تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام گردیده است.

.اصول فلسفه و روش رئاليسم ،

جلد دوم

نويسنده : استاد شهيد مرتضي مطهري رحمهم‌الله

# مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

هيچ فنى به اندازه فلسفه به تجزيه و تحليل هاى عقلانى نيازمند نيست و فلسفه نيز با هيچ چيز ديگر به اندازه اين تجزيه و تحليلها سر و كار ندارد و همين امر موجب شده كه مسايل فلسفه بالطبع داراى يك نوع غموض و اعضال بوده باشد نيازمندى شديد فلسفه به منطق نيز از همين جا سرچشمه مى ‏گيرد .

سر و كار داشتن زياد فلسفه با تجزيه و تحليل هاى عقلانى حكما و بالاخص حكماى جديد اروپا را متوجه اين نكته ساخت كه قبل از ورود در حل و فصل و تجزيه و تحليل معضلات فلسفى بايد انسان و افكار و ادراكات و طرز اعمال ذهنى و عقلانى انسان را مورد بررسى و مطالعه قرار داد تا آنجا كه بعضى يكباره معتقد شدند كه فلسفه خود انسان است .

اين توجه توجه بسيار بجا و بموقعى است و ضمنا اهميت ‏شگرف و عظيم منطق را كه بخشى از اين قسمت است روشن مى ‏سازد .

در اين كتاب نيز اين اصل كاملا مورد توجه و عنايت واقع شده و قبل از هر چيز ادراكات و طرز اعمال ذهنى و عقلانى انسان با يك روش مخصوص بخود اين كتاب مورد بررسى قرار گرفته و چنانكه در جلد اول ملاحظه فرموديد سه مقاله از مجموع چهار مقاله آن جلد مباحث مربوط بادراكات بود و جلد دوم نيز كه اكنون از نظر خواننده محترم مى ‏گذرد مربوط به همين قسمت است .

اين جلد مشتمل بر دو مقاله است كه يكى مقاله ٥ تحت عنوان پيدايش كثرت در ادراكات و ديگرى مقاله ٦تحت عنوان ادراكات اعتبارى طرح شده است .

هر چند مقاله ٥تحت عنوان حس و عقل طرح نشده ولى نتايجى كه از مباحث‏ حس و عقل و تجربه و تعقل انتظار مى ‏رود از اين مقاله گرفته مى ‏شود و همانطورى كه خواننده محترم آگاه است مشاجره حسى و عقلى قسمت مهم مباحثات فلسفى و منطقى و علم النفسى جديد را تشكيل مى ‏دهد .

در مقاله ٥ به مطالبى برمى ‏خوريم كه همانطورى كه مورد توجه كامل قدما نبوده فلسفه يا منطق و علم النفس جديد نيز راهى براى آن باز نكرده يعنى تحقيقاتى كه در آن مقاله شده يك گام تازه‏ اى است كه در عالم فلسفه برداشته شده .

مقاله ٦ متكفل يك مبحث فلسفى نو و بى سابقه ديگرى است كه تا آنجا كه ما اطلاع داريم براى اولين بار اين مبحث در اين سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به تميز و تفكيك ادراكات حقيقى از ادراكات اعتبارى است و اين مطلب از مطالعه خود مقاله روشن خواهد شد .

متاسفانه با آنكه يكسال است كه از نشر جلد اول اين كتاب مى ‏گذرد و اينجانب در اين مدت تا سر حد امكان و تا آنجا كه فرصت و فراغت اجازه مى ‏داد كوشش كرد كه براى اين دو مقاله پاورقى بنويسد و به توضيح قسمت هايى و اضافه كردن عند اللزوم قسمت هاى ديگرى بپردازد بالاخره توفيق حاصل نشد كه مقاله ٦ را به اتمام برساند .

مطابق آنچه خودم پيش‏بينى كردم تتميم آن مقاله در حدود سه ماه ديگر انتشار اين جلد را تاخير مى ‏انداخت و من ميل نداشتم كه بيش از اين نشر اين جلد را به تعويق بياندازم خصوصا با بى صبرى و انتظار زيادى كه خوانندگان محترم جلد اول اين كتاب ابراز مى ‏داشتند و از طرف ديگر تمام دوره اين مقالات از طرف حضرت مؤلف دام بقائه تهيه شده و بايد هر چه زودتر براى بقيه مقالات فكرى كرد و در دسترس خوانندگان علاقه‏مند اين كتاب گذاشت از اين روى با وجود آنكه قسمت هاى باقى مانده آن مقاله مشتمل بر مسايل دقيق و حساسى بود و فى الجمله يادداشت هايى هم براى آنها تهيه كرده بودم از تتميم آن صرف نظر كردم و اميدوارم كه خواننده محترم كه تا كنون به لحن اين مقالات كم و بيش آشنا شده است از خود متن مقاله بهره وافى و كافى ببرد و البته اگر بنا بشود به همين ترتيب براى ساير مقالات پاورقى نوشته شود با در نظر گرفتن عوايق و موانعى كه تا كنون براى اينجانب بوده و هست مدت زيادى وقت لازم خواهد بود كه اين مقالات به اتمام برسد روى اين جهت‏شايد براى مقالات بعدى تصميم ديگرى اتخاذ و ترتيب ديگرى در نظر گرفته شود .

با آنكه دست ‏يافتن به معما هاى فلسفى منت هاى آرزو و غايت اشتياق غريزى انسان است و موفقيت در اين راه اعماق وجدان و بطون ضمير انسان را خرسند مى ‏سازد غموض و پيچيدگى طبيعى مسايل فلسفى از يك طرف و جمود و خشكى آنها يعنى بر كنار بودن آنها از مداخله عواطف و احساسات و سر و كار داشتن با منطق و تعقل محض از طرف ديگر موجب شده كه فلسفه در نظر غالب اشخاص با يك قيافه عبوس و گرفته‏ اى جلوه كند .

ولى ترديدى نيست كه سبك نگارش و طرز تفهيم مطالب عامل مهمى براى آسان كردن يا دشوار ساختن مطالب محسوب مى ‏شود و همانطورى كه در مقدمه جلد اول يادآور شديم در اين كتاب حتى الامكان سعى شده كه مطالب ساده و دور از اصطلاحات نامفهوم بوده و در خور فهم عموم اشخاصى باشد كه آشنايى مختصرى با فلسفه دارند .

حسن است قبال و مزيد عنايتى كه از طرف عموم علاقه‏مندان به معرفت نسبت‏به جلد اول شد مى ‏رساند كه سعى ما به نتيجه رسيده است .

تذكر اين نكته لازم است كه مى ‏بينيم بسيارى گمان كرده ‏اند كه منظور اصلى اين كتاب فقط انتقاد و رد فلسفه مادى است لهذا ناچاريم كه مجددا در مقدمه اين جلد يادآور شويم كه هدف و مقصد اين كتاب عاليتر از اين است و اگر مقصود فقط رد فلسفه مادى و بيان انحرافات ماترياليسم ديالكتيك بود اينقدر بخود زحمت نمى ‏داديم و مباحث عميق و دقيق فلسفه را طرح نمى ‏كرديم .

ما در همين دو مقاله به مباحث و مسايلى برمى ‏خوريم كه پيشروان فلسفه مادى بويى از آنها نبرده ‏اند و كمترين فايده‏ اى كه خواننده عزيز از اين دو مقاله مى ‏برد اين است كه بخوبى درك مى ‏كند كه ماديين فرسنگها از مرحله دورند و در اعماقى كه بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب افكار و ادراكات و عقل و معقول غور كرده ‏اند نتوانسته ‏اند وارد شوند و صدها نكته باريكتر از مو در اين مباحث هست كه ماديين بكلى از آنها بى اطلاعند .

همانطورى كه در مقدمه جلد اول گفته شد هدف اصلى اين كتاب بوجود آوردن يك سيستم فلسفى عالى بر اساس استفادهاز زحمات گرانمايه هزار ساله فلاسفه اسلامى و از ثمره تحقيقات وسيع و عظيم دانشمندان مغرب زمين و از بكار بردن قوه ابداع و ابتكار است و لهذا در اين سلسله مقالات هم مسايلى كه در فلسفه قديم نقش عمده را دارد و هم مسايلى كه در فلسفه جديد حايز اهميت است طرح مى ‏شود و در ضمن قسمت هايى مى ‏رسد كه نه در فلسفه اسلامى و !٧ نه در فلسفه اروپايى سابقه ندارد .

علم و معرفت را هيچگاه به يك زمان معين يا بر يك قوم و ملت معين وقف نكرده ‏اند و اگر امتياز علم در انحصار اشخاص معين بود اين پيشرفت‏حيرت‏آورى كه امروز مى ‏بينيم حاصل نمى ‏شد .

وضع مخصوص تمدن امروز بشرى و از بين رفتن فاصله‏ ها و باز شدن معارف شرق و غرب به روى يكديگر بهترين فرصتها را براى شخص محقق پيش مى ‏آورد كه نتايج قرنها رنج و مطالعه و تحقيق را كه از راه هاى مختلف بدست آمده مورد استفادهقرار داده و با بكار بردن نيروى ابداع و ابتكار راه هاى تازه‏ اى باز كند و باب هاى ديگرى بگشايد و همواره در چنين فرصت هايى بوده كه علم و فلسفه توانسته ‏اند مراحل جديدى را طى كنند .

تهران - اسفندماه ١٣٣٣ شمسى - مرتضى مطهرى

# پيدايش كثرت در ادراكات

مقدمه

مبحثى كه در اين مقاله مى ‏خواهيم وارد آن بشويم مانند مباحث مقالات ٢ و ٣ و ٤ از مباحث مربوط به علوم و ادراكات بشرى است در اين مقاله از جنبه خاصى ادراكات ذهنى مورد مطالعه و تحقيق واقع شده است و آن جنبه عبارت است از بررسى در باره كيفيت‏حصول كثرت در ادراكات .

ممكن است ابتدا خواننده محترم پيش خود تصور كند كه جنبه حصول كثرت در ادراكات احتياج به بحث و تحقيق ندارد زيرا كثرت ادراكات تابع كثرت مدركات است و اينكه ما ادراكات و تصورات زيادى در ذهن خود داريم معلول آن است كه اشياء زيادى در ما وراء ذهن ما وجود دارد و چون آن اشياء واقعى خارجى كثير و متعددند و هم آنها هستند كه در اثر بر خورد ويژه با قواى ادراك كننده ادراكات را توليد مى ‏كنند قهرا و جبرا منشا پيدايش ادراكات كثيره مى ‏شوند ولى ما نظر خواننده محترم را جلب مى ‏كنيم كه در اين مقاله نظر به اين قسم كثرت در ادراكات نيست زيرا اين قسم كثرت در ادراكات بالذات مربوط بكثرت مدركات خارجيه است و بالتبع مربوط بادراكات است .

آنچه در اين مقاله در باره آن بحث و تحقيق مى ‏شود كثرت هايى است كه بالذات مربوط بخود ادراكات است و ربطى بكثرت واقعى مدركات ندارد و به عبارت ديگر آن كثرتى كه مورد توجه خواننده محترم است ‏يعنى كثرتى كه ادراكات بواسطه كثرت مدركات دارند از جنبه انفعالى ذهن سرچشمه مى ‏گيرد و اما آنچه مورد بحث و تحقيق اين مقاله است كثرت هايى است كه از جنبه فعاليت ذهن ناشى مى ‏شود و عامل اصلى آن تكثير خود ذهن است .

در ضمن تشريح كيفيت‏حصول كثرت در ادراكات راه حصول ادراكات يعنى اينكه ادراكات و تصورات از چه مجرايى وارد ذهن مى ‏شود و همچنين حدود توانايى ذهن در كسب مجهولات و اينكه در چه حدودى ذهن بشر قدرت مداخله و قضاوت دارد نيز تشريح مى ‏شود .

هر چند در اين مقاله تحت عنوان حس و عقل بحثى نشده ولى نتيجه‏ اى كه از بحث‏حس و عقل انتظار مى ‏رود از مباحث مختلف اين مقاله مى ‏توان گرفت زيرا در ضمن مطالب اين مقاله تشريح مى ‏شود كه چه سنخ ادراكات است كه ذهن مستقيما از راه يكى از حواس خارجى يا داخلى از يك پديده‏ اى صورت گيرى و عكس بردارى مى ‏نمايد و چه سنخ ادراكات است كه از اين قبيل نيست و ذهن از غير راه احساس مستقيم به آن ادراكات نايل مى ‏شود .

از آنجايى كه نه در فلسفه قديم و نه در فلسفه و روانشناسى جديد سابقه ندارد كه تحت عنوان كيفيت پيدايش كثرت در ادراكات ذهن و ادراكات ذهنى مورد نقادى و تجزيه و تحليل قرار بگيرد ممكن است ابتدا تا اندازه‏ اى مطالب اين مقاله با ذوق خواننده محترم غير مانوس جلوه كند ولى ما در پاورقى‏ها سعى مى ‏كنيم مطالب را با اصطلاحات و مطالبى كه اذهان خوانندگان محترم با آنها مانوس است تقريب و تفهيم كنيم و مخصوصا هر جا كه با نظريات فلاسفه جديد تماس پيدا مى ‏شود تا آنجا كه مقدور ما است و با وضع اين مقاله متناسب است در تقريب و مقايسه و قضاوت و انتقاد سعى بيشترى مى ‏كنيم .

