

شرح پیام امام خمینی

(قدس سره الشریف)



به میخائیل گورباچف

از: رسول عبودیت



مقصود از این نوشتار توضیح مختصریست
پیرامون نکات فلسفی مندرج در نامه حضرت
امام قدس سره به گورباچف. آنچه در این نامه
مورد توجه معظم له بوده است دو اصل از
بنیانی‌ترین اصول فلسفی مکتبهای مادی است
که عبارتند از: «اصالت حس و تجربه» که
مربوط به باب معرفت‌شناسی (epistemology)
فلسفه است و «اصالت ماده و نفی هرگونه
وجود غیرمادی» که مربوط به باب
هستی‌شناسی (ontology) فلسفه است.

در مورد اصل اول ما ابتدا به توضیح نفس
مدعا می‌پردازیم و روشن می‌سازیم که مقصود
از اصالت حس و تجربه چیست. برای نیل به
این مقصود لازم است به دو اختلاف اساسی که
در باب معرفت‌شناسی فلسفه اروپا وجود دارد
اشاره کنیم: «اختلاف نظر حسیون و عقلیون» و
«اختلاف نظر فلاسفه عقلی و تجربی». سپس
موضع فلاسفه مادی و نیز نقطه‌نظرهای فلاسفه
الهی را در مورد هر یک از دو اختلاف مزبور
خاطر نشان می‌سازیم و در نهایت به اختصار
نظری به ادله می‌افکنیم. اما معنا و مقصود از
اصل دوم روشن است و در مورد نفس مدعا
نیاز به توضیح نیست. بلکه تنها ذکر دلیل مورد
نظر کافی است. بنابراین مطالب مورد بحث در
این دستور به ترتیب زیر خواهند بود.

۱ - اصل اول مع علوم انسانی

اختلاف نظر عقلیون و حسیون

الف: توضیح محل نزاع

ب: نظر عقلیون

ج: نظر حسیون

د: موضع فلاسفه مادی و الهی

ه: دلیل

اختلاف نظر فلاسفه عقلی و تجربی

الف: توضیح محل نزاع

ب: نظریه عقلی

ج: نظریه تجربی

د: موضع فلاسفه مادی و الهی

ه: دلیل

۲ - ارتباط منطقی دو اصل

۳ - اصل دوم و ادله بطلان آن

۱ - اصل اول

بطور کلی در حوزه شناخت‌شناسی فلسفه
دو مشکل اساسی و دو مسئله مهم وجود دارد
که بیش از سایر مسائل نظر اندیشمندان اروپا
را به خود جلب نموده است. یکی از این دو
مشکل در باب تصورات است و تحت عنوان
«اختلاف نظر عقلیون و حسیون» مطرح
می‌گردد، و دیگری در باب تصدیقات است و
معمولاً تحت عنوان «اختلاف نظر فلاسفه
عقلی و تجربی» مورد بحث قرار می‌گیرد.

اختلاف نظر عقلیون و حسیون

الف: توضیح محل نزاع

بطور کلی تصورات انسان به دو دسته جزئی
و کلی تقسیم می‌شوند. تصور جزئی تصویری
است که مربوط به یک شیء بخصوص است و
بر غیر آن قابل انطباق نیست. مانند تصور
رنگ آبی آسمان (در حالیکه به آن نگاه
می‌کنیم) و یا تصویری که هر کدام از ما از پدر،
مادر و یا بیایر افراد یا اشیاء مربوط به خود
داریم، و یا خاطرات مختلفی که از گذشته خود
یا دیگران به یاد داریم. اما تصور کلی تصویری
است که مربوط به یک شیء بخصوص نیست،
بلکه بر اشیاء مشابه آن نیز قابل انطباق است.
مانند مفهوم رنگ، شکل، آبی، درخت.

در این شکی نیست که تصورات جزئی همه
از طریق حواس داخلی یا خارجی در ذهن
وجود می‌آیند. منشأ این تصورات تماماً حس
است و در این مورد اختلافی وجود ندارد. و
نیز در این شکی نیست که پاره‌ای از تصورات
کلی مانند تصور رنگها، بوها، شکلهای و امثالهم،
و در یک کلمه مفاهیم کلی که به نام ماهیات یا
معقولات اولیه مشهورند نیز از طریق حواس
وارد ذهن شده‌اند، بدین صورت که ابتدا به
وسیله تماس یکی از حواس (داخلی یا

خارجی) با شیء محسوس تصور جزئی آن شیء در ذهن بوجود آمده است و سپس از روی این تصور جزئی در قسمت دیگر ذهن تصور کلی آن بوجود آمده است. بنابراین در این دسته از تصورات کلی نیز اختلافی نیست. آنچه مورد اختلاف است و مشکل اساسی در باب تصورات است در مورد سایر مفاهیم کلی است که از آنها با نام معقولات ثانیه (منطقی و فلسفی) یاد می‌کنند. مانند مفهوم موضوع، محمول، قضیه، جزئی، کلی، نوع و... و نیز مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت علت، معلول و نظایر آن. پس سخن در این است که این دسته از مفاهیم کلی چه منشائی دارند و از چه طریقی وارد ذهن شده‌اند. آیا این دسته از مفاهیم نیز مانند سایر مفاهیم منشأ حسی دارند و در نتیجه تمام تصورات موجود در ذهن اعم از جزئی و کلی و اعم از معقول اولیه و ثانوی از طریق حواس عارض ذهن شده‌اند؟ یا نه، و اگر نه، در این صورت نحوه پیدایش آنها چگونه است؟ آیا از ابتدای پیدایش ذهن در ذهن بوده‌اند و ذهن همراه با این مفاهیم خلق شده است و به عبارت دیگر ذاتی و فطری ذهن‌اند یا نه؟ در جواب این سؤال دانشمندان اروپا به دو دسته عقلیون و حسیون تقسیم می‌شوند.

