

ولی معنای تحلیلی این سخن که در ته دل گوینده میباشد صواب است زیرا گوینده این سخن یا «خدا» را بمعنائی تفسیر کرده که جز حقیقت است (مانند موجود جانشین علل ماده مجهوله و نظایر آن) و یا «موجود» را بمعنائی گرفته که با حقیقت خدا هم نمیسازد چنانکه میگویند «ماده = موجود» یا «موجود = ماده باضافه زمان و مکان» و پس از تحلیل بدست میآید که گویندگان این سخن در تطبیق معنای خیالی صواب خود بواقعیت خارج که الهیین می-گویند خطا مینمایند.

پس در مورد هر ادراك ناصواب و فکر فاسد بترتیبی که ذکر شد باید نقطه حقیقی را که باصطلاح فلسفی مورد «انتقال ما-

→ متافیزیسم بخود گرفته يك فلسفه تعقلی خالص بشود، علاوه بر آنکه با عقائد مخصوص وی در باب روح و خواص روحی منافی است. اصل سوم (اصالت حس) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست استدلال فلسفی و نظری الهیون را ببسازد اینک «در علوم حسی نشانی از اینگونهها نیست» منکر شود و اگر مانند سیستمهای حسی تنها بمسائل علوم حسی اعتماد کند و همان ارزش که قاطبه دانشمندان حتی خود حسیون برای علوم حسی قائلند (ارزش احتمالی و ظنی) قائل شود اصل دوم (اصل تجزم) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست بطور جزم و یقین در عقائد فلسفی خود اظهار نظر کند، مثلا با جزم فتوی بدهد که غیر از ماده و خواص ماده چیزی نیست (ماده = وجود).

و اگر بخواهد همان ارزشی را که فلاسفه عقلی و متافیزیسینها برای بدیهیات عقلیه قائل بودند (ارزش یقینی غیرقابل تخلف) برای مسائل و فرضیههای علوم حسی قائل شود پس با تجدید نظرها و کشف خلافها چه کند؟

برای رهائی از این بن بست اینراه بنظرش رسیده که برای مسائل تجربی و فرضیههای علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شود و تجدید نظرها و کشف خطاها را از راه «تغییر حقیقت» و «امکان اجتماع صحیح و غلط» توجیه کند و بگوید حقیقت و خطا و صحیح و غلط و صدق و کذب با هم منافاتی ندارد. هم قانون علمی قرن گذشته صحیح و حقیقت بود و هم قانون علمی امروز که مخالف آن است زیرا حقیقت هر روز تغییر میکند و لهذا در قرن گذشته که میگفتند اتم بسیط است و قابل تجزیه نیست صحیح بود امروز هم که میگویند اتم بسیط نیست بلکه مرکب است از اجزاء زیادی نیز صحیح است و هر دو يك حقیقتند که تغییر کرده و تکامل یافته.

آیا اگر شما بجای طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک بودید راه فرار دیگری از اشکال بالا پیدا میکردید؟

و آیا دانشمندان مادی چاره‌ای داشتند جز آنکه با این سفسطه (ببخشید تحقیق عمیق) خود را خلاص کنند؟

البته يك سلسله اشتباهات فلسفی دیگر نیز که دامنگیر این آقایان شده کمک کرده است که فرضیه تکامل حقیقت و فرضیه امکان اجتماع حقیقت و خطا را بسازند ولی تردیدی نیست که گرفتاری در این بن بست و پیدا کردن راه فراری برای —

بالمرض مكان مابالذات» یعنی تطبیق حکم صواب قوه‌ای بمورد حکم صواب قوه دیگری است، باید بدست آورده و فهمید که هیچ ادراکی نمیتواند خطای مطلق بوده باشد و در جهان هستی بحسب حقیقت خطائی پیدا شود بلکه پیوسته فکر اصلی و ادراک حقیقی در مورد خطا صواب میباشد.

بر حرف هیچکس منه انگشت اعتراض

آن نیست کلک صنع که خط خطا کشد

از بیان فوق میتوان نتیجه گرفت:

۱- وجود خطا در خارج بالمرض است یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم هیچیک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص بخود خطا نمیکند بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلاً حکم

→ رهائی از آن دخالت زیادی داشته است.

چنانکه از کلمات مادین هویدا است همیشه نتیجه دادن عملی را گواه بر صحت و ارزش نظری یک فرضیه میگیرند آنگاه نتیجه میگیرند که چون دو قانون علمی مخالف هر دو در عمل نتیجه مثبت داده‌اند پس هر دو حقیقت بوده‌اند.

ما در مقدمه این مقاله روشن کردیم که نتیجه عملی دادن گواه بر صحت و ارزش نظری یک فرضیه نیست و ضمناً توضیح دادیم که هیچیک از دانشمندان نتیجه عملی را دلیل بر ارزش نظری نمیگیرند و در اینجا نیازی بتکرار نداریم.

فلاکت ماتریالیسم بدست دیالکتیک

اشکال بالا برای فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک از آنجا پیش آمده است که طریق مشی معین ندارد. در یکجا در منطق خود اظهار میدارد تنها بمقتضای حس و تجربه باید اعتماد کرد و بس از این لحاظ از سیستمهای فلسفی حسی پیروی میکند و در جای دیگر ارزش فلسفه‌های حسی خارج شده در مسائل فلسفه اولی «متافیزیک» که خارج از قلمرو حس است و صرفاً جنبه تمثلی و نظری دارد بنفی و اثبات میپردازد و شکل و قیافه «متافیزیسم» بخود میگیرد.

آنجا که میخواهد از بحثهای خود نتیجه جزمی و یقینی بگیرد شمار خود را جزم و یقین قرار میدهد و روش خود را جزمی «دگماتیسیم» معرفی میکند و در جای دیگر که ارزش معلومات را میخواهد تعیین کند پای حقیقت نسبی را بمیان میآورد و شکاک میشود.

نتیجه این تذبذب فلسفی اینکه در مقام توجیه تجدید نظرها و کشف خطاهای در مسائل علوم باشکال و بن بست دچار میشود و راه‌حلی پیدا نمیکند پس نظریه تغییر حقیقت و امکان اجتماع حقیقت و خطا را پیش می‌کشد و یکباره سوفسطائی میشود. البته خواننده محترم توجه دارد که ماتریالیسم قبل از آنکه بدست کارل-مارکس و انگلس بیفتد و منطق دیالکتیکی پیدا کند یک طریق مشی معین داشت و بالاخره هرچیز بود شکاک یا سوفسطائی نبود این منطق دیالکتیک است که این فلاکت را برای ماتریالیسم «بیچاره» بار آورده است و بمثل معروف خواسته است که ابرویش را اصلاح کند چشمش را کور کرده است.

این قوه را بمورد قوه دیگر تطبیق مینمائیم (حکم خیال را بمورد حکم حس یا بمورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه میگویند که خطا در احکام عقلیه بواسطه مداخله قوه خیال است.

و از همین جا می شود نتیجه گرفت که اگر چنانچه ما در تکون علوم کنجکاوی کرده و بتمیز ادراکات حقیقی و مجازی (بالذات و بالعرض) نائل گشته و خواص کلی آنها را بدست آوریم می توانیم بکلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و باصطلاح منطوق در موارد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم.

۲- در مورد هر خطائی صوابی هست.

نظریاتی که در این مقاله بثبوت رسید بقرار ذیل میباشد:

- ۱- هر تصدیق مسبوق بتصور است.
- ۲- میان مدرك حسی و صورت خیالی و صورت عقلی وی نسبت ثابتی موجود میباشد.
- ۳- صورت عقلی موجود خارجی مسبوق بصورت خیالی وی و صورت خیالی وی مسبوق بادراك حسی وی میباشد.
- ۴- معلومات تصویری که بنحوی قابل انطباق بخارج میباشند. منتهی بحس هستند (این حکم نیازمند بتوضیحی است که در مقاله آینده داده میشود).
- ۵- ما بماهیات اشیاء فی الجمله نائل میشویم.
- ۶- در مرتبه وجود حسی (اثر موجود در عضو حساس) خطائی نیست.
- ۷- در مرتبه ادراك حسی مفرد خطائی نیست.
- ۸- در حکمی که در مرتبه حس میباشد خطائی نیست.
- ۹- خطا در هر جا محقق شود در مرتبه ادراك و حکم و مقایسه با خارج است.
- ۱۰- وجود خطا در خارج بالعرض است.
- ۱۱- در مورد هر ادراك ناصواب ادراك صوابی نیز داریم.
- چنانکه بحسب واقع هر دروغی راستی دارد.
- ۱۲- علم حضوری قابل خطا نیست.

بسمه تعالی

هیچ فنی باندازه فلسفه بتجزیه و تحلیل‌های عقلانی نیازمند نیست و فلسفه نیز با هیچ‌چیز دیگر باندازه این تجزیه و تحلیل‌ها سروکار ندارد و همین امر موجب شده که مسائل فلسفه بالطبع دارای یک نوع هموض و اعضال بوده باشد. نیازمندی شدید فلسفه بمنطق نیز از همین‌جا سرچشمه میگیرد.

سروکار داشتن زیاد فلسفه با تجزیه و تحلیل‌های عقلانی، حکما و بالاخص حکماء جدید اروپا را متوجه این نکته ساخت که قبل از ورود در حل و فصل و تجزیه و تحلیل معضلات فلسفی باید انسان و افکار و ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار داد. تا آنجا که بعضی یکباره معتقد شدند که: «فلسفه خود انسان است».

این توجه، توجه بسیار بجا و بموقمی است و ضمناً اهمیت شگرف و عظیم منطق را که بخشی از این قسمت است روشن میسازد.

در اینکتاب نیز این اصل کاملاً موردتوجه و عنایت واقع شده و قبل از هرچیز، ادراکات و طرز اعمال ذهنی و عقلانی انسان با یک روش مخصوص بخود این کتاب مورد بررسی قرار گرفته و چنانکه در جلد اول ملاحظه فرمودید سه مقاله از مجموع چهار مقاله آن جلد، مباحث مربوط بادراکات بود و جلد دوم نیز که اکنون از نظر خواننده محترم میگذرد مربوط بهمین قسمت است.

این جلد مشتمل بر دو مقاله است که یکی (مقاله ۵) تحت عنوان «پیدایش کثرت در ادراکات» و دیگری (مقاله ۶) تحت عنوان «ادراکات اعتباری» طرح شده است.

هرچند مقاله ۵ تحت عنوان «حس و عقل» طرح نشده ولی نتایجی که از مباحث حس و عقل و تجربه و تمقل انتظار میرود از این مقاله گرفته میشود و همانطوریکه خواننده محترم آگاه است مشاخره حسی و عقلی قسمت مهم مباحثات فلسفی و منطقی و علم‌النفسی جدید را تشکیل میدهد.

در مقاله ۵ بمطالبی برمیخوریم که همانطوریکه موردتوجه کامل قدما نبوده فلسفه یا منطق و علم‌النفس جدید نیز راهی برای آن باز نکرده یعنی تحقیقاتی که در آنمقاله شده یک گام تازه‌ای است که در عالم فلسفه برداشته شده.

