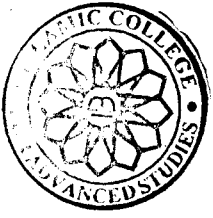
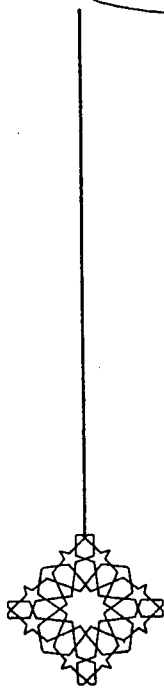


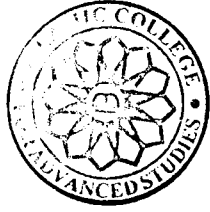
23



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ







علم و فلسفه

حمید پارسانیا

پارسانیا، حمید ۱۳۳۵ -

علم و فلسفه / حمید پارسانیا. - تهران: سازمان

انتشارات پژوهشگاه، ۱۳۸۳.

ISBN : 964 - 6610 - 18 - 8 : ۱۹۰۰۰ ریال

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

۱. فلسفه. ۲. علوم -- الف. عنوان

۱۰۰ پ ۲۲/ف ۹۹/ B

کتابخانه ملی ایران ۱۷۶۲۵ - ۷۹ م



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

انتشارات

علم و فلسفه

حمید پارسانیا

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ

و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

چاپ سوم: ۱۳۸۳، شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۹۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۶۶۱۰-۱۸-۸ - ISBN: 6610-18-8 964

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

فهرست

صفحه	عنوان
۷	مقدمه.....
۱۳	بخش اول: علم و فلسفه.....
۱۵	فصل اول: علم کلی و علوم جزئی.....
۲۷	فصل دوم: مهمل‌گویی فلسفی.....
۳۵	فصل سوم: فلسفه علمی.....
۴۱	فصل چهارم: نقادی خرد.....
۵۱	فصل پنجم: نسبیّت مضاعف.....
۶۹	بخش دوم: فلسفه و دین.....
۷۱	فصل ششم: طلوع هستی.....

- فصل هفتم: سفسطه و شکاکیت پیچیده ۸۷
- فصل هشتم: دامنهٔ منطقی فلسفه و علم ۱۱۱
- فصل نهم: اصول فلسفی و پیش فرض های ذهنی ۱۲۵
- فصل دهم: سپهر شهود و حقیقت دینی علم ۱۳۳
- بخش سوم: علم سکولار و علم دینی ۱۴۳
- فصل یازدهم: علم دینی و علم دنیوی ۱۴۵
- فصل دوازدهم: حکایت های ناگفتنی ۱۶۳
- فهرست اعلام اشخاص ۱۷۵
- کتابنامه ۱۷۹

مقدمه

سپاس خدای را که تجلی به علم و خلقت به عقل آغاز کرد و درود بر محمد مصطفی و اهل بیت گرامی او که خزان علم خداوند و مخلوق نخستین او هستند.

علم چیست و فلسفه کدام است؟ تفاوت آن دو در چیست؟ آیا فلسفه نوعی علم است؟ اگر فلسفه علمی خاص است، امتیاز آن در چیست و ارتباط آن با سایر علوم چگونه است؟ و اگر فلسفه علم نیست آیا کمک کار و خادم علم است و یا آن که مانع و مزاحم آن می باشد و یا این که هیچ ارتباطی با علم نداشته و قلمرو جدایی از علم دارد؟

آیا تعریف فلسفه و علم و تفاوت آن دو به قرارداد و اعتبار ما وابسته است و در نتیجه پاسخ سؤال‌های یاد شده متناسب با قراردادی است که ما در تعریف فلسفه و علم متناسب با سلیقه شخصی و یا مطابق با فرهنگ و آداب اجتماعی وضع می‌نماییم و اگر این گونه نیست کدامیک از تعریف‌هایی که درباره فلسفه و یا علم داده می‌شود، تعریف درست و واقعی است و دلیل

درست بودن آن تعریف چیست؟

پرسش‌هایی نظیر سؤال‌های فوق، مجموعه مباحثی را به دنبال می‌آورد که در سه بخش و در ضمن دوازده فصل به بحث گذارده می‌شود.

بخش اول دربارهٔ تعریف‌های مختلفی است که دربارهٔ فلسفه و به دنبال آن دربارهٔ علم بیان شده است. در این بخش در طی پنج فصل پنج تعریف مهم ذکر می‌شود و لوازم مربوط به هر یک از آن تعاریف به ترتیب در چند فرع شناخته می‌شود.

فرع اول که پس از هر تعریف دربارهٔ آن تحقیق می‌شود، این است که آیا فلسفه بر اساس تعریفی که از آن ارائه شده است، دارای ارزش معرفتی است و یا فاقد هرگونه بعد معرفتی بوده و تنها نوعی بازی ذهنی و خیالی است.

فرع دوم مربوط به موضوع فلسفه است، به این معنا که اگر فلسفه بر اساس تعریف ارائه شده دارای ارزش معرفتی باشد، آیا موضوع آن امری واقعی و عینی است و یا فاقد موضوع خارجی بوده و تنها به فعالیت‌های ذهنی انسان که در مسیر آگاهی‌های واقعی انجام می‌شود، می‌پردازد. به عبارت دیگر در این فرع، به این مسأله پرداخته می‌شود که آیا فلسفه یک علم درجهٔ اول یا یک علم درجهٔ دوم است.

مراد از علم درجهٔ اول علمی است که مستقیماً به حقایق خارجی می‌پردازد و دربارهٔ آن‌ها کاوش می‌کند و علم درجهٔ دوم علمی است که علوم درجهٔ اول را پس از پیدایش آن‌ها، موضوع تحقیق و کاوش خود قرار داده و دربارهٔ آن‌ها به بحث و گفت‌وگو می‌نشیند. موضوع علوم درجهٔ دوم متن جهان خارج نیست بلکه آگاهی به واقع است و آگاهی واقعیتی است که در ظرف ذهن و

اندیشه آدمی پدید می آید.

فرع سوم تعریف و یا تعاریفی است که برای علوم غیر فلسفی، با لحاظ تعریفی که برای فلسفه شده است، می تواند وجود داشته باشد، و درباره ارزش معرفتی سایر علوم در این فرع بحث خواهد شد.

فرع چهارم درباره نسبت فلسفه و سایر علوم است. در این فرع یا هرگونه نسبتی بین فلسفه و علم منتفی دانسته می شود و یا آن که فلسفه اصل و سایر علوم فرع و یا این که سایر علوم اصل و فلسفه فرع خوانده می شود و یا به نسبتی متقابل بین علم و فلسفه نظر داده می شود.

فرع پنجم مربوط به شیوه معرفتی فلسفه بر اساس تعریف ارائه شده از آن است، به این معنا که اگر فلسفه دارای ارزش معرفتی مثبت باشد، - شیوه معرفتی آن یا حسی - تجربی و یا عقلی و یا شهودی و حضوری خواهد بود. فرع ششم پیرامون شیوه معرفتی سایر علوم است.

در بخش دوم به داوری در مورد صحت و سقم تعریف های بخش نخست پرداخته می شود. در این بخش تعریف صحیح که همان تعریف اول است، محور گفت و گو قرار می گیرد. بخش دوم مشتمل بر پنج فصل است.

در فصل ششم که اولین فصل از این بخش است، فلسفه به عنوان علمی معرفی می شود که حاصل تأمل در هستی و نخستین درخشش نور وجود در صحنه فهم و اندیشه آدمی است و به دنبال آن در فصل هفتم تعاریف دیگری که از علم و فلسفه شده و به صورت های مختلفی مستلزم سفسطه و شکاکیت هستند، ابطال می شوند.

فصل هشتم ناظر به بستر و مسیر گسترش و توسعه علوم مفهومی یعنی منطق

و ناظر به نقش آن در وصول به معلومات نظری است.

فصل نهم برخی از امتیازات فلسفه و دیگر علوم و کاری که علم فلسفی در تأمین مبادی و اصول موضوعه علوم دیگر دارد، بیان می‌شود و در فصل دهم به سپهر شهود و آسمان وجود نظر می‌شود، به جایی که فلسفه از آن آغاز می‌شود.

در این فصل هویت دینی علم و پیوند ناگسستنی‌ای که علم از آغاز تا انجام، با دین دارد، روشن می‌شود.

بخش سوم با عنوان علم سکولار و علم دینی مشتمل بر مطلبی است که در همایش دین و دنیاگرایی - سکولاریزم - به تاریخ ۱۳۷۶/۳/۲۰ در دانشگاه علوم پزشکی ساری، ارائه شد. این عنوان در این مجموعه به دو نیمه تقسیم شده است. نیمه نخست فصل یازدهم مجموعه را تشکیل می‌دهد، با نام علم دینی و علم دنیوی. در این فصل به برخی تفاوت‌های این دو علم و به آثار اجتماعی هر یک از این دو علم پرداخته می‌شود و نیمه دوم، فصل پایانی اثر است، با نام حکایت‌های ناگفتنی. در این فصل به چگونگی مواجهه و رویارویی دو علم دینی و دنیوی در جامعه ایران اشاره می‌شود. علم دنیوی با آن که سازمان‌های رسمی علم در جامعه ایران را تسخیر می‌کند موفق به حذف اصول و بنیان‌های علم دینی نمی‌شود و این امر تنش‌ها و مشکلات علمی و اجتماعی فراوانی را تا انقلاب و پس از آن به دنبال می‌آورد. راقم بخش دیگری از این حکایت‌ها را در فصل پایانی کتاب حدیث پیمانانه روایت کرده است.

بخش اول و دوم این مجموعه حاصل مباحثی است که در دانشکده علوم

اجتماعی دانشگاه تهران در سال‌های ۱۳۷۴ - ۱۳۷۵ تدریس می‌شد. خداوند سبحان در فروردین ۱۳۷۶ در مکه مکرمه و مدینه‌النبی توفیق تدوین و تنظیم آن مباحث را نصیب راقم ساخت.

او را بر این منت سپاس.



بخش اول

فصل اول: علم کلی و علوم جزئی

فصل دوم: مهمل گویی فلسفی

فصل سوم: فلسفه علمی

فصل چهارم: نقادی خرد

فصل پنجم: نسبیت مضاعف

علم و فلسفه



فصل اوّل

علم کلی و علوم جزئی

یکی از قدیمی ترین تعاریف که مورد اتفاق نظر حکمای مسلمان، اعم از حکمای مشاء، اشراق و صاحبان حکمت متعالیه بوده و پیش از اسلام نیز در آثار حکمای یونان مورد توجه بوده است این تعریف است که *فلسفه آگاهی و علم به موجود است، از آن جهت که موجود است.*

هر موجود از آن جهت که موجود است احکامی دارد، مانند این که موجود معدوم نیست و با عدم جمع نمی شود، و هر موجود یا بی نیاز و مستقل و یا فقیر و رابط است، و هر موجود یا علت و یا معلول است.

و برخی احکام دیگر است که بر موجود نه از جهت موجود بودن آن، بلکه به لحاظ برخی از ویژگی هایی که در موجود پیدا می شود حمل می شوند، مانند این که موجود به رنگ سفید و یا غیر آن است و موجود یا متحرک و یا ساکن است، و موجود یا بزرگ تر از اندازه ای معین و یا کوچک تر و یا مساوی با آن است و موجود یا سالم و یا مریض است.

برخی از احکام اخیر به این دلیل بر موجود حمل می‌شوند که موجود مورد نظر، جسمی طبیعی است و در معرض تغییر و تحول قرار دارد. زیرا جسم طبیعی به رنگ‌های مختلف در می‌آید و به حرکت و سکون نسبی و یا مطلق متصف می‌شود. برخی دیگر از این احکام در صورتی بر موجود حمل می‌شوند که موجود دارای بعد و اندازه باشد، زیرا شیء ای که دارای بعد و اندازه است به اوصافی نظیر بزرگی، کوچکی و یا تساوی متصف می‌گردد. بعضی دیگر از احکام تنها در صورتی بر موجود حمل می‌شوند که موجود علاوه بر بعد داشتن و طبیعی بودن، دارای بدن و نفس نیز باشد، چون تنها موجوداتی که نفس دارند حکم سالم و یا مریض بودن را پیدا می‌کنند.

این دسته از احکام که موجود پس از تقید به قید خاص و از ناحیه آن قید متصف به آن‌ها می‌شود، احکام فلسفی نیستند، و احکامی هستند که در سایر علوم مانند علوم طبیعی و یا ریاضی از آن‌ها بحث می‌شود.

فلسفه از احکامی بحث می‌کند که مختص به هیچ یک از علوم جزئی نیست و در هیچ یک از علوم جزئی نیز از آن‌ها بحث نمی‌شود، هر چند که موضوعات همه علوم جزئی به احکام فلسفی نیز متصف می‌شوند.

علت جزئی نامیدن علوم غیر فلسفی نیز این است که در هر یک از این علوم، موجود از طریق تقید به یک قیدی خاص اطلاق و کلیت خود را از دست می‌دهد، و به لحاظ قیدی که پیدا می‌کند جزئی می‌شود و به لحاظ همان قید نیز احکام مختص به علم خود را می‌پذیرد، مانند علم طب که موضوع آن مطلق موجود نیست، بلکه موجودی است که *اولاً*: متصف به جسم بودن است و *ثانیاً*: کمالات گیاهی و حیوانی را نیز دارا بوده و به صورت بدن انسانی

درآمده است. همه احکامی که عارض بدن انسان می شود نیز احکام پزشکی و طبی نیست بلکه احکام پزشکی احکامی است که بر بدن انسان از جهت صحت و مرض عارض می گردد.

جزئی بودن موضوع سایر علوم در قیاس با موضوع فلسفه موجب شده است تا فلسفه را علم کلی نیز بنامند.

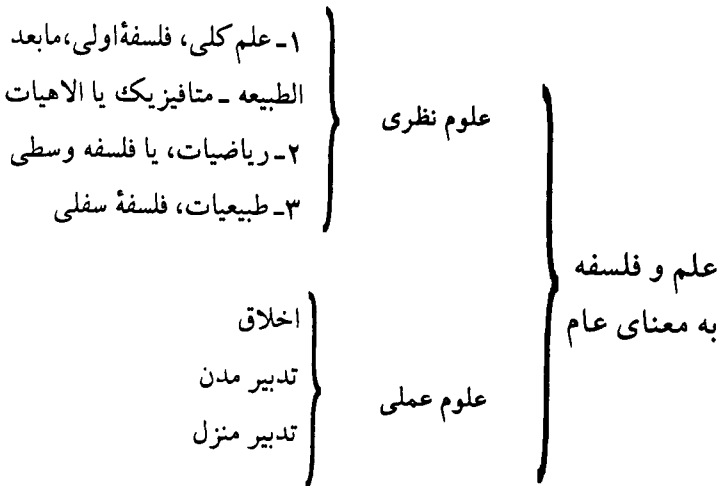
از نام های دیگری که برای فلسفه گذارده اند، متافیزیک یا ماوراءالطبیعه و بعدالطبیعه است. برخی گمان کرده اند علت تسمیه این علم به متافیزیک این است که علم فیزیک درباره موجودات طبیعی بحث می کند و متافیزیک یا ماوراءالطبیعه درباره احکام موجودات فوق طبیعی کاوش می کند و حال آن که این گمان باطل است، زیرا فلسفه در تعریفی که از آن بیان شده، درباره احکام موجود از آن جهت که موجود است بحث می نماید و به همین دلیل مسائل فلسفی درباره هر موجودی از آن جهت که موجود است و باصرف نظر از قید جزئی و خاصی که دارد، صادق است.

بنابراین وجه تسمیه فلسفه به متافیزیک و ماوراءالطبیعه همان است که حمل احکام این علم بر هر موجودی مقید به هیچ قیدی و از جمله قید طبیعی و مادی بودن آن موجود نیست. بنابراین مسائل متافیزیکی همانگونه که درباره موجودات غیر طبیعی صادق است، بر موجودات طبیعی نیز صادق می کند. علت دیگری که برای وجه تسمیه این علم به متافیزیک و یا مابعدالطبیعه گفته اند، این است که مباحث این علم در آثار ارسطو بعد از مباحث علم طبیعی تدوین شده بود، و چون او برای مجموعه مسائل این علم نام خاصی نگذارده بود آن مسائل را متافیزیک یا مابعدالطبیعه نامیدند.

نکته ای که نباید از نظر دور بماند این است که در آثار حکمای قبل از

اسلام و حکمای مسلمان، فلسفه گاه نیز به معنای مطلق علم به کار می‌رود، در این صورت فلسفه اسم یک علم خاصی نیست، بلکه مانند کلمه علم، اسم جنس است و بر همه علوم اطلاق می‌شود. برای پیشگیری از اختلاط این دو اصطلاح، معنای عام فلسفه را که مترادف با لفظ علم است، فلسفه به معنای عام و معنای خاص آن را که همان علم به موجود از جهت موجود بودن آن است، فلسفه به معنای خاص نیز گفته‌اند.

در تقسیم‌بندی کلی علوم، فلسفه به معنای عام را ابتدا به دو قسم: فلسفه نظری و عملی، تقسیم می‌کنند و فلسفه یا علم نظری را به سه قسم: فلسفه به معنای خاص یا فلسفه اولی، ریاضیات و یا فلسفه و علم وسطی و طبیعیات یا فلسفه و علم سفلی تقسیم می‌نمایند و علوم عملی را به سه قسم: اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدن تقسیم می‌شود. علوم ریاضی و طبیعی نیز هر یک دارای اقسام فراوانی است.



میزان در تقسیم علم به نظری و عملی این است که در علوم نظری از هستی‌ها بحث می‌شود و یا از احکامی بحث می‌شود که موضوعات آن‌ها مقید به اراده انسان نیستند، مانند احکام فلسفی، طبیعی و یا ریاضی. این احکام گرچه درباره وجود و یا جسم و طبیعت انسان نیز صادق هستند، اما تحقق موضوع آن‌ها وابسته به اراده انسان نیست. علوم عملی شامل دانستنی‌هایی می‌شود که موضوعات آن‌ها امور انسانی است و با خواست و اراده انسان تحقق می‌پذیرد. مانند اخلاق، زندگی خانوادگی و یا زندگی اجتماعی. نظام و ساخت اجتماعی افراد، از مسیر آگاهی و رفتار ارادی انسان‌ها شکل می‌گیرد.

فرع اول: بر اساس تعریف نخست، فلسفه دارای ارزش معرفتی است، یعنی یک فهم و آگاهی انسانی است که برخی از مجهولات را برای انسان آشکار می‌سازد. معرفتی که از طریق این دانش پدید می‌آید، از عام‌ترین و گسترده‌ترین انواع معرفت بشری نیز هست، چه این که مجهولات فلسفی نیز از بزرگ‌ترین جهل‌های انسانی هستند.

فرع دوم: فلسفه یک علمی است که به شناخت جهان واقعی پرداخته و مجهولاتی را که نسبت به موجودات است زایل می‌گرداند، بلکه فلسفه علمی است که به واقعی‌ترین احکام می‌پردازد، زیرا علمی که در فلسفه پدید می‌آید نظر به احکامی دارد که مربوط به نفس واقعیت و وجود اشیاء است و از ناحیه قیودی که در پرتو وجود ایجاد می‌شوند، بر واقعیت تحمیل نمی‌گردد. پس فلسفه در این تعریف یک علم درجه اول و بلکه در میان علوم درجه اول، مرتبه نخست را داراست.

فرع سوم: سایر علوم با آن که برخلاف فلسفه احکام مربوط به نفس

واقعیت را بیان نمی‌کنند ولیکن احکام اشیاء و امور خاصی را بیان می‌دارند که از واقعیت بهره برده و موجود هستند، پس دیگر علوم نیز می‌توانند ارزش معرفتی نسبت به جهان واقع و خارج داشته باشند.

فرع چهارم: در این تعریف فلسفه در برابر علم و آگاهی نسبت به جهان واقع و خارج قرار نمی‌گیرد، بلکه فلسفه یکی از اقسام و انواع علوم است و بین فلسفه و سایر علوم تمایز دقیقی است که هرگز موجب خلط آن‌ها با یکدیگر نمی‌شود، یعنی نه فلسفه به مسائل و مباحث علوم ریاضی و طبیعی و یا علوم عملی می‌پردازد و نه علوم عملی و یا دانستی‌های ریاضی و طبیعی توان پرداختن به مسائل فلسفی را دارند.

امتیاز و تفاوت فلسفه با سایر علوم از دیرباز درخور توجه فیلسوفان و دانشمندان سایر علوم بوده است. آن‌ها با لحاظ تفاوت این علوم و خصوصیات هریک در تعلیم و تربیت دانش‌ها، تربیت خاصی را مراعات می‌کردند و از همین ویژگی آموزشی نیز در نام‌گذاری و یا تدوین و تبویب علوم استفاده می‌کردند. آن‌ها آموزش علوم طبیعی را که با کمک حواس انجام می‌شود مقدم می‌داشتند، و از آن پس علوم ریاضی را تعلیم می‌دادند و در نهایت به تعلیم فلسفه می‌پرداختند.

تقدم دانش ریاضی بر فلسفه را ضروری می‌شمردند، زیرا متعلم در دانش ریاضی تمرین لازم را برای ادراک قوانین کلی و عامی که مقید به امور محسوس و مادی نیستند، انجام می‌دهد. علت نامگذاری علوم ریاضی به ریاضیات نیز همان نقش تربیتی و ورزشی آن نسبت به دانش فلسفی است، زیرا ریاضی از ریاضت به معنای تمرین و ورزش است. دلیل این‌که *ارسطو*

نیز مباحث فلسفی را در بخش پایانی کتاب خود و پس از مسائل طبیعی قرار داد، همان جنبهٔ تعلیمی و تربیتی سایر علوم نسبت به مسائل فلسفی است. علوم طبیعی و ریاضی گرچه از نظر تعلیمی و تربیتی مقدم بر فلسفه هستند ولیکن فلسفه به لحاظ منطقی، مقدم بر آن دانش‌هاست یعنی احکام فلسفی با آن که با احکام دیگر علوم متفاوت هستند، تأثیری تعیین‌کننده نسبت به سایر علوم دارند و سایر علوم همواره ناگزیر از احکام فلسفی به عنوان اصل موضوعی استفاده می‌کنند. به عنوان مثال، امتناع اجتماع هستی و نیستی که همان اصل استحالة جمع نقیضین است، یک اصل فلسفی است و هیچ یک از علوم جزئی عهده‌دار اثبات یا نفی آن نیست. و بحث از آن نیز در محدودهٔ موضوع هیچ یک از دانش‌های جزئی نمی‌باشد، و با این همه هیچ علمی در هیچ مسأله‌ای از اعتماد به این قضیه فلسفی بی‌نیاز نیست، زیرا اگر اجتماع نقیضین جایز و محتمل باشد، احتمال صدق طرف مخالف همهٔ قضایای علوم جزئی نیز وجود خواهد داشت.

اصل علیت نیز یکی از اصول فلسفی است و بحث از ویژگی‌های این اصل و احکام مربوط به علت و معلول و ابطال صورت‌های غلط و اشتباهی که از علت تصویر می‌شود، در صلاحیت کار فیلسوف است. هر یک از علوم جزئی با قبول یکی از صورتی که دربارهٔ علت ترسیم می‌شود، علم خود را بنیان می‌نهد. صاحبان علوم جزئی اصل علیت و مبدأ عدم تناقض و دیگر اصول فلسفی را که ارکان و ضوابط اصلی علم آن‌ها را تشکیل می‌دهد، به عنوان یک اصل قبول می‌کنند و از آن پس علم خود را بنیان می‌نهند. اگر صاحبان علوم جزئی به بحث تحقیقی دربارهٔ این اصول بپردازند، در حقیقت از قلمرو

موضوع علم خود خارج شده و به یک بحث فلسفی مشغول شده‌اند. بنیادی‌ترین اصل فلسفی که همه علوم محتاج به آن هستند و تمام متعلمین قبل از آن که وارد بحث فلسفی بشوند و بدون آن که تصریح نمایند و یا خود متوجه باشند، به آن اعتماد می‌کنند، اصل واقعیت است، یعنی حکم به این که واقعیتی وجود دارد، و هستی یک امر موهوم و پنداری و خیالی نیست. اگر صاحبان علوم جزئی در اصل واقعیت تردید داشته باشند، در همه احکام مربوط به علوم خود نیز باید تردید نمایند.

فلسفه علاوه بر آن که با تأمین اصل واقعیت، فرصت پیدایش مسائل علمی را پدید می‌آورد با تبیین واقعیت موضوعات علوم جزئی سنگ نخستین آن علوم را پی می‌نهد، یعنی علوم جزئی در اثبات اصل موضوع علم خود نیازمند فلسفه هستند و احکام فلسفی نسبت به تحقق موضوع علوم جزئی و در بود و نبود علوم جزئی مؤثر هستند و اگر فیلسوف، عالم طبیعت را عالمی خیالی و همی بدانند، تمام دانش‌های طبیعی، ارزش علمی و حقیقی خود را از دست می‌دهند، و اگر فیلسوف اصل وجود این عالم را اثبات نماید، دانش‌های طبیعی با تکیه بر این اصل ارزش معرفتی و علمی مسائل خود را پیدا می‌کنند.

از آنچه بیان شد دانسته می‌شود، بر اساس تعریف نخستین که از فلسفه ارائه شد، اولاً: فلسفه مقابل علم نیست، بلکه نوعی از علم است. و ثانیاً: نسبت فلسفه با سایر علوم، نسبت اصل و فرع است، یعنی علوم در اصل موضوع خود و همچنین در ضوابط و قواعد کلی‌ای که مسیر تردد و تکوین احکام و قوانین آن علوم را تعیین می‌کنند، نیازمند به فلسفه هستند و حال آن که فلسفه در اصول اولی و بنیادین خود، محتاج به هیچ یک از علوم جزئی نیست. البته فلسفه

می‌تواند در برخی از مسائل فرعی خود از بعضی مسائل علوم جزئی به عنوان اصل موضوعی کمک بگیرد، اما این دسته از مسائل فلسفی بنیان‌های آن علوم را سامان نمی‌دهند، تا آن‌که اشکال دور و مانند آن پیش آید.

قرع پنجم: شیوه معرفتی فلسفه به گواهی مسائلی که از آن‌ها بحث می‌کند هرگز شیوه‌ای حسی، تجربی نمی‌تواند باشد، زیرا حس و تجربه تنها به ادراک موجودات طبیعی و مادی نایل می‌شود. و در شناخت احکام آن‌ها مفید واقع می‌شود. فلسفه در پی شناخت احکام و عوارضی نیست که بر موجود از ناحیه قید طبیعی و مادی بودن آن، وارد می‌شود. فلسفه احکامی را بیان می‌کند که بر موجود با صرف نظر از مادی و طبیعی بودن و به‌طور عام وارد می‌شود و این گونه از احکام با حس تصور نمی‌شود، و از طریق تجربه نیز حکم آن‌ها دانسته نمی‌شود.

مفاهیمی که افراد آن‌ها، از طریق یکی از حواس تصور و ادراک می‌شوند، اغلب مفاهیم فلسفی نیستند. بیش‌تر مفاهیم فلسفی را با آن‌که ذهن می‌فهمد، هرگز مستقیماً حس نمی‌شوند. مانند: مفهوم وجود، عدم، ضرورت، امکان، امتناع، علیت. ادراک حسی ممکن است ذهن انسان را برای شناخت این مفاهیم به صورت علت اعدادی آماده نماید ولیکن درک هیچ یک از این مفاهیم به‌طور مستقیم و یا از طریق ترکیب و تجزیه و یا تجرید داده‌های حسی به دست نمی‌آید. و به همین دلیل حس‌گرایانی نظیر هیوم که حواس آدمی را منشأ همه ادراکات او می‌دانند، از تبیین چگونگی ادراک و فهم این دسته از مفاهیم عاجز هستند.

انسان رنگ سفید و سیاه را با چشم می‌بیند و از تجرید آن‌ها مفهوم کلی

سفید و سیاه را می‌فهمد و از طریق ترکیب و یا تجزیه آن‌ها مفهوم کلی رنگ و یا رنگ ابلق را که آمیزه‌ای از سفید و سیاه است تصور می‌کند. اما انسان با هیچ حسی نمی‌تواند مفهوم ضرورت، امتناع، علیت و یا عدم را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم تصور نماید. پس شیوه معرفت فلسفی، حسی و تجربی نیست و ادراک بیش‌تر تصورات و تصدیقات فلسفی مربوط به منع معرفتی دیگری است که از آن با نام عقل یاد می‌کنند، معرفت عقلی به این معنا، با این که حسی و تجربی نیست، با تصور و تصدیق و یا قضیه و مفاهیمی که در آن مأخوذ است، همراه است و به همین دلیل این نوع از معرفت عقلی نظیر معرفت حسی، معرفتی مفهومی و به تعبیر دیگر معرفتی حصولی است.

سقراط با شیوه معرفت عقلی و از طریق گفت‌وگو با مخاطبان خود به حل مسائل فلسفی می‌پرداخت، افلاطون و ارسطو نیز از همین شیوه استفاده می‌کردند. با آن که شیوه معرفتی فلسفه شیوه‌ای حسی تجربی نیست و لکن معرفت حسی و تجربی نسبت به بخش‌هایی از این علم بی‌تأثیر نیست. همان‌گونه که در فرع چهارم بیان شد، فلسفه مبادی و اصول موضوعه برخی مسائل جزئی خود را از دیگر علوم اخذ می‌کند، این مبادی در صورتی که از علوم تجربی اخذ شده باشند مقدماتی هستند که صحت و سقم آن‌ها در همان علوم و به شیوه‌ای حسی و تجربی شناخته می‌شوند. فلسفه به اصل تحقیق عالم طبیعت را نیز به کمک حس پی می‌برد.

نفی فایده معرفت حسی و یا کاربرد محدود آن نسبت به حقایق فلسفی و همچنین تأکید بر نقش معرفت عقلی برای شناخت حقایق فلسفی، مستلزم نفی تأثیر انواع دیگری از معرفت در دانش فلسفی نیست، یعنی ممکن است شیوه

دیگری از معرفت نیز که غیر حسی است و مفهومی عقلی نیز نمی‌باشد در شناخت حقایق متافیزیکی مفید واقع شود. *سقراط* نیز به وجود نوع دیگری از معرفت برای شناخت حقیقت وجود اذعان داشت. او آن نوع معرفت را حتی عمیق‌تر و دقیق‌تر از معرفت مفهومی و عقلی می‌دانست و به همین دلیل شناخت خود را نسبت به احکام موجود و وجود در قیاس با آن نوع شناخت، علمی حقیقی نمی‌دانست. او کار علمی خود را فلسفه و خود را فیلسوف نامید. فیلسوف مرکب از دو لغت *فیلو* و *سوفیا* است و به معنای دوستدار دانش می‌باشد، و فلسفه دوستداری دانش است. مراد *سقراط* این بود که دانش حقیقی نسبت به حقیقت هستی همان دانشی است که به وساطت مفهوم و تصور و تصدیق پدید نمی‌آید، بلکه بی‌واسطه و با حضور مستقیم حقیقت وجود آشکار می‌شود. این نوع از شناخت، دانش شهودی و حضوری نامیده می‌شود. *افلاطون* نیز وجود این نوع از معرفت را نسبت به حقایق قبول داشت. حکمای مسلمان و خصوصاً حکمای اشراق و بیش از همه صاحبان حکمت متعالیه یعنی *صدر المتألهین* و *پیران او*، این شیوه از معرفت و شرافت و برتری آن را برای شناخت حقیقت وجود و موجود اثبات کردند، یعنی آن‌ها با آن‌که با شیوه مفهومی عقلی به مباحث فلسفی می‌پرداختند، با استفاده از همین شیوه بر اثبات نوع دیگری از معرفت پرداختند که در محدوده براهین و استدلال‌های مفهومی عقلی نمی‌گنجد، بحث از تحقق این شیوه از معرفت و خصوصیات آن در فصل‌های بعدی خواهد آمد.

فرع ششم: شیوه معرفتی علوم جزئی به تناسب موضوعاتی که برای آن علوم هست، می‌تواند حس، تجربه، عقل و یا شهود باشد: در علوم طبیعی

علاوه بر این که روش‌های حسی و تجربی نقش اساسی دارند، قواعد و احکام عقلی نیز حضوری تعیین کننده و فعال دارند، زیرا هیچ علم جزئی نیست که به برخی از اصول فلسفی متکی نباشد و اصول و قواعد فلسفی همواره غیر حسی و غیر تجربی است.

روش‌های غیر مفهومی که حسی نیستند و یا با براهین و استدلال‌های عقلی تأمین نمی‌شوند، در ادراک و شناخت بسیار از امور طبیعی می‌تواند مؤثر باشد. برخی از کشفیات علمی در یک مکاشفه و حالت شهودی و یا با یک الهام نصیب دانشمند می‌شوند. حکمای مشاء نتیجه این حالت روحی را وقتی که در مجموعه مفاهیم ذهنی انسان ظاهر می‌شود، حدس می‌نامند. شیوه‌ای را که بسیاری از حیوانات برای شناخت محیط پیرامون خود دارند و یا در شناخت خواص دارویی برخی از گیاهان دارا هستند، یک شیوه تجربی و عقلی نیست و با نوعی هدایت و آگاهی باطنی پدیدار می‌شود.

شناخت حسی در علوم ریاضی نقشی نمی‌تواند داشته باشد، و استفاده از اشکال مختلف در این دسته از علوم، تنها برای تمثیل و تقریب به ذهن طالب و دانشجو است. قوانین ریاضی از طریق دقت‌های ذهنی و با شیوه عقلی به دست می‌آیند.

فصل دوم

مهمل‌گویی فلسفی

فلسفه در تعریف دوم گونه‌ای مهمل‌گویی است و مشتمل بر قضایایی غیر علمی است. این معنای فلسفه در مقطعی خاص از تاریخ اندیشه بشر، پس از حاکمیت دیدگاه‌های حس‌گرایانه، مطرح شد.

فلسفه در تعریف اول با آن‌که فرصت استفاده از دانش حسی و تجربی را در برخی از علوم جزئی فراهم می‌آورد، خود هرگز نمی‌تواند در محدوده معرفت و شناخت حسی گام بردارد. توجه به طبیعت و علوم طبیعی در تمدن و فرهنگ غرب و به دنبال آن افزایش اعتبار و اقتدار دانش‌های حسی و تجربی، از منزلت دانش‌های عقلی کاست و به تدریج حس‌گرایی، به عنوان یک جریان معرفتی جدید که منکر ارزش معرفتی دانش‌های غیرحسی بود، بر آریکه قدرت نشست و حاکمیت حس‌گرایی، در نهایت به تعریف جدیدی از علم و فلسفه منجر شد.

هیوم فیلسوف حس‌گرای انگلیسی، فکر می‌کرد، تنها راه معرفت و آگاهی

انسان حس است و او قضایای علمی معنی‌دار را قضایایی می‌داند که بر معنایی محسوس دلالت کند.

قضایا از نظر اوبه دو دسته ترکیبی - synthetic - propositions و تحلیلی - analytic propositions - تقسیم می‌شدند، قضایای ترکیبی همواره مشتمل بر یک خبر نسبت به جهان واقع هستند، یعنی در آن‌ها از حمل یک محمول و وصف نوین نسبت به موضوع خاصی خبر داده می‌شد و البته اینگونه خبر تنها از طریق حس و آزمون می‌تواند پدید آید، مانند وقتی که از ترش بودن اسید یا چکش خوار بودن فلز خبر داده می‌شود. از نظر هیوم حوزه و قلمرو آگاهی علمی باید به موارد احساس و تجربه مقید گردد و از تعمیم‌های ناشایست که موجب اشتباه و غلط می‌گردد، پرهیز شود.

قضایای تحلیلی مشتمل بر خبر جدید نیستند و محمول در آن‌ها عین موضوع و یا جزئی از آن است. این نوع از قضایا از نظر هیوم همانگویی، تکرار موضوع و توتولوژی - tautology - هستند، مانند انسان انسان است و یا انسان حیوان است. زیرا در قضیه اول محمول همان موضوع است و در قضیه دوم محمول جزء موضوع است، چون موضوع انسان است و در تعریف انسان گفته می‌شود: حیوان ناطق است. قضایای تحلیلی غلط نیستند و بلکه صدق آن‌ها ضروری است، ولیکن خبری نسبت به واقع ندارند و در آن‌ها موضوع یا تعریفی که برای موضوع شده است، تکرار می‌شود. به نظر او همه قضایای ضروری و از جمله قضایای ریاضی از این قبیل است.

بر اساس تقسیم دوگانه فوق هر قضیه اگر تحلیلی نباشد برای شناخت صدق و یا کذب آن باید به تجربه و آزمون حسی رجوع کرد و قضایایی که از قلمرو

آزمون فراتر می‌روند، بافته‌های باطل و مهمل ذهن هستند و با این بیان، کارهایی که فیلسوفان در طول تاریخ انجام داده اند علمی نبوده و هیچ نسبتی نیز با علم ندارد و مصلحت علم در آن است که با وسواس و دقت تمام از قضایای فلسفی تهی شود.

