

## رابطه فلسفه و طبیعیات (۲)\*

آنچه پیش‌رو دارید، دومین نشست رابطه فلسفه و طبیعیات است که در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی - دفتر قم برگزار گردید. میهمانان این نشست عبارتند از: حجت‌الاسلام خسرویناه (دبیر نشست)، آقای دکتر رضایی (طراح بحث)، آقای دکتر گلشنی و حجت‌الاسلام معلمی.

خسرویناه: در دومین نشست رابطه فلسفه و طبیعیات از حضور آقای دکتر گلشنی که دکترای فیزیک دارند، بهره می‌گیریم؛ همچنین در این جلسه آقای دکتر رضایی و برخی از اساتید دیگر گزارشی از بحث خود ارائه خواهند داد که جا دارد از همگی آن‌ها قدردانی شود. جلسه قبل درباره ترابط فلسفه و طبیعیات بحث‌های مختلفی شد و پرسش‌هایی طرح گردید؛ از جمله این‌که آیا فلسفه بر طبیعیات و بالعکس تأثیر می‌گذارد یا نه و اگر این تأثیرگذاری وجود دارد، فقط تأثیرگذاری در مقام تحقق است یا در مقام بایسته نیز هست؟ آیا فلسفه بایسته نیز بر طبیعیات بایسته تأثیر می‌گذارد؟ آیا این تأثیر و تأثرها اتفاقی هستند یا تأثیر و تأثرهای کاملاً علمی، علی است؟ آیا می‌شود جلوی این تأثیر و تأثرها را گرفت یا مفری از این ترابط نیست؟

نکته‌ای که جلسه پیش بعضی از دوستان بر آن تأکید داشتند، این بود که وقتی سخن از تأثیرگذاری به میان می‌آید، منظر از تأثیرگذاری فلسفه بر طبیعیات یا برعکس چیست؟ دقیقاً مشخص کنیم که آیا منظور تأثیرگذاری فلسفه بر فرضیه‌های علمی است؟ یا بر انگیزه عالمان؟ یا بر مبادی و مسلمات علوم؟ یا بر اهداف علوم؟ یا بر روش‌ها؟ تأثیر فلسفه بر کجای علم است؟ آیا همه این تأثیرات بر خود فرضیه‌ها است یا این‌که نه ممکن است برخی تأثیرات بر انگیزه عالمان باشد یا بر بعضی مبادی و مقدمات باشد؟ آیا این تأثیر اگر مبادی را تغییر داد، الزاماً خود فرضیه‌ها و نظریات علمی هم تغییر می‌کند یا نه؟

این‌ها همه بحث‌هایی است که قاعدتاً در نمونه‌ها و مثال‌ها و مدعیاتی که مطرح می‌شود، باید نشان داده شود؛ همچنین وقتی گفته می‌شود طبیعیات بر فلسفه تأثیر می‌گذارد، بر کجای فلسفه تأثیر می‌گذارد؛ آیا بر موضوع فلسفه، بر موضوع مسائل فلسفه، بر معمول تأثیر می‌گذارد، بر فرآیند استنتاج تأثیر می‌گذارد، بر صغریات استدلال تأثیر می‌گذارد یا بر کبریات استدلال؟ این‌که مرحوم آقای مطهری در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» تأکید دارند که علم برای ما مسأله فلسفی به وجود نمی‌آورد و نمی‌شود مسأله فلسفی را از مسأله علمی «استنتاج» کرد؛ اما بعضی مسائل فلسفی را می‌شود از مسائل علمی «انتزاع» کرد. در واقع استنتاج فلسفه از علم را قبول ندارد، ولی انتزاع را می‌پذیرد. به هر حال این یک دیدگاهی است که ایشان دارد و ده‌ها پرسش دیگر که به نظر بنده اگر ان شاء الله بحث‌ها پیش برود، کم‌کم باید به این پرسش‌های دقیق و ریز پاسخ دهیم و نحوه تأثیر و تأثر را در این جلسات نشان دهیم.

رضایی: بسم الله الرحمن الرحيم. موضوع بحث من رابطه فلسفه و طبیعیات است. یکی از بحث‌های کوتاهی که در جلسه گذشته بین استاد گلشنی و جناب آقای عباسی مطرح گردید، موجب شد که در آغاز مقصود خود را از رابطه بیان کنم. در آن جلسه به نظر آمد که این دو بزرگوار رابطه را به دو معنای مختلف به‌کار بردند. ترابی که ادعا می‌شود در بین علوم برقرار است، گاه به صورتی است که به لحاظ معرفتی به سوی نتیجه‌ای می‌رود که جمع‌بندی‌ها آن را الزام و ایجاب می‌کند و گاه چنین ایجاب و الزام منطقی چه نفیاً و چه اثباتاً در کار نیست؛ برای نمونه اگر قیاسی داشته باشیم که صغرایش از صنف معرفت باشد، مثلاً علمی باشد و کبرایش فلسفی باشد، نتیجه موضوع چیزی می‌شود و از آن طرف هم سلباً ممکن است علم به نحو ایجابی در کار نیاید که تریابط انتاجی و استنتاجی با هم داشته باشد؛ بلکه محدودیت و

ممنوعیتی اعلام کند و فیلسوف در مقام نظریه پردازی درباره عالم خارج دریابد که دعوی او با یک داده مسلم علمی در تعارض می افتد. بنابراین علم به معنای عامش ممکن است طبیعی باشد و لذا ناگزیر است برای این که بین پاره های معرفت خویش هماهنگی داشته باشد، چیزهایی را جایجا کند و برای این که نظریه اش تلائم و سازگاری داشته باشد، نسبت به آنچه قبلا می پنداشت عوض کند؛ برای نمونه علامه طباطبایی در بدایه برخلاف سنت معمول حکیمان ما تئوری اتمی را به این معنا تا حدودی می پذیرد و مانند قدما جسم را همان جسم محسوسی می گیرد که در خارج حس می کنیم؛ ولی این که مثل شیخ ادعا کنیم که در واقع یکپارچه و متصل است، این را دیگر اظهار نمی کند. در حالی که حکماء تا حکیم سبزواری همه بر این ادعا اصرار دارند و در برابر اتمیست ها معتقدند که جسم طبیعی همان طور که در حس یکپارچه و متصل به نظر می رسد، در واقع و نفس الامر هم یکپارچه و متصل است و براهینی را که بر ابطال ذره یعنی جوهر فردی آوردند، برای این باور گویا کافی می دانستند. برای این که تئوری اتمی را به کلی باطل بدانند، با این مساله مواجه شدند که امروزه یک تئوری مسلم و پذیرفته شده علمی به نام تئوری اتمی وجود دارد که مدعی است جسم همان طور که یکپارچه حس می شود، یکپارچه نیست؛ بنابراین ناگزیر در تئوری خود درباره جسم طبیعی تجدید نظر می کنند. این یک نوع رابطه است که مستقیما به عنوان صغرای یک استدلال در کار نیامده است؛ ولی این داده علمی فیلسوف را مجبور می کند تا منطقا از یک دعوی دست کشد و دعوی دیگری را اظهار کند.

این دو رابطه، چه قسمت ایجابی اش و چه قسمت سلبی اش، موضوع بحث ما است و انواع روابط دیگری که ممکن است بین دو معرفت به واسطه اشتراک در مبادی یا روش یا اعیان خارجی یا علایق و احوال آدمی یا ... وجود داشته باشد، در این جلسه مد نظر بنده نیست. بحث بنده محدود به آن دو رابطه است که شاید بتوانم اسم دقیقی برای آن بگویم؛ پس یکبار می گویم رابطه ادراکی، رابطه معرفتی یا رابطه ی منطقی ضروری، که هر کدام به یک معنا نارسا است؛ ولی به هر حال این رابطه منطقا متفکر را مجبور می کند که موضع خاصی اتخاذ کند؛ اعم از این که آن رابطه سلبی باشد یا ایجابی.

نکته دومی که لازم است توضیح داده شود، فلسفه است. وقتی می گوئیم رابطه فلسفه و طبیعیات، فلسفه و علوم، مراد از فلسفه چیست؟

فلسفه به معنایی که مثلا «وید کلیشن» مدنظر دارد، یک چیز است، معنایی که «کارل آب» وقتی که رابطه فلسفه و علم را بیان می‌کند، یک چیز دیگری می‌شود یا «کوایتز»، یک چیز سومی می‌شود که اصلا این موارد در این جا مدنظر نیست.

وقتی می‌گوییم فلسفه از نظر حکیمان مسلمان مدنظر است، قاعدتا فلسفه‌ای آشنا است که آن‌ها این را به عنوان فلسفه می‌شناسند. فلسفه‌ای که مدنظر «کوایتز» است، مطلقا مدنظر ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا نیست و فلسفه‌ای که مدنظر این‌ها است، از نظر آن‌ها بی‌معنا است؛ بنابراین واژه فلسفه به نحو اشتراک لفظی به کار می‌رود و اگر به طور مطلق بگوییم که رابطه فلسفه و علم چیست و مرادمان را از فلسفه مشخص نکنیم، جواب منقح و روشنی نمی‌توانیم بدهیم.

در سنت حکیمان ما فلسفه به سه معنا به کار رفته است؛ البته عموما به دو معنا است؛ ولی گاه آن را به یک معنای دیگری که معنای اخص است، به کار برده‌اند. هرگاه فلسفه اطلاق کرده‌اند؛ گاه به معنای دانش قرآنی آن را به کار برده‌اند که شامل حکمت عملی و نظری می‌شده است. نظریه‌ها را نیز براساس حکمت ارسطویی به سه دسته تقسیم کرده‌اند: طبیعیات، ریاضیات و الهیات که این سه را حکمت پایین، متوسط و بلیغ نیز می‌نامیدند و گاه به طور خاص حکمت الاهی را (اعم از الاهی به معنای خاص و الاهی به معنای عام) فلسفه نامیده‌اند. ابن‌سینا در «فی اقسام العلوم العقلیه» و همین‌طور «در الهیات شفاء» و در «منطق شفاء» فلسفه اولی را به معنای این‌که هم شامل الاهی عام و هم شامل الاهی خاص می‌شود، به کار می‌برد؛ چنان‌که ملاصدرا، علامه طباطبایی و دیگران هم همین معنا را می‌گیرند. ولی شیخ در منطق المشرقیین که به احتمال قوی پاره‌ای از بخش منطق حکمت المشرقیین است، این تقسیم‌بندی ارسطویی را کنار گذاشته و تقسیم‌بندی دیگری برگزیده است که براساس آن تقسیم‌بندی، حکمت نظری چهار بخش می‌شود و ادعای شیخ در آن‌جا این است که هرچه در آن‌جا گفتیم، به سبب رعایت حال مشائیان بوده است و اختلافاتی که با آن‌ها داشته واشتباهات و کژی‌هایی که در آن حکمت مشاهده می‌کردم، در این رساله که برای خود و اصحاب خاص خود می‌نویسم، بیان می‌کنم.

اگر این را به منزله نظر خاص شیخ انتخاب کنیم، در آن‌جا در واقع فلسفه اولی را حکمت الاهی عام گرفته و حکمت الاهی خاص یعنی خداشناسی را جدا آورده است؛ چنان‌که بعدها

خواجه وملا قطب نیز همین روش را برگزیده‌اند؛ یعنی فلسفه اولی را به معنای عام اطلاق کرده‌اند. بنابراین اگر مراد ما از فلسفه، حکمت الاهی خاص باشد، یک پاسخ داده می‌شود و اگر حکمت الاهی به معنای عام و خاص باشد، پاسخ دیگری داده می‌شود و قطعاً در این‌جا درزمینه رابطه فلسفه و طبیعیات، فلسفه به معنای عام آن که شامل حکمت نظری و عملی است، درنظر گرفته می‌شود؛ چون در آن صورت عام و خاص خواهند بود این جزئی از آن خواهد بود.