مقاله ۶ متکفل یک مبحث فلسفی نو و بی‌سابقه دیگری است که تا آنجا که ما اطلاع داریم برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است و این مطلب از مطالعه خود مقاله روشن خواهد شد.

متأسفانه با آنکه یکسال است که از نشر جلد اول اینکتاب میگذرد و اینجانب در اینمدت تا سرحد امکان و تا آنجا که فرصت و فراغت اجازه میداد کوشش کرد

که برای این دو مقاله پاورقی بنویسد و بتوضیح قسمتهائی و اضافه کردن (عند-المزوم) قسمتهای دیگری پردازد بالاخره توفیق حاصل نشد که مقاله ۶ را باتمام برساند.

مطابق آنچه خود پیش‌بینی کردم تصمیم آنمقاله در حدود سه ماه دیگر انتشار این جلد را تأخیر میانداخت و من میل نداشتم که بیش از این، نشر این جلد را بتعویق بیاندازم خصوصاً با بی‌صببری و انتظار زیادیکه خوانندگان محترم جلد اول این کتاب ابراز میداشتند و از طرف دیگر تمام دوره اینمقالات از طرف حضرت مؤلف دام بقائه تهیه شده و باید هرچه زودتر برای بقیه مقالات فکری کرد و در دسترس خوانندگان علاقه‌مند اینکتاب گذاشت. از این روی با وجود آنکه قسمتهای باقی‌مانده آنمقاله مشتمل بر مسائل دقیق و حساسی بود و فی‌الجمله یادداشت‌هایی هم برای آنها تهیه کرده بودم از تصمیم آن صرفنظر کردم و امیدوارم که خواننده محترم که تاکنون بلحن این مقالات کم‌وبیش آشنا شده است از خود متن مقاله بهره وافی و کافی ببرد. و البته اگر بنا بشود بهمین ترتیب برای سایر مقالات پاورقی نوشته شود با در نظر گرفتن عوائق و موانعی که تاکنون برای اینجانب بوده و هست مدت زیادی وقت لازم خواهد بود که اینمقالات باتمام برسد روی اینجهت شاید برای مقالات بعدی تصمیم دیگری اتخاذ و ترتیب دیگری در نظر گرفته شود.



با آنکه دست‌یافتن بمعماهای فلسفی منتهای آرزو و غایت اشتیاق غریزی انسان است و موفقیت در اینراه اعماق وجدان و بطون ضمیر انسان را خورسند میسازد، هموز و پیچیدگی طبیعی مسائل فلسفی از یکطرف و جمود و خشکی آنها یعنی برکنار بودن آنها از مداخله عواطف و احساسات و سروکار داشتن با منطق و تمقل محض از طرف دیگر، موجب شده که فلسفه در نظر غالب اشخاص با یک قیافه عبوس و گرفته‌ای جلوه‌کند.

ولی تردیدی نیست که سبک نگارش و طرز تفسیر مطالب عامل مهمی برای آسان کردن یا دشوار ساختن مطالب محسوب میشود و همانطوریکه در مقدمه جلد اول یادآور شدیم در اینکتاب حتی‌الامکان سعی شده که مطالب ساده و دور از اصطلاحات نامفهوم بوده و در خور فهم عموم اشخاصی باشد که آشنائی مختصری با فلسفه دارند.

حسن استقبال و مزید عنایتی که از طرف عموم علاقه‌مندان بمعرفت نسبت به جلد اول شد میرساند که سعی ما بنتیجه رسیده است.

تذکر این نکته لازم است که می‌بینیم بسیاری گمان کرده‌اند که منظور اصلی اینکتاب فقط انتقاد و رد فلسفه مادی است لهذا ناچاریم که مجدداً در مقدمه این جلد یادآور شویم که هدف و مقصد اینکتاب عالی‌تر از این است. و اگر مقصود فقط رد فلسفه مادی و بیان انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک بود اینقدر بخود زحمت نمیدادیم و مباحث عمیق و دقیق فلسفه را طرح نمی‌کردیم. ما در همین دو مقاله بمباحث و مسائلی برمیخوریم که پیشروان فلسفه مادی بوئی از آنها نبرده‌اند و کمترین فائده‌ئی که خواننده عزیز از این دو مقاله میبرد اینست که بخوبی درک میکند که مادیین فرسنگها از مرحله دورند و در اعماقیکه بزرگان فلاسفه شرق و غرب درباب افکار و ادراکات و عقل و معقول غور کرده‌اند نتوانسته‌اند وارد شوند و صدها نکته باریکتر از مو در اینمباحث هست که مادیین بکلی از آنها بی‌اطلاعند.

همانطوریکه در مقدمه جلد اول گفته شد هدف اصلی اینکتاب بوجود آوردن يك سیستم فلسفی عالی براساس استفاده از زحمات گرانمایه هزار ساله فلاسفه اسلامی و از ثمره تحقیقات وسیع و عظیم دانشمندان مغرب‌زمین و از بکار بردن قوه ابداع و ابتکار است. و لهذا در این سلسله مقالات هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است طرح میشود و در ضمن قسمت‌هایی میرسد که نه در فلسفه اسلامی و نه در فلسفه اروپائی سابقه ندارد.

علم و معرفت را هیچگاه بیک زمان معین یا بريك قوم و ملت معین وقف نکرده‌اند و اگر امتیاز علم در انحصار اشخاص معین بود این پیشرفت حیرت‌آوری که امروز می‌بینیم حاصل نمیشد.

وضع مخصوص تمدن امروز بشری و از بین رفتن فاصله‌ها و باز شدن معارف شرق و غرب بروی یکدیگر بهترین فرصتها را برای شخص محقق پیش می‌آورد که نتایج قرن‌ها رنج و مطالعه و تحقیق را که از راه‌های مختلف بدست آمده مورد استفاده قرار داده و با بکار بردن نیروی ابداع و ابتکار راه‌های تازه‌ئی باز کند و با بهای دیگری بگشاید و همواره درچنین فرصتهائی بوده که علم و فلسفه توانسته‌اند مراحل جدیدی را طی کنند.

تهران - اسفندماه ۱۳۳۳ شمسی - مرتضی مطهری

مقاله پنجم

پیدایش کثرت در ادراکات

مقدمه

مبختی که در این مقاله می‌خواهیم وارد آن بشویم مانند مباحث مقالات ۲ و ۳ و ۴ از مباحث مربوط به معلوم و ادراکات بشری است. در این مقاله از جنبه خاصی ادراکات ذهنی مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است و آن جنبه عبارتست از بررسی درباره «کیفیت حصول کثرت در ادراکات».

ممکن است ابتداء خواننده محترم پیش خود تصور کند که جنبه حصول کثرت در ادراکات احتیاج به بحث و تحقیق ندارد زیرا کثرت ادراکات تابع کثرت مدرکات است و اینکه ما ادراکات و تصورات زیادی در ذهن خود داریم معلول آنست که اشیاء زیادی در ماوراء ذهن ما وجود دارد و چون آن اشیاء واقعی خارجی کثیر و متعدّدند و هم آنها هستند که در اثر برخورد ویژه باقوای ادراک‌کننده ادراکات را تولید میکنند قهراً و جبراً منشأ پیدایش ادراکات کثیره میشوند - ولی ما نظر خواننده محترم را جلب میکنیم که در این مقاله نظر باین قسم کثرت در ادراکات نیست زیرا این قسم کثرت در ادراکات با لذات مربوط بکثرت مدرکات خارجی است و بالتبع مربوط بادراکات است. آنچه در این مقاله درباره آن بحث و تحقیق میشود کثرت‌های است که با لذات مربوط بنخود ادراکات است و ربطی بکثرت واقعی مدرکات ندارد و به عبارت دیگر آن کثرتیکه مورد توجه خواننده محترم است یعنی کثرتیکه ادراکات بواسطه کثرت مدرکات دارند از جنبه انفعالی ذهن سرچشمه میگیرد و اما آنچه مورد بحث و تحقیق این مقاله است کثرت‌هایی است که از جنبه فعالیت ذهن ناشی میشود و عامل اصلی آن تکثیر خود ذهن است.

در ضمن تشریح کیفیت حصول کثرت در ادراکات راه حصول ادراکات یعنی اینکه ادراکات و تصورات از چه مجرائی وارد ذهن میشود و همچنین حدود توانائی ذهن در کسب مجهولات و اینکه در چه حدودی ذهن بشر قدرت مداخله و قضاوت دارد نیز تشریح میشود.

هر چند در این مقاله تحت عنوان «حس و عقل» بحثی نشده ولی نتیجه‌ایکه از بحث حس و عقل انتظار میرود از مباحث مختلف این مقاله میتوان گرفت زیرا در ضمن مطالب این مقاله تشریح میشود که چه سنخ ادراکات است که ذهن مستقیماً از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی از يك پدیده‌ای صورت‌گیری و عکس‌برداری

میتنماید و چه سنخ ادراکات است که از این قبیل نیست و ذهن از غیر راه احساس مستقیم به آن ادراکات نائل میشود.

از آنجائیکه نه در فلسفه قدیم و نه در فلسفه و روانشناسی جدید سابقه ندارد که تحت عنوان «کیفیت پیدایش گشرد در ادراکات» ذهن و ادراکات ذهنی مورد نقادی و تجزیه و تحلیل قرار بگیرد ممکن است ابتداء تا اندازه‌ای مطالب این مقاله با ذوق خواننده محترم غیر مانوس جلوه کند ولی ما در پاورقی‌ها سعی میکنیم مطالب را با اصطلاحات و مطالبیکه اذهان خوانندگان محترم با آنها مانوس است تقریب و تفسیم کنیم و مخصوصاً هر جا که با نظریات فلاسفه جدید تماس پیدا میشود تا آنجا که مقدور ما است و با وضع این مقاله متناسب است در تقریب و مقایسه و قضاوت و انتقاد سعی بیشتری میکنیم.

همانطوریکه در مقدمه مقاله چهارم گفته شد مسائل مربوط به علم (ادراک) چه در فلسفه قدیم و چه در فلسفه و علوم جدید بسیار حائز اهمیت است و بالخصوص فلاسفه و محققین اروپائی در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این مسائل کرده‌اند بطوریکه میتوان گفت سه مسئله زیر:

۱- ارزش معلومات

۲- راه حصول علم

۳- تعیین حدود علم

محور مسائل فلسفی اروپا بشمار میرود. و همانا اختلاف نظر در مسئله اول است که فلاسفه را از سوفسطائیان و جزمیون را از شکاکان جدا کرده است و اختلاف نظر در مسئله دوم است که دانشمندان اروپا را بدو دسته مهم عقلیون و حسیون منقسم و مشاجره عظیمی بین دو دسته بپا کرده است و اختلاف نظر در مسئله سوم است که عقاید و نظریات دانشمندان را درباره فلسفه تمثلی که بارزترین مصداقش فلسفه اولی (متافیزیک) است و قدما آنرا علم کلی و فلسفه حقیقی میخواندند مختلف کرده است بطوریکه گروهی تحقیق در این فن و قضاوت درباره مسائل مربوط به آن را نقیاً و اثباتاً از حدود توانائی ذهن بشر خارج دانسته‌اند و گروهی برعکس این فن را یقینی‌ترین و بی‌نیازترین فنون دانسته‌اند.