ب: نظریه عقلیون

به عقیده عقلیون این گروه از تصورات هیچ منشأ و مبدایی جز خود عقل ندارند و این تصورات قبل از هر حس و احساسی برای عقل حاصل‌اند و اگر فرض کنیم هیچ صورت محسوسه‌ای وارد ذهن نشود باز ذهن از خود و پیش خود واجد این تصورات است و بعبارت دیگر عقل از پیش خود آنها را ابداع کرده است و آنها فطری و خاصیت ذاتی عقل‌اند. دکارت که سر دستمه عقلیون است تصوراتی از قبیل وجود، وحدت و حتی شکل و بعد و حرکت و زپمان را از تصورات ذاتی و فطری می‌داند و به عقیده کانت مفاهیمی از

قبیل علت، معلول، زمان، مکان و آنچه منشعب از این دو هستند و نیز تمام مفاهیم ریاضی از مفاهیم فطری و غیر محسوس‌اند.

ج: نظریه حسیون

به عقیده حسیون تصورات فطری ذاتی معنا ندارد. ذهن ابتدا به منزله لوح سفید نقشی است و به تدریج از راه حواس خارجی و داخلی نقش‌هایی می‌پذیرد و کار عقل تنها تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب چیزهایی است که از راه حواس وارد شده‌اند. تمام تصوراتی که در ذهن انسان وجود دارد بدون استثناء صورت‌هایی هستند که ذهن به وسیله آلات حسیه از یک پدیده خارجی از قبیل سفیدی، سیاهی، گرمی، سردی، نرمی، درشتی و غیره یا از یک پدیده نفسانی از قبیل لذت، رنج، شوق، اراده، شک و جزم عکس برداری نموده و سپس با قوه تجرید و تعمیم از آنها معانی کلی ساخته و با قوه تجزیه و ترکیب صور گوناگونی از آنها پدید آورده است. پس به زعم حسیون ذهن انسان حکم یک دستگاه عکاسی را دارد که صوری را از بیرون در خودش منعکس می‌کند و نتیجتاً تمام تصورات انسان چه جزئی و چه کلی، چه معقول اولی و چه ثانوی، همه و همه از راه یکی از حواس^۲ وارد ذهن شده‌اند.

د: موضع فلاسفه مادی و الهی

فلاسفه مادی پیرو مشرب حسیون هستند. اما از نظر حکمای الهی هر دو نظر فوق باطل است. نه آنگونه که عقلیون فرض کرده‌اند این گونه از مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آنطور که حسیون پنداشته‌اند این مفاهیم مستقیماً بوسیله یکی از حواس از خارج گرفته شده‌اند بلکه در مورد پاره‌ای از این مفاهیم، نفس واقعیت خارجی آنها را با علم حضوری یافته و سپس ذهن از آن واقعیت صورتی در خود ایجاد کرده است. و اما در مورد سایر آنها، ذهن آنها را به صورت غیر مستقیم از خارج اخذ نموده است. و به

عبارت دیگر نه آنطور که عقلیون فرض کرده‌اند. عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره‌ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگر ابداع نماید و نه آنطور که حسیون پنداشته‌اند ذهن انسان مانند یک دوربین عکاسی است که صرفاً صوری از اشیاء بیرون را در خود منعکس کند و نه حداکثر کار عقل در مورد این صور منحصر است به تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب آنها. بلکه اول ما صوری داریم که از طریق علم حضوری واقعیت آنها را یافته‌ایم و بدین وسیله قوه مدرکه انسان صورتی از آنها گرفته است و ثانیاً عقل انسان علاوه بر تجرید و تعمیم و تجزیه و ترکیب صور محسوسه، فعالیت دیگری نیز روی آنها انجام می‌دهد که فلاسفه اسلامی نام این فعالیت را انتزاع نهاده‌اند و معقولات ثانیه به یکی از این دو طریق وارد ذهن شده‌اند.^۳

پس، از نظر فلاسفه الهی هر چند حواس داخلی و خارجی انسان یکی از راههای شناخت هستند و بدین وسیله تصوراتی جزئی و سپس با تعمیم و تجرید آنها، تصوراتی کلی (معقولات اولیه) در ذهن به وجود می‌آید ولی تصورات و مفاهیم کلی منحصر در این گروه نیست. بلکه مفاهیم کلی دیگری (معقولات ثانیه) نیز در ذهن وجود دارد که بدین طریق عارض ذهن نشده‌اند و در عین حال همانند دسته اول واجد ارزش شناخت شناسی بوده و واقع‌نما هستند.

ه: دلیل

دلیل بر بطلان نظریه عقلیون که قائل به پیش‌ساخته‌های ذهنی هستند این است که براساس چنین نظری اثبات ارزش (واقع‌نمایی) برای شناخت محال است. چیزی که ذهن بدون توجه به واقعیت خارج از پیش‌خود ساخته است نمی‌تواند ملاک شناخت و کشف واقعیت خارج باشد. و اما برای پی‌بردن به بطلان نظریه حسیون کافی است

اندکی در حدود فعالیت حواس دقت کنیم. چشم رنگ‌ها و شکل‌ها را می‌بیند، گوش اصوات را حس می‌کند، لامسه زبری و نرمی، سستی و سختی را لمس می‌کند و در یک کلام حواس انسان تنها ظواهر و فنومن‌ها را درک می‌کند و با هیچ عضو حسی نمی‌توان جوهر، عرض، علت، معلول، وحدت، کثرت، کلی، جزئی و امثالهم را حس نمود تا صورتی محسوس و جزئی از آن عارض ذهن شود و سپس با تجرید و تعمیم این صورت، مفهوم کلی آن (معقولات ثانیه) بوجود آید. پس براساس مشرب حسیون بسیاری از مفاهیم کلی (معقولات ثانیه) غیر قابل توجیه خواهند بود.

