

تذکر این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین
علیهما السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.
لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام
گردیده است.

اصول فلسفه و روش رئالیسم ،

جلد دوم

نویسنده : استاد شهید مرتضی مطهری رحمته الله علیه

بسم الله الرحمن الرحيم

هیچ فنی به اندازه فلسفه به تجزیه و تحلیل های عقلانی نیازمند نیست و فلسفه نیز با هیچ چیز دیگر به اندازه این تجزیه و تحلیلها سر و کار ندارد و همین امر موجب شده که مسایل فلسفه بالطبع دارای یک نوع غموض و اعضال بوده باشد نیازمندی شدید فلسفه به منطق نیز از همین جا سرچشمه می گیرد .

سر و کار داشتن زیاد فلسفه با تجزیه و تحلیل های عقلانی حکما و بالاخص حکمای جدید اروپا را متوجه این نکته ساخت که قبل از ورود در حل و فصل و تجزیه و تحلیل معضلات فلسفی باید انسان و افکار و ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار داد تا آنجا که بعضی یکباره معتقد شدند که فلسفه خود انسان است .

این توجه توجه بسیار بجا و بموقعی است و ضمنا اهمیت شگرف و عظیم منطق را که بخشی از این قسمت است روشن می سازد .

در این کتاب نیز این اصل کاملا مورد توجه و عنایت واقع شده و قبل از هر چیز ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان با یک روش مخصوص بخود این کتاب مورد بررسی قرار گرفته و چنانکه در جلد اول ملاحظه فرمودید سه مقاله از مجموع چهار مقاله آن جلد مباحث مربوط بادرکات بود و جلد دوم نیز که اکنون از نظر خواننده محترم می گذرد مربوط به همین قسمت است .

این جلد مشتمل بر دو مقاله است که یکی مقاله 5 تحت عنوان پیدایش کثرت در ادراکات و دیگری مقاله 6 تحت عنوان ادراکات اعتباری طرح شده است . هر چند مقاله 5 تحت عنوان حس و عقل طرح نشده ولی نتایجی که از مباحث حس و عقل و تجربه و تعقل انتظار می رود از این مقاله گرفته می شود و همانطوری که خواننده محترم آگاه است مشاجره حسی و عقلی قسمت مهم مباحثات فلسفی و منطقی و علم النفسی جدید را تشکیل می دهد .

در مقاله 5 به مطالبی برمی خوریم که همانطوری که مورد توجه کامل قدما نبوده فلسفه یا منطق و علم النفس جدید نیز راهی برای آن باز نکرده یعنی تحقیقاتی که در آن مقاله شده یک گام تازه ای است که در عالم فلسفه برداشته شده .

مقاله 6 متکفل یک مبحث فلسفی نو و بی سابقه دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است و این مطلب از مطالعه خود مقاله روشن خواهد شد .

متأسفانه با آنکه یکسال است که از نشر جلد اول این کتاب می گذرد و اینجانب در این مدت تا سر حد امکان و تا آنجا که فرصت و فراغت اجازه می داد کوشش کرد که برای این دو مقاله پاورقی بنویسد و به توضیح قسمت هایی و اضافه کردن عند اللزوم قسمت های دیگری پردازد بالاخره توفیق حاصل نشد که مقاله 6 را به اتمام برساند .

مطابق آنچه خودم پیش بینی کردم تتمیم آن مقاله در حدود سه ماه دیگر انتشار این جلد را تاخیر می انداخت و من میل نداشتم که بیش از این نشر این

جلد را به تعویق بیاندازم خصوصا با بی صبری و انتظار زیادی که خوانندگان محترم جلد اول این کتاب ابراز می داشتند و از طرف دیگر تمام دوره این مقالات از طرف حضرت مؤلف دام بقائه تهیه شده و باید هر چه زودتر برای بقیه مقالات فکری کرد و در دسترس خوانندگان علاقه‌مند این کتاب گذاشت از این روی با وجود آنکه قسمت های باقی مانده آن مقاله مشتمل بر مسایل دقیق و حساسی بود و فی الجمله یادداشت هایی هم برای آنها تهیه کرده بودم از تتمیم آن صرف نظر کردم و امیدوارم که خواننده محترم که تا کنون به لحن این مقالات کم و بیش آشنا شده است از خود متن مقاله بهره وافی و کافی ببرد و البته اگر بنا بشود به همین ترتیب برای سایر مقالات پاورقی نوشته شود با در نظر گرفتن عوایق و موانعی که تا کنون برای اینجانب بوده و هست مدت زیادی وقت لازم خواهد بود که این مقالات به اتمام برسد روی این جهت شاید برای مقالات بعدی تصمیم دیگری اتخاذ و ترتیب دیگری در نظر گرفته شود .

با آنکه دست یافتن به معما های فلسفی منت های آرزو و غایت اشتیاق غریزی انسان است و موفقیت در این راه اعماق وجدان و بطون ضمیر انسان را خرسند می سازد غموض و پیچیدگی طبیعی مسایل فلسفی از یک طرف و جمود و خشکی آنها یعنی بر کنار بودن آنها از مداخله عواطف و احساسات و سر و کار داشتن با منطق و تعقل محض از طرف دیگر موجب شده که فلسفه در نظر غالب اشخاص با یک قیافه عبوس و گرفته ای جلوه کند .

ولی تردیدی نیست که سبک نگارش و طرز تفهیم مطالب عامل مهمی برای آسان کردن یا دشوار ساختن مطالب محسوب می شود و همانطوری که در مقدمه جلد اول یادآور شدیم در این کتاب حتی الامکان سعی شده که مطالب

ساده و دور از اصطلاحات نامفهوم بوده و در خور فهم عموم اشخاصی باشد که آشنایی مختصری با فلسفه دارند .

حسن است قبال و مزید عنایتی که از طرف عموم علاقه‌مندان به معرفت نسبت به جلد اول شد می رساند که سعی ما به نتیجه رسیده است .

تذکر این نکته لازم است که می بینیم بسیاری گمان کرده اند که منظور اصلی این کتاب فقط انتقاد و رد فلسفه مادی است لهذا ناچاریم که مجددا در مقدمه این جلد یادآور شویم که هدف و مقصد این کتاب عالیترا از این است و اگر مقصود فقط رد فلسفه مادی و بیان انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک بود اینقدر بخود زحمت نمی دادیم و مباحث عمیق و دقیق فلسفه را طرح نمی کردیم .

ما در همین دو مقاله به مباحث و مسایلی برمی خوریم که پیشروان فلسفه مادی بویی از آنها نبرده اند و کمترین فایده ای که خواننده عزیز از این دو مقاله می برد این است که بخوبی درک می کند که مادیین فرسنگها از مرحله دورند و در اعماقی که بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب افکار و ادراکات و عقل و معقول غور کرده اند نتوانسته اند وارد شوند و صدها نکته باریکتر از مو در این مباحث هست که مادیین بکلی از آنها بی اطلاعند .

همانطوری که در مقدمه جلد اول گفته شد هدف اصلی این کتاب بوجود آوردن یک سیستم فلسفی عالی بر اساس استفاده از زحمات گرانمایه هزار ساله فلاسفه اسلامی و از ثمره تحقیقات وسیع و عظیم دانشمندان مغرب زمین و از بکار بردن قوه ابداع و ابتکار است و لهذا در این سلسله مقالات هم مسایلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسایلی که در فلسفه جدید حایز اهمیت است طرح می شود و در ضمن قسمت هایی می رسد که نه در فلسفه اسلامی و !7 نه در فلسفه اروپایی سابقه ندارد .

علم و معرفت را هیچگاه به یک زمان معین یا بر یک قوم و ملت معین وقف نکرده اند و اگر امتیاز علم در انحصار اشخاص معین بود این پیشرفت حیرت‌آوری که امروز می‌بینیم حاصل نمی‌شد .

وضع مخصوص تمدن امروز بشری و از بین رفتن فاصله‌ها و باز شدن معارف شرق و غرب به روی یکدیگر بهترین فرصتها را برای شخص محقق پیش می‌آورد که نتایج قرن‌ها رنج و مطالعه و تحقیق را که از راه‌های مختلف بدست آمده مورد استفاده قرار داده و با بکار بردن نیروی ابداع و ابتکار راه‌های تازه‌ای باز کند و باب‌های دیگری بگشاید و همواره در چنین فرصت‌هایی بوده که علم و فلسفه توانسته‌اند مراحل جدیدی را طی کنند .

تهران - اسفندماه 1333 شمسی - مرتضی مطهری

پیدایش کثرت در ادراکات

مقدمه

مبحثی که در این مقاله می‌خواهیم وارد آن بشویم مانند مباحث مقالات 2 و 3 و 4 از مباحث مربوط به علوم و ادراکات بشری است در این مقاله از جنبه خاصی ادراکات ذهنی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و آن جنبه عبارت است از بررسی در باره کیفیت حصول کثرت در ادراکات .

ممکن است ابتدا خواننده محترم پیش خود تصور کند که جنبه حصول کثرت در ادراکات احتیاج به بحث و تحقیق ندارد زیرا کثرت ادراکات تابع کثرت مدرکات است و اینکه ما ادراکات و تصورات زیادی در ذهن خود داریم معلول آن است که اشیاء زیادی در ما وراء ذهن ما وجود دارد و چون آن اشیاء واقعی خارجی کثیر و متعددند و هم آنها هستند که در اثر برخورد ویژه با قوای ادراک کننده ادراکات را تولید می‌کنند قهرا و جبرا منشا پیدایش ادراکات کثیره می‌شوند ولی ما نظر خواننده محترم را جلب می‌کنیم که در این مقاله نظر به این قسم کثرت در ادراکات نیست زیرا این قسم کثرت در ادراکات بالذات مربوط بکثرت مدرکات خارجیه است و بالتبع مربوط بادراکات است .

آنچه در این مقاله در باره آن بحث و تحقیق می‌شود کثرت هایی است که بالذات مربوط بخود ادراکات است و ربطی بکثرت واقعی مدرکات ندارد و به عبارت دیگر آن کثرتی که مورد توجه خواننده محترم است یعنی کثرتی که ادراکات بواسطه کثرت مدرکات دارند از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه می‌گیرد و اما آنچه مورد بحث و تحقیق این مقاله است کثرت هایی است که از جنبه فعالیت ذهن ناشی می‌شود و عامل اصلی آن تکثیر خود ذهن است .

در ضمن تشریح کیفیت حصول کثرت در ادراکات راه حصول ادراکات یعنی اینکه ادراکات و تصورات از چه مجرای وارد ذهن می شود و همچنین حدود توانایی ذهن در کسب مجهولات و اینکه در چه حدودی ذهن بشر قدرت مداخله و قضاوت دارد نیز تشریح می شود .

هر چند در این مقاله تحت عنوان حس و عقل بحثی نشده ولی نتیجه ای که از بحث حس و عقل انتظار می رود از مباحث مختلف این مقاله می توان گرفت زیرا در ضمن مطالب این مقاله تشریح می شود که چه سنخ ادراکات است که ذهن مستقیماً از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی از یک پدیده ای صورت گیری و عکس برداری می نماید و چه سنخ ادراکات است که از این قبیل نیست و ذهن از غیر راه احساس مستقیم به آن ادراکات نایل می شود .

از آنجایی که نه در فلسفه قدیم و نه در فلسفه و روانشناسی جدید سابقه ندارد که تحت عنوان کیفیت پیدایش کثرت در ادراکات ذهن و ادراکات ذهنی مورد نقادی و تجزیه و تحلیل قرار بگیرد ممکن است ابتدا تا اندازه ای مطالب این مقاله با ذوق خواننده محترم غیر مانوس جلوه کند ولی ما در پاورقی‌ها سعی می کنیم مطالب را با اصطلاحات و مطالبی که اذهان خوانندگان محترم با آنها مانوس است تقریب و تفهیم کنیم و مخصوصاً هر جا که با نظریات فلاسفه جدید تماس پیدا می شود تا آنجا که مقدور ما است و با وضع این مقاله متناسب است در تقریب و مقایسه و قضاوت و انتقاد سعی بیشتری می کنیم .

همانطوری که در مقدمه مقاله چهار گفته شد مسایل مربوط به علم ادراک چه در فلسفه قدیم و چه در فلسفه و علوم جدید بسیار حایز اهمیت است و بالخصوص فلاسفه و محققین اروپایی در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این مسایل کرده اند به طوری که می توان گفت سه مسئله زیر :

1 - ارزش معلومات 2 - راه حصول علم 3 - تعیین حدود علم محور مسایل فلسفی اروپا بشمار می رود و همانا اختلاف نظر در مسئله اول است که فلاسفه را از سوفسطائیان و جزمیون را از شکاکان جدا کرده است و اختلاف نظر در مسئله دوم است که دانشمندان اروپا را به دو دسته مهم عقلیون و حسیون منقسم و مشاجره عظیمی بین دو دسته به پا کرده است و اختلاف نظر در مسئله سوم است که عقاید و نظریات دانشمندان را در باره فلسفه تعقلی که بارزترین مصداقش فلسفه اولی متافیزیک است و قدما آنرا علم کلی و فلسفه حقیقی می خواندند مختلف کرده است به طوری که گروهی تحقیق در این فن و قضاوت در باره مسایل مربوط به آن را نفی و اثباتا از حدود توانایی ذهن بشر خارج دانسته اند و گروهی بر عکس این فن را یقینی ترین و بی نیازترین فنون دانسته اند .

از سه مسئله بالا مسئله اول در مقاله 4 تحقیق شد و دو مسئله دیگر به اضافه یک رشته مطالب اساسی دیگر در ضمن مطالب این مقاله تحقیق می شود و برای اینکه خواننده محترم سابقه ذهنی کافی داشته باشد و مورد گفتگو را در این دو مسئله دریابد به شرح ذیل می پردازیم

راه حصول علم

در این مسئله گفتگو در این است که مبدا و منشا اولی علم بشر چیست و ادراکات ابتدائی یعنی عناصر بسیط اولیه ادراکات به چه کیفیت و از چه راه پیدا می شود و عبارت دیگر ما می دانیم که تفکر یعنی از بسائط مرکبات ساختن و از مفردات قضایا ساختن و از قضایا قیاسات تشکیل دادن و نتیجه گرفتن و از قیاسات و نتایج فلسفه و علوم پدید آوردن پس مایه اصلی تفکر مفردات و بسائط است حالا باید دید آن مفردات و بسائط که سرمایه اصلی فکر بشر است از چه راهی و از کجا عارض ذهن بشر می شود؟

قدر مسلم اینست که این مطلب از دوره های قدیم تا عصر حاضر همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف نظرها با شکل های مختلف در باره آن وجود داشته است از عقاید دانشمندان یونانی قبل از سقراط اطلاع زیادی در دست نیست و چنانکه گفته می شود غالب آن دانشمندان و از آن جمله سوفسطائیان اصحاب حس بوده اند یعنی مبدا و منشا تمام تصورات و ادراکات جزئی و کلی معقول و غیر معقول را حواس می دانسته اند و معتقد بوده اند یگانه راه حصول ادراکات برای بشر حواسی است که به او داده شده است در آن دوره ها کسی که درست نقطه مقابل این نظریه را انتخاب کرده افلاطون است

افلاطون

وی مطابق آنچه معمولاً در تاریخ فلسفه به وی نسبت می دهند معتقد بوده که علم و عرفت به محسوسات تعلق نمی گیرد زیرا محسوسات متغیر و جزئی و زائل شدنی هستند و متعلق علم باید ثابت و کلی و دائم باشد معرفت حقیقی درک مثل است که واقعیت‌هایی کلی و ثابت و دائم هستند و آنها معقولند نه محسوس این معرفت عقلی برای روح هر کسی قبل از اینکه باین عالم بیاید حاصل شده زیرا روح قبل از اینکه باین عالم بیاید در عالم مجردات بوده و مثل را مشاهده می نموده بعداً در اثر مجاورت و مخالطت با بدن و امور این عالم آنها را از یاد برده ولی از آنجایی که در این عالم است نمونه و پرتوی از آن حقایق است روح با احساس این نمونه ها گذشته ها را به یاد می آورد و از اینرو هیچیک از ادراکاتی که برای انسان در این جهان دست می دهد ادراک جدید نیست بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق است این عقیده منسوب به افلاطون شامل چند جهت است

1 - روح قبل از تعلق به بدن موجود است

2 - روح از ابتداء تعلق به بدن معلومات و معقولات زیادی در باطن ذات

خود همراه دارد

3 - عقل مقدم بر حس است و ادراک معانی کلیه مقدم است بر ادراک

جزئیات

4 - راه حصول علم مشاهده مثل است

از همان زمان خود افلاطون بوسیله شاگردش ارسطو با این عقیده مخالفت شد و وجود معلومات قبلی بلکه وجود روح قبل از بدن و همچنین تقدم عقل بر حس و تقدم ادراکات کلی بر ادراکات جزئی مورد انکار قرار گرفت

ارسطو

اساس نظریه ارسطو در باب علم و معرفت بر اینست که روح در ابتداء در حد قوه است عداد محض است و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست تمام معقولات و معلومات بتدریج در همین جهان برایش حاصل می شود .

بعد از ارسطو پیروان مکتب وی عقل را از لحاظ طی مراحل مختلف و درجاتی که در همین جهان در راه تحصیل معرفت می پیماید به درجاتی تقسیم کرده اند از این قبیل عقل بالقوه عقل بالملکه عقل بالفعل عقل بالمستفاد با اختلاف بیان هایی که در تقریر این مراتب هست گویند اول کسی که این طبقه بندی را مطابق مسلک ارسطو بیان کرده است اسکندر افریدوسی از حکماء اسکندریه است .

مطابق نظریه ارسطو ادراک جزئیات مقدم است بر ادراک کلیات یعنی ذهن ابتداء به درک جزئیات نائل می شود سپس بوسیله قوه عاقله به تجرید و تعمیم می پردازد و معانی کلیه انتزاع می کند نظریه ارسطو در باب حصول معرفت شامل دو قسمت اصلی زیر است : 1 - ذهن در ابتدا واجد هیچ معلوم و معقولی نیست تمام ادراکات و تصورات جزئی و کلی در همین جهان برای نفس حاصل می شود .

ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی .

ولی در عین حال سندی در دست نیست که آیا ارسطو قسمت دوم نظریه خویش را در باره جمیع معلومات و معقولات داشته یعنی حتی آن قسمت از تصورات عقلی را که در منطق خویش آنها را بدیهیات اولیه خوانده از همین قبیل می دانسته است و عقیده داشته که بدیهیات اولیه عقلیه نیز مسیوق بادراکات جزئی حسیه است و یا آنکه آن عقیده را در خصوص مادیات و کلیاتی که منطبق به افراد مادی هستند داشته و اما بدیهیات اولیه را معتقد بوده که بتدریج خود بخود و بدون وساطت و دخالت ادراکات جزئی حسی برای عقل حاصل می شود یعنی معتقد بوده که عقل این تصورات را از پیش خود ابداع می نماید و بالاخره این قسمت مهم در نظریه ارسطو تاریک است و روشن نیست و همین تاریکی موجب شده که دانشمندان متحیر شوند و نظریه ارسطو را در باب عقل و حس مختلف تقریر کنند بعضی او را حسی بدانند و بعضی عقلی و بعضی او را در این مسئله متهم به تذبذب کنند ما در آخر این مقدمه در این باره باز سخن خواهیم گفت

نظر حکماء اسلامی

این دانشمندان غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده اند و هر دو قسمت نظریه ارسطو را که در بالا شرح دادیم پذیرفته اند یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه است عداد محض است و لوح بی نقشی است که فقط است عداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می شمارند به اضافه اینکه آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریک و مبهم است در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است زیرا این دانشمندان تصریح کرده اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است چیزی که هست این است که فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق به محسوسات می شود از قبیل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و آن فرق اینست که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است ولی دسته دوم از دسته اول بنحو دیگری انتزاع شده است و بعبارت دیگر دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده اند و سپس عقل با قوه تجریدی که دارد از آن صور محسوسه یک معنای کلی ساخته ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده اند بلکه ذهن پس از واجد شدن صور حسیه با یک نوع فعالیت خاصی و با یک ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن صور حسیه انتزاع می کند لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه معقولات اولیه و

دسته دوم که متکی به دسته اول هستند معقولات ثانیه خوانده می شوند و همین معقولات ثانیه فلسفی است که بدیهیات اولیه منطقی و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل می دهند و در هر حال چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانویه مسبوق به ادراکات جزئیة حسیه اند .

در اینجا کافی است که گفتار صدر المتالهین را در شواهد الربوبیه و در اسفار گواه بیاوریم : وی در اشراق نهم از شاهد اول از مشهد سوم کتاب شواهد الربوبیه می گوید اولین چیزی که از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله حافظه مجتمع هستند حادث می شود بدیهیات است و آن عبارت است از اولیات و تجربیات... در مبحث عقل و معقول اسفار پس از آنکه عمل آلات حسیه را بیان می کند و می گوید حواس به منزله جاسوس های مختلفی هستند که از نواهی مختلف خبر می آورند و نفس از طریق این جاسوسها بهره مند می شود اینطور بگفته خود ادامه می دهد سپس این تصورات حسیه نفس را مستعد می کند برای حاصل شدن بدیهیات اولیه تصویریه و بدیهیات اولیه تصدیقیه .

در اینجا بی مناسب نیست که گفتار متکلم و مفسر معروف امام فخر رازی در تفسیر کبیر را نیز نقل کنیم : فخر رازی در جلد پنجم تفسیر کبیر در ذیل آیه کریمه (وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ) آیه 80 از سوره نحل می گوید نفس انسان در آغاز خلقت از جمیع علوم و معارف خالی است و خداوند حواس را به او عنایت فرمود تا از این راه علوم و معارف را استفاده کند وی از جمله (لا تعلمون شیئا) استفاده می کند که نفس انسان در آغاز کودکی واجد هیچ معلومی نیست و از تعقیب این جمله به جمله (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ)

استفاده می کند که آغاز نقش بستن علوم و معارف بر لوح ضمیر انسان از مجرای حواس است سپس بطور تفصیل وارد این مطلب می شود و ابتداء بصورت اشکال می گوید: تصورات و تصدیقات یا بدیهی هستند یا نظری و البته نظریات باید از بدیهیات کسب شوند پس می بایست بدیهیات قبل از حصول نظریات در ذهن وجود داشته باشند و در اینجا این سؤال یا اشکال پیش می آید که آیا خود بدیهیات از کجا پیدا شده اند آیا از آغاز خلقت همراه بوده اند یا آنکه بعد پیدا شده اند شق اول یقینا باطل است زیرا ما می دانیم که جنین در رحم مادر به هیچ بدیهی علم ندارد مثلا نمی داند که اجتماع تقیضین محال است یا اینکه کل اعظم از جزء است و بنا بر شق دوم لازم می آید که بدیهیات نیز کسبی باشند و اگر کسبی باشند می بایست از علوم دیگر اکتساب شوند و لازمه این مطلب اینست که تمام بدیهیات مفروضه ما نظری باشند و بعلاوه این رشته تا بی نهایت پیش خواهد رفت و بجائی نخواهد رسید .

فخر رازی پس از ذکر این اشکال می گوید این اشکالی است بسیار قوی و خودش اینطور از اشکال جواب می دهد: شق دوم را اختیار می کنیم و قبول می کنیم که بدیهیات در آغاز نبوده اند و بعد حاصل شده اند و لازمه این مطلب کسبی و نظری بودن نیست زیرا حصول بدیهیات با اعانت حواس سمعی و بصری انجام می آید نه از راه کسب و نظر و استدلال سپس به تفصیل بیشتری در اطراف این جواب می پردازد و آن تفصیل خالی از نقصان هم نیست .

این بود نظریه دانشمندان اسلامی در این خصوص ولی در عین حال در نظریه این دانشمندان یک قسمت مهم دیگر تاریک است و آن قسمت مربوط به کیفیت انتزاع بدیهیات اولیه عقلیه از محسوسات است این دانشمندان با اینکه تصریح کرده اند که عقل قادر نیست تصویری را از پیش خود ابداع نماید و حتی

بدیهیات اولیه تصوریه منطقی که موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل می دهند اموری انتزاعی هستند کیفیت انتزاع این مفاهیم و اینکه ذهن چگونه عمل می کند و از چه راه و به چه ترتیب باین مفاهیم نائل می شود با کمال اهمیتی که دارد بیان نکرده اند این دانشمندان همواره در منطق و در فلسفه از یک سلسله معانی و مفاهیم از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و غیره بعنوان های مفاهیم انتزاعیه یا معقولات ثانیه یا خارج محمول یاد می کنند و اشعار می دارند که این معانی و مفاهیم بطور انتزاع از معانی دیگری مهیات از قبیل اسب و درخت و انسان و سفیدی و سیاهی و شکل و غیره بدست آمده ولی هیچگونه توضیحی نمی دهند که این انتزاع یعنی چه و چگونه این معانی از آن معانی با اینکه مفهوم هایی مغایر آن مفهوم ها هستند زائیده شده اند و آیا واقعا ممکن است که یک مفهومی مفهوم دیگر را بزاید و یک معنایی که قبلا از راه حس مثلا وارد ذهن شده یک معنای دیگری را که ذهن نسبت به او بی سابقه است و از او بکلی خالی و عاری است به دنبال خود بکشاند؟! .

در این مقاله برای اولین بار در تاریخ فلسفه به این مطلب مهم توجه شده و کیفیت و ترتیب انتزاع این مفاهیم به اضافه یک رشته مطالب اساسی دیگر بیان شده است

نظریه های جدید

در اروپا از قرن شانزدهم به بعد مسئله بالا بصورت و شکل دیگری مورد گفتگو واقع شده و مشاجره عظیمی بر پا کرده است سیر این مسئله در میان اروپائیان با آنچه در بالا گذشت از لحاظ شکل و کیفیت مختلف است . دانشمندان اروپائی در مسئله بالا راه حصول علم دو دسته هستند عقلیون و

حسیون

عقلیون

این دسته معتقدند که ادراکات ذهنی بر دو قسم است یک قسم همانها است که مستقیماً از راه یکی از حواس وارد ذهن شده است و قسم دوم آنها است که عقل از پیش خود آنها را ابداع کرده است و آنها فطری و خاصیت ذاتی عقل هستند به عقیده عقلیون اینگونه تصورات هیچ مبدا و منشای جز خود عقل ندارد و این تصورات قبل از هر حس و احساسی برای عقل حاصل هستند و اگر فرض کنیم که هیچ صورت محسوسه ای وارد ذهن نشود باز ذهن از خود و پیش خود واجد این تصورات است .

دکارت که سر دسته عقلیون است پاره ای از مفاهیم و تصورات را از قبیل وجود و وحدت و حتی بعد و شکل و حرکت و مدت را نام می برد و می گوید این تصورات هیچگونه است نادی بحس ندارند و فطری و ذاتی عقل است بعد از دکارت جماعتی از فلاسفه پیدا شدند که اصول عقاید دکارت را با فی الجمله اختلاف پذیرفتند به عقیده دکارت و سایر عقلیون علم حقیقی که قابل اعتماد و اطمینان است همان است که از راه معقولات فطری بدست آمده باشد ما در مقدمه مقاله 4 بمناسبتی گفتار دکارت و پیروانش را نقل کردیم رجوع شود به جلد اول مقاله چهارم کانت نیز به وجه دیگری قائل به معانی فطری شد و یک رشته از تصورات دیگری را ما قبل حس و احساس خواند به عقیده کانت مفهوم زمان و مکان و آنچه منشعب از این دو مفهوم است از این قبیل است وی جمیع مفاهیم ریاضی را فطری و ما قبل حس و احساس می داند .

روی نظریه عقلیون عناصر ساده اولیه عقلیه بر دو قسم است قسم اول معقولاتی که از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است و قوه

عاقله با نیروی تجرید از آنها صورت کلی و معقول ساخته است قسم دوم
معقولاتی که فطری و خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه است نادی بحس و
احساس ندارد

حسیون

به عقیده این دسته تصورات فطری ذاتی معنا ندارد ذهن در ابتدا به منزله لوح سفید و بی نقشی است و بتدریج از راه حواس خارجی و حواس داخلی نقشهائی را می پذیرد کار عقل جز تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه یکی از حواس وارد ذهن می شود چیزی نیست تمام تصورات ذهنی بدون استثناء صورتهائی هستند که ذهن بوسیله آلات حسیه از یک پدیده خارجی از قبیل سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و غیره یا از یک پدیده نفسانی از قبیل لذت و رنج و شوق و اراده و شک و جزم و غیره عکس برداری نموده و سپس با قوه تجرید و تعمیم از آنها معانی کلیه ساخته و با قوه تجزیه و ترکیب صور گوناگونی از آنها پدید آورده است .

سر دسته این جماعت ژان لاک انگلیسی است و این جمله که گفته شده است ضرب المثل لاتینی است از وی در این باب معروف است در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد .

روی این نظریه عناصر اولیه عقل بشر منحصر است به آنچه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است .

در این مقاله هر دو نظریه معروف اروپا ابطال می شود و اثبات می شود که نه نظریه عقلی صحیح است و نه نظریه حسی یعنی نه آن طوری که عقلیون فرض کرده اند عقل پاره ای از مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آن طوری که حسیون پنداشته اند محتویات ذهنی منحصر است به آنچه ذهن بوسیله یکی از حواس خارجی یا داخلی از یک پدیده خارجی یا از یک پدیده نفسانی صورت گیری نموده است و بعبارت دیگر تحقیق می شود که نه آن

طوری که عقلیون فرض کرده اند عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگری ابداع نماید و نه آن طوری که حسیون پنداشته اند کار عقل منحصر است به تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب صورت های محسوسه بلکه قوه مدرکه انسان یک فعالیت دیگر نیز انجام می دهد که ما او را نوعی خاص از انتزاع می نامیم و در این مقاله تحت عنوان اعتبار نام برده می شود و همین اعتبار یا انتزاع است که بدیهیات اولیه تصویریه منطقی و غالب مفاهیم عامه فلسفه را برای ذهن بشر بوجود آورده است و این رشته مفاهیم انتزاعی از آن جهت مفاهیم عامه خوانده می شوند که کلی ترین و عمومی ترین تصوراتی است که عارض ذهن بشر شده و کلی تر از این تصورات ممکن نیست از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و امثال اینها این مفاهیم عامه بترتیبی که گفته خواهد شد از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخرند از مفاهیم خاصه و بالاصح از محسوسات خارجی و از این لحاظ در درجه دوم واقعند معقولات ثانیه ولی از لحاظ منطقی بدیهی اولی می باشند یعنی از لحاظ فلسفی و روانشناسی در درجه دوم اند و از لحاظ منطقی در درجه اول .

علاوه بر این جهت در این مقاله راه پیدایش یک سلسله تصورات دیگر که بعضی از آنها نیز بدیهی اولی اند و بعضی نه مانند مفهوم علیت و معلولیت و جوهر و عرض و حکم که عموماً فلاسفه در بیان راه پیدایش این تصورات یا ساکتند و یا متحیر بیان شده و در بیان این راه از شهود نفسانی خاصی استفاده شده است که معما را حل و اشکال را برطرف می کند توضیح این مطالب بتدریج در ضمن خود مقاله خواهد آمد

تعیین حدود علم

این مسئله نیز بصورت و شکلی که در قرون اخیره میان دانشمندان مطرح است کاملاً جدید و بی سابقه است و نتیجه توجه خاصی است که در قرون اخیره به عالم انسان و ادراکات ذهنی انسان شده است البته سایر دانشمندان نیز در باب محدودیت علم بشر سخنانی گفته اند از قبیل اینکه حقایق عالم بی پایان است و قوه تفکر بشر محدود پس علم کل نصیب کسی نمی شود و یا اینکه در باره حقیقت وجود هستی گفته اند که قابل معلوم شدن به علم حصولی نیست و آنچه با علم حصولی معلوم می شود از قبیل ماهیات است و امثال این گفتارها ولی پیدا است که هدف این دانشمندان در این سخنان با هدف دانشمندان جدید متفاوت و مختلف است در میان دانشمندان جدید راجع به حدود علم دو نظریه است :

الف - جمعی از دانشمندان معتقدند که قدرت قضاوت فکری بشر فقط در حدود فنومن‌ها یعنی ظواهر و عوارض طبیعت و تعیین روابط و مناسبات آنها است و این ظواهر و عوارض همانها است که قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقیق در باره کنه امور و ما وراء عوارض و ظواهر طبیعت خواه مربوط بخود طبیعت و خواه مربوط بما وراء الطبیعه باشد از دسترسی قضاوت فکری بشر خارج است و آنچه هم تا کنون در این باره گفته شده اصل و مبنائی نداشته صرفاً لفاظی و خیال بافی بوده است .

بعقیده این دسته علوم طبیعی از قبیل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و امثال اینها معتبر است زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیایی که قابل احساس و آزمایش هستند مورد نظر قرار نمی گیرد روانشناسی نیز معتبر است

زیرا این فن با اسلوب جدید خود از ما وراء عوارض و حالات نفسانی از قبیل بحث از جوهریت و عدم جوهریت روح چشم می پوشد و صرفاً فنومن های نفسانی و روابط و مناسبات آنها را جستجو می کند ریاضیات نیز معتبر است زیرا اولاً پیدایش مفاهیم ریاضی از قبیل عدد و خط و سطح و جسم مبدا و منشا حسی دارد و ثانیاً صحت مسائل ریاضی را می توان عملاً تأیید و تثبیت کرد و اما آنچه از این قبیل نیست خواه مربوط به طبیعت باشد از قبیل بحث از حقیقت جسم طبیعی و اینکه آیا جسم در آخرین حد تجزیه خود مرکب است از اجزاء خالی از بعد و یا آنکه واحد حقیقی جسم واجد بعد و شکل و مقدار است و خواه مربوط بما وراء الطبیعه باشد از قبیل بحث از وجود روح مجرد و وجود خدا و مباحث مربوط به جوهر و عرض و دور و تسلسل و مانند اینها تحقیق با اسلوب فنی در باره آنها نفیاً و اثباتاً خارج از قلمرو فکر بشر است .

حسیون که در بالا عقیده آنها را راجع به راه حصول علم بیان کردیم پیرو این نظریه اند زیرا آنان از طرفی عقیده دارند که در عقل جز آنچه بحس در آمده باشد چیزی موجود نیست و کار عقل را منحصر به تصرف در صور محسوسه می دانند بدون آنکه بتواند غیر از صور محسوسه تصویری را زیاد کند و از طرف دیگر به محدودیت عمل حواس پی برده اند و دانسته اند که فقط امور معینی است که به احساس در می آید .

از این دو مقدمه نتیجه گرفته اند که قدرت قضاوت فکری بشر محدود است بامور حسی و محسوسات لهذا فلسفه بمعنای حقیقی کلمه یعنی فنی که صرفاً متکی بمعقولات باشد در نظر این دسته جز لفاظی و خیالبافی چیزی نیست به عقیده این گروه علم منفک از حس و فلسفه منفک از علم وجود ندارد .

سیستم های فلسفی حسیون مانند خود علوم حسی محدود است به یک سلسله مسائل که از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت تجاوز نمی کند معمولا در اصطلاحات این دسته هر گاه فلسفه گفته شود منظور یک سلسله مسائل عقلی و نظری خالص نیست بلکه پاره ای از مسائل فیزیکی یا ریاضی یا علم النفسی و حد اکثر منطقی که جنبه عمومیت بیشتری دارد بنام فلسفه خوانده می شود .

به عقیده حسیون فلسفه اولی متافیزیک که قداماء برای او شان عالی و اهمیت فوق العاده قائل بودند و آنرا فلسفه حقیقی و علم کلی و علم العلوم و علم اعلی می خواندند پایه و اساسی ندارد زیرا مسائل وی از حدود ظواهر طبیعت و محسوسات بیرون است و لهذا از حدود امکان بررسی بشر خارج است .

از حسیون کسی که زیاد در این باره اصرار و پافشاری کرده اگوست کنت است و از عقلیون کسی که این عقیده را دارد کانت است .

به عقیده اگوست کنت تاریخ فکر بشر تا کنون سه مرحله اساسی را پیموده است مرحله افسانه ای و خیالی مرحله عقلی و فلسفی مرحله علمی و حسی در مرحله اول که مربوط به دوران کودکی و توحش بشر است تمام حوادث را مربوط می کرد به ارباب انواع و ارواح طیبه و خبیثه در این مرحله بشر هر حادثه ای را که می دید از قبیل برف و باران و قحط و فراوانی و مرض و صحت و صلح و جنگ آنرا مربوط می کرد به اراده خدایان و دخالت ارواح نیک و بد .

در مرحله دوم فکر بشر ترقی کرده و دریافته است که نمی توان حوادث طبیعت را با اراده خدایان توجیه نمود علل حوادث طبیعی را باید در خود طبیعت جستجو کرد لهذا در این مرحله فرض های عقلی را در توجیه حوادث

پیش میکشد و پای قوای طبیعی و صور نوعیه و نفس نامیه و نفس حیوانیه و نفس ناطقه را به میان می آورد این مرحله از مرحله اول کاملتر است ولی آخرین مرحله نیست بلکه حلقه متوسطی است که مرحله اول را به مرحله سوم مرتبط می کند .

در مرحله سوم بشر متوجه شده است که آن فرض های عقلی و فلسفی در توجیه حوادث بلا دلیل است و تنها راه صحیح آنست که از تعقیب کردن و جستجو کردن علل واقعی دست بکشد و فقط به تعیین روابط و مناسبات اشیاء محسوسه که وجود آنها محقق و مسلم است بپردازد و بجای آن فرض های عقلی خود حوادث طبیعت را علت یکدیگر بشناسد در این مرحله است که نظریات بشر جنبه ثبوتی و تحقیقی پیدا می کند یعنی فقط حوادث محققه را دخالت می دهد و بس اگوست کنت خود را واضع فلسفه ای می داند بنام پوزیتویسم که آنرا فلسفه تحقیقی یا ثبوتی یا وضعی یا ظاهری ترجمه کرده اند و خودش این فلسفه را نماینده مرحله سوم از مراحل سه گانه فکر بشر می داند .

اگوست کنت مدعی است که الان هم که نوبت مرحله سوم رسیده است باز کسانی پیدا می شوند که هنوز طرز فکرشان متناسب با مرحله اول یا مرحله دوم است ایضا مدعی است که یک فرد در دوره عمر ابتداء خیالی و افسانه ای فکر می کند بعد اگر فی الجمله رشد پیدا کند طرز تفکرش عقلی و فلسفی می شود و هنگامی که پخته و آزموده شد طرز تفکر فلسفی اش تبدیل به تفکر علمی و حسی می شود .

کانت نیز با آنکه از عقلیون است و به معانی فطری ذاتی عقلی قائل است منکر اعتبار فلسفه اولی است وی علم های مربوط به واقعیت های ما وراء ذهن

را محصول همکاری عقل و حس می داند و مدعی است که حس تنها یا عقل تنها نمی تواند علمی بسازد .

کانت علوم طبیعی را معتبر می داند زیرا محصول عقل و حس هر دو تا است ریاضیات را نیز معتبر می داند زیرا هر چند در ریاضیات به عقیده کانت حس دخالت ندارد و عقلی محض است ولی چون مسائل ریاضی مربوط به فرضیات خود ذهن است قهرا صادق است زیرا عقل میتواند در آنچه خودش فرض کرده قضاوت کند .

ولی فلسفه اولی معتبر نیست زیرا نه مانند طبیعیات است که حس بتواند دخالت کند و با شرکت حس و عقل صورت علمی بخود بگیرد و نه مانند ریاضیات است که صرفا قضاوت در باره مفروضات و مخلوقات خود عقل باشد

استدلال منکرین اعتبار فلسفه تعقلی محض

توضیح این مطلب لازم است که منکرین اعتبار فلسفه تعقلی محض که بارزترین مصداق آن فلسفه اولی و متفرعات آن است از دو راه مختلف استدلال می کنند و غالباً این دو راه از یکدیگر تفکیک نمی شود :

1 - از راه علم النفسی یعنی از راه اینکه مواد و عناصر اولیه ذهنی بشر برای حل آن مسائل وافی نیست زیرا عناصر اولیه ذهن بشر منحصر است بصور حسیه و عقل کاری جز تصرف در آن صور حسیه نمی تواند انجام دهد و مسائل فلسفه تعقلی از حدود حس و احساس بیرون است .

2 - از راه منطقی یعنی از راه اینکه مقیاس صحت و سقم قضایای فکری بشر منحصر است به تجربه و آزمایش عملی و آن مقیاس های عقلی که منطبق عقلی آنها را وسیله سنجش فکر و تمیز دادن صحیح از سقیم و صحیح از خطا می داند مفید و اطمینان بخش نیست و هر نظریه و فرضیه ای هر چند مربوط بفنومنها و توجیه ظواهر طبیعت باشد که تحت آزمایش عملی در نیاید قابل اعتماد و اطمینان نیست و مسائل فلسفه تعقلی قابل آزمایش عملی نیست زیرا مثلاً نمی توان آزمایش کرد که آیا وجود اصیل است یا ماهیت و آیا دور یا تسلسل ممکن است یا محال .

ب - جمعی دیگر از دانشمندان جدید آن محدودیتی که آن دسته در نظریه بالا برای علم قائل شده بودند منکرند و معتقدند که در ما وراء محسوسات نیز می توان قضاوت کرد بعضی از این دانشمندان این نظریه را از آن جهت دارند که به تصورات فطری عقلی مستقل قائلند از قبیل دکارت و پیروانش و بعضی دیگر راه شهود و عرفان و سیر باطن را پیشنهاد و پیروی کرده اند فلسفه هانری

برگسون فیلسوف معروف عصر اخیر متکی باین نظریه است و بعضی دیگر از راه دیگر و ما در اینجا خود را نیازمند به بیان نظریات آنان نمیدانیم .

در این مقاله در ضمن اینکه پیدایش کثرت در ادراکات بیان می شود به هر دو اشکال منکرین اعتبار فلسفه تعقلی پاسخ داده می شود از طرفی در خلال بیان کیفیت حصول تکثر در ادراکات گفتگوی مفاهیم متافیزیکی به میان خواهد آمد و معلوم خواهد شد که این مفاهیم از جنبه علم النفسی معتبرند و با آنکه مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده اند منشاء صحیح و معتبر دارند و از طرف دیگر از جنبه منطقی ثابت خواهیم کرد که تنها معیار و محک صحت و سقم قضایا تجربه و آزمایش عملی نیست و حتی خود تجربیون بدون توجه بیک سلسله قضایای فکری خواه ناخواه اعتقاد جزمی دارند که قابل تجربه و آزمایش عملی نیست بعلاوه در آینده معلوم خواهد شد که بشر تا قبلاً بیک سلسله قضایای غیر تجربی اعتقاد نداشته باشد نمی تواند هیچ قضیه تجربی را بپذیرد

در خاتمه از بیان چند نکته ناگزیریم :

1 - اختلاف نظری که در مسئله راه حصول علم بین علماء شرق و غرب و حسی و عقلی است مربوط به علمها و ادراکات تصویری یعنی تصورهای ساده ابتدائی خالی از حکم است که عارض ذهن می شود از قبیل تصور سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و خط و سطح و وجود و وحدت و کثرت و اما علم های تصدیقی یعنی حکم های ذهنی که آن تصورات را بیکدیگر پیوند می دهد و وصل و فصل می کند از قبیل سفیدی غیر از سیاهی است یا خط عارض سطح است یا وجود مساوی با وحدت است روشن است که از مورد نزاع خارج است زیرا خود حکم صرفاً یکنوع فعالیت کار ذهنی است و هرگز نمی توان ادعا

کرد که حکم از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و همچنین نسبت و رابطه بین محمول و موضوع در خارج که حکم ناظر به آن است معنا ندارد که از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده باشد زیرا نسبت در خارج واقعیتی جدا از واقعیت طرفین موضوع و محمول ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن می شود عبارت است از صور واقعیاتی که در اثر تماس ویژه آن واقعیات با آلات حسیه در ذهن پدید آمده است .

حکم فعالیت کار و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راه های دیگر وارد ذهن شده است علی هذا اختلاف نظر حسی و عقلی بترتیبی که در باب تصورات جریان دارد در باب تصدیقات جریان ندارد .

در باب تصدیقات اختلاف نظر دیگری میتواند وجود داشته باشد و آن اینکه تردیدی نیست که پاره ای از قضاوتها خود بخود برای ذهن دست نمی دهد یعنی صرف تصور موضوع و محمول برای قضاوت و حکومت ذهن کافی نیست عوامل دیگری می بایست دخالت کند تا ذهن بتواند قضاوت کند و همچنین تردیدی نیست که یکی از عوامل مستعد کردن ذهن برای قضاوت و حکومت های جزئی احساس است از قبیل قضاوت در باره اینکه این کاغذی که در دست من است سفید است و برای قضاوت های کلی و عمومی تجربه و آزمایش عملی است از قبیل تمام اطلاعات علمی ما راجع به طبیعت مثلا ما بطور کلی حکم می کنیم که اجسام در اثر حرارت انبساط پیدا می کنند و بدیهی است که اگر تجربه و آزمایش عملی در کار نبود ذهن هیچ کس این قضاوت و حکومت را نمی کرد .

حالا باید دید آیا تمام قضاوتها و حکومت های کلی و عمومی با دخالت تجربه و آزمایش صورت می گیرد و یا آنکه پاره ای احکام و قضاوتها هست

که بدون هیچ عامل خارجی صورت می گیرد یعنی تنها تصور موضوع و محمول برای قضاوت ذهن کافی است بدیهیات اولیه تصدیقیه باصطلاح منطق و بر فرض اینکه ما تصدیقاتی غیر از تصدیقات تجربی داشته باشیم آیا ابتداء آن تصدیقات در ذهن وجود پیدا می کند و سپس تصدیقات تجربی یا آنکه کار بعکس است در ضمن این مقاله خواهد آمد که تصدیقات تجربی مؤخر است از یک سلسله تصدیقات غیر تجربی و بعلاوه توضیح داده خواهد شد که اگر آن تصدیقات غیر تجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه به تصدیقی نائل شود و تمام تصدیقات تجربی متکی است به اصولی که از غیر راه تجربه ذهن آنها را تصدیق کرده است و بعبارت دیگر اگر آن تصدیقات ما قبل تجربه را از ذهن بگیریم بشر هیچگونه علمی به هیچ چیزی چه در مسائل طبیعی و چه در مسائل غیر طبیعی نمی تواند داشته باشد و کاخ علم و معلومات بشر یکباره ویران می شود یعنی تردید یا انکار آن اصول غیر تجربی مساوی با سوفسطائی گری است .

غالبا این دو مطلب که یکی مربوط به مبحث تصورات است و دیگری مربوط به مبحث تصدیقات با یکدیگر اشتباه می شود علی هذا ما هر چند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم بیان و توضیح بیشتر مطلب بالا با توجه به آنچه دانشمندان قدیم و جدید در این زمینه گفته اند بعدا خواهد آمد .

2 - ما قبلا نظریه عقلیون و نظریه حسیون جدید اروپا را کاملا شرح دادیم و گفتیم که عقلیون بعضی از تصورات را ذاتی و فطری عقل می دانند و معتقدند که آن تصورات هیچگونه استناد و ارتباطی به حس و محسوسات ندارد و همچنین نظریه ارسطو و دانشمندان اسلامی را راجع به عقل و حس و رابطه

معقولات و محسوسات اجمالا بیان کردیم و تذکر دادیم که نظریه عقلی و نظریه حسی به این صورتی که در قرون جدید مطرح شده بی سابقه است و مخصوصا نظریه عقلی که مبتنی است بر اینکه بعضی از تصورات فطری و ذاتی عقل و لازم لا ینفک آن است که اولین بار از طرف دکارت اظهار شد هیچ سابقه ندارد ولی بعضی از دانشمندان خیال کرده اند که تمام کسانی که بتصورات بدیهی عقلی قائلند آن تصورات را فطری و ذاتی عقل می دانند و لهذا بسیار دیده می شود که ارسطو و فارابی و ابن سینا را جزء عقلیون بمعنای مصطلح جدید کلمه بشمار می آورند ولی این گمان باطل است زیرا هیچ لزومی ندارد که ما بدیهیات تصویری عقلیه را فطری و ذاتی عقل بدانیم هیچ مانعی ندارد که آن بدیهیات بتدریج برای ذهن حاصل شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع نماید ما عبارت صدر المتألهین را راجع به اینکه تمام بدیهیات اولیه عقلیه پس از پیدایش صور محسوسه برای ذهن حاصل می شود قبلا نقل کردیم و به تفصیل بیشتری بعدا نقل خواهیم کرد و در متن مقاله کیفیت انتزاع آن بدیهیات از صور محسوسه بیان خواهد شد .

مرحوم فروغی در «سیر حکمت در اروپا» همین اشتباه برایش رخ داده و خیال کرده است که تمام کسانی که به بدیهیات اولیه عقلیه قائلند آن بدیهیات را فطری و ذاتی عقل می دانند مشار الیه در جلد سوم سیر حکمت در اروپا در مقدمه ای که بر فلسفه فیخته نوشته و نظریه عقلیون و حسیون را شرح داده است می نویسد : دکارت ... مانند پیشینیان از اصحاب عقل مدعی شد که بعضی معلومات و ادراک پاره ای از حقایق در نفس انسان سرشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست و بحس و تجربه بستگی ندارد آنگاه در پاورقی توضیح

می دهد شبیه به آنچه دانشمندان ما به عقل بالملکه منتسب می کنند در جا های دیگر آن کتاب نیز همین اشتباه تکرار شده است .

آنچه دکارت معتقد است با آنچه پیشینیان از اصحاب عقل گفته اند بکلی متفاوت است و مخصوصا با آنچه دانشمندان ما به عقل بالملکه منتسب می کنند کوچکترین شباهتی ندارد زیرا اولاً دکارت آن تصورات را خاصیت ذاتی عقل می داند و مدعی است که همانطوری که خاصیت ذاتی جسم بعد داشتن است خاصیت ذاتی عقل ادراک این مفاهیم فطری است و آن مفاهیم به هیچ چیز بستگی ندارند مگر بخود عقل ولی دانشمندان ما معتقدند که تمام معقولات بتدریج پیدا می شوند و از محسوسات آغاز می شود و تمام معقولات حتی بدیهیات اولیه یک نوع وابستگی بمحسوسات دارند .

ثانیا نظر دکارت غالبا به یک سلسله تصورات است که خودش نام می برد و او معتقد است که ما تصورات فطری و ما قبل احساس داریم ولی آنچه این دانشمندان در باب عقل بالملکه گفته اند ناظر بتصدیقات است یعنی ناظر باین است که ما تصدیقاتی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم و چنانچه در نکته 1 گفته شد بین این دو مطلب فرق بسیار است .

و همین توهم که هر کس به تصورات بدیهی اولی قائل است پس می بایست آن تصورات را فطری و ذاتی عقل بداند موجب شده است که دانشمندان در باره ارسطو متحیر بمانند بعضی او را حسی و بعضی عقلی بدانند و بعضی دیگر او را متهم به تذبذب کنند زیرا دیده اند ارسطو یکجا بمخالفت افلاطون برخاسته و حس را مقدم بر عقل و ادراکات جزئی را مقدم بر ادراکات کلی شمرده و یکجا در منطق خویش از بدیهیات اولیه عقلیه سخن رانده و نتوانسته اند درک کنند که بین این دو سخن منافاتی نیست هر چند از ارسطو چیزی که مقصود حقیقی او

را بیان کند نقل نشده ولی ممکن است که با روشی که دانشمندان اسلامی پیش گرفته اند نظریه ارسطو را توجیه کرد .

3 - برای آنکه ذهن خواننده محترم از یک اشتباه لفظی مصون بماند ناچاریم توضیح زیر را بدهیم

واژه ادراکات فطری

واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی است عمل می

شود :

الف - ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست از قبیل اعتقاد بوجود دنیای خارج که حتی سوفسطائی نیز در حاق ذهن خود نمی تواند منکر آن باشد ما در مقاله 2 کلمه فطری را باین معنا است عمل کردیم رجوع شود به پاورقی مقاله دوم جلد اول این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را می توان ادراکات عمومی نامید .

ب - ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هر چند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده اند به عقیده صدر المتألهین فطری بودن معرفت بذات حق از این قبیل است .

ج - در باب برهان منطق به قضایایی که برهانشان همواره همراه آنها است و هیچ وقت در نفس حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست فطریات می گویند قضایا قیاساتها معها .

د - ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه است نادی به غیر عقل ندارد .

در این مقاله آنجا که ادراکات فطری مورد انکار قرار می گیرد معنای چهارم مقصود است و همین معنا است که دکارت و پیروانش بان قائلند و حسیون

منکردند ما با اینکه تصورات فطری بمعنای چهارم را منکریم به تصورات و تصدیقات فطری بمعنای اول یعنی ادراکاتی که تمام اذهان خواه و ناخواه در آنها علی‌السویه اند اعتقاد داریم و راه آنرا در طی خود مقاله بیان می‌کنیم ولی تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم در فلسفه اروپا بین این دو جهت تفکیک نشده یعنی قائلین به تصورات فطری به معنای اول همانها هستند که به فطریات بمعنای چهارم قائلند و تمام کسانی که منکر فطریات بمعنای چهارم هستند منکر فطریات بمعنای اول نیز هستند و آن دانشمندان چنین پنداشته اند که تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر راهی جز اینکه آنها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم ندارد و اگر تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم چاره ای نیست از این که تصورات عمومی و یکسان برای همه بشر را نیز انکار کنیم ولی در این مقاله این دو قسمت از یکدیگر تفکیک شده و در عین این که تصورات ذاتی عقل فطری بمعنای چهارم مورد انکار قرار گرفته تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر فطری بمعنای اول اثبات شده و راه آن نیز بیان گردیده توضیح بیشتر در طی خود مقاله خواهد آمد .

4 - مادیین جدید خود را پیرو نظریه حسیون قلمداد می‌کنند و مدعی هستند که تمام عناصر اولیه فکر بشر از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و تمام محتویات ذهنی انسان را همان عناصر حسی یا ترکیب یافته و تکامل یافته آن عناصر تشکیل می‌دهد .

این جمله در کلمات مادیین از انگلیس تا لنین است این بسیار مکرر می‌شود دنیای سوپژکتیو ذهنی انعکاسی است از دنیای اوبژکتیو عینی .

مادیین کوشش می‌کنند که تمام تصورات و مفاهیم را از مجرای یکی از حواس توجیه کنند علی‌هذا تمام ایراداتی که بر حسیون وارد است مبنی بر

وجود یک سلسله عناصر بسیط ذهنی که از مجرای مستقیم هیچیک از حواس قابل توجه نیست بر مادیین نیز وارد است بعلاوه یک سلسله ایرادات دیگر نیز وارد است مبنی بر اینکه حسیون که فقط بحس تکیه کرده اند حدود حس را فی الجمله تشخیص داده اند و لهذا مسائل اولی را که از راه حس و آزمایش عملی قابل تحقیق نیست از قلمرو مداخله خود خارج ساخته اند و اظهار داشته اند که این مسائل نفیا و اثباتا از حدود قضاوت فکر بشر خارج است ولی مادیین این معنی را تشخیص نداده اند حقیقت اینست که اگر کسی با نظریات بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب علم و معلوم و عقل و معقول و بالاخره در باره ذهن و ادراکات ذهنی درست آشنا شود و درک کند که آنها در چه عمقی سیر می کرده اند و در صدد حل چه مشکلاتی بوده اند آنگاه نظری هم به گفتارهای مادیین بیفکند بخوبی درک می کند که پیشوایان مادیین اساسا از این مراحل دورند مادیین پیش خود خیال کرده اند با گفتن جمله دنیای ذهنی انعکاسی از دنیای عینی است تمام مشکلات حل می شود در صورتی که هزارها نکته باریکتر ز مو در مسائل ادراکی وجود دارد که مادیین بکلی از آنها بی خبرند .

5 - چنانکه از اشاراتی که در این مقدمه گذشت و تفصیلا در خود مقاله خواهد آمد اساس نظریه این مقاله بر اینست که ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی و ما احيانا در تعبيرات خود می گوئیم ادراکات حسی مقدم است بر ادراکات عقلی .

البته نباید از این تعبيرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آنها را می شناسند زیرا ما در اینجا در صدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا در صدد بیان اینکه

ممکنست بعضی از افراد بشر حسی علاوه بر حس های معمولی داشته باشند نیستیم .

و همچنانکه در متن مقاله خواهد آمد ما از یک فرمول کلی پیروی می کنیم و آن اینکه هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی حضوری است خواه آن علم شهودی حضوری بوسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را می شناسند حاصل شود و یا بوسیله دیگر .

و از اینرو این نظریه با القائاتی که به اولیاء وحی و الهامات و مکاشفات می شود منافاتی ندارد زیرا آن القائات نیز از یکنوع علوم شهودیه حضوریه سرچشمه می گیرد و بعبارت دیگر بوسیله حسی ما وراء حواس معمولی صورت می گیرد عرفا در زمینه آن حس سخنان زیادی دارند روانشناسی جدید نیز که متکی به تجربیات و آزمایش های عملی است وجود چنین حس مرموزی را تصدیق می کند .

ویلیام جمز روانشناس و فیلسوف معروف امریکایی 1842 - 1910 می گوید آنچه انسان آن را من می خواند و خود آگاهی دارد در احوال عادی دایره اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمی کند و لیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم به روی من باز شود با عالم دیگری آشنا می گردد و بسی چیزها بر او مکشوف می شود که در حال عادی درش به روی او بسته است .

مرحوم فروغی می گوید این فقره را که انسان گذشته از ضمیر خود آگاه ضمیر دیگری دارد که معمولاً از آن آگاه نیست و لکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز می کند و معلوماتی به انسان می دهد که از عهده حس و عقل بیرون

است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند به آن برخوردند و آنرا من ناخود آگاه نامیده بودند ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود و مسدود من به آن حریم که گفتیم پا می گذارد و در من ناخود آگاه وارد می شود و با من های دیگر که در حال عادی درشان به روی او بسته است مرتبط می گردد و به این طریق ضمائر بیکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر می شوند و شخص بدون واسطه حس و عقل به حقایقی برمی خورد و در عوالمی سیر می کند که تمتعات روحانی درمی یابد و به کمال نفس نزدیک می شود و خود را به خدا متصل می بیند و درمی یابد که حدود زندگانی اش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد می گیرد و از بیماری های تن یا روان شفا می یابد.

مولوی می گوید :

جسم ظاهر روح مخفی آمده است	جسم همچون آستین جان
باز عقل از روح مخفی تر بود	همچو دست
روح وحی از عقل پنهان تر بود	حس بسوی روح زودتر ره برد
آن حسی که حق بدان حس مظهر	زانکه او غیب است و او زان
است	ســـــر بـــــود
حس حیوان گر بدیدی آن صور	نیست حس این جهان آن دیگر
	است
	بایزید وقت بودی گاو و خر

پیدایش کثرت در علم و ادراک

در مقاله گذشته یکی از نتایج اساسی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات منتهی به حس می باشد و البته کسی که برای نخستین بار این قضیه را نگاه کند این حکم را کلی و عمومی تلقی خواهد کرد باین معنی که همه علوم و ادراکات یا بی واسطه حسی می باشند یا بواسطه تصرفی که در یک پدیده حسی انجام گرفته پیدا شده اند و اگر با واسطه یا بی واسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی موجود نخواهد بود .

ولی حقیقت جز این است زیرا نتیجه هر برهانی در اندازه عموم خود تابع برهان خود می باشد و برهانی که برای اثبات این حکم اقامه کردیم باین عموم و شمول نبود چه برهان ما ناطق بود (اشاره است به برهانی که در مقاله چهارم از دو راه اقامه شد برای اثبات اینکه هر تصور کلی که قابل انطباق به افراد محسوسه باشد از قبیل تصور انسان و درخت و رنگ و شکل و مقدار و صوت خواه ناخواه باید از راه حواس و تماس مستقیم با واقعیت شیء محسوس از برای انسان پیدا شده باشد و ممکن نیست خود بخود و بالفطره برای عقل حاصل باشد رجوع شود به جلد اول مبحث ارزش معلومات آن برهان صرفا متوجه این هدف بود که معرفت و شناسائی طبیعت مستقیما از راه ادراکات حسی جزئی آغاز می شود و تمام تصورات بشر مربوط به طبیعت در اثر برخورد قوای ادراکی با طبیعت عینی خارجی تولید شده است و در باره اینگونه تصورات است که با قطع نظر از مسامحه در تعبیر می توان گفت دنیای ذهن انعکاسی از دنیای عینی است .

همانطوری که در مقاله 4 گذشت آزمایش های عمومی نیز گواهی می دهد که هر کس فاقد حسی از حواس است همانطوری که قدرت احساس جزئی یک سلسله محسوسات مربوط به آن حس را ندارد قدرت ادراک عقلی و کلی و تصور علمی آنرا نیز ندارد و این جمله معروف منسوب به ارسطو من فقد حسا فقد علما که از دیر زمان در زبان اهل علم شایع است در همین زمینه گفته شده است ولی آن برهان و این آزمایش تنها در مورد تصورات و مفهوماتی بود که قابل انطباق به محسوس باشند از قبیل مفهوم انسان و درخت و مقدار و رنگ و شکل نه در مورد تمام تصورات زیرا بعدا گفته خواهد شد که بالضروره ذهن بشر واجد یک سلسله تصورات دیگری نیز هست که از راه هیچ یک از حواس قابل توجه نیست و ناچار از راه های دیگر و به ترتیب های دیگر وارد ذهن می شوند و در عین حال گفته خواهد شد که آن تصورات نیز هر چند مستقیما از راه حواس وارد ذهن نشده اند خود بخود و بالفطره نیز در عقل موجود نیستند بلکه ذهن پس از نائل شدن بیک سلسله ادراکات حسی به ترتیب های مخصوص به آنها نائل می شود

جهات پنجگانه

بیان اجمالی بالا که نظریه این مقاله را در مسئله راه حصول علم مسئله 2 از سه مسئله ای که در مقدمه مقاله گذشت شامل است متضمن چند جهت است و ما برای جلوگیری از تشویش ذهن خواننده محترم این جهات را تجزیه و از یکدیگر تفکیک می کنیم :

1 - ذهن در ابتدا از هیچ چیزی هیچگونه تصویری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط است عداد پذیرفتن نقش را دارد بلکه به بیانی که بعدا گفته خواهد شد نفس در ابتداء تکون فاقد ذهن است علی هذا تصورات فطری و ذاتی که بسیاری از فلاسفه جدید اروپا قائل شده اند مقبول نیست .

2 - تصورات و مفاهیمی که قابل انطباق به محسوس هستند از راه حواس وارد ذهن شده اند لا غیر .

3 - تصورات ذهنی بشر منحصر نیست به آنچه منطبق به افراد محسوسه می شود و از راه حواس بیرونی یا درونی مستقیما وارد ذهن شده است تصورات و مفاهیم زیاد دیگری هست که از راه های دیگر و ترتیب های دیگر وارد ذهن شده است .

4 - ذهن هر مفهومی را که میسازد پس از آن است که واقعیاتی از واقعیات را به نحوی از انحاء حضورا و با علم حضوری پیش خود بیابد .

5 - نفس که در ابتداء فاقد همه تصورات است آغاز فعالیت ادراکی اش از راه حواس است .

این جهات پنجگانه بتدریج در ضمن مقاله تشریح خواهد شد .

برهان صدر المتالهین از راه بساطت نفس

صدر المتالهین از راه بساطت نفس برهان اقامه می کند که فعالیت ادراکی نفس از راه حواس آغاز می شود و هر یک از معلومات و معقولات یا مستقیما از راه حس بدست آمده است و یا آنکه جمع شدن ادراکات حسی ذهن را برای حصول آن معلوم مستعد کرده است و نفس از ناحیه ذات خود بالفطره نمی تواند ادراکی از اشیاء خارجی داشته باشد و آنها را تعقل کند .

وی در مباحث عقل و معقول اسفار فصلی تحت عنوان در اینکه نفس با اینکه بسیط است چگونه بر این همه تعلقات بسیار قادر است منعقد کرده و خلاصه آن فصل این است کثرت معلولات بطور کلی یا بواسطه کثرت علل ایجاد کننده است و یا بواسطه محل های قبول کننده و یا بواسطه کثرت آلات و یا بواسطه ترتب طولی و علت و معلولی که بین خود معلولات است در مورد نفس و معلومات وی ممکن نیست که این تكثر از ذات نفس سرچشمه بگیرد زیرا نفس بسیط است و از بسیط ممکن نیست متکثرات صادر شود و بر فرض ترکیب جهات ترکیبی نفس وافی نیست به این همه تعلقات کثیره و همچنین ممکن نیست که این تكثر مستند بجهات متکثره قابل باشد زیرا در مورد معلومات قابل نیز خود نفس است و همچنین ممکن نیست تكثر معلومات را از راه ترتب طولی معلومات توجیه کرد زیرا میدانیم بسیاری از معلومات است که رابطه طولی یعنی علیت و معلولیت بین آنها نیست مثلا نه می توان گفت که تصور سفیدی تولید کننده تصور سیاهی است و نه می توان گفت تصور سیاهی تولید کننده تصور سفیدی است پس از هیچیک از این سه راه نمی توان تكثر است برقرار معلولی و علی ترتب هست نتیجه اش مقدمه هر بین که رابطه ای بحسب نظری معلومات

خصوص در البته می گیرد صورت بدیهیات ترکیباتی است به انواع مستند علوم تکثر پیدایش جزئی احساس های کثرت حسیه آلات است بکثرت کثیره اولیه اینکه خلاصه می کند پیدا را رفتن جلو نهایت بی تا قدرت کسب راه این از می شود نائل نتایج به انواع میسازد قیاسات حدود ترکیب مختلف صورت های شکلها با آنها ذهن نحو باین آغاز دیگری بطور پس تصدیقی تصویری برای مستعد نفس حسی ادراکات تراکم اجتماع شود جمع زیادی محسوسه صور موجب غایات اغراض انسان کوشش های حرکات شرایط حالات بواسطه زمان طول دیگر طرف تعداد یکطرف

خوانندگان محترم آگاهند که در مشاجره عظیم و طولانی حسیون و عقلیون که در مقدمه مقاله بیان شد تنها راهی که حسیون در مقام رد عقیده عقلیون پیدا کرده اند همان راه آزمایش است که اشاره شد ولی این برهان و برهانی که در مقاله 4 گذشت برای کسانی که به اصول فلسفی آگاهند دلیل قاطعی است بر نفی ادراکات فطری به آن ترتیبی که عقلیون فرض کرده اند .