هیوم گرچه به عنوان یک فیلسوف حس‌گرا در ارزش معرفتی و جهان‌شناختی قضایای تجربی نیز تردید کرد ولیکن آموزه‌های او در تکوین جریان فلسفی حس‌گرایانه و پوزیتویستی حلقهٔ وین در آغاز قرن بیستم مؤثر بود. در نزد پوزیتویست‌ها علم معرفتی است که از طریق مشاهده و تجربه و آزمون اثبات می‌شود و فلسفه نوعی مهمل‌گویی است که در اثر کاربرد غلط زبان پدید می‌آید.

اگوست کنت که در قرن نوزدهم از موضعی اجتماعی و تاریخی به فرآیند پوزیتویستی علم می‌نگرد، معتقد است که ذهنیت بشری از سه دوره تاریخی عبور کرده است. دورهٔ اول مرحلهٔ ربانی و الهی است و دورهٔ دوم مرحلهٔ فلسفی و دورهٔ سوم مرحلهٔ علمی و پوزیتویستی است. در دورهٔ اول که به نظر او دورهٔ کودکی اندیشهٔ بشری است، انسان همهٔ امور را با نگاه دینی تفسیر می‌کرده است و ویژگی نگاه دینی، مقایسهٔ طبیعت و جهان با انسان و زنده و با ادراک دانستنِ اشیاء طبیعی است. انسان در این مقطع با روش‌های دینی درصدد تماس با طبیعت است. در دورهٔ دوم ذهنیت آدمی حرکت منطقی و عقلانی پیدا می‌کند، برای اشیاء طبیعی و ذاتی را قابل است که به مقتضای طبیعت خود عمل می‌کنند و می‌کوشد ذوات طبیعی و احکام آن‌ها را با شیوهٔ عقلی و نه تجربی کشف نماید. در دورهٔ سوم که ریشه‌های آن در دوره‌های

پیشین بوده و با رشد ذهنیت بشری گسترش پیدا می‌کند، تفکر علمی حضور به هم می‌رساند و از ویژگی تفکر علمی این است که اوصاف اشیاء طبیعی را باشیوه‌های تجربی و آزمون‌پذیر اثبات می‌کند.

از نظر اگوست کنت سه تفکر دینی، عقلی و پوزیتیویستی در طول یکدیگر هستند و هر یک حوزه‌ای جدا و متمایز از دیگری دارد. و همه آگاهی‌های بشری در مقطع نخست، در قلمرو نگاه دینی و از آن پس در محدوده تفکر فلسفی قرار گرفته است در مرحله سوم به تدریج علوم مختلف از فلسفه جدا شده است. اولین علمی که از فلسفه جدا شده‌اند علوم طبیعی بوده‌اند و سپس علوم انسانی چهره فلسفی خود را از دست داده و به صورت علم پوزیتیویستی و تجربی در آمده‌اند و با رشد علم در نهایت، فلسفه نیز از تاریخ بشری محو می‌شود.

نکته‌ای که باید توجه داشت این است که سیر تاریخی مزبور درباره فلسفه و علم، با صرف نظر از صحت و سقم آن، مبتنی بر تعریفی است که اگوست کنت از علم و فلسفه دارد. او تفاوت فلسفه با سایر علوم را به تفاوت موضوعات آنها نمی‌داند، بلکه او تفاوت علم و فلسفه را به تمایز شیوه آنها می‌داند.

علم از نظر او دانشی است که از طریق آزمون اثبات می‌شود و فلسفه فعالیت سازمان‌یافته ذهنی است که با تجربه قرین نیست. بنابر این از نظر او هر نوع فعالیت ذهنی غیر تجربی، اعم از این که درباره اصل واقعیت و وجود یا درباره وجودهای جزئی و مقید باشد، فلسفه است. و البته این معنا از فلسفه، معنای جدیدی است که هرگز مورد توجه و نظر فیلسوفان در گذشته تاریخ

فلسفه و علم نبوده است.

در علوم کلاسیک رایج که متأثر از دیدگاه‌های فلسفی پوزیتیویستی است، تاریخ فلسفه و علم، اغلب به روایت *اگوست کنت* به دانشجویان منتقل می‌شود و این‌گونه از تعلیم این خطا را در ذهن متعلمین القاء می‌نماید، که در قیل از دوران معاصر امتیازی بین علوم وجود نداشته است و فلسفه دربارهٔ همهٔ موضوعاتی که اینک در علوم مختلف به بحث گذارده می‌شوند، نظر می‌داده است و در سده‌های اخیر به تدریج از دامنهٔ فلسفه کاسته شده و به حذف آن منجر خواهد شد.

خطای فوق از آنچه که پیرامون تعریف نخست فلسفه گذشت، آشکار است، زیرا تعریف اول فلسفه که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است، از آغاز موضوع مشخص داشته است و نام متافیزیک نیز برای فلسفه از ابتدا بر اساس تفکیک بین مباحث طبیعی و فلسفی، برای آن انتخاب شده است. ریاضیات نیز نامی است که با احتساب امتیاز علوم ریاضی و نقش تمرینی و تعلیمی آن‌ها نسبت به فلسفه انتخاب شده است. پس فلسفه بنا بر تعریف نخست هیچ‌گاه شامل همهٔ علوم نبوده است و علوم دیگر نیز هرگز به مسائل فلسفی نمی‌پرداخته‌اند، تا آن‌که در مقطعی از تاریخ به تفکیک و جدایی آن‌ها نیاز باشد.

البته فلسفه به معنای شامل و عام از گذشته بر همهٔ علوم اطلاق می‌شده است، اما فلسفه در این معنا اسم برای یک علم خاص نیست و اسم جنس برای مطلق علم است و مانند لفظ علم، بر همهٔ علوم و از جمله بر علوم طبیعی که متکی بر شیوه‌های حسی و تجربی هستند، بدون آن‌که مشکلی را ایجاد نماید،

اطلاق می‌شده و می‌شود.

فرع اول: فلسفه بر مبنای تعریف دوم هیچ نوع ارزش معرفتی و جهان‌شناختی ندارد و تنها نوعی بازی ذهن و خیال است. هیوم حذف کتب فلسفی را برای پیشرفت علم آرزو می‌کرد. آگوست کنت وجود دوران فلسفی را برای گذر از مرحله اندیشه دینی و پیدایش دوران علمی ضروری می‌دانست. او فلسفه را نوعی تمرین ذهن برای ورود به مرحله علم می‌دانست و برای فلسفه ارزش علمی قائل نبود، و پوزیتیویست‌های حلقه وین فلسفه را ناشی از آشفته‌گی زبان و مانع از باروری و رشد علم می‌دانستند.

فرع دوم: نفی مطلق ارزش علمی فلسفه و مقابله و رویارویی آن با علم و تکیه بر ویژگی معرفتی فلسفه، به عنوان معرفتی عقلی و تأکید بر خطای ساختاری معرفت فلسفی موجب می‌شود، تا فلسفه به عنوان نوعی مهم‌گویی، نه علم درجه اول و نه علمی درجه دوم، باشد. تفکر فلسفی از اساس و بنیان خود خطا و غلط است، اعم از آن‌که نسبت به حقایق خارجی و یا فعالیت‌های علمی انسان به کاوش بپردازد. بنابراین فلسفه از سنخ علوم درجه اول و یا درجه دوم نمی‌تواند باشد.

فرع سوم: ارزش معرفتی علوم غیر فلسفی به شرط آن‌که به شیوه‌ای آزمون پذیر سازمان یافته باشند و از طریق تجربه و آزمون مکرر اثبات و یا تأیید شده باشند، مثبت است. تعریف دوم به همان مقدار که فلسفه را فاقد ارزش معرفتی می‌داند، علم را که تعریفی تجربی و پوزیتیویستی از آن می‌کند، به عنوان راه شناخت واقع ستایش و تمجید می‌نماید.

فرع چهارم: نسبت فلسفه و علم بر اساس این تعریف نسبت تباین و

تخالف است، یعنی فلسفه علم نیست و علم فلسفه نیست، و ذهن بشر هرگاه به سوی یکی از این دو تمایل پیدا کند از دیگری دور می‌شود، بنابراین نه فلسفه به علم وابسته است و نه علم به فلسفه، و حضور هریک به معنای غیبت دیگری است. در جایگاهی که *اگوست کنت* به لحاظ تاریخی برای فلسفه تعیین کرد فلسفه واسطه گذر از ذهنیت دینی به مرحله علمی بود، فلسفه ذهن را برای وصول به مرتبه علمی آماده می‌کرد ولیکن با این همه نسبت فلسفه و علم در نگاه او نیز به گونه‌ای است که تا تفکر فلسفی باقی باشد، تفسیر علمی از جهان وجود نخواهد داشت و علم چون حضور به هم رساند فلسفه رخت برخواهد بست.

فرع پنجم: شیوه معرفتی فلسفه، در تعریف دوم اساسی‌ترین خصوصیت آن است، یعنی در تعریف دوم، تفاوت فلسفه با دیگر علوم به موضوعات، محمولات و مسائل آن‌ها نیست، بلکه تفاوت تنها به شیوه و روش تحقیق آن است و روش فلسفی روش عقلانی است و هر مسأله‌ای که به شیوه عقلانی از آن بحث شود فلسفی است، البته این شیوه معرفت از دیدگاه صاحبان این تعریف دارای ارزش معرفتی نیست و برای علم، کارساز و مفید نمی‌باشد و به همین دلیل در نزد آن‌ها فلسفه، نوعی علم نیست و مغایر و مابین با علم است.

فرع ششم: شیوه معرفتی علمی که غیر از فلسفه هستند شیوه تجربی است. البته بر اساس تعریف دوم استثنای فلسفه از علوم استثنایی متصل نیست و منقطع است یعنی فلسفه از اصل علم نیست. قضایای علمی قضایایی هستند که از طریق حس به دست آمده و در نهایت نیز با آزمون و تجربه اثبات می‌شوند، تأکید صاحبان این تعریف بر خصلت تجربی اثبات در این علوم، نگاه علمی آن‌ها را به نگاه پوزیتویستی و اثبات‌گرایانه مشهور و معروف ساخته است.

فصل سوم

فلسفه علمی

فلسفه در تعریف اول عبارت از علم هستی‌شناسی بود، یعنی احکام موجود و واقعیت را از آن جهت که واقعیت و موجود است، به بحث می‌گذارد و شیوه معرفتی فلسفه به این معنا همانگونه که گذشت، شیوه‌ای حسی نمی‌توانست باشد و شیوه‌ای عقلی مفهومی و یا شهودی است.

حاکمیت حس‌گرایی و بی‌اعتبار دانستن هر معرفت که به مفهوم حسی و یا حضوری محسوس مستند، نباشد، ناگزیر ارزش معرفتی فلسفه را در معرض تردید قرار داد، و علم محدود به دانش‌هایی شد که از طریق تجربه و آزمون قابل تحقیق و یا اثبات باشد.

علی‌رغم هجومی که از ناحیه حس‌گرایان در قرن نوزدهم نسبت به فلسفه و علوم عقلی انجام می‌شد، قضایای فلسفی همچنان به حیات خود ادامه می‌دادند، نفی‌کنندگان فلسفه نیز گزاره‌هایی را اظهار می‌کردند که احکام آن‌ها ادعای شمول و گستردگی نسبت به مطلق هستی را داشت. قضایایی که داوری

دربارهٔ صحت و یا بطلان آن‌ها محدود به علمی خاص نبود. علم‌گرایان قرن نوزدهم نظیر مارکس دربارهٔ همهٔ تاریخ قضاوت می‌کردند، بلکه دستان خود را بر پشت بام عالم هستی گذارده و دربارهٔ احکام هر چیزی که هست و همچنین دربارهٔ همهٔ اموری که نیستند سخن می‌گفتند. دیدگاه حس‌گرایانه اغلب آنان به ماتریالیسم و ماده‌گرایی فلسفی منجر شده بود. به این معنا که هستی را مساوی ماده و طبیعت می‌دانستند و هرچه را که مادی و طبیعی نباشد انکار می‌کردند. مارکس با تبیین ماتریالیسم تاریخی کوشید تا قوانین اجتماعی زندگی بشر را از صدر تا ذیل تاریخ در طی پنج دوران تاریخی ترسیم نماید و همکار او انگلس با عنوان ماتریالیسم دیالکتیک در صدد تدوین احکام چهارگانه مربوط به همه هستی برآمد.

اصول چهارگانه دیالکتیک عبارتند از:

۱- اصل تغییر: به این معنا که هرچه هست در تحول است و امر ساکن وجود ندارد.

۲- اصل تضاد: این اصل مانند اصل حرکت مأخوذ از فلسفهٔ هگل بود به این معنا که حرکت هر شیء از طریق درگیری باضدی که در درون آن پرورانده می‌شود شکل می‌گیرد.

۳- اصل پیوستگی متقابل اجزای جهان: به این معنا که همهٔ عناصر عالم طبیعت در ارتباط متقابل با یکدیگر عمل می‌کنند.

۴- اصل چهارم جهش و تبدیل تغییرات کمی به کیفی: یعنی تغییراتی که در مسیر حرکت اشیاء بوجود می‌آید، در هر مقطع پس از گذراندن

برخی از مراحل کمی با یک جهش کیفی که حاصل ترکیب شیء و ضد آن - تز و آنتی تز - است پدید می آید.

مادی بودن همه هستی که مبنای فلسفی ماتریالیسم را تشکیل می دهد و یا اصول چهارگانه دیالکتیک، هیچ یک از زمره قضایایی نیستند که بررسی صحت و سقم آنها به یکی از دانش های تجربی خاص مربوط شود، و مخالفان مباحث متافیزیک و علوم عقلی ناگزیر باید برای این گونه از گزاره ها که به شدت مدافع آنها نیز بودند، جایگاهی را مشخص می کردند. در جست وجو برای تعیین خصوصیت و ویژگی این قضایا بود که تعریف جدیدی از فلسفه ارائه شد، آنها گفتند؛ این گونه از قضایا که مشتمل بر قضایای عام و جهان شمول هستند قضایایی فلسفی از سنخ قضایای متافیزیکی نیستند که با روش عقلی به دست آمده باشند، بلکه قضایایی علمی و تجربی هستند و ویژگی خاص این قضایا در این است که قوانین مشترک علوم مختلف می باشند، یعنی این قضایا قوانین تجربی ای هستند که تنها در یک علم خاصی به آزمون گذارده نمی شوند، بلکه در علوم مختلف مورد بررسی قرار می گیرند و در همه علوم به صحت آنها پی برده می شود، این دسته از قوانین که به زعم آنها زیر مجموعه علوم تجربی هستند، با عنوان فلسفه علمی مشخص می شوند.

فلسفه علمی، به دلیل آن که زیر مجموعه علوم تجربی مختلف است، هویتی غیر علمی نمی تواند داشته باشد و این معنا از فلسفه با خصلت شمول و کلیت خود در برابر فلسفه هایی قرار می گیرد که با شیوه ای غیر علمی و غیر تجربی و با روش های ذهنی و تخیلی به داوری درباره مطلق هستی

می‌پردازند. بر این تعریف از فلسفه نیزشش فرع قابل ترسیم است.

فرع اول: فلسفه در تعریف سوم دارای ارزش معرفتی مثبت است و احکام کلی و عام به جهان هستی را در معرض آگاهی و اطلاع انسان قرار می‌دهد. توجه و آشنایی به این احکام محور ارتباط و پیوند علوم مختلف را نیز برای همگان روشن می‌سازد.

فرع دوم: فلسفه علمی که در برابر فلسفه تخیلی و ذهنی قرار می‌گیرد چون به شناخت قوانین عامی می‌پردازد که در همه علوم جزئی جریان دارند، یک علم درجه اول است و احکام آن که زیر مجموعه قضایای علوم مختلف است از سنخ قضایای سایر علوم می‌باشد.

فرع سوم: ارزش معرفتی سایر علوم که از طریق تجربه و آزمون پدید می‌آیند، مثبت است و فلسفه علمی با سایر علوم به دلیل این که یک سنخ واحد آگاهی را تشکیل می‌دهند از ارزش معرفتی یکسانی بهره می‌برند.

فرع چهارم: فلسفه در تعریف سوم برخلاف فلسفه در تعریف دوم، بی‌ارتباط با علم نیست، بلکه قضایای فلسفی نیز قضایای علمی هستند و نسبت بین فلسفه و علم در این تعریف برعکس نسبت فلسفه و علم در تعریف اول است. در تعریف اول، فلسفه مبادی و اصول موضوعی سایر علوم و سیر تکوینی آن‌ها را تأمین می‌کند و نسبت فلسفه با سایر علوم نسبت اصل و فرع است. اما در تعریف سوم فلسفه یک علم ممتاز نیست، قضایای فلسفی زیر مجموعه قضایای سایر علوم است، بنابراین سایر علوم مجموعه‌های اصلی علم را تشکیل می‌دهند. فلسفه بدون آن که هویتی مستقل نسبت به سایر علوم داشته باشد، تابع و نتیجه آن‌هاست.

فرع پنجم: شیوه معرفتی فلسفه، شیوه‌ای حسی و تجربی است و فلسفه به دلیل تبعیت از همین شیوه است که با وصف علمی از فلسفه‌های ذهنی، تخیلی که مقید به شیوه‌های تجربی نیستند امتیاز می‌یابد.

فرع ششم: شیوه معرفتی سایر علوم نیز شیوه‌ای تجربی و تحقیقی است و علم همواره از احساس جزئیات حاصل شده و با استقراء موارد جزئی به سوی احکام و قوانین کلی گام بر می‌دارد.

فصل چهارم

نقادی خرد

تردیدی را که فیلسوف انگلیسی هیوم درباره ارزش معرفتی شناخت فلسفی پدید آورده بود، در اندیشه فیلسوف آلمانی، کانت تأثیر گذارد. کانت نیز همانند هیوم درباره چگونگی حکایت و دلالت مفاهیم ذهنی انسان نسبت به واقعیت و جهان خارج تأمل کرد. فلسفه هیوم دارای دو ویژگی عمده بود. او اولاً: حس را نقطه تماس انسان با واقعیت می پنداشت و ثانیاً: همه مفاهیم ذهنی را ناشی از مشاهدات و دریافت های حسی می پنداشت. کانت در مسأله اول با هیوم توافق داشت، یعنی او نیز معتقد بود که تنها طریق مواجه شدن ما با واقعیت خارج شهودهای جزئی و حسی است، یعنی کانت منکر شهود عقلی واقعیت بود. کانت در مسأله دوم، نظر هیوم را خام و ابتدایی می دانست. او معتقد بود بسیاری از مفاهیم ذهنی انسان منشأ حسی ندارند. مفاهیمی نظیر علیت، وجود، وحدت، کثرت و بلکه مقولاتی نظیر زمان و مکان که به پدیده های محسوس نیز نسبت داده می شوند و هر دریافت حسی در قالب

آن‌ها تفسیر و تحلیل می‌شود، به نظر او مفاهیمی هستند که از طریق حس به دست نمی‌آیند. او این‌گونه از مفاهیم و مقولات را مفاهیم و مقولات سابق بر حس و تجربه می‌داند. به نظر کانت همانگونه که تصور مربوط به این مقولات و مفاهیم از راه حس به دست نمی‌آید، حکم و تصدیق به چگونگی ارتباط و پیوند آن‌ها نیز غیرحسی بوده و از ناحیه ذهن انسان تعیین می‌شود. کانت نیز مانند هیوم، احکام و قضایا را به دو دسته تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کرد. و هیوم معتقد بود که احکام قضایای ترکیبی همیشه از طریق حس و تجربه فهمیده می‌شود و در این دسته از قضایا هرگز حکم ضروری و یقینی نیست. و قضایای یقینی و ضروری تنها در قضایای تحلیلی راه دارد و قضایای تحلیلی نیز به دلیل این که در محدوده تعاریفی واقع می‌شوند که انسان وضع می‌نماید مربوط به جهان خارج نیستند و همانگونه یا تکرار مکرر می‌باشند، مانند انسان انسان است.

کانت معتقد بود همانگونه که ذهن برخی مفاهیم را از سرمایه ذاتی خود می‌فهمد، نسبت و حکم بین این مفاهیم را نیز بدون کمک گرفتن از جهان خارج و بدون احتیاج به حس و تجربه ادراک می‌کند و به همین دلیل قضایای ترکیبی ضروری نیز وجود دارد.

ادعای هیوم مبنی بر این که قضایای ترکیبی قضایای غیر ضروری هستند و قضایای ضروری همواره تحلیلی می‌باشند ادعایی است که از دیرباز مورد انکار فیلسوفانی بود که به منبع معرفتی عقلی انسان اذعان و اعتراف می‌کردند، بلکه آن‌ها از طریق اینگونه قضایا به اثبات منبع معرفتی دیگری که غیر از حواس است، می‌پرداختند. دلیلی که این فیلسوفان برای ابطال سخن هیوم

می‌توانند ارائه دهند و کانت نیز از آن استفاده می‌کند، این است که اگر قضایای ضروری منحصر به قضایای تحلیلی باشد، باید همه قضایای ریاضی تحلیلی باشند، و در این صورت همه احکام فراوان و نامتناهی‌ای که برای هریک از اعداد وجود دارد باید در تعریف آن اعداد، اخذ شده باشد و حال آن‌که شناخت هیچ عددی نیاز به شناخت محمولات ضروری فراوانی که بر آن حمل می‌شوند، ندارد. مثلاً عدد ده با هریک از بی‌نهایت عددی که در قبل و بعد از آن است، یک نسبت ضروری خاصی دارد. عدد ده دو برابر پنج و پنج برابر دو و نصف بیست و ... است، اگر این محمولات برای موضوع خود به این دلیل ضروری باشند که همه آن‌ها در تعریف عدد ده اخذ شده‌اند، باید برای شناخت عدد ده همه آن مقولات را شناخت و حال آن‌که هیچ یک از مقولات یاد شده، مقوم مفهوم عدد ده و جزء آن نیست.

کانت از جهت اذعان به تصورات و تصدیقات غیرحسی با فیلسوفان پیش از خود که به شناخت عقلی معتقد بودند، مشابهت دارد. نکته مهم در فلسفه کانت این است که او این مفاهیم و تصدیقات را مربوط به ساختمان ذهن دانسته و به دلیل انکاری که نسبت به شهود عقلی واقعیت خارجی دارد، آن‌ها را مأخوذ از واقع و حاکی از خارج نمی‌داند، بلکه این مفاهیم و تصدیقات را حجاب واقع و مانع از شناخت واقعیت اشیاء می‌شمارد. او معتقد است که سایه این مفاهیم بر مشاهدات و دریافته‌های حسی ما نیز سنگینی می‌کند، یعنی مقابله حسی ما با واقعیت که مورد اذعان اوست همواره در قالب این مقولات و مفاهیم ذهنی تصویر و ترسیم می‌شود. ما هر شیء‌ای محسوس را در قالب زمان، مکان، کیفیت و کمیتی خاص ادراک می‌کنیم و حال آن‌که کیفیت و

کمیت همانند زمان و مکان از قالب‌هایی هستند که ذهن بر واقعیت خارجی تحمیل می‌کند و به نظر کانت متافیزیک و فلسفه قدیم که به احکام وجود و به موضوعاتی نظیر نفس، جاودانگی و خلود و یا خداوند و واجب‌الوجود می‌پردازد، علی‌رغم احکام ضروری‌ای که اثبات می‌کند، هرگز به شناخت واقع نائل نمی‌شود، بلکه به نسب و روابطی که ذهن پیرامون مفاهیم و مقولات مربوط به خود دارد، می‌پردازد و این فعالیت ذهنی را بدون آن‌که ربطی به واقعیت داشته باشد، ادامه می‌دهد.

بنابراین متافیزیک و مباحثی که فیلسوفان در گذشته تاریخ انجام داده‌اند، حکایتی از واقع نمی‌کند و هیچ ارتباطی نیز با واقع نمی‌تواند باشد.

کانت همراه با نفی مباحث هستی‌شناختی و سلب ابعاد متافیزیکی، رسالت و فعالیت جدیدی را برای فلسفه پیشنهاد می‌کند، کار فلسفه به نظر او شناخت ذهن و فعالیت ذاتی آن است، ذهن با آن‌که مانع وصول به واقعیت است و نمی‌تواند به واقع راه ببرد، توان پرداختن به خود را داراست و می‌تواند مقولات و مفاهیمی را که واسطه شناخت او و جهان خارج است و بر مشهودات جزئی و حسی تحمیل می‌شود، شناسایی کند.

تعریفی که فلسفه در فعالیت جدید خود پیدا می‌کند شناخت هستی و احکام آن نیست، بلکه شناخت خرد و ذهن آدمی و بررسی و نقادی آن است. مدار مباحث فلسفی بر اساس تعریفی که کانت ارائه می‌دهد، از هستی‌شناسی و انتولوژی به معرفت‌شناسی و اپیستمولوژی منتقل می‌شود و کانت بر همین مبنا نام کتاب فلسفی خود را *سنجش خرد ناب و نقادی عقل محض* گذارد. *فرع اول*: فلسفه در تعریف کانت دارای ارزش معرفتی نسبت به واقعیت

نیست، بلکه از دیدگاه او انسان راهی به سوی واقع ندارد، شیء خارجی همواره دارای یک واقعیت فی‌ذاته است که هیچگاه برای انسان شناخته نمی‌شود و همواره ناشناختنی است، آن واقعیت ناشناخته خارجی تنها در محدوده دانش‌های تجربی از طریق قالب‌ها و مفاهیمی ظاهر می‌شود که ذهن بر آن تحمیل می‌کند. بنابراین ظهوری که شیء برای ذات ما دارد، هرگز عین واقعیت خارجی آن نیست، بلکه ظهوری آلوده و مشوش است که به تیرگی ذهن گرفتار آمده است و با این همه در قلمرو مسائل متافیزیکی که مواجهه حسی و تجربی با جهان خارج وجود ندارد، آن ظهور ناقص و آشفته نیز نسبت به واقعیت نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس فلسفه به معنای متافیزیکی آن هیچ مساسی و تماسی با خارج و واقعیت ندارد. و اما آن بخش از فلسفه که به متن معرفت‌آدمی می‌پردازد و قصد حکایت از خارج نمی‌کند، بلکه در محدودیت‌ها و زوایای ذهنیت آدمی کاوش می‌کند، دارای ارزش معرفتی نه نسبت به واقع بلکه نسبت به حجابی است که مانع از وصول انسان به واقعیت می‌گردد. فلسفه، علمی است که محدودیت‌های معرفت‌آدمی و حجاب‌های وصول به واقع را معرفی می‌کند، علمی است که استحاله شناخت آدمی به واقع را آشکار می‌نماید و علمی است که شکاکیت ساختاری معرفت‌آدمی را برای جاهلانی که قصد معرفت جهان را می‌کنند، اظهار می‌دارد و به همین دلیل است که فلسفه کانت را فلسفه scepticism سپتی‌سیسم و شکاکیت نامیده‌اند. شکی که در فلسفه کانت برای معرفت‌آدمی اثبات می‌شود با شک دکارتی تفاوت دارد، شک دکارت یک شک مقطعی است که در آغاز فلسفه او برای یافتن براهین ضروری و یقینی تصویر می‌شود، و در پایان نیز زایل

می‌گردد. شک کانت یک شک مستمر و فراگیر است که به نظر او در پایان فلسفه اثبات می‌شود و راهی برای گریز از آن باقی نمی‌ماند.

فرع دوم: در تعریف کانت هرگاه فلسفه بخواهد به مباحث متافیزیکی پردازد، ارزش علمی نخواهد داشت و در نتیجه نه علم درجهٔ اول و نه علم درجهٔ دوم است، اما اگر فلسفه به نقادی ذهن بشر و پالایش اندیشهٔ آدمی پرداخته و به عنوان معرفت‌شناسی، تنگناهای بنیادین معرفت آدمی را آشکار نماید، ره‌آورد آن اعتبار خواهد داشت و در این صورت به دلیل این که موضوع معرفت آن متن جهان خارج نیست بلکه نفس معرفت آدمی است، علمی درجهٔ دوم می‌باشد.

فرع سوم: از دیدگاه کانت علوم غیر فلسفی برخلاف فلسفه به مطالعهٔ جهان خارج می‌پردازند، اما این مطالعه و تحقیق با همان عینک و حجابی واقعی می‌شود که فلسفه عهده‌دار شناخت آن است و چون علوم طبیعی را از مفاهیم و قالب‌های ذهنی گریزی نیست، به همین دلیل فاصلهٔ شناخت فی‌ذاتنا و فی‌ذاته - فنومن و نومن - در این دسته از علوم همیشه باقی است، از این جهت علوم طبیعی به رغم آن که به جهان خارج نظر داشته و علم درجهٔ اول هستند، از یک شکاکیت ساختاری که در تار و پود و ساختمان این علوم ریشه دوانده است رنج می‌برند، این علوم را از این آفت گریزی نیست.

فرع چهارم: فلسفه بر اساس تعریفی که کانت از آن ارائه می‌دهد بی‌ارتباط با سایر علوم نیست، و این ارتباط ارتباطی دو سویه و یا از قبیل ارتباط دو علم هم‌عرض با یکدیگر نیست، بلکه یک ارتباط طولی است. فلسفه با آن که علمی درجهٔ دوم است، نسبت به سایر علوم اساسی‌تر و

مهم‌تر است، زیرا فلسفه در این تعریف که عبارت از همان ایستمولوژی و معرفت‌شناسی است به مبادی و اصول پیشینی‌ای می‌پردازد که ذهن آدمی در همه علوم تجربی ناگزیر به آن‌ها اعتماد می‌نماید، این مبادی گرچه به نظر کانت ارزش معرفتی نداشته و حجاب واقع هستند، اما شناخت آن‌ها محدوده و مسیر معرفت علمی و اصول و مبانی‌ای را که در تار و پود دانش علمی ریشه دوانده، مشخص می‌کند. معارف پیشینی که بنیان‌های دانش علمی را تشکیل می‌دهند با آن که در حد ذات خود فاقد ارزش جهان‌شناختی بوده و موانعی هستند که فاصله شیء فی ذاته و فی ذاتنا را حفظ می‌کنند ولیکن معرفت علمی را از آن اصول گریزی نیست. با این بیان فلسفه علمی است که ظلمت تنیده در معرفت علمی را برای دانشمندانی که الزاماً گرفتار آن هستند آشکار می‌کند و به همین دلیل به دانشمندان علوم تجربی تواضع لازم را آموزش می‌دهد و علم به دلیل محدودیت ذاتی خود متکی بر اصول و مفاهیم قضایایی است که فلسفه عهده‌دار شناخت آن‌هاست و به لحاظ تقدیمی که مقولات پیشینی نسبت به معارف تجربی دارند، فلسفه نیز که عهده‌دار شناخت آن معارف پیشینی است بر دانش‌های تجربی تقدم پیدا می‌کند.

علی‌رغم مشابهتی که بر مبنای تعریف اول و چهارم در تقدم فلسفه نسبت به سایر علوم وجود دارد، تفاوت‌های مهمی در نحوه تقدم آن دو است. در تعریف اول، فلسفه یک علم درجه اول است و تقدم آن نسبت به سایر علوم تقدم یک علم درجه اول بر دیگر علوم درجه اول است و حال آن‌که در تعریف چهارم فلسفه یک علم درجه دوم است. در تعریف اول اصول فلسفی که با کاوش‌های فلسفی شناخته می‌شوند، در سلسله مبانی و مبادی و اصول

موضوعه سایر علوم قرار می‌گیرند ولیکن در تعریف دوم معارف پیشینی‌ای که در ذهن همگان وجود دارند و بر معرفت‌های پسینی سایر علوم مقدم هستند، موضوع آگاهی فلسفی می‌باشد، و فلسفه به شناسایی ثانوی آن‌ها می‌پردازد. بنابراین در تعریف اول تقدم در حقیقت متعلق به نفس فلسفه و اصولی است که از طریق فلسفه اثبات می‌شوند و حال آن‌که در تعریف چهارم تقدم متعلق به معارف پیشینی‌ای است که بر ساختار ذهنی انسان حاکم هستند و فلسفه تنها به لحاظ تعلق که به این مفاهیم و مقولات پیشینی دارد، به مجاز بر دیگر علوم مقدم می‌شود. و به همین دلیل فلسفه بر ارزش علمی سایر علوم در حقیقت نمی‌افزاید و فقدان یا وجدان آن نسبت به دیگر علوم اثری حیاتی نمی‌تواند داشته باشد و از این جهت اگر فلسفه به لحاظ زمانی نیز متأخر از سایر علوم باشد، از ارزش علمی سایر علوم نمی‌کاهد. وجود فلسفه تنها می‌تواند خود آگاهی کاذبی را که برای دانشمندان علوم جزئی پدید می‌آید، فرو ریزاند.

در تعریف اول چون فلسفه علم واقع‌شناسی و هستی‌شناسی است؛ اصول فلسفی، راه سایر علوم را به واقع می‌گشایند و طریقه واقع‌نمایی و چگونگی بازگشت حکایت آن‌ها به هستی و وجود را آشکار می‌سازند. بنابراین تقدم فلسفه بر علم تقدمی راهبرانه و راهنمایانه است و در تعریف چهارم فلسفه تنها موانعی را که در طریق واقع حضور دارد و گاه نیز مورد غفلت دانشمندان قرار می‌گیرد، معرفی می‌کند، فلسفه در حقیقت به مرثیه مصیبتی می‌نشیند که از آغاز بر ناصیه علم نوشته شده است.

فرع پنجم: شیوه معرفتی فلسفه نه شیوه‌ای تجربی و حسی است و نه

شیوه‌ای شهودی است. کانت به این نکته توجه دارد که مفاهیم و مقولات و قضایای فلسفی، به رغم حاکمیتی که بر ادراکات تجربی و حسی دارند هویتی تجربی و حسی نمی‌توانند داشته باشند، او البته منکر شهود عقلی و فراعقلی است، لذا شیوه فلسفه او، شیوه مفهومی عقلی است و از طریق تأمل در مفاهیم و مقولاتی به دست می‌آید که در ذهن انسان حضور داشته و ساختار معرفتی آن را تشکیل می‌دهند.

فرع ششم: در علوم طبیعی و تجربی علاوه بر آن که مفاهیم ذهنی محض و قضایای ترکیبی پیشینی حضور دارند، و شناسایی آن‌ها طبیعیات و ریاضیات عقلانی محض را پدید می‌آورد، معرفت تجربی انسان نسبت به واقع و شهود حسی جهان خارج نیز حضور دارد. هرچند که این ادراک حسی به دلیل آمیزشی که ناگزیر با اصول عقلی و ذهنی دارد از وصول به واقع محروم مانده و در حیرت همیشگی نسبت به حقیقت باقی می‌ماند.

فصل پنجم

نسبیت مضاعف

پنجمین تعریف از نوکانتی‌هاست، این تعریف حاصل رشد و پختگی جریان حس‌گرایی و توجه آن‌ها به برخی از اشکالات عقلی است که کانت نیز متوجه آن‌ها بود. حس‌گرایان نخستین، نگاهی خام و ساده به شناخت آدمی داشتند. بیکن بر این گمان بود که شناخت علمی صحیح با رعایت جدول استقراء به انجام می‌رسد و انسان با این شیوه همهٔ مرزهای ناشناخته جهان را به تدریج می‌گشاید و همهٔ خطاهای انسان به دلیل رعایت نکردن شیوهٔ استقراء و بیان عبارات و قضایایی است که از طریق آن به دست نیامده‌اند.

حس‌گرایان بعدی به تدریج آگاهی بیش‌تری به مشکلات و اشکالات شناخت حسی پیدا کرده و خوش‌بینی ابتدایی خود را نسبت به داده‌های حسی از دست دادند.

اشکال اول مربوط به خطاهای دانش حسی و ناتوانی آن در حکایت از واقع است. برکلی به عنوان یک فیلسوف حس‌گرا، خطاهای حواس را آشکار

ساخت و در حکایت حواس از واقعیت مادی خارج تردید کرد و در نهایت نیز به انکار جهان مادی پرداخت، او معتقد بود آنچه را که حواس می‌یابد مانند: رنگ، طعم، بزرگی و کوچکی مربوط به ادراک ما است و دلیلی بر این نداریم که شیء همانگونه که ادراک می‌شود، در خارج باشد. هیوم، نیز که حس را مبدأ و منشأ ادراکات بشری می‌دانست به شکاکیت گرفتار آمد.

اشکال دوم شناخت حسی نیز توسط هیوم مورد توجه قرار گرفت، او به تجربی نبودن برخی از بنیادی‌ترین مفاهیم علم، نظیر اصل علیت پی‌برد. او کوشید تا برای این اصل بر اساس تداعی معانی و عادت ذهنی، منشأ روانی پیدا کند و معتقد شد علیت چیزی بیش از انتظار روانی انسان نیست، که در اثر عادت پدید آمده و به جهان خارج نسبت داده می‌شود. هیوم با این همه به این نکته پی‌نبرد که تصور علیت، مانند تصور ضرورت نیز به هیچ یک از مبادی حسی قابل ارجاع نیست و کانت با تأثیری که از فلسفه‌های عقلی پذیرفته بود بر این نکته تأکید کرد و به وجود مفاهیم و مقولات پیشینی که از طریق تجربه به دست نمی‌آیند تصریح کرد.