اختلاف نظر فلاسفه تعقلی و تجربی

الف: توضیح محل نزاع

تاکنون بحث پیرامون تصورات بود. اکنون به تصدیقات پردازیم. مشکلی که در باب تصدیقات وجود دارد و موجب اختلاف نظر فلاسفه در مورد روش تجربی و روش تعقلی شده است مربوط به احکامی است که ذهن در مورد تصوراتی که برایش از راه حس یا راه دیگر پیدا شده صادر می‌کند. و این مسئله صرفاً جنبه منطقی دارد و راه کلی را در باب تعقل و ارزش استدلال عقلی از یکدیگر جدا می‌سازد. اختلاف نظر تجربی و تعقلی در لزوم تجربه یا تعقل نیست. نه منطق تعقلی تأثیر عظیم و شگرف تجربه را در تحقیقات علمی منکر است و نه منطق تجربی تعقل و تفکر را که عمل ذهن است لغو و بی‌ثمر می‌داند. اختلاف در قوانین و مقیاس‌های اصلی تفکر و طرز عملکرد ذهن در تفکرات است اساساً منطق یعنی علم میزان و مقیاس. علماء منطق می‌خواهند میزان اصلی صحت و سقم تفکرات را بدست دهند. تجربیون مقیاس اصلی را تجربه معرفی می‌کنند و به وجود مقیاس دیگری قائل نیستند ولی تعقلیون به یک سلسله اصول و مبادی عقلی مستقل از تجربه قائل‌اند که آنها را میزان و مقیاس و آلت سنجش اصلی تفکرات می‌دانند.

به عقیده تعقلیون تجربه هر چند مقیاس بسیاری از مسائل است ولی مقیاس اولی نیست بلکه مقیاس درجه دوم است. یعنی یک سلسله مقیاس‌های اصلی داریم که بسیاری از مسائل و از آنجمله مقیاس بودن تجربه را بوسیله آن مقیاس‌های اصلی بدست می‌آوریم. اینک برای توضیح بیشتر نظریه دو طرف به شرح زیر می‌پردازیم.

ب: نظریه تعقلی

منطق تعقلی مدعی است که احکامی که ذهن در مورد قضایا صادر می‌کند بر دو قسم است: بدیهی و نظری. مقصود از بدیهی در اینجا بدیهی اولیه است. یعنی قضایاتی که نه تنها احتیاج به استدلال و جستجو کردن حدوسط و تشکیل صغری و کبری ندارند، بلکه احتیاج به هیچ واسطه دیگری حتی مشاهده و تجربه هم ندارند و تنها عرضه شدن موضوع و محمول به ذهن کافی است برای اینکه ذهن حکم جزمی خود را صادر کند و به اصطلاح بدیهیات اولیه، قضایاتی هستند که تنها تصور موضوع و محمول آنها کافی است برای جزم ذهن به ثبوت محمول برای موضوع. مانند حکم به امتناع تناقض و حکم به اینکه کل از جزء بزرگتر است و حکم به اینکه محال است دو جسم یک مکان را اشغال کنند و حکم به اینکه اشغال جسم واحد در یک آن دو مکان را محال است و حکم به اینکه مقادیر مساوی با مقدار واحد با یکدیگر مساوی‌اند و حکم به اینکه حادثه بدون علت محال است.

به عقیده منطق تعقلی ممکن است ذهن این بدیهیات را پایه و مبنا قرار دهد و با تشکیل قیاس از آنها، قضایای مجهول نظری (غیر بدیهی) را معلوم سازد. و مجدداً همین مجهولات نظری معلوم شده را مبنا قرار داده و از روی آنها قضایای مجهول دیگری را معلوم نماید و بهمین ترتیب ادامه دهد و در یک کلام ذهن قادر است از طریق استنتاج و استدلال عقلی (غیر مبتنی بر تجربه) به معلومات جدیدی

دست یابد.

در استنتاج و استدلال عقلی ذهن معمولاً از احکام کلی‌تر به جزئی‌تر نائل می‌شود. مثلاً هرگاه قیاس زیر را در نظر گیریم: هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم است نتیجه این قیاس این است که هر انسانی جسم است. چنانچه مشاهده می‌شود در این قیاس قضیه «هر حیوانی جسم است» که مقدمه قیاس است از قضیه هر انسانی جسم است که نتیجه قیاس است کلی‌تر است. پس از یک قضیه و حکم کلی‌تر به یک قضیه و حکم جزئی‌تر دست یافته‌ایم.

اکنون به عقیده منطق تعقلی نه تنها چنین احکام بدیهی اولیه داریم و براساس آنها استدلال و استنتاج می‌کنیم و از حکم کلی‌تر به جزئی‌تر پی می‌بریم بلکه در قضایای تجربی که با نظر سطحی شخص می‌پسندارد مشاهده و استقراء و آزمایش یگانه عامل حکم است نیز همین اصول و مبادی عقلی (بدیهیات اولیه) دخالت دارند. بدین معنی که در مورد تمام مسائل تجربی همواره وجود یک قیاس عقلی مفروض است و اگر آن قیاس را مفروض و مسلم نگیریم مشاهدات و تجربیات ما صورت قانون کلی و عمومی پیدا نمی‌کند. با توجه به این توضیحات نظریه منطق عقلی شامل سه بخش اساسی زیر است:

۱ - قضایای بدیهه اولیه داریم.