نکته ای که لازم است تذکر داده شود این است که برهان مزبور تنها عقیده عقلیون جدید را باطل می کند اما نظریه منسوب به افلاطون مبتنی بر وجود قبلی روح و مشاهده مثل با این دلیل قابل ابطال نیست در مقام رد نظریه افلاطون ادله دیگری مبتنی بر حدوث نفس و مادی بودن ابتدائی آن موجود است که در جای خود مسطور و از حدود این مقاله خارج است) به اینکه هر ادراک و علمی که به نحوی منطبق به محسوس می باشد اولاً به لحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً به لحاظ عدم منشایت آثار که مدرک و معلوم ذهنی دارد یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است به محسوسی از محسوسات مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان

خیالی و کلی که مسبوق به انسان محسوس می باشند و در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچگونه ادراک و علمی نیز پیدا نخواهد شد پس برهان مزبور این حکم را از راه رابطه ای که یک سلسله از مدرکات با محسوس داشته و ترتب آثاری که بالقیاس بمحسوسات در مورد آنها نبوده اثبات می نماید و تنها ادراکی را که قابل انطباق به حس بوده و منتهی به حس نیست نفی می کند و اما مطلق ادراکی را که منتهی به حس نباشد نفی نمی کند پس اگر ادراکی فرض شود که قابل انطباق بحس نیست چنین ادراکی را برهان مزبور نفی نمی کند

با نظری دقیقتر مفاد برهان کار قوه مدرکه یا قوه خیال

خلاصه این نظریه اینست که قوه مدرکه یا قوه خیال قوه‌ایست که کارش صورت‌گیری و عکس‌برداری از واقعیات و اشیاء است چه واقعیات بیرونی خارجی و چه واقعیات درونی نفسانی تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنی بر روی آنها واقع می‌شود بوسیله این قوه تهیه شده است این قوه بخودی خود نمی‌تواند تصویری تولید کند تنها کاری که میتواند انجام دهد اینست که اگر با واقعیتی از واقعیتها اتصال وجودی پیدا کند صورتی از آن واقعیت میسازد و به حافظه می‌سپارد پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت قوه مدرکه است و البته قوه مدرکه که کارش صورت‌گیری و عکس‌برداریست از خود وجود مستقل و جدا ندارد بلکه شعبه‌ای از قوای نفسانی و ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیتها هنگامی است که خود نفس با آن واقعیت اتصال وجودی پیدا کند پس می‌توان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت نفس است و چنانکه بعداً گفته خواهد شد اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد علی‌هذا فعالیت ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغاز می‌شود یعنی همینکه نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت قوه مدرکه قوه خیال که در این مقاله به قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده صورتی از آن میسازد و در حافظه بایگانی می‌کند و باصطلاح آنرا با علم حصولی پیش خود معلوم میسازد.

مطابق این نظریه مبنا و ماخذ تمام علم های حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی نفسانی علم های حضوری است و ملاک و مناط علم های حضوری اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک کننده و واقعیت شیء ادراک شده است بعدا معنی اتصال وجودی واقعیتی با واقعیت نفس را بیان خواهیم کرد

فرق علم حضوری و علم حصولی

در اینجا لازم است مقدمتا برای مزید توضیح فرق علم حضوری و علم حصولی را بیان کنیم هر چند مکرر در طی این مقالات به فرق این دو اشاره شده است .

علم حصولی یعنی علمی که واقعیت علم با واقعیت معلوم دو تا است مثل علم ما به زمین و آسمان و درخت و انسان های دیگر ما به این اشیاء علم داریم یعنی از هر یک از آنها تصویری پیش خود داریم و بوسیله آن تصورات که صورتهائی مطابق آن واقعیتها هستند آن واقعیتها را می یابیم در اینجا واقعیت علم تصویری است که در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم ذاتی است که مستقل از وجود ما در خارج موجود است مثلا ما صورتی از چهره فلان رفیق در حافظه خود داریم و هر وقت بخواهیم بوسیله احضار و مورد توجه قرار دادن آن صورت چهره رفیق خود را ملاحظه می کنیم بدیهی است که آن چیزی که پیش ما حاضر است و در حافظه ما جا دارد صورتی است از چهره رفیق ما نه واقعیت چهره رفیق ما .

علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی شخصیت واقعی معلوم را می یابد مثل آن وقتی که اراده کاری می کنیم و تصمیم می گیریم یا آن وقتی که لذت یا اندوهی بما دست می دهد واقعیت اراده و تصمیم و لذت بر ما هویدا است و ما در آن حال بدون وساطت تصویر ذهنی آن حالات مخصوص را می یابیم . این فرق علم حصولی با علم حضوری در ناحیه علم و معلوم بود یک فرق دیگر بین این دو در ناحیه عالم است و آن اینکه در علم حضوری قوه مخصوص و

آلت مخصوصی دخالت نمی کند بلکه عالم با ذات و واقعیت خود واقعیت معلوم را می یابد و اما در علم حصولی یک قوه مخصوصی از قوای مختلف نفسانی که کارش صورت‌گیری و تصویر سازی است دخالت می کند و صورتی تهیه می نماید و نفس به وساطت آن قوه عالم می شود مثلا در حالی که شخص اراده می کند و اراده خود را حضورا می یابد با ذات و واقعیت خود واقعیت اراده را می یابد یعنی آن چیزی که اراده را می یابد همان خود من است بلا واسطه و نفس تمام واقعیت های نفسانی مربوط به جنبه های مختلف ادراکی و شوقی و تحریکی از قبیل عواطف و شهوات و هیجانات و تحریکات و اشتیاق و اراده و افکار و احکام همه را یکسان می یابد و اما هنگامی که به یک واقعیت خارجی با علم حصولی علم پیدا می کند بوسیله یک قوه مخصوص از قوای مختلف نفسانی یعنی قوه خیال صورتی از آن واقعیت تهیه کرده است علی هذا علم حضوری مربوط به یک دستگاه مخصوص از دستگاه های مختلف نفسانی نیست ولی علم حصولی مربوط به یک دستگاه مخصوص است که بعنوان دستگاه ذهن یا دستگاه ادراکی خوانده می شود .

بیان چند نکته در اینجا لازم است :

الف - نفس در ابتداء تکون و حدوث هیچ چیزی را با علم حصولی نمی داند و از هیچ چیزی تصویری در ذهن خود ندارد حتی از خودش و حالات نفسانی خودش بلکه اساسا در ابتدا فاقد ذهن است زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتداء صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد پس ذهن ندارد پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است بعد بتدریج صور ذهنیه برایش تهیه می شود و تصوراتی از اشیاء و تصویری از خود و تصوراتی از حالات نفسانی خود برایش حاصل می شود و تشکیل ذهن می دهد ولی در عین حال با اینکه نفس در ابتدا هیچ چیزی را با علم حصولی نمی داند و فاقد ذهن است از همان ابتداء تکون و حدوث خود را و آنچه از قوای نفسانی واجد است بطور علم حضوری می یابد زیرا ملاک علم حصولی فعالیت و صورت گیری قوه خیال است و ملاک علم حضوری چنانکه بعدا خواهیم گفت مجرد وجود شیء از ماده و از خصائص ماده است کودک تا مدتی از هیچ چیزی حتی از خود و حالات خود تصویری ندارد ولی در عین حال واقعیت خود و واقعیت گرسنگی و لذت و اندوه و اراده خود را می یابد .

ب - بسیاری از دانشمندان در حقیقت علم حضوری تعمق کافی نکرده اند و پنداشته اند که همواره علم هر کسی بخود و حالات نفسانی خود حضوری است شما معمولا می بینید که در مورد علم حضوری می گویند علم حضوری مثل علم هر کسی بخود و بحالات نفسانی خود این دانشمندان معمولا بین صور ذهنیه و تصورات مربوط بنفس و امور نفسانی که از نوع علم حصولی هستند و بین علم حضوری نفس بخود و بحالات نفسانی خود که صور ذهنیه دخالت ندارند و از نوع علم حضوری است فرق نگذاشته اند .

علم هر کسی بخود و بحالات نفسانی خود دو گونه است یکی همان یافتن ابتدائی که هر کسی از اول تکون و حدوث خودش از خودش پوشیده نیست و همچنین حالات نفسانی خودش از خودش پوشیده نیست و او همه اینها را بدون وساطت تصویر ذهنی می یابد و یکی دیگر تصوراتی که بتدریج برایش پیدا می شود زیرا قوه مدرکه همان طوری که از اشیاء خارجی صورت گیری و تصور سازی می کند پس از مدتی که از راه حواس و تهیه و جمع آوری صور اشیاء خارجی قوی شد بسوی عالم درونی منعطف شده و از نفس و حالات نفسانی نیز صوری تهیه می کند و همه آنها را با علم حصولی معلوم میسازد علی هذا نباید میان تصور من و تصور لذت و اندوه و اراده که علم حصولی هستند و خود من و خود لذت و اندوه و اراده که علم و معلوم حضوری هستند اشتباه کرد .

در مقام تفکیک بهترین مثال همان کودک است کودک لذت می برد - رنج میکشد اراده می کند آن اراده و آن لذت و آن رنج از وی پوشیده نیستند و همچنین خودش از خودش پوشیده نیست یعنی واقعا کودک خود و اراده و لذت و رنج خود را حضورا شهود می کند ولی چون هنوز دستگاه ذهن وی ضعیف است بلکه در ابتدا فاقد ذهن است تصوری از این امور پیش خود ندارد یعنی با علم عادی معمولی که همان علم حصولی است از خود و از اراده و لذت و اندوه خود خبر ندارد بعد که بتدریج دستگاه ذهن وی بکار افتاد و با جمع و تهیه صور اشیاء خارجی از راه حواس ذهنش قوی و غنی شد بخود رجوع می کند و تصوری از من و صورهای از حالات نفسانی خود تهیه می نماید .

ج - شک و یقین و تصور و تصدیق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفکر و تعقل و استدلال و تعبیر لفظی و تفهیم و تفهم و فلسفه و علوم همه مربوط به علم های حصولی و بعبارت دیگر مربوط به عالم مخصوص ذهن

است که عالم صور اشیاء است و در مورد علم های حضوری هیچیک از معانی بالا معنا ندارد .

در خاتمه یادآوری می کنیم که دقت برای فهمیدن حقیقت علم حضوری و فرق گذاشتن صحیح آن با علم حصولی مهمترین شرط لازم فهمیدن نظریه بالا و یک سلسله نظریات دیگری است که فلاسفه بزرگ در مباحث مربوط به تجرد نفس و اتحاد عاقل و معقول و وحدت جمع الجمعی نفس به ثبوت رسانیده اند حتی در میان فلاسفه کمتر اتفاق می افتد که لغزشهایی در این مورد حاصل نشده باشد تمرین و مطالعه و تعمق زیادی لازم است تا مطلب

روشن شود این است که به مقتضای بیرون نمائی و کاشفیت علم و ادراک نیل به واقعیتی لازم است یعنی در مورد هر علم حصولی علمی حضوری موجود است پس از روی همین نظر می توان دایره برهان را وسیعتر گرفت و از برای نتیجه عموم بیشتری بدست آورد می گوئیم چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون نمائی را داشته و صورت وی می باشد باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشا آثار بوده باشد و از این رو ما باید به واقعی منشا آثار که منطبق علیه او است رسیده باشیم یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلا واسطه از وی گرفته شود همان معلوم حضوری با سلب منشایت آثار و یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه .

و از همینجا روشن می شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید بسوی اصل منعطف شده ادراکات و علم حضوریه

را بررسی نمائیم زیرا همه شاخه ها بالاخره باین ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می گیرند علم حضوری است که بواسطه سلب منشایت آثار به علم حصولی تبدیل می شود

و در این تعقیب نظری چون سر و کار ما با علم حضوری است یعنی علمی که معلوم وی با واقعیت خارجی خود نه با صورت و عکس پیش عالم حاضر است یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته و بدیهی است که چیزی که غیر ما و خارج از ما است عین ما و داخل واقعیت ما نخواهد بود و ناچار واقعیت هر چیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد

ملاک علم حضوری

در اینجا به مناط و ملاک علم حضوری اشاره شده است سابقا معنای علم حضوری و فرق آن با علم حصولی را بیان کردیم و نیز گفتیم که مبنا و ماخذ تمام علم های عادی و تصور های معمولی که از آنها به علم حصولی تعبیر می شود علم های حضوری است و همه آنها از آنجا سرچشمه می گیرند .

حالا باید بدانیم که ملاک علم حضوری چیست یعنی چطور می شود که یک شیء برای نفس ما با علم حضوری مشهود می گردد سابقا گفتیم که ملاک علم حضوری ارتباط و اتصال وجودی واقعیت شیء ادراک شده با واقعیت شیء ادراک کننده است حالا باید بدانیم که این ارتباط و اتصال به چه نحو است و چه نوع نسبت و رابطه ای بین عالم و معلوم باید بوده باشد تا منشا علم حضوری شهودی گردد .

در اینجا چند نظریه است :

نظریه مادیین

الف - تمام حالات نفسانی و از آن جمله تصورات و افکار خاصیت مستقیم تشکیلات اعصاب و مغز می باشند و مادی هستند و لهذا مکانی هستند و می توانند با یکدیگر اجتماع و ارتباط مکانی پیدا کنند علت اینکه ما حالات نفسانی خود را حضورا پیش خود شهود می کنیم اینست که ما تصویری از خود داریم تصور من و این تصور که کیفیتی است مادی و مکانی با سایر حالات نفسانی از قبیل لذت و اندوه و اراده و تصورات دیگر ما فعل و انفعال مادی و اجتماع و ارتباط مکانی پیدا می کنند و بعبارت دیگر اتصال وجودی پیدا می کنند و همین ارتباط و اتصال است که منشا علم حضوری شهودی می شود مادیین معمولا اینطور نظریه می دهند .

پاسخ این نظریه این است که در این نظریه اولاً بین تصور من که علم حصولی است و غیر از معلوم است و خود من که علم حضوری است و عین معلوم است فرق گذاشته نشده است و این اشتباه بزرگی است که همواره باید از آن بر حذر بود ثانیاً همانطوری که در مقاله 3 بیان شد ادراکات مادی و مکانی نیستند و در ما وراء اعمال مخصوص عصبی قرار دارند ثالثاً همان طوری که در فلسفه تحقیق شده است ارتباط و اجتماع مکانی دو چیز نمی تواند ملاک حضور واقعی آن دو چیز پیش یکدیگر واقع شود زیرا دو شیء مکانی هر چند هیچ فاصله ای بین آن دو نباشد بالاخره هر یک از آنها مکانی را اشغال می کنند غیر از مکان دیگری و هرگز ممکن نیست که دو شیء مکانی اجتماع حقیقی در مکان پیدا کنند یعنی واقعا هر دوی آنها مکان واحد را اشغال کنند حد اکثر اجتماع مکانی دو چیز اینست که بین دو نهایت آنها فاصله ای وجود نداشته

باشد بلکه یکی شیء مکانی نیز چون قهرا مشتمل بر تجسم و بعد و امتداد است هر جزء مفروضی از آن جزئی از مکان را اشغال می کند غیر از آن جزء مکانی که جزء مفروض دیگر آن شیء آنرا اشغال کرده است و در هر جزء باز اجزائی فرض می شود که همه از یکدیگر دور و در عین وحدت اتصالیه از یکدیگر غائبند یعنی یک شیء مکانی نیز اجزاء و ابعاد مفروضه اش اجتماع حقیقی ندارند و از یکدیگر محتجب و پنهانند و لهذا مکانی بودن مناط احتجاب و غیبت است نه مناط انکشاف و حضور و اینکه ما جهان و اجزاء جهان را با اینکه هم از لحاظ ابعاد مکانی و هم از لحاظ بعد زمانی از یکدیگر محتجب و پنهانند همه را در جای خود و در مرتبه خود با هم می توانیم درک کنیم از آن جهت است که نفس و ادراکات نفسانی ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و اگر فرضاً نفس نیز یک موجود مکانی و قهرا دارای اجزاء و ابعاد می بود نه می توانست از خود آگاه باشد و نه از اشیاء دیگر .

نظریه منسوب به بعضی از روانشناسان جدید

ب - علت علم حضوری هر کس به خودش وحدت عالم و معلوم است و اما علت علم حضوری هر کس بحالات نفسانی خودش تاثیر عناصر روحی در یکدیگر است توضیح آنکه عناصر روحی هر چند مکانی نیستند ولی تردیدی نیست که در یکدیگر تاثیر و نفوذ دارند .

در فلسفه و روانشناسی تاثیر عناصر انسانی از قبیل عواطف و هیجانات و اشتیاق و تصمیم و احکام و افکار در یکدیگر محقق و مسلم شناخته شده است علت علم حضوری به این حالات نفسانی همان تاثیر و نفوذ عناصر روحی در یکدیگر است یکی از این عناصر روحی تصور خود یا من است در اثر تاثیر و پیوستگی این عنصر با عنصر دیدن و شنیدن و چشیدن و لذت و رنج و غیره علم حضوری نسبت به این عناصر حاصل می شود این نظریه منسوب به بعضی از روانشناسان جدید است .

پاسخ این نظریه اینست که اولاً در این نظریه نیز بین واقعیت من و تصور من درست فرق گذاشته نشده ثانیاً نوع پیوستگی و ارتباط امور نفسانی بنفس درست تشخیص داده نشده است توضیح اینکه پیوستگی دو چیز با یکدیگر به دو نحو ممکن است فرض شود یکی اینکه هر یک از آنها از خود واقعیتی و وجودی مستقل دارند و فقط خاصیت پیوستگی پیدا می کنند و بفرض اینکه خاصیت پیوستگی منقطع شود واقعیت آن دو پیوسته محفوظ و فقط خاصیت پیوستگی آنها از بین می رود و از این قبیل است تاثیرات متقابلی که بین اجزاء طبیعت در طبیعت است یکی دیگر اینکه پیوستگی عین وجود و واقعیت یکی از این دو نسبت بدیگری بوده باشد نه اینکه هر یک از این دو وجود و واقعیتی

داشته باشند و پیوستگی خاصیت آنها باشد این نوع پیوستگی از قبیل پیوستگی فرع باصل و معلول بعلت است هر معلولی سبب بعلت ایجادش اینطور است که در درجه اول از خود واقعیتی ندارد که در درجه دوم با علت پیوستگی پیدا کند بلکه اصل وجود و واقعیت وی و پیوستگی وی یکی است و باصطلاح صدر المتألهین وجود و واقعیتش عین ارتباط و انتساب و تعلق بعلت است این نوع ارتباط و انتساب البته از یک طرف خواهد بود نه از دو طرف و باصطلاح پیوستگی متقابل نیست یعنی ممکن نیست که دو چیز هر دو نسبت بیکدیگر اینطور باشند و هر دو عین ارتباط و انتساب بیکدیگر باشند بلکه قهرا یکی از این دو وجود مستقل و مستغنی و دیگری وجود نیازمند و ربطی خواهد داشت بر خلاف قسم اول که متقابل و طرفینی بود .

مطالعه حضوری عمیق و تفکر دقیق در وضع ارتباط و انتساب امور نفسانی بنفس بخوبی روشن می کند که از قبیل قسم دوم است نه قسم اول همانطوری که در متن اشاره شده دیدن من و شنیدن من و لذت من به نحوی است که اگر مطابق کلمه میم را از آنها بگیریم نه اینست که فقط خاصیت پیوستگی دیدن من با من از بین می رود و دیدن مطلق باقی می ماند بلکه فرض انقطاع نسبت بین من و دیدنم عین فرض انعدام و نابودی مطلق آن دیدن است .

نظریه بسیاری از فلاسفه و روانشناسان جدید

ج - در تمام علم های حضوری همواره عالم عین معلوم است باین معنی که هر یک از حالات نفسانی و اندیشه ها و احساسات هم عالم است و هم معلوم و هر یک از آنها خودش خودش را درک می کند بسیاری از فلاسفه و روانشناسان جدید این نظریه را دارند .

پاسخ این نظریه روشنتر است زیرا اولاً هر کس بطور وضوح خود را یک واحد می یابد که می بیند و می شنود و رنج میکشد و لذت می برد و ثانیاً هر یک از این حالات را در حال تعلق و انتساب و ارتباط بواقعیت دیگری که از آن بواقعیت من تعبیر می شود می یابد .

نظریه محققین فلاسفه اسلامی

د - ملاک علم حضوری حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی در جائی محقق می شود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصائص ماده است در کار نباشد .

توضیح آنکه هر موجودی که وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل که مناط تفرق و غیبت است بری باشد مجرد باصطلاح فلسفه قهراً وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتی داشته باشد قسم دوم پیوستگی که در بالا شرح داده شد از خودش پنهان نیست و قادر است خود را و آنچه با وی پیوستگی ذاتی دارد دریابد و حضوراً

وجدان کند بعبارت دیگر ملاک علم حضوری اینست که واقعیت معلوم از واقعیت عالم محتجب و پنهان نباشد و این هنگامی محقق خواهد بود که پای ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد خواه آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند مثل علم حضوری نفس بخود و یا اینکه معلوم فرع و وابسته وجودی وی باشد مثل علم حضوری نفس به آثار و احوال خود پس همانطوری که در متن بیان شد ما واقعیت هر چیز را با علم حضوری بیابیم یا عین ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد محققین فلاسفه اسلامی این نظریه را انتخاب کرده اند و کسی که بیش از همه در این باب تحقیقات نیکو کرده صدر المتألهین است پس خواه و ناخواه باید خودمان را یعنی علم خودمان به خودمان را بررسی کنیم .

اگر با یک نگاه ساده بی آرایش نگاه کنیم خواهیم دید که خودمان من از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم مشهود ما چنانکه در مقاله 3 گذشت چیزی است واحد و خالص که هیچگونه جزء و خلیط و حد جسمانی ندارد و هنگامی که کارهایی را که در دائره وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده و ادراک انجام می گیرد مانند دیدنم و شنیدنم و فهمیدنم بالاخره همه کارهایی که با قوای دراکه و وسائل فهم انجام می گیرد مشاهده کنیم خواهیم دید که آنها یک رشته پدیده هائی هستند که بحسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارند به نحوی که فرض انقطاع نسبت و فرض نابودی آنها یکی است مثلا اگر از مطابق خارجی کلمه شنیدنم مطابق خارجی جزء میم را برداریم یا جدا کنیم دیگر مطابقی از برای بقیه کلمه نداریم و این رشته کارها را همین با خودشان تشخیص می دهیم غالبا کسانی که از متودها و روش های گوناگون مطالعه اشیاء که در علوم مختلف معمول است آگاهی ندارند خیال می

کنند که تنها روش و یگانه اسلوب صحیح مطالعه موجودات همان روش تجربی است و تنها نظریه ای قابل قبول است که بتوان آن را با آزمایش و تجربه تایید کرد و آنچه از این قبیل نیست جزء فرضیات خیالبافانه باید شمرده شود و چون نظریه فوق گواهی از تجربه ندارد و در آزمایشگاه ها و لابراتوارها تایید نشده است و عملاً در خارج نمی توان آنرا نشان داد پس قابل قبول نیست .

درون‌بینی بهترین راه برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی

ما فعلا نمی‌توانیم وارد بیان روشها و اسلوب‌های گوناگون که در علوم مختلف معمول است بشویم همین قدر در مقام پاسخ باین شبهه کودکانه می‌گوییم باتفاق دانشمندان ما برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی و کیفیت و نحوه وجود آنها هیچ راهی بهتر از مراجعه مستقیم به ضمیر خود و درون‌بینی نداریم و این نحوه مطالعه اگر با تجهیزات منطقی و فلسفی کامل شخص مطالعه‌کننده توأم باشد بنتائج قطعی و یقینی می‌رساند .

روانشناسی جدید در میان روش‌های گوناگونی که بکار می‌برد این روش را که بعنوان روش داخلی یا روش ذهنی یا درون‌بینی یا دانستن بلا واسطه خواننده می‌شود بعنوان اصلی‌ترین روشها می‌شناسد .

فیلیسین شاله در متودولوژی فصل روانشناسی می‌گوید حوادث مادی چون در مکان جای دارد بوسیله حواس شناخته می‌شود و مردم بسیاری می‌توانند آنها را دریابند مثلا خورشید را همه می‌بینند و گرمی آنرا همه حس می‌کنند اما حوادث نفسانی چون در مکان واقع نیست بواسطه حواس هم شناخته نمی‌شود فقط آنچه آنها را درمی‌یابد همان وجدان است چنانکه از هیجانی که در اندرون من خسته دل رخ می‌دهد و حکمی که می‌کنم و تصمیمی که می‌گیرم تنها خود من وجدان و آگاهی دارم و این حوادث روحی را مستقیما فقط وجدان خود

شخص میتواند دریابد نه با چیزی دیگر یعنی خودشان را بی‌واسطه می‌فهمیم یعنی شنیدن من بخودی خود شنیدن من است نه اینکه در آغاز پیدایش یک پدیده مجهول بوده و پس از آن با عکس برداری و صورت‌گیری فهمیده می‌شود

شود که شنیدن من است پس واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است یعنی با علم حضوری معلوم می باشد .

و همچنین (تا اینجا سه نوع علم حضوری بیان شد :

1 - علم حضوری نفس بذات خود .

2 - علم حضوری نفس به کارهایی که دایره وجودش اتفاق می افتد .

3 - علم حضوری نفس به قوا و ابزارهایی که بوسیله آنها این کارها را

انجام می دهد .

نکته ای که در اینجا احتیاج به توضیح و تذکر دارد اینست که در مشاهده آثار و افعال قسم دوم و همچنین مشاهده قوا و ابزار نفسانی قسم سوم از آن جهت که این پدیده ها از ملحقات و مراتب وجود من هستند و بحسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود من پیوسته هستند به طوری که وجودشان عین اضافه و نسبت است و فرض انقطاع نسبت عین فرض نابودی آنها است هیچگاه متصور نیست که ذهن این دو قسم را جدا از شهود خود من شهود کند مثلا آنجا که ذهن دیدن خود را شهود می کند چون دیدن خود را شهود می کند دیدنم با اضافه به میم نه دیدن مطلق را پس شهود دیدن خود همواره ملازم است با شهود خود .

ما در پاورقی های مقاله 3 جلد اول استدلال معروف دکارت را می اندیشم پس هستیم که از وجود اندیشه بر وجود نفس استدلال می کند مخدوش دانستیم و گفتیم انسان در مرحله قبل از آنکه وجود اندیشه را در خود بیابد وجود خود را می یابد و خود دکارت که می گوید می اندیشم معلوم می شود که اندیشه مطلق را نیافته بلکه اندیشه مقید را با اضافه بمیم می اندیشم یافته پس قبل از آنکه اندیشه خود را بیابد خود را یافته است .

عجب اینست که بعضی از دانشمندان اروپا و بعضی از دانشمندان ایرانی که در آثار ابن سینا مطالعاتی دارند گمان کرده اند که برهان معروف انسان معلق در فضا که شیخ برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده با برهان معروف دکارت یکی است و برهان دکارت عینا متخذ از ابن سینا است .

یکی دانستن این دو برهان اشتباه بزرگی است زیرا ابن سینا از طریق مشاهده بلا واسطه و مستقیم خود نفس قسم اول از اقسام علم حضوری وارد شده و دکارت از طریق شهود آثار نفسانی قسم دوم وارد شده و وجود اندیشه را واسطه و مبنا قرار داده و آنرا دلیل بر وجود نفس گرفته است .

سخن ابن سینا در نمط سوم اشارات

عجبتز آنکه این دانشمندان دقت نکرده اند که ابن سینا در اشارات به طریقه دکارت و بطلان آن و راه بطلان آن تصریح می کند و آنرا مخدوش می داند وی در نمط سوم اشارات پس از آنکه برهان معروف انسان معلق در فضا را بیان می کند تحت عنوان وهم و تنبیه می گوید : ممکن است تو بگویی من ذات خود را بلا واسطه شهود نمی کنم بلکه از راه اثر و فعل او بوجود او پی می برم در جواب می گوئیم اولاً برهان ما دلالت می کرد که انسان قطع نظر از هر فعل و حرکتی خود را می یابد ثانیاً هنگامی که فعل و اثری شهود می کنی و می خواهی آنرا دلیل بر وجود خود قرار دهی آیا فعل و اثر مطلق را می بینی یا فعل مقید یعنی فعل خود را با اضافه به میم در صورت اول نمی توانی نتیجه بگیری پس من هستم زیرا فعل مطلق دلیل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصی من و در صورت دوم پس تو قبل از آنکه فعل را شهود کنی و لا اقل در حینی که فعل خود را شهود می کنی خود را شهود می کنی پس لا اقل در حین اینکه وجود فعل بر تو ثابت است وجود خود را ثابت و محقق می بینی) قوا و ابزارهایی که بوسیله آنها این کارهای معلوم بالذات را انجام می دهیم و هنگام است عمال بکار می اندازیم دانسته بکار می اندازیم نه اینکه با وسائل و قوای دیگری کشف کرده و سپس بکار انداخته باشیم ما تصرفات عجیب و لطیفی که در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراک انجام می دهیم بی آنکه باین تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضائی که این تصرفات بوسیله آنها انجام می گیرد علم داشته باشیم و تشخیص دهیم امکان پذیر نیست مانند اعمال تحریک و قبض و

بسط که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و بوئیدن و
جز اینها می‌کنیم

اشکال و پاسخ

البته برای نخستین بار با شنیدن این سخن به ذهن انسان خطور می کند که اگر اینطور بود انسان یا هر موجود زنده دیگر در آغاز پیدایش خود همه اعضا و اجزای وجود خود را تا آخرین حد حقیقتش می فهمید دیگر نیازی باین همه کاوش های دور و دراز علمی دانشمندان نبود .

ولی باید متذکر شد که سخن ما در علم حضوری است نه در علم حصولی آنچه را که ما با بیان گذشته گفتیم که انسان می داند با علم حضوری می داند و آنچه را که دانشمندان با کاوش های علمی بدست می آورند علم حصولی است (پاسخ شبهه بالا از آنچه سابقا در مقام فرق میان علم حضوری و علم حصولی گفته شد معلوم می شود از آنچه در سابق گفته شد معلوم شد که علم حصولی مربوط به یک دستگاه مخصوص از دستگاه های نفسانی بنام دستگاه ذهن است و معلوم شد که فقط یک قوه خاص است که علم حصولی تولید می کند و اما علم حضوری به یک دستگاه خاص اختصاص ندارد و در علم حضوری قوه خاصی دخالت نمی کند بلکه نفس با واقعیت خود واقعیت معلوم را می یابد و نیز معلوم شد که فلسفه و علوم محصول یک سلسله اعمال مخصوص مربوط دستگاه ذهن از قبیل تصور و تصدیق و توجه و دقت و تفکر است و مربوط به علم های حصولی است و با علم های حضوری که ربطی به عالم فکر و استدلال ندارد کار ندارد علی هذا کاوش های علمی و فلسفی دانشمندان برای بدست آوردن علم حصولی است نه علم حضوری کاوش های دانشمندان یا برای اکتفا غریزه حقیقت جوئی است و یا برای رفع احتیاجات مادی و استفاده عملی و

صنعتی اما غریزه حقیقت جوئی وابسته به دستگاه ذهن است و فعالیت های ذهنی را ایجاب می کند .

استفاده های عملی و صنعتی نیز فرع توجه و دقت و سایر اعمال ذهنیه است و علی ای حال معلوم بودن چیزی به علم حضوری بی نیاز کننده از کاوش های مخصوص علمی و فلسفی دانشمندان نیست) و از این روی کاملاً احتمال می دهیم که همه کار های بدنی در موجود زنده کار های علمی و ارادی بوده باشند حتی کار های طبیعی و مزاجی نیز در این صف قرار گیرند چنانکه اتفاقات زیادی به صحت این نظر شهادت میدهند اگر چه فعلاً برهانی برای اثبات این نظر در دست نداریم .

به هر حال باید گفت ما با علم حضوری به خودمان و قوا و اعضای دراکه خودمان و افعال ارادی خودمان علم داریم و در پیش مقاله 4 گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری بود (این قسم چهارم از چهار قسم کلی علم حضوری است و سه قسم دیگر آن ادراک خود ادراک آثار و افعال خود ادراک قوا و ابزار هایی که این آثار را بوسیله آنها انجام می دهد سابقاً گفته شد .

این قسم عبارت است از یک سلسله خواص مادی از واقعیت های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه با نفس اتصال پیدا می کند از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکیه پیدا می شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تاثیری در آن اثر می کنند و آنرا به شکل و صورت مخصوصی در می آورند .

این قسمت از یک لحاظ مهمترین اقسام علم های حضوری است زیرا بیشتر صورت های ذهنی که تهیه و بایگانی می شود از همین راه است و از همین راه نفس نسبت به عالم خارج اطلاعاتی کسب می کند .

از اینجا معلوم می شود که آنچه محسوس ابتدائی و در درجه اول است همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد می شود و فعل و انفعالاتی می کند و مانند جزء بدن ما می شود و ما هیچگاه عالم خارج از وجود خود را بلا واسطه احساس نمی کنیم بلکه آنچه ما از راه حس نسبت به دنیای خارج حکم می کنیم با مداخله یکنوع تجربه و تعقل است و چون ما همواره با این تجربه و تعقل سر و کار داریم و مانند یکدستگاه خود کار همیشه کار می کند از وجودش غفلت داریم و بعدا توضیح خواهیم داد که حتی اعتقاد به موجود بودن عالم خارج نیز نه مستقیما از راه احساس بدست آمده و نه بدیهی عقلی است بلکه در تکوین این اعتقاد نیز تجربه و تعقل مداخله کرده است ما آنجا که حدود حس و عقل و علم و فلسفه را تعیین می کنیم در این باره توضیح بیشتری خواهیم داد) اگر چه میان او و سایر علم های حضوری بی فرق نیست ولی باید دانست که این علم حضوری چهار قسم مذکور خود بخود نمی تواند علم حصولی بار آورد پس بجای دیگری باید دست دراز نمود .

همان قوه

دستگاه ادراکی

(عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما مخلوق یکدستگاه مجهزی است که اعمال گوناگونی انجام می دهد تا عالم ذهن را میسازد و ما می توانیم مجموع آن دستگاه را بنام دستگاه ادراکی بنامیم .

اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام می دهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگاهداری و یادآوری و تجرید و تعمیم و مقایسه و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره همچنانکه سابقا گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آنکه این دستگاه مخصوص بکار بیفتد فاقد ذهن است بتدریج در اثر فعالیت این دستگاه مجهز به قوا و جنبه های مختلف عالم ذهن تشکیل می شود حالا باید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه ای آغاز می شود فعالیت این دستگاه ابتدا از ناحیه یک قوه مخصوص مربوط به این دستگاه که در فلسفه بنام قوه خیال معروف است آغاز می شود قوه خیال کارش اینست که همواره با هر واقعیتی که اتصال پیدا می کند از او عکس برداری می کند و صورتی تهیه می نماید و به قوه دیگری بنام قوه حافظه می سپارد علی هذا کار این قوه تهیه صور جزئی و تبدیل کردن علم حضوری است به علم حصولی و از این رو در این مقاله این قوه به قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده است) که بر روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزا را یافته و حکم می کرد چنانکه در مقاله 4 بیان شد این معلومات را می یافت در حالی که آثار خارجی نداشتند یعنی صورتهائی بودند که منشا آثار خارجی نبودند یعنی پیش این قوه با علم حصولی معلوم بودند پس کار این قوه تهیه علم حصولی بوده در جائی که دسترسی به واقعیت شیء پیدا کرده و اتصال و رابطه مادی

درست نماید و از طرف دیگر ما از خودمان مشاهده می کنیم که خودمان واقعیت من در عین حال که به خودمان روشن هستیم همه اقسام ادراکات حسی خیالی کلی مفرد مرکب تصویری تصدیقی را در خودمان که یک واحد حقیقی هستیم می یابیم من منم من می بینم من می شنوم من این محسوس را ادراک می کنم من این سفید را شیرین می یابم من این خیال را می فهمم من این تصدیق و حکم را می نمایم و از این راه قوه نامبرده تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی به همه این علوم و ادراکات حضوریه یک نحو اتصال دارد و میتواند آنها را بیابد یعنی تبدیل به پدیده های بی اثر نموده و علم حصولی بسازد اکنون باید دید که آغاز کار وی از کجا است

ریشه های نخستین ادراکات و علم های حصولی

در نخستین بار که چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد و البته این سخن بعنوان مثال گفته می شود و گر نه پیش از این مرحله مراحل زیادی از حس و بویژه از راه لمس پیموده ایم و تا اندازه ای خواص مختلف اجسام را یافتیم فرض کنیم یک سیاهی و یک سفیدی دیدیم سیاهی و سفیدی برای مثال اخذ شده و غرض دو خاصه حقیقی از خواص محسوسه اجسام است مثلاً اول سیاهی را که با حرکت ابصار بوی رسیده بودیم و پس از وی سفیدی را ادراک کنیم و البته هنگامی که سیاهی را ادراک کردیم معنای وی را با تجرید از حس ادراک نموده یعنی پیش خود بایگانی و ضبط کرده و پس از آن به ادراک سفیدی پرداختیم و هنگامی که با حرکت دومی به سفیدی رسیدیم هنگامی است که سیاهی را داریم همینکه به سفیدی رسیدیم سیاهی را در آنجا نخواهیم یافت و معلوم دویمی را چون بجائی که اولی را برده بودیم ببریم

عمل مقایسه یکی از اعمال مخصوص ذهنی

(یکی از اعمال مخصوص ذهنی عمل مقایسه سنجش است از لحاظ ترتیب قدر مسلم اینست که این عمل پس از عمل تخیل تبدیل کردن علم حضوری به علم حصولی و پس از سپردن حد اقل دو صورت به قوه حافظه انجام می گیرد هر چند در عمل مقایسه وجود دو صورت شرط نیست زیرا ممکن است یک چیز خودش را با خودش سنجید و مقایسه کرد ولی قدرت ذهن بر این عمل وقتی پیدا می شود که حد اقل دو صورت پیش خود حاضر داشته باشد. ذهن در اثر قوه سنجش قدرت دارد که هر دو چیز را با یکدیگر مثال سفیدی و سیاهی متن و یا یک چیز خودش را با خودش مثال سیاهی و سیاهی متن بسنجد و تطبیق کند و چون در این مرحله مقایسه بین دو مفهوم است و نظر بخارج نیست باصطلاح حمل اولی است نه حمل شایع و دو مفهوم بسیط را با یکدیگر مقایسه می کنیم ذهن بلا واسطه حکم ایجابی یا سلبی می نماید یعنی در تصدیق خود احتیاج به حد اوسط ندارد و از اینجا معلوم می شود که اولین تصدیق هایی که ذهن به آنها نائل می شود مربوط به عالم مفاهیم است نه به عالم خارج حمل اولی است نه حمل شایع بعضی از روانشناسان جدید معتقدند که اولین احکامی که ذهن طفل صادر می کند مربوط بخواص اشیاء خارجی است و قهرا از قبیل حمل شایع است نه حمل اولی و البته آن هم آن خواصی که با احساسات و تمایلات طفل بستگی دارد از قبیل این قند شیرین است و در حقیقت طفل در احکام اولیه خود ارزش اشیاء را برای خود و بعبارت دیگر منافع خود را از اشیاء بیان می کند تحقیق در این مطلب که آیا اولین احکام ذهن چیست با غرض این مقاله بستگی ندارد آنچه با غرض این مقاله بستگی

دارد اینست که مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه ضرورت و امکان و امتناع پس از توفیق یافتن به حمل چیزی بر چیزی و برقرار کردن نسبت بین دو چیز برای ذهن پیدا می شود .

بعضی دیگر پنداشته اند که اولین حکمی که ذهن صادر می کند حکم بوجود دنیای خارج است و البته این نظریه از چند جهت مخدوش است و لا اقل از این جهت که حکم بوجود دنیای خارج فرع اینست که ذهن تصویری از وجود هستی داشته باشد و تصور وجود نه فطری است و نه از راه هیچیک از حواس معقول است که وارد ذهن شود و این تصور فقط پس از توفیق یافتن به حمل و حکم بین دو چیز برای ذهن دست می دهد پس لازم است قبل از آنکه ذهن حکم می کند بوجود عالم خارج لا اقل یک حکم دیگر کرده باشد) مشاهده می کنیم که دویمی روی اولی نمی خوابد چنانکه اولی روی خودش می خوابید و می خوابد یعنی می بینیم سیاهی با سیاهی به نحوی است و نسبتی دارد که آن نسبت را میان سفیدی و سیاهی نمی یابیم و در نتیجه آنچه بدست ما آمد یک حملی است این سیاهی این سیاهی است و یک عدم الحمل یعنی ذهن نسبتی که میان سیاهی و سیاهی بود میان سیاهی و سفیدی نمی یابد

و بعبارت دیگر میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست می کند ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمی دهد و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرر حکم اثباتی نسبت ساز و حکم درست کن می بیند کار انجام ندادن عدم الفعل خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را یک نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می اندیشد و در این حال یک نسبت پنداری بنام نیست

توضیح ماهیت قضیه

(یکی از اموری که در منطق و در علم النفس مورد توجه است توضیح ماهیت قضیه و تشریح اجزائی است که هر قضیه موجه یا سالبه مشتمل بر آنها است .

در این مورد فرضیه ها و نظریه های زیادی هست هر چند این نظریه ها ارزش منطقی و فلسفی زیادی ندارد ولی چون بعضی از این نظریه ها مبتنی بر ملاحظات دقیق نفسانی است و با باریک بینی زیادی اعمال ذهنی و چگونگی و ترتیب آن اعمال در تشکیل قضایا مطالعه شده است ما مجموع آن نظریه ها را برای کسانی که با اصطلاحات منطقی آشنا هستند و مایلند بیان می کنیم و از ایراداتی که به هر یک می توان وارد کرد خودداری می کنیم و مقدمتا از یک اشتباه کوچک جلوگیری می کنیم و آن اینکه آنچه بالذات مورد توجه منطق یا روانشناسی است قضیه ذهنیه است و اگر از تعبیر لفظی آن قضیه ملفوظه سخنی به میان آید بالتبع و بالعرض است .

سه نظریه در قضیه موجه

در قضیه موجه سه نظریه است :

الف - قضیه موجه مشتمل بر چهار جزء است موضوع محمول نسبت حکمیه حکم یعنی ذهن موضوع و محمول و نسبت اتحادی این دو را تصور می کند و حکم که یکنوع فعل نفسانی است و نظر بخارج دارد خارجیت آن نسبت تصور شده را در ذهن تثبیت می کند از کلمات ابن سینا و صدر المتألهین انتخاب این نظریه استفاده می شود .

ب - قضیه موجه مشتمل بر سه جزء است موضوع محمول حکم یا نسبت حکمیه تصور موضوع و محمول کافی است که ذهن برای حکم کردن آماده شود و حکم به اتحاد این دو در ظرف خارج بکند همچنانکه قضیه لفظیه نیز که مرحله تعبیر آن معانی ذهنیه است زید ایستاده است بیش از سه جزء ندارد مطابق این نظریه حکم و نسبت حکمیه دو چیز نیستند بلکه عین یکدیگرند متاخرین منطقیین اسلامی غالبا این نظریه را انتخاب کرده اند .

ج - قضیه موجه فقط مشتمل بر دو جزء است موضوع و محمول آنجا که ذهن قضاوت می کند که مثلا زید قائم است نه اینست که واقعا علاوه بر تصور زید و تصور قیام یک عنصر نفسانی دیگری بنام حکم وجود پیدا می کند بلکه صرفا همین قدر است که این دو تصور با هم در وجدان حاضر می شوند و با هم مورد توجه واقع می شوند در تمام قضایای ایجابی رابطه ای که بین موضوع و محمول است اینست که بین وجود ذهنی آنها تلازم برقرار است به این معنی که بخاطر آمدن هر یک از آنها موجب بخاطر آمدن و حاضر شدن دیگری می گردد و این امر بسبب قانون کلی تداعی معانی صورت می گیرد .

تداعی و تلازم دو تصور ذهنی گاهی بسبب مشابهت است و گاهی بسبب تضاد و گاهی بسبب اینکه در زمان واحد یا در مکان واحد به احساس درآمده اند مثلاً ما هر وقت نام حاتم را شنیده‌ایم متعاقب آن بخشندگی را شنیده‌ایم و حاتم و بخشندگی همواره توأم با یکدیگر وارد ذهن ما شده اند این معیت و توأم بودن هنگام ورود موجب وابستگی ذهنی این دو تصور شده و عادت ذهن ما شده که هر گاه حاتم را به یاد آوریم یا نامش را بشنویم فوراً بخشندگی به یاد ما می‌آید و بالعکس و اینست که در ذهن خود می‌یابیم که حاتم بخشنده است و خیال می‌کنیم که غیر از تصور حاتم و تصور بخشندگی چیز دیگری در ذهن وجود پیدا کرده بنام حکم .

علی‌هذا حقیقت قضیه موجب جز دو تصور متلازم و متداعی چیزی نیست پس قضیه موجب فقط مشتمل بر دو جزء است موضوع و محمول این نظریه را عده‌ای از روانشناسان جدید که حسی مذهب اند انتخاب کرده اند .

پنج نظریه در قضیه سالبه

در قضیه سالبه پنج نظریه است :

الف - قضیه سالبه مانند موجه مطابق نظریه اول مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبت و حکم .

فرقی که بین این دو هست اینست که در قضیه موجه همواره یک امر ثبوتی بعنوان محمول با موضوع ارتباط و انتساب پیدا می کند و در قضیه سالبه یک امر عدمی با موضوع انتساب و ارتباط پیدا می کند .

مطابق این نظریه اختلاف موجه و سالبه فقط در ناحیه محمول است و حقیقت قضیه زید ایستاده نیست مساوی است با قضیه زید نایستاده است و باصطلاح مفاد قضیه سالبه ربط السلب است این نظریه چندان طرفدارانی ندارد .

ب - قضیه سالبه مانند موجه بحسب نظریه دوم مشتمل است بر سه جزء موضوع و محمول و نسبت حکمیه یا حکم فرقی که بین این دو هست در ناحیه نسبت است نه در ناحیه محمول زیرا نسبت بر دو قسم است یا ثبوتی است یا سلبی قضیه موجه مشتمل است بر نسبت ثبوتی و قضیه سالبه مشتمل است بر نسبت سلبی و بعبارت دیگر ذهن در هر دو مورد موضوع و محمول را با یکدیگر پیوند می دهد و بین آنها ارتباط برقرار میسازد چیزی که هست نوع پیوند و ارتباط مختلف است در قضیه موجه پیوند وجودی است و در قضیه سالبه پیوند و ارتباط عدمی است مثلا وقتی که حکم می کنیم زید قائم است بین زید و قیام پیوند ثبوتی و اتصالی داده ایم و وقتی که حکم می کنیم زید قائم نیست بین زید و قیام پیوند سلبی و انفصالی داده ایم و در هر دو صورت آن دو مفهوم را بیکدیگر پیوند داده و منتسب کرده ایم پس حقیقت قضیه سالبه ربط

السلب نیست بلکه ربط بودن سلب است این نظریه را برخی از منطقیین اسلامی پذیرفته اند .

ج - قضیه موجهه و قضیه سالبه هر دو مشتمل هستند بر تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و حکم و نسبت حکمیه در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است فرقی که بین این دو هست در ناحیه حکم است نه در ناحیه محمول و نه در ناحیه نسبت زیرا حکم که فعل نفسانی است بر دو قسم است یا از قبیل وضع و ایقاع است و یا از قبیل رفع و انتزاع توضیح مطلب اینکه ذهن هم در قضیه موجهه و هم در قضیه سالبه احتیاج دارد به تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت بین موضوع و محمول و نسبت در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی است و نسبت سلبی و انفصالی معنا ندارد چیزی که هست در مرحله ای که انسان مطابقت و عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را مرحله تصدیق و حکم با واقع و نفس الامر می نگرد در قضیه موجهه خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت می کند و در قضیه سالبه خارجی نبودن و واقعی نبودن این نسبت اتحادی تصور شده را در ذهن تثبیت می کند و بعبارت دیگر در قضیه موجهه حکم می کند بوجود این نسبت اتحادی در واقع و نفس الامر و در قضیه سالبه حکم می کند به نبودن این نسبت اتحادی در واقع و نفس الامر پس مفاد حقیقی قضیه سالبه نه ربط السلب است و نه ربط بودن سلب است بلکه سلب الربط است ابن سینا و صدر المتالهین این نظریه را پذیرفته اند .

د - قضیه سالبه اساسا مشتمل بر نسبت نیست بلکه مشتمل است بر موضوع و محمول و حکم یعنی همانطوری که در واقع و نفس الامر گاهی بین دو چیز رابطه اتحادی برقرار هست انسان است عداد نویسندگی دارد و گاهی برقرار

نیست انسان درخت نیست ذهن نیز که بمنظور حکایت از واقع و نفس الامر قضایا را میسازد گاهی بین دو چیز در ظرف ادراکات رابطه برقرار می کند قضیه موجب و گاهی برقرار نمی کند قضیه سالبه قضیه سالبه مشتمل بر حکم هست ولی مشتمل بر نسبت نیست و بعبارت دیگر در قضیه موجب انسان موضوع و محمول را تصور می کند سپس با حکم ایقاعی آنها را بیکدیگر پیوند می دهد و بین آنها نسبت و رابطه در ظرف ذهن برقرار میسازد ولی در قضیه سالبه موضوع و محمول را تصور می کند و با حکم انتزاعی آنها را از یکدیگر جدا می کند و بین آنها نسبت و رابطه ای در ظرف ذهن برقرار نمی سازد این نظریه نیز چندان طرفدارانی ندارد .

ه - قضیه سالبه مشتمل بر دو جزء است موضوع محمول در قضیه سالبه پس از تصور موضوع و محمول انسان و درخت ذهن متوقف می شود و حکمی نمی کند و نسبتی بین موضوع و محمول برقرار نمی سازد ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم به عدم می پندارد و در مقابل مفهوم است که از حکم وجودی حکایت می کرد مفهوم پنداری نیست را میسازد و قضیه سالبه را مانند موجب مشتمل بر حکم و نسبت فرض می کند این نظریه ایست که در این مقاله اختیار شده است .

این نظریه مبتنی بر دو مطلب زیر است :

اول قضیه موجب مشتمل بر بیشتر از سه جزء نیست موضوع و محمول و حکم و فرض نسبت حکمیه ضرورت ندارد زیرا در قضایای حسیه که اولین قضایای ادراکی هستند مانند این سفیدی سفید است و این سفید شیرین است موضوع و محمول محسوس هستند و حکم نیز فعل نفس است ولی محسوسی

در مقابل نسبت حکمیۀ نداریم زیرا حسی که نسبت دو چیز را ادراک نماید نداریم پس باید بگوئیم قضیه با مجرد موضوع و محمول و حکم تمام می شود .

دوم چنانکه در متن مقاله بیان شده نفس در مورد قضیه سالبه کاری انجام نمی دهد نه اینکه کاری انجام می دهد و آن کار از قبیل وصل و پیوند کردن یا از قبیل قطع و جدا کردن است) در برابر نسبت خارجی است پیدا می شود و مقارن این حال دو قضیه درست شده این سیاهی این سیاهی است و این سفیدی این سیاهی نیست و حقیقت قضیه نخستین این است که قوه مدرکه میان موضوع و محمول کاری انجام داده بنام حکم این او است و حقیقت قضیه دومی اینست که میان موضوع و محمول کاری انجام نداده ولی این تهی دست ماندن و کار انجام ندادن را برای خود کار پنداشته و او را در برابر کار نخستین کار دومی قرار داده نیست در برابر است و چنانکه قوه نامبرده کار خود را که حکم است با یک صورت ذهنی این وست حکایت می کرد فقدان کار را نیز بمناسبت اینکه در جای کار نشسته صورتی برای وی ساخته و حکایت کند ولی اضطرار دومی را چون به اندیشه اولی ساخته شده به اولی نسبت می دهد نیست نه است در مقاله های گذشته گفتیم که هر خطا و امر اعتباری تا مضاف بسوی صحیح و حقیقت نشود درست نمی شود .

پس از درست شدن این دو مفهوم است نیست هنگامی که قوه مدرکه خاصه نسبت را که قیام بطرفین است مشاهده می کند در قضیه سالبه مانند این سفیدی آن سیاهی نیست سبت سلب را بطرفین قضیه می دهد و بوسیله همین کار هر یک از طرفین از آن یکی جدا شده و همدیگر را طرد می کنند و از همین جا معنای کثرت نسبی یا عدد را می یابد چنانکه در قضیه موجه چون طرفین را از این معنی کثرت یا عدد تهی می یابد به این حال نام وحدت می دهد و از همین

جا روشن خواهد بود که کثرت معنائی است سلبی و وحدت سلب سلب است
ولی چون این سلب سلب منطبق به نسبت ایجابی است می باشد نسبت وحدت
با نسبت ایجاب در مصداق یکی خواهد بود .

در این کار و کوشش ذهنی شش مفهوم بدست ما آمد : 1 - مفهوم سیاهی
2 - مفهوم سفیدی 3 - است 4 - نیست 5 - کثرت نسبی 6 - وحدت نسبی

مفاهیم حقیقیه مهیات و مفاهیم اعتباریه غیر مهیات

مفهوم 1 و 2 سیاهی و سفیدی را که ادراک نمودیم خود ماهیت بودند یعنی خود واقعیت خارج بودند هر چه هستند همانند که هستند و در عین حال که خود واقعیت خارج می باشند این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد ولی این ماهیتها فاقد آن آثار می باشند و فرق میان ماهیت و واقعیت خارج همین است که واقعیت آثار خارجی دارد ولی ماهیت فاقد آن آثار است

و از این روی می توان گفت که ما کنه سواد و بیاض را نائل می شویم یعنی سواد و بیاض هر چه هستند در ذات خود همانند که پیش ما هستند نه آنچنانکه سوفسطی یا قائلین به اشباح در وجود ذهنی می گویند زیرا آنان می گویند سواد و بیاض که پیش ما هستند همانند که هستند و میان این دو سخن فرق بسیار است .

مفهوم سوم است که مفهوم حکم است چنانکه بیان کردیم خود حکم فعل خارجی نفس است که با واقعیت خارجی خود در ذهن میان دو مفهوم ذهنی مثلا موجود می باشد و چون نسبت میان موضوع و محمول است وجودش همان وجود آنها است .

از یکسوی از واقعیت خارج حکایت می کند یعنی نسبت بخارج بی اثر است و از یکسوی خودش در ذهن یک واقعیت مستقلی دارد که می توان خودش را محکی عنه قرار داد . (ما سابقا نظریه های مربوط به ماهیت قضیه موجب را بیان کردیم در مورد قضایای موجب هر کدام از آن نظریه ها را انتخاب کنیم و هر کدام را مردود بشناسیم یک مطلب قطعی و مسلم است و آن اینکه هنگامی که محمولی را برای موضوعی اثبات می کنیم زید ایستاده است علاوه بر تصور

موضوع زید و تصور محمول ایستاده یک عمل خاص دیگری در ذهن انجام می گیرد ما نام آن عمل را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته ایم تنها نظریه سوم بود که قضیه موجب را فقط مشتمل بر دو جزء میدانست و وجود حکم را انکار می کرد ولی آن نظریه بسیار ضعیف و غیر قابل اعتنا است متاخرین از روانشناسان جدید دلیل های بسیاری بر بطلان آن نظریه اقامه کرده اند و اثبات کرده اند که ذهن علاوه بر تصور موضوع و محمول یک نوع فعالیت از خود نشان می دهد و آن فعالیت همان است که نامش را حکم یا اقرار و اذعان گذاشته اند .

اساسا تداعی معانی غیر از حکم است و علل و مبادی آن نیز غیر از علل و مبادی حکم است بسیار اتفاق می افتد که بعلت مشابَهت یا تضاد یا مجاورت ما بین دو معنا تداعی هست ولی حکم نیست و یا آنکه حکم بر خلاف مقتضای تداعی است مثلا ممکن است که در ذهن ما بین تصور حاتم و تصور بخشندگی تداعی و تلازم وجود داشته باشد ولی در عین حال ما حکم نکنیم که حاتم بخشنده بوده و یا آنکه حکم نکنیم که بخشنده نبوده و یا اصلا چنین شخصی در عالم وجود نداشته و گاهی حکم هست و تداعی نیست مثل تمام احکامی که دانشمندان در مورد مسائل نظری و علمی به راهنمایی برهان یا تجربه می نمایند پس این مطلب قطعی و مسلم است که هنگامی که محمولی را برای موضوعی اثبات می کنیم زید ایستاده است علاوه بر تصور موضوع و تصور محمول یک عمل خاص دیگری ذهن انجام می دهد .

این عمل خاص در میان همه امور نفسانی یک امتیاز مخصوص دارد و آن اینکه دارای دو جنبه است از یک جنبه انفعالی و حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی و حضوری و غیر ذهنی است .

توضیح اینکه امور نفسانی چنانکه سابقه گذشت دو دسته هستند دسته اول همان صور ذهنیه است که مربوط به دستگاه مخصوص ادراکی است این صور انفعالی هستند یعنی قوه مدرکه در اثر برخورد با یک واقعیت روی خاصیت مخصوص صورت پذیری خود آنها را تهیه کرده است و حصولی هستند یعنی یک واقعیتی که غیر از واقعیت خودشان است ارائه میدهند و ذهنی هستند یعنی وجودشان قیاسی است و هیچ هویت و تشخیصی غیر از صورت شیء دیگر بودن ندارد و امتیاز این صور از یکدیگر تابع امتیازی است که محکی عنه های آنها با یکدیگر دارند مثلا تصور انسان و تصور درخت و تصور اسب هیچ هویت و تشخیصی ندارند غیر از صورت اشیاء خاص خارجی بودن و امتیاز هر یک از این صور از دیگری باینست که یکی متعلق بانسان است و دیگری به درخت و سومی با سب .

دسته دوم نفسانیات غیر ذهنی هستند این دسته از امور مربوط به سایر دستگاه های نفسانی یعنی ما وراء دستگاه ذهن می باشد مانند اراده و شوق و لذت و رنج و غیره این امور اولا صورت چیزی نیستند مثلا فرق اراده و تصور درخت اینست که اراده یک امری است نفسانی و چیزی را در خارج بمانشان نمی دهد اما تصور درخت واقعیت خارجی درخت را بر ما مکشوف میسازد و ثابیا حضوری هستند نه حصولی چنانکه واضح است و ثالثا غالبا فعلی هستند نه انفعالی .

حکم دارای هر دو جنبه است از یک جهت صورتی است که واقع و نفس الامر را ارائه می دهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف میسازد از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم و از طرف دیگر علاوه بر این جنبه جنبه خاص دیگری دارد که از آن

جنبه وجودش قیاسی نیست و بحسب نحوه وجود خود نه بتبع مکشوف از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که بان نام اقرار و اذعان و حکم می دهیم و از آن جنبه فعلی است نفسانی که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار می گیرد .

محققین منطقیین این عمل خاص را از جنبه اول که انفعالی و حصولی و ذهنی است تصدیق می نامند و از جنبه دوم که فعلی و حضوری و غیر ذهنی است حکم می نامند و از جنبه اول است که قابل تعبیر لفظی است و با کلمه است به تعبیر در می آید) و از این جهت ذهن به آسانی میتواند ازین پدیده که فعل خودش می باشد مفهوم گیری نموده و او را چنانکه گفته شد با یک صورت ادراکی حکایت نماید و با این حال نمی توان او را در صف سایر مهیات قرار داد زیرا آنچه برای او واقعیت بشمار میرود حکم فعل ذهنی است نه خارجی دارای آثار خارجی .

و مفهوم چهارم مفهوم نیست چنانکه پیشتر گفتیم بواسطه یک اشتباه و خطای اضطراری ضروری که دامنگیر ذهن می شود از حکم ایجابی است گرفته می شود پس او نیز مانند حکم ایجابی ماهیت نیست ولی می توان گفت از ماهیت گرفته شده .

و مفهوم پنجم و ششم مفهوم کثرت نسبی و وحدت نسبی چنانکه دانسته شد از مفهوم نیست گرفته شده اگر چه ماهیت نیستند ولی متکی به ماهیت می باشند . پس از این بیان روشن شد که برخی از این مفاهیم شش گانه ماهیت می باشد مانند سیاهی و سفیدی که از واقعیت خارجی حکایت می کنند یعنی خود همان خارجند با این فرق که منشا آثار نیستند .

و برخی دیگر ماهیت نیستند زیرا از یک امر ذهنی حکایت می کنند که با واقعیت خودش با امور ذهنیه متحد است و آن واقعیت حکم است که یک واقعیت دو جانبه است و بواسطه وی ما می توانیم یک نوع راهی به خارج از ذهن پیدا کنیم پس اینگونه مفاهیم اگر چه ماهیت و حاکی از خارج نیستند ولی یکنوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون نمائی را به آنها می دهیم و از همین روی نام اعتباری روی آنها می گذاریم .

(این اعتباریات را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که در مقاله 6 بیان می شود و صرفاً قراردادی است نباید اشتباه کرد)

از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود که اولاً ادراکات منقسم می شوند به دو قسم تصور حکم و این همان تقسیم ادراک است بتصور و تصدیق که در مقاله 4 گذشت و ثانیاً مفاهیم تصویری ادراکات تصویری منقسم می شوند بدو قسم مهیات - اعتباریات

به آغاز سخن برمی گردیم

و از سوی دیگر چنانکه گفته شد نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی ما پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم می باشند و قوه مدرکه ما با آنها اتصال و رابطه دارد پس ناچار آنها را یافته و صورت گیری و عکس برداری خواهد نمود و در این ادراک حصولی ماهیت نفس و ماهیت قوای نفسانی و افعال نفسانی از آن جهت که افعال و قوای نفسانی می باشند بالکنه پیش قوه مدرکه حاضر خواهند بود البته کنه در اینجا بمعنی هر چه هست همانست ملحوظ شده نه بمعنی احاطه تفصیلی و همچنین نسبت میان قوی و افعال و میان نفس چنانکه حضورا معلوم بود حصولا نیز معلوم خواهد بود آنچنانکه نسب میان محسوسات معلوم و دستگیر می شد و ناچار هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می نماییم حاجت و نیاز وجودی و پناهندگی آنها را بنفس و است قلال وجودی نفس را نیز مشاهده می نماییم و در این مشاهده صورت مفهومی جوهر

تصور جوهر و عرض

(از جمله تصوراتی که برای ذهن حاصل است تصور جوهر و عرض است جوهر یعنی موجود مستقل از محل و موضوع و عرض یعنی موجود نیازمند به محل و موضوع مثلا تمام اجسام دارای کمیت و مقدار و شکل هستند ما خود جسم را بعنوان جوهر و کمیت و شکل آنرا بعنوان عرض می شناسیم و یا اینکه این کاغذ که سفید است سفیدی را بعنوان عرض و خود کاغذ را بعنوان جوهر می شناسیم .

ما در این مقاله کار نداریم که چه چیز جوهر است و چه چیز عرض و یا اینکه آیا جوهر و عرض در مقابل یکدیگر در خارج وجود دارند یا ندارند در این سلسله مقالات یک مقاله مستقل مقاله 13 به این مطالب اختصاص داده شده گفتگوی ما فعلا متوجه منشاء پیدایش این دو تصور است که آیا این دو تصور از کجا برای اذهان پیدا شده است زیرا مطابق سبک این مقاله هر تصویری که عارض ذهن شود یک منشاء واقعی دارد و تا نفس بواقعیت آن متصور با علم حضوری نرسیده باشد نمی تواند آن تصور را بسازد و حتی تصورات موهومه نیز در اصل منشاء واقعی دارند و عناصر اولیه آن تصورات از واقعیاتی سرچشمه می گیرد و لهذا وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطائی مستلزم صوابی و هر موهومی مستلزم حقیقتی است حالا بینیم منشاء پیدایش تصور جوهر و تصور عرض چیست و از چه واقعیاتی سرچشمه می گیرد .