اشکال سوم، مشکل استقراء است، این اشکال همانند دو اشکال سابق از دیرباز مورد توجه فلسفه‌های عقلی بود و حس‌گرایان که بی‌توجه به این اشکال با خوشبینی تمام در صدد جایگزین کردن معرفت حسی به جای دیگر معارف بشری بودند، به تدریج با آشنایی به این اشکال، از ادعاهای اولیه خود دست کشیده و در ادامه همین جریان بود که به جای هجوم به معرفت فلسفی و یا دفاع از فلسفه علمی که زیر مجموعه علوم تجربی مختلف باشد به سوی معرفت فلسفی بازگشت نمودند و در این بازگشت به جای رجوع به متافیزیک و

مباحث وجودشناسی با تأثیر پذیری از کانت و بدون آن‌که به تعریف نخست فلسفه روی آورند و یا به دقت‌های موجود در فلسفه اولی نائل شوند، تعریف پنجمی را از فلسفه ارائه دادند.

مشکل استقراء با صرف نظر از دو مشکل نخست مطرح می‌شود. مشکل اوّل که مورد توجه برکلی قرار گرفت این بود که داده‌های حسی حکایت از وجود محسوس در خارج نمی‌کنند و مشکل دوم این بود که بسیاری از مفاهیمی که در علوم رایج هستند مثل مفهوم علیّت، مبدأ حسی ندارد و مشکل استقراء این است که به فرض، حواس از واقعیت خارج حکایت کنند و قوانین نیز در محدوده مفاهیم محسوس از طریق استقراء حاصل شوند، استقراء هرگز ما را به قانونی که ویژگی علمی داشته باشد، نمی‌رساند.

استقراء در لغت به معنای قریه قریه گشتن و از دهی به ده دیگر سفر بردن است و در اصطلاح به معنای مشاهده محسوس موارد جزئی و انتقال از این موارد به یک قاعده علمی است.

ویژگی اصلی قاعده و قانون علمی، کلی بودن آن است و حال آن‌که مشاهده حسی جزئی است.

ثبت مشاهده حسی گزارش است و گزارش قانون علمی نیست، هر گزارش ناظر به یک حادثه خاصی است که در زمان و مکان خاصی اتفاق افتاده است و گزارشی که مربوط به یک حادثه است تا هنگامی که به صورت یک قانون دگرگون نشود، فایده علمی ندارد، زیرا نتیجه گزارش قابل تعمیم نسبت به دیگر موارد نیست. مثلاً اگر از آب خاصی گزارش رسیده شود که در زمان و مکان خاص در حرارت صد درجه به جوش آمده است، این گزارش این نتیجه

را نمی‌دهد که همان آب در زمان و مکانی دیگر و یا دیگر آب‌ها در همان زمان و مکان در صد درجه حرارت به جوش می‌آیند.

قانون علمی وقتی پدید می‌آید که موضوع و محمول قضیه نظر به زمان و مکان خاصی نداشته و جزئی نباشد و به صورت کلی بیان شود، مانند این که آب در صد درجه حرارت به جوش می‌آید. کسی که به این قانون علم پیدا می‌کند، می‌تواند نسبت به ویژگی‌ای که آب‌های گذشته و آینده تاریخ دارند داوری کند و یا حادثه‌ای را که برای هر آب در اثر حرارت پیش می‌آید پیش‌بینی کرده و یا پیش‌گیری کند.

قائلین به استقراء معتقد هستند که قواعد علمی از طریق مشاهدات و گزارش‌های محسوس امور جزئی به دست می‌آیند، یعنی انسان بعد از آن که چند مورد آب را در کنار حرارت قرار داد و نتیجه جزئی آن را مشاهده کرد به این قانون کلی علم پیدا می‌کند که آب در اثر حرارت به جوش می‌آید.

مشکل استقراء این است که مشاهده امور جزئی به هر مقدار که تکرار پذیرد، هرگز یک قانون کلی را نتیجه نمی‌دهد، زیرا قانون کلی در قضایای حقیقیه، حکم همه افرادی را که تاکنون وجود داشته‌اند و یا می‌توانسته‌اند موجود شوند و موجود نشده‌اند و یا در آینده موجود خواهند شد و یا امکان وجود آن‌ها هست و یا حتی حکم افرادی را که موجود نمی‌شوند نیز بیان می‌کند، هر آب این ویژگی را دارد که در اثر حرارت به جوش می‌آید و به همین دلیل هرگاه آب در خارج تحقق پذیرد و حرارت به آن بتابد، جوش آمدن نیز محقق می‌شود.

موارد استقراء و مشاهدات جزئی حوادث هرچه افزون شود، هرگز به نتیجه کلی منجر نمی‌شود. زیرا مشاهده صدها مورد آب، حرارت و جوشیدن

به لحاظ منطقی تنها به جوشیدن آب در همان موارد دلالت می‌کند و اگر در موردی جدید خلاف این حادثه مشاهده شود، هیچ استحاله منطقی ندارد.

مشاهده چند مورد جزئی، در صورتی به یک قاعده کلی منجر می‌شود که احکامی کلی مانند، قانون علیت، سنخیت و قاعده‌ای مانند این که اکثری اتفاقی نیست، پذیرفته شده باشند و خود این قوانین را نیز بر فرض که موارد جزئی آن محسوس باشد، هرگز نمی‌توان به استقراء تحصیل کرد.

مراد از قاعده علیت این است که هیچ حادث و یا ممکن که می‌تواند وجود داشته و یا معدوم باشد، بدون علت مرجح که وجود آن را ایجاب نماید، محقق نمی‌شود و قانون سنخیت به این معنا است که بین علت و معلول پیوند و ربطی ویژه و خاص موجود است، چندان که از هر علتی هر معلول و هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود، وگرنه صدفه و اتفاق در جهان جایز خواهد بود. لازمه قانون سنخیت این است که عللی که دارای طبیعت و حقیقت مشترک هستند معلول‌های مشابه دارند.

اگر مشاهده امور جزئی با انضمام قوانین کلی فوق نتیجه علمی بدهد، در این صورت استدلال از قلمرو استقراء خارج شده و به نوعی از قوانین که هویتی غیرحسی و غیر استقرایی دارد، تمسک شده است و این راه مورد قبول حس‌گرایان و قائلین به استقراء نمی‌تواند باشد.

پس اولین آسیبی را که مشکل استقراء به علم وارد می‌سازد نفی کلیت و ضرورت از قضایای علمی است، به این معنا که قوانین علمی از طریق استقراء هرگز به طور کلی اثبات نمی‌شوند و این امر دیدگاه پوزیتیویستی را که در صدد اثبات قوانین علمی از راه استقراء حسی موارد جزئی است، به شدت زیر سؤال برد.

حس‌گرایان ناگزیر به این مسأله تن در دادند که قوانین علمی زیرمجموعه یافته‌های حسی نیست، بلکه در هر قانون علمی پس از مشاهده چند امر جزئی، ذهن به فعالیت گسترده‌ای دست می‌زند و مفاهیم کلی و به دنبال آن قضایای کلی‌ای را می‌سازد که از حوزه یافت‌های حسی خارج است، چندان که قانون‌های مکرر بعدی نیز توان اثبات قطعی و یقینی فرضیه‌های ذهنی را ندارند.

نفی اثبات‌پذیری نسبت به قضایای علمی که به منزله مرگ پوزیتویسم سستی قرن نوزدهم بود، موجب شد تا تفاوت قضایای علمی و غیرعلمی از مدار تحقق و اثبات تجربی به مرتبه آزمون‌پذیر بودن افول نماید، یعنی قضایای علمی از این پس به عنوان قضایایی معرفی شدند که پس از مشاهده با دخالت و فعالیت ذهن ساخته شده و اگرچه این قضایا با موفقیت‌های تجربی پیاپی به اثبات قطعی نمی‌رسند، اما امکان آزمون آن‌ها همواره وجود دارد. آزمون‌پذیری نیز خصلتی نبود که بتواند مرز علم و غیرعلم را به‌طور حقیقی جدا کرده و علم را که اینک با دخالت ذهن در قلمرو فرضیه‌ها و در محدوده مشاهده ابتدایی و آزمون‌های علمی پدید می‌آید، از غیر آن بی‌نیاز گرداند، اگر عالمان علوم تجربی می‌توانستند با دست شستن از یقینی و اثباتی بودن قضایای علمی مرز علم را از غیر آن همانند اسلاف حس‌گرای خود همچنان حفظ کنند، ممکن بود از اختلاط علم تجربی و آزمون‌پذیر با هر قضیه‌ای که خصلتی مغایر با آن داشته باشد، جلوگیری کنند. اما آن‌ها با حذف یقین و نفی اثبات‌پذیری نتوانستند، مرز علم و غیرعلم را به نیکی مشخص سازند. اگر آزمون‌پذیر بودن یک قضیه دلیل بر حقیقی بودن و صادق بودن آن

نیست پس چه تفاوتی به لحاظ علمی بین قضایای آزمون‌پذیر و غیر آن می‌تواند وجود داشته باشد.

برخی آزمون موفق برای هر قضیه علمی را دلیل بر تأیید مجدد آن دانستند، پس قضایای آزمون‌پذیر گرچه به لحاظ علمی اثبات نمی‌شوند و لیکن قابل تأیید هستند،

اما این راه نیز نمی‌تواند کارساز باشد، زیرا *اولاً* تأییدهای پیاپی هرگز به اثبات یک قانون کلی علمی منجر نمی‌شود، و خلایی را که در مشکل استقراء وجود دارد پر نمی‌کند، و *ثانیاً*: تنها اثری که برای تأییدهای مکرر می‌تواند باشد اثر روانی و یا عملی است و اثر روانی، یقین و جزم علمی را به دنبال نمی‌آورد.

تأیید با حساب احتمالات تأمین می‌شود و حساب احتمالات با همه تکنیک‌ها و شیوه‌هایی که دارد با آن که به بررسی مراحل احتمال می‌پردازد راه به واقع نمی‌برد. احتمال در همه مراتب خود از اوصاف نفس انسانی است و تأثیری در صدق و کذب قضیه ندارد. انسان تحت تأثیر مراتب احتمال، کنش‌ها و فعالیت‌های خود را انجام می‌دهد.

پای احتمال آن‌گاه به میان می‌آید که انسان بر صدق یک گزاره نسبت به موردی خاص جاهل باشد و تنها به لحاظ موارد جزئی دیگری که علم به صدق و یا کذب آن گزاره دارد، به سنجش موارد غالب و مغلوب پرداخته و از آن پس برای ترتیب اثر عملی مورد جهل را نیز به موارد اعم و اغلب ملحق گرداند. حساب احتمالات تنها از فراوانی انتظار ذهنی شخص و مقدار امید او به صدق نسبت به فرد مشکوک. حکایت می‌کند، و شخصی گرچه رفتار عملی

خود را هماهنگ با انتظاری که دارد تنظیم می‌کند، ولیکن مقدار انتظار تأییدی حقیقی بر صدق و یا کذب هیچ قضیه نمی‌شود.^۱

برخی دیگر ابطال‌پذیری را لازمه قضایای آزمون‌پذیر شمردند، زیرا آزمون موفق گرچه هرگز به اثبات یک قضیه کلی علمی منجر نمی‌شود، ولیکن آزمون ناموفق به کذب آن دلالت می‌کند. پس قضایای آزمون‌پذیر برخلاف دیگر قضایا این ویژگی را دارند که در صورت باطل بودن امکان حذف و نفی آن‌ها در یکی از آزمون‌هایی که واقع می‌شود وجود دارد.

ابطال‌پذیری نیز یک ویژگی واقعی و حقیقی برای مرز علم از غیر علم نمی‌تواند باشد، زیرا ابطال حقیقی یک فرضیه کلی با مشاهده یک مورد خلاف در صورتی واقع می‌شود، که مورد جزئی، نقیض طرف مقابل بوده و اجتماع نقیضین نیز محال باشد بنابراین خصلت ابطال‌پذیری یک ویژگی ای است که تحقق آن مستلزم اعتماد به برخی از گزاره‌های غیر علمی نظیر استحاله اجتماع نقیضین است. زیرا استحاله اجتماع نقیضین قضیه‌ای نیست که از راه احساس و آزمون به دست آمده باشد.

مشکل هنگامی به صورت جدی تر رخ می‌نماید که در ارزش معرفتی موارد جزئی و محسوس که عهده‌دار تأیید و یا ابطال فرضیه‌های علمی هستند، تأمل می‌شود زیرا تفسیری که از هر مشاهده جزئی وجود دارد و اعتماد به آن، همواره در گرو اعتقاد پیشین به دهها گزاره کلی غیر محسوس و آزمون‌ناپذیر است، بنابراین یافتن فرد جزئی نابی که عاری از همه قضایا و گزاره‌های قبلی

۱. برای توضیح بیش‌تر پیرامون ارزش معرفتی احتمالات رجوع شود به: عبدالله جوادی آملی:

بوده و به عنوان واسطه تأیید یا تکذیب و ابطال، خط فاصل علم و غیر علم باشد نیز محل بحث و نظر است.

تأکید بر محسوس و آزمون پذیر بودن قضایای علمی مشکل دیگری را در نخستین گام به هنگام تعریف علم پدید می آورد، زیرا بر این اساس، تعریف علم، یک گزاره غیر علمی است و در این حال علم در تعریف خود به قضیه ای غیر علمی اتکا خواهد کرد.

اشکالات یاد شده حس گرایان را ناگزیر از اذعان به حضور قضایای غیر تجربی در متن علم نمود. قائلین به متافیزیک و مباحث وجودشناختی نیز به احاطه و حضور قضایای متافیزیکی در متن علوم تجربی تصریح می کنند. کانت با آن که به انکار مباحث انتولوژیک و هستی شناختی می پردازد، دانش تجربی را در سیطره مقولات و احکام ذهنی پیشین و سابق بر حس و تجربه می داند.

اعتراف حس گرایان به حضور قضایای غیر تجربی در متن دانش علمی غیر از اذعان قائلین به متافیزیک به قضایای عقلی و همچنین غیر از تصریح کانت به مقوله ها و معرفت پیشینی انسان است. قضایای متافیزیکی در نزد کسانی که فلسفه را یک علم درجه اول نسبت به واقعیت می دانند، ضمن آن که خود از جدی ترین قضایای علمی هستند، راه علم را برای علوم دیگر نیز هموار می نماید. مقولات پیشینی کانت با آن که خود قضایای علمی نیستند و راه به واقع نمی برند و راهی را نیز برای دیگر علوم هموار نمی کنند، حجاب و ظلمتی هستند که به گونه ای یکسان راه بر همه علوم حقیقی می بندند.

حس گرایان بعد از توجه به حضور ضروری و غیر قابل گریز قضایای

تجربی در متن دانش‌های تجربی به میزان و معیاری که ارزش علمی آن‌ها را تأمین نماید دست نمی‌یابند و نگاه آن‌ها به این قضایا به این لحاظ نظیر نگاه کانت است، بنابراین آن‌ها در مقابله با متافیزیک و مباحث وجود شناختی در کنار کانت قرار می‌گیرند و به همین اعتبار نیز کانتی هستند، اما تفاوت آنان با کانت در این است که کانت به کلیت، اطلاق و ضرورت این دسته از مفاهیم و قضایا توجه نموده و از همین طریق قالب‌های مزبور را عینک مشترک و حجاب و مانعی واحد برای انسانیت شمرده است و حال آن‌که حس‌گرایان از پذیرش کلیت و ضرورت آن‌ها سرباز زده و تکثر و تنوع آن‌ها را ممکن و جایز دانسته‌اند.

امتیاز فوق که وجه تفاوت دو دیدگاه کانتی و نوکانتی است تعریف نوینی از فلسفه و علم را پدید آورده است. کار فلسفه در این دیدگاه چیزی جز معرفت‌شناسی نیست و بر معرفت برخلاف گمان کانت، ضرورت‌های کلی و ذهنی ثابت و مستمری حکم فرما نیست، بلکه گزاره‌هایی حاکم است که گرچه به دلیل محتوای خود غیرتجربی و آزمون‌ناپذیرند ولیکن از جهت ظهور ذهنی و اجتماعی، در شرایط روانی و تاریخی یا طبقات خاصی پدید آمده و زائل می‌شوند و به همین لحاظ کاوش پیرامون منحنی اوج و حضيض آن‌ها چه بسا بتواند در زمره دانش‌های تجربی درآمده و در صورتی که معرفت‌شناسی بتواند به این افق باز گردد دیگر بار به قلمرو دانش‌های تجربی و علمی وارد شده و ضمن حفظ درجه دوم بودن خود در ردیف دانش‌های درجه اول قرار می‌گیرد.

تعریف پنجم که فلسفه را به معرفت و علم‌شناسی باز می‌گرداند، به لحاظ

موضوع خود که عبارت از تحلیل چگونگی ساختارهای مختلف علمی است، تعریفی مشخص و معین است و ابهام و تیرگی در این تعریف مربوط به علم است و البته این ابهام به نوبت خود به فلسفه که عبارت از علم‌شناسی است راه پیدا می‌کند.

علم در تعاریف پیشین خود معنایی حقیقی و واقعی داشت و حقیقت علم به قرار داد، اعتبار، وضع و مواضع بحث‌کنندگان باز نمی‌گشت. وضع و مواضع تنها در محدوده تسمیه و شرح الاسم آن می‌توانست راه پیدا کند. علم در تعریف اول که شامل فلسفه نیز می‌شد، عبارت از شناخت حقیقت و واقعیت بود و در مقابل آن سفسطه قرار داشت. علم هرگاه نظر به احکام وجود از حیث موجود بودن آن داشت، فلسفه به معنای اخص شکل می‌گرفت و در مقابل آن سفسطه‌ای بود که اصل واقعیت را انکار می‌کرد و اگر علم نظر به موجودات به لحاظ قیود و اضافات آن می‌داشت، علوم جزئی پدید می‌آمد و مقابل هر بخش و هر قضیه خاصی از این علوم سفسطه‌ای متناسب با آن بود. در تعریف دوم و سوم، علم همان دانش واقعی بود که به زعم تعریف‌کننده از طریق حس به دست می‌آید و فلسفه در تعریف دوم چون از طریق حس و استقراء به دست نمی‌آید، متقابل علم است و در تعریف سوم، فلسفه چون زیر مجموعه علوم مختلف است، علم دانسته می‌شود. در تعریف چهارم علم تلاشی ناکام برای وصول به واقع است، این تلاش مسیر و جریان واحدی دارد که از ناحیه ذهن بر آن تحمیل می‌شود. و در این تعریف علم اگر از ناحیه واقع‌نمایی تشخص و تعین نمی‌یابد، دست کم به لحاظ روش و ساختار ذهنی واحدی که بر آن حاکمیت دارد، مشخص می‌شود و فلسفه نیز به عنوان

معرفت‌شناسی، به دلیل این که از همان ساختار ذهنی مشخص بحث می‌کند، تعریف واقعی دارد. اما در تعریف پنجم فلسفه به عنوان علم و معرفت‌شناسی تشخیص خود را از طریق علم باید پیدا کند و علم در نزد آن‌ها نه دارای اصول و ضوابط و سیستم واحدی است که با صرف نظر از راه و یا راهزن بودن، به لحاظ آن تعین یابد و نه در ارائه طریق به واقع نقشی را به راستی بر عهده می‌گیرد تا این ویژگی موجب امتیاز آن شود.

صاحبان دیدگاه‌های نوکانتی، خود به این نکته توجه دارند که آن‌ها حتی هنگامی که واقع‌نمایی و یا حرکت به سوی آن را به عنوان شاخص صدق و کذب گزاره‌های علمی در نظر می‌گیرند، این خصلت مربوط به ذات علم نیست، بلکه یک ویژگی غیرعلمی است که از ناحیه گزاره‌های ذهنی بر جریانی که علم نامیده شود، تحمیل می‌گردد.

در تعریف پنجم، برای علم یک تعریف حقیقی و عینی نمی‌تواند وجود داشته باشد و علم ناگزیر تعریف خود را از ناحیه دیدگاه‌ها و گزاره‌های غیرعلمی حاکم بر آن اخذ می‌کند، و این گزاره‌ها که هویتی ذهنی دارند به اعتبار جوامع و فرهنگ‌های مختلف، می‌توانند تغییر پیدا کنند. پس علم یک تعریف تاریخی و فرهنگی دارد و حقیقت آن به وضع، قرارداد و خواسته اقوام باز می‌گردد و فلسفه به عنوان معرفت‌شناسی نیز که به علم می‌پردازد از مقولات قراردادی و فرهنگی که برای علم پدید می‌آید، تأثیر می‌پذیرد و برای آن نیز محدوده ثابت و معینی نمی‌تواند باشد.

فرع اول: فلسفه در تعریف پنجم نظیر تعریف چهارم، چیزی جز معرفت‌شناسی نیست. فلسفه در این تعریف هرگز اعتبار واقع‌شناسی خود را

آن چنان‌که در تعریف اول دارد به دست نمی‌آورد. کار فلسفه در این تعریف تحلیل و شناسایی عوامل و زمینه‌های ثابت و متغیر ذهنی و یا حتی عینی و اجتماعی‌ای است که مانع وصول به حقیقت هستند و مشکلات ساختاری را در معرفت آدمی به وجود می‌آورند.

فرع دوم: فلسفه در تعریف پنجم معرفت‌شناسی است و علمی درجه دوم است و در این دیدگاه برای علوم ساختار ذهنی واحدی نیست تا از طریق تأملات ذهنی عقلی برای انسان آشکار شود، بلکه مبانی و مبادی غیر تجربی علوم در معرض تغییر و تبدل است. در برخی از نحله‌های نوکانتی، فلسفه می‌کوشد تا در نظر به علوم، به علوم تجربی نزدیک شود و در نتیجه با حفظ سمت معرفت‌شناختی خود به علوم درجه اول تقرّب جوید و شرایط عینی و وجودی شناخت را بررسی کند، اپیستمولوژی در این گرایش خودبیش از همه به جامعه‌شناسی شناخت و معرفت نزدیک می‌شود و برخی از جامعه‌شناسان معرفت نظیر *مانهایم*، معتقدند که این علم در بستر تاریخی خود جایگزین مباحث معرفت‌شناسی است، چه این‌که معرفت‌شناسی نیز جایگزین مباحث وجودشناختی و متافیزیک است.

فرع سوم: علم در تعریف نوکانتی به‌طور مضاعف گرفتار همان نسبیت و شکاکیتی است که در تعریف کانتی علم وجود دارد، کانت علمی را که به شناخت جهان واقع مشغول هستند، در اسارت همان اصول و مبادی‌ای می‌دانست که فلسفه گرچه آن‌ها را اثبات نمی‌کند لکن شناسایی و معرفی می‌نماید. آن اصول و آگاهی‌های پیشینی به *نظر کانت* عینک و حجاب واحدی هستند که با تأملات ذهنی شناخته می‌شوند ولیکن در تعریف نوکانتی

علم گرفتار حجاب‌های متشتت و پراکنده ای است که در ذهنیت افراد و یا جوامع مختلف وجود دارد.

در نزدکانت عالمان اگر به متن واقع راه نمی‌بردند، به دلیل آن‌که همگی از عینک واحدی برخوردار بودند، به شناخت موضع یکدیگر می‌توانستند دست یابند ولیکن در تعریف نوکانتی هرکس از زاویه‌ای جدای از دیگری به عالم می‌نگرد، و شناخت دو فرد یا دو گروه یا دو جامعه از ساختار واحدی برخوردار نیست. از این رو، هرکس دیگری را از افق نگاه خود تفسیر می‌کند، بدون آن‌که بین آن‌ها الزاماً پایگاه و دیدگاه مشترکی وجود داشته باشد. بنابراین عالمان نه تنها به شیء فی‌ذاته نائل نمی‌شوند بلکه به شیء فی‌ذاتنا و به پدیده‌هایی که در ظرف ادراک دیگران حضور دارند، جز از زاویه نگاه خود پی نمی‌برند، یعنی؛ پدیده‌ها در ذهنیت افراد مختلف نیز متفاوت است و بدین سان راه همدلی و هم سخنی بین افراد نیز هموار نیست. پس شکاکیت ساختاری علم در نزد نوکانتی‌ها به صورتی مضاعف است.

فروع چهارم: به دلیل این‌که فلسفه عبارت از معرفت‌شناسی است و موضوع آن دیگر علوم بشری است فلسفه از نظر زمانی مؤخر از سایر علوم است ولیکن چون فلسفه به معرفت‌های پیشینی و به تعبیر نوکانتی به پیش‌فرض‌های ذهنی افراد می‌پردازد و این پیش‌فرض‌ها در تعریف، تکوین و مسیر علوم تأثیر دارند و در نتیجه به لحاظ منطقی مقدّم بر علوم هستند، فلسفه در رتبه مقدم بر علوم قرار می‌گیرد.

پیش‌فرض‌ها به دلیل این‌که در دیدگاه نوکانتی از ثبات، کلیت و دوام برخوردار نیستند و در معرض تغییر، تحول و تبدّل می‌باشند، با دقت‌ها و

پالایش‌های فلسفی در معرض تبدلات و تحولات جدید نیز می‌توانند قرار گیرند، و به این بیان فلسفه در انتخاب و گزینش مبادی و پیش‌فرض‌های سایر علوم نیز می‌تواند دخیل باشد. بنابراین رابطه فلسفه با علم در این تعریف با رابطه آن دو بر اساس تعریف اول نزدیک می‌شود، با این تفاوت که در تعریف اول، فلسفه با شناخت و یا اثبات مبادی و اصول موضوع سایر علوم در مسیر تکوین آن‌ها قرار گرفته و راه وصول آن علوم را به واقع هموار می‌کند. و در این تعریف فلسفه زمینه‌گزینش و انتخاب اصولی را فراهم می‌آورد که هم چنان حجاب واقع بوده و هیچ‌گاه نیز به ثبات و قرار نمی‌رسند.

فرع پنجم: شیوه معرفتی فلسفه الزاماً شیوه‌ای تجربی و حسی نیست و نظیر شیوه تحلیلی و نقادانه کانت از طریق تأمل در محتوای ذهنی و لوازم ذاتی معانی و پدیده‌های ذهنی تأمین می‌شود. البته در دیدگاه نوکانتی، چون ساختار ذهنی فرد و یا افراد در معرض تغییر و تبدل قرار می‌گیرد و ثبات و قراری در سیستم ذهنی انسان وجود ندارد، آگاهی به این تغییر ناگزیر با دخالت حواس و آزمون حاصل می‌شود و بدین ترتیب فلسفه نیز با حفظ موقعیت خود به عنوان یک علم تعیین‌کننده و در عین حال درجه دوم به دیگر علوم تشبه می‌جوید.

فرع ششم: شیوه معرفتی سایر علوم ضمن تأثیرپذیری مستقیم از مباحث و پیش‌فرض‌های فلسفی، به گونه‌های مختلفی که متأثرپیش‌فرض‌های علمی، در باب تعریف علم، حقیقت، صدق، کذب و مانند آن می‌باشد از حس و تجربه استفاده می‌کند. با آن‌که علوم حصولی و مباحث مفهومی در غرب، بعد از کانت به گونه‌ای گسترده در تحت تأثیر او قرار دارد، و عنوان نوکانتی بر

غالب دیدگاه‌های فلسفی بعد از او قابل تطبیق است، تشتت آراء در تحلیل‌ها و یا توصیه‌های فلسفی نسبت به علم که اینک صورتی فرهنگی و تاریخی به خود گرفته است، فراوان است و به همین دلیل در مسیر و کیفیت تأثیر حواس در تکوین علوم مختلف آراء متقابل و گاه متضادی در قلمرو تفسیرهای نوکانتی علم شکل می‌گیرد، بدون آن که میزان و احدی برای حل اختلاف بتواند وجود داشته باشد.

تعیین فلسفه	ارزش معرفتی	درجه اول و یا درجه دوم بودن فلسفه	ارزش معرفتی سایر علوم	نسبت فلسفه و علم	شیوه معرفتی فلسفه	شیوه معرفتی سایر علوم
علم به موجود و واقعیت از آن جهت که موجود است	مثبت	درجه اول	مثبت	فلسفه اصل و علم فرع	عقلی و شهودی	حسی و تجربی، عقلی و شهودی
مهمل گوئی	منفی	—————	مثبت	—————	ذهنی	حسی - تجربی
شناخت قوانین عام و جهان شمولی	مثبت	درجه اول	مثبت	فلسفه فرع و علم اصل	حسی - تجربی	حسی - تجربی
مصرفت شناسی و نقادی خردانسانی	نسبت به جهان خارج منفی و نسبت به ذهن مثبت	درجه دوم	شکاکیت ساختاری	تقدم منطقی فلسفه بر علم	مفهومی - عقلی	ذهنی - حسی
معرفت شناسی و شناخت علم	شکاکیت ساختاری نسبت به عوامل وجودی معرفت	درجه دوم و درصد تقرب اول	شکاکیت ساختاری	تقدم منطقی فلسفه بر علم	ذهنی - حسی	ذهنی - حسی

بخش دوم

فصل ششم: طلوع هستی

فصل هفتم: سفسطه و شکاکیت پیچیده

فصل هشتم: دامنه منطقی فلسفه و علم

فصل نهم: اصول فلسفی و پیش فرض های ذهنی

فصل دهم: سپهر شهود و حقیقت دینی علم

فلسفه و دین

فصل ششم

طلوع هستی

در بخش اول به برخی از مهم‌ترین تعاریفی که برای فلسفه شده است و به زمینه‌های پیدایش این تعریف‌ها و لوازم مربوط به هر یک از آن‌ها اشاره شد. پس از بیان تعریف‌های مختلفی که در پاسخ از پرسش نخستین، یعنی در پاسخ از سؤال: «چیستی فلسفه» بیان شد، اینک در بخش دوم، به دومین پرسش از فلسفه پرداخته می‌شود و از «هستی فلسفه» پاسخ داده می‌شود.

پرسش از «هستی فلسفه» به معنای پرسش از تحقق و واقعیت فلسفه است، در پاسخ از این پرسش به صحت یا بطلان تعاریف یاد شده پرداخته می‌شود و دلیل صحت یا بطلان هر یک آشکار می‌گردد.

آیا فلسفه به عنوان علمی که واقعیت را می‌شناسد، وجود دارد و علم به اصل واقعیت و احکام آن در دسترس بشر است و یا به دلیل آن که دانش بشر محدود به واقعیت‌های جزئی، مادی و مقید است، علم به اصل واقعیت یا احکام کلی آن وجود ندارد؟ آیا علم تجربی بشر در گرو مقولات و مفاهیم

پیشینی و مقدّمی است که فلسفه عهده دار تحلیل و شناسایی آن‌هاست و آیا آن مقولات مسیر معرفت واقعیت‌ها هستند، یا حجاب و مانع آن می‌باشند؟ پاسخ به این پرسشها و سؤال‌هایی از این قبیل مربوط به این بخش است.

فلسفه در تعریف اوّل، علم به واقعیت و وجود است و مقابل آن سفسطه است. فیلسوف بر اساس تعریف اوّل کسی است که به اصل واقعیت علم داشته و در جست‌وجوی احکام آن است و سوفسطایی کسی است که منکر اصل واقعیت و احکام مربوط به آن می‌باشد.

صحت تعریف اوّل مبتنی بر صحت چند قضیه است.

اوّل: واقعیتی هست.

دوم: راهی برای شناخت واقع وجود دارد.

سوم: راه در راه بودن و ارائه طریق، معصوم است.

چهارم: در ذهن انسان نسبت به واقعیت خطا وجود دارد.

هرگاه یکی از اصول چهارگانه فوق مورد خدشه قرار گیرد، تعریف اوّل فلسفه، مخدوش خواهد بود. صحت تعریف در گرو صحت چهار قضیه فوق است، زیرا اگر واقعیتی نباشد، فلسفه به عنوان علم به واقعیت چگونه می‌تواند وجود داشته باشد و یا اگر واقعیتی باشد ولی راهی برای علم به آن نباشد و یا آنچه که راه نامیده می‌شود در حقیقت راه بند و مانع از وصول به واقع باشد، علم واقع‌شناسی نیز وجود نخواهد داشت و هم‌چنین اگر خطا در ذهن انسان‌ها وجود نداشته باشد، پندار و ذهنیت کسانی که منکر علم به واقع هستند نیز صادق خواهد بود و در این حال سفسطه می‌تواند صادق باشد.

اصول چهارگانه فوق که تعریف اوّل فلسفه مبتنی بر آن‌ها است، اصولی

بالضرورة راست و قضایایی بدیهی و اولی هستند.

قضایا را به دو قسم بدیهی و غیر بدیهی و قضایای بدیهی را به دو قسم اولی و غیر اولی تقسیم می‌کنند و قضایای بدیهی اولی همان قضایای بالضرورة راست و صادق هستند.

قضیه غیر بدیهی قضیه‌ای است که انسان با تصوّر موضوع و محمول قضیه به صحت و سقم آن علم پیدا نمی‌کند، بلکه نسبت به صادق و یا کاذب بودن آن تردید می‌کند و تنها هنگامی به صدق یا کذب آن حکم می‌کند که دلیل و برهانی از خارج بر اثبات یا ابطال آن اقامه شود. قضایایی نظیر مجموعه زوایای مثلث صدو هشتاد درجه است و یا حاکمیت سرمایه بحران‌های روانی اجتماعی را افزایش می‌دهد، از این قبیل قضایا هستند.

قضیه بدیهی قضیه‌ای است که تصور موضوع و محمول در تصدیق یا تکذیب قضیه کفایت می‌کند، مانند: کل بزرگ‌تر از جزء است. هر مثلث دارای سه ضلع است. اجتماع نقیضین محال است.

قضایای بدیهی غیر اولی قضایای هستند که گر چه تصور موضوع و محمول در حکم به صدق و یا کذب آن‌ها کفایت می‌کند، ولیکن انسان در صورت فرض جهل و ناآگاهی به صدق یا کذب قضیه می‌تواند از برهان برای اثبات یا ابطال آن‌ها کمک بگیرد و اقامه برهان برای اثبات و یا ابطال آن‌ها محذوری را به دنبال نمی‌آورد.

مثلاً: قضیهٔ حمار یک قضیهٔ بدیهی است. مفاد قضیه این است: کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه خط راست است و علت نامگذاری این قضیه به قضیهٔ حمار این است که الاغ نیز به این قضیه واقف است، زیرا وقتی مقداری علف در

نقطه‌ای باشد، و الاغ قصد خوردن آن را داشته باشد، خط راست را که کوتاه‌ترین مسیر است، طی می‌کند ولیکن این قضیه را در صورت تردید، با اثبات این که در هر مثلث هر ضلع کوتاه‌تر از مجموع دو ضلع دیگر است، می‌توان به صورتی برهانی درآورد.

قضیه بدیهی اولی، قضیه‌ای است که تصور موضوع و محمول در تصدیق به آن کفایت می‌کند و صدق قضیه به گونه‌ای است که راهی برای تردید در آن وجود ندارد و تردید در آن قضیه با اعتماد و اتکاء به همان قضیه انجام می‌شود.

قضیه بدیهی اولی به گونه‌ای است که اگر انسان نسبت به صدق و یا کذب آن خود را جاهل فرض کند، باصرف نظر از آن قضیه، طریقی را برای اثبات یا ابطال آن نمی‌تواند طی کند، یعنی هرگاه بخواهد به اثبات آن قضیه پردازد، ناگزیر به خود آن قضیه تمسک می‌ورزد و هرگاه نیز بخواهد بر ابطال آن اقدام کند از نفس همان قضیه به عنوان مقدمه استدلال کمک می‌گیرد. قضیه بدیهی اولی را به دلیل آن که راهی برای انکار آن وجود ندارد و اذعان به آن از متن انکار آن نیز آشکار می‌شود، قضایای بالضروره راست نیز می‌گویند.

هر طریقی که برای اثبات قضایای اولی بدیهی طی شود در حقیقت برهان بر اثبات آن نیست، بلکه تنبّه بر آن قضیه می‌باشد و اگر هم برهان باشد، برهان بر نفس قضیه نیست، برهان بر وصفی از اوصاف آن است.

در تنبّه، علم جدید حاصل نمی‌شود، به علمی که پیش از آن وجود داشته است، تذکر داده می‌شود و آنچه که درباره اصول اولی گفته می‌شود اگر تنبّه به آن‌ها نباشد و صورت برهان داشته باشد در حقیقت برهان بر نفس آن قضایا

نیست و وصف اولی بودن و بدهت آن‌ها را اثبات می‌کند.

بدهت و اولی بودن وصف خارج از ذات قضایای اولی است و انسان غافل می‌تواند در اولی بودن و یا بدهت آن اصول تردید نماید و در این صورت اگر از خود همان اصول برای اثبات بدهت و یا اولی بودن آن‌ها کمک گرفته شود، اشکالی لازم نمی‌آید.

نکته شایان توجه دیگر این است که اگر منکر علم حقیقی و یقینی انسان نباشیم ناگزیر به علم انسان به برخی از قضایای بدیهی اولی باید اذعان نماییم، زیرا تمام معلومات انسان هرگز نمی‌تواند نظری و غیر اولی باشد.

گزاره غیر اولی گزاره‌ای است که ثبوت محمول آن برای موضوع مبتنی بر یک سبب و علت خارجی است. این سبب و علت اگر برای ذهن واضح و آشکار باشد، آن قضیه بدیهی غیر اولی است و اگر در مقام اثبات برای ذهن آشکار نباشد، آن قضیه غیر بدیهی و نظری است.