همانطورى كه در مقدمه مقاله چهار گفته شد مسايل مربوط به علم ادراك چه در فلسفه قديم و چه در فلسفه و علوم جديد بسيار حايز اهميت است و بالخصوص فلاسفه و محققين اروپايى در چهار قرن اخير بيشتر همت‏خويش را صرف تحقيق در اين مسايل كرده ‏اند به طورى كه مى ‏توان گفت‏سه مسئله زير : ١ - ارزش معلومات ٢ - راه حصول علم ٣ - تعيين حدود علم محور مسايل فلسفى اروپا بشمار مى ‏رود و همانا اختلاف نظر در مسئله اول است كه فلاسفه را از سوفسطائيان و جزميون را از شكاكان جدا كرده است و اختلاف نظر در مسئله دوم است كه دانشمندان اروپا را به دو دسته مهم عقليون و حسيون منقسم و مشاجره عظيمى بين دو دسته به پا كرده است و اختلاف نظر در مسئله سوم است كه عقايد و نظريات دانشمندان را در باره فلسفه تعقلى كه بارزترين مصداقش فلسفه اولى متافيزيك است و قدما آنرا علم كلى و فلسفه حقيقى مى ‏خواندند مختلف كرده است ‏به طورى كه گروهى تحقيق در اين فن و قضاوت در باره مسايل مربوط به آن را نفيا و اثباتا از حدود توانايى ذهن بشر خارج دانسته ‏اند و گروهى بر عكس اين فن را يقينى‏ترين و بى نيازترين فنون دانسته ‏اند .

از سه مسئله بالا مسئله اول در مقاله ٤ تحقيق شد و دو مسئله ديگر به اضافه يك رشته مطالب اساسى ديگر در ضمن مطالب اين مقاله تحقيق مى ‏شود و براى اينكه خواننده محترم سابقه ذهنى كافى داشته باشد و مورد گفتگو را در اين دو مسئله دريابد به شرح ذيل مى ‏پردازيم

# راه حصول علم

در اين مسئله گفتگو در اين است كه مبدا و منشا اولى علم بشر چيست و ادراكات ابتدائى يعنى عناصر بسيط اوليه ادراكات به چه كيفيت و از چه راه پيدا مى ‏شود و بعبارت ديگر ما مى ‏دانيم كه تفكر يعنى از بسائط مركبات ساختن و از مفردات قضايا ساختن و از قضايا قياسات تشكيل دادن و نتيجه گرفتن و از قياسات و نتايج فلسفه و علوم پديد آوردن پس مايه اصلى تفكر مفردات و بسائط است ‏حالا بايد ديد آن مفردات و بسائط كه سرمايه اصلى فكر بشر است از چه راهى و از كجا عارض ذهن بشر مى ‏شود؟

قدر مسلم اينست كه اين مطلب از دوره‏ هاى قديم تا عصر حاضر همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف نظرها با شكل هاى مختلف در باره آن وجود داشته است از عقايد دانشمندان يونانى قبل از سقراط اطلاع زيادى در دست نيست و چنانكه گفته مى ‏شود غالب آن دانشمندان و از آن جمله سوفسطائيان اصحاب حس بوده ‏اند يعنى مبدا و منشا تمام تصورات و ادراكات جزئى و كلى معقول و غير معقول را حواس مى ‏دانسته ‏اند و معتقد بوده ‏اند يگانه راه حصول ادراكات براى بشر حواسى است كه به او داده شده است در آن دوره‏ ها كسى كه درست نقطه مقابل اين نظريه را انتخاب كرده افلاطون است

# افلاطون

وى مطابق آنچه معمولا در تاريخ فلسفه به وى نسبت مى ‏دهند معتقد بوده كه علم و عرفت ‏به محسوسات تعلق نمى ‏گيرد زيرا محسوسات متغير و جزئى و زائل شدنى هستند و متعلق علم بايد ثابت و كلى و دائم باشد معرفت‏ حقيقى درك مثل است كه واقعيتهائى كلى و ثابت و دائم هستند و آنها معقولند نه محسوس اين معرفت عقلى براى روح هر كسى قبل از اينكه باين عالم بيايد حاصل شده زيرا روح قبل از اينكه باين عالم بيايد در عالم مجردات بوده و مثل را مشاهده مى ‏نموده بعدا در اثر مجاورت و مخالطت ‏با بدن و امور اين عالم آنها را از ياد برده ولى از آنجايى كه در اين عالم است نمونه و پرتوى از آن حقايق است روح با احساس اين نمونه‏ ها گذشته‏ ها را به ياد مى ‏آورد و از اينرو هيچيك از ادراكاتى كه براى انسان در اين جهان دست مى ‏دهد ادراك جديد نيست ‏بلكه تذكر و يادآورى عهد سابق است اين عقيده منسوب به افلاطون شامل چند جهت است

١ - روح قبل از تعلق به بدن موجود است

٢ - روح از ابتداء تعلق به بدن معلومات و معقولات زيادى در باطن ذات خود همراه دارد

٣ - عقل مقدم بر حس است و ادراك معانى كليه مقدم است ‏بر ادراك جزئيات

٤ - راه حصول علم مشاهده مثل است

از همان زمان خود افلاطون بوسيله شاگردش ارسطو با اين عقيده مخالفت‏شد و وجود معلومات قبلى بلكه وجود روح قبل از بدن و همچنين تقدم عقل بر حس و تقدم ادراكات كلى بر ادراكات جزئى مورد انكار قرار گرفت

# ارسطو

اساس نظريه ارسطو در باب علم و معرفت ‏بر اينست كه روح در ابتداء در حد قوه است عداد محض است و بالفعل واجد هيج معلوم و معقولى نيست تمام معقولات و معلومات بتدريج در همين جهان برايش حاصل مى ‏شود .

بعد از ارسطو پيروان مكتب وى عقل را از لحاظ طى مراحل مختلف و درجاتى كه در همين جهان در راه تحصيل معرفت مى ‏پيمايد به درجاتى تقسيم كرده ‏اند از اين قبيل عقل بالقوه عقل بالملكه عقل بالفعل عقل بالمستفاد با اختلاف بيان هايى كه در تقرير اين مراتب هست گويند اول كسى كه اين طبقه‏بندى را مطابق مسلك ارسطو بيان كرده است اسكندر افريدوسى از حكماء اسكندريه است .

مطابق نظريه ارسطو ادراك جزئيات مقدم است ‏بر ادراك كليات يعنى ذهن ابتداء به درك جزئيات نائل مى ‏شود سپس بوسيله قوه عاقله به تجريد و تعميم مى ‏پردازد و معانى كليه انتزاع مى ‏كند نظريه ارسطو در باب حصول معرفت‏شامل دو قسمت اصلى زير است : ١ - ذهن در ابتدا واجد هيچ معلوم و معقولى نيست تمام ادراكات و تصورات جزئى و كلى در همين جهان براى نفس حاصل مى ‏شود .

# ادراكات جزئى مقدم است ‏بر ادراكات كلى .

ولى در عين حال سندى در دست نيست كه آيا ارسطو قسمت دوم نظريه خويش را در باره جميع معلومات و معقولات داشته يعنى حتى آن قسمت از تصورات عقلى را كه در منطق خويش آنها را بديهيات اوليه خوانده از همين قبيل مى ‏دانسته است و عقيده داشته كه بديهيات اوليه عقليه نيز مسبوق بادراكات جزئيه حسيه است و يا آنكه آن عقيده را در خصوص ماديات و كلياتى كه منطبق به افراد مادى هستند داشته و اما بديهيات اوليه را معتقد بوده كه بتدريج‏خود بخود و بدون وساطت و دخالت ادراكات جزئى حسى براى عقل حاصل مى ‏شود يعنى معتقد بوده كه عقل اين تصورات را از پيش خود ابداع مى ‏نمايد و بالاخره اين قسمت مهم در نظريه ارسطو تاريك است و روشن نيست و همين تاريكى موجب شده كه دانشمندان متحير شوند و نظريه ارسطو را در باب عقل و حس مختلف تقرير كنند بعضى او را حسى بدانند و بعضى عقلى و بعضى او را در اين مسئله متهم به تذبذب كنند ما در آخر اين مقدمه در اين باره باز سخن خواهيم گفت

# نظر حكماء اسلامى

اين دانشمندان غالبا از نظريه ارسطو در باب كيفيت‏حصول علم و معرفت پيروى نموده ‏اند و هر دو قسمت نظريه ارسطو را كه در بالا شرح داديم پذيرفته ‏اند يعنى از طرفى اعتراف دارند كه نفس انسان در حال كودكى در حال قوه است عداد محض است و لوح بى نقشى است كه فقط است عداد پذيرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هيچ معلوم و معقولى نيست و از طرف ديگر ادراكات جزئى حسى را مقدم بر ادراكات كلى عقلى مى ‏شمارند به اضافه اينكه آن قسمت مهم كه در نظريه ارسطو تاريك و مبهم است در نظريه دانشمندان اسلامى روشن است زيرا اين دانشمندان تصريح كرده ‏اند كه تمام تصورات بديهيه عقليه امورى انتزاعى هستند كه عقل آنها را از معانى حسيه انتزاع كرده است چيزى كه هست اين است كه فرق است ‏بين انتزاع مفاهيم كلى كه منطبق به محسوسات مى ‏شود از قبيل مفهوم انسان و مفهوم اسب و مفهوم درخت و بين انتزاع بديهيات اوليه و مفاهيم عامه از قبيل مفهوم وجود و عدم و وحدت و كثرت و ضرورت و امكان و امتناع و آن فرق اينست كه انتزاع دسته اول مستقيما از راه تجريد و تعميم جزئيات محسوسه براى عقل حاصل شده است ولى دسته دوم از دسته اول بنحو ديگرى انتزاع شده است و بعبارت ديگر دسته اول عينا همان صور محسوسه هستند كه از راه يكى از حواس وارد ذهن شده ‏اند و سپس عقل با قوه تجريدى كه دارد از آن صور محسوسه يك معناى كلى ساخته ولى دسته دوم مستقيما از راه حواس وارد ذهن نشده ‏اند بلكه ذهن پس از واجد شدن صور حسيه با يك نوع فعاليت‏خاصى و با يك ترتيب خاصى اين مفاهيم را از آن صور حسيه انتزاع مى ‏كند لهذا دسته اول در اصطلاح فلسفه معقولات اوليه و دسته دوم كه متكى به دسته اول هستند معقولات ثانيه خوانده مى ‏شوند و همين معقولات ثانيه فلسفى است كه بديهيات اوليه منطق و موضوعات غالب مسائل فلسفه اولى را تشكيل مى ‏دهند و در هر حال چه معقولات اوليه و چه معقولات ثانويه مسبوق به ادراكات جزئيه حسيه ‏اند .

در اينجا كافى است كه گفتار صدر المتالهين را در شواهد الربوبيه و در اسفار گواه بياوريم : وى در اشراق نهم از شاهد اول از مشهد سوم كتاب شواهد الربوبيه مى ‏گويد اولين چيزى كه از آثار محسوسات كه معقول بالقوه هستند و در خزانه متخيله حافظه مجتمع هستند حادث مى ‏شود بديهيات است و آن عبارت است از اوليات و تجربيات... در مبحث عقل و معقول اسفار پس از آنكه عمل آلات حسيه را بيان مى ‏كند و مى ‏گويد حواس به منزله جاسوس هاى مختلفى هستند كه از نواهى مختلف خبر مى ‏آورند و نفس از طريق اين جاسوسها بهره‏مند مى ‏شود اينطور بگفته خود ادامه مى ‏دهد سپس اين تصورات حسيه نفس را مستعد مى ‏كند براى حاصل شدن بديهيات اوليه تصوريه و بديهيات اوليه تصديقيه .

در اينجا بى مناسب نيست كه گفتار متكلم و مفسر معروف امام فخر رازى در تفسير كبير را نيز نقل كنيم : فخر رازى در جلد پنجم تفسير كبير در ذيل آيه كريمه (وَاللَّـهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) آيه ٨٠ از سوره نحل مى ‏گويد نفس انسان در آغاز خلقت از جميع علوم و معارف خالى است و خداوند حواس را به او عنايت فرمود تا از اين راه علوم و معارف را استفادهكند وى از جمله (لا تعلمون شيئا) استفادهمى ‏كند كه نفس انسان در آغاز كودكى واجد هيچ معلومى نيست و از تعقيب اين جمله به جمله (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) استفادهمى ‏كند كه آغاز نقش بستن علوم و معارف بر لوح ضمير انسان از مجراى حواس است ‏سپس بطور تفصيل وارد اين مطلب مى ‏شود و ابتداء بصورت اشكال مى ‏گويد : تصورات و تصديقات يا بديهى هستند يا نظرى و البته نظريات بايد از بديهيات كسب شوند پس مى ‏بايست‏بديهيات قبل از حصول نظريات در ذهن وجود داشته باشند و در اينجا اين سؤال يا اشكال پيش مى ‏آيد كه آيا خود بديهيات از كجا پيدا شده ‏اند آيا از آغاز خلقت همراه بوده ‏اند يا آنكه بعد پيدا شده ‏اند شق اول يقينا باطل است زيرا ما مى ‏دانيم كه جنين در رحم مادر به هيچ بديهى علم ندارد مثلا نمى ‏داند كه اجتماع نقيضين محال است ‏يا اينكه كل اعظم از جزء است و بنا بر شق دوم لازم مى ‏آيد كه بديهيات نيز كسبى باشند و اگر كسبى باشند مى ‏بايست از علوم ديگر اكتساب شوند و لازمه اين مطلب اينست كه تمام بديهيات مفروضه ما نظرى باشند و بعلاوه اين رشته تا بى نهايت پيش خواهد رفت و بجائى نخواهد رسيد .

فخر رازى پس از ذكر اين اشكال مى ‏گويد اين اشكالى است ‏بسيار قوى و خودش اينطور از اشكال جواب مى ‏دهد : شق دوم را اختيار مى ‏كنيم و قبول مى ‏كنيم كه بديهيات در آغاز نبوده ‏اند و بعد حاصل شده ‏اند و لازمه اين مطلب كسبى و نظرى بودن نيست زيرا حصول بديهيات با اعانت‏حواس سمعى و بصرى انجام مى ‏آيد نه از راه كسب و نظر و استدلال سپس به تفصيل بيشترى در اطراف اين جواب مى ‏پردازد و آن تفصيل خالى از نقصان هم نيست .