از سه مسئله بالا مسئله اول در مقاله ۴ تحقیق شد و دو مسئله دیگر باضافه یکرشته مطالب اساسی دیگر در ضمن مطالب اینمقاله تحقیق میشود و برای اینکه خواننده محترم سابقه ذهنی کافی داشته باشد و مورد گفتگو را در این دو مسئله دریابد بشرح ذیل میپردازیم:

راه حصول علم

در این مسئله گفتگو در این است که مبدأ و منشأ اولی علم بشر چیست و

ادراکات ابتدائی یعنی عناصر بسیط اولیه ادراکات بچه کیفیت و از چه راه پیدا میشود؟ و عبارت دیگر مامیدانیم که تفکر یعنی از بسائط مرکبات ساختن و از مفردات قضایا ساختن و از قضایا قیاسات تشکیل دادن و نتیجه گرفتن و از قیاسات و نتایج فلسفه و علوم پدید آوردن. پس مایه اصلی تفکر مفردات و بسائط است حالا باید دید آن مفردات و بسائط که سرمایه اصلی فکر بشر است از چه راهی و از کجا عارض ذهن بشر میشود؟

قدر مسلم اینست که این مطلب از دوره‌های قدیم تا عصر حاضر همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف نظرها با شکلهای مختلف درباره آن وجود داشته است. از عقاید دانشمندان یونانی قبل از سقراط اطلاع زیادی در دست نیست و چنانکه گفته میشود غالب آن دانشمندان و از آنجمله سوفسطائیان اصحاب حس بوده‌اند یعنی مبدأ و منشأ تمام تصورات و ادراکات جزئی و کلی، معقول و غیر معقول را حواس میدانسته‌اند و معتقد بوده‌اند یگانه راه حصول ادراکات برای بشر حواسی است که باو داده شده است. در آن دوره‌ها کسیکه درست نقطه مقابل این نظریه را انتخاب کرده افلاطون است.

افلاطون

وی مطابق آنچه معمولاً در تاریخ فلسفه بوی نسبت میدهند معتقد بوده که علم و معرفت بمحسوسات تعلق نمیگیرد زیرا محسوسات متغیر و جزئی و زایل‌شدنی هستند و متعلق علم باید ثابت و کلی و دائم باشد. معرفت حقیقی درک «مثل» است که واقعیت‌هایی کلی و ثابت و دائم هستند و آنها معقولند، نه محسوس. این معرفت عقلی برای روح هرکسی قبل از اینکه باین عالم بیاید حاصل شده زیرا روح قبل از اینکه باین عالم بیاید در عالم مجردات بوده و «مثل» را مشاهده مینموده بعداً در اثر مجاورت و مخالفت با بدن و امور اینعالم آنها را از یاد برده ولی از آنجائیکه آنچه در اینعالم است نمونه و پرتوی از آنحقایق است روح بااحساس این نمونه‌ها گذشته‌ها را بیاد میآورد و از اینرو هیچیک از ادراکاتیکه برای انسان در اینجهان دست میدهد ادراک جدید نیست بلکه تذکر و یادآوری عهد سابق است. اینمقیده منسوب بافلاطون شامل چند جهت است:

۱- روح قبل از تعلق ببدن موجود است.

۲- روح از ابتداء تعلق ببدن معلومات و معقولات زیادی در باطن ذات خود همراه دارد.

۳- عقل مقدم برحس است و ادراک معانی کلیه مقدم است. بر ادراک جزئیات.

۴- راه حصول علم مشاهده مثل است.

از همان زمان خود افلاطون بوسیله شاگردش ارسطو با این عقیده مخالف شد و وجود معلومات قبلی بلکه وجود روح قبل از بدن و همچنین تقدم عقل برحس و

تقدم ادراکات کلی بر ادراکات جزئی مورد انکار قرار گرفت.

ارسطو

اساس نظریه ارسطو در باب علم و معرفت بر اینست که روح در ابتداء در حد قوه و استعداد محض است و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست. تمام معقولات و معلومات بتدریج در همین جهان برایش حاصل میشود.

بعد از ارسطو پیروان مکتب وی عقل را از لحاظ طی مراحل مختلف و درجاتیکه در همین جهان در راه تحصیل معرفت میپیماید بدرجاتی تقسیم کرده‌اند از این قبیل: عقل بالقوه - عقل بالملکه - عقل بالفعل - عقل بالمستفاد (با اختلاف بین‌هاییکه در تقریر اینمراتب هست) گویند اول کسی که این طبقه‌بندی را مطابق مسلک ارسطو بیان کرده است اسکندر افریدوسی از حکماء اسکندریه است.

مطابق نظریه ارسطو ادراک جزئیات مقدم است بر ادراک کلیات یعنی ذهن ابتداء بدرک جزئیات نائل میشود سپس بوسیله قوه عاقله بتجربید و تممیم پیبردازد و معانی کلیه انتزاع میکند. نظریه ارسطو در باب حصول معرفت شامل دو قسمت اصلی زیر است:

۱- ذهن در ابتداء واجد هیچ معلوم و معقولی نیست تمام ادراکات و تصورات جزئی و کلی در همین جهان برای نفس حاصل میشود.

۲- ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی.

ولی در عین حال سندی در دست نیست که آیا ارسطو قسمت دوم نظریه خویش را درباره جمیع معلومات و معقولات داشته یعنی حتی آنقسمت از تصورات عقلی را که در منطق خویش آنها را «بدیهیات اولیه» خوانده از همین قبیل میدانسته است و عقیده داشته که بدیهیات اولیه عقلیه نیز مسبق با ادراکات جزئی حسیه است و یا آنکه آن عقیده را در خصوص مادیات و کلیاتی که منطبق با افراد مادی هستند داشته و اما بدیهیات اولیه را معتقد بوده که بتدریج خود بخود و بدون وساطت و دخالت ادراکات جزئی حسی برای عقل حاصل میشود یعنی معتقد بوده که عقل این تصورات را از پیش خود ابداع مینماید. و بالاخره این قسمت مهم در نظریه ارسطو تاریک است و روشن نیست و همین تاریکی موجب شده که دانشمندان متحیر شوند و نظریه ارسطو را در باب عقل و حس مختلف تقریر کنند بعضی او را حسی بدانند و بعضی عقلی و بعضی او را در این مسئله متهم به تضاد بکنند. ما در آخر اینمقدمه در این باره باز سخن خواهیم گفت.

حکماء اسلامی

این دانشمندان غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده‌اند و هر دو قسمت نظریه ارسطو را که در بالا شرح دادیم پذیرفته‌اند یعنی از طرفی اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد

محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و از طرف دیگر ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند. باضافه اینکه آن قسمت مهم که در نظریه ارسطو تاریخ و مبهم است در نظریه دانشمندان اسلامی روشن است زیرا این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهیه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است چیزیکه هست این است که فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق بمحسوسات میشود از قبیل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و آن فرق اینست که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تممیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است ولی دسته دوم از دسته اول بنحو دیگری انتزاع شده است و بمبارت دیگر دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدیکه دارد از آن‌صور محسوسه يك معنای کلی ساخته ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند بلکه ذهن پس‌از واجد شدن صور حسیه با يك نوع فعالیت خاصی و با يك ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن‌صور حسیه انتزاع میکند. لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه «معقولات اولیه» و دسته دوم که متکی بدسته اول هستند «معقولات ثانیه» خوانده میشوند. و همین معقولات ثانیه فلسفی است که بدیهیات اولیه منطقی و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند. و در هر حال چه معقولات اولیه و چه معقولات ثانویه مسبوق بادرکات جزئیه حسیه‌اند.

در اینجا کافی است که گفتار صدرالمتألهین را در شواهدالربوبیه و در اسفار گواه بیاوریم:

وی در اشراق نهم از شاهد اول از مشهد سوم کتاب شواهدالربوبیه میگوید «اولین چیزیکه از آثار محسوسات که معقول بالقوه هستند و در خزانه متخیله (حافظه) مجتمع هستند حادث میشود بدیهیات است و آن عبارت است از «اولیات» و تجربیات...» در مبحث عقل و معقول اسفار پس از آنکه عمل آلات حسیه را بیان میکند و میگوید «حواس بمنزله جاسوسهای مختلفی هستند که از نواحی مختلف خبر می‌آورند و نفس از طریق این جاسوسها بهره‌مند میشود» اینطور بگفته خود ادامه میدهد «سپس این تصورات حسیه نفس را مستعد میکند برای حاصل شدن بدیهیات اولیه تصویری و بدیهیات اولیه تصدیقیه».

در اینجا بی‌مناسبت نیست که گفتار متکلم و مفسر معروف امام فخر رازی در تفسیر کبیر را نیز نقل کنیم.

فخر رازی در جلد پنجم تفسیر کبیر در ذیل آیه کریمه **والله اخرجکم من بطون امساتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم السمع والابصار والافئنة لعلکم تشکرون**^۱

۱ - خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ چیزی نمی‌دانستید ←

(آیه ۷۸ از سوره نحل) میگوید «نفس انسان در آغاز خلقت از جمیع علوم و معارف خالی است و خداوند حواس را باو عنایت فرمود تا از اینراه علوم و معارف را استفاده کند» وی از جمله **لا تعلمون شیئا** استفاده میکند که نفس انسان در آغاز کودکی واجد هیچ معلومی نیست و از تمقیب این جمله بجمله **وجعل لكم السمع و الابصار والاقلنده** استفاده میکند که آغاز نقش بستن علوم و معارف بر لوح ضمیر انسان از مجرای حواس است. سپس بطور تفصیل وارد این مطلب میشود و ابتداء بصورت اشکال میگوید: «تصورات و تصدیقات یا بدیهی هستند یا نظری و البته نظریات باید از بدیهیات کسب شوند پس میبایست بدیهیات قبل از حصول نظریات در ذهن وجود داشته باشند و در اینجا این سؤال یا اشکال پیش میآید که آیا خود بدیهیات از کجا پیدا شده‌اند آیا از آغاز خلقت همراه بوده‌اند یا آنکه بعد پیدا شده‌اند؟ شق اول یقیناً باطل است زیرا ما میدانیم که چنین در رحم مادر بهیچ بدیهی‌ای علم ندارد مثلاً نمیدانند که اجتماع نقیضین محال است یا اینکه کل اعظم از جزء است و بنا بر شق دوم لازم میآید که بدیهیات نیز کسبی باشند و اگر کسبی باشند میبایست از علوم دیگر اکتساب شوند و لازمه این مطلب اینست که تمام بدیهیات مفروضه ما نظری باشند و بعلاوه این رشته تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و بجائی نخواهد رسید».