اگر بحث به حکمت الاهی عام و خاص محدود شود و بکوشیم رابطه فلسفه را با طبیعیات بسنجیم و بگوییم فعلاً حکمت الاهی را درنظر می‌گیریم، پس الهیات خاص و عام چه نسبتی با طبیعیات دارد که در این صورت با مشکل دیگری روبه‌رو هستیم و آن، اختلاف و تشتمت زیادی است که در بین اقوال حکیمان و حتی در آثار یک حکیم مشاهده می‌شود؛ چنان‌که در آثار ارسطوئیان و از جمله در آثار حکمای مسلمان بسیاری از مسائل یافت می‌شود که هم در طبیعیات و هم در الهیات آمده است؛ برای نمونه در طبیعیات شفا مباحثی مطرح است که هم در الهیات و هم در فیزیک و متافیزیک ارسطو آمده است یا ممکن است بحث علل اربعه، بحث ماده و صورت و بحث در ماهیت زمان و مکان هم در فیزیک و هم در متافیزیک مشاهده شود.

بنابراین هدف ما مشخص کردن نسبت این دو دانش است و اگر دقیقاً مشخص نشود که چه مسائل و گزاره‌هایی به این حوزه تعلق دارد و چه گزاره‌هایی به آن حوزه بازمی‌گردد؛ یعنی حدودشان مشخص نباشد، داوری در باب این‌که چه چیزهایی را این به آن داده یا چه چیزهایی را آن از این گرفته است، ممکن نخواهد شد.

اکنون به‌عنوان راه چاره، دو راه پیش‌رو داریم: نخست این‌که فلسفه محقق و طبیعیات در مقام هست را مشخص کنیم و برای مثال بگوییم هرچه در الهیات شفا آمده است، فلسفه نام دارد و هرچه به حکمت طبیعی لقب یافته است، طبیعیات بنامیم.

البته باید دید که در مقام واقع چه شده و چه رخ داده است؟ این مسأله از جهاتی با مشکلاتی روبه‌رو است؛ زیرا درمی‌یابیم که حکمای ما این مسائل را یکسان مطرح نکرده‌اند؛ برای نمونه شیخ در الهیات شفا مطالبی را آورده است و در طبیعیات نیز مطالبی را مطرح کرده است؛ ولی بعد ملاصدرا به جابجایی آن‌ها اقدام کرده است؛ از باب نمونه مرحوم آخوند بحث

حرکت را به طور مشخص و بحث نفس را از طبیعیات ارسطو و ابن‌سینا در متافیزیک خود مطرح می‌کند؛ حتی ممکن است یک حکیم در دو کتابش بعضی از مسائل را آورده باشد که دیگری نیاورده باشد. در این‌جا داوری مشکل می‌شود؛ زیرا باید بدانیم که این چیز دقیقاً به کجا متعلق است. حال هدف از طرح این مساله این است که اگر برای نمونه مطرح شد که نظریه عقول - که نظریه‌ای فلسفی است و متأثر از نظریه افلاک «بطلمیوس» است - آن‌گاه ممکن است استادی از فلسفه اسلامی ادعا کند که این نظریه اولاً و بالذات طبیعی نیست.

بنابراین این یکی هم فلسفی نیست و در این‌جا قرار نمی‌گیرد و در جای دیگری باید مطرح شود. به عبارت دیگر اشتباه کردند. ما باید تکلیف خود را مشخص کنیم. به هر حال شما این‌ها را فلسفه اولی می‌دانید یا نمی‌دانید. این قسمت را طبیعیات می‌دانید یا نمی‌دانید. اگر این راه نیز مشکلاتی داشته باشد، راه دیگری در پیش پای ما وجود دارد و آن این است که براساس تعریفی که عرضه می‌کنیم یا بزرگان ما عرضه کرده‌اند، مشخص کنیم که این مساله در این کتاب جزء مسائل طبیعی است یا الهی.

بعد از آن‌که حدود مشخص شد، داوری کنیم که چه چیزهایی ممکن است به عنوان اصل موضوع از یکدیگر گرفته باشند؛ به عبارت دیگر ابتلای این‌ها به یکدیگر چگونه است. در این‌جا چند معیار وجود دارد: نخست براساس معیار قدما که می‌گفتند موضوع هر علم آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود، یعنی باتمسک به عوارض ذاتی، مسائل فلسفی و طبیعی را مشخص کنیم که کدام یک فلسفی و کدام یک طبیعی است؛ این راه البته راه ممکن نیست و به نتیجه مطلوب نمی‌رسد؛ زیرا براساس استقرای بنده، حکمای ما هفت نظریه درباره عوارض ذاتی عرضه کرده‌اند؛ یعنی هفت تعریف عرضه کرده‌اند که براساس هر کدام از این تعریف‌ها پاره‌ای از مسائل این طرف یا آن طرف می‌روند و براساس بعضی از تعاریف، نمی‌توان گفت که یک مساله واحد در کجا قرار می‌گیرد. یعنی عملاً در کتاب خود آورده است، ولی تعریفش اقتضا نمی‌کند. داوری عمومی حکمای ما این است که جایگاه این مساله این‌جا است؛ ولی در واقع این معیار اجازه نمی‌دهد که آن‌جا باشد. به نظر بنده برای بسط بیشتر بحث به جلسه دیگری نیاز است.

بیان‌های مختلفی از عوارض ذاتی وجود دارد و براساس هر یک از این‌ها است که می‌توان گفت مسائل فلسفی چقدر می‌توانند این طرف یا آن طرف بروند؛ یعنی به فلسفه تعلق بگیرند

یا نگیرند. ولی به نظر بنده بیشتر اساتید محترم با این مساله آشنایی کافی دارند. راه دیگر این است که معیار جدید از دیدگاه اساتید مشخص شود؟

ما فلسفه را چه می دانیم؟ تعدادی از اساتید ما دو سه راه مختلف عرضه کرده‌اند؛ برای نمونه مرحوم آیت‌الله طباطبایی و آیت‌الله مطهری در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» تقریباً مشخص کرده‌اند که فلسفه و علم شامل چه چیزهایی می‌شود؛ البته در تعیین حدود هر یک (مسائل فلسفی و غیرفلسفی) کوشیده‌اند. براساس آن چه مرحوم آیت‌الله طباطبایی و به طور مشخص تر مرحوم مطهری ادعا می‌کنند، مسائلی که بر اولیات استوار است و بتوان آن‌ها را از راه منطقی اثبات کرد (گاه وجدانیات را نیز افزوده‌اند) مسائل فلسفی نامیده می‌شود بنابراین آن چه در مسائل فلسفی به دو دسته تقسیم شده است؛ یکی مسائل فلسفی خالص و دیگری مسائل فلسفی‌ای است که از سایر علوم هم در آن استفاده شده است؛ یعنی صفراهیشان را از علوم دیگر گرفته‌اند که در نتیجه آن‌ها را مسائل فلسفی برگرفته از علوم دیگر یا مسائل فلسفی ناخالص نامیده‌اند.

البته این ادعا عیناً در الهیات شفا نیز آمده است؛ چنان‌که مرحوم شیخ اظهاری می‌کند که گرچه پاره‌ای از مسائل الهی مبتنی بر احکامی از طبیعیات است، ولی این بدان سبب است که پاره‌ای از اذهان نوآموز به دلیل این‌که ذهن کاملاً ورزیده و انتزاعی ندارند و نمی‌توانند حکمت الهی را به طور دقیق از مفاهیم و مبادی کاملاً عقلی اخذ و استنتاج کنند، ناگزیریم پاره‌ای از ادله را نیز بیان کنیم که بعضی از مقدماتش از علوم دیگر اخذ شده است؛

برای نمونه فرض بفرمایید برهان نظم، برهان فلسفی خالص نیست، زیرا در آن از علم استفاده می‌شود؛ ولی برهان صدیقین ادعا می‌کند برهان فلسفی خالص است.

بنابراین برای مسأله‌ای واحد دو راه در پیش داریم؛ یعنی هم می‌توانیم یک استدلال فلسفی محض داشته باشیم و مسأله ما کاملاً عقلی باشد و هم می‌توانیم از علوم دیگر استفاده کنیم. پس ساختار اساسی فلسفه مبتنی بر احکام طبیعی نیست و در ذات خود به علوم دیگر احتیاج ندارد؛ ولی علوم کاملاً و امدار فلسفه هستند.

گفتنی است که ممکن است فلسفه، مقدماتی را از علوم دیگر اخذ و استنتاج کند که آیت‌الله مصباح همین ادعا را در درس‌های الهیات شفاء خود؛ به گونه دیگر و با شدت و حدت

بیشتری بیان می‌کند. ایشان می‌فرماید: که مسائل فلسفی فقط آن دسته از مسائل عقلی است که وجدانیات باشند و اولیات را دربرگیرد.

در درجه اول مقدمات مسائل فلسفی از اولیات است و اندکی از مسائل هم که گمان می‌کنم نظرش به همین بحث علیت باشد این‌ها را از وجدانیات می‌گیریم، آن‌چه باقی می‌ماند، به معنای واقعی کلمه نمی‌توان بدیهی نامید. از بین بدیهیاتی که در برهان بحث می‌شود و شامل شش قسم است، فقط این دو قسم را بدیهی می‌دانیم و بقیه درواقع بدیهی نیستند. پس مسائل فلسفی محض مسائلی هستند که مبتنی بر اولیات و وجدانیات باشند و بقیه مسائل فلسفی محض نیستند.

حال اگر کسی بگوید که در آثار فیلسوفان مسائل و مباحثی آمده است که مبتنی بر این‌گونه احکام یعنی حدسیات و تجربیات و امثال این‌ها است، این از باب انطباق یک حکم فلسفی بر یک مسأله خاص است؛ وگرنه به خودی خود مسأله فلسفی نیست، اگر هم کسی اصرار بورزد که این‌ها مسأله فلسفی است، باید بگوید که مسائل فلسفی دو نوع است: مسائل فلسفی قبل العلم و بعد العلم.

مسائل فلسفی قبل العلم، آن دسته از مسائل فلسفی است که پیش از به‌وجود آمدن علوم دیگر پدید آمده‌اند و مسائل فلسفی بعد‌العلم آن‌ها هستند که پس از علوم دیگر پدید آمده تا بر اعیان خارجی نظر کند.