۲ - با روش استنتاج و استدلال عقلی

می‌توان از بدیهیات اولیه به نتایج جدیدی دست یافت.

۳ - مشاهدات و تجربیات تا هنگامی که

متکی به قیاس عقلی نباشد صورت قانون کلی و عمومی به خود نمی‌گیرد.

ج: نظریه تجربی

منطق تجربی مدعی است که اولاً احکام بدیهی اولیه نداریم. یعنی هیچ موردی نیست که تصور موضوع و محمول برای حکم کافی باشد و تمام احکام کلی که اکنون در ذهن بشر هست

و تعقلیون می‌پندارند که بدیهی اولی‌اند و ذهن به صرف عرضه شدن موضوع و محمول حکم خود را صادر کرده است یک سلسله قضایای تجربی هستند که در طول زندگی بدست آمده‌اند و ابتدا ذهن بصورت قضایای جزئی آن احکام را صادر کرده و سپس بصورت احکام کلی درآمده است و ثانیاً ذهن همواره در مورد احکام و تصدیقات خود از احکام جزئی به احکام کلی و از احکام کلی به احکام کلی‌تر می‌رسد نه از کلی به جزئی. پس نظریه تجربی شامل دو قسمت زیر است.

الف: بدیهیات اولیه نداریم.

ب: اساس فعالیت ذهن سیر از احکام جزئی به کلی است.

د: موضع فلاسفه مادی و الهی.

فلاسفه مادی پیرو منطق تجربی هستند و برای احکام غیر تجربی اعتبار و ارزش منطقی قائل نیستند و فلاسفه الهی از مدافعان منطق تعقلی‌اند.

ه: دلیل

پاسخ قسمت اول نظریه تجربی این است که فرضاً در مورد بعضی از بدیهیات اولیه مناقشه تجربیون را بپذیریم و قبول کنیم که از راه تجربه بدست آمده‌اند ولی در مورد پاره‌ای از آنها نمی‌توان این سخن را پذیرفت، زیرا قابل مشاهده و تجربه نیستند. نظیر حکم به امتناع تناقض و حکم به امتناع حدوث شیء بدون علت. در این قضایا امتناع و استحاله امریست عدمی و امور عدمی قابل مشاهده و تجربه نیستند و همانطور که در رد نظریه حسی گذشت مفاهیمی از قبیل حدوث، علت، معلول و امثالهم نیز از مفاهیمی هستند که واقعیت آنها در خارج قابل احساس نیستند و در نتیجه این دسته از بدیهیات را نمی‌توان معلول تجربیات طولانی زندگی بشر دانست.

و ثانیاً اگر قبول کنیم که تمام احکام عقلی بلااستثناء مولود تجربیات زندگی‌اند ناچار باید

بپذیریم که یگانه مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا تجربه است و اگر بپذیریم که یگانه حکمی صحیح است که عامل تجربه صحت آن را تضمین می‌کند، آیا خود این حکم که: «فقط آنچه با تجربه بدست آمده صحیح و منطقی است» صحیح است یا غلط؟ اگر غلط است پس مدعای منطق تجربی غلط است و مدعای منطق تعقلی که منکر این انحصار است صحیح است. و اگر صحیح است، آیا خود این حکم نیز مولود تجربه است؟ معنی معیار بودن تجربه را با تجربه یافته‌ایم؟ یا اینکه خود این حکم مولود تجربه نیست؟ اگر خود این حکم مولود تجربه نیست پس معلوم می‌شود این حکم یک حکم بدیهی اولی است. زیرا حکمی است که بدون وساطت تجربه به صحت آن پی برده‌ایم. و اگر صحت تجربه را معتبر نمی‌دانیم بعد هم که تجربه را تجربه کردیم آن را با چیزی سنجیدیم که صحتش در نزد ما ثابت نیست پس صحت تجربه نزد ما ثابت نیست. پس این حکم که: «تنها حکمی معتبر و منطقی است که تجربه صحت آن را تأیید کرده باشد» به طریق اولی ثابت نیست.

و ثالثاً مشاهده و آزمایش همواره محدود است به زمان معین و مکان معین و تعداد معین. و اگر فرض کنیم تمام قضایایی که تعقلیون آنها را بدیهی اولی می‌دانند قضایای تجربی باشند، ذهن یا تجربه تنها در همان موارد محدودی که به مشاهده و آزمایش درآمده است می‌تواند حکم کند نه زیادتر. فرضاً ما با مشاهده و آزمایش ده یا صد و یا هزار مورد بدست آوردیم که مقادیر مساوی با مقدار واحد با یکدیگر مساویند، به چه ملاک این حکم را توسعه می‌دهیم بطوریکه شامل جمیع زمانها و مکانها و موارد غیرمتناهی می‌شود، و می‌گوییم هر دو مقدار مساوی با یک مقدار با هم مساویند؟ ما در ذهن خود این احکام را کلی و ازلی و ابدی و استثناء‌ناپذیر (ضروری) می‌یابیم و حال آنکه سه ویژگی (کلیت، دوام، ضرورت) هیچکدام نمی‌توانند مولود تجربه باشند.

