

نگاهی دینی - فلسفی به کتاب

بخش دوم

فرار از فلسفه

سید محسن میری (حسینی)



(ه)

به دو مقام اکتشاف (گردآوری) و مقام داوری شویم و روشمندی را برای مقام دوم برگزینیم و نه مقام اول؟ یا اینکه همچون فایرابند معتقد شویم در هر دو مقام هیچ روشی وجود ندارد و مطلقاً نمی‌توان روش عقلانی‌ای برای اکتشافات علمی همچون فعالیت علمی گالیله و کوپرنیک بر ضد بطلمیوس ارائه داد؟ آیا اصولاً فلسفه علم را به جامعه‌شناسی علم تحویل دهیم و تمامی امور مربوط را به دست عوامل اجتماعی و جامعه‌شناسی بسپاریم یا نه؟ این همه افت و خیزها بخصوص در چند دهه اخیر در عرصه فلسفه علوم نشانگر اختلاف نظرهای شدید و تاحدی آشتی‌ناپذیر میان دیدگاه‌هاست. پس این چه سخنی است که منطق و ریاضیات روش دارند ولی فلسفه ندارد و استدلالی نیست و نود و پنج درصد سخنان فلاسفه قابل قبول نیست (ر.ک صفحه ۶۴۰).

آیات‌نصور می‌کنید اگر در معیار گزینش تئوری‌ها به باطل‌گرایی معتقد شدید دیگر جایی برای اختلاف و بحث‌های نظری اختلافی باقی نمی‌ماند؟ آیا به این دیدگاه پوپر در خصوص تفسیر تاریخ علم اعتراضات جدی نشد و عدم کفایت این تئوری برای تصمیم‌درموردی همچون نظریه جاذبه نیوتن، نظریه اتمی بور، نظریه جنبشی گازها و انقلاب کپرنیکی و... حداقل ادعانشده است؟ فارغ از اینکه این ادعاها درست باشند یا نادرست، براساس این سخن نویسنده محترم چون اختلافات فراوان است باید از اینگونه مباحث دست‌کشید. ممکن است بگویید به هر حال در مباحث نظری‌متافیزیک اختلافات بیشتر است؛ پاسخ می‌دهیم: به فرض که چنین هم باشد این دیدگاه خود مبتنی بر این پیش فرض است که هرگاه اختلاف آراء زیاد بود، باید مساله مورد بحث را کنار بگذاریم و هرگاه اختلاف کمتر بود باید بحث در جریان باشد. مضافاً اینکه دو صفت کمی و زیادی، معنایی نسبی داشته و مفهوم معینی ندارند و می‌توان آنها را به تعداد افراد یا حتی به تعداد حالات مختلف روانی، علمی و اجتماعی یک فرد تفسیر کرد.

مشکل معرفت‌شناسانه دیگری که در اینجا می‌توان نسبت به دیدگاه ایشان به عنوان انتقاد مطرح کرد، این است که اگر

نویسنده محترم گفته‌اند: «اگر فلسفه دانش بود، حکم و نظرش درباره بسیاری و بلکه همه مسائل و مباحث اصلی و اساسی‌اش یکسان بود. برای مثال مساله علیت را در نظر بگیرید... سنت‌شکن بزرگی چون هیوم قد برمی‌افرازد و می‌گوید: آیا این حکم عقلی (ماتقدم / ماقبل تجربی) است یا تجربی؟ اگر بگویید عقلی است می‌گوید: اشتباه می‌کنید این فقط عادت‌ذهن و القای عقل است... اگر بگویید این حکم از تجربه گرفته شده است، می‌گوید: در تجربه چنین چیزی به نام علت یا علیت نداریم، فقط توالی و تعاقب دو رویداد را داریم» (ص ۶۴۸)

سپس ایشان به اختلافی بودن اغلب قواعد و احکام فلسفی بر خلاف علم می‌پردازد، مانند قاعده «الواحد» و «الذاتی لا یعلل» و اینکه امروزه با پیشرفت شگرف علوم، بسیاری از امور ذاتی را می‌توان تعلیل نمود. (ص ۶۴۸)

