

نتیجه میدهد که نفس خودش علم بخودش میباشد یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم در مورد نفس یکی است. و از اینجا است که فلسفه این نوع ادراك را (علم حضوری) با ادراكات دیگر مابین شمرده و مطلق علم را بدو قسم تقسیم مینماید:

۱- علم حصولی

۲- علم حضوری

و بزبان فلسفه علم حصولی حضور مهمیت معلوم است پیش عالم و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم^{۱۰}.
اینجا است که بیان گذشته و فورمول سابق دانشمندان مادی

→ و عیاناً خود را ثابت و باقی و واحد می بیند توجیه کند در قسمت اول برای آنکه ثابت کند «من» متغیر و متکثر است اختلاف و تکثر حالات «خود» را دلیل می آورد در صورتیکه با اندک تأمل واضح است که اینها مربوط بتغییر و تکثر حالات «من» است نه شخصیت خود «من» و در قسمت دوم مدعی میشود که این ثبات با تغیر و این وحدت با کثرت منافات ندارد.

معلوم نیست چرا نویسنده اینجا حتی از اصول دیالکتیک منحرف شده؟ زیرا یکی از اصول منطق دیالکتیک اصل تغیر است و روی این اصل ثبات و جمود و یکسان ماندن بکلی نفی میشود. منطق دیالکتیک بغیال خود با این اصل (اصل تغیر) همه تضادها را حل میکند و میگوید هر شیء چون در حال حرکت است هم خودش است و هم ضد خودش.

حالا باید از این آقایان پرسش کرد آیا تضاد بین خود این اصل (اصل تغیر) و اصل یکسان ماندن را با چه اصلی میتوان حل کرد؟ تشبیه برودخانه یعنی چه؟ این فقط يك تشبیه شاعرانه است تمام آبهای رودخانه از واحدهائی بنام ملکول و هر ملکولی از اتمها و هر اتمی بنوبه خود از ذرات کوچکتری تشکیل شده و تمام آنها در حال حرکتند هیچ ذره ثابت در آن وجود ندارد و فقط در ذهن ما که برای مجموعه آنها يك مفهوم (رودخانه) وضع نموده و اعتبار کرده ایم يك تصویر واحد و باقی وجود دارد.

معلوم نیست چرا جمله معروف فیلسوف شمیر یونان «هراکلید» که در کتب مادیین، همیشه بعنوان شهید آورده میشود و خود دکتر ارانسی نیز در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک آنرا بعنوان شاهد ذکر نموده اینجا فراموش شده. هراکلید میگوید «دو دفعه وارد يك رودخانه نمیتوان شد» اینجمله بخوبی میرساند که رودخانه در دو لحظه واقماً همان رودخانه نیست.

پرواضح است وحدت و ثباتیکه هرکس حضوراً و شهوداً برای «خود» احساس مینماید با وحدت و ثباتیکه برای رودخانه در حال جریان یا يك فوج سرباز در حال سان دادن فرض میشود متفاوت است زیرا اولی حقیقی و دومی فرضی و اعتباری است و آندو را با یکدیگر نمیتوان یکی شمرد.

۱۰- رجوع شود بپاورقی صفحه ۴۷ و بمدد این در مقاله ۲ و مقاله ۵ تفصیل بیشتری در اینباره داده خواهد شد.

سیمای شگفت‌آوری بخود گرفته و جلوه تماشائی پیدا میکند.

اشکال یا تقریر

دانشمندان مادی میگویند تاثرات گوناگون که پیوسته بانهایت سرعت از سلسله‌های اعصاب بمغز وارد میشوند از راه تبدیل کمیت بکیفیت خاصیت واحدی تشکیل میدهند که همان خاصه روحی است چنانکه با از کار افتادن حواس یا بیهوشی یا مرگت از کار میافتد.

پاسخ

با تذکر سخنان گذشته ما پاسخ این دعوی روشن است. زیرا کسی درصدد انکار يك چنین خاصه مادی مغز نیست. این همان روانی است که روان‌شناسان نیز بحسب احتیاج بحث محلی در فن خودشان موضوع بحث فرض کرده و قرار داده‌اند. سخن در اینست که مشهود یا «من» قابل انطباق بچنین کیفیت مغزی نیست. زیرا در هر حال يك پدیده مادی خواص ضروری ماده را باید داشته باشد و اینکه گفته میشود گاهی روان و شعور روانی از میان میرود ادعائی بیش نیست بلکه برخی اوقات در حال بیهوشی نیز انسان متوجه خود میباشد و برخی از اوقات پس از هوشیاری چیزی بیادش نمی‌افتد نه اینکه خود را مشاهده میکند که خود را مشاهده نمیکرد و میان این دو جمله فرق بسیار است. آنچه در این مقاله بثبوت رسید:

۱- علم و ادراک مطلقاً مادی نیست.

۲- علم بر دو قسم است حصولی و حضوری.

مقاله چهارم

ارزش معلومات

مقدمه

بیان ارزش و اعتبار معلومات که بهتر است آنرا ارزش علوم و ادراکات بنامیم برای اینست که روشن شود آیا ادراکات ما تا چه اندازه حقیقت است و با واقع مطابقت دارد آیا آنچه ما بوسیله حس یا عقل خود میفهمیم میتوانیم مطمئن باشیم که واقع و نفس الامر هم همینطور است که ما میفهمیم یا آنکه ممکن است اصلاً واقع و نفس الامر نباشد و جهان معلومات هیچ در هیچ باشد یا آنکه واقع و نفس الامر طوری باشد و ما طور دیگری که مقتضای ذهن ما در تحت شرایط زمانی و مکانی است بفهمیم؟

چنانکه در مقاله یک گذشت فلسفه پاره‌ای از ادراکات را بعنوان حقایق (مطابق با واقع) میشناسد و سعی میکند حقایق را از اعتباریات و وهمیات تمیز دهد. بدیهی است این سعی هنگامی مفید است که ذهن انسان خاصیت ادراک کردن واقعیات را همانطور که هستند داشته باشد و اگر ذهن همیشه اشیاء را با شکل و کیفیتی که ساخته و پرداخته خود او است درک کند فلسفه بلا موضوع و سمیش بیسوده است.

مسئله تعیین ارزش و اعتبار معلومات را از جهتی میتوان اساسی‌ترین مسائل شمرد زیرا راه رئالیسم^۱ از ایده‌آلیسم^۲ با سوفیسم^۳ و راه فلسفه جزمی (دگماتیسم)^۴ که افلاطون و ارسطو و پیروانشان در یونان قدیم و جمیع حکماء دوره اسلامی و دکارت^۵ و لایبنیتس^۶ و عده دیگر از فلاسفه جدید اروپا پیرو آن بودند از راه فلسفه شکاکان (سپتیسیسم)^۷ که بوسیله پیرهون^۸ در حدود قرن چهارم قبل از میلاد در یونان تأسیس شد و در یونان و سپس در حوزه اسکندریه و اخیراً در اروپا پیروانی داشته و دارد از همین‌جا جدا میشود.

هرچند در متن این مقاله فقط موضوع کیفیت وقوع خطا که دست‌آویز ایده‌آلیست‌ها شده بررسی شده ولی در مقاله ۲ در ضمن پاسخ بشبیهات ایده‌آلیسم ارزش معلومات فی‌الجمله اثبات شد و در نکته ۲ آنمقاله صفحات (۴۰-۵۰) عقائد ماتریالیسم دیالکتیک در اینمسنله انتقاد شد و امید است که از مطالعه این مقاله

- | | | | |
|--------------|--------------|----------------|---------------|
| 1- Realisme | 2- Idealisme | 3- Sophisme | 4- Dogmatisme |
| 5- Descartes | 6- Leibniz | 7- Sceptisisme | 8- Pyrron |

که تحت عنوان «ارزش معلومات» نگارش یافته و آنچه در مقاله ۲ گذشت و مطالعه مقاله پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد با توضیحاتی که ذیلا داده میشود برای خواننده، حل سه مسئله مهم فلسفی:

۱- ارزش معلومات.

۲- راه حصول علم.

۳- تعیین حدود علم.

حاصل شود.

با توجه باینکه محققین و فلاسفه اروپا در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را مصروف تحقیق در اطراف علم و مسائل مربوط بآن نموده‌اند و سه مسئله بالا تقریباً محور مسائل فلسفی اروپا بشمار میرود. و توجه باینکه مسائل مربوط بعلم در فلسفه اسلامی نیز از بفرنج‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل است لزوم امان‌نظر در این مسائل روشن میشود.

ما بمناسبت اهمیت مسئله ارزش معلومات که موضوع اینمقاله است و بمناسبت آنکه دانشمندان مادی يك رشته عقائد مخصوص مربوط باینمسئله دارند و در تحت عنوان ارزش معلومات متمرکز میشوند، مقدمه نسبتاً مفصلتری برای این مقاله مینویسیم و برای روشن شدن ذهن خوانندگان مطالب مربوط را جمع‌آوری میکنیم و در ضمن این مقدمه سعی خواهیم کرد خلاصه سیر عقاید و افکار را از دوره‌های باستان تا عصر حاضر درباره این مسئله شرح دهیم و بیان دو مسئله دیگر را بمقاله پنجم موکول میکنیم.

خوانندگان محترم که علاقه‌مندند بروش رئالیسم که این مقالات عهده‌دار بیان آن شده است آشنا شوند از مطالعه روش رئالیسم درباره حقیقت که در همین مقدمه بیان شده است بخوبی واقف خواهند شد که بسیاری از مکاتب فلسفی که روش خود را روش رئالیستی میخوانند در مسئله ارزش معلومات راهی پیش گرفته‌اند که آنها را فرسنگها از رئالیسم دور کرده و تا پرتگاه مخوف ایده‌آلیسم لفظی زده‌اند. مخصوصاً ماتریالیسم دیالکتیک که روش خود را صددرصد رئالیسم میخواند در مسئله ارزش معلومات و بیان حقیقت بقدری انحراف پیدا کرده است که در گرداب سوفیسم و سپتی‌سیسم دست‌وپا میزند و خود نمیفهمد.

ارزش معلومات:

چنانکه اشاره شد بحث در این مسئله در اطراف اینجهت است که آیا آنچه ما با حس یا عقل خود میفهمیم واقع و نفس‌الامرهم همینطور است که ما میفهمیم یا نه؟ و بمبارت آخری این بحث در اطراف حقیقی بودن ادراکات و مطابقت آنها با واقع است حالا ببینیم تعریف حقیقت باصطلاح فلسفی چیست؟

حقیقت یعنی چه؟

حقیقت با اصطلاح عرف معانی مخصوصی میدهد که در اینجا منظور نیست. اینجا منظور بیان مفهوم فلسفی آنست. فهمیدن تعریف حقیقت با اصطلاح فلسفه آسان است زیرا در اصطلاحات فلسفی معمولاً حقیقت هم‌ردیف «صدق» یا «صحیح» است و بآن قضیه ذهنی گفته میشود که با واقع مطابقت کند. اما «خطا» یا «کذب» یا «غلط» بآن قضیه ذهنی گفته میشود که با واقع مطابقت نکند. مثلاً اعتقاد باینکه «چهار مساوی است با دو ضرب در دو» یا اعتقاد باینکه «زمین گرد خورشید می‌چرخد» حقیقت و صدق و صحیح است و اما اعتقاد باینکه دو ضرب در دو مساوی است با سه یا اعتقاد باینکه خورشید گرد زمین می‌چرخد خطا و کذب و غلط است. پس حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر.