از اینجا پاسخ قسمت دوم نظریه تجربی نیز روشن می‌شود. تجربیون در قسمت دوم نظریه خود مدعی هستند که ذهن همواره از جزئی به کلی سیر می‌کند. می‌گوییم به چه جهت و با چه ملاکی ذهن حکم خود را از موارد آزمایش شده به موارد مشابه آزمایش نشده تعمیم می‌دهد؟ آیا غیر از این است که ذهن اذعان دارد که هر حکمی که برای پاره‌ای از افراد یک کلی ثابت شد برای همه افراد آن کلی ثابت است و به اصطلاح آیا این توسعه جز به خاطر اذعان ذهن به این قضیه بدیهی اولی است که اشیاء مثل هم احکام مثل هم دارند؟ اگر ذهن به این قضیه بدیهی اذعان ندارد، در اینصورت قادر نیست حکمی را که بوسیله آزمایش برای افراد آزمایش شده بدست آورده به سایر افراد نیز سرایت دهد. پس آزمایش در پاره افراد آزمایش شده نمی‌تواند ملاک حکم در پاره سایر افراد بشود. بنابراین در جمیع مسائل تجربی که ذهن از احکام جزئی به احکام کلی سیر می‌کند با اتکاء به یک سلسله اصول کلی غیر تجربی است.

چیزی که هست در چنین مواردی ذهن مانند یک دستگاه خودکار از این اصول استفاده می‌کند و در نتیجه اصول مورد غفلت واقع می‌شوند و شخص می‌پندارد که تنها با عامل تجربه از حکم جزئی به کلی رسیده است.

اصول عقلانی که در توسعه احکام تجربی شرکت می‌کنند زیادند ولی عمده آنها که هر تجربه‌ای متکی به آن است دو اصل است: ۱- اصل علیت یا امتناع صدفه (هر معلولی بالضروره علت می‌خواهد و پدیده بی‌علت محال است). ذهن بر اساس این اصل می‌داند که هیچ حادثه‌ای بدون علت وقوع پیدا نمی‌کند و از این راه اجمالاً به وجود علت برای هر حادثه‌ای یقین دارد. این اصل بدیهی اولی است و چنانچه گذشت قابل تجربه نیست و به تجربه بستگی ندارد. ۲- اصل سنخیت بین علت و معلول یعنی همواره از علت بخصوص معلول بخصوصی بوجود می‌آید و نه هر

معلولی. این اصل نیز غیر تجربی است و از اصل امتناع تناقض که خود بدیهی اولیه است نتیجه می‌شود.

ذهن با پذیرفتن این دو اصل است که می‌تواند از تجربیات خود نتیجه بگیرد زیرا انسان با تجربه کوشش می‌کند رابطه بین دو حادثه جزئی را دریابد و علیت یک حادثه را برای حادثه دیگر بدست آورد و چون ذهن اذعان دارد که صدفه محال است و هیچ حادثه‌ای بدون علت نیست قهراً اذعان می‌کند که حادثه مورد نظر نیز بلاعلت نیست آنگاه با روش‌های تجربی به دنبال علت آن حادثه می‌گردد و پس از پیدا کردن علت آن حادثه به استناد اصل سنخیت بین علت و معلول و اینکه علت معین همواره معلول معین را ایجاد می‌کند که فلسفه تعقلی صحت آن را تضمین کرده است آن حکم جزئی را تعمیم می‌دهد و قانون کلی می‌سازد و می‌گوید هر حادثه اینچنینی دارای علت آنچنانی است.

البته تذکر این نکته بجاست که تنها شناخت تجربی متکی بر قانون علیت نیست بلکه منطقیین اسلامی در جای خود توضیح داده‌اند که استنتاجات عقلی نیز متکی به قانون علیت است زیرا در هر استنتاج عقلی علم به مقدمات، علت است برای علم به نتیجه و اگر رابطه علی و معلولی بین وجود ذهنی مقدمات و نتیجه نبود ذهن هرگز با یقین به مقدمات یقین به نتیجه حاصل نمی‌کرد و طبعاً باب قیاس و استنتاج مسدود می‌شد. برای خودداری از اطاله کلام از توضیح بیشتر این قسمت چشم می‌پوشیم.

نتیجه اینکه هرگونه شناختی متکی به قانون علیت است و خود قانون علیت چنانچه گذشت نه از نظر تصور، حسی است و نه از نظر حکم و تصدیق، تجربی است. با توجه به این توضیحات مقصود حضرت امام قدس سره از جمله زیر آشکار می‌گردد:

قانون علیت و معلولیت که هرگونه شناختی بر آن استوار است معقول است نه محسوس و ادارک معانی کلی و نیز قوانین کلی که

هر گونه استدلال بر آن تکیه دارد معقول است نه محسوس.

مقصود از قوانین کلی در عبارت فوق بدیهیات اولیه است.^۲

۲ - ارتباط منطقی دو اصل

حاصل آنچه تاکنون گفته شد اینکه فلاسفه مادی در باب معرفت و شناخت تنها به حس و تجربه اتکاء دارند و در نتیجه هرگونه شناختی که منشأ حسی نداشته باشد و یا با معیار تجربه قابل سنجش نباشد از نظر ایشان فاقد ارزش بوده و نشان دهنده واقعیتی نیست. نتیجه منطقی چنین تفکری در باب معرفت، نفی هرگونه وجود غیر محسوس و غیرمادی در باب هستی‌شناسی است. زیرا آنچه محسوس است و در حوزه تجربه قرار می‌گیرد منحصر است در اجسام و مادیات و هیچ موجود غیرمادی قابل احساس نیست و در حوزه آزمایش و تجربه قرار نمی‌گیرد.