در پاسخ لازم است چند نکته را در مورد توجه قرار دهیم:

۱) اگر بخواهیم اختلافی بودن برخی یا اغلب مسائل را ملاک بی‌ارزشی و کنار گذاشتن آن علم قرار دهیم، در این صورت باید دست از مجموعه علوم بشوییم. کافی است فقط نگاهی اجمالی به علوم انسانی و تجربی مختلف بیندازیم تا مقدار صحت گفتار نویسنده را دریابیم. در چالش علمی - فلسفی بین دو دانشمند بزرگ‌قرن نوزدهم یعنی بولتزمن و ماخ در خصوص اینکه آیا اتم دارای واقعیتی خارجی است یا همچون افسانه‌های مفید است، کار بدانجا کشید که بولتزمن خودکشی کرد.

امروزه درگیری‌های فراوانی بین دانشمندان در خصوص این موارد وجود دارد که به عنوان نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

اینکه ملاک پیشرفت (Progress) علم تجربی چیست؟ و آیا اصولاً پیشرفت وجود دارد یا نه؟ آیا آن‌طور که پوزیتیویستها می‌گفتند روشی برای اکتشاف علم وجود دارد یا اینکه در این زمینه باید همانند هرشل (۱۷۹۲ - ۱۸۷۱) و سپس پوپر قائل

فرار از فلسفه
سید محسن میری (حسینی)
نشر جامی
چاپ اول: ۱۳۷۷ / ۲۲۰۰ نسخه
قطع رقعی / ۷۲۰ صفحه
قیمت: ۳۲۰۰ تومان



این مطلب را به عنوان یکی از ادله خود در نفی فلسفه آورده و آن را امری مسلم و قطعی تلقی کرده‌اند، چند نکته را در این خصوص یادآوری می‌کنیم:

۱) اگر قرار باشد بدون توجه به دلیل و معیار صحت و سقم، صرف استناد مطلبی به یک متفکر موجب صحت و قوت آن شود - که چنین نیست - در این صورت باید گفت برخی متفکران غرب با دیدگاه هیوم به این نحو مخالفند. راسل معتقد است که پیشرفت در مسیری که هیوم ابداع کرده، ممکن نیست و ما را به بن‌بست خواهد کشاند. فون نویمان می‌گوید: «این اغراق آمیز است که بگوییم کار علیت تمام شده است» کارناب و کاپلستون نیز سعی می‌کنند سخن او را به نحوی توجیه کنند که قابل قبول تر باشد.

۲) مشکلات جدی فلسفی در مقابل هیوم قرار دارد. اگر مفهوم علیت را انکار کنیم و اگر فقط تعاقب و توالی حوادث را داریم، این مفهوم علیت از چه راهی پیدا شده است؟ ما چه علیت را در خارج نفی کنیم و چه اثبات، بهر حال این مفهوم قبل از حکم به وجود یا عدم آن در ذهن ما وجود دارد. اگر رابطه علیت به تعاقب و توالی پدیده‌ها تفسیر شود، فقط منحصر به مواردی می‌شود که یک پدیده از دیگری دیرتر اتفاق افتاده باشد و گرنه تعاقب و توالی معنا نخواهد داشت. در این صورت در مواردی که دو پدیده همزمان اتفاق می‌افتند چگونه می‌توانیم تعاقب و توالی را تفسیر کنیم؟