اين بود نظريه دانشمندان اسلامى در اين خصوص ولى در عين حال در نظريه اين دانشمندان يك قسمت مهم ديگر تاريك است و آن قسمت مربوط به كيفيت انتزاع بديهيات اوليه عقليه از محسوسات است اين دانشمندان با اينكه تصريح كرده ‏اند كه عقل قادر نيست تصورى را از پيش خود ابداع نمايد و حتى بديهيات اوليه تصوريه منطق كه موضوعات غالب مسائل فلسفه اولى را تشكيل مى ‏دهند امورى انتزاعى هستند كيفيت انتزاع اين مفاهيم و اينكه ذهن چگونه عمل مى ‏كند و از چه راه و به چه ترتيب باين مفاهيم نائل مى ‏شود با كمال اهميتى كه دارد بيان نكرده ‏اند اين دانشمندان همواره در منطق و در فلسفه از يك سلسله معانى و مفاهيم از قبيل مفهوم وجود و عدم و وحدت و كثرت و ضرورت و امكان و امتناع و غيره بعنوان هاى مفاهيم انتزاعيه يا معقولات ثانيه يا خارج محمول ياد مى ‏كنند و اشعار مى ‏دارند كه اين معانى و مفاهيم بطور انتزاع از معانى ديگرى مهيات از قبيل اسب و درخت و انسان و سفيدى و سياهى و شكل و غيره بدست آمده ولى هيچگونه توضيحى نمى ‏دهند كه اين انتزاع يعنى چه و چگونه اين معانى از آن معانى با اينكه مفهوم هايى مغاير آن مفهوم‏ها هستند زائيده شده ‏اند و آيا واقعا ممكن است كه يك مفهومى مفهوم ديگر را بزايد و يك معنايى كه قبلا از راه حس مثلا وارد ذهن شده يك معناى ديگرى را كه ذهن نسبت‏به او بى سابقه است و از او بكلى خالى و عارى است ‏به دنبال خود بكشاند؟!! .

در اين مقاله براى اولين بار در تاريخ فلسفه به اين مطلب مهم توجه شده و كيفيت و ترتيب انتزاع اين مفاهيم به اضافه يك رشته مطالب اساسى ديگر بيان شده است

# نظريه‏ هاى جديد

در اروپا از قرن شانزدهم به بعد مسئله بالا بصورت و شكل ديگرى مورد گفتگو واقع شده و مشاجره عظيمى بر پا كرده است ‏سير اين مسئله در ميان اروپائيان با آنچه در بالا گذشت از لحاظ شكل و كيفيت مختلف است .

دانشمندان اروپائى در مسئله بالا راه حصول علم دو دسته هستند عقليون و حسيون

# عقليون

اين دسته معتقدند كه ادراكات ذهنى بر دو قسم است ‏يك قسم همانها است كه مستقيما از راه يكى از حواس وارد ذهن شده است و قسم دوم آنها است كه عقل از پيش خود آنها را ابداع كرده است و آنها فطرى و خاصيت ذاتى عقل هستند به عقيده عقليون اينگونه تصورات هيچ مبدا و منشاى جز خود عقل ندارد و اين تصورات قبل از هر حس و احساسى براى عقل حاصل هستند و اگر فرض كنيم كه هيچ صورت محسوسه‏ اى وارد ذهن نشود باز ذهن از خود و پيش خود واجد اين تصورات است .

دكارت كه سر دسته عقيلون است پاره‏ اى از مفاهيم و تصورات را از قبيل وجود و وحدت و حتى بعد و شكل و حركت و مدت را نام مى ‏برد و مى ‏گويد اين تصورات هيچگونه است نادى بحس ندارند و فطرى و ذاتى عقل است ‏بعد از دكارت جماعتى از فلاسفه پيدا شدند كه اصول عقايد دكارت را با فى الجمله اختلاف پذيرفتند به عقيده دكارت و ساير عقليون علم حقيقى كه قابل اعتماد و اطمينان است همان است كه از راه معقولات فطرى بدست آمده باشد ما در مقدمه مقاله ٤ بمناسبتى گفتار دكارت و پيروانش را نقل كرديم رجوع شود به جلد اول مقاله چهارم كانت نيز به وجه ديگرى قائل به معانى فطرى شد و يك رشته از تصورات ديگرى را ما قبل حس و احساس خواند به عقيده كانت مفهوم زمان و مكان و آنچه منشعب از اين دو مفهوم است از اين قبيل است وى جميع مفاهيم رياضى را فطرى و ما قبل حس و احساس مى ‏داند .

روى نظريه عقليون عناصر ساده اوليه عقليه بر دو قسم است قسم اول معقولاتى كه از راه يكى از حواس خارجى يا داخلى وارد ذهن شده است و قوه عاقله با نيروى تجريد از آنها صورت كلى و معقول ساخته است قسم دوم معقولاتى كه فطرى و خاصيت ذاتى عقل است و هيچگونه است نادى بحس و احساس ندارد

# حسيون

به عقيده اين دسته تصورات فطرى ذاتى معنا ندارد ذهن در ابتدا به منزله لوح سفيد و بى نقشى است و بتدريج از راه حواس خارجى و حواس داخلى نقشهائى را مى ‏پذيرد كار عقل جز تجريد و تعميم يا تجزيه و تركيب آنچه از راه يكى از حواس وارد ذهن مى ‏شود چيزى نيست تمام تصورات ذهنى بدون است ثناء صورتهائى هستند كه ذهن بوسيله آلات حسيه از يك پديده خارجى از قبيل سفيدى و سياهى و گرمى و سردى و نرمى و درشتى و غيره يا از يك پديده نفسانى از قبيل لذت و رنج و شوق و اراده و شك و جزم و غيره عكس بردارى نموده و سپس با قوه تجريد و تعميم از آنها معانى كليه ساخته و با قوه تجزيه و تركيب صور گوناگونى از آنها پديد آورده است .

سر دسته اين جماعت ژان لاك انگليسى است و اين جمله كه گفته شده است ضرب المثل لاتينى است از وى در اين باب معروف است در عقل چيزى نيست كه قبل از آن در حس وجود نداشته باشد .

روى اين نظريه عناصر اوليه عقل بشر منحصر است ‏به آنچه از راه يكى از حواس خارجى يا داخلى وارد ذهن شده است .

در اين مقاله هر دو نظريه معروف اروپا ابطال مى ‏شود و اثبات مى ‏شود كه نه نظريه عقلى صحيح است و نه نظريه حسى يعنى نه آن طورى كه عقليون فرض كرده ‏اند عقل پاره‏ اى از مفاهيم و تصورات را بالفطره و بالذات واجد است و نه آن طورى كه حسيون پنداشته ‏اند محتويات ذهنى منحصر است ‏به آنچه ذهن بوسيله يكى از حواس خارجى يا داخلى از يك پديده خارجى يا از يك پديده نفسانى صورت گيرى نموده است و بعبارت ديگر تحقيق مى ‏شود كه نه آن طورى كه عقليون فرض كرده ‏اند عقل داراى آن خاصيت ذاتى است كه پاره‏ اى از مفاهيم را از پيش خود و بدون وساطت و مداخله هيچ قوه ديگرى ابداع نمايد و نه آن طورى كه حسيون پنداشته ‏اند كار عقل منحصر است ‏به تجريد و تعميم و تجزيه و تركيب صورت هاى محسوسه بلكه قوه مدركه انسان يك فعاليت ديگر نيز انجام مى ‏دهد كه ما او را نوعى خاص از انتزاع مى ‏ناميم و در اين مقاله تحت عنوان اعتبار نام برده مى ‏شود و همين اعتبار يا انتزاع است كه بديهيات اوليه تصوريه منطق و غالب مفاهيم عامه فلسفه را براى ذهن بشر بوجود آورده است و اين رشته مفاهيم انتزاعى از آن جهت مفاهيم عامه خوانده مى ‏شوند كه كلى‏ترين و عمومى ‏ترين تصوراتى است كه عارض ذهن بشر شده و كلى‏تر از اين تصورات ممكن نيست از قبيل تصور وجود و عدم و وحدت و كثرت و وجوب و امكان و امثال اينها اين مفاهيم عامه بترتيبى كه گفته خواهد شد از لحاظ پيدا شدن براى ذهن مؤخرند از مفاهيم خاصه و بالاخص از محسوسات خارجيه و از اين لحاظ در درجه دوم واقعند معقولات ثانيه ولى از لحاظ منطقى بديهى اولى مى ‏باشند يعنى از لحاظ فلسفى و روانشناسى در درجه دوم ‏اند و از لحاظ منطقى در درجه اول .

علاوه بر اين جهت در اين مقاله راه پيدايش يك سلسله تصورات ديگر كه بعضى از آنها نيز بديهى اولى ‏اند و بعضى نه مانند مفهوم عليت و معلوليت و جوهر و عرض و حكم كه عموما فلاسفه در بيان راه پيدايش اين تصورات يا ساكتند و يا متحير بيان شده و در بيان اين راه از شهود نفسانى خاصى استفادهشده است كه معما را حل و اشكال را برطرف مى ‏كند توضيح اين مطالب بتدريج در ضمن خود مقاله خواهد آمد

# تعيين حدود علم

اين مسئله نيز بصورت و شكلى كه در قرون اخيره ميان دانشمندان مطرح است كاملا جديد و بى سابقه است و نتيجه توجه خاصى است كه در قرون اخيره به عالم انسان و ادراكات ذهنى انسان شده است البته ساير دانشمندان نيز در باب محدوديت علم بشر سخنانى گفته ‏اند از قبيل اينكه حقايق عالم بى پايان است و قوه تفكر بشر محدود پس علم كل نصيب كسى نمى ‏شود و يا اينكه در باره حقيقت وجود هستى گفته ‏اند كه قابل معلوم شدن به علم حصولى نيست و آنچه با علم حصولى معلوم مى ‏شود از قبيل ماهيات است و امثال اين گفتارها ولى پيدا است كه هدف اين دانشمندان در اين سخنان با هدف دانشمندان جديد متفاوت و مختلف است در ميان دانشمندان جديد راجع به حدود علم دو نظريه است :

الف - جمعى از دانشمندان معتقدند كه قدرت قضاوت فكرى بشر فقط در حدود فنومن‏ها يعنى ظواهر و عوارض طبيعت و تعيين روابط و مناسبات آنها است و اين ظواهر و عوارض همانها است كه قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقيق در باره كنه امور و ما وراء عوارض و ظواهر طبيعت‏خواه مربوط بخود طبيعت و خواه مربوط بما وراء الطبيعه باشد از دسترسى قضاوت فكرى بشر خارج است و آنچه هم تا كنون در اين باره گفته شده اصل و مبنائى نداشته صرفا لفاظى و خيال بافى بوده است .

بعقيده اين دسته علوم طبيعى از قبيل فيزيك و شيمى و زيست‏شناسى و امثال اينها معتبر است زيرا در اين علوم جز روابط و مناسبات ظاهرى اشيايى كه قابل احساس و آزمايش هستند مورد نظر قرار نمى ‏گيرد روانشناسى نيز معتبر است زيرا اين فن با اسلوب جديد خود از ما وراء عوارض و حالات نفسانى از قبيل بحث از جوهريت و عدم جوهريت روح چشم مى ‏پوشد و صرفا فنومن هاى نفسانى و روابط و مناسبات آنها را جستجو مى ‏كند رياضيات نيز معتبر است زيرا اولا پيدايش مفاهيم رياضى از قبيل عدد و خط و سطح و جسم مبدا و منشا حسى دارد و ثانيا صحت مسائل رياضى را مى ‏توان عملا تاييد و تثبيت كرد و اما آنچه از اين قبيل نيست‏خواه مربوط به طبيعت‏باشد از قبيل بحث از حقيقت جسم طبيعى و اينكه آيا جسم در آخرين حد تجزيه خود مركب است از اجزاء خالى از بعد و يا آنكه واحد حقيقى جسم واجد بعد و شكل و مقدار است و خواه مربوط بما وراء الطبيعه باشد از قبيل بحث از وجود روح مجرد و وجود خدا و مباحث مربوط به جوهر و عرض و دور و تسلسل و مانند اينها تحقيق با اسلوب فنى در باره آنها نفيا و اثباتا خارج از قلمرو فكر بشر است .

حسيون كه در بالا عقيده آنها را راجع به راه حصول علم بيان كرديم پيرو اين نظريه ‏اند زيرا آنان از طرفى عقيده دارند كه در عقل جز آنچه بحس در آمده باشد چيزى موجود نيست و كار عقل را منحصر به تصرف در صور محسوسه مى ‏دانند بدون آنكه بتواند غير از صور محسوسه تصورى را زياد كند و از طرف ديگر به محدوديت عمل حواس پى‏برده ‏اند و دانسته ‏اند كه فقط امور معينى است كه به احساس در مى ‏آيد .

از اين دو مقدمه نتيجه گرفته ‏اند كه قدرت قضاوت فكرى بشر محدود است ‏بامور حسى و محسوسات لهذا فلسفه بمعناى حقيقى كلمه يعنى فنى كه صرفا متكى بمعقولات باشد در نظر اين دسته جز لفاظى و خيالبافى چيزى نيست‏ به عقيده اين گروه علم منفك از حس و فلسفه منفك از علم وجود ندارد .

سيستم هاى فلسفى حسيون مانند خود علوم حسى محدود است ‏به يك سلسله مسائل كه از حدود توجيه عوارض و ظواهر طبيعت تجاوز نمى ‏كند معمولا در اصطلاحات اين دسته هر گاه فلسفه گفته شود منظور يك سلسله مسائل تعقلى و نظرى خالص نيست ‏بلكه پاره‏ اى از مسائل فيزيكى يا رياضى يا علم النفسى و حد اكثر منطقى كه جنبه عموميت ‏بيشترى دارد بنام فلسفه خوانده مى ‏شود .