این مطلب از لحاظ روانشناسی و فلسفی بسیار حائز اهمیت است و کمتر مورد توجه دقیق واقع شده روانشناسی جدید کم و بیش در اطراف این مطلب

گفتگو کرده است در این مقاله برای اولین مرتبه با یک نظر دقیق راه پیدایش این دو تصور بیان شده است .

مطابق آنچه در صدر مقاله بیان شد عقیده عقلیون دائر بر وجود یک سلسله تصورات فطری قابل قبول نیست پس بجای دیگری باید دست دراز نمود از طرف دیگر واضح است که جوهر و عرض را در زمره وجدانیات یعنی پدیده های خاص نفسانی از قبیل اراده و محبت نمی توان شمرد و باصطلاح از موضوعات خاص روانی نیستند پس از راه وجدان نیز که پیدایش یک سلسله تصورات مربوط به امور روانی توجیه می شود نمی توان پیدایش این مفاهیم را توجیه نمود برای پیروان مکتب حس دو راه دیگر باقی است یکی اینکه پیدایش این دو را از راه احساس خارجی توجیه کنند و دیگر اینکه آن دو را موهوم محض بدانند ولی از هیچیک از این دو راه نیز قابل توجیه نیست اما از راه حواس خارجی بجهت آنکه هر چند حواس ما به عوارض و ظواهر تعلق می گیرد و ما تمام اعراض خارجی را از راه احساس درک می کنیم مثلا ما از جسم احساس رنگ و شکل و طعم و کمیت می نمایم سفیدی و کرویت و تلخی و مقدار را احساس می کنیم اما عرض بودن اینها که عبارت است از نیازمندی وجودی آنها به محل و موضوع باحساس در نمی آیند پس احساس این عوارض نمی تواند منشاء پیدایش مفهوم عرض در ذهن ما بشود و بعبارت روشن تر گفتگوی ما در مفهوم رنگ و شکل و مقدار و امثال اینها نیست که از کجا پیدا شده اند گفتگو در مفهوم عرضیت است که از آن به نیازمندی وجودی به محل تعبیر می کنیم و شک نیست که این خود یک مفهوم جداگانه ایست که عارض ذهن شده است .

و از طرف دیگر موهوم محض هم نیستند زیرا اولاً چنانکه در مقاله 13 خواهد آمد اینها حقایقند نه موهومات و ثانیاً به تصدیق خود حسیون و همه روانشناسان ممکن نیست که یک تصور موهوم که هیچ حقیقتی را در بر نداشته باشد در ذهن پیدا شود موهومات همواره از ترکیب یا تجزیه غلط دو یا بیشتر مفهوم حقیقی وجودی یا عدمی و یا یکی وجودی و دیگری عدمی پیدا می شوند مثلاً تصور غول و سیمرغ و شانس و سایر موهومات که برای ذهن پیدا شده در اثر یکنوع تصرفاتی است که ذهن در مورد تصورات حقیقی انجام داده و ما با اندک تامل تصورات حقیقی اولیه را که منشاء این موهومات هستند می توانیم بدست آوریم اما تصور جوهر و عرض از این قبیل نیست زیرا عرض بودن یعنی نیازمندی وجودی به محل ما برای هر یک از اجزاء این مفهوم مرکب می توانیم منشای در حس پیدا کنیم مگر برای مفهوم نیازمندی چیزی که هست می توان گفت تصور جوهر که عبارت است از است قلال وجودی شیء از محل و موضوع از مقایسه با تصور عرض که نیازمندی وجودی شیء به محل و موضوع است پیدا شده زیرا است قلال عدم نیازمندی است یعنی یک مفهومی است مرکب از دو چیز عدم نیازمندی ولی خود تصور عرض که مشتمل بر مفهوم نیازمندی است از چه راه قابل توجیه است .

حقیقت مطلب اینست که ما واقعیت جوهر و واقعیت عرض یعنی جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض و بعبارت دیگر واقعیت است قلال وجودی و واقعیت نیازمندی را در باطن نفس خود شهود کرده ایم و منشاء پیدایش این دو تصور این شهود باطنی است .

چنانکه سابقاً در بیان مناط و ملاک علم حضوری گذشت واقعیت امور نفسانی و واقعیت نیازمندی آنها بنفس یکی است ما هرگز آن امور را منفک از

جنبه نیازمندی و تعلق ذاتی آنها بنفس نمی توانیم مشاهده کنیم علی هذا ابتداء پیدایش این دو تصور اینجاست پس از این مرحله است که ذهن این دو مفهوم را تحت قواعد معین بسط و گسترش می دهد و تمام یا غالب موجودات را داخل در این دو مفهوم می کند .

ممکن است بعضی گمان کنند که منشاء پیدایش این دو تصور احساس خارجی است به این بیان که ما گاهی در خارج دو امر مادی را می نگریم که یکی متکی به دیگری است مثلا سنگ کوچکی را روی سنگ بزرگی و یا گلوله را در دست خود و یا خود را روی زمین می بینیم بعد در اثر مشاهده و تجربه می بینیم که هر وقت آن سنگ بزرگ از زیر آن سنگ کوچک و یا دست ما از زیر گلوله برداشته شود سنگ کوچک و آن گلوله به زمین می افتد پس احتیاج یکی از این دو به دیگری و عدم احتیاج آن دیگری را به اولی احساس می کنیم سپس ذهن ما در مقام توسعه و گسترش برمی آید و این تصورات را دقیقتر می کند و در مورد جسم و شکل مثلا بکار می برد پس بالاخره پیدایش این دو تصور نیز منشاء حسی و تجربی دارند .

این گمان از آنجا ناشی می شود که شخص از روی دقت حدود حس را تشخیص نداده باشد و نداند که در مورد مثال نامبرده آنچه حس می یابد و صورتی از آن در مخیله تهیه می شود فقط تصور آن دو جسم و تصور افتادن و تصور تعاقب رها شدن جسم زیرین و افتادن جسم زبرین است اما احتیاج و نیازمندی قابل احساس نیست و حس نمی تواند صورتی از احتیاج در ذهن بگذارد .

در اینجا گفتگو از منشاء پیدایش تصور جوهر و عرض است و اما بحث از این جهت که آیا اثبات وجود جوهر در خارج حتی وجود جسم وظیفه حس

است یا غیر حس و ما از چه راهی بوجود جوهر جسمانی در خارج اذعان و اعتراف کرده‌ایم و در این اذعان و اعتراف مبادی حسی چه اندازه دخالت دارند و مبادی غیر حسی چه اندازه دخالت دارند بحث جداگانه‌ایست و ما آنجا که حدود حس و حدود عقل را تعیین می‌کنیم در اینباره گفتگو خواهیم کرد) پیش ما نمودار می‌شود زیرا می‌بینیم که نفس این معنی را دارد که اگر او را از دست نفس بگیریم گذشته از خود نفس همه این قوی و افعال قوی از میان می‌روند و از آن سوی نسبت احتیاجی قوی و افعال را می‌بینیم و می‌فهمیم که همین احتیاج مستلزم وجود امر مستقلی می‌باشد و این حکم را بطور کلی می‌پذیریم .

و از این روی در موارد محسوسات که تا کنون خبری از پشت‌سر آنها نداشتیم حکم به عرض بودن کرده و از برای همه آنها موضوع جوهری اثبات می‌نمائیم و یکباره همه آنها بوصف تبدیل می‌شوند یعنی تا کنون ما روشنی و تاریکی و سردی و گرمی می‌دیدیم و از این پس علاوه از آن روشن و تاریک و سرد و گرم را نیز می‌فهمیم و انتقال به قانون کلی علیت و معلولیت نیز از همین جا شروع می‌شود .

مسئله علیت و معلولیت

(از مسائلی که در فلسفه و علوم قدیم و جدید بسیار حائز اهمیت است مسئله علیت و معلولیت است تصویری که بشر از علیت و معلولیت دارد این است که از دو شیء معین مثلا یکی را بوجود آورنده و مؤثر و دیگری را بوجود آورده شده و اثر می شناسد علیت و معلولیت از اموری است که همه کس تصویری از آن در ذهن خود دارد مثلا هنگامی که انسان عصائی در دست گرفته و با دست خود آن عصا را حرکت می دهد در زمان واحد هم دست و هم عصا حرکت می کند این دو حرکت در عین اینکه همزمان هستند و از لحاظ زمان تقدم و تاخیری بر یکدیگر ندارند انسان یکی از آن دو را مولود و نتیجه دیگری می داند و در مقام تعبیر می گوید چون دست حرکت می کند عصا حرکت می کند یعنی حرکت عصا را معلل می کند بحرکت دست و اگر کسی فرضا بگوید چون عصا حرکت می کند دست حرکت می کند همه کس آنرا غلط می داند .

در باب علیت و معلولیت و اقسام آن مسائل زیادی هست از قبیل اینکه آیا علیت و معلولیت واقعیت دارد و نظام هستی نظام علی و معلولی است یا نه آیا ترتب معلول بر علت ضروری و تخلف آن ممتنع است یا نه آیا شرط است که علت و معلول همزمان باشد یا نه آشنایان به فلسفه و علوم جدید و قدیم می دانند که این مسائل و یک سلسله مسائل دیگر مربوط به مسئله علیت و معلولیت همواره در تاریخ فلسفه و علوم در درجه اول اهمیت قرار داشته و دارد در این سلسله مقالات یک مقاله مستقل مقاله 9 بان اختصاص داده شده است . آنچه مربوط به این مقاله است اینست که تصور علیت و معلولیت ابتداء از چه راه و از چه مجرائی برای ذهن حاصل می شود .

در اینجا سه نظریه است نظریه عقلی نظریه حسی نظریه ای که در این مقاله اتخاذ شده است .

نظریه عقلی

چنانکه مکرر گفته شده است عقلیون معتقد به فطری بودن و خاصیت ذاتی بودن یک رشته از معقولات هستند و ما در صدر مقاله بطلان این نظریه را بطور کلی روشن کردیم و ثابت کردیم که تصور هیچ چیز بدون اینکه قوه مدرکه واقعیت آن شیء را به نحوی از انحاء بیابد ممکن نیست حاصل شود و ذهن انسان در ابتدا لوح بی نقشی است و همه این نقشها و تصورات از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی از واقعیات عارض ذهن می شوند علی هذا این نظریه در هیچ موردی قابل قبول نیست و لزومی ندارد که آنچه بالخصوص در این مورد گفته شده نقل و انتقاد کنیم از کسانی که علیت و معلولیت را جزء معقولات فطری می دانند و بیانات خاصی در این مورد دارد کانت است وی علیت و معلولیت را یکی از مقولات دوازده گانه خویش که همه به عقیده او اموری عقلی و فطری هستند می داند .

نظریه حسی

این نظریه مبتنی بر این است که تصور علیت و معلولیت از راه احساس وارد ذهن شده است این نظریه متعلق به بعضی از حسیون مادیین است ژان لاک به نقل مرحوم فروغی می گوید چون تبدلهائی همواره بر یکسان در احوال چیزها مشاهده می کنیم و چیزهای دیگری را می بینیم که همواره آن تبدلها را می دهند پس آن تبدلها را معلول و چیزهایی که این تبدلها را می کنند علت می نامیم و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل می شود .

اشکال این نظریه واضح است این نظریه از عدم دقت کافی در تعیین حدود حس پیدا شده است ما در خارج بوسیله حواس خود فنومن‌ها و حوادث را مشاهده می کنیم تغییرها و تبدلها را می بینیم و چون زمان را درک می کنیم قهرا مقارنه یا تعاقب این محسوسات را نیز درک می کنیم اما اینکه بعضی از این حوادث در بعضی دیگر تاثیر دارند که در گفته ژان لاک به کلمه می دهند و می کنند تعبیر شده قابل احساس نیست مثلا ما بوسیله حواس خود آتش و فلز البته از آنها هم مجموعه ای از عوارض را احساس می کنیم نه چیز دیگر و تماس آتش با فلز و حرارت و افزایش کمی فلز انبساط و مقارنه افزایش کمی و حرارت را درک می کنیم اما اینکه علیت و تاثیری هم در کار هست بوسیله هیچ حسی درک نمی کنیم آری چون ما از راه دیگر تصویری از علت و معلول پیش خود داریم و از طرفی هم اذعان داریم که هر چیزی که نبود و بود شد علت و مؤثر وجودی می خواهد با کمک احساس و تجربه می توانیم علت های خاص برای معلول های خاص و روابط علت و معلولی اشیاء را کشف کنیم اما سخن

در این است که ابتداء اصل تصور علیت و معلولیت که غیر قابل احساس است
از کجا عارض ذهن شده است .

این مطلب که علیت و معلولیت قابل احساس نیست از زمان های بسیار قدیم
مورد توجه اهل نظر بوده است .

سخن ابن سینا

ابن سینا در فصل اول از مقاله اولی از الهیات شفا در مقام بیان اینکه موضوع فلسفه اولی چیست و آیا می توان گفت که موضوع فلسفه اولی علت علی الاطلاق است و فلسفه اولی از احوال و عوارض آن بحث می کند می گوید موضوع هر علم و هر فنی باید مفروض و مسلم گرفته شود و ما اگر بخواهیم علت بطور مطلق را موضوع این فن قرار دهیم باید او را مفروض و مسلم بگیریم و حال آنکه این فرض و تسلیم وقتی برای ما حاصل می شود که اقرار و اعتراف داشته باشیم که هیچ حادثه ای بدون سبب و علت پدید نمی آید و این مسئله از مسائلی است که در این فلسفه باید تکلیفش روشن شود و اگر کسی گمان کند که رابطه علیت و معلولیت را از راه حس می توان کشف کرد خطا است زیرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر چیزی را به ما نمی فهماند .

از دانشمندان جدید هم عده ای که در تعیین حدود حس دقت کرده اند به این حقیقت اعتراف کرده اند این گروه عده ای دیگر از همان حسیونند این گروه چون از طرفی دریافته اند که احساس قادر نیست علیت و معلولیت اشیاء را دریابد و از طرف دیگر روی فرمول مخصوص خود چیزی را واقعی می دانند که بتوان آن را از راه حس و تجربه توجیه کرد واقعیت علیت و معلولیت را مورد تردید قرار داده اند .

سخن هیوم به نقل مرحوم فروغی

هیوم دانشمند حسی معروف انگلیسی سر دسته این جماعت است هیوم به نقل مرحوم فروغی می گوید چون در مقام تحقیق فلسفی برمی آییم می بینیم اعتقاد به رابطه علت و معلول ضروری نیست به این معنی که چون می بینیم سنگ متحرکی به سنگ ساکن برخورد و سنگ ساکن بحرکت آمد برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن می خوانیم و لکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم بوجوب این امر یعنی حدوث این معلول از آن علت نمی نماید و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلول را به قاعده عقلی دریابیم و تجربه هم فقط معلوم می کند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگرند معلوم نمی شود ایضا می گوید حکم به رابطه علیت نتیجه عادت است که برای ما حاصل می شود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر می بینیم و این عادت اعتقاد را به اینکه این دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن راسخ می سازد .

پیروان ماتریالیسم دیالکتیک از طرفی نظریه حسیون را پیروی می کنند و مدعی هستند تنها تصویری حقیقت است که انسان از راه حس به آن نائل شده باشد و از طرف دیگر علیت و معلولیت را واقعی می دانند لهذا با زور هو و جنجال می خواهند اثبات کنند که علیت و معلولیت محسوس است .

سخن دکتر ارانی

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک می گوید برای ما قانون علت و معلول یک اصل حقیقی است زیرا تجربه و عمل صحت آن را ثابت می کند امپریستها تجربیون این قانون را حقیقی نمی دانند و ما بین دو قضیه رابطه علت و معلول نمی شناسند و می گویند که فقط ما می دانیم که یک قضیه بعد از قضیه دیگری ظاهر می شود یک دفعه هم ممکن است ظاهر نشود هزاران دفعه ممکن است آتش دست را بسوزاند ولی ممکن هم هست که یک دفعه ابتدا دست بسوزد و بعد آتش وجود پیدا کند جواب ما باز مطابق محک خود این خواهد بود که چون در تمام قضایا در تمام ادوار عملا قانون علت و معلول صادق بوده مطابق خیال آقایان است ثنا پیدا نکرده صحیح است در می گوید ما در علم از ابتدای تاریخ تمدن بشر تا امروز ملیونها قضیه علت و معلول سراغ داریم و زندگانی روزانه ما آن به آن مصادف با قضایای علت و معلولی است ما چه داعی داریم که مثال های متعدد قانون علت و معلول را صحیح ندانیم و به امید اینکه یک روز شاید از توی حباب چراغ یک قارچ سبز خواهد شد و است ثنائی بوجود خواهد آمد پشت پا به تکامل علم بزنیم اما یک ایده آلیست بهمین امید نشسته و اگر تیری هم به مغزش فرو رود تیر را علت کشتن نمی داند .

علاوه بر اینکه این آقایان مسئله ضرورت ترتب معلول بر علت یا امتناع تخلف معلول از علت و مسئله تقدم و تاخر و تقارن زمانی علت و معلول را با این مسئله که آیا حس و تجربه قادر به درک علیت و معلولیت هست یا نیست دانسته یا ندانسته با هم خلط کرده اند نفهمیده اند یا نخواسته اند بفهمند که آنچه ما آن به آن در زندگانی روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستیم

مقارنه با تعاقب حوادث است نه علت و معلولیت آنها و آنچه تجربیون را وادار کرده است که در واقعی بودن قانون علت و معلول تردید کنند دقت زیاد در تعیین حدود حس و تجربه است تجربیون از طرفی اصالت حس و تجربه را پذیرفته اند و از طرف دیگر نخواست ه اند مانند مادیین به گزارف تصورات غیر محسوس را محسوس جلوه دهند لهذا در حقیقی بودن قانون علت و معلول تردید کرده اند .

حقیقت اینست که اگر واقعا ما اصالت حسی باشیم و از طرفی هم نخواهیم به گزارف سخنی بگوئیم وجهی ندارد که قانون علت و معلول را واقعی بدانیم

نظریه این مقاله

نظریه این مقاله مبتنی بر واقعی بودن قانون علت و معلول است و شبهاتی که در این مورد در قدیم و جدید شده است در مقاله 9 که مخصوص بیان این قانون است دفع می شود مطابق نظریه کلی که در صدر مقاله بیان شد هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است و تا ذهن نمونه واقعیت شیء را نیابد نمی تواند تصویری از آن بسازد خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی بان نائل شود نمونه علت و معلول را ذهن ابتداء در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است همچنانکه سابقا گفته شد نفس هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را از قبیل اندیشه ها و افکار و این یافتن به طریق حضوری است نه حصولی یعنی نفس با واقعیت خود عین واقعیت آنها را می یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنها است و بعبارت دیگر نفس به علم حضوری هم خود را می یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق الوجود بخود می یابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است این است خلاصه نظریه این مقاله و البته توضیح کامل این بیان احتیاج دارد که حقیقت قانون علت و معلول آن طور که هست از لحاظ فلسفی و برهانی روشن شود و مقاله 9 عهده دار همین جهت است)

و پس از این مرحله قوه مدرکه شروع می کند بادراک مفردات و نسب و ترکیب و تجزیه محسوسات و متخیلات و البته بیان تفصیلی آنها از توانائی ما بیرون است و تنها چیزی که هست سه نکته زیر را بطور کلی باید در نظر گرفت .

1 - چون قوه مدرکه ما می تواند چیزی را که بدست آورده دو باره با نظر است قلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد از این روی نسبت‌هایی را که بعنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود با نظر است قلالی نگریسته و در مورد هر نسبت یک یا چند مفهوم است قلالی تهیه می نماید و در ضمن این گردش و کار مفاهیم وجود عدم وحدت - کثرت - را که به شکل نسبت ادراک نموده بود ابتدائاً با حال اضافه وجود محمول از برای موضوع عدم محمول از برای موضوع وحدت موضوع و محمول کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه و پس از آن بی اضافه وجود - عدم - وحدت - کثرت - و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می باشد تصور می نماید .

(طریق پیدایش مفاهیم وجود و عدم و وحدت و کثرت و یک سلسله مفاهیم دیگر از قبیل علت و معلول و جوهر و عرض که همه از مفاهیم عمومی هستند مطابق سبک این مقاله بیان شد .

عقلیون اروپا پیدایش مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را از راه فطری بودن توجیه می کنند و ما قبلاً بطلان این نظریه را روشن کردیم ولی حسیون از راه حس داخلی وجدان توجیه می نمایند

سخن جان لاک به نقل مرحوم فروغی

جان لاک به نقل مرحوم فروغی می گوید تصور بر دو قسم است بسیط و مرکب بسیط بوسیله حس احساس خارجی یا فکر حس داخلی یا وجدان حاصل می شود تا آنجا که می گوید تصور های بسیطی که از راه فکر حاصل می شود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند اینها .

بدیهی است که قیاس کردن وجود و وحدت به امور نفسانی و وجدانی از قبیل ادراک و اراده و قدرت و لذت و الم غلط است زیرا تصور ادراک و اراده و ... از این راه حاصل می شود که انسان بحسب وجدان خود یک پدیده خاص نفسانی در خود می یابد بعنوان ادراک و یک پدیده دیگر می یابد بعنوان اراده و یک پدیده دیگر به عنوان لذت و همچنین ... هر یک از این پدیده ها اولاً نفسانی هستند و به امور غیر نفسانی صادق نیستند و ثانیاً ذهن برای هر یک از آن پدیده ها یک مفهوم خاص درست کرده که هر یک از آن مفهوماً فقط به یکی از امور نفسانی صادق است و به سایر امور نفسانی صادق نیست پر واضح است که هیچ پدیده بالخصوص نیست که وجدان انسان آنرا بعنوان وجود یا وحدت بیابد و هر کسی بالبداهه می داند که مفهوم وجود و وحدت به طوری هستند که شامل تمام آن پدیده های درونی و تمام پدیده های بیرونی هستند علی هذا مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت را که از مفاهیم عمومی هستند نمی توان به مفهوم ادراک و اراده و سایر امور خاص نفسانی قیاس کرد)

2 - چنانکه در نکته 1 مشهود است قوه مدرکه می تواند از قضیه سیر نموده و به مفرد برسد همچنین این سیر را می تواند بطور قهقری انجام داده و از مفرد

به قضیه منتهی شود و از همین جهت اندازه زیادی از مفردات تصویری ما بحسب اصل قضیه بوده و مقدار زیادی از قضایا در اصل مفردات تصویری می باشد

3 - چنانکه ترکیب و تحلیل را به نحوی که در نکته دویم گفته شد در تصورات داریم همچنان در تصدیقات و قضایا نیز داریم ما در نخستین بار که می گفتیم مثلا سیاهی سیاهی ست سفیدی سیاهی نیست این امور را پذیرفته و تصدیق کرده بودیم که :

1 - سلب و ایجاب نفی و اثبات هر دو با هم روی یک قضیه نمی آیند و هر دو با هم از روی یک قضیه برداشته نمی شوند اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین .

2 - هر چیز خودش برای خودش ثابت است .

3 - هیچ چیز خودش از خودش سلب نمی شود .

4 - عرض بی موضوع نمی شود .

5 - معلول بی علت نمی شود .

و همچنین یک سلسله بدیهیات دیگر و این نکته با بیان آینده روشتر از این بدست خواهد آمد .

(در اواخر این مقاله آنجا که از تحلیل تصدیقی سخن به میان آید راجع به این بدیهیات که بدیهیات اولیه تصدیقیه اصطلاحاً خوانده می شوند بحث نسبتاً مفصلتری خواهد شد)

از راه دیگر (طریق تحلیل)

تکثر معلومات را با روش دیگر نیز می توان بررسی نمود زیرا چنانکه در مقاله 4 بیان شد معلومات حصولی ما بر دو قسم منقسم می باشد تصویری و تصدیقی .

در قسم اول تصویری

ما بحسب غریزه در مفاهیم جزئی به مجرد حس و مشاهده قناعت می نمائیم مثلا چنانچه مفهوم این کرسی جزئی را بما القاء کردند به تنها نشان دادن یک کرسی جزئی در خارج قناعت می ورزیم ولی در مفاهیم کلیه این حال را نداریم زیرا در مورد بسیاری از مفهومات مفاهیم دیگر نیز پیدا می شوند که از مفهوم مورد نظر قابل انفکاک و جدائی نیستند و اگر آنها را جدا و منفک فرض کنیم مفهوم مورد نظر رخت بر بسته و از میان خواهد رفت مثلا مفهوم کرسی که دارای شکل خاص و رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت بوده و از تخته ساخته شده مفهومی است مانند مرکب از یک عده مفهومات و از میان آنها اگر رنگ و بزرگی و ظرافت صنعت را تصور نکرده و ندیده انگاریم تصور کرسی از میان نمی رود بخلاف تخته ماده و شکل کرسی صورت که با نفی آنها تصور کرسی از میان خواهد رفت از این راه می دانیم که مفهوم کرسی مفهومی است که از مجموع دو مفهوم تخته شکل ترکیب یافته است و سپس همین چگونگی و ترکیب را در خود مفهوم تخته که جزئی از مفهوم کرسی می باشد می یابیم

عمل تجزیه و ترکیب

(یکی از اعمال عالیه ذهن عمل تجزیه و ترکیب است بواسطه این عمل معلومات و صور ذهنی یکنوع تکثر پیدا می کنند و هم بواسطه این عمل است که معرفت و شناسائی منطقی اشیاء حاصل می شود .

همان طوری که مواد خارجی یا بسیطند یا مرکب و مرکبات با همه تنوعات زیادی که دارند که با نام های مخصوص خوانده می شوند از یک عده عناصر معدود تشکیل یافته اند و اگر آنها را تجزیه کنیم جز آن عناصر معدود که با نسبت های مختلف با یکدیگر ترکیب یافته اند چیزی نیست صور ذهنی نیز یا بسیطند یا مرکب و مرکبات چیزی جز صور ترکیب یافته از یک عده عناصر بسیط ذهنی که با طرز مخصوصی ترکیب شده اند نیست عناصر ساده اولیه ذهن به حسب اصطلاح مبادی تصویریه در باب تصورات و مبادی تصدیقیه در باب تصدیقات خوانده می شوند .

تجزیه و ترکیب ذهنی در مقابل تجزیه و ترکیب عملی است تجزیه و ترکیب عملی آنست که انسان مواد خارجی را مورد عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه یک مرکب صنعتی از قبیل ساعت و یا یک مرکب طبیعی از قبیل آب را باجزاء اولیه آنها تجزیه کنند و دو باره آنها را بسازند عملیات شیمیای که در آزمایشگاه ها صورت می گیرد از این قبیل است تنها راه برای بدست آوردن وضع ساختمان داخلی مادی اشیاء تجزیه و ترکیب عملی است .

تجزیه و ترکیب ذهنی یا نظری اقسام متعددی دارد ما اجمالا در پاورقی های آینده آنها را بیان خواهیم کرد چیزی که لازم است در اینجا تذکر داده شود اینست که ممکن است برای خواننده محترم این سؤال پیش آید که مطابق فرمول

کلی این مقاله هر علم حصولی که عارض ذهن می شود مسبوق به علم حضوری است و البته این قاعده است ثناء پذیر نیست هم در مورد بسائط ذهنی صادق است و هم در مورد مرکبات پس چگونه است که ما بسیاری از تصورات مرکبه داریم که قطعاً واقعیت مصداق آنها را هیچگاه به علم حضوری نیافته‌ایم مثل تصویری که از لا یتناهی و واجب الوجود و امثال اینها داریم .

پاسخ این سؤال این است که لازمه فرمول سابق این نیست که ذهن به واقعیت هر یک از بسائط و مرکبات علی حده نائل شود بلکه در برخی از موارد ذهن ابتداء به درک مرکبات نائل می شود سپس با قوه تجزیه بسائط و عناصر اولیه را از یکدیگر جدا می سازد تصورات عادی ابتدائی در مورد محسوسات از این قبیل است مثلاً ابتدا انسان از راه باصره جسم را می بیند با حجم و شکل و رنگ معین یعنی تصور حجم و شکل و رنگ با هم و توأم و غیر مجزا از یکدیگر برایش حاصل می شود بعد از آنکه ذهن قوی شد و قدرت تجزیه پیدا کرد کمیت را از کیفیت و هر یک از کیفیات را جدا از دیگری تصور می کند و در برخی از موارد ابتداء به درک بسائط نائل می شود سپس با قوه ترکیب از آنها تصور جدیدی می سازد مثل اینکه از یک طرف تصور حد یا نهایت برای ذهن حاصل می شود و البته تصور نهایت نیز به نوبه خود تصویری است مرکب که از ترکیب چندین تصور بسیط حاصل شده است و از طرف دیگر تصور عدم و از نسبت دادن عدم به نهایت تصور لا یتناهی برای ذهن حاصل می شود و با اینکه از یکطرف تصور وجود و از طرف دیگر تصور ضرورت و وجوب برای ذهن حاصل می شود سپس از ترکیب این دو تصور تصور جدیدی واجب الوجود برای ذهن دست می دهد تمام فرضیه های علمی و فلسفی از این قبیل است ذهن پس از آنکه این نوع تصورات را تولید کرد در صدد تحقیق علمی و

فلسفی برمی آید و از راه های منطقی صحت یا بطلان این فرض های ذهنی را اثبات می کند) زیرا اگر چنانچه مثلا عناصری که به همراهی صورت تخته تخته را درست کرده اند از مفهوم تخته سلب شوند تصور تخته از میان می رود و البته این تجزی و انحلال پیوسته ادامه نیافته و در جایی وقوف خواهد کرد و البته آخرین دو مفهومی که پیدا کرده ایم بسیط خواهند بود چنانکه در خارج نیز کار همانگونه می باشد و همان مفهوم بسیط است که مفهومات بسیطه دیگری یکی پس از دیگری بوی اضافه شده و ترکیب یافته است که مفهوم نخستین مورد نظر مفهوم کرسی مثلا درست گردیده

پس مفاهیم تصویری ما چنانکه یک نوع کثرت در میان بسایط خود دارند یک نوع کثرت نیز بواسطه ترکیب پیدا می کنند و چنانکه گذشت برخی ازین مفاهیم مهیات هستند و برخی از آنها اعتباریات هستند که از مهیات اخذ شده اند و این نیز یک نوع کثرتی است که متولد می شود و چنانکه روشن است ترکیبی که میان مهیات انجام می گیرد میان مفاهیم اعتباریه نیز انجام می یابد از بیان فوق نتیجه گرفته می شود :

1 - مفاهیم تصویری کثرتی بواسطه بساطت و ترکب پیدا می کنند

2 - مفاهیم کثرتی دیگر از راه حقیقت و اعتبار دارند

(مطابق نظریه عقلیون مفاهیم یکنوع کثرتی از راه ذاتی بودن فطری بودن و عرضی بودن دارند و یکنوع کثرتی از راه بساطت و ترکب دارند و مفاهیم بسیط یا از راه یکی از حواس وارد ذهن شده اند و یا آنکه ذهن فطرتا واجد آنها بوده و مطابق نظریه حسیون کثرت مفاهیم فقط از لحاظ بساطت و ترکب است و تمام مفاهیم بسیطه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی مستقیما وارد ذهن شده اند 74 هوبز از فلاسفه حسی قرن هفدهم 1588 - 1679 می گوید استدلال و

فکر درست یعنی جمع کردن معلومات با هم یا جدا کردن آنها از یکدیگر بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها به اجسام تعلق می گیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم واقع نمی شود .

هیوم فیلسوف حسی قرن هجدهم 1711 - 1776 پس از آنکه ادراکات را منحصر می کند به آنچه از راه یکی از حواس پیدا شده باشد می گوید این است تار و پود بافته افکار ما و عقل ما جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزاء و مبادی کار دیگری نمی کند .

ولی مطابق آنچه در این مقاله تحقیق شد مفاهیم یکنوع کثرتی دارند از لحاظ بساطت و ترکب و یک نوع کثرتی دارند از لحاظ حقیقت و اعتبار و از آنچه تا کنون گفته شد معلوم شد که نظریه عقلیون مبتنی بر فطری بودن پاره ای از معقولات قابل قبول نیست و طبق نظریه حسیون نیز بسیاری از مفاهیم بسیط از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت بلکه علیت و معلولیت که بالضروره ذهن از هر یک از اینها تصور روشن و صریح و صحیحی دارد قابل توجیه نیست و تنها راه صحیح توجیه همان است که در این مقاله تحقیق شد .

همان طوری که از ضمن مطالب گذشته معلوم شد مفاهیم یک کثرت دیگری نیز از راه کلیت و جزئیت دارند زیرا هر چند کلی و مصداق در خارج عین یکدیگرند و هر مفهوم کلی مثل انسان در خارج عین هر یک از افراد خودش است و بحسب تعدد آنها در خارج متعدد است ولی بحسب ذهن تصور کلی مغایر است با تصور هر یک از افراد و از لحاظ خواص و عوارض ذهنی نیز تصور مفهوم کلی مغایر است با تصور هر یک از افراد بالخصوص .

در قرون وسطی عده ای از دانشمندان اروپا منکر تصورات کلی بوده اند و معتقد بوده اند که ذهن هیچ نوع تصویری از کلی ندارد و تمام الفاظی که گمان

میرود برای معانی کلیه وضع شده اند از قبیل لفظ حیوان و انسان و درخت و غیره واجد هیچ معنایی نیستند این جماعت را از همین لحاظ که این الفاظ را لفظ خالی و اسم بدون مسمی می دانستند اسمیون می خواندند از روانشناسان جدید نیز عده ای منکر تصورات کلی شده اند و آنها همان کسانی هستند که تمام اعمال ذهنی را از حکم و تعقل و قیاس و استدلال جز همان احساس های ابتدائی که فی الجمله تغییر شکل یافته اند نمی دانند هیوم و است وارت میل این عقیده را دارند اگر در محل مناسبی فرصتی بدست آمد در باره این نظریه مفصلاً به گفتگو خواهیم پرداخت .)

اشکال

می توان در بیان گذشته مناقشه نموده و گفت این بیان به دو نظریه مبتنی است که بطلان هر دو به ثبوت رسیده و آن دو نظریه عبارت است از: 1 - وجود انواع متباینه در خارج 2 - ثبوت ماهیات ثابت آنها .

روشن تر بگوئیم این طریقه مبنی بر این است که خواصی که از راه حس نائل می شویم مهیات متباینه بوده باشند مثلا واقعیت صدا غیر از واقعیت نور بوده و به همین قیاس خواص اجسام با یکدیگر تباین نوعی داشته باشند و همچنین اجسام نیز با اختلافات جوهری متنوع بوده و هر یک از آنها نوعی بحسب واقعیت جدا از دیگری و دارای خواص جداگانه باشد .

ولی امروز علم این نظریه کهنه متافیزیکی را از میان برده و بطلانش را روشن نموده و اثبات می کند که واقعیت خارج بجز ماده یک نواخت چیز دیگری نیست و انواع مختلفه عناصر و مرکبات زنده ترکیبات گوناگونی هستند که ماده یک نواخت بخود گرفته و آثار گوناگون میدهند و همگی این خواص به انرژی قابل تحلیل می باشند و اخیرا به ثبوت رسیده که ماده و انرژی به همدیگر قابل تبدیل بوده و در حقیقت همان حرکت هستند و از این روی انواع مختلفه بالذات مفهومی نخواهد داشت (تا کنون چند جهت از جهاتی که منشاء تکثر ادراکات می شوند بیان شد ولی هیچیک از آنها مربوط به کثرتی که از ناحیه تکثر و اختلافات خود معلومات و اعیان خارجی ناشی می شود نبود توضیح اینکه همانطوری که ما از لحاظ کلیت و جزئیت و از لحاظ بساطت و ترکیب و از لحاظ حقیقت و اعتبار در میان ادراکات خود اختلاف و تکثر مشاهده می کنیم یکنوع تکثر و اختلاف دیگری نیز که وابسته باختلاف و تکثر واقعیت های عینی

خارجی است در میان ادراکات و تصورات خود مشاهده می کنیم مثلا ما
تصوری از آب و تصویری از هوا و تصویری از انسان و تصویری از سفیدی و
تصوری از شکل و تصویری از مقدار و تصورات زیاد دیگری از غیر اینها داریم
و برای ما مفهوم آب غیر از مفهوم هوا و هر یک از این دو غیر از مفهوم انسان
و هر یک از این سه غیر از مفهوم سفیدی و هر یک از این چهار غیر از مفهوم
شکل است و همچنین ... و هرگز نمی توانیم بپذیریم که این تصورات عین
یکدیگرند و بالضروره میدانیم که با هم اختلاف دارند این اختلافات از ناحیه
اختلافاتی که در خود واقعیت های خارجی هست ناشی شده یعنی چون واقعیت
های آب و هوا و انسان و سفیدی و شکل و مقدار با یکدیگر اختلاف دارند
تصورات ما در باره آنها مختلف شده است

تکثر ماهوی یا ذاتی

پس یکنوع تکثر ادراکی دیگر از لحاظ تکثر معلومات و واقعیت های عینی داریم .

این نوع از تکثر از لحاظ دخالت در توسعه و افزایش تصورات عمده ترین تکثرات است ولی از آنجایی که این نوع از تکثر بر خلاف سایر اقسام آن که قبلا بیان شد اولاً و بالذات مربوط به واقعیت های خارجی است و بالتبع مربوط بادراکات و تصورات است از موضوع بحث این مقاله خارج است و همچنانکه در مقدمه این مقاله گفتیم موضوع بحث این مقاله آن تکثرهایی است که بالذات مربوط بخود ادراکات است و آن کثرتها آنها است که عامل اصلی آنها فعالیت خود ذهن است از قبیل کثرت هایی که از راه حقیقت و اعتبار یا از راه بساطت و ترکب یا از راه کلیت و جزئیت پیدا می شود و اما آن کثرتی که از ناحیه معلومات خارجی است از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه می گیرد و بالذات مربوط بادراکات نیست و لهذا از موضوع این مقاله خارج است .

این نوع از تکثر را می توان تکثر ماهوی و یا تکثر ذاتی نامید زیرا این تکثر به عقیده بعضی از فلاسفه نماینده اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجی است بیانات گذشته مربوط به انقسام ادراکات با ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری متکی به قبول نظریه اختلافات ماهوی و ذاتی اعیان خارجی است زیرا ادراکات حقیقی همانها است که مستقیماً صورت یک پدیده خارجی است از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و سنگ و درخت که در نظر این مقاله ماهیات مختلف و متنوعی هستند . آشنایان به منطق و فلسفه می دانند که بسیاری از مسائل در منطق و در فلسفه مبتنی بر مسئله تکثر ماهوی تصورات و اختلافات ذاتی اعیان

خارجیه است و از این مسئله سرچشمه می گیرد و بسیاری از مسائل دیگر پایه و اساس این مسئله بشمار میرود .

مثلا مبحث معروف مقولات دهگانه یا پنجگانه یا دوگانه بحسب اختلاف نظری که بین دانشمندان بوده در منطق و فلسفه که ماهیات را بنحو مخصوصی دسته بندی می کرد و جهات مشترک آنها را از جهات اختصاصی تمیز می داد مبتنی بر این مسئله است بر خلاف مقولات دوازده گانه کانت که امور انتزاعی و اعتباری را به میان آورده و همچنین مبحث معروف تعریفات جنسی و فصلی در منطق از این مسئله سرچشمه می گیرد و مبحث معروف صور نوعیه در فلسفه از پایه ها و ریشه های این مسئله بشمار میرود .

علی ای حال نظریه متن راجع به ادراکات حقیقی متکی به این است که ما پاره ای از صور ذهنیه خود را ماهیات بدانیم از قبیل صورت ذهنی انسان و اسب و درخت و غیره و آن ماهیات را با یکدیگر مختلف بالذات و نماینده انواع خارجیه متباین بالذات بدانیم ولی روی اصول علمی جدید می توان مطلب بالا را از دو راه مورد مناقشه قرار داد یکی از راه انکار اختلافات ذاتی انواع خارجیه یعنی انکار این جهت که انسان و سنگ و درخت و مس و آهن هر یک دارای ذات و ماهیت جداگانه هستند و ذاتا با یکدیگر اختلاف دارند و یکی از راه انکار یکسان ماندن ماهیات اشیاء یعنی انکار اینکه هر چیز دارای هر ماهیتی که هست برای همیشه همان ماهیت را دارا خواهد بود .

توضیح اینکه اما نظریه تباین ذاتی انواع که مطلب بالا متکی بان است اینست که ما اشیاء و واقعیت های خارجی را دسته بندی کنیم و هر دسته ای را دارای ذات و مهیتی مغایر با ذات و ماهیت سایر دسته ها بشناسیم و بعبارت دیگر مبتنی بر اینست که معتقد شویم که اشیاء در قالب های مخصوصی ریخته شده

اند و هر قالبی ذاتا غیر از قالب دیگر است و هر یک از آن قالبها را بعنوان ذات و ماهیت آن اشیاء بشناسیم ولی تحقیقات مقرون به مشاهده و آزمایش جدید ثابت کرده که اشیاء در قالب های مخصوص و جداگانه ریخته نشده اند و اساسا واقعیت های خارجی اختلافات ذاتی با یکدیگر ندارند تحقیقات جدید ثابت کرده که آنچه در خارج واقعیت دارد فقط یک واقعیت است که ترکیبات گوناگون بخود می گیرد و اختلافات اشیاء مربوط باختلاف ترکیبات اجزاء همان واقعیت وحدانی است چیزی که هست ما از هر یک از آن ترکیبات یک تصور خاص داریم و ابتدا قبل از آنکه تحقیقات علمی کافی بکنیم می پنداریم که هر یک از واقعیت های متصوره ما ذاتا مباین و مخالف آن دیگری است مثلا ما ابتدا سنگ و درخت و انسان و هزارها چیز دیگر می بینیم و می پنداریم هر یک از اینها ذاتا مباین با دیگری است ولی پس از تحقیق و آزمایش باین نتیجه می رسیم که تمام این اشیاء بی شمار از یک عده عناصر معدود که با نسبت های مختلف با یکدیگر ارتباط پیدا کرده اند ترکیب یافته اند یعنی می فهمیم که اختلافات این مرکبات ذاتی نیست سپس عناصر را بررسی می کنیم در بررسی عناصر نیز ابتدا می پنداریم که هر یک از آنها ذاتا مباین دیگری است ولی تحقیق و آزمایش های دقیقتر علمی بر ما روشن می کند که عناصر نیز به نوبه خود از اتمها تشکیل یافته اند و اختلاف وضع و ساختمان داخلی اتمها عناصر را از یکدیگر متمایز ساخته است یعنی می فهمیم که اختلافات عناصر نیز ذاتی نیست سپس گامی جلوتر می رویم و اتمها را مورد مطالعه قرار می دهیم می بینیم آنها نیز از ذرات کوچکتری ساخته شده اند یعنی اختلافات آنها نیز ذاتی نیست و مربوط باختلاف وضع و عدد و حرکت ذرات تشکیل دهنده آنها است سپس گامی دیگر پیش می رویم می بینیم خود آن ذرات تشکیل دهنده اتمها نیز

دارای ماهیت های جداگانه و غیر قابل تغییر و تبدیل نیستند زیرا گاهی در وضع داخلی اتمها تغییراتی حاصل می شود و در نتیجه عنصری به عنصر دیگر تبدیل می شود و عملاً نیز می توان آن تغییرات را ایجاد و عنصری را به عنصر دیگر تبدیل کرد تغییراتی که در وضع داخلی اتمها پیدا می شود از این راه است که بعضی از ذرات داخلی اتم از بین می روند یعنی تبدیل به انرژی می شوند و یا آنکه از تکانه انرژی از نو بوجود می آیند و بالاخره از تحلیل های علمی متکی بمشاهدات و تجربیات این نتیجه بدست می آید که جز یک واقعیت که فضا را اشغال کرده و در زمان تغییراتی حاصل می کند و شکل های متعدد بخود می گیرد چیزی وجود ندارد و ما آن واقعیت واحد شاغل مکان و متغیر در زمان را ماده می خوانیم .

علی هذا اختلافات ادراکات و تصورات ما نماینده اختلافات ذاتی و ماهوی واقعیتها نیست بلکه تنها نماینده اوضاع و احوال و اشکال و ترکیبات یک واقعیت است که همان ماده است .

سابقاً روی نظریه تباین ذاتی انواع عمل کیمیاگری از قبیل تبدیل آهن و مس به طلا در نظر دانشمندان امری محال و ممتنع می نمود زیرا در نظر آنان مستلزم تغییر و تبدیل اهمیت شیئی به شیء دیگر و انقلاب ذاتی بود و باصطلاح مستلزم سلب ذاتیات شیء از شیء بود و حال آنکه ثبوت ذاتیات از برای قواعد منطقی ضروری و ممتنع العدم شناخته می شد ولی امروز ثابت شده که عمل کیمیاگری هیچ مانع عقلی و عملی ندارد بعلاوه آزمایشها ثابت کرده که تبدل نوعی بنوع دیگر نه تنها در اشیاء بی جان میسر است در موجودات جاندار نیز ممکن است بلکه در موجودات جاندار تبدل و تسلسل انواع طبق قانون نشوء و ارتقاء جزء قوانین ضروری و نوامیس قطعی طبیعت است علی هذا نظریه این مقاله و

همچنین مبحث معروف مقولات و مبحث تعریفات جنس و فصلی و مبحث صور نوعیه و مباحث مربوط به اثبات نفوس نامیه و حیوانیه و ناطقه و یک سلسله مباحث دیگر در منطق و در فلسفه که از این مباحث سرچشمه می گیرد بکلی از درجه اعتبار ساقط است .

این بود خلاصه قسمت اول اشکال.

پاسخ به قسمت اول اشکال مبنی بر اینکه اختلافات خارجی تنها مستند به اختلاف ترکیبات مادی است

این قسمت اشکال در السنه تمام کسانی که طرز تفکر حسی دارند مادی و غیر مادی و جهان را تنها از دریچه حواس می نگرند شایع است این اشخاص گمان کرده اند که از روزی که نظریه اتمیسم قوت گرفت پایه های نظریه اختلافات ماهوی و ذاتی اشیاء با همه متفرعات آن فرو ریخت و یک رکن اصلی منطق عقلی و فلسفه های متفرع بر آن خراب شد ما اگر بخواهیم پاسخ مشروح این اشکال را بدهیم باید مباحث زیادی را در اینجا مطرح کنیم از قبیل مبحث وحدت وجود و اصالت وجود و مبحث قوه و فعل و حرکت و جزء لا یتجزی و ماده المواد و جوهر و عرض در حالی که این مباحث چندین برابر این مقاله است و خود این مباحث در طی مقالات 7 - 9 - 10 خواهد آمد و ما خوانندگان را به آن مقاله ها ارجاع می کنیم آنچه مربوط به این مقاله است اینست که ادراکات کثرتی از لحاظ حقیقت و اعتبار دارند و ادراک حقیقی آنست که مستقیماً صورت یک امر خارج از ذهن است از قبیل تصور انسان و درخت و سنگ که در فلسفه معقولات اولیه خوانده می شوند و اما ادراکات اعتباری آنها هستند که مستقیماً صورت یک امر خارج از ذهن نیستند و از راه یکی از

حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن نشده اند بلکه بترتیب دیگری ذهن آن مفاهیم را تهیه کرده است از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت و کثرت و سایر مفاهیم عامه ذهن که مسائل فلسفه اولی را تشکیل می‌دهند و در فلسفه معقولات ثانیه خوانده می‌شود و اشکال بالا مربوط به قسم اول یعنی ادراکات حقیقی است و البته خواننده محترم می‌داند که چه ما ادراکات حقیقی را ماهیات بنامیم و نماینده اختلافات ذاتی واقعیت‌های خارجی بدانیم و چه آنکه آنها را نماینده اشکال و احوال و ترکیبات یک واقعیت بدانیم در مدعای این مقاله که انقسام ادراکات است به حقیقی و اعتباری تغییری حاصل نمی‌شود لهذا فعلا خود را از ورود در آن مباحث بی‌نیاز میدانیم ولی در عین حال برای آنکه خواننده محترم اجمالا از نظریه فلسفی ما راجع به این اشکال آگاه شود همین قدر می‌گوییم که بر خلاف انتظار شخص اشکال‌کننده نظریه تحلیلی فیزیکی جدید نمی‌تواند آن مدعای فلسفی را که در ضمن اشکال تقریر شد نتیجه بدهد زیرا نظریه تحلیلی فیزیکی فقط ساختمان محسوس اشیاء را بیان می‌کند و جزء مادی علت مادی وجود اشیاء را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که در ضمن همه تطورات یک ماده اصلی است که لباس‌های مختلف بخود می‌پوشد و اما آن مدعای فلسفی مبنی بر اینکه تمام جنبه‌های هستی موجودات طبیعت منحصر به همان جنبه محسوس است که فیزیک نشان می‌دهد و طبیعت را با تمام مظاهر مختلف یک واقعیت وحدانی بوجود آورده است از این نظریه نمی‌توان نتیجه گرفت .

ما بدون اینکه با نظریه‌های فیزیکی و زیست‌شناسی مربوط به اتم و انرژی و ملکول و سلول کوچکترین مخالفتی داشته باشیم روی اصول کلی فلسفی در مبحث قوه و فعل ثابت می‌کنیم که واقعیت وحدانی و به تعبیر بالا واقعیت واحد شاغل مکان و متغیر در زمان که در ذات خود هیچگونه کثرت و تعدد ندارد نمی‌

تواند مظاهر مختلف طبیعت را پدید آورد و خود تغییر و تکامل پیدا کند و این نظام محسوس را بوجود آورد .

لازم است تذکر دهیم که مسئله کیمیاگری و تبدل انواع که در ضمن اشکال ذکر شد چندان ارتباطی به مسئله تباین ذاتی انواع ندارد از نظر اصول کلی فلسفی ما هر چند انواع را متباین بدانیم تبدل نوعی بنوع دیگر چه تبدل نوع بی جان بنوع بی جان دیگر و چه تبدل نوع جاندار بنوع جاندار دیگر و چه تبدل نوع بی جان به نوع جاندار مانعی ندارد و اما اینکه آیا قوانین مخصوص علم الحیات در مورد جانداران اجازه می دهد یا نمی دهد مطلب دیگر است .

پاسخ به قسمت دوم اشکال مبنی بر عدم ثبوت ماهیات

و اما قسمت دوم اشکال مبنی بر عدم ثبوت ماهیات اگر منظور اشکال کننده اینست که موجودات طبیعت در خارج دارای ماهیت یک نواخت نیستند و ذاتا در حرکتند و همواره تغییر ماهیت میدهند البته مورد قبول ما است و در مقاله 10 ثابت خواهیم کرد که طبیعت با تمام جواهر و اعراض خود در یک حرکت ذاتی دائمی است و نظریه این مقاله نیز مبتنی بر فرض سکون موجودات طبیعت نیست و اگر منظور اینست که صور ذهنیه ماهیات که در پیش ما هستند همواره در حرکت و تغییرند پاسخش همان است که در متن مشروحا بیان شده که نژاد مفهوم و صور ذهنی از احکام و مقررات ماده کنار است و صورت علمی از سنخ جهان حرکت نمی باشد و ما در پاورقی های مقاله 3 و مقدمه و پاورقی های مقاله 4 شبهات

مربوط به این مدعا را نقل و انتقاد کردیم) و نظر به همین نکته انواع مختلفه مانند انسان و اسب و زمین و هوا از اختلافات ذاتی حاکی نبوده و تنها اختلافات خواص ترکیبات را نشان خواهند داد که آنها نیز بالاخره بیک اصل برمی گردند .

گذشته از این چون همین ترکیبات تا آخرین ریشه خود ماده و انرژی در حرکت و تحولند بنا بر این هیچ مهیتی و ذاتی در دو لحظه در یک حال باقی نخواهد ماند خواه در خارج و خواه در ذهن زیرا ذهن نیز خاصه مادی مغز است پس اتکاء علمی بمهیات بیهوده و بی ثمر بوده و دستگاه ماهیت گیری به منزله اینست که انسان به یک نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد و از این جا است که دانشمند آشنا با علوم طبیعی و سبک تحقیقات جدید

چیزی را که می شنود از ماهیت وی جويا نمی شود بلکه از اثر و خاصه‌اش می پرسد نمی گوید چه می باشد می گوید چه می کند .

پاسخ

بخش نخستین از اشکال که می گفت اختلافات خارجی هیچگونه اختلاف نوعی نداشته و تنها مستند به اختلاف ترکیبات مادی است که بالاخره همه نیز به اصل واحد برمی گردند سخنی است که نمی شود پذیرفت زیرا اگر چه ممکنست ما اشتباه کرده و گاهی غیر مختلف را مختلف انگاریم ولی باید دید که آیا ممکنست که در خارج هیچگونه اختلافی وجود نداشته باشد و این اختلافات بالاخره به یک سلسله اصول مختلف بالذات منتهی نشود و همه چیز همه چیز بوده باشد البته نه هیچگاه متصور نیست اولاً از طرف ادراک و فکر و ثانیاً از میان خواص و ثالثاً از میان موضوعات خواص اختلاف بکلی برخیزد .

زیرا اگر چنانچه هیچگونه اختلافی موجود نبود به هیچ وجه در ادراک و فکر ما نیز حاصل نمی شد و وجدان و غریزه ادراکی ما هیچگونه حاضر نیست که اختلافات ادراکی را ندیده انگاشته و امکان ارتفاع وی را بپذیرد یعنی بپذیرد که فکر در مسائل هندسی عین فکر در زبان شناسی است وجدان ما هرگز حاضر نیست که در ادراکات و افکار خود هر جمله را بجای هر جمله و هر مفرد را بجای هر مفرد و هر مفرد را بجای هر جمله و بالعکس و بالاخره هر ادراک را بجای هر ادراک گذاشته و فائده و نتیجه هر فکر را از فکر دیگر بجوید .

وجدان ما هرگز حاضر نیست هر کار را بجای هر کار و هر ابزار کار را بجای هر ابزار کار بگذارد و بالاخره همه چیز را عین همه چیز بداند زیرا چنین اندیشه ای خودش ناقض خودش می باشد زیرا مفهوم همه بدون اختلاف و کثرت به تصور نمی آید و بی تردید چنین اندیشه بی پایه بسی پست تر از

اندیشه یک ایده آلیست و شکاک به تمام معنی می باشد پس باید از اندیشه رفع مطلق اختلاف از میان ادراکات و افکار برای همیشه چشم پوشید و سپس اگر هیچ اختلافی در میان خواص اشیاء نبود هیچگونه اختلافی در تاثیراتی که در ما می کنند نبود گوش ما که آواز را می شنود و چشم ما که نور را می بیند و در نتیجه در مدرک محسوس ما اختلافی پیدا می شود این اختلاف یا از ناحیه نور و صدا باید آمده باشد که دو چیز مختلف بالذات و یا یک چیز مختلف بحسب حالات مانند عدد ارتعاشات و غیر آن بوده باشند و یا در ناحیه گوش و چشم بالذات و یا بحسب حالات و گر نه فرض وحدت عینی میان گوش و چشم و صدا و نور به هیچ وجه اختلاف نخواهد زائید

و سپس اگر هیچگونه اختلافی میان موضوعات این خواص در خارج نبوده باشد اختلاف خواص و آثار قابل تصور نیست .

آری آزمایش های علمی و کاوش های باریک فنی تا کنون موفق شده که قسمتی از اختلافاتی را که از خارج به ادراک ما خودنمائی می کردند حل نموده و به یک اصل ارجاع کند یعنی مسیر ماده را در سیر گوناگون تکونات تشخیص داده و اثبات نماید که ماده یکنواختی در میوه و خون و منی و انسان و خاک مثلا موجود بوده محفوظ می ماند نه اینکه در هر تکونی چیزی از ته و ریشه معدوم شده و چیز دیگری از سر موجود می شود و همچنین به ثبوت برساند که انرژی های مختلف را می توان به همدیگر تبدیل کرد یعنی خط سیر انرژی را بدست آورده و موقعیت و هویت وی را در میان اشکال گوناگون حرارت و مغناطیس و برق مثلا نگهدارد .

و همچنین تبدیل ماده را به انرژی و انرژی را به ماده به نحوی تشخیص دهد و بحسب فرضیه فن خود که انحصار موضوع به ماده و انرژی می باشد بگوید هر چه هست یا اینست یا آن .

ولی بحسب نظر مطلق دقیق نمی تواند ماوراء ماده و انرژی یک نواخت را هر چه پیش آید نفی کرده و به اصل واحد ماده و انرژی برگرداند زیرا هر تلاشی که نموده و می نماید در سنخ ماده و انرژی می نماید نه در ماوراء آنها و نه در موجود مطلق و اگر راستی ماورائی نیافته معنایش این است که ماده و انرژی نیافته درست تامل شود .

مثلا می گوئیم اگر شانزده تا جزء مادی را با قاعده 4 و ارتفاع 4 بجینیم مربع حاصل می شود و اگر با قاعده 8 و ارتفاع 4 بجینیم مثلث پس اختلاف شکل مربع و مثلث مرتبط به اختلاف چینش ماده بوده و به جز شانزده عدد جزء مادی چیز دیگری نیست .

این سخن ما اگر چه راست و غیر قابل انکار می باشد ولی در حقیقت چگونگی سیر ماده را در دو حال نشان می دهد یعنی اگر تنها مربوط به ماده بخواهیم سخن بگوئیم باید چنین گفت ولی هرگز این سخن نمی تواند به ثبوت برساند که شکل مثلث و مربع یک شکل بوده و در نتیجه آثار ماهیتی آنها یکی می باشد و مثلا مربع سه زاویه یا مثلث چهار زاویه دارد .

و یا اگر ما جسم واحد را دو پاره نمودیم و پس از آن هر پاره را پنج قطعه کردیم و سپس بهم آمیخته و یکی ساختیم نمی توان گفت ارقام 1 و 2 و 10 یک رقم می باشد زیرا یک ماده بعینه بیشتر ندارد .

اشکال

ما به زور وسائل علمی می توانیم موجود مادی را به اصل ماده تجزیه و تحلیل نموده و دوباره با ترکیب به حال نخستین برگردانیم

وسائل علمی کنونی اگر چنانچه در مورد همه موجودات هم جرات نکنند در غالب موجودات میتواند به طبیعت سند کنترات داده و خود متکفل ایجاد و اداره و تنظیم موجودات گردد و پیشرفت شگرف علم نسبت به آینده میتواند نوید کلی و قطعی بدهد پس است قلال دانش امروزه و توانائی وی به ایجاد موجودات حقیقی بوسیله چیدن و بهم زدن ماده دلیل قطعی می باشد که بجز ماده با ترکیبات گوناگون چیز دیگری در میان نیست .

پاسخ

چنانکه بیان کردیم علوم طبیعی فقط خط سیر ماده را میتواند تشخیص بدهد و اما یکی کردن ماده و حوادث مختلفه بطور کلی هنوز دستگیر آنها نشده و چنانکه گفته شد هیچگاه نخواهد شد .

ملخص سخن به بیان دیگر اینکه ما در خارج واحد های حقیقی در لباس اختلاف داریم هنگامی که آنها را تجزیه می کنیم اجزاء و اجزاء اجزاء پیش آمده و پای تجزیه بجائی می رسد که اگر یک قدم دیگر پیشتر بگذاریم موضوع از میان میرود بسایط دوباره اگر بطور قهقری برگشته و ترکیب نمائیم صورت نخستین پیدا می شود در این جایگاه که در حقیقت مرز وجود و عدم موضوع می باشد دو احتمال داریم یکی اینکه صورت مورد تجزیه و ترکیب واحد انسان مثلا همین ترکیب مخصوص ماده بوده باشد دیگر اینکه موجود دیگری بوده

باشد غیر از ماده که ملازم و همراه ماده و ترکیب بوده و یکنوع بستگی به ماده دارد .

البته روشن است تا احتمال دویمی را به طریق فنی ابطال نکنیم احتمال اولی تعیین پیدا نخواهد کرد و نیز روشن است که مجرد حصول عند الحصول و زوال عند الزوال دلیل وحدت و عینیت نخواهد بود زیرا احتمال ملازمه وجودی در میان است و علوم طبیعی کاری که کرده سیر ماده را بحسب تجزیه و ترکیب از این سر تا آن سر روشن نموده و به سر دو راه رسانیده یعنی در نفی اختلافات خارجی حقیقتاً یک قدم نیز فراتر نگذاشته .

در باره این اختلافات آخرین نظری که فلسفه از آخرین سلوک برهانی خود است نتاج کرده در مقاله قوه و فعل خواهد آمد .

اینک به بخش دویم اشکال می پردازیم (خلاصه این بخش این بود ماهیات نظر به تحول و تکامل عمومی اشیاء در یک حال باقی نمی مانند و هیچ ماهیت و ذاتی در دو لحظه یکسان نیست نه در خارج و نه در ذهن پس اتکاء علمی به ماهیات بیهوده و بی ثمر بوده و مانند اینست که انسان به یک نقطه از دریای پهناور با چین موج نشانی بگذارد .

بخش اول اشکال متوجه این جهت بود که اشیاء و اجزاء طبیعت دارای ذوات و ماهیت های مختلف نیستند پس نباید برای هر دسته از موجودات یک ماهیتی جدا از ماهیت دسته های دیگر فرض نمود و اساساً همه موجودات طبیعت مظاهر مختلف یک ماهیت واقعی واحدند که در لباس های مختلف ظاهر می شود و اما این بخش از اشکال این جهت را بیان می کند که فرضاً اشیاء دارای ماهیت های جدا از یکدیگر بوده باشند آن ماهیات ثابت و یک نواخت نیستند زیرا تغییرات طبیعت سطحی و ظاهری نیست در طبیعت آنچه هست در

تغییر است ظواهر و آنچه در زیر پرده ظواهر است و حتی تصوراتی که ما در مغز خود از اشیاء خارجی داریم هر لحظه دستخوش تحولات هستند این بخش متوجه آن مطلب بود که در بالا ادعا می شد ذهن قدرت دارد از راه حواس و یا از راه شهود نفسانی با کمک نیروی تحلیلی عقلی به ماهیت پدیده ای و یا لا اقل به ماهیت نزدیکترین خواص آن پدیده نائل شود و چیرستی آن پدیده را بدست آورد و چنانکه میدانیم مبحث معروف معرف در منطق برای راهنمایی کیفیت بدست آوردن ماهیت حقیقی شیء یا لا اقل نزدیکترین خواصش که ما به الامتیاز وی از سایر اشیاء است می باشد .

و همواره علماء جمیع فنون و علوم در فن خود سعی کرده و می کنند که برای موضوعات مسائل فن باصطلاح تعریف جامع و مانع ذکر کنند و به این وسیله حدود آن موضوعات را مشخص سازند ولی روی اشکال فوق که اشیاء نه در ذهن و نه در خارج دارای وضع مشخص و ممتاز نیستند قهرا بحث معرف در منطق بیهوده بلکه اساسا تعریف کردن در جمیع علوم لغو و بی ثمر است (پاسخ وی از سخنانی که در مقاله 3 گذشت روشن می باشد ما آنجا به ثبوت رسانیدیم که نژاد مفهوم از مقررات و احکام ماده کنار است و صورت علمی از سنخ جهان حرکت نمی باشد و قانون تحول و تکامل تدریجی عمومی شامل حال وی نیست .

توضیح اینکه با بیانات گذشته به اثبات رسانیدیم که ما موجوداتی خارج از ذهن و مستقل از فکر داریم که مهبیات منشاء آثار می باشد .

و نیز به ثبوت رسانیدیم که ما برخی از آنها را با واقعیت خودشان با حذف و اسقاط منشایات آثار بی واسطه و برخی دیگر را بواسطه آنها ادراک می نماییم .

و نیز میدانیم که بخش نخستین با مشترکات و مختصات بما معلوم می باشد به طوری که می توانیم میان مشترکات و مختصات آنها با دلیل تمیز بدهیم و سپس تالیف کرده و خود مرکب را بدست آوریم و همچنین می توانیم آنها را بوسیله خواص نزدیکشان بشناسیم و نیز میدانیم تا به موضوع یقین پیدا نکرده و مجهول بماند نمی توان حکمی برای وی تشخیص داد

از این مقدمات چهارگانه نتیجه گرفته می شود: که تنها راه برای روشن شدن معلومات فکری اینست که برای موضوع قضیه ماهیت حقیقی بدست آید و اگر نتوانستیم یا نخواستیم حد اقل معرفی که مشتمل نزدیکترین خواص وی بوده باشد اخذ شود

چند پرسش فکری

(منطقیین می گویند مجموع آن چیز هایی که انسان در باره اشیاء می خواهد بفهمد و از خود می پرسد و پاسخ آنرا می جوید در چند قسمت کلی خلاصه می شود و تمام مسائل علمی و فلسفی پاسخهایی است که به این چند قسمت کلی و باصطلاح به این چند پرسش فکری داده می شود و آنها از این قرارند :

1 - سؤال از چیستی یا از ماهیت شیء یعنی هر چیزی که نظر انسان را جلب کند و مورد توجه قرار گیرد انسان می خواهد آنرا بشناسد و بداند که آن چیست و دارای چه مشخصاتی است و امتیاز آن چیز از سایر اشیاء چیست در مقام پاسخ به این سؤال است که در مقام تعریف اشیاء برمی آیند و کوشش می کنند برای هر چیزی تعریف کامل جامع و مانع ذکر کنند و چنانکه میدانیم مبحث معرف در منطق راهنمای همین جهت است .