در اصطلاحات جدید معمولاً بخود واقع و نفس‌الامر واقمیت اطلاق میشود. نه حقیقت و ما نیز از همین اصطلاح پیروی میکنیم و لهذا هر وقت واقمیت بگوئیم منظور ما خود واقع و نفس‌الامر است و هر وقت حقیقت بگوئیم منظور آن ادراکی است که با واقع مطابقت دارد.

فلاسفه از دوره‌های قدیم حقیقت یا صدق یا صحیح را بهمین معنا که گفته شد تعریف و تفسیر کرده‌اند یعنی هر وقت میگفتند فلان مطلب حقیقت است یا صحیح است یا صدق است یعنی با واقع مطابق است و اگر میگفتند خطا یا کذب یا غلط است یعنی با واقع مطابقت ندارد.

در منطقی و فلسفه قدیم تحت عنوان «مناط صدق و کذب قضایا» مبحثی را طرح میکردند که روی همین اساس بحث مینمود.

ولی بعضی از دانشمندان جدید در اثر اشکالاتیکه (بیان اشکالات در ضمن نقل کلمات خود آنها خواهد آمد) بنابراین تعریف وارد می‌آمده و آن اشکالات بمقیسده آنها لاینحل بوده مناط صدق و حقیقی بودن قضایا را چیزهای دیگری غیر از مطابقت با واقع بیان نموده و حقیقت را بنحوهای دیگری تعریف کرده‌اند و بگمان خود باینوسیله خود را از آن محدودرات رهانیده‌اند.

اینک بیان بعضی از تعریف و تفسیرهایی که اخیراً بعضی از دانشمندان کرده‌اند.

اگوست کنت^۹ دانشمند معروف فرانسوی و مؤسس فلسفه پوزیتیویسم^{۱۰} میگوید «حقیقت عبارت است از فکریکه تمام اذهان در یکزمان در آن وفاق داشته باشند». وی توافق تمام اذهان را در یکزمان علامت حقیقت نمیداند بلکه میگوید معنای حقیقت غیر از این نیست.

فلیسین شاله^{۱۱} که درباره «حقیقت» عقیده اگوست کنت را اختیار کرده در فلسفه علم. فصل، ادزش، و حدود علم میگوید «معمولاً در تعریف حقیقت (یا صدق)

تعریف نه بحقائق ریاضی که موضوع آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق میشود و نه بحقائق نفسانی که وجود آنها کاملاً ذهنی است و نه بحقائق تاریخی که موضوع آنها برحسب تعریف از بین رفته است. صادق بودن این تعریف درباره حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست زیرا برای ذهن موضوع خارجی جز یکدسته احساس و صور چیز دیگری نیست» تا آنجا که میگوید «برحسب گفته پرمفخر اگوست کنت وصف بارز حقیقت اینست که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد و توافق تمام اذهان افراد جامعه انسانی را در یکزمان بحصول میآورد و وحدت معنوی ایجاد میکند».

ویلیام جمس^{۱۲} روانشناس و فیلسوف معروف امریکائی و یکی از مؤسین فلسفه پراگماتیسم^{۱۳} حقیقت را طور دیگری تعریف میکند وی میگوید «حقیقت عبارت است از فکریکه در عمل تأثیر نیکو دارد» این دانشمند - جمله مفید است و جمله حقیقت است را مرادف یکدیگر قرار میدهد. مفید بودن در عمل را علامت حقیقت نمیداند بلکه میگوید معنای حقیقت غیر از این نیست.

ویلیام جمس بنقل مرحوم فروغی میگوید «میگویند حق رونوشت امر واقع است یعنی قولیکه مطابق با واقع باشد حق است. بسیار خوب. اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است؟ نه. زیرا عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر اینست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلاً هست تأثیر نیکو دارد پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است نه آنکه چون حق است نتیجه اش صحیح است».

گروهی میگویند «حقیقت یعنی فکریکه تجربه آنرا تأیید کرده است» این گروه نیز انطباق فکر با تجربه و نتیجه عملی دادن را علامت حقیقت نمیدانند بلکه میگویند معنای حقیقت غیر از این نیست.

گروهی دیگر میگویند «حقیقت یعنی فکریکه در اثر مقابله و مواجهه حواس با ماده خارجی پیدا میشود پس اگر فرض کنیم دو نفر در اثر مواجهه و مقابله بایک واقعیت دو نوع ادراک کنند یعنی اعصابشان دوگونه متأثر شود هر دو حقیقت است مثلاً اگر یک نفر یک رنگ را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید هر دو حقیقت است زیرا هر دو کیفیت در اثر تماس حواس با خارج پیدا شده است».

برخی میگویند «حقیقت یعنی آنچه پذیرفته شدن او برای ذهن سهلتر و آسانتر باشد مثلاً اینکه میگوئیم وجود داشتن جهان خارج حقیقت است یعنی پذیرفته شدن آن برای ذهن سهلتر و آسانتر است و غیر از این معنایی ندارد».

حقیقت را طوره‌های دیگری هم تفسیر کرده‌اند. مثل آنکه «حقیقت یعنی آن فکری که ذهن با اسلوب علمی بسوی او هدایت شده باشد».

پرواضح است که همه این تعریفها و تفسیرها بمنزله «سپرانداختن» در برابر اشکالات ایده‌الیستها و سوفسطائیان و یک سلسله اشکالات دیگر است که بعضی از

آنها را در ضمن گفتار فلیسین شاله و ویلیام جمس نقل کردیم. نزاع فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده‌آلیسم نزاع لفظی و اصطلاحی نیست که ما بتوانیم با تغییر دادن اصطلاح از محذور ایده‌آلیسم رهائی پیدا کنیم. آیا سوفسطائیان غیر از اینکه خاصیت مطابقت با واقع را از ادراکات نفی میکنند حرف دیگری دارند؟ آیا میتوان مقیاس افکار علمی و فلسفی را از اوهام سفسطی توافق همه اذهان در یکزمان و عدم توافق آنها یا مفید بودن و مفید نبودن یا مواجهه حس با خارج و عدم مواجهه آن قرار داد؟ آیا این نحو اظهار نظرها در تفسیر حقیقت مستلزم نفی ارزش معلومات و غوطه‌ور شدن در ایده‌آلیسم یا سبتی‌سیسم نیست؟ آشنایان بمنطق و فلسفه اسلامی میدانند که اشکالاتیکه فلیسین‌شاله و ویلیام جمس در ضمن گفتار خود بمطابقت افکار با واقع وارد کردند حل شده است و چندان قابل توجه نیست.

علیهذا برای يك فیلسوف رئالیست که از اصول ایده‌آلیستی احتراز دارد و میخواهد با يك روش واقع‌بینی سلوک نماید چاره‌ئی نیست جز آنکه حقیقت را همانطور که قدما تفسیر کرده‌اند تفسیر کند و «مناط صدق» را همان چیزی بداند که قدما میدانستند.

این سلسله مقالات که عهده‌دار بیان روش رئالیسم است بهیچیک از معانی و تفسیراتی که اخیراً برای حقیقت یا صدق نموده‌اند و دانسته یا ندانسته بسوی سوفیسم و ایده‌آلیسم گام برداشته‌اند نظری ندارد بلکه همان معنائی را که قاطبه دانشمندان قدیم و بیشتر دانشمندان جدید منظور داشته‌اند در نظر گرفته است.

در فلسفه قدیم و جدید مباحث زیادی مربوط بحقیقت باین معنی که تعریف کردیم مطرح میشود و البته ما در این مقاله نمیتوانیم وارد تمام مباحث مربوط باینمطلب بشویم فقط قسمتی از آن مباحث را بطور اختصار بیان میکنیم. در اینجا در این چند مبحث گفتگو خواهیم کرد.

۱- آیا حقیقت فی‌الجمله وجود دارد یا آنکه تمام ادراکات بشر موهوم و باطل و هیچ در هیچ است؟

۲- میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

۳- آیا ممکنست يك چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

۴- آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟

۵- آیا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟

۶- چرا حقیقت حاصل از تجربه غیر یقینی است؟

۷- آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

۱- آیا حقیقت فی‌الجمله وجود دارد؟

حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است.

یعنی اینکه همه معلومات بشر (علی‌رغم ادعای ایده‌آلیستها) صد در صد خطا و موهوم نیست بر همه کس در نهایت وضوح هویدا است و احتیاج با استدلال ندارد بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیرممکن است.

یک سلسله حقایق مسلمه یا بدیهیات که در مقاله ۲ آنها را فطریات نامیدیم در ذهن هرکسی حتی خود سوفسطائیان موجود است و خود آنها نیز در حاق ذهن با آنها اعتراف دارند سوفسطائی واقعی یعنی کسی که نسبت به همه چیز مردد یا منکر باشد یافت نمیشود.

سوفسطائیان و ایده‌آلیستها وقوع خطا را از حس و عقل دلیل برده‌های خود قرار داده‌اند و ما در جواب شبیه ۲ از مقاله ۲ گفتیم که خود همین پی‌بردن بخطا دلیل بر اینست که یک سلسله حقایق مسلمه در نزد ما هست که آنها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها بخطاهائی پی‌برده‌ایم والا پی‌بردن بخطا معنی نداشت زیرا با یک غلط نمیتوان غلط دیگری را تصحیح کرد.

عرض از این بیان تنبیه و توجه دادن هرکس است بفطریات خود نه استدلال و اقامه برهان برده‌ها زیرا همچنانکه دانشمندان گفته‌اند اگر کسی منکر جمیع اصول و حقایق مسلمه بشود (البته بزبان) استدلال و اقامه برهان برای محکوم کردن او بیفایده است زیرا هر استدلالی متکی بمقدماتی خواهد بود و آن مقدمات یا خود بی‌نیاز از استدلالند یا آنکه بالاخره متکی باصول و مقدماتی خواهند بود که بی‌نیاز از استدلال باشند و اگر طرف بهیچ اصلی اذعان نداشته باشد و برای هر مقدمه دلیل بخواهد تا بی‌نهایت پیش‌خواهد رفت و قسراً حصول نتیجه غیرمیسر خواهد بود. یکی از مادیین در مقام رد سفسطه ایده‌آلیستها برای اثبات وجود عالم خارج بفرضیه لاپلاس و اینکه زمین از خورشید جدا شده و سالها در حال التهاب بوده و پس از میلیونها سال موجودات زنده و از آنجمله انسانها و از آنجمله شخص ایده‌آلیست که همه چیز را ذهنی میدانند متمسک شده و اینرا استدلال قاطعی در رد سفسطه ایده‌آلیستها پنداشته است.

واضح است که اینگونه استدلالات در رد کسیکه خورشید و زمین و انسانهای روی زمین و بالاخره همه جهان را صور ذهنی و بی‌واقعیت میدانند و اساساً علم و فلسفه را بی‌معنی می‌شمارد چقدر بیسوده است.