پس فلسفیات اولاً و بالذات قسم اول هستند و قسم دوم از باب انطباق بر موضوع است، نه این‌که خودش مسأله فلسفی محض باشد که اگر رابطه فلسفه و طبیعیات این‌گونه باشد، فلسفه براساس این تعریف در مقام باید است. در آن صورت رابطه اش با طبیعیات چگونه خواهد بود و چه می‌توان گفت؟ دراین صورت کاملاً مشخص است که فلسفه به طبیعیات و سایر علوم نیازی ندارد؛ ولی از آن طرف فلسفه مدعی است که همه علوم دیگر وامدار فلسفه است و به قول مرحوم آخوند به منزله غلامان این ارباب هستند و دانشمندان علوم دیگر ریزه‌خواران سرفه حکیم مابعدالطبیعی هستند؛ زیرا هم اثبات مبادی تصدیقی آن‌ها که علوم متعارفشان باشد و هم پاره‌ای از اصول موضوعه خود را از متافیزیک می‌گیرند؛ همچنین مبادی تصویری علمشان و پاره‌ای از اجزای موضوعه‌شان را از فلسفه می‌گیرند؛ برای نمونه اگر حکیم متافیزیک تعریفی از جسم طبیعی ارائه ندهد و اجزای ماهوی جسم طبیعی را تبیین و وجود

جسم طبیعی را در خارج اثبات نکند، دانشمند علوم دیگر یعنی حکیم طبیعی (فیزیکدان) اساساً حق ندارد وارد بحث شود. در واقع او می‌خواهد از چه چیز بحث کند و درباره چه چیز سخن بگوید. آیا او می‌خواهد عوارض ذاتی جسم طبیعی را از این حیث که معروض حرکت و سکون است، بحث و اثبات کند. هنگامی که جسم طبیعی اثبات نشده است، او می‌خواهد چه چیز را اثبات کند.

پس در درجه اول حکیم متافیزیکی و فیلسوف باید اثبات کند که جسم طبیعی هست، بعد فیزیکدان درباره جسم طبیعی و اجزای ماهوی آن بحث کند که اگر جسم طبیعی مرکب از ماده و صورت است، حقیقت آن چیست؟ تشخیص این که جسم مرکب از ذرات است یا نه، کار فیلسوف است نه فیزیکدان؛ زیرا فیزیکدان در مورد موضوعات علم خود نمی‌تواند سخن بگوید؛ بلکه او در مورد عوارض ذاتی موضوع خود سخن می‌گوید. پس بحث فیلسوف باید بر این متمرکز باشد که آیا جسم طبیعی مرکب از هیولا و صورت است یا جواهر یا این که مرکب از ذره‌ای قابل تجزیه است، بالاخره مرکب از چیست؟

دیگر از موارد نیاز حکیم طبیعی به متافیزیسین این است که اصول متعارفی که فیزیکدان به کار می‌گیرد، فلسفه در اختیار او می‌گذارد.

همه علوم دیگر نیازمند این هستند که فرض بگیرند الف و غیر الف با هم جمع نمی‌شوند؛ یعنی امتناع اجتماع تقیضین را فرض بگیرند. امتناع ارتفاع تقیضین را بیش فرض دارد امتناع ترجیح بلا مرجح که اصل علیت یا تقریری از آن است یا مبتنی بر آن، این را باید فرض بگیرند.

دانشمند فیزیکدان اگر علیت را قبول نداشته باشد، در این باره نمی‌تواند سخن بگوید؛ به عبارت دیگر فیزیکدان از آن جهت که فیزیکدان است، سخن گفتن در این زمینه یا اثبات آن‌ها در اختیار او نیست؛ زیرا باید در علمی ورای طبیعی بحث و اثبات شود که آن، علم متافیزیک است. پس فیلسوف علوم متعارف را که بدیهی است، در اختیار فیزیکدان یا ریاضیدان می‌گذارد؛ همچنین پاره‌ای دیگر از مسائل فیزیکی هم ممکن است اصل موضوعشان را از علم متافیزیک به دست آورند.

حکمای ما به‌طور کلی مبادی را به دو دسته تصویری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند که یکی از بخش‌های مبادی تصویری همان تعریف موضوع علم بود و دیگری تعریف ترم‌ها یا اصطلاحاتی که در آن علم به کار می‌رفت.

مبادی تصدیقی در واقع به سه دسته تقسیم می‌شوند: اصول متعارف، اصول موضوعه و مصادرات. اصول موضوعه و مصادرات اساساً باهم تفاوتی ندارند، جز این‌که اگر متعلم بر سبیل انکار به آن گزاره بنگرد و آن را از معلمش با تردید تلقی کند، به آن مصادره می‌گفتند و اگر آن‌را بپذیرد و بگوید حتماً درست است و حتماً ایشان اطلاع دارد که در علم دیگری اثبات شده است، به آن اصل موضوع می‌گفتند و آن چیزهایی که در همه علوم پذیرفته و بدیهی بود، در واقع بدیهی اولی بود، به آن‌ها اصل متعارف می‌گفتند. امروزه تقریباً به همه این‌ها ... می‌گوییم و گاه دیگر بین اصل موضوع و اصل متعارف تفاوت نمی‌گذارند؛ البته تعدادی بین این دو اصل تفاوت قائل شده‌اند.

به‌رحال در اصطلاح آن‌ها اصل متعارف همین اولیات ما بود؛ به عبارت دیگر همین امتناع ترجیح بلا مرجع یا امتناع تناقض و امثال این‌ها که جزئی از اولیات بودند.

این‌ها را اصل متعارف می‌گفتند و حکمای ما عموماً با همه اختلافاتی که در تحدید قلمرو فلسفه داشتند، در این نکته اشتراک دارند. از مرحوم ابن‌سینا تا اساتید زنده ما عموماً در آثارشان ادعا کرده‌اند که اگر فیلسوف اصول متعارف و مبادی تصدیقی را در اختیار حکیم طبیعی نگذارد، او اساساً حق ندارد وارد این بحث شود؛ به عبارت دیگر سخن گفتن درباره این مسائل در صلاحیت او نیست بنابراین در این‌جا نیاز طبیعیات به فلسفه کاملاً مشخص می‌شود و بی‌نیازی فلسفه به طبیعیات کاملاً مبرهن است.

بعد از پایان دعوی بزرگواران تبصره‌ای بر فرمایش آن‌ها بیان می‌کنم و نکاتی را تذکر می‌دهم تا بعد به بحث دیگری بپردازیم.

اگر همان‌طوری که آن بزرگوارها اذعان و تصدیق فرموده‌اند که موضوع همه علوم اصول متعارف بدیهی هستند، در آن صورت نمی‌توان گفت که اصل بدیهی جزء مسائل فلسفه است و از فلسفه به عنوان اصل موضوع در اختیار حکیم طبیعی یا فیزیکدان قرار گرفته است. اگر امتناع تناقض برای فیزیکدان و حکیم مابعدالطبیعی یعنی فیلسوف به یکسان بدیهی است و برای هیچ‌کدام حتی برای عقل عرفی مانند یک کشاورز نیز قابل اثبات نیست؛ یعنی به یکسان

استدلال ناپذیر و اثبات ناپذیر هستند و آدمی آن‌ها را بی‌دلیل می‌پذیرد و مبتنی بر اصل دیگری نیست، در آن صورت قابل پذیرش است. ادعای گرافی است اگر بگوییم که فیزیکدان حق ندارد بحث کند، مگر این‌که نخست فیلسوف برایش اثبات کند که الف و غیرالف باهم جمع نمی‌شوند. چنین نیست؛ زیرا اگر این مساله برای فیلسوف بدیهی است، برای فیزیکدان هم بدیهی است؛ در این‌جا به نظر می‌آید که فیزیک نیازی به فلسفه ندارد؛ یعنی برای همه علوم بدیهی است.

همچنین فرمودند که اثبات موضوع فیزیک کار فیلسوف است که به دو دلیل کار فیلسوف هم نیست: نخست این‌که این بزرگواران در برهان فرمودند که محسوسات بدیهی است و بدیهی هم قابل اثبات نیست.

بنابراین اگر قابل اثبات نیست، فیزیکدان و فیلسوف هیچ‌کدام نمی‌توانند اثبات کنند.

اگر قابل اثبات نیست و به عنوان یک امر بدیهی می‌پذیریم، این اول کلام است که این یک میز است و مرز ابده آلیسم و رئالیسم در واقع هیچ‌کدام دلیلی بر اثباتش ندارند. همه فیلسوف‌هایی که بعد از «بارکلی» آمدند، هیچ‌کدام نتوانستند نیم استدلال منطقی بر نفي مدعای «بارکلی» داشته باشند. این‌که اودستش را بلند کند و بگوید جهان خارج واقعیت دارد، چون این یک دست است و بعد دیگری هم دستش را بلند کند و بگوید این یک دست دیگری است، در واقع می‌خواهد بگوید من به بداهت می‌یابم، او هم می‌گوید من به بداهت نمی‌یابم و من رئالیست هستم، ولی می‌گویم قابل اثبات نیست. به عبارت دیگر اصل موضوع را از همان اول می‌توانی بپذیری که من فقط با ادراک مواجه هستم یا این‌که ما به ازای این ادراک در خارج نیز وجود دارد اگر پذیرفتی، می‌توان بحث را ادامه داد. مرحوم آقای طباطبایی در آغاز بدایع بحث را از این‌جا آغاز می‌کند که مرز فلسفه و سفسطه پذیرش واقعیت است. اگر کسی نپذیرفت، دیگر حرفی با او نیست. بنابراین قابل اثبات نیست. اگر قابل اثبات بود، اثبات می‌کردند.

اگر جسم طبیعی برای فیزیکدان به همان اندازه بدیهی است که برای فیلسوف بدیهی است، چرا فیلسوف ادعا می‌کند که من اثبات می‌کنم، بعد فیزیکدان حق دارد درباره آن سخن بگوید. پس چنین نیست؛ بلکه برای هر دو به یک اندازه بدیهی است. پس همان‌گونه که در کتاب

برهان آمده است، بدیهیات قابل اثبات نیست و محسوسات هم که یکی از بدیهیات است، قابل اثبات نیست. حیوان و گیاه همه محسوسات هستند پس قابل اثبات نیستند.

دلیل دیگر این که خودتان نیز اثبات نکرده اید کجا در الهیات ما نیم دلیل اقامه کردیم بر این که جسم وجود دارد و اصلاً قابل اثبات نیست و این گونه هم نشده است.

بنابراین این ادعا که اثبات موضوع علوم دیگر بر عهده حکیم مابعدالطبیعی است، به نظر بنده ادعای گزافی است. ادعایی است که در واقع انجام نشده و انجام نشدنی است. خوب اگر بپذیریم که فلسفه در مقام باید همین است که مرحوم علامه طباطبایی و شاگردانش فرموده‌اند، لوازم دیگری هم دارد که باید به آن توجه کنیم و لوازمش این است که در این صورت فلسفه صرفاً شامل گزاره‌هایی می‌شود که صدق منطقی دارند. گزاره‌هایی که صدق منطقی دارند، درست مانند ریاضیات و منطقی نمی‌توانند درباره عالم خارج دعوی داشته باشند. با مبنایی که بنده دارم، این‌ها جزء احکام تحلیلی محسوب می‌شوند؛ البته تحلیلی به معنای پوزیتیویستی آن منظور بنده نیست.

تحلیلی به معنایی که صدق منطقی دارند؛ یعنی گزاره‌هایی را که منطقیاً صادق هستند. اگر «کوائتیز» با گزاره‌های تحلیلی بیاورد، فقط به این‌ها تحلیلی می‌گویم. گزاره‌هایی که بدون مراجعه به عالم خارج و صرفاً با توجه به مفاهیم واژه‌هایی که در آن گزاره به کار رفته است، می‌توانید به نحو ضروری دریابید که صادق است یا در آن تناقض است و شق دیگری ندارد؛ یعنی یا کذبش را درمی‌یابید یا صدقش را.