مهمتر از همه اینکه تعبیر نویسنده محترم از بحث علیت در فلسفه این بود که «هر رویداد یا موجودی علت دارد» در حالی که اولاً از آنجا که موجود در دیدگاه بسیاری از فلاسفه اعم از ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود است، لذا این فلاسفه روا نمی‌دارند بگویند هر موجودی علت دارد، بلکه می‌گویند هر ممکن یا هر معلول علت دارد. بنابراین تعبیر به موجود در اینجا به هیچ وجه صحیح نیست. ثانیاً همان طور که هیوم و کانت گفته‌اند، این قضیه «هر معلول یا هر ممکن علت دارد» یک قضیه تحلیلی عقلی است و به تعبیر فلسفه اسلامی محمول در این قضیه من صمیمه است یعنی از حلق ذات موضوع و با تحلیل موضوع به دست می‌آید. در این صورت آیا معقول است که محمول بر موضوع صادق نباشد؟ حتی متفکران مورد قبول ایشان مثل کانت و هیوم می‌گفتند این قضایا به دلیل همان‌گویی یا توتولوژی یعنی تکرار موضوع در محل محمول که به حسب تعریف صادق هم هستند، چیزی بر دانش‌های ما نمی‌افزایند و لذا ارزشی ندارند. پس چگونه می‌توان گفت که این قضیه صادق نیست؟ آیا می‌توان تصور کرد چیزی معلول، یعنی نیازمند باشد و به علت، یعنی رفع کننده نیاز محتاج نباشد؟ این از همان مواردی است که می‌گویند صرف تصور موضوع و محمول جزم به ثبوت محمول برای موضوع را به همراه می‌آورد. اساساً این قضیه یک قضیه عام است و البته صدقش نیازی به تجربه و مشاهده خارجی ندارد و اصولاً از خارج و تجربه‌ناپذیر شده است. علیت از مفاهیمی است که در فلسفه اسلامی از آن به معقول ثانی فلسفی یاد می‌شود، و قضیه‌ای تقریباً بدیهی است. لیکن این را هم باید توجه داشته باشیم که از این قضیه نمی‌توانیم توقع نشان دادن مصادیق خارجی علت و معلول را داشته باشیم، مگر آنکه در بحثی دیگر آثار و عوارض موجودات نیازمندمانند محدودیت وجودی، حدوث زمانی و... را بشناسیم و این آثار را با تجربه بر عالم خارج تطبیق کرده، مصادیق علت و معلول را بشناسیم.

به این ترتیب به اشکال دیگری که نویسنده محترم در جای دیگری از مقاله بر فلسفه گرفته بودند نیز پاسخ داده می‌شود. ایشان پس از آنکه معیار صدق قضایای مربوط به

نویسنده محترم سپس به این نکته اشاره می‌کنند که: «یکی از قواعد حکمای قدیم این بود که می‌گفتند: الذاتی لا یعلل... امروزه با پیشرفت شگرف علوم، بسیاری از امور ذاتی را می‌توان تعلیل کرد.» (ص ۶۴۸).

به نظر می‌رسد، دوست عزیزمان توجه لازم رانسیست به معنای ذاتی مبذول نداشته‌اند، زیرا منظور از اینکه «ذاتی قابل تعلیل نیست» این است که چون ثبوت ماهوی اجزای یک ذات مثل حیوان و ناطق برای انسان، با تامل و تحلیل آن ذات معلوم می‌شود - و به همین جهت گفته‌اند: ذاتی شیء بین الثبوت له؛ یعنی تحقق ذاتیات چیزی برای آن ذات، روشن و بین است - اگر بخواهیم برای آن استدلال بیابوریم، و تعلیل کنیم گرفتار تسلسل یا دور می‌شویم.

نکته دیگر اینکه نویسنده محترم گفته‌اند: «امروزه، علوم، بسیاری از امور ذاتی را می‌تواند تعلیل کند.» ولی باید دانست که اصولاً امر ذاتی برای علوم قابل تشخیص نیست؛ امر ذاتی لزوماً جنس، فصل و یا نوع است که اموری کاملاً عقلی و دور از دسترس تجربه و علوم‌اند. اتفاقاً نویسنده محترم بر اساس مبنای ابطال‌گرایی خود منطقیاً باید معتقد باشد که چون هیچ تجربه‌ای توانایی ابطال تئوری ذات و ذاتیات را ندارد، بنابراین از حوزه علم خارج است. زیرا هر موردی را که تجربه بخواهد ابطال کند، متافیزیسین می‌تواند بگوید آنچه باطل شد، ذاتی نبود و آنچه ذاتی است، باطل نشده است. و به تعبیر ابطال‌گرایان، این اصل نسبت به همه وضعیت‌های تجربی یکسان و بی‌تفاوت است.