2 - سؤال از هستی یا از وجود شیء یعنی سؤال از اینکه آیا این چیزی که من در باره آن فکر می کنم واقعا وجود دارد یا امری موهوم است و همچنانکه در مقاله 1 گفته شد پاسخ این سؤال را فقط فلسفه میتواند عهده دار شود .

3 - سؤال از چگونگی و احوال و خصوصیات شیء یعنی سؤال از اینکه آن شیء که من در باره آن فکر می کنم دارای چه احوال و عوارض و خصوصیات است و همچنانکه در مقاله 1 گفته شد متکفل بیان این جهت علوم است و هر علمی بمناسبت همان موضوع خاصی که جستجوی در حالات و چگونگی های او را هدف فعالیت خود قرار داده به سؤالات مربوط به آن موضوع پاسخ می دهد .

4 - سؤال از چرایی و از علت وجود آن شیء یا از علت چگونگی آن شیء پاسخ این سؤال را گاهی فلسفه و گاهی علوم می‌دهند .

این سؤالات که برای ذهن انسان دست می‌دهد یک دفعه نیست بلکه به ترتیب است انسان اولین بار که ذهنش به چیزی توجه کرد می‌خواهد اجمالا بفهمد که آن چیست و پس از اینکه اجمالا به چیستی آن چیز آشنا شد و در فکر خود آن چیز را با سایر اشیاء فرق گذاشت به طوری که در ذهن از ابهام و اختلاط بیرون آمد می‌خواهد بفهمد آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه و اگر برایش معلوم شد که موجود است یا بواسطه وضوح و یا بواسطه برهان فلسفی در صدد کشف حالات و عوارض وی برمی‌آید و در همین مرحله است که نوبت سؤال از علت وجود وی نیز می‌رسد سپس در مقام بدست آوردن علت چگونگی‌ها برمی‌آید

از آنچه تا کنون گفته شد معلوم شد که تا چیزی را اجمالا نشناسیم به طوری که بتوانیم بین آن چیز و سایر چیزها فرق بگذاریم و لا اقل از راه نزدیکترین و ظاهرترین خواصش او را تمیز دهیم نمی‌توانیم در صدد تحقیق اصل وجود یا چگونگی‌ها و عوارض وجود وی اگر بر ما مجهول باشد برآئیم و از همین جهت است که شما می‌بینید همواره بناء دانشمندان در جمیع علوم بر این بوده و هست که در اول هر فصلی ابتداء به تعریف موضوع آن فصل می‌پردازند سپس وارد اصل مطلب می‌شوند زیرا همانطوری که در متن اشاره شده چگونه ممکنست که یک متفکر کنجکاو در احکام موضوعی به جستجو بپردازد در حالی که از حقیقت موضوع خبر ندارد و حتی نام موضوع را که می‌شنود نمی‌گوید ماهیتش چیست بلکه می‌پرسد خواصش کدام است در حالی که خود این

پرسش اگر از خواص ظاهر و بارزه شیء باشد نه از خواصی که احتیاج بنظر و تحقیق علمی دارد عینا معرف خواستن است .

مادیین روی اصل نفی اختلافات ماهوی اشیاء و اصل تحول و تکامل عمومی اشیاء هم در خارج و هم در ذهن و اصل تبعیت جزء از کل اصرار عجیب دارند که طرز تفکر باصطلاح متافیزیکی را که اشیاء را با تعریفات از یکدیگر جدا میسازد غلط بدانند بلکه نه تنها تعریف کردن و حدود معین کردن را غلط می دانند گاهی حتی اصل هویت یا عینیت را یعنی اینکه هر چیزی خودش خودش است مثلا الف الف است را منکرند در اواخر همین مقاله آنجا که از اصل عینیت و اصل ثبات سخن به میان می آید در اینباره گفتگو خواهد شد .

در مقام پاسخ به این نظریه علاوه بر آنچه در بالا گفته شد و آنچه در آخر همین مقاله خواهد آمد همین قدر کافی است که خود علوم حسی و آزمایشی را دلیل بیاوریم در این علوم از مشاهده و آزمایش استفاده می شود و البته آنچه مورد آزمایش قرار می گیرد جزئیات است و در مقام تفکیک و تمیز جزئیات از یکدیگر همان مشاهده حضوری کافی است و احتیاج بتعریف و تحدید ندارد ولی نتیجه مشاهدات و آزمایشها وقتی صورت قانون کلی علمی بخود می گیرد و صلاحیت پیدا می کند که بعنوان یک اصل در کتب مربوطه ثبت شود که یک مفهوم کلی موضوع و یک مفهوم کلی دیگر محمول واقع شود و البته مفهوم کلی را با اشاره و احساس نمی توان مشخص ساخت و ناچار باید با تعریف و تحدید موضوع را از غیر موضوع و محمول را از غیر محمول مشخص ساخت عملا نیز می بینیم که در کتب فیزیک و شیمی و ریاضیات و زیست شناسی و غیره از همین فورمول استفاده می شود و در اول هر فصلی قبل از هر چیز به تعریف و

تحدید موضوع آن فصل پرداخته می شود) و چگونه وجدان فطری یک متفکر کنجکاو می پذیرد که در احکام موضوعی به جستجو پردازد در حالی که از حقیقت موضوع خبر ندارد و حتی موضوع را از غیر موضوع تمیز نمی دهد و به گفته مستشکل نام موضوع را که می شنود نمی گوید مهیئتش چیست بلکه می پرسد خواصش کدام است در حالی که این پرسش عینا معرف خواستن است .

آری از آنجایی که دانشمند حسی بیشتر به آزمایش های حسی می پردازد و ناچار تماس با حس دارد و چنانکه گفته شد در جزئیات محسوسات به همان مشاهده حسی می توان قناعت نمود احتیاج زیادی به تعریف و تحدید پیدا نمی کند چنانکه احتیاجات روزانه ما در استفاده های طبیعی از مادیات از همان راه تامین می شود ولی باید نظر خود را به بحث های غیر حسی مانند ریاضیات و حقوق و غیر آنها که می نماید و کنجکاو یهائی که در فلسفه و منطق می کند معطوف داشته و بداند که در این موارد پای آزمایش حسی در کار نیست و تا موضوعات را تحدید و تعریف نکند گرفتار غلط و اشتباه خواهد شد چنانکه مادیین نیز که از روش حسی پیروی می کنند در نتیجه مسامحه در تحدید و تعریف و تسمیه اعتراضات و ایراداتی به منطق و فلسفه و غیر آنها نموده اند که برای یکنفر متفکر هشیار خنده آور می باشد. (اشکالاتی که در مهیات و اجتماع نقیضین و معلومات ثابته و بدیهیات و غیر اینها نموده اند) چنانکه برخی از آنها گذشته و برخی نیز خواهد آمد و ریشه همه آنها موضوع مسامحه در تحدید است .

اشکال

می توان در بیان گذشته خرده گیری کرده و گفت که مقصود نفی صحت مطلق تعریف و تحدید نیست بلکه منظور این است که بحث از احکام موضوعی متوقف به شناختن حد مرکب از جنس و فصل نمی باشد و این روش بجز مشاجره های عقلی بی نتیجه نتیجه ای ندارد بلی بهترین روشی که در این باره می توان اتخاذ کرد روشی است که منطق دیالکتیک نشان می دهد و آن اینکه : نظر به اینکه هر پدیده مادی نتیجه پدیده های غیر متناهی مادی است که با فعل و انفعال های خود که در صراط تحول و تکامل انجام داده اند پدیده فعلی را بوجود آورده اند هیچ پدیده ای وجود منفصل نداشته و مربوط به یک رشته تحول و تکامل می باشد و در حال کنونی نیز در تحول و سرگرم پیمایش راه تکامل است و در هر یک از منازل گذشته نیز خودنمایی داشته پس ماهیت پدیده کنونی همه سلسله حوادث مربوطه می باشد چون تصور سلسله غیر متناهی حوادث برای ما محال است پس اگر تاریخچه پیدایش وی را تا آنجا که مقدور ما ست بدست آوریم به واقعیت پدیده نامبرده نزدیکتر خواهیم شد پس معرف حقیقی هر چیزی تاریخچه پیدایش و زندگی متحول و متکامل وی می باشد و این روش پسندیده همه دانشمندان امروزه است و مادیین نیز طبق منطق دیالکتیک خود همین روش را معمول داشته و حوادث روحی را نیز از راه نامبرده تعریف و تعلیل کرده و ریشه هر پیش آمد مادی و روحی را در میان پیش آمد های گذشته جستجو نموده و بدست می آورند .

پاسخ

این نظریه را معرف هر چیز تاریخیچه پیدایش و زندگی وی می باشد فلسفه نیز می پذیرد و بشرط اسقاط مسامحه هایی که در تقریبش بکار رفته عملی می داند و اساسا این نظریه مبتنی به ثبوت تحول و تکامل عمومی نمی باشد و از این روی فلاسفه از زمان دیرین زمان فلسفه نیمه کاره یونان و پیش از طلوع نظریه حرکت عمومی جوهری در فلسفه اسلام که سه قرن و نیم بیشتر از عمرش نمی گذرد همین مطلب را در کتب خود ذکر کرده اند فلاسفه گفته اند که حد تام باید مشتمل بهمه علل وجود شیء بوده باشد یعنی معرفت تام به چیزی به شناختن اجزاء وجودی و همچنین علل پیدایش وی و همچنین غایات و اغراض وجودی وی موقوف می باشد زیرا همه جهات وجودی اختصاصی شیء که در خارج او را به عنوان یک واحد حقیقی مشخص پدید آورده و نگاه می دارند در وجود او ذی دخل هستند و روشن است که مفهوم کامل گاهی میتواند نام مفهوم کامل بخود بگیرد که انطباق کامل بخارج داشته باشد پس ناچار باید تاریخیچه پیدایش علل قبل الوجود و زندگی ماده و صورت یا خواص ضروری شیء و حتی غایت و غرض وجود وی اگر چه وجود غایت پس از انعدام وجود وی و منفصل الوجود از وجود وی بوده باشد و این چیزی است که در نظریه تاریخیچه از وی نام برده نشده در معرف ذکر شود مثلا اگر بخواهیم تخت را معرفی نمائیم مثال معروف باید گفت چیزی که نجار با ابزار نجاری خود از چوب بفلان شکل برای نشستن و خوابیدن می سازد و هر یک از اجزاء این معرف مستمند توضیح شود طبق همان دستور توضیح باید داد روشن است که تعریف نامبرده فاعل و غایت و ماده و صورت تخت را دارد و هر یک از آنها اسقاط شود به همان

اندازه معرف ناقص خواهد بود ولی در این میان مؤثرتر و کاری‌تر از همه ماده و صورت می‌باشد .

و از بیان گذشته روشن می‌شود که بکار انداختن این روش در موجودات روحی مانند موجودات جسمی اشکالی نخواهد داشت آری اکتفا کردن بذکر علل مادی در تعریف حوادث روحی اشتباه می‌باشد زیرا این رویه فقط جنبه مادی حادثه را میتواند روشن بنماید نه همه جهات مادی و روحی او را .
برگردیم به سخن نخستین آنچه می‌گفتیم در اطراف تحلیل قسم تصویری معلومات بود

و اما در قسم دویم (تصدیقی)

(سابقا گفته شد که ادراکات کثرتی از لحاظ بساطت و ترکب دارند)

تجزیه و ترکیب عملی و نظری ذهنی

و در پاورقی های گذشته گفتیم که تجزیه و ترکیب آنالیز و سنتز بر دو گونه است عملی و نظری ذهنی تجزیه و ترکیب عملی آنست که انسان مواد خارجی را موضوع عمل تجزیه یا ترکیب قرار دهد مثل آنکه یک مرکب صنعتی از قبیل ساعت و ماشین یا یک مرکب طبیعی از قبیل آب را به اجزاء اولیه آنها تجزیه کند و یا دوباره آنها را بسازد تمام عملیات شیمیائی که در لابراتوارها انجام می گیرد از این قبیل است و این تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط لازم بدست آوردن قوانین طبیعت است علوم طبیعی از آغاز پیدایش پیشرفت خود را مدیون مشاهدات دقیق و آزمایشها و تجزیه و ترکیب های عملی است در قرون اخیره دانشمندان اروپا اهتمام شایانی باین روش سودمند بخرج دادند و در نتیجه موفقیت های شگرف و عظیم که هرگز در مخیله بشر خطور نمی کرد بدست آوردند .

تجزیه و ترکیب نظری یا ذهنی اینست که انسان مدرکات و معلومات ذهنی خود را مقایسه و تجزیه و ترکیب کند و تفکر که عالیترین عمل ذهن است جز تجزیه و ترکیب ذهنی چیزی نیست .

توضیح آنکه تجزیه و ترکیب ذهنی یا حسی است یا خیالی یا عقلی تجزیه و ترکیب حسی آنست که ذهن در یک صورت محسوسه ای که حضورا حس می

کند تصرف کند مثل آنکه انسان در حالی که بیک قالی که دارای نقشه ها و گل های مختلف است نظر می افکند در ذهن خود از جمع کردن و مورد توجه قرار دادن چند نقش و چند گل صورت معینی مجسم می کند و دو مرتبه از تجزیه و مورد توجه قرار دادن بعضی دونه بعضی شکل دیگری را بر خویش ظاهر میسازد و یا هنگامی که در شب به آسمان پر ستاره نگاه می کند در ذهن خود از جمع و ترکیب و مورد توجه قرار دادن یک عده از ستارگان صورت حیوان مخصوصی را مجسم میسازد و در همان حال از تجزیه آنها و ضم و ترکیب دیگری صورت دیگری را بر خود ظاهر میسازد اینگونه تصرفات در صور محسوسه اولاً آزادانه و دلبخواه صورت می گیرد ثانیاً فقط با دخالت عوامل ذهنی انجام می یابد و احتیاجی ندارد که انسان در وضع چشم و نگاه کردن خود تغییراتی بدهد .

تجزیه و ترکیب خیالی آنست که ذهن در صور جمع شده در حافظه آزادانه و دلبخواه و طبق تمایلات و احساسات درونی تصرفاتی بکند مثلاً انسان در ذهن خود تصویری از کوه دارد و تصویری از پولاد آنگاه با نیروی تخیل تصویری از کوه پولادین میسازد و یا آنکه تصویری از انسان و تصویری از اسب و تصویری از بال پرندگان دارد آنگاه با نیروی تخیل صورت اسبی را میسازد که دارای سر آدمی و دو بال است تخیلات شاعرانه از این نوع تجزیه و ترکیب سرچشمه می گیرد در تخیلات شاعرانه ذهن مبدع و مخترع و از قید رعایت مطابقت نفس الامر آزاد است و تنها از تمایلات درونی خویش اطاعت می کنند در تخیلات شاعرانه ذهن نمی خواهد اشیاء را آن طور که هستند بنمایاند بلکه می خواهد آن طور که تمایلات درونی اقتضا دارد نقشهائی از آنها بسازد و روی همین جهت است که شعر از نوع هنر و صنعت بشمار میرود .

تجزیه و ترکیب عقلی آنست که ذهن تمایلات نفسانی را کنار بزند و مطابقت با نفس الامر را وجه همت خویش قرار دهد و به این منظور صور معقوله را مورد عمل تجزیه و ترکیب قرار دهد و آن بر دو قسم است تصویری و تصدیقی تصویری آنست که یک مفهوم کلی را عقل منحل کند به جنبه های مشترک و جنبه اختصاصی وی .

معمولا تعریف هایی که برای اشیاء می شود و جنبه های مشترک و جنبه اختصاصی آن شیء را بیان می کند یک نوع تحلیل تصویری عقلی است که در مفهوم و ماهیت آن شیء صورت می گیرد مثلا در تعریف خط می گوئیم کمیت متصلی است که بیش از یک بعد ندارد در این تعریف فهمانده ایم که اولاً خط از نوع کمیات است نه از نوع کیفیات یا اضافات یا جواهر و ثانیاً کمیت متصله است که بین اجزایش می توان حد مشترک فرض نمود نه از نوع کمیات منفصله اعداد و ثالثاً کمیت متصلی است که بیش از یک کشش ندارد و با سطح که دارای دو کشش است و جسم تعلیمی حجم که دارای سه کشش است فرق دارد بدیهی است که این تحلیل که در مفهوم خط بعمل آمد از نوع تجزیه و تحلیل های عملی نیست زیرا خط در وجود خارجی خود مرکب از کمیت و اتصال و بعد واحد نیست یعنی قسمتی از وجودش کمیت و قسمتی اتصال و قسمتی بعد واحد نیست بلکه این سه مفهوم در خارج بوجود واحد موجودند و از این جهت است که این قسم اجزاء که اجزاء مفهوم و ماهیت شیء است نه اجزاء وجود در اصطلاح منطق و فلسفه اجزاء تحلیلی خوانده می شوند .

و اما تجزیه و ترکیب تصدیقی عبارت است از عمل مخصوص استدلال و استنتاج با ترتیب های مخصوص که مبحث قیاس منطق عهده دار بیان آنها است .

حکما است عداد مخصوص ذهن را برای تجزیه و ترکیب ذهنی قوه متصرفه می خوانند و قوه متصرفه را هنگامی که آزادانه در میان محسوسات جزئی یا صور خیالیه دو قسم اول عمل می کند بنام مخصوص قوه متخیله و هنگامی که بمنظور تحقیق واقع و نفس الامر در میان معانی معقوله قسم سوم عمل می کند بنام مخصوص قوه مفکره می خوانند .

همانطوری که گفته شد قوه متخیله در عمل خود آزاد است و هر صورتی را به هر نحو که بخواهد و تمایلات نفسانی ایجاد کند فصل و وصل می کند ولی قوه مفکره آن آزادی را ندارد بلکه همواره از قانون معین پیروی می کنند یعنی می بایست طوری در معقولات تصرف کند که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد و از این جهت است که تجزیه و ترکیب های حسی و خیالی ارزش منطقی ندارد ولی تجزیه و ترکیب های عقلی که با نیروی مفکره صورت می گیرد ارزش منطقی دارد و همین تجزیه و ترکیب عقلی است که در منطق بنام مخصوص تحلیل و ترکیب خوانده می شود پس تحلیل و ترکیب یعنی تجزیه و ترکیب عقلی که با نیروی قوه مفکره صورت می گیرد و ارزش منطقی دارد ارسطو در منطق خویش باب قیاس را بعنوان تحلیل آنالوطیقا آنالیتیک اول و باب حد و برهان را بعنوان تحلیل دوم نامیده است .

گفتیم که تجزیه و ترکیب یا عملی است یا نظری ذهنی و تجزیه و ترکیب عملی مهمترین شرط کشف رموز و بدست آوردن قوانین طبیعت است و از اقسام تجزیه و ترکیب های ذهنی تنها تجزیه و ترکیب عقلی است که ارزش منطقی دارد و در اصطلاح منطق تعقلی بنام مخصوص تحلیل و ترکیب خوانده می شود در اینجا این سؤال پیش می آید که ذهن چگونه قدرت دارد که معانی را بطور منطقی تحلیل و ترکیب کند و آیا واقعا ممکن است که ذهن در معانی و

مفهوماتی که پیش خود دارد طوری عمل کند که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد لهذا در اینجا چند مطلب است که شایسته توجه و دقت است از این قرار :

- 1 - کیفیت تحلیل و ترکیب عقلی تصورات .
- 2 - کیفیت تحلیل و ترکیب تصدیقات .
- 3 - ارزش منطقی تحلیل و ترکیب عقلی تصورات .
- 4 - ارزش منطقی تحلیل و ترکیب تصدیقات .

ما در اینجا نمی توانیم وارد بیان تفصیلی این چهار قسمت بشویم راجع به قسمت اول و سوم یک بیان اجمالی در متن و در پاورقی ها شد در کتب مبسوط منطق کم و بیش در اطراف آن دو قسمت بحثهایی شده و قسمت دوم را هم باید از مبحث قیاس منطق بدست آورد آنچه اهمیت فوق العاده دارد و در درجه اول مسائل منطقی و فلسفی است و در عین حال ندیده ایم که تحقیق کافی در اطراف آن شده باشد بیان قسمت چهارم است راه منطق تعقلی و منطق تجربی و بالنتیجه راه فلسفه تعقلی و فلسفه تجربی در اینجا بکلی از یکدیگر جدا می شود منطق تعقلی برای تحلیل و ترکیب تصدیقات که از آن به روش استنتاج و استدلال عقلی تعبیر می شود ارزش منطقی قائل است ولی منطق تجربی جز برای است قراء و مشاهده و تجربه و تجزیه و ترکیب عملی ارزشی قائل نیست .

در مقدمه این مقاله و در طی خود مقاله اختلاف نظر حسی و عقلی را مشروحا بیان کردیم و توضیح دادیم و مجددا نیز یادآوری می کنیم که آن اختلاف نظر مربوط به تصورات است نه تصدیقات و آن هم از این جنبه که راه پیدایش اولی تصورات در ذهن چیست و آن مسئله بیشتر جنبه علم النفسی دارد و راه حکما را در باب مبدا و منشا اصلی تصورات از یکدیگر جدا می کند ولی

این مسئله که اکنون می‌خواهیم وارد بیان آن بشویم مربوط به تصدیقات است یعنی مربوط به احکامی است که ذهن در مورد تصوراتی که برایش از راه حس یا راه دیگر پیدا می‌شود صادر می‌کند و این مسئله صرفاً جنبه منطقی دارد و راه حکما را در باب تعقل و ارزش استدلال عقلی از یکدیگر جدا می‌سازد این دو مسئله چندان ارتباطی با یکدیگر ندارد هر چند نویسندگان جدید خلط مبحث کرده‌اند و معمولاً دیده می‌شود تحت عنوان امپیریسم مسلک تجربی و راسیونالیسم مسلک عقلی مطالب را در هم آمیخته‌اند و همین خلط مبحث بین این دو مسئله موجب شده است که مطلب در حد ابهام باقی بماند ما برای اولین بار این دو را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم و برای جلوگیری از اشتباه لفظی اختلاف نظر در مسئله اول را که در مورد تصورات است و جنبه علم النفسی دارد بنام حسی و عقلی و اختلاف نظر در مسئله دوم را که در مورد تصدیقات است و جنبه منطقی دارد بنام تعقلی و تجربی خوانده و می‌خوانیم نظریه حکماء مشرق و حکماء مغرب و نظریه مخصوص این مقاله در مورد مسئله اول قبلاً بیان شد و اکنون نوبت آن رسیده است که به مسئله دوم بپردازیم و اختلاف نظر منطق تجربی و منطق تعقلی را شرح دهیم در این مسئله تا کنون تحقیق کافی و بی‌نیاز کننده‌ای نشده است و مخصوصاً طرفداران منطق تعقلی در هیچ‌جا در صدد بیان مبسوط و مشروح و بی‌نیاز کننده‌ای بر نیامده‌اند ما با استفاده از اشارات و بیان‌های اجمالی که کسانی مانند ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و صدر المتألهین و سایر طرفداران منطق تعقلی در این باب کرده‌اند و آنچه خود در این جهت فکر کرده‌ایم نظریه منطق تعقلی را تشریح و از آن دفاع می‌کنیم .

اختلاف نظر تعقلی و تجربی در لزوم تجربه یا تعقل نیست نه منطق تعقلی تاثیر عظیم و شگرف تجربه را در تحقیقات علمی منکر است و نه منطق تجربی تعقل و تفکر را که عمل ذهن است لغو و بی ثمر می داند اختلاف در قوانین و مقیاس های اصلی تفکر و طرز عمل ذهن در تفکرات است اساسا منطق یعنی علم میزان و مقیاس علماء منطق می خواهند میزان و مقیاس اصلی صحت و سقم تفکرات را بدست بدهند تجربیون مقیاس اصلی را تجربه معرفی می کنند و بوجود مقیاس دیگری قائل نیستند ولی تعقلیون بیک سلسله اصول و مبادی عقلی مستقل از تجربه قائلند که آنها را میزان و مقیاس و آلت سنجش اصلی تفکرات می دانند به عقیده تعقلیون تجربه هر چند مقیاس و آلت سنجش بسیاری از مسائل است ولی تجربه مقیاس اولی نیست بلکه مقیاس درجه دوم است یعنی یک سلسله مقیاس های اصلی داریم که بسیاری از مسائل و از آن جمله مقیاس بودن تجربه را بوسیله آن مقیاس های اصلی بدست آورده ایم اینک برای توضیح نظریه دو طرف به شرح ذیل می پردازیم .

نظریه تعقلی

منطق تعقلی مدعی است که احکامی که ذهن در مورد قضایا صادر می کند بر دو قسم است بدیهی و نظری بدیهی یعنی قضایایی که در آنها ذهن بدون استعدانت به استدلال حکم جزمی می کند مثل حکم بامتناع تناقض و حکم به اینکه کل از جزء بزرگتر است و حکم به اینکه اشغال دو جسم مکان واحد را ممتنع است و حکم به اینکه اشغال جسم واحد در آن واحد دو مکان را ممتنع است و حکم به اینکه مقادیر مساوی با مقدار واحد با یکدیگر مساویند و حکم به اینکه حادثه بدون علت و بعبارت دیگر صدفه و اتفاق محال است بدیهی نیز به نوبه خود بر دو قسم است بدیهی اولی و بدیهی ثانوی بدیهی اولی آنست که نه تنها احتیاج به استدلال و جستجو کردن حد واسط و تشکیل صغری و کبری ندارد احتیاج به هیچ واسطه ای حتی مشاهده و تجربه ندارد بلکه تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن کافی است که ذهن حکم جزمی خود را صادر کند و باصطلاح تنها تصور محمول و موضوع کافی است برای جزم ذهن بثبوت محمول از برای موضوع مانند مثال های فوق ولی بدیهی ثانوی آنست که تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست و هر چند احتیاجی به جستجوی حد اوسط و تشکیل قیاس نیست ولی مداخله احساس یا تجربه برای ادراک رابطه موضوع و محمول لازم است مانند جمیع مسائل تجربی .

اما همانطوری که محققین منطق تعقلی تصریح کرده اند در حقیقت بدیهیات ثانویه بدیهی نیستند و نظری هستند زیرا به عقیده تعقلیون تمام قضایای تجربی به بیانی که بعدا گفته خواهد شد یکنوع اتکائی به بدیهیات اولیه دارند پس

بدیهی حقیقی منحصر است به بدیهی اولی و ما بعد از این هر وقت بدیهی یا اصول و مبادی عقلی بگوئیم منظور همان بدیهیات اولیه است .

منطق تعقلی مدعی است که ممکنست ذهن این بدیهیات را پایه و مبنا قرار دهد و از روی آنها قضایای مجهوله نظری را کسب کند و باصطلاح باست نتاج و استدلال عقلی بپردازد در استدلال عقلی معمولا ذهن از احکام کلی تر به احکام جزئی تر نائل می شود .

منطق تعقلی مدعی است که نه تنها چنین احکام بدیهی اولی داریم و از روی آنها است نتاج و استدلال می کنیم و از کلی به جزئی پی می بریم بلکه در قضایای تجربی خود نیز که با نظر سطحی شخص می پندارد مشاهده و است قراء و آزمایش یگانه عامل بوجود آوردن آن قضایا است همین اصول و مبادی عقلی مداخله دارند و اگر مداخله آنها نباشد هیچ علم تجربی صورت قانون کلی پیدا نمی کند .

نظریه منطق تعقلی شامل سه قسمت اساسی زیر است :

الف - پاره ای از احکام ذهنی بدیهی اولی اند یعنی صرف عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم ذهن در مورد آنها کافی است و ذهن آن احکام خود را مدیون هیچ تجربه و مقدمه و واسطه ای نیست بدیهیات اولیه تصدیقیه .

ب - ممکن است ذهن همان احکام بدیهی اولی را پایه و مبنا قرار دهد و با روش استنتاج و قیاس عقلی نتایج تازه بدست آورد و باز آن نتایج بدست آمده را پایه و مبنا برای نتایج جدید قرار دهد و به همین ترتیب .

ج - احکام تجربی هنگامی بصورت قانون کلی علمی درمی آید که یک نوع قیاس عقلی مرکب از بدیهیات اولیه عقلیه مداخله کند به این معنی که در مورد تمام مسائل علمی تجربی همواره وجود یک قیاس عقلی مفروض و مسلم است و اگر آن قیاس را مفروض نگیریم مشاهدات و تجربیات ما نتیجه کلی و عمومی نمی تواند بدهد

نظریه تجربی

منطق تجربی مدعی است که اولاً احکام بدیهی اولی نداریم یعنی هیچ موردی نیست که عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول برای حکم کافی باشد و ثانیاً ذهن همواره در مورد احکام و تصدیقات خود از احکام جزئی به احکام کلی و از احکام کلی به احکام کلی‌تر می‌رسد نه از کلی به جزئی و بعبارت دیگر عادت ذهن بر اینست که همواره از دانی به عالی سیر می‌کند و قوس صعود می‌پیماید نه از عالی به دانی تمام احکام کلی که الان در ذهن بشر هست و تعقلیون می‌پندارند که بدیهی اولی اند و ذهن به صرف عرضه شدن تصور موضوع و محمول حکم خود را صادر کرده است یک سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی بدست آمده اند و ابتداءً ذهن بصورت قضایای جزئی آن احکام را صادر کرده سپس بصورت احکام کلی در آمده است چیزی که هست چونکه در این قضایا انسان از آغاز زندگی با آنها روبرو بوده و در آزمایشگاه بزرگ زندگی آن قضایا را یاد گرفته است نه در مدرسه و آزمایشگاه های معمولی چنین می‌پندارد که آن قضایا بدیهی اولی اند .

و اما اینکه منطق تعقلی می‌پندارند که ذهن قادر است با روش قیاس عقلی از کلی به جزئی سیر کند و از این راه کاری پیش ببرد و مجهولی را معلوم سازد اشتباه است زیرا تمام شکل های معروف منطق تعقلی که مدعی است با ترتیب صغری و کبری و واسطه شدن یک مفهوم کلی بنام حد اوسط ذهن به نتیجه می‌رسد مبتنی به شکل اول است و شکل اول مستلزم تکرار معلوم یا مصادره بر مطلوب است مثلاً می‌گویند انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است پس انسان جسم است جسم بودن حیوان وقتی بر ما محقق می‌شود که یک یک

افراد حیوان و از آن جمله انسان را است قراء کرده باشیم و جسم بودن آنها را یافته باشیم و اگر نه از کجا می توانیم بفهمیم که حیوان جسم است حالا اگر ما است قراء کامل کرده ایم و این قیاس را می سازیم تکرار امر معلوم است مثل اینست که گفته باشیم انسان جسم است پس انسان جسم است و اگر است قراء کامل نکرده ایم و بگوئیم هر حیوانی جسم است مصادره بر مطلوب است مثل اینست که ادعا کنیم انسان جسم است و اگر از ما پرسند به چه دلیل انسان جسم است بگوئیم بدلیل اینکه انسان جسم است .

نظریه تجربی شامل دو قسمت اصلی زیر است :

الف - ما بدیهی اولی نداریم تمام قضایایی که تعقلیون می پندارند بدیهی اولی اند یک سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی پیدا می شوند .

ب - اساس فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی به احکام کلیه است

پاسخ قسمت اول نظریه تجربی اینست که فرضا در مورد بعضی از قضایای بدیهی اولی مناقشه تجربیون را بپذیریم و قبول کنیم که از راه تجربه بدست آمده از قبیل حکم به اینکه کل از جزء خودش بزرگتر است و مقادیر مساوی با یک مقدار با یکدیگر مساویند ولی پاره ای از قضایا که ذهن ما نسبت به آنها اذعان دارد قابل تجربه و مشاهده نیست از قبیل حکم به امتناع تناقض و حکم به امتناع صدقه یعنی حدوث شیء بدون علت و حکم به امتناع دور یا تقدم شیء بر نفس غایت امر اینست که انسان در مشاهدات و تجربیات خود بجمع متناقضین یا ارتفاع متناقضین یا صدقه یا تقدم شیء بر نفس برخورد نکرده است صرف برخورد نکردن با چیزی دلیل بر عدم یا امتناع آن نمی شود ثانیاً اگر ما قبول کنیم که تمام احکام عقلی بلا است ثناء مولود تجربیات زندگی است ناچار باید قبول کنیم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا همانا تجربه است و

اگر قبول کنیم که یگانه حکمی صحیح است که عامل تجربه صحت آنرا تضمین کرده باشد آیا خود این حکم ما به اینکه فقط آنچه با تجربه بدست آمده صحیح و منطقی است صحیح است یا غلط اگر غلط است پس مدعای منطق تجربی غلط است و مدعای منطق تعقلی صحیح است که این انحصار را منکر است و اگر صحیح و منطقی است آیا خود این حکم نیز مولود تجربه است یعنی صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم یا آنکه خود این حکم مولود تجربه نیست اگر خود این حکم مولود تجربه نیست پس معلوم می‌شود ما بدیهی اولی یعنی حکمی که بدون وساطت تجربه برای ما حاصل است داریم و اگر صحت تجربه را با تجربه یافته‌ایم پس قبل از آنکه به تجربه پردازیم هنوز تجربه را معتبر نمی‌دانیم بعد هم که تجربه را تجربه کردیم آنرا با چیزی مقیاس گرفتیم که صحت آن در نزد ما ثابت نیست پس صحت تجربه در نزد ما ثابت نیست پس این حکم که تنها حکمی معتبر و منطقی است که تجربه صحت آنرا تایید کرده باشد بطریق اولی ثابت نیست .

حقیقت اینست که تمام احکام مع الواسطه ذهن باید منتهی شود به احکام بلا واسطه و اگر فرض کنیم تمام احکام احتیاج بواسطه دارد تجربه یا چیز دیگر حصول هیچ حکمی برای ذهن میسر نخواهد بود و در نتیجه می‌بایست ذهن در شک مطلق فرو رود و بعبارت دیگر انکار بدیهیات اولیه مستلزم شک مطلق و غرق شدن در ورطه هولناک سوفسطائی‌گری است .

ثالثاً عامل مشاهده و آزمایش همواره محدود است به زمان معین و مکان معین و عدد معین و اگر فرض کنیم تمام قضایایی که تعقلیون آنها را بدیهیات اولیه می‌خوانند قضایای تجربی هستند ذهن با عامل تجربه تنها در همان موارد محدودی که به مشاهده و آزمایش درآمده است می‌تواند حکم کند نه زیاده‌تر

فرضا ما به مشاهده و آزمایش ده مورد و صد مورد و هزار مورد بدست آوردیم که مقادیر مساوی با مقداری با یکدیگر مساویند و تناقض ممتنع است و به چه ملاک این حکم را توسعه می دهیم به طوری که شامل جمیع ازمنه و امکانه و موارد غیر متناهی می شود ما در ذهن خود این احکام را کلی و ازلی و ابدی و است ثنا ناپذیر ضروری می یابیم و حال آنکه این سه خاصیت کلیت دوام ضرورت هیچکدام نمی تواند مولود تجربه باشد از اینجا پاسخ قسمت دوم نظریه تجربی نیز روشن شد تجربیون مدعی هستند که ذهن همواره از احکام جزئی به احکام کلی می رسد می گوئیم چرا و به چه جهت ذهن حکم خود را از موارد آزمایش شده بغیر موارد آزمایش شده بسط و تعمیم می دهد و از جزئی بکلی می رود و قوس صعودی می پیماید آیا ذهن اذعان دارد که هر حکمی که برای بعضی از افراد کلی ابت شد پس برای همه افراد کلی ثابت است و باصطلاح حکم اشیاء مماثل مماثل یکدیگر است یا ندارد اگر اذعان ندارد پس آزمایش در باره افراد آزمایش شده نمی تواند ملاک حکم در باره افراد آزمایش نشده واقع شود عینا مثل اینست که قبل از آنکه اصلا به آزمایش و مشاهده ای پرداخته شود ذهن در باره آن افراد آزمایش نشده حکمی صادر کند و حال آنکه بالضروره و به اعتراف خود دانشمند تجربی ذهن در مورد مسائل آزمایشی قبل از آزمایش حکمی ندارد و اگر اذعان دارد ناچار این حکم را بدون وساطت مشاهده و آزمایش تحصیل کرده است زیرا اگر این حکم نیز مولود آزمایش باشد قهرا در تعمیم خود محتاج بحکم دیگری بود و همینطور .

از اینجا معلوم می شود که در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی به احکام کلی سیر می کند با اتکاء به یک سلسله اصول کلی غیر تجربی است چیزی که هست چون این اصول کلی در همه موارد است عمال می شود و ذهن

مانند یکدستگاه خودکار از آن اصول استفاده می کند شخص می پندارد که تنها با عامل مشاهده و تجربه از جزئی بکلی و از دانی به عالی سیر کرده و قوس صعود را طی نموده است و حال آنکه این سیر و صعود با کمک اصول کلی تری صورت گرفته است .

در احکام تجربی اصول عقلانی زیادی شرکت می کند عمده اصول عقلانی که هر تجربه ای متکی به آنست دو اصل است یکی اصل امتناع صدفه ذهن روی این اصل می داند که هیچ حادثه ای بدون علت وقوع پیدا نمی کند و از این راه اجمالا بوجود علت برای هر حادثه ای یقین دارد این اصل بدیهی اولی است و به تجربه بستگی ندارد و یکی اصل سنخیت بین علت و معلول یعنی همواره از هر علت معین معلول معین صادر می شود این اصل از اصل امتناع تناقض نتیجه می شود و بتجربه بستگی ندارد ذهن پس از آنکه این دو اصل را پذیرفت می تواند از تجربیات خود نتیجه بگیرد زیرا تجربه کوشش می کند که رابطه بین دو حادثه جزئی را دریابد و علت یک حادثه ای را برای حادثه دیگر بدست آورد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه محال است و حادثه بدون علت نیست قهرا اذعان می کند که حادثه مورد نظر بلا علت نیست آنگاه با روش های مخصوص که علماء تجربی عملا در آزمایش های خود بکار می برند علت واقعی آن حادثه را بدست می آورند علماء تجربی از قبیل فرانسویس بیکن و است وارت میل دستور های عملی سودمندی برای طرز آزمایش و بدست آوردن علت حقیقی هر حادثه پیشنهاد کرده اند آن دستورها مورد استفاده دانشمندان علوم طبیعی واقع شده و اگر آن روشها در عمل رعایت نشود آزمایش نتیجه نمی دهد ولی خواننده محترم می داند که صحت هر آزمایشی موقوف به رعایت آن روشها است ولی صحت آن روشها را عامل تجربه تضمین نکرده است و ناچار صحت آن روشها

را با یکنوع استدلال عقلی که خود منکر صحتش هستند بدست آورده اند و پس از آنکه علت یک حادثه را برای یک حادثه دیگر در موارد جزئی بدست آورد به حکم اصل سنخیت بین علت و معلول و اینکه علت معین همواره معلول معین را ایجاب می کند که فلسفه تعقلی صحت آنرا تضمین کرده است آن حکم جزئی را تعمیم می دهد و قوس صعودی را طی کرده قانون کلی می سازد ولی البته چیزی که دشوار است این است که تجربه و آزمایش عملاً بتواند علت واقعی یک حادثه را در میان انبوه اموری که احتمال می رود هر یک از آنها علت حادثه باشند و امور دیگری که آزمایش کننده احتمال می دهد از نظر وی دور باشند درک کند جنبه غیر یقینی قضایای تجربی از همین جا سرچشمه می گیرد علت تغییر و تبدیل های قضایای تجربی که به چشم خود می بینیم بسرعت انجام می گیرد همین است .

و اما ایرادی که منطق تجربی بر روش استنتاج منطق تعقلی می گیرد و مدعی است که سیر از کلی به جزئی و استدلال قیاسی یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب پاسخش اینست که اولاً خود همین استدلال منطق تجربی استدلال قیاسی است و از کلی به جزئی سیر نموده و بنا بر این یا تکرار امر معلوم است و یا مصادره بر مطلوب ثانیاً اینکه منطق تجربی گمان کرده که تمام استدلال های کلی یا تکرار امر معلوم است یا مصادره بر مطلوب مبنی بر این است که ذهن همواره از حکم جزئی بحکم کلی سیر می کند ولی با بیان گذشته معلوم شد که ذهن در احکام خود نه تنها همیشه از جزئی بکلی سیر نمی کند بلکه در مواردی هم که از جزئی بکلی سیر می کند و قوس صعودی طی کرده قوانین کلی علوم طبیعی را می سازد از یک سلسله اصول کلی تری که ذهن از آغاز آنها را به همان کلیت و بدون وساطت هیچ عامل خارجی تجربه و غیره

پذیرفته است مدد می گیرد ثالثا آنچه منطق تجربی در مورد انسان و حیوان که بعنوان مثال آورده شد می گوید مناقشه در مثال است ما می توانیم تغییر مثال داده ریاضیات را گواه بیاوریم در ریاضیات از روش قیاس عقلی استفاده می شود مثلا در هندسه دو سه قانون مسلم کلی از قبیل قانون مساوات و قانون کل و جزء پایه و مبنا قرار داده می شود و یکایک موارد جزئی تر از آنها است نباط می شود و اگر استدلال های عقلی و سیر از کلی به جزئی مطلقا غلط و تکرار معلوم یا مصادره بر مطلوب باشد استدلالات ریاضی بکلی بی ارزش است و لازم است برای دریافتن چند اصل متعارف ریاضی از قبیل اصل مساوات و اصل کل و جزء اول هر یک یک مسائل ریاضی را است قراء کنیم و به مسائل ریاضی آگاه شویم بعد حکم کنیم که مقادیر مساوی با یک مقدار مساوی با یکدیگرند و کل از جزء بزرگتر است .

بعضی از دانشمندان بین استدلالات ریاضی و استدلالات قیاسی فرق گذاشته اند و ادعا کرده اند که استدلالات ریاضی در عین اینکه تجربی نیست سیر از کلی به جزئی هم نیست بلکه بعکس سیر از جزئی بکلی است و تعمیم بکار می رود

سخن فلیسین شاله

فلیسین شاله در متودولوژی فصل روش ریاضیات می گوید می توان گفت که در تمام براهین ریاضی تعمیم بکار برده می شود و آنچه را که برای یک مثال ثابت شد در موارد دیگر صادق ABC اثبات کردیم آنرا در باره جمیع می دانند یعنی وقتی ما مطلبی را در باره مثلث مثلثها تعمیم می کنیم ولی بین تعمیمی که در ریاضیات بکار می رود با تعمیمی که در علوم فیزیک و شیمی اعمال می شود یک فرق اساسی موجود است بدین قرار که تعمیم ریاضی به عکس تعمیم علوم تجربی از راه تجربه حاصل نمی شود مثلا وقتی حکمی را که بوسیله برهان ABC ثابت کردیم در باره تمام مثلثها تعمیم می دهیم به هیچ وجه تجربه در باره مثلث این تعمیم دخالت ندارد و حال آنکه بوسیله تجربه است که مطلع می شویم که در مقابل حرارت یک فلز و دو فلز و سه فلز و بالاخره تمام فلزات منبسط می شود .

حقیقت اینست که در استدلالات ریاضی تعمیم بمعنای سیر از جزئی بکلی یا از کمتر کلی بکلی وسیعتر نیست زیرا آن چیزی که ذهن را در مسائل ریاضی ملزم به قبول می کند صرفا برهان ریاضی است و بالضروره هیچ برهان ریاضی اختصاص بمورد معین ندارد و اگر مورد ABC را مورد اعمال برهان ریاضی قرار می دهیم صرفا برای تفهیم و معین مثلا مثلث روشن ساختن مفاد برهان بر ذهن است و لهذا اگر ذهن بتواند مفاد یک برهان ریاضی را بدون مراجعه بمورد خاص تصور کند فوراً ملزم به قبول می شود و بعبارت دیگر عامل اذعان و الزام ذهن به قبول مفاد کلی برهان همان خود برهانست و بس چیزی که هست این است که در مورد هر اذعان و حکمی لازم است که ذهن قضیه مفروضه را بطور

وضوح تصور کند تا بتواند به آن اذعان داشته باشد احتیاج به موارد خاصه در مسائل ریاضی برای تصور مفاد برهان است نه برای تصدیق به آن .

مشار الیه سپس در مقام فرق بین است قراء و استدلال قیاسی و برهان ریاضی چنین می گوید : بوسیله همین مطلب اساسی است که باید بین قیاس که در آن تجربه دخیل نیست و است قراء که مبتنی بر تجزیه است امتیاز گذاشت و تعریفی را که معمولا از قیاس می کرده اند استدلالی که در آن ذهن از یک قضیه کلی به قضیه ای که کمتر کلی است می رسد اصلاح نمود و از این استدلال تعریفی کرد که هم بر قیاس صوری که در آن ذهن حکم کلی را در باره افراد آن اعمال می کند منطبق شود و هم بر برهان برهان ریاضی که در آن فکر از کمتر کلی گذشته بکلی بیشتر می رسد ما به الاشتراک قیاس صوری و برهان ریاضی اینست که در هیچ یک از آن دو ذهن متوسل به تجربه نمی شود و خود ذهن روابطی را که منطقا ضروری است بین افکار برقرار می کند پس بهتر اینست که در تعریف قیاس و یا استدلال است نتاجی بگوئیم که آن قولی است مؤلف از قضایا که بین تصورات رابطه ضروری برقرار می سازد قیاس صوری یکی از موارد جزئی قیاس است نتاج است و در آن معانی یکی از دیگری بیرون کشیده می شود برای اینکه بعضی مندرج در بعضی دیگر و بعضی نسبت به بعضی دیگر عام تر است مثل فانی که عام تر از انسان و انسان عام تر از سقراط است در مثال سقراط انسان است و انسان فانی است پس سقراط فانی است و سقراط در ضمن انسان و انسان در ضمن فانی مندرج است و آن حکمی که برای شامل بطور کلی صادق باشد برای مشمول نیز صادق است اما استدلال ریاضی یکی از صور قیاسی است که در آن رابطه اندراج ملحوظ نیست بلکه در آنجا رابطه

تساوی یا معادل بودن منظور است و مقادیر معادل را بجای هم می گذاریم و نتایج ضروری بدست می آوریم .

اینکه در مقام فرق قیاس به اصطلاح صوری و برهان ریاضی در بالا گفته شد که در اولی رابطه اندراج در کار است و در دومی رابطه تساوی مخدوش است زیرا همانطوری که منطقیین تحقیق کرده اند قیاس مساوات که مورد استفاده ریاضیات است منحل بدو قیاس است و در قیاس دوم رابطه اندراج ملحوظ است و تا قیاس دوم مدد نکند ذهن به مقصود B و زاویه A مساوی است با زاویه خود نمی رسد مثلاً آنجا که استدلال می کنیم که زاویه A مساویست با مساوی C نتیجه مستقیم این قیاس این است که زاویه مساویست با زاویه B سپس این نتیجه را مقدمه قیاس دیگری که در آن رابطه اندراج نه با خود زاویه A ملحوظ است و ذهن از کلی به جزئی سیر می کند قرار می دهیم باین ترتیب زاویه C و هر چند مقدار مساوی با یک مقدار مساوی یکدیگرند پس مساویست با مساوی زاویه C چنانکه ملاحظه می شود خلاصیت ذهن مدیون همین قیاس به A مساویست با زاویه اصطلاح صوری است که ذهن را از کلی به کمتر کلی عبور داده چیزی که هست چونکه این قیاس دوم در همه موارد بیک نحو بکار برده می شود و همواره انسان نسبت بان حضور ذهن دارد در فورمول ریاضی دخالت داده نمی شود .

بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید غیر تجربی بودن یک سلسله اصول کلی عقلانی را پذیرفته اند یعنی قبول کرده اند که پیدایش این احکام کلی عقلانی مولود مشاهده و آزمایش و است قراء نیست لکن ادعا کرده اند که پیدایش این اصول معلول عوامل حیاتی یا عوامل اجتماعی است یعنی احتیاجات زندگی فردی یا زندگی اجتماعی ذهن را وادار کرده است که این

اصول را بسازد مثلا حکم کند به اینکه تناقض محال است و ثبوت شیء برای خود ضروری است و صدفه محال است و با تغییر احتیاجات زندگی ممکن است این اصول در فکر بشر جای خود را به یک سلسله اصول دیگر بدهد و علی هذا اصول اولیه فوق هر چند معلول تجربه نیست ولی ارزش منطقی مطلق هم که منطقی تعقلی برای آنها قائل است و آنها را صحیح مطلق و کلی و ازلی و ابدی و تخلف ناپذیر می داند درست نیست .

این نظریه از نظریه تجربی ضعیفتر است در این نظریه بین افکار حقیقی و افکار اعتباری فرق گذاشته نشده ما در مقاله 6 که در اعتباریات و افکار عملی گفتگو می کنیم در اطراف این نظریه مشروحا بحث خواهیم کرد .

گروه دیگر نغمه دیگری ساز کرده اند این گروه نیز قبول کرده اند که اصول فوق غیر تجربی است و هم قبول کرده اند که ذهن از حکم کلی بحکم جزئی سیر می کند لکن ادعا کرده اند که اصول فوق برای ذهن ارزش یقینی ندارد و صرفا فرض هایی است که ذهن آنها را ساخته و خود ذهن در باره آنها شک و تردید روا می دارد چیزی که هست ذهن مجبور است که این فرضیه های بلا دلیل را مسلم فرض کند زیرا اگر این فرض های بلا دلیل را نپذیرد و فرض نکند که مثلا تناقض ممتنع است و صدفه محال است علم خراب می شود و علم بشر انتظام و است حکام و است قرار پیدا نمی کند .

پاسخ این نظریه اینست که آیا فرض این اصول کلی در نتیجه دادن مسائل علمی مؤثر هست یا نیست اگر مؤثر نیست پس ذهن چه فرض بکند و چه نکند علی السویه است و اگر فرض این اصول کلی در حصول نتایج مؤثر است آیا نتیجه شدن آن مسائل جزئی از آن فرض های کلی قطعی و یقینی ذهن است یا آنکه آن هم احتیاج بفرض دارد اگر قطعی و یقینی است پس معلوم می شود این

یک بدیهی اولی ضرورت انتاج قیاس را داریم و این بدیهی برای ذهن ما قطعی و یقینی است و ذهن ما هیچگونه شک و تردیدی در باره آن روا نمی دارد و اگر نتیجه شدن مسائل علوم از این اصول کلی نیز محتاج بفرض است پس ذهن به هدف خود که انتظام و است حکام مسائل علوم است نرسیده و در این صورت نیز فرض کردن این اصول و فرض نکردن آنها برای ذهن علی السویه است و مسائل علوم در حد فرض باقی می ماند و از اول ذهن بدون دست دراز کردن به این اصول می توانست هر چه بخواهد فرض کند .

حقیقت اینست که انکار احکام بدیهیه اولیه مستلزم شک در همه چیز است حتی شک در خود شک و حد فاصل فلسفه و منطق با سوفسطائی گری همین است .

در اینجا بی مناسبت نیست که گفتار فلیسین شاله را که پیرو منطق و فلسفه تجربی است و مخصوصا تحت تاثیر شدید مسلک وضعی و ظاهری اگوست کنت است راجع به این مطلب نقل و انتقاد کنیم وی در متودولوژی فصل روش علوم فیزیکی و شیمیائی می گوید : است قراء عبارت است از استدلالی که در آن ذهن با اتکاء به تجربه از معرفت به حال جزئیات به قانون دست می یابد یعنی وقتی فرضیه ای در نتیجه ای توافق آن با تمام امور مشاهده و آزمایش شده محقق گشت بدون اینکه دخالت و فعالیت عقلانی دیگری لازم باشد آن فرضیه مبدل به قانون می شود مطلب مهم فلسفی که در باره است قراء پدید می آید اینست که چنین استدلالی با قوانین عقل سازگار هست یا نه اگر هست به چه دلیل است و اساس قانونی بودن آن چیست البته برای قیاس یا است نتاج چنین اشکال و مطلبی پیش نمی آید برای اینکه ذهن همیشه حق دارد از اصولی که قبلا وضع و مقبول کرده است نتایجی که منطقا ضروری ست بیرون بکشد ولی

است قراء که مبتنی بر تجربه است به چه حق از حدود تجربی تجاوز می کند و حکمی را که در باره مجربات صادق است در باره وقایعی که هنوز تجربه نکرده است تعمیم می دهد یعنی مشاهدات و آزمایش های ما که در مکان و زمان معینی انجام می گیرد چگونه باعث می شود که ما قانونی عمومی برای تمام ازمنه و امکانه وضع کنیم و چگونه می توانیم یقین کنیم که امور مجهول بی شمار دیگر مانند امور معدودی است که ما تجربه کرده ایم مبحث مشکل راجع به اساس است قراء عبارت از این مسائل است معمولا در اینکه است قراء بر اصل یکسان و متحد الشکل بودن طبیعت مبتنی است بین دانشمندان توافق حاصل است یعنی اگر طبیعت همیشه یک جریان را بپیماید کافی است که ما در یک زمان و مکان معینی بین حوادث رابطه ای ملاحظه کنیم و از آنجا بی بیریم که این رابطه همیشه و در همه جا برقرار خواهد بود ولی مشکل همه اینجا است که چگونه ممکنست ما یقین داشته باشیم که طبیعت همیشه یک جریان را بنحو متحد الشکل طی می کند فلسفه تجربی که قائل است به اینکه تمام افکار ما در نتیجه تجربه حاصل می شود اصل متحد الشکل بودن طبیعت را هم بوسیله تجربه توجیه کرده می گوید تنها امری که به بشر ثابت کرده است که طبیعت جریان متحد الشکلی را سیر می کند تجربه است و فیلسوف انگلیسی جان است وارت میل در کتاب منطق خود این نظریه را تایید کرده و مرجع برهان او در این باب اصل علیت عمومی است که علت معین همیشه موجب معلول معین می شود و این قانون علیت عمومی امری نیست که خرد قبل از تجربه بان پی برده باشد و از اصول فکر بشمار برود زیرا منطقا ناممکن نیست که حوادث از روی تصادف و اتفاق حاصل شود آنچه باعث اعتقاد بشر باین مطلب شده همان تجربه است که انسان بوسیله آن دریافته است که همیشه علت معین موجب

معلول معین می شود لا غیر پس این اصل علیت عمومی که جان است و ایت میل مبنای است قراء می داند خود در نتیجه است قراء و تعمیم ملاحظاتی که از راه آزمایش حاصل می شود بدست آمده است ولی در اینجا نباید تصور کرد که در این بیان ما دور باطل وجود دارد چون مبناء است قراء اصل علیت و این اصل نتیجه است قراء شمرده شده است زیرا مقصود از است قرائی که مبنای این اصل است است قراء عامیانه و سطحی می باشد در صورتی که مقصود از است قراء دوم است قراء علمی است چنانکه می دانیم انسان عامی و کودک و حتی حیوان هم انتظار دارند که اگر امری یکبار موجب امری دیگر شد همیشه چنین بشود .

پاسخی که فلیسین شاله از اشکال دور می دهد پاسخی است بی معنا و دور از مبانی عقلی و علمی زیرا اولاً این سؤال پیش می آید که است قراء سطحی چگونه منجر بحکم کلی می شود و آیا ذهن در است قراء سطحی و حتی ذهن کودک و حیوان که از جزئی به کلی می گراید گزاف و بدون ملاک است یا ملاکی در کار هست اگر گزاف است پس اصل علیت هم گزاف است و هیچ ارزش منطقی ندارد و تمام قوانین تجربی هم که بر روی یک همچو اصل بی ارزشی بنا شده است بی ارزش است و اگر ملاک دارد پس می توان گفت که کودک و حتی حیوان هم اصل کلی علیت را بالفطره درک می کنند .

حقیقت اینست که آنچه کودک و حیوان انتظار دارد از وقوع حادثه ای بعد از حادثه دیگری که یکبار موجب آن شده است یا آنچه انسان از اصل علیت درک می کند بکلی متفاوت است آنچه انسان با نیروی عاقله درک می کند یکی امتناع صدفه و یکی ضرورت ترتب معلول بر علت و امتناع تخلف آن است و همانا اصل ضرورت و جبر علی و معلولی است که به علوم انتظام و است حکام و

قانونیت داده و آنها را بصورت نوامیس قطعی در آورده است و اما آنچه کودک و حیوان انتظار آن را دارند صرفا وقوع حادثه ایست بدنبال حادثه ای که یکبار دیگر مشابه آنرا دیده است و این انتظار یکنوع سبق ذهنی است که ارزش منطقی ندارد و برای اذهان بسیطه از قبیل ذهن انسان عامی و کودک و حیوان دست می دهد و از قوه تداعی معانی سرچشمه می گیرد و باصطلاح از نوع انتقال از جزئی به جزئی دیگر است و ذهن هر اندازه که بسیطتر و نیروی عاقله ضعیفتر باشد سبق ذهن در این مورد که باصطلاح منطق تمثیل خوانده می شود بیشتر است و هر اندازه که عاقله نیرومندتر بشود ذهن از تمثیل که انتقال از جزئی به جزئی است بیشتر صرفنظر می کند و بقیاس که از احکام کلی و ضروری و دائم سرچشمه می گیرد می گراید و بعبارت دیگر ذهن در آغاز قدرت تمیز منطقی ندارد و احکامی که صادر می کند هم جزئی است و هم سطحی و لهذا در مطلق مواردی که بین دو معنی تداعی برقرار شد ذهن سبقت می جوید و حکم می کند ولی همینکه عاقله نیرومند و ذهن با واجد شدن اصول کلی و بدیهیات اولیه قوی و غنی شد احکام خود را طبق اصولی صادر می کند که جنبه منطقی داشته باشد و با واقع و نفس الامر مطابقت کند و لهذا ذهن پس از آنکه از اصول عقلی قوی شد از سبق ذهن هائی که بواسطه تداعی معانی در ذهن انسان عامی و کودک و حیوان صورت می گیرد که گاهی با واقع مطابقت دارد و گاهی ندارد و غالبا مطابقت ندارد جلوگیری می کند اساس نظریه است وارت میل که در ضمن گفتار فلیسین شاله بدان اشاره شده اینست که مبنای اصلی عمل ذهن در تفکر و استدلال نه انتقال از کلی به جزئی است قیاس و نه انتقال از جزئی بکلی است قراء بلکه انتقال از جزئی به جزئی دیگر است تمثیل و این انتقال بوسیله تداعی معانی صورت می گیرد و شاید اولین کسی که این

عقیده را اظهار کرده هیوم 1711 - 1776 است ولی از آنچه در پاورقی های - 51 و از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که اولاً حکم غیر از تداعی معانی است و علل و مبادی حکم نیز غیر از علل و مبادی تداعی معانی است و ثانیاً تداعی معانی گاهی مبنا و علت سبق ذهن در حکمی واقع می شود ولی این سبق ذهن ها ارزش منطقی و نفس الامری ندارد و بیشتر برای اذهان بسیطه مثل انسان عامی و کودک و حیوان دست می دهد و هر اندازه ذهن دارای اصول عقلانی و منطق صحیح و قدرت پیش بینی های مطابق با واقع بشود بیشتر جلو سبق ذهن های مبتنی بر تداعی معانی را می گیرد پس مبنای اصلی انتقالات علمی و صحیح بشر تداعی معانی نیست و بالنتیجه اصل در استدلالات منطقی تمثیل نیست .

معلوم نیست چرا فلیسین شاله و سایر طرفداران فلسفه تجربی از لزوم دور پرهیز دارند و چه چیزی موجب شده است که آنان دور را باطل و ممتنع بشناسند آیا بطلان دور را نیز از راه است قراء توجیه می کنند است قراء و مشاهده و آزمایش فقط در باره امور عینی معقول است اما معدومات و ممتنعات که قابل مشاهده و آزمایش عملی نیست .

از آنچه تا کنون گفته شد معلوم شد که :

- 1 - انسان در ذهن خود احکام و تصدیقات بدیهی اولی دارد .
- 2 - آن بدیهیات ارزش یقینی دارند .
- 3 - ذهن با اتکاء بان بدیهیات می تواند از حکم کلی بحکم جزئی برسد .
- 4 - مبنای اصلی انتقالات و استدلالات فکری نه از جزئی بکلی و نه از جزئی به جزئی دیگر است بلکه از کلی به جزئی است .

5 - ذهن در علوم طبیعی و تجربی از حکم جزئی بحکم کلی صعود می کند و این صعود با کمک احکام بدیهیه اولیه و قواعد متکی به آنها صورت می گیرد .

6 - علت غیر یقینی بودن پاره ای از مسائل علوم طبیعی نقصان آزمایش است .

7 - از لحاظ فن منطق و بدست آوردن مقیاس های فکر تجربه مقیاس درجه دوم است و مقیاس درجه اول یک سلسله اصول عقلانی است که مقیاس بودن تجربه نیز بوسیله آن مقیاسها برای ذهن ثابت است .

در خاتمه این مبحث آن جمله ای را که در مقدمه این مقاله گفتیم بار دیگر تکرار می کنیم ما هر چند در ذهن خود تصوورهائی مقدم بر تصور های حسی نداریم ولی تصدیقهائی مقدم بر تصدی های تجربی داریم)

جای تردید نیست که ما معلومات فکری و ادراکات تصدیقی بی شمار داریم و گاهی که آنها را بررسی می نمائیم می بینیم همه آنها از همدیگر جدا نیستند یعنی جوری نیست که اگر یکی از آنها را گرفته و به تنهایی معلوم فرض کنیم توانسته باشیم مابقی را مجهول فرض نمائیم یعنی حصول علم بیک معلوم در پیدایش خود هیچ ارتباطی بوجود سایر معلومات نداشته باشد و این سخن در علوم برهانی از همه جا روشنتر است ما هیچگاه نمی توانیم بسیاری از مسائل این علوم را به ثبوت برسانیم جز اینکه پیش از آن مسائل زیاد دیگری را بثبوت رسانده باشیم .

پس میان این معلومات تصدیقی یکنوع رابطه و بستگی هست که به توالد و بارآوری مادی خالی از شباهت نیست زیرا در هر دو تصدیقی که نسبت اصل و فرع را دارند عینا مانند پدر و مادر و فرزند یا مانند درخت و میوه اصول مادی

ساختمان فرع در وجود اصل محفوظ و با صورت تازه از اصل خود جدا گشته و پدیده تازه می شود بلی فرقی که هست اینست که پیدایش فرع مادی بسته به هستی اصل خود می باشد نه بقاء زندگی وی لکن هر تصدیق و فکر که نتیجه ای را می دهد بقاء وی در بقاء نتیجه ضرور می باشد که اگر چنانچه نتیجه دهنده از میان برود از میان رفتن نتیجه ضروری است .

پس وجود یک سلسله افکار و تصدیقاتی را که یک فکر و تصدیق منحصرآ تولید می کنند بوجود یک سلسله پدیده های مادی که مولد یک پدیده مادی می باشند نمی توان مقایسه کرد زیرا سلسله علل حوادث مادی را می توان غیر متناهی فرض کرد که هر حلقه از این سلسله با رسیدن نوبت حلقه پسین از میان رفته و جای خود را به حلقه بعدی بدهد ولی هر علت تصدیقی به همراه وجود معلول تصدیقی خود باید موجود بوده باشد و فرض عدم تناهی در سلسله علل تصدیقی مستلزم عدم حصول آن تصدیق می شود پس اگر یک معلوم تصدیقی فرض نمائیم باید سلسله تصدیقی مولده او در جائی وقوف کند یعنی به تصدیقی برسد که خود بخود بی است عانت بتصدیقی دیگر پیدا شده باشد (بدیهی اولی).
از این بیان نتیجه گرفته می شود :

- 1 - اگر تصدیقی علمی مقابل شک فرض کنیم یا خود آن مفروض بدیهی است یا منتهی به بدیهی و بعبارت دیگر ما تصدیق بدیهی داریم .
- 2 - هر معلوم نظری غیر بدیهی بواسطه تالیف بدیهیات و یا نظریاتی که به بدیهیات منتهی می باشند پیدا می شود .
- 3 - علوم کثرتی بواسطه انقسام به بدیهی و نظری دارند .

اشکال 1 -

ممکنست به سخن گذشته خرده گرفته و بگویند سیر روزانه ای که علم با فرضیه های موقتی می نماید ناقض این نظریه می باشد زیرا هر رشته علمی فرضیه ای را گرفته و در مسیر همان فرضیه چندی به کنجکاوی پرداخته و خواصی را روشن می نماید و پس از چندی خواصی تازه تر که با فرضیه موجود سازگار نیستند است شعار نموده و فرضیه تازه و وسیعتر و سازگارتر بجای فرضیه کهنه نشانیده و باز به کنجکاوی خود ادامه می دهد و در این حال فرضیه کهنه از جهان دانش سپری می شود با اینکه نتایج مثبت وی زنده هستند و زنده خواهند بود پس از میان رفتن علت تصدیق مستلزم بطلان نتیجه وی نمی باشد .

پاسخ

فرضیه های علمی دو گونه می باشند :

1 - فرضیه ای که پیدایش تازه وی کهنه را ابطال و تکذیب نمی کند بلکه فرضیه پسین یک منظره را نشان می دهد که پهناورتر و وسیعتر از منظره ایست که فرضیه کهنه نشان می داد و در این صورت فرضیه کهنه که منتج یک نظریه مثبتی بود از میان نرفته بلکه با یک اندام نیرومندتری پیش آمده و نتیجه خود را روشنتر و استوارتر می دهد .