به عقيده حسيون فلسفه اولى متافيزيك كه قدماء براى او شان عالى و اهميت فوق العاده قائل بودند و آنرا فلسفه حقيقى و علم كلى و علم العلوم و علم اعلى مى ‏خواندند پايه و اساسى ندارد زيرا مسائل وى از حدود ظواهر طبيعت و محسوسات بيرون است و لهذا از حدود امكان بررسى بشر خارج است .

از حسيون كسى كه زياد در اين باره اصرار و پافشارى كرده اگوست كنت است و از عقليون كسى كه اين عقيده را دارد كانت است .

به عقيده اگوست كنت تاريخ فكر بشر تا كنون سه مرحله اساسى را پيموده است مرحله افسانه‏ اى و خيالى مرحله عقلى و فلسفى مرحله علمى و حسى در مرحله اول كه مربوط به دوران كودكى و توحش بشر است ‏بشر تمام حوادث را مربوط مى ‏كرد به ارباب انواع و ارواح طيبه و خبيثه در اين مرحله بشر هر حادثه‏ اى را كه مى ‏ديد از قبيل برف و باران و قحط و فراوانى و مرض و صحت و صلح و جنگ آنرا مربوط مى ‏كرد به اراده خدايان و دخالت ارواح نيك و بد .

در مرحله دوم فكر بشر ترقى كرده و دريافته است كه نمى ‏توان حوادث طبيعت را با اراده خدايان توجيه نمود علل حوادث طبيعى را بايد در خود طبيعت جستجو كرد لهذا در اين مرحله فرض هاى عقلى را در توجيه حوادث پيش ميكشد و پاى قواى طبيعى و صور نوعيه و نفس ناميه و نفس حيوانيه و نفس ناطقه را به ميان مى ‏آورد اين مرحله از مرحله اول كاملتر است ولى آخرين مرحله نيست‏بلكه حلقه متوسطى است كه مرحله اول را به مرحله سوم مرتبط مى ‏كند .

در مرحله سوم بشر متوجه شده است كه آن فرض هاى عقلى و فلسفى در توجيه حوادث بلا دليل است و تنها راه صحيح آنست كه از تعقيب كردن و جستجو كردن علل واقعى دست‏بكشد و فقط به تعيين روابط و مناسبات اشياء محسوسه كه وجود آنها محقق و مسلم است ‏بپردازد و بجاى آن فرض هاى عقلى خود حوادث طبيعت را علت‏يكديگر بشناسد در اين مرحله است كه نظريات بشر جنبه ثبوتى و تحققى پيدا مى ‏كند يعنى فقط حوادث محققه را دخالت مى ‏دهد و بس اگوست كنت‏خود را واضع فلسفه‏ اى مى ‏داند بنام پوزيتويسم كه آنرا فلسفه تحققى يا ثبوتى يا وضعى يا ظاهرى ترجمه كرده ‏اند و خودش اين فلسفه را نماينده مرحله سوم از مراحل سه‏گانه فكر بشر مى ‏داند .

اگوست كنت مدعى است كه الان هم كه نوبت مرحله سوم رسيده است ‏باز كسانى پيدا مى ‏شوند كه هنوز طرز فكرشان متناسب با مرحله اول يا مرحله دوم است ايضا مدعى است كه يك فرد در دوره عمر ابتداء خيالى و افسانه‏ اى فكر مى ‏كند بعد اگر فى الجمله رشد پيدا كند طرز تفكرش عقلى و فلسفى مى ‏شود و هنگامى كه پخته و آزموده شد طرز تفكر فلسفى‏اش تبديل به تفكر علمى و حسى مى ‏شود .

كانت نيز با آنكه از عقليون است و به معانى فطرى ذاتى عقلى قائل است منكر اعتبار فلسفه اولى است وى علم هاى مربوط به واقعيت هاى ما وراء ذهن را محصول همكارى عقل و حس مى ‏داند و مدعى است كه حس تنها يا عقل تنها نمى ‏تواند علمى بسازد .

كانت علوم طبيعى را معتبر مى ‏داند زيرا محصول عقل و حس هر دو تا است رياضيات را نيز معتبر مى ‏داند زيرا هر چند در رياضيات به عقيده كانت‏حس دخالت ندارد و عقلى محض است ولى چون مسائل رياضى مربوط به فرضيات خود ذهن است قهرا صادق است زيرا عقل ميتواند در آنچه خودش فرض كرده قضاوت كند .

ولى فلسفه اولى معتبر نيست زيرا نه مانند طبيعيات است كه حس بتواند دخالت كند و با شركت‏حس و عقل صورت علمى بخود بگيرد و نه مانند رياضيات است كه صرفا قضاوت در باره مفروضات و مخلوقات خود عقل باشد

# استدلال منكرين اعتبار فلسفه تعقلى محض

توضيح اين مطلب لازم است كه منكرين اعتبار فلسفه تعقلى محض كه بارزترين مصداق آن فلسفه اولى و متفرعات آن است از دو راه مختلف استدلال مى ‏كنند و غالبا اين دو راه از يكديگر تفكيك نمى ‏شود :

١ - از راه علم النفسى يعنى از راه اينكه مواد و عناصر اوليه ذهنى بشر براى حل آن مسائل وافى نيست زيرا عناصر اوليه ذهن بشر منحصر است ‏بصور حسيه و عقل كارى جز تصرف در آن صور حسيه نمى ‏تواند انجام دهد و مسائل فلسفه تعقلى از حدود حس و احساس بیرون است .

٢ - از راه منطقى يعنى از راه اينكه مقياس صحت و سقم قضاياى فكرى بشر منحصر است ‏به تجربه و آزمايش عملى و آن مقياس هاى عقلى كه منطق عقلى آنها را وسيله سنجش فكر و تميز دادن صحيح از سقيم و صحيح از خطا مى ‏داند مفيد و اطمينان بخش نيست و هر نظريه و فرضيه‏ اى هر چند مربوط بفنومن‏ها و توجيه ظواهر طبيعت‏باشد كه تحت آزمايش عملى در نيايد قابل اعتماد و اطمينان نيست و مسائل فلسفه تعقلى قابل آزمايش عملى نيست زيرا مثلا نمى ‏توان آزمايش كرد كه آيا وجود اصيل است ‏يا ماهيت و آيا دور يا تسلسل ممكن است ‏يا محال .

ب - جمعى ديگر از دانشمندان جديد آن محدوديتى كه آن دسته در نظريه بالا براى علم قائل شده بودند منكرند و معتقدند كه در ما وراء محسوسات نيز مى ‏توان قضاوت كرد بعضى از اين دانشمندان اين نظريه را از آن جهت دارند كه به تصورات فطرى عقلى مستقل قائلند از قبيل دكارت و پيروانش و بعضى ديگر راه شهود و عرفان و سير باطن را پيشنهاد و پيروى كرده ‏اند فلسفه هانرى برگسون فيلسوف معروف عصر اخير متكى باين نظريه است و بعضى ديگر از راه ديگر و ما در اينجا خود را نيازمند به بيان نظريات آنان نميدانيم .

در اين مقاله در ضمن اينكه پيدايش كثرت در ادراكات بيان مى ‏شود به هر دو اشكال منكرين اعتبار فلسفه تعقلى پاسخ داده مى ‏شود از طرفى در خلال بيان كيفيت‏حصول تكثر در ادراكات گفتگوى مفاهيم متافيزيكى به ميان خواهد آمد و معلوم خواهد شد كه اين مفاهيم از جنبه علم النفسى معتبرند و با آنكه مستقيما از راه حواس وارد ذهن نشده ‏اند منشاء صحيح و معتبر دارند و از طرف ديگر از جنبه منطقى ثابت‏خواهيم كرد كه تنها معيار و محك صحت و سقم قضايا تجربه و آزمايش عملى نيست و حتى خود تجربيون بدون توجه بيك سلسله قضاياى فكرى خواه ناخواه اعتقاد جزمى دارند كه قابل تجربه و آزمايش عملى نيست‏ بعلاوه در آينده معلوم خواهد شد كه بشر تا قبلا بيك سلسله قضاياى غير تجربى اعتقاد نداشته باشد نمى ‏تواند هيچ قضيه تجربى را بپذيرد

در خاتمه از بيان چند نكته ناگزيريم :

١ - اختلاف نظرى كه در مسئله راه حصول علم بين علماء شرق و غرب و حسى و عقلى است مربوط به علمها و ادراكات تصورى يعنى تصور هاى ساده ابتدائى خالى از حكم است كه عارض ذهن مى ‏شود از قبيل تصور سفيدى و سياهى و گرمى و سردى و خط و سطح و وجود و وحدت و كثرت و اما علم هاى تصديقى يعنى حكم هاى ذهنى كه آن تصورات را بيكديگر پيوند مى ‏دهد و وصل و فصل مى ‏كند از قبيل سفيدى غير از سياهى است ‏يا خط عارض سطح ست ‏يا وجود مساوى با وحدت است روشن است كه از مورد نزاع خارج است زيرا خود حكم صرفا يكنوع فعاليت كار ذهنى است و هرگز نمى ‏توان ادعا كرد كه حكم از مجراى يكى از حواس وارد ذهن شده است و همچنين نسبت و رابطه بين محمول و موضوع در خارج كه حكم ناظر به آن است معنا ندارد كه از مجراى يكى از حواس وارد ذهن شده باشد زيرا نسبت در خارج واقعيتى جدا از واقعيت طرفين موضوع و محمول ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن مى ‏شود عبارت است از صور واقعياتى كه در اثر تماس ويژه آن واقعيات با آلات حسيه در ذهن پديد آمده است .

حكم فعاليت كار و قضاوت ذهن است در ميان تصوراتى كه از راه حس يا راه هاى ديگر وارد ذهن شده است على هذا اختلاف نظر حسى و عقلى بترتيبى كه در باب تصورات جريان دارد در باب تصديقات جريان ندارد .

در باب تصديقات اختلاف نظر ديگرى ميتواند وجود داشته باشد و آن اينكه ترديدى نيست كه پاره‏ اى از قضاوتها خود بخود براى ذهن دست نمى ‏دهد يعنى صرف تصور موضوع و محمول براى قضاوت و حكومت ذهن كافى نيست عوامل ديگرى مى ‏بايست دخالت كند تا ذهن بتواند قضاوت كند و همچنين ترديدى نيست كه يكى از عوامل مستعد كردن ذهن براى قضاوت و حكومت‏ هاى جزئى احساس است از قبيل قضاوت در باره اينكه اين كاغذى كه در دست من است ‏سفيد است و براى قضاوت هاى كلى و عمومى تجربه و آزمايش عملى است از قبيل تمام اطلاعات علمى ما راجع به طبيعت مثلا ما بطور كلى حكم مى ‏كنيم كه اجسام در اثر حرارت انبساط پيدا مى ‏كنند و بديهى است كه اگر تجربه و آزمايش عملى در كار نبود ذهن هيچ كس اين قضاوت و حكومت را نمى ‏كرد .

حالا بايد ديد آيا تمام قضاوتها و حكومت هاى كلى و عمومى با دخالت تجربه و آزمايش صورت مى ‏گيرد و يا آنكه پاره‏ اى احكام و قضاوتها هست كه بدون هيچ عامل خارجى صورت مى ‏گيرد يعنى تنها تصور موضوع و محمول براى قضاوت ذهن كافى است ‏بديهيات اوليه تصديقيه باصطلاح منطق و بر فرض اينكه ما تصديقاتى غير از تصديقات تجربى داشته باشيم آيا ابتداء آن تصديقات در ذهن وجود پيدا مى ‏كند و سپس تصديقات تجربى يا آنكه كار بعكس است

در ضمن اين مقاله خواهد آمد كه تصديقات تجربى مؤخر است از يك سلسله تصديقات غير تجربى و بعلاوه توضيح داده خواهد شد كه اگر آن تصديقات غير تجربى را از ذهن بگيريم محال و ممتنع است كه ذهن از راه تجربه به تصديقى نائل شود و تمام تصديقات تجربى متكى است ‏به اصولى كه از غير راه تجربه ذهن آنها را تصديق كرده است و بعبارت ديگر اگر آن تصديقات ما قبل تجربه را از ذهن بگيريم بشر هيچگونه علمى به هيچ چيزى چه در مسائل طبيعى و چه در مسائل غير طبيعى نمى ‏تواند داشته باشد و كاخ علم و معلومات بشر يكباره ويران مى ‏شود يعنى ترديد يا انكار آن اصول غير تجربى مساوى با سوفسطائى‏گرى است .

غالبا اين دو مطلب كه يكى مربوط به مبحث تصورات است و ديگرى مربوط به مبحث تصديقات با يكديگر اشتباه مى ‏شود على هذا ما هر چند تصوراتى مقدم بر تصورات احساسى نداريم ولى تصديقات زيادى مقدم بر تصديقات تجربى داريم بيان و توضيح بيشتر مطلب بالا با توجه به آنچه دانشمندان قديم و جديد در اين زمينه گفته ‏اند بعدا خواهد آمد .