در متن این مقاله که کیفیت وقوع خطا بررسی شده منظور اقامه دلیل بر رد مدعای سوفسطائیان نیست بلکه منظور جواب شبهه‌ایست که (شبهه ۲ از شبیهات مقاله ۲) که در باب کاشفیت علم و خطای قوای ادراکی ایراد نموده‌اند.

در متن این مقاله بررسی شده که هیچ علمی بی‌مکشوف نیست و هیچگاه قوای ادراک‌کننده در کار خود اشتباه نمیکنند متشاً وقوع خطاها و اشتباهات چیز دیگری است که شرح داده شده است.

میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

از يك سلسله حقایق مسلمه كه ذهن ما آنها را در كمال بدهت و روشنی مییابد بگذریم بمسائل دیگری برمیخوریم كه بر ما روشن نیست و باید آنها را از طریق فکری و استدلالی كشف کنیم و همچنانكه وجود يك سلسله حقایق مسلمه بر ما مسلم است این مطلب نیز مسلم است كه بشر گاهی در كوششهای علمی و استدلالی خود خطا میکند و بخلط میافتد پس باید دید وسیله‌ای برای تشخیص صحیح از سقیم و حقیقت از خطا هست یا نه؟ و آنوسیله چیست؟

مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا منطقی نامیده میشود معروفترین و شاید قدیمی‌ترین اسلوبهای منطقی همان است كه ارسطو موفق بجمع و تدوین آنها شده. در تحول جدید اروپا منطقی ارسطو مورد اعتراض و انتقاد دانشمندان قرار گرفته و بعضی از دانشمندان مانند دکارت و هگل^{۱۴} مدعی منطقی جدیدی هستند. در این سلسله مقالات يك مقاله مستقل باین مطلب اختصاص داده شده در ضمن آن مقاله از اسلوب‌های منطقی جدید و بالخصوص از اسلوب منطقی دیالکتیک بحث و انتقاد کافی خواهد شد علیهذا فعلا از ورود در این مبحث طولانی خودداری میکنیم.

آیا ممکنست يك چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

معمولا هر يك از «حقیقت و خطا» یا «صحیح و غلط» یا «صدق و کذب» را در مقابل يك دیگر قرار میدهند و میگویند يك فکر اگر حقیقت و صحیح و صادق بود پس ممکن نیست خطا و غلط و کذب باشد و بالعکس اگر خطا بود ممکن نیست حقیقت بوده باشد مثلاً اینفکر «زمین بدور خورشید میچرخد» یا راست است یا دروغ، شق ثالث ندارد. راجع بهر مطلب دیگر نیز در نظر بگیریم خواه مربوط بمسائل روزمره باشد (من امروز با فلان رفیق ملاقات کردم) و خواه مربوط به حقایق تاریخی (ارسطو شاگرد افلاطون بوده است) و خواه مربوط بحقایق کلی علمی ریاضی مثل «پنج ضرب در پنج مساوی است با بیست و پنج» یا حقایق کلی طبیعی مثل آنکه «اجسام در اثر حرارت منبسط میشوند» یا حقایق فلسفی مثل آنکه «دور و تسلسل باطل است» همینطور است.

ولی اخیراً میان دانشمندان جدید اینجمله شایع است كه حقایق علمی درعین اینکه حقیقت میباشند ممکن است خطا نیز بوده باشند و اینمطلب بدانشمندان ماتریالیسم دیالکتیک كه طبق یکی از اصول منطقی دیالکتیک (اصل وحدت ضدین) جمیع اضداد و نقائض را با یکدیگر آشتی داده‌اند و همه را باهم قابل اجتماع میدانند. فرصتی داده است كه بگویند حقیقت و خطا یا صحیح و غلط و یا صدق و کذب چندان اختلافی بایکدیگر ندارند ممکنست يك چیز هم حقیقت و هم خطا و هم صحیح و هم غلط و بالاخره هم راست و هم دروغ بوده باشد.

اینكه يك فكر از يك حیث و يك جهت محال است هم حقیقت و صحیح باشد و

هم غلط و غلط بريك طفل دبستانی نیز مخفی نیست آیا خود دانشمندان مسادی حاضرند قبول کنند اصول فلسفی و منطقی آنان هم صحیح است و هم غلط آیا همین مطلب که الان از آنها نقل کردیم که گفتند «ممکنست يك چیز هم حقیقت و هم غلط بوده باشد» ممکن است هم حقیقت و هم غلط و هم صحیح و هم غلط بوده باشد؟ آنچه از دانشمندان در باب اجتماع حقیقت و غلط نقل کردیم دربارهٔ تئوریا و فرضیه‌های بزرگ علمی است و منظورشان اینست که يك تئوری و يك فرضیه که مشتمل بر چندین مطلب و شامل چندین واحد فکری است ممکنست دارای يك جزء غلط بوده باشد البته این چیزی است که قابل قبول است و ربطی باصل «وحدت ضدین» ندارد.

ما دربارهٔ این مطلب در همین مقاله آنجا که نظریات ماتریالیسم دیالکتیک را بالخصوص دربارهٔ ارزش معلومات بیان و انتقاد میکنیم بحث زیادتری خواهیم کرد.

آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟

این مطلب نیز شایسته دقت است. دقت در اینمطلب از بسیاری از اغلاط و اشتباهات جلوگیری میکند.

محققین از منطقیین و فلاسفهٔ قدیم یکی از خواص حقیقی بودن مفاهیم و محتویات فکری را دوام میدانستند و میگفتند حقایق دائمی هستند. شیخ‌الرئیس ابوعلی بن‌سینا در منطق شفا دربارهٔ اینمطلب بحث کافی کرده.

برای عده‌ای از دانشمندان جدید و بالاخص مادیین این مطلب تولید اشتباه کرده است و گمان کرده‌اند مقصود این بوده که موضوع يك فکر حقیقی و مطابق باواقع باید يك امر ثابت و جاویدان باشد و از اینراه بحمله پرداخته‌اند و مدعی شده‌اند که اینعقیده از آنجا برای دانشمندان قدیم پیدا شده است که باصل تغییر در طبیعت توجه نداشته‌اند و با توجه باصل تغییر در طبیعت باید گفت حقایق موقتند نه دائمی.

مادیین اعتقاد بدائمی بودن حقائق را از آثار جمود منطق قدیم و از خواص تفکر متافیزیکی میدانند.

بنابراین لازم است دربارهٔ این مطلب توضیح بیشتری بدهیم.

ابتداء پیش از آنکه وارد بحث دوام و توقیت «حقیقت» بشویم برای آنکه از خلط مبحث جلوگیری کرده و دو مطلب را از یکدیگر تفکیک کرده باشیم ببینیم آیا واقع و نفس‌الامر که مفاهیم و محتویات فکری و ذهنی ما از آنها حکایت میکند موقت است یا دائمی؟

تردیدى نیست که واقع و نفس‌الامریکه قضیهٔ ذهنی از آن حکایت میکند ممکنست موقت باشد و ممکنست دائمی. مثلا واقعیتهای خاص مادی در عالم خارج موقت است زیرا ماده و روابط اجزاء آن دائماً در تغییر است. در طبیعت يك چیز در دولحظه بيك حال باقی نمیماند. هرواقعیتی برای يك مدت محدود در صحنه

طبیعت ظاهر میشود و از بین میرود. این نوع واقعیتها موقت و زائل شدنی است. ولی یکنوع واقعیتهای مستمر و ابدی در خود طبیعت است (قطع نظر از ماوراءالطبیعه) مثل واقعیت حرکت و اگر بگوئیم ماده در حرکت است از يك امر مستمر و دائمی حکایت کرده‌ایم. در منطق قدیم در باب قضایا که بحث از دوام و ضرورت و غیرها میشد مقصود این نوع دوام بود که خاصیت بعضی از واقعیتها است و این نوع از دوام مربوط بمطلب ما نیست.

پس واقعیتهای خارج از ذهن ممکنست موقت باشند و ممکنست دائمی.

حالا ببینیم آیا حقایق موقت است یا دائمی؟ یعنی آیا مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقع و نفس‌الامر (خواه موقت و خواه دائمی) موقت است یا دائمی؟ البته نمیتواند موقتی باشد زیرا هرچند مفاهیم و محتویات ذهنی يك واقعیت متغیر را که مربوط بیک لحظه خاص از زمان است بیان کند، مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع خود ابدی است. اختصاصی بیک لحظه معین از زمان ندارد.

و به عبارت روشن‌تر آنچه مقید و محدود بزمان است واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی. مثلا موقعیکه میگوئیم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یکی از روابط متغیر اجزاء طبیعت را بیان کرده‌ایم زیرا شاگردی ارسطو پیش افلاطون مربوط بیک قطعه خاص از زمان است (قرن چهارم قبل از میلاد).

اما این حقیقت که در فکر ما آمده همیشه و دائماً صادق است و با واقع خود مطابقت دارد یعنی در همه زمانها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است.

مثال بالا يك حقیقت تاریخی بود مربوط بیک واقعیت مادی متغیر، این بیان درباره جمیع حقائق اهم از ریاضی و طبیعی و فلسفی خواه مربوط بیک واقعیت متغیر باشد و خواه دائمی صادق است.

در منطق قدیم در باب برهان که بحث از دوام و ضرورت میشد مقصود این نوع از دوام بود که خاصیت حقایق است و مربوط بمطلب ما است. و این است مقصود دانشمندان قدیم که میگفتند «حقائق» دائمی هستند.

علیهذا يك مفهوم ذهنی یا اصلاً حقیقت نیست و دروغ و غلط است و اگر حقیقی بود و از يك واقع و نفس‌الامر حکایت کرد همیشه با واقع و نفس‌الامر خود مطابقت دارد.

از بیان چند نکته در اینجا ناگزیریم:

الف - بیان گذشته مربوط بعلوم حقیقی بود. در اعتباریات و مسائل مربوط بعلوم اعتباری جاری نیست. مثلا در مسائل اخلاقی و قوانین اجتماعی که مصداق عینی و خارجی ندارد و تابع اعتبار قانون‌گذاران و غیر هم است، ممکنست برای يك مدت محدود يك چیز حقیقت اخلاقی یا اجتماعی شناخته شود و با تغییر شرایط محیط آن حقیقت از بین برود (البته واضح است از لحاظ

فلسفی این امور را اساساً نمیتوان حقائق شناخت).

از اینجا بی‌پایگی یکرشته استدلالات دانشمندان مادی که موقت بودن مسائل اخلاقی را دلیل بر موقت بودن حقائق آورده‌اند روشن میشود.

ب- بحث دوام و توقیت حقایق مربوط بحقایق یقینی است نه حقایق احتمالی. چنانکه خواهد آمد دانشمندان، تجربه را محصل یقین نمیدانند و قوانین تجربی را «حقایق احتمالی» و گاهی «یقینی نسبی» میخوانند.

البته حقیقت احتمالی میتواند موقت باشد. مانمی ندارد اگر يك فرضیه و ثوری با چندین تجربه تطبیق شد مادامیکه خلافش مسلم نگشته آنرا يك قانون علمی فرض و تلقی کنیم و البته هر وقت فرضیه دیگری پدید آمد که با تجربیات بیشتری تطبیق شد آنرا حقیقت علمی تلقی خواهیم کرد و بهمین ترتیب... (هرچند از لحاظ فلسفی امور احتمالی را نیز حقایق نمیتوان خواند و ما فقط پیروی از اصطلاح دانشمندان جدید این تمبیرات را میکنیم).