2 - فرضیه ای که با روی کار آمدن متاخر متقدم راه نابودی سپرده و باطل می شود مانند فرضیه حرکت زمین با فرضیه حرکت فلک در علم هیئت و در این صورت نتیجه چنین فرضیه ای مانند خود فرضیه از میان می رود ولی نتایج

علمی که با حس و تجربه بدست آمده اند نابود نمی شوند چنانکه ارسطو متوالیه و تجارب ممتد اوضاع اجرام متحرکه را در علم هیئت نگهداری می نمایند .

و گذشته از این در هر دو قسم از فرضیه بطور کلی می توان گفت که فرضیه فرضیه در یک علم نه برای است نتاج علمی می باشد یعنی نه برای این است که ما به مسائل و نظریه های علم نامبرده دانا شویم یعنی فرضیه نامبرده مجهولی را تبدیل به معلوم نماید بلکه برای تشخیص خط سیر است که سلوک علمی ما راه خود را گم نکند و گر نه است نتاج مسائل رهین براهین مسئله و تجربه و سایر علل تولید نظریه می باشد نه معلول فرضیه و حال فرضیه درست مانند حال پای ثابت پرگار می باشد که با است وار بودن او خط سیر پای متحرک پرگار گرفتار بیهوده روی و گمراهی نمی شود نه اینکه نقاطی را که پای متحرک دنبال هم می چیند پای ثابت چیده باشد .

اشکال 2 -

اگر چنانچه علم به نظریات از علم به بدیهیات تولید شده و بدیهیات از قانون توالد مستثنی می باشند دیگر توقف بدیهی به بدیهی دیگر مفهوم ندارد با اینکه می گوئید همه قضایا اعم از نظری و بدیهی به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می باشد .

(سابقا گفتیم که احکام ذهنی بر دو قسم است بدیهی و نظری بدیهی ایضا بر دو قسم است بدیهی اولی و بدیهی ثانوی منطقیین و فلاسفه پاره ای از قضایا را بعنوان بدیهی اولی نام می برند از قبیل حکم بامتناع تناقض و حکم به اینکه مقادیر مساوی با یک مقدار مساوی یکدیگرند و حکم به امتناع اشغال جسم

واحد در آن واحد دو مکان را و حکم بامتناع اشغال دو جسم در آن واحد یک
مکان را .

معنای اول الاوائل بودن اصل امتناع تناقض

از میان همه این بدیهیات اولیه اصل امتناع اجتماع تقيضين و ارتفاع تقيضين که برای رعایت اختصار از آن اصل به اصل امتناع تناقض تعبیر می کنیم اول الاوائل و ام القضايا خوانده می شود در اینجا این سؤال پیش می آید که معنای اول الاوائل بودن آن چیست اگر سایر بدیهیات بدیهی اولی اند و ذهن به صرف عرضه شدن موضوع و محمول حکم می کند و هیچگونه نیازمندی به هیچ چیز دیگر ندارد پس همه علی السویه اند و اول الاوائل یعنی چه و اگر حکم ذهن در مورد آنها متوقف است بر حکم به امتناع تناقض پس آن احکام واقعا بدیهی نیستند و نظری هستند .

در مقام پاسخ باین اشکال چند نظریه است :

الف - اینکه سایر قضايا واقعا بدیهی نیستند بلکه نظری هستند و معنای اول الاوائل بودن و ام القضايا بودن اصل امتناع تناقض اینست که جمیع قضايا از آن استنتاج می شود این نظریه قابل قبول نیست زیرا اولاً خلاف آن چیزی است که هر کس در وجدان خود می یابد و ثانياً اگر جمیع بدیهیات دیگر نظری باشند نیازمند به استدلال خواهند بود و چنانکه می دانیم در هر استدلال دو مقدمه صغری کبری باید مفروض و مسلم باشد پس حد اقل علاوه بر اصل امتناع تناقض یک اصل بدیهی دیگر باید داشته باشیم که اولین قیاس را تشکیل دهند و علاوه لازم است نتیجه شدن جزئی را از کلی استنتاج شکل اول بلا واسطه پذیرفته باشیم یعنی این را نیز بطور بدیهی تصدیق کرده باشیم پس این نظریه که اصل بدیهی منحصر است به اصل امتناع تناقض قابل قبول نیست

ب - سایر اصل های بدیهی اساسا اصلها بلکه حکم های جداگانه ای نیستند بلکه عین اصل امتناع تناقض هستند که در موارد مختلف بکار برده می شود مثلا اصل امتناع تناقض در مورد مقادیر بصورت قانون مساوات و در مورد علیت بصورت اصل امتناع صدفه و در موارد دیگر بصورت های دیگر تعبیر می شود این نظریه نیز قابل قبول نیست زیرا اختلاف قضایا تابع اختلاف اجزاء تشکیل دهنده یعنی موضوع و محمول است موضوع و محمول در سایر اصول با موضوع و محمول در این قضیه مختلف است و بعلاوه اشکال دوم که بر نظریه اول وارد بود بر این نظریه نیز وارد است .

ج - اصل امتناع تناقض و سایر بدیهیات همه بدیهی اولی هستند و در عین حال همه آن بدیهیات نیازمند به اصل امتناع تناقض هستند چیزی که هست نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اصل امتناع تناقض با نیازمندی نظریات به بدیهیات مختلف است نوع نیازمندی نظریات به بدیهیات اینست که نظریات تمام هستی خود را مدیون بدیهیات هستند یعنی نتیجه ای که از یک قیاس گرفته می شود عینا مانند فرزندی است که مولود پدر و مادر است ولی نوع نیازمندی بدیهیات اولیه به اول الاوائل طور دیگری است و آنرا بدو نحو می توان تقریر کرد یکی به همان تقریری که در متن شده که حکم جزمی عبارت است از ادراک مانع از طرف مخالف مثلا حکم جزمی در باره اینکه زید قائم است وقتی میسر می شود که حکم حالتی را بخود بگیرد که احتمال عدم قیام را سد کند و سد این احتمال بدون کمک اصل امتناع تناقض میسر نیست و با کمک اصل عدم تناقض است که علم به اینکه حتما زید قائم است و خلاف آن نیست صورت وقوع پیدا می کند و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم ذهن به هیچ چیزی حالت جزمی و علم قطعی پیدا نمی کند پس نیازمندی همه علم های بدیهی و نظری به

اصل امتناع تناقض نیازمندی حکم است در جزمی بودن تقریر دیگر اینکه اگر اصل امتناع تناقض در فکر موجود نمی بود هیچ علمی مانع وجود علم دیگر نمی شد توضیح آنکه بعضی از علمها ادراکات جزمی مانع وجود علم های دیگر نیست مثل علم به اینکه این کاغذ سفید است یا علم به اینکه زید ایستاده است ولی بعضی علمها مانع وجود علم های دیگر بلکه مانع وجود پاره ای از احتمالات است مثل علم به اینکه زید ایستاده است مانع علم باینست که زید نه ایستاده است این مانعیت با دخالت اصل امتناع تناقض صورت می گیرد و اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ علمی مانع هیچ علمی نخواهد بود بنا بر این مانعی در فکر نخواهد بود که شخص در عین اینکه علم جزمی دارد به اینکه زید قائم است علم جزمی پیدا کند که زید قائم نیست یا لااقل احتمال بدهد که زید قائم نیست .

بنا بر تقریر اول اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم پایه جزم و یقین خراب خواهد شد و ذهن در شک مطلق فرو خواهد رفت و هیچگونه تصدیق جزمی در هیچ موضوعی برای ذهن حاصل نخواهد شد هر چند صدها هزار برهان همراه خود داشته باشد و بنا بر تقریر دوم هیچ جزمی مانع جزم دیگر نخواهد شد و مانعی نخواهد بود که ذهن در عین اینکه به یک طرف قضیه نفی یا اثبات گرائیده است به طرف دیگر نیز بگراید و هیچ طرفی را انتخاب نکند و بنا بر هر دو تقریر اساس جمیع قوانین علمی خراب خواهد شد زیرا قانون علمی یعنی انتخاب و گرایش ذهن بیک طرف بالخصوص و اگر اصلا گرایشی در کار نباشد شک یا گرایش دو طرفی باشد قانون علمی برای ذهن معنا ندارد مثلا روی اصول هندسه اقلیدسی ذهن این مسئله را که سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است بعنوان یک قانون علمی پذیرفته و این یک قضیه

موجبه است که ذهن بحکم برهان ریاضی و اصل امتناع تناقض به او گرائیده است و از تقيض وی که سه زاویه مثلث مساوی نیست با دو قائمه اعراض کرده است حالا اگر فرض کنیم که اصل امتناع تناقض را از فکر بیرون بکشیم و قهرا ذهن جزم و گرایش پیدا نکند بنا بر تقریر اول دیگر این اصل برای ذهن قانون علمی نخواهد بود و یا اینکه در عین جزم و گرایش بوی به تقيض وی هم گرایش پیدا کند بنا بر تقریر دوم این مسئله و تقيض این مسئله هر دو برای ذهن علی السویه است و همانطوری که ممکنست این مسئله قانون علمی باشد می توانیم تقيض او را قانون علمی بدانیم و علی ای حال از قانون علمی بودن که معنایش انتخاب یکطرفی ذهن است بیرون خواهد رفت .

اصل امتناع تناقض تکیه گاه تمام احکام بدیهی و نظری ذهن است صدر المتألهین در مقام تمثیل می گوید نسبت اصل امتناع تناقض با سایر اصول و تصدیقات بدیهی و نظری مانند نسبتی است که در عالم اعیان ذات واجب الوجود با سایر موجودات دارد یعنی معیت و قیومیت است که اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها حقیقت هم همین است زیرا اگر این اصل را که زیر بناء حقیقی تمام اصول فکری است از فکر بشر بیرون بکشیم جز شک مطلق و تصور های درهم و برهم و عاری از تصدیق یا تصدیق های درهم و برهم و عاری از انتخاب چیزی باقی نمی ماند و حقا باید نام اصل الاصول بوی داده شود .

اصل امتناع تناقض مورد قبول تمام اذهان بشری است و واقعا نمی توان انسانی را پیدا کرد که در حاق ذهن خود منکر این اصل باشد یعنی ممکنست انسانی پیدا شود که بواسطه عروض شبهات از این حکم فطری ذهن خود غفلت کند و یا وجود آن را انکار کند ولی ممکن نیست که انسانی پیدا شود که واقعا

در ذهن خود این حکم را نداشته باشد دانشمندان جهان از قدیم و جدید تجربی و تعقلی وجود چنین اصلی را در فکر بشر منکر نشده اند از دانشمندان قدیم کسانی که در صدد انکار این اصل برآمده اند سوفسطائیان هستند و از دانشمندان جدید طرفداران منطق دیالکتیک منکر این اصل شده اند پیروان ماتریالیسم دیالکتیک سعی دارند که بعضی دیگر از قدماء یونان را که قائل به حرکت در طبیعت شده اند و یا آنکه فلسفه خویش را روی اصل مبارزه اضداد در طبیعت تاسیس کرده اند منکر اصل امتناع تناقض در فکر جلوه بدهند و از این جهت است که هراکلیت هرقلیطوس فیلسوف اقدم یونان را احیاناً منکر اصل امتناع تناقض در فکر معرفی می کنند ولی حقیقت اینست که قبل از هگل که بانی دیالکتیک جدید است باست ثناء سوفسطائیان کس دیگر یا دسته دیگر رسماً منکر این اصل فکری نشده است خود هگل نیز متوجه شده است که آنچه او می گوید ربطی به اصل امتناع تناقض ندارد ولی مادیین روی علل خاصی جدا بمخالفت با این اصل برخاسته اند مادیین در منطق و فلسفه خویش به بن بستهایی می رسند که جز با انکار این اصل بدیهی راه فراری ندارند ما در پاورقی های مقاله 4 به بعضی از این بن بستها ارزش معلومات جلد اول اشاره کردیم و عن قریب توضیح بیشتری در اطراف مطلب خواهیم داد)

پاسخ

اگر با ذهن روشن یک قضیه را اعم از بدیهی و نظری تامل کنیم خواهیم دید خود بخود با قطع نظر از خارج و محکی خود ممکن است با خارج مطابقت بکند یا نکند احتمال صدق و کذب و هیچگاه نمی پذیریم که یک قضیه با جمیع قیود واقعی خود هم مطابقت را داشته باشد و هم نداشته باشد یعنی هم راست بوده باشد و هم دروغ بوده باشد و هم راست نبوده باشد و هم دروغ نباشد و ازین روی اختیار یکی از دو طرف اثبات و نفی در است قرار علم ادراک مانع از نقیض باصطلاح منطق کافی نیست بلکه طرف دیگر را نیز ابطال باید کرد و این کار دخلی به ماده و صورت قضایا ندارد بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت در یک قضیه برای است قرار علم باید یکی از دو طرف صدق و کذب را اثبات و طرف دیگر را نفی کرد .

فرقی که بدیهیات با نظریات دارند اینست که نظریات برای دریافت ماده و صورت مستمند دیگران هستند ولی بدیهیات ماده و صورت را از خود دارند چنانکه در طبیعت هر ترکیب مفروض مستمند آخرین ماده تحلیلی بوده ولی ماده دیگر ماده نمی خواهد بلکه خود ماده است پس سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه است حاله اجتماع و ارتفاع نقیضین اول الاوائل باصطلاح فلسفه غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی می باشد که احتیاج مادی و صوری است .

توضیح اینکه ما اگر یک برهان ریاضی را مثلا با نتیجه اش در نظر گرفته و مورد بررسی قرار دهیم و با تامل کافی چشم را با برهان پر کرده و بسوی نتیجه نگاه کنیم و بالعکس نتیجه را بدست ادراک سپرده و به برهان مراجعه نمائیم در این حرکت فکری با دو پیش آمد تازه مواجه خواهیم شد یکی اینکه اگر مواد

برهان مفروض را با مواد برهان دیگری عوض کنیم مثلا قضایای مستعمله در یک برهان طبیعی را با قضایای مستعمله در یک برهان ریاضی عوض کنیم مشروط بر اینکه شکل و ترتیب محفوظ بماند خواهیم دید نتیجه روابط خود را با برهان قطع کرده و سقوط کرد دیگر اینکه اگر جای مقدمات برهان و ترتیب آنها را بهم زنیم خواهیم دید نتیجه اختلال پیدا نمود .

از این بیان نتیجه گرفته می شود :

- 1 - چنانکه مواد تصدیقات منتهجه مقدمات در حصول نتیجه مؤثر هستند همچنین هیئت و ترتیب مقدمات در نتیجه تاثیر دارند .
 - 2 - چنانکه مواد قضایا یعنی قضیه ای تالیف بدیهی دارند همچنان هیئت و تالیف از جهت دخالت در نتیجه یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی تفصیل این مطلب را از بحث قیاسات نظری و بدیهی منطق باید بدست آورد .
- همانطوری که از این بیان روشن است توقفی که نظری به بدیهی پیدا می کند یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخل بتوقف حکم بیک حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شده که همه قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می باشد مراد از وی توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صوری .

اشکال

دانشمندان مادیت تحولی (فلسفه مادی جدیدی که بنام ماتریالیسم دیالکتیک خوانده می شود و دو شخصیت معروف بنام کارل مارکس و فردریک انگلس بنیان اصلی آن بشمار می روند دارای یک تئوری فلسفی و یک روش منطقی است تئوری فلسفی وی ماتریالیستی است که وجود را مساوی با ماده می داند و وجود ماوراء مادی را منکر است و روش منطقی وی شیوه و روش خاصی است که در طرز تحقیق و راه یافتن به معرفت طبیعت پیش گرفته و معتقد است که تنها با این روش و این طرز تحقیق است که می توان طبیعت را شناخت و به آن معرفت حقیقی حاصل کرد این روش تحقیق که همان روش دیالکتیکی مارکسیستی است عبارت است از طرز تفکر مبتنی بر چند اصل از اصول کلی که حاکم بر طبیعت است و به عقیده آنان یگانه طرز تفکر و شیوه مطالعه ای که طبیعت و اجزاء طبیعت را آن طور که هست می شناساند همانا مطالعه ای است که طبق این اصول صورت بگیرد این اصول از این قرار است :

اصول چهارگانه ماتریالیسم دیالکتیک

الف - ماهیت هر چیزی عبارت است از رابطه آن چیز با سایر اجزاء طبیعت هیچ چیز و هیچ جزئی از اجزاء طبیعت بخودی خود قابل شناسائی نیست و بنابر این اگر موجودی از موجودات طبیعت را بخواهیم مطالعه کنیم باید مجموع ارتباطات وی را با سایر اشیاء بدست آوریم و آنرا در تحت تاثیر محیط مخصوصی که خواه ناخواه ماهیت او را تحت نفوذ گرفته است مطالعه کنیم است الین در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی می گوید متود دیالکتیک معتقد است که هیچگونه پدیده ای در طبیعت منفردا و بدون در نظر گرفتن روابط آن با سایر پدیده های محیطش نمی تواند مفهوم واقع شود زیرا پدیده ها در هر رشته از طبیعت که تصور کنیم وقتی خارج از شرایط محیط در نظر گرفته شوند به امری بی معنی تبدیل خواهد شد .

این اصل بعنوان اصل تبعیت جزء از کل و یا اصل تاثیر متقابل و یا اصل پیوستگی عمومی اشیاء خوانده می شود .

ب - همه چیز دائما در تغییر و حرکت و شدن است سکون وجود ندارد و فکر نیز که از خواص طبیعت است تابع همین قانون تغییر و حرکت است 120 انگلس می گوید دنیا را نباید بصورت مخلوطی از اشیاء ثابت و تمام شده تصور نمود بلکه دنیا عبارت است از مخلوطی از سیر های تحولی که در آن موجوداتی که ظاهرا ثابت می باشد و همچنین انعکاس این موجودات در ضمیر انسان که همان افکار باشد دائما در حال سیر تحولی و انهدام می باشند این اصل معمولا اصل تغییر یا اصل حرکت یا اصل تکامل خوانده می شود .

ج - تغییر و حرکت همواره بحالت یک نواخت نیست لحظاتی فرا می رسد که این تغییرات تدریجی حالت شدید و انقلابی بخود می گیرد و منجر به تغییر در کیفیت می شود است الین می گوید دیالکتیک بر خلاف متافیزیک سیر تکاملی را یک جریان ساده نشو و نما که در آن تغییرات کمی منجر به تغییرات کیفی نشود نمی داند بلکه تکامل را از تغییرات کم اهمیت و پنهانی کمی می داند که بتغییرات کیفی آشکار و اساسی منتهی می گردد این اصل معمولا بنام اصل جهش خوانده می شود .

د - حرکت تکاملی اشیاء در نتیجه تناقضات و تضادهائی که در داخل اشیاء وجود دارد صورت می گیرد است الین می گوید متود دیالکتیک بر آنست که جریان تکامل پست به عالی نتیجه تکامل و توسعه هم آهنگ پدیده ها نبوده بلکه بر عکس در اثر بروز تضاد های داخلی اشیاء و پدیده ها و در طی یک مبارزه بین تمایلات متضاد که بر اساس آن تضادها قرار گرفته است انجام می گیرد .

ژرژ پولیستر در اصول مقدماتی فلسفه می گوید نه تنها امور به یکدیگر تبدیل می شوند بلکه هیچ امری به تنهایی و همانکه هست نمی ماند و عبارت از چیزی خواهد بود که شامل ضد خودش نیز هست و هر چیز آبستن ضد خود می باشد امور عالم در عین حال هم خود و هم ضد خود می باشند تغییر و تحول امور از آن جهت است که دارای تضاد می باشند و تحول از آن جهت دست می دهد که هیچ چیز با خودش سازگار نیست تخمی که در زیر مرغ است در داخل خود دو قوه دارد یکی آنکه می خواهد تخم را بحالت خود نگهدارد دیگری آنکه می خواهد تخم را تبدیل به جوجه کند از اینرو تخم با خودش سازگار نیست چیزی که از نفی مشتق می شود حالت اثبات پیدا می کند جوجه

اثباتی است که از نفی تخم خارج می شود این یکی از مراحل تکامل است مرغ از تغییر جوجه بوجود می آید و در خلال این تحول بین قوایی که می خواهند جوجه را بهمین حال نگهدارند و قوایی که می خواهند جوجه را به مرغ تبدیل کنند کشمکش است مرغ نفی جوجه است و جوجه به نوبه خود محصول نفی تخم می باشد پس مرغ نفی در نفی است و این شیوه عمومی دیالکتیکی است .

1 - اثبات که تر نام دارد حکم .

2 - نفی آنتی تر ضد حکم .

3 - نفی در نفی سنتز .

این اصل معمولا بنام اصل تضاد یا اصل مبارزه اضداد خوانده می شود همان طوری که گفته شد تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک بر اساس مادیت و نفی وجود ما وراء مادی قرار دارد و طرز تفکر منطقی وی بر اساس اصول چهارگانه فوق می باشد ما در این مقاله که افکار و ادراکات و کیفیت پیدایش تکرر در ادراکات را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده ایم از موضوع بحث خارج نشده وارد انتقاد تئوری ماتریالیستی و بحث در اطراف اصول چهارگانه دیالکتیک نمی شویم آنچه مربوط به تئوری کلی فلسفی است بطور مشروح در مقاله 14 و آنچه مربوط به توجیه قوانین کلی و اصول عمومی حاکم بر طبیعت است در مقاله 10 بیان خواهیم کرد هر یک از اصول چهارگانه دیالکتیک کم و بیش از قدیم و جدید در مقام توجیه قوانین عمومی طبیعت طرفدارانی داشته و دارد و بعضی از آن اصول با قطع نظر از نقطه های ضعفی که در منطق مادیین است قابل قبول است و ما مفصلا در مقاله 10 در این خصوص گفتگو خواهیم کرد آنچه مربوط به این مقاله است که در متن بیان شده عقاید و نظریاتی است که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک روی اصول چهارگانه فوق و

روی تئوری ماتریالیستی خود در باره ادراکات و افکار اظهار داشته اند در اینجا است که منطق مادیین یک منظره عجیب و وضع مخصوص به خودی پیدا می کند اصول کلی آن عقاید از این قرار است :

نقد اصول فوق

الف - هیچ چیز خودش خودش نیست هر چیز خودش غیر خودش است اگر بگوئیم الف الف است و غیر الف نیست غلط است زیرا این طرز فکر یکی از آنجا سرچشمه می گیرد که اشیاء را از یکدیگر جدا و بی رابطه فرض کنیم ولی مطابق اصل اول دیالکتیک هیچ چیزی نه در خارج و نه در فکر ماهیتی جدا از ماهیت سایر اشیاء ندارد ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات متقابل آن شیء است با سایر اشیاء و یکی از آنجا که برای اشیاء ماهیتی ثابت چه در فکر و چه در خارج فرض کنیم ژرژ پولیستر می گوید یکسان بودن بمعنای یک جور ماندن و تغییر شکل ندادن است اکنون باید دید که از این خاصیت متافیزیک اصل یکسان بودن چه نتایج عملی بدست می آید وقتی بهتر دیدیم که موجودات را لا یتغیر بشمریم خواهیم گفت زندگی زندگی و مرگ هم مرگ آنچه متافیزیک قائل است در مورد یکسان بودن و در مورد اینکه هر چیزی خودش فقط خودش است در مورد مفاهیم و تصورات ذهنی است نه در مورد اعیان خارجی متافیزیک می گوید هر مفهومی در ذهن منعزل از مفهوم دیگری است و تصور هر چیز غیر از تصور دیگری است تصور زندگی غیر از تصور مرگ و تصور سفیدی غیر از تصور جسم و این خاصیت از برای تصورات از آنجا حاصل می شود که تصورات خاصیت مادی ندارد و اگر تصورات مادی بودند تصور هر چیز با تصور هر چیز دیگر یکی می شد یعنی واقعا از هیچ چیزی

تصور تشخیص دهنده ای نداشتیم مادیین روی اصل قانون عمومی حرکت که افکار را مشمول آن می دانند و اصل اینکه ادراکات نیز تحت تاثیر محیط تغییر ماهیت می دهند چاره ای ندارند که این اصل متافیزیک را انکار کنند .

این اصل را که مادیین منکر آن در فکر هستند بنام اصل عینیت یا اصل هویت خوانده می شود و یکی از اصول و پایه های اولیه فکر بشر است روانشناسی جدید نیز وجود این اصل فکری را تصدیق کرده است این اصل نسبت به تصورات ذهنی همان مقامی را دارد که اصل امتناع تناقض در تصدیقات همانطوری که اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ حکمی نسبت به هیچ قضیه ای است قرار پیدا نخواهد کرد همچنین اگر این اصل را از فکر بشر بیرون بکشیم هیچ تصویری نسبت به هیچ چیز نخواهیم داشت زیرا لازم می آید که در فکر ما تصور هر چیزی عین تصور همه چیز بوده باشد .

اصل تبعیت جزء از کل یا اصل تاثیر و رابطه متقابل در طبیعت مورد قبول دانشمندان است و باقرار و اعتراف خود مادیین اولین بار این اصل از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد لکن آنچه الان هم مورد قبول دانشمندان است نه به این معنی است که ماهیت هر چیزی مجموعه ارتباطات آن شیء است با سایر اشیاء و بالخصوص این اصل آن نتیجه بی معنی را در مورد تصورات و افکار نمی دهد خود مادیین نیز بالفطره اصل عینیت را در افکار و تصورات قبول دارند زیرا آنان می گویند هر پدیده ای مجموع روابط و مناسبات خودش است با سایر پدیده های مجاورش پس آنان نیز قبول دارند که هر پدیده ای که در صدق تحقیق روابط و مناسبات آن باشند در فکر خودی دارد که شخص تحقیق کننده به دنبال تعیین روابط و مناسبات همان خود پدیده است نه غیر آن با سایر پدیده ها مادیین نیز بالفطره اعتراف دارند که فکر در هر چیز عین فکر در باره

همه چیز نیست و تحقیق علمی در باره هر پدیده عین تحقیق علمی در باره سایر پدیده ها نیست و این خود اعتراف به اصل عینیت است و همانطوری که در متن بیان شده عینیت به طوری لزوم عمومی با مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه مستلزم اثبات عینیت است زیرا هر گاه شخص در صدد انکار عینیت برآید همان عین عینیت و خود او را می خواهد نفی کند نه چیز دیگر را پس در فکر آنکسی که در صدد انکار اصل عینیت برمی آید مفهوم عینیت همان مفهوم عینیت است نه چیز دیگر .

انگلس در کتاب لودویک فویرباخ دیالکتیک را تعریف می کند و می گوید که آن عبارت است از علم قوانین حرکت چه در جهان خارجی چه در اندیشه انسانی آیا در فکر انگلس دیالکتیک دیالکتیک است یا چیز دیگر آیا آنگاه که در صدد تعریف دیالکتیک است دیالکتیک در فکر وی مثلا متافیزیک است و هزارها چیز دیگر یا آنکه در فکر وی دیالکتیک فقط دیالکتیک است .

ب - روی قانون عمومی حرکت و تغییر تمام افکار و احکام ذهنی نیز در جریان و تغییرند و هیچ فکر ارزش دائمی ندارد و لهذا حقیقت موقت است و هیچ فکری از افکار حقیقی صحت مطلق و دائم ندارد انگلس در کتاب لودویک فویرباخ می گوید به این ترتیب انسان برای همیشه از خواستن راه حل های قطعی و حقایق دائمی خودداری می کند و متوجه جنبه محدود هر نوع معلوماتی می باشد که این معلومات تابع شرایطی می باشد که در آن شرایط حاصل شده است

در مقاله 3 اثبات شد که افکار و ادراکات خصائص عمومی ماده را ندارند و در مقدمه و یاورقی مقاله 4 راجع به این جهت که آیا حقیقت موقت است یا دائمی و آیا حقیقت متحول و متکامل است به حد کافی استدلال شد رجوع شود

در اینجا همین قدر می گوئیم که آیا تئوری فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک و اصول منطقی آن حقائقند یا نه و اگر حقائقند آیا حقائق دائمی هستند و جهان هستی و قوانین طبیعت را برای همیشه توجیه می کنند یا نه اگر اصلا حقیقت نیستند پس مادیین چه ادعائی دارند و اگر حقیقت اند آیا موقت اند و ارزش موقت دارند و روی قانون تکامل و مثلث تز و آنتی تز و سنتز تبدیل به ضد خود شده یا می شوند پس این همه جار و جنجال و هو یعنی چه و چرا لنین می گوید نمی توان هیچیک از قسمت های اصلی فلسفه مارکسیسم را که کاملا با فولاد ساخته شده تغییر داد و اگر این تئوری فلسفی و آن اصول منطقی حقایق دائمی هستند پس این نظریه که هر حقیقتی موقت است غلط است .

بعلاوه خود این حکم که هر حقیقتی موقت است آیا حقیقت است یا نیست اگر حقیقت است آیا موقت است یا دائمی اگر دائمی است پس تمام حقیقتها موقت نیستند و مورد است ثناء پیدا شد و اگر موقت است پس بطور کلی و مطلق و دائمی نمی توان گفت تمام حقیقتها موقت است اساسا لازمه این نظریه فرو رفتن در شک مطلق و دم فرو بستن و خودداری از هر گونه اظهار نظر در باره هر چیزی است حتی در باره حقایق تاریخی هم نمی توان اظهار نظر قطعی کرد زیرا هر حقیقت تاریخی فکری است که در مغز جای دارد و مشمول قانون تغییر و تبدیل است و مثلا این فکر که انقلاب اکتبر در 1917 میلادی بوده برای مدت موقتی حقیقت است و بعد از چندی ارزش حقیقی خود را از دست می دهد اساسا روی نظریه تغییر فکر حتی حقیقت موقت هم معنی ندارد یعنی هیچ فکر برای یک مدت موقت نیز نمی تواند باقی بماند زیرا جریان و تغییر و حرکت لاینقطع است و هیچ چیز در لحظه دوم آن نیست که در لحظه اول بوده حقیقت اینست که اگر برای فکر و ادراکات وجود متغیر و گذران و سیال قائل

شویم ناچار باید امکان علم را منکر شویم و همه چیز را مجهول بدانیم و همان طوری که در متن بیان شده باید گفت همه چیز مجهول است و حتی خود این قضیه که همه چیز مجهول است نیز مجهول است .

از این جهت است که حکما از دیر زمان دریافته اند که نحوه وجود ادراکات غیر از نحوه وجود حرکت و تغییر است ما در پاورقی های همین مقاله - 40 گفتیم که وجود مادی شاغل مکان و متغیر در زمان خودش از خودش پنهان و محتجب است و ما که اشیاء مکانی و زمانی همه را در جای خود و در مرتبه خود درک می کنیم از آن جهت است که ادراکات ما دارای ابعاد مکانی و زمانی نیستند و حتی خود حرکت را که هیچ جزء مفروضی از آن با جزء مفروض دیگر در زمان مجتمع نیستند از آن جهت می توانیم درک کنیم که فکر ما می تواند در ظرف خود بجزء متقدم و جزء متاخر جزء گذشته و جزء رونده احاطه پیدا کند و همه را همانطور که هستند در جای خود و در مرتبه خود در ظرف خویش بگنجانند و اگر فرضا افکار و ادراکات نیز وجود جمعی و احاطی نمی داشتند ادراک میسر نبود .

از یک اشتباه جلوگیری می کنیم ما نمی خواهیم مانند بعضی از فلاسفه اروپا ادعا کنیم که ادراک کردن مستلزم ساکن فرض کردن اشیاء است بلکه بر عکس نظریه ما اینست که ادراک و مطالعه حرکت و تغییر واقعی اشیاء از آن جهت برای ذهن میسر است که خود ذهن دارای وجهه ثابت و جمعی و احاطی است .

ج - بین وجود و عدم و نفی و اثبات اختلافی نیست یک چیز ممکنست موجود باشد و در عین حال معدوم باشد یک قضیه ممکنست راست باشد و در عین حال دروغ باشد بین راست و دروغ و صحیح و غلط و نفی و اثبات اختلافی نیست 126 ژرژ پولیستر می گوید در نظر متافیزیسین موجودات و

انعکاس آنها در مغز و ادراکات مسائل جداگانه ای هستند که بایستی تک تک و پشت سر هم بطرز ثابت و منجمد و جدا از تغییرات مورد مطالعه قرار گیرند و آنتی تز ضد حکم را بلا واسطه و جدا از حکم می داند یا می گوید بله بله یا می گوید نه نه و غیر از آن عقیده ای جایز نیست به تصور او از بودن و نبودن یکی را باید انتخاب کرد .

انگلس در کتاب لودویک فویرباخ می گوید همچنین انسان دیگر از تناقضاتی که بموجب علوم ما وراء الطبیعه قدیم ثابت و تغییر ناپذیر قلمداد شده بود از قبیل ضدیت درست و ادرست خیر و شر یکسان و متغایر حتمی و اتفاقی و غیره واهمه ای ندارد می دانیم که این تناقضات دارای ارزشی نسبی است و آنچه امروز درست تلقی می شود جنبه نادرست و مستتری دارد که بعدها ظاهر خواهد شد و آنچه که امروز نادرست تلقی می شود جنبه درستی هم دارد که در اثر آن در قدیم درست تلقی می شد آنچه که ما واجب الوقوع می دانیم مرکب از وقایع کاملاً اتفاقی است و آنچه را که ما اتفاقی می دانیم فقط ظاهری است که در زیر آن وجوب و لزوم پنهان شده است .

فلسفه مادی جدید چون در طبیعت قائل به اصل مبارزه اضداد و تبدیل شیء به ضد خود است و از طرفی هم افکار را صرفاً مادی می داند و از طرف دیگر بین تضاد و بین تناقض و ایجاب و سلب فرق نگذاشته اصل امتناع تناقض را در افکار منکر می شود و البته گرفتاری در یک بن بست‌هایی رجوع شود به جلد اول ارزش معلومات نیز کمک کرده است تا این فلسفه خود را مجبور دیده است که یکباره این اصل مسلم فکری را انکار کند و مدعی شود مانعی نیست که یک چیز هم راست باشد و هم دروغ هم صحیح باشد و هم غلط .

ما قبلاً توضیح دادیم که با صرف نظر کردن از اصل امتناع تناقض اساس تمام علوم واژگون خواهد شد همانطوری که گفتیم قانون علمی برای ذهن بشر یعنی گرایش ذهن به یک قضیه خاص و اعراض از طرف مقابلش خود شما که در فکر خود یک تئوری فلسفی را پذیرفته‌اید و ادعا می‌کنید وجود مساوی است با ماده لابد در ذهن خود به این قضیه گرایش پیدا کرده‌اید و از مقابل این قضیه که وجود مساوی نیست با ماده اعراض کرده‌اید و همچنین هر یک از اصول چهار گانه دیالکتیک را که پذیرفته‌اید ناچار از نقطه مقابل این اصول اعراض کرده‌اید پس شما هم در مورد تئوری فلسفی و اصول منطقی خود گفته‌اید بله بله و نسبت به تئوری فلسفی و اصول منطقی متافیزیک گفته‌اید نه نه .

از علوم مثال می‌آوریم ما در ریاضیات زحمت می‌کشیم و برهانی برای یک مسئله اقامه می‌کنیم و نتیجه‌ای اثبات می‌کنیم و ناچار ذهن آن نتیجه را می‌پذیرد و از نقطه مقابل آن نتیجه اعراض می‌کند زیرا آن نتیجه را با نقطه مقابلش قابل جمع نمی‌داند همانطوری که در متن بیان شده چگونه متصور است که در مورد نظریه‌ای برهانی اقامه شده و نتیجه‌ای را اثبات نماید و در عین حال تکذیب نتیجه به برهان صدمه نزند .

این بود سه اصل اساسی از اصولی که ماتریالیسم دیالکتیک در مورد افکار و ادراکات دارد و این سه اصل درست نقطه مقابل سه اصلی است که سایر سیستم‌های فلسفی و بالخصوص متافیزیک دارد متافیزیک در مورد افکار قائل به سه اصل عینیت ثبات امتناع تناقض است و خواننده محترم متوجه شد که امکان علم موقوف باین سه اصل است که متافیزیک قائل است و با فرض انکار هر یک از این سه اصل حصول علم غیر میسر است .

آشنایان به فلسفه و تاریخ فلسفه آگاهند که سوفسطائی‌گری جز انکار امکان علم چیزی نیست سوفسطائیان قدیم برای خراب کردن امکان علم تنها به انکار اصل امتناع تناقض قناعت کرده اند ولی مادیین در مطلب دیگر اضافه کردند که هر یک از آن دو نیز اگر مورد قبول واقع شود کافی است در نفی امکان علم و عجب اینست که این آقایان در عین حال تئوری فلسفی و اصول منطقی دارند و مدعی جزم در باره آنها هستند و حال آنکه سوفسطائیان متوجه شده بودند که با انکار اصل امتناع تناقض از هر گونه تئوری فلسفی و اصول جزمی منطقی باید چشم‌پوشند عجیتر آنکه این آقایان خود را حامی و طرفدار علم معرفی می‌کنند) می‌گویند همه این نظریات گذشته که از بیان سابق نتیجه گرفته شده و اساس منطق جامد را می‌چیند منطق خود را روی سه اصل زیرین استوار می‌نماید :

- 1 - اصل عینیت یعنی هر چیز خودش عین خودش می‌باشد .
 - 2 - اصل ثبات یعنی هر شیء در لحظه دومی همان است که در لحظه اولی بود .
 - 3 - اصل امتناع اجتماع ضدین یعنی وجود و عدم یکجا گرد نمی‌آیند .
- اجتماع نقیضین را که اجتماع صدق و کذب یا اجتماع سلب و ایجاب از یک جهت حقیقی بوده باشد تبدیل به متناقضین سپس تبدیل به ضدین کرده اند و معنی وجود و عدم را از معنی ایجاب و سلب توسعه داده و به مورد قوه و فعل شامل گرفته و سپس این تعبیر و تفسیر را نموده اند .
- ولی پس از اینکه علم امروزه با پیشرفت شگرف و تازه خود قانون تحول و تکامل عمومی را سر و صورت داده و سازمان تز و آنتی تز و سنتز بودن نبودن شدن را تاسیس نمود دیگر تکیه گاهی برای سه اصل نامبرده متافیزیک و منطق

وی نمانده و از ارزش دیرین خود افتاده اند زیرا بموجب سازمان نامبرده هر موجودی واقعیت بود و هستی خود را دارا است که حافظ وضع فعلی او می باشد و چون در تبدیل است نبود و نیستی خود را همراه خود داشته و می پرورد و از مجموع این هستی و نیستی و بود و نبود موجود دیگر پیدا می شود و در عین حال که مراتب سه گانه بود و نبود و شد به سه مرحله مترتب این موجود متعلق می باشد از مرحله دویم وی نبود نیز شروع کرده و منطبق می شوند یعنی نبود بود و شد نبود می شود و یک وجود بعدی که از شد بواسطه تبدیل بوجود آمده شد می شود و بهمین قیاس .

با این ترتیب دیگر موردی برای اصل ثبات و عینیت و امتناع اجتماع ضدین نمی ماند دانشمندان مادی با اتکاء به این نظریه پس از این بیان اجمالی به یکی یکی از بدیهیات و همچنین به نظریاتی که در ابواب مختلفه منطبق اثبات شده حمله نموده و بی ارزشی آنها را با بیانهائی که از این بیان سرچشمه می گیرند ابطال نموده مثلا در مورد حد می گوید حد که منطق متافیزیک می گوید که مجموعه اجزای ماهیت شیء معرف او است وقتی می تواند درست بوده باشد که شیء مهیتی جدا از دیگر مهیات داشته باشد و حال آنکه چنین نیست وقتی می تواند درست بوده باشد که ماهیت شیء در یک حال ثابت بماند و حال آنکه چنین نیست وقتی می تواند درست بوده باشد که شیء ضد خود را نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست .

و مثلا در مورد شکل اول قیاس اقترانی می گوید در مثال معروف هر انسان حیوان است و هر حیوان حساس است پس هر انسان حساس است وقتی این شکل این نتیجه را داده و انسان حساس خواهد بود که انسان مهیتی جدا از دیگر مهیات داشته باشد و انسان انسان بماند و غیر انسان نباشد و حال آنکه

این جور نیست و در غیر این دو مورد نیز نظیر این اشکالات را کرده اند و چنانکه روشن است همه آنها از تقریر سه اصل نامبرده که دیالکتیک نفی می نماید سرچشمه می گیرند .

پاسخ

ما اکنون به گفتگوی اساسی در اطراف سازمان تز آنتی تز سنتز نمی پردازیم و شرح کامل اجزای این نظریه تازه را به مقاله ای که به خواست خدای یگانه بعنوان قوه و فعل خواهیم نگاشت موکول می نمائیم .

ما در آنجا با روشن ساختن معنای حرکت عمومی روشن خواهیم ساخت که این مسئله عینا مضمون همان تفسیری است که فلاسفه دیرگاهی است متعرض شده و حقیقت مطلق حرکت را تقریر کرده اند کمال اول بالقوه چیزی که بالقوه است یا اتحاد قوه و فعل در حرکت و فرقی که میان این دو تقریر و تفسیر است اینست که فلاسفه مادیت تحولی یک مطلب پخته را با بیان خام و نارس و نارسائی تقریر نموده اند .

آری داست ان دراز تر آنتی تز سنتز همان یک جمله کوتاه اتحاد قوه و فعل در حرکت می باشد و راه های دور و درازی که فلاسفه مادی در این وادی پیموده و ارمغان های تر و تازه و تازه تری که در هر بازگشت به همراه خودشان آورده و در پرده های مختلف در معرض نمایش گذاشته اند بطور شگفت آور باندازه ای با همدیگر ضد و نقیض هستند که در حقیقت نظامی از بی نظامی تشکیل داده اند .

همین اندازه که از رشته سخن ویژه این مقاله دور نشویم به نتیجه منطقی این سخن پرداخته و در موضوع سه اصل نامبرده عینیت ثبات است حاله اجتماع ضدین که دیالکتیک نفی می کند نکاتی را که در مقاله های گذشته نیز روشن شده یادآوری می کنیم .

اولا انتفاء عینیت که دانشمند مادی می گوید درست است ولی این سخن را در مورد ماده خارجی و ترکیبات وی می توان گفت نه در مورد علم و ادراک زیرا ما در مقاله 3 علم و ادراک بثبوت رسانیدیم که علم و ادراک خاصه تحول مادی را ندارند و هر صورت ادراکی از هر صورت ادراکی دیگر کاملاً جدا می باشد و غریزه دانش و اندیشه سازی ما خود گواه این نظر است و البته دانشمند دیالکتیک نیز همین غریزه انسانی را دارا است و هیچگاه وجدان دراک وی حاضر به پذیرفتن حقیقت سخن خودش نیست زیرا در همین بیان و مخاطب دلش می خواهد که عین مقصد خود را بما مخاطب خود برساند نه غیر او را دلش می خواهد که ما عین مقصد او را بپذیریم نه غیر او را وجدانش گواه است که مطلبی را که امروز تقریر می کند همان است که دیروز فهمیده و همان است که پیروز جزو مجهولات بود عینیت به طوری لزوم عمومی با مفاهیم دارد که حتی سلب عینیت نیز بعینه اثبات عینیت است تامل شود و ثابتهای را که دیالکتیک نفی می کند چنانکه در عینیت گفته شد در ماده درست می باشد نه در صورت علمیه تصویری یا تصدیقی .

راستی اینان در قضایای سپری شده تاریخی و در بیوگرافی گذشتگان و پیشینیان چه می پندارند آیا همه چیز برای انسان مجهول است حتی خود این قضیه نیز مجهول است آیا همه چیز در ادراک انسان نسبی و متغیر است حتی خود این چیز شاید ما با روش متافیزیک فکر می کنیم و سخن اینان را نمی فهمیم چنانکه می گویند ولی در این فرض آیا فکری دارای عینیت و ثبات پیدا نشد و آیا در این صورت یک دسته فکر دارای عینیت و ثبات و یک دسته فاقد وصف عینیت و ثبات پیدا خواهد شد یعنی فکر می تواند هم با اوصاف ماده و هم بی آنها موجود شود .

یعنی فکر که همیشه مادی است گاهی مادی است و گاهی مادی نیست و این تناقض محال است ولی این دانشمندان اجتماع متناقضین را صریحا جایز می دانند .

و ثالثا اجتماع نقیضین که غالبا در دیالکتیک با اجتماع ضدین تعبیر می شود هم در ماده و هم در ادراک محال است و به طوری روشن می باشد که اگر در هر قضیه بدیهی شک نمائیم چنانکه گفتیم که حصول علم در هر بدیهی متوقف به قضیه است حاله ارتفاع و اجتماع نقیضین می باشد و با فرض نبودن این قضیه علم مستقر نمی شود در حکم نقیضین نمی شود شک و تردید نمود و غریزه فطری انسان و من جمله خود دانشمند مادی تحولی نیز بطلان این حکم را نمی پذیرد و این همه تکاپو که دیالکتیک در نفی این حکم می کند و مثال های بسیار که در راه اثبات حقانیت دعوای خود می آورد و تعبیرات مختلف مثل وجود و عدم و بالقوه و بالفعل و تز و آنتی تز و ضدان و متغایران و متنافیان که می نماید همه آنها گواه بر این است که خلط کرده و چیزی دیگر بجای نقیضین گرفته و از محل کلام بیرون افتاده و به هدف دیگری تیراندازی می نماید و گر نه هیچگاه حاضر نیست که یک حکم صد در صد راست و هم صد در صد دروغ بوده و هم راست نباشد و هم دروغ نباشد .

آری دانشمندان دیالکتیک می گویند روش فکر متافیزیک که فکر مطلق است این گرفتاری را پیش می آورد و روش فکری دیالکتیک نسبیت است و خارج ماده نیز با وی موافق می باشد و در خارج ماده اثبات مطلق و نفی مطلق نداریم پس هر اثباتی که در خارج است با نفی قابل جمع است .

ولی ما می گوئیم اولاً این اعتراف به صحت حکم تقیضین است حتی در خارج زیرا حکمی را که در خارج اثبات می کند فکر نسبی است و خارج مادی موافق می باشد راضی نیستند دروغ درآمده و از خارج نفی شود .

ثانیاً روش فکری خود دیالکتیک نیز روش اطلاق است زیرا این دانشمندان راضی نیستند به ایشان گفته شود که این همه رنج شما بیهوده و این استدلالتان پوچ و دروغ است پس ناچار این استدلال در اعتقادشان راست است و این یک فکر مطلق است که در مغزشان جایگزین شده و خوشبختانه فکری است با روش دیالکتیک پس فکر با روش دیالکتیک مطلق بوده نه نسبی .

اصولاً چگونه متصور است که در مورد نظریه ای برهانی اقامه شده و نتیجه ای اثبات نماید و با این همه تکذیب نتیجه به برهان صدمه نزند

اشکال

فرضا همه سخنان گذشته با پایه های استدلالی آنها که در این مقاله ها مقاله 3 - 4 - 5 ذکر شده درست باشند این حقیقت قابل انکار و اغماض نیست که همه علوم و ادراکات یا بیشتر آنها از واقعیت ماده خارجی گرفته شده پس ماده به هر تقدیر در زایش اینها مؤثر می باشد و متصور نیست که یک موجود متحول متکامل یک پدیده ثابت غیر متغیر بوجود آورد و از این روی از پذیرفتن تحول در علوم و ادراکات چاره و گریزی نیست و روی این اصل همه سخنان دیالکتیک در توصیف حال علوم و ادراکات و روشی که اتخاذ کرده درست خواهد بود .

پاسخ

آنچه را اصول مبرهنه گذشته اقتضا می کند اینست که با فرض مادی نبودن علوم و ادراکات از زایش طبیعی نمی توان دم زد و طبعا در این صورت تبعیت های حکمی میان ماده و ادراکات از میان برمی خیزد و آنچه بحث های فلسفی در مورد نسبت وجودی در میان موجودات غیر مادی نتیجه گرفته با حفظ موافقت آن در مورد ادراکات باید گفت انسان در موقع حصول یک سلسله آثار مادیه با شرایط مخصوص این پدیده های غیر مادی برایش ظهور می کند که با ماده مطابقت مخصوصی دارند جز اینکه ماده همیشه ناقص و متحول و آن پدیده های غیر مادی تام و ثابت می باشند و اینکه ما در میان سخنان خود در مورد این پدیده ها نام زایش و توالد و استنتاج و تکون بزبان می آوریم در اثر محیط بحث و انس با ماده و مادیات بوده و جز تجوز و تسامح صورتی ندارد .

اشکال

آزمایش های متوالی نشان می دهد که محیط زندگی انسان در افکار وی سهیم می باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسانی بحسب دو زمان و به موجب اختلاف شرایط روشن و غیر قابل انکار است و همچنین ما می توانیم با تربیت های گوناگون در انسان افکار گوناگون ایجاد نمائیم پس حقایق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یک ثبوت غیر قابل تغییری ندارند .

پاسخ

وصف مزبور تغییر مخصوص به یک سلسله ویژه ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها اجزاء اجتماعی است که خودمان بوجود می آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزاء و شرایط اجتماع ایجاد می خودمان می دهیم ادراکات ویژه آنها تغییر می پذیرند .

اما یک سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع می باشد و با فرض وجود و عدم انسان مجتمع یا هر جانور زنده اجتماعی بوصف تحقق و وجود موصوفند یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آنها مؤثر نمی باشد آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی کنند .

توضیح کامل این مطلب به بیان مبسوط تری نیازمند است که در مواد علوم و ادراکات از طریقه دیگر و راه تازه تری به جستجو و بررسی پرداخته و علوم و ادراکات حقیقی و اعتباری را مورد بحث و کنجکاوی قرار داده و کیفیت مطابقت

آنها را با خارج خود و خواص دیگرشان را روشن سازیم و از این روی
ناچاریم در همین جا این مقاله را خاتمه داده و مقاله دیگری را آغاز کنیم .

مسائلی که این مقاله بثبوت آنها پرداخته است

مسائلی که این مقاله بثبوت آنها پرداخته به شرح زیر است :

- 1 - هر علم حصولی در مورد خود یک علم حضوری دارد .
- 2 - ما بنفس خود و قوی و افعال ادراکی خود و همچنین به نحوی بمحسوسات اولی خود علم حضوری داریم و هر علم حصولی از این علوم حضوری سرچشمه می گیرد .
- 3 - علوم و ادراکات منقسم می شوند به تصورات و تصدیقات .
و تصورات منقسم می شوند بدو قسم مهیات و اعتباریات .
- 4 - در مورد مهیات کنه معلوم بر ما معلوم است .
- 5 - مفاهیم اعتباریه پس از مهیات معلومند .
- 6 - مفاهیم اعتباریه را ابتداء با نسبت و پس از آن با معنای مستقل بدست می آوریم و در همه حال حکایت آنها از خارج بالعرض می باشد .
- 7 - مقدار زیادی از تصورات بحسب حقیقت قضیه هستند و بالعکس .
- 8 - انقسام بسوی حقیقت و اعتبار چنانکه در تصور هست در تصدیق نیز هست .
- 9 - مفاهیم کثرت و انقسام دیگری از راه بساطت و ترکب دارند .
- 10 - مهیات را بوسیله تحدید منطقی باید شناخت .
- 11 - علوم و ادراکات کثرتی دیگر بواسطه انقسام به بدیهی و نظری دارند .
- 12 - هر معلوم تصدیقی فرض کنیم یا خود بدیهی است یا منتهی به بدیهی .
- 13 - هر معلوم نظری بواسطه تالیف بدیهیات یا نظریات منتهی بدیهیات یا مختلط پیدا می شود .

- 14 - فرق میان بدیهی و فرضیه .
- 15 - احتیاج نظری به بدیهی غیر از سنخ احتیاج هر قضیه به حکم نقیضین می باشد و حکم نقیضین محتاج الیه همه معلومات است .
- 16 - چنانکه مواد تصدیقات منتجه در نتیجه مؤثرند همچنین هیئت مقدمات
- 17 - هیئت نیز مثل ماده به بدیهی و نظری منقسم است .
- 18 - نسبت میان معلوم خارجی و میان صورت علمی نسبت زایش نیست

مقاله ششم : ادراکات اعتباری

مقدمه

مبحثی که در این مقاله می خواهیم وارد آن بشویم نیز از مباحث مربوط بعالم ذهن و ادراکات است آنچه در این مقاله مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار می گیرد قسمتی از ادراکات است که در اصطلاح این سلسله مقالات ادراکات اعتباری خوانده می شوند .

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است و آنچه در مقاله 5 در بیان اقسام تصورات و اقسام تصدیقات و طرز پیدایش آنها برای ذهن گفته شد مربوط بادراکات حقیقی بود و اما ادراکات اعتباری فرضهائی است که ذهن بمنظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد ادراکات حقیقی را می توان در براهین فلسفی یا علمی طبیعی یا ریاضی جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می توان از یک برهان فلسفی یا علمی یک ادراک حقیقی تحصیل نمود ولی در مورد اعتباریات نمی توان چنین استفادهای کرد و بعبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می کند ادراکات حقیقی قابل تطور و نشوء و ارتقاء نیست و اما

ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و نشوء و ارتقاء را طی می کند ادراکات حقیقی مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است .

اینجا است که با یک مطلب مهم مواجه می شویم و آن اینکه آیا واقعا ما دو قسم ادراکات داریم یک قسم حقیقی و مطلق و ثابت و آزاد از نفوذ احتیاجات طبیعی و عوامل محیط و یک قسم فرضی و نسبی و متطور و تابع احتیاجات طبیعی و عوامل محیط و اگر واقعا اینطور است امتیاز و مشخصات این دو قسم از یکدیگر است .

تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است و همین عدم تفکیک است که بسیاری از دانشمندان را از پا در آورده است که بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش های عقلانی مخصوص حقایق در اعتباریات سیر کرده اند و بعضی بعکس نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات در باره حقایق تعمیم داده اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیمی نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته اند

در اواخر مقاله 5 آنجا که از اصل ثبات سخن به میان آمد گفتیم که ادراکات خاصیت تغییر را ندارند آنگاه در متن آن مقاله مطلبی بصورت اشکال ذکر شد و آن اینکه آزمایش های متوالی نشان می دهد که محیط زندگی انسان در افکار وی دخیل می باشد و اختلاف معلومات و افکار با اختلاف منطقه و محیط زندگی حتی در یک فرد انسان بحسب دو زمان و بموجب اختلاف شرایط روشن و غیر قابل انکار است و همچنین ما می توانیم با تربیت های گوناگون در

انسان افکار گوناگونی ایجاد نمائیم پس حقائق علمی مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و یک ثبوت غیر قابل تغییری ندارند .

ایضا در پاورقی های همان مقاله 108 - 107 آنجا که اختلاف نظر منطق عقلی و منطق تجربی را در باب اصول و مبادی کلی عقلی تشریح می کردیم گفتیم که بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید پیدایش اصول و مبادی عقلی یعنی همان تصدیقاتی را که در اصطلاح منطق عقلی بدیهیات اولیه تصدیقیه خوانده می شود معلول عوامل حیاتی یا اجتماعی دانسته اند .

نظریه این دانشمندان با نظریه منطق عقلی در این جهت که این اصول عقلانی مولود تجربه نیست موافق است و نظریه منطق تجربی را رد می کند ولی از لحاظ ثابت و یک نواخت بودن و تغییر نکردن این اصول با منطق عقلی مخالف است زیرا مطابق این نظریه پیدایش این اصول همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی یا اجتماعی انسان است و با تغییر محیط طبیعی یا اجتماعی قهرا تغییر و تبدیل پیدا می کند ولی مطابق نظریه تعقلیون عقل و اصول عقلانی تابع وضع محیط نیست و با تغییر محیط تغییر نمی کند .

این نظریه متکی به مطالعات و مشاهداتی است که عده ای از دانشمندان در روحیه اقوام و ملل و طوائف مختلف نموده اند این مطالعات این دانشمندان را باین نتیجه رسانده است که اصول عقلانی اولاً در نزد همه مردمان یکسان نیست و ثانیاً وضع ثابت و یک نواختی ندارد بلکه با احتیاجات و مقتضیات زندگی آنان مرتبط است و با تغییر آن احتیاجات تغییر می کند مطابق این نظریه تمام اصول و مبادی عقلی احکامی وضعی اصول موضوعه هستند که ذهن بمنظور سازگار ساختن انسان با محیط زندگانی اش آن اصول را وضع کرده و با تغییر محیط زندگانی و پیدایش احتیاجات جدید ذهن ناچار این اصول را ترک و

اصول دیگری را که متناسب با آن احتیاجات باشد وضع خواهد نمود علی هذا عقل و ادراکات عقلانی با احتیاجات زندگانی و عوامل حیاتی یا اجتماعی که تولید کننده آن احتیاجات است رابطه مخصوص دارد و آن رابطه همانا رابطه تابعیت و متبوعیت است .

برای تشریح نظریه فوق و هم برای فهم دقیق مطالبی که در ضمن خود مقاله خواهد آمد ناچاریم بدو اصل از اصولی که در علم الحیات مورد قبول اهل فن است و نظریه فوق نیز مبتنی بان دو اصل است اشاره کنیم .

1 - اصل کوشش برای حیات

علماء علم الحیات در مطالعات خود به این نتیجه رسیده اند که موجود زنده در یک کوشش دائمی است این کوشش دائمی به طرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است هر کوشش و فعالیتی که از موجود زنده سر می زند منظور و مقصودی در آن نهفته است و آن منظور یا جلب منفعتی از منافع و یا دفع ضرر و خطری از مضار و خطرات حیات است و بنابر این محور تمام فعالیت های موجود زنده ادامه حیات یا تکمیل آن است این اصل یعنی اصل کوشش برای ادامه حیات یا تکمیل آن گاهی بنام اصل کوشش بقاء خوانده می شود .

این اصل یکی از اصل هائی است که داروین در نظریه معروف خود راجع به تبدیل و تکامل انواع بدان تکیه کرده است این مقاله راجع به این اصل بیان مخصوصی دارد که در طی خود مقاله خواهد آمد .

2 - اصل انطباق با محیط

موجود زنده در کوششی که برای حیات می کند ناچار است خود را طوری مجهز بسازد که بتواند در محیطی که هست به حیات خود ادامه دهد و تردیدی نیست که عوامل طبیعی و شرایط ادامه حیات همیشه و همه جا یکسان نیست بلکه مختلف و متفاوت است این اختلاف و تفاوت شرایط ادامه حیات قهرا موجب اختلاف و تفاوت احتیاجات حیاتی موجود زنده می شود یعنی ادامه حیات در هر محیطی مستلزم مجهز بودن موجود زنده به وسایل و ابزارها و تجهیزات مخصوصی است که احتیاجات مخصوص آن محیط را رفع کند .

علماء علم الحیات و مخصوصا جانورشناسان در مطالعات خود به این نکته برخورد کرده اند که همواره با تغییر محیط و تغییر احتیاجات در وضع تجهیزات وجودی موجود زنده تغییراتی حاصل می شود که با محیط و احتیاجات جدید متناسب است این تغییرات وجودی گاهی خود بخود و پنهان از شعور موجود زنده وقوع پیدا می کند و گاهی آشکار یعنی گاهی موجود زنده از روی علم و شعور و اراده این تغییرات را ایجاد می کند و گاهی بدون آنکه خود توجه داشته باشد این تغییرات و تجهیزات پیدا می شود چنانکه مثلا اگر انسانی را به ارتفاع زیاد ببرند خود بخود بر عده گلبول های قرمز خون وی افزوده می شود تا بتواند اکسیژن را که در آن ارتفاع تقلیل یافته بمقدار کافی بخود جلب کند همچنانکه در نباتات نیز کم و بیش این اصل حکمفرما است این اصل بنام اصل انطباق با محیط خوانده می شود بسیاری از علماء حیوان شناسی پیدایش اعضاء و جوارح و جهازات عجیب بدنی حیوانات را روی همین اصل توجیه کرده اند .

در اینکه وضع ساختمان وجودی موجود زنده متناسب با احتیاجات وی است و هم در اینکه تغییر احتیاجات موجب تغییراتی در ساختمان وجودی موجود زنده از لحاظ تجهیزات حیاتی می شود و این تغییر تجهیزات همواره متناسب با رفع نیازمندی های حیاتی است و به طوری است که موجبات ادامه حیات را فراهم می سازد علماء حیوان شناسی تردیدی ندارند و از قدیم هم کم و بیش توجهی باین مطلب شده ابن سینا در کلمات خود اشاراتی باین مطلب کرده است ولی در اینکه علت حقیقی این تغییرات در ساختمان وجودی موجود زنده چیست و هم در اینکه حدود این تغییرات چقدر است و موجود زنده تا چه اندازه قدرت دارد که فعالیت کرده خود را با محیط سازگار و برای ادامه حیات آماده کند اختلاف است بعضی علت این تغییرات را همان عوامل طبیعی محیط می دانند و بعضی خود احتیاج را موجد و پدید آورنده می دانند و بعضی نیروی حیاتی را که از آن به نفس نامیه در نباتات و نفس حیوانیه در حیوانات تعبیر می شود علت این تغییرات و تجهیزات می دانند و بعضی مستقیماً این تغییرات را مستند به علل ما وراء الطبیعه ای می دانند قدر مسلم اینست که علم تا کنون نتوانسته است علت واقعی این تغییرات را نشان بدهد و آنچه گفته شده است از قبیل نظریه های فلسفی است که با استدلالات فلسفی باید صحت و سقم آنها را سنجید ما در اینجا نمی توانیم از مطلب خودمان خارج شده وارد این مطلب بشویم ناچار بجای دیگر موکول می کنیم آنچه مربوط بمطلب فعلی ما است همین قدر است که چنین اصلی بنام اصل انطباق با محیط که ما برای آنکه معنای عامتری را شامل شود آنرا اصل انطباق با احتیاجات می خوانیم بر وجود موجود زنده حکمفرما است و این انطباق گاهی پنهان از شعور و گاهی آشکار واقع می شود و این اصل هم بر شئون جسمانی و هم بر شئون نفسانی حاکم

است یعنی از جهازات مختلف بدنی گرفته تا احساسات قلبی و ملکات اخلاقی و عواطف و تمایلات درونی همه محکوم این اصل هستند اینجا است که با یک مطلب فوق العاده مهم و قابل توجه و بی سابقه که بیش از هر چیز با منطق و فلسفه سر و کار دارد مواجه می شویم و آن عبارت است از رابطه عقل و ادراکات عقلانی با اصل انطباق با محیط یعنی آیا همانطوری که سایر شئون جسمانی بلکه نفسانی موجود زنده همواره طبق اصل انطباق با احتیاجات متناسب است با محیط و احتیاجات حیاتی و با تغییر آن محیط و آن احتیاجات تغییر می کند عقل و ادراکات عقلانی و مخصوصا اصول و مبادی عقلانی که بنام بدیهیات اولیه خوانده می شوند و در مقاله 5 اثبات شد که آن اصول از لحاظ منطقی مقیاس های اصلی فکر بشرند و پایه های افکار فلسفی و علمی ریاضی و طبیعی روی آن اصول گذاشته شده است تابع اصل کلی انطباق با محیط است و هر محیطی عقل خاص و اصول عقلانی مخصوصی را ایجاد می کند و همان عامل یا عواملی که در سایر قسمت های ساختمان وجودی موجود زنده تجهیزاتی متناسب با احتیاجات بوجود می آورد و با تغییر احتیاجات آن تجهیزات را تغییر می دهد اعمال عقلانی را نیز تحت کنترل خود دارد یا نه و بعبارت دیگر در حال حاضر یک سلسله اصول و مبادی عقلانی در دست ما هست و ما روی آن اصول و مبادی فلسفه و منطق و علوم ریاضی و طبیعی خود را بنا کرده ایم آیا این اصول تابع اصل انطباق با محیط است و ذهن در تحت تاثیر عامل یا عوامل تطبیق دهنده این اصول را وضع و فرض کرده و با تغییر اوضاع محیط طبیعی یا اجتماعی و تغییر احتیاجات این اصول جای خود را با اصول موضوعه دیگری خواهد داد یا نه و اگر چنین است ما چه اطمینانی می توانیم به علم و فلسفه و منطق داشته باشیم .

مسئله تا این مطلب تحقیق نشود مطالب و مسائلی که در مقاله های 4 و 5 گذشت ناقص خواهد بود بلکه تا تکلیف این مطلب روشن نشود اساسا پای منطق و فلسفه و علوم بجائی بند نخواهد بود و مخصوصا از آن جهت تحقیق این مطلب لازم است که بعضی از فلاسفه و روانشناسان جدید چنانکه خواهیم دید مدعی شده اند که مشاهدات و مطالعات آنها در عقاید و افکار ملل مختلف آنها را بهمین نتیجه رسانده است .

مسئله تعیین رابطه عقل و ادراکات عقلانی با اصل انطباق با احتیاجات یک مسئله نو و بی سابقه ایست که در این مقاله مطرح شده و علتش این است که دو اصل بیولوژی فوق که می خواهیم رابطه افکار و ادراکات را با آنها بسنجیم دو اصلی است که بیش از یک قرن و نیم از ورود آنها در صحنه علم نمی گذرد و این دو اصل بیشتر از طرف دو شخصیت معروف یکی لامارک 1744 - 1829 و یکی داروین 1809 - 1882 مورد تایید و تقویت قرار گرفت و هر چند سابقا باین دو اصل کم و بیش توجه مختصری شده بود ولی تردیدی نیست که بسیار مختصر و ناچیز بوده است .