٢ - ما قبلا نظريه عقليون و نظريه حسيون جديد اروپا را كاملا شرح داديم و گفتيم كه عقليون بعضى از تصورات را ذاتى و فطرى عقل مى ‏دانند و معتقدند كه آن تصورات هيچگونه است ناد و ارتباطى به حس و محسوسات ندارد و همچنين نظريه ارسطو و دانشمندان اسلامى را راجع به عقل و حس و رابطه معقولات و محسوسات اجمالا بيان كرديم و تذكر داديم كه نظريه عقلى و نظريه حسى به اين صورتى كه در قرون جديده مطرح شده بى سابقه است و مخصوصا نظريه عقلى كه مبتنى است ‏بر اينكه بعضى از تصورات فطرى و ذاتى عقل و لازم لا ينفك آن است كه اولين بار از طرف دكارت اظهار شد هيچ سابقه ندارد ولى بعضى از دانشمندان خيال كرده ‏اند كه تمام كسانى كه بتصورات بديهى عقلى قائلند آن تصورات را فطرى و ذاتى عقل مى ‏دانند و لهذا بسيار ديده مى ‏شود كه ارسطو و فارابى و ابن سينا را جزء عقليون بمعناى مصطلح جديد كلمه بشمار مى ‏آورند ولى اين گمان باطل است زيرا هيچ لزومى ندارد كه ما بديهيات تصوريه عقليه را فطرى و ذاتى عقل بدانيم هيچ مانعى ندارد كه آن بديهيات بتدريج‏براى ذهن حاصل شوند و ذهن آنها را از تصورات حسى انتزاع نمايد ما عبارت صدر المتالهين را راجع به اينكه تمام بديهيات اوليه عقليه پس از پيدايش صور محسوسه براى ذهن حاصل مى ‏شود قبلا نقل كرديم و به تفصيل بيشترى بعدا نقل خواهيم كرد و در متن مقاله كيفيت انتزاع آن بديهيات از صور محسوسه بيان خواهد شد .

مرحوم فروغى در «سير حكمت در اروپا» همين اشتباه برايش رخ داده و خيال كرده است كه تمام كسانى كه به بديهيات اوليه عقليه قائلند آن بديهيات را فطرى و ذاتى عقل مى ‏دانند مشار اليه در جلد سوم سير حكمت در اروپا در مقدمه‏ اى كه بر فلسفه فيخته نوشته و نظريه عقليون و حسيون را شرح داده است مى ‏نويسد : دكارت ... مانند پيشينيان از اصحاب عقل مدعى شد كه بعضى معلومات و ادراك پاره‏ اى از حقايق در نفس انسان سرشته شده و فطرى است و خاصيت عقل اوست و بحس و تجربه بستگى ندارد آنگاه در پاورقى توضيح مى ‏دهد شبيه به آنچه دانشمندان ما به عقل بالملكه منتسب مى ‏كنند در جا هاى ديگر آن كتاب نيز همين اشتباه تكرار شده است .

آنچه دكارت معتقد است ‏با آنچه پيشينيان از اصحاب عقل گفته ‏اند بكلى متفاوت است و مخصوصا با آنچه دانشمندان ما به عقل بالملكه منتسب مى ‏كنند كوچكترين شباهتى ندارد زيرا اولا دكارت آن تصورات را خاصيت ذاتى عقل مى ‏داند و مدعى است كه همانطورى كه خاصيت ذاتى جسم بعد داشتن است ‏خاصيت ذاتى عقل ادراك اين مفاهيم فطرى است و آن مفاهيم به هيچ چيز بستگى ندارند مگر بخود عقل ولى دانشمندان ما معتقدند كه تمام معقولات بتدريج پيدا مى ‏شوند و از محسوسات آغاز مى ‏شود و تمام معقولات حتى بديهيات اوليه يك نوع وابستگى بمحسوسات دارند .

ثانيا نظر دكارت غالبا به يك سلسله تصورات است كه خودش نام مى ‏برد و او معتقد است كه ما تصورات فطرى و ما قبل احساس داريم ولى آنچه اين دانشمندان در باب عقل بالملكه گفته ‏اند ناظر بتصديقات است ‏يعنى ناظر باين است كه ما تصديقاتى مقدم بر تصديقات تجربى داريم و چنانچه در نكته ١ گفته شد بين اين دو مطلب فرق بسيار است .

و همين توهم كه هر كس به تصورات بديهى اولى قائل است پس مى ‏بايست آن تصورات را فطرى و ذاتى عقل بداند موجب شده است كه دانشمندان در باره ارسطو متحير بمانند بعضى او را حسى و بعضى عقلى بدانند و بعضى ديگر او را متهم به تذبذب كنند زيرا ديده ‏اند ارسطو يكجا بمخالفت افلاطون برخاسته و حس را مقدم بر عقل و ادراكات جزئى را مقدم بر ادراكات كلى شمرده و يكجا در منطق خويش از بديهيات اوليه عقليه سخن رانده و نتوانسته ‏اند درك كنند كه بين اين دو سخن منافاتى نيست هر چند از ارسطو چيزى كه مقصود حقيقى او را بيان كند نقل نشده ولى ممكن است كه با روشى كه دانشمندان اسلامى پيش گرفته ‏اند نظريه ارسطو را توجيه كرد .

٣ - براى آنكه ذهن خواننده محترم از يك اشتباه لفظى مصون بماند ناچاريم توضيح زير را بدهيم

# واژه ادراكات فطرى

واژه ادراكات فطرى در اصطلاحات فلسفى در موارد مختلفى است عمال مى ‏شود :

الف - ادراكاتى كه همه اذهان در آنها يكسان هستند يعنى همه اذهان واجد آنها هستند و همه اذهان مانند يكديگر آنها را واجدند و نه از جهت واجد بودن و واجد نبودن و نه از جهت كيفيت واجد بودن آنها در ميان اذهان اختلافى نيست از قبيل اعتقاد بوجود دنياى خارج كه حتى سوفسطائى نيز در حاق ذهن خود نمى ‏تواند منكر آن باشد ما در مقاله ٢ كلمه فطرى را باين معنا است عمال كرديم رجوع شود به پاورقى مقاله دوم جلد اول اين سنخ ادراكات تصورى و تصديقى را مى ‏توان ادراكات عمومى ناميد .

ب - ادراكاتى كه بالقوه در ذهن همه كس موجود است هر چند بالفعل در ذهن بعضى موجود نيست ‏يا خلاف آن موجود است از قبيل معلوماتى كه با علم حضورى براى نفس معلوم هستند ولى هنوز به علم حصولى معلوم نشده ‏اند به عقيده صدر المتالهين فطرى بودن معرفت‏بذات حق از اين قبيل است .

ج - در باب برهان منطق به قضايايى كه برهانشان همواره همراه آنها است و هيچ وقت در نفس حضور آن قضايا از حضور براهين و قياسات آنها منفك نيست فطريات مى ‏گويند قضايا قياساتها معها .

د - ادراكات و تصوراتى كه خاصيت ذاتى عقل است و هيچگونه است نادى به غير عقل ندارد .

در اين مقاله آنجا كه ادراكات فطرى مورد انكار قرار مى ‏گيرد معناى چهارم مقصود است و همين معنا است كه دكارت و پيروانش بان قائلند و حسيون منكرند ما با اينكه تصورات فطرى بمعناى چهارم را منكريم به تصورات و تصديقات فطرى بمعناى اول يعنى ادراكاتى كه تمام اذهان خواه و ناخواه در آنها على‏السويه ‏اند اعتقاد داريم و راه آنرا در طى خود مقاله بيان مى ‏كنيم ولى تا آنجا كه ما تفحص كرده‏ايم در فلسفه اروپا بين اين دو جهت تفكيك نشده يعنى قائلين به تصورات فطرى به معناى اول همانها هستند كه به فطريات بمعناى چهارم قائلند و تمام كسانى كه منكر فطريات بمعناى چهارم هستند منكر فطريات بمعناى اول نيز هستند و آن دانشمندان چنين پنداشته ‏اند كه تصورات و تصديقات عمومى و يكسان براى همه بشر راهى جز اينكه آنها را خاصيت ذاتى عقل بدانيم ندارد و اگر تصورات ذاتى عقل را انكار كنيم چاره‏ اى نيست از اين كه تصورات عمومى و يكسان براى همه بشر را نيز انكار كنيم ولى در اين مقاله اين دو قسمت از يكديگر تفكيك شده و در عين اين كه تصورات ذاتى عقل فطرى بمعناى چهارم مورد انكار قرار گرفته تصورات و تصديقات عمومى و يكسان براى همه بشر فطرى بمعناى اول اثبات شده و راه آن نيز بيان گرديده توضيح بيشتر در طى خود مقاله خواهد آمد .

٤ - ماديين جديد خود را پيرو نظريه حسيون قلمداد مى ‏كنند و مدعى هستند كه تمام عناصر اوليه فكر بشر از مجراى يكى از حواس وارد ذهن شده است و تمام محتويات ذهنى انسان را همان عناصر حسى يا تركيب يافته و تكامل يافته آن عناصر تشكيل مى ‏دهد .

اين جمله در كلمات ماديين از انگلیس تا لنين است الين بسيار مكرر مى ‏شود دنياى سوبژكتيو ذهنى انكعاسى است از دنياى اوبژكتيو عينى .

ماديين كوشش مى ‏كنند كه تمام تصورات و مفاهيم را از مجراى يكى از حواس توجيه كنند على هذا تمام ايراداتى كه بر حسيون وارد است مبنى بر وجود يك سلسله عناصر بسيط ذهنى كه از مجراى مستقيم هيچيك از حواس قابل توجيه نيست‏بر ماديين نيز وارد است ‏بعلاوه يك سلسله ايرادات ديگر نيز وارد است مبنى بر اينكه حسيون كه فقط بحس تكيه كرده ‏اند حدود حس را فى الجمله تشخيص داده ‏اند و لهذا مسائل اولى را كه از راه حس و آزمايش عملى قابل تحقيق نيست از قلمرو مداخله خود خارج ساخته ‏اند و اظهار داشته ‏اند كه اين مسائل نفيا و اثباتا از حدود قضاوت فكر بشر خارج است ولى ماديين اين معنى را تشخيص نداده ‏اند حقيقت اينست كه اگر كسى با نظريات بزرگان فلاسفه شرق و غرب در باب علم و معلوم و عقل و معقول و بالاخره در باره ذهن و ادراكات ذهنى درست آشنا شود و درك كند كه آنها در چه عمقى سير مى ‏كرده ‏اند و در صدد حل چه مشكلاتى بوده ‏اند آنگاه نظرى هم به گفتار هاى ماديين بيفكند بخوبى درك مى ‏كند كه پيشوايان ماديين اساسا از اين مراحل دورند ماديين پيش خود خيال كرده ‏اند با گفتن جمله دنياى ذهنى انعكاسى از دنياى عينى است تمام مشكلات حل مى ‏شود در صورتى كه هزارها نكته باريكتر ز مو در مسائل ادراكى وجود دارد كه ماديين بكلى از آنها بى‏خبرند .

٥ - چنانكه از اشاراتى كه در اين مقدمه گذشت و تفصيلا در خود مقاله خواهد آمد اساس نظريه اين مقاله بر اينست كه ادراكات جزئى مقدم است ‏بر ادراكات كلى و ما احيانا در تعبيرات خود مى ‏گوييم ادراكات حسى مقدم است ‏بر ادراكات عقلى .

البته نبايد از اين تعبيرات استفادهكرد كه منظور ما از حواس خصوص همين حواس ظاهره و باطنه معمولى است كه همه آنها را مى ‏شناسند زيرا ما در اينجا در صدد است قصاء حواس عمومى افراد بشر و يا در صدد بيان اينكه ممكنست‏بعضى از افراد بشر حسى علاوه بر حس هاى معمولى داشته باشند نيستيم .

و همچنانكه در متن مقاله خواهد آمد ما از يك فرمول كلى پيروى مى ‏كنيم و آن اينكه هر علم حصولى مسبوق به علم شهودى حضورى است ‏خواه آن علم شهودى حضورى بوسيله يكى از حواس ظاهره يا باطنه معمولى كه همه آنها را مى ‏شناسند حاصل شود و يا بوسيله ديگر .

و از اينرو اين نظريه با القائاتى كه به اولياء وحى و الهامات و مكاشفات مى ‏شود منافاتى ندارد زيرا آن القائات نيز از يكنوع علوم شهوديه حضوريه سرچشمه مى ‏گيرد و بعبارت ديگر بوسيله حسى ما وراء حواس معمولى صورت مى ‏گيرد عرفا در زمينه آن حس سخنان زيادى دارند روانشناسى جديد نيز كه متكى به تجربيات و آزمايش هاى عملى است وجود چنين حس مرموزى را تصديق مى ‏كند .

ويليام جمز روانشناس و فيلسوف معروف امريكايى ١٨٤٢ - ١٩١٠ مى ‏گويد آنچه انسان آن را من مى ‏خواند و خود آگاهى دارد در احوال عادى دايره‏اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمى ‏كند و ليكن اين دايره محدود حريمى دارد كه بيرون از دايره خود آگاهى است و شخص در احوال عادى از آن آگاهى ندارد و چون باب آن حريم به روى من باز شود با عالم ديگرى آشنا مى ‏گردد و بسى چيزها بر او مكشوف مى ‏شود كه در حال عادى درش به روى او بسته است .

مرحوم فروغى مى ‏گويد اين فقره را كه انسان گذشته از ضمير خود آگاه ضمير ديگرى دارد كه معمولا از آن آگاه نيست و لكن بعضى اوقات آثارى از آن بروز مى ‏كند و معلوماتى به انسان مى ‏دهد كه از عهده حس و عقل بيرون است پيش از ويليام جمز نيز دانشمندان ديگر كه در روانشناسى كار كرده بودند به آن برخوردند و آنرا من ناخود آگاه ناميده بودند ويليام جمز در اين باب تحقيقات مبسوط نموده و معتقد شد كه مواردى هست كه انسان از دائره محدود و مسدود من به آن حريم كه گفتيم پا مى ‏گذارد و در من ناخود آگاه وارد مى ‏شود و با من هاى ديگر كه در حال عادى درشان به روى او بسته است مرتبط مى ‏گردد و به اين طريق ضماير بيكديگر مكشوف و در يكديگر مؤثر مى ‏شوند و شخص بدون واسطه حس و عقل به حقايقى برمى ‏خورد و در عوالمى سير مى ‏كند كه تمتعات روحانى درمى ‏يابد و به كمال نفس نزديك مى ‏شود و خود را به خدا متصل مى ‏بيند و درمى ‏يابد كه حدود زندگانى‏اش بالا رفته و اطمينان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و شريف شده و از غيب مدد مى ‏گيرد و از بيماري هاى تن يا روان شفا مى ‏يابد.