فخر رازی پس از ذکر این اشکال میگوید این اشکالی است بسیار قوی و خودش اینطور از اشکال جواب میدهد «شق دوم را اختیار میکنیم و قبول میکنیم که بدیهیات در آغاز نبوده‌اند و بعد حاصل شده‌اند و لازمه این مطلب کسبی و نظری بودن نیست زیرا حصول بدیهیات با اعانه حواس سمعی و بصری انجام مییابد نه از راه کسب و نظر و استدلال» سپس به تفصیل بیشتری در اطراف این جواب میپردازد و آن تفصیل خالی از نقصان هم نیست.

این بود نظریه دانشمندان اسلامی در این خصوص ولی در عین حال در نظریه این دانشمندان يك قسمت مهم دیگر تاریخ است و آن قسمت مربوط بکیفیت انتزاع بدیهیات اولیه عقلیه از محسوسات است این دانشمندان با اینکه تصریح کرده‌اند که عقل قادر نیست تصویری را از پیش خود ابداع نماید و حتی بدیهیات اولیه تصویری منطقی که موضوعات غالب مسائل فلسفه اولی را تشکیل میدهند اموری انتزاعی هستند کیفیت انتزاع این مفاهیم و اینکه ذهن چگونه عمل میکند و از چه راه و به چه ترتیب باین مفاهیم نائل میشود با کمال اهمیتی که دارد بیان نکرده‌اند - این دانشمندان همواره در منطقی و در فلسفه از يك سلسله معانی و مفاهیم (از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و ضرورت و امکان و امتناع و غیره) بعنوانهای «مفاهیم انتزاعیه» یا «مقولات ثانیه» یا «خارج محمول» یاد میکنند و اشعار میدارند که این معانی و مفاهیم بطور انتزاع از معانی دیگری (مهمیات: از قبیل اسب و درخت و انسان و سفیدی و سیاهی و شکل و غیره) بدست آمده ولی هیچگونه توضیحی

→ و از برای شما گوش‌ها و چشم‌ها و دلها قرارداد، باشد که سیاسگزاری نمائید.

نمیدهند که این انتزاع یعنی چه؟ و چگونه اینمعانی از آن معانی با اینکه مفهوم‌هایی مفایر آن مفهوم‌ها هستند زائیده شده‌اند؟ و آیا واقعاً ممکن است که يك مفهوم دیگر را بزاید و يك معنائیکه قبلاً از راه حس (مثلاً) وارد ذهن شده يك معنای دیگری را که ذهن نسبت به او بی‌سابقه است و از او بکلی خالی و عاری است به دنبال خود بکشاند!!

در این مقاله برای اولین بار در تاریخ فلسفه به این مطلب مهم توجه شده و کیفیت و ترتیب انتزاع این مفاهیم با اضافه يك رشته مطالب اساسی دیگر بیان شده است.

نظریه‌های جدید

در اروپا از قرن شانزدهم به بعد مسئله بالا بصورت و شکل دیگری مورد گفتگو واقع شده و مشاجره عظیمی برپا کرده است. سیر این مسئله در میان اروپائیان با آنچه در بالا گذشت از لحاظ شکل و کیفیت مختلف است. دانشمندان اروپائی در مسئله بالا (راه حصول علم) دو دسته هستند - عقلیون و حسیون.

عقلیون

ایندسته معتقدند که ادراکات ذهنی بر دو قسم است - یکقسم همانها است که مستقیماً از راه یکی از حواس وارد ذهن شده است و قسم دوم آنها است که عقل از پیش خود آنها را ابداع کرده است و آنها فطری و خاصیت ذاتی عقل هستند بعقیده عقلیون اینگونه تصورات هیچ مبدأ و منشأی جز خود عقل ندارد و این تصورات قبل از هر حس و احساسی برای عقل حاصل هستند و اگر فرض کنیم که هیچ صورت محسوسه‌ای وارد ذهن نشود باز ذهن از خود و پیش خود واجد این تصورات است.

دکارت که سردهسته عقلیون است پاره‌ای از مفاهیم و تصورات را از قبیل وجود و وحدت و حتی بعد و شکل و حرکت و مدت را نام میبرد و میگوید این تصورات هیچگونه استنادی بحس ندارد و فطری و ذاتی عقل است. بعد از دکارت جماعتی از فلاسفه پیدا شدند که اصول عقاید دکارت را با فی‌الجمله اختلاف پذیرفتند. بعقیده دکارت و سایر عقلیون علم حقیقی که قابل اعتماد و اطمینان است همان است که از راه معقولات فطری بدست آمده باشد. ما در مقدمه مقاله ۴ بمناسبتی گفتار دکارت و پیروانش را نقل کردیم (رجوع شود بجلد اول صفحات ۱۲۱-۱۲۳) **کانت** نیز بوجه دیگری قائل بمعانی فطری شد و یک رشته از تصورات دیگری را ماقبل حس و احساس خواند. بعقیده کانت مفهوم زمان و مکان و آنچه منشعب از این دو مفهوم است از این قبیل است. وی جمیع مفاهیم ریاضی را فطری و ماقبل حس و احساس میداند.

روی نظریه عقلیون عناصر ساده اولیه عقلیه بر دو قسم است قسم اول معقولاتی که از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است و قوه عاقله با نیروی تجرید از آنها صورت کلی و معقول ساخته است. قسم دوم معقولاتی که فطری و خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه استنادی بحس و احساس ندارد.

حسیون

بمقیده این دسته تصورات فطری ذاتی معنا ندارد. ذهن در ابتدا بمنزله لوح سفید و بی نقشی است و بتدریج از راه حواس خارجی و حواس داخلی نقشبائی را میپذیرد کار عقل جز تجرید و تممیم یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه یکی از حواس وارد ذهن میشود چیزی نیست. تمام تصورات ذهنی بدون استثناء صورتهائی هستند که ذهن بوسیله آلات حسیه از یک پدیده خارجی از قبیل سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و غیره یا از یک پدیده نفسانی از قبیل لذت و رنج و شوق و اراده و شك و جزم و غیره عکس برداری نموده و سپس با قوه تجرید و تممیم از آنها معانی کلیه ساخته و با قوه تجزیه و ترکیب صور گوناگونی از آنها پدید آورده است.

سر دسته این جماعت ژان لاک انگلیسی است و اینجمله که گفته شده است ضرب المثل لاتینی است از وی در این باب معروف است «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد».

روی این نظریه عناصر اولیه عقل بشر منحصر است به آنچه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است.

در این مقاله هر دو نظریه معروف اروپا ابطال میشود و اثبات نمیشود که نه نظریه عقلی صحیح است و نه نظریه حسی یعنی نه آنطوری که عقلیون فرض کرده اند عقل پاره ای از مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آنطوری که حسیون پنداشته اند محتویات ذهنی منحصر است به آنچه ذهن بوسیله یکی از حواس خارجی یا داخلی از یک پدیده خارجی یا از یک پدیده نفسانی صورت گیری نموده است و بعبارت دیگر تحقیق میشود که نه آنطوری که عقلیون فرض کرده اند عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که پاره ای از مفاهیم را از پیش خود و بدون وساطت و مداخله هیچ قوه دیگری ابداع نماید و نه آنطوری که حسیون پنداشته اند کار عقل منحصر است بتجرید و تممیم و تجزیه و ترکیب صورتهای محسوسه بلکه قوه مدرکه انسان یک فعالیت دیگر نیز انجام میدهد که ما او را نومی خاص از انتزاع مینامیم و در این مقاله تحت عنوان «اعتبار» نام برده میشود. و همین اعتبار یا انتزاع است که بدیهیات اولیه تصوریه منطوق و غالب مفاهیم عامه فلسفه را برای ذهن بشر بوجود آورده است و این رشته مفاهیم انتزاعی از آنجهت مفاهیم عامه خوانده میشوند که کلی ترین و عمومی ترین تصوراتی است که عارض ذهن بشر شده و کلی تر از این تصورات ممکن نیست از قبیل تصور وجود و عدم و وحدت

و کثرت و وجوب و امکان و امثال اینها. این مفاهیم عامه پرتیبی که گفته خواهد شد از لحاظ پیدا شدن برای ذهن مؤخرند از مفاهیم «خاصه» و بالاخص از محسوسات خارجی و از این لحاظ در درجه دوم واقعند (معتولات ثانیه) ولی از لحاظ منطقی «بدیهی اولی» میباشند یعنی از لحاظ فلسفی و روانشناسی در درجه دومند و از لحاظ منطقی در درجه اول.

علاوه بر اینجهت در این مقاله راه پیدایش يك سلسله تصورات دیگر که بعضی از آنها نیز بدیهی اولی‌اند و بعضی نه، مانند مفهوم علیت و معلولیت و جوهر و عرض و حکم که عموماً فلاسفه در بیان راه پیدایش این تصورات یا ساکتند و یا متعیر، بیان شده و در بیان این راه از شهود نفسانی خاصی استفاده شده است که معما را حل و اشکال را برطرف میکند توضیح این مطالب بتدریج در ضمن خود مقاله خواهد آمد.

تعیین حدود علم

این مسئله نیز بصورت و شکلی که در قرون اخیره میان دانشمندان مطرح است کاملاً جدید و بی‌سابقه است و نتیجه توجه خاصی است که در قرون اخیره بعالم انسان و ادراکات ذهنی انسان شده است. البته سایر دانشمندان نیز در باب محدودیت علم بشر سخنانی گفته‌اند از قبیل اینکه: حقایق عالم بی‌پایان است و قوه تفکر بشر محدود پس علم کل نصیب کسی نمیشود و یا اینکه درباره حقیقت وجود (هستی) گفته‌اند که قابل معلوم شدن بعلم حصولی نیست و آنچه با علم حصولی معلوم میشود از قبیل ماهیات است و امثال این گفتارها ولی پیدا است که هدف این دانشمندان در این سخنان با هدف دانشمندان جدید متفاوت و مختلف است. در میان دانشمندان جدید راجع به «حدود علم» دو نظریه است:

الف - جمعی از دانشمندان معتقدند که قدرت قضاوت فکری بشر فقط در حدود «قنومن‌ها» یعنی ظواهر و عوارض طبیعت و تعیین روابط و مناسبات آنهاست و این ظواهر و عوارض همانها است که قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقیق درباره کنه امور و ماوراء عوارض و ظواهر طبیعت خواه مربوط بخود طبیعت و خواه مربوط بماوراءالطبیعه باشد از دسترسی قضاوت فکری بشر خارج است. و آنچه هم تاکنون در این باره گفته شده اصل و مبنائی نداشته صرفاً لفاظی و خیالبافی بوده است.