روی همین جهت است که حکمایی که طرفدار نظریه ثبات و یکسانی و یک نواختی عقل و اصول عقلانی بوده اند از خود ارسطو گرفته تا فارابی و ابن سینا و صدر المتالهین در مشرق و تا دکارت و پیروانش در مغرب وارد این مبحث نشده اند و تا آنجا که ما اطلاع داریم این اولین مرتبه است که بوسیله این سلسله مقالات از افکار و ادراکات و رابطه آنها با دو اصل بیولوژی بنام اصل کوشش برای حیات و اصل انطباق با احتیاجات سخن به میان می آید و بطور مستقل توضیح و تشریح می شود که ادراکات بر دو گونه است حقیقی و اعتباری و ادراکات اعتباری مولود اصل کوشش برای حیات و تابع اصل انطباق با

احتیاجات است و مانند بسیاری دیگر از شئون جسمانی و نفسانی یک سیر تکاملی و نشو و ارتقاء را طی می کنند و این سیر از چه نقطه آغاز و چگونه و به چه ترتیب طی مراحل می کند و چه قواعد و قوانینی دارد بخلاف افکار و ادراکات حقیقی که تابع این اصل نیست و یک وضع ثابت و مطلق و یک نواختی دارد

همچنانکه قبلا اشاره شد نظریه تبعیت عقل و مطلق ادراکات عقلانی از اصل انطباق با محیط با نظریه تجربیون که جمیع اصول عقلانی را مولود تجربه می داند از یک جهت مخالف و با نظریه تعقلیون موافق است زیرا بوجود عقل و اصول عقلانی مستقل از تجربه قائل است چیزی که هست بر خلاف نظریه تعقلیون این اصول را دارای جنبه مجرد و تغییر ناپذیر نمی داند بلکه آنها را تغییر پذیر و تابع اصل انطباق با احتیاجات می داند اینک عبارات ذیل مطلب را واضحتر می کند .

در کتاب علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید تالیف آقای دکتر علی اکبر سیاسی رئیس دانشگاه تهران در فصل نظریه های جدید راجع به عقل و مبادی آن می نویسد یکی از حکماء و روانشناسان معاصر برنسوینگ که در این باب تحقیقات دقیق دارد می گوید حکماء نسبت به اصول منطقی که قبل از ظهور علم بمعنای جدید اذهان را عارض شده بود سراب دوگانه ای را دنبال می کنند گروهی خواب دانشی را می بینند که منحصرآ عقلی است و حاجتی بحس و تجربه ندارد و گروه دیگر ادراک حسی را بتصور می آورند که از بکار انداختن فعالیت مخصوص ذهن بی نیاز باشد در صورتی که حقیقت اینست که علم انسان نتیجه رابطه و اثر متقابل حس و عقل می باشد .

این رابطه و اثر متقابل را بعضی از دانشمندان تابع عوامل حیاتی و عملی دانسته اند و برخی بیشتر قائل به عوامل اجتماعی گردیده اند گروه اول معتقدند به اینکه نفس و عقل نفس ناطقه آلتی را ماند که کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگی است زندگی ما را وادار می کند به اینکه در موارد مختلف کردار واحدی داشته باشیم و این کیفیت در ما ایجاد عادت می کند .

باری جستجوی وحدت در میان کثرت یکی از ضروریات حیات است و این احتیاج و ضرورت است که ما را بدرک مفاهیم مجرد و کلی و سرانجام بدرک مبدا هویت اصل ضرورت حمل شیء بر نفس هر چیز خودش خودش است رهبری و هدایت می کند و این مبدا خود مبنای سایر مبادی عقلی حتی مبدا علیت واقع می شود چه علیت عبارت است از اطلاق نیازمندی مذکور به اموری که در زمان جریان دارند یا بعبارت دیگر ساختن قبلی آینده است در زمان حال برگسن مخصوصا بااحتیاجات فنی و صنعتی بشر اهمیت داده و آنها را موجد مبادی عقلی می داند و می گوید : فکر منطقی و معقول زاده صنعت است گروهی دیگر از حکماء حصول معلومات اولیه و مبادی عقلیه را ناشی از هیئت اجتماعیه پنداشته یا لاقول تاثیر عوامل اجتماعی را در این مورد در درجه اول قرار می دهند تحقیقات این دانشمندان در اخلاق و احوال و معتقدات اقوام بدوی آنها را باین نتیجه رسانده است که زندگی در اجتماع و تشکیلات اجتماعی و تشریفات و معتقدات دینی منشا و موجب تصور زمان مکان علت و علیت و سایر مبادی تصویری و تصدیقی گردیده است و نیز همان تحقیقات توجه داده است به اینکه بر خلاف عقیده رائج و مختار عقل بشر از نظر منطقی در امکان و ازمنه مختلف پیوسته متشابه و یکسان نبوده و نیست چنانکه مثلا مبدا عدم تناقض اختصاص به مردمانی دارد که به درجه معینی از تکامل ذهنی

نائل شده و در اجتماعات نسبتاً پیشرفته زندگی می کنند ولی در میان اقوام بدوی وجود ندارد و برای افراد این جماعات که دارای عقاید خاصی هستند و مثلاً از تنم بهره می گیرند و ممکنست خود را در آن واحد مثلاً هم انسان و هم کلاغ یا بزوجه بدانند تناقض محال نمی نماید نه اینست که در ذهن این مردمان مبادی عقلی وجود نداشته باشد بلکه هست ولی غیر از آن است که در ذهن اعضاء اجتماعات مترقی است پس عقل و مبادی عقلی یکسان و ثابت در نفس انسان بودیعت گذاشته نشده بلکه چیزی است که بتناسب نیازمندی‌ها و مقتضیات زندگی اجتماعی و چگونگی تربیت آدمی بتدریج ساخته و پرداخته می شود بنا بر این هیچیک از نظریه های عقلی مذهبان و تجربی مذهبان به وجهیکه بیان کرده اند نمی تواند مورد قبول روانشناسی جدید باشد زیرا هر چند آنها در تحقیقات خود به راه های مختلف می روند و مقدمات گوناگون بکار می برند ولی سرانجام بیک مقصد و نتیجه می رسند که عبارت است از اعتقاد بوجود عقل و مبادی عقلی که بصورت قطعی تکوین یافته است این عقل را چنانکه دیدیم اصحاب عقل ناشی از ساختمان طبیعی نفس انسان می دانند و از اینرو معتقد به فطری بودن مبادی اولیه و تقدم آنها بر حس و تجربه هستند و اصحاب تجربه آنرا مؤخر بر حس و تجربه و مبادی را زاده و ساخته و پرداخته شده اینها می پندارند تحقیقات دقیقی که در یکی دو سده اخیر در احوال و اخلاق مردمان بدوی و کودکان و سایر افراد انسان از نژادها و طبقات مختلف بعمل آمده حکما و روانشناسان معاصر را در این عقیده متفق ساخته است که اولاً عقل و مبادی آن بتدریج و بتناسب با مقتضیات حیاتی و خصوصیات زندگی اجتماعی و چگونگی ساختمان دماغی افراد انسان و با گذشتن از بیچ و خمها و قبول صورت های گوناگون تکون حاصل می کند ثانیاً چون هر یک از عوامل

حیاتی و اجتماعی و نفسانی بسوی همانندی بلکه وحدت و یگانگی می گرایند عقل که تحت تاثیر آن عوامل است در تغییرات و تحولات خود همه جا و همیشه توجه به اصول کلی متشابه دارد و وصول به مبدا هویت را مقصد قرار می دهد و از اینرو تفاهم افراد بشر را ممکن می سازد ثالثا بنا بر اصول دوگانه فوق عقل همیشه در حال تطور و تکوین و تکمیل است و هیچ گاه بصورت قطعی و ثابت و غیر قابل تغییر در نمی آید و عقلی که ظاهرا تکوین یافته یعنی دارای معلومات اولیه و مبادی عقلیه معینی گردیده است در واقع صورتی موقت است که بخود گرفته و قابل تغییر و تحول می باشد در تایید این اصل کافی است مراحلی را که علوم طی می کنند و گاه گاه سبب می شوند که نفس ناطقه از اصول علمی که مسلم بشمار می رفته رو بگرداند و به اصول دیگری اعتقاد حاصل کند یادآور شویم بنا بر این یکبار دیگر تکرار می کنیم که همانگونه که هدف فعالیت مادی و بدنی انسان اینست که طبیعت را مطابق احتیاجات خود سازد فعالیت نفسانی هم برای آن است که نفس حقیقت و واقع را با مقتضیات مخصوص خود مطابقت دهد .

نظریه بالا در آنچه مربوط بمطلب ما است شامل سه قسمت است : 1 - علم محصول همکاری حس و عقل است . 2 - عقل و ادراکات عقلانی بتدریج تکوین پیدا می کند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد . 3 - اصول عقلانی تابع اصل انطباق با محیط است .

از این مطلب دو مطلب دیگر نتیجه می شود : الف - عقل و اصول عقلانی در همه اشخاص یکسان و مانند هم نیست . ب - عقل و اصول عقلانی با تغییر اوضاع و شرایط و احتیاجات تغییر می کند .

نظریه ما راجع به قسمت اول همانست که در مقاله 5 گفتیم در آن مقاله دخالت حس را در پیدایش یک رشته تصورات و دخالت وجدان را در پیدایش یک رشته تصورات دیگر و حالت حمل یا حکم را در پیدایش تصورات عمومی و دخالت عاقله را در تعمیم تصورات جزئی که از راه حس یا راه دیگر حاصل می شود و همچنین دخالت تجربه را در پیدایش یک رشته احکام و تصدیقات و دخالت مستقیم و بلا واسطه عقل را در پیدایش یک رشته احکام و تصدیقات دیگر که بنام بدیهیات اولیه یا اصول و مبادی عقلیه می خواندیم بیان کردیم و نتیجه ای که از آن مقاله گرفتیم این بود که علم بشر محصول همکاری حس و عقل است و ما در آن مقاله بین تصورات مقدم بر حس و تصدیقات مقدم بر تجربه فرق گذاشتیم بنا بر این در این قسمت ما موافق نظریه بالا هستیم ولی با بیان مخصوصی که در مقاله 5 شرح دادیم از تکرار آن بی نیازیم .

در قسمت دوم نیز نظریه موافق داریم این نظریه کم و بیش از زمان ارسطو رایج بوده و ابن سینا به بهترین وجهی آنرا توضیح داده ولی مطابق نظریه ارسطو و ابن سینا نفس از آغاز جوهری است مستقل از بدن و ادراکات عقلانی که برای وی به تدریج پیدا می شود بمنزله اوصاف و عوارض یا نقش هائی است که وی را عارض می شود .

کاملترین و جامعترین نظریه تکامل تدریجی عقل و معقولات نظریه محکم و برهانی صدر المتالهین است که از طرفی نفس را در آغاز امری مادی و جسمانی می داند که بتدریج کمال جوهری حاصل می کند و بمرتبہ حس و خیال و سپس بمرتبہ عقل می رسد و از طرف دیگر عقل و عاقل و معقول را متحد می داند مطابق این نظریه نه نفس در آغاز جوهری است مستقل از بدن و نه ادراکات عقلانی نقشها و عوارض و اوصافی است برای نفس مطابق این نظریه

پیدایش تدریجی معقولات عین تکون تدریجی کمالی عقل و عاقله است بنا بر این عقل و ادراکات عقلانی بتدریج تکون پیدا می کند و از اول ساختمان پرداخته و کاملی ندارد .

اختلاف نظر ما با نظریه فلاسفه و روانشناسان جدید در قسمت سوم است ما با کمال احترامی که نسبت به مطالعات و مشاهدات و تجربیات این دانشمندان قائلیم و کمال قدردانی که از زحمات این دانشمندان در اینباره می نمائیم بخود حق می دهیم که است نباطی را که این دانشمندان از مطالعات خود کرده اند مورد تجزیه و تحلیل و انتقاد قرار دهیم .

همچنانکه از عبارات فوق استفاده می شود این دانشمندان این نظریه را بیشتر از مطالعه اخلاق و عادات و آداب و سنن مختلف مردمان پیدا کرده اند زیرا در مطالعات خود برخوردارند که طرز افکار و عقاید هر ملتی متناسب است با احتیاجات و شرایط مخصوص زندگانی آنها و نیز دریافته اند که با تغییر احتیاجات و شرایط زندگی طرز فکر و عقاید افراد یا جماعات فرق می کند و از طرف دیگر این دانشمندان همه افکار و ادراکات را یکجور و مانند هم پنداشته اند ناچار است نباط کرده اند که بطور کلی عقل و ادراکات تابع احتیاجات حیاتی است .

چنین بنظر می رسد که با تفکیک و تمیزی که ما اکنون در این مقاله بین ادراکات حقیقی یا حقایق و ادراکات اعتباری یا اعتباریات می دهیم و افکار و معتقداتی را که بیشتر مورد مطالعه آن دانشمندان بوده یعنی همان اعتباریات که دستخوش تغییر و تبدیل است مشخص می کنیم این سوء است نباط خود بخود از بین می رود و مشکل حل می شود .

و اما آنچه در مورد خصوص اصل امتناع تناقض که از حقایق است گفته شده یک اشتباه دیگر است زیرا اولاً فرضاً توتیمه یا دسته و طبقه دیگر که خودشان را هم کلاغ و هم حیوان دیگر می دانند ربطی به اصل امتناع تناقض ندارد ثانیاً از یک نکته دیگر نباید غفلت کرد و آن اینکه گاهی ذهن حکمی می کند و سرعت از آن حکم اعراض و به ضد یا نقیض آن حکم می گراید و از این حکم دومی نیز اعراض می کند و برای بار دوم بحکم اول می گراید و همچنین و شخص می پندارد که در آن واحد ذهن دو حکم متناقض نموده است و این الت برای اذهان بسیط و ساده که قدرت استدلال منطقی ندارند زیاد دست می دهد و ذهن هر اندازه از لحاظ منطقی مجهزتر بوده باشد در احکام خود ثابت تر و راسختر است .

ذهن ما دامی که قدرت استدلال منطقی پیدا نکرده روی تلقین یا تداعی معانی یا چیز دیگر احکام و تصدیقاتی می کند که می توان آنها را یکنوع سبق ذهن دانست این قبیل احکام سرعت تغییر و تبدیل پیدا می کنند و جای خود را بیکدیگر می دهند مثلاً طفل که در تحت تاثیر تلقینات پدر و مادر است به آنچه آنها می گویند گرایش می کند و لهذا اگر پدر به او بگوید چنین است قبول می کند که چنین است و اگر فوراً بگوید چنین نیست فوراً ذهن کودک از حکم اولی خود منصرف می شود معتقد می شود که چنین نیست و شاید در میان قبائل وحشی نیز چنین باشد که افراد در یک آن معتقد شوند که کلاغند و در آن دیگر سرعت معتقد شوند که کلاغ نیستند ولی هیچگاه در آن واحد نه ذهن کودک و نه ذهن انسان وحشی بدو طرف نقیض گرایش پیدا نمی کند ثالثاً عین ایرادی که از طرف طرفداران این نظریه بر نظریه تجربی وارد کرده اند بطریق اولی بر خودشان وارد است در همان کتاب می نویسد: مذهب تجربی این اشکال را

دارد که اصول و قواعدی که در نتیجه حس و تجربه درست می شود همیشه با حقایق تجربی تطبیق نمی کند و نمی تواند کلیت و قطعیت داشته باشد چه ممکن است طبیعت ذهن را وادار به تغییر آن مبادی سازد و از اینرو علمی که بر این پایه های متزلزل است وار گردیده با خود آنها فرو می ریزد و از بین می رود .

اشکال تزلزل ارکان علم در این نظریه قویتر است زیرا مطابق این نظریه علم محصول همکاری حس و عقل است و مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده علم هستند یک وضع ثابت و مطلق و تغییر ناپذیر ندارند زیرا این مبادی طبق مقتضیات مخصوص محیط و احتیاجات مخصوص زندگانی ساخته شده و در صورت تغییر مقتضیات زندگانی آن قوه ای که کارش سازگار ساختن انسان با مقتضیات زندگانی است این مبادی را رها و مبادی دیگری بجای این مبادی بوجود خواهد آورد پس هیچیک از اصول و قواعد علمی نمی تواند کلیت و قطعیت داشته باشد زیرا ممکن است در مقتضیات زندگانی تغییراتی حاصل شود و ذهن مجبور بترک این مبادی و پذیرفتن مبادی دیگری بشود و از اینرو علمی که بر این پایه های متزلزل است وار گردیده با خود آنها فرو می ریزد و از بین می رود .

اشکال فوق را بصورت یک برهان صریح و روشن بر رد نظریه بالا می توان اقامه کرد باین بیان که لازمه صحت و قبول این نظریه تزلزل و عدم اعتبار جمیع قواعد و نظریه های علمی و از آن جمله خود این نظریه است یعنی صحت و اعتبار این نظریه مستلزم بطلان و عدم اعتبار خودش است زیرا مطابق این نظریه چنانکه مکرر گفته شده مبادی عقلی که یکی از دو عنصر سازنده قواعد و قوانین علمی است فرضهایی است که طبق احتیاجات مخصوص زندگانی بر اذهان ما تحمیل شده و در مورد هیچ نظریه و قاعده علمی نمی توان گفت واقع

و نفس الامر چنین است بلکه همین قدر می توان گفت بحسب مبادی و اصولی که فعلا بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکم می کنیم و البته این نظریه شامل خودش نیز هست یعنی در مورد خود این نظریه نیز نمی توانیم قائل شویم که در واقع و نفس الامر عقل و مبادی عقلی تابع اوضاع محیط است بلکه همین قدر می توانیم بگوئیم که بحسب مبادی و اصولی که فعلا بر اذهان ما تحمیل شده ما چنین حکم می کنیم اما واقع و نفس الامر چطور است نمی دانم پس این نظریه در درجه اول فتوی ببطالان و بی اعتباری خودش می دهد و خودش خودش را نقض می کند و باصطلاح تیشه به ریشه خود می زند .

از آنچه در بالا گذشت معلوم شد که است حکام بلکه امکان علم جز با نظریه عقل و معقولات یقینی و ثابت و لا یتغیر معنا ندارد و با قبول فرضیه تجربیون در مورد عقل و مبادی عقلی که در مقاله 5 گذشت یا فرضیه عده ای از روانشناسان جدید که در اینجا شرح آن رفت نمی توان به علم اعتماد و اطمینان پیدا کرد و باید برای همیشه دست از جزم و یقین شست و علم را کنار نهاد و خواننده محترم اگر در مطالب مقاله های 4 و 5 و آنچه در اینمقدمه گذشت بخوبی دقت کرده باشد این نتیجه صریح و روشن به دستش می آید که ما باید قبل از هر تئوری فلسفی و هر قانون منطقی و هر قاعده علمی بوجود عقل و معقولات مطلق نظری اذعان داشته باشیم یعنی باید بوجود یک سلسله ادراکات اذعان داشته باشیم که در تکوین و تشکیل خود از نفوذ احتیاجات زندگانی و اوضاع محیط و کیفیت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و سایر عوامل طبیعی آزاد است و همان ادراکات که پایه های اولیه علوم و فلسفه نظری را پی ریزی می کند و البته یک سلسله ادراکات دیگری نیز داریم که تابع مقتضیات زندگانی هستند و دائما در تغییر و تبدیلند و یک سیر نشوء و ارتقاء را

طی می کنند و در اصطلاح این مقاله ادراکات اعتباری و افکار عملی خوانده می شوند ولی چنانکه خواهیم دید این سلسله ادراکات ربطی به عقل و معقولات مطلق نظری ندارد و این مقاله کیفیت پیدایش و تکون و تطور آن ادراکات را بیان می کند و البته پس از مشخص شدن این سلسله ادراکات بسیاری از اشتباهاتی که در این زمینه واقع شده رفع خواهد شد .

مطالب و مسائل مربوط به افکار نظری و افکار عملی زیاد و از حدود بحث فعلی ما خارج است همین اندازه که تا کنون در اینمقدمه گفته شد برای فهم مطالب خود مقاله کافی خواهد بود ما اگر بخواهیم در این مقدمه به تفصیل وارد همه آن مطالب بشویم با توجه به آنچه کم و بیش فلاسفه قدیم و جدید در این موضوعات سخن رانده اند بس طولانی خواهد شد و البته در ضمن خود مقاله که کیفیت پیدایش و تکثر و تکامل ادراکات اعتباری و رابطه آنها با احتیاجات زندگانی تشریح می شود بسیاری از آن مسائل معلوم خواهد شد و ما در پاورقی‌ها توضیح کافی خواهیم داد

اعتباریات و علوم غیر حقیقیه یا اندیشه های پنداری

حافظ گوید :

ماهی چو تو آسمان ندارد سروی چو تو بوستان ندارد

فردوسی گوید :

دو نیزه دو بازو دو مرد دلیر یکی ازدها و یکی نره شیر

ناچار از این شعر های بزمی و رزمی تا کنون هزارها شنیده‌اید که شعرا یک موضوع بزمی را از گل و سبزه و بهار و می و مطرب و معشوقه یا یک موضوع رزمی را از مردان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه های جنگی با دست مشاطه خیال آرایش داده و در حجله دل به کرسی مهر نشانیده یا در جلگه هولناک پنداری پیشتازی نموده اند .

و البته می دانیم که این سلیقه تنها به شعر و شعرا اختصاص ندارد در نثر نیز قابل اجراء است و همه مان کم و بیش همین سلیقه را با غریزه تخیل داشته و همه روزه در مفردات و مرکبات معانی با استعاره‌ها تمثیل نمونه هائی از وی بوجود می آوریم .

و می دانیم که این کار بیهوده نبوده و در بکار بردن این سلیقه و پیمایش این راه غرض و هدفی داریم و آن همانا تهییج احساسات درونی است که با عمل تشبیه و استعاره بدست می آید

شکل کروی زمین و فرورفتگی های قطبین را به آسانی به شاگرد تعلیم دهیم زمین را تشبیه می کنیم بیک سیب که هم کروی شکل است و هم در دو طرف فرو رفتگی دارد و اما تشبیه بلیغ و استعاره‌و تمثیل اختصاص دارد به تخیلات شاعرانه و اعتباریات) و در حقیقت عمل تشبیه بمنزله یک معادله است که در میان مشبه و مشبه به انجام می گیرد که با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه به احساسات درونی بیدار شده و یک سلسله معانی احساسی بسوی مشبه اضافه نماید و از این تمثیل احساسی نتیجه عملی گرفته شود مثلاً رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونی تازه را به روی احساس مهر آمیزی که نسبت به معشوقه داریم گذاشته و آتش مهر را تیزتر کنیم یا اندام مهیب و جرئت و صلابت شیر را اندیشیده و احساسات تازه را به سیمای خیالی مردی جنگجو بار نموده و موقعیت شجاعتش را در دل تحکیم نمائیم .

و همچنین عمل استعاره به منزله نتیجه معادله و تبدیل است که مشبه به را بجای مشبه گذاشته و نتایج بالا را مستقیماً و بی مقایسه بدست آوریم اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع بینی به تمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می پردازد با این مفاهیم و قضایای استعاری روبرو شود البته مفردات آنها را غیر مطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد زیرا مطابق خارجی کلمه شیر جانور درنده می باشد نه انسان و مطابق واژه ماه کره ای است آسمانی نه خوبروی زمینی و به همین قیاس چنانکه اگر کلمه شیر یا ماه را بی عنایت مجازی در مورد سنگ بجای واژه سنگ است عمال کنیم غلط خواهد بود بی مطابقت یا اگر بگوئیم گاهی که آفتاب بالای سر ما می باشد شب است دروغ خواهد بود بی مطابقت .

ولی دانشمند مزبور میان این دو نوع غلط و دروغ فرقی خواهید دید (علماء ادب فرق بین غلط و مجاز را که استعاره نوعی از آنست از راه وجود و عدم علقه های مجازی بیان می کنند .

توضیح آنکه بعقیده علماء ادب همواره در است عمالات مجازی که لفظی در غیر مورد معنای اصلی خود است عمال می شود می بایست که بین معنای اصلی و معنای مجازی یکنوع علاقه و رابطه خاصی از قبیل مشابهت یا مجاورت یا سببیت و مسببیت و غیره وجود داشته باشد استعاره که یکی از انواع مجازات است آن مجازی است که علاقه ای که در آن منظور شده علاقه مشابهت است و به عقیده علماء ادب وجود این علاقه ها است که مجازات را از اغلاط متمایز می کند .

این فرقی که علماء ادب بیان می کنند قابل مناقشه است زیرا در استعاره لزومی ندارد که بین مشبه و مشبه به شباهت واقعی در کار باشد مثلا اگر مردی را به شیر تشبیه کنیم لزومی ندارد که واقعا آن مرد دارای خصلت شجاعت باشد بلکه ممکن است مردی را که از همه مردم ضعیفتر و ترسو تر است ما روی دواعی شاعرانه خود او را به شیری قوی پنجه تشبیه کنیم همانطوری که هزارها تشبیهات و استعارات از این قبیل در کلمات شعرا موجود است و در عین حال آن گفته ها لطف شعری خود را به حد اعلی واجد است حتی آنکه گفته شده است احسن الشعرا کذب یعنی هر اندازه که شعر دروغتر و از واقعیت دورتر باشد نیکوتر است فقط چیزی که هست این است که در تشبیهات صلاحیت و شانیت نوعی مشبه معتبر است یعنی تشبیه و استعاره در موردی مستحسن است که مشبه بحسب نوع خود وصف منظور را داشته باشد مثلا چیزی را می شود به شیر در شجاعت تشبیه کرد که از نوع حیوان بوده باشد و اما چیزی که از نوع

حیوان نیست و شایسته نسبت شجاعت نیست مثل یک قطعه سنگ تشبیهش به شیر در شجاعت غلط است) و آن اینست که غلط و دروغ واقعی اثری ندارد ولی غلط و دروغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد زیرا تهییج احساسات درونی و آثار خارجی مترتب به احساسات درونی را به دنبال خود دارد.

بسیار اتفاق افتاده که شنیدن یا به فکر سپردن معنای است عاری یک شعر آشوب و شورشهایی در جهان بر پا کرده و براه انداخته که خانه و کاشانه هائی به باد داده و زندگی هائی بدست مرگ سپرده یا بعکس ناچیزهائی را چیز نموده و بی ارزشهائی را ارزش داده تاریخ از اینگونه حوادث بسیار بیاد دارد. (در چهار مقاله عروضی سمرقندی می نویسد که احمد بن عبد الله الخجستانی را پرسیدند که تو مردی خربنده بودی به امیری خراسان چون افتادی فتبادغیس در خجستان روزی دیوان حنظله بادغیسی همی خواندم بدین دو بیت رسیدم: مهتری گر بکام شیر در است شو خطر کن زکام شیر بجوی یا بزرگی و عز و نعمت و جاه یا چو مردانت مرگ رو با روی

داعیه در من پدید آمد که به هیچ وجه در آن حالت که بودم راضی نتوانستم بود خران را بفروختم و اسب خریدم و از وطن خویش رحلت کردم و بخدمت علی بن الیث صفاری شدم اصل و سبب این دو بیت بود.

ایضا در چهار مقاله می نویسد که نصر بن احمد سامانی که واسطه عقد آل سامان بود زمستان بدر الملک بخارا مقام کردی و تابستان به سمرقند رفتی یا به شهری از شهرهای خراسان یکسان نوبت هری بود نصر بن احمد روی به هری نهاد آنجا لشکر برآسود و هوا خوش بود و باد سرد و نان فراخ و میوه ها بسیار و مشومات فراوان و لشکری از بهار و تابستان برخوردار تمام یافتند از عمر خویش مهرگان در آمد و عصیر در رسید انصاف از نعیم جوانی بستند چون

امیر نصر مهرگان و ثمرات او بدید عظیمش خوش آمد زمستان آنجا مقام کردند و چون تابستان در آمد میوه ها در رسید نصر بن احمد گفت تابستان کجا برویم که از این خوشتر مقام گاه نباشد مهرگان برویم چون مهرگان در آمد گفت مهرگان هری بخوریم و برویم همچنان فصلی به فصلی انداخت تا چهار سال لشکر ملول گشتند و آرزوی خانمان برخاست پادشاه را ساکن دیدند هوای هری در سر او و عشق هری در دل او پس سران لشکر به نزدیک استاد ابو عبد الله الودکی رفتند گفتند پنج هزار دینار تو را خدمت کنیم اگر صنعتی کنی که پادشاه از این خاک حرکت کند که دل های ما آرزوی فرزند همی برد و جان ما از اشتیاق بخارا همی بر آمد رودکی قبول کرد و قصیده ای بگفت و به وقتی که امیر صبح کرده بود در آمد و بجای خویش بنشست و چون مطربان فرو داشتند او چنگ بر گرفت و در پرده عشاق این قصیده آغاز کرد :

بوی جوی مولیان آید همی	یاد یار مهربان آید همی
آب جیحون از نشاط روی دوست	خنک ما را تا میان آید همی
ای بخارا شاد باش و دیر زی	میر زی تو شادمان آید همی
میر ماه است و بخارا آسمان	ماه سوی آسمان آید همی
میر سرو است و بخارا بوستان	سرو سوی بوستان آید همی

چون رودکی بدین بیت رسید امیر از تخت فرود آمد و بی موزه پای در رکاب خنک نوبتی آورد و روی به بخارا نهاد چنانکه راتین و موزه دو فرسنگ در پی امیر بردند به بروته و آنجا در پای کرد و عنان تا بخارا هیچ جای باز نگرفت .

در تاریخ همه ملل از این قبیل داستانها که معرف ارزش ادبیات است زیاد است تاثیر ادبیات در روحیه و اخلاق و اوضاع زندگانی بشر و در تحولات

تاریخی که در مجتمع بشری رخ داده اگر بیشتر از تاثیر عقل و استدلال نباشد کمتر نیست گاه اتفاق می افتد که یک شعر یا یک ضرب المثل که فقط ارزش شعری و ادبی دارد یک پایه روحیه ملتی را تشکیل می دهد به شهادت تاریخ غالب تحولات و انقلابات علمی و فلسفی و صنعتی که در دنیا پدید آمده بدنبال انقلاب های ادبی بوده در تمدن جدید اروپا تاثیر وجود شعرا و نویسندگان بزرگ کشور های اروپائی کمتر از تاثیر وجود علماء طبیعی و ریاضی و فلاسفه و مخترعین و مکتشفین نبوده است) این نظریه دانشمند واقع بین بود .

و اگر بسوی یک شاعر و یا هر کسی که با احساسات ویژه خود یک تمثیل و نمود تخیلی را میسازد نگاه کنیم خواهیم دید که برای الفاظ است عاری یا جمله های تمثیلی خود مطابق دارد و آثار خارجی نیز از وی نتیجه می گیرد اگر چه با از میان رفتن احساسات ویژه همه از میان می روند .

از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود :

1 - این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند یعنی در ظرف تخیل و توهم (عمل تشبیه و استعاره بحکم غریزه و فطرت در میان تمام افراد و طوایف و قبائل بشر معمول بوده و می باشد تمام مردم همواره در نظم و نثر خود بکار برده و می برند و عملا بین مردم در بکار بردن و بکار نبردن تشبیهات و استعارات اختلافی نیست ولی علماء ادب در مقام توجیه علمی و بیان ماهیت این عمل غریزی با یکدیگر اختلاف دارند .

جمهور علماء ادب قبل از سکاکی استعاره را از شئون الفاظ می دانستند و معتقد بودند که استعاره جز نقل مکان دادن الفاظ و بکار بردن لفظی بجای لفظ دیگر بواسطه علاقه شابهت بین معانی آن دو لفظ چیزی نیست مثلا انسان هنگامی که می خواهد بفهماند فلان شخصی که می آید شجاعت شیر دارد بجای

آنکه نام خودش را ببرد می گوید شیر آمد یعنی کلمه شیر را که نام آن حیوان مخصوص است و ضرب المثل شجاعت است بجای نام خود آن شخص می گذارد و با آن لفظ عاریتی از آن شخص تعبیر می کند پس ماهیت استعاره عبارت است از بکار بردن لفظی بجای لفظ دیگری که بین معنای آن دو لفظ مشابهت وجود دارد بمنظور اثبات یکی از اوصاف یکی از این دو برای دیگری .

ولی سکاکی متوفی قرن هفتم هجری معتقد شد که استعاره از شئون الفاظ نیست بلکه از شئون معانی است یعنی از اعمال مخصوص ذهن است و در مورد عمل استعاره هیچگاه لفظ از جای خود تکان نمی خورد و در غیر معنای اصلی خود است عمال نمی شود استعاره حقیقتاً یک عمل نفسانی و ذهنی است یعنی انسان در ذهن خود فرض و اعتبار می کند که مشبه یکی از مصادیق مشبه به است و خارج از آنها نیست و حد و ماهیت مشبه به را در تخیل خود منطبق به مشبه می کند همواره بناء محاوره بشر در مقام تعبیر و القاء مطلب به مخاطب بر اینست که متکلم در ضمن کلام خود مدعی است که مشبه اساساً از مصادیق مشبه به است قرائن لفظی و محاوراتی عمومی بشر مؤید این مطلب است مثلاً در مثال گذشته هنگامی که انسان در حالی که شخص معینی را مورد اشاره قرار می دهد و بمخاطب خود می گوید شیر می آید یک جمله بجای دو جمله بکار برده است یکی اینکه فلان شخص می آید و دیگر آنکه فلان شخص مصداق ماهیت شیر است و حد شیر بر او منطبق است مفاد جمله ضمنی دوم که فرض و اعتبار شیر بودن یکنفر انسان است بحسب فرض و اعتبار متکلم ماهیت استعاره را تشکیل می دهد بعد از سکاکی عده ای از علماء ادب این نظریه را پذیرفته اند و البته این نظریه تنها جنبه ادبی دارد و ماهیت استعاره را که عمل مخصوصی است و سر و کار با محاورات و مکالمات دارد توجیه می کند ولی هنگامی که

عمل ذهن و طرز اندیشه سازی نفس را در مورد مطلق اعتباریات مورد مطالعه دقیق قرار می دهیم نظریه سکاکی را درست می بینیم اینست معنای جمله متن که می گوید در پندار خود حد چیزی را به چیز دیگر می دهیم) مثلا انسان مصداق شیر یا ماه است اگر چه در ظرف خارج چنین نیست یعنی در پندار حد شیر یا ماه به انسان داده شده اگر چه در خارج از آن یک موجود دیگری است .

2 - این مصادیق تازه دارای این حدود هستند تا جائی که احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آنها از میان می روند و با تبدیل آنها متبدل می شوند چنانکه مثلا می توان روزی یک فرد انسان را از روی احساسات ویژه شیر تصور کرد و روزی دیگر بواسطه بروز احساسات دیگری موش قرار داد پس این معانی قابل تغییر می باشند و با تبدیل عوامل وجودی خود احساسات درونی متبدل می شوند .

اعتباریات شعری

(تغیر و تبدل افکار و تصورات اعتباری چه در اعتباریات اخلاقی و چه در اعتباریات اجتماعی و چه در اعتباریات شعری زیاد است و اصول کلی این تغییرات بتدریج در طی خود مقاله خواهد آمد از همه متغیرتر و آنی‌تر اعتباریات شعریست که شاید نتوان تحت ضابط کلی در آورد شاعر از آن جهت که شاعر است و سر و کارش از طرفی با احساسات و از طرفی با قوه متخیله است جهان را و آنچه در آنست همواره با نیروی تخیل و با عینک احساسات و تمایلات مخصوص خود می بیند قضاوت های شاعرانه در مورد هر چیزی همواره از روابط معنوی شاعر و آن چیز حکایت می کند نه از اوصاف واقعی نفس الامری آن چیز و به عبارت دیگر افکار شاعرانه انعکاس واقعیت خارجی نیست بلکه انعکاس احساسات درونی خود شاعر است احساسات درونی شاعر بحسب اوضاع و احوال مختلف است و از این رو قضاوت های شاعرانه دستخوش همین اختلافات است بخلاف قضاوت های عقلانی و نظری که از نفوذ این عوامل آزاد است شاعر تحت تاثیر احساسات ویژه و نیروی تخیل کوهی را کاه و کاهی را کوه می بیند در یک حال چیزی را در کمال حسن و زیبایی و در حال دیگر همان چیز را در نهایت زشتی و ناهنجاری می بیند و همچنین...

مطابق نقل عروضی سمرقندی هنگامی که فردوسی شاهنامه را پیش سلطان محمود نبرده بود و امید حمایت و مساعدت از او داشت این اشعار را در وصف سلطان غزنوی سرود:

چو کودک لب از شیر مادر ز گهواره محمود گوید نخست

قراردادی هستند و ما بجزء خارجی ندارند پس صرفا ابداعی و اختراعی هستند یعنی اذهان از پیش خود با یک قدرت خلاقه مخصوصی این معانی را وضع و خلق می کنند ولی این تصور صحیح نیست زیرا همانطوری که در مقاله 5 گفتیم قوه مدرکه چنین قدرتی ندارد که از پیش خود تصویری بسازد اعم از آنکه آن تصویر مصداق خارجی داشته باشد حقایق یا نداشته باشد اعتباریات و همانطوری که در آن مقاله مشروحا بیان شد ما دامی که قوه مدرکه با یک واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند نمی تواند تصویری از آن بسازد و فعالیتی که ذهن از خود نشان می دهد عبارت است از انواع تصرفاتی که در آن تصویرات می نماید از قبیل حکم و تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب و انتزاع .

اینجا ممکن است این اشکال یا سؤال بنظر برسد که آن ضابطه کلی که در مقاله 5 بیان شد در مورد ادراکات حقیقی صادق است و در اعتباریات صادق نیست زیرا همانطوری که در بالا اشاره شد حقایق مصداق واقعی دارند و پیدایش آنها را از راه اتصال وجودی قوه مدرکه با مصداق های واقعی می توان توجیه کرد بخلاف اعتباریات که مصداق واقعی ندارد پس آیا می توان گفت که ذهن مفاهیم اعتباریه را از پیش خود وضع و خلق می کند .

پاسخ این اشکال واضح است زیرا چنانکه بتدریج در ضمن مقاله معلوم خواهد شد هیچیک از ادراکات اعتباری عناصر جدید و مفهومات تازه ای در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند و ما ناچار باشیم راه ورود آنها را به ذهن توجیه کنیم بلکه حقیقت اینست که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است یعنی یک مصداق واقعی و نفس الامری دارد و نسبت به آن مصداق حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است چیزی که

هست ما برای وصول بمنظور و مقصود های عملی خود در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست و در حقیقت این عمل خاص ذهنی که ما نامش را اعتبار گذاشته ایم یکنوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می دهد و این خود یکنوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی می نماید و فرق این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفاتی که در مقاله 5 شرح آنها رفت اینست که این تصرف تحت تاثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی بطور ارادی یا غیر ارادی واقع می شود و با تغییر آنها تغییر می کند بخلاف آن تصرفات که از نفوذ این عوامل آزاد است علی هذا مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است و همان طوری که در مقاله 4 گفته شد که خطای مطلق نداریم و هر خطائی از صحیحی پیدا شده است اعتبار و فرض مطلق هم نداریم تمام مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی است وار است و البته درک این مطلب در مورد اعتباریات شعری مثال شیر می آید واضح است و در مورد اعتباریات عملی و اجتماعی نیز با بیان هایی که بتدریج در متن و پاورقی ها می شود این مطلب واضح خواهد شد) یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می دهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده مثلا اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست .

4 - این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعیه دارند پس می توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و

غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود لغوی اثر پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود .

5 - این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می توان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده اینست که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم بمنظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند .

6 - این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند

(این مطلب که ادراکات اعتباری نمی توانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند از مهمترین نکات قوانین تفکر است و از نظر فن منطق که قوانین اصلی تفکر را بیان می کند کمتر مسئله ای است که ارزش این مسئله را داشته باشد خصوصاً با توجه به این که غفلت از این نکته فنی موجب لغزش های زیادی از برای بسیاری از فلاسفه و غیر فلاسفه در قدیم و جدید شده است که به بعضی از آنها اجمالاً اشاره خواهیم کرد از آنچه بنحو اختصار در اینجا ذکر می کنیم خواننده محترم حدس خواهد زد که تحقیق مفصل این مبحث منطقی در خور یک رساله مستقلی است ولی توضیحات ذیل با همه اختصار با اتکاء به قسمت هایی که در مقاله 5 گذشت سر رشته مطلب را بدست خواننده محترم خواهد داد این توضیحات را در چهار قسمت بیان می کنیم :

1 - ارتباط تولیدی یعنی چه .

2 - افکار و ادراکات حقیقی چگونه با یکدیگر ارتباط تولیدی پیدا می کنند

3 - چرا افکار و ادراکات اعتباری نمی توانند با افکار و ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند .

4 - طریق سیر و سلوک فکری در اعتباریات چیست

ارتباط تولیدی یعنی چه؟

عالیترین و در عین حال شگفت انگیزترین فعالیت های ذهنی همان است که بحسب اصطلاحات منطقی فکر نامیده شده است فعالیت فکری اینست که ذهن برای آنکه مطلبی را که بر وی مجهول است بر خویش معلوم سازد معلومات و اطلاعات قبلی خود را وسیله میسازد یعنی آنها را بطرز مخصوصی تجزیه و تالیف و تحلیل و ترکیب می کند تا بالاخره آن مجهول را تبدیل به معلوم میسازد اطلاعات و معلومات قبلی ذهن به منزله سرمایه کار وی بشمار میرود که در آنها عمل می کند و از آنها سود می برد و بر مقدار اصلی می افزاید .

البته در اینکه حدود کامیابی ذهن در این فعالیت چه قدر است و تا چه اندازه ذهن میتواند با استفاده از معلومات و اطلاعات خود بکشف جدید نایل شود و یا اینکه در هر فکری چه اندازه سرمایه اصلی لازم است و خود آن سرمایه ها از کجا و از چه راه بدست می آید و هم در اینکه طرز سلوک و رفتار و قوانین اصلی این جنبش و فعالیت چیست اختلاف نظرهایی بوده و هست و همین اختلاف نظرها است که روش های مختلف منطقی را بوجود آورده است ولی در اصل موضوع که ذهن یکنوع فعالیت می کند و در آن فعالیت معلومات و اطلاعات قبلی را وسیله قرار داده مجهولی را تبدیل به معلوم میسازد بین منطقیین یا فلاسفه یا روانشناسان اختلافی نیست و حتی حسی مسلکترین علماء نیز اذعان دارند که وصول ذهن بیک قانون تجربی علاوه بر مشاهده مستقیم و آزمایش عملی نیازمند به فعالیت ویژه فکری بر اساس استفاده از معلومات و اطلاعات قبلی است ذهن بوسیله فعالیت فکری پیشروی می کند یعنی مجهولی را تبدیل به معلوم میسازد و از این راه بر معلومات خویش می افزاید و ممکن

است این پیشروی ادامه پیدا کند و چنانکه دانستیم این پیشروی بخودی خود و ابداعی محض نیست بلکه در نتیجه تصرف و مورد استفاده قرار دادن معلومات و اطلاعات قبلی ذهن است و در حقیقت همان معلومات و ادراکات قبلی است که باعث این پیشروی و موجد و پدید آورنده این ادراک جدید است و از این جهت است که افکار و ادراکات جدیدی که بوسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل می شود همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلی است و بین آنها سنخیت برقرار است پس همانطوری که در متن مقاله 5 گذشت بستگی و رابطه معلومات و اطلاعات قبلی با نتیجه جدیدی که بواسطه عمل تفکر از آنها بدست آمده به توالد و یادآوری مادی خالی از شباهت نیست رابطه تولیدی که در بالا نام برده شد ناظر به همین مطلب است یعنی عبارت است از علاقه ای شبیه توالد و پدر و فرزندی که بواسطه عمل تفکر طبق اصول و قوانین منطبق بین بعضی از ادراکات با بعضی دیگر برقرار می شود .

ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا می کنند؟

دانستن اینکه ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا می کنند موقوف بر اینست که بدانیم ذهن هنگامی که در تکاپو و جنبش است و می خواهد مجهولی را بر خویش معلوم سازد واقعا چه می خواهد و آن چیزی که بدست آوردن آن چیز موجب تبدیل مجهول به معلوم می شود چیست ذهن تحت تاثیر غریزه حقیقت جوئی یا عامل دیگر دو مفهوم را با یکدیگر مقایسه می کند و می خواهد رابطه واقعی آنها را از تلازم یا تعاند یا اندراج یا تساوی دریابد در این مقایسه گاهی به اشکال بر نمی خورد و بدون آنکه احتیاج به تکاپو و جنبش داشته باشد رابطه را می یابد از قبیل بدیهیات اولیه و محسوسات و وجدانیات و گاهی به اشکال بر می خورد یعنی احتیاج به تکاپو و جنبش دارد این تکاپو و جنبش برای پیدا کردن واسطه است که در اصطلاح منطق حد اوسط خوانده می شود ذهن برای پیدا کردن حد اوسط تلاش می کند و معلومات و اطلاعات قبلی خویش را مورد تفتیش و مطالعه قرار می دهد اگر در میان آنها چیزی را که صلاحیت واسطه شدن داشته باشد پیدا کرد نتیجه مطلوب را می گیرد نقشی که حد اوسط دارد اینست که با هر دو مفهوم مورد نظر رابطه روشن و واضح دارد و بواسطه میانجی واقع شدن خود آن دو را بیکدیگر مربوط میسازد در مقام تشبیه گفته اند عینا مثل اینست که انسان می خواهد از روی جوی آبی ببرد و نمی تواند آنگاه سنگی را پیدا می کند و بوسط جوی آب می گذارد و با گذاشتن یک پا روی سنگ از جوی عبور می کند .

شما مثلا گرفتاری سختی پیدا کرده اید و می دانید که فلان شخص اگر قدم جلو بگذارد میتواند آن گرفتاری را رفع کند اما نمی دانید که آیا او حاضر به

چنین اقدامی خواهد شد یا نه مدتی متحیر می شوید و به اندیشه فرو می روید یک وقت به یادتان می آید که آن شخص با پدر شما سابقه دوستی و رفاقت داشته فوراً مطمئن می شوید که اگر تقاضا بکنید مساعدت خواهد کرد در این جا دانستن سابقه دوستی حد اوسط واقع شده یعنی رابطه آن شخص را با مساعدت نمی دانستید و لهذا مردد بودید که آیا مساعدت می کند یا نمی کند ولی پس از آنکه یادتان افتاد که با پدرتان سابقه دوستی داشته و رابطه دوستی را با مساعدت کردن به اولاد می دانید فوراً حکم می کنید که پس با من مساعدت خواهد کرد در مسائل علوم بهترین مثال B یا مساوی نیست A مساوی است با زاویه ریاضیات است شما ابتداء نمی دانید که زاویه B فوراً با اتکاء به C مساوی با زاویه C و زاویه مساوی است با زاویه قانون کلی دو چیز مساوی با یک چیز مساوی یکدیگرند مطلب را کشف می کنید همانطوری که در مقاله 5 گذشت اینگونه قیاسات منحل به دو قیاس است و دو بار احتیاج به حد اوسط پیدا می شود .

پس هنگامی که ذهن در تکاپو و جنبش است و می خواهد مجهولی را تبدیل به معلوم سازد در حقیقت می خواهد رابطه واقعی بین دو مفهوم را بدست آورد و عاقبت از راه میانجی شدن یک مفهوم سوم به نتیجه مطلوب می رسد پس ارتباط تولیدی ادراکات باین ترتیب است که از ادراک رابطه حد اوسط با یک مفهوم و ادراک رابطه اش با مفهوم دیگر ادراک رابطه خود آن دو مفهوم تولید می شود از اینجا معلوم می شود که پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط است و آن روابط واقعی و نفس الامری است یعنی هر چند فکر یکنوع فعالیت است ولی این فعالیت دلخواه و آزاد نیست بلکه تابع واقع و نفس الامر است و اگر

ذهن بلا واسطه یا مع الواسطه حکم به تلازم یا تعاند یا تساوی یا اندراج می کند از آن جهت است که در واقع و نفس الامر چنین است .

محققین منطقیین در فن برهان منطق در مقام تحقیق آنکه در مقدماتی که در برهان بکار برده می شود بین موضوع و محمول چگونه رابطه ای باید برقرار باشد تا بتواند در نتیجه ذهن را بکشف یک رابطه واقعی و نفس الامری برساند یعنی واقعا بتواند حقیقتی را معلوم سازد شرایطی ذکر کرده اند و از همه مهمتر سه شرط است ذاتیت ضرورت کلیت و البته از هر یک از این شروط معنای خاصی را در نظر گرفته اند که در کتاب برهان مسطور است و آن کس که بطور مشروح و مبسوط و محققانه این مطلب را بیان کرده ابن سینا در منطق الشفا ست خواجه نصیر الدین طوسی نیز در اساس الاقتباس و در منطق التجرید کم و بیش مطابق آنچه شیخ بیان کرده اشاره ای کرده است ولی جمهور منطقیین و فلاسفه اسلامی این نکات مهم را مورد غفلت قرار داده اند و همین تغافل منشا لغزش های زیادی شده است دانشمندان جدید نیز که به مسائل منطقی اهمیت شایانی داده اند باین طرز و روش وارد و خارج نشده اند .

آنچه برای مطلب فعلی ما لازم است همین قدر است که فکر منطقی و سیر و سلوک برهانی متکی بر روابط واقعی محتویات ذهن است و زمینه فعالیت عقلانی و فکری که ارزش منطقی داشته باشد در جائی فراهم است که بین مفاهیم در واقع و نفس الامر رابطه برقرار باشد و اما تفصیل چگونگی این روابط را از فن برهان منطق باید جستجو کرد .

چرا ادراکات اعتباری نمی توانند با ادراکات حقیقی ارتباط تولیدی پیدا کنند؟
با توجه به آنچه تا کنون گفته شد پاسخ این پرسش واضح است زیرا چنانکه دانستیم اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلانی ذهن روابط واقعی و نفس

الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یکدیگر مرتبند زمینه این فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از این رو ذهن میتواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره ای حقایق حقایق دیگری را بر خویش معلوم سازد ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس الامری ندارد و لهذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست و بعبارت دیگر که با اصطلاحات منطقی نزدیکتر است ما نمی توانیم با دلیلی که اجزاء آنرا حقایق تشکیل داده اند برهان یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده یک امر اعتباری نتیجه بگیریم .

مثلا در حقایق تقدم شیء بر نفس و ترجیح بلا مرجح و تقدم معلول بر علت و تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و عرض بلا موضوع و اجتماع دو عرض متماثل یا متضاد در موضوع واحد و تقدم زمانی مشروط بر شرط محال است و انتفاء کل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و انتفاء ممنوع با وجود مانع ضروری است و جعل ماهیت و جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیت و مسببیت نامعقول است در مورد حقایق می توان باین اصول کلی توسل جست و برای نفی یا اثبات چیزی نتیجه گرفت یعنی در مورد یک امر حقیقی می توان به تقدم شیء بر نفس یا ترجیح بلا مرجح و در مورد علت و معلول حقیقی به قانون امتناع تقدم معلول بر علت و امتناع تسلسل علل و دور علل و توارد علل

متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و در مورد عرض و موضوع حقیقی به امتناع عرض بلا موضوع و امتناع اجتماع مثلین و اجتماع ضدین و در مورد شرط و مشروط حقیقی بامتناع تقدم مشروط بر شرط و در مورد کل و جزء حقیقی به ضرورت انتفاء کل با انتفاء جزء است ناد جست و نتیجه گرفت ولی در مورد علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع اعتباری و کل و جزء اعتباری بهیچیک از این اصول و قواعد نمی توان توسل جست و نتیجه گرفت زیرا در اعتباریات تقدم شیء بر نفس و ترجیح بلا مرجح و تقدم معلول بر علت و ... محال نیست و انتفاء کل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و ... ضروری نیست و جعل ماهیت و جعل سببیت و ... نامعقول نیست .

از اینجا روشن می شود که عدم تمیز و تفکیک اعتباریات از حقایق از لحاظ منطقی فوق العاده خطرناک و زیان آور است و استدلال هایی که در آنها رعایت نکات بالا نشود فاقد ارزش منطقی است خواه آنکه برای اثبات حقایق به مقدماتی که از امور اعتباری تشکیل شده است است ناد شود مثل غالب استدلالات متکلمین که غالباً حسن و قبح یا سایر مفاهیم اعتباری را دست آویز قرار داده و خواسته اند از این راه در باب مبدا و معاد نتیجه بگیرند و مثل بسیاری از استدلالات مادیین که احکام و خواص اعتباریات را در حقائق جاری دانسته اند و ما تدریج به همه یا بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد و خواه آنکه در اعتباریات به اصول و قواعدی که از مختصات حقایق است که برای نمونه چند مثال در بالا ذکر شد است ناد شود مانند معظم استدلالاتی که معمولاً در فن اصول بکار برده می شود

طریق سیر و سلوک فکری در اعتباریات چیست؟

در امور اعتباری رابطه بین دو طرف قضیه همواره فرضی و قراردادی است و اعتبار کننده این فرض و اعتبار را برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی نموده و هر گونه که بهتر او را به هدف و مصلحت منظور وی برساند اعتبار می کند یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات بکار برده می شود لغویت و عدم لغویت اعتبار است و البته در این جهت خصوصیت اعتبار کننده را باید در نظر گرفت مثلاً اگر اعتبار اعتبار خیالی و وهمی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار اعتبار عقلی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت و همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یک نفر بشر و اعتبارات قانونی که بوسیله وحی الهی تعیین می شود .

ولی در این جهت فرقی نیست که هر کس و هر چیز و هر فرد و هر دسته که چیزی را اعتبار می کند غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول بان هدف را مقصد قرار می دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد ممکن نیست که عین همان قوه اعتبار کننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول بان مقصد دور کند پس یگانه مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است) و باصطلاح منطق یک تصدیق شعری را با برهان نمی شود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود .

7 - ممکن است این معانی وهمیه را اصل قرار داده و معانی وهمیه دیگری از آنها بسازیم و بواسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آنها پیدا شود سبک مجاز از مجاز .

با تامل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر به اندازه شعور غریزی خود در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه اش می باشد یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و بعنوان نتیجه و غایت احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه زائل و متبدل شود و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی الاخص می باشند که در آخر مقاله 5 تذکر داده شد

دستگاه طبیعت و دستگاه نفسانیات در ساختمان وجودی انسان

ما در نگاه نخستین پدیده های جهان را بدو قسم مختلف موجودات زنده دارای شعور و موجودات غیر زنده تقسیم می نماییم (معمولا موجود زنده یا ذی حیات به مطلق موجوداتی گفته می شود که دارای خاصیت های تغذیه رشد تولید مثل می باشند و این تعریف همانطوری که شامل حیوانات از قبیل اسب و شتر و مرغ و مار و ماهی هست شامل نباتات از قبیل درخت آلبالو و گل سرخ و تره نیز هست و لهذا در اصطلاحات معمولی و متداول علم الحیات عبارت است از مطلق علم شناخت موجودات زنده که به دو بخش گیاه شناسی و حیوان شناسی منقسم می شود . در مقابل موجودات زنده و ذی حیات جماداتند مانند سنگ و سرب و آهن فرق گذاشتن موجودات زنده و جمادات روی سه خاصیت فوق آسان است و اشکالی ندارد ولی فرق گذاشتن حیوان و نباتات خالی از اشکال نیست قدمای فرق حیوان و گیاه را در حس و حرکت می دانستند ولی دانشمندان جدید که مطالعات زیادی در انواع مختلف نباتات و حیوانات کرده اند این فرق را قابل مناقشه دانسته اند و بعضی امتیاز اصلی حیوان و نبات را در مواد غذایی آنها دانسته اند زیرا نباتات از مواد جامد تغذی می کنند بخلاف حیوانات که از گیاه و گوشت تغذی می کنند و بعضی دیگر هیچیک از این فرقهها را صحیح ندانسته و اختلاف نسبتا اساسی که در حیوان و نبات یافته اند همانا اختلاف در وضع ساختمان داخلی سلول های تشکیل دهنده آنها می باشد .

ولی چنین بنظر می رسد که اگر فرق حیوان و نبات را مطابق همان چیزی که قدمای گفته اند در شعور و حرکت ارادی بگذاریم اشکال مهمی پیش نمی آید و

اشکالاتی که در این زمینه شده قابل دفع است و ما خود را نیازمند به بحث در اطراف این مطلب نمیدانیم .

علی هذا کلمه حیوان به موجوداتی گفته می شود که در طبیعت دارای شعور و تشخیص و حرکت مسبوق به تشخیص و اراده هستند .

در این مقاله هر جا که موجود زنده اطلاق می شود مقصود مطلق موجوداتی که به آنها کلمه حی یا ذی حیات گفته می شود نیست بلکه مقصود خصوص همان موجوداتی است که به آنها کلمه حیوان یا جانور گفته می شود یعنی موجوداتی که شاعر بخود و به پاره ای از افعال خود هستند و حرکاتی از روی شعور و اراده انجام میدهند و مقصود از تقسیم بالا تقسیم موجودات است به حیوان و غیر حیوان نه تقسیم موجودات به ذی حیات و غیر ذی حیات جماد .

برای آنکه ادراکات اعتباری را بشناسیم باید نظری اجمالی و کلی بوضع احتیاجات طبیعی و عملیات بدنی موجود زنده حیوان بنمائیم و با نظر دیگر دستگاه اندیشه موجود زنده و بالاخص انسان را مورد بررسی قرار دهیم زیرا چنانکه قبلا اشاره شد ادراکات اعتباری مولود رابطه احتیاجات زندگی و دستگاه شعور موجود زنده است و مقدمه ای که در متن بیان شده برای تمهید این مطلب است) و گاهی که در یک موجود غیر زنده مانند یک فرد درخت تامل نمائیم می بینیم اجتماع چندین واحد مثلا شاخه و تنه و ریشه یک واحد را تشکیل داده و با اعضاء و قوای مختلفی نموده اند

و همین واحد با فعالیت ذاتی خود فعالیت کرده و تدریجا افعال و آثار و حوادثی بوجود آورده و وجود خود را یا بقاء وجود خود را حفظ می نماید بوسیله ریشه های خود آب و غذا از زمین جذب می کند و از راه تنه و شاخه و برگ تهویه می نماید و بواسطه جهازات داخلی غذای اندوخته را به همه اطراف

جسم خود پخش می کند و به همین واسطه تغذی و تنمیه بعمل می آورد و زوائد و فضلات را بیرون می دهد و در هر سال چندی استراحت کرده و به گردآوری و تجهیز نیروی فرسوده خود اشتغال ورزیده و سپس سرگرم نمو گردیده و سبز شده و شکوفه باز کرده و میوه در آورده و می رساند دو باره از فعالیت بیرونی افتاده و کار گذشته را از سر می گیرد .

خلاصه همه این حوادث خواص و افعال با هسته مرکزی خودشان واحد درخت یک جهان کوچکی را تشکیل میدهند که همه اجزاء وی به همدیگر بستگی داشته و یک سازمان واحدی را پدید آورده اند که در نقطه مرکزی وی واحدی بنام جوهر درخت و در شعاع عمل وی موجودات دیگری بعنوان طفیلی واحد جوهری نامبرده گرداگردش را گرفته و وابسته وی می باشند چندی فعالیت واحد نامبرده پدید و پیدا و پس از چندی می میرد و با سقوط وی همه این جهان کوچک سقوط کرده و نابود می شود .

پس واحد درخت یک موجود طبیعی است که یک سلسله خواص و آثار طبیعی را با اوضاع معینه مراد از وضع هیئت ترکیبی است که شرایط زمانی و مکانی و ماده با گردآمدن و فعل و انفعال خود بوجود می آورند بطور ضرورت و جبر انجام می دهد .

اکنون اگر از موجود غیر زنده به موجود زنده پرداخته و مثلاً انسان را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید دارای همان فورمول وجودی است و یک فرد انسان عیناً وضعیت ذاتی یک موجود طبیعی را مانند درخت دارد و هر فرد انسانی هر که و هر وقت و هر کجا باشد اعم از شاه و گدا اعم از مرد و زن اعم از عاقل و دیوانه اعم از بیابانی و شهری اعم از دانشمند و نادان یک واحد طبیعی است که در دایره هستی خود یک سلسله خواص و آثار طبیعی را از

قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل بحسب طبیعت و تکوین جبراً انجام می دهد و
چندی بدینسان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از
میان می روند این یک جنبه وجود موجود زنده مثلاً انسان است که مورد مطالعه
قرار می دهیم

دستگاه طبیعت و دستگاه نفسانیات در ساختمان وجودی انسان

(در ساختمان وجودی انسان و هر حیوانی دو قسمت دیده می شود دستگاه طبیعت دستگاه نفسانیات .

حیوان از طرفی دارای جهازات بدنی و طبیعی از قبیل جهازات تنفس و تغذیه و تولید مثل و غیره است که هر یک از آنها اعمال ویژه ای را در وجود موجود زنده با طرز شگفت‌انگیزی انجام می‌دهند که در کتب تشریح و فیزیولوژی حیوانی مسطور است و از طرف دیگر مجهز به دستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده و خواهش است که آن نیز با طرز مخصوصی در کار و فعالیت است و در کتب علم النفس مسطور است .

در قسمت اول نباتات با حیوانات کم و بیش شریکند یعنی نباتات نیز دارای جهازات طبیعی از قبیل تنفس و تغذی و تولید مثل هستند و این جهازات برای بقاء فرد یا بقاء نوع فعالیت می کنند و همان غایتی را که جهازات طبیعی حیوانی بنفع حیوان تحصیل می کنند جهازات نباتی بنفع نبات تحصیل می کنند با این فرق که جهازات نباتی معمولا ساده‌تر و بسیط‌تر و جهازات حیوانی مفصل‌تر و وسیع‌تر و زیادتر است و قهرا احتیاجات بیشتری را برای حیوان تولید می کند و از طرف دیگر تغذی نبات از موادی است که معمولا در دسترس وی هست از قبیل هوا و مواد خاکی و رطوبت بخلاف حیوان که معمولا از مواد نباتی یا حیوانی باید تغذی کند و این خود بر احتیاجات وجودی حیوان می افزاید و او را مجبور می کند که نقل مکان داده از نقطه های دور دست تحصیل غذا نماید . حیوان در اثر اینکه از طرفی ساختمان وجودی وی وسیعتر و نیازمندی های بیشتری دارد و از طرف دیگر ما یحتاج زندگانی‌اش در دسترس وی نیست

ناچار است برای آنکه قسمت مهم ما یحتاج خود را تحصیل کند به تکاپو و جنبش بپردازد و موادی را که مورد نیازمندی وی است برای استفاده خود آماده سازد

تکاپو و جنبش حیوان برای تحصیل ما یحتاج حیات و آماده ساختن مواد مورد نیاز با هدایت و راهنمایی و فعالیت آن قسمت دیگر از ساختمان وجودی حیوان یعنی دستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده انجام می یابد از اینرو طبیعت حیوانی برای وصول به اهداف و غایات کمالی خود نیازمند بمیانجی شدن شعور و ادراک و میل و لذت و خواهش است بخلاف طبیعت نباتی که بواسطه وضع مخصوص خود راه تکامل خود را بدون واسطه شدن این امور طی می کند

ما در این مقاله نمی خواهیم وارد کیفیت ساختمان طبیعی وجود حیوانات و طرز فعالیت اعضاء و اجزاء بدن حیوانات بشویم و قسمتی از تشریح یا علم وظائف الاعضاء را برای خواننده محترم بیان کنیم و یا اینکه وارد موضوعات علم النفسی بشویم و از غرائز و تمایلات و شعور و ادراک حیوانات و بالاخص انسان صحبت بداریم و البته این هر دو قسمت بسیار شیرین و دلکش و سودمند است و علماء حیوان شناسی از یک طرف و علماء علم النفس از طرف دیگر تحقیقات بسیار مفید و سودمندی در هر دو قسمت نموده اند و مخصوصا در قرون اخیر پیشرفت های فوق العاده و قابل ملاحظه ای در هر دو قسمت حاصل شده و دانشمندان نتیجه زحمات خود را در اختیار عموم علاقه مندان به علم و دانش گذاشته اند و همچنین نمی خواهیم در اینجا وارد این مبحث فلسفی بشویم که آیا نفسانیات حیوان جنبه مادی دارد و از خواص معینه تشکیلات مادی بدن حیوان است و یا وجود مستقل دارد و باصطلاح معمول فلسفی جدید

آیا اصالت با روح است یا با ماده یا با هر دو یا با هیچکدام هیچیک از این قسمتها مربوط به مدعای این مقاله نیست .