اما حکمای الهی در باب معرفت، هم شناخت حسی را معتبر می‌دانند و هم شناخت عقلی را، هم برای احکام تجربی اعتبار و ارزش منطقی قائل‌اند و هم برای استدلالات عقلی محض. بنابراین راه شناخت موجودات

در نظر ایشان منحصر به حس و تجربه نیست بلکه از طریق عقل و استدلال عقلی نیز

می‌توان به موجوداتی که در حوزه حس و تجربه واقع نمی‌شوند پی برد. نتیجه منطقی چنین موضعی در باب شناخت این است که در حوزه هستی‌شناسی، هم به وجود، ماده و مادیات معتقدند بخاطر اینکه اموری محسوس و قابل تجربه‌اند و هم به موجودات غیرمادی نظیر خداوند، روح، فرشتگان و امثالهم معترف‌اند بخاطر دلائل متقنی که در این زمینه وجود دارد. آنچه بیان شد در واقع توضیحی است پیرامون این قسمت نامه حضرت امام قدس سره:

مادیون معیار شناخت در جهان بینی خویش را حس دانسته و چیزی را که محسوس

نباشد از قلمرو علم بیرون می‌دانند و هستی را همتای ماده دانسته و چیزی را که ماده ندارد موجود نمی‌دانند، قهراً جهان غیب مانند وجود خداوند تعالی و وحی و نبوت و قیامت را یکسره افسانه می‌دانند در حالیکه معیار شناخت در جهان بینی الهی اعم از حس و عقل می‌باشد و چیزی که معقول باشد داخل در قلمرو علم می‌باشد گرچه محسوس نباشد فلذا هستی اعم از غیب و شهادت است و چیزی که ماده ندارد می‌تواند موجود باشد.

۳ - اصل دوم و ادله بطلان آن

همانگونه که اشاره شد در اصل دوم نقطه ابهامی وجود ندارد. محتوای آن روشن است و نیاز به توضیح و تفسیر معنای آن نیست. بنابراین باید به ادله‌ای که بر بطلان آن اقامه شده است پردازیم. برای ابطال این اصل اثبات یک وجود غیر مادی کافی است. ولی مقصود حکمای الهی تنها رد و ابطال اصول مادیین نیست بلکه هدفی والاتر و بالاتر دارند که عبارتست از شناختن هستی آنگونه که هست. بدین لحاظ در بررسی سلسله موجودات بدین نتیجه منتهی شده‌اند که جهان ماده و طبیعت آخرین و نازلترین طبقه هستی است، و وجود خداوند والاترین و کامل‌ترین موجود از طبقات هستی و بعبارت درست‌تر کمال مطلق و وجود بی‌نهایت است و در این بین موجودات غیر فانی و دیگری هستند که سایر حلقات هستی را تشکیل داده واسطه بین خداوند و عالم طبیعت‌اند و در سلسله علل عالم ماده قرار گرفته‌اند که از آنها با نام عالم عقول و عالم مثال یاد می‌کنند. بدین ترتیب نظام هستی در چهار عالم مترتب که هر یک علت دیگریست خلاصه می‌شود. عالم الوهیت (یا وجود خداوند تعالی)، عالم عقول (یا مجردات محضه) عالم مثال (یا مجردات غیرمحض) و عالم طبیعت و ماده. هر یک از عوالم فوق از نظر وجود کامل‌تر و قوی‌تر از عالم زیرین

است. خداوند وجود و کمال بی حد است و پس از خداوند مجردات عقلی کاملترین موجودات اند و در مرتبه بعد مجردات مثالی واقع اند و در نهایت عالم طبیعت. پس در این پیش اولاً نه تنها هستی منحصر در عالم طبیعت و ماده نیست بلکه ماده و طبیعت تنها بخش بسیار کوچک و ناچیزی از هستی را به خود اختصاص داده است و موجودات غیرمادی بیشترین و شدیدترین سهم هستی را واجدند و ثانیاً عالم ماده و طبیعت نه تنها مستقل و قائم به خود نیست که حتی در عرض موجودات مجرد و همدیف آنها هم نیست بلکه در طول آنها بوده و متکی و وابسته و معلول آنهاست. اگر بخواهیم به ادله وجود خداوند و سلسله عقول و عالم مثال پردازیم به مجالی بیش از این نیاز است. علاوه بر اینکه در نامه حضرت امام قدس سره نیز تنها به اثبات وجود خداوند اشاره شده است و سخنی از عالم عقل و مثال بمیان نیامده است. لذا ما نیز از ادله اثبات عقول مجرد و موجودات مثالی چشم می‌پوشیم و همچنین از ادله وجود خداوند به لحاظ اینکه در سلسله مقالات دیگری از این مجله مورد بحث و بررسی گسترده است درمی‌گذریم و تنها واقعیت که مورد پذیرش فلاسفه مادی نیز هست یعنی واقعیت علم و واقعیت نفس را مورد بررسی قرار داده و اثبات می‌کنیم که علیرغم پندار فلاسفه مادی این دو واقعیت مادی نیستند و اگر فرض کنیم هستی منحصر در ماده و مادیات است در اینصورت پدیده علم و آگاهی و نیز واقعیت نفس انسانی و حیوانی به هیچوجه قابل توجیه نخواهد بود، و اثبات همین دو واقعیت غیر مادی برای ابطال اصل دوم جهان‌بینی مادی کافی است.

دلیل

این دلیل بطور خلاصه بر دو مقدمه استوار است بشرح زیر:
۱ - علم چیزی جز حضور نیست.

۲ - هیچ جسمی و هیچ امر جسمانی به هیچ نحو حضوری ندارند.