ج- دانشمندانیکه حقیقت را بمعنای دیگری غیر از معنای معروف تفسیر کرده‌اند که قبلاً اشاره شد میتوانند حقیقت را موقت بدانند. مثلاً حقیقت بتفسیری که اگوست کنت نموده است (آنچه همه اذهان در يك زمان بر آن توافق دارند) میتواند موقت باشد زیرا مانمی ندارد در هر زمانی همه اذهان بريك فکر نظری خاص توافق داشته باشند.

فلیسین شاله که تفسیر اگوست کنت را پسندیده پس از عبارتی که سابقاً در تفسیر حقیقت از وی نقل کردیم اینطور بگفته خود ادامه میدهد «البته این توافق و بالنتیجه حقیقت باین ترتیب موقت است زیرا همانطور که گفته شد حقیقت محصول علوم است و علوم دائماً در ترقی و سیر تکاملی است و برخلاف آنچه سابقاً تصور میکردند حقیقت تأمل دريك امر ثابت و جاویدان نیست بلکه آن نیز مانند عدالت اجتماعی نتیجه و ثمره کوشش بطئی و با مرارت بشر میباشد». آنچه از دانشمندان قدیم نقل کردیم که خاصیت حقیقی بودن دائمی است.

اولاً - درباره مسائل مربوط بعلوم حقیقی بود نه علوم اعتباری.

ثانیاً - درباره امور یقینی بود نه امور احتمالی.

ثالثاً - منظور از حقیقی بودن مطابقت با واقع بود نه چیز دیگر از قبیل توافق تمام اذهان وغیره.

آیا حقیقت متحول و متکامل است؟

از بیانیکه در بالا راجع بدائمی بودن حقایق کردیم پاسخ این سوال نیز روشن میشود.

در بالا گفتیم اگر يك مفهوم ذهنی با واقعیتی از واقعیتها منطبق بود همیشه با همان واقع خود منطبق است و اگر منطبق نبود هیچ وقت منطبق نیست و بعبارت آخری اگر راست بود همیشه راست است و اگر دروغ بود همیشه دروغ است. محال

و متمنع است يك مفهوم ذهنی که از يك واقعت خاص حکایت میکند نسبت بهمان واقعت در یکزمان راست باشد و در یکزمان دروغ.

حالا میخواهیم بدانیم يك مفهوم و باصطلاح منطقی يك قضیه اگر راست و صحیح و حقیقت بود آیا میکنند بتدریج راستتر و صحیحتر و حقیقتتر بشود و باصطلاح درجه حقیقی بودنش بالا برود یاخیر؟

اگر ما در این مسئله مفهوم فلسفی آن را (تغییر تکاملی) در نظر بگیریم و از مسامحاتیکه دانشمندان در تعبیرات خود در بیان تکامل علوم نموده‌اند و منظور خود را بعنوان «تکامل حقیقت» ادا کرده‌اند (البته مفهوم فلسفی آن منظور نبوده است) صرفنظر کنیم پاسخ این سؤال خیلی ساده است.

اینگونه تعبیرات مسامحن دانشمندان برای بعضی تولید اشتباه کرده است و به ماتریالیست‌ها فرصتی داده است که تحریفات و منطله‌هایی بوجود آورند.

شما هر يك از حقائق را که در نظر بگیرید خواه جزئی، خواه کلی، خواه مربوط بامور مادی، خواه غیرمادی، خواهید دید همیشه و در همه زمانها بيك نحو و بيك منوال صادق است و اساساً معنا ندارد که بتدریج صادقتر شود.

مثلا يك حقیقت تاریخی را در نظر میگیریم و میگوئیم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یا يك حقیقت طبیعی را و میگوئیم «فلزات در اثر حرارت منبسط میشوند» و یا يك حقیقت ریاضی را و میگوئیم «سه زاویه مثلث مساوی است با دو قائمه» و یا يك حقیقت فلسفی را و میگوئیم «دور و تسلسل باطل است» آیا میکنند بتدریج در اثر تکامل علوم و یا هرچیز دیگر این حقائق صحیحتر و صادقتر بشوند و درجه حقیقی بودن آنها بالاتر برود؟ البته نه.

يك چیز دیگر میکنند و آن اینکه اطلاعات ما نسبت بهريك از موضوعات بالا توسعه پیدا کند و بر معلومات ما افزوده شود. مثلا ابتداء اطلاع ما راجع بروابط ارسطو و افلاطون بیش از اینکه ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده نبود ولی کم‌کم در اثر تحقیقات تاریخی، اطلاعات ما توسعه پیدا کرد و روابط بیشتری را کشف کردیم و معلوم شد که «ارسطو از سن هیجده سالگی بدرس افلاطون حاضر شده - و تا بیست سال ادامه داده - و این شاگردی در شهر آتن بوده - و ارسطو در باغ معروف آکادامیا ۱۵ که تقریباً در يك کیلومتری شهر بوده بدرس افلاطون حاضر میشده و افلاطون او را «عقل مدرسه» لقب داده بود.»

یعنی علاوه بر حقیقت اول يك سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شد نه اینکه حقیقت اول کمال یافت و درجه حقیقی بودنش بالا رفت.

و همچنین میکنند در اثر پیشرفت فیزیک يك سلسله خواص دیگری از فلزات در حین حرارت کشف کنیم و در اثر ترقی ریاضیات احکام دیگری راجع بمثلثات بدست آوریم و در اثر پیشرفت فلسفه انواع و اقسام دور و تسلسل را بشناسیم ولی هیچیک از اینها ربطی به تکامل حقیقت بمفهوم فلسفی آن ندارد. یعنی نه اینست که آن

حقیقت اول که پیش ما بود رشد و کمال یافته و بتدریج حقیقت‌تر و صحیح‌تر و صادق‌تر شده و درجه حقیقی‌بودنش بالا رفته بلکه فقط در اثر کاوشهای علمی یک عده حقایق دیگری مربوط بآن موضوع در ذهن ما حاصل شده است.

حالا ببینیم منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟ دانشمندان هر وقت دم از تکامل حقیقت بزنند مفهوم فلسفی آن منظور نیست بلکه یکی از دو معنی را در نظر گرفته‌اند.

الف - همین معنا که در بالا اشاره شد (توسعه تدریجی معلومات).

تردیدی نیست که علوم رو بتوسعه و افزایش است و تحقیقات دانشمندان هر روز فصل جدیدی در هر یک از علوم باز میکند و علم جدیدی را در صحنه علوم وارد میکند از روز اول نه هیچیک از علوم و نه فلسفه باین توسعه که امروز هست نبوده بلکه بتدریج که از عمر تمدن بشر گذشته در اثر کوششهای دانشمندان برده مسائل آنها افزوده شده است و بعداً نیز افزوده خواهد شد.

گمان نمی‌رود در تمام جهان یک دانشمند پیدا شود که منکر این مطالب باشد. البته این نوع از تکامل که میبایستی آنرا «توسعه تدریجی و یا تکامل مرضی» نامید در فلسفه و جمیع شعب علوم جاری است و ربطی بتکامل حقیقت بمفهوم فلسفی آن که ماتریالیست‌ها دست‌آویز قرار داده‌اند ندارد.

ب- علوم تجربی یکتو تحول و تکامل مخصوص بخود پیدا میکند که میتوان آنرا «تکامل طولی» نامید. باین معنی که این علوم فقط روی فرضیه و تئوری کار میکنند و بحسب سنخ موضوعات خود نمیتوانند مانند ریاضیات و فلسفه متکی باصول برهانی یقینی باشند و چون دلیل و گواهی برصحت این فرضیه‌ها جز انطباق باتجارب و نتیجه عملی‌دادن نیست و انطباق باتجربه و نتیجه عملی‌دادن دلیل برحقیقی‌بودن و یقینی بودن نمیشود و جنبه احتمالی آن فرضیه‌ها را از بین نمیبرد و از طرفی راه دیگری برای بدست‌آوردن صحت این فرضیه‌ها در دست نیست ناچار همین قدر که یک فرضیه باتجربیهایی که در دسترس بشر هست منطبق شد دانشمندان این امر احتمالی را یک حقیقت علمی فرض و تلقی میکنند و بمنوان یک قانون علمی میشناسند و در کتب علمی و درسی بصورت قانون علمی ذکر میکنند ولی هر وقت یک فرضیه دیگری که در اجزاء فرضیه اول اصلاحاتی بعمل آورده بود یا اساساً مباین با او بود پدید آمد و در هر صورت باتجربیهات بیشتر و دقیق‌تری منطبق شد فرضیه اول از صحنه علم خارج شده و فرضیه دوم جای آنرا میگیرد و بهمین ترتیب...

دانشمند طبیعی برای توجیه حوادث طبیعی بانیروی حدس در ذهن خود فرضیه‌ای میسازد سپس صحت آنرا با تجربه و نتیجه عملی گرفتن آزمایش میکند. اگر با تجربه‌های موجود منطبق شد و عملاً توانست پدیده‌های طبیعت را توجیه کند آنرا بصورت یک قانون علمی درمیآورد و تا وقتیکه فرضیه‌ای جامع‌تر و کاملتر که با تجربه‌های بیشتر و دقیق‌تر منطبق شود و بهتر بتواند پدیده‌ها و حوادث طبیعت را توجیه کند نیامده است بقوت خود باقی است و با آمدن فرضیه کاملتر جای خود را باو

میدهد و بهمین ترتیب هر ناقصی جای خود را بکاملتر از خود میدهد و علوم طبیعی راه تکامل خود را باین ترتیب میپیماید.

علیهذا علوم تجربی علاوه بر اینکه مانند فلسفه و همه علوم دارای یک تکامل عرضی که آنرا در بالا توسعه تدریجی نامیدیم میباشند دارای یک تکامل طولی نیز هستند بترتیبی که شرح داده شد.

ولی خواننده محترم خوب توجه دارد که این نوع تکامل نیز ربطی بمسئله تکامل حقیقت باصطلاح فلسفی آن ندارد یعنی اینطور نیست که یک حقیقت مسلم بتدریج صحیح تر و صادق تر شده باشد و باصطلاح ماتریالیستها درجه حقیقی بودنش بالاتر رفته باشد بلکه فرضیه و تجربیات جدید ثابت کرد که فرضیه اول را نمیتوان بعنوان حقیقت تلقی کرد تمام آنرا یا بعضی از قسمتهای آنرا باید کنار گذاشت و البته بتدریج بحسب توالی زمان فرضیهها جامعتر و دقیقتر میشود و وجود فرضیه پیشین برای پیدایش فرضیه بعد از خودش دخیل است یعنی هر چند دانشمند طبیعی بانیروی حدس خود فرضیه میسازد اما تردیدی نیست که سوابق ذهنی وی در تحقق این حدس دخیل است و علیای حال اینمطلب ربطی بتکامل حقیقت باصطلاح فلسفی ندارد.

این نوع از تکامل از جنبه احتمالی و غیر یقینی بودن مسائل علوم طبیعی ناشی میشود.