انسان یا به هیچ چیزی علم پیدا نمی‌کند و یا اگر نسبت به برخی از امور علم داشته باشد، همه دانش او نمی‌تواند نظری و غیر اولی باشد، زیرا دانش غیر اولی تا زمانی که به یک سبب خارجی واضح و یا غیر واضح اعتماد نکند، در معرض علم و آگاهی قرار نمی‌گیرد و بر این اساس اگر همه گزاره‌ها و قضایایی که در معرض آگاهی قرار می‌گیرند غیر اولی باشند و در بین آن‌ها قضیه یا قضایایی که به ذات خود و بالضرورت صادق و راست هستند، وجود نداشته باشد، هیچ‌یک از دانش‌های غیر بدیهی، معلوم حقیقی و واقعی نمی‌شود و به هیچ‌یک از آن‌ها علم یقینی تعلق نمی‌گیرد و هرگونه تصدیقی که انسان داشته باشد، ظنی خواهد بود.

استدلال فوق اگر چه به تنهایی وجود دانش‌ها و قضایای اولی را برای منکرین علم اثبات نمی‌کند و لیکن اهمیت دانش اولی را برای کسی که به وجود علم و دانش باور دارد، آشکار می‌سازد.

قضیه اولی اولاً: به نفس خود آشکار است و آن را با قضیه‌ای دیگر نمی‌توان اثبات کرد و ثانیاً: انکار آن جز با استناد به همان قضیه ممکن نیست، و این بدان معناست که قضیه اولی امکان انکار ندارد. بنابراین اصول چهارگانه‌ای که تعریف اولی فلسفه به آن‌ها متکی است در صورتی اولی خواهند بود که اوصاف فوق را داشته باشند، یعنی وصف اولی بودن را از طریق این اوصاف برای آن قضایا می‌توان اثبات کرد.

اصل اول: اصل واقعیت است و این اصل بدیهی اولی است زیرا دارای اوصاف دوگانه زیر است.

اولاً: به نفس خود آشکار است و انسان برای تصدیق آن، به تصدیقی دیگر رجوع نمی‌کند. اگر کسی در اصل واقعیت تردید داشته باشد و آن را از طریق برهان و استدلال و با استفاده از مقدمات دیگر بخواهد اثبات کند باید قبل از اذعان و قبول این که واقعیتی وجود دارد، لااقل واقعیت دو قضیه قبلی را که به عنوان مقدمه برای اثبات آن به کار می‌روند قبول داشته باشد و قبول واقعیت آن دو، قبل از اذعان به اصل واقعیت، به معنای استفاده از اصل واقعیت برای اثبات آن است.

ثانیاً: انکار اصل واقعیت جز با استفاده از همان اصل ممکن نیست، زیرا هر استدلالی بر ابطال آن، از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شود و قبول هر یک از دو مقدمه و یا نتیجه به منزله قبول اصل واقعیت است. نه تنها

استدلال بر نفی اصل واقعیت متوقف بر قبول آن است بلکه نفس انکار نیز به منزله قبول اصل واقعیت است. کسی که واقعیت را انکار می‌کند، یا واقعاً به انکار آن می‌پردازد و یا واقعاً انکار نمی‌کند، پس منکر اصل واقعیت نیست و اگر واقعاً انکار می‌نماید، پس به اصل واقعیت اعتراف دارد و واقعیتی [انکار واقعیت] را قبول می‌کند.

کسی که اصل واقعیت را انکار می‌کند مانند شخصی است که در فضایی قرار گرفته و با صدایی بلند نبودن هیچ‌کس را در آن‌جا اعلان می‌کند او هرچه بیش‌تر بر مدعای خود اصرار کند، کذب آن را صریح‌تر اعلام می‌کند. چون فریاد و اصرار او، خود گواه بر بودن شخصی است.

اصل واقعیت مرز سفسطه و فلسفه است. کسی که این اصل را به لفظ انکار می‌کند، گرچه واقعاً نمی‌تواند منکر آن باشد ولیکن به لحاظ ادعای کاذبی که دارد سوفسطایی نامیده می‌شود.

وجود سوفسطائانی که به طور مطلق منکر اصل واقعیت باشند، محل تأمل است. سوفسطایی گاهی نیز به کسانی اطلاق می‌شود که بخشی از واقعیت، مانند واقعیت خارج از نفس را انکار می‌کنند. سوفسطایی در این معنا که اصل واقعیت و برخی از اصول دیگر را قبول دارد، از محل بحث خارج است.

اصل واقعیت را هیچ‌کس در هیچ موطنی نسبت به هیچ شرط و یا موقعیتی نمی‌تواند انکار کند، بنابراین قضیه‌ای که از اصل واقعیت خبر می‌دهد، یک قضیه ممکنه نیست، تا آن‌که زوال محمول از موضوع جایز باشد و علاوه بر این ضرورت قضیه، ضرورت و قتیّه، شرطیه و مانند آن نمی‌باشد، بلکه ضرورت ازلیّه است یعنی در هیچ شرطی و در هیچ فرضی نمی‌توان احتمال کذب آن را

داد.

کیفیتی که نسبت محمول و موضوع هر قضیه دارد بر سه قسم می‌تواند باشد. واجب، ممتنع و ممکن. ضرورت ثبوت داشته باشد، کیفیت نسبت محمول به موضوع وجوب است، مانند «هر مثلث سه ضلع دارد» و یا «مجموع زوایای هر مثلث ۱۸۰ درجه است»، زیرا هیچ مثلثی نمی‌تواند سه ضلع نداشته باشد، و یا مجموع زوایای آن ۱۸۰ درجه نباشد.

اگر محمول برای موضوع ضرورت عدم داشته باشد، کیفیت نسبت محمول به موضوع امتناع است و به همین دلیل در این گونه از موارد محمول از موضوع ضرورتاً نفی و سلب می‌شود، مانند: هیچ مثلثی چهار ضلعی نیست. اگر محمول برای موضوع ضرورت وجود و یا عدم نداشته باشد، بلکه بتواند محمول را داشته و یا فاقد آن باشد، کیفیت نسبت امکان است، مانند: مثلث سفید است. سفید محمولی است که مثلث می‌تواند به آن متصف شود و یا آن که از مثلث سلب شود. برخی مثلث‌ها سفید هستند و برخی به رنگ دیگری می‌باشند.

قضایای ضروریّه نیز دارای اقسامی هستند. در برخی از آنها ضرورت ثبوت محمول برای موضوع، مشروط و مقید به وقت، وصف و یا قید خاصی است و در بعضی از آنها مشروط به هیچ شرط و یا قیدی نیست و تنها شرط برای ضرورت حمل محمول بر موضوع این است که موضوع وجود داشته باشد این نوع قضایا را دارای ضرورت ذاتیه می‌نامند. در ضرورت ذاتیه موجود بودن ذات موضوع ضروری نیست و وجود را می‌توان از موضوع سلب کرد.

نوع سوم قضایای ضروری، قضایایی است که ضرورت حمل محمول بر موضوع آن مشروط به هیچ قید و شرطی و از جمله مقید به دوام وجود موضوع نباشد. این نوع قضیه را دارای ضرورت ازلیه می‌خوانند.

قضایایی که ضرورت آن‌ها به وقت، وصف و شرطی خاص مقید است، مانند: هر مثلث سفیدی سفید است. در این قضیه سفیدی بر مثلث سفید به ضرورت حمل می‌شود و این حمل ضروری، مشروط بر این است که مثلث وصف سفیدی را داشته باشد این نوع از ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌گویند.

قضایایی که ضرورت آن‌ها ذاتی است، مانند: زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. حمل ۱۸۰ درجه بر زوایای مثلث ضروری است و این حمل تا هنگامی در خارج صادق است که زوایای مثلث موجود باشند. و اگر مثلی موجود نباشد، ۱۸۰ درجه بودن زوایای آن نیز موجود نخواهد بود.

اصل «واقعیتی هست»، قضیه‌ای است که نسبت محمول و موضوع آن به امتناع و یا امکان نیست بلکه به ضرورت است و ضرورت آن نیز مقید به شرط، وقت و یا وصفی خاص نیست، یعنی آنچنان نیست که در برخی از اوقات و یا به لحاظ برخی اوصاف واقعیت باشد و در برخی از اوقات این قضیه مصداق نداشته باشد و نقیض آن یعنی سفسطه صادق باشد.

ضرورت این قضیه ضرورت ذاتیه نیز نیست، یعنی نمی‌توان حمل هستی بر واقعیت را مقید به دوام کرد و در نتیجه نمی‌توان به کذب قضیه نسبت به موقعیتی خاص حکم کرد. زیرا در هر موقعیتی که این قضیه واقعاً و به راستی کاذب باشد، در همان موقعیت واقعیتی خواهد بود. بنابراین قضیه «واقعیتی

نیست» گرچه به لحاظ مفهوم و معنا، نفی واقعیت است، ولیکن هر مصداقی که برای آن فرض شود، آن مصداق یک امر واقعی است. و مصداق سفسطه نمی‌باشد. اصل واقعیت یک اصل ضروری است و ضرورت آن ضرورت مقید و یا ضرورت ذاتی نیست بلکه ضرورت ازلی می‌باشد. این اصل بالضروره راست است و هرگز نمی‌توان به کذب آن نسبت به موطنی خاص حکم کرد.

اصل دوم: راه برای شناخت واقع هست و واقعیت در ادراک و آگاهی انسان ظاهر می‌شود. کسانی که این اصل را قبول نداشته باشند و آن را کاذب بدانند، راه وصول به واقع را انکار می‌کنند. این گروه را شکاک می‌نامند. اصل دوم نیز بدیهی اولی است، یعنی این اصل بدون آن که امکان اثبات آن از طریق استدلال و برهان وجود داشته باشد به خود آشکار است و راهی نیز برای ابطال آن نیست.

اگر کسی در اصل راه نسبت به واقع تردید داشته باشد، و اگر کسی در اصل حکایت و دلالت مفاهیم ذهنی خود نسبت به واقعیت شکاک باشد، با کدام مفهوم و با کدام راه می‌تواند از کفایت مفاهیم و هدایت آن‌ها نسبت به واقع خبر دهد و یا دلالت آن‌ها را نسبت به واقع اثبات کند. او از هر مفهومی که بخواهد استفاده کند، دلالت و حکایت آن مفهوم نسبت به واقع نیز محل تردید خواهد بود.

اصل دوم، یعنی وجود راه به سوی واقع همانند اصل واقعیت به خود واضح و آشکار است و ظهور این اصل ملازم با ظهور اصل نخست است و تنبّه به آن نیز پس از تنبّه به اصل اول و از طریق نظر به آن اصل، حاصل می‌شود.

همانگونه که اصل واقعیت اصلی بدیهی اولی است و تردید در آن ممکن نیست و انسان مضطر از اذعان به آن است و از هر سوی که به نفی آن اقدام شود، صدق آن آشکار می‌گردد، اصل دوم نیز بدیهی اولی است و تردید در آن ممکن نیست و اگر کسی به راستی در این اصل تردید داشته باشد، در اصل اول نیز تردید خواهد داشت، زیرا اصل اول چیزی جز حکایات از نفس واقعیت نیست. واقعیت در آن اصل بر ادراک و فهم انسان ظاهر شده است و ظهور خود را به ضرورت بر آن تحمیل می‌کند، چندان که از هر سو قصد گریز شود، از همان سو و بلکه در متن گریز و قصد نیز حضور خود را نشان می‌دهد. بداهت اصل دوم، ملازم و همراه بداهت اصل نخست است و تردید و یا نفی اصل دوم به منزله تردید و یا نفی اصل نخست است. توجه به ظهور غیر قابل اجتناب اصل اول، تنبّه به حضور ضروری و حتمی اصل دوم می‌دهد. کسی که اصل نخست را قبول کرده است، ناگزیر اصل دوم را پذیرفته است و اگر علی‌رغم اذعان به اصل واقعیت، مدعی انکار معرفت و شناخت نسبت به واقع باشد در حقیقت نسبت به آگاهی و علم خود به واقع و نسبت به اعترافی که به این آگاهی دارد، غافل است و هر دلیلی که اقامه شود برای اثبات وجود راه شناخت واقع نیست، بلکه برای اثبات علم و آگاهی فرد نسبت به آن راه است، یعنی برای اثبات وصف معلومیت و یا وصف بداهت و مغفول بودن آن است. اگر کسی به راستی در بودن راه نسبت به واقع تردید دارد، چگونه می‌تواند گزاره «واقعیتی هست» را صادق، و حاکی از واقع بداند. پس کسی که مدعی شکاکیت است اگر بر ادعای خود ملتزم باشد، سوفسطایی نیز هست و اگر فسفسطه بالضروره باطل است و راهی برای تردید در آن نیست، شکاکیت نیز

بالضرورة باطل می‌باشد و تردید در آن ممکن نیست.

از این بیان معلوم می‌شود گفتار کسانی نظیر کانت که خود را منکر اصل واقعیت نمی‌دانند و لکن راه وصول به آن را انکار می‌کنند قابل دفاع نیست.

کانت که اصل واقعیت اشیاء را به عنوان شیء برای خود - نومن - می‌پذیرد، مدعی است راهی برای علم و طریقی برای آگاهی بر دلالت صادقانه علم آدمی نسبت به آن واقعیت وجود ندارد. او در حقیقت از راهی که پیموده است غافل است. اگر در دلالت آگاهی انسان و حکایت آن نسبت به واقعیت تردید است، پس چگونه به اصل واقعیت و به تحقق «شیء فی ذاته» اذعان و اعتراف می‌شود. مگر اصل واقعیت و اصل تحقق اشیا فی ذاته از اصولی نیستند که در حوزه آگاهی و ادراک انسان حضور دارند؟ مگر اعتراف به صدق این اصول که اعترافی غیر قابل اجتناب است، به معنای اعتراف وصول به حقیقت نیست؟ مگر عبارت «واقعیتی هست»، مشتمل بر مفهومی نیست که در ظرف ادراک و آگاهی انسان حضور دارند و آن دو مفهوم دلالت و حکایتی صادقانه و ضروری نسبت به محکی خود دارند.

حکایت مفاهیم اولی و بدیهی نسبت به محکی خود چیزی جز ظهور و بروز محکی در متن واقعیت عالمانه آدمی نیست، و حاکی و محکی و تقابلی که بین آن دو برقرار می‌شود، از نگاه مجدد به آن ظهور واحد و تحلیل بعدی آن پدید می‌آید.

انسان ابتدا ظهور واقعیت را می‌یابد و از آن پس دو مفهوم حاکی و محکی، ظاهر و ظهور، یادال و مدلول یا ذهن و عین را می‌سازد، و سپس دوگانگی مفهوم آن دو را درک می‌کند. این دوگانگی که در رتبه پس از علم و

آگاهی به واقع و در هنگام نگاه مجدد به آن پدید می‌آید، نباید به رتبه سابق یعنی به متن علم و آگاهی نسبت داده شود. اگر دوگانگی از آغاز به متن علم و شناخت راه پیدا کند، فاصله بین عالم و معلوم به صورت فاصله‌ای طی نشدنی باقی می‌ماند و بدین ترتیب مشکل مطابقت عالم با معلوم و از آن پس مشکل شکاکیت پیش می‌آید و در نتیجه کسی که در متن علم به واقع مستغرق است از آگاهی خود نسبت به آن غافل مانده و گمان تردید و شکاکیت می‌برد.

اصل سوم: عصمت راه است به این معنا که علم در ارائه و حکایت صادق است و راه در راه بودن خود معصوم است و سالک در اثر غفلت از این حقیقت تهمت خطا و گناه بر آن می‌زند.

تردید در عصمت راه به منزله تردید در راه بودن راه است. راه مسیری است که به مقصد ختم می‌شود و اگر راهی به مقصد نرسد، بی‌راهه است و شک در به مقصد رسیدن راه به معنای شک در راه بودن راه است. بنابراین اصل سوم در حقیقت همان اصل دوم است و ذکر آن به عنوان یک اصل جدا، جهت تنبه بخشیدن به کسانی است که بین شناخت و مصونیت آن از خطا امتیاز قائل می‌شوند و گمان می‌برند که به اصل شناخت قائل هستند، لیکن در راه بودن شناخت نسبت به واقع و ایصال آن به مطلوب تردید دارند.

اگر در عصمت راه نسبت به واقع تردید باشد، با هیچ استدلالی نمی‌توان این تردید را زدود و چون تردید در شناخت واقع باقی بماند در شناخت واقعیت و حکایت مفاهیمی نظیر «واقعیت هست» نیز باید تردید کرد. ضرورت صدق اصل نخست همانگونه که به معنای ضرورت اصل معرفت نسبت به واقعیت است، به معنای ضرورت عصمت آن نیز می‌باشد.

اصل واقعیت خود یک آگاهی و علم به واقع است، تردید در آگاهی و یا تردید در صادق بودن یا راه بودن آن نسبت به واقع به معنای تردید در این اصل است، چه این که سفسطه و تردید در واقعیت نیز به معنای شک و تردید در اصل علم می‌باشد.

اصل چهارم: وجود خطا است، همانگونه که اصل واقعیت بالضروره راست است، گفتار کسانی که به انکار آن می‌پردازند بالضروره باطل است و همانگونه که وجود راه به سوی واقع با ظهور اصل واقعیت در ظرف ادراک و آگاهی انسان قرین و همراه است، خطا بودن برخی از تصورات با آگاهی به بطلان سفسطه قرین می‌باشد. کسی که بر بطلان سفسطه به گونه‌ای ضروری و غیر قابل اجتناب حکم می‌کند، بر خطا بودن قول به سفسطه معترف است، چه این که تردید در خطا بودن این اندیشه به منزله تردید در بطلان سفسطه است. اصول چهارگانه‌ای که صدق تعریف نخستین فلسفه در گرو صدق آن‌ها است پیش فرض‌های تعریف نیست بلکه از اصول اولی فلسفی هستند که صدق آن‌ها ضروری، بلکه بدیهی اولی است.

پیش فرض یک فرضی پیشین است که بر مدار آن قضایا و مسائل یک علم شکل می‌گیرد. علمی که متکی بر پیش فرض است تا هنگامی که آن پیش فرض به صورت یک اصل یقینی و غیرفرضی در نیاید یک علم فرضی است و راه به واقع نمی‌برد به تعبیر علامه طباطبایی فرض یا فرض‌هایی که یک علم بر مدار آن‌ها سازمان می‌یابد، مانند پایه ثابت پرگار هستند،^۱ پایه ثابت پرگار مانع از آن است که پایه متحرک راه به جایی برود. پایه متحرک به دلیل

۱. سید محمد حسین طباطبایی: اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله پنجم، ص ۲۴۸.

وابستگی به پایه ثابت بر محور نقطه‌ای ساکن می‌چرخد و دوایر بسته‌ای را به وجود می‌آورد که از وصول به حقیقت محروم هستند.

اصول چهارگانه‌ای که بیان شد اصولی فرضی نیستند بلکه اصولی یقینی می‌باشند، و یقین موجود در این اصول یقین روان‌شناختی نیست بلکه یقین علمی است.

یقین روان‌شناختی به انس ذهنی انسان به یک قضیه و اطمینان روانی او بازگشت می‌کند، حاصل یقین روان‌شناختی چیزی جز استبعاد نیست و لکن در یقین علمی چهار جزم نهفته است.

۱. جزم به ثبوت محمول نسبت به موضوع.

۲. جزم به بطلان سلب محمول از موضوع.

۳. غیر قابل زوال بودن جزم اول.

۴. غیر قابل زوال بودن جزم دوم.

در یقین روان‌شناختی جزم اول و یا جزم دوم می‌تواند وجود داشته باشد و لکن انسان پس از تأمل و دقت در این دو جزم به غیر قابل زوال بودن آن دو، حکم نمی‌تواند بنماید. در یقین علمی راهی برای زوال یافت نمی‌شود و انسان در حکم به زوال ناپذیر بودن آن‌ها مضطر است.

اصل واقعیت و اصول یاد شده دیگر، اصولی هستند که راهی برای انکار آن‌ها نیست. اصل واقعیت اصلی است که گریزی از اذعان به آن نیست و از همان نقطه‌ای که قصد انکار آن می‌شود ظاهر می‌گردد.

بر اساس اصول چهارگانه که فرض‌های ذهنی نیستند، بلکه شناخت‌هایی عینی و حقیقی می‌باشند، اولاً: واقعیتی هست، ثانیاً: راه برای شناخت واقع

وجود دارد. و این راه همان فلسفه یعنی واقعیت‌شناسی است. این راه ضرورتاً موجود است هر چند که روندگان گاه دچار خطا شده و از آن عدول می‌نمایند.

فصل هفتم

سفسطه و شکاکیت پیچیده

به موازات تنبه به حق بودن تعریف نخست فلسفه، بطلان دو دیدگاه دیگری که مقابل آن است آشکار می‌شود. دیدگاه اول سفسطه و دیدگاه دوم شکاکیت است.

سفسطه و شکاکیت هر یک به دو قسم تقسیم می‌شوند، اول: ساده و آشکار، دوم: پیچیده و پنهان.

سفسطه ساده و آشکار سفسطه‌ای است که به صراحت، اصل واقعیت را انکار می‌نماید. وجود افرادی که به صراحت منکر اصل واقعیت باشند در تاریخ اندیشه بشری قابل تأمل است.

سفسطه پیچیده و پنهان، سفسطه‌ای است که آشکار اعلام نمی‌شود، بلکه بر انکار آن تصریح می‌شود و لکن سخنی گفته می‌شود که مستلزم قبول سفسطه است. این نوع سفسطه چون به طور غیر مستقیم بیان می‌شود پیچیده و پنهان است.

شکاکیت آشکار شکاکیتی است که با صراحت و بی‌پروا اعلام می‌شود، و شکاکیت پنهان به صراحت اعلام نمی‌شود. باید توجه داشت شکاکیت فلسفی غیر از شک علمی فیلسوفان و یا عالمان علوم مختلف در ابتدای تحقیق نسبت به مسائل مختلف است.

شک علمی نظیر شک دکارت، شکی است که مقدمه پرسش و جست‌وجو و تحقیق برای وصول به حقیقت است.

هر حرکت علمی مسبوق به شک و تردیدی است که زمینه وصول به حقیقت را فراهم می‌آورد ولیکن شکاکیت تردیدی است که در ساختار اندیشه و تفکر رسوخ می‌کند و راه وصول به حقیقت را مسدود می‌گرداند.

شکاکیت عبارت از انکار و یا تردید در اصل دوم یعنی انکار و یا تردید در وجود راه برای وصول به واقعیت است. شکاکیت آشکار در حقیقت، سفسطه پنهان است، زیرا شکاک مدعی سفسطه نیست و بلکه سفسطه را انکار می‌کند. اصل واقعیت را می‌پذیرد اما در طریق وصول به آن تردید و یا انکار می‌کند.

اگر انسان به راستی در آگاهی به اصل واقعیت تردید داشته باشد پس چگونه ممکن است به وجود آن با مفاهیمی نظیر «نومن» و یا «شیء ناشناختنی» و مانند آن خبر دهد و این اشکالی است که هگل نیز برکانت برای مقابله با شکاکیت ساختاری او وارد می‌نماید.^۱

شکاکیت پیچیده و پنهان، شکاکیتی است که به طور غیر مستقیم و به صورت پیچیده اظهار می‌شود. صاحب این نوع از شکاکیت در ظاهر خود را

۱. و.ت. ستیس: فلسفه هگل، ج ۱، ص ۶۰.

قائل به فلسفه و معتقد به امکان شناخت جهان معرفی می‌کند و کاروان علم را در مسیر معرفت می‌داند و لکن معرفت را به گونه‌ای تعریف می‌کند و یا مسیر معرفت را به نحوی ترسیم می‌نماید که سر از شکاکیت در می‌آورد. بطلان ذاتی و اولی شکاکیت که لازمه گفتار و مختار این گروه است دلیل بر بطلان و خطا بودن نظریاتی است که آن‌ها در باب معرفت و اندیشه بشر اظهار می‌دارند.

در این فصل به سه نوع سفسطه و شکاکیت پنهان و پیچیده اشاره می‌شود.

اول: دیدگاه ماتریالیستی نسبت به انسان و جهان.

دوم: نسبیّت شناخت و علم.

سوم: حس گرایی.

با ابطال هر یک از دیدگاه‌های فوق بطلان برخی از تعاریفی که درباره

فلسفه و علم ذکر شد، آشکار می‌شود.

* * *

اول: مادی دانستن انسان و جهان موجب می‌شود تا معرفت انسانی نیز امری مادی دانسته شود که از مقابله و مواجهه انسان مادی با محیط پیرامون آن حاصل می‌شود و مادی دانستن شناخت مستلزم شکاکیت و سفسطه است. زیرا اگر شناخت و معرفت انسان یک امری مادی باشد که از برخورد دستگاه ادراکی انسان با جهان و یا از تعامل و عمل متقابل انسان با محیط پدید آید، آن امر مادی شیء سومی خواهد بود که مغایر با شیء اول، یعنی انسان و صاحب شناخت و شیء دوم، یعنی واقعیت خارجی و امر شناخته شده، می‌باشد. انسان

هرگاه قصد شناخت یک واقعیت عینی را می‌نماید شیء دیگری که غیر از آن واقعیت خارجی است، در ظرف ادراک و آگاهی او پدید می‌آید و نتیجه این گفتار این می‌شود که انسان در جریان شناخت هرگز به معلوم خارجی راه نمی‌برد و همواره با پدیده‌ای غیر از معلوم مواجه می‌شود و رابطه کسی که قصد شناخت واقعیت را می‌کند با واقعیت قطع است و آنچه را که آدمی همواره می‌شناسد غیر از واقعیت خارجی و یا نتیجه‌ای از آن است.

قطع رابطه انسان با واقعیت عینی مانع از این می‌شود که انسان به مطابقت معرفت خود با معلوم خارجی پی ببرد و بلکه مانع از این می‌شود که آدمی واقعیت عینی را آن‌گونه که هست، ادراک نماید و این نتیجه چیزی جز شکاکیت نیست و شکاکیت نیز همان‌گونه که گذشت سفسطه‌ای پنهان است، زیرا انسانی که هرگز راه به جهان واقع نمی‌برد از کجا می‌تواند نسبت به اصل آن خبر داده و این خبر خود را نیز صادق بداند.

مادی دانستن شناخت صورت‌های گوناگونی دارد و از شناخت مادی توجیحات مختلفی می‌شود. برخی آن را حاصل کنش‌های فیزیولوژیک سلسله اعصاب و مغز آدمی با جهان مادی خارجی می‌دانند و بعضی دیگر به توجیحات روان‌شناختی و یا جامعه‌شناختی آن می‌پردازند. همه این توجیحات تا هنگامی که در چارچوب یک هستی‌شناسی و تفکر مادی باشد، از اشکال مزبور مصون نخواهد بود.

اشکالی که بر مادی بودن شناخت و معرفت انسانی وارد شد، نظیر اشکالی است که فیلسوفان مسلمان بر قول به شبح وارد آورده‌اند. قول شبح این است که در هنگام معرفت اثری از شیء خارجی و شبحی که غیر آن است به ذهن وارد

می‌شود و اشکال همان است که در این صورت رابطه عالم با معلوم قطع می‌شود و در هنگام شناخت همواره شیء سومی به ذهن می‌آید که غیر از معلوم و عالم است.

علامه طباطبایی در مقاله دوم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

این اشکال را بر قول به مادی بودن شناخت وارد کرده و می‌نویسد:

دانشمندانی که فکر را مادی محض می‌دانند و با تعییرات مختلفه، «ساخته مغز»، «اثر فعل و انفعال جزء مادی و جزء مغز»، «عکس العمل تأثیر خارج در اعصاب و نخاع»، «تبدیل کمیت به کیفیت»، «عکس برداری مغز از خارج»، «ترشحات مغز» تفسیر نموده و بالاخره اثر مادی ماده معرفی می‌کنند - قول به اشباح در بحث وجود ذهنی از فلسفه - باید در جرگه ایده‌آلیسم جای گیرند.

البته این عقیده تازگی نداشته از عهد باستان در کتب فلسفه ذکر شده و از گذشتگان مادین و گروهی از غیر مادین نقل شده است، ولی امروز میان دانشمندان مادی شهرت به‌سزایی کسب کرده و مقبولیت تامی به دست آورده است و البته سنخ بحث‌های علمی‌شان نیز همین نظر را اقتضاء می‌کن.^۱

مراد علامه از جمله اخیر این است که دانشمندان علوم طبیعی: به دلیل این که موضوع علم آن‌ها امور طبیعی است به شناسایی علل، عوامل و اسباب یا زمینه‌هایی مادی و طبیعی معرفت و شناخت می‌پردازند و مقتضای کار آن‌ها شناخت احکام طبیعی معرفت است و لیکن ابعاد متافیزیکی و انکار حقیقت مجرد و غیر مادی معرفت که ناشی از هستی‌شناسی محدود و مقید آن‌هاست، امری است که مشکل شکاکیت و سفسطه را به دنبال می‌آورد و ایشان در نقد

۱. سیدمحمد حسین طباطبایی: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۵۷

این قول می‌نویسد:

... و بالاخره فکر که زایندهٔ مادی دو پدیده مادی است، یک پدیدهٔ سومی است که نه مساوی با اولی (جزء مادی خارجی) می‌تواند بشود و نه مساوی با دومی (جز مغز) سخن ما در همین جملهٔ آخری است و فعلاً در سخنان دیگر بحث نکرده و به جای دیگر موقوف می‌نماییم. جمله‌ای که مضمونش این است: «فکر زایندهٔ جزء مادی و جزء مغز بوده و غیر از هر دو تا است» آیا این سخن صریحاً نمی‌رساند که خود معلوم (جزء ماده) به فکر مانمی‌آید و آنچه مطروف و متعلق فکر ما است، غیر از واقعیت خارج است؟ آن‌گاه این پرسش پیش می‌آید که در صورتی که واقعیت خارج هیچ‌گاه به فکر وارد نمی‌شود، ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارج هست و فکر ما زایندهٔ وی می‌باشد؟ و حال آن‌که هر چه را در خارج فرض کنیم فکری است که غیر از خارج است. پس آیا نتیجه‌ای جز این به دست می‌آید که ما هیچ‌گاه راه به خارج نداریم؟ و این سخن بعینه سخن ایده‌آلیست است.^۱

علامه طباطبایی در قسمت اخیر گفتار خود شکاکیتی را که در نتیجهٔ قول به مادی بودن شناخت پدید می‌آید مستلزم سفسطه نیز می‌داند، و مراد ایشان از ایده‌آلیست در جملهٔ آخر همان سوفسطایی است که جهان خارج را انکار می‌کند.

نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود، این است که ماتریالیسم و مادی دانستن انسان و جهان و به دنبال آن مادی دانستن شناخت، مستلزم شکاکیت و سفسطه است. سفسطه و شکاکیت بالضرورة باطل است. پس مادی دانستن شناخت نیز باطل است و حقیقت شناخت امری مجرد و غیر مادی است.

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی: اصول و فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صص ۶۲ - ۶۰.

نکته‌ای که توجه به آن لازم است این است که اثبات غیر مادی بودن ادراک و شناخت هرگز به معنای نفی مقدمات فیزیولوژیک و یا زمینه‌های روانی و اجتماعی معرفت نیست. واقعیت و هستی شناخت یک امر غیر مادی است ولیکن تحصیل آن برای انسانی که در طبیعت زندگی می‌کند، می‌تواند نیازمند به مقدماتی طبیعی باشد. این مقدمات که در حکم علل اعدادی و طبیعی هستند نظیر مقدماتی هستند که انسان برای برداشتن قدم صدم باید انجام دهد. گام صدم عبارت از مجموع نود و نه قدمی نیست که قبل از آن برداشته می‌شود و نود و نه قدم پیشین نیز علت فاعلی قدم صدم نمی‌باشند. اما گام صدم بدون برداشتن نود و نه قدم قبلی حاصل نمی‌شود.

حقیقت شناخت نیز با آن که امری غیر مادی و مجرد است، عین مقدمات طبیعی و مادی‌ای که برای تحصیل آن به کار می‌رود، نیست و غیر مادی بودن آن دلیل بر نفی این مقدمات نیز نمی‌باشد. صاحبان علوم تجربی هر یک در حوزه کار خود به شناخت و معرفی این مقدمات می‌پردازند. فیزیولوژیست زمینه‌های فیزیکی و فیزیولوژیکی معرفت را شناسایی می‌کند، روان‌شناس مقدمات روانی آن را جست‌وجو می‌کند و جامعه‌شناس در جامعه‌شناسی معرفت به زمینه‌های اجتماعی معرفت می‌پردازد. مباحث هیچ یک از این گروه‌ها نتیجه‌ای فلسفی درباره حقیقت شناخت و معرفت آدمی به بار نمی‌آورد.

علامه طباطبایی در ضمن اشکال یاد شده، به سه دلیل فلسفی دیگر نسبت

به مادی نبودن معرفت و شناخت انسان اشاره می‌کند و می‌نویسد:

دانشمندان مادی امروزه روی سه اصل زیرین:

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

۲. ماده در تحول و تکامل ذاتی است.

۳. اجزاء ماده در همدیگر مؤثرند.

مجبور شده‌اند فکر را مولود و زائیده ماده گرفته و در همه خواص و آثار همدوش ماده بشمارند و از این رو ناچار لباس ۱. کلیت، ۲. دوام، ۳. اطلاق از تن مفاهیم ذهنیه کننده شده و خط بطلان به دور منطق قدیم که بزم آرای این مفاهیم بوده کشیده شد و منطقی تازه به نام دیالکتیک پیدا شده و دست به کار گردیده است.

به مقتضای قواعد دیالکتیک، ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم و نخواهیم توانست یک مفهوم کلی یا ثابت یا مطلق تصور کنیم و یا تصدیقی با این اوصاف داشته باشیم و هر تصور یا تصدیقی داشته باشیم متغیر و جزئی و نسبی خواهد بود، زیرا طبق ناموس علیت، فکر (هر ادراک) زائیده ماده بوده و نتیجه جبری تحولی است که در مجموعه پدر و مادرش پیدا شده است و خود همین پدیده دو لحظه در یک حال نمانده و هر لحظه تحولی تازه داشته و مبدل به پدیده‌های تازه‌تری، یکی پس از دیگری، می‌شود.^۱

سه استدلالی که در بیان فوق به آن اشاره شد، در قالب قیاس استثنایی به

این صورت می‌توان بیان کرد:

اگر شناخت مادی باشد باید جزئی باشد، شناخت جزئی نیست و کلی است

پس شناخت مادی نیست.

اگر شناخت مادی باشد باید در تغییر باشد و شناخت در تغییر نیست و ثابت

است پس شناخت مادی نیست.

اگر شناخت مادی باشد باید نسبی باشد، شناخت نسبی نیست و مطلق است

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صص ۶۰ - ۵۷.

پس شناخت مادی نیست.

حد وسط سه استدلال فوق جزئیت، تغییر و نسبیّت است.

هر امر مادی یک پدیده‌ای جزئی خاص است و حال آن که بسیاری از ادراکات آدمی کلی بوده و قابل صدق بر افرادی فراوان و کثیر می‌باشند. مشکل کلی بودن ادراکات علمی و قابلیت صدق آن‌ها بر امور فراوان مشکلی است که ماتریالیست‌ها متوجه آن بوده‌اند و برای حل آن کوشش کرده‌اند.

برخی از آن‌ها ادراک و شناخت کلیات را حاصل ابهام ادراکات جزئی انسانی دانسته‌اند، به سکه‌ای مثال می‌زنند که قبل از ساییده شدن مقدار خاصی را نشان می‌دهد و لکن پس از ساییده شدن احتمال مقادیر مختلفی نسبت به آن داده می‌شود. به نظر آن‌ها مفاهیم و ادراکات کلی همان ادراکات جزئی هستند که در اثر ابهام بر امور فراوانی قابل حمل می‌شوند.

تلاش فوق برای حل مسأله کلیت موفق نیست زیرا اگر ادراک کلی سکه، همان ادراک جزئی باشد که دچار ابهام شده است باید به صورت تردید و بدلیّت و با ابهام بر افراد حمل شود، یعنی گفته شود: مفهوم کلی سکه، یا ده ریالی و یا بیست ریالی و مانند آن است، در حالی که مفهوم کلی سکه بدون ابهام و تردید و نه به نحو بدلیّت بلکه به مطابقت بر همه سکه‌ها حمل می‌شود. دوام و ثبات ویژگی دیگر علم و معرفت بشری است. انسان تصویری را که از دوران کودکی داشته است، همچنان به یاد دارد. قصه‌ای را که از پدر بزرگ خود شنیده و روزگاری نیز آن را واقعی می‌شمرده است، اینک در زمانی که برای نوادگان خود بیان می‌کند، همچنان در خاطر خود ثابت می‌یابد. خطی را

که در ذهن تصور می‌کند هرگز به دو نیم نمی‌تواند تقسیم کند. در هر تقسیم ذهنی با حفظ آن خط سابق، دو نیم خط جدید ایجاد می‌کند.

قوانین عقلی نیز قوانینی هستند که تغییر و دگرگونی آن‌ها جایز نیست. عدد دو هرگاه با عدد دو جمع شود، رقم چهار پدید می‌آید و در این قانون تغییری راه پیدا نمی‌کند. هر چند که مصادیق مادی این قانون همواره در تغییرند. دو کودکی که با یکدیگر متولد می‌شوند، با دو برادر و خواهر سابق خود به مفاد قانون کلی فوق، چهار برادر و خواهر می‌شوند و آن چهار خواهر و برادر پس از سالیانی چند، یکی پس از دیگری از دنیا می‌رود و در نهایت نیز همه آنان به دیار باقی هجرت می‌کنند و این تغییرات به قاعده مزبور آسیبی نمی‌رساند.