بعقیده این دسته علوم طبیعی از قبیل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و امثال اینها معتبر است زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیائی که قابل احساس و آزمایش هستند مورد نظر قرار نمیگیرد. روانشناسی نیز معتبر است زیرا این فن با اسلوب جدید خود از ماوراء عوارض و حالات نفسانی (از قبیل

بحث از جوهریت و عدم جوهریت روح) چشم میپوشد و صرفاً فنون‌های نفسانی و روابط و مناسبات آنها را جستجو میکند ریاضیات نیز معتبر است زیرا اولاً پیدایش مفاهیم ریاضی از قبیل عدد و خط و سطح و جسم مبدأ و منشأ حسی دارد و ثانیاً صحت مسائل ریاضی را میتوان عملاً تأیید و تثبیت کرد. و اما آنچه از این قبیل نیست خواه مربوط بطبیعت باشد از قبیل بحث از حقیقت جسم طبیعی و اینکه آیا جسم در آخرین حد تجزیه خود مرکب است از اجزاء خالی از بعد و یا آنکه واحد حقیقی جسم واحد بعد و شکل و مقدار است و خواه مربوط بماوراءالطبیعه باشد از قبیل بحث از وجود روح مجرد و وجود خدا و مباحث مربوط بجوهر و عرض و دور و تسلسل و مانند اینها تحقیق با اسلوب فنی درباره آنها نغیا و اثباتاً خارج از قلمرو فکر بشر است.

حسیون که در بالا عقیده آنها را راجع به «راه حصول علم» بیان کردیم پیرو این نظریه‌اند زیرا آنان از طرفی عقیده دارند که: «در عقل جز آنچه بحس درآمده باشد چیزی موجود نیست» و کار عقل را منحصر بتمصرف در صور محسوسه میدانند بدون آنکه بتواند غیر از صور محسوسه تصویری را زیاد کند و از طرف دیگر بمحدودیت عمل حواس پی‌برده‌اند و دانسته‌اند که فقط امور معینی است که باحساس درمیآید.

از این دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند که قدرت قضاوت فکری بشر محدود است بامور حسی و محسوسات. لہذا فلسفه بمعنای حقیقی کلمه یعنی فنی که صرفاً متکی بمعقولات باشد در نظر این‌دسته جز لفاظی و خیالبافی چیزی نیست. بمعقیده این گروه علم منفک از حس و فلسفه منفک از علم وجود ندارد.

سیستمهای فلسفی حسیون مانند خود علوم حسی محدود است بیک سلسله مسائل که از حدود توجیه عوارض و ظواهر طبیعت تجاوز نمیکنند. معمولاً در اصطلاحات ایندسته هرگاه فلسفه گفته شود منظور یک سلسله مسائل تعقلی و نظری خالص نیست بلکه پاره‌ای از مسائل فیزیکی یا ریاضی یا علم‌النفسی و حداکثر منطقی که جنبه عمومیت بیشتری دارد بنام فلسفه خوانده میشود.

بمعقیده حسیون فلسفه اولی (متافیزیک) که قدام برای او شأن عالی و اهمیت فوق‌العاده قائل بودند و آنرا فلسفه حقیقی و علم کلی و علم‌العلوم و علم‌اعلی میخواندند پایه و اساسی ندارد زیرا مسائل وی از حدود ظواهر طبیعت و محسوسات بیرون است و لہذا از حدود امکان بررسی بشر خارج است.

از حسیون کسیکه زیاد در این‌باره اصرار و پافشاری کرده اگوست گنت است و از عقلیون کسیکه این عقیده را دارد گانت است.

بمعقیده اگوست گنت تاریخ فکر بشر تاکنون سه مرحله اساسی را پیموده است مرحله افسانه‌ای و خیالی - مرحله عقلی و فلسفی - مرحله علمی و حسی - در مرحله اول که مربوط بدوران کودکی و توحش بشر است تمام حوادث را مربوط میگرد باریاب انواع و ارواح طیبه و خبیثه. در این مرحله بشر هر

حادثه‌ای را که می‌دهد از قبیل برف و باران و قحط و فراوانی و مرض و صحت و صلح و جنگ آنرا مربوط می‌کند پاراده خدایان و دخالت ارواح نیک و بد. در مرحله دوم فکر بشر ترقی کرده و دریافته است که نمی‌توان حوادث طبیعت را با اراده خدایان توجیه نمود. علل حوادث طبیعی را باید در خود طبیعت جستجو کرد لہذا در این مرحله فرضهای عقلی را در توجیه حوادث پیش می‌کشد و پای قوای طبیعی و صور نوحیه و نفس نامیه و نفس حیوانیه و نفس ناطقه را بمیان می‌آورد. این مرحله از مرحله اول کاملتر است ولی آخرین مرحله نیست بلکه حلقه متوسطی است که مرحله اول را بمرحله سوم مرتبط می‌کند.

در مرحله سوم بشر متوجه شده است که آن فرضهای عقلی و فلسفی در توجیه حوادث بلا دلیل است و تنها راه صحیح آنست که از تعقیب کردن و جستجو کردن علل واقعی دست بکشد و فقط به تمییز روابط و مناسبات اشیاء محسوسه که وجود آنها محقق و مسلم است بپردازد. و بجای آن فرضهای عقلی، خود حوادث طبیعت را علت یکدیگر بشناسد. در این مرحله است که نظریات بشر جنبه ثبوتی و تحقیقی پیدا می‌کند یعنی فقط حوادث محققه را دخالت میدهد و بس. اگوست کنت خود را واضح فلسفه‌ای میداند بنام «پوزیتیویسم» که آنرا فلسفه تحقیقی یا ثبوتی یا وضعی یا ظاهری ترجمه کرده‌اند و خودش این فلسفه را نماینده مرحله سوم از مراحل سه‌گانه فکر بشر میداند.

اگوست کنت مدعی است که الان هم که نوبت مرحله سوم رسیده است باز کسانی پیدا میشوند که هنوز طرز فکرشان متناسب با مرحله اول یا مرحله دوم است ایضاً مدعی است که یکفرد در دوره عمر ابتداء خیالی و افسانه‌ای فکر میکند بعد اگر فی‌الجمله رشد پیدا کند طرز تفکرش عقلی و فلسفی میشود و هنگامیکه پخته و آزموده شد طرز تفکر فلسفیش تبدیل به تفکر علمی و حسی میشود.

کانت نیز با آنکه از عقلیون است و بممانی فطری ذاتی عقلی قائل است منکر اعتبار فلسفه اولی است. وی علمهای مربوط به واقعیت‌های ماوراء ذهن را محصول همکاری عقل و حس میداند و مدعی است که حس تنها یا عقل تنها نمیتواند علمی بسازد.

کانت علوم طبیعی را معتبر میداند زیرا محصول عقل و حس هر دو تا است ریاضیات را نیز معتبر میداند زیرا هرچند در ریاضیات بمقیده کانت حس دخالت ندارد و عقلی محض است ولی چون مسائل ریاضی مربوط به فرضیات خود ذهن است قهراً صادق است زیرا عقل میتواند در آنچه خودش فرض کرده قضاوت کند. ولی فلسفه اولی معتبر نیست زیرا نه مانند طبیعیات است که حس بتواند دخالت کند و با شرکت حس و عقل صورت علمی بخود بگیرد و نه مانند ریاضیات است که صرفاً قضاوت درباره مفروضات و مخلوقات خود عقل باشد.

توضیح این مطلب لازم است که منکرین اعتبار فلسفه تمقلی محض که بارزترین مصداق آن فلسفه اولی و متفرعات آن است از دو راه مختلف استدلال میکنند

و غالباً این دو راه از یکدیگر تفکیک نمیشود.

۱- از راه علم‌النفسی: یعنی از راه اینکه مواد و عناصر اولیه ذهنی بشر برای حل آن مسائل وافی نیست زیرا عناصر اولیه ذهن بشر منحصر است بصور حسیه و عقل کاری جز تصرف در آنصور حسیه نمیتواند انجام دهد. و مسائل فلسفه تعقلی از حدود حس و احساس بیرون است.

۲- از راه منطقی: یعنی از راه اینکه مقیاس صحت و سقم قضایای فکری بشر منحصر است به تجربه و آزمایش عملی و آن مقیاسهای عقلی که منطبق عقلی آنها را وسیله سنجش فکر و تمیز دادن صحیح از سقیم و صحیح از خطا میدانند مفید و اطمینان بخش نیست. و هر نظریه و فرضیه‌ای (هرچند مربوط بظواهر و توجیه ظواهر طبیعت باشد) که تحت آزمایش عملی در نیاید قابل اعتماد و اطمینان نیست و مسائل فلسفه تعقلی قابل آزمایش عملی نیست زیرا مثلاً نمیتوان آزمایش کرد که آیا وجود اصیل است یا مسبب؟ و آیا دور و تسلسل ممکن است یا محال؟

ب- جمعی دیگر از دانشمندان جدید آن محدودیتی که آندسته در نظریه بالا برای علم قائل شده بودند منکرند و معتقدند که در ماوراء محسوسات نیز میتوان قضاوت کرد. بعضی از این دانشمندان این نظریه را از آنجهت دارند که بتصورات فطری عقلی مستقل قائلند از قبیل دکارت و پیروانش و بعضی دیگر راه شهود و عرفان و سیر باطن را پیشنهاد و پیروی کرده‌اند. فلسفه هانری برگسون فیلسوف معروف عصر اخیر متکی باین نظریه است و بعضی دیگر از راه دیگر و ما در اینجا خود را نیازمند به بیان نظریات آنان نمیدانیم.

در این مقاله در ضمن اینکه «پیدایش کثرت در ادراکات» بیان میشود بهر دو اشکال منکرین اعتبار فلسفه تعقلی پاسخ داده میشود. از طرفی در خلال بیان کیفیت حصول تکثر در ادراکات گفتگوی مفاهیم متافیزیکی بمیان خواهد آمد و معلوم خواهد شد که این مفاهیم از جنبه علم‌النفسی معتبرند و با آنکه مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند منشأ صحیح و معتبر دارند و از طرف دیگر از جنبه منطقی ثابت خواهیم کرد که تنها معیار و محک صحت و سقم قضایا تجربه و آزمایش عملی نیست. و حتی خود تجربیون (بدون توجه) بیک سلسله قضایای فکری خواه ناخواه اعتقاد جزمی دارند که قابل تجربه و آزمایش عملی نیست. بعلاوه در آینده معلوم خواهد شد که بشر تا قبل بیک سلسله قضایای غیرتجربی اعتقاد نداشته باشد نمیتواند هیچ قضیه تجربی را بپذیرد.

در خاتمه از بیان چند نکته ناگزیریم:

۱- اختلاف نظری که در مسئله «راه حصول علم» بین علماء شرق و غرب و حسی و عقلی هست مربوط بملم‌ها و ادراکات تصویری یعنی صورهای ساده ابتدائی (خالی از حکم) است که عارض ذهن میشود از قبیل تصور سفیدی و سیاهی و گرمی

و سردی و خط و سطح و وجود و وحدت و کثرت... و اما علمهای تصدیقی یعنی حکمهای ذهنی که آن تصورات را بیکدیگر پیوند میدهد و وصل و فصل میکند از قبیل «سفیدی غیر از سیاهی است» یا «خط عارض سطح است» یا «وجود مساوی با وحدت است» روشن است که از مورد نزاع خارج است زیرا خود حکم صرفاً یکنوع فعالیت (کار) ذهنی است و هرگز نمیتوان ادعا کرد که حکم از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و همچنین نسبت و رابطه بین محمول و موضوع در خارج که حکم ناظر به آن است معنا ندارد که از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده باشد زیرا نسبت در خارج واقعیتی جدا از واقعیت طرفین (موضوع و محمول) ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن میشود عبارت است از صور واقعیاتی که در اثر تماس ویژه آن واقعیات با آلات حسیه در ذهن پدید آمده است.