چرا علوم تجربی یقینی نیست؟

علت یقینی نبودن علومیکه صرفاً مستند به تجربه هستند اینست که فرضیاتی که در علوم ساخته میشود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد. و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمیشود زیرا ممکنست یک فرضیه صد در صد غلط باشد ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت چنانکه هیئت بطلمیوس که زمین را مرکز عالم و افلاک و خورشید و همه ستارگان را متحرک بدور زمین میدانست غلط بود ولی در عین حال از همین فرضیه غلط درباره خسوف و کسوف و غیره نتیجه عملی میگرفتند. طب قدیم که بر اساس طبایع چهارگانه (حرارت - برودت - رطوبت - یبوست) قضاوت میکرد غلط بود ولی در عین حال عملاً صدها هزار مریض را معالجه کرده است.

ممکنست این پرسش برای بعضی پیش آید که چگونه ممکنست یک غلط و موهوم

نتیجه صحیح و موجود بدهد؟

پاسخ این سؤال اینست که گاهی دو چیز یا بیشتر یک خاصیت دارند و بیک نحو نتیجه میدهند. حالا اگر در موردی یکی از آن دو چیز وجود داشت و ما آن دیگری را که موجود نیست فرض کردیم و روی او حساب کردیم قهراً چونکه حساب هر دو بیک نتیجه میرسد عملاً از حساب خود نتیجه میگیریم. مثلاً چه خورشید بدور زمین بچرخد و چه زمین بدور خورشید، لازمه اش اینست که در فلان روز معین ماه بین این دو حائل

شود و کسوف محقق گردد. ما چه آنکه روی حرکت خورشید حساب کنیم و چه روی حرکت زمین بالاخره نتیجه حساب ما اینست که در فلان روز معین و در ساعت و دقیقه معین کسوف محقق شود.

برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم میتوان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی بمحسوسات میباشند و حس هم خطا میکند. فیلسین شاله در متودولوژی درباب قطعیت علوم فیزیکی و شیمیائی میگوید «علوم فیزیکی و شیمیائی مانند ریاضیات محصل یقین و قطعیت مطلق نمیشود زیرا مبدأ آنها محسوسات است و حس هم خطاکار میباشد» تا آنجا که میگوید «هر چند یقینی بودن علوم فیزیکی و شیمیائی نسبی و اضافی است این نسبت بهیچوجه از ارزش آن نمیکاهد زیرا اینعلوم هم عقل ما را که خواستار نظم و همسازی است خرسند میسازد و هم اینکه استفاده هائیکه از آنها درعمل میشود بسیار شایان اهمیت است». درباب قطعیت و فائده ریاضیات میگوید «ریاضیات چون از اصل مسلم شروع کرده بوسیله قیاسهای ضروری بسط و توسعه مییابد علمی است کاملاً متیقن مثلاً اینکه دو باضافه دو مساوی است یا چهار حکمی است کاملاً مفهومی و محقق و مسلم و بعقیده بعضی از دانشمندان فقط در این باب است که میتوان از یقین مطلق گفتگو کرد.»

ما درباره ایندلیل (خطای حس) در آینده بحث خواهیم کرد. ممکنست برای خواننده محترم ابتدا تعجب آور باشد اگر بشنود علوم طبیعی امروز باهمه پیشرفتهای و توسعه فوق العاده و با آنهمه اکتشافات و صنایع عظیم و آنهمه اختراعات برپایه آن اکتشافات ارزش قطعی و یقینی خود را از دست داده است و تنها دارای ارزش عملی است.

ولی با بیانیکیه در بالا شد مبنی براینکه قوانین علمی طبیعی معمولاً گواهی برصحت خود ندارند غیر از نتیجه عملی دادن و نتیجه دادن هم دلیل برصحت و مطابقت با واقع نمیشود و با مطالعه آرام و عقاید دانشمندان که مختصری از آنرا درضمن بیان سیرعقاید و آرام نقل خواهیم کرد این تعجب رفع خواهد شد.

در علوم طبیعی جدید فرضیه جاویدانی وجود ندارد. هر فرضیه بطور موقت در عرصه علم ظاهر میشود و صورت قانون علمی بخود میگیرد و پس از مدتی جای خود را بفرضیه دیگر میدهد. علم امروز در مسائل طبیعیات يك قانون علمی ثابت ولایتییر که تصور هیچگونه اشتباهی در آن نرود نمیشناسد. و اعتقاد بچنین قانونی را يك نوع ضرور و از خصائص دوره اسکولاستیک ۱۶ و قرون وسطائیها میدانند. در نظر دانشمندان جدید اعتقاد بقطعی بودن و یقینی بودن يك قانون علمی آنطور که قدما تصور میکردند يك عقیده ارتجاعی است.

شاید از قرن نوزدهم بیعد درمیان دانشمندان کسی یافت نشود که مانند قدما در طبیعیات اظهار جزم و یقین کند (هر چند قدما هم مسائل طبیعیات و فلکیات

را چندان یقینی نمیدانستند و آنها را حدسیات میخواندند.)
دانشمندان جدید هرگاه فرضیه‌ای ابراز دارند که تجربه‌های موجود آن را
تأیید کند ادعای یقین مطلق درباره آن نمیکنند و بعنوان حقیقت مسلم آنرا بیان
نمیکنند.

اینشتین ۱۷ دانشمند معروف معاصر درباره نظریه معروف خود «نسبیت» که
جانشین نظریه جاذبه عمومی نیوتن ۱۸ در فیزیک شده است بیش از این نمیگوید که
«تجربه‌های فعلی آنرا تأیید کرده است».

آری تنها مادیون هستند که در اینمسائل اظهار قطع و یقین میکنند و این
مسائل را حقایق مسلمه تلقی میکنند و بدانشمندانیکه پدیدآورنده این فرضیه‌ها
هستند اعتراض دارند که چرا در حقیقتی بودن آنها تردید دارند.

چنانکه بعداً در همین مقاله در حاشیه مستقلی که آراء مادیون را درباره ارزش
معلومات بیان و انتقاد میکنیم توضیح خواهیم داد مادیون روی غرض خاص چاره‌ای
ندارند جز آنکه برخلاف همه دانشمندان مسائل تجربی را یقینی بدانند و اگر غیر
از این بگویند پایه فلسفه موهومشان خراب میشود و از طرف دیگر میبینند فرضیه-
های طبیعی بالمیان تغییر میکند و نسخ و منسوخ دارد ناچار یک مطلب موهوم دیگری
را «تکامل حقیقت» عنوان میکنند و جارو و جنجال راه میندازند و میخواهند از این
راه هم برای علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شوند و هم تغییر و تبدیل فرضیه‌ها را
توجیه کنند.

گمان میکنم که با بیاناتیکه تاکنون در این مقدمه شده برخوردارنده محترم روشن
شده باشد که تکامل حقیقت بمعنایی که منظور مادیین است «تغییر تکاملی» موهوم
محض است و البته بعداً نیز در اینباره بحث بیشتری خواهیم کرد.
در اینجا از یادآوری یک نکته ناگزیر است و آن اینکه مسائل تجربی بردوگونه
است.

الف - مسائلی که متکی به فرضیه‌ها و تئوریهائی است که خود مشهود نیستند و
فقط گواشان انطباق بایک سلسله تجربیات و نتیجه عملی دادن است این سنخ مسائل
بود که ما آنها را یقینی نخواندیم.

ب - مسائلی که از یکمده مشهودات خلاصه شده است و بوجهی میتوان گفت
خودشان مشهودند مانند تعیین خواص اجسام و کیفیت ترکیبات شیمیائی آنها.
یقینی بودن و نبودن این سنخ مسائل تابع مقدار ارزشی است که برای محسوسات
قائل باشیم و ما عقیده دانشمندان جدید را درباره ارزش محسوسات بشر در ضمن
بیان سیر عقاید و آراء شرح خواهیم داد.

چرا فلسفه و ریاضیات یقینی است؟

در اینجا که علت یقینی نبودن علوم تجربی را بیان کردیم مناسب بود که

علت یقینی بودن فلسفه و ریاضیات را شرح دهیم و عقاید دانشمندان را در این باره بیان کنیم ولی چون اثبات این مطلب روی اصول فلسفی ما احتیاج دارد که از دو مسئله دیگر که در صدر این مقدمه اشاره شد «راه حصول علم - تعیین حدود علم» بحث کنیم و آن دو مسئله را در مقاله پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد بیان خواهیم نمود، بیان این مطلب نفیس و دقیق را بمقاله پنجم موکول میکنیم.

آیا حقیقت مطلق است یا نسبی؟

عده‌ای از دانشمندان جدید هستند که منکر اطلاق حقائقند و قائل بحقیقت نسبی میباشند.

اینجماعت را نسبیین یا رولاتیویست^{۱۹} و مسلک آنرا نسبیت یا رولاتیویسم^{۲۰} میخوانند.

خلاصه عقیده این دانشمندان اینست. ماهیت اشیاء که علم به آنها تعلق میگیرد ممکن نیست بطور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکشوف گردد.

بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکشوف میگردد دستگاه ادراکی از یکطرف، شرایط زمانی و مکانی از طرف دیگر، در کیفیت ظهور و نمایش شیء ادراک شده بر شخص ادراک کننده دخالت دارد. و از اینجهت است که هر فرد یک چیز را مختلف ادراک میکند بلکه یک نفر در دو حالت یک چیز را دو نحو ادراک میکند.

پس هر فکری در عین اینکه صحیح و حقیقت است فقط برای شخص ادراک کننده آنهم فقط در شرائط زمانی و مکانی معین حقیقت است اما برای شخص دیگر و یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر حقیقت چیز دیگری است مثلا من جسمی را در یک لحظه خاص از زمان در مکان و محیط مخصوص با حجم معین و شکل و رنگ معین ادراک میکنم، این ادراک صحیح و حقیقت است اما فقط نسبت بمن و برای من نه نسبت بدیگری و برای او زیرا شاید انسان دیگر یا حیوان دیگر که ساختمان قوای ادراکی وی با من فرق میکند همان شیء را در همان زمان و در همان محیط با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کند و البته برای او و نسبت با او حقیقت همان است که خودش ادراک کرده. خود منم در لحظه دیگر یا در محیط دیگر ممکنست آن جسم را با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کنم و برای من در آن لحظه و آن محیط حقیقت چیز دیگری خواهد بود.

ایندسته، از تحقیقات علمی جدید بر مدعای خود گواه میآورند. زیرا در علوم امروز ثابت شده که اعصاب انسان با حیوان و همچنین اعصاب انسانها نسبت بیکدیگر در کیفیت عمل کردن اختلاف دارند مثلا انسانها هفت رنگ اصلی و انواع و اقسام رنگهای فرعی را می بینند ولی بعضی حیوانات تمام رنگها را بشکل

خاکستری می‌بینند بعضی از افراد انسان یافت میشوند که کوری رنگت دارند بلکه ما در زندگی هادی خود می‌بینیم که اعصاب یکمرد در حالات مختلف دوگونه عمل میکنند مثلاً خوردنی معین در حال صحت و حال مرض دو طعم دارد. بوی معین گاهی خوش و مطبوع و گاهی ناخوش و نامطبوع جلوه میکند.