در فیزیک دعوایی درباره عالم خارج وجود ندارد و این با آن ادعای دیگر که فرمودند بحث در باب حقیقت اشیاء و از باب نمونه حقیقت جسم طبیعی کار فیلسوف است، در تعارض می‌افتد. کوائتیز باید این ادعاها را کاملاً کنار گذارد و در آن صورت متافیزیک بسیاری از مباحثی که در کتاب‌های متافیزیک ما خواهد آمد، باید کنار برود؛ یعنی آن‌ها بنا به تعریف جزء متافیزیک نخواهد بود که در آن صورت پاره‌ای از دعاوی درباره عالم خارج را باید کاملاً کنار گذاریم شاید یک مجموعه دارای یک سری گزاره شرطی اگرالف آنگاه ب این مقدار برای ما بماند و چیز دیگری نیست. البته به نظر می‌آید این با دعوی سیطره‌ای که متافیزیک بر همه علوم دارد، مطلقاً سازگار نباشد. به هر حال یکی از این دو کار را باید انجام دهد: یا باید در واقع از این آزمون‌پذیری تجربی زیان ببیند یا سود نمی‌تواند ببرد و این که ادعا کنیم که گزاره‌های

متافیزیکی فقط آن‌هایی هستند که صدق منطقی دارند و به‌نحو پیشین می‌توانیم آن‌ها را استنتاج کنیم و درعین حال ادعا کنیم که فلسفه درباره حقیقت همه اشیا نظر می‌دهد (الحکمه بصیر الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی) این دیگر نمی‌شود. مضاهی عالم عینی را یا باید برای علوم گذاشت و فلسفه این احکام منطفاً فقط صادق را داشته باشد یا اگر می‌خواهد درباره عالم خارج نیز سخن بگوید، آن‌گاه عالم خارج پاسخ خواهد داد؛ یعنی عالم خارج داوری خواهد کرد که این گزاره‌ها صادق هستند یا نه؛ البته اگر عالم خارج مجال داوری داشته باشد. معنای این‌که احکام صادقند یا نه، این است که احکام در واقع تست پذیر، آزمون پذیر و تحقیق پذیرند و علم در نهایت مرز آن‌ها را حفظ خواهد کرد و دیگر آن احکام فلسفی خالص نخواهند شد.

از دیگر اساتیدی که رأی دیگری در این باب و باب فلسفه در مقام باید و فلسفه در مقام هست ابراز کرده است، مرحوم حائری یزدی است. مرحوم آقا مهدی در دو جا از آشارش در متافیزیک و در هرم هستی، معیاری عرضه کرده است که براساس آن معیار، می‌توان گفت که چه چیز فلسفه و چه چیز علم است که در آن صورت قادر خواهیم بود ترابط و داد و ستد این دو نوع معرفت را بینیم.

ایشان می‌فرماید هر حکمی که در قالب قضیه ثنائیه باشد، فلسفه نام دارد و هر چیزی که در قالب قضیه ثلاثیه باشد، علم نامیده می‌شود؛ بنابراین مفاد و به تعبیر ایشان، مفاد «هل بسیط» را تماماً فلسفه می‌داند و مفاد «هل مرکب» را علم می‌داند. پس اگر بگوییم خدا موجود است، فلسفه نامیده می‌شود و اگر بگوییم دیوار سفید است، علم نام دارد.

به نظر می‌آید اگر آن مرحوم اندکی به لوازم این رای توجه می‌کردند، به‌صورت قطعی و کلی ابراز نمی‌کردند که ما تمام احکامی که مفاد «هل بسیط» هستند، فلسفه می‌دانیم؛ بلکه لازم‌اش این است که مثلاً گفته شود: گوجه‌فرنگی موجود است این بشود یک گزاره فلسفی، درست است؟ آب موجود است، درخت موجود است چغندر موجود است. این‌ها نیز فلسفه نامیده می‌شوند؛ در حالی‌که این‌گونه نیست؛ زیرا از آن طرف هر چه مفاد «هل مرکب» باشد، علم نمی‌توان نامید.

اگر گفته شود نفس مجرد است، عقل اول مجرد است و این مفاد «هل مرکب» است، این را هم نمی‌توان علم نامید.

لذا نه از این طرف و نه از آن طرف هیچ‌کدام به آن‌چه خود ایشان قائل هستند به این‌که می‌تواند فلسفه باشد یا نباشد، وفا نمی‌کند اگر ما فلسفه موجود و محقق را بنگریم، در آن صورت درمی‌یابیم که پاره‌ای از احکامی که گذشتگان ما فلسفه می‌دانستند، با معیارهایی که مرحوم آیت‌الله طباطبایی و اصحابش برای فلسفه در مقام باید عرضه می‌کردند، همخوانی ندارد و آن‌ها فلسفه نخواهد بود.

بنابراین اگر فلسفه بخواهد از آن‌ها زیان نیند، باید توالی‌ای را که عرض شد، بپذیرد و اگر به آن تاریخ رجوع کنیم و همه آن‌ها را فلسفه ببینیم، امروز مباحثی مانند قوه و فعل، حرکت، علیت، تناهی ابعاد، جسم، ترکیب جسم از ماده و صورت یا میزان و پاره‌ای دیگر از مباحث که در گذشته جزء مباحث فلسفی تلقی شده است؛ ولی امروز دانش جدید علمی ما دعوی‌هایی مقابل آن دارد و ظاهراً حکمای ما از موضع خود عقب نشسته‌اند و آن موضوعات را داخل در قلمرو فلسفه نمی‌دانند. به‌نظر بنده بحثی که مطرح شد، مقدمه‌ای خواهد بود بر همه بحث‌هایی که از این به بعد مطرح می‌شود.

یعنی اگر بخواهیم در جلسات بعد درباره فلسفه امروز یا فلسفه‌ای که می‌خواهیم داشته باشیم (فلسفه محقق) با دانش طبیعی و با فیزیک جدید بحث کنیم، باید قبلاً موضع خود را مشخص کنیم که مراد کدام فلسفه و کدام فیزیک است و این فلسفه چه نوع احکامی خواهد بود و چه احکامی خواهد داشت؛ پیشین است یا پسین و اگر در این باره تحدید حدود نشود، بحث‌های ما به سرانجام نمی‌رسد.

خسروپناه: در سخنان دکتر رضایی بیشتر از تأثیرگذاری فلسفه بر طبیعیات سخن به میان آمد و کمتر به تأثیر طبیعیات بر فلسفه اشاره شد.  
در پایان هم فرمودند تأثیری که فلسفه بر اصول متعارف بر علوم دارد، تأثیر درستی نیست؛ چون همان‌گونه که بدیهیات در فلسفه بدیهی هستند، در علوم نیز بدیهی هستند و مساله فلسفی تلقی نمی‌شوند.

اثبات موضوع علم را نیز ظاهراً از این جهت نپذیرفتند که موضوع علم اگر جسم و محسوس باشد، یک امر بدیهی است و بدیهیات قابل اثبات نیستند؛ ولی به‌ظاهر سایر موارد تأثیرگذاری فلسفه بر طبیعیات را که مطرح کردند، نقدی بر آن‌ها ارائه نشد و نشانگر آن است که تأثیرگذاری‌ها در سایر موارد اشکالی ندارد.

معلمی: به نظر بنده دومورد از فرمایشات اخیر ایشان که نقدی بر مطالب فیلسوفان بود، به دقت بیشتری نیاز دارد. ایشان فرمودند اگر بدیهیات، بدیهی هستند، پس دیگر اختصاص به فیلسوف ندارد. به نظر می‌آید ایشان از این نکته غافل شده‌اند و آن این است که اولاً در یابیم موضوع فلسفه چیست؟ و ببینیم مسأله بدیهیات، به لحاظ موضوع نه به لحاظ اثبات، جایگاهشان در فلسفه هست یا نه؟ اگر موضوع فلسفه موجود بما هو موجود باشد و نه موجود بما هو جسم و امثال آن و در نتیجه فیزیک جسم از احکام ظاهرش باشد. آن‌گاه به این امر واقف می‌شویم به این امر واقف می‌شویم که مسأله‌ای در این علم وجود دارد و در علم دیگر نیست، در واقع به این امر بستگی دارد که برای موضوع این علم محمول قرار می‌گیرد یا موضوع علم دیگر.

حال به بدیهی یا غیر بدیهی بودنشان بعد اشاره خواهم کرد. برای این‌که بفهمند که هر مسأله‌ای، مسأله چه علمی است نگاه کنند محمول آن مسأله بر چه موضوعی بار شده و آن موضوع زیر مجموعه موضوع کدام علم است لذا مثلاً اصل علیت می‌گویم جزء فلسفه است به لحاظ این‌که موضوعش مثلاً فرض کنید هر معلولی علتی دارد و یا هر ممکنی علتی دارد، ممکن به لحاظ موضوع جایش در فلسفه است چون فیزیک یا ریاضی و شیمی موضوعشان خیلی خاص‌تر است تا بتوانند ممکن را زیر مجموعه خودشان قرار بدهند. به تعبیر دیگر، ممکن موضوعی است که هم از موضوع فیزیک، هم شیمی و هم ریاضی عام‌تر است و یک موضوع عام هیچ‌گاه زیر مجموعه یک علم خاص قرار نمی‌گیرد؛ پس جای آن در فلسفه است و هرگاه خواستیم داوری کنیم که این فلسفی است یا نه، یک بحث این است که در زیر مجموعه کدام علم می‌گنجد. البته ممکن است ایشان بگویند که به لحاظ موضوع فلسفه، فیزیک می‌گنجد؛

ولی به لحاظ این‌که شما می‌خواهید در یک علم مسائل آن علم را اثبات کنید در حالی‌که شما بدیهیات را در فلسفه اثبات نمی‌کنید، زیرا مدعی هستید که بدیهی هستند یا قابل اثبات نیستند یا نیازی به اثبات ندارند، هر کدام که باشد در فلسفه نمی‌خواهید اثبات کنید، آن‌گاه آن بحث پیش می‌آید؛ یعنی نخست به لحاظ موضوع باید جایگاهشان را مشخص کرد و بعد این‌که در یابیم نیاز به اثبات دارند یا ندارند؟ در آن‌جا نیز سخن بنده این است که حتی درباره بدیهی‌ترین بدیهیات هم شبهاتی آمده و بالاخره یا باید این شبهات را پاسخ داد یا باید بگوییم

چون این را بدیهی می‌دانیم، کسی که اشکال کرده، خود نیز اصلاح کند که قطعاً این چیزی را حل نمی‌کند و باید پاسخ منطقی داد؛ منتها اثبات بدیهیات در آن جا لازم نیست و آن جا بیشتر تنبیه است؛ به‌این معنا که با ارجاع به علوم حضوری یا با تصور دقیق موضوع و محمول نشان می‌دهیم که این شبهه وارد نیست. اکنون بحث این است که چه کسی باید شبهاتی را که درباره بدیهیات مطرح است، پاسخ دهد. امروز که بحث معرفت‌شناسی کاملاً برجسته و مشخص شده، خوب این کار، وظیفه معرفت‌شناس است، منتها به لحاظ تعریف و به لحاظ گستره کار قبلاً معرفت‌شناسی بخشی از فلسفه بوده است. آن چه امروز چه در بحث‌های ابن‌سینا و ملاصدرا و چه علامه طباطبایی درباره معرفت‌شناسی مشاهده می‌شود، در واقع معرفت‌شناسی را جزئی از فلسفه خود می‌دانستند؛ بنابراین به این اعتبار اگر بدیهیات را پاسخ دهند؛ به عبارت دیگر شبهاتی را که در این زمینه مطرح است پاسخ دهند، کار فلسفی کرده‌اند؛ ولی اگر فیزیکدان پاسخ شبهه بدیهیات را بدهد، حق دارد؛ ولی همان‌گونه که فرمودند، یک فیزیکدان بما هو فیزیکدان دست به این کار نمی‌زند؛ یعنی از آن جهت که فیزیکدان است، از جهت موضوع، محمول و روش نمی‌تواند این کار را انجام دهد و اگر این کار را انجام دهد، کاری فلسفی کرده است.