حکم فعالیت (کار) و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راههای دیگر وارد ذهن شده است. علیهذا اختلاف نظر حسی و عقلی بترتیبی که در باب تصورات جریان دارد در باب تصدیقات جریان ندارد.

در باب تصدیقات اختلاف نظر دیگری میتواند وجود داشته باشد و آن اینکه: تردیدی نیست که پاره‌ای از قضاوتها خودبخود برای ذهن دست‌نمیدهد یعنی صرف تصور موضوع و محمول برای قضاوت و حکومت ذهن کافی نیست. عوامل دیگری مبیحست دخالت کند تا ذهن بتواند قضاوت کند و همچنین تردیدی نیست که یکی از عوامل مستعد کردن ذهن برای قضاوت و حکومت‌های جزئی احساس است (از قبیل قضاوت درباره اینکه این کافذی که در دست من است سفید است) و برای قضاوتهای کلی و عمومی تجربه و آزمایش عملی است از قبیل تمام اطلاعات علمی ما راجع به طبیعت مثلاً ما بطور کلی حکم میکنیم که اجسام در اثر حرارت انبساط پیدا میکنند و بدیهی است که اگر تجربه و آزمایش عملی در کار نبود ذهن هیچکس این قضاوت و حکومت را نمیکرد.

حالا باید دید آیا تمام قضاوتها و حکومتهای کلی و عمومی با دخالت تجربه و آزمایش صورت میگیرد و یا آنکه پاره‌ای احکام و قضاوتها هست که بدون هیچ عامل خارجی صورت میگیرد یعنی تنها تصور موضوع و محمول برای قضاوت ذهن کافی است؟ (بدیهیات اولیه تصدیقیه باصطلاح منطقی) و برفرض اینکه ما تصدیقاتی غیر از تصدیقات تجربی داشته باشیم آیا ابتداء آن تصدیقات در ذهن وجود پیدا میکند و سپس تصدیقات تجربی یا آنکه کار بعکس است؟

در ضمن این مقاله خواهد آمد که تصدیقات تجربی مؤخر است از يك سلسله تصدیقات غیرتجربی و بعلاوه توضیح داده خواهد شد که اگر آن تصدیقات غیر-تجربی را از ذهن بگیریم محال و ممتنع است که ذهن از راه تجربه بتصدیقی نائل شود و تمام تصدیقات تجربی متکی است باصولی که از غیر راه تجربه ذهن آنها را تصدیق کرده است و بعبارت دیگر اگر آن تصدیقات ماقبل تجربه را از ذهن بگیریم بشر هیچگونه علمی بهیچ چیزی چه در مسائل طبیعی و چه در مسائل

غیرطبیعی نمیتواند داشته باشد و کاخ علم و معلومات بشر یکباره ویران میشود یعنی تردید یا انکار آن اصول غیرتجربی مساوی با سوسطائی‌گری است. غالباً این دو مطلب که یکی مربوط به مبحث تصورات است و دیگری مربوط به مبحث تصدیقات با یکدیگر اشتباه میشود علیهذا ما هرچند تصوراتی مقدم بر تصورات احساسی نداریم ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم بیان و توضیح بیشتر مطلب بالا با توجه به آنچه دانشمندان قدیم و جدید در این زمینه گفته‌اند بعداً خواهد آمد.

۲- ما قبلاً نظریه عقلیون و نظریه حسیون جدید اروپا را کاملاً شرح دادیم و گفتمیم که عقلیون بعضی از تصورات را ذاتی و فطری عقل میدانند و معتقدند که آن تصورات هیچگونه استناد و ارتباطی به حس و محسوسات ندارد و همچنین نظریه ارسطو و دانشمندان اسلامی را راجع به نفس و حس و رابطه مقولات و محسوسات اجمالاً بیان کردیم و تذکر دادیم که نظریه عقلی و نظریه حسی باین صورتی که در قرون جدید مطرح شده بی‌سابقه است و مخصوصاً نظریه عقلی که مبتنی است بر اینکه بعضی از تصورات، فطری و ذاتی عقل و لازم لاینفک آن است که اولین بار از طرف دکارت اظهار شد هیچ سابقه ندارد. ولی بعضی از دانشمندان خیال کرده‌اند که تمام کسانی که بتصورات بدیهی عقلی قائلند آن تصورات را فطری و ذاتی عقل میدانند و لهذا بسیار دیده میشود که ارسطو و فارابی و ابن سینا را جزء عقلیون (بمعنای مصطلح جدید کلمه) بشمار می‌آورند ولی این گمان باطل است زیرا هیچ لزومی ندارد که ما «بدیهیات تصوریه عقلیه» را فطری و ذاتی عقل بدانیم. هیچ مانعی ندارد که آن بدیهیات بتدریج برای ذهن حاصل شوند و ذهن آنها را از تصورات حسی انتزاع نماید. ما عبارت صدرالمتألهین را راجع باینکه تمام بدیهیات اولیه عقلیه پس از پیدایش صور محسوسه برای ذهن حاصل میشود قبلاً نقل کردیم و بتفصیل بیشتری بعداً نقل خواهیم کرد و در متن مقاله کیفیت انتزاع آن بدیهیات از صور محسوسه بیان خواهد شد.

مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا همین اشتباه برایش رخ داده و خیال کرده است که تمام کسانی که بدیهیات اولیه عقلیه قائلند آن بدیهیات را فطری و ذاتی عقل میدانند. مشارالیه در جلد سوم سیر حکمت در اروپا در مقدمه‌ایکه بر فلسفه «فیخته» نوشته و نظریه عقلیون و حسیون را شرح داده است می‌نویسد: «دکارت... مانند پیشینیان از اصحاب عقل مدعی شد که بعضی معلومات و ادراک پاره‌ای از حقائق در نفس انسان سرشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست و بحس و تجربه بستگی ندارد» آنگاه در پاورقی توضیح میدهد «شبهه بآنچه دانشمندان ما بعقل بلکه منتسب میکنند». در جاهای دیگر آنکتاب نیز همین اشتباه تکرار شده است. آنچه دکارت معتقد است با آنچه پیشینیان از اصحاب عقل گفته‌اند بکلی متفاوت است و مخصوصاً با آنچه دانشمندان ما بعقل بالملکه منتسب میکنند کوچکترین شایستگی ندارد زیرا اولاً دکارت آن تصورات را خاصیت ذاتی عقل میدانند و مدعی

است که همانطوریکه خاصیت ذاتی جسم بعدداشتن است خاصیت ذاتی عقل ادراک این مفاهیم فطری است و آن مفاهیم بسیج چیز بستگی ندارند مگر بخود عقل ولی دانشمندان ما معتقدند که تمام معقولات بتدریج پیدا میشوند و از محسوسات آغاز میشود و تمام معقولات حتی بدیهیات اولیه یک نوع وابستگی بمحسوسات دارند. ثانیاً نظر دکارت غالباً بیک سلسله تصورات است که خودش نام میبرد و او معتقد است که ما تصورات فطری و ماقبل احساس داریم ولی آنچه این دانشمندان در باب عقل بالملکه گفته‌اند ناظر بتصدیقات است یعنی ناظر باین است که ما تصدیقاتی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم و چنانچه در نکته ۱ گفته شد بین این دو مطلب فرق بسیار است.

و همین توهم که هرکس بتصورات بدیهی اولی قائل است پس میبایست آن تصورات را فطری و ذاتی عقل بداند موجب شده است که دانشمندان درباره ارسطو متحیر بمانند بعضی او را حسی و بعضی عقلی بدانند و بعضی دیگر او را متهم بتذبذب کنند زیرا دیده‌اند ارسطو یکجا بمخالفت افلاطون برخاسته و حس را مقدم بر عقل و ادراکات جزئی را مقدم بر ادراکات کلی شمرده و یکجا درمنطق خویش از بدیهیات اولیه عقلیه سخن رانده و نتوانسته‌اند درک کنند که بین این دو سخن منافاتی نیست. هرچند از ارسطو چیزی که مقصود حقیقی او را بیان کند نقل نشده ولی ممکن است که باروشی که دانشمندان اسلامی پیش گرفته‌اند نظریه ارسطو را توجیه کرد.

۳- برای آنکه ذهن خواننده محترم از یک اشتباه لفظی مصون بماند ناچاریم توضیح زیر را بدهمیم: واژه ادراکات فطری در اصطلاحات فلسفی در موارد مختلفی استعمال میشود:

الف - ادراکاتی که همه اذهان در آنها یکسان هستند یعنی همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند یکدیگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت کیفیت واجد بودن آنها در میان اذهان اختلافی نیست از قبیل اعتقاد بوجود دنیای خارج، که حتی سوفسطائی نیز در حاق ذهن خود نمیتواند منکر آن باشد. ما در مقاله ۲ کلمه «فطری» را باین معنا استعمال کردیم (رجوع شود بپاورقی صفحات ۴۵ - ۴۶ جلد اول) این سنخ ادراکات تصوری و تصدیقی را میتوان ادراکات عمومی نامید.

ب - ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است هرچند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. بمقتیده صدرالمتألهین فطری بودن معرفت بذات حق از این قبیل است.

ج- در باب برهان منطقی بقضایاتی که برهانشان همواره همراه آنها است و هیچوقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاسات آنها منفک نیست «فطریات» میگویند (قضایا قیاساتهما ممها).

د - ادراکات و تصوراتیکه خاصیت ذاتی عقل است و هیچگونه استنادی به غیر عقل ندارد.

در این مقاله آنجا که ادراکات فطری مورد انکار قرار میگیرد معنای چهارم مقصود است و همین معنا است که دکارت و پیروانش بآن قائلند و حسیون منکرند ما با اینکه تصورات فطری بمعنای چهارم را منکریم بتصورات و تصدیقات فطری بمعنای اول یعنی ادراکاتیکه تمام اذهان خواه و ناخواه در آنها علی السویه اند اعتقاد داریم و راه آنرا در طی خود مقاله بیان می‌کنیم ولی تا آنجا که ما تفحص کرده‌ایم در فلسفه اروپا بین ایندو جهت تفکیک نشده یعنی قائلین بتصورات فطری بمعنای اول همانها هستند که به فطریات بمعنای چهارم قائلند و تمام کسانی که منکر فطریات بمعنای چهارم هستند منکر فطریات بمعنای اول نیز هستند و آندانشمندان چنین پنداشته‌اند که تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر راهی جز اینکه آنها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم ندارد و اگر تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم چاره‌ای نیست از این که تصورات عمومی و یکسان برای همه بشر را نیز انکار کنیم ولی در اینمقاله ایندو قسمت از یکدیگر تفکیک شده و درعین این که تصورات ذاتی عقل (فطری بمعنای چهارم) مورد انکار قرار گرفته تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر (فطری بمعنای اول) اثبات شده و راه آن نیز بیان گردیده توضیح بیشتر در طی خود مقاله خواهد آمد.