پس باید گفت «هر چیزیکه بر ما معلوم و مکشوف میگردد کیفیت ظهور و نمایشش بستگی دارد به کیفیت عمل اعصاب و يك سلسله عوامل خارجی. پس ماهیات اشیاء معلومه بطور اطلاق و دست نخورده برقوای ادراکی ظهور نمیکند پس حقایق در عین اینکه حقیقت هستند نسبی و اضافی میباشند».

این مسلک هرچند بادلۀ جدیدی از تحقیقات دانشمندان جدید مجهز شده ولی از لحاظ نتیجه و مدلول عین مسلک شکاکان است.

پیرهون - شکاک معروف یونان از جمله ادله‌ای که اقامه کرد برمدعای خود اختلاف کیفیت ادراک انسان و حیوان و انسانها نسبت بیکدیگر و هراسانی در حالات مختلف بود ولی باین تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت «پس ما نباید معتقد باشیم که آنچه ادراک میکنیم حقیقت است بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم» ولی نسبیهون جدید نتیجه میگیرند «آنچه ما ادراک میکنیم حقیقت است ولی نسبی است یعنی حقیقت نسبت باشخاص مختلف است».

دقت در این مطلب واضح میکند که نتیجه‌گیری نسبیهون جدید غلط است و اساساً حقیقت نسبی معنی ندارد زیرا در مثال بالا که دو نفر يك جسم را با دو کیفیت مختلف می‌بینند خود آنجسم درواقع و نفس‌الامر یا دارای یکی از آن دو کیفیت خواهد بود و یا اینکه هیچیک از آن دو کیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت ثالثی خواهد بود و البته ممکن نیست در آن واحد دارای هر دو کیفیت مختلف باشد. در صورت اول ادراک یکی از آن دو نفر خطای مطلق است و ادراک دیگری حقیقت مطلق و در صورت دوم هر دو خطاکارند و در هر صورت حقیقت نسبی نامعقول است. بعضی از دانشمندان مانند برکلی اختلاف ادراکات را دلیل برعدم وجود خارجی مدرکات دانسته‌اند و بعضی دیگر از دانشمندان مانند دکارت و ژان لاک ۲۱ و پیروان ایندو اختلاف ادراکات را فقط منحصر بمورد خواص ثانویه اجسام دانسته و این خواص را ذهنی و غیرخارجی میدانند.

ولی مطابق عقیده نسبیهون که برای مدرکات وجود خارجی قائلند نتیجه ادله آنها مدعای شکاکان است که میگویند «نمیدانیم ادراکات ما حقیقت است یا نیست» نه مدعای خودشان که میگویند «حقیقت است ولی نسبی است» بلکه چنانکه گفته شد حقیقت نسبی اساساً بی‌معنی است. علی‌ای‌حال نسبیهون جدید درباب «ارزش معلومات» مطلب تازه‌ای علاوه بر آنچه شکاکان قدیم گفته‌اند ندارند.

ماتریالیسم دیالکتیک مدعای نسبیهون را در باب حقیقت می‌پسندد و در عین حال از شکاک بودن احتراز دارد.

ما بعداً در همین مقاله در این باره گفتگو خواهیم کرد و اثبات خواهیم نمود که ماتریالیسم دیالکتیک نیز با آنکه از شکاک بودن احتراز دارد از روش یقین خارج شده و از شکاکان پیروی نموده است.

راستی اگر ما دخالت اعصاب یا ذهن و بالاخره دستگاه ادراکی خود را در جمیع معلومات اهم از محسوسات و معقولات بپذیریم، صریحاً باید بمدعای شکاکان اعتراف کنیم و بگوئیم ما نباید اطمینان داشته باشیم که آنچه دربارهٔ جهان می-فهمیم با واقع و نفس الامر مطابق است. ما باید مسائل همهٔ علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه را با تردید تلقی کنیم.

در مقاله ۲ اشاره شد و در مقاله ۵ نیز خواهد آمد که ذهن قدرت دارد (فی الجمله) بماهیت اشیاء بطور اطلاق و دست نخورده نائل شود و یک رشته مسائل است که ذهن میتواند با کمال جزم و یقین و اطمینان در آنها فتوی بدهد. یادآوری چند نکته در اینجا لازم است:

الف - کلیهٔ دانشمندانی که بیک عنوان خاص از ادراکاتیکه مصداق خارجی دارند نفی اطلاق میکنند و بتأثیر و دخالت اعصاب یا مغز و بالاخره ذهن و دستگاه ادراکی در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائلند خواه ناخواه جزء شکاکان قرار میگیرند هرچند خودشان از شکاک بودن احتراز دارند مثلاً کانت فیلسوف شهیر آلمانی با آنکه از اینکه شکاک یا سوفسطائی خوانده شود بیزاری میجوید و خود را «نقاد عقل و فهم انسان» میخواند بالاخره پس از نقادیهای زیاد ادلهٔ جدیدی (در خصوص طبیعیات) برله شکاکان میآورد. مسلک «گریتیسیسم» وی یک شکل جدید از اشکال مختلف و متنوع «سپتیسیسم» است و همچنین ماتریالیسم دیالکتیک که نسبی بودن حقیقت را (در جمیع مسائل) میپذیرد از لحاظ ارزش معلومات شکل دیگری از شکلهای آنست.

ب - بعضی از دانشمندان حقیقت حاصل از تجربه را از آنجهت که جنبه احتمالی دارد و موجب یقین نیست «حقیقت نسبی» اصطلاح کرده‌اند. در مقابل حقیقت ریاضی که موجب یقین و قطعیت است و آن را «حقیقت مطلق» اصطلاح کرده‌اند.

چنانکه مشروحاً گفته شد حقیقت نسبی باین معنی که بمعنای حقیقت احتمالی است در برخی از علوم قابل قبول است.

ج - نظریه نسبی که در بالا بیان شد مربوط به نسبیت حقائق ذهنی بود و این مسئله است که در فلسفه طرح میشود. برخی از دانشمندان فیزیک و ریاضی واقعیتها و پدیده‌های فیزیکی را نسبی میدانند و البته این نسبیت فیزیکی ربطی به نسبیت فلسفی که در بالا بیان شد ندارد.

حالا خوبست ببینان مختصری از سیر عقاید و آراء از دورهٔ یونان باستان تا عصر حاضر در این مسئله پردازیم و البته نظری بمقاید فلاسفه هندوچین که مقارن با دورهٔ یونانیان قدیم افکاری شبیه بافکار آنها داشته‌اند نداریم.



پیدایش سوفیسم در یونان

در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان قدیم که در آنوقت دارای تمدنی عالی بود و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در آنسرزمین ظهور کرده بودند و مکاتب فلسفی گوناگونی را بوجود آورده بودند بواسطه حوادث چندی که از آنجمله است بروز عقاید و آراء گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه‌های مختلف درباره توجیه جهان. عده‌ای از دانشمندان یکباره حیرت‌زده شدند و تمام ادراکات و آراء و عقاید بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ فکر و هیچ ادراکی قائل نشده جهان معلومات را هیچ در هیچ دانستند و به این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد.

ولی در مقابل اینعده، سقراطیون و بالآخر ارسطو قیام کردند راهبهای مغلطه آنان را باز و ارزش معلومات را تثبیت نمودند و ثابت کردند که جهان معلومات هیچ در هیچ نیست و انسان نیروئی دارد که میتواند اشیاء را آنطور که در واقع و نفس‌الامر هستند دریابد و اگر انسان فکر خود را راست و درست راه ببرد میتواند به ادراک واقع و نفس‌الامر نائل شود.

چنانکه میدانیم ارسطو منطق را که میزان و مقیاس درست فکر کردن است بهمین منظور تدوین نمود و در فن برهان منطق نتیجه برهان را «یقین» یعنی ادراک مطابق باواقع دانست و برای تحصیل یقین بوسیله برهان بکار بردن محسوسات و معقولات هردو را معتبر شمرد یعنی هم برای ادراک حسی و هم برای ادراک عقلی ارزش یقینی قائل شد و پایه فلسفه جزمی (دکماتیسم) را باینوسیله استوار نمود.

مکتب شکاکان

ولی در همان زمان مکتب دیگری تأسیس شد که «سپتیسیسم» یا مکتب شکاکان خوانده میشود. پیروان این مکتب بمقیده خود راه وسطی را پیش گرفتند نه پیرو سفسطائیان شدند که گفتند واقعیتی در ماوراء ذهن انسان اصلا وجود ندارد و نه فلسفه جزمی را که مدعی بود باادراک اشیاء آنطور که در واقع و نفس‌الامر هستند میتوان نائل شد پسندیدند.

پیروان این مکتب گفتند ادراکات انسان از امور جهان بستگی کامل دارد با وضع خاص ذهن شخص ادراک کننده و آنچه هرکس از امور جهان میفهمد آنچنان است که ذهن وی اقتضا کرده نه آنچنانکه آن شیء در واقع و نفس‌الامر هست ممکنست اشیاء در واقع چگونگی خاصی داشته باشند و ما بحسب اقتضای خاص ذهن خود آنها را باکیفیت دیگری ادراک کنیم.

پیروان مؤسس این مکتب ده دلیل که از آنجمله است «تأثیر دخالت شرایط

زمانی و مکانی و کیفیت ساختمان قوای ادراکی شخص ادراک کننده، اقامه کرد بر نفی ارزش یقینی ادراکات و ثابت نمود که ادراکات ما نسبت باشیاء بستگی دارد بیک سلسله عوامل خارجی و یک سلسله عوامل داخلی و با تغییر آن عوامل تغییر میکند. پس ما نباید بگوئیم اشیاء را آنگونه که در واقع و نفس الامر هستند درک میکنیم بلکه باید بگوئیم آنها را آنگونه که وضع ساختمان قوای ادراکی ما در تحت تأثیر شرایط مخصوص اقتضا میکند ادراک می‌کنیم. اما حقیقت چیست نمی‌دانیم. این جماعت گفتند راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل خودداری از رای جزمی است. جمیع مسائل علمی و فلسفی حتی ریاضیات را بعنوان احتمال و یا تردید باید تلقی نمود. فلسفه شکاکان در مقابل فلسفه جزمی از اینجا پایه‌گذاری شد.

از اینروی فلاسفه که بواقمیت جهان معلومات معتقد بودند (در مقابل سوفسطائیان که جزء فلاسفه بشمار نمی‌روند) از دوره‌های قدیم بدو دسته متمایز تقسیم شدند.

۱- **جزمیون یا یقینیون** که تحصیل علم مطابق با واقع را ممکن میدانند یعنی ذهن انسان را دارای خاصیتی میدانند که میتواند اشیاء را آنطور که هستند درک کند و بیک سلسله قواعد منطقی قائلند که رعایت کامل آن قواعد ذهن را از خطا حفظ میکند.

۲- **شکاکان** که خاصیت مزبور را نفی میکنند و در حقیقت بودن معلومات بشری تردید میکنند.

ولی جزمیون بعدها شبهاات شکاکان را نیز یکنوع سفسطه تلقی کردند آنها را هم جزء سوفسطائیان بشمار آوردند و بین «سوفسطائی» و «شکاک» امتیازی قائل نشدند و یکباره فیلسوف بکسی گفتند که:

اولا عالم را هیچ در هیچ نداند.