آنچه مربوط به مدعای این مقاله است کیفیت میانجی شدن و واسطه واقع شدن ادراکات حیوان است میان طبیعت حیوانی و غایات و اهداف آن و البته آن هم نه تمام ادراکات بلکه قسمتی از ادراکات که ما آنها را ادراکات اعتباری می خوانیم و اگر احیانا وارد قسمت های دیگر بشویم بر سبیل مقدمه خواهد بود در اینجا تذکر چند نکته لازم است :

1 - همانطوری که در مقدمه مقاله تذکر دادیم اصل کوشش برای حیات قانون عمومی موجودات زنده است و گفتیم که موجود زنده در یک کوشش دائمی است و آن کوشش به طرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است البته فعالیت و کوشش دائم اختصاص به حیوان ندارد نباتات بلکه جمادات نیز در یک فعالیت دائم هستند چه یک قطره و ذره بیکار نیست و می توانگفت وجود مساوی با فعالیت است و موجود غیر فعال نداریم ولی آنچه بالاخص در باره حیوان گفته می شود یک نوع فعالیت مخصوص است که از آن به کوشش برای حیات یا کوشش برای بقاء تعبیر می شود یعنی کوشش حیوان در یک جهت و مسیر معین است و آن حیات و بقاء خود حیوان است و بتعبیر دیگر حیوان در یک فعالیت و کوشش دائمی برای خود است و همه کوشش های حیوان گرد یک نقطه مرکزی می چرخند و آن حیات و بقاء خود حیوان است و همین قانون حیاتی است که تنازع بقاء را در حیوانات بوجود آورده است و عن قریب آنجا که از اصل استخدام سخن به میان می آید بحث مفصلتری در اطراف این مطلب خواهد شد .

2 - قبلا اشاره کردیم که حیوان بواسطه وضع خاص ساختمان بدنی و
جهازات طبیعی که دارد نیازمند است که پاره ای از احتیاجات طبیعی خود را با
میانجی شدن اندیشه و اراده و میل و لذت رفع کند بر خلاف نبات که وضع
ساختمان وجودیش طوری است که نیازمند به میانجی شدن این امور نیست
اکنون اضافه می کنیم که دقت و مطالعه در حال حیوانات این معنی را می رساند
که به موازات هر یک از آن احتیاجات طبیعی که نیازمند به وساطت امور
نفسانی مزبور است در دستگاه نفسانی وی میلها و غرائزی تعبیه شده که حیوان
را به طرف رفع نیازمندی طبیعت رهبری می کند مثلا حیوان برای رشد و نمو
به مواد غذایی احتیاج دارد که از خارج باید تهیه شود بموازات این احتیاج
طبیعی میل به غذا و لذت از خوردن آن در دستگاه نفسانی وی هست و آن
تمایل است که هیجان آمیخته به لذتی در حیوان ایجاد می کند و حیوان برای
ارضاء آن تمایل بجانب غذا حرکت می کند و آنرا در اختیار دستگاه هضم قرار
می دهد و یا آنکه در دستگاه طبیعت وی جهاز دیگری است بنام جهاز تناسل و
این جهاز بقاء نوع حیوان را تامین می کند به موازات این جهاز طبیعی در
دستگاه نفسانیات حیوان غریزه و تمایل مخصوصی هست بنام غریزه جنسی و
میل جنسی این تمایل در موقعی که جهازات طبیعی آماده انجام دادن وظیفه
خود برای بقاء نوع است هیجانی در حیوان پدید می آورد و حیوان برای آنکه
آن تمایل را ارضاء و آن هیجان را تسکین دهد بدنبال عملی که این نتیجه را می
دهد میرود .

خلاصه اینکه بموازات احتیاجات طبیعت حیوانی یک سلسله تمایلات و
غرائز مخصوص در وجود حیوان است که وجود آن احتیاجات را اعلام و
حیوان را وادار به تکاپو و جنبش می نماید البته نمی خواهیم مدعی شویم که

تمام تمایلاتی که در وجود حیوان و بالاخص انسان است به ازاء یکی از احتیاجات طبیعی است زیرا تمایلاتی در وجود انسان هست که مبنای طبیعی نمی توان برای آنها پیدا کرد و آن تمایلات نماینده یک احتیاجات وجودی دیگری در انسان است علاوه بر احتیاجات طبیعی و هم در مقام بیان این جهت نیستیم که از تمایلات زیادی که در وجود حیوان هست کدامیک از آنها اصلی و کدامیک فرعی است و اساس تمایلات حیوان و بالاخص انسان چیست و شاید در این مقاله جایی برسد که در اطراف این دو قسمت که از مهمات مسائل علم النفسی و فلسفی است بحث کنیم بلکه مدعای ما در اینجا اینست که به ازاء هر یک از احتیاجات طبیعی حیوان که از راه حرکت و تکاپو و جنبش حیوان باید تامین بشود تمایلات و غرائزی هست که حیوان را وادار و به طرف اعمالی که نتیجتاً آن منظور را می دهد رهبری می کند .

3 - در عین اینکه هر یک از جهازات طبیعی حیوان با تمایل و غریزه و اندیشه های مربوطه به آن واقعا مرتبط و پیوسته است و بالاخره از همه آنها منظور واحدی تامین می شود و همه به منزله یک دستگاہند که برای یک منظور واحد بوجود آمده اند نکته قابل توجه اینست که طرز فعالیت این دو قسمت قسمت طبیعی و قسمت نفسانی چنان نمودار میسازد که این دو قسمت مجزا از یکدیگرند و هر یک برای خود و برای یک غایت و هدف جداگانه و مختص بخود کار می کنند و بحسب تصادف نتیجه یکی از این دو قسمت بنفع دیگری هم تمام می شود .

شما از انسان عالم صرف نظر کنید و وضع کودک یا حیوان یا انسان بسیط را مورد مطالعه خود قرار دهید کودک یا حیوان یا انسان بسیط در دستگاہ مربوط به تغذیه وی مثلاً احتیاج به غذا پیدا می شود و او بدون آنکه از این احتیاج

طبیعی آگاه شود و بداند که بدن احتیاج به بدل ما یتحلل دارد و فایده غذا از لحاظ طبیعی چیست بلکه بدون آنکه از وجود معده و دستگاه هضم و جذب و دفع آگاهی داشته باشد و بدون آنکه توجهی به حیات و بقاء خود داشته باشد فقط احساس مخصوصی در خود می یابد که ما نام آنرا گرسنگی می خوانیم آنگاه میل به سیری و لذتی که از این راه حاصل می شود در دستگاه نفسانی وی شروع به فعالیت می کند و اندیشه سیر شدن باید سیر بشوم را در وی پدید می آورد تا بالاخره منجر به اراده و حرکاتی در ظاهر بدن که مظهر آن تمایل و آن اندیشه است می شود و هم چنین وقتی که بدن آماده انجام اعمالی که منجر به تولید مثل می گردد بشود حیوان بدون آنکه از احتیاج طبیعی بدن خود آگاه شود و بدون آنکه نتیجه طبیعی عمل خود را که بقاء نوع است بداند فقط احساس مخصوصی در خود می یابد و اندیشه کاری که منجر به ارضاء تمایل نفسانی وی است در وی پدید می آید تا بالاخره آن تمایل و آن اندیشه منجر به انجام اعمال مخصوص می شود حیوان در افعال خود که از روی قصد و اراده انجام می دهد منظور و مقصود دارد ولی آن منظوری که در شعور حیوان منعکس می شود غایت طبیعی افعال نیست بلکه کسب لذت و ارضاء تمایلات است .

حیوان بلکه انسان در افعال قصدی و ارادی خود صرفاً مطیع تمایلات و عواطف و احساسات درونی خویش است و کارهایی که در طبیعت و برای رسیدن طبیعت به مقصد و هدف خویش انجام می دهد از راه اطاعت تمایلات درونی خود و برای وصول بلذات نفسانی خود انجام می دهد

سخن شوپنهاور

و روی این جهت است که بعضی از فلاسفه مانند شوپنهاور می گویند طبیعت انسان را می فریبد و برای آنکه به مقصد خودش برسد دل او را به لذات فریبنده خوش می کند مثلا برای آنکه نسل ادامه یابد راهی بهتر از این نیست که انسان را با دلخوش کردن به لذات دروغی و فریبنده ای که زن و مرد از معاشرت یکدیگر می برند گول بزند و هزاران مصیبت و رنج و بدبختی را به دوششان بگذارد ولی حقیقت اینست که وجود این تمایلات و لذات را نمی توان حمل بر تصادف یا تحمیل و فریب نمود بلکه لازمه ذاتی قوای فعاله طبیعی حیوان وجود این تمایلات و لذات است و جز این نتواند بود و ما در پاورقی های آینده مبنای علمی آنرا بیان خواهیم کرد و چیزی که مبنای علمی و علی و معلولی دارد قابل حمل بر تصادف یا فریب نیست .

خلاصه اینکه در عین اینکه بین احتیاجات طبیعی حیوان و بین تمایلات و غرائز و اندیشه های حاصل از آن تمایلات که منجر به فعل ارادی حیوان می شود هم آهنگی برقرار است و فعالیت های نفسانی حیوان که مقدمه فعل ارادی است برای رسیدن طبیعت است به مقصد و هدف خویش از بقاء و کمال فرد یا نوع در دستگاه شعور و اندیشه و اراده حیوان توجهی بطبیعت و غایتی که طبیعت بسوی آن غایت می شتابد نیست .

تنها غایت و هدفی که در شعور حیوان منعکس می شود و او را وادار به تکاپو و فعالیت می کند ارضاء تمایلات و نیل به لذات است و حیوان بلکه انسان بدون آنکه از احتیاجات طبیعی خود آگاه باشد و غایت فعالیت های طبیعی وجود خویش را که این امور نفسانی برای آنها کار می کنند بداند و یا

اگر بداند آنها را در نظر بگیرد مانند انسان عالم کارهای ارادی و قصدی خویش را انجام می دهد و او در این کارها صرفاً از تمایلات درونی خویش اطاعت می کند و نیل به لذات حاصل از افعال را منظور می دارد و گاهی چنان سرگرم اطاعت از تمایلات و پیروی از احساسات و پروراندن آرزوها و تمنیات و اندیشه های ناشی از آن تمایلات است که بکلی از طبیعت و وجود واقعی خویش بی خبر است و همانطوری که در متن اشاره شده ممکن است یک نفر انسان یک عمر تمام سرگرم اندیشه های گوناگون بوده و حتی یک دم نظر نخستین فعالیت های طبیعی وجود وی از فکر وی عبور و به متخیله اش خطور نکند .

4 - گفتیم در عین اینکه هدفی را که حیوان بحسب شعور و ادراک خود در نظر می گیرد و برای آن فعالیت می کند مغایر است با هدفی که طبیعت حیوان بسوی آن می شتابد بین این دو دستگاه طبیعت و نفسانیات همکاری و هم آهنگی کامل برقرار است و معمولاً همان چیزی تمایل حیوان را ارضاء می کند که طبیعت را بسوی مقصد خویش کمک می کند و بر عکس چیزی طبیعت را بسوی مقصد کمک می کند که تمایل حیوان را نیز ارضاء می کند حالاً باید بدانیم آیا کدامیک از این دو قسمت تابع است و کدامیک متبوع یعنی آیا وجود این تمایلات و غرائز و اندیشه ها برای رسیدن طبیعت است به مقصد و هدف خویش یا آنکه دستگاه طبیعت برای این بوجود آمده که تمایلات مخصوصی را در حیوان ارضاء کند و این اندیشه ها و آرزوها و تمنیات را در او پدید آورد همانطوری که در متن بیان شده آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیک از این دو مرحله بوده و کدامیک از آنها مستقل و متبوع و کدامیک مستمند و طفیلی دیگری خواهد بود .

مطالعه زندگی حیوانات خصوصا با توجه به اصل انطباق با احتیاجات که در مقدمه این مقاله گفته شد روشن می کند که نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه های ناشی از آنها که این مقاله آنها را اندیشه های اعتباری نام نهاده تابع و طفیلی هستند و به منزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خویش ساخته است .

هنگامی که با نظری دقیقتر مطالعه کنیم خواهیم دید که در حیوان نیروئی هست که موجبات بقاء او را فراهم میسازد و او را بجانب کمال فرد یا نوع سوق می دهد و هر یک از جهازات بدنی که ما از آنها به اعضاء و جوارح تعبیر می کنیم و هر یک از جهازات روحی از تمایلات و غرائز و اندیشه های ناشی از آنها ابزارهائی هستند که بحسب اقتضاء محیطها و شرائط ظروف و احوال حیوان آنها را بکار می برد و از آنها استفاده می کند و همواره تغییر محیط و تغییر احتیاجات حیوان خواه ناخواه به حکم قانون انطباق با محیط از طرفی در وضع تجهیزات بدنی و از طرفی در وضع تجهیزات روحی وی موجب تغییرات متناسبی می شود و البته همانطوری که در مقدمه این مقاله گذشت از نظر حیوان شناسی تجربی نمی توان عامل اصلی این تطبیق را تعیین نمود و هر دسته ای مطابق مشرب فلسفی خود نظریه ای داده اند رجوع شود به و هم نمی توان حدود این تطبیقات را دقیقا تعیین نمود یعنی نمی توان گفت که حیوان تحت تاثیر همان عامل مرموز تا چه اندازه میتواند خود را از لحاظ تجهیزات بدنی و تجهیزات روحی با احتیاجات سازگار کند ولی فی الجمله مسلم است که تغییر محیط و تغییر احتیاجات هم در وضع تجهیزات بدنی و اعضاء و جوارح موجود زنده مؤثر است و هم در وضع روحی و نفسانی وی مثلا مطالعات احوال و عقائد و روحیه ملل مختلف ثابت کرده که همواره طرز افکار و تمایلات و

احساسات هر مردمی متناسب است با منطقه جغرافیائی زندگانی آنان مثلا مردمی که در مناطق حاره زندگی می کنند با مردمی که در سایر نقاط زندگی می کنند همانطوری که از لحاظ شکل و اندام و قیافه متفاوتند از لحاظ احساسات و تمایلات و اندیشه نیز متفاوتند لهذا بسیار چیزها است که آن مردم بحسب احتیاج محیط و تحت تاثیر عامل تطبیق دهنده خوب و زیبا می پندارند در صورتی که در نظر مردم سایر مناطق آن چیزها زشت و ناپسند است و روی همین جهت است که طرز فکر ملل و جماعات مختلف متفاوت است و هر ملتی یک نوع قضاوت می کنند ولی خواننده محترم از یاد نبرد که اختلاف طرز فکر ملل و امم در افکار اعتباری است نه در حقایق و همانطوری که در مقدمه مقاله گفتیم عقل و معقولات نظری در همه کس و همه جا و جمیع ظروف و احوال یکسان است و لهذا ما نمی خواهیم مدعی شویم که مردم مناطق حاره طرز فکرشان در ریاضیات و منطق مثلا با مردم مناطق منجمده متفاوت است بلکه همانطوری که بعدا خواهد آمد در میان افکار اعتباری نیز یک سلسله افکار هست که قابل تغییر و تبدیل نیست تفکیک این دو قسم از یکدیگر در متن مقاله خواهد آمد) حالا از جنبه دیگر مورد بررسی قرار می دهیم :

گاهی که به صحنه ممتد زندگی خود تماشا می کنیم و از طریق دیگر و جنبه دیگر زندگی خود را مورد بررسی قرار می دهیم می بینیم دمی که کودکی خردسالیم در برابر دیدگان پر از احساسات نغمه و تازه ما همان و همان مهر و عطوفت مادر بوده و فکری بجز نازیدن و یازیدن به کنار مادر و مکیدن پستان و خوردن شیر و خوابیدن و التذاذ از راه چشم و گوش و دهان مثلا نداریم و پس از چندی به روی همین مشاغل موجودی خود دستگاه بازی کردن خیال پروریدن و انس پدید آوردن را گذاشته روز و شب ما با همین فکر و اندیشه

سپری می شود و پس از چندی احساسات مهر و عشق از افق هستی ما طلوع نموده و یک بخش مهمی از انبوه ذرات اندیشه ما را بسوی خود جذب کرده و همه اوقات ما با اندیشه های مهرورزی و تمایلات جنسی و جریانات دامنه دار زناشوئی که به شعبه های گوناگون دیدن و پسندیدن و شیفته شدن و برد و باخت های مهر و بیوفائی راز و نیاز وصل و جدائی می گذرد و پس از آن اگر یک مرد سیاستم رل سیاست را در دست گرفته و پیوسته مراقب سیاست جهان بوده و اندیشه ای بجز پیروزی سیاسی نداریم و اگر یک فرد بازرگانیم همه روزه سرگرم اندیشه داد و ستد و پرورش مکنت و تولید ثروت می باشیم و اگر یک فرد مالک و اگر یک دهگان و اگر یک دانشور و اگر . . . بوده باشیم با احساسات ویژه و اندیشه های مخصوص بسر برده و زندگی خود را به سر انجام می رسانیم .

راستی ممکنست یکنفر انسان یک عمر تمام سرگرم اندیشه های گوناگون بوده و حتی یک دم نظر نخستین که گفته شد از فکر وی عبور و بمتخیله اش خطور نکند و اگر نیز گاهی بفکر سیر طبیعی و تکوینی وجود خود بیفتد بسیار ناچیز و نسبت به توده های جهان اندیشه و پندار وی در حکم صفر می باشد . ولی آیا اقامت انسان در کوی احساسات و اندیشه ها و فرو رفتنش در دریای پندار سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد نموده و بنیان طبیعت و تکوین را کنده یا او را از فعالیت جبری خود باز می دارد البته نه .

و در این صورت آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدامیک از این دو مرحله بوده و کدامیک از آنها مستقل و متبوع و کدام یک تابع و طفیلی دیگری خواهد بود و آیا طبیعت بواسطه پیش آمد مرگ از فعالیت خود باز می ایستد و در نتیجه طومار اندیشه و آرزو های انسانی پیچیده می شود یا اینکه انسان بواسطه خاتمه

دادن اندیشه و پندار به سیر طبیعت خاتمه داده و در آرامگاه جاویدانی خود نشیمن می‌گزینند .

پاسخی که کاوش علمی بلکه معلومات بسیط ابتدائی انسان باین پرسش می‌دهد اینست که سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد .

ولی با این همه سازمان فکری را بکلی بی رابطه به سازمان طبیعت و تکوین نمی‌توان انگاشت زیرا افعال ارادی همراه فکر خاصی است که با تغییر و بطلان وی فعل نیز متغیر و باطل می‌شود چنانکه روشنترین آزمایشها در زندگی انسان گواه این سخن می‌باشد بیعت با بطلان فعالیت خود باطل و نابود می‌شود پس همان طبیعت انسانی است مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود بوجود آورده و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد .
از این بیان نتیجه گرفته می‌شود :

میان طبیعت انسانی مثلاً از یکطرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر یک سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی است که طبیعت نخست آنها را ساخته و بدستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد .

اکنون باید دید که اولاً این ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند چگونه افکاری می‌باشند و فرق آنها با افکاری که دارای این خاصیت نیستند چیست ثانیاً ارتباط آن افکار با طبیعت چه ارتباطی است ثالثاً ارتباط آن افکار با آثار طبیعت چگونه می‌باشد .

جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود با افعالی سر و کار دارد و تقاطعی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که با

قوا و ابزار و وسایل آنها بحسب طبیعت و تکوین مجهز می باشد چنانکه مثلا جانوران تخم کننده هیچگاه اندیشه زائیدن و شیر دادن نمی کنند و اگر زائیدن و شیر دادن یک جانور زائیده را ببینند التذادی از تصور آن ندارند و جز آنچه تجهیزات آنها اقتضا می کند چیز دیگری تصور نمی کنند و همچنین آنچه را که بحسب طبیعت با ابزار مناسب وی مجهز هستند نمی توانند تصور نکنند یا منافی وی تصور نمایند مثلا پیش انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی و تولید مثل نیست .

و از همین جا می شود حدس زد که اگر یکی ازین موجودات فعاله را و البته هر موجودی فعال است علمی فرض کنیم

فعالیت های ارادی در حیوان

(سابقا گفتیم که حیوان و از آن جمله انسان قسمتی از نیازمندی های وجود خویش را که در نبات بطور عادی و طبیعی انجام می گیرد به اضافه قسمتهائی علاوه باید با وساطت و هدایت میل و لذت و اراده و اندیشه انجام دهد و در حقیقت این امور بمنزله ابزارهائی هستند که طبیعت حیوان برای طی مراحل که باید ببیند آنها را بکار می برد و از اینرو حیوان نیازمند به یک سلسله فعالیت های ارادی است تا بتواند حیات و بقاء خویش را حفظ کند .

هر فعل ارادی چون با اندیشه انجام می یابد قهرا از شعور حیوان مخفی نیست یعنی حیوان به افعالی که در ظاهر بدن وی با مداخله اراده و اندیشه انجام می یابد آگاه است و نیز چون هر فعل ارادی برای غایت و منظوری انجام می یابد حیوان باید بغایت فعل خود آگاه باشد پس حیوان در کارهائی که با مداخله اراده و اندیشه انجام می دهد باید بخود آن افعال و بغایت و نتیجه ای که از آن افعال عاید حیوان می شود آگاه باشد بلکه چون افعالی که حیوان به تحریک طبیعت انجام می دهد سر و کار با ماده ای از مواد خارجی دارد یعنی آن افعال یکنوع تصرفاتی است در ماده ای از مواد خارجی باید ماده متعلق فعل خود را نیز بشناسد و بالاتر اینکه بعضی از افعال حیوان تصرفاتی دقیق و پیچیده و صنعتی است که از طرفی اطلاع حیوان را به کیفیت مخصوص این عمل ایجاب می کند و از طرف دیگر مستلزم مهارت عملی حیوان است از قبیل همه اعمال فنی و صنعتی انسان و مانند اعمال غریزی شگفت انگیز حیوانات و بالاخص حشرات که در کتب حیوان شناسی مسطور است و تعجب هر بیننده یا خواننده ای را بر می انگیزد پس هر فعل ارادی که از حیوان سر می زند مستلزم اندیشه

ها و شناسائی‌هایی است و لا اقل شناسائی خود فعل و غایتی که از آن فعل باید منظور حیوان بوده باشد .

علاوه بر این افکار و اندیشه‌ها که گفته شد هیچ فعل ارادی بدون آنها تحقق نمی‌پذیرد به عقیده این مقاله یک رشته اندیشه‌های اعتباری نیز در کار است که در مقدمه هر فعل ارادی لازم است علی‌هذا هر فعل ارادی که از حیوان سر می‌زند مسبوق به یک سلسله اندیشه‌های حقیقی و یک سلسله اندیشه‌های اعتباری است حالا باید یک نظری کلی و اجمالی به این دو قسمت اندیشه‌های حیوان که مقدمه افعال وی است بیان‌داریم و آنها را بدست آوریم و ضمناً ببینیم هر یک از این دو قسمت تحت تاثیر چه عواملی و به چه ترتیبی برای حیوان پیدا می‌شود .

فعلاً نظر خود را به اندیشه‌های حقیقی حیوان معطوف می‌داریم از قبیل معرفت حیوان به افعال خود و بغایت افعال خود و احیاناً به ماده متعلق افعال خود و به کیفیت‌های دقیق افعال خود و اما اندیشه‌های اعتباری بتدریج و ترتیبی که در خود مقاله خواهد آمد مورد بحث قرار خواهد گرفت و قبلاً مقدمه ذیل را یاد آور می‌شویم .

بشر قبل از آنکه روی اسلوب فنی وارد تحقیق موجودات این جهان گردد در برخورد‌های اولی که با طبیعت می‌کند تمام اجزاء بی‌جان و جاندار طبیعت را دارای تاثیر و خاصیت می‌بیند از آتشی که با بدنش تماس می‌گیرد و از آبی که می‌نوشد و از سنگی که از زمین بر می‌دارد و از درختی که میوه و سایه‌اش را مورد استفاده قرار می‌دهد و از حیوانی که از سواری یا شیر یا گوشتش بهره می‌گیرد .

نوع فعالیت، ملاک طبقه‌بندی موجودات

مطالعاتی که دانشمندان از دوره های قدیم تا کنون روی اسلوب های فنی و علمی در این موجودات کرده اند و تاثیرات و فعالیت های این موجودات را مورد نظر قرار داده اند موجب شده که برای این موجودات یک تقسیم و طبقه‌بندی کلی قائل شوند به این ترتیب جماد نبات حیوان انسان و در این تقسیم و طبقه بندی آنچه در درجه اول مقیاس و ملاک واقع شده نوع فعالیت و آثار این موجودات است یعنی چون اختلاف کلی بین نوع فعالیت جماد و نبات و هر یک از این دو با حیوان و هر یک از این سه با انسان دیده شده این تقسیم و طبقه بندی بوجود آمده .

دانشمندان جمادات را مورد مطالعه قرار داده اند و یک سلسله خواص و آثار در بسائط و مرکبات آنها یافته اند ولی در نباتات بر خورده اند که علاوه بر آنچه در جمادات دیده می شود یک نوع فعالیت مخصوص دیگر که عبارت است از تغذی و جزء خود کردن مواد خارجی و رشد و تولید مثل کردن نیز دیده می شود و مثل اینکه یکدستگاه خودکار که خودش خودش را ترمیم و اصلاح می کند و نقص خود را رفع می کند در درون این دسته از موجودات گذاشته شده و پس از مدتی بعلت مجهول و نامعلومی که هنوز هم نامعلوم است این دسته از موجودات راه نزول و انحطاط را می پیمایند و از بین می روند در دسته دیگر از موجودات که آنها را حیوان نام نهاده اند علاوه بر آنچه در نباتات دیده اند آنها را دارای شعور و ادراک و میل و لذت یافته اند که کارهایی را بتحریک میل و راهنمایی شعور و اندیشه انجام میدهند و در میان آنها انسان را از لحاظ شعور و اندیشه دارای امتیاز فوق العاده ای یافته اند .

بدیهی است که مطالعات دانشمندان اولیه در مورد هر یک از این چهار قسمت موجودات به آنچه امروز در دست بشر است از زمین تا آسمان متفاوت است. معلومات بشر اولیه در مورد شناخت طبیعت بی جان و طبیعت جاندار از نبات و حیوان و انسان در مقابل معلومات بشر امروز صفر است ولی در عین حال این تقسیم و طبقه بندی که در بالا گفته شد که با مقیاس اختلاف موجودات در نوع فعالیت در نظر گرفته شده به قوت و استحکام خود باقی است و از طرف همه دانشمندان به رسمیت شناخته شده و هنوز هم دانشمندانی که در مقام طبقه بندی و درجه بندی علوم بر آمده اند در درجه اول همین طبقه بندی مزبور را که در موجودات است ملاک درجه بندی و تقسیم علوم قرار داده اند و البته این طبقه بندی موجودات ناظر به این جهت نیست که این اختلافات از چه نقطه آغاز شده و آیا از اول چنین بوده یا بعد پیدا شده و اگر بعد پیدا شده به چه ترتیب بوده و همچنین ناظر به این جهت نیست که مبنای این اختلافات چیست. آیا ماده بی جان یگانه عامل اصلی این اختلافات است یا چیز دیگری هم در کار است. این طبقه بندی فقط وضع فعلی موجودات را در طرز فعالیت نمایان میسازد. فرق بین فعالیت فیزیکی جمادات و فعالیت حیاتی نباتات از یکدیگر و همچنین فرق این دو با فعالیت حیوانی چندان دشوار نیست آنچه نیازمند به تامل است طرز فعالیت ارادی حیوان است که مستلزم یک سلسله اندیشه و ادراکات است که باید در مقدمه آن افعال واقع شود و اینک به شرح آن می پردازیم. حیوان چون با اراده و اندیشه کارهایی می کند ناچار همانطور که به اراده و اندیشه خود آگاهی دارد به حرکتی که ناشی از اراده و اندیشه است آگاهی دارد ولی در اینجا یک سؤال مهم فلسفی پیش می آید و آن اینکه آیا آگاهی حیوان به فعل خود مانند آگاهی وی است باشیاء خارجی یا بنحو دیگری است و اگر مانند

آگاهی وی است به سایر اشیاء لازم است که اول حرکت ارادی بدون اطلاع حیوان صادر شود سپس حیوان از راه یکی از حواس خود بان آگاه شود و حال آنکه این خلاف ضرورت است و مخصوصا از آن جهت که انسان هم در این جهت شریک است و هر کسی خود را میتواند مورد مطالعه قرار دهد ما از حال خودمان میدانیم که قبل از فعل ارادی و لا اقل در حین وقوع آن از وجودش آگاهی پس ناچار علم حیوان بحركات ارادی خود از قبیل علم وی باشیاء خارجی نیست و باصطلاح فلسفی علم حصولی انفعالی نیست بلکه طوری دیگر است یعنی بطور علم حضوری است و این مسئله از فروع یکی از مهمترین مسائل فلسفی در باب علم و معلوم است و همین اشاره مطلب ما را کافی است .

ایضا حیوان بغایت فعل ارادی خویش آگاه است هر فعلی که بمقتضای اندیشه و اراده واقع می شود خواه ناخواه از یکی از تمایلات یا میل های نفسانی حیوان سر چشمه می گیرد .

تمایلات یا میلها عبارت است از منشا های اصلی نفسانی هیجانها و اشتیاقات که در وجود حیوان پیدا می شود و منجر بحركات ارادی می شود در وجود حیوان تمایلات مختلفی هست و هر تمایلی هیجانی به طرف شیء خاصی ایجاد می کند تمایل به غذا غیر از تمایل جنسی و هر یک از این دو غیر از تمایل به جاه و مقام است در اینکه تمایلات حیوان و بالاخص انسان چند تا است و کدامیک اصل است و کدامیک فرع بحث های دقیق علم النفسی شده و نظریه های دقیقی پدید آمده و شاید ما در آینده وارد این مبحث بشویم .

به هر حال هر فعلی که به مقتضای اراده و اندیشه از حیوان سر می زند خواه ناخواه از یک میلی سر چشمه می گیرد و غایتی که در درجه اول منظور حیوان است ارضاء آن میل است مثلا کودک احتیاج به غذا پیدا می کند و یک احساس

آمیخته به هیجان و لذتی در وجود خود احساس می کند که ما آن را گرسنگی می خوانیم این هیجان از میل به غذا سر چشمه می گیرد و کودک تلاشی که برای غذا می کند برای ارضاء همین میل است و ما نام این ارضاء را در اینجا سیری گذاشته ایم .

هر فعلی که ابتداء بنظر می رسد که علی رغم میل انسان واقع می شود از یک میل مخفی سر چشمه می گیرد مثلا شخص بر خلاف تمایلات خود پرستی خویش به یک عمل اخلاقی نوع خواهانه اقدام می کند و چون بر خلاف تمایلات خود پرستی است می پندارد که این فعل مطلقا بر خلاف میلش صورت گرفته و حال آنکه واقعا یک تمایل دیگری تمایل نوع خواهی مثلا در وجودش مکتوم بوده که در آن حال بر سایر تمایلات شخص فائق آمده و عمل وی را تحت کنترل خود قرار داده و اگر چنین تمایلی در وجودش نمی بود محال بود که اراده اش بر انگیزخته شود و فعلی صورت بگیرد .

علی هذا در هر فعلی از افعال ارادی ارضاء تمایلی منظور است و غایتی که هیچ فعل ارادی خالی از آن نیست چه در حیوان و چه در انسان و حیوان مستشعر بانست و او را می جوید همانا ارضاء تمایلی از تمایلات است .

پس همانطوری که حیوان به فعل خود آگاه است بغایت نفسانی فعل خود نیز آگاه است و علم حیوان بغایت فعل خود نیز از قبیل علم وی باشیاء خارجی نیست یعنی حصولی انفعالی نیست بلکه حضوری است مثل سایر امور نفسانی که در مقاله 5 گذشت .

این دو علم و ادراک که تا کنون گفته شد ادراک فعل و ادراک غایت نفسانی فعل خواه ناخواه در هر فعل ارادی موجود است و این دو ادراک حیوان چون مربوط به چیزهائی است که خارج از وجود خودش نیست از نظر توجیه علمی

و فلسفی چندان اشکالی ندارد حالا ببینیم آگاهیها و اطلاعات حیوان از اموری که خارج از وجود وی است چگونه و به چه وسیله است .

این قسمت نیز تا آنجا که از راه حس و تجربه و فکر قابل توجیه است چندان اشکالی ندارد مانند آگاهی های انسان از طبیعت و قوانین طبیعت . انسان در آغاز امر نه طبیعت را می شناسد و نه به قوانین آن آگاهی دارد به تدریج در اثر برخورد با طبیعت عینی آنرا می شناسد و قوانینش را بدست می آورد و در عمل از آنها استفاده می کند .

مشکل در یک سلسله حرکات و اعمالی است که از حیوانات دیگر سر می زند که اصطلاحا حرکات غریزی خواندن می شود مانند اعمال شگفت انگیز مورچه گان و زنبور عسل و لانه ساختن و بچه بزرگ کردن و مهاجرت های تابستانی و زمستانی پرندگان و هزارها کار های دیگر از هزارها حیوان دیگر که در کتب حیوان شناسی مسطور است در قرون جدیده دانشمندان مطالعات ارجمندی در زمینه غرائز حیوانات کرده اند و عجائبی از عالم زندگی حیوانات کشف کرده اند .

حرکات غریزی اختصاص به دسته مخصوصی از حیوانات ندارد از حشرات پست بلکه از حیوانات یک سلولی گرفته تا خزندگان و حیوانات ذو فقار و پستانداران و انسان کم و بیش دارای حرکات غریزی هستند و آنکه از این لحاظ از همه ناقصتر است انسان است .

کار های دقیق و ماهرانه ای که حیوان بنفع شخص یا نوع یا نسل آینده انجام می دهد اگر انسان بخواهد انجام دهد مدتها وقت برای یاد گرفتن و تعلم می خواهد حالا باید ببینیم آیا واقعا حیوان از دقت هایی که در کار های غریزی خود بکار می برد و از فوائد و نتایجی که در طبیعت بر این کارها مترتب است

آگاه است یا نه اگر آگاه است این آگاهی را از کجا کسب کرده و اگر آگاه نیست چگونه کارهای خود را من حیث لایشر چنان دقیق تنظیم می کند که نتایج مفیدی برای حیات فرد یا نوع در بر دارد در اینجا چند نظریه است :

1 - حیوان از نتایج فعل خود آگاه نیست و در ساختمان وجودیش هیچگونه دستگاہی که موجب صدور حرکاتی معین که متضمن نتایجی معین باشد وجود ندارد وقوع حرکات غریزی باین ترتیب بطور تصادف است .

واضح است که این نظریه هیچ ارزش علمی ندارد و نمی توان حرکات منظم حیوانات را که پیدا است از قانونی پیروی می کنند حمل بر تصادف کرد .

2 - حیوان از افعال و حرکات خود و از نتایج افعال خود بی خبر است زیرا حیات و لوازم حیات از هوش و ادراک و میل و لذت و اراده از مختصات انسان است ولی در وجود حیوان دستگاہی هست که موجب می شود حرکاتی که متضمن فوایدی برای حیوان است پدید آید ساختمان حیوان عینا مانند یک ماشین است چیزی که هست این ماشین طوری ساخته شده که در مواقع معین آثاری بروز می دهد که انسان می پندارد از روی شعور و ادراک کار می کند مثلا طوری ساخته شده که در موقع نزدیک شدن چیزی که موجب ویرانی وی است خود را از او دور می کند مانند فرار کردن گوسفند از گرگ و در موقعی که احتیاج به موادی دارد که به منزله روغن و بنزین این ماشین است خود را به آن نزدیک می کند مانند نزدیک شدن گوسفند به آب و علف و انسان می پندارد که در صورت اول ترس و در صورت دوم اشتیاق حیوان را وادار بحرکت کرده است و حال آنکه حیوان نه ترس دارد و نه اشتیاق و نه لذت و نه رنج این نظریه منسوب به دکارت و پیروانش است و گویند روزی شاگردان دکارت سگی را آزار می کردند حیوان فریاد می کشید آنها با تعجب می گفتند طوری

صدا می کند که انسان خیال می کند احساس درد می کند روی این نظریه حرکات غریزی غیر ارادی است و علت آنکه حرکات غریزی منجر به نتایج معین می شود وضع مخصوص ساختمان مکانیکی وجود آنها است . این نظریه نیز بقدری ضعیف است که احتیاج به انتقاد ندارد و امروز در میان هیچ دسته ای طرفدارانی ندارد .

3 - حرکات غریزی اعمالی خود بخودی هستند ولی در نسل های پیش اعمالی بوده اند که از روی شعور و اندیشه و اراده صادر می شده اند این اعمال بعدها در اثر تکرار زیاد عادت این حیوانات شده و این عادت طبق قانون وراثت باعقاب منتقل شده و حالت غریزه پیدا کرده است این نظریه منسوب به لامارک است .

بر این نظریه چند ایراد مهم وارد کرده اند یکی اینکه این فرضیه مستلزم اینست که حرکات نسل های پیش را از روی شعور و اندیشه فرض کنیم و مشکل دو باره عود می کند که آنها این شعور را از کجا کسب کرده بودند البته نمی توانیم بگوئیم بتدریج در اثر تجربه یاد گرفته اند زیرا بسیاری اعمال غریزی است که نوزاد حیوان در آغاز تولد محتاج به آنها است و این با آن فرض سازگار نیست و دیگر آنکه حرکاتی را می توان با عادت توجیه کرد که مستلزم تکرار و توالی زیاد باشد و حال آنکه بعضی از حرکات غریزی در طول عمر حیوان بیش از چند دفعه معدود واقع نمی شود و بعلاوه اگر عادت مبدا غریزه بود لازم بود که حیوانات هر چه طویل العمرتر باشند از لحاظ غریزه کاملتر باشند و حال آنکه قضیه عکس است و حیوانات کامل الغریزه غالباً عمر های بسیار کوتاه دارند .

و دیگر آنکه این نظریه مبتنی بر یک نظریه کلی است که لامارک و داروین در مورد انتقال صفات اکتسابی از اسلاف به اعقاب دارند و تحقیقات جدید علم وراثت این نظریه را مردود شناخته است دیگر اینکه ما در مورد انسان مشاهده می کنیم که حرکات عقلانی و ادراکی هیچگاه بصورت غریزه به اعقاب منتقل نمی شود و اگر این نظریه درست بود لازم بود که اعمال عقلانی انسان بصورت غریزه به اعقاب منتقل شود و نوزادان انسان کاملترین حیوانات باشند از لحاظ غرائز و حال آنکه قضیه کاملاً بر عکس است و آنکه از لحاظ هدایت غریزه از همه ناقصتر است انسان است .

4 - حرکات غریزی اعمالی خود بخودی هستند و بدون دخالت اراده و اندیشه صورت می گیرند مانند اعمال انعکاسی که از موجود زنده سر می زند از قبیل حرکات جهاز هاضمه هنگامی که غذا وارد آن می شود و یا ترشح غدد زیر زبان هنگامی که مثلاً ترشی روی زبان قرار می گیرد و غیر اینها فرقی که هست اینست که این سلسله اعمال انعکاسی بسیط و ساده هستند ولی حرکات غریزی مرکب و پیچیده اند تمام حرکات غریزی حیوان در نسل های پیش حرکتی انعکاسی و ساده بوده اند بعدها بتدریج که حیوانات تکامل یافته اند و انواع از یکدیگر اشتقاق یافته اند این حرکات نیز که بصورت عادت در آمده اند به موازات سایر قسمت های وجودی حیوان تکامل پیدا کرده و طبق قانون وراثت باعقاب منتقل شده اند این نظریه منسوب به داروین است .

این نظریه نیز به چند دلیل مردود شناخته شده یکی همانکه در بالا گفته شد که علم وراثت نظریه انتقال صفات اکتسابی را قبول نمی کند و دیگر آنکه حرکات انعکاسی عکس العمل بدن حیوان در مقابل یکی از مؤثرات خارجی است و حال آنکه حرکات غریزی از عوامل درونی حیوان سر چشمه می گیرد

آیا چه محرک خارجی در بدن حیوان تاثیر می کند که او را به طرف غذا یا لانه ساختن یا نزدیکی جنسی روانه میسازد بعلاوه چگونه می توان قبول کرد که حرکات غریزی شگفت انگیز حیوانات یا حرکات نوزاد انسان در آغاز تولد حرکاتی انعکاسی و خالی از شعور و قصد و اراده است .

خود داروین در اثر ایراداتی که بر نظریه اش در باب غرائز حیوانات وارد کردند از عقیده خود صرف نظر کرد و به نظریه لامارک که در بالا گفتیم گرائید .

سخن دکتر ارانی

دکتر ارانی در مقام توجیه حرکات غریزی همان نظریه لامارک را بالاخره انتخاب می کند وی در پسیکولوژی می گوید رفتار موجود زنده با حرکات بلا اراده یعنی حرکات انعکاسی شروع می شود و بعد از حرکات انعکاسی حرکات ارادی بوجود می آید ولی ما بین این دو نوع حرکت یک نوع رفتار هست که کاملتر از حرکت انعکاسی است و مدت بیشتری دوام پیدا می کند ولی چون جامد است و موجود زنده بر حسب اراده در آن تغییراتی نمی دهد ناقصتر از حرکات ارادی است این نوع رفتار را حرکت غریزی یا بطور ساده غریزه می نامند مانند پرواز پروانه در اطراف شمع لانه ساختن یک پرنده و غیره مجذوب شدن پروانه بشمع غریزی اوست غریزه بدکاء ارتباط ندارد و جبلی موجود است مثلا اگر کاغذ های مثلثی شکل مقابل سوراخ کرم خاکی ریخته شود حیوان با نهایت کم هوشی که دارد جدیت می کند کاغذها را از طرف راس مثلث به لانه خود ببرد اگر بوسیله ماشین از تخم مرغ جوجه تهیه کنیم حیوان به مجرد خارج شدن از تخم راه می رود دانه می چیند و حرکات دیگر انجام می دهد شناختن خواص راس مثلث یا مغذی بودن دانه ارزن را کسی به حیوان نیاموخته است

ولی این خاصیت بطور ارث در سلسله عصبی وی از نسل های پیش باقی مانده است .

پاسخ همانها است که در مقام رد نظریه لامارک گفتیم و نیازی به تکرار نداریم معلوم نیست که اجداد کرم خاکی که از خودش کم هوشتر بوده اند زیرا روی نظریه نشوء و ارتقاء حیوانات یک سیر تکاملی را طی می کنند چگونه خواص راس مثلث را دریافته اند و بان عادت کرده اند و بعد برای اعقاب خود بارث گذاشته اند .

5 - حرکات غریزی حیوانات حرکاتی است ارادی و مقرون به شعور و تدبیر حیوان هر یک از این کار های غریزی خویش را با علم و عمد و آگاهی از نتیجه و خاصیت طبیعی فعل خود انجام می دهد مثلا آنکه لانه میسازد می داند فائده لانه ساختن چیست و چگونه باید ساخت تا برای استفاده مهیا شود و آنکه با غریزه اجتماعی فعالیت های اجتماعی می کند از روی آگاهی به وظیفه و آگاهی از فوائد زندگانی اجتماعی فعالیت های اجتماعی می کند از قبیل زنبور عسل و مورچه و پاره ای پرندگان بلکه پاره ای پستانداران این علم و آگاهی برای هر نسلی از طریق حس و تجربه حاصل می شود و بوسیله یک نوع تفاهمی که بین حیوانات است از فردی به فردی از نسلی به نسلی منتقل می شود .

این نظریه را هر چند نمی توان صد در صد باطل دانست زیرا این نظریه متکی به دو جهت است یکی علم اکتسابی تجربی حیوان و یکی تفاهم حیوانات و تردید نیست که حیوان کم و بیش در طول عمر اطلاعاتی کسب می کند و موضوع تفاهم حیوانات نیز هنوز از نظر علمی روشن نیست که آیا واقعا هست یا نیست و اگر هست تا چه اندازه است و به چه وسیله است ولی صد در صد

نیز قابل قبول نیست زیرا اولاً یک سلسله حرکات غریزی از بعضی حیوانات در همان آغاز تولد یعنی قبل از آنکه حیوان فرصت تعلیم و تعلم یا تجربه پیدا کند بطرز شگفت‌انگیزی صادر می‌شود که با این نظریه قابل توجیه نیست و ثانیاً حیوانشناسان بعضی حیوانات پیدا کرده‌اند که هیچ‌گاه نسل بعدی نسل قبلی را مشاهده نمی‌کند و همیشه قبل از آمدن نسل بعد نسل قبل از بین می‌رود و در عین حال حیوان حرکات غریزی شگفت‌انگیزی دارد این نیز با این فرض قابل توجیه نیست و ثالثاً اگر حرکات غریزی از راه تجربه و تعلیم و تعلم صورت می‌گیرد پس چرا غرائز حیوانات جنبه اختصاصی دارد و هر حیوانی فقط در یک اعمال بالخصوص تخصص دارد و چرا افراد نوع همه با هم از لحاظ حرکات غریزی مساوی و در یک درجه‌اند و چرا از لحاظ غریزه تکاملی در آنها پیدا نمی‌شود مثلاً چرا زنبورهای عسل در طول قرن‌ها زندگانی اجتماعی تجدید نظر و تکمیلی در تمدن خود بوجود نمی‌آورند و حال آنکه اگر حرکات غریزی صد در صد از روی فکر و نظر و کشف قوانین کلی بود می‌بایست همه حیوانات صاحب غریزه در همه کارها تخصص و مهارت اعمال کنند و بین افراد نوعشان اختلاف باشد همانطوری که از لحاظ جسمانی کم و بیش اختلاف هست و می‌بایست در وضع حرکات غریزی آنها تکامل و ترقی بوجود آید همانطوری که در انسان که کارهای خویش را از روی فکر و نظر و تعلیم و تعلم انجام می‌دهد همه این خصوصیات هست 6 هدایت غریزه بوسیله یک نوع الهام غیبی صورت می‌گیرد حکماء اشراق مدعی بودند که تدبیر حیات هر نوع از انواع حیوانات بوسیله یک نور مدبر صورت می‌گیرد که آن هم بالاخره منتهی می‌شود به نور الانوار و ذات واجب الوجود این نظریه را با دلائل علمی نمی‌توان رد کرد و اگر از هیچ راه از راه‌های عادی و طبیعی حرکات غریزی قابل توجیه

نباشد ناچار باید حکم کرد که حیوان در حرکات غریزی خود بوسیله یک نیروی دیگری که محیط بر وجودش است هدایت می شود چیزی که هست کیفیت الهام و کیفیت یاد گرفتن و هدایت شدن حیوان مطابق این نظریه بر ما روشن نیست .

7 - حرکات غریزی حیوان همه حرکاتی است از روی شعور و اراده و قصد و لکن در عین حال این فعالیتها فعالیت تدبیری نیست یعنی حیوان فعالیت های خود را بمنظور نتایج طبیعی آنها انجام نمی دهد بلکه از نتایج طبیعی افعال خود بکلی بی خبر است چیزی که هست وضع ساختمان هر حیوانی نسبت به کار های غریزی مخصوص خودش طوری است که از آن افعال طبعا لذت می برد و حیوان بدون آنکه از نتیجه آن فعل آگاه باشد و بدون آنکه میل به نتیجه فعل او را تحریک کرده باشد بلکه فقط برای لذتی که از نفس فعل عاید حیوان می شود فعالیت می کند .

برای توضیح مطلب می توان دو نوع فعالیتی که در انسان دیده می شود مورد مطالعه قرار داد انسان هر چند هر فعالیتی را برای آرزویی و رسیدن بیک لذتی و ارضاء یک تمایلی انجام می دهد ولی در بعضی از افعال مستقیما خود فعل را نمی خواهد یعنی خود فعل لذت بخش نیست بلکه بسا هست مقرون برنج است و لکن آن فعل انسان را بیک مقصود نهائی نزدیک می کند از قبیل شخم زدن زمین و دانه پاشیدن و درو کردن و خرمن کردن و ... که یک نفر کشاورز برای یک مقصود اصلی و نهائی انجام می دهد در اینگونه افعال چون خودشان مطلوب و مقصود نیستند و تمایلات انسان را بسوی خود جذب نمی کنند لازم است که انسان فائده طبیعی اینها را بداند و قوانین و قواعد صحیح این کارها را بداند تا آنها را طوری انجام دهد که به نتیجه مطلوب یعنی به چیزی که مستقیما

آسایش و آرامش خاطر انسان را فراهم می کند و یک تمایلی را خشنود میسازد برسد در اینگونه کارها راهنمای انسان فقط فکر و اندیشه است و لهذا باید از طریق تجربه و تعقل و تعلیم و تعلم بدست آید اینگونه فعالیتها را می توان فعالیت تدبیری اصطلاح کرد .

یک قسم فعالیت های دیگر است که انسان خود فعل را می خواهد یعنی خود فعل مستقیما لذت بخش و ارضاء کننده یکی از تمایلات است از قبیل تغذی و اعمال جنسی حیوانات .

اینگونه افعال خودشان مطلوب و مقصود حیوانند و تمایلات حیوان را بسوی خود جذب می کنند یعنی احساس هر یک از این افعال بواسطه ملایمتی که با طبع حیوانی دارد هیجانی در وی ایجاد و او را بعمل وادار می کند نظیر هیجانی که خود بخود از دیدن یک منظره زیبا یا شنیدن یک آواز خوش و یا استشمام یک بوی مطبوع در انسان پیدا می شود که به صرف روبرو شدن و انعکاس ذهنی این امور جذب و انجذاب پیدا می شود اینگونه افعال غایات طبیعی مهمی دارد و طبیعت عینی خارجی انسان است که برای بقاء و کمال فرد یا نوع این تمایلات را بوجود آورده است ولی در شعور انسان این نتایج طبیعی منعکس نمی شود و اگر فرضا منعکس بشود مانند انسان عالم باز داعی و محرک نفسانی همان ارضاء تمایل است اینگونه فعالیتها را می توان فعالیت التذادی اصطلاح کرد .

حرکات غریزی حیوان را می توان حرکات التذادی دانست نه تدبیری یعنی حیوانات بر خلاف انسان از لحاظ وضع تمایلات و نفسانیات طوری مجهز ساخته شده اند که از جمیع حرکات غریزی خود مستقیما لذت می برند و تمام

آن کارها را صرفاً برای همان لذتی که از خود آن افعال می برند انجام می‌دهند بدون آنکه از نتیجه و فائده طبیعی عمل خود آگاه باشند و آنرا منظور بدانند .

این نظریه را نیز با دلایل علمی نمی توان صد در صد باطل دانست چیزی که هست خیلی بعید بنظر می رسد که حرکاتی از قبیل لانه ساختن پرندگان صرفاً التذادی باشد و حیوان از نتیجه کار خود و قانون کار خود بی خبر باشد زیرا قرائن چنین نمودار می سازد که حیوان یک مقصود دیگر از کار خود دارد و این کار را برای آن مقصود نهائی می کند و در این کار خود عیناً مثل انسان که برای یک مقصود نهائی تدبیر می کند و متحمل رنج و زحمت می شود تدبیر می کند و بخود رنج می دهد بعلاوه روی این نظریه معلوم نیست که چرا انسان که قوه عقل و شعور و استعداد تدبیر در امور دارد این اندازه از لحاظ تمایلات که هادی غریزه اوست ضعیف است و حیوان که این استعداد را ندارد دارای این همه تمایلات عجیب شده که حتی زنبور عسل که لانه خود را با اشکال مسدس تنظیم می کند در وجود او تمایلی آفریده شده که فقط از این نوع کار لذت می برد و او بدون آنکه در شعور و قوه ادراک خویش فائده این کار را بداند فقط برای اطاعت از آن تمایل مخصوص این کار را انجام می دهد این بود مجموعه فرضیه هائی که در مورد غریزه گفته شده یا می توان فرض کرد .

موضوع هدایت غریزه یکی از اسرار آمیزترین مسائل علم الحیات است و خوشبختانه دانشمندان قرون جدید دست به مطالعات عمیقی در باره کردار و رفتار غریزی حیوانات زده اند و عجائبی در این زمینه ها کشف کرده اند و هر چه مطالعات و مشاهدات در این زمینه بیشتر شود زمینه تحقیق فلسفی در ماهیت غریزه فراهم تر خواهد شد) به این معنی که کار های خود را با ادراک و فکر انجام دهد باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته

باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید صور علمیه مادی را که متعلق افعال وی می باشد داشته باشد و باید روابط خود را با آنها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تایید می کند ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یکنوع تصرف در ماده است انجام می دهیم اگر چه این سخن فعلاً خام بوده و مفهوم حقیقی خود را چنانکه شاید و باید پیدا نمی کند و در جای ویژه خود باید روشن شود ولی عجالنا همین اندازه و سر بسته کافی است .

بهر حال قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می کنند ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و می خواهیم و حوادث و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی خواهیم یا در مورد آنها افعال مقابل آنها را دوست داشته و می خواهیم .

پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می دهیم چنانکه بچه در نخستین روز های زندگی هر چه به دستش می آید گرفته و به دهان می برد آنگاه چیز های خوردنی را خورده و آنچه نمی تواند نمی خورد البته اشتهای خوردن بصورت احساس در مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده و مراد و مرید خواست خواسته خواهان بوی داده و با آزمایش خوردنی را تمیز داده و گاهی هم می فهمد که ماده ای که در دست دارد خوردنی نیست البته آن وقت نام های خوردن و خوردنی و خورنده را به فعل و بخود و به ماده می دهد و این جمله را در دل دارد این خوردنی را باید بخورم و بیشتر می گفت این خواستنی را باید بخوام با بیانی که شد و مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است .

و این نسبت اگر چه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی گذارد بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می گذارد .

مثلا وقتی که انسان خوردن را می خواهد نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیما میان خود و میان کار های تنها تنها که عضلات دست و لبها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق ... هنگام تغذیه انجام میدهند نمی گذارد بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته خود می پندارد پس در مورد خوردن مثال سابق فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می کند اینست که این خواسته خود را سیری باید بوجود آورم و چنانکه روشن است در این فکر نسبت باید از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری خواهان و خواسته گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده پس از آنکه نداشت و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله می باشد .

و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتبارا بصفت وجوب و لزوم متصف شده .

بنابر این همینکه انسان قوای فعاله خود را بکار انداخت عده زیادی از این نسبت باید را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و همچنین به چیز های بسیاری صفت وجوب و لزوم داده در حالی که این صفت را بحسب حقیقت ندارند .

مثلا در مورد خوردن مثال گذشته اگر چه متعلق باید را سیری قرار داده ولی چون می بیند سیری بی بلعیدن غذا و بلعیدن بی جویدن و بی به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی برداشتن و برداشتن بی نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و .

ممکن نیست به همه این حرکات صفت وجوب و لزوم می دهد و چون می بیند که قوه فعاله در حقیقت یک چیز می خواهد به همه این حرکات و یا بیک دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی می دهد و بهمین قیاس ...
از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود :

الف - انسان یا هر موجود زنده بواسطه بکار انداختن قوای فعاله خود یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباریه تهیه می نماید

ب - ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری اینست که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی توان فرض کرد پس اگر بگوئیم سیب میوه درختی است فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوئیم این سیب را باید خورد و این جامه از آن من است اعتباری خواهد بود .

ج - با تذکر آنچه در مقاله 5 گذشت روشن می شود که اعتباریات به دو قسم منقسم می باشند :

1 - اعتباریات مقابل مہیات که آنها را اعتباریات بالمعنی الاعم نیز می گوئیم .

2 - اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده است و آنها را اعتباریات بالمعنی الاخص و اعتباریات عملی می نامیم .

د - چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که صاحب قوای فعاله می باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابع آن احساسات

درونی اند و احساسات نیز دو گونه هستند احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند :

1 - اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص چنانکه بیان خواهیم نمود .

2 - اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشت و زیبائی های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات .

انسان میتواند که هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده روز دیگر بد بشمارد ولی نمی تواند از اصل اجتماع صرف نظر نموده و یا اصل خوبی و بدی را فراموش نماید .

پس اعتباریات عملی بر دو قسمند اعتباریات ثابت که انسان از ساختن آنها ناگزیر است و اعتباریات متغیره .

آنچه بیانات گذشته تا کنون نتیجه داده اینست انسان یا هر جانور زنده میان خود قوای فعاله و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالا یک سلسله ادراکات و علوم را ساخته و توسط می نماید .

ولی آیا آنها را چگونه ساخته و آنها چه انقسامات و احکامی دارند و آنها چگونه با خواص و افعال حقیقی انسان ارتباط پیدا می کنند پرسشهایی هستند که هنوز پاسخ تفصیلی آنها داده نشده اگر چه شالوده سخن در بیان گذشته ریخته شده

ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آنها

چنانکه از بیان گذشته دستگیر می شود قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت بوجود آورده و در مورد فعل بواسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده معنای بایستی را بوی داده وجوب میان خود و میان او گذشته و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تایید می کند

شاخه های اعتباریات انقسامات

چنانکه از نتیجه 6 که در آغاز سخن گرفتیم روشن است در مورد اعتباریات نمی توان دست توقع بسوی برهان دراز کرد زیرا مورد جریان برهان حقایق می باشد و بس .

و از راه دیگر در نوع انسان مثلا که روزگار های دراز و سده های متراکم از تاریخ پیدایش وی که به ما تاریک است گذشته و بواسطه تکاثر تدریجی جهات احتیاج فردی و نوعی که روز بروز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه تر و پیچیده تر به گذشته افزوده نمی توان از میان انبوه توده های متراکم اعتبار ریشه های اصلی را پیدا نمود .

ولی چیزی که هست اینست که اجتماع امروزه ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجا و به مرور زمان روی هم چیده شده و از این روی ما می توانیم با سیر قهقری بعقب برگشته و به سر چشمه اصلی این زاینده رود اگر هم نرسیدیم دست کم نزدیک شویم .

و همچنین با کنجاوی در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیر مترقیه که اجتماعات و افکاری نسبتا ساده دارند و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده معلوماتی بدست آوریم .

و همچنین در فعالیت های فکری و عملی نوزادان خودمان باریک شده و ریشه های ساده افکار اجتماعی یا فطری را تحصیل نمائیم .

پس از این مقدمه چنانکه گذشت ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می باشد و پر روشن است که فعالیت این قوا یا پاره از آنها محدود و بسته به اجتماع نمی باشد مثلا انسان قوای مدرکه و

همچنین جهاز تغذی خود را بکار خواهد انداخت خواه تنها باشد و خواه در میان هزار آری یک دسته از ادراکات اعتباری بی فرض اجتماع صورت پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها و از اینجا نتیجه گرفته می شود اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می شوند :

1 - اعتباریات پیش از اجتماع .

2 - اعتباریات بعد از اجتماع .

البته معلوم است که افعالی که متعلق قسم اول هستند با هر شخص شخص قائمند و افعالی که متعلق قسم دوم می باشند با نوع مجتمتع قائمند البته نباید فعل مشترک را به فعل اجتماعی اشتباه کرد ما افعالی داریم که شخص فعل به شخص فرد قائم است چون تغذی و افعالی داریم که شخص فعل به اجتماع قائم است چون ازدواج و تکلم

قسم اول اعتباریات قبل الاجتماع

وجوب

چنانکه از بیان گذشته روشن شد انسان در نخستین بار بکار انداختن قوای فعاله خود نسبت ضرورت و وجوب باید را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می نماید می گذارد و حال آنکه این نسبت بحسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود .

و از اینجا روشن می شود :

1 - نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان میتواند بسازد همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می شود .

2 - اعتبار وجوب اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی است غنا ندارد پس هر فعلی که از فاعلی صادر می شود با اعتقاد وجوب صادر می شود .
و این نظریه اگر چه با مشاهده موارد افعال مختلفه غیر قابل قبول بنظر می رسد چه بسیار می افتد که انسان کارهائی را بواسطه عادت یا نادانی یا عصبیت و مانند آنها انجام می دهد در حالی که خود می داند کاری غیر لازم یا بی خود و یا ناشایسته و نکردنی می باشد .

ولی باریک بینی در همین موارد صحت و درستی نظریه نامبرده را تایید می نماید زیرا ما می بینیم که کسانی که اینگونه کارهای پست نابایسته یا ناشایسته را با اعتقاد و اعتراف به عدم لزوم یا با ایمان به لزوم عدم انجام میدهند گاهی که از آنان پرسیده شود که با اینکه می دانید و می گوئید که اینگونه کارها

نکردنی است پس چرا می‌کنید بعنوان عذر و پوزش پاسخ می‌دهند که چاره نداریم چون عادی هستیم یا در نکردن فلان محذور را داریم یا مجبور بودیم و از نکردن ترسیدیم و مانند این پوزشها .

روشن است که مفهوم پوزششان اینست که وجوب فعل مقید به عدم تحقق عذر بوده یعنی فعل در صورت تحقق عذر وجوب نداشته یعنی فعل با اعتقاد وجوب انجام گرفته و پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آنها پیدا می‌کنند چنانکه فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده اند دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارند زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آنها بسی متاخر از اعتبار وجوب عام است

حسن و قبح خوبی و بدی

اعتبار دیگری که می توان گفت زائیده بلا فصل اعتبار و جوب عام می باشد اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطرارا آنها را اعتبار خواهد نمود .

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب میدانیم دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد میدانیم دشمن داریم بسیاری از اندامها و مزه ها و بویها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال خوب می شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار بد می شماریم و تردید نداریم ولی پس از تامل نمی توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و بانها واقعیت مطلق داد زیرا می بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها بخلاف روش ما می باشد الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می برد و جانورانی هستند که از فاصله های دور به بوی مردار می آیند و یا مثلا از مزه شیرینی نفرت دارند پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلا می باشند .

پس می توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می باشد و چون هر فعل اختیاری ما با است عمال نسبت و جوب انجام می گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می دهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله میدانیم و همچنین ترک را

ناسازگار میدانیم در مورد فعل فعل را خوب میدانیم و در مورد ترک فعل را بد میدانیم .

از این بیان نتیجه گرفته می شود :

خوب و بد حسن و قبیح در افعال دو صفت اعتباری می باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجود بر دو قسم است حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر مختلف فعل صادر است چون وجوب عام و بنا بر این ممکن است که فعلی بحسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت

انتخاب اخف و اسهل سبکتر و آسانتر

قوای فعاله ما که کار های خود را با فکر انجام میدهند و یا هر قوه فعاله طبیعی هر گاه با دو فعل مواجه شود که از جهت نوع متشابه ولی از جهت صرف قوه و انرژی مختلف یعنی یکی دشوار و پر رنج و دیگری آسان و بیرنج بوده باشد ناچار قوه فعاله بسوی کار بی رنج تمایل کرده و کار پر رنج را ترک خواهد گفت و البته علتش اینست که کار پر رنج در عین حال که مقتضای قوه فعاله است مقرون بعوائق و موانعی است که با قوه فعاله سازگار نیستند و گاهی که قوه فعاله چنین کاری را انجام می دهد خود کار را می خواست و از کشیدن رنج و دفع عائق چاره نداشت پس وجوب چنین کار و فعلی پیش قوه فعاله مقید بفقدان کار بیرنج یا کمرنج بوده پس در موردی که دو فعل بیرنج و با رنج فرض شود انتخاب بیرنج معین خواهد بود .

و روی این اصل می باشد که تطور و تحولی در همه اعتباریات در جمیع شئون انفرادی و اجتماعی انسان موجود می باشد و ممکنست افکار سایر جانوران زنده بویژه افکار انفرادی آنها کم و بیش بهره ای از این تطور و تحول داشته باشند چنانکه تاثیر این اصل در عادات و رسوم و لغات در انسان بسیار روشن است انسان پیوسته می خواهد با سرمایه کم سود بسیار برد و با تلاش سبکتر کاری سنگین تر انجام دهد .

و اگر چنانچه گاهی نتیجه معکوس پیش آمده و سیر تطوری از شکل آسانتر بحالت دشوارتری تبدیل می شود و یا عادت و رسم ساده تری بیک مرحله پیچیده تری می رسد نه از راه تطور تنها است بلکه اغراض دیگری ضمیمه و پیوند اصل شده و سنگینی بار آورده چنانکه زندگی ساده و بسیط انسان اولی

فعلا به شکل بسیار دشوار و سختی افتاده ولی استفاده‌های بسیار دیگری منظور شده که به اصل افزوده شده و حالت بغرنجی پیدا کرده مثلا انسان اولی تنها گرسنگی احساس کرده و تنها برای سیری علف یا گوشت خام می خورده ولی انسان امروز تغذیه تنها سیری نمی خواهد و مقاصد دیگری نیز دارد و همچنین

اصل است خدام و اجتماع

ما در خارج به هر پدیده مادی که می رسیم ترکیبی یا همراه ترکیبی است که برای حفظ بقاء خود از خارج به نحوی استفاده می نماید و این خاصیت در همه موجودات و بویژه در یک دسته از موجودات که جانوران زنده را تشکیل می دهند بسیار روشن می باشد . این دسته مثلا آب را نوشیده و گیاه یا میوه را خورده و با بکار انداختن جهاز تغذی و هضم مخصوص خود اجزائی را که برای بدن خود لازم دارد از وی گرفته و باز مانده را پس می دهد و پاره ای از جانوران با پاره ای از آنها چون گرگ با گوسفند و باز با کبوتر تغذی می نماید و جانوران با شعورتر و بویژه انسان این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی بکار می برند بلکه در هر کاری که وابسته باحتیاجات است اگر چه به وسایط زیاد نیز بوده باشد روش آنها همین است .

انسان اولی برای رهائی از شر درندگان و دشمنان خود میان آب زندگی می کرد و بالای درختان یا در شکاف کوهها می نشست و هر محذوری را با ضد آن تقریبا پاسخ عملی می داد .