مولوى مى ‏گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| جسم ظاهر روح مخفى آمده است |  | جسم همچون آستين جان همچو دست |
| باز عقل از روح مخفى‏تر بود |  | حس بسوى روح زودتر ره برد |
| روح وحى از عقل پنهان‏تر بود |  | زانكه او غيب است و او زان سر بود |
| آن حسى كه حق بدان حس مظهر است |  | نيست‏حس اين جهان آن ديگر است |
| حس حيوان گر بديدى آن صور |  | بايزيد وقت‏بودى گاو و خر |

# پيدايش كثرت در علم و ادراك

در مقاله گذشته يكى از نتائج اساسى كه گرفتيم اين بود كه علوم و ادراكات منتهى به حس مى ‏باشد و البته كسى كه براى نخستين بار اين قضيه را نگاه كند اين حكم را كلى و عمومى تلقى خواهد كرد باين معنى كه همه علوم و ادراكات يا بى‏واسطه حسى مى ‏باشند يا بواسطه تصرفى كه در يك پديده حسى انجام گرفته پيدا شده ‏اند و اگر با واسطه يا بى‏واسطه پاى حس در ميان نباشد علم و ادراكى موجود نخواهد بود .

ولى حقيقت جز اين است زيرا نتيجه هر برهانى در اندازه عموم خود تابع برهان خود مى ‏باشد و برهانى كه براى اثبات اين حكم اقامه كرديم باين عموم و شمول نبود چه برهان ما ناطق بود (اشاره است ‏به برهانى كه در مقاله چهارم از دو راه اقامه شد براى اثبات اينكه هر تصور كلى كه قابل انطباق به افراد محسوسه باشد از قبيل تصور انسان و درخت و رنگ و شكل و مقدار و صوت خواه ناخواه بايد از راه حواس و تماس مستقيم با واقعيت‏شى‏ء محسوس از براى انسان پيدا شده باشد و ممكن نيست‏خود بخود و بالفطره براى عقل حاصل باشد رجوع شود به جلد اول مبحث ارزش معلومات آن برهان صرفا متوجه اين هدف بود كه معرفت و شناسائى طبيعت مستقيما از راه ادراكات حسى جزئى آغاز مى ‏شود و تمام تصورات بشر مربوط به طبيعت در اثر برخورد قواى ادراكى با طبيعت عينى خارجى توليد شده است و در باره اينگونه تصورات است كه با قطع نظر از مسامحه در تعبير مى ‏توان گفت دنياى ذهن انعكاسى از دنياى عينى است .

همانطورى كه در مقاله ٤ گذشت آزمايش هاى عمومى نيز گواهى مى ‏دهد كه هر كس فاقد حسى از حواس است همانطورى كه قدرت احساس جزئى يك سلسله محسوسات مربوط به آن حس را ندارد قدرت ادراك عقلى و كلى و تصور علمى آنرا نيز ندارد و اين جمله معروف منسوب به ارسطو من فقد حسا فقد علما كه از دير زمان در زبان اهل علم شايع است در همين زمينه گفته شده است ولى آن برهان و اين آزمايش تنها در مورد تصورات و مفهوماتى بود كه قابل انطباق به محسوس باشند از قبيل مفهوم انسان و درخت و مقدار و رنگ و شكل نه در مورد تمام تصورات زيرا بعدا گفته خواهد شد كه بالضروره ذهن بشر واجد يك سلسله تصورات ديگرى نيز هست كه از راه هيچ يك از حواس قابل توجيه نيست و ناچار از راه‏ هاى ديگر و به ترتيب هاى ديگر وارد ذهن مى ‏شوند و در عين حال گفته خواهد شد كه آن تصورات نيز هر چند مستقيما از راه حواس وارد ذهن نشده ‏اند خود بخود و بالفطره نيز در عقل موجود نيستند بلكه ذهن پس از نائل شدن بيك سلسله ادراكات حسى به ترتيب هاى مخصوص به آنها نائل مى ‏شود

# جهات پنجگانه

بيان اجمالى بالا كه نظريه اين مقاله را در مسئله راه حصول علم مسئله ٢ از سه مسئله‏ اى كه در مقدمه مقاله گذشت‏شامل است متضمن چند جهت است و ما براى جلوگيرى از تشويش ذهن خواننده محترم اين جهات را تجزيه و از يكديگر تفكيك مى ‏كنيم :

١ - ذهن در ابتدا از هيچ چيزى هيچگونه تصورى ندارد و مانند لوح سفيدى است كه فقط است عداد پذيرفتن نقش را دارد بلكه به بيانى كه بعدا گفته خواهد شد نفس در ابتداء تكون فاقد ذهن است على هذا تصورات فطرى و ذاتى كه بسيارى از فلاسفه جديد اروپا قائل شده ‏اند مقبول نيست .

٢ - تصورات و مفاهيمى كه قابل انطباق به محسوس هستند از راه حواس وارد ذهن شده ‏اند لا غير .

٣ - تصورات ذهنى بشر منحصر نيست‏ به آنچه منطبق به افراد محسوسه مى ‏شود و از راه حواس بيرونى يا درونى مستقيما وارد ذهن شده است تصورات و مفاهيم زياد ديگرى هست كه از راه‏ هاى ديگر و ترتيب هاى ديگر وارد ذهن شده است .

٤ - ذهن هر مفهومى را كه ميسازد پس از آن است كه واقعيتى از واقعيات را به نحوى از انحاء حضورا و با علم حضورى پيش خود بيابد .

٥ - نفس كه در ابتداء فاقد همه تصورات است آغاز فعاليت ادراكى‏اش از راه حواس است .

اين جهات پنجگانه بتدريج در ضمن مقاله تشريح خواهد شد .

# برهان صدر المتالهين از راه بساطت نفس

صدر المتالهين از راه بساطت نفس برهان اقامه مى ‏كند كه فعاليت ادراكى نفس از راه حواس آغاز مى ‏شود و هر يك از معلومات و معقولات يا مستقيما از راه حس بدست آمده است و يا آنكه جمع شدن ادراكات حسى ذهن را براى حصول آن معلوم مستعد كرده است و نفس از ناحيه ذات خود بالفطره نمى ‏تواند ادراكى از اشياء خارجى داشته باشد و آنها را تعقل كند .

وى در مباحث عقل و معقول اسفار فصلى تحت عنوان در اينكه نفس با اينكه بسيط است چگونه بر اين همه تعقلات بسيار قادر است منعقد كرده و خلاصه آن فصل اين است كثرت معلولات بطور كلى يا بواسطه كثرت علل ايجاد كننده است و يا بواسطه محل‏ هاى قبول كننده و يا بواسطه كثرت آلات و يا بواسطه ترتب طولى و علت و معلولى كه بين خود معلولات است در مورد نفس و معلومات وى ممكن نيست كه اين تكثر از ذات نفس سرچشمه بگيرد زيرا نفس بسيط است و از بسيط ممكن نيست متكثرات صادر شود و بر فرض تركب جهات تركيبى نفس وافى نيست‏به اين همه تعقلات كثيره و همچنين ممكن نيست كه اين تكثر مستند بجهات متكثره قابل باشد زيرا در مورد معلومات قابل نيز خود نفس است و همچنين ممكن نيست تكثر معلومات را از راه ترتب طولى معلومات توجيه كرد زيرا ميدانيم بسيارى از معلومات است كه رابطه طولى يعنى عليت و معلوليت‏بين آنها نيست مثلا نه مى ‏توان گفت كه تصور سفيدى توليد كننده تصور سياهى است و نه مى ‏توان گفت تصور سياهى توليد كننده تصور سفيدى است پس از هيچيك از اين سه راه نمى ‏توان تكثر است برقرار معلولى و على ترتب هست نتيجه‏اش مقدمه هر بين كه رابطه‏ اى بحسب نظرى معلومات خصوص در البته مى ‏گيرد صورت بديهيات تركيباتى است ‏به انواع مستند علوم تكثر پيدايش جزئى احساس هاى كثرت حسيه آلات است ‏بكثرت كثيره اوليه اينكه خلاصه مى ‏كند پيدا را رفتن جلو نهايت بى تا قدرت كسب راه اين از مى ‏شود نائل نتائج به انواع ميسازد قياسات حدود تركيب مختلف صورت هاى شكلها با آنها ذهن نحو باين آغاز ديگرى بطور پس تصديقى تصورى براى مستعد نفس حسى ادراكات تراكم اجتماع شود جمع زيادى محسوسه صور موجب غايات اغراض انسان كوشش هاى حركات شرايط حالات بواسطه زمان طول ديگر طرف تعداد يكطرف

خوانندگان محترم آگاهند كه در مشاجره عظيم و طولانى حسيون و عقليون كه در مقدمه مقاله بيان شد تنها راهى كه حسيون در مقام رد عقيده عقليون پيدا كرده ‏اند همان راه آزمايش است كه اشاره شد ولى اين برهان و برهانى كه در مقاله ٤ گذشت‏براى كسانى كه به اصول فلسفى آگاهند دليل قاطعى است ‏بر نفى ادراكات فطرى به آن ترتيبى كه عقليون فرض كرده ‏اند .

نكته‏ اى كه لازم است تذكر داده شود اين است كه برهان مزبور تنها عقيده عقليون جديد را باطل مى ‏كند اما نظريه منسوب به افلاطون مبتنى بر وجود قبلى روح و مشاهده مثل با اين دليل قابل ابطال نيست در مقام رد نظريه افلاطون ادله ديگرى مبتنى بر حدوث نفس و مادى بودن ابتدائى آن موجود است كه در جاى خود مسطور و از حدود اين مقاله خارج است ) به اينكه هر ادراك و علمى كه به نحوى منطبق به محسوس مى ‏باشد اولا به لحاظ ارتباطى كه ميان مدركات موجود است و ثانيا به لحاظ عدم منشايت آثار كه مدرك و معلوم ذهنى دارد يا خود محسوسى است از محسوسات و يا مسبوق است ‏به محسوسى از محسوسات مانند انسان محسوس كه خود محسوس است و انسان خيالى و كلى كه مسبوق به انسان محسوس مى ‏باشند و در همين مورد اگر فرض كنيم محسوسى نيست ناچار هيچگونه ادراك و علمى نيز پيدا نخواهد شد پس برهان مزبور اين حكم را از راه رابطه‏ اى كه يك سلسله از مدركات با محسوس داشته و ترتب آثارى كه بالقياس بمحسوسات در مورد آنها نبوده اثبات مى ‏نمايد و تنها ادراكى را كه قابل انطباق به حس بوده و منتهى به حس نيست نفى مى ‏كند و اما مطلق ادراكى را كه منتهى به حس نباشد نفى نمى ‏كند پس اگر ادراكى فرض شود كه قابل انطباق بحس نيست چنين ادراكى را برهان مزبور نفى نمى ‏كند

# با نظرى دقيقتر مفاد برهان كار قوه مدركه يا قوه خيال

خلاصه اين نظريه اينست كه قوه مدركه يا قوه خيال قوه‏ايست كه كارش صورت گيرى و عكس بردارى از واقعيات و اشياء است چه واقعيات بيرونى خارجى و چه واقعيات درونى نفسانى تمام تصورات ذهنى كه در حافظه مجتمع و متمركز است و اعمال متعدد و مختلف ذهنى بر روى آنها واقع مى ‏شود بوسيله اين قوه تهيه شده است اين قوه بخودى خود نمى ‏تواند تصورى توليد كند تنها كارى كه ميتواند انجام دهد اينست كه اگر با واقعيتى از واقعيتها اتصال وجودى پيدا كند صورتى از آن واقعيت ميسازد و به حافظه مى ‏سپارد پس شرط اصلى پيدايش تصورات اشياء و واقعيتها براى ذهن ارتباط و اتصال وجودى آن واقعيتها با واقعيت قوه مدركه است و البته قوه مدركه كه كارش صورت‏گيرى و عكس برداريست از خود وجود مستقل و جدا ندارد بلكه شعبه‏ اى از قواى نفسانى و ارتباط و اتصال وجودى وى با واقعيتى از واقعيتها هنگامى است كه خود نفس با آن واقعيت اتصال وجودى پيدا كند پس مى ‏توان گفت كه شرط اصلى پيدايش تصورات اشياء و واقعيتها براى ذهن اتصال وجودى آن واقعيتها با واقعيت نفس است و چنانكه بعدا گفته خواهد شد اتصال وجودى يك واقعيتى با واقعيت نفس موجب مى ‏شود كه نفس آن واقعيت را با علم حضورى بيابد على هذا فعاليت ذهن يا قوه مدركه از اينجا آغاز مى ‏شود يعنى همينكه نفس به عين واقعيتى نائل شد و آن واقعيت را با علم حضورى يافت قوه مدركه قوه خيال كه در اين مقاله به قوه تبديل كننده علم حضورى به علم حصولى ناميده شده صورتى از آن ميسازد و در حافظه بايگانى مى ‏كند و باصطلاح آنرا با علم حصولى پيش خود معلوم ميسازد .

مطابق اين نظريه مبنا و ماخذ تمام علم هاى حصولى يعنى تمام اطلاعات معمولى و ذهنى ما نسبت‏به دنياى خارجى و دنياى داخلى نفسانى علم هاى حضورى است و ملاك و مناط علم هاى حضورى اتحاد و اتصال وجودى واقعيت‏شى‏ء ادراك كننده و واقعيت‏شى‏ء ادراك شده است ‏بعدا معنى اتصال وجودى واقعيتى با واقعيت نفس را بيان خواهيم كرد

# فرق علم حضورى و علم حصولى

در اينجا لازم است مقدمتا براى مزيد توضيح فرق علم حضورى و علم حصولى را بيان كنيم هر چند مكرر در طى اين مقالات به فرق اين دو اشاره شده است .