توضیح

حکمای اسلامی در تحلیل نهائی علم و آگاهی به این نتیجه دست یافته‌اند که حقیقت علم چیزی جز حضور نیست. مثلاً اگر گفته می‌شود الف از ب آگاه است و ب برای الف معلوم است در تحلیل نهائی جز بدین معنی نیست که ب نزد الف حاضر است. به عبارت دیگر هر گاه علم و بالتبع عالم و معلومی در کار باشد باید شی‌ای داشته باشیم که نزد شی دیگر حاضر باشد در اینصورت شی حاضر شده معلوم است و شی دیگر عالم است و حضور شی اول نزد دوم علم. پس شرط اینکه موجودی بتواند از موجودات دیگر آگاه گردد این است که وجودش به نحوی باشد که سایر موجودات بتوانند نزد او حاضر شوند همانطور که شرط اینکه موجودی بتواند برای سایر اشیاء معلوم باشد این است که وجودش به گونه‌ای باشد که بتواند نزد آنها حضور بهم رساند. در یک کلام هم شرط آگاه شدن و عالم شدن و هم شرط معلوم شدن حضور است. اگر حضور ب برای الف محقق شده ب برای الف معلوم است و الف از ب آگاه و اگر این حضور تحقق نیابد، یا به دلیل اینکه ب از اشیائی است که قابل حضور برای سایرین نیست و یا به خاطر اینکه الف از اشیائی است که سایرین نمی‌توانند نزد او حاضر شوند و یا از اینرو که نه ب حاضر شدنی است و نه الف می‌تواند سایرین را به حضور بپذیرد در اینصورت علم و آگاهی تحقق نخواهد یافت. پس هر کجا علم و آگاهی تحقق می‌یابد خواه در جائیکه شی‌ای به سایر اشیاء علم پیدا می‌کند و خواه در جائیکه شی‌ای به خودش آگاه می‌شود در هر دو مورد باید وجود عالم و معلوم به گونه‌ای باشد که حضور برایش ممکن باشد.

با توجه به مقدمه فوق براحتی می‌توان اثبات نمود که جسم هیچ نحو حضوری ندارد.

جسم و جسمانیات و بطور کلی هر شی‌ای که به نحوی دارای کشش و امتداد است، چه امتداد زمانی و چه امتداد مکانی، نه می‌تواند برای سایر اشیاء حاضر باشد و نه سایر اشیاء ممکن است برای او حاضر باشند و بالاتر اینکه حتی خودش برای خودش حاضر نیست بلکه خودش از خود غایب و پنهان است. پس هیچ جسمی نه از سایر اشیاء آگاه می‌گردد و نه سایر اشیاء از او آگاه می‌شوند و نه خودش از خودش آگاه است.

توضیح اینکه خاصیت ذاتی و غیرقابل انعکاس هر امتدادی تقسیم‌پذیری است. مثلاً یک قطعه آهن را در نظر می‌گیریم با رسم یک خط در وسط آن، آن را به دو طرف تقسیم می‌کنیم. طرف راست و طرف چپ. طرف راست غیر از طرف چپ است و طرف چپ غیر از طرف راست است. طرف راست در طرف چپ وجود ندارد و طرف چپ در طرف راست پس طرف راست در طرف چپ حاضر نیست و طرف چپ در طرف راست حاضر نیست. اکنون مثلاً طرف راست را به نوبه خود با رسم کردن خط دیگری به دو طرف دیگر تقسیم می‌کنیم. نصفه راست از طرف راست و نصفه چپ از طرف راست باز نصفه راست است و غیر از نصفه چپ از طرف راست است پس هر نصفه در نصفه دیگر موجود نیست و در نتیجه هر نصفه در نصفه دیگر حاضر نیست و بهمین ترتیب می‌توان تقسیم را ادامه داد و در هر تقسیمی به دو جزء و دو طرف دست یافت که غیر از دیگری بوده و در دیگری حضور ندارد و چون همین جز به نوبه خود به دو جزء دیگر قابل تقسیم است پس باز طرفین همین جزء در یکدیگر حضور ندارند و هر چه تقسیم را ادامه دهیم باز به اطراف و اجزاء جدیدی دست می‌یابیم که نزد یکدیگر حضور نداشته از یکدیگر غایبند. و به لحاظ اینکه قابلیت انقسام اشیا معتد در حد خاصی متوقف نمی‌گردد و در نتیجه ما هیچگاه به جزء بی‌بعد نمی‌رسیم پس هیچگاه به جزئی که طرفین غایب از یکدیگر

نداشته باشد نخواهیم رسید و به هر اندازه هم که اجزاء کوچک شوند باز هم دو طرف غایب از یکدیگر در آنها قابل تفکیک است.

با دقت در مطالب فوق روشن می‌شود که اگرچه ما در نظر اول قطعه آهن را یک موجود حاضر برای خود می‌پنداشتیم ولی با اولین تقسیم‌بندی متوجه شدیم که هر نصف‌اش از نصف دیگر غایب است هر چند بنظر می‌رسد همان نصف برای خود حاضر است و در تقسیم‌بندی دوم دانستیم که باز هر یک از این نصف‌ها برای خود حاضر نیست بلکه چهار ربع غایب از یکدیگر وجود دارد و در تقسیم‌بندی سوم به ۸ جزء غایب از یکدیگر دست می‌یابیم و در تقسیم‌بندی چهارم به ۱۶ جزء غایب از یکدیگر. پس هرچه تقسیمات بیشتر می‌شود غیبت گسترده و حضور کمتر می‌شود و بعبارت دقیق‌تر هرچه قابلیت انقسام بیشتر باشد غیبت گسترده و حضور کمتر می‌شود و چون هر شیء ممتدی از نظر ریاضی و عقلانی تا بی‌نهایت قابلیت انقسام دارد پس یک نحو غیبت پیوسته و گسترده‌ای سراسر شیء ممتد را فرا می‌گیرد. و به زبان ریاضی هرچه قابلیت انقسام بیشتر شود حضور کمتر و غیبت گسترده می‌شود و وقتی قابلیت انقسام به سمت بی‌نهایت میل کند حضور به سمت صفر و غیبت به سمت بی‌نهایت میل می‌کند و حد آن غیبت کامل و صفر بودن حضور است.