به علاوه مگر نه این است که بر اساس دیدگاه ابطال‌پذیری و اعتقاد به دیدگاه‌های هیوم، استقراء به دلیل عدم امکان دسترسی به همه موارد مبنای درست و موجهی ندارد؟ در این صورت علم جدید چگونه توانسته است پی به امری ذاتی ببرد؟ و اما در مورد شبهه هیوم که ذکر شد، ما در اینجا در صدد جواب تفصیلی هیوم نیستیم، ولی از آنجا که نویسنده محترم

قرار شود اصول فلسفی به دلیل وجود اختلاف بین پویندگان راه فلسفه کنار گذاشته شود، آیا شما می‌توانید در هیچ بحثی مشارکت داشته باشید؟

آیا شما در همین استدلال خود از منطق صورت استفاده نکرده‌اید؟ آیا شما می‌توانید این استدلال را بر ضد فلسفه و فیلسوفان اقامه کنید، بدون آن که به اصل فلسفی امتناع اجتماع نقیضین (وجود و عدم) ملتزم باشید؟ که در این صورت معنایش این خواهد بود که در عین وجود این اعتقاد برای شما که فلسفه مردود است، با این حال این اعتقاد برای شما وجود ندارد (زیرا لازم‌انکار یا شک در این اصل، چنین چیزی است) حتی حجیت صور چهارگانه منطق نیز متکی به این اصل است. نمی‌توان بر خوان گسترده اصول فلسفی نشست و از ثمراتش بهره‌مند شد و در عین حال به انکار آن دست یازید، چرا که انکار آن، انکار خرد است.

این اشکال شما اگر بخواهد به امور اخلاقی، فردی و اجتماعی، نیز سرایت کند (که ملاکا و منطقیاً سرایت می‌کند) مشکل گسترده‌تر خواهد بود. آیا شما می‌پذیرید که اگر از دو دانشمند یکی قائل به تواضع در مقابل حق بود (همچون خود جناب عالی که در قول و عمل چنین هستید) و دیگری معتقد بود که عالم باید در مقابل دیگران چنین نباشد و نام آن را عزت نفس و... گذاشت، باید به صرف وجود این اختلاف صورت مسأله را پاک کرده، بگوییم بحث از رفتار اجتماعی مذکور و عمل بدان را باید کنار گذاشت، چون محل اختلاف است؟ آیا پدران و مادران که جملگی، کم و بیش، در نحوه تربیت فرزند اختلاف نظر دارند، از تربیت او به دلیل اختلاف صرف نظر می‌کنند؟

اگر در فلسفه و بحث‌های آن، همچون سایر علوم، اختلافاتی وجود دارد، راه حل آن است که با رعایت موازین عقلی، همچون قوانین صوری منطق و رعایت مواد برهانی، اختلاف‌ها را با این معیارها بسنجیم و راه‌های ورود اشتباه و خطا را ببندیم.

باشد، در حالی که چاره آن تجربه و نظر و نظریه و استنباط جدید است و این کار از عهده عقل تنها بر نمی آید. (ص ۶۵۷)

در پاسخ باید گفت که به فرض صحت تمام مطالب ذکر شده مگر کسی ادعایی مبنی بر کفایت عقل برای کشف همه جزئیات و کلیات جهان طبیعت و روح و بدن انسان کرده است؟ یا اگر چنین ادعایی شده، مگر می توان بی دلیل از آن تبعیت کرد؟ بسیاری از فیلسوفان اسلامی هم که درباره روان و جسم انسان بحث‌هایی داشته‌اند، طبعاً تجربه را مورد توجه قرار می‌دادند و عقل را کافی نمی‌دانستند.