علم حصولى يعنى علمى كه واقعيت علم با واقعيت معلوم دو تا است مثل علم ما به زمين و آسمان و درخت و انسان هاى ديگر ما به اين اشياء علم داريم يعنى از هر يك از آنها تصورى پيش خود داريم و بوسيله آن تصورات كه صورتهائى مطابق آن واقعيتها هستند آن واقعيتها را مى ‏يابيم در اينجا واقعيت علم تصويرى است كه در ذهن ما موجود است و واقعيت معلوم ذاتى است كه مستقل از وجود ما در خارج موجود است مثلا ما صورتى از چهره فلان رفيق در حافظه خود داريم و هر وقت‏بخواهيم بوسيله احضار و مورد توجه قرار دادن آن صورت چهره رفيق خود را ملاحظه مى ‏كنيم بديهى است كه آن چيزى كه پيش ما حاضر است و در حافظه ما جا دارد صورتى است از چهره رفيق ما نه واقعيت چهره رفيق ما .

علم حضورى آن است كه واقعيت معلوم عين واقعيت علم است و شى‏ء ادراك كننده بدون وساطت تصوير ذهنى شخصيت واقعى معلوم را مى ‏يابد مثل آن وقتى كه اراده كارى مى ‏كنيم و تصميم مى ‏گيريم يا آن وقتى كه لذت يا اندوهى بما دست مى ‏دهد واقعيت اراده و تصميم و لذت بر ما هويدا است و ما در آن حال بدون وساطت تصوير ذهنى آن حالات مخصوص را مى ‏يابيم . اين فرق علم حصولى با علم حضورى در ناحيه علم و معلوم بود يك فرق ديگر بين اين دو در ناحيه عالم است و آن اينكه در علم حضورى قوه مخصوص و آلت مخصوصى دخالت نمى ‏كند بلكه عالم با ذات و واقعيت‏خود واقعيت معلوم را مى ‏يابد و اما در علم حصولى يك قوه مخصوصى از قواى مختلف نفسانى كه كارش صورت‏گيرى و تصوير سازى است دخالت مى ‏كند و صورتى تهيه مى ‏نمايد و نفس به وساطت آن قوه عالم مى ‏شود مثلا در حالى كه شخص اراده مى ‏كند و اراده خود را حضورا مى ‏يابد با ذات و واقعيت‏خود واقعيت اراده را مى ‏يابد يعنى آن چيزى كه اراده را مى ‏يابد همان خود من است ‏بلا واسطه و نفس تمام واقعيت هاى نفسانى مربوط به جنبه‏ هاى مختلف ادراكى و شوقى و تحريكى از قبيل عواطف و شهوات و هيجانات و تحريكات و اشتياق و اراده و افكار و احكام همه را يكسان مى ‏يابد و اما هنگامى كه به يك واقعيت‏خارجى با علم حصولى علم پيدا مى ‏كند بوسيله يك قوه مخصوص از قواى مختلف نفسانى يعنى قوه خيال صورتى از آن واقعيت تهيه كرده است على هذا علم حضورى مربوط به يك دستگاه مخصوص از دستگاه‏ هاى مختلف نفسانى نيست ولى علم حصولى مربوط به يك دستگاه مخصوص است كه بعنوان دستگاه ذهن يا دستگاه ادراكى خوانده مى ‏شود .

# بيان چند نكته در اينجا لازم است :

الف - نفس در ابتداء تكون و حدوث هيچ چيزى را با علم حصولى نمى ‏داند و از هيچ چيزى تصورى در ذهن خود ندارد حتى از خودش و حالات نفسانى خودش بلكه اساسا در ابتدا فاقد ذهن است زيرا عالم ذهن جز عالم صور اشياء پيش نفس چيزى نيست و چون در ابتداء صورتى از هيچ چيزى پيش خود ندارد پس ذهن ندارد پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است ‏بعد بتدريج صور ذهنيه برايش تهيه مى ‏شود و تصوراتى از اشياء و تصورى از خود و تصوراتى از حالات نفسانى خود برايش حاصل مى ‏شود و تشكيل ذهن مى ‏دهد ولى در عين حال با اينكه نفس در ابتدا هيچ چيزى را با علم حصولى نمى ‏داند و فاقد ذهن است از همان ابتداء تكون و حدوث خود را و آنچه از قواى نفسانى واجد است ‏بطور علم حضورى مى ‏يابد زيرا ملاك علم حصولى فعاليت و صورت‏گيرى قوه خيال است و ملاك علم حضورى چنانكه بعدا خواهيم گفت تجرد وجود شى‏ء از ماده و از خصائص ماده است كودك تا مدتى از هيچ چيزى حتى از خود و حالات خود تصورى ندارد ولى در عين حال واقعيت‏خود و واقعيت گرسنگى و لذت و اندوه و اراده خود را مى ‏يابد .

ب - بسيارى از دانشمندان در حقيقت علم حضورى تعمق كافى نكرده ‏اند و پنداشته ‏اند كه همواره علم هر كسى بخود و حالات نفسانى خود حضورى است ‏شما معمولا مى ‏بينيد كه در مورد علم حضورى مى ‏گويند علم حضورى مثل علم هر كسى بخود و بحالات نفسانى خود اين دانشمندان معمولا بين صور ذهنيه و تصورات مربوط بنفس و امور نفسانى كه از نوع علم حصولى هستند و بين علم حضورى نفس بخود و بحالات نفسانى خود كه صور ذهنيه دخالت ندارند و از نوع علم حضورى است فرق نگذاشته ‏اند .

علم هر كسى بخود و بحالات نفسانى خود دو گونه است ‏يكى همان يافتن ابتدائى كه هر كسى از اول تكون و حدوث خودش از خودش پوشيده نيست و همچنين حالات نفسانى خودش از خودش پوشيده نيست و او همه اينها را بدون وساطت تصوير ذهنى مى ‏يابد و يكى ديگر تصوراتى كه بتدريج‏برايش پيدا مى ‏شود زيرا قوه مدركه همان طورى كه از اشياء خارجى صورت‏گيرى و تصور سازى مى ‏كند پس از مدتى كه از راه حواس و تهيه و جمع‏آورى صور اشياء خارجى قوى شد بسوى عالم درونى منعطف شده و از نفس و حالات نفسانى نيز صورى تهيه مى ‏كند و همه آنها را با علم حصولى معلوم ميسازد على هذا نبايد ميان تصور من و تصور لذت و اندوه و اراده كه علم حصولى هستند و خود من و خود لذت و اندوه و اراده كه علم و معلوم حضورى هستند اشتباه كرد .

در مقام تفكيك بهترين مثال همان كودك است كودك لذت مى ‏برد - رنج ميكشد اراده مى ‏كند آن اراده و آن لذت و آن رنج از وى پوشيده نيستند و همچنين خودش از خودش پوشيده نيست‏يعنى واقعا كودك خود و اراده و لذت و رنج‏خود را حضورا شهود مى ‏كند ولى چون هنوز دستگاه ذهن وى ضعيف است ‏بلكه در ابتدا فاقد ذهن است تصورى از اين امور پيش خود ندارد يعنى با علم عادى معمولى كه همان علم حصولى است از خود و از اراده و لذت و اندوه خود خبر ندارد بعد كه بتدريج دستگاه ذهن وى بكار افتاد و با جمع و تهيه صور اشياء خارجى از راه حواس ذهنش قوى و غنى شد بخود رجوع مى ‏كند و تصورى از من و تصورهائى از حالات نفسانى خود تهيه مى ‏نمايد .

ج - شك و يقين و تصور و تصديق و خطا و صواب و حافظه و توجه و تفكر و تعقل و استدلال و تعبير لفظى و تفهيم و تفهم و فلسفه و علوم همه مربوط به علم هاى حصولى و بعبارت ديگر مربوط به عالم مخصوص ذهن است كه عالم صور اشياء است و در مورد علم هاى حضورى هيچيك از معانى بالا معنا ندارد .

در خاتمه يادآورى مى ‏كنيم كه دقت ‏براى فهميدن حقيقت علم حضورى و فرق گذاشتن صحيح آن با علم حصولى مهمترين شرط لازم فهميدن نظريه بالا و يك سلسله نظريات ديگرى است كه فلاسفه بزرگ در مباحث مربوط به تجرد نفس و اتحاد عاقل و معقول و وحدت جمع الجمعى نفس به ثبوت رسانيده ‏اند حتى در ميان فلاسفه كمتر اتفاق مى ‏افتد كه لغزشهائى در اين مورد حاصل نشده باشد تمرين و مطالعه و تعمق زيادى لازم است تا مطلب

روشن شود اين است كه به مقتضاى بيرون نمائى و كاشفيت علم و ادراك نيل به واقعيتى لازم است ‏يعنى در مورد هر علم حصولى علمى حضورى موجود است پس از روى همين نظر مى ‏توان دائره برهان را وسيعتر گرفت و از براى نتيجه عموم بيشترى بدست آورد مى ‏گوييم چون هر علم و ادراك مفروضى خاصه كشف از خارج و بيرون نمائى را داشته و صورت وى مى ‏باشد بايد رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غير منشا آثار بوده باشد و از اين رو ما بايد به واقعى منشا آثار كه منطبق عليه او است رسيده باشيم يعنى همان واقع را با علم حضورى يافته باشيم و آنگاه علم حصولى يا بلا واسطه از وى گرفته شود همان معلوم حضورى با سلب منشايت آثار و يا بواسطه تصرفى كه قوه مدركه در وى انجام داده باشد و مصداق اين گاهى مدركات محسوسه است كه با واقعيت‏خود در حس موجودند و قوه مدركه در همان جا به آنها نائل مى ‏شود و گاهى مدركات غير محسوسه .

و از همينجا روشن مى ‏شود كه اگر بخواهيم به كيفيت تكثرات و تنوعات علوم و ادراكات پى ببريم بايد بسوى اصل منعطف شده ادراكات و علم حضوريه را بررسى نمائيم زيرا همه شاخه‏ ها بالاخره باين ريشه رسيده و از وى سرمايه هستى مى ‏گيرند علم حضورى است كه بواسطه سلب منشايت آثار به علم حصولى تبديل مى ‏شود

و در اين تعقيب نظرى چون سر و كار ما با علم حضورى است ‏يعنى علمى كه معلوم وى با واقعيت‏خارجى خود نه با صورت و عكس پيش عالم حاضر است ‏يعنى عالم با واقعيت‏خود واقعيت معلوم را يافته و بديهى است كه چيزى كه غير ما و خارج از ما است عين ما و داخل واقعيت ما نخواهد بود و ناچار واقعيت هر چيز را بيابيم يا عين وجود ما و يا از مراتب ملحقه وجود ما بايد بوده باشد

# ملاك علم حضورى

در اينجا به مناط و ملاك علم حضورى اشاره شده است ‏سابقا معناى علم حضورى و فرق آن با علم حصولى را بيان كرديم و نيز گفتيم كه مبنا و ماخذ تمام علم هاى عادى و تصور هاى معمولى كه از آنها به علم حصولى تعبير مى ‏شود علم هاى حضورى است و همه آنها از آنجا سرچشمه مى ‏گيرند .

حالا بايد بدانيم كه ملاك علم حضورى چيست‏يعنى چطور مى ‏شود كه يك شى‏ء براى نفس ما با علم حضورى مشهود مى ‏گردد سابقا گفتيم كه ملاك علم حضورى ارتباط و اتصال وجودى واقعيت‏شى‏ء ادراك شده با واقعيت‏شى‏ء ادراك كننده است ‏حالا بايد بدانيم كه اين ارتباط و اتصال به چه نحو است و چه نوع نسبت و رابطه‏ اى بين عالم و معلوم بايد بوده باشد تا منشا علم حضورى شهودى گردد .

در اينجا چند نظريه است :

# نظريه ماديين

الف - تمام حالات نفسانى و از آن جمله تصورات و افكار خاصيت مستقيم تشكيلات اعصاب و مغز مى ‏باشند و مادى هستند و لهذا مكانى هستند و مى ‏توانند با يكديگر اجتماع و ارتباط مكانى پيدا كنند علت اينكه ما حالات نفسانى خود را حضورا پيش خود شهود مى ‏كنيم اينست كه ما تصورى از خود داريم تصور من و اين تصور كه كيفيتى است مادى و مكانى با ساير حالات نفسانى از قبيل لذت و اندوه و اراده و تصورات ديگر ما فعل و انفعال مادى و اجتماع و ارتباط مكانى پيدا مى ‏كنند و بعبارت ديگر اتصال وجودى پيدا مى ‏كنند و همين ارتباط و اتصال است كه منشا علم حضورى شهودى مى ‏شود ماديين معمولا اينطور نظريه ميدهند .