ثباتی که در برخی از مراتب و یا همه مراتب شناخت هست، با تغییر و دگرگونی‌ای که در همه مراتب مادی وجود دارد، ناسازگار است و این ناسازگاری گواه بر غیر مادی بودن معرفت و شناخت انسان می‌باشد.

مادیون کوشیده‌اند تا از این اشکال نیز با این بیان پاسخ دهند که معارف بشری همواره در تغییر است. هیچ معرفت ثابتی وجود ندارد و ثبات یک توهمی است که در اثر تشابه برخی از این معارف حاصل می‌شود. به عنوان مثال، خالی که بر گونه انسان از کودکی تا پیری است یک خال ثابت نیست، بلکه در طول زندگی چندین بار سلول‌های آن تبدیل می‌شوند و لکن مشابهت سلول‌های سابق و لاحق توهم ثبات آن را پدید می‌آورد. هم چنین صورتی که از انسان در آب روان می‌افتد ثابت نیست و هر لحظه‌ای صورت با آبی که در آن منعکس می‌شود تغییر می‌کند، لیکن مشابهتی که صور با یکدیگر دارند موجب توهم ثبات آن می‌شود.

پاسخ فوق نمی‌تواند مشکل ثبات و دوام معرفت و علم را حل نماید، زیرا توهم ثبات نیز جزء با بقای صورت سابق ممکن نیست. خالی که در صورت هست گر چه بارها تغییر کرده است، لیکن علت توهم ثبات خال این است که انسان صورت ثابتی را از حالت نخستین آن داشته و صورت‌های دیگری را از لحظات بعدی آن به دست می‌آورد و آن‌گاه صورت سابق را که همچنان باقی و ثابت است با صورت‌های بعدی می‌سنجد و به دلیل مشابهتی که بین آن صور هست از جهت تغایر و تمایز آن‌ها غافل می‌ماند و آن‌گاه به ثبات خارجی خال حکم می‌کند. بدون شک حکم انسان به ثبات خارجی خال و یا ثبات صورتی که در آب می‌افتد خطا و آلوده به توهم است، اما نفس توهم و خطا بدون حضور صورتی ثابت از حالت‌های سابق آن خال، هرگز نمی‌تواند پدید آید و اشکال نیز متوجه همان صورت علمی ثابت است.

ویژگی سوم علم و آگاهی و معرفت اطلاق آن است و لازمه مادی دانستن شناخت نسبیّت معرفت است.

اگر معرفت هرکس بازتابی از شرایط اجتماعی اقتصادی و یا حاصل کنش‌های طبیعی و مادی ذهن و عین باشد، هرکس به تناسب شرایط اجتماعی یا فیزیکی و فیزیولوژیکی خود، معرفتی را که دارد به دست می‌آورد و هیچ معرفتی را نمی‌توان نسبت به شرایطی که ایجاد کننده آن هستند، خطا و غلط دانست. همان‌گونه که از برخورد دو سنگ، صدایی تولید می‌شود و آن صدا نتیجه طبیعی و حقیقی برخورد است، از برخورد ساختمان عصبی و سیستم سازمان یافته هر یک از حواس با خارج اثری خاص به نام شناخت و معرفت شکل می‌گیرد. انسانی که از زاویه‌ای خاص به افق می‌نگرد آن را رنگین

می‌بیند و انسانی که از زاویه‌ای دیگر به آن نگاه می‌کند آن را سفید و یا تیره و سیاه مشاهده می‌کند و هیچ یک از این شناخت‌ها را به لحاظ منظر و افق بیننده نمی‌توان غلط و اشتباه دانست. حیواناتی که سیستم بینایی آن‌ها به شیوه خاصی است، همه موجودات را سفید و سیاه می‌بینند و حیوانات دیگری که سیستم بینایی آن‌ها رنگی است موجودات را به رنگ‌های مختلف می‌بینند، و هر یک از آن‌ها به تناسب ساختمان جسمانی خود همان را که باید ببینند، مشاهده می‌کند.

افرادی که در شرایط اجتماعی و طبقاتی ویژه‌ای زندگی می‌کنند، مسایل را به تناسب همان شرایط مشاهده کرده و تحلیل می‌نمایند، پس هر کس از موضع خود همان را که می‌تواند ببیند، می‌بیند و هیچ ادراکی به لحاظ موضع ادراک کننده غلط و خطا نیست، بلکه ادراک هر کس از دیدگاه شخص دیگری که در آن منظر نیست و از افقی دیگر نظاره‌گر است، خطا می‌نماید، پس صحت و خطای ادراک یک امر نسبی است و مطلق نمی‌باشد.

نسبیت شناخت و به دنبال آن نسبیت حقیقت از نتایج طبیعی مادی دانستن معرفت است، علامه طباطبایی در عبارت خود به این نکته اشاره می‌کند که مطلق بودن شناخت گواه بر مادی نبودن آن است نسبت شناخت به این دلیل خطا است که به شکاکیت و سفسطه منجر می‌شود و این دلیل همان مطلبی است که با عنوان نوع دوم شکاکیت و سفسطه پیچیده و پنهان به آن می‌پردازیم. تعریف سومی که از علم و فلسفه بیان شد مبتنی بر دیدگاه ماتریالیستی نسبت به انسان و جهان و متکی بر تفسیر مادی از شناخت و معرفت آدمی است از تلازمی که بین این دیدگاه با سفسطه و شکاکیت وجود دارد به بطلان آن

تعریف می‌توان پی برد.

دوم: نسبیّت شناخت

نسبیّت به معانی مختلفی به کار می‌رود، بی‌توجهی به معانی متعدد آن موجب می‌شود تا انسان هنگام تصدیق و یا تکذیب آن، گرفتار مغالطه و خطا شود. مطابق با برخی از معانی به جزء شناخت خداوند همه شناخت‌ها نسبی است و مطابق با بعضی از معانی دیگر، تنها شناخت‌های محدودی از شناخت‌های بشری غیر نسبی و اکثر آن‌ها نسبی می‌باشد و بر اساس بعضی از معانی آن هیچ شناختی نسبی نیست و نسبی بودن شناخت مستلزم شکاکیت و سفسطه است. متأسفانه برخی از کسانی که به دنبال اثبات معنای غلط نسبیّت هستند با خلط بین معانی مختلف آن به مواردی استشهاد می‌کنند که نه تنها خطا نیست بلکه ضروری و حتمی است.

معنای اولی که برای نسبیّت می‌توان ذکر کرد، معنای محدودیت است مطابق با این معنا شناخت هر موجود محدودی، محدود و نسبی است و تنها کسی که شناخت غیر نسبی و نامحدود دارد، خداوند سبحان است. بر اساس این معنا نه تنها هیچ انسان و یا هیچ گروهی شناخت غیر نسبی و مطلق ندارند، بلکه شناخت مجموع و همه انسان‌ها نیز نسبی است زیرا همه حقیقت را نه تنها هیچ انسانی بلکه همگان نیز نمی‌دانند. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله که اشرف مخلوقات و اعرف همه آن‌هاست در تصریح به این معنا فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک، یعنی خداوند، حق معرفت تو را آنچنان که شایسته تو است ما به جا نیاورده‌ایم.»

مطلق نبودن شناخت انسان‌ها به این معنا منافاتی با معرفت داشتن آن‌ها در

محدوده‌ای خاص و یا به مقدار ممکن ندارد. هر انسانی در محدوده‌ای خاص می‌تواند حقیقت را بشناسد و شناخت همه انسان‌ها نسبی و محدود است.

نسبی بودن فهم و آگاهی بشر در این معنا مستلزم نسبیّت حقیقت و درست بودن نسبی همه شناخت‌ها و یا غلط بودن نسبی همه آن‌ها نیز نیست.

هرگاه انسان قصد کسب معرفت می‌کند، اگر پای در طریق و راهی بگذارد که به ارائه واقع ختم می‌شود، شناختی صحیح از واقعیت کسب می‌کند هر چند که آن شناخت نامحدود و مطلق نیست و اگر انسان پای در طریق واقع نگذارد گرفتار خطا می‌شود بر این مبنا اگر همه انسان‌ها به دنبال یک شناخت خاصی برآیند و راه آن را که معصوم است به درستی طی کنند به شناختی واحد و یگانه دست می‌یابند.

نسبیّت فهم و شناخت در این بیان به آن معنا نیست که هیچ‌کس به حقیقت نمی‌رسد، بلکه به این معناست که هر شخصی که به شناختی نائل می‌شود اگر مسیر معرفت را درست طی کرده باشد، به بخشی از حقیقت دست می‌یابد، چندان که اگر شخصی دیگر قصد همان بخش از معرفت را بنماید، به همان معرفت نائل می‌شود.

شناخت مطلق در این معنایش از یکی نیست زیرا مطلق به معنای نامحدود و بی‌کرانه است و شیء بی‌کرانه کناری ندارد، تا کنار آن فرض شیء دومی شود ولیکن شناخت نسبی می‌تواند متعدد باشد، زیرا هر کس می‌تواند حتی نسبت به یک شیء واحد، بخشی از آن را بشناسد. شناخت‌های نسبی فراوانی که به این طریق نسبت به یک شیء به دست می‌آید، یا شناخت‌های عرضی و یا شناخت‌های طولی است.

شناخت‌های عرضی شناخت‌هایی هستند که از ابعاد مختلف یک شیء واحد به دست می‌آیند. داستانی که مولوی درباره شناخت‌های مختلف افراد نسبت به یک فیل بیان می‌کند، مصداق شناخت‌های نسبی متکثری است که در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند. همه آن‌ها شناختی درست از فیل دارند و لکن شناخت هر یک به بُعدی خاص از فیل محدود می‌شود.

البته در مثال فوق اگر همه آن‌ها بر آنچه که می‌شناختند این مطلب را نیز اضافه می‌کردند که فیل جز آنچه ما یافته‌ایم، ندارد. نسبت به همین مطلب گرفتار خطا می‌شدند و در این فرض شناخت آن‌ها آمیزه‌ای از خطا و صواب است، یعنی بخشی از معرفت آن‌ها صواب است و غلط نیست و بخش دیگر خطاست و شناخت صحیح نمی‌باشد.

شناخت‌های طولی شناخت‌هایی است که در عرض یکدیگر نیستند بلکه هر یک مترتب بر دیگری است. کسی که چهار قضیه هندسه اقلیدسی را می‌داند، به شناختی محدود از آن علم نایل می‌شود و کسی که به قضیه پنجم و ششم نیز بر اساس چهار قضیه قبل علم پیدا می‌کند، به شناخت جدیدی می‌رسد که در طول شناخت سابق است.

شناخت‌های نسبی در معنای اول یا در عرض یکدیگر و یا در طول هم می‌باشند و هرگز رویاروی با یکدیگر قرار نمی‌گیرد. و اگر دو شناخت محدود رویاروی و نقیض یکدیگر شدند، بدون شک یکی از آن دو غلطی شناخت نما است و دیگری درست است، زیرا حقیقت نسبی نیست و هر شناختی یا درست و یا غلط است.

معنای دومی که برای نسبت ذکر می‌شود، نظر به محدود و یا مطلق و

نامحدود بودن معرفت ندارد. بلکه ناظر به معنایی است که شناخت به آن تعلق می‌گیرد. معنای نسبی معنای‌ای هستند که متضمن اضافه به معنایی دیگر می‌باشند و معنای غیر نسبی اضافه به معنای دیگر ندارد.

ارسطو هنگامی که مقولات و ماهیات را به ده قسم تقسیم می‌کرد هفت قسم آن‌ها را مقولات نسبی و اضافی دانست. همان‌گونه که مقولات اضافی و نسبی دارای اضافه به غیر هستند، شناخت آن‌ها بدون توجه به غیر ممکن نیست. مقولات نسبی از نظر او هفت مقوله از مقولات عرضی است و آن‌ها عبارتند از: ۱. اضافه ۲. آیین (کجایی) ۳. متی (چه وقتی) ۴. وضع ۵. جده یا ملک ۶. آن یفعل و ۸. آن ینفعل.

اضافه مانند برادری، پدری، بالایی، پستی و بلندی، از نسبت متکرر بین دو موجود حاصل می‌شود. و این نسبت بین شیء مادی و مکان است و متی نسبت بین وجود مادی و زمان آن است و بر همین قیاس در دیگر مقولات یاد شده نسبت بین یک امر با شیء دیگر مورد نظر است و نسبت را بدون نظر به طرف نسبت نمی‌توان شناخت.

صدر المتألهین بر مبنای حکمت متعالیه نوع دیگر از نسبیّت را بیان کرد که آن را می‌توان معنای سوم نسبیّت نامید. این نوع از نسبیّت ابتدا در متن واقع و به تبع آن در ادراک و دریافت واقع راه پیدا می‌کند. او با استفاده از برخی مبانی نظیر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و هم چنین امکان فقری این حقیقت را اثبات کرد که همه موجودات عین ربط، اضافه و تعلق به خداوند سبحان هستند، به گونه‌ای که شناخت حقیقت هیچ یک از آن‌ها بدون نظر و توجه به مبدأ متعال ممکن نیست و بر این اساس هرگاه انسان به هنگام شناخت

یک شی از خداوند غافل بماند، شناخت او نسبت به آن شی نیز کاذب است. خداوند تنها موجودی است که حقیقتی نسبی و اضافی نیست و دیگر موجودات در اضافه و نسبت به خداوند معنا پیدا می‌کنند.

شیه این معنا از نسبیّت که با دقتی بیش‌تر نیز قرین است در دیدگاه عرفانی وجود دارد. عرفا نیز عالم را اسماء و نشانه‌های خداوند می‌دانند و معتقدند هر اسمی در اضافه و نسبت به خداوند معنا دارد و همه اسماء او را نشان می‌دهند و شناخت عالم بدون شناخت خداوند گمراهی و ضلالت است.

دیدگاه اهل معرفت و هم‌چنین *نظر صدر المتألهین* نتیجه آیات قرآن کریم و روایاتی است که از ائمه معصومین علیهم‌السلام وارد شده است. در نگاه قرآنی همه موجودات طبیعی و غیر طبیعی آیات و نشانه‌های خداوند هستند و هر یک از آن‌ها از افق و منظر خود، وجه بی‌کران الهی را نشان می‌دهند.

حقیقت نسبی در این معنا در برابر حقیقت نفسی و یا مستقل است. شناخت هر معنای نسبی، شناخت بخشی از واقعیت و حقیقت است، و ناآگاهی به هر معنا به منزله جهل به آن بخش است، شناخت معنای نسبی بدون نظر به معنای نفسی ممکن نیست و هر معنای نسبی وجه و چهره‌ای از معنای مطلق و بعدی از آن را نشان می‌دهد. پس انسان با شناخت هر معنای نسبی حقیقت مطلق را نیز می‌شناسد.

نسبیّت در این معنا و هم‌چنین نسبیّت در معنای سابق به معنای نسبیّت فهم نیست، بلکه به معنای اضافی و نسبی بودن معنا و یا حقیقتی است که به فهم در می‌آید. اگر فهم بتواند یک معنای نسبی را بشناسد او را به آن‌گونه که هست شناخته است. اگر از دریافت یک معنای نسبی عاجز بماند، مثلاً، آن را مستقل

و با صرف نظر از غیر دریابد در شناخت خود گرفتار خطا شده است. به عبارت دیگر نسبت فهم غیر از نسبی بودن معنایی است که به فهم درمی آید. معنایی که به فهم درمی آید گاه نسبی و گاه نفسی است و البته هیچ معنای نسبی در خارج بدون معنای نفسی تحقق پیدا نمی کند.

معنای چهارم نسبت، همان نسبت فهم است و این معنا از نسبت غیر از سه معنای سابق است نسبت در معنای اول به معنای محدودیت بود و نسبت در معنای دوم و سوم اگر گاهی نیز به فهم نسبت داده شود، در حقیقت ناظر به معنا و یا واقعیتهایی است که متعلق و موضوع شناخت می باشد و البته همان گونه که اشاره شد همه واقعیتهای و معانی خارجی نسبی نمی توانند باشند. امر اضافی و نسبی که متعلق فهم است یا اضافه مقولی است، و یا اضافه اشراقی است. به بیان دیگر یا اضافه یک سویه و یا اضافه دو سویه است. اگر شیء دارای اضافه مقولی و دو سویه باشد تحقق آن متفرع بر تحقق دو معنای غیر اضافی دیگر است، مانند پدری که یک معنای اضافی است و تحقق آن متفرع بر تحقق دو انسان یعنی ذات پدر و ذات پسر است، و اگر شیء دارای اضافه اشراقی و یک سویه باشد تحقق آن متفرع بر تحقق معنای غیر اضافی و مطلق است که طرف آن است نظیر مخلوقات که تحقق آنها متفرع بر تحقق خالق و خداوندگار است.

همان گونه که بیان شد اضافی و نسبی بودن این معانی، غیر از اضافی بودن فهم و شناختی است که به آنها تعلق می گیرد.

اضافی و نسبی بودن فهم عبارت از آن است که متعلق شناخت اعم از آن که یک معنای نسبی و یا نفسی، رابط و یا مستقل محدود و یا مطلق باشد، هرگز

بدان گونه که هست در ظرف ادراک و آگاهی انسان قرار نگیرد و ادراک هر کس، شیءِ سومی باشد که برآیند ذهن و عین یا عالم و معلوم است.

نسبیت فهم می‌تواند ناشی از مادی دانستن فهم باشد زیرا کسانی که ادراک را مادی و طبیعی می‌دانند، ناگزیر آن را حاصل برخورد ذهن و عین و در نتیجه شیءِ سومی می‌دانند که غیر از عالم و معلوم است. و هم چنین می‌تواند ناشی از دخالت و یا تصرفی باشد که ذهن انسان با صرف نظر از مادی و یا غیر مادی بودن آن به هنگام شناخت واقعیت خارجی انجام می‌دهد. به عنوان مثال کانت ذهن انسان را دارای قالب‌های پیشینی می‌داند و معتقد است که این مقولات همانند حجابی هستند که مانع از وصول انسان به متن واقعیت خارجی می‌شوند و واقعیت خارج که از آن به «نومن» و شیءِ ناشناختنی یاد می‌کند، همواره پس از آمیزش با این مفاهیم در ظرف ادراک انسانی واقع می‌شوند. از نظر او ذهن آدمی چون عینکی است که در مواجهه با خارج رنگ و مقادیر خاصی را بر شناخت انسان تحمیل می‌کند. پس شناخت هیچ‌کس مطابق واقع نیست بلکه معنای سومی است که نسبتی با ذهن و عین دارد.

دیدگاه نوکانتی درباره علم نیز مشابه دیدگاه کانت است. تفاوت آن‌ها در این است که کانت به ذهنیت ثابت و یکسانی برای همه انسان‌ها قائل است و نوکانتی‌ها ذهنیت همه افراد را در همه جوامع و فرهنگ‌ها یکسان نمی‌دانند.

نسبیت فهم معنایی از نسبیت است که مستلزم شکاکیت و سفسطه است یعنی نسبیت فهم، شکاکیت و سفسطه پیچیده است، زیرا قول به نسبیت فهم همان اشکال قول به شیخ را داراست و قائلین به نسبیت فهم به شکاکیت ساختاری معرفت معترف خواهند شد. در شکاکیت ساختاری چیزی جز انکار راه

وصول به واقعیت، یا تردید در عصمت راه نیست. با تردید در وصول به واقع تردید در اصل واقعیت نیز لازم می‌آید، زیرا اگر انسان راهی برای شناخت واقع نداشته باشد، خبر دادن از اصل واقعیت نیز برای او ممکن نخواهد بود. معنای پنجم نسیت، نسیت حقیقت است. نسیت حقیقت معنایی نظیر معنای دوم و سوم ندارد، یعنی به معنای نسبی بودن برخی از واقعیت‌ها و یا مقولاتی که متعلق شناخت هستند، نمی‌باشد و نظیر معنای اول ناظر به محدود بودن شناخت انسان نیز نیست. و همانند معنای چهارم نظر به نسبی بودن فهم و شناخت بشر ندارد. بلکه به این معناست که خطا و صواب، صدق و کذب یک معنای نسبی است.

برخی از کسانی که به نسیت فهم قائل شده‌اند به نسبی بودن حقیقت نیز قائل شده‌اند. این گروه معتقدند که چون شناخت هر کس نسبت به واقع حاصل جایگاه و موقعیت طبیعی و اجتماع او و برآیند برخورد ذهن و عین خارجی است، نمی‌توان یک شناخت خاصی را مطلقاً درست دانسته و دیگر شناخت‌ها را در مقایسه با آن غلط و اشتباه خواند. باید شناخت هر کس را به لحاظ نظر و موقعیت ذهنی او درست و صحیح دانست. هر چند که این شناخت از دیدگاه کسی که دارای ذهنیتی دیگر است، خطا می‌باشد. پس هر شناخت به لحاظ شناسنده همان است که صاحب شناخت می‌گوید و به لحاظ دیگری ممکن است چیز دیگری خلاف آن باشد.

نسیت حقیقت لازمه منطقی نسیت فهم است، یعنی کسانی که به نسیت فهم قائل هستند به لحاظ منطقی هرگز نمی‌توانند از اصل واقعیت و یا تحقق یک شناختی که میزان از برای دیگر شناخت‌ها باشد خبر بدهند. این گروه یا

باید دو مفهوم خطا و صواب را از قاموس معرفت بشری حذف کنند و یا برای خطا و صواب نیز معنایی نسبی قائل شوند که تنها در برخی از منظرها و به لحاظ ذهنیت‌هایی خاص که از پیش‌فرض‌ها و یا زمینه‌های اجتماعی و طبقاتی به خصوصی برخوردار هستند، به وجود می‌آیند.

اگر برخی از قائلین به نسیت فهم بر نسبی نبودن حقیقت اصرار ورزند، این اصرار آن‌ها نیز در محدوده فهم نسبی آن‌ها می‌تواند معنا پیدا کند. یعنی نسبی نبودن حقیقت با حفظ نسیت فهم چیزی جز یک پیش‌فرض ذهنی نیست. و راهی برای شناخت یقینی نسبت به آن نمی‌تواند باشد.

نکته قابل توجه این است که مشکل جدی معنای چهارم نسیت، یعنی مشکل نسیت فهم از ناحیه ملازمه منطقی آن با نسیت حقیقت نیست، بلکه از ناحیه ملازمه‌ای است که با شکاکیت و سفسطه دارد. یعنی نسیت فهم اعم از آن که با نسیت حقیقت نیز همراه باشد و یا آن که به این همراهی اعتراف نشود، شکاکیت و سفسطه‌ای پیچیده و پنهان است.

تعریف چهارم و پنجم یعنی تعریف کانتی و نوکانتی از علم فلسفه به دلیل آن که مستلزم نسیت فهم هستند باطل می‌باشند.

سوم: حس‌گرایی: نمونه دیگر از شکاکیت و سفسطه پنهان حس‌گرایی است، حس‌گرایان راه شناخت واقع را معرفت حسی می‌دانند و لکن همان‌گونه که در تعریف پنجم فلسفه گذشت، شناخت حسی و تجربی بدون حضور گزاره‌هایی غیر محسوس و آزمون ناپذیر هرگز سازمان نمی‌یابد و هویت علمی پیدا نمی‌کند.

از جمله قضایایی که هیچ دانش حسی بدون اعتماد به آن ارزش معرفتی و

جهان شناختی نمی‌تواند داشته باشد مبدأ عدم تناقض یعنی اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین است. گزاره‌ای که در آن حکم به استحاله و محال بودن باشد، هرگز از طریق حس اثبات نمی‌شود، زیرا در حکم به استحاله نه تنها از واقع نشدن یک شیء در گذشته بلکه از محال بودن وقوع آن در گذشته و در آینده خبر داده می‌شود و چنین خبری هرگز از طریق حس و استقراء حسی به دست نمی‌آید.

اگر در استحاله جمع هستی و نیستی و رفع آن دو تردید شود، در همه گزاره‌ها و گزارش‌های حسی نیز تردید خواهد شد، زیرا اگر اجتماع نقیضین ممکن باشد، در حالی که انسان از مشاهده شیء سفید خبر می‌دهد، ممکن است نقیض آن یعنی مشاهده نکردن نیز صادق باشد.

مبدأ عدم تناقض نظیر اصل واقعیت از اصول بدیهی اولی است زیرا با تردید در آن تردید در همه اصول و قواعد دیگر نیز پدید می‌آید، و بدین ترتیب با فرض شک در استحاله اجتماع نقیضین به هیچ اصل دیگری نمی‌توان اعتماد کرد تا از طریق آن به اثبات یا ابطال آن پرداخت.

بوعلی با توجه به نقشی که مبدأ عدم تناقض در نظام معرفتی بشر دارد، از آن به عنوان اولی‌ترین قضیه یاد می‌کند. و معتقد است این قضیه نیز دارای ضرورت ازلیه است، زیرا احتمال اجتماع نقیضین نسبت به هیچ شرط و در هیچ موردی جایز نیست و اگر در همه موارد اجتماع نقیضین محال باشد و تنها در یک مورد احتمال آن وجود داشته باشد همه نظام معرفتی بشر در هم می‌ریزد، مثلاً، اگر شیء‌ای نظیر الف باشد که با نقیض خود بتواند جمع شود، در این صورت بین الف و لا الف امتیازی نخواهد بود، و لا الف مفهومی است

که بر هر چیزی که الف نباشد، نظیر «ب»، «ج»، «د» صادق است و نتیجه جواز اجتماع نقیضین نسبت به الف این می شود: «ب» که مصداق لا الف است به دلیل جواز اجتماع نقیضین، مساوی با الف و هم چنین «ج» و «د» نیز مساوی با الف است، از تساوی «ب»، «ج» و «د» با الف، تساوی «ج»، «ب» و «د» نسبت به یکدیگر نیز نتیجه گرفته می شود و بدین ترتیب همه اشیاء و همه قضایای دیگر با یکدیگر مساوی خواهند شد. و همه چیز، همه چیز و از جمله صدق همان کذب و کذب نیز صدق خواهد بود.^۱

بهمینار در کتاب *التحصیل* نقش مبدأ عدم تناقض در نظام علمی و معرفتی بشر را به نقش واجب الوجود در میان ممکنات تشبیه می کند، یعنی همان گونه که فقدان واجب موجب می شود تا همه موجوداتی که متساوی النسبة به وجود و عدم هستند از مرز تساوی خارج نشوند و هیچ شیء ای موجود نشود، فقدان مبدأ عدم تناقض نیز موجب می شود تا همه قضایا از اعتبار علمی ساقط شده و هیچ معرفتی موجود نشود.

بنابراین شناخت حسی بدون اعتماد به برخی معرفت های غیر حسی اعتبار علمی نمی یابد و حس گرایان که معرفت علمی را منحصر به آگاهی های حسی و تجربی می دانند، آن دسته از گزاره های غیر تجربی را که دانش حسی و تجربی ناگزیر از اعتماد به آنها هستند، غیر علمی خواهند خواند و بدین ترتیب علم حسی و تجربی از توجیه معرفتی خود عاجز می ماند.

بطلان حس گرایی، بطلان و فساد تعریف دوم علم و فلسفه را به سرعت آشکار ساخت و همان گونه که گذشت تنگناهای معرفتی شناخت حسی،

۱. ابن سینا: *الالهیات من الشفاء*، فصل هشتم، ص ۳۱۱ - ۳۱۰.

حس‌گرایان را در نهایت به سوی دیدگاه‌های نوکانتی سوق داد و این دیدگاه‌ها علی‌رغم اختلافاتی که در معنای حقیقت و معیار صدق و کذب دارند در نسبت فهم مشترک هستند و نسبت فهم چیزی جز شکاکیت و سفسطه پنهان نمی‌باشد.

بدهت و اولی بودن اموری نظیر: اصل واقعیت، علم به واقعیت و بطلان سفسطه و شکاکیت علاوه بر آن که صدق و درستی تعریف نخستین فلسفه را آشکار می‌کند، بطلان تعاریف چهارگانه دیگری را که به ترتیب بیان شد روشن می‌نماید، زیرا هر یک از آن تعاریف اگر به صراحت به سفسطه و شکاکیت اذعان نکند به سرعت شکاکیت و سفسطه‌ای را که در خود پیچیده و پنهان دارد، آشکار می‌کند.

فصل هشتم

دامنه منطقی فلسفه و علم

دربخش اول پنج تعریف درباره فلسفه ذکر شد، تعریف دوم تعریفی است که با مادی دانستن جهان آغاز می شود و تعریف سوم تعریف آمپریستی و حس گرایانه است و تعریف چهارم و پنجم مبتنی بر نسبییت فهم و اندیشه بشری می باشند و هر یک از این تعاریف مستلزم نتایجی هستند که بالضروره باطل و خطا می باشند.

اشکالی که به بر تعریف اول ممکن است وارد شود، این است که با استفاده از مبادی و اصول بدیهی و اولی، تنها اصل واقعیت و ضرورت علم به آن آشکار می شود و این مقدار که ملازم با کذب سفسطه و شکاکیت است فلسفه را به عنوان علمی که به کاوش پیرامون احکام مختلف و متعدد واقعیت پردازد، اثبات نمی کند و هم چنین این تعریف راه را برای سایر علوم که به مباحث مختلف درباره هستی های مقید و محدود می پردازند، همواره نمی گرداند.

پاسخ این است که معلومات و آگاهی‌های انسان منحصر به آگاهی‌های بدیهی اولی نیست، بلکه آگاهی‌های بدیهی غیر اولی و آگاهی‌های نظری را شامل می‌شوند، به بیان دیگر علم به دو قسم بدیهی و نظری و بدیهی به دو قسم اولی و غیر اولی تقسیم می‌شود.

دانش‌های نظری از طریق دانش‌های بدیهی و اولی معلوم می‌شوند و همان‌گونه که اصل طریق و راه به واقع، دانشی اولی و غیر قابل انکار است، وجود راه بین دانش‌های نظری و بدیهی نیز اصلی بدیهی و اولی است. علمی که در آن به مسیر آمد و شد بین علوم نظری و بدیهی می‌پردازد و طریق گذر از جهل به علم را بیان می‌کند، علم منطقی است.

منطق از گزاره و قضیه‌ای خاص که حکایت از واقعیت خارجی داشته باشد بحث نمی‌کند. منطق به راهی می‌پردازد که بین مجهول و معلوم است و از مسیری که دانش نظری مجهول، برای معلوم شدن طی می‌کند، بحث می‌کند. مسیری که برای معلوم شدن یک قضیه و گزاره مجهول طی می‌شود، استدلال نامیده می‌شود.

در یک تقسیم‌بندی منطقی اقسام استدلال به سه قسم تقسیم می‌گردد.

اول: استقراء، دوم: تمثیل و سوم: قیاس

استقراء آن است که از مقدمات جزئی نتیجه‌ای کلی گرفته شود و تمثیل آن است که از مقدمه‌ای جزئی به نتیجه جزئی دیگری پی برده شود. و قیاس آن است که از مقدمات کلی برای رسیدن به نتیجه استفاده شود.

استقراء گرفتار مشکلی است که مانع از رسیدن به نتیجه‌ای یقینی و علمی می‌شود، تمثیل نیز نتیجه‌ای ظنی و غیر یقینی می‌دهد و لکن برخی از قیاس‌ها

اگر دارای صورت و ماده‌ای سالم باشند به نتیجه‌ای یقینی منجر می‌شوند. در هر قیاسی دو نوع بحث منطقی انجام می‌شود. اول: مربوط به صورت استدلال و دوم: مربوط به مواد آن است. صورت قیاس عبارت از هیأتی است که از چینش مقدمات به دست می‌آید و مواد قیاس، مقدماتی هستند که در آن به کار می‌روند.

یک استدلال برای این که نتیجه داشته باشد، باید شرایط صوری و مادی خاصی داشته باشد. در قیاس: «الف» «ب» است و «ب»، «ج» است، پس «الف»، «ج» است. صورت تام است، ولیکن برای این که قیاس نتیجه‌ای درست داشته باشد باید مواد آن نیز درست انتخاب شده باشند، به عنوان مثال، در: «حسین انسان است ادراک می‌کند، پس حسین ادراک می‌کند»، قیاس به لحاظ مواد نیز درست است.

برخی استدلال‌ها به لحاظ ماده صحیح و لکن به لحاظ صورت غلط هستند. «هیچ کلاغی انسان نیست»، «برخی انسان‌ها سیاه هستند»، دو ماده یعنی دو مقدمه صحیح هستند ولیکن صورت استدلال یعنی ترتیبی که بین این دو مقدمه هست، ترتیب مطلوبی نیست و به همین دلیل این نتیجه را نمی‌دهند که هیچ کلاغی سیاه نیست.

در بین صور مختلفی که در قیاس‌های گوناگون وجود دارد، منتج بودن صورت اول، بدیهی اولی است، در منطق، منتج بودن دیگر صور را با استفاده از این صورت اثبات می‌کنند.

اولی بودن صورت نخست موجب می‌شود تا راهی برای اثبات آن نباشد، زیرا هر راهی که برای اثبات آن طی شود، در نهایت با استفاده از همان

صورت انجام می‌شود. با استدلال، به منتج بودن صورت اول می‌توان تنبه داد و به بیان دیگر با استدلال وصف معلوم بودن و بدهت را برای آن می‌توان اثبات کرد.

منطق برخی از اصول موضوعه خود را از فلسفه اخذ می‌کند، مانند اصل واقعیت و یا اصل وجود علم به واقع و یا مبدأ. برخی اصول منطقی نیز با آن که اصولی فلسفی نیستند، بدیهی اولی می‌باشند. مانند، منتج بودن شکل اول منطق.

منطق با استفاده از مبادی و اصول خود صورت‌های مختلف استدلال و راه‌های گوناگونی که را برای وصول به معلومات نظری است، آشکار می‌سازد و فلسفه از راه‌هایی که منطق هموار می‌نماید، استفاده کرده و به قضایای نظری خود دست می‌یابد.

بنابراین فلسفه با برخی از اصول بدیهی اولی آغاز می‌کند و با همین اصول سرمایه‌های نخستین منطق را نیز تأمین می‌کند و منطق در گام بعدی سرمایه‌های قانونی فلسفه را فراهم می‌آورد و فلسفه با استفاده از این سرمایه جدید به حل مسائل نظری فلسفی می‌پردازد و این گونه از دادوستد بین فلسفه و منطق هیچ مشکلی نظیر دور یا تقدم شیء بر نفس خود را به دنبال نمی‌آورد. این نحو از داد و ستد گاه بین سایر علوم از جمله بین فلسفه و دیگر علوم نیز وجود دارد. مشکل وقتی پدید می‌آید که فلسفه در همان اصلی نیازمند به منطق باشد که مبدأ برای تکوین منطق است.

قیاس برای آن که نتیجه‌ای یقینی داشته باشد، علاوه بر آن که صورت آن باید نتیجه‌بخش باشد، مواد یعنی مقدمات آن نیز باید برخی از شرایط را داشته باشند.

قیاس‌ها را به لحاظ مواد به پنج قسم تقسیم می‌کنند.

اول: قیاس برهانی. **دوم:** قیاس شعری. **سوم:** قیاس خطابی. **چهارم:** قیاس جدلی. **پنجم:** قیاس مغالطی.

قیاس برهانی، قیاسی است که دارای نتیجه یقینی است. چون در علم حقیقی شناخت یقینی لازم است، این قسم از قیاس در علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد. به دلیل اهمیتی که قیاس برهانی دارد، بوعلی خواندن کتاب قیاس را فریضه منطوق می‌نامد، قیاس برای آن که نتیجه یقینی داشته و برهانی باشد باید از مقدمات یقینی استفاده کند. و اقسام مربوط به آن پس از بیان اقسام قیاس توضیح داده خواهند شد.

قیاس شعری از مقدمات خیالی تشکیل می‌شود و در نتیجه آن تصدیق وجود ندارد، نتیجه قیاس شعری صورتی خیالی‌انگیز است که در احساسات و عواطف انسان مؤثر می‌باشد.

قیاس خطابی از مقدمات ظنی استفاده می‌کند و نتیجه آن نیز یقینی نمی‌باشد، هدف از قیاس خطابی تأثیر در نفس شنونده است.

قیاس جدلی برای غلبه بر خصم و اقناع او است. در این قیاس نیز نیازی به استفاده از مقدمات یقینی نیست. بلکه باید از مقدماتی استفاده شود که مورد قبول خصم است.

قیاس مغالطی نه تنها منجر به یقین نسبت به واقع نمی‌شود بلکه برای القاء جهل مرکب و جزم برخلاف واقع است. بی‌راهه‌ها و زمینه‌هایی که موجب لغزش و انحراف از راه می‌شود، مواردی مشخص و معین است که در کتاب مغالطه به شناسایی آن‌ها پرداخته می‌شود.

در قیاس برهانی از مقدمات یقینی استفاده می‌شود و مقدمات یقینی را به شش دسته تقسیم کرده‌اند.

۱. اولیات ۲. فطریات ۳. حسیات (مشاهدات) ۴. تجربیات ۵. حدسیات ۶. متواترات.

اولیات: قضایایی هستند که ثبوت محمول برای موضوع آن‌ها ضروری است و گریزی از اذعان به آن‌ها نیست. اصل واقعیت، وجود علم، بطلان سفسطه و شکاکیت، استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین از زمره این قضایا هستند.