۴- مادیین جدید خود را پیرو نظریه حسیون قلمداد میکنند و مدعی هستند که تمام عناصر اولیه فکر بشر از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده است و تمام محتویات ذهنی انسان را همان عناصر حسی یا ترکیب یافته و تکامل یافته آن عناصر تشکیل میدهد.

اینجمله در کلمات مادیین از انگلس تا لنین و استالین بسیار مکرر میشود «دنیای سوپژکتیو (ذهنی) انعکاسی است از دنیای اوبژکتیو (عینی)».

مادیین کوشش میکنند که تمام تصورات و مفاهیم را از مجرای یکی از حواس توجیه کنند علیهذا تمام ایراداتیکه برحسیون وارد است مبنی بر وجود يك سلسله عناصر بسیط ذهنی که از مجرای مستقیم هیچیک از حواس قابل توجیه نیست بر مادیین نیز وارد است. بعلاوه يك سلسله ایرادات دیگر نیز وارد است مبنی بر اینکه حسیون که فقط بحس تکیه کرده‌اند حدود حس را (فی الجمله) تشخیص داده‌اند و لهذا مسائل فلسفه اولی را که از راه حس و آزمایش عملی قابل تحقیق نیست از قلمرو مداخله خود خارج ساخته‌اند و اظهار داشته‌اند که این مسائل نفیاً و اثباتاً از حدود قضاوت فکر بشر خارج است. ولی مادیین این معنی را تشخیص نداده‌اند. حقیقت اینست که اگر کسی با نظریات بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب علم و معلوم و عقل و مقول و بالاخره درباره ذهن و ادراکات ذهنی درست آشنا شود و درک کند که آنها در چه عمقی سیر میکرده‌اند و درصدد حل چه مشکلاتی بوده‌اند آنگاه نظری هم بگفتارهای مادیین بیفکند بخوبی درک میکند که پیشوایان مادیین اساساً

از این مراحل دورند. مادیین پیش خود خیال کرده‌اند با گفتن جمله «دنیای ذهنی انعکاسی از دنیای عینی است» تمام مشکلات حل میشود در صورتیکه هزارها نکته باریکتر از مو در مسائل ادراکی وجود دارد که مادیین بکلی از آنها بیخبرند.

۵- چنانکه از اشاراتی که در این مقدمه گذشت و تفصیلاً در خود مقاله خواهد آمد اساس نظریه این مقاله بر اینست که ادراکات جزئی مقدم است بر ادراکات کلی. و ما احیاناً در تعبیرات خود می‌گوئیم ادراکات حسی مقدم است بر ادراکات عقلی. البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آنها را میشناسند زیرا ما در اینجا درصدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا درصدد بیان اینککه ممکنست بعضی از افراد بشر حسی علاوه بر حواس معمولی داشته باشند نیستیم.

و همچنانکه در متن مقاله خواهد آمد ما از يك فرمول کلی پیروی میکنیم و آن اینکه «هر علم حصولی مسبوق بعلم شهودی حضوری است» خواه آن علم شهودی حضوری بوسیله یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را میشناسند حاصل شود و یا بوسیله دیگر.

و از اینرو این نظریه با القائاتی که باولیا و وحی و الهامات و مکاشفات میشود منافاتی ندارد زیرا آن القائات نیز از یکنوع علوم شهودیه حضوریه سرچشمه میگیرند و بعبارت دیگر بوسیله حسی ماوراء حواس معمولی صورت میگیرند عرفا در زمینه آنحس سخنان زیادی دارند روانشناسی جدید نیز که متکی بتجربیات و آزمایشهای عملی است وجود چنین حس رموزی را تصدیق میکند.

ویلیام جمس روانشناس و فیلسوف معروف امریکائی (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) میگوید: «آنچه انسان آنرا «من» میخواند و خود آگاهی دارد در احوال عادی دایره‌اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم بروی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها براو مکتشف میشود که در حال عادی درش بروی او بسته است».

مرحوم فروغی میگوید «این فقره را که انسان گذشته از ضمیر خود آگاه ضمیر دیگری دارد که معمولاً از آن آگاه نیست و لکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهده حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمس نیز دانشمندان دیگر که در روانشناسی کار کرده بودند بآن برخوردند و آنرا «من ناخودآگاه» نامیده بودند. ویلیام جمس در اینباب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود و مسدود «من» بآن حریم که گفتیم پامیگردد و در من ناخودآگاه وارد میشود و با «من»های دیگر که در حال عادی درشان بروی او بسته است مرتبط میگردد و باینطریق ضمائر بیکدیگر مکتشف و در یکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطه حس و عقل بحقایقی برمیخورد و در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی درمییابد و بکمال نفس نزدیک میشود و

خود را بخدا متصل می‌بیند و در مییابد که حدود زندگانش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده، روحش بزرگت و شریف‌شده و از غیب مدد میگیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا می‌یابد».

مولوی میگوید:

جسم، ظاهر روح، مخفی آمده است	جسم، همچون آستین جان، همچودست
پاژ عقل از روح مخفی‌تر بود	حس بسوی روح زوتر ره برده
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود	زانکه او غیب است و او زان سر بود
آن حسی که حق بدان حس مظهر است	نیست حس اینجهان آن دیگر است
حس حیوان گر بدیدی آن صور	با یزید وقت بودی گاو و خر

بسم الله الرحمن الرحيم

پیدایش کثرت در علم و ادراک

در مقاله گذشته یکی از نتایج اساسی که گرفتیم این بود که علوم و ادراکات منتهی بحس میباشند و البته کسیکه برای نخستین بار این قضیه را نگاه کند این حکم را کلی و عمومی تلقی خواهد کرد باین معنی که همه علوم و ادراکات یا بیواسطه حسی میباشند یا بواسطه تصرفی که در یک پدیده حسی انجام گرفته پیدا شده‌اند و اگر با واسطه یا بیواسطه پای حس در میان نباشد علم و ادراکی موجود نخواهد بود.

ولی حقیقت جز این است. زیرا نتیجه هر برهانی در اندازه عموم خود تابع برهان خود میباشند و برهانی که برای اثبات این حکم اقامه کردیم باین عموم و شمول نبود. چه برهان ما ناطق بود^۱ به

۱- اشاره است ببرهانی که در مقاله چهارم از دو راه اقامه شد برای اثبات اینکه هر تصور کلی که قابل انطباق با افراد محسوسه باشد از قبیل تصور انسان و درخت و رنگ و شکل و مقدار و صوت خواه ناخواه باید از راه حواس و تماس مستقیم با واقعیت شیء محسوس از برای انسان پیدا شده باشد و ممکن نیست خود بخود و بالفطره برای عقل حاصل باشد (رجوع شود بجلد اول صفحه ۱۳۵) آن برهان صرفاً متوجه این هدف بود که معرفت و شناسائی طبیعت مستقیماً از راه ادراکات حسی جزئی آغاز میشود و تمام تصورات بشر مربوط بطبیعت در اثر برخورد قوای ادراکی با طبیعت عینی خارجی تولید شده است و دربارۀ اینگونه تصورات است که باقطع نظر از مسامحه در تعبیر میتوان گفت «دنیای ذهن انعکاسی از دنیای عینی است».

همانطوریکه در مقاله ۴ گذشت آزمایشهای عمومی نیز گواهی میدهد که هر کس فاقد حسی از حواس است همانطوریکه قدرت احساس جزئی یک سلسله محسوسات مربوط بان حس را ندارد قدرت ادراک عقلی و کلی و تصور علمی آنرا نیز ندارد این جمله معروف منسوب بارسطو «من فقد حسا فقد علما» که از دیر زمان در زبان اهل علم شایع است در همین زمینه گفته شده است ولی آن برهان و این آزمایش تنها در مورد تصورات و مفهوماتی بود که قابل انطباق بمحسوس باشند از قبیل مفهوم انسان و درخت و مقدار و رنگ و شکل نه در مورد تمام تصورات زیرا بعداً گفته خواهد شد که بالضروره ذهن بشر واجد یک سلسله تصورات دیگری نیز هست که

اینکه هر ادراک و علمی که بنحوی منطبق بمحسوس میباید اولاً بلحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً بلحاظ عدم منشأیت آثار که مدرک و معلوم ذهنی دارد یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است بمحسوس از محسوسات مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق بانسان محسوس میباشند و در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچگونه ادراک و علمی نیز پیدا نخواهد شد. پس برهان مزبور این حکم را از راه رابطه‌ایکه يك سلسله

→ از راه هیچ يك از حواس قابل توجیه نیست و ناچار از راه‌های دیگر و بترتیبهای دیگر وارد ذهن میشوند و در عین حال گفته خواهد شد که آن تصورات نیز هر چند مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند خود بخود و بالفطره نیز در عقل موجود نیستند بلکه ذهن پس از نائل شدن بیک سلسله ادراکات حسی بترتیبهای مخصوص بآنها نائل میشود. بیان اجمالی بالا که نظریه این مقاله را در مسئله «راه حصول علم» (مسئله ۲ از سه مسئله‌ایکه در مقدمه مقاله گذشت) شامل است متضمن چند جهت است و ما برای جلوگیری از تشویش ذهن خواننده محترم این جهات را تجزیه و از یکدیگر تفکیک میکنیم:

۱- ذهن در ابتدا از هیچ چیزی هیچگونه تصویری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرفتن نقش را دارد بلکه به بیانی که بعداً گفته خواهد شد نفس در ابتداء تگون، فاقد ذهن است. علیهذا تصورات فطری و ذاتی که بسیاری از فلاسفه جدید اروپا قائل شده‌اند مقبول نیست.

۲- تصورات و مفاهیمی که قابل انطباق بمحسوس هستند از راه حواس وارد ذهن شده‌اند لاغیر.

۳- تصورات ذهنی بشر منحصر نیست بآنچه منطبق بافراذ محسوسه میشود و از راه حواس بیرونی یا درونی «مستقیماً» وارد ذهن شده است. تصورات و مفاهیم زیاد دیگری هست که از راه‌های دیگر و ترتیبهای دیگر وارد ذهن شده است.

۴- ذهن هر مفهومی را که میسازد پس از آنست که واقعیتی از واقعیات را بنحوی از انحاء حضور و باعلم حضوری پیش خود بیابد.

۵- نفس که در ابتداء فاقد همه تصورات است آغاز فعالیت ادراکیش از راه حواس است.

این جهات پنجگانه بتدریج در ضمن مقاله تشریح خواهد شد.