بنابراین به اعتقاد ما باز هم شبهه به بدیهیات و توجیه ایشان کار فیلسوف است. بحث اثبات موضوع نیز دوتا است که این بحث را هم ابن‌سینا در تعلیقاتش آورده است و هم ملاصدرا در اسفار بیان کرده که اثبات موجودات خارج تنها به حس نیست.

ملاصدرا فصلی را به این موضوع اختصاص داده است و می‌گوید اگر بگوئید جسمی در خارج دارید، فقط احساس کافی نیست؛ زیرا شبهاتی را مطرح می‌کند؛ یعنی این‌ها تمام شبهات کانت را داشته‌اند. کانت می‌گوید خواب و بیداری‌ها توهم‌زا است. شاید جسمی در خارج نباشد شما از کجا می‌گوئید شاید خیلی وقت‌ها خواب بودید، ولی امور را واقعی پنداشتید و هنگامی که از خواب برخاستید، دریافتید که همه خواب و خیال بوده است؛ پس به صرف این‌که چیزی را احساس می‌کنم یا کتابی را رویه‌روی خود مشاهده می‌کنم، دلیل نمی‌شود؛ بلکه استدلال عقلی می‌خواهد، منتها این استدلال عقلی فطری است یعنی از قضایایی است که قیاسات‌ها معها است؛ اما این‌که این قیاس را اظهار کرده‌اند یا نه، می‌توان گفت که تقریباً فکر می‌کردند همه اذهان با آن آشنا هستند، اظهار نکردند. آقای مصباح در جلد یک آموزش

فلسفه، این گونه مقدمه چینی می‌کند که وقتی روبه‌رویمان آتشی قرار دارد، احساس سوزش می‌کنیم. احساس سوزش یک پدیده است، هر پدیده‌ای علتی دارد و علت آن در درون خود ما نبوده است؛ چون ما اراده نکرده‌ایم که بسوزیم؛ بنابراین باید خارج از وجود ما باشد. پس درمی‌یابیم که یک شیء از خارج بر ما تأثیر می‌گذارد.

در جلد دوم می‌کوشد از راه سنخیت بین علت و معلول بیان کند که چون سوزش امری متغیر و زمان دار است، عاملش نیز باید از این سنخ باشد. حال به این کار ندارم که می‌توان به این برهان خدشه وارد کرد یا نه یا این که حتی برهانی برای آن اقامه شده است؟ عرض بنده این است که این برهان را بپذیریم یا نپذیریم؟

این، کار چه کسی است؟ قطعاً کار فیزیکدان نیست؛ چون از موضوع فیزیکدان که جسم است خارج است. فیزیکدان بحث اصل علیت و علم حضوری ندارد که مطرح کند؛ بنابراین دوباره درحیطه کار فیلسوف قرار می‌گیرد و نباید گفت که چون بدیهی است یا چون بدیهی دانسته‌اند، پس کار فیلسوف نیست؛ بلکه به اعتبار موضوع علم و به لحاظ گستره کار باز کار فیلسوف است. اگر فیزیکدان هم در استدلالی به آن می‌پردازد، عیبی ندارد؛ ولی باید گفت به عنوان این که فیلسوف است، این کار را انجام داده است.

این را هم که فرمودند وجود جسم اثبات نشده یا اصلاً قابل اثبات نیست، تصور بنده این است که ادعای خود را این گونه مطرح نکنیم؛ چون می‌توانیم بگوییم تا به حال اثبات نشده است، اما این که قابل اثبات نیست و شبهاتی از این دست، چنان که بعضی دانشگاهیان هم مطرح کرده‌اند که به شبهات بارکلی نمی‌توان پاسخ داد، باید بگوییم که یافتن پاسخ آن از عهده ما خارج است که این پاسخ منطقی‌تر است.

حال اگر کسی پاسخ‌هایی ارائه کرد، ولی مورد قبول ما واقع نشد، نباید بگوییم قابل اثبات نیست. قابل اثبات نبودن غیر از این است که اثبات نشده است. ممکن است شخصی بگوید قانع نشدم؛ ولی این که قابل اثبات نیست، خود این اثبات می‌خواهد؛ یعنی اگر بگوییم چیزی قابل اثبات نیست، یا باید بدیهی باشد یا اثبات شود که قابل اثبات نیست.

نکته دیگر این که نظر علامه مطرح شد که ایشان فرموده‌اند اصل واقعیت اعم از مجرد و مادی و نفس و غیرنفس و عالم جسمانی است. اصل واقعیت را مثل «بارکلی» قبول داشت

ولی عالم جسمانی را نپذیرفت. این گونه نیست که اگر کسی عالم جسمانی را منکر شود، مطلق واقعیت را انکار کرده است.

بنابراین در آغاز باید روشن کنیم که وقتی از واقعیت سخن می‌گوییم، اصل آن بدیهی است. یکی بگوید آقا اصل واقعیت بدیهی است من خودم به علم حضوری به خودم علم دارم و علم حضوری هم خطا ناپذیر است، پس اصل واقعیت برای من بدیهی است یعنی من سوفسطایی محض نیستم اما در عالم جسمانی بیرون از خودم که آیا این اجسام واقعا وجود دارند یا توهم و تصورات من هستند، اشکال دارم.

خود «بارکلی» خدا را قبول داشت ملائکه را قبول داشت همه را قبول داشت خودش را هم قبول داشت نفس را هم قبول داشت، فقط عالم جسمانی را قبول نداشت. پس بخش عظیمی از واقعیت را اتفاقاً قبول داشت. این هم یک نکته.

نکته دیگری که به نظر بنده بسیار مهم است و نیاز به بحث دارد، طرح این موضوع است که گزاره‌های فلسفی اگر مبتنی بر بدیهیات باشد، صدق منطقی دارد و از عالم خارج گزارش نمی‌دهد. به نظر بنده بحثی مطرح است - که تا حدودی دکتر رضایی آن را اصلاح فرمودند - که گزاره‌های تحلیلی از عالم خارج گزارش نمی‌دهد. به نظر بنده اصل این ادعا نادرست است؛ زیرا در جای خود می‌توان درباره این موضوع بحث کرد که گزاره‌های تحلیلی دقیقا می‌توانند از واقع گزارش دهند؛ البته مشروط بر این که موضوع و محمولشان از یک واقعیت علمی گرفته شده باشد، مثل علت و معلول. اگر علت و معلول را از رابطه نفس و اراده بگیریم و بعد اصل علیت را بسازیم، اصل علیت می‌تواند کاملاً ناظر به واقع باشد؛ منتها در جای خود.

گفتیم که قضایای حقیقیه صدقشان به وجود مصداق نیست و می‌توانند بدون مصداق هم صادق باشند؛ مانند هرمنثی که مجموع زوایایش صدوهشتاد درجه است که این یک گزاره ریاضی است؛ ولی آیا نمی‌تواند در خارج مصداق داشته باشد یا به تعبیر دیگر بر مصداقی صادق باشد؟ در پاسخ باید گفت که ممکن است کسی بگوید صادق است، ولی گزاره نمی‌تواند مصادیق آن را اثبات کند که این سخن درستی است. آن جا باید از راه حس ظاهر یا علم وجدانی استفاده کند. گفتنی است که بنده تقدی بر این موضوع از باب وجود خداوند دارم. سخن بنده این است که با براهین فلسفی مبتنی بر بدیهیات که فرمودید صدق منطقی دارند، ولی نمی‌توانند از عالم واقع گزارش دهند، همچنین با براهین صدقی حتی براهین وجودی، بدون

هیچ گزاره تجربی می‌توانید وجود خداوند متعالی را اثبات کنید؛ زیرا وجود خدا یک واقعیت است و یک تصور ذهنی و صدق منطقی نیست. وقتی خدا را با صفاتش اثبات کردید و بعد گفتید واجب‌الوجود است، درواقع درحال گزارش از یک موجود واقعی علمی و اصلاً حقیقی‌ترین موجودات هستید که با فلسفه محض اثبات کردید و از گزاره‌های تجربی، حتی علوم حضوری هم استفاده نشده است؛ به عبارت دیگر صرفاً از براهینی که مبتنی بر بدیهیات هستند، وجود خدا اثبات شده است. مگر این‌که بگویید فقط عالم جسمانی واقعیت دارد که بعید می‌دانم شما به این معتقد باشید؛ چون این عقیده واقعاً پوزیتیویستی است؛ زیرا بر این باور است که واقعیت همان چیزی است که فقط به حس ما درمی‌آید.

اگر واقعیت اعم از مجرد مادی باشد و وجود خداوند هم یک واقعیت عینی باشد، با فلسفه و گزاره‌های فلسفی - که فقط بر بدیهیات مبتنی است - می‌توان خداوند را اثبات کرد.

خسروپناه: لازم است در این جا به چند نکته اشاره کنم: نخست آن‌که بحث‌هایی مانند حرکت نفس و زمان، هم در طبیعیات و هم در فلسفه مطرح شده است. فقط حیثیت‌هایش متفاوت است؛ یعنی نفس را هم می‌توان از عوارض جسمی چون بدن دانست، هم می‌توان از عوارض موجود بماهو موجود معرفی کرد؛ بنابراین وقتی دو تا حیثیت داشت، اشکالی ندارد.

نکته‌ی دیگر درباره اصول متعارف و بدیهیات است. آقای معلمی فرمودند که اگر مسائل فلسفه را از عوارض موجود بماهو موجود بدانیم، دقیقاً اصل تناقض از مسائل فلسفی است که (الوجود لایجتمع العدم). وجود و عدم با هم جمع نمی‌شود، چرا که این از عوارض وجود است. آن‌چه وجود داشته باشد، با عدم قابل جمع نیست. درحالی‌که این قضیه بدیهی است و نمی‌تواند از مسائل فلسفه باشد به نظر بنده درست است که بدیهی است، ولی بدیهی بودن یک گزاره مانع از این نمی‌شود که خود یک مسأله باشد. در فقه و جوب نماز بدیهی است و هیچ فقیهی نباید درباره این بحث کند؛ اما مسأله‌ای فقهی است و طبق تعریفی که از فلسفه پذیرفتیم اگر مسأله‌ای در تمام علوم بدیهی بود، دلیل نمی‌شود که جزء دانشی نباشد؛ مگر این‌که کسی در آن تعریف خدشه وارد کند. طبیعتاً اصل تناقض از عوارض موجود بماهو موجود می‌شود و مسأله‌ای فلسفی است.

درباره اثبات موضوع علم هم چند بار فرمودید که بدیهیات خود قابل اثبات نیستند. یک دسته از بدیهیات که همان بدیهیات اولی است، اقامه استدلال برای آن‌ها محال است؛ یعنی

گرفتار دور می‌شوند. ولی بعضی از بدیهیات که قابلیت استدلال دارند ولی غنی عن الاستدلال هستند. مثلاً به اصل علیت توجه کنید، بر اصل علیت ممکن است استدلال شود یا حالا اگر اصل علیت را از مسائل فطریات بدانیم می‌گوییم یک قضیه ای است که قیاساتها معها قیاس همراه آن هست اما نیازی به آن قیاس نداریم اگر کسی تأملی بکند می‌فهمد پس این تعریف از بدیهیات تعریف دقیقی نیست. به عبارتی این تعریف اولیات است نه تعریف مقسم اولیات یعنی بدیهیاتی که تقسیم می‌شود به اولیات و بدیهیات ثانوی.