نمونه‌های فراوان نفس شناسانه و روانشناسانه‌ای در سنت ابن سینا و حتی ملاصدرا وجود دارد که متکی به تجربه است، مانند این بحث که کدام قسمت مغز مربوط به کدامیک از فعالیت‌های ذهنی است.

*

(ز)

نویسنده محترم گفته‌اند: «هر استدلال یا برهانی را باید نقادی کرد که آیا صورتاً و مادناً درست است یا خیر؟ و بنده تاکنون حتی یک رساله منطقی - فلسفی ندیده‌ام که در نقد و عیارسنجی صحت و سقم استدلال‌های رساله‌های متافیزیکی فیلسوفان قدیم فراهم آمده باشد.» (ص ۶۴۰)

در پاسخ باید گفت: چگونه ادعا می‌شود مباحث متافیزیکی مورد نقد قرار نگرفته است، در حالی که از آغاز فلسفه تاکنون همواره این مسائل مورد بحث‌های جدی بوده است؟! آیا وجود گرایش‌های مختلف فلسفی همانند مکتب‌های افلاطونی، ارسطویی و... در طول تاریخ، حکایت از اختلافات بسیار زیاد آنان و نقدهای هریک بر دیگری ندارد؟ آیا برخی از دانشمندان مسلمان همچون امام غزالی و شهرستانی و دیگران، بر متافیزیک نقد وارد ننموده‌اند؟

*

(ح)

نویسنده محترم گفته‌اند: «فلسفه اسلامی و برخی فلسفه‌های دیگر کم و بیش طبیعیات قدیم را قبول دارند.» (ص ۶۴۲)

خوب بود ایشان از چند حکیم مطرح اسلامی دوران معاصر نام می‌برند که به طبیعیات قدیم پای بنیاد باشند. معلوم نیست چنین ذهنیت‌های نادرست و بی‌اساس چگونه در ذهن ایشان شکل گرفته است و اصلاً معلوم نیست این شیر بی‌یال و دم و اشکمی که تصور کرده‌اند، چه شباهتی با فلسفه اسلامی دارد!!! نویسنده معتقدند که هزاران استدلال فلسفی در زمینه طبیعیات یکباره با پیشرفت علم فرو ریخته است و... (ص ۶۴۲)

لازم است در اینجا توضیحی درباره مند فلسفه داده شود. گاهی مجموع ادله‌ای که برای اثبات یک مسأله فلسفی به کار گرفته می‌شود، ادله عقلی و برهانی است که تجربه و طبیعت خارج نمی‌تواند آن را تصدیق یا تکذیب کند، مثل بحث از قاعده الواحد (از امر واحد جز یک فعل صادر نمی‌شود) که همه مقدمات آن عقلی و غیر تجربی است؛ یا این بحث که «موجود یا واحد است یا کثیر، علت است یا معلول» و مانند آن. یا «وجود یا واجب است یا ممکن یا منتع» یا «وجود اصالت دارد یا ماهیت؟» و مانند آن. در این گونه موارد، برای این ادله تفاوتی نخواهد داشت که طبیعیات قدیم صحیح باشد یا علم جدید اساس آن طبیعیات را بر هم زده باشد، زیرا تجربه و طبیعت مدخلیتی در این باورها ندارد. بحث‌هایی از این دست در فلسفه بسیار است.

و گاهی در ادله نتیجه‌ای که بدان باور داریم و برای آن



*

(و)

نویسنده محترم در صفحه ۶۵۴ کتاب، مطالبی به عنوان استفهام انکاری در رد فلاسفه و فلسفه می‌گویند که گویی فلاسفه بدان باور دارند و لازم است آنان را از این خواب جزمی بیدار کرد و اظهار می‌دارند که: «گرتکیه بر عقل و منطق کافی بود، علم که مهم‌ترین و دقیق‌ترین و جوابگوترین و حلال مشکل‌ترین منظومه دستگام معرفتی است، به عقل تنها اکتفا می‌کرد.»