صدرالمتألهین از راه بساطت نفس برهان اقامه میکند که فعالیت ادراکی نفس از راه حواس آغاز میشود و هر یک از معلومات و معقولات یا مستقیماً از راه حس بدست آمده است و یا آنکه جمع شدن ادراکات حسی ذهن را برای حصول آن معلوم مستمد کرده است و نفس از ناحیه ذات خود (بالفطره) نمیتواند ادراکی از اشیاء خارجی داشته باشد و آنها را تعقل کند.

وی در مباحث عقل و معقول اسفار فصلی تحت عنوان «در اینکه نفس با اینکه بسیط است چگونه براینهمه تعقلات بسیار قادر است» منعقد کرده و خلاصه آن فصل این است «کثرت معلولات بطور کلی یا بواسطه کثرت علل ایجادکننده است و

از مدرکات بامحسوس داشته و ترتب آثاری که بالقیاس بمحسوسات در مورد آنها نبوده اثبات مینماید و تنها ادراکی را که قابل انطباق بحس بوده و منتهی بحس نیست نفی میکند و اما مطلق ادراکی را که منتهی بحس نباشد نفی نمیکند پس اگر ادراکی فرض شود که قابل انطباق بحس نیست چنین ادراکی را برهان مزبور نفی نمیکند.

→ یا بواسطه کثرت محل‌های قبول کننده و یا بواسطه کثرت آلات و یا بواسطه ترتب طولی و علت و معلولی که بین خود معلومات است. در مورد نفس و معلومات وی ممکن نیست که این تکرار از ذات نفس سرچشمه بگیرد زیرا نفس بسیط است و از بسیط ممکن نیست متکثرات صادر شود و بر فرض ترکیب، جهات ترکیبی نفس وافی نیست باینهمه تعلقات کثیره و همچنین ممکن نیست که این تکرار مستند بجهات متکثره قابل باشد زیرا در مورد معلومات، قابل نیز خود نفس است. و همچنین ممکن نیست تکرار معلومات را از راه ترتب طولی معلومات توجیه کرد زیرا میدانیم بسیاری از معلومات است که رابطه طولی یعنی علیت و معلولیت بین آنها نیست. مثلاً نه میتوان گفت که تصور سفیدی تولیدکننده تصور سیاهی است و نه میتوان گفت تصور سیاهی تولیدکننده تصور سفیدی است پس از هیچیک از این سه راه نمیتوان تکرار معلومات را توجیه کرد. تنها راه صحیح تکرار معلومات کثرت آلات حسیه است.

کثرت آلات حسیه از یکطرف و تعدد احساسهای جزئی از طرف دیگر که در طول زمان بواسطه حالات و شرایط و حرکات و کوششهای مختلف که انسان برای اغراض و غایات مختلف میکند پیدا میشود، موجب میشود که صور محسوسه زیادی در ذهن جمع شود. این اجتماع و تراکم ادراکات حسی نفس را مستعد میکند برای پیدایش بدیهیات تصویری و بدیهیات تصدیقی. پس از پیدایش بدیهیات، تکرار معلومات بطور دیگری آغاز میشود باین نحو که ذهن آنها را با شکلها و صورتهای مختلف ترکیب میکند و حدود و قیاسات میسازد و بانواع نتایج نائل میشود و از اینراه علوم نظری را کسب میکند و قدرت تا بینهایت جلو رفتن را پیدا میکند و خلاصه اینکه پیدایش بدیهیات اولیه کثیره مستند است بکثرت آلات حسیه و کثرت احساسهای جزئی و پیدایش و تکرار علوم نظری مستند است بانواع ترکیباتیکه در بدیهیات صورت میگیرد و البته در خصوص معلومات نظری بحسب رابطه‌ایکه بین هر مقدمه و نتیجه‌اش هست ترتب علی و معلولی برقرار است.

خوانندگان محترم آگاهند که در مشاجره عظیم و طولانی حسیون و عقلیون که در مقدمه مقاله بیان شد تنها راهیکه حسیون در مقام رد عقیده عقلیون پیدا کرده‌اند همان راه آزمایش است که اشاره شد ولی این برهان و برهانیکه در مقاله ۴ گذشت برای کسانیکه با اصول فلسفی آگاهند دلیل قاطعی است بر نفی ادراکات فطری بان ترتیبی که عقلیون فرض کرده‌اند.

نکته‌ایکه لازم است تذکر داده شود اینستکه برهان مزبور تنها عقیده عقلیون جدید را باطل میکند اما نظریه منسوب بافلاطون مبتنی بر وجود قبلی روح و مشاهده «مثل» با این دلیل قابل ابطال نیست. در مقام رد نظریه افلاطون ادله دیگری مبتنی برحدوث نفس و مادی بودن ابتدائی آن موجود است که در جای خود مسطور و از حدود اینمقاله خارج است.

با نظری دقیقتر مفاد برهان^۲ این است که بمقتضای بیرون نمائی و کاشفیت علم و ادراک نیل بواقعیتی لازم است یعنی در مورد هر علم حصولی علمی حضوری موجود است. پس از روی همین نظر میتوان دایره برهان را وسیعتر گرفت و از برای نتیجه عموم بیشتری بدست آورد. میگوئیم چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون نمائی را داشته و صورت وی می-باشد باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید بواقعی منشأ آثار که منطبق علیه

۲- خلاصه این نظریه اینست که قوه مدرکه یا قوه خیال قوه ایست که کارش صورت گیری و عکس برداری از واقعیات و اشیاء است چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) تمام تصورات ذهنی که در حافظه مجتمع و متمرکز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنی بر روی آنها واقع میشود بوسیله این قوه تهیه شده است - این قوه بخودی خود نمیتواند تصویری تولید کند. تنها کاری که میتواند انجام دهد اینست که اگر با واقعیتی از واقعیات اتصال وجودی پیدا کند صورتی از آن واقعت میسازد و بحافظه میسپارد. پس شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیات برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیات با واقعت قوه مدرکه است و البته قوه مدرکه که کارش صورت گیری و عکس برداریست از خود وجود مستقل و جدا ندارد بلکه شعبه ای است از قوای نفسانی و ارتباط و اتصال وجودی وی با واقعیتی از واقعیات هنگامی است که خود نفس با آن واقعت اتصال وجودی پیدا کند پس میتوان گفت که شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیات برای ذهن اتصال وجودی آن واقعیات با واقعت نفس است و چنانکه بعداً گفته خواهد شد اتصال وجودی يك واقعیتی با واقعت نفس موجب میشود که نفس آن واقعیات را با علم حضوری بیابد. علیهذا فعالیت ذهن یا قوه مدرکه از اینجا آغاز میشود یعنی همینکه نفس بعین واقعی نائل شد و آن واقعیات را با علم حضوری یافت قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله بقوه تبدیل کننده علم حضوری بعلم حصولی نامیده شده صورتی از آن میسازد و در حافظه پایگانی میکند و باصطلاح آنرا باعلم حصولی پیش خود معلوم میسازد.

مطابق این نظریه مبنا و مأخذ تمام علمهای حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت بدنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علمهای حضوری است و ملاک و مناط علمهای حضوری اتحاد و اتصال وجودی واقعت شیء ادراک کننده و واقعت شیء ادراک شده است. بعداً معنی اتصال وجودی واقعیتی با واقعت نفس را بیان خواهیم کرد در اینجا لازم است مقدمتاً برای مزید توضیح فرق علم حضوری و علم حصولی را بیان کنیم (هرچند مکرر در طی این مقالات بفرق این دو اشاره شده است).

علم حصولی یعنی علمی که واقعت علم با واقعت معلوم دوتا است مثل علم ما بزمین و آسمان و درخت و انسانهای دیگر. ما باین اشیاء علم داریم یعنی از هر يك از آنها تصویری پیش خود داریم و بوسیله آن تصورات که صورتهائی مطابق آن واقعیات هستند آن واقعیات را می یابیم. در اینجا واقعت علم تصویری است که -

او است رسیده باشیم. یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا بواسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه بدرکه در همانجا به آنها نائل میشود و گاهی مدرکات غیر محسوسه. و از همینجا روشن میشود که اگر بخواهیم بکیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید بسوی اصل منعطف شده،

→ در ذهن ما موجود است و واقعیت معلوم ذاتی است که مستقل از وجود ما در خارج موجود است. مثلاً ما صورتی از چهره فلان رفیق در حافظه خود داریم و هر وقت بخواهیم بوسیله احضار و مورد توجه قرار دادن آنصورت، چهره رفیق خود را ملاحظه میکنیم بدیهی است که آنچه‌یکه پیش ما حاضر است و در حافظه ما جا دارد صورتی است از چهره رفیق ما نه واقعیت چهره رفیق ما.

علم حضوری آن است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی شخصیت واقعی معلوم را مییابد مثل آنوقتی که اراده کاری میکنیم و تصمیم میگیریم یا آنوقتی که لذت یا اندوهی بسا دست میدهد واقعیت اراده و تصمیم و لذت بر ما هویداست و ما در آنحال بدون وساطت تصویر ذهنی آنحالات مخصوص را مییابیم.

این فرق علم حصولی با علم حضوری در ناحیه علم و معلوم بود يك فرق دیگر بین ایندو در ناحیه عالم است و آن اینکه در علم حضوری قوه مخصوص و آلت مخصوصی دخالت نمیکند بلکه عالم با ذات و واقعیت خود واقعیت معلوم را مییابد و اما در علم حصولی يك قوه مخصوصی از قوای مختلف نفسانی که کارش صورتگیری و تصویرسازی است دخالت میکند و صورتی تهیه مینماید و نفس بواسطت آن قوه عالم میشود مثلاً در حالیکه شخص اراده میکند اراده خود را حضوراً مییابد باذات و واقعیت خود واقعیت اراده را مییابد یعنی آنچه‌یکه اراده را مییابد همان خود «من» است بلاواسطه و نفس تمام واقعیتهای نفسانی مربوط بجنبه‌های مختلف ادراکی و شوقی و تحریکی از قبیل عواطف و شهوات و هیجانان و تحریکات و اشتیاق و اراده و افکار و احکام همه را یکسان مییابد و اما هنگامیکه بيك واقعیت خارجی با علم حصولی علم پیدا میکند بوسیله يك قوه مخصوص از قوای مختلف نفسانی یعنی قوه خیال صورتی از آنواقعیت تهیه کرده است علیهذا علم حضوری مربوط بيك دستگاه مخصوص از دستگاه‌های مختلف نفسانی نیست ولی علم حصولی مربوط بيك دستگاه مخصوص است که بعنوان دستگاه ذهن یا دستگاه ادراکی خوانده میشود.

بیان چند نکته در اینجا لازم است:

الف - نفس در ابتداء تکون و حدوث، هیچ چیزی را با علم حصولی نمیداند و از هیچ چیزی تصویری در ذهن خود ندارد حتی از خودش و حالات نفسانی خودش بلکه اساساً در ابتدا فاقد ذهن است زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد پس ذهن ندارد پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است بعد بتدریج صور ذهنیه برایش تهیه میشود و →