و این‌که فرمودید اثبات موضوع علم و از این‌جا در واقع نتیجه گرفتید که محسوسات هم چون بدیهی هستند قابل اثبات نیستند، می‌خواهم بگویم هیچ فیلسوفی نگفته است که محسوسات بدیهی هستند، بلکه می‌گویند بدیهی ثانوی است.

بدیهیات ثانوی، قیاس را همراه خود دارد. اتفاقاً گفته‌اند از ابزار حس هم در این‌جا کمک می‌گیریم و در جای خودش هم اثبات کرده‌اند که جسم در خارج وجود دارد؛ حتی تا آن‌جا که به خاطر دارم، ابن‌سینا در الهیات شفاء نیز برهان را برای اثبات جسم ذکر کرده که در جلد سوم نیز به این موضوع پرداخته است.

مطلب دیگری که بیان شد، آن بود که اگر فلسفه از گزاره‌هایی که صدق منطقی دارند بحث کند، گزاره‌های فلسفی به تحلیلی تبدیل می‌شوند. به نظر بنده هیچ تلازمی بین صدق منطقی یک گزاره و تحلیلی دانستن آن وجود ندارد. یک قضیه می‌تواند صدق منطقی داشته باشد، ولی ترکیبی باشد؛ مثل برهان اثبات وجود خدا از طریق برهان صدیقین که فرمودند؛ همچنین می‌توان ادعا کرد که فلسفه، هم مدعیات ترکیبی دارد و هم مدعیات تحلیلی که مدعیات ترکیبی از خارج خبر می‌دهد. افزون بر این که آیا مدعیات تحلیلی از خارج خبر می‌دهند یا نه که جای بحث دارد؟ باید گفت که می‌توان مسائل فلسفی را با مسائل ترکیبی مرکب دانست. مطلب دیگر این‌که گفتند وقتی قضیه خارجی شد، حتماً باید آزمون‌پذیر باشد، منظور ایشان چیست؟ چه اشکال دارد یک قضیه خارجی داشته باشیم و آزمون‌پذیر هم نباشد. تلازمی بین پذیرش قضیه خارجی و آزمون‌پذیری تجربی نیست؛ مثل تجربه‌ای که مربوط به عالم مجردات است.

بنابراین به نظر بنده این چند ادعا، یعنی بین صدق منطقی و تحلیلی دانستن، تلازم منطقی نیست و بین قضیه خارجی و آزمون‌پذیر بودن باز تلازم منطقی وجود ندارد، جزه قضایای اتفاقیه به شمار می‌آیند، نه موضوعیه.

رضایی: از دوستانی که نقدهای خود را بر سخنان بنده مطرح کردند، تشکر می‌کنم. فرض بنده این است که حکمای ما، هم در حکمت و هم در منطق تصریح فرمودند که هر علمی سه جزء دارد: موضوع، مبادی و مسائل که مسائل علم را به صراحت غیر از مبادی علمی دانسته‌اند.

همچنین آقای معلمی تصریح فرمودند که اصول متعارف جزء مبادی تصدیقی همه علوم هستند؛ بنابراین جزء مبادی فلسفه اولی به‌شمار می‌آیند.

آیا ممکن است چیزی، هم مبدأ تصدیقی فلسفه اولی باشد و هم مسأله فلسفه اولی؟ بنا به تعریف حکمای ما مسأله گزاره‌ای است که در آغاز می‌پرسیم که این محمول برای این موضوع ثابت است یا نه و در آن دانش اثبات می‌شود که این محمول بر این موضوع ثابت است. بنابراین اگر می‌گوییم نفس مجرد است؛ یعنی گویی نخست در آن تردید داریم که آیا نفس مجرد است یا نه؟

اگر می‌گوییم خدا موجود است یا خدا علم مطلق دارد، در آغاز تردید داریم که آیا خدا علم مطلق دارد یا نه؟ و در این دانش علم مطلق برای خدا اثبات می‌شود. اگر چیزی این‌گونه بود، مسأله علم محسوب می‌شود. اما علوم متعارف (اگر متعارف برای فیزیک باشد) ممکن است جزء مسائل فلسفه باشد که این علوم متعارف را تقسیم هم کرده‌اند. در کتاب‌های منطقی تصریح کرده‌اند که ممکن است گزاره‌ای برای همه علوم مبدا باشد یا ممکن است فقط برای یک دسته از علوم مبدا باشد؛ برای نمونه فرض کنید کل از جزء بزرگ‌تر است که این یک مبدأ تصدیقی برای پاره‌ای از دانش‌های ریاضی است که ممکن است در فلسفه به کار نیاید؛ ولی ممکن است چیزی برای همه علوم مبدا باشد.

بنابراین اگر می‌پذیرید که اولیات مثل امتناع تناقض مبدأ تصدیقی همه دانش‌ها هستند و از جمله مبدا تصدیقی خود فلسفه اولی بنابراین نمی‌تواند مسأله فلسفه اولی هم باشد که آن‌چه بیان شد، پاسخ پرسش‌های آقای معلمی و دکتر خسروپناه بود. مطرح شد که در آغاز باید مشخص شود که اصل عدم تناقض و اصل علیت و امثال این‌ها، در قلمرو چه علمی جای

می‌گیرد. اگر در قلمرو فلسفه اولی می‌گنجد، باید مشخص شود که آیا بدیهی است یا نه؟ یا این‌که در قلمرو فیزیک می‌آید.

هنگامی که در قلمرو فلسفه بگنجد، جزء مسائل فلسفی است و آشکار است که بدیهی است. توضیحی که عرض شد، پاسخ نکته دوم هم بود که شبهاتی که مربوط به این دانش می‌شود. این شبهات قابل اثبات نیستند اگر ما گفتیم که فلسفه‌ی اولی اثبات می‌کند مبادی آن‌ها را باید اثبات کند و باید مساله فلسفی باشد. اگر دریافتیم که مساله فلسفی نیست بنابراین اثبات نمی‌کند، از این ادعا دست می‌کشیم. اگر کسی در اصل عدم تناقض تردید کند، ارسطو یا ابن‌سینا توضیح می‌دهند که رفع شبهه کار کیست؟ آیا کار فیزیکدان است یا فیلسوف؟ آقای معلمی تصریح فرمودند که رفع شبهه درباره اصل عدم تناقض و امثال این‌ها کار فلسفه اولی هم نیست؛ بلکه کار معرفت‌شناسی و کار فلسفه منطقی است اگر در گذشته ما رشته‌ای به نام معرفت‌شناسی نداشتیم یا رشته‌ای به نام فلسفه‌ی منطقی نداشتیم این منطقاً مجوز این نیست که بگوییم این از اعراض ذاتی موضوع این بوده اگر از اعراض ذاتی فلسفه‌ی اولی بوده.

بنابراین برطرف کردن چنین شبهه‌هایی منطقاً جزء مسائل فلسفه اولی است.

مطرح شد که موضوع هر علم آن چیزی است که از عوارض ذاتی موضوعش بحث می‌شود که رفع شبهه در این زمینه از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است که در این صورت جای آن در معرفت‌شناسی نیست. اگر آن را در معرفت‌شناسی می‌گنجانید و می‌دانید که جایگاهش آن‌جا است یا در فلسفه منطقی نیز می‌آید و در آن‌جا هم استدراداً مطرح شده است؛ پس هر عقلی می‌تواند استدرادی در علم خویش بحث کند. فیزیکدان هم حق دارد استدراداً چیزی را در علم خود بحث کند. فرمودند که نگوئید فلان چیز قابل اثبات نیست، بلکه بگوئید برای من اثبات نشده است.

بنده به این نکته توجه دارم که قابل اثبات نبودن با این‌که برای من اثبات نشده، متفاوت است؛ یعنی منتظر این نمی‌شوم که صد سال دیگر نابه‌ای آن را اثبات کند، مگر آن‌که از اصولم دست بردارم.

بنابراین هر کس حق دارد بر اساس مبانی خود تتایجی بگیرد و در جای خود توضیح می‌دهم که چگونه بر اساس مبانی بنده در معرفت‌شناسی این مسأله منطقاً قابل اثبات نیست؛ بنابراین منتظر نمی‌مانم که یک نابه چیزی را اثبات کند که منطقاً جایی ندارد. همچنین

فرمودند که منظور مرحوم علامه از اصل واقعیت اصل واقعیت است. مرحوم علامه طباطبایی در بدایه مشخص می‌کند درست است که واقعیت به طور کلی شامل مجردات و مادیات می‌شود؛ ولی هنگامی که می‌گوید شیر خوردنی، شیر واقعی است، واقعیت مادی مدنظر است. در واقع می‌گوید وجود عالم اجسام را به عنوان یک امر بدیهی قبول دارم. بعد از این بحث ادامه می‌یابد که «ان هناک واقعیه»، هناک منظور نفس خودش است و مثال‌هایی هم که می‌آورد همین اشیاء است؛ بنابراین می‌گوید عالم خارج یک امر بدیهی است، اگر عالم خارج بدیهی باشد، آن‌گاه قابل اثبات است. در گفت‌وگویی که با یکی از اساتید فلسفه داشتم، ایشان می‌فرمود که چه اشکال دارد یک چیز هم بدیهی باشد و هم اثبات شود. حکمای ما مانند ارسطو و ابن‌سینا معتقدند که این کار ممکن نیست. آن‌ها می‌گویند هیچ چیز مضحک‌تر از این نیست که یک چیز بدیهی را دوباره اثبات کنیم. آیا با این اثباتش می‌خواهیم بدیهی را بدیهی‌تر کنیم. اگر چنین باشد که بی‌معنا است.

بنابراین به نظر می‌آید که اگر اجسام وجودشان بدیهی باشد، دیگر نیامند اثبات نیستند؛ پس درباره آن دلایلی که مرحوم آخوند در اثبات جسم دارد، باید بحث کرد که آیا این‌ها دلیل هستند یا نیستند؟

همچنین درباره براهین اثبات خدا باید بگویم که من قائل به این نیستم که خداوند قابل اثبات فلسفی است. تمام براهینی که بر اثبات وجود خدا اقامه شده از جمله برهان صدیقین به زعم بنده مصادره به مطلوب یا مغالطه است.

یعنی هر کدام یک بیماری دارند و عمدتاً دچار بیماری مصادره به مطلوبند بجز برهان نظم که بیماری مصادره به مطلوب یا مغالطه ندارد ولی خوب خودش ده‌ها بیماری مهلک دیگر دارد.

به اعتقاد شما خداوند متعال قابل اثبات منطقی است و به نظر بنده نیست یعنی هیچ‌تک چیزی در خارج قابل اثبات منطقی نیست.

چه خود خدا باشد چه این لیوان باشد. من بر اساس تعاریف و مفاهیم ذهنی حتی نمی‌توانم این خودکار را اثبات کنم. عالم خارج هم همین‌طور است خود خدا هم همین‌طور است هیچ چیزی را نمی‌توان اثبات کرد، اثبات مواجهه لازم دارد.

ممکن است مواجهه حسی باشد یا مواجهه‌ی باطنی و در واقع کشف و شهود که اختصاص به مجردات و در رأس همه، خدای متعالی دارد. به نظر بنده راه شناخت خدا این است.