باید پرسید مگر فیلسوفان چنین ادعایی می‌کنند که تکیه بر عقل و منطق ما را از همه چیز بی‌نیاز می‌کند؟ یا اگر احیاناً فردی این ادعا را کرده باشد، باید این جزم را به پای همه فلاسفه و بلکه فلسفه نوشت؛ به علاوه «مهم‌ترین دستگام معرفتی بودن علم تجربی» خود یک تئوری غیر تجربی است، زیرا بحث از مقایسه منظومه معرفتی علم با سایر منظومه‌ها مثل فلسفه و منطق و... است. نتیجه‌ای که ایشان در این مقایسه می‌گیرند، هرچه که باشد، نیاز به اثبات و توجیه به‌طریقی غیر از علم تجربی (فلسفی یا...) دارد. وانگهی به کار بردن تعابیر کلی از قبیل «مهم‌ترین، دقیق‌ترین، جوابگوترین و حلال مشکل‌ترین» در مورد علم چیزی جز افزودن ابهام مسأله، به همراه ندارد و خود نیازمند استدلال مستقل است.

نویسنده محترم در ادامه نکته دیگری مطرح می‌کنند بدین مضمون که «عقل، اجماع مردم و حتی تجربه افراد بر این نظریه است که مرگ دردآور و رنج‌آور است و حال آنکه ممکن است روانشناسان با... همدست‌شوند و قائل شوند که مرگ لذت‌آور هم هست به دلیل مثلاً ترشح هیپوفیز و یا بگویند حداقل مرگ‌های ناگهانی درد ندارد و یا در این زمینه به قول برخی حکماء استادان کنند که در هنگام مرگ مراکز درک و حس تعطیل شده و دردی وجود ندارد (ص ۶۵۵). و در پایان می‌گویند ممکن است یک نظریه غلط هزاران سال مطرح

جهان خارج و طبیعت را بیان می‌کنند - که هرچه راجع به جهان خارج و طبیعت گفته می‌شود باید قابل تجربه و آزمون طبیعی باشد - در ادامه می‌گویند: بحث علت و علیت که یکی از مسائل مهم متافیزیکی است و به جهان خارج ربط دارد، با این معیار قابل اثبات نیست. (صص ۶۵۲ - ۶۵۴)

در پاسخ ایشان باید گفت درست است که علیت و معلولیت از اوصاف اشیاء و موجودات عینی و خارجی اند اما این بدان معنا نیست که علیت و معلولیت با تجربه قابل درک و یا اثبات و انکار باشند. علیت، یک معقول‌ثانی فلسفی است (همانند مفهوم وجود، کثرت، وحدت و...) که اگر چه یک شیء خارجی بدان متصف است، لیکن با هیچ یک از آزمون‌های تجربی قابل دسترسی و در نتیجه قابل ابطال و اثبات نیست. بنابراین اگر فلاسفه علیت و معلولیت را امری برخاسته و متخذ از تجربه و قابل درک با تجربه می‌دانستند، البته اشکال هیوم که حس، علیت را تشخیص نمی‌دهد و تنها تعاقب را نشان می‌دهد، درست بود؛ ولی علیت و معلولیت، نفیاً و اثباتاً، از حوزه تجربه خارج‌اند، زیرا مفاهیمی چون علیت، وجود و اصولاً معقولات فلسفی، مثل اوصاف عینی خاص مثل کمیت، رنگ، بو و... نیستند.

مسأله دیگری که در مورد علیت باید گفت این است که اگر علیت انکار شود، اشکالات متعدد و فراوانی در حوزه بحث‌های معرفت شناسانه و وجود شناسانه ایجاد خواهد کرد. از جمله اینکه در این صورت تفاهم غیر ممکن است، زیرا هر قدر هم برای یک مسأله ادله وینه و شاهد تجربی یا عقلی آورده شود، به دلیل آنکه بر اساس انکار علیت و معلولیت، این مقدمات نمی‌توانند علت اثبات نتیجه باشند، لذا هیچ دلیلی برای هیچ امری پذیرفته نمی‌شود و در این صورت پیشرفت در علم و... دیگر معنایی نخواهد داشت. اگر بخواهیم اشکالات اجتماعی این دیدگاه را بر شمریم البته مطلب، به توضیح بیشتری نیاز خواهد داشت.