ثانیاً پی بردن بحقایق جهان را میسر و ممکن بداند.

عقیده قدما

این دو جهت از تعریفیکه قدما برای فلسفه (بمعنای عام) مینمودند خوب پیدا است قدما در تعریف فلسفه میگفتند «فلسفه عبارت است از آگاهی باحوال موجودات عینی و خارجی بهمان نحو که در واقع و نفس الامر هستند تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است»^{۲۲}.

ناگفته نماند که اضافه کردن این جمله (تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است) برای این نکته بود که انسان هرچند می‌تواند بادرست راه بردن فکر بکشف حقایق نائل شود اما از طرف دیگر حقایق جهان بی‌پایان است و استعداد بشر محدود پس بشر فقط بکشف پاره‌ای از حقایق جهان می‌تواند نائل شود و اما علم کل

۲۲- هوالمعلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.

نصیب کسی نخواهد شد.

قدما روی مسلک جزمی خود که حقیقت ادراک را ظهور و پیدایش جهان خارج در ذهن ادراک کننده میدانستند فلسفه را از لحاظ غایتی که از آن عائد فیلسوف میشود اینطور تعریف میکردند «فلسفه عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود علمی و عقلانی مشابه با جهان عینی خارجی»^{۲۳}.

هرآنکو زدانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

پس از انقراض مکتب شکاکان که تاسه‌چهار قرن بعد از میلاد ادامه داشت تمام فلاسفه چه در اروپا و چه در میان مسلمین براساس مسلک جزم و یقین قضاوت می‌کردند و هیچکس در قدر و ارزش ادراکات تردید نمیکرد تا آنکه از قرن شانزدهم ببعده حوادثی در اروپا پدید آمد و تحولاتی در جهان دانش رخ داد که مسئله ارزش معلومات دوباره مورد توجه قرار گرفت.

در تحول جدید اروپا در فلکیات و قسمت‌های مختلف طبیعیات مطالبی که هزارها سال مورد قبول و تسلیم قاطبه دانشمندان جهان بود و خلاف آنها در ذهن احدی خطور نمیکرد یکباره بطلان نشان مسلم گشت و این امر سبب شد که علوم ارزش و اعتبار سابق خود را از دست دادند و گوشه‌ای از عجز بشر برای رسیدن بواقع آشکار شد.

تقریباً همان وضعیکه در یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد موجب شد که عده‌ای از دانشمندان آنسرزمین از علم بکلی مطلب اعتماد کنند و راه سفسطه را پیش بگیرند در قرون جدید در اروپا تجدید شد و چنانکه میدانیم ایده‌آلیست‌هایی مانند برکلی و شوپنهاور^{۲۴} در اروپا پیدا شدند که آرائشان نظیر آراء پروتاگوراس^{۲۵} و گورگیاس^{۲۶} از سوفسطائیان یونان قدیم است و مسلک‌ها و طریقه‌هائی در باب ارزش معلومات پدید آمد که نتیجتاً منتهی بمسلک شکاکان پیرهونی میشود مانند مسلک نسبیون جدید که قبلاً شرح داده شد و مسلک کرییتی-سیسم و عقیده ماتریالیسم دیالکتیک در باب ارزش معلومات که قبلاً اشاره شد و بعداً توضیح داده میشود.

همین امر موجب شد که در قرون‌اخیره فلسفه اروپا برمحور مسائل مربوط بعلم دور بزند و دانشمندان تحقیقات مختلفی در این باب بنمایند و میتوان گفت در دوره جدید اعتقاد ارزش مطلق معلومات بنحویکه در قدیم معمول بود بکلی منسوخ شده است.

اینک مختصری از عقاید دانشمندان جدید:

نظریه دکارت^{۲۷}

دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) و پیروانش که آنها را کارتزیین^{۲۸} میگویند به

۲۳- صیوره‌الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی

24- Schopenhauer

25- Protagoras

26- Gorgias

27- Descartes

28- Cartesicn

پیروی از ارسطو مکتب جزم را اختیار کردند ولی با این تفاوت که ارسطو و پیروانش محسوسات و معقولات هر دو را معتبر و محصل یقین میدانستند و در منطق ارسطو در باب «برهان» استعمال معقولات و محسوسات هر دو جائز شمرده شده است ولی دکارت تنها معقولات را محصل یقین میدانند اما محسوسات و تجربیات را تنها دارای ارزش عملی میدانند.

دکارت برخلاف ارسطو در منطقیکه خودش در مقابل منطق ارسطو وضع کرده تنها بمعقولات اعتماد میکند و از تجربیات نامی نمیبرد. دکارت با آنکه بتجربه حسی اهمیت داد و خود تا اندازه‌ای اهل تجربه بود آنرا فقط وسیله ارتباط انسان باخارج برای استفاده در زندگی مفید میدانسته نه برای کشف حقیقت.

وی بنقل مرحوم فروغی میگوید «مفهوماتی که از خارج بوسیله حواس پنجگانه وارد ذهن میشوند نمیتوانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند و اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن با امر خارجی مطابقت دارد.» ایضاً میگوید «من از بعضی اجسام ادراک گرمی میکنم و چنین میپندارم که آنها همانگونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم و حال آنکه آنچه را میتوانم معتقد شوم اینست که در ذات آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی میکند اما از این احساس نباید درباره «حقیقت اشیاء» عقیده اتخاذکنم زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود و زیان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست.»

دکارت از احوال جسم فقط شکل و بعد و حرکت را که بمعقوله او اینها معقول و فطری هستند و از راه حس بدست نیامده‌اند «حقیقی» میدانند اما سایر حالات جسم را که خواص ثانویه مینامند یک سلسله صور ذهنی میدانند که در نتیجه یک سلسله حرکات مادی خارجی و ارتباط انسان باخارج و ذهن پدید میآیند مانند رنگ و طعم و بو و غیره. وی گفته است «بعد و حرکت را بمن بدهید جهان را میسازم.»

مرحوم فروغی میگوید «دکارت بوجه علمی باز نمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست فقط وسیله ارتباط بدن باعالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما میسازد که حقیقت ندارد حقیقت چیز دیگری است مثلاً گوش آواز میشوند اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع را درک میکرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر بما مینمود» و نیز میگوید «دکارت فقط همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی میدانند.»

دکارت میگوید «تصوراتی که در ذهن ما است سه قسم است نخست فطریات یعنی صوریکه همراه فکرنده یا تحولات فکری یا قاعده تمقل میباشند. دوم مجهولات یعنی صوریکه قوه متخیله در ذهن میسازد سوم خارجیات یعنی آنچه بوسیله حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن میشود. تصورات معمول را چون متخیله میسازد میدانیم

که البته معتبر نیستند مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن میشوند نمیتوانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند. اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد چنانکه صورتیکه در ذهن ما از خورشید هست مسلماً باحقیقت موافقت ندارد زیرا به قواعد نجومی می‌دانیم خورشید چندین هزار برابر زمین است و حال آنکه صورتش در ذهن ما اندازه یک کف دست هم نیست.»

درباره فطریات میگوید «فطریات که عقل آنها را بالبداهه دریافت مینماید یقیناً درست است و خطا برای ذهن در آنها دست نمیدهد مانند شکل و حرکت و ایما (از امور مادی صرف) و دانائی و نادانی و یقین و شک (از امور عقلی صرف) وجود و مدت و وحدت (از امور مشترک بین مادی و عقلی).

ایضاً درباره فطریات میگوید «هرکس بشنود و وجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراک مینماید که مثلث سه‌زاویه دارد و کره بیش از یک سطح ندارد و دو چیز مساوی بیک چیز مساوی هستند.»

دکارت در فلسفه خود در الهیات و طبیعیات تنها فطریات و معقولات صرفه را پایه قرار میدهد و مطابق روش منطقی مخصوص بخود سلوک کرده آراء و نظریات خاصی در باب نفس و جسم و خدا و اثبات لایتناهی بودن جهان و غیر اینها اظهار میدهد.

جماعت دیگری از فلاسفه مانند لایب نیتس^{۲۹} و مالبرانیش^{۳۰} و اسپینوزا^{۳۱} که بعد از دکارت آمده‌اند اجمالاً عقیده وی را در باب محسوسات و اینکه محسوسات حقائق نیستند و همچنین عقیده وی را در باب معقولات و فطریات و یقینی بودن آنها با اختلاف جزئی پذیرفته‌اند. این جماعت را از آنجهت که بمعقولات غیرمستند بحس قائل هستند عقلیون میخوانند.

خلاصه عقیده این دانشمندان اینست که معقولات ارزش یقینی و معرفتی دارند و اما محسوسات تنها دارای ارزش عملی میباشند.

نظریه حسیون

در مقابل عقلیون دسته دیگری از فلاسفه هستند که آنها را «حسیون» می‌گویند. ایندسته هرچند پادسته اول در موضوع فطریات مخالفند و همین اختلاف نظر آنها را از یکدیگر متمایز کرده و موجب جدالها و تألیف کتابها از طرف هر یک برای اثبات نظریه خود و ابطال نظریه مخالف شده اما در نفی ارزش محسوسات عقیده دکارت را که سردسته عقلیونست قبول دارند.

ژان لاک (۱۶۲۲ - ۱۷۰۴ م) انگلیسی که سردسته حسیون بشمار میرود از دانشمندان بزرگ اروپا است و در روانشناسی نظریات قابل توجهی دارد، درباره محسوسات میگوید «منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست و البته یقین

بر آنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی (آن چیزهاییکه ذهن بی‌واسطه، نسبت میان موضوع و محمول را تصدیق میکند مثل علم نفس بوجود خود و اینکه سه با يك و دو برابر است و اینکه مثلث غیر از مربع است) و معلومات تعقلی (آن- چیزهاییکه ذهن برای درک نسبت میان موضوع و محمول احتیاج بتصور معانی دیگر دارد مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است و یا اینکه جهان آفریدگار دارد) نیست و از نظر علمی و فلسفی میتوان آنها را در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امور زندگی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت.

ژان لاک در باب تقسیم خواص جسم نیز همان عقیده دکارت را دارد و میگوید «خاصیت بردو قسم است بعضی ذاتی جسمند و از آن منفک نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل و حرکت یاسکون: بعضی خاصیتها مربوط بذات جسم نیستند و عرض اندو فقط احساساتی هستند که بواسطه خاصیتهای نخستین در ذهن ایجاد میشوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصیتهای دومین میگوئیم».