در این باره که فرمودند: الوجود لایجتمع العدم، بنابراین از عوارض ذاتی وجود است و مساله فلسفی می شود، قبلاً توضیح دادم که اگر بدیهی اصل متعارف باشد، دیگر نمی تواند مساله باشد؛ زیرا این ها قسیم هم هستند، نمی شود چیزی برای یک علم، هم مبدا تصدیقی باشد و هم مساله فرمودند که بدیهیات گزاره‌هایی هستند که قابل اثبات نیستند، من گفتم این تعریف، تعریف بدیهی نیست؛ برای نمونه اصل علیت با اجتماع تقیضین تفاوت دارد. اجتماع تقیضین یک جور بدیهی است اصل علیت جور دیگر بدیهی است.

آن محال است که اثبات شود اما این محال نیست که اثبات شود این (اصل علیت) می تواند اثبات شود؛ ولی نیازی به اثباتش نداریم.

من با بیانی که مرحوم صدر در «اصول منطقی» آورده، لازم بود توضیح دهم که اصل علیت قابل اثبات نیست، یعنی اگر شما بخواهید علیت که در واقع همان امتناع ترجیح بلا مرجح است را براساس اصل عدم تناقض یا اصل این همانی اثبات بکنید امکان ندارد مگر اینکه دچار مصادره به مطلوب شوید.

یعنی مگر این که خود امتناع ترجیح بلا مرجح را دوباره در کار بیاورید. بیان خیلی ساده اش اینست که فرض وقوع یک حادثه بی سبب، تناقض لازم نمی آورد، وقتی تناقض لازم نیاید یعنی ممکن است، پس اثبات نشده است. فرمودند بین صدق منطقی یک گزاره و تألیفی بودن آن تلازمی نیست. این بر می گردد به همان مبنایی که من داشتم به نظر من امکان ندارد یک گزاره توصیفی باشد و درباره‌ی عالم خارج اطلاعی در اختیار ما بگذارد مانند آن که بگویید: پشت این دیوار یک کتابخانه ساخته اند که یک خیری درباره‌ی این عالم هست یعنی بود و نبود یک چیزی را یا نحوه‌ی وجود یک چیزی را در این عالم گزارش می کنید و در عین حال صدق منطقی هم داشته باشد. این مثل کوسه‌ی ریش پهن است. این جور چیزی امکان ندارد. یعنی یا باید صدق منطقی را کنار بگذارید و به طور امکانی درباره‌ی این عالم خارج دعوی داشته باشید یا نه گزاره‌ی شما در باره‌ی همه عوالم ممکن صادق خواهد بود و لذا راجع به این عالم خاص نیست و به همین دلیل ریاضیات راجع به این عالم خاص نیست اینکه

شما بگویند دو به اضافه‌ی دو مساوی است با چهار در همه عوالم از جمله در این عالم؛ ممکن و صادق است.

لذا خبری عینی راجع به این عالم نداده‌اید اما اگر شما بگویند لبو سرخ است چیزی راجع به وضعیتی در این عالم خارج دادید که در یک جهان دیگری ممکن است لبو سرخ نباشد. فرمودند چه اشکالی دارد که یک قضیه‌ای درباره‌ی عالم خارج باشد. و با همین حال، آزمون‌پذیر تجربی نباشد. مثل قضایایی که درباره‌ی عالم مجردات است، عالم مجردات که آزمون‌پذیر تجربی نیست لذا خارج از محل بحث است، اگر شما بخواهید راجع به این عالمی که قابل تحقیق تجربی است گزاره‌ای بیان بکنید که مفاد عینی و تجربی داشته باشد مثل آن‌که یک فیزیکی‌دان راجع به چیزی خبر می‌دهد، و در عین حال این خبر صدق منطقی هم داشته باشد، اینجور چیزی محال است و امکان ندارد.

لذا به نظر من علی‌المبنا این دو با هم جمع ناشدنی هستند پس در فلسفه اولی (متافیزیک) باید از این دست بکشیم یعنی قناعت بکنیم و راجع به عالم خارج حرف نزنیم برخلاف آن‌که حکمای ما راجع به عالم خارج حرف زدند حکمای ما راجع به عالم خارج آمدند و گفتند که جسم مرکب از ماده و صورت است جسم همان‌طور که ما حس می‌کنیم که یکپارچه است در واقع هم یکپارچه است.

گفتند که ما، ده عقل داریم بدلیل اینکه نه تا فلک داریم گفتند که ما پنج عنصر داریم یک عنصر مال افلاک است قابل خرق و التیام نیست چهار عنصر در این عالم ما هست این‌ها وضعیتشان این است طبایعشان این است حرکت طبیعی این‌طوری است حرکت قصری این‌جوری است.

این‌ها دعوایی است راجع به عالم خارج و می‌بینید که هیچ کدام صدق منطقی هم ندارند و امروز بطلانشان بر همه، آشکار شده است. جناب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای معلمی؛

من گفتم گزاره‌های فلسفی صدق منطقی دارند و گزارش از عالم خارج نمی‌دهند و نمی‌شود با آن‌ها واقعیتی را اثبات کرد ما نقض براهین اثبات خدا کردیم شما مبنایی جواب دادید، جواب ما داده نشد. ما مبنایمان اینست که اینها همه مغالطه است خوب پس اول باید برویم سر آن مبنا. یکی هم این‌که جسم قابل اثبات نیست. شما یک چیزی را پذیرفتید که

بالاخره کار فیزیک نیست کار فیزیکدان به معنی فیزیکدان، دیگر تبیین بدیهیات نیست حالا باید مشخص کنیم کار فیلسوف است یا معرفت‌شناس. بنده هم به لحاظ فلسفه محقق و موجود عرض کردم، اگرچه اخیراً معرفت‌شناسی از فلسفه جدا شده است؛ ولی پیش از این به لحاظ تعریف شیخ بحث نبوت و امامت و معاد و خلافت را هم داخل فلسفه می‌آورد چرا؟ چون «قبل عن تصیر طبیعیاً او ریاضیاً» را هم می‌آورد. لذا به لحاظ فلسفه محقق جایش در فلسفه است به لحاظ جدا کردن معرفت‌شناسی از فلسفه جایش در معرفت‌شناسی است ولی بالاخره جایش در فیزیک نیست که فرمودید اگر اصول متعارف بدیهی هم هستند پس همه حق دارند بحث کنند پس به نظر می‌رسد که در این باره جواب داده نشد. و در بحث اثبات درست دست روی فرمایش متینی گذاشتید که مسائل یک علم آن‌هایی هستند که در علم باید اثبات بشوند آیا شما بدیهیات اولیه را در فلسفه اثبات می‌کنید یا تنبیه بر بداهت‌شان می‌دهید درست است این فرمایش متین است یعنی طبق آن اصطلاح اینها مسئله فلسفی نیستند؛ ولی وقتی با شبهه مواجه شدند، چه کسی باید پیرامونشان بحث کند؟ قطعاً فیزیکدان نیست، یا فیلسوف به معنای عام آن است یا معرفت‌شناس است این یک نکته، نکته‌ی دیگر هم اینکه اصل این مسئله که مسائل یک علمی باید در همان علم اثبات شوند این به نظر قابل مناقشه است، اگرچه ابن‌سینا فرموده باشد. به نظر ما مسئله علم آن چیزی است که یا اثبات شود یا تنبیه بر بداهتش شود منتها آن علی‌المبنا است و من الان علی‌المبنا عرض نمی‌کنم. طبق مبناى ابن‌سینا درست است باید در علم مسئله آن اثبات شود ولی می‌خواهیم عرض کنیم که حالا اگر بدیهی مواجه با شبهه شد چه کسی تنبیه بر بداهتش بدهد نه از باب این‌که می‌خواهد اثبات کند و مسئله علم است از این باب که منطقاً جایش کجاست عرض می‌کنیم.

گلشنی: مسائل خیلی خوبی بحث شد و جناب آقای دکتر رضایی هم انصافاً خلاصه‌ای از دیدگاه قدما را در رابطه فلسفه و علوم طبیعی فرمودند و تقدی هم بر آن‌ها براساس مبانی خودشان داشتند که در آن‌ها هم مناقشاتی شد البته این بحث خیلی خوبی بود و من فکر می‌کنم به این بحث‌هایی که امروز شد مکرر بر خواهیم گشت منتها بر می‌گردم به آن چیزی که باعث این جلسات شد و آن این بود که در عصر ما رابطه‌ای بین علوم طبیعی و فلسفه، مخصوصاً فلسفه‌ی اسلامی نیست و این درحالی است که به نظر بنده به عنوان کسی که ممارستی در علوم طبیعی دارد برای اینکه مغالطات و خطاها دیده شود، باید به این ارتباط

پرداخت پس ما انواع و اقسام مسائل را در علوم داریم که واقعا خود علم به تنهایی نمی‌تواند پاسخگوی آن‌ها باشد.

نکته دیگر این‌که مسائلی هست که قبلا فلسفه به همان معنای دومی که فرمودند که شامل الهیات به معنای اعم باشد مدعی بوده که این‌ها جزء فلسفه است و الآن علوم ادعا می‌کنند که این‌ها کار ماست مثلا مسئله تناهی ابعاد از مسائلی است که علم الان ادعا می‌کند من باید به آن جواب بدهم، حال این باید رسیدگی شود که آیا فیلسوفان مسائل علوم طبیعی را به کار بردند یا علمای علوم طبیعی مطالبی را گفته‌اند که فی‌الواقع فلسفی است بعضی‌ها بدون توجه بوده بعضی‌ها با توجه به حیثیات مختلف بوده است شما در متون فیزیکی مطالب زیادی رامی بینید که واقعا از فیزیک بر نمی‌آید و فی‌الواقع فلسفی است بدون اینکه خود طرف توجه داشته باشد که این فلسفی است و در متون فلسفی هم بعضی وقتها اشاراتی می‌بینید که فی‌الواقع از خود فلسفه بر نمی‌آید. تجاوزی در حوزه‌ی خاص علوم طبیعی بوده است اگرچه این کمتر اتفاق می‌افتد عکسش بیشتر اتفاق می‌افتد. اگر شما می‌خواهید وارد بحث ارتباط علوم طبیعی و فلسفه شوید و همین‌طور که اول جلسه آقای دکتر رضایی فرمود بدانید که آیا این ارتباط منطقی است یا این‌که می‌شود تاثیر یکی را در دیگری انتزاع کرد این را من قبول دارم این مساله‌ای است که در همه‌ی حالات یکسان نیست. بعضی وقت‌ها رابطه‌ی منطقی است. بعضی وقت‌ها رابطه‌ی غیر منطقی است ولی به هر حال تأثیرش کمتر از رابطه‌ی منطقی نیست. یعنی مثل این است که تأثیر منطقی بوده و در حکم آن است.