ثالثاً ادعای مطرح شده چیزی جز همان نظریه پوزیتیویستها نیست که البته نویسنده محترم در برخی قسمتهای مقاله خواستند از دام پوزیتیویسم برهند. رابعاً، بحث از درستی آزمایشی براهین در فلسفه اسلامی و اصولاً کلاسیک، براساس نظریه مطابقت است، یعنی قضیه وقتی صادق خواهد بود که باعالم واقع مطابقت داشته باشد و روش فهم اینکه چیزی مطابق با واقع است، صحت صورت منطقی قضایا و نیز صحت مطالب مندرج در این صورتهاست. عموم متافیزیسیینهای کلاسیک با اتکاء به این معیار درستی سنجی به بررسی استدلالهای خود پرداختهاند البته دیگر تئوریهای صدق نیز مورد اعتقاد علمای بودم هست. بدین ترتیب این ادعا که معیار صدق و درستی آزمایشی در فلسفه وجود ندارد، سخنی کاملاً نادرست است. البته امکان دارد کسی به این معیار صدق معترض باشد و طبعاً در خود این امر باید بحث و استدلال کرد. بنابراین به شرط آنکه پوزیتیویست نباشیم (که اگر باشیم اشکالات فراوانی که به این مکتب وارد شده است، به ما نیز وارد خواهد بود) می توان تکلیف بسیاری قضایا را در این دنیا مشخص کرد.

در نتیجه این سخن نویسنده که «چون متافیزیک ابطال پذیر نیست، تکلیفش در قیامت معلوم می شود» (ص ۶۶۰) سخن درستی نیست، زیرا با توضیحی که گذشت، براهین فلسفی هم اثبات پذیرند، هم ابطال پذیر؛ اثبات پذیری آن مورد بحث قرار گرفت، اما ابطال پذیری آن نیز به این نحو است که اگر مثلاً در یک برهان مغالطه ای صورت گرفته باشد یا شرایط اشکال چهارگانه منطقی به خوبی مراعات نشده باشد، با کشف این رخنه می توان به بطلان آن واقف شد.

مثلاً یک فیلسوف در بحث اثبات واجب الوجود با شروع از مقدمات بدیهی به اینجا می رسد که واجب الوجودی در این عالم وجود دارد. برای رسیدگی به صدق این قضیه، به مقدمات به کار رفته در برهان این قضیه مراجعه می شود و بررسی می شود که آیا شرایط منطقی صوری رعایت شده است یا نه؛ آیا مقدمات باقاع نظر از شکل منطقی، مطالبی صحیح اند یا نه. مانند اینکه: «واقعیتی وجود دارد و این واقعیت دارای افراد متعدد است که از حیث شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند و واقعیت ضعیف نمی تواند بدون تکیه بر واجب الوجود متحقق باشد، پس واجب الوجود متحقق دارد. پس می بینیم برای اثبات گزاره «واجب الوجود موجود است» از چندین قضیه و برهان مدد گرفته شده است. حال باید به شکل (صورت) و ماده (محتوا) یکایک گزاره ها را نظر کنیم و ببینیم آیا گزاره های متعدد در نهایت به بدیهیات (از قبیل این قضیه که «واقعیتی هست»، «جمع وجود و عدم محال است» و مانند اینها) بازگشت می کند یا نه؟ البته در صورتی که در یک برهان فلسفی از مقدمات تجربی استفاده شده باشد، معیار درستی آزمایشی آن تجربی هم خواهد بود.