پس از نظر عقلی وجود هر شیء ممتدی از خودش غایب است و هیچ شیء ممتدی نزد خود حضور ندارد و بهمین ترتیب و با همین استدلال به راحتی می‌توان اثبات کرد که شیء ممتد همانطور که نزد خود حضور ندارد و از خود غایب است نزد سایر اشیاء نیز نمی‌تواند حضور یابد و نیز هیچ شیء دیگری نمی‌تواند نزد او حاضر شود. پس موجود جسمانی نه برای خود حاضر است نه برای سایر اشیاء و نه سایر اشیاء برای او حاضرند. و همانطور که گفته شد علم چیزی جز حضور عالم نزد معلوم نیست. پس موجود جسمانی خودش از خودش

آگاه نیست (زیرا خودش نزد خودش حاضر نیست) و نه از سایر اشیاء آگاه است (زیرا محال است سایر اشیاء پیش او حاضر شوند) و نه دیگران می‌توانند به او عالم شوند (زیرا محال است نزد سایر حاضر شود). بله، نهایت چیزی که در مورد جسمانیات ممکن است این است که تصویری غیر جسمانی از آنها در نفس عالم حاضر شود در اینصورت نفس عالم به آن تصویر آگاه می‌شود و آن تصویر برای عالم معلوم خواهد بود و بواسطه مشابهتی که بین آن تصویر و شیء جسمانی وجود دارد، نفس عالم به نحوی (غیر مستقیم) نیز به این شیء جسمانی عالم می‌شود، ولی آگاهی بدون واسطه (علم حضوری) به هیچ نحو ممکن نیست. بنابراین در اینجا نیز اگر پای آن تصویر غیر مادی در کار نباشد آگاهی از جسمانیات ممکن نخواهد بود.

نتیجه اینکه:

اولاً اگر موجود غیر مادی در عالم نباشد وجود علم و آگاهی قابل توجیه نخواهد بود و اساساً پدیده معرفت و شناخت اعم از حصولی (بواسطه) و حضوری (بیواسطه) و در حصولی نیز اعم از کلی و جزئی پدیده‌ایست غیر مادی. از اینجا مقصود امام از جمله زیر روشن می‌شود:

از اساتید بزرگ بخواهید تا به حکمت متعالیه صدر المتألهین رضوان الله تعالی علیه و حشره الله مع النبیین و الصالحین مراجعه نمایند تا معلوم گردد که حقیقت علم همانا وجودی مجرد از ماده و هرگونه اندیشه از ماده منزّه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد.

ثانیاً اگر می‌بینیم موجوداتی نظیر انسان و حیوان موجوداتی شاعر و آگاهند ناچار دارای جنبه‌ای غیر مادی هستند و الا (چنانچه در مقدمه اول گذشت) به هیچوجه قادر به درک و شناخت خود و سایر اشیاء نمی‌بودند. حکمای الهی از این جنبه غیر مادی با نام روح یا نفس یاد می‌کنند. پس به عبارت دیگر می‌توان گفت

روح انسان و حیوان از سنخ موجودات مجرد است نه مادی. و بقول امام قدس سره:

این از بدیهیات است که ماده و جسم هرچه باشد از خود بی‌خبر است. یک مجسمه سنگی یا مجسمه ماهی انسان هر طرف آن از طرف دیگرش محجوب است. در صورتی که به عیان می‌بینیم که انسان و حیوان از همه اطراف خود آگاه است. می‌داند کجاست، در محیطش چه می‌گذرد، در جهان چه غوغائی است، پس در حیوان و انسان چیز دیگری است که فوق ماده است و از عالم ماده جداست و با مردن ماده نمی‌میرد و باقی است.

(ادامه دارد)

پاورقی‌ها:

- ۱ - مقصود ما از نظرات فلاسفه الهی در سراسر این نوشتار نظرات فلاسفه اسلامی است.
- ۲ - توضیح اینکه حواس در اینجا اعم از حواس ظاهری و باطنی یا داخلی و خارجی است.
- ۳ - تحقیق در مورد حقیقت انتزاع و کیفیت آن خود مسئله فلسفی مهمی است که در خور این مختصر نیست و طالبان می‌توانند به مقاله‌ها روش رئالیسم معقولات ثانیه و نیز بشرح منظومه مختصر جلد ۱ قسمت معقولات ثانیه و همچنین به آموزش فلسفه رجوع کنند.
- ۴ - از ابتدای این مقاله تا این قسمت تماماً از نوشته‌های استاد شهید مطهری در پیشگفتار و پاورقی‌های جلد ۵ روش رئالیسم استفاده شده است و در موارد متعددی از عین عبارات استاد استفاده گردیده است. برای توضیح واقعی‌تر خوانندگان عزیز می‌توانید به پیشگفتار این مقاله و پاورقی‌های صفحه ۸۶ نیز (جلد ۲) مراجعه فرمایند.