قبل از همه شما باید تبیین کنید که برداشتتان از علم فلسفه چیست؟ می‌دانید که بحث‌های «پوپر» و امثال او عمدتا متوجه این بود که یکسری چیزها را گفتند علم است و بقیه را گفتند علم نیست. حالا «پوپر» شخصاً نمی‌گفت که متافیزیک اباطیل است ولی خیلی‌ها آن را اباطیل می‌دانستند. اول از همه بیایید بحث کنید روی این‌که علم چیست؟

و این به نظر من باید برگردد به تعریفی که دیگر در این‌جا نیست؛ بلکه یک تعریف فلسفی برای آن شود بیایید ببینید علم در عرف علما چیست؟

مقصودم از عرف علما، آدم‌هایی نیستند که می‌گویند دنیا و مافی‌ها و هر چیز که بوده همه‌ی این‌ها را علم توضیح داده من آن‌ها را کاری ندارم ولی عرف فیزیکدان‌ها،

زیست‌شناسان و غیره می‌گویند این علم است آن را باید ببینید و بعد ببینید که ارتباطاتشان چگونه است؟ آیا همه ملزوماتی که هست منطقی است یا غیر منطقی است؟

یک طرفه است یا دو طرفه است؟ به نظر بنده دو طرفه است در صحبتی که روز فلسفه داشتم مثال‌هایی از دو طرفه بودن قضیه را عرض کردم به تفصیل می‌شود نشان داد که ارتباطات دو طرفه است. فلسفه اسلامی اگر بخواهد سهمی در علوم طبیعی امروز داشته باشد، باید لااقل در مقام عمل قبول کند که این دو طرفه است؛ برای نمونه اگر فرض کنید درباره تئوری‌های خلقت در فلسفه مساله حدوث و قدم و انواع آن را دارید، الآن در علوم هم مطرح است و واقعیت قضیه هم این است البته علم نمی‌تواند حرف آخر را بزند، اما یک نفر فیلسوف به عنوان فیلسوف اسلامی بیاید و رسیدگی کند به همه چیزهایی که ممکن است. علم نمی‌تواند یکی از این نظریات را تعیین کند، فیلسوف مسلمان بیاید و ببیند که واقعا کدام برایش جالب‌تر است که سازگار هم هست. بنابراین اگر بخواهید در دراز مدت این نوع جلسات تأثیری داشته باشد، قبل از همه باید پیردازید به سئوالاتی که اول جلسه جناب آقای خسرو پناه فرمودند:

که عبارت از این است که نوع ارتباط این دو تا چیست؟ و به نظر من پیش از این بیایید و روشن کنید که منظورتان از فلسفه و علم چیست؟ آیا شما تجربه‌پذیری را برای علم شرط می‌دانید یا نمی‌دانید؟

نکته مهمی که هست این است که انصافاً در قرن بیستم کارهایی شده که نسبت به قدما تازگی دارد یعنی شما وقتی که بیایید نگاه کنید مکاتب مختلفی که در ریاضی هست آیا واقعا ریاضی یک چیز شهودی است؟ آیا شما در ذهنتان خلق می‌کنید واقعا ماهیت ریاضی چیست؟

بحث‌هایی که در فلسفه‌ی ریاضی شده انصافاً جالب است و نگاه کردن به محدودیت‌هایی که منطقی برای علم ایجاد کرده، جای بررسی دارد. به نظر من چیزی که باید با آن مواجه شوید و دنیای مسیحیت به دلیل ابتلائیش به فلسفه‌های مثل فلسفه زبان و دوری مبادیش از متافیزیک از عهده آن برنیامده همین است. احساس شخصی من این است که فلسفه‌ی اسلامی خیلی روحش نزدیک است به این‌که بخواهد علوم را توضیح دهد. این احساسی است که من دارم و واقعا کارهایی را که آن‌ها می‌کنند سر هم بندی است و شما به ندرت در میان علمای فیزیک و زیست‌شناسی اینها یک بیان فلسفی جالب می‌شنوید. به دلیل اینکه آن‌ها مباحثشان

عمدتاً این حرفها نیست و تمام این بحثهایی که شما داشتید مخصوصاً بحث‌هایی که از ملاصدرا به بعد بوده و حتی برخی از بحثهای ابن‌سینا که مثلاً آیا شما می‌توانید حس را ثابت کنید اصلاً شما می‌توانید راجع به حس مستقل از عقل حرفی بزنید اینها حرف‌های جالبی است که به نظر من هنوز جایگاه خودش را دارد و می‌بینید هنوز هم در برخی سمینارهای بین‌المللی زده می‌شود در یک جلسه باید مروری کرد بر مسائلی که از طرف علوم برای فلسفه مطرح است در یک جلسه مسائلی را که در عصر ما، فلاسفه به خاطر علوم از آن متأثر شده‌اند ببینید این چیزی که جناب آقای دکتر رضایی در مورد اثبات خدا فرمودند شما اگر به فلاسفه مسیحی معاصر مثل «سونین برگ» نگاه کنید خواهید دید که آن‌ها دیگر دنبال اثبات نیستند؛ بلکه دنبال این هستند که یکسری مدافعات جمعی درست کنند که من حیث المجموع بگویند که این چیزها را خداپرستی بهتر توضیح می‌دهد و با خداپرستی معقول‌تر است. الان دیدگاه این است و باید بیائیم با این دیدگاه روبرو شویم، نقاط ضعف و قوتش گفته شود ولی الان که تقریباً تعداد فیلسوفان خدا پاور زیاد شده و برای خودشان سایت اینترنت دارند، تقریباً همه مواضعشان اینست که معقولیت قضیه را می‌خواهند نشان بدهند دنبال اثبات قضیه نیستند؛ چون این‌ها خیلی متأثر از علم هستند یعنی «سونین برگ» را نگاه کنید اولاً سابقه‌اش سابقه علمی است «کریگ» را نگاه کنید عملاً یک فیزیکدان است که رفته و فیلسوف شده همه‌شان متأثر از علم هستند چون آن نوع اثبات برهانی و عقلی را مشکل می‌بینند و نوع اثباتی که می‌خواهند، اثباتی است که در علم می‌بینند این است که برداشتشان آن است. شما پنجاه سال پیش قاطعاً می‌شنیدید که تئوری نسبیت عام ثابت شده است. الان می‌گویند با هزار و یک دلیل می‌توانید ثابت کنید که بدیل‌های دیگر هم وجود دارد و این بدیل‌ها هم همین رامی‌توانند توضیح دهند" ولی می‌گویند معقول‌ترین تئوری نسبیت عام است چرا؟ برای این‌که بقیه بدیل‌ها زیبایی تئوری نسبیت عام را ندارند یا شاید آن سادگی را نداشته باشند این است که به نظر من برخورد فلسفه اسلامی با مسائل علوم می‌تواند بسیار غنی بخش باشد این که فرمودند که فلسفه نیاز به علوم ندارد البته بعد خودشان هم تقد فرمودند شاید منطقاً نیاز نداشته باشد، البته من قبول ندارم ولی در مقام عمل به علوم نیاز دارد مثل رابطه‌ای است که شما بین علم و اخلاق می‌گیرید شاید شما الزام منطقی بین هست و باید نبینید ولی شما می‌دانید که نمی‌توانید این رابطه را نادیده بگیرید در یک سطح بالاتر مساله را حل می‌کنید و به‌طور خلاصه پیشنهادم

این است که ما در مرحله اول درست به این ارتباطها بیردازیم و جمع لاقبل به یک نتیجه و وفاقی برسد که ما فعلاً در مقام تعریف قبول می‌کنیم و در مقام تعریف هم مناقشه نیست که منظورمان از فلسفه اینست و حالا ببینیم این علم به ما هو علم چه تأثیری روی فلسفه داشته یا دارد و فلسفه چه تأثیری روی علم دارد تأثیرشان سازنده است سازنده نیست منطقی است یا غیر منطقی این را تمام بکنیم و در مراحل بعد کاری که در دراز مدت شما در مراکز پژوهشی می‌توانید بکنید این است که مسائلی را که الآن مطرح است و واقعاً مورد نیاز است و بعضی از آن مسائل رشد علوم را مسکوت گذاشته و یک استفاده ابزاری از زمان می‌کند، مورد بحث قرار دهید. بین فلاسفه علم به شدت مطرح است و حیف است که فیلسوفان اسلامی در این مناقشه وارد نشوند مخصوصاً این قضیه یک بعد دیگری هم به خاطر تأثیری که علوم الآن روی اذهان گذاشته، دارد شما می‌بینید همه‌جا متأثر از ابهت علوم است این غرب‌زدگی محبسط را که می‌بینید این عقده حقارتی که می‌بینید به خاطر توقف علمی است که از آن طرف می‌بینید و به خاطر این نشان داده بشود که ما حرف حسابی می‌توانیم بزنیم و من نمونه‌هایش را در بعضی جوامع بین‌المللی دیدم خیلی می‌تواند تأثیر بخش باشد ببخشید دیگر عرضی ندارم.

آقای دکتر من اجازه می‌خواهم یک درسی خدمت شما پس بدهم.

خسروپناه: از فرمایشات استاد گلشنی من این استفاده را کردم که بیائیم اولاً بین فلسفه و علم قدیم و طبیعیات قدیم و فلسفه و طبیعیات جدید فرق بگذاریم و ثانیاً فلسفه و طبیعیات را چه در دوره قدیم و چه در دوره جدید بررسی کنیم و ترابطشان را بسنجیم. مقام تعریف را از مقام تحقق جدا کنیم بله و من فکر می‌کنم اگر بتوانیم حالا اگر آقایان و اساتید موافق باشند بیشتر وضعیت موجود و گذشته را توصیف کنیم و کمتر به نقد بیردازیم ببینیم به هر حال قصه چیست؟ مثلاً فرض کنید قدما می‌گفتند که فلسفه در اثبات موضوعات علوم به علوم کمک می‌کند یا فرض کنید در ارائه مبادی تصدیقی کمک می‌کند خب از آن طرف هم می‌گوئیم آیا قدما در مقام تعریف تأثیرگذاری طبیعیات بر فلسفه را پذیرفتند یا نه؟ بعد از این‌که سخن حکما توجیه شد، ببینیم فلسفه محقق‌شان چیست؟ من فکر می‌کنم در جلسه امروز بین این دو یک قدری خلط شد یعنی گاهی اوقات مثلاً فرض کنید نمونه‌هایی ذکر می‌شد که فلسفه محقق این‌طوری است و گاهی اوقات می‌رفتیم سراغ ادعایی که حکیمان داشتند اگر مثلاً فرض کنید در چند جلسه آقای دکتر رضایی بتوانند یک کار توصیفی از تأثیر فلسفه بر طبیعیات و

طبیعیات بر فلسفه ارائه بدهند چه در مقام محقق باشد و چه در مقام تعریف و ادعایی که کردند و بعد از این مرحله جناب استاد گلشنی بیایند از این زاویه وارد بشوند که آیا طبیعیات موجود مخصوصاً فیزیک که رشته ایشان هست یا نمونه‌هایی از زیست‌شناسی اگر مد نظر دارند بر فلسفه تأثیر گذاشته یا نه و فلسفه چقدر بر این دانش‌ها تأثیرگذار بوده است. من فکر می‌کنم اگر بحث فلسفه و طبیعیات قدیم را در مقام تعریف و در مقام تحقق آقای دکتر رضایی پیگیری کنند و گزارش بدهند از آقای دکتر گلشنی هم این زاویه را استفاده کنیم که طبیعیات جدید چقدر تأثیرگذار بوده است، می‌شود وقت را تقسیم کرد و وارد نمونه‌ای عینی بشویم حتی در فلسفه و طبیعیات قدیم این مسأله مشخص شود چون به هر حال حضار حوزه تخصصی‌شان فلسفه هست و این مباحث را گذرانده‌اند؛ برای مثال جناب آقای دکتر رضایی دقیقاً تأثیر هیأت قدیم بر فلسفه را ذکر بکنند نمونه‌های این شکلی ذکر بشود طبیعتاً آقایان مطالعه هم داشته باشند که معلوم شود آیا واقعاً این تأثیر منطقی است یا غیر منطقی؟ آیا تأثیر بر انگیزه گذاشته؟ بر مسأله و فرضیه علمی گذاشته؟ این‌ها گفتگو بشود. سپاسگذاریم از همه عزیزان مخصوصاً استاد گلشنی و جناب آقای دکتر رضایی و مسایر عزیزان و اساتیدی که در این جلسه حضور پیدا کردند.