از همین جا ضعف سخن نویسنده که «فلسفه امری بین الازدھانی و عام و در دسترس همه نیست» (ص ۶۵۷) معلوم می شود، چرا که معیار مشارکت و عام بین الازدھانی بودن یک امر این است که از روش های مشاع و مفاهیم قابل دسترس و زبان قابل انتقال استفاده کند و فلسفه از تمام این ویژگی ها برخوردار است. به علاوه، بحث تعریف، یعنی تبیین مفاهیم، یکی از بحث های بسیار جدی حوزه متافیزیک است و ابهام زدایی و بسیاری از خصوصیات که برای به نتیجه رسیدن یک بحث فلسفی ضروری است، در منطق و فلسفه تشریح شده است.



که براساس پیش فرض های فلسفی به این نتیجه رسیده ایم که برای درستی آزمایشی آنها نیاز به معیار داریم. برخی از این پیش فرض ها عبارتند از: «اعتقاد به وجود محکی و مصداق قضایایی که ادعا شده است»، «اینکه راهی برای درک واقعیت و اثبات این حکایت هست»... بدین ترتیب ما در اینجا به طور جدی وارد بحثی فلسفی شده ایم. ثانیاً همان طور که می دانیم در بحث معیار صدق، تئوری های مختلفی ابراز شده است:

۱) نظریه مطابقت (Correspondence theory) که از ارسطو گرفته تا امروز (فیلسوفانی همچون مور و راسل) بدان اعتقاد داشته اند.

۲) نظریه انسجام (Coherence theory) که نفس انسجام اندیشه ها را عین صدق می داند و گفته اند کسانی چون هگل، لایبنیتز و... تا بلا نشارد و همپل بدان معتقد بوده اند.

۳) نظریه عمل گروانه (Pragmatic theory) که ملاک صدق را در کارایی در عمل و سودمند و مفید بودن می داند و پیرس، جیمز و دیوی به آن معتقدند.

۴) نظریه کل گرایانه (Holism) که کواپن بر آن بود. و برخی نظریات دیگر.

اکنون باید دید که نویسنده محترم چه معیاری را برای درستی آزمایشی برگزیده اند. در برخی موارد به فایده داشتن یا نداشتن فلسفه اشاره می کنند که نشان دهنده گرایش پراگماتیستی وی می باشد، و در برخی موارد که گرایش به پوزیتیویسم یا نظریه ابطال پذیری را نشان می دهند، به دیدگاه مطابقت نزدیک می شوند. به هر روی در این مساله موضع مشخصی انتخاب نکرده اند.

استدلال کرده ایم، از امور تجربی هم استفاده شده است، مانند اینکه پس از فراغت از این بحث فلسفی که «هر معلولی نیاز به علت دارد» (که بی ارتباط با تجربه است) در مشاهدات تجربی خود به یک جسم برمی خوریم که چون معیارهای فقر و احتیاج به علت در آن هست، معتقد می شویم معلول است و نیاز به علت دارد. در اینجا برای اثبات اینکه این جسم نیاز به علت دارد، از مشاهده تجربی استفاده شده است. حال اگر براساس علم جدید به این نتیجه برسیم که آن جسم، جسم واحد نبوده، بلکه مجموعه ای از اجزای منفصل بوده که در کنار یکدیگر قرار گرفته اند و ما براساس خطای حواس تصور کرده ایم به هم متصل بوده و یک چیز را تشکیل می داده اند، دیگر این نتیجه که «این جسم واحد معلول است» قابل قبول نخواهد بود. اما اصل اینکه هر معلولی نیاز به علت دارد، همچنان به قوت خود باقی است و هر چیزی را که علم به عنوان یک پدیده واحد معرفی کند، از مصادیق این قانون کلی خواهد بود. البته ملاک های معلولیت را نیز فلسفه تعیین می کند.

(ط)

نویسنده محترم معتقد است که فلسفه معیار صدق و درستی ندارد و اصولاً هر چه راجع به جهان خارج و طبیعت گفته می شود، باید قابل تجربه و آزمون طبیعی باشد. (صص ۶۵۲ - ۶۵۸)

در پاسخ باید گفت که:

اولاً نفس اینکه ما معتقد شویم علم، فلسفه و... نیاز به معیار صدق و درستی آزمایشی دارند، نشانگر این است