فطریات: قضایایی هستند که صدق آن‌ها بدیهی است ولیکن برای ثبوت محمول آن‌ها نسبت به موضوع می‌توان دلیل اقامه کرد و دلیل آن‌ها امری مخفی و مستور نیست و همواره با قضیه موجود است.

در بسیاری از موارد برخی از قضایای فطری از زمره اولیات شمرده شده‌اند، مانند استحاله اجتماع ضدین و یا بزرگ‌تر بودن کل از جزء و یا استحالة دور و یا ضرورت ثبوت هر شیء برای نفس خود و حال آن‌که برای این قضایا می‌توان اقامه دلیل کرد، به عنوان مثال: دلیل بر استحالة دور این است که دور منجر به تقدم شیء بر نفس و یا تأخر شیء از نفس خود می‌شود و این هر دو مستلزم اجتماع نقیضین است اگر شیء قبل از آن که موجود است موجود باشد، در حال معدوم بودن موجود خواهد بود و اجتماع معدوم و موجود اجتماع نقیضین است.

ثبوت هر شیء نیز برای نفس خود که از آن به اصل هویت یاد می‌کنند به این دلیل ضروری است که اگر شیء برای خود ضروری نباشد باید شیء را

بتوان از خود آن سلب کرد. و حال آن که جمع اثبات و سلب یک شیء به معنای جمع نقیضین است.

حسیات: قضایای اولی بی نیاز از دلیل هستند و دلیل نیز نمی توان بر آنها اقامه کرد. و فطریات گر چه بی نیاز از دلیل هستند ولیکن دلیل می توان بر آنها اقامه کرد و دلیل آنها همراه آنهاست. حسیات قضایایی هستند که گر چه نیاز به دلیل ندارند، اما دلیلی می توان بر آنها اقامه کرد و دلیل آنها همراه موضوع و محمول نیست و با تصور موضوع و محمول تأمین نمی شود. بلکه امری خارجی است و به کمک حواس تأمین می شود. مانند هوا سرد است.

از طریق حس همواره یک ادراک جزئی و خاص پدید می آید و این ادراک آن گاه که به ذهن منتقل می شود، جزم به ثبوت محمول برای موضوع رابه دنبال می آورد و این جزم با حفظ همه قیودی که حس دارد در صورتی به یقین تبدیل می شود که با یک قیاس همراه باشد و در آن قیاس از یک قضیه کلی یقینی استفاده شود. قضیه کلی ای که با انضمام به دریافت حسی، یقین به یک امر محسوس رابه دنبال می آورد، استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین است که به این صورت بیان می شود: «هر شیء یا موجود یا معدوم است».

محسوس با حفظ قیودی که در احساس آن وجود دارد چون با قضیه کلی فوق همراه شود جزم یک سوئه آن به چهار جزم مورد نیاز در یقین علمی، تبدیل می شود و بدین ترتیب، نتیجه آن به صورت یک نتیجه جزئی یقینی در می آید.

گرمایی را که انسان احساس می کند با انضمام این قضیه که هر شیء و از جمله گرمای احساس شده با نقیض خود قابل جمع نیست، جزم به بطلان نقیض

احساس گرما را به دنبال می‌آورد و ضرورتی که در مبدأ عدم تناقض وجود دارد، ضرورت مورد نیاز در قضیه را تأمین می‌کند.

از این بیان روشن می‌شود که هر یقین حسی به یک قیاس مخفی و مستتر متکی است. البته چون یکی از مقدمات قیاس حس است و ره‌آورد حس امری جزئی است، نتیجه قیاسی که تشکیل می‌شود نیز امری جزئی و شخصی است. و امر شخصی در حکم یک گزارش مطمئن بوده و خود قاعده‌ای علمی نیست. **تجربیات:** قضایای تجربی قضایایی کلی هستند که از تکرار مشاهدات جزئی حاصل می‌شوند. در قیاسات تجربی علاوه بر تکرار محسوسات، قیاس خفی دیگری حضور دارد و آن قیاس از این کبرای کلی و یا نظیر آن استفاده می‌کند که اکثری اتفاقی نیست. یعنی اگر مثلاً: دارویی خاصی در شرایط مختلف نسبت به یک بیماری اثر مثبت دارد، این اثر مثبت یک امر اتفاقی که پس از استعمال دارو حاصل شده باشد، نیست و به ربطی ضروری و علی که بین دارو و معالجه آن بیماری است، باز می‌گردد. پس مشاهده موارد مختلف درمان با استفاده از آن کبرای کلی این نتیجه کلی را به دنبال می‌آورد که آن دارو سبب و علت معالجه بیماری است.

تفاوت تجربه با استقراء در استفاده از قیاس خفی است. تجربه در قالب قیاس از برخی قواعد کلی عقلی و غیر تجربی استفاده می‌کند و بدین ترتیب به صورت قانونی کلی درمی‌آید و لکن در استقراء از قوانین کلی و عقلی استفاده نمی‌شود و به همین دلیل فاصله موارد جزئی تا نتیجه کلی، طی نشده باقی می‌ماند.

کبرای کلی‌ای که از آن در قیاس خفی استفاده می‌شود اگر قضیه‌ای یقینی

نباشد، قیاس تجربی نیز یقینی نخواهد بود و نتیجه آن نظیر نتیجه استقراء، ظنی و گمانی خواهد شد.

حدسیات: قضایای یقینی دیگری هستند که حد وسط آنها بدون فکر و بدون نیاز به استدلال دفعتاً در ذهن حاصل می‌شود.

فکر در اصطلاح منطقی با فکر در اصطلاح عرفانی فرق می‌کند. در اصطلاح عرفانی فکر نوعی سلوک و حرکت شهودی و وجودی است، شبستری در تعریف عرفانی آن می‌گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق
یعنی تفکر سلوک از باطل به سوی حق است. تا آنجا که در امور مقید و جزئی آیات و نشانه‌های حقیقت مطلق مشاهده شود. و لکن فکر در اصطلاح منطقی آنچنان که حکیم سبزواری در منطق منظومه می‌گوید عبارت است از:

والفکر حركة إلى المبادی و من مبادی الی المراد

یعنی فکر مشتمل بر دو حرکت است. حرکت اول پس از تصور موضوع و محمول قضیه شکل می‌گیرد. در این حرکت، ذهن به سوی مقدمات و حد وسطی می‌گردد تا بدان وسیله بتواند محمول را برای موضوع اثبات کند و حرکت دوم پس از یافتن مبادی آغاز می‌شود، در این حرکت ذهن باچینش و ترتیب منطقی مبادی به نتیجه می‌رسد.

در قضایای حدسی نیازی به فکر و استدلال نیست و مبادی قضیه بدون آن که احتیاج به حرکت و جست‌وجو باشد به سرعت و سهولت در ذهن حاصل می‌شود و بدین ترتیب علم یقینی به نتیجه، به دست می‌آید.

قضایای حدسی می‌توانند مقدمات قیاسات بعدی قرار گیرند و این قضایا

دارای دو خصوصیت هستند. اول: حدس یک امر شخصی است و برای همگان قابل حصول نیست و یقین حاصل از آن نیز مخصوص کسی است که از قوه حدس برخوردار است. دوم: در درون حدس یک قیاس خفی و یا بالقوه وجود دارد و می توان درباره آنچه که به حدس فهمیده شده است. اقامه برهان کرد.

اهمیت حدسیات در تبیینی است که حکمای اسلامی در چگونگی پیدایش و حصول آن دارند حکمای مشاء نظیر فارابی و بوعلی پیدایش قضایای حدسی را نتیجه ارتباط و پیوند نفس عالم با عقل فعال و مبادی عالی علم و دانش می دانند و معتقدند در حدس حد وسط بدون واسطه و مستقیم از مبادی عالی دریافت می شود. در نظر آنها شیوه فکری ادراک مطالب در برابر شیوه حدسی است و برای هر یک از این دو صنف مراتبی است. و صاحب مرتبه اخیر را دارای قوه قدسیه می نامند.^۱

صاحب قوه قدسیه کسی است که در اکثر احوال خود بی نیاز از تعلّم و فکرت است. او حقایق امور را نه از راه شناخت مفهومی استدلالی بلکه از راه اتصال وجودی با مخازن علم الاهی به دست می آورد.

بوعلی درباره قوه قدسیه در کتاب *اشارات و تنبیهات* می نویسد.

ولعلک تشتهی زیادة دلالة علی القوة القدسیه و امکان وجودها، فاسمع
الست تعلم ان للحدس وجوداً و ان للانسان فیه مراتب ... کما انک تجد
جانب النقصان متنهياً الی عديم الحدس فاتقن ان الجانب الذی یلی زیادة

۱. ابن سینا: *الاشارات و التنبیهات*، ج ۲، ص ۳۵۵.

انتتهائه الی غنی فی اکثر احواله عن التعلّم و الفکره.^۱

یعنی اگر می‌خواهی بیش‌تر از قوه قدسیه و امکان وجود آن بدانی پس گوش دار. تو می‌دانی که حدس وجود دارد و آدمی در آن دارای مراتبی است... همان‌گونه که جانب نقصان این مراتب به کسی ختم می‌شود که فاقد قوه حدس است، پس یقین دان که جانب زیادت نیز می‌تواند به شخص رسد که در اکثر احوال بی‌نیاز از آموزش و فکر باشد.

در حکمت مشاء کسی را که از مراتب عالیّه این شیوه و از قوه قدسیه برخوردار باشد صاحب عقل مستفاد می‌نامند. در نزد آنان و هم چنین در نزد حکمای اشراق اولیاء و انبیاء الاهی از قوه قدسیه بهره می‌برند.

حکمت مشاء بیش‌تر در مدار دانش فکری و علوم بحثی سازمان یافته است و حکمت اشراق بیش از آنان بر تقویت شیوه مقابل تأکید می‌کند و اهل عرفان حرکت اصلی خود را صرف مسیری می‌کنند که به تحصیل قوه قدسیه و تقویت آن منجر می‌شود. باور به قوه قدسیه مورد اتفاق حکیمان و عارفان مسلمان است و همه آن‌ها وحی و نبوت را بر این مدار ترسیم می‌کنند.

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد.

اگر حدسیات از زمره مقدمات یقینی‌ای هستند که در قیاسات برهانی اخذ می‌شوند. قضایایی که به مدد قوه قدسیه و با ابلاغ روح القدس و فرشته وحی و یا از طریق خطاب مستقیم الاهی به اولیاء و انبیاء خداوند واصل می‌شوند، به طریق اولی می‌توانند در زمره مقدمات برهین علمی در زمینه‌های مختلف

۱. ابن سینا: الاشارات و التنبیها، ج ۲، صص ۳۶ - ۳۵۹.

قرار گیرند.

مشکل مقدمات حدسی شخصی بودن آنهاست ولی این مشکل از ناحیه خصوصیت دوم قضایای حدسی برای کسانی که فاقد آن هستند قابل جبران است. خصوصیت دوم این قضایا، قیاسی مخفی و پنهانی است که در حمایت آنها وجود دارد.

البته این اشکال ممکن است وارد شود که مقدمه حدسی برای کسی که فاقد حدس است هنگامی یقینی می شود که قیاس مزبور از حالت کمون و خفا بیرون آمده و صورتی ظاهر و آشکار به خود گیرد و در این صورت مقدمه از مبادی برهان نیست، بلکه از نتایج آن است.

پاسخ این است که اشکال فوق درباره حدس های معمولی و رایج جاری است. اما در مورد قضایایی که به قوه قدسیه و به کمک وحی به همراهی و مشایعت روح و فرشتگان به قلب انبیاء و اولیای الهی نازل شده باشند اشکال وارد نیست، زیرا در این موارد نیازی به آشکار شدن قیاس مخفی نیست.

در این موارد قیاس دیگری وجود دارد که استفاده از قضایای وحیانی را در علم حصولی و دانش های فکری می تواند تأمین کند و آن قیاسی برهانی است که اصل وجود قوه قدسیه، حضور وحی و ضرورت و عصمت آن را و به بیان دیگر نبوت عامه و خاصه را اثبات می کند. این قیاس هرگاه فراهم شود. اقوال و گفته های کسانی را که از قوه قدسیه برخوردارند برای کسانی که فاقد آن هستند به صورت مواد برهانی در می آورد

بوعلی گرچه در مباحث منطقی درباره این دسته از مواد سخنی نگفته است حتی در برهان شفا حدسیات رایج را به دلیل اشکالی که ممکن است بر

آن وارد شود قسیم قضایای فکری و هر دو را از راه‌های نظری دانسته است
ولکن در الاهیات شفا، همراه با اثبات اصل نبوت^۱ و اثبات عصمت پیامبر در
سه مرحله اخذ، حفظ و ابلاغ وحی^۲ به این نکته تصریح کرده است. که قول
نبی می‌تواند حد وسط برهان قرار گیرد.^۳ او بر همین اساس حل برخی از
مسائل فلسفی و از جمله معاد جسمانی را با استفاده از اقوال انبیاء ممکن دانسته
است.

حضور این دسته از مواد در قیاسات برهانی همان‌گونه که در فصل دهم،
خواهد آمد تأثیر تعیین کننده در شکل‌گیری و تکوین علوم مختلف دارد و
هویت نوینی به علوم بشری که عبارت از هویتی دینی است، می‌بخشاید.

متواترات: نوع دیگر از قضایای یقینی متواترات هستند متواترات با
شنیدن مکرر یک خبر به همراه یک قیاس خفی پدید می‌آیند، هر خبری که
نسبت به یک واقعه و تجربه حسی و یا تجربه شهودی و دینی شنیده می‌شود از
دو احتمال خالی نیست اول: گویندگان خبر گرفتار خطا شده باشند دوم:
گویندگان خبر گرفتار خطا نشده‌اند ولیکن همراهی در کذب کرده باشند.

به همین دلیل خبری که از واقعه‌ای شنیده می‌شود، تا هنگامی که دو احتمال
مزبور درباره ناقل و یا ناقلان آن منتفی نشود. یقین‌آور نیست. این اشکال
درباره همه دانش‌هایی که با واسطه خبر حاصل می‌شوند و خصوصاً درباره
علوم تاریخی و هم چنین علوم نقلی دینی جریان دارد، زیرا در این علوم گر
چه شخصی که مستقیماً در متن حادثه تاریخی حضور داشته نسبت به حادثه به

۱. ابن سینا: *الالهیات من الشفاء*، ص ۵۵۶

۳. همان .

۲. همان، ص ۳۱۰.

کممک یک قیاس خفی، یقین حسی پیدا می‌کند. ولکن انتقال او به دیگران که با وسایط مکرر نیز می‌گذرد. خالی از دو احتمال مزبور نیست و هم چنین متون و احادیثی که از انبیاء و اولیاء شنیده می‌شود گرچه تا مرحله ابلاغ به دلیلی که عصمت نبی و ولی را اثبات می‌کند مصون از خطا است و از آن پس نیز برای کسی که خبر را مستقیم می‌شنود یقینی می‌باشد ولکن دو احتمال مزبور برای کسانی که با وسایط نقلی به آن پی می‌برند. باقی است

تواتر تکرار استماع یک خبر از طرق و مسیرهای مختلف و غیر مرتبط با یکدیگر است، به گونه‌ای که احتمال اشتباه و احتمال کذب را منتفی گرداند
قضیه متواتر اگر به یک واقعه حسی ختم شود نظیر قضایای محسوس در محدوده امور جزئی معتبر است. مانند اخبار متواتری که بر وجود کعبه در مکه مکرمه دلالت می‌کنند،

این گونه از قضایا به دلیل کلی نبودن در مقدمات قیاسات برهانی که نتایج علمی کلی داشته باشند، قرار نمی‌گیرند ولکن اگر متواترات به نقل یک متن دینی پردازند و در نهایت از ره آورد شهود کلی پیامبر و ولی خدا خبر دهند، قضیه حاصل از آن می‌تواند یک قضیه کلی باشد. و این گونه از متواترات می‌توانند در علوم برهانی متناسب با خود به کار گرفته شوند. اگر خبر به حد تواتر نرسد، و یا متواترات نظیر تجربیات به یقین علمی منجر نشوند. علمی ظنی به بار می‌آورند. و دانش ظنی در آن دسته از علوم عملی که با حمایت دلایل قطعی برخی از ظنون را معتبر می‌شمارند و هم چنین در علوم نظری با حفظ محدودیت‌هایی که دارد، می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد.

فصل نهم

اصول فلسفی و پیش‌فرض‌های ذهنی

هر یک از اقسام شش‌گانه یقینیات در مقدمات برخی از علوم به کار برده می‌شوند، فلسفه اولی که به احکام موجود از جهت موجود بودن می‌پردازد؛ از حسیات و تجربیات استفاده نمی‌کند و بیش‌تر به اولیات و فطریات متکی است، ولیکن علوم طبیعی و تجربی علاوه بر استفاده از مقدمات عقلی اولی و فطری از تجربیات و در نتیجه از حسیات زیاد استفاده می‌کنند.

بنابراین فلسفه اولی و علم کلی و یا متافیزیک علاوه بر امتیازی که در موضوع خود با علوم جزئی و طبیعی دارد، در روش و شیوه خود نیز متمایز از آن‌هاست.

در روش فلسفی از مواد اولی و فطریات و از قیاساتی استفاده می‌شود، که بی‌نیاز از مواد حسی و تجربی هستند ولیکن در علوم تجربی ناگزیر از این دسته مواد استفاده می‌شود.

تفاوت در روش، تمایز دیگری را نیز بین فلسفه و علوم طبیعی به دنبال

می‌آورد. قیاساتی که به مواد اولی و فطریات متکی هستند با سهولت بیش‌تری به نتایج یقینی می‌رسند ولیکن قیاساتی که از مقدمات حسی و تجربی استفاده می‌کنند به سختی به یقین منتهی می‌شوند، زیرا شناخت حسی مقید به شرایط و حدودی است که بی‌توجهی به هر یک از آنها می‌تواند به خطای در نتیجه منجر شود، مثلاً، کسی که از مشاهده اندازه قرص خورشید خبر می‌دهد در قیاس خفی‌ای که برای یقینی کردن این مقدمه حسی به کار می‌برد، باید همه شرایط مشاهده را نیز ذکر کند، مانند این که خورشید از کره زمین در فصل و روزی خاص به مقداری مخصوص، مشاهده می‌شود و اگر این قیدها در مقدمه مورد غفلت قرار گیرد، مقداری غیر واقعی و خطا به خورشید نسبت داده خواهد شد.

کبرای مورد استفاده در قیاسات تجربی که به نتایج کلی علمی منجر می‌شود، قضیه‌ای است که اثبات آن بر عهده کاوش‌های عقلی فلسفی است و اگر تحقیقات فلسفی از اثبات یقینی آن عاجز بماند، وصول به یقین نسبت به قوانین کلی طبیعی و تجربی غیر ممکن خواهد شد و اگر کبری نیز تمام باشد، پیدا کردن موارد اکثری در هر مورد از قوانین تجربی، هم به دلیل ضرورت حفظ قیود مورد تجربه و هم از ناحیه تشخیص میزان اکثری بودن، دشوار و طاقت فرسا است، و به همین دلیل تحصیل یقین در علوم تجربی مشکل و محل تأمل است.

آنچه که کمبود یقین را در علوم تجربی قابل تحمل می‌کند، این است که علوم طبیعی نیازهای حیاتی انسان را تأمین نمی‌کنند و استفاده از این علوم بیش‌تر برای گذران معیشت روزانه است و گذران این معیشت نمی‌تواند تا

تحصیل یقین به تأخیر افتد. انسان در محدوده کوچکی از دنیا که زندگی می‌کند نیازمند به شناخت موارد اکثری نسبت به همه طبیعت نیست و به شناخت اکثر موارد محیط خود اکتفا می‌کند و اگر یقین هم حاصل نشود با گمان و ظنی عقلایی روزگار می‌گذرانند. او با تجربه مواردی از محیط خود، اگر به یقین هم نرسد، بیمار خود را مداوا می‌کند و هرگز به دلیل احتمال کوچکی که در طرف خلاف ممکن است باشد، دست از علاج نمی‌کشد و بلکه استفاده نکردن از این‌گونه ظنون را مخالف قواعد عقل عملی می‌داند.

نیاز شدید به یقین در علوم عقلی و خصوصاً مسائل و پرسش‌های فلسفی است. انسان در پاسخ‌های فلسفی به مسائلی نظیر آغاز و انجام هستی به چیزی کم‌تر از یقین راضی نمی‌شود و فقدان یقین در مسائل هستی‌شناسی به منزله تزلزل در معنای حیات و زندگی انسان است. انسانی که در هستی‌شناسی و متافیزیک شاک و مردد است، شکاکیت و هیچ‌انگاری را به صحنه تاریخ و تمدن وارد می‌کند. تردید در متافیزیک مساوق با اضطراب، تزلزل، بی‌خانمانی، ناآرامی، بی‌قراری، و در نتیجه گریز شتابدار از گذشته و حال خود به سوی چیزی است که امید قرار بر آن نیز نیست.

اگر پرسش‌های فلسفی به پاسخ یقینی برسند، ظن‌ها و گمان‌های علوم تجربی نیز در بستر یک حیات و زندگی با معنا جریان می‌یابند و بدین ترتیب این دسته از علوم در همه ابعاد ظنی و یقینی خود معنادار و جهت‌دار می‌شوند و اگر پرسش‌های متافیزیکی بی‌پاسخ باشند و یا مهمل و بی‌معنا معرفی گردند، علوم تجربی و طبیعی نیز در همه حال فاقد معنا بوده و هیچ راهی را فراسوی حیرت مذمومی که چیزی جز ضلالت و گمراهی نیست، نمی‌یابند.

فلسفه و متافیزیک برخلاف علوم تجربی به همان اندازه که محتاج یقین است با آن قرین و همراه است. از متن دانش و آگاهی یقینی می‌جوشد، با اصولی که گریزی از آنها نیست آغاز می‌شود و از مسیری که راه بودن آن ضروری است به پیش می‌رود.

فلسفه اصول موضوعی علم منطق و همچنین اصول موضوعی علوم جزئی را تأمین می‌کند و از این طریق راه وصول به یقین را برای دیگر علوم هموار می‌گرداند. اگر فلسفه از اعتبار ساقط شود، مسیر تردهای علمی و همچنین اصول موضوعی و قضایای حاکمی که در تکوین دیگر علوم موثرند، با از دست دادن ارتباط خود با واقع به صورت انگاره‌های پیشین و یا پیش فرض‌هایی متزلزلی درمی‌آیند که نه تنها راه به واقع نمی‌برند بلکه خود حجاب و مانع از وصول به واقع می‌باشند.

اصل موضوعی و مصادره دو اصطلاحی هستند که در علوم مختلف بر مبنای اعتماد به فلسفه و هستی‌شناسی شکل گرفته‌اند و پیش فرض *presuppose* تعبیری است که پس از بی‌اعتمادی به متافیزیک و حضور دیدگاه‌های کانتی و نوکانتی در زبان فارسی رایج شده است، این کلمه با بار فلسفی خود مفهومی را که اصطلاح پیشینی *a priori* در فلسفه کانت و اصطلاح فرضیه *hypothesis* در دیدگاه‌های پوزیتیویستی دارا است بر ذهن و باور کسانی که ناآگاهانه آن را به کار می‌برند، القاء می‌کند.

اصل موضوعی قضیه‌ای است که از یک علم دیگر وارد علم دوم می‌شود و در علم دوم بدون آن که اثبات شده باشد، به دلیل اعتمادی که متعلم به معلم و یا صاحبان علم اول دارد، مورد قبول قرار می‌گیرد و اگر قضیه‌ای که از علم

دیگر اتخاذ شده مورد اعتماد متعلم نیز نباشد مصادره نامیده می‌شود. قیاسی که بر اصل موضوعی بنیان نهاده شده است در صورتی برهانی می‌شود، که آن اصل موضوعی نیز به صورتی برهانی در جای خود ثابت شود اصل موضوعی و مصادره با آن که بدون توجه به برهانی که نسبت به آن‌ها وجود دارد مورد استفاده قرار می‌گیرند، شأنت آن را دارند که در جای خود اثبات و یا ابطال شوند. فلسفه علمی است که مبادی متافیزیکی علوم را تأمین می‌کند و متعلمی که قصد معرفت یقینی نسبت به علم خود داشته باشد، ناگزیر با ورود به میدان مسایل فلسفی به اثبات اصول موضوعی و یا ابطال مصادرات می‌پردازد.

پیش فرض‌ها و فرضیه‌های پایه و انگاره‌های حاکم بر هر علم که از آن‌ها با عنوان پارادایم - paradigm - یاد می‌شود نیز نقشی شبیه به نقش مصادره و اصل موضوعی را در علوم تجربی بر عهده دارند. تفاوت پیش فرض‌ها با اصول موضوعه و مصادرات در این است که پیش فرض‌ها برخلاف اصول موضوعه و مصادرات در جای دیگری قابل اثبات و یا ابطال نیز نمی‌باشند. پیش فرض‌های علوم نه بدیهی اولی هستند و نه شأنت اثبات و ابطال دارند و نه نظر به اثبات و ابطال آن‌ها است. آن‌ها اصولی هستند که به دلایل و انگیزه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، روانی، انتخاب شده و یا بر ذهن انسان تحمیل می‌گردند و با حضور این نقاط کور و در حقیقت غیر علمی است که کاروان دانش راه می‌افتد.

اگر فلسفه صدرنشین دانش‌ها و علوم استدلالی بشر نباشد و هستی‌شناسی به عنوان یک علم حقیقی به رسمیت شناخته نشود، اصول موضوعه فلسفی جای

خود را به پیش فرض های ذهنی می دهند و در این حال، علمی که به شناسایی و معرفی پیش فرض ها و پارادایم های علوم می پردازد فلسفه که یک علم واقعی و درجه اول است، نمی باشد، بلکه یک علم درجه دوم است به نام «فلسفه علم» که از نظر به متن هستی عاجز است.

فلسفه علم اگر به شناسایی عوامل فرهنگی و اجتماعی ای که در تکوین اصول و بنیان های معرفتی علم دخیل هستند، روی آورد به جامعه شناسی معرفت و علم نزدیک می شود و در ردیف علوم درجه اول قرار می گیرد، ولیکن در این حال نیز نمی تواند به شناخت مبادی وجودی و متافیزیکی علم بپردازد و نمی تواند نقشی را که مباحث متافیزیکی و وجودشناختی علم ایفا می کرد، بر عهده گیرد.

علل وجودی معرفت در نزد جامعه شناسان کلاسیک که با شیوه های اثباتی و یا نهایتاً تجربی به کاوش درباره معرفت می پردازند. همان تعینات ماهوی و اجتماعی هستند، و این تعینات در تعبیر دقیق فلسفی حقایق وجودی نیستند، بلکه لوازم و عوارضی هستند که در پایین ترین مرتبه هستی با آن همراهی می کنند و استناد هستی و وجود به این عوارض بالعرض والمجاز و به وساطت ماهیتی است که در مراتب نازل و وجود فرصت ظهور یافته اند.

عوامل وجودی به معنای حقایق طبیعی و اجتماعی، امور متغیر و غیر ثابتی هستند که تحقیق پیرامون آن ها بر عهده متافیزیک و علم وجودشناسی نیست. بلکه بر عهده علوم طبیعی و اجتماعی می باشد. و اگر معرفت تنها به این افق محدود شود، و علل فاعلی و غایی آن بر این سطح تنزل یابند، ثبات و اطلاق که راه گریز از نسبیت و شکاکیت را هموار می کند، فرو می ریزد و در نتیجه معرفت ناگزیر ارزش جهان شناختی خود را از دست می دهد، و به همین دلیل

است که جامعه‌شناسی معرفت در هر مورد که به عنوان میراث‌دار و یا جایگزین معرفت‌شناسی‌های پیشین به کاوش پیرامون یک حوزه معرفتی نظیر، دین، فلسفه، اسطوره و مانند آن می‌پردازد، نشاط و حیات علمی آن محدوده را تباه و ارزش جهان شناختی آن را انکار می‌نماید. مثلاً دورکیم که معرفت دینی را در معرفی کاوش‌های علمی خود قرار داد، بر این گمان بود که به حقیقت دین آسیبی نمی‌رساند و حال آن‌که او نیز تنها پس از حذف حقیقت دین و قبض روح آن که عبارت از یقین علمی به مبادی آسمانی بود، فرصت نزدیکی و داوری نسبت به آن را پیدا می‌کند و این نکته‌ای است که مورد اذعان بسیاری از جامعه‌شناسان پس از اوست.^۱

جامعه‌شناسی علم به عنوان علمی بدیل و جایگزین که تنها پس از افول متافیزیک و معرفت‌شناسی کانت فرصت بروز و ظهور یافت با آن‌که به لحاظ منطقی منطقه پایانی فلسفه علم، است از نقصی عظیم و مشکلی غیر قابل اغماض رنج می‌برد، زیرا این علم هرگز نمی‌تواند به عنوان جانشین کاری را که فلسفه و متافیزیک برای علم می‌کرد، انجام دهد.

فلسفه عهده‌دار مباحث وجودی و انتولوژیک علم است، فلسفه دوستداری حقیقت است و در قبال سفسطه از ارزش جهان شناختی دانش‌های محدود و حقیر به گونه‌ای حراست می‌کند که از تهمت نسیت فهم و یا نسیت حقیقت مصون بمانند ولیکن در جامعه‌شناسی علم نشانی از وجود نیست و عوامل وجودی که به عنوان علل تکوین معرفت معرفی می‌شوند، چیزی جز تعینات ماهوی نیستند که با مفهوم هستی قرین می‌گردند. و تحلیل علم در

۱. ریمون آرون: *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ج ۱، ص ۳۷۸ - ۳۷۷.

چارچوب این امور نه تنها به نسیت فهم منجر می‌شود بلکه حقیقت را نیز آنچنان که میراث بران مارکس تصریح می‌کنند به نسیت گرفتار می‌کند.

جامعه‌شناسی علم به عنوان علمی که جایگزین فلسفه علم، معرفت‌شناسی و متافیزیک است. با قلمرو علم همان رفتاری را انجام می‌دهد که پیش از آن جامعه‌شناسی معرفت با دیگر حوزه‌های معرفتی نظیر دین را انجام داد، یعنی به حذف، هدم و نابودی موضوع خود می‌پردازد، چندان که از آن پس بین علم، ایدئولوژی، دین و دیگر آگاهی‌های بشری در فقدان ارزش جهان‌شناختی تفاوتی باقی نمی‌ماند. بنابراین کسانی که تعلق خاطر به حقیقت و باوری به متافیزیک تعقلی و هنجارهای ارزش ثابت و حوزه‌های مقدس معارف عقلی و دینی دارند، هرگز نمی‌توانند با این معنای از جامعه‌شناسی علم سازگاری داشته باشند. جریان حس‌گرایی نیز مادام که مدعی حقیقت است و یا آن که جست‌وجوی حقیقت را به تقلید از علم دینی و عقلی، تکرار می‌کند در ورود به قلمرو جامعه‌شناسی علم، گرفتار تردید و تأمل می‌باشد.

جامعه‌شناسی اگر بر دیدگاهی متافیزیکی و دینی استوار باشد و در فراسوی آنچه که در دیدگاه حس‌گرایانه علم نامیده می‌شود. به معرفتی حقیقی و ثابت باور داشته باشد. به آن نوع از جامعه‌شناسی علم و یا آن نوع از جامعه‌شناسی معرفت که خود را جایگزین مباحث انتولوژیک و اپیستمولوژیک بدانند، نمی‌تواند معتقد باشد. و البته مقابله با این نوع از جامعه‌شناسی علم و معرفت به منزله انکارگونه‌هایی دیگر از جامعه‌شناسی معرفت که داعیه فراگیری نسبت به همه ابعاد معرفت را نداشته باشد. نیست. با حفظ فلسفه و متافیزیک جامعه‌شناسی معرفت و علم نیز همانند دیگر علوم تجربی و یا جزئی هویت نوینی پیدا می‌کند.

فصل دهم

سپهر شهود و حقیقت دینی علم

فلسفه همان‌گونه که پایه‌ها و مبادی علوم حسی و تجربی را تأمین و تحکیم می‌کند، راه وصول به دانش برتری را که عبارت از دانش شهودی است هموار می‌نماید.

علم در یک تقسیم بندی ابتدایی به دو قسم حصولی و حضوری و به بیان دیگر به مفهومی و شهودی تقسیم می‌شود. علم حصولی یا مفهومی علمی است که به وساطت مفهوم حاصل می‌شود در علم حصولی معلوم از طریق مفهوم حضور خود را اعلان می‌نماید و علم شهودی یا حضوری در جایی است که واقعیت معلوم در نزد عالم بی‌واسطه حاضر باشد.

فلسفه با آن که در بستر دانش مفهومی حرکت می‌کند و بنیان‌های علوم مفهومی و حصولی دیگر را استوار می‌گرداند، مبدأ نزول و نقطه آغاز حرکت آن دریای شهود است.

نخستین مفاهیم که اصول بدیهی و اولی آن را تشکیل می‌دهند، از متن

یک حضور عالی و متعالی برمی‌خیزند. مفهوم واقعیت و وجود، از شهود بی‌واسطه هستی حاصل می‌شود و تصدیق به این که با ضرورتی ازلی همراه است، حاصل حضور واقعیتی است که تحقق آن مقید به هیچ قید و شرطی نیست و در همه قیود و شروط حضور دارد، زیرا شهود واقعیت‌های مقید و محدود، در قضیه‌ای ظاهر می‌شود که دارای ضرورتی مقید و محدود است. قضیه «واقعیتی هست» قضیه‌ای است که با ضرورت ازلیه صادق است و همان‌گونه که در بیان این اصل گذشت، راهی برای گریز از آن نیست و البته مصداق قضیه‌ای که دارای ضرورت ازلیه است. هیچ واقعیتی محدود نیست. مجموعه واقعیت‌های محدود نیز نمی‌تواند مصداق این قضیه باشد، زیرا اولاً: مجموع، یک اعتبار ذهنی است و ثانیاً: اگر مجموع واقعیت‌های مقید، واقعیتی خارجی باشد، آن واقعیت که مرکب از اجزاء محدود و مقید است. مشروط و مقید به حضور اجزاء خود می‌باشد و چون اجزاء آن دارای ضرورت ازلیه نیستند، فرض زوال و فقدان هر یک از آحاد و در نتیجه فرض زوال و فقدان مجموع جایز است. پس اصل واقعیت که مرز سفسطه و فلسفه است از هیچ موجود محدود و مقیدی حکایت نمی‌کند و مستقیماً حکایت از حقیقتی می‌نماید که نامحدود و بی‌کرانه است، چندان که از هر سو انسان قصد و یا فرض زوال آن را کند، از همان سو حضور خود را ضرورتاً نشان می‌دهد. ضرورت ازلی این اصل تنها به معنای ظهور و حضور واقعیت محیط و فراگیر معلوم نسبت به عالم نیست، زیرا محیط هرگاه بر محاط ظاهر شود، محاط تنها از مشاهده فراگیر آن نسبت به خود می‌تواند خبر دهد و این خبر نسبت به حیثیت فقدان محیط و محاط ساکت است.

اصل واقعیت اصلی است که هیچ فقدانی را تاب نمی‌آورد و احتمال زوال

آن در هیچ فرضی ممکن نیست. به همین دلیل شهودی که انسان را ناگزیر از اذعان به آن می‌کند، تنها شهود یک حقیقت محیط بر ادراک نیست و بلکه شهود یک حقیقت بی‌کرانه و نامتناهی است. حقیقتی که نه تنها بر انسان محیط است، بر هر مقید دیگری که فرض شود نیز محیط می‌باشد.

علامه طباطبایی با توجه به همین حقیقت است که تصدیق به واقعیت و حقیقت متعالی خداوند سبحان را مرز سفسطه و فلسفه و آغاز حرکت فلسفی می‌داند، ایشان در کتاب *شریف اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌نویسد:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد، به عبارت دیگر واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان را نفی می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار و بی‌آن، از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنا که واقعیت با اشیاء یکی شود و یا در آن‌ها نفوذ و یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیاء پیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌باشند و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست و به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت‌دار و بی‌او هیچ می‌باشند. نتیجه: جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است.^۱

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، صص ۹۶ - ۸۹.

سرمایه‌های نخستین فلسفه یعنی تصورات و تصدیق‌های اولی از ظهور حقیقت و واقعیت مطلق و نامحدود در ظرف شهود انسان حاصل می‌شود و انسان با شهود این ظهور متعالی که عهده‌دار حکایت از واقعیتی محیط و غیر قابل انکار است و از شهود واقعیت محدود خود که به عنوان عالم، مجلی و محل ظهور آن حقیقت است، مفاهیم و قضایای فراوان دیگری علاوه بر مفهوم واقعیت و هستی و تصدیق به آن، به دست می‌آورد، مانند مفهوم علم، آگاهی، ظهور، محدودیت، عدم و مانند تصدیق به استحاله اجتماع هستی و نیستی.