انسان احتیاجات صناعی خود را نخست با سنگ های تیز برنده پس از آن با فلزات پس از آن با بخار پس از آن با برق و مغناطیس سپس با شکافتن اتم تامین می کرده و می کند و پس از آن .. .

انسان همه گونه بهره برداری خوراکی و دوائی و پوشاکی و نشیمنی از گیاه و درخت و چوب می کند .

انسان هر جور تصرف در گوشت و استخوان و خون و پوست و شیر و پشم حتی در مدفوعات حیوانات می نماید .

انسان نتیجه های گوناگون از کار حیوانات می گیرد با سب و الاغ سوار می شود و بار می بندد و با سگ پاس می دهد و شکار می کند با گربه موش می گیرد و با کبوتر بیک می فرستد و .

راستی اگر تنها کلیات تصرفات انسان در خارج شمرده شود یک رقم سرسام آور خارج از پندار پیدا می شود .

اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه خود اگر با یک هم نوع خود انسان دیگر روبرو شود بفکر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد و در مورد هم نوعان خود است ثنا قائل خواهد شد بی شبهه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر افراد انسان می باشد نمی توان غیر طبیعی شمرد و خواه ناخواه این روش مستند بطبیعت است .

ولی سخن این جا است که : آیا روش است خدام مستقیما و بلا واسطه مقتضای طبیعت می باشد و این اندیشه نخست در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال وی اندیشه دیگری بنام اندیشه اجتماع گرد هم آمدن و زندگی دسته جمعی کردن پیدا می شود یا اینکه انسان با مشاهده هم نوعان خود اول بفکر اجتماع و زندگی دسته جمعی افتاده و افراد نوع بهمدیگر گرائیده و زندگانی تعاونی را پی جوئی نموده و همه از همه برخوردار می شوند و ضمنا گاهی یا بیشتر اوقات اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدل بیک توده هرج و مرج و سودبری و رنج کشی و بالاخره بردگی و استعمار می شود .

ما گمان می‌کنیم که یک بررسی یا تماشای فعالیت‌های ابتدائی نوع انسان و روش‌های ساده بیشتر انواع دیگر حیوان و همچنین بررسی تجهیزات طبیعت پاسخ حقیقی این پرسش را مشخص می‌سازد.

درست است که ساختمان کالبد انسان با جهاز تغذیه نسبتاً اجتماعی مجهز می‌باشد فرد ماده انسان پستان دارد که دقیقاً برای بیرون دادن شیر آماده است و پشت‌سر این دستگاه دقیق دیگری برای ساختن شیر درست‌شده و بدن با وی مجهز گردیده و از طرف دیگر فرد دیگر کودک با لب و دهانی مجهز می‌باشد که کاملاً با مکیدن پستان و گرفتن شیر توافق داشته و سازگار می‌باشد و همچنین مجموع دو فرد ذکور و اناث روی هم رفته با یکدستگاه دقیق و باریک تمایل جنسی و تهیه ماده اصلی نوزاد انسانی و بقالب زدن و بیرون دادن و بالاخره ساختن یک فردی مانند خود با همه لوازم و احتیاجات و شاید شماره واحدها و اجزاء اولی این دستگاه از اندازه بیرون بوده باشد مجهز است و البته این تجهیزات تجهیز تغذیه و تولید بجز با اجتماع سر نمی‌گیرد.

نظیر این وضع را در جانوران پستاندار دیگر غیر انسان و در بیشتر مرغان چون کبوتر و باز و مانند آنها و همچنین جهاز توالد و تناسل را در بیشتر یا همه جانوران زنده می‌توان یافت.

ولی با در نظر گرفتن اینکه غرض طبیعت و تکوین از این تجهیزات همان تولید و تغذیه و تنمیه می‌باشد آیا راهی که طبیعت برای تامین آرمان و هدف خود برای انسان مشخص می‌سازد همان اجتماع و تعاون است یا اینکه اندیشه است خدام را بمغز انسان وارد می‌سازد که جنس نر و ماده و نوزاد و مادر برای ارضاء قوای فعاله و پاسخ خواهش غریزی خود باین کارها دست‌بزنند مرد از روی خواهش غریزی خود آمیزش ویژه‌ای را از زن می‌خواهد و زن نیز کاری

که پاسخ دهنده همین کار است می خواهد نوزاد از پستان مادر رفع گرسنگی می خواهد و مادر نیز از نوزاد خالی کردن پستان از شیر و رفع ناراحتی که در خود می یابد می خواهد گواه این سخن اینست که این تجهیزات در بیشتر یا همه حیوانات همگانی و همیشگی کلی و دائمی نیست زیرا تصور ندارد که همه افراد از شیر تغذی نمایند و نیز همان طبیعت که انسان را به انجام این گونه کارها دعوت می کند دعوت خود را با یک سلسله علوم و احساسات ادراکی چون شهوت جنسی و اشتهای تغذی و عاطفه و رحم فعلیت می دهد ولی همین احساسات را پس از چندی نگاهداری دیر یا زود از دست انسان می گیرد دیگر مرد یا زن احساس تمایل جنسی را ندارند دیگر انسان که یک روز نام نوزاد داشت شیفته پستان مادر نبوده و خواب و بیداری را با اندیشه شیر نمی گذراند گذشته از اینکه دهانش نیز از دندان پر شده و بسوی غذای جویدنی هدایت می شود و از دیگر سو پستان مادر نیز خشک شده و دیگر شیر ندارد پس در حقیقت اینگونه اجتماع فرع است خدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو است خدام از دو طرف متقابل می باشد نه اینکه طبیعت انسان را مستقیماً به چنین اندیشه ای رهبری نماید .

گذشته از این سخنان اصولاً نمی توان باور کرد که انسان با همه پدیده های جهان کار دارد و به هر موجودی که از راه حس یا خیال یا عقل راه پیدا می کند تماس ذی غرضانه با وی می گیرد لا اقل تماشای ادراکی و اقناع و ارضاء غریزه شعور در همه این دسته های بیرون از اندازه و شمار سودای استفاده و است خدام داشته باشد و در درجه اول سود خود را بخواهد تنها در یکدسته از آنها هم نوعان خود با همان قوای فعاله و اراده غریزی است ثنائاً اجتماع را خواسته و استخدام را تبدیل به استفاده اشتراکی نماید .

بلی هر پدیده از پدیده های جهان و از آن جمله حیوان و بویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و همنوع خود را همان خود می بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به همنوعان خود را می خواهد و باجتماع فعلیت می دهد و چنانکه پیدا است همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن تقارب و اجتماع یکنوع است خدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می گیرد و سپس در هر مورد که یکفرد راهی به استفاده از همنوعان خود پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در همه بطور متشابه موجود است نتیجه اجتماع را می دهد و این همان اجتماع است که مورد بحث و نظر ما است اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با همه تامین شود و تامل و مطالعه در فعالیت های متحول نوزاد انسان و جانوران زنده دیگر این نظر را تامین می نماید .

از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود :

1 - انسان در نخستین بار است خدام را اعتبار داده است .

2 - انسان مدنی بالطبع است .

3 - عدل اجتماعی خوب و ظلم بد می باشد .

و البته نباید از کلمه است خدام سوء استفاده کرد و تفسیر ناروا نمود ما نمی خواهیم بگوئیم انسان بالطبع روش است ثمار و اختصاص را دارد چنانکه یک ملتی در پس پرده آزادی بخشی و الغاء برده فروشی بنام است عمار و است ملاک و قیمومت و تحت الحمايه و هزار نام دیگر دیگران را زین به پشت و لگام به دهان زده و سوار شوند یا جنس دو پا را مانند چارپایان خرید و فروش بنمایند و معنی بردگی و بدبختی و پستی را با الفاظ شیرین آزادی و خوشبختی

و پیشرفت تادیه کنند و به روی هر حقیقتی اسم کهنه و پوسیده گذاشته و بدور اندازند .

و همچنین نمی خواهیم بگوئیم چون انسان بالطبع مدنی و اجتماعی است به دستاویز اینکه همه زمین و آفریده های زمینی از آن همه است تنی چند در پس پرده فریبنده انترناسیونالیسم بنام رفع تضاد های داخلی افکار انسانی را کشته و یک گله انسان بی فکر بی اراده بار آورند که کوچکترین دخالتی در خوب و بد و باید و نباید جهان نداشته باشند و به اتهام ارتجاع اخلاق فاضله عفت و عصمت و غیرت و حیا و صبر را پایمال نمایند و بعنوان اینکه مرام کمونیزم و سازمان اشتراک بر پایه تحول و تکامل عمومی است وار است واژه انصاف و رحم و عطوفت و صداقت و صدق و صفا و همچنین بیم و امید و آرزو و افسوس را از قاموس بشریت شسته و چراغهایی که صنع و ایجاد در درون تاریک انسان روشن نموده خاموش کرده و یک انسان لا انسان آری انسان لا انسان بار آورند .

مراد ما اینها نیست بلکه ما می گوئیم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می خواهد اعتبار است خدام و برای سود خود سود همه را می خواهد اعتبار اجتماع و برای سود همه عدل اجتماعی را می خواهد اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می نماید قضاوت عمومی است و هیچگونه کینه خصوصی با طبقه متراقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پائین نمی کند بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرائح و است عدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند .

4 - آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت می باشد و البته هدایت طبیعت بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی دارای آنها می باشد و از این روی هدایت طبیعت احکام فطری به کارهائی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می دهد محدود خواهد بود مثلا از این راه ما هیچگاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشوئی انجام می گیرد مرد با مرد زن با زن زن و مرد از غیر طریق زناشوئی انسان با غیر انسان انسان با خود تناسل از غیر ازدواج تجویز نخواهیم نمود .

مثلا تربیت اشتراکی نوزادان و الغاء نسب و وراثت و ابطال نژاد و ... را تحسین نخواهیم کرد زیرا ساختمان مربوط بازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی دهد . اعتبارات سه گانه نامبرده از اعتبارات ثابت می باشند

اصل متابعت علم

پر روشن است که قوای فعاله در ماده چنانکه خود مادی هستند فعالیت آنها نیز در ماده می باشد و یک قوه فعاله همینکه ماده ای را مناسب فعالیت خود یافت شروع به فعالیت کرده و اثر خود را بسوی متاثر خود روانه خواهد ساخت و انسان و هر جانور زنده در فعالیت خود از این حکم مستثنی نیستند .

ما در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم واقعیت خارج را می خواهیم با کسی که سخن می گوئیم با شنونده خارجی راز گوئی می نماییم بسوی مقصدی که روانه می شویم مقصد را می جوئیم و اگر می خوریم یا می آشامیم یا برمی خیزیم و اگر چشم باز می کنیم یا گوش فرا می گیریم یا می چشیم یا می بوییم یا دست می مالیم یا پای می گذاریم و اگر می خندیم یا می گرییم و اگر شاد می باشیم یا اندوهگین می شویم و اگر دوست می گیریم یا دشمن می داریم و اگر و اگر ... در همه این مراحل سر و کار ما با خود خارج و واقعیت هستی است زیرا بحسب فطرت و غریزه ره آلیست و واقع بین هستیم چنانکه در مقاله 2 و 3 روشن گردید .

پس ناچار به علم اعتبار واقعیت داده ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می شماریم .
و در میان حالات گوناگون ادراکی علم ظن شک وهم تنها علم میتواند این خاصه را داشته باشد زیرا در حالات دیگر غیر حال علم چون ادراک دو جانبه بوده و متزلزل است نمی توان بیک جانب گرائیده و مستقر شد موجودی را که وجودش مظنون یا مشکوک یا موهوم است نمی توان گفت موجود است ولی موجودی که معلوم الوجود بوده و هیچگونه تردیدی در وجودش نداریم موجود

است بی قید علم اگر چه بحسب دقت معلوم الوجود است ولی وقتی که به اینجا می رسیم موجودی که پیش ما است بحسب دقت موجود نیست بلکه معلوم الوجود یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی باز می بینیم معلوم الوجود معلوم الوجود است نه معلوم معلوم الوجود و باز هر چه پیش برویم دست خود را به روی واقعیت خارج یعنی روی علم بنام معلوم خارجی خواهیم گذاشت نه روی علم بواقعیت خارج .

پس باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده هیچگاه از اعتبار دادن به علم مقابل مطلق تردید مستغنی نیست و بحکم اضطرار غریزی به علم اعتبار خواهد داد یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت .

اعتبار واقعیت علم باصطلاح این مقاله حجیت قطع باصطلاح فن اصول .
و از این روی ما نمی توانیم دخالت تازه ای اثباتا و نفیا در اعتبار علم بکنیم ما هیچگاه نمی توانیم این اعتبار را از دست علم بگیریم زیرا هر گامی که در این راه برمی داریم در خط علم راه پیمائی نموده ایم و هیچگاه نمی توانیم دو باره به علم اعتبار بدهیم زیرا خواه و ناخواه این اعتبار را در نخستین برخوردی که با خارج نموده ایم بوی داده ایم و انسان نمی تواند در دائره زندگی خود بیک نقطه برسد برای نمونه که از عمل به علم خالی بوده باشد .

مثلا یک رئیس یا هر ما فوق میتواند گزاف گوئی کرده بزیر دست خود بکوبد ازین پس در فرمان های من آنچه را که علم داری ترک گفته و موارد مشکوکه را انجام ده ولی باز با این بازی به آرزوی خود الغاء اعتبار علم نخواهد رسید زیرا زیر دست نامبرده اگر فرمانبرداری هم بکند تازه در همه موارد عمل بشک به فرمان نخستین وی اطاعت علمی کرده و همه موارد شک را نیز با علم تشخیص داده .

و مثلاً انسان در موارد محذورات احتمالی است نکاف کرده و وارد نمی شود
قاعده دفع ضرر محتمل آبی را که راستی احتمال مسمومیت دارد نمی خورد
بجائی که احتمال چاه می رود پای نمی گذارد به ماده ای که احتمال انفجار دارد
دست نمی زند ولی اینها مواردی است که انسان در سر دو راه ایستاده یکی
مقطع الامن و دیگری غیر مقطع و با غریزه عمل به علم راه مقطع الامن را
انتخاب می نماید گذشته از اینکه احتمال محذور را نیز با علم تشخیص می دهد

از بیان گذشته نتیجه گرفته می شود :

1 - یکی از اعتباریات حجیت علم است .

نکاتی چند

1 - نظر به قریحه مسامحه که در انسان از قاعده انتخاب اخف و اسهل است قرار جسته انسان در مرحله عمل هر چیز غیر مهم را به عدم ملحق می نماید و ما روزانه این روش را در هزارها مورد بکار می بریم که یکی از آنها ادراک ظنی است در جایی که جانب مرجوح طرفین ظن بی اهمیت بوده باشد به حسابش نمی آوریم و در نتیجه ظن قوی را به جای علم گذاشته و نام علم بوی می دهیم و این همان ظن اطمینانی است که مدار عمل انسان می باشد و این خود یکی از اعتبارات عمومی است .

پوشیده نماند که دانشمندان مادی چنانکه در علم نظری کج روی نموده و علم ادراک مانع از نقیض را منکر شده اند هم چنان در علم عملی مورد بحث نیز اشتباه کرده و درست در نقطه مقابل ما قرار گرفته می گویند انسان همیشه بظن عمل می نماید و علمی در کار نیست .

این نظریه از دو جا سر چشمه می گیرد یکی انکار اصل ادراک علمی و ما در مقاله های گذشته بطلان این نظر را روشن نموده و به ثبوت رسانیدیم که این نظر جز روشن شکاکان نمی دانم حقیقتی در بر ندارد دوم خلط میان اعتبار ظن اطمینانی و میان الغاء اعتبار علم دانشمند مادی باید بداند که سخن دو تا است که از همدیگر جدا می باشند .

یکبار می گوئیم انسان بنا گذاری نموده که غیر علم را ظن اطمینانی علم شناخته و با وی معامله علم کند البته در این صورت اعتبار حقیقی از آن علم بوده و علم اعتباری ظن اطمینانی تنها زنده اسم علم می باشد و یکبار می گوئیم انسان به علم عمل نمی کند بلکه پیوسته پیرو ظن است یعنی انسان در عمل

مستقیماً بسوی رجحان و اولویت می‌گراید و این سخنی است بی پایه و اندیشه ایست خام زیرا انسان در اعتباریات عملی خود محکوم طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه خود می‌باشد و چنانکه در آغاز سخن گفته شد طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود انسان را بسوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد و ادراکی که خارج بطور اطلاق میتواند در ظرف وی بگنجد همان علم است و بس .

جای بسی شگفت است اگر چنانچه انسان در مورد عمل تنها ظن یعنی طرف راجح را گرفته و انتخاب می‌کند آیا خود رجحان را نیز با رجحان تشخیص می‌دهد و همچنین این رجحان‌های مترتب‌الی غیر النهایه می‌روند و بالاخره یک طرف نمی‌تواند ترجیح نه ظن ترجیح پیدا کند یا بالاخره به علم می‌رسد زیرا اگر در جائی گفتیم که راستی راجح است علم را بکار برده‌ایم .

2 - انسان اگر بوجود چیزی علم داشته باشد تا علم به بطلان وجود وی نرسانیده علم نخستین را معتبر می‌دارد و مطالعه حالات مختلف حیوانات دیگر وجود این روش را در آنها نیز تایید می‌کند .

و اگر وجود چیزی که کردنی است یا نکردنی در میان دو چیز مردد شود به فعل هر دو طرف یا ترک هر دو طرف مبادرت می‌ورزد .

و اگر وجود چیزی را نداند ترتیب آثار وجود وی را بمورد نمی‌دهد .

و اگر چیزی میان کردنی و نکردنی خیر و شر مردد شود توقف خواهد کرد .

چهار اصل است صحاب احتیاط برائت توقف باصطلاح فن اصول .

و چون در جا‌های دیگر در اطراف این چهار اصل بحث‌های وافیه شده از

دامنه دادن گفتگو در این مقاله در باره آنها خودداری می‌شود

خاتمه این بحث و گفتگوها

اعتبارات عمومی که سخنان گذشته ما در پیدایش آنها بود منحصر به پنج اعتباری که شمرده شد و خوب حسن و قبح انتخاب اخف و اسهل است خدام عمل علم نمی باشد بلکه اعتبارات دیگری نیز می توان یافت که جنبه عمومیت داشته باشند .

چنانکه اعتبار اختصاص و اعتبار فائده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند زیرا اگر انسان را تنها و در حال انفراد فرض کنیم در هر استفاده که از ماده می کند اگر یک مانع و مزاحمی اگر چه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع بر آمده و با فعالیت دفاعی خود ماده را تخصیص بخود داده و تصرف خود را بر وی مستقر خواهد ساخت و در عین حال این وضع را یک نسبتی میان خود و ماده اندیشیده و مفهوم اختصاص این ماده از آن من است در پندار وی جلوه گر خواهد شد و این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب او است و همچنین دارائی رتبه و مقام و هر گونه حقوق قراردادی و علقه زناشویی و ... از شعب اوست .

همچنین لزوم فائده در عمل باید کار آرمان داشته باشد یکی از اعتبارات عمومی است که به نحویکه در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار است نتاج می شود .

و همچنین اعتبارات عمومی دیگری نیز می توان یافت ولی اعتبارات پنجگانه نامبرده در تشریح و استنتاج بقیه اعتبارات بعد الاجتماع و احکام آنها کافست .

به هر حال اعتبارات عمومی اعتبارات قبل الاجتماع چون اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می گیرد از اعتبار آنها گریزی ندارد یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل آنها را بوجود می آورد از این روی هیچگاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمی شود .

مثلا انسان میتواند یا می شود که یک اندیشه ویژه ای را بواسطه پیدایش عواملی از مغز خود بیرون براند ولی هرگز نمی تواند یا نمی شود که اصل اندیشه را باید اندیشه کنم نکند و مثلا هر اجتماعی میتواند فکر خاص یک فردی را پایمال کند ولی هرگز نمی تواند فکری را که در فکر هر فرد اجتماع ثابت است کشته و از میان ببرد زیرا فکر اجتماعی یک شماره محصلی از افکار می باشد که رویهم ریخته شده وحدتی پیدا کرده و مانند یک واحد حقیقی مشغول فعالیت است و در این صورت چگونه متصور است که یک اجتماعی فکر مترکم واحد خودش خودش را از میان ببرد . ما با قریحه مسامحه به بسیاری از موارد نام انتحار و خودکشی می دهیم ولی بحسب وقت خودکشی در جهان هستی مصداق ندارد . بلی یک موجود زنده مثلا میتواند فعالیت خود را بیک ماده ای ارتباط دهد که حادثه مربوطه وی خود موجود زنده یا قوه مربوطه وی را ابطال نماید یا فعالیتش را خنثی کند مثلا انسان میتواند سم را در آب حل کرده بنوشد یعنی فعالیتی که ملایم قوه غاذیه که نوشیدن است انجام دهد ولی سم محلول بواسطه ورود به معده فعالیت کرده او را بکشد . یا به نور بسیار قوی مانند قرص خورشید نگاه کرده و قوه باصره را از کار اندازد و یا

با یکی از قوا قوه دیگری را خنثی نماید مثلا پلکها را بسته و نگذارد چشم کار کند انگشت به گوش گذاشته و نشنود ولی هرگز نمی شود انسان یا هر موجود از وجود خود مستقیما عدم خود را بخواهد یا از قوه ای مستقیما بطلان فعالیت خود قوه را تقاضا نماید . از این بیان می توان نتیجه زیر را گرفت اگر چه اعتبارات عامه قابل تغییر نیستند ولی از راه برخی از آنها در مورد برخی دیگر می شود تصرف نموده و به وجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت . یعنی موردی را در دایره فعالیت وی دخل داده و مورد دیگر را بیرون کرده و در نتیجه اعتبار عمومی را نسبت بمورد اول خود از کار انداخت مثلا زمانی مسافرت های طولانی را با چارپا یا کجاوه یا تخت روان انجام می دادند کجاوه یا تخت روان یا چارپا برای پیمودن راه های دور و دراز لازم و خوب بود ولی با پیدایش وسائلی تازه مانند اتومبیل راه آهن هواپیما قاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل وسیله تازه را بجای کهنه نشانیده و صفت لزوم و خوبی را از آن گرفته و باین داده البته اصل خوبی از میان نرفت ولی جای خود را عوض نمود در هر گوشه و کناری از اجتماع امروز صدها مثال برای اینگونه تغییرات رسومی آدابی اخلاقی معاملاتی تماس های اجتماعی می توان پیدا کرد . چیزی که هست اینست که اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آنها جا بجا می شود و جامعه بشری پیوسته پیشرفت خود در است خدام و استفاده از ماده ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضییقات زندگی بوده و هر روز صحنه زندگی دیروزی خود را عوض می کند و این لازمه برخورد و فعل و انفعالی است که اصول اعتبارات در همدیگر دارند و از 217! این بیان نتیجه گرفته می شود تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است .

تغییر عبارات را در بخش های زیر می توان تلخیص کرد

1 - منطقه های گوناگون زمین که از جهت گرما و سرما و دیگر خواص و آثار طبیعی مختلف می باشد تاثیرات مختلف و عمیقی در طبایع افراد انسان داشته و از این راه در کیفیت و کمیت احتیاجات تاثیر بسزائی می کنند و همچنین در احساسات درونی و افکار و اخلاق اجتماعی و در پیرو آنها ادراکات اعتباری آنها از هم جدا خواهد بود مثلا احتیاجات سرما و سرمائی منطقه است وائی نقطه مقابل احتیاجات منطقه قطبی بوده و از همین جهت از حیث تجهیزات مختلف می باشند در منطقه است وائی در اغلب اجزاء سال برای انسان یک لنگ که به میان بیند لازم و زیاده بر آن خرق عادت و شگفت آور بوده و قبیح شمرده می شود و در منطقه قطبی درست بعکس است اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم سکنه منطقه های مختلفه زمین مشهود است بخش مهمی از آنها از همین جا سر چشمه می گیرد .

و همچنین محیط عمل نیز در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل می باشد مثلا یکنفر باغبان با یکنفر بازرگان یا یکنفر کارگر با یکنفر کارفرما از جهت روشن فکری یکسان نیست زیرا احساساتی که مثلا سبزه و آب و درخت و گل و بهار بوجود می آورند غیر از احساساتی است که مال التجاره و داد و ستد لازم دارد و اختلاف احساسات اختلاف ادراکات اعتباریه را مستلزم می باشد .

2 - کثرت ورود یک فکر به مغز انسان نصب العین گردیده و نتواند از نظر دور داشته و بغیر او توجه کند و البته در این صورت خواهی نخواهی یک فکر منطقی و صحیح و خوب بنظر خواهد آمد و خلاف وی بخلاف وی و در این

صورت توارث افکار تلقین اعتیاد تربیت در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی را بازی خواهد کرد .

3 - ما تردید نداریم که با قریحه تکامل پیوسته بر معلومات خود می افزاییم و خلاصه در اثر اینکه نخستین روز های پاگشائی به جهان ماده معلومات زیادی از نیاکان خود بطور توارث دریافت داشته و پایه پیشرفت های آینده خود قرار می دهیم دائره علوم روز بروز در توسعه است و هر چه توسعه پیدا کند از مزایای طبیعت بواسطه تطبیق عمل استفاده های بیشتر و کاملتری نموده و طبیعت سرکش را بهتر بخود رام می کنیم و ازین روی مفهوم باید و نباید و خوب و بد و نظایر آنها پیوسته هم آغوش تغییر می باشد مثلا دو فرد انسان فرض کنیم که یکی از آنها انسان امروز در یکی از تالار های کاخی زیبا روی کرسی زیبای خود نشسته و فاخرترین لباس را که با آخرین مدل روز دوخته شده باشد پوشیده و در مقابل میزی که روی او خوراک های رنگارنگ چیده شده قرار گرفته باشد و دیگری انسان اولی روزگار شیرین خود را در شکاف کوهها با گیاه بیابانها و میوه جنگلها می گذارند با سنجشی که در میان این دو فرد بعمل بیاوریم روشن خواهد شد که انسان چه بسیار بایستنی ها را ترک گفته و خوبها را بد شمرده تا به حد امروزه رسیده انسان هیچگاه از فکر خوب و بد دست بردار نیست ولی پیوسته با پیشرفت زندگی بد را خوب و خوب را بد می شمارد زیرا هیچگاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی دهد .

اگر در معلومات اعتباری تامل نمائیم خواهیم دید که حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج مانند حال علوم حقیقی می باشد مثلا ما نسبت وجوب را باید از نسبت ضرورت خارجی که در میان علت و معلول خارجی است گرفته ایم و عامل اصلی این اعتبار همین بود که دیدیم فعل با قوه فعاله ارتباط

داشته و به ایده آل مصلحت قوه نامبرده مشتمل می باشد و البته این وجوب اعتباری مانند وجوب حقیقی میان یک فاعل و یک فعل تحقق پیدا می کند وجوب تعیینی باصطلاح فن اصول ولی پس از انجام این امر چون گاهی می بینیم که دو فعل مختلف در اشتغال بر مصلحت یکسان می باشند وجوب نامبرده را میان قوه فعاله و میان یکی از دو فعل لا علی التعین اعتبار می کنیم و در نتیجه وجوبی تازه بنام وجوب تخییری پیدا می شود .

و همچنین همه یا بیشتر تغییراتی که در لغایت مختلفه پیش آمده و بطور غیر قابل احتراز دامنگیر کلمات و الفاظ می شود از این راه است زیرا ما لفظی را که وجود لفظی معنای خودش قرار می دهیم پس از چندی که است عمال می کنیم قریحه مسامحه کاری ما با اتکاء به قاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل لفظ دیگری را که شبیه وی بوده و بزبان آسانتر است بجای او گذاشته و کم کم لفظ اولی را بدست فراموشی می سپارد چون واژه و رخ بجای برخیز و پاش بجای پیای شو و باید دانست که تغییرات دیگری نیز بجز تغییرات سه گانه نامبرده می توان پیدا کرد ولی نوع تغییرات به همان بخش های سه گانه نامبرده منتهی می گردد .

و نیز روشن است که تغییرات سه گانه نامبرده گاهی بواسطه امتزاج های مختلفه و آمیزش های گوناگون که میانشان پیدا شود یک سلسله نتایج ترکیبی نیز می دهد و اینگونه تغییر در میان آداب و رسوم اجتماعی امثله زیادی دارد و شاید کمتر موردی بتوان پیدا کرد که عوامل مختلفه تغییر در وی تاثیری نکرده باشد و از منبع های گوناگون سر چشمه نگرفته باشد

قسم دوم اعتباریات بعد الاجتماع

مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروزه از قالب ذهن خود در آورده به اندازه ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه بندی و شمردن آنها بالاتر از توانائی فکر بوده باشد اگر چه همه آنها ساخته فکر و اندیشه می باشند با این همه پیوسته انسان بحسب پیشرفت اجتماع و تکامل فکر خود مفاهیم تازه ای ساخته و هر روز یک یا چند نمونه تازه به معرض نمایش می گذارد و از همین جا نیز می فهمیم که اگر به قهقرا برگشته و بانسان اولی اجتماعی نزدیکتر شویم این ساخته های فکری کمتر شده و به ریشه هائی که محل انشعاب شاخه ها هستند نزدیکتر خواهند گشت .

از این روی و برای اینکه این مقاله بیشتر از حد معینی از تفصیل را گنجایش ندارد ما در این جا اعتبارات بعد الاجتماع چندی که به منزله ریشه های سایر اعتبارات بعد الاجتماع می باشند مورد بحث و گفتگو قرار می دهیم

1 - اصل ملک

چنانکه از بحث های گذشته بدست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها بصورت ملک تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه گونه تصرفات بوده باشد گردیده و اصل اختصاص یا اختصاص مطلق در مورد بعضی تصرفات اعتبار پذیرفته چنانکه می بینیم در ملک دیگران می توانیم اختصاصاتی امتیازات داشته باشیم یا آنکه می توانیم اختصاصی در مواردی پیدا کنیم که مورد تعلق ملک نخواهد بود مانند اختصاصات زوجیت و دوستی و همسایگی و پدری و فرزندی و خویشاوندی و جز اینها .

البته این اختصاصات نیز هر کدام در مورد مخصوص خود به اندازه تماس و احتیاج اجتماعی قیود تازه ای بخود گرفته و نام های ویژه ای پیدا می کنند و در نتیجه احکام و آثار تازه ای برای آنها اعتبار می شود که قابل انطباق بمورد بوده باشد .

در عین حال همه اینگونه اختصاصات حقوق نامیده می شوند و تقریباً یا تحقیقا در نظر اجتماع مورد اختصاص فائده می باشد و در نخستین روزی که اجتماع میان عین و فائده فرق گذاشته اختصاص حق را بمعنای ملک فائده نامیده و ملک را اختصاص به عین که محل جمیع تصرفات ممکنه است اعتبار نموده است .

در مرتبه تالی این اعتبار بواسطه احتیاجی که هر یک از افراد اجتماع به مواد متصرفی و بالخصوص ملکی غیر پیدا نموده اند اضطراراً اعتبار تبدیل پیش آمده اگر چه انسان فرد این منظور را با غلبه و تهاجم انجام می داد چنانکه پس از

اجتماع افراد مقتدر و حتی در اجتماع متمدن امروزه جامعه های مقتدر نیز اگر چه با ظاهر سازی و مغلطه کاری باشد همین روش را دارند .

و بواسطه اعتبار مبادله تقسیمات تازه ای بواسطه اختلافات نوعی مالک واجد شرایط تصرف و غیر واجد چون بچه دیوانه مالک شخصی و مالک اشتراکی گوناگون و مالک نوعی و هیئت و مقام و اختلاف نوعی اعیان مملوکه انسان برده و حیوان و نبات و جماد و املاک قابل نقل و انتقال و غیر قابل نقل و انتقال و موجود و غیر موجود و جز اینها پیش آمده که منشا اعتبار یک سلسله موضوعات اعتباری تازه دامنه دار از معاملات گوناگون و وضع احکام گوناگون از برای آنها گردیده است و در نتیجه عدم تعادل نسب میان مواد مورد مبادله احتیاج باعتبار پول پیش آمده که یکی از مواد مورد رغبت را واحد مقیاس از برای سنجش سایر مواد مورد حاجت قرار بدهند و البته این اعتبار نیز یک سلسله اعتبارات فرعی مربوطه را ایجاب می کند که دستگاه وضع پول طلا و نقره و اسکناس و چک و اوراق دیگر بهادار و اعتبار و غیره با احکام و آثار خود نماینده آنها می باشند .

و البته این همه تحولات اعتباری تنها بمورد ملک اختصاص نداشته و در سایر موارد اختصاص نیز عینا مانند ملک یا با تغییرات مناسبی مانند اقسام طلاق و مبادله های گوناگون حقوقی پیدا می شوند .

و هر یک از این موضوعات اعتباریه و آثار دامنه دار آنها قابل گفتگو های علمی دراز می باشد که ممکنست در اطراف آنها نظر های گوناگون داده شود و در جا های مخصوص بخود مورد کنجکاوی گردیده اند ولی از غرض بحث ما کنار بوده و فقط نظر ما از این بحث تذکر دادن این نکته است که همه این

موضوعات و خواص و آثار آنها اعتباری و ساخته ذهن هستند که مطابق حقیقی خارجی ندارند

2 - کلام سخن

نیازمندی به ساختن سخن و وضع لفظ دلالت کننده از چیزهائی است که انسان و غالب جانوران صدادار تا آنجا که میدانیم در اولین مرحله اجتماع پی بان می برند زیرا هر اجتماع کوچک یا بزرگ احتیاج افراد خود را به فهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت می کند .

و البته این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته های پر شاخ و برگ اجتماعی نخستین بار بطور خیلی ساده از یک فطرت بسیار ساده و بی آرایش سر چشمه گرفته است و چنانکه میان نوزادان حیوانات و مادر های آنها در نخستین تفهیم و تفهم و همچنین در فهمانیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده می نمایم این کار از محسوسات شروع می شود چنانکه مرغ بجهت فهمانیدن جوجه برابر چشم او نوک منقار به دانه زده و برداشته و می خورد و جوجه نیز همان کار را کرده و رفع حاجت گرسنگی خود را حس می کند و اگر چنانچه جوجه غافل بوده باشد مرغ صدائی کرده و این کار را انجام می دهد و جوجه نیز بموجب غریزه بحث از علل و حوادث که غریزه حیوانی است متوجه جهت صدا شده و کار مادر را دیده و خود نیز با تقلید همان کار را انجام می دهد و نظایر این کار در انسان و سایر حیوانات زیاد می باشد و چنانکه می بینیم در این مرحله دلالت صدا بمعنی مقصود دلالت عقلی بوده و بالملازمه است و خود معنی مقصود با وجود خارجی بمخاطب نشان داده می شود و همه صداها در افاده این غرض یکسان بوده و تمیزی لازم نیست ولی پس از چند بار تکرار

ذهن مخاطب میان مقصود و صدا یک نحو ملازمه نظیر تداعی معانی معتقد شده با شنیدن صدا از دور بسوی مادر به قصد دانه می شتابد .

و از طرف دیگر اختلاف احساسات درونی مانند مهر و کینه و دوستی و دشمنی و انفعال و شفقت و تملق و شهوت جنسی و غیر آنها در شکل صدا اختلافاتی غیر قابل انکار بوجود می آورد و باین وسیله صداها تنوع پیدا کرده و کم و بیش تمیز و تعدد می پذیرند و در این مرحله مستمع یک گام فراتر گذاشته و با صدا های مختلف به مقاصد نسبتا گوناگونی استدلال کرده و به چیزهائی غایب از حواس پی می برد ولی باز چنانکه روشن است دلالت صدا بر مقصود عقلی و طبیعی است و در این حال ذهن مستمع و خاصه انسان به رابطه میان حادثه و صدای ویژه وی کم و بیش آشنا می گردد و کم کم حوادث را با صدا های ملازم وجود آنها حمایت می نماید و در نتیجه حروف تهجی از همدیگر تمیز پیدا کرده و کلمات مرکبه پیدا می شود چنانکه می بینیم مقدار زیاد و معتناهی از کلمات در لغت های گوناگون حکایت اصواتی است که در حوادث صدادار مقارن حادثه پیدا می شوند و در این باب است عمال اشاره با دست و سر و چشم و سایر اعضاء زیاد مؤثر هستند و مقارن این احوال دیگر انسان به مجرد شنیدن کلمه بی توقف به یاد حادثه می افتد و دلالت عقلی و طبیعی جای خود را بدلالت لفظی می دهد و انسان با پیدا کردن شعور باین خاصه کار تکلم را یکسره می نماید تا کار بجائی می رسد که انسان هنگام سخن گفتن یا سخن شنیدن از الفاظ غفلت کرده و تنها متوجه معنی می شود چنانکه گوئی معنی را می گوید یا می شنود یعنی معنی بحسب عقیده وی خود لفظ گردیده و از این جا است که زشتی و زیبائی محبوبیت و منفوریت معنی در لفظ تاثیر کرده و گاهی می شود که صفتی از معنائی به لفظی و از لفظ بمعنای

دیگر و همچنین ... سرایت می کند این جا است که کار اعتبار تمام شده و بحسب اعتبار لفظ عین معنی می شود .

نگاه اختلاف محیطهایی که افراد انسان بواسطه مهاجرت و انشعابات قومی بوجود آورده اند از یک طرف و وضع الفاظ تازه بواسطه مواجهه با احتیاجات تازه بواسطه تکامل زندگی اجتماعی از طرف دیگر و انتخاب اخف و اسهل از طرف دیگر موجب اشتقاق لغت های متنوعه از یک لغت اصلی و بروز و ظهور تهجی های گوناگون در محیط های مختلف شده و تکلمات کامله صورت می پذیرد .

در همه کلمات لفظ نماینده معنی گردیده و بلکه در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهم خود معنی می گردد

3 - ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها

چنانکه تامل کافی در روش جامعه های انسانی حتی جامعه های مترقی امروزه بدست می دهد و همچنین تاریخ نقلی از دوره های نسبتاً نزدیک زندگانی بشر و وسائل دیگر تاریخی از دوره های دور و دراز زندگی دسته جمعی انسان اولی نشان می دهد بمقتضای قریحه و غریزه است خدام افرادی که در جامعه های ابتدائی از همه قویتر بوده اند و خاصه آنانکه توانائی جسمی و توانائی ارادی بیشتری داشته اند همان گونه که موجودات جمادی و نباتی و حیوانی دیگر را مورد استفاده خود قرار می داده اند افراد دیگر جامعه را نیز است خدام می کرده و اراده خود را بانها تحمیل می نموده اند یعنی وجود فعال خود را بزرگتر و وسیعتر می ساخته و در میان افراد پراکنده نسبتی پیدا کرده اند که نسبت روان بتن یا بعبارت ساده تر و شاید هم باست انی تر و کهنه تر نسبت سر به بدن بوده باشد زیرا چنانکه قرائن نشان می دهد انسان به اهمیت سر در بدن بیشتر از اهمیت قلب در بدن پی برده گذشته از اینکه بحسب حس نیز در ابتداء اجزاء و بالاتر از همه می باشد و از این روی نامگذاری اینگونه نسبتها را از سر گرفته اند مانند سر نخ و سر راه و سر دسته و سر لشکر و سر سلسله و جز آنها

و در نتیجه این اعتبار لوازم طبیعی حقیقت این نسبت نسبت سر بهر یک از اعضاء فعاله و بمجموع بدن از قبیل فرمانروائی جامعه و انقیاد دسته جمعی و انقیاد های فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می باشد مانند اقسام تعارفات و کرنشها و پرستش های بزرگ و کوچک با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می باشد

جعل و اعتبار شده و از طرف دیگر چون اعتبار ریاست را اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی چنانکه سابقا گفته شد پیش آورده یک سلسله اعتبارات مناسبه بر له مرئوس و علیه رئیس که در حقیقت جوابده اعتباراتی است که بر له رئیس و علیه مرئوس وضع گردیده ساخته شده و البته چون این اعتبارات بنفع مرئوس و ضرر رئیس است از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئیس نسبت متعکس دارند هر چه مقام ریاست توانا تر باشد تاثیر اعتبارات و حقوق مرئوس ضعیفتر و هر چه ضعیفتر قویتر و همچنین توانائی و ناتوانی مرئوس در اعتبارات جانب رئیس تاثیر متعکس دارد .

البته با کمترین توجه می توان فهمید که اعتبار ریاست که گفته شد بیشتر در دنباله خود اعتبارات دامنه دار زیادی دارد که تشخیص هویت های تفصیلی آنها خارج از بحث ما بوده و سیر اجمالی در رشد و تکون آنها مانند نظایر شان برای ما کافیست فقط در میان این همه لواحق چیزی که واجد اهمیت و تاثیر در اباحت گذشته و آینده دارد سازمان اعتبار امر و نهی و تبعات و لواحق آنها است

امر و نهی و جزا و مزد

امر و خواستن کاری از دیگری چنانکه با تامل بدست می آید بستگی دادن خواست و ربط دادن اراده است به فعل دیگری و چون بحسب واقع اراده هر فرد مرید جز به فعل خود یعنی حرکات عضلانی خود تعلق نمی گیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز به اراده خودش بجای دیگر متعلق نمی شود ناچار تعلق دادن مرید اراده خودش را به فعل غیر جز دعوی و اعتبار صورت دیگری نخواهد داشت و از این روی همین اعتبار تعلق اراده ارتباط مستقیم باعتبار ریاست دارد که بمعنای توسعه دادن وجود خود و دیگران را جزء وجود نمودن تفسیر نمودیم و در نتیجه باید گفت که در مورد امر شخص آمر مامور را جزء وجود خود و به منزله عضو فعال خود قرار می دهد پس نسبت میان مامور و میان فعل نسبت وجوب باید می باشد چنانکه نسبت میان عضو فعال مرید و میان فعل مربوط نسبت وجوب ضرورت تکوینی است .

و نظر به اینکه وجوب حقیقی با وجوب اعتباری از جهت قوت و ضعف فرق روشن دارد است شعار این ضعف در اراده اعتباری و وجوب اعتباری بشر را مضطر و وادار باعتبار جزاء یعنی اعتبار پاداش در صورت اطاعت و امتثال که دست پائین و حد اقلش ثنا و مدح و ستایش است و اعتبار کیفر در صورت مخالفت و تمرد که کمترین درجه اش ذم و لوم و نکوهش است می نماید .

و قوت و ضعف جزاء نیز با قوت و ضعف مقام آمریت نسبت متعکس دارد یعنی هر چه آمر قویتر باشد اعتبار جزاء موافقت ضعیفتر و اعتبار جزاء مخالفت قویتر خواهد بود و هر چه آمر ضعیفتر باشد اعتبار جزاء موافقت قویتر و اعتبار جزاء مخالفت ضعیفتر خواهد بود .

با این همه بحسب نظر عمومی جزاء موافقت واجب نیست زیرا وی لازمه آمریت آمر یعنی ریاست رئیس است ولی جزاء مخالفت به معنی است حقائق مامور متمرد لازم است اگر چه فعلیت وی بسته به خواست آمر است .
و در این مرحله اطاعت و معصیت نسبت به اراده اعتباری امر طبق انقیاد و گردن‌گذاری حقیقی و عصیان و سرپیچی حقیقی اعتبار شده یعنی اطاعت را از مطاوعت و پذیرش تاثیر خارجی و معصیت را از عصیان و نپذیرفتن تاثیر خارجی گرفته اند .

و به همین ملاحظه نسبت اطاعت به امثال های خصوصی او امر خاصه نسبت کلی به فرد می باشد و همچنین نسبت معصیت به تمرد های خصوصی .
و همچنین به همین نظر نسبت میان اطاعت و میان مامور نسبت وجوب است چنانکه نسبت میان فعل متعلق امر و مامور همین است .

و چون انسان همین اطاعت و وجوب را برای نخستین بار بموجب فطرت در مورد ریاست و امر گرفته در هر جا که وجوب اطاعت را ببیند همان جا وجود امر را معتقد خواهد بود و در نتیجه آمر و حاکمی نیز اثبات خواهد نمود .

چنانکه عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه اطاعت حکم و امر غریزه میدانیم و همچنین انجام دادن قضایائی که در شرایع آسمانی ثبت شده امثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می شماریم و همچنین یک سلسله اموری که فطرت بلزوم آنها قضاوت می کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است در آنها می باشد احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه یا اطاعت از امر وجدان میدانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم .

با تامل در اطراف این بیان روشن خواهد شد که این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و به همه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است یک سازمان ریاست و مرئوسیت فرمانروائی و فرمان برداری بیش نبوده و نیروی فعاله ای جز اصل است خدام سابق الذکر ندارد .

و هر گونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاری را که انسان بحسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می بافت .

البته همه اینها مستوره و نمایش دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خود نمائی می کند .

سخن در اعتبار نهی مانند سخنی است که در اعتبار امر گفته شد جز اینکه اعتبار اولی نهی نباید اعتبار تعلق اراده بترک فعل بوده باشد برای اینکه انسان کاری را که با قصد و اراده خود نمی کند حقیقتاً اراده اش بترک و عدم فعل متعلق نمی شود زیرا اراده هیچگاه به عدم قابل تعلق نیست بلکه حقیقتاً اعتبار نهی اعتبار عدم تعلق اراده است به فعل ولی چون انسان پیوسته در جای عدم اراده فعل دیگری را اراده کرده نظر مردم به همینجا معطوف شده و تصور می کنند که انسان عدم الفعل را اراده نموده است .

به هر حال پس از تحقق اعتبار نهی نظیر اعتبارات فرعی که در امر لازم بود و ساخته می شود در نهی نیز بحسب مناسبت و اقتضاء معنای خودش پیش می آید میان شخص منهی و فعل منهی عنه نسبتی است مانند وجوب ترک که حرمت نامیده می شود چنانکه در امر نسبتی بود که وجوب نامیده می شد و

همچنین از ثواب و عقاب و ستایش و نکوهش با خواص و کیفیاتی که در امر گفته شد پیدا می شود .

و باید دانست چنانکه در اوایل مقاله گفته شد نسبت وجوب باید در همه اعتباریات از وجوب ضرورت خارجی گرفته شده و از همین روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد و قهرا در جاهائی که ضرورت وجود و ضرورت عدم هیچکدام موجود نیست نسبت تساوی طرفین موجود و اعتبار خواهد شد که همانا اباحه می باشد و با این سه نسبت وجوب حرمت اباحه محاذات اعتبار با حقیقت تمام است جز اینکه در میان عقلا و اجزاء اجتماع دو نسبت دیگر بنام است حباب و کراهت نیز موجود است که بمعنی رجحان فعل و رجحان ترک می باشند و این دو نسبت چنانکه روشن است مستقیما از خارج و واقعیت گرفته نشده اند زیرا هر چه در خارج محقق است نسبت ضرورت را دارد بلی ممکنست فعلی در ظرف علم صفت رجحان را پیدا کند که حال فعلی است که از مرحله تساوی بیرون آمده و به حد ضرورت نرسیده باشد آنگاه این نسبت اگر به فعل متعلق شود رجحان فعل است حباب و اگر بترک متعلق شود رجحان ترک کراهت خواهد بود و در عین حال این دو نسبت است حباب و کراهت میان اهل اجتماع دوش به دوش سه نسبت دیگر وجوب و حرمت و اباحه کار می کند

4 - اعتبارات در مورد تساوی طرفین

ما یک سلسله اعتبارات با لحاظ تساوی طرفین نیز داریم که در میان افراد متساوی الحال بدون ریاست و مرئوسیت از راه حاجت اجتماع اعتبار شده اند مانند اقسام مبادله ها و ارتباطها و حقوق متعادل اجتماعی که حاجت به شرح تفصیلی ندارد و باید دانست که اعتباریات باب ریاست و مرئوسیت درین باب نیز مانند امر و نهی و جزاء خوب و بد در این مرحله نیز قابل جریان است ولی چیزی که هست امر و نهی در این جا تکیه به مولویت ندارند بلکه بخوبی و بدی فعل و همچنین جزاء بخود فعل متکی است و از این رو این اوامر و نواهی را مولوی نمی گویند بلکه ارشادی می نامند یعنی اینگونه اوامر و نواهی به فائده فعل دلالت و هدایت می نمایند مثلا می گوئیم فلان کار را بکن تا سعادت یا فلان فائده را بیابی

ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه بانها یا کیفیت ارتباط علوم مجعوله انسان با خواص واقعی وی چنانکه در آغاز مقاله گفته شد گفتگوی ما در علوم اعتباریه در سه بخش می باشد :

- 1 - کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان .
 - 2 - کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباریه انقسامات .
 - 3 - کیفیت ارتباط علوم اعتباریه با آثار واقعی و حقیقی یعنی با اعمال خارجی وجود انسان .
- انسان با پیمودن این سه مرحله خود را به حقائق یعنی بخواص واقعی خود ارتباط داده و بعبارت دیگر علوم ساخته خود را توسط نموده و با حقایق کمالی خود است کمال می ورزد .

بحتهائی که تا کنون در این مقاله انجام داده‌ایم بدو مرحله اولی از این سه مرحله بستگی داشت اینک می‌خواهیم کم و بیش در مرحله سوم به اندازه ظرفیت این مقاله به گفتگو بپردازیم .
مقدمتا نظریات زیرین را باید در نظر گرفت .

1 - تا آنجای جهان ماده که پای مشاهده و آزمایش خود را رسانیده‌ایم و تا آنجا که موجوداتی یافته‌ایم و به بررسی پرداخته و بدست آورده‌ایم هر موجودی دارای فعالیت در دایره هستی خود بوده و موجود غیر فعال نداریم .

2 - فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش بنفع هستی و بقاء می‌باشد و از این روی موجودی که بسوی نابودی یا ضرر خود قدمی بر دارد سراغ نداریم و این نظریه البته نیازمند به توضیح می‌باشد در بحث‌های گذشته توضیح نسبتاً کافی در این باب داده‌ایم .

3 - این فعالیت پیوسته بواسطه حرکتی است حرکت‌های گوناگون که در هر موجود مناسب با ذاتش انجام می‌گیرد که موجود فعال انجام داده و بغایات حرکات که کمال وی می‌باشد نائل شده و هستی خود را تکمیل می‌نماید البته خود وجود وی نیز از قانون حرکت مستثنی نبوده و چنانکه در مقاله‌های آینده بیاری خدا به ثبوت خواهیم رسانید با حرکت جوهری متحرک می‌باشد و نزدیک باین سخن از دانشمندان امروزه نیز بطور فرضیه می‌شنویم جهان طبیعت حرکت .

4 - گروهی از موجودات این فعالیت و حرکت است کمالی را از راه علم فکر انجام میدهند و قدر متقین از این گروه انسان و تقریباً یا تحقیقاً سایر انواع حیوان می‌باشد .

و البته همه حرکاتی که در دایره وجود انسان یا سایر حیوانات تحقق پیدا می کند نمی توان از راه علم انجام یافته پنداشت یعنی در اثبات اینکه همه حرکات انسان اعم از طبیعی و ارادی علمی و از راه علم انجام می گیرد نمی توان برهان اقامه کرد اگر چه انکار نیز نمی توان کرد زیرا ما در تامل ابتدائی بی تردید فرقی واضح میان فعالیت دستگاه داخلی تغذیه و تنمیه و میان سخن گفتن و نگاه کردن و غذا خوردن می یابیم زیرا در قسم اول اگر چه گاهی علم بوجود عمل پیدا می کنیم ولی بود و نبود علم کمترین تاثیری در عمل ندارد ولی در قسم دوم با از میان رفتن علم وجود فعل از میان میرود .

پس علم فکر یک ابزار عمومی است که جنس حیوان کارها و فعالیت های مخصوص بخود را بوسیله او انجام می دهد یعنی ارتباط او با حرکات خودش و متعلق حرکات خودش ماده بوسیله رابطه علم است .

5 - علمی که مستقیماً و بلا واسطه وسیله است کمال فعلی انسان و سایر حیوانات است علم اعتباری است نه علم حقیقی توضیح این نظریه اینکه چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم وسیله بودن علم از برای فعالیت انسان از این راه است که علم پشت سر خود و خارج از خود را نشان داده و انسان او را در می یابد و بی تردید یافتن ما وراء علم برای اینست که انسان کمال خود را تمیز دهد یعنی چیزی را که رافع احتیاج و نقص می باشد از غیر او بشناسد و از این روی ناچار انسان خواهش قوای فعاله خود را که مظاهر احتیاج و است کمال هستند باید با علم ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش ها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آنها را به ماده تطبیق نماید تا قوای فعاله خود را با آنها بوسیله حرکت های گوناگون تماس دهد و همین جا است که قوه فعاله انسان با ماده ای که مورد تعلق فعالیت وی می باشد ارتباط حاصل می کند .

چنانکه در آغاز مقاله اشاره نمودیم این علوم که رابطه میان انسان و حرکات فعلی اوست علوم اعتباری می باشند نه علوم حقیقی اگر چه علوم حقیقیه نیز هرگز مستغنی عنه نخواهند بود زیرا چنانکه اثبات کردیم اعتبار بی حقیقت محض نمی شود مثلا هنگامی که آب می آشامیم نخست از جهاز تغذی صورت احساسی تشنگی را مشاهده می کنیم و پس از آن خواهش سیراب شدن بما جلوه می کند و نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن بکار می بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فرا گرفتن از دیگران در آب سراغ داریم صورت خواسته و سیرات کننده را باب می دهیم و پس از آن نسبت وجوب را میان خود و حرکت ویژه ای که تامین خوردن آب را میتواند بکند می گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش کار مخصوص .

و اگر چنانچه این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود علوم و ادراکات حقیقی که مورد آب داریم فعل را بوجود نمی آورد نه روزی که انسان اولی و یا کودک بوده و اسم آب را نیز نمی دانستیم و تنها آب می دیدیم و نه روزی که بما گفتند آب تنها عنصری است که همه جهان از وی ترکیب یافته و نه روزی که از یونانیها شنیدیم که آب یکی از چهار عنصر می باشد و نه روزی که بثبوت رسید که آب نیز مانند سایر مرکبات مرکب بوده و از آمیزش اکسیژن و هیدروژن بنسبت 33 و 66 بوجود آمده است .

و همچنین اگر از اجزاء همان دستگاه تطبیق و توسیط وجوب بعنوان آزمایش یکی را کم کنیم فعالیت قوه فعاله سیری خواهد شد مثلا اگر چنانچه جهاز تغذی تشنگی را احساس نکند یا تشنگی را احساس کرده ولی بواسطه سرگرمی بجای دیگر به یاد سیراب شدن نیفتد یا به یاد سیراب شدن نیز بیفتد ولی بواسطه محذور مزاجی یا خارجی سیراب شدن را فعلا لازم نبیند یا همه

آنها را داشته ولی بواسطه نبودن آب مثلا نسبت وجوب را میان خود و فعل خود حرکت مخصوص برقرار نکند حرکت و فعالیت بوجود نخواهد آمد .

و از اینجا روشن خواهد بود که انسان پس از ادراک وجوب فعل در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچگونه توقف نخواهد داشت چنانکه در مواردی که ملکه کاری را داشته باشیم مانند ملکه تکلم هیچ گونه نیازی بفکر نداریم و خاصه در چیدن حروف پس از آغاز تکلم و همچنین در جاهائی که مربوط بمورد فعل بواسطه عوارض محلی مخصوص جز یک فکر در متخیله پیدا نشود مانند کسی که نورزیده بالای پایه پنجاه متری یا مناره بسیار بلند خود را ببیند بدیهی است که از هول جان فکری بجز تخیل افتادن نخواهد داشت و در نتیجه سقوط خواهد کرد و یا مانند کسی که دفعتا شیر شربه ای را در برابر خود ببیند اگر فکر فرار کردن به مغزش بیفتد ناچار بی توقف فرار خواهد کرد و اگر تصور مهابت شیر دلش را فرا گیرد زمین گیر شده و فرار بلکه پای فرار را فراموش خواهد نمود و اگر فکر مقصد شیر و تعرض و عدم تعرض وی دهشت زده اش کند مسخر وی گردیده و باصطلاح مستسبع شده و بدنبال شیر خواهد افتاد اینگونه حرکات عموما افعال اختیاری و ارادی هستند که در مورد آنها یک فکر بیشتر در برابر چشم قوه فعاله نیست و در نتیجه نسبت وجوب جایگیر شده و انسان از روی اختیار و اراده انجام می دهد.

و گاهی که انسان در انجام دادن فعل ارادی خود بفکر و تروی محتاج است چنانکه اغلب کار های ما همین رنگ را دارد در حقیقت در میان عنوان های گوناگونی که قابل انطباق به فعل می باشند یک عنوانی می جوید که با انطباق وی فعل نسبت وجوب مطلق بی تقیید را پیدا کند و این سخن با رجوع به گفتگویی که سابقا در مبحث اعتبار وجوب کردیم بیشتر روشن می شود .

و همچنین در مواردی که با نظر بدوی فاعل اختیاری را مجبور می‌نامیم مانند کسی که کاری را انجام می‌دهد که اگر نمی‌کرد کشته می‌شد در حقیقت شخص اجبار کننده نکردن را ملازم با کشته شدن قرار می‌دهد و از این روی فاعل از فکر نکردن اوفتاده و تنها در برابر خود یک فکر می‌بیند و آن فکر کردن است و دیگر موضوعی از برای ترک باقی نمی‌ماند و چنانکه روشن است فاعل در این صورت انتخاب و اراده فعل را دارد اگر چه از راه ناچاری یعنی نبودن چاره که طرف مقابل فعل است فعل را اراده می‌کند .

و البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط می‌دانند منافات ندارد چنانکه اختیاری انتخابی بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد .

مباحث جبر و اختیار نتایج علمی بسیار دارد ولی از غرض این مقاله خارج می‌باشد و از این روی سخن را پایان داده و مقاله را ختم می‌کنیم .

مسائلی که در این مقاله بیان شد

مسائلی که در این مقاله بیان نمودیم به شرح ذیل می باشد :

- 1 - یک سلسله از علوم داریم که مطابق خارج از توهم ندارند اعتباریات .
- 2 - علوم اعتباریه تابع احساسات درونی می باشند .
- 3 - هر اعتباری را حقیقتی هست .
- 4 - علوم اعتباریه بی آثار خارجی نخواهند بود .
- 5 - معرف اعتبار دادن حد چیزی است به چیز دیگر .
- 6 - در مورد اعتباریات برهان جاری نمی شود .
- 7 - ممکنست علم اعتباری علم دیگری را تولید کند .
- 8 - انسان با اعمال قوای فعاله خود یک سلسله علوم اعتباریه تهیه می کند .
- 9 - ضابط اعتباری بودن علمی اینست که نسبت باید را می توان بوی متعلق فرض کرد .
- 10 - اعتباریات دو قسم هستند اعتباریات بالمعنی الاعم و اعتباریات بالمعنی الاخص .
- 11 - اعتباریات اجتماعی منقسم بدو قسم می باشند الف اعتباریات عمومی ثابت .
 - ب - اعتباریات قابل تغییر .
- 12 - اعتباریات بالمعنی الاخص با تقسیم دیگر منقسم بدو قسم اند :
 - الف - اعتباریات قبل الاجتماع .
 - ب - اعتباریات بعد الاجتماع .
- 13 - وجوب اعتباری است قبل الاجتماع .

- 14 - وجوب نخستین اعتبار است .
- 15 - حسن و قبح اعتبار های قبل الاجتماع هستند .
- 16 - انتخاب اخف و اسهل لازم و اعتباریست قبل الاجتماع .
- 17 - اصل است خدام و اجتماع .
- 18 - اعتبار علم قبل الاجتماع است .
- 19 - اعتبار ظن اطمینانی .
- 20 - اعتبار وظیفه انسان در مورد فقدان علم .
- 21 - از راه بعضی از اعتباریات در بعضی دیگر می توان تصرف کرد و یا اعتبار ثابت را از کار انداخت .
- 22 - تغییر اعتبار یکی از اعتبارات عمومی است .
- 23 - اعتباریات بعد الاجتماع (1) ملک
- 24 - اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها .
- 25 - اعتبار امر و لوازم آن .
- 26 - امر منقسم بدو قسم می باشد الف امر عقلی .
- ب - امر غیر عقلی .
- 27 - نهی .
- 28 - اعتباری که بقیه احکام حرمت و است حباب و کراهت و اباحه .
- 29 - اعتبارات مساوی الطرفین .
- 30 - کیفیت ارتباط اعتباریات بخواص واقعی مترتبه

فهرست مطالب

3	مقدمه
8	پیدایش کثرت در ادراکات
11	راه حصول علم
12	افلاطون
13	ارسطو
14	ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی
15	نظر حکماء اسلامی
19	نظریه های جدید
20	عقلیون
22	حسیون
24	تعیین حدود علم
29	استدلال منکرین اعتبار فلسفه تعقلی محض
36	واژه ادراکات فطری
41	پیدایش کثرت در علم و ادراک
43	جهات پنجگانه
44	برهان صدر المتالهین از راه بساطت نفس
47	با نظری دقیقتر مفاد برهان کار قوه مدرکه یا قوه خیال
49	فرق علم حضوری و علم حصولی
51	بیان چند نکته در اینجا لازم است :
55	ملاک علم حضوری

56	نظریه مادیین
58	نظریه منسوب به بعضی از روانشناسان جدید
60	نظریه بسیاری از فلاسفه و روانشناسان جدید
60	نظریه محققین فلاسفه اسلامی
63	درون‌بینی بهترین راه برای تشخیص امور ذهنی و اعمال نفسانی
66	سخن ابن سینا در نمط سوم اشارات
68	اشکال و پاسخ
71	دستگاه ادراکی
73	ریشه های نخستین ادراکات و علم های حصولی
74	عمل مقایسه یکی از اعمال مخصوص ذهنی
76	توضیح ماهیت قضیه
77	سه نظریه در قضیه موجه
79	پنج نظریه در قضیه سالبه
84	مفاهیم حقیقه مهیات و مفاهیم اعتباریه غیر مهیات
89	به آغاز سخن برمی گردیم
90	تصور جوهر و عرض
95	مسئله علیت و معلولیت
96	نظریه عقلی
97	نظریه حسی
99	سخن ابن سینا
101	سخن دکتر ارانی
103	نظریه این مقاله

105.....	سخن جان لاک به نقل مرحوم فروغی
107.....	از راه دیگر (طریق تحلیل)
107.....	در قسم اول تصویری
108.....	عمل تجزیه و ترکیب
113.....	اشکال
115.....	تکثر ماهوی یا ذاتی
122.....	پاسخ به قسمت دوم اشکال مبنی بر عدم ثبوت ماهیات
126.....	اشکال
130.....	چند پرسش فکری
134.....	اشکال
137.....	و اما در قسم دویم (تصدیقی)
137.....	تجزیه و ترکیب عملی و نظری ذهنی
144.....	نظریه عقلی
147.....	نظریه تجربی
154.....	سخن فلیسین شاله
165.....	اشکال 1 -
166.....	اشکال 2 -
168.....	معنای اول الاوائل بودن اصل امتناع تناقض
173.....	پاسخ
175.....	اشکال
176.....	اصول چهارگانه ماتریالیسم دیالکتیک
179.....	نقد اصول فوق

189.....	پاسخ.....
193.....	اشکال.....
194.....	پاسخ.....
195.....	اشکال.....
195.....	پاسخ.....
197.....	مسائلی که این مقاله بثبوت آنها پرداخته است.....
199.....	مقاله ششم : ادراکات اعتباری.....
203.....	1 - اصل کوشش برای حیات.....
204.....	2 - اصل انطباق با محیط.....
218.....	اعتباریات و علوم غیر حقیقه یا اندیشه های پنداری.....
219.....	تشبیه و استعاره و تمثیل.....
228.....	اعتباریات شعری.....
233.....	ارتباط تولیدی یعنی چه؟.....
235.....	ادراکات حقیقی چگونه ارتباط تولیدی پیدا می کنند؟.....
240.....	طریق سیر و سلوک فکری در اعتباریات چیست؟.....
242.....	دستگاه طبیعت و دستگاه نفسانیات در ساختمان وجودی انسان.....
246.....	دستگاه طبیعت و دستگاه نفسانیات در ساختمان وجودی انسان.....
252.....	سخن شوپنهاور.....
259.....	فعالیت های ارادی در حیوان.....
261.....	نوع فعالیت، ملاک طبقه بندی موجودات.....
269.....	سخن دکتر ارانی.....
279.....	ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آنها.....

280.....	شاخه های اعتباریات انقسامات.....
282.....	قسم اول اعتباریات قبل الاجتماع.....
284.....	حسن و قبح خوبی و بدی.....
286.....	انتخاب اخف و اسهل سبکتر و آسانتر.....
287.....	اصل است خدام و اجتماع.....
294.....	اصل متابعت علم.....
297.....	نکاتی چند.....
299.....	خاتمه این بحث و گفتگوها.....
305.....	قسم دویم اعتباریات بعد الاجتماع.....
306.....	1 - اصل ملک.....
308.....	2 - کلام سخن.....
311.....	3 - ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها.....
317.....	4 - اعتبارات در مورد تساوی طرفین.....
323.....	مسائلی که در این مقاله بیان شد.....
325.....	فهرست مطالب.....