البته اینجا این اشکال پیش میآید که در صورتیکه ما جمیع معلومات خود را نسبت بمالم خارج (بحسب نظر لاک) مستند بحس میدانیم و فرض اینست که حس ارزش یقینی ندارد پس از چه راه میتوانیم حکم کنیم که بعضی از خاصیتهای جسم ذاتی آنها هستند و بعضی عرضی و بعبارت دیگر بعضی حقیقی هستند و در خارج واقعیت دارند و بعضی دیگر صرفاً ذهنی، در صورتیکه همه آنها بوسیله حس ادراک شده‌اند و چه دلیلی هست که خاصیتهای نخستین نیز مانند خاصیتهای دومین ذهنی محض نباشند؟

این اشکال است که بعضی از دانشمندان مانند ژرژ برکلی که عقیده لاک را در باب «اصالت حس» پسندیده‌اند و ادوار کرده‌است که جمیع محسوسات را ذهنی بدانند. و بعلاوه بنا بر اصالت حس که لاک قائل است از چه راه برای يك سلسله معلومات که آنها را وجدانیات یا بدیهیات نامید و يك سلسله معلومات دیگر که آنها را امور تعقلی و استدلالی خواند (که در بالا در ضمن نقل کلمات خودش اشاره شد) ارزش یقینی قائل است؟ آیا بنا بر اصالت حس باقبول اینجهت که حس خطا کار است میتوان برای غیر معلومات حضوریه (عالم نفس بخود و باندیشه و افعال و قوای خود) ارزش یقینی قائل شد؟

در هر صورت عقیده حسیون نیز درباره محسوسات مانند عقیده عقلیون است و برای آنها ارزش نظری و معرفتی قائل نیستند. در میان فلاسفه جدید مخصوصاً از قرن نوزدهم ببعده شاید کسی یافت نشود که نظریه قدما را در باب محسوسات بپذیرد.

در قرن نوزدهم نظریه «اتمیسیم»^{۲۲} که ابتداء از طرف دیمقراطیس هر

قرن پنجم قبل از میلاد در یونان ابراز شده بود در اروپا قوت گرفت و معلوم شد جسم برخلاف نظریه قدما آنطور که ابتداء بنظر میرسد يك متصل واحد نیست بلکه مرکب است از ذرات بسیار کوچک که جسم واقعی آنها هستند. اختلاف و تنوع اجسام محسوس تنها در اثر اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنهاست و آن ذرات دائماً در جنبش و حرکت هستند و آنچه منشأ دیدن و شنیدن و سایر احساسها میشود غیر از همان ذرات که در حرکت هستند چیز دیگری نیست و آنچه ما بوسیله حواس خود بمنوان رنگ یا طعم یا بو یا صوت ادراک میکنیم عینیت خارجی ندارند. فقط يك سلسله حالات ذهنی هستند که نماینده تأثیرات مختلف ذرات میباشند.

و بقول بعضی از دانشمندان «طبیعت دارای رنگ و بو و صدائی نیست ما هستیم که برای آن، اشمه زرین آفتاب و عطر فرح بخش گل و صدای دلتواز بلبل ساخته ایم». خود ذیمقراطیس نیز تصریح کرده است که اینصورتیکه ما از اشیاء بوسیله حواس خود ادراک میکنیم دلیل برحقیقت اشیاء خارجی نیست بلکه نماینده تأثیرات مختلف ذراتی است که از اجسام خارج میشوند و داخل عضو حاسه ما میگرددند. از ذیمقراطیس نقل شده که گفته است «برحسب قرارداد شیرین شیرین است، برحسب قرارداد تلخ تلخ است، برحسب قرارداد گرم گرم است، برحسب قرارداد سرد سرد است، برحسب قرارداد رنگ رنگ است ولی اگر حقیقت را بخواهید اینها فقط ذرات هستند و خلأ».

و از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را راجع بمقولات صرفه نفی کردند و به پیروی ژان لاک قائل باصالت حس شده جمیع معلومات را مستند بحس دانستند ژرر برکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳ م) ۲۲ و داوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م) میباشند. این دو نفر در نفی ارزش محسوسات که بمقیده آنها مبدأ اصلی علم هستند از دکارت و ژان لاک نیز جلوتر رفتند مثلاً دکارت بعد و شکل و حرکت را در جسم (خواص اولیه) که بمقیده او مقولند نه محسوس حقیقی میدانست و تنها خواص ثانوی از قبیل صوت و رنگ و طعم و حرارت را که محسوسند بیحقیقت میدانست ولی این دو نفر راه افراط پیمودند. خواص اولیه را نیز مانند خواص ثانویه بیحقیقت پنداشتند. این دو نفر با آنکه مبدأ علم را حس شمردند هیچگونه ارزش و اعتباری برای ادراکات حسی قائل نشده و حتی وجود خارجی محسوس را نیز انکار کردند.

نظریه کانت

کانت ۲۵ فیلسوف شهیر آلمانی (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م) نظریات قابل توجهی در باب ارزش معلومات و سایر مسائل مربوط بعلم دارد. کانت از فلاسفه درجه اول اروپا بشمار میرود و اروپائیان اعتقاد عظیمی بفلسفه وی دارند. یکی از دانشمندان اروپا در باره فلسفه وی میگوید «گویا کوهی است که از فلسفه ریخته شده است».

فلسفه کانت را از آنجهت که بعد اعلی بنقادی و صرافسی عقل و فهم انسان پرداخته و حدود عقل و حس را تمیین نموده و امور شناختی را از امور غیر قابل شناخت جدا ساخته فلسفه انتقادی (کریتی سیسم) میخوانند.

مرحوم فروغی میگوید «نقادی علم و فلسفه را فرنیسیس بیکن ۲۶ (نیمه دوم قرن شانزدهم و نیمه اول قرن هفدهم) آغاز کرد و لاک دنبال آنرا گرفت و برکلی بشیوه دیگری در آن وارد شد و هیوم این مشرب را بدرستی روشن و آشکار ساخته است و اینها همه انگلیسی بوده‌اند سرانجام کانت آلمانی براهنمائی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق دانش را یکباره برگردانید». ما از فلسفه کانت آن اندازه که مربوط بارزش معلومات است در اینجا نقل میکنیم. قسمت عمده تحقیقات وی مربوط به دو مسئله دیگر (راه حصول علم - حدود علم) از سه مسئله‌ایست که در اول این مقدمه اشاره کردیم و ما در مقاله ۵ در باره آنها گفتگو خواهیم کرد.

نظریه کانت را درباره ارزش معلومات میتوان در طی سه قسمت بیان کرد.

الف - فلسفه اولی - کانت درباره مسائل فلسفه اولی عقیده دارد که اساساً موضوع علم واقع نمیشوند و آنچه در اینباره تاکنون گفته شده است علم نیست بلکه لفاظی و خیالیافی است پس ارزش معلومات در فلسفه اولی که دکارت و پیروانش آنها را یقینیات میخواندند صفر است ولی از باب سالبه بانتفاء موضوع یعنی اساساً آنچه در این باره گفته شده است علم نیست فقط لفاظی است زیرا حصول علم شرایطی دارد که در فلسفه اولی موجود نیست.

ب - ریاضیات - کانت ریاضیات را یقینی میدانند و سر یقینی بودن آنها را اینطور بیان میکنند که موضوعات ریاضی صرفاً مخلوق عقل و ذهن انسان است (پر خلاف موضوعات طبیعی یا موضوعاتی که فلسفه اولی مدعی حل مسائل مربوط بآنهاست) مثلاً ذهن اموری از قبیل دایره و مثلث و مربع و غیرها فرض میکند و برای آنها خاصیتها تشخیص میدهد و چون این موضوعات صرفاً مخلوق خود عقل است هر حکمی که در باره آنها بکند قهراً راست و یقینی خواهد بود.

کانت منشأ پیدایش مفاهیم ریاضی را فطرت میدانند و برخلاف نظریه فلاسفه حسی که برای مفاهیم ریاضی نیز منشأ حسی قائلند برای آنها منشائی از حس و تجربه قائل نیست.

نظریه کانت در باب ریاضیات شامل دو جهت است - نخست اینکه کمیات که موضوعات ریاضیات هستند وجود خارجی ندارند و تنها وجودشان در ذهن است دوم اینکه مفاهیم ریاضی بلاواسطه از قوه عاقله ناشی میشود و هیچ استنادی باحساس ندارد.

دانشمندان بهره‌دو قسمت از نظریه کانت اعتراض کرده‌اند و چنانکه در مقاله ۵ خواهیم گفت با بیان کانت نمیتوان یقینی بودن ریاضیات را اثبات نمود. راه

دیگری را باید جستجو کرد.

ج - طبیعیات - بیان کانت در طبیعیات مفصل است. خلاصه‌اش آنکه در امور طبیعی ذهن انسان تنها قادر است عوارض و ظواهر (فنون‌ها) را که بحس درمی‌آیند ادراک کند و از ادراک ذوات (نومن‌ها) ۲۸ که مظهر عوارض و ظواهرند عاجز است. در مورد ظواهر هم ذهن انسان بواسطه خاصیت‌های مخصوص خود صورت‌ها و شکل‌های مخصوص بآنها می‌دهد که هرگز نمیتوان مطمئن شد در واقع و نفس‌الامر هم بهمین شکل و صورت که در ذهن ظاهر میشوند هستند یا نه!

کانت می‌گوید حواس تنها مواد وجدانیات و معلومات را بذهن می‌دهند و ذهن از خود مایه بآنها می‌دهد و بآنها صورت می‌بخشد تا قابل ادراک شدن میشوند. می‌گوید انسان هرچیزی که تصور میکند در ظرف زمان و مکان تصور میکند و برای وی ممکن نیست چیزی از امور عالم را در غیر این دو ظرف ادراک کند. ولی زمان و مکان وجود خارجی ندارند بلکه دو کیفیت ذاتی ذهن هستند و صورت‌هایی هستند که ذهن به محسوسات خود می‌دهد و اگر این مایه را ذهن از خود نمی‌افزود چیزی که تأثیرات پراکنده متفرق غیر مرتبط چیزی وارد ذهن نمیگشت یعنی تصور چیزی برای ذهن دست نمیداد. مثلاً ما از خورشید یک تصور واضح داریم و حال آنکه آنچه بوسیله تأثیرات حسی وارد ذهن شده گرمی و روشنائی و رنگ بوده و اگر ذهن روی خاصیت مخصوص خود برای اینها «جایگاه مکانی و زمانی» تعیین نمیکرد و باینوسیله اینها را بیکدیگر مرتبط نمیساخت هرگز تصویری از خورشید برایش دست نمیداد. در مقام تشبیه می‌گوید «معلوم را تشبیه میکنیم بگذاری که باید بیدن برسد و بدل مایه‌تخلل شود. برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره‌هایی از خود برآنها ضمیمه کنند تا خوراکها غذا شود پس خوراکها بمنزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان را دارند».

این مقدار که گفته شد درباره وجدانیات یا تصورات اولیه‌ایست که ما از اشیاء (عوارض و ظواهر) داریم. اما هنگامیکه بخواهیم آن اشیاء را موضوع احکام قرار داده تحت کلیات درآوریم و قوانین علمی و کلی بسازیم یک معده معقولات دیگر که آنها نیز مخلوق ذهن هستند و از حس بدست نیامده‌اند دخالت میکنند و صورت کلی و قانون علمی بآنها می‌دهند. این قوانین که همه معلومات بالاخره ناچار تحت این قوانین درمی‌آیند صرفاً مخلوق خود ذهن است. ممکنست در واقع و نفس‌الامر قوانین دیگری بر اشیاء حکومت کند.

بیان کانت در اینجا مفصل است. از جمله این قوانین بمقیده کانت قانون علیت و معلولیت است. کانت درباره این قانون می‌گوید «رابطه علت و معلول ساخته عقل ما است در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد».

خلاصه آنکه جز یک معده آثار متغیر و جزئی و متفرق و پراکنده که بوسیله

37- Phenomene

38- Noumene