فلسفه پس از کسب سرمایه‌های نخستین نظیر آگاهی به اصل واقعیت و راه شناخت واقع و راهی که به معلومات نظری ختم می‌شود، اگر به پیشینه خود که ریشه در اصل واقعیت و هستی دارد، پشت نکرده باشد در مسیر استدلال و شناخت حصولی به پیش می‌رود و در این راه مبادی علوم جزئی مختلف را تأمین می‌کند و اگر فلسفه از ظهور مطلق و فراگیر هستی غفلت بورزد و به عبارت بهتر اگر آن حقیقت فراگیر در حجاب غفلت، مخفی و پنهان گردد و انسان در قلمرو و مشاهدات و دریافت‌های مقید و جزئی محدود شود، مباحث مفهومی فلسفی از توجیه علمی خود عاجز مانده و به سرعت راه زوال را طی می‌کند و زمینه سقوط در وادی سفسطه و شکایت را فراهم می‌آورد. در این مقطع مباحث اپیستمولوژیک و معرفت‌شناسی به جای آن که در سایه مباحث انتولوژیک و متافیزیکی قرار گیرند، با عنوان فلسفه علم جایگزین مباحث فلسفی می‌شوند.

هستی‌شناسی هنگامی که با نظر به مبدأ متافیزیکی خود و با استفاده از

اصول یقینی به تفسیر جهان می‌پردازد، با قلم مفهوم به ترسیم سیما و چهره حقیقتی مشغول می‌شود که در افق مفهوم برای آن ظهور کرده است.

شناخت مفهومی ضمن صداقتی که در حکایت و هدایت نسبت به حقیقت هستی دارد به تنگناهای معرفتی خود و به شناخت برتری که وامدار آن است، یعنی به شناخت شهودی و اهمیت آن در کشف ابعادی از هستی که در افق مفهوم قرار نمی‌گیرند، آگاه است و از رهگذر این دریافت است که ساحت جدیدی از معرفت یعنی وحی و ضرورت استفاده از آن برای کشف حجاب‌های غفلت و وصول به حقیقت الاهی عالم و آدم، اثبات می‌شود و بدین ترتیب افق‌های نوینی بر چشمان جوینده و طالب آدمی گشوده می‌گردد. بنابراین متافیزیک و فلسفه تنها تأمین‌کننده مبادی و مسیر دانش‌های جزئی نیست، بلکه راه و طریق برای وصول به علم شهودی نیز هست.

فلسفه معترف است که اولاً: آگاهی نه با شناخت مفهومی و شیوه منطقی بلکه با شناخت شهودی و ظهور ضروری حقیقت آغاز می‌شود و ثانیاً: شناخت مفهومی تاب ارائه و یا وصول به همه آنچه را که انسان می‌توان فراگیرد، ندارد.

شناخت مفهومی که به صورت براهین قیاسی تشکیل می‌شود همراه با اثبات توحید ذاتی، صفاتی و افعالی خداوند سبحان از وجه گسترده و بی‌کران الاهی در همه عالم خبر می‌دهد و فقر فراگیر همه موجودات و حقیقت اضافی تمام مخلوقات و ممکنات را اثبات می‌کند و بر این نکته نیز اعتراف می‌کند که دریافت واقعیت هیچ یک از موجودات یعنی شناخت متن ربط و اضافه‌ای که عین تعلق و ارتباط به مبدأ است و به بیان دیگر مشاهده و دیدار وجه الاهی در

توان شناخت مفهومی نیست و جز با ادراک و شناخت شهودی و حضوری به دست نمی آید.

بوعلی در یک برهان این حقیقت را اثبات می کند که انسان واقعیت خود را نه از راه مفهوم بلکه قبل از آن، بی واسطه و به شناخت شهودی درمی یابد^۱ و شیخ اشراق نیز دو برهان بر حضوری و شهودی بودن شناخت انسان نسبت به نفس خود اقامه می کند.^۲ این گونه از براهین که با شناخت مفهومی و قیاس های یقینی اقامه می شوند، بر محدودیت ها و مرزهای شناخت حصولی و بر ضرورت استفاده از شناخت شهودی در عرصه هایی دلالت می کند که مفهوم را جز به کلیات آن راهی نیست.

شناخت عقلی به دلیل این که بر مدار مفاهیم است، در مسیر قواعد و ضوابط منطقی استمرار می یابد و شناخت شهودی چون به حضور حقیقت و واقعیت معلوم در نزد عالم است جز با تفسیر و تبدل وجودی عالم حاصل نمی شود. و به همین دلیل در شناخت حضوری، روش منطقی کاربردی ندارد و روشی مفید است که در ذات و واقعیت انسان تغییر ایجاد کند و آن روش همان تزکیه و سلوک عملی است.

شناخت شهودی چون با حضور واقعیت معلوم قرین است با اثر معلوم و یا اقتدار بر آن همراه است. اگر معلوم از موجوداتی باشد که واقعیت و وجود آن در رتبه ای پایین تر از رتبه وجودی انسان است، انسان در سلسله علل وجودی آن قرار گرفته و بر آن ولایت می یابد و اگر از موجوداتی باشد که در رتبه

۱. ابن سینا: *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۲۹۴.

۲. سهروردی: *التلویحات*، ج ۱، ص ۷۱.

وجودی انسان است، انسان با آن وحدت و اتحاد پیدا می‌کند و اگر از مبادی عالیه و کلیه باشد، آدمی با ادراک حقیقت اضافی خود و با فنای استهلاکی، ربط و تعلق خود با آن را درمی‌یابد. و در این حال چهره و وجه معلوم بر عالم آشکار می‌شود و اثر معلوم در عالم ظاهر می‌گردد.

همان‌گونه که شناخت مفهومی دارای مراتب و انواعی نظیر حسی، خیالی، وهمی و عقلی است شناخت شهودی نیز دارای اقسام و مراحل است. برخی از مراتب آن ضعیف و برخی از مراحل آن قوی است و برخی از مراتب آن مقید و محدود و بعضی از مراحل آن کلی و نامحدود است.

اگر مشهود جزئی و مقید باشد، شهود آن متزلزل و مضطرب است و اگر مشهود کلی و فراگیر باشد، شهود آن با اطمینان و یقین ملازم است. شهود کلی که با یقین قرین است، از طریق مشاهده حقایق عالیه حاصل می‌شود و این شهود که نصیب اولیاء و انبیای الاهی می‌شود با عصمت قرین است، لکن شهودهای جزئی و مقید، محل اطمینان نبوده و با تسویل نفس و دخالت شیطان می‌تواند همراه باشد و به همین دلیل ارباب کشف، مشاهدات و مکاشفات را به دو قسم شیطانی و رحمانی تقسیم کرده‌اند.

تنوع اقسام شهود، زمینه استفاده از معرفت فلسفی را برای کسی که از کشف معصوم بی‌بهره است، فراهم می‌آورد؛ یعنی فلسفه که با شهود اصل واقعیت شکل می‌گیرد، پس از دلالت بر جایگاه معرفت شهودی، به عنوان میزان برای توزین صحت و سقم مشاهدات ارباب شهود، مورد استفاده قرار می‌گیرد و البته این میزان بودن، به طور مطلق نیست، بلکه در حد کلیاتی است که فلسفه و شناخت مفهومی توان وصول به آن را دارد. مثلاً پس از اثبات

توحید ذاتی، صفاتی و افعالی، می‌توان بر بطلان مشاهدات صاحبان اساطیر و مکاشفات شیطانی مشرکین پی برد، زیرا این مکاشفات بر تعدد خداوندگان و یا استقلال آن‌ها در کار و اثر دلالت می‌کند. نمونه دیگر براهینی هستند که بر مستقل نبودن و حیثیت تعلق، اضافه و ربط و به بیان دیگر آیت و نشانه بودن انسان دلالت می‌نمایند این دسته از براهین به همراهی براهینی که بر شهودی بودن معرفت ذات و حقیقت انسان دلالت می‌کنند این حقیقت را اثبات می‌کنند که شهود افراد از خود مادام که باشهود وجه و چهره الاهی همراه نباشد، شهودی ضعیف، ناقص و خطا آلوده است و در نتیجه کسی که از مشاهده جمال و جلال الاهی غافل است، در حقیقت از خود غافل می‌باشد.

از این بیان دانسته می‌شود که شناخت فلسفی نسبت به شناخت شهودی، نقشی نظیر منطق نسبت به شناخت مفهومی دارد و به همین دلیل کسانی که در شناخت مفهومی گرفتار شکاکیت هستند و آن‌بخش از نحله‌های فلسفی معاصر غرب که از رعایت حریم برهان و استدلال عقلی عاجز و ناتوان هستند، در رویکرد شهودی به عالم نیز گرفتار تزلزل و اضطراب خواهند بود. آن‌ها هرگز نمی‌توانند بین صراط مستقیم و سبیل متفرق و متشتت فرق بگذارند. صراط مستقیم، مسیر فطرت الاهی انسان و جهان و راه واحدی است که همه انبیاء و اولیای الاهی در طول تاریخ، به آن دعوت نموده‌اند. سبیل متفرق و متشتت بیراهه‌هایی هستند که مانع از وصول انسان به رحمت رحیمیّه خداوند می‌باشند. تمثلات شیطانی و اضغاث احلام، مشاهدات و مکاشفات هستند که در این بی‌راهه‌ها به وقوع می‌پیوندند.

این گروه همان‌گونه که در شناخت مفهومی گرفتار نسبیّت فهم می‌شوند در

شناخت شهودی نیز گمان بر نسبت شهود می‌برند و در نتیجه از تشخیص حق و باطل در دین و بلکه از تعریفی که مرز شهود دینی و غیر دینی را از یکدیگر جدا کند، عاجز می‌مانند. آن‌ها که خود نیز از شهود کلی محروم هستند، هیچ دلیلی بر امتیاز دین توحیدی از ادیان مشرکانه و یا حتی خلسه‌های توت‌پرستانه قبایل و اقوام مختلف نمی‌توانند داشته باشند.

علم فلسفی علی‌رغم شناختی که نسبت به دین حق و باطل دارد بر محدودیت‌های خود نیز واقف است و به همین دلیل بر ضرورت وحی و هدایت الاهی برای تشخیص باطن و رفتار و کردار فردی و اجتماعی انسان و تأثیری که در سلوک انسان به سوی حقیقت عالم دارند. و هم چنین بر لزوم عصمت وحی در سه مرحله اخذ، حفظ و ابلاغ آن استدلال می‌کند و از این طریق فرصت استفاده از کلام معصوم را به عنوان حد وسط برهان فراهم می‌آورد.

حضور وحی در متن دانش مفهومی اصول و بنیان‌های تأییدی و تأسیسی فراوانی را به علوم مختلف بشری وارد می‌کند. اصول تأییدی همان قواعد و ضوابطی است که شناخت مفهومی، با صرف نظر از وحی، از طریق حس، تجربه و عقل توان وصول به آن‌ها را دارد. و اصول تأسیسی اصولی است که فهم برهانی با صرف نظر از حضور وحی از وصول به آن‌ها عاجز است.

اصول تأییدی دینه‌های عقل آدمی را احیاء می‌گردانند و اصول تأسیسی، اگر هم اندک و محدود باشند، مسیرهای نوینی را در فراسوی علوم مختلف بشری قرار می‌دهند، زیرا هر اصلی منشأ تفریع فروع فراوانی می‌تواند بشود. علمی که از متافیزیک بهره می‌گیرد از آغاز گسسته از دیانت نیست، زیرا

این علم با شهود واقعیتی آغاز می‌شود که دارای ضرورت ازلیه است. این علم در همهٔ مراحل که به تأمین دانش‌های جزئی می‌پردازد، سر از آستانهٔ شهود باز نمی‌گیرد و با این همه، این علم آن‌گاه که در حرکت خود به شهود معصوم راه می‌یابد و آغوش خود بر آن می‌گشاید، باطن و حقیقت دینی خود را پیش از پیش آشکار می‌کند و اما علمی که از تأمل دربارهٔ هستی و مواجهه با آن می‌گریزد با از دست دادن هویت عقلی و حقیقت دینی خود از معرفت یقینی بی‌بهره می‌شود و سرانجام نیز بدون آن که ارزش جهان‌شناختی داشته باشد به صورت ابزار در خدمت قدرت‌های دنیوی قرار می‌گیرد.

بخش سوم

فصل یازدهم: علم دینی و علم دنیوی

فصل دوازدهم: حکایت‌های ناگفتنی

علم سکولار و علم دینی

فصل یازدهم

علم دینی و علم دنیوی

مفاهیم علاوه بر آن که از روابط علمی با یکدیگر بهره مند هستند از آثاری نیز به لحاظ واقعیت ذهنی و علمی خود برخوردار هستند. روابط علمی مفاهیم با آگاهی و علم انسان تعیین نمی شود و یا تغییر پیدا نمی کند، عالمان می کوشند تا مفاهیم و روابط آن ها را کشف نمایند. آن روابط قبل از آگاهی عالمان موجود بوده و بعد از آن نیز به قوت خود باقی هستند به عنوان مثال مجموعه زوایای مثلث دو قائمه است و هیچ مربعی دایره نیست.

صدق و کذب این قضایا به آگاهی و جهل آدمیان وابسته نیست و انسان ها تنها می توانند به آن ها آگاه شده و یا از آن ها غافل بمانند، و اما آثاری که از مفاهیم به لحاظ وجود ذهنی و یا علمی آن ها حاصل می شود، با ادبار و اقبال مردم و با آگاهی و جهل آن ها دگرگون می گردد. آدمیان با تصور و یا تصدیق برخی از مفاهیم و با روابط عاطفی و گرایشی خاصی که نسبت به هر دسته از مفاهیم پیدا می کنند این آثار را ایجاد می کنند و یا منشأ وجود و تحقق آن آثار می گردند.

در هر فرهنگ برخی از مفاهیم بنیادین وجود دارد، به گونه‌ای که حیات و مومات فرهنگ به حضور و غیبت آن مفاهیم در ذهنیت، اندیشه و باور آدمیان وابسته است. این مفاهیم از آن جهت که دارای احکام علمی ویژه‌ای هستند و یا در کتب درسی و گفت‌وگوهای صرفاً علمی می‌توانند مطرح شوند، فرهنگ خاصی را به دنبال نمی‌آورند و تنها از آن جهت که در ظرف ذهن و باور عده‌ای از انسان‌ها حاضر می‌شوند، فرهنگ و تمدنی ویژه را شکل می‌دهد. در مواجهه دو فرهنگ هرگاه فرهنگی بتواند مفاهیم اصولی و حیاتی خود را در قلمرو زیست و زندگی فرهنگی دیگر وارد کند و به موازات آن مفاهیم کلیدی فرهنگ سابق را منزوی سازد و خصوصاً لغاتی را که برای آن مفاهیم پرداخته شده‌اند، تسخیر نماید و مفاهیم مربوط به خود را در ظرف آن لغات و کلمات قرار دهد، بدون شک پیروز است و فرهنگی که نتواند مفاهیم اصلی خود را حفظ نماید محکوم به فنا و نابودی است.

به عنوان نمونه، فرهنگ جاهلیت قبل از اسلام بر محور برخی از مفاهیم سازمان می‌یافت. برخی از این مفاهیم که در تکوین یک نظام اجتماعی دخیل بودند عبارت بودند: قبیله، عشیره، ولاء، بت‌ها و اصنامی که در شبه جزیره برای قبیله‌های کوچک و بزرگ وجود داشتند، کعبه، ماه‌های حرام، برده، ثروت و مال، فرزند پسر و... تمام شخصیت افراد در قیل انتساب آن‌ها به قبیله‌شان بود و این نسبت را بیش‌تر رابطه‌ای خونی تأمین می‌کرد. اقتدار قبیله به منزله اقتدار فرد منتسب به آن قبیله بود و افتخارات موهوم قبیله‌ای نظیر کثرت مردگان بر اعتبارات شخصیتی افراد می‌افزود «الاهی‌کم التکائر، حتی زرتم

المقابر».^۱

اسلام با ظهور خود مفاهیم نوینی را در زیست و زندگی مردم وارد ساخت،
 الله توحید، کفر، علم، یقین، تقوی، غیب، وحی، رسالت، نفاق، عبودیت، بیت الله،
 ابراهیم حنیف، مقام ابراهیم، حجر اسمعیل، ثواب، عقاب، نذیر، بشیر، بلاغ،
 قیامت، ابدیت، بهشت، دوزخ، نماز، جهاد، قرآن، سنت، بدعت و ...

با ورود اسلام به صحنه آگاهی، باور و اعتقاد و رفتار مردم، افرادی که
 تمام شخصیت آن‌ها در مناسبات قومی و قبیله‌ای شکل می‌گرفت، به یک باره
 در دو طرف پیکار خونینی قرار گرفتند که با همه جنگ‌ها و ستیزه‌های قبیله‌ای
 تفاوت داشت. در دو طرف جنگ بدر افراد قبیله‌ای واحد بر سر توحید و کفر
 بر روی یکدیگر شمشیر کشیدند و در جنگ احزاب شبه جزیره در قالب
 مفاهیم جدید بسیج شد و در فتح مکه اسلام بر کفر پیروز گشت.

مفاهیم جدیدی که از مجرای وحی و نبوت پیامبر ﷺ نازل شد و با عمل و
 رفتار مؤمنین در شبه جزیره بسط یافت بنیان‌های تکوین یک امت واحد
 جهانی را فراهم آورد.

یکی از اصلی‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم در فرهنگ اسلامی مفهوم علم
 است، بلکه علم مفهومی است که هویت هر فرهنگ در چگونگی برخورد با
 آن شکل می‌گیرد و به همین دلیل علم از مفاهیم بنیادی همه فرهنگ‌ها است.
 در جاهلیت علم انساب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و در اسلام علم
 توحید در مرکز همه ارزش‌ها قرار گرفت و منشأ فلاح و رستگاری انسان‌ها
 شمرده شد. در فرهنگ امروز غرب علم تجربی و طبیعی رمز اقتدار و توسعه

۱. التکائر (۱۰۲): ۲ و ۱.

و پیشرفت و بلکه ویژگی منحصر به فرد تمدن بشریت شمرده می‌شود. نکته مهمی که توجه به آن ضروری است این است که به رغم اهمیت مفهوم علم در هم‌فرهنگ‌های بشری، اولاً: نقش اجتماعی علم و عالم در همه فرهنگ‌ها یکسان نیست و ثانیاً: مفهوم واحدی از علم در فرهنگ‌های مختلف وجود ندارد. مفاهیم مختلفی که برای علم در فرهنگ‌های مختلف وجود دارد آن را به صورت یک مشترک لفظی در آورده است. در فرهنگ اسلامی علم هویتی دینی و الهی و در فرهنگ امروز غرب علم از هویتی دنیوی و سکولار برخوردار است.

رویکردهای مختلف فرهنگ‌های گوناگون به علم آن را به صورت مشترک لفظی در آورده است و این اشتراک لفظی زمینه‌ساز برخی مغالطات و بلکه منشأ بسیاری ابهام‌ها و آشفتگی‌های فرهنگی و اجتماعی شده است. مشترک لفظی بودن علم به این معنا نیست که اختلاف فرهنگ‌ها بر سر موضعه و قرار داد است و در نتیجه برای رفع ابهام باید به کتاب لغت مراجعه کرد و یا به تعریفی که هر گروه از علم می‌کنند گوش فرا داد. اشتراک لفظی در بحث ما به معنای ادبی نیست، بلکه به معنایی است که در علوم عقلی و فلسفی به کار می‌رود. در فلسفه وقتی درباره اشتراک لفظی و یا معنوی وجود بحث می‌شود، گفت و گو درباره وضع و قرار داد لفظ وجود نسبت به مفهوم و معنای آن نیست، نزاع بر سر مفهوم هستی و وجود است و به همین دلیل اشتراک لفظی در مباحث ادبی و عقلی مشترک لفظی به معنای عقلی آن است، یعنی مفهوم مشترک در علوم ادبی غیر از مفهوم آن در علوم عقلی است.^۱

۱. ر.ک. : تعلیقه علامه طباطبایی بر فصل ۲۰ از فصول علیت اسفار به آدرس: صدر المتألهین:

مشکل اشتراک لفظی در علوم عقلی چون یک مشکل ادبی و قراردادی نیست، حل آن نیز از طریق قرارداد و وضع لغات ممکن نیست، البته متفلسفانی هستند که معنای علم را به وضع و قرارداد انسان‌ها مستند می‌گردانند ولیکن این معنای از علم یکی از مفاهیمی است که نسبت به علم وجود دارد و این مفهومی است که در درون آن شکاکیت و سفسطه‌ای پنهان چنبر زده است. این تفسیر از علم منکر یک مفهوم و معنای ذاتی برای علم است، معنایی که به خود واضح بوده و یا آن که توسط انسان کشف شود.

علم و عالم در فرهنگ اسلامی نقشی حیاتی و اساسی دارند. علم دارای مراتب، مدارج و ابزارهای مختلف است و بین مراتب آن همانند مراتب هستی پیوند و ربطی دقیق است. قله آن علم الاهی است که نظام تکوین زیرنشین آن است. در گرایش‌های مختلف فلسفه اسلامی؛ حکمت مشاء، اشراق و متعالیه و در دیدگاه عرفانی به بیان‌ها و زبان‌های مختلف علم خداوند منشأ عالم است خداوند عالم مطلق است و همه علوم مظاهر بی‌کران علم اوست. انسان که خلیفه خداوند است، عالم به جمیع اسماء الاهی و معلم ما سوی است و به همین دلیل نیز مسجود ملائک است، قیمت هر انسان به علم اوست. «قیمه کل امرء ما یعلم»^۱ و انسان آنگاه به کمال می‌رسد که به مفاد زیارت جامعه کبیره خزینه دار علم الاهی باشد، خزّان العلم و منتهی الحلم و...^۲

→

الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، الجزء الثاني من السفر الاول، ص ۲۴۶.

۱. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی: *فردرالحکم و دررالحکم*، ص ۴۳.

۲. زیارت جامعه کبیره.

علم الاهی نسبت به موجودات علمی حضوری و شهودی است و علم شهودی همان دانایی است که با توانایی قرین است. قدرت، نفس الامر آن نیست بلکه قدرت از متن آن اعمال می‌شود. انسانی که به خلافت از علم لدنی و الاهی بهره‌مند شود و به کتاب مکنون و لوح محفوظ آفرینش راه برد و کلمه‌ای از آن دانش بی‌کران را فراگیرد، به اقتداری دست می‌یابد که می‌تواند تخت بلقیس را قبل از آن که چشم باز به سوی آدمی بازگردد و بسته شود، یعنی در کوتاه‌ترین زمان ممکن از صبا به فلسطین آورد، زیرا به تعبیر قرآن کسی که این کار را کرد در نزد او علمی از کتاب بود. «عنده علم من الكتاب».^۱

علم شهودی جز با تزکیه، تغییر و تحول در وجود و هستی انسان حاصل نمی‌شود، و انبیاء که معلمین این علم به انسان‌ها هستند تزکیه را بر تعلیم کتاب مقدم می‌دارند: هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یتزکیهم و یعلمهم الكتاب و الحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین.^۲

مرتبه پائین‌تر از دانش شهودی معرفت حصولی عقلی است و پائین‌ترین مرتبه علم و دانش حسی است. علم مفهومی عقلی حاصل شهود مشوب و ضعیف حقایق کلی و سرمدی است. کسی که از علم عقلی بهره می‌برد، گرچه واجد حقایق الاهی نیست و از عیش تقرب و همنشینی با فرشتگان و ملکوتیان محروم است، لکن به وصف آن‌ها مشغول می‌باشد. او حکمت حقیقی را که حاصل تزکیه و تعلیم کتاب الاهی است واجد نیست، اما به دوستداری آن مشغول است و به همین دلیل سقراط خود را حکیم ننماید، بلکه دوستدار حکمت و علم خواند علم واقعی دانش الاهی است و دوستداران علم با قلم

مفاهیم به صورت‌نگاری نگار آغازین مشغول هستند و با وصف عیش بر آتش فراق می‌افزایند و با این آتش، اشتیاق وصول را شعله‌ور می‌گردانند. نازل‌ترین مرتبه معرفت دانش مفهومی حسی است این دانش در پرتو مفاهیم کلی عقلی می‌تواند به کشف سایه نظام ربانی که در عالم کیانی ظاهر شده است، پردازد و اگر از آن مبادی عقلانی نیز محروم بماند بدون این که راهی به یقین داشته باشد، وسیله و ابزار قدرت و عمل انسان در عالم طبیعت می‌گردد.

مفهوم علم در فرهنگ دینی همه مراتب فوق را شامل می‌شود و شرافت علم به تناسب مراتب آن معین می‌شود و این در حالی است که شرافتی برتر از علم نیست «لا شرف کالعلم»^۱ و ارزش هر انسان به دانش اوست. قشربندی اجتماعی نیز در این فرهنگ به تناسب موقعیت علمی گروه‌هاست: یتفاضل الناس بالعلوم و العقول لا بالاموال، والاصول.^۲ آدمیان به علم و عقل و نه به مال و نسب، فضیلت می‌یابند.

الناس ثلاثة فعالم ربانی و متعلم علی سبیل نجات و همج راع، اتباع کل ناعق لم یستضیوا بنور العلم و لم یلجئوا الی رکن وثیق.^۳ آدمیان به سه گروه تقسیم می‌شوند: عالم ربانی، متعلم سبیل نجات و رستگاری و گروه سوم، سفیهانی هستند، همانند حشراتی که برگرد حیوانات می‌آیند، هر صدا زنده‌ای را دنبال می‌کنند. از نور علم روشنی نگرفته‌اند و به رکنی محکم و استوار پناه نبرده‌اند.

۱. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی: غررالحکم و دررالکلم، ص ۴۲.

۲. همان، ص ۴۳.

۳. همان.

عالم ربانی، پیامبر، نبی، شاهد غیب و کسی است که از دانش الاهی بهره برده است. متعلمین طریق رستگاری مؤمنین به غیب هستند کسانی که از طریق دانش حصولی عقلی به اصل غیب آگاه بوده و به آن ایمان دارند و با تزکیه و سلوک و عمل به تعلیمات عالم ربانی، طریق وصول به آن معرفت را طی می‌کنند و گروه سوم نه از دانش شهودی و نه از معرفت عقلی بهره می‌برند. آن‌ها در دانش حسی مستغرقند و کفار و منافقین می‌باشند. گروه اول سابقون و مقربان درگاه الاهی هستند و گروه دوم اصحاب میمنه و مبارکی و گروه سوم اصحاب مشنمه و پلیدی می‌باشند.

علم در این نگاه قرین و همراه ایمان است. «نعم قرین الایمان العلم»^۱ و جدایی و انفکاک آن دو موجب زوال و نابودی هر دو می‌باشد. الایمان و العلم اخوان توأمان و رفیقان لایفترقان.^۲ و بهترین دانش‌ها علمی است که اصلاح طریق رشاد و هدایت می‌نماید و دانش آن گاه شر است که به اصلاح معاد نپردازد و با معاشی بدون معاد بر گمراهی و ضلالت بیفزاید. خیر العلم ما اصلحت به رشادک و شره ما افسدت به معادک.^۳ بهترین علوم آن است که رشد و هدایت تو را اصلاح نماید و شر علوم آن است که معاد تو را به تباهی کشاند. در نظامی که بر این معنای از علم استوار است مرتبه عالم در اعلی مراتب است. «رتبه العالم اعلی المراتب»^۴ و حاکمیت در آن بر مدار علم سازمان می‌یابد. «العلماء حکام علی الناس».^۵ و فساد این نظام به زوال علم و مهجوریت دانش و گمنامی عالمانی

۱. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی: *غرر الحکم و درر الکلم*، ص ۴۶.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، ص ۴۷.

۵. همان.

است که به علم خود عاملند و از همین جهت در این نظام اولاً: بر ملازمت عالم نسبت به علمی که دارد مراقبت می‌شود و ثانیاً از همگان خواسته می‌شود:

اذا رأیت عالماً فکن له خادماً^۱

چون عالمی دیدی خدمت او به جای آور.

من و قر عالماً فقد وقر ربّه^۲

احترام به عالم، تعظیم به پروردگار است

علم و عالم همانگونه که در فرهنگ و تمدن دینی جایگاه اجتماعی ویژه‌ای دارند. در تمدن و فرهنگ سکولار غرب نیز نقش اجتماعی مهمی را عهده‌دار هستند.

سکولاریسم لغتی است که ترجمه آن در فرهنگ‌های دینی گرفتار مشکل است. یکی از لغت‌هایی که در کشورهای اسلامی در ترجمه آن به کار برده شده است، لغت علمانیت بر وزن عقلانیت است. علمانیت مصدر جعلی است و پیشینه‌ای در لغت عربی ندارد و برخی آن را ساخته شده از لغت علم دانسته‌اند. اگر علمانیت از علم گرفته شده باشد حکایت از توجه مترجمان به پیوند دقیقی می‌کند که جامعه و نظام سکولار با علم دارد.

سکولاریسم ضمن آن‌که از هستی‌شناسی خاصی بهره می‌برد و نظام اجتماعی متناسب با خود را دارد، بر یک مبنای معرفتی ویژه‌ای استوار است. در حقیقت پیدایش جامعه سکولار ملازم و بلکه نتیجه پیدایش مفهومی از علم است که هماهنگ با آن می‌باشد، علمی که در این گفتار از آن با عنوان علم

۱. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی: *غررالحکم و درر الکلم*، ص ۴۷.

۲. همان.

سکولار یاد می‌کنیم.

این معنای جدید از علم همان است که در قرن نوزدهم اگوست کنت جامعه‌شناس فرانسوی با نگاهی خوش‌بینانه پیدایش جوامع صنعتی را در سومین مرحله تاریخ بشری مرهون آن می‌داند. در قرن بیستم سورروکین جامعه‌شناس روسی با نگاهی بدبینانه آن را مبنای جوامع غربی و اساس فرهنگ و تمدن دنیای غرب می‌خواند. زمینه‌های پیدایش و گسترش اجتماعی این مفهوم علم به تاریخ بعد از رنسانس باز می‌گردد، اما تثبیت آن در ذهنیت جامعه غربی مربوط به قرن نوزدهم است و امروز این معنای علم سازمان‌ها و نظام‌های علمی کشورهای غیرغربی را نیز تسخیر کرده است.

علم science در تاریخ غرب نیز پیشینه‌ای دینی دارد. یعنی science بر دانش الهی نیز اطلاق می‌شود. در قرون وسطی نیز مسیحیت گوهر و جوهر علم را در اختیار داشت و عقلانیت در دامنه این دانش دینی به کاوش‌های متافیزیکی و مباحث وجودشناختی مشغول بود. از رنسانس به بعد علم به نظاره نزاعی پرداخت که بر سر تفکیک عقل و دین در گرفت و چون این نزاع به غیبت دیانت و غلبه عقلانیتی انجامید که چشم از شهود دینی بازگرفته بود، علم نیز اعلان براءت از دین کرد.

با متروک ماندن شریعه شهود، دانش عقلی از وصول به دریای وجود محروم ماند و ریشه‌های آن به سرعت خشکید و مفاهیم فلسفی که یادگار روزگار باروری حیات دینی و نشاط دانش عقلی بود، شاخه‌هایی خشکیده شدند و این شاخه‌ها در طغیان شهودهای جزئی و متزلزل انسان مضطرب چون خاشاک به حرکت درآمدند و راه به سوی آتش شهوت و غضبی بردند که از

عقل عقل نظری و عملی رها شده و اقتدار بر زمین و زمان را جست‌وجو می‌کند و بدین ترتیب ادراکات پنج‌گانه حسی که در پناه مفاهیم عقلی سازمان و قرار می‌یافتند و در پرتو شهود عقلی که هشتمین درب بهشت بود، با همراهی وهم و خیال هفت درب گشاده بر ملکوت عالم می‌گشتند، اینک با عنوان واژگونه و تقلبی نفس الامر، زباله‌دان خاکستری شدند که از سوخته خرمین علم عقلی و دینی باقی مانده بود و تئولوژی که غایت خود را در وصول به علم الهی و حیرت حاصل از فنا در دانش خدایی می‌دید، اینک در قالب تئوری‌های سرگردانی درآمد که حیرت و ضلالت آن را مآلی جز درهای هفت‌گانه دوزخ نیست و آن درها به تعبیر صدر المتألهین همان پنج حس آدمی هستند که در مجاورت خیال و واهمه از هدایت عقل محروم مانده‌اند و این رمز دگرگونی آستانه‌های ادراکی حواسی است که میزان و نفس الامر همه امور شده‌اند.

شکل‌گیری و تثبیت مفهوم حسی تجربی و آزمون‌پذیر علم در اندیشه و باور جامعه غربی موجب شد تا لفظ علم که قبل از آن بر دانش‌های دینی و عقلی نیز اطلاق می‌شد، از معانی سابق خود به سوی بخشی از دانش که پائین‌ترین سطح معرفت بود و اینک باگستن از مبادی عقلی و دینی خود به صورت علمی سکولار و دنیوی تغییرهویت داده است، انصراف پیدا کند و بدین ترتیب علم دنیوی و علم معاشی که همه پیوندهای خود را با علم معاد و با گزاره‌های متافیزیکی قطع شده می‌پندارد، تنها مصداق برای مفهوم علم شد و گزاره‌های دینی و متافیزیکی در کنار توهمات و تخیلاتی قرار گرفتند که به نام ایدئولوژی فاقد هویت علمی و خصلت آزمون‌پذیری می‌باشند و علم حلقه‌ای

شد در عرض حلقه‌های دیگری چون فلسفه، دین و ایدئولوژی. اگر علم منحصر به گزاره‌های آزمون‌پذیر باشد، قضایای حقوقی و گزاره‌های ارزشی، هر چند که همه پیوندهای خود را با سنت‌های دینی و مبانی فلسفی قطع نکرده باشند، چگونه می‌توانند صورت علمی داشته باشند؟ به همین دلیل با سیطره این معنای از علم جدایی دانش از ارزش و علم از ایدئولوژی اعلام می‌گردد.

علم سکولار در آغاز با اعلان استقلال خود از حوزه‌های دینی و فلسفی و داوری‌های ارزشی بر این پندار بود که خلوص و پاکی خود را تبلیغ می‌کند و به همین دلیل خود را به عنوان دانش تحصیلی و اثباتی تنها راه شناخت پدیده‌های عینی می‌شمرد و این در حالی است که حقیقت در نقطه مقابل این ادعا است، زیرا علم هنگامی که از اصل واقعیت که دارای ضرورت ازلیه است روی برمی‌گرداند، سرنوشتی جز سفسطه و شکاکیت ندارد. به همین دلیل دانش اثباتی و تحصیلی که قصد وفاداری به اصل آزمون‌پذیری را داشت در نخستین گام‌های پرشتاب خود با تئوری‌های رقیبی که در سستی و وهن چیزی از نسخه اصلی خود کم نداشتند، مواجه شد، ابطال‌پذیری تئوری و هم آلوده دیگری بود که در ساختار تئوریک خود به گزاره‌های آزمون‌ناپذیر تکیه می‌کرد. این تئوری با آن که بر فقدان حقیقت و یقین در علم و دانش بالفعل بشر اعتراف کرد، لکن هنوز گمان‌خبر از حقیقت را داشت و می‌پنداشت که حقیقت به همراهی یقین به نقطه‌ای در ناکجاآباد تاریخ به تبعید رفته است. تأیید‌پذیری تئوری سومی بود که اعتراف کرد، علم سکولار به همان اندازه که در فراق وصول به اثبات است در حسرت دست یافتن به ابطال می‌باشد.

حذف یقین و اکتفا به تأییدهای روان‌شناختی، هیچ انگاری و شکاکیت

مستتر در علم فاقد و یا منکر متافیزیک رایش از پیش آشکار می‌سازد و نقش ابزاری آن را نسبت به اقتدار کور و بی‌جهت ظاهر می‌نماید و بدین ترتیب تفاوت پنداری و خیالی‌ای که بین این علم با ایدئولوژی ذهنی بشر معاصر ترسیم می‌شد، کم و کم‌تر می‌گردد. بر این اساس علم و حتی ایدئولوژی میزان توان و اقتدار نخواهند بود و قدرت متفرع بر علم و مجرای ظهور آن نمی‌باشد، بلکه همانگونه که نتیجه اعلان می‌نماید قدرت میزان و نفس الامر علم و آگاهی انسان می‌گردد و علم آینه‌دار قدرت می‌باشد.

حکایت واژگونگی علم و قدرت را در مقایسه دو عبارت: زیر می‌توان دید. عبارت نخست از حکیم *ابوالقاسم فردوسی* است: «توانا بود هر که دانا بود»، و عبارت دوم از حس‌گرایی انگلیسی *فرانسیس بیکن* است: «دانایی توانایی است». در عبارت نخست توانایی فرع بر دانایی است و در عبارت دوم توانایی اصل و دانایی متفرع بر آن است.

علم از این پس خیال خام مفاهیم دینی و یا تحصلی حق و باطل را از سر به در می‌کند و به عنوان ابزار کار آمد اقتدار، امکان پیش‌بینی و پیشگیری نسبت به طبیعت را فراهم می‌آورد. البته این علم که فاقد یقین است قدرت ارزیابی نسبت به ارزش‌های سیاسی و غیرسیاسی و در نتیجه توان داوری نسبت به اقتداری را که به آن حکم می‌راند، ندارد. یعنی حریم علم ابزاری از حریم پرسش‌های سیاسی و باید و نبایدهای اجتماعی جدا است و در حالی که علم حق داوری درباره سیاست را ندارد، سیاست حق قضاوت درباره آن را دارا است.