پاسخ اين نظريه اين است كه در اين نظريه اولا بين تصور من كه علم حصولى است و غير از معلوم است و خود من كه علم حضورى است و عين معلوم است فرق گذاشته نشده است و اين اشتباه بزرگى است كه همواره بايد از آن بر حذر بود ثانيا همانطورى كه در مقاله ٣ بيان شد ادراكات مادى و مكانى نيستند و در ما وراء اعمال مخصوص عصبى قرار دارند ثالثا همان طورى كه در فلسفه تحقيق شده است ارتباط و اجتماع مكانى دو چيز نمى ‏تواند ملاك حضور واقعى آن دو چيز پيش يكديگر واقع شود زيرا دو شى‏ء مكانى هر چند هيچ فاصله‏ اى بين آن دو نباشد بالاخره هر يك از آنها مكانى را اشغال مى ‏كنند غير از مكان ديگرى و هرگز ممكن نيست كه دو شى‏ء مكانى اجتماع حقيقى در مكان پيدا كنند يعنى واقعا هر دوى آنها مكان واحد را اشغال كنند حد اكثر اجتماع مكانى دو چيز اينست كه بين دو نهايت آنها فاصله‏ اى وجود نداشته باشد بلكه يكى شى‏ء مكانى نيز چون قهرا مشتمل بر تجسم و بعد و امتداد است هر جزء مفروضى از آن جزئى از مكان را اشغال مى ‏كند غير از آن جزء مكانى كه جزء مفروض ديگر آن شى‏ء آنرا اشغال كرده است و در هر جزء باز اجزائى فرض مى ‏شود كه همه از يكديگر دور و در عين وحدت اتصاليه از يكديگر غائبند يعنى يك شى‏ء مكانى نيز اجزاء و ابعاض مفروضه‏اش اجتماع حقيقى ندارند و از يكديگر محتجب و پنهانند و لهذا مكانى بودن مناط احتجاب و غيبت است نه مناط انكشاف و حضور و اينكه ما جهان و اجزاء جهان را با اينكه هم از لحاظ ابعاد مكانى و هم از لحاظ بعد زمانى از يكديگر محتجب و پنهانند همه را در جاى خود و در مرتبه خود با هم مى ‏توانيم درك كنيم از آن جهت است كه نفس و ادراكات نفسانى ما داراى ابعاد مكانى و زمانى نيستند و اگر فرضا نفس نيز يك موجود مكانى و قهرا داراى اجزاء و ابعاد مى ‏بود نه مى ‏توانست از خود آگاه باشد و نه از اشياء ديگر .

# نظريه منسوب به بعضى از روانشناسان جديد

ب - علت علم حضورى هر كس به خودش وحدت عالم و معلوم است و اما علت علم حضورى هر كس بحالات نفسانى خودش تاثير عناصر روحى در يكديگر است توضيح آنكه عناصر روحى هر چند مكانى نيستند ولى ترديدى نيست كه در يكديگر تاثير و نفوذ دارند .

در فلسفه و روانشناسى تاثير عناصر انسانى از قبيل عواطف و هيجانات و اشتياق و تصميم و احكام و افكار در يكديگر محقق و مسلم شناخته شده است علت علم حضورى به اين حالات نفسانى همان تاثير و نفوذ عناصر روحى در يكديگر است ‏يكى از اين عناصر روحى تصور خود يا من است در اثر تاثير و پيوستگى اين عنصر با عنصر ديدن و شنيدن و چشيدن و لذت و رنج و غيره علم حضورى نسبت ‏به اين عناصر حاصل مى ‏شود اين نظريه منسوب به بعضى از روانشناسان جديد است .

پاسخ اين نظريه اينست كه اولا در اين نظريه نيز بين واقعيت من و تصور من درست فرق گذاشته نشده ثانيا نوع پيوستگى و ارتباط امور نفسانى بنفس درست تشخيص داده نشده است توضيح اينكه پيوستگى دو چيز با يكديگر به دو نحو ممكن است فرض شود يكى اينكه هر يك از آنها از خود واقعيتى و وجودى مستقل دارند و فقط خاصيت پيوستگى پيدا مى ‏كنند و بفرض اينكه خاصيت پيوستگى منقطع شود واقعيت آن دو پيوسته محفوظ و فقط خاصيت پيوستگى آنها از بين ميرود و از اين قبيل است تاثيرات متقابلى كه بين اجزاء طبيعت در طبيعت است ‏يكى ديگر اينكه پيوستگى عين وجود و واقعيت‏يكى از اين دو نسبت‏بديگرى بوده باشد نه اينكه هر يك از اين دو وجود و واقعيتى داشته باشند و پيوستگى خاصيت آنها باشد اين نوع پيوستگى از قبيل پيوستگى فرع باصل و معلول بعلت است هر معلولى سبت‏بعلت ايجادى خودش اينطور است كه در درجه اول از خود واقعيتى ندارد كه در درجه دوم با علت پيوستگى پيدا كند بلكه اصل وجود و واقعيت وى و پيوستگى وى يكى است و باصطلاح صدر المتالهين وجود و واقعيتش عين ارتباط و انتساب و تعلق بعلت است اين نوع ارتباط و انتساب البته از يك طرف خواهد بود نه از دو طرف و باصطلاح پيوستگى متقابل نيست‏يعنى ممكن نيست كه دو چيز هر دو نسبت‏بيكديگر اينطور باشند و هر دو عين ارتباط و انتساب بيكديگر باشند بلكه قهرا يكى از اين دو وجود مستقل و مستغنى و ديگرى وجود نيازمند و ربطى خواهد داشت‏بر خلاف قسم اول كه متقابل و طرفينى بود .

مطالعه حضورى عميق و تفكر دقيق در وضع ارتباط و انتساب امور نفسانى بنفس بخوبى روشن مى ‏كند كه از قبيل قسم دوم است نه قسم اول همانطورى كه در متن اشاره شده ديدن من و شنيدن من و لذت من به نحوى است كه اگر مطابق كلمه ميم را از آنها بگيريم نه اينست كه فقط خاصيت پيوستگى ديدن من با من از بين ميرود و ديدن مطلق باقى مى ‏ماند بلكه فرض انقطاع نسبت‏بين من و ديدنم عين فرض انعدام و نابودى مطلق آن ديدن است .

# نظريه بسيارى از فلاسفه و روانشناسان جديد

ج - در تمام علم هاى حضورى همواره عالم عين معلوم است ‏باين معنى كه هر يك از حالات نفسانى و انديشه‏ ها و احساسات هم عالم است و هم معلوم و هر يك از آنها خودش خودش را درك مى ‏كند بسيارى از فلاسفه و روانشناسان جديد اين نظريه را دارند .

پاسخ اين نظريه روشنتر است زيرا اولا هر كس بطور وضوح خود را يك واحد مى ‏يابد كه مى ‏بيند و مى ‏شنود و رنج ميكشد و لذت مى ‏برد و ثانيا هر يك از اين حالات را در حال تعلق و انتساب و ارتباط بواقعيت ديگرى كه از آن بواقعيت من تعبير مى ‏شود مى ‏يابد .

# نظريه محققين فلاسفه اسلامى

د - ملاك علم حضورى حضور واقعى چيزى پيش چيزى است و اين حضور واقعى در جائى محقق مى ‏شود كه پاى وجود جمعى در كار باشد و ابعاد و فواصل مكانى و زمانى كه از خصائص ماده است در كار نباشد .

توضيح آنكه هر موجودى كه وجود مكانى و زمانى نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل كه مناط تفرق و غيبت است ‏برى باشد مجرد باصطلاح فلسفه قهرا وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وى اتصال و پيوستگى ذاتى داشته باشد قسم دوم پيوستگى كه در بالا شرح داده شد از خودش پنهان نيست و قادر است ‏خود را و آنچه با وى پيوستگى ذاتى دارد دريابد و حضورا وجدان كند بعبارت ديگر ملاك علم حضورى اينست كه واقعيت معلوم از واقعيت عالم محتجب و پنهان نباشد و اين هنگامى محقق خواهد بود كه پاى ابعاد و امتدادات مكانى و زمانى در كار نباشد خواه آنكه واقعيت عالم و معلوم وحدت حقيقى داشته باشند مثل علم حضورى نفس بخود و يا اينكه معلوم فرع و وابسته وجودى وى باشد مثل علم حضورى نفس به آثار و احوال خود پس همانطورى كه در متن بيان شد ما واقعيت هر چيز را با علم حضورى بيابيم يا عين ما و يا از مراتب ملحقه وجود ما بايد بوده باشد محققين فلاسفه اسلامى اين نظريه را انتخاب كرده ‏اند و كسى كه بيش از همه در اين باب تحقيقات نيكو كرده صدر المتالهين است پس خواه و ناخواه بايد خودمان را يعنى علم خودمان به خودمان را بررسى كنيم .

اگر با يك نگاه ساده بى آلايش نگاه كنيم خواهيم ديد كه خودمان من از خودمان پوشيده نيستيم و اين معلوم مشهود ما چنانكه در مقاله ٣ گذشت چيزى است واحد و خالص كه هيچگونه جزء و خليط و حد جسمانى ندارد

و هنگامى كه كارهائى را كه در دائره وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده و ادراك انجام مى ‏گيرد مانند ديدنم و شنيدنم و فهميدنم بالاخره همه كارهائى كه با قواى دراكه و وسائل فهم انجام مى ‏گيرد مشاهده كنيم خواهيم ديد كه آنها يك رشته پديده‏ هائى هستند كه بحسب واقعيت و وجود با واقعيت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارند به نحوى كه فرض انقطاع نسبت و فرض نابودى آنها يكى است مثلا اگر از مطابق خارجى كلمه شنيدنم مطابق خارجى جزء ميم را برداريم يا جدا كنيم ديگر مطابقى از براى بقيه كلمه نداريم و اين رشته كارها را همين با خودشان تشخيص مى ‏دهيم غالبا كسانى كه از متودها و روش هاى گوناگون مطالعه اشياء كه در علوم مختلف معمول است آگاهى ندارند خيال مى ‏كنند كه تنها روش و يگانه اسلوب صحيح مطالعه موجودات همان روش تجربى است و تنها نظريه‏ اى قابل قبول است كه بتوان آن را با آزمايش و تجربه تاييد كرد و آنچه از اين قبيل نيست جزء فرضيات خيالبافانه بايد شمرده شود و چون نظريه فوق گواهى از تجربه ندارد و در آزمايشگاه‏ ها و لابراتوارها تاييد نشده است و عملا در خارج نمى ‏توان آنرا نشان داد پس قابل قبول نيست .

# درون‏بينى بهترين راه براى تشخيص امور ذهنى و اعمال نفسانى

ما فعلا نمى ‏توانيم وارد بيان روشها و اسلوب هاى گوناگون كه در علوم مختلف معمول ست‏بشويم همين قدر در مقام پاسخ باين شبهه كودكانه مى ‏گوييم باتفاق دانشمندان ما براى تشخيص امور ذهنى و اعمال نفسانى و كيفيت و نحوه وجود آنها هيچ راهى بهتر از مراجعه مستقيم به ضمير خود و درون‏بينى نداريم و اين نحوه مطالعه اگر با تجهيزات منطقى و فلسفى كامل شخص مطالعه كننده توام باشد بنتائج قطعى و يقينى مى ‏رساند .

روانشناسى جديد در ميان روش هاى گوناگونى كه بكار مى ‏برد اين روش را كه بعنوان روش داخلى يا روش ذهنى يا درون‏بينى يا دانستن بلا واسطه خوانده مى ‏شود بعنوان اصلى‏ترين روشها مى ‏شناسد .

فيليسين شاله در متودولوژى فصل روانشناسى مى ‏گويد حوادث مادى چون در مكان جاى دارد بوسيله حواس شناخته مى ‏شود و مردم بسيارى مى ‏توانند آنها را دريابند مثلا خورشيد را همه مى ‏بينند و گرمى آنرا همه حس مى ‏كنند اما حوادث نفسانى چون در مكان واقع نيست‏بواسطه حواس هم شناخته نمى ‏شود فقط آنچه آنها را درمى ‏يابد همان وجدان است چنانكه از هيجانى كه در اندرون من خسته دل رخ مى ‏دهد و حكمى كه مى ‏كنم و تصميمى كه مى ‏گيرم تنها خود من وجدان و آگاهى دارم و اين حوادث روحى را مستقيما فقط وجدان خود

شخص ميتواند دريابد نه با چيزى ديگر يعنى خودشان را بى‏واسطه مى ‏فهميم يعنى شنيدن من بخودى خود شنيدن من است نه اينكه در آغاز پيدايش يك پديده مجهول بوده و پس از آن با عكس بردارى و صورت‏گيرى فهميده مى ‏شود كه شنيدن من است پس واقعيت‏خارجى اين رشته كارها و ادراك آنها يكى است ‏يعنى با علم حضورى معلوم مى ‏باشد .

و همچنين (تا اينجا سه نوع علم حضورى بيان شد :

١ - علم حضورى نفس بذات خود .

٢ - علم حضورى نفس به كارهائى كه دايره وجودش اتفاق مى ‏افتد .

٣ - علم حضورى نفس به قوا و ابزار هايى كه بوسيله آنها اين كارها را انجام مى ‏دهد .

نكته‏ اى كه در اينجا احتياج به توضيح و تذكر دارد اينست كه در مشاهده آثار و افعال قسم دوم و همچنين مشاهده قوا و ابزار نفسانى قسم سوم از آن جهت كه اين پديده‏ ها از ملحقات و مراتب وجود من هستند و بحسب واقعيت و وجود با واقعيت و وجود من پيوسته هستند به طورى كه وجودشان عين اضافه و نسبت است و فرض انقطاع نسبت عين فرض نابودى آنها است هيچگاه متصور نيست كه ذهن اين دو قسم را جدا از شهود خود من شهود كند مثلا آنجا كه ذهن ديدن خود را شهود مى ‏كند چون ديدن خود را شهود مى ‏كند ديدنم با اضافه به ميم نه ديدن مطلق را پس شهود ديدن خود همواره ملازم است ‏با شهود خود .

ما در پاورقى‏ هاى مقاله ٣ جلد اول استدلال معروف دكارت را مى ‏انديشم پس هستم كه از وجود انديشه بر وجود نفس استدلال مى ‏كند مخدوش دانستيم و گفتيم انسان در مرحله قبل از آنكه وجود انديشه را در خود بيابد وجود خود را مى ‏يابد و خود دكارت كه مى ‏گويد مى ‏انديشم معلوم مى ‏شود كه انديشه مطلق را نيافته بلكه انديشه مقيد را با اضافه بميم مى ‏انديشم يافته پس قبل از آنكه انديشه خود را بيابد خود را يافته است .

عجب اينست كه بعضى از دانشمندان اروپا