علم تا هنگامی که هویتی دینی و عقلی داشت حق داوری درباره

ارزش‌های فرهنگی اجتماعی و سیاسی را دارا بود و حاکمیت اولاً و بالذات متعلق به آن بود و لکن پس از آن که علم افق‌های دینی و عقلی خود را از دست می‌دهد و زبوانه از داوری درباره قدرت و سیاست دست می‌کشد، اقتدار و سیاست، قاهرانه بر آن دست می‌اندازد و از آن به عنوان وسیله و ابزاری لازم و ضروری استفاده می‌کند. رابطه‌ای که علم در ذات و هویت خود با قدرت و سیاست پیدا می‌کند در نظام اجتماعی به صورت رابطه دانشمند و سیاستمدار ظاهر می‌شود.

ماکس وبر که رفتار عقلانی معطوف به هدف را مشخصه فرهنگ و تمدن غرب می‌داند در حقیقت به نقش بنیادی علم سکولار در این نظام اجتماعی توجه می‌دهد، زیرا عقلانیت در عبارت او عقلانیت فلسفی و متافیزیکی نیست بلکه عقل حسابگر جزئی است که در افق دیدگاه نوکانتی او به گونه‌ای آزمون‌پذیر با نام علم به تحلیل حوادث می‌پردازد. هدف نیز در عبارت او آرمان‌های ارزشی و اخلاقی و حقایق ازلی و ابدی را شامل نمی‌شود، بلکه هدف‌های سوداگرایانه قابل دسترس و دنیوی است. نظام اجتماعی که با این نحو از کنش سازمان می‌یابد همان نظام بوروکراتیک است و علم دنیوی و سکولار ابزار کارآمد مدیریت این نظام است. حاملان علم ابزاری از آن جهت که عالم هستند در نظام بوروکراتیک نقشی فراتر از نقش علمی که دارند، نمی‌توانند ایفا نمایند. یعنی آن‌ها در کنار دیگر عاملان اجتماعی نقش آدم‌های تکنوکرات را ایفا خواهند کرد. عالم به لحاظ علمی که دارد در کرسی تدریس هرگز نباید کار سیاسی انجام دهد و سخن از بایدها و نبایدهای اجتماعی بگوید. در قاموس علم دنیوی و سکولار هیچ دانشی و از جمله علم

سیاست، حق پای گذاردن در قلمرو ارزش‌های سیاسی را ندارد. علم سیاست دیگر دانش تدبیر مدن نیست. روزگار تدبیر و مدیریت دانش به سر آمده است و این در حالی است که دانش بیش از همه روزگاران در دست مدیران اسیر است، چندان که مدیریت بی دانش ممکن نیست. هنگامی که علم در حلقه‌ای جدا از دین و فلسفه قرار می‌گیرد و توان داوری دربارهٔ ارزش را از دست می‌دهد تفاوتی بین آرمان‌های گوناگون انسانی و اجتماعی و الهه‌های متعددی که در طول تاریخ، انسانیت را به هزار پاره تقسیم کرده‌اند و بالاخره امتیازی بین شیطان‌های مختلف و خطرناک‌تر از همه این که امتیازی بین خداوند رحمان با شیطان رجیم باقی نمی‌ماند و این همان نتیجه وحشتناکی است که ماکس وبر تهور اظهار آن را دارد و با صراحت اعلام می‌کند؛ هرکس از شیطان خود پیروی کند. وبر نیک می‌داند آنچه در فرهنگ و تمدن غرب، علم نامیده می‌شود زبون‌تر از آن است که این پرسش همیشگی تاریخ را که حیاتی‌ترین پرسش‌ها نیز هست پاسخ دهد. «أریاب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار»^۱ آیا خداوندگاران متعدد بهتر هستند یا الله و خداوند واحد قهار.

با حضور و رسمیت یافتن علم سکولار خشیت عالمانه از خداوند که مفاد روشن و صریح قرآن کریم است، «انما یخشی الله من عباده العلماء»^۲ افسانه‌ای خواهد شد در ردیف اساطیر که کودکان و نوجوانان، نه در متن نظام آموزش خود بلکه در اوقات فراغت، در کتاب مقدس خواهند خواند.

نظام اجتماعی هنگامی که از علم عقلی و دینی محروم بماند و نظام

۲. فاطر (۳۵): ۳۵.

۱. یوسف (۱۲): ۳۹.

آموزشی هنگامی که مجرای تعلیم و تعلم علم دنیوی گردد، یا حاکمیت سیاسی در دستان یکی از آن الهه‌های انبوه قرار می‌گیرد، آن چنان که در آلمان بعد از وبر با حاکمیت فاشیسم تحقق پذیرفت و یا آن که نوعی از کثرت‌گرایی و پلورالیسمی که نتیجه عجز از پیروزی و یا اعتراف به جهل و نادانی است، بر مسند می‌نشیند. البته این نوع از کثرت‌گرایی که از نادانی و درماندگی است چیزی جز جنگ سرد شیاطینی که از غلبه بر یکدیگر ناامیدند، نیست. نظمی که در این جنگ سرد به چشم می‌خورد چون حاصل وحدتی حقیقی نیست. نظمی عارضی و تصنعی است که با قدرت گرفتن یکی از حریفان نابود می‌شود.

«تحبهم جميعاً و قلوبهم شتى ذلك بانهم قوم لا يعقلون»^۱ چون به آن‌ها بنگری گمان بر اجتماع آن‌ها می‌بری و لکن قلب‌های آن‌ها مشتت و پراکنده است زیرا فاقد تعقل هستند. اگر جهت مشترکی در این نظم تصنعی باشد، جهتی وجودی نیست بلکه سلبی است و آن جهت همان فقدان تعقل و مقابله با هر حرکتی است که به معرفتی باطل پردازد و قصد حق نماید. حقیقت دینی با دستان این مجموعه مشتت اگر به قتل نرسد به جایی که در فراسوی فهم بشر باشد و بلکه به نقطه‌ای که به یک اندازه از دسترس صاحبان تمثلات شیاطینی و مخاطبان وحی الاهی دور باشد، به تبعید می‌رود.

این نوع از کثرت‌گرایی که با حذف عقل و دین حرکت خود را آغاز می‌کند، غیر از کثرت‌گرایی عاقلانه دیانت است که از تسامح حکیمانه اهل ایمان با منافقان و از همزیستی مسالمت‌آمیز ملل با یکدیگر و از اعتقاد

خداپرستان بر بخش مشترک حقوق همه انسان‌ها و از وفاداری آن‌ها به پیمان‌ها و تعهداتی که با ارباب نحل و فِرَق مختلف می‌بندند و بالاخره از رحمت رحمانیه خداوند نسبت به همه بندگان ناشی می‌شود.

غرب با از دست دادن مفاهیم دینی و عقلی علم، گفت‌وگویی دربارهٔ مبدأ و معاد را از دایرهٔ علم بیرون ساخت و علم را به شناخت امور دنیوی مقید گرداند. جریان پوزیتیویستی علم با مهمل خواندن گزاره‌های فلسفی مدعی بود که بدون هیچ اصل موضوعی فلسفی، وارد صحنهٔ علم می‌شود و حال آن که این جریان در نخستین قدم به اصول فلسفی بسیاری اعتماد نمود.

اقدام به شناخت طبیعت با صرف نظر از غیب و اصول عقلانی غیرتجربی، به منزلهٔ انتخاب پاسخ در برابر پرسش‌هایی از این قبیل است: آیا طبیعت را باطن و ملکوتی هست که به ظاهر آن نزدیک باشد و در ظاهر آن تأثیری بیش از تأثیر ظاهر در ظاهر داشته باشد؟ و آیا باطنی هست که شناخت ظاهر بدون توجه به آن ممکن نباشد؟ آیا مبدهی هست که در معاش آدمی تأثیر داشته باشد و آیا معادی هست که معاش انسان در آن مؤثر باشد و رابطهٔ معاش با آن رابطهٔ ظاهر و باطن شد؟ علم سکولار با سکوت از کنار پرسش‌های فلسفی نگذشت بلکه در سکوت، پاسخ‌های خود را با تعصب و عنادی مخفی و پنهان، انتخاب کرد. این علم که به دلیل گریز از مباحث عقلی و متافیزیکی از تبیین مبادی فلسفی خود نیز عاجز است، بدون آن که وصول به حقیقت را در دستور کار خود قرار دهد، اقتدار بر طبیعت راه‌دفع گرفت و با این هدف مجموعه‌ای از مفاهیم و دانش‌هایی را به وجود آورد که گرچه در روزمرگی زندگی مؤثر است، در وصول به یقین بی‌نتیجه می‌باشد، و البته این علم نیازی به یقین نیز ندارد.



فصل دوازدهم

حکایت‌های ناگفتنی

غرب با استفاده از علم و عالمانی که نقش ابزاری مهمی در تکوین تمدن آن داشتند، در جست‌وجوی اقتدار بر زمین برآمد و در قرن نوزدهم به قصد تسخیر زمین و بهره‌وری از امکانات موجود به سوی دیگر کشورها گام برداشت و بدین ترتیب بود که اولین برخوردها و آشنایی‌های جدی و تعیین‌کننده ما با آن‌ها شکل گرفت.

مواجهه غرب با ما در حالی بود که اسلام با حضور پر سابقه خود خصوصاً در مراکز علمی، مفاهیم دینی فراوانی را به محدوده زندگی و زیست مردم وارد ساخته بود. تشیع در رقابت با عصیّت ایل و عشیره گرچه نتوانسته بود اقتدار سیاسی را به دست آورد و نظام سیاسی مطلوب را ایجاد نماید و لکن با حضور در مراکز علمی و نهاد علمی جامعه هجوم‌های سیاسی و نظامی را تاب می‌آورد و در گروه‌های حاکم با آموزش‌های فرهنگی و علمی خود اثر می‌گذارد.

اعتبار اجتماعی علم و عالم به حدی بود که علما بدون آن که از نیروی نظامی ایل بهره داشته باشند به صورت یکی از دو قطب اصلی اقتدار در جامعه عمل می‌کردند و جامعه با اتکاء به این مرکز اقتدار بود که در برابر نفوذهای استعماری غرب موضع می‌گرفت.

جامعهٔ ما نقش تخریبی حرکت استعماری غرب را در ابعاد سیاسی اقتصادی با سرعت بیش‌تری احساس می‌کرد، جنگ‌های سیزده سالهٔ ایران و روس، و رساله‌های جهادیه عالمان دینی، قرارداد رویترو و مقاومت جامعهٔ ایران، قرارداد رژی و جنبش تنباکو، قرارداد وثوق‌الدوله، کودتای ۱۲۹۹ و مقاومت‌های مردمی پس از آن، نشانه‌های مستمری از حساسیت‌های نظامی، سیاسی و اقتصادی جامعه در برابر غرب است. نفوذ غرب محدود به ابعاد یاد شده نبود، در بعد علمی نیز جامعهٔ ما در تحت نفوذ حرکت علمی غرب قرار گرفت. علم دنیوی غربی به شرحی که گذشت از نسبتی خاص با دیانت و متافیزیک برخوردار است. این حقیقتی است که نخستین آشنایان با دانش غربی و کسانی که به واسطهٔ آنان با این دانش آشنا می‌شدند، از آن غافل بودند. آشنایی ما با غرب از نهایی‌ترین آثار، ظاهری‌ترین ابعاد، پائین‌ترین لایه‌های تمدن و فرهنگ آن آغاز شد. ابتدا قدرت نظامی، سیاسی، اقتصادی و مظاهر مادی، نحوهٔ زندگی آن‌ها را دیدیم. در بعد علمی نیز ابتدا با قدرت مادی و ابعاد کاربردی دانش آن‌ها آشنا شدیم و در بسیاری از موارد نیز با بلاهت کودکانه و سادگی ابلهانه همان قدرت را دلیل بر کمال و بلکه تمامیت علم آن‌ها دانستیم.

غرب در بعد علمی با نام علم وارد شد و چون در فرهنگ دینی ما، کلمهٔ

علم مفهومی مقدس و مبارکی است که طلب آن بر هر مسلمان فرض می‌باشد و تحمل سختی برای تحصیل آن عبادت است و حاملان آن فرشتگان الهی هستند و طالبان آن در مسیر تحصیل جز بر بال فرشتگان گام نمی‌گذارند، پس ورود آن حساسیتی را ایجاد نکرد و بدین ترتیب بود که در تأسیس دارالفنون اعتراضی از ناحیه عالمان دینی واقع نشد و بلکه تأسیس آن را با دیدهٔ تحسین نگریستند.

البته جامعهٔ ماگزیزی از آشنایی با علم دنیوی و سکولار غرب نداشت و ندارد. اما برخورد سالم این بود که آن علم به همراه شناسنامهٔ خود وارد شود. یعنی مبادی و مبانی متافیزیکی آن شناخته شود تا فرهنگی که برای خود فلسفه، عرفان و مبانی هستی‌شناختی دینی دارد، قدرت‌گزینش و مجال‌گفت‌وگو و مجادله داشته باشد. ولیکن این مسیر طی نشد. ناقلان آن علم خود را مروج دانش و پیشتاز معرفت می‌دانستند، بدون آن‌که شناختی صحیح حتی از تعریف چیزی داشته باشند که به ترویج آن می‌پرداختند. اغلب آنچه را که تبلیغ می‌کردند، مصداق همان مفهومی از علم می‌دانستند که در فرهنگ دینی جامعه، مقدس و مبارک شمرده می‌شد.

این نحو آشنایی و برخورد با علم ضمن آن‌که مانع از خلاقیت علمی می‌شود، مبادی فرهنگی و فلسفی علم غربی را در درازمدت در ذهن نوآموزان به گونه‌ای غیرنقادانه رسوب می‌دهد، زیرا هنگامی که مبادی یک علم به طور آشکار در معرض دید متعلم قرار گیرد، احتمال برخورد نقادانه با آن علم و در برخی موارد ایجاد تغییر و تحول در آن علم می‌رود ولیکن اگر از مبادی و مبانی فرهنگی و فلسفی علم با سکوت گذر شود، آن مبادی

ناخودآگاه و به تدریج در ذهن متعلم، همراه با آموختن و حفظ کردن علم وارد می‌شوند و این نحو از ورود که در حال تنمیه و با نوعی خواب مغناطیسی انجام می‌شود، زمینه هر نوع مقاومت محتمل را از بین می‌برد.

حضور غیرنقادانه علم غربی به وسیلهٔ اولین گروه‌هایی که جهت انتقال آن اعزام می‌شدند و یا در اولین مراکزی که به این منظور تأسیس شدند، موجب رسوب مبانی فرهنگی و معرفتی غرب در ذهن و رفتار متعلمین می‌شد. از این طریق جامعه تنش‌های رفتاری و تحولات اعتقادی نوآموزان را احساس می‌کرد و بدین ترتیب اولین تردیدها نسبت به مراکز تعلیمی این علوم در جامعه به وجود آمد و لکن تردیدکنندگان بر این گمان بودند که مشکلات فرهنگی و یا اخلاقی نوآموزان دارالفنون و دیگر مدارس مشابه، مربوط به خصوصیات اخلاقی مدیران، معلمان و یا نحوهٔ گزینش دانش‌آموزان آنهاست و به همین دلیل به قصد بدل‌سازی، مراکز تعلیمی مشابهی را با مراقبت‌های اخلاقی ویژه و گزینش افرادی که تربیت دینی و یا حساسیت‌های اسلامی داشتند، تأسیس کردند. البته این شیوه از برخورد تا مدت‌ها تنش‌های اخلاقی آن را به تأخیر می‌انداخت.

آشنایی با فلسفه غرب با بیش از نیم سده تأخیر آغاز شد، کتاب *سیر حکمت در اروپا* در حد یک تاریخ مختصر برای اولین بار در سال ۱۳۲۰ به فرهنگ مکتوب جامعه ما وارد شد و تا بیش از چهار دهه در حد اولین و آخرین تاریخ فلسفه باقی ماند. و این آشنایی نیز یک آشنایی تحقیقی نبود، بلکه تقلیدی که در انتقال علم تجربی رخ می‌داد اینک در سطح علوم انسانی و فلسفه به وقوع پیوست.

شاهد این مدعا آن است که به موازات ورود ترجمه‌های فلسفی غرب که با غلبه آثار مارکسیستی نیز همراه بود، مراکز فرهنگی جامعه برای دفاع از هویت اعتقادی خود به نقادی و پاسخگویی برخاستند، و از آن جمله دروس نقادانه علامه طباطبایی در پایان دهه بیست است که با حواشی شاگرد ایشان، شهید مطهری در آغاز دهه سی منتشر می‌شود. علی‌رغم این همه کسانی که ناقل فلسفه غرب و یا مدعی تبعیت از آن هستند هرگز وارد گفت‌وگوی علمی با این اثر و آثار مشابه با آن نمی‌شوند. آن‌ها اگر در انتقال محققانه برخورد می‌کردند نمی‌توانستند از نقادی‌هایی که نسبت به آثار آن‌ها می‌شود، بی‌تفاوت بگذرند.

کسی که به نشر و تبلیغ مسائل و مبادی یک حوزه علمی خاصی می‌پردازد اگر در کار و اثر خود متأثر از ابعاد سیاسی مسأله نباشد و به تقلید دست به قلم نبرده باشد و اهل تحقیق باشد، نمی‌تواند نسبت به اعتراض‌ها و اشکالاتی که بر او وارد می‌شود، بی‌توجه باشد. او برای درک تحقیقی مطلب، منتظر اشکال دیگران نمی‌نشیند بلکه خود نیز به ابداع اشکال پرداخته و می‌کوشد تا مطلب مورد نظر را از جمیع جهات مورد بررسی و آزمون قرار دهد تا در صورت مثبت بودن بر دفاع از آن باقی بماند.

با حاکمیت منور الفکران و تشکیل استبداد رضاخانی زاویه‌ای که با تأسیس دارالفنون ایجاد شده بود به صورت نهاد رسمی علمی در سطح مراکز عالی دانشگاهی سازمان یافت و بدین ترتیب نظام دانشگاهی شکل گرفت. دانشگاه در بدو تأسیس خود دارای دو بخش نامتجانس بود و بخشی از آن به انتقال علوم پایه و تجربی غرب مشغول بود. این بخش گرچه در مواد درسی

خود تنش‌های فرهنگی سریع و آشکاری را به دنبال نمی‌آورد، لکن به طور غیرمستقیم و ناخودآگاه مبانی تئوریک و متافیزیک خود را در ذهنیت نوآموزان رسوب می‌داد.

بخش دیگر در دانشکده معقول و منقول و ادبیات مستقر است این بخش عهده‌دار انتقال مبانی فلسفی غربی به موازات علوم تجربی آن‌ها نیست و آموزش‌هایی هم که به طور محدود در این بخش داده می‌شود، ضعیف و غیرقابل توجه است. اساتید قوی این بخش برخی از بازمانده‌های نهاد علمی پیشین جامعه هستند که در متن تعالیم فلسفی، کلامی و عرفانی حوزه‌های علمی آموزش دیده‌اند، و اینک در شرایط افول اجتماعی تفکر دینی و هجوم سبانه رضاخان به حوزه‌های علمی با تحمل دشواری‌ها و بدنامی‌ها از آخرین امکانات برای انتقال سنت فلسفی اسلامی استفاده می‌کنند. استبداد استعماری نیز از تأسیس این بخش به عنوان ابزاری جهت رقابت با نظام سنتی تعلیم و تعلم و در نهایت کنترل تام نسبت به نظام آموزشی کشور استفاده می‌کند. اساتید توانمند و نامداری در تنگنای این شبکه مسموم، زوال و مرگ تدریجی سنت فلسفی سلف صالح خود را نظاره می‌کنند. افرادی که هر یک از آن‌ها در شرایط مساعد فرهنگی حوزه‌ای عظیم را تأمین می‌کردند و شاگردان کثیری را پرورش می‌دادند، کسانی چون حضرات فاضل‌تونی، عصار، شعرانی، الاهی قمشه‌ای رحمة الله علیهم.

نظام آموزشی دانشگاه به گونه‌ای نبود که به قصد حفظ و نگهداری سنت فلسفی جامعه و حراست از مرزهای دینی علم عمل کند. دانشگاه اگر با این قصد سازمان می‌یافت، می‌توانست با استفاده از این اساتید که بقیه السلف و میراث‌دار فرهنگ عقلی و فلسفی تشیع و اسلام بودند و با جذب اساتید معدود

دیگری که با بدگمانی و تردیدی شایسته از بدنامی حضور در محیط دانشگاهی پرهیز می‌کردند مانند حضرات آیات رفیعی قزوینی، محمدتقی آملی، شاه آبادی، میرزا مهدی و میرزا احمد آشتیانی در نخستین گام به پرورش نسلی آشنا با مفاهیم و فرهنگی جامعه خود بپردازد تا بدینوسیله زمینه ورود سالم و گفت و گوی مفید با مبانی فلسفی غرب را پدید آورد.

نظام آموزشی جدید که به عنوان تنها سازمان رسمی علم در کشور بود با شیوه آموزش واحدی به هدف کسب مدرک و مسائل بعدی‌ای که در محدوده ساختار سیاسی و اقتصادی آن معنا می‌یافت، شکل گرفت و این نظام زندان علم و عالمانی بود که محیط اصلی تعلیم و تعلم خود یعنی نظام آموزشی حوزوی را در شرایط فرهنگی بعد از مشروطه و خصوصاً با قدرت گرفتن استبداد منور الفکری از دست داده بودند. آن‌ها تا پایان عمر خود که پایان عمر علم آن‌ها نیز بود در این زندان به سر بردند و اگر اثری هم از علم آن‌ها باقی ماند، مربوط به بخشی از آموزش آن‌هاست که در خارج از نظام دانشگاهی انجام می‌شد.

دانشگاه نتوانست با این همه اساتید حتی یک شاگرد که به راستی جایگزین کرسی تدریس آن‌ها باشد و در ردیف آن‌ها قرار گیرد و خلأ وجود آن‌ها را پر کند، تربیت نماید و بر این قیاس دیری نمی‌گذشت که تدریس عرفان، حکمت و فلسفه اسلامی را نیز مستشرقین غربی و یا شاگردان آن‌ها بر عهده می‌گرفتند و این به معنای استحاله و بازسازی مجدد و مسخ کامل و تام فرهنگ دینی جامعه و نابودی یاد و خاطره آن از ظرف ذهن و خیال همگان است.

اگر در نسل بعد افرادی توانستند نام حکمت و فلسفه اسلامی را در این محیط زنده نگهدارند و مانع از فاجعه فرهنگی‌ای شوند که به سرعت در حال

وقوع بود افرادی بودند که خارج از نظام دانشگاهی، در دورهٔ عسرت و فشاری که بر حوزه‌های علمی وارد می‌آمد، با تحمل همهٔ سختی‌ها، حضور در محیط دانشگاهی را دیگر بار پذیرا گشتند. اشخاص اندک شماری که نام هر یک از آن‌ها، حاکی از استمرار سلسلهٔ تعلیم و تعلم دینی جامعه است نظیر شهید مطهری رضوان الله علیه و استاد سید جلال‌الدین آشتیانی حفظه الله.

به این ترتیب بخشی از نظام دانشگاهی که به علوم فرهنگی و انسانی می‌پردازد و در حقیقت شناسنامهٔ بخش دیگر را نیز باید صادر کند همگام با آن بخش یعنی همراه با علوم تجربی که بدون تصرف و مستقیم از غرب می‌آمد، شکل نگرفت. این بخش با همهٔ تأخیری که تکوین آن در قیاس با بخش تجربی علم داشت، بدون آن که بتواند علوم فرهنگی و فلسفی غرب را به طور کامل وارد دانشگاه کند، در مقابله با علوم فلسفی و فرهنگی جامعه دینی ایران قرار گرفت و مانع از رشد و گسترش این علوم شد.

نکتهٔ شایان توجه این است که علوم فرهنگی جامعهٔ شیعی ایران نیز با حضور اسیرانهٔ خود در محیط دانشگاهی بر مشکلات علمی آن می‌افزود. یعنی حضور ناقص این علوم مانع از آن بود تا علوم انسانی و فرهنگی غرب بتواند به سرعت در نظام دانشگاهی کشور جایگیر شود، و پشتوانهٔ فلسفی سایر علوم را نیز آن گونه که خود می‌طلبید فراهم آورد و همین مسأله موجب خشم و اندوه کسانی را که قصد تصرف کامل محیط دانشگاهی را به نفع علوم دنیوی غرب داشتند، فراهم می‌آورد و این خشم چندان واضح و آشکار بود که گاه به صورت برخوردهای جسمی در می‌آمد. برخورد فیزیکی برخی از تئوریسین‌های چپ با شهید مطهری در دانشکدهٔ الهیات چیزی نیست که از خاطرهٔ جامعهٔ علمی ما حذف شود. بنابراین اساتید حوزوی هر چند در محیط

دانشگاه نتوانستند آنچه را که در محیط حوزوی انجام می‌دادند به ثمر رسانند، لیکن مانع تسخیر کامل این بخش از نظام علمی به دست عناصری شدند که تسلیم تمام آن را در برابر علوم فرهنگی غرب خواستار بودند و این امر موجب شد تا علوم تجربی همچنان بی‌هویت و بدون شناسنامه در نظام آموزشی کشور باقی بمانند.

اگر علوم تجربی که به دلیل آشفتگی‌های اجتماعی صدر مشروطه در پناه یک حرکت سیاسی استعماری و به مقتضای آن وارد جامعه شدند، در یک شرایط متعادل اجتماعی، با اعلان هویت فرهنگی و فلسفی خود وارد جامعه می‌شدند، نهاد علمی جامعه دینی نیز در موضع اقتدار و موقعیت رسمی خود به استقبال هیأت تازه وارد می‌رفت و در این حال هر یک از رشته‌های علمی در گفت و گو با بخشی از پیشینه‌های علمی جامعه که مسانخت با آن داشت پیوند می‌خورد و علم بومی که هویتی دینی و فرهنگی خود را داشت، با گزینش عناصر مناسب، رشد و تحول شایسته و سالم را می‌یافت و در این صورت طب و پزشکی جامعه با سنت هزار ساله خود بی‌خبر از ورود مهمان جدید راه زوال و نیستی را نمی‌پیمود و گیاه درمانی قبل از آن که متوجه شود چه حادثه‌ای اتفاق می‌افتد به سرعت جای خود را به شیمی درمانی نمی‌سپرد، چندان که اثری از آن باقی نماند و سنت معماری و شهرسازی اسلامی با مهندسی و معماری جدید مدفون نمی‌شد و ریاضیات و هیأت قدیم همراه با جنازه آخرین عالمان خود تشییع نمی‌گردید و هنر و ادبیات دینی ماده خام برای صورت تقلیدی ادبیات و هنر دنیوی غرب نمی‌شد.

اگر علم دینی به جای آن که در پیش پای مهمان ناخوانده به قربانی رود، در موضع شایسته خود از احترامی برخوردار می‌شد که به منزله احترام به

پروردگار است، در مواجهه با علم غربی به مهمانداری می‌پرداخت و البته در این حال سرپرستی هیأت مهمان را نه اقتصاد و سیاست غرب بلکه علوم فلسفی و انسانی غرب بر عهده می‌گرفتند و در این سو نیز ریاست استقبال کنندگان بر عهده علوم فرهنگی و انسانی بود و نتیجه این استقبال که باگفت و گو و گزینش به انجام می‌رسید دوره جدید از شکوفایی و رشد علمی بود.

لکن این راه طی نشد و علم در این میان، تقاص رفتار سیاسی و اقتصادی زبونا نه خوانین و اشرافیت قاجار و عملکرد و وضعیت روانی منور الفکرانی را که از دامن این اشرافیت پس از مواجهه با غرب پدید آمدند، و همچنین تقاص درنده خوئی و توحش سیاست و اقتصاد استبداد استعماری غرب را پرداخت کرد. یعنی وضعیت روانی و عملکرد منور الفکران و مطامع سیاسی و اقتصادی غرب از مهم ترین موانع حرکت سالم علمی جامعه ما بودند.

علم دنیوی غرب در معیت اقتصاد و سیاست غرب، بلکه به اقتضای عملکرد سیاسی و اقتصادی استعمار وارد جامعه ما شد و با پوشش گرفتن از قداستی که مفهوم علم در جامعه ما داشت، کوشید تا نهاد علمی پیشین جامعه را تصرف نماید، زیرا این نهاد محکم ترین جایگاه اجتماعی دیانت و پایگاهی بود که دین از طریق آن واقعیت اجتماعی خود را بر نیروهای رقیب تحمیل می‌کرد و استعمار غرب با اتکاء به اقتدار سیاسی و اقتصادی و نظامی خود، به این هدف دست یازید، به این معنا که توانست نهاد علمی مورد نظر خود را در قالب سازمان‌های رسمی و دولتی جامعه به وجود آورد و نهاد علمی دینی را فاقد رسمیت اعلان نماید. این مسأله گرچه آسیب‌های جدی را به حوزه‌های علمی جامعه وارد ساخت و لکن آن‌ها را به دلیل جایگاهی که در فرهنگ جامعه داشتند از پای در نیاورد و حوزه‌های علمی توانستند در شرایط مزبور

اصلی‌ترین بخش علم دینی را بر مدار مرجعیت شیعه که در مرکز سازمان و نهاد علمی آن قرار داشت، تداوم بخشند.

انقلاب اسلامی ایران موانع سیاسی را که مانع از رشد و گسترش علمی دینی شده بود، درهم شکست، نیروهای مسلمان که در نظام دانشگاهی حضور داشتند و کار کرد استعماری و هم‌چنین بیگانگی آن را با فرهنگ دینی جامعه به صورت‌های مختلف احساس می‌کردند از اولین گروه‌هایی بودند که برای درهم شکستن سدهای یاد شده به امواج خروشان انقلاب پیوستند.

انقلاب گرچه بندها و موانع سیاسی تکوین یک نهاد مستقل علمی را از دست و پای سازمان‌های علمی گشود و لکن اندام نا آزموده و توان رنجور این سازمان‌ها به گونه‌ای نبود که حتی به ترسیم وضعیت مطلوب پرداخته و حرکتی منظم و جهت‌دار را به سوی آن آغاز نماید. و این مسأله موجب شد تا در برخی موارد، حرکت‌های کوری انجام شود که نتیجه معکوس به بار می‌آورد. در دوره‌های دبیرستانی کتاب‌های تعلیمات دینی که در کنار دیگر کتب علمی تدریس می‌شد به نام‌بینش دینی و از آن‌پس به نام‌بینش اسلامی تغییر نام یافت، تا بدین وسیله جدایی دانش از ارزش را ناخودآگاه، در ذهن و باور بسیط متعلمین تلقین نماید. و در بینش اسلامی که باید جدی‌ترین مدافع علم دینی باشد سکولارترین و غیردینی‌ترین تعریف از علم به دانش‌آموزان تعلیم داده شد و در این تعریف کار پیامبران به اندازه کار رمالان، ساحران، جن‌گیران و بالاخره کذابان غیرعلمی معرفی شد.^۱

پس از انقلاب فرهنگی تلاش شد تا دو واحد فلسفه علم برای همه رشته‌ها

تدریس شود. فلسفه علم که پس از غیبت متافیزیک و هستی‌شناسی، جایگزین آن شده است به صورت درسی عمومی در نظام علمی غرب تدریس می‌شود. این درس با آموزش تعالیم کانتی و نوکانتی نقش متافیزیک کاذب را برای علم سکولار غرب ایفا می‌کند. این درس همان حلقه مفقوده‌ای بود که نسب دنیوی و غیردینی علم دانشگاهی از کاستی آن احساس شرم می‌کرد و آنچه مانع از عملی شدن این طرح شد، کمبود نیرو بلکه نبودن استاد برای تدریس این درس بود، البته بعید نیست با تأسیس رشته فلسفه علم در برخی از دانشگاه‌ها و تدریس این رشته به دانشجویانی که فاقد بنیه و توان لازم برای دفاع از متافیزیک و فلسفه هستند، این کمبود نیز دیر یا زود جبران شود!

الحاق واحدهای معارف اسلامی به دروس عمومی که در آغازشش واحد و پس از آن به چهار واحد تقلیل یافت جدی‌ترین کاری بود که برای تزریق دیانت به نظام علمی دانشگاهی انجام شد، نظام دانشگاهی، توان تأمین نیرو برای این دروس را نیز نداشت و نظام علمی حوزوی توانست با استفاده از این فرصت حضور خود را در محیط دانشگاهی تأمین کند و این حضور که با حمایت و اقتدار فرهنگی جامعه انجام شد به دلیل این که با جست‌وجو و تحولی بنیادین نسبت به مبادی علم دنیوی همراه نبود، به صورت حضوری مکانیکی باقی ماند. دانشجویان در این درس با مفاهیمی برخورد می‌کنند که گرچه با مفاهیم فرهنگی جامعه او مانوس می‌باشند و لکن پیوند و انسجامی ارگانیک با مفاهیم دیگری که مفاهیم علمی می‌خوانند، ندارند.

فهرست اعلام اشخاص

اگوست کنت: ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۱۵۴	آرون ریمون: ۱۳۱
الاشارات والتنبيهات (کتاب): ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۸	آشتیانی، سید جلال الدین: ۱۷۰
الالهيات من الشفاء (کتاب): ۱۲۳، ۱۰۹	آشتیانی، میرزا احمد: ۱۶۹
الاهى قمشه اى: ۱۶۸	آشتیانی، میرزا مهدی: ۱۶۹
التحصيل (کتاب): ۱۰۹	آلمان: ۱۶۰
التلويحات (کتاب): ۱۳۸	آملی، محمد تقی: ۱۶۹
الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية (کتاب): ۱۴۹	ابراهیم (ع): ۱۴۷
انگلس: ۳۶	ابن سینا: ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۸
ایران: ۱۰، ۱۷۳	ارسطو: ۱۷، ۲۰، ۲۴، ۱۰۲
برکلی: ۵۱، ۵۳	اسمعیل (ع): ۱۴۷
بلقیس: ۱۵۰	اصول فلسفه و روش رئالیسم (کتاب): ۸۴، ۹۱
بوعلی: ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۸	۹۲، ۹۴، ۱۳۵
بهنیاز: ۱۰۹	افلاطون: ۲۴، ۲۵

- بیکن، فرانسیس: ۵۱، ۱۵۷
 شاه‌آبادی: ۱۶۹
- پیامبر خاتم(ص): ۹۹، ۱۴۷
 شبستری: ۱۱۹
- تبیین براهین اثبات وجود (کتاب): ۵۸
 شعرانی: ۱۶۸
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد: ۱۴۹، ۱۵۱،
 ۱۵۲، ۱۵۳
 صبا: ۱۵۰
- تهران: ۱۱
 صدرالمতائیهن: ۲۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۴۸، ۱۵۵
- جوادی آملی، عبدالله: ۵۸
 طباطبائی، سیدمحمدحسین: ۹۱، ۹۲، ۹۳،
 حدیث پیمانہ (کتاب): ۱۰
 ۹۴، ۹۸، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۶۷
- حکیم سبزواری: ۱۱۹
 عصار: ۱۶۸
- دارالفنون: ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
 غررالحکم ودررالکلم(کتاب): ۱۴۹، ۱۵۱،
 دکارت: ۴۵، ۸۸
 ۱۵۲، ۱۵۳
- دورکیم: ۱۳۱
 فارابی: ۱۲۰
- رضاخان: ۱۶۸
 فاضل تونی: ۱۶۸
- رفیعی قزوینی: ۱۶۹
 فردوسی، حکیم ابوالقاسم: ۱۵۷
- ساری: ۱۰
 فلسطین: ۱۵۰
- ستیس، وت: ۸۸
 کانت: ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹،
 سقراط: ۲۴، ۲۵، ۱۵۰
 ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۸۲، ۸۸
- سنجش خردناب و نقادی عقل محض (کتاب): ۴۴
 ۱۰۵، ۱۲۸، ۱۳۱
- سوروکین: ۱۵۴
 مارکس: ۳۶، ۱۳۲
- سهروردی: ۱۳۸
 مانهایم: ۶۳
- سیر حکمت دراروپا (کتاب): ۱۶۶
 محمد(ص): ۷

- مدینه النبی: ۱۱
- هگل: ۳۶، ۸۸
- مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی (کتاب): ۱۳۱
- مطهری، مرتضی: ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱
- مکه: ۱۱
- مولوی: ۱۰۱
- نیچه: ۱۵۷
- ویر، ماکس: ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰
- وثوق الدوله: ۱۶۴
- هیوم: ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۴۱، ۴۲، ۵۲

کتابنامه

* قرآن مجید.

- آرون، ریمون: *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۶۶.

- ابن سینا: *الاشارات و التنبیها*، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

- ابن سینا: *الاهیات من الشفاء*، افسست از طبع سنگی، قم، انتشارت بیدار، بی تا.

- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد: *غررالحکم ودررالكلم*، تصنیف: مصطفی درایتی، قم، مکتب الاعلامی الاسلامی، بی تا.

- جوادی آملی: *عبداللہ: تبیین براهین اثبات وجود، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۴.

- ستیس، و. ت: *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های حیبی، بی تا.

- سهروردی: *التلویحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن حکمت و

فلسفه ایران، ١٣٥٥.

- صدرالمتألهين: الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلية، بیروت، الطبعة الثالثة، داراحیاء

الثراث العربی، ١٩٨١ م.

- طباطبائی، سید محمد حسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی

مطهری، دفتر انتشارت اسلامی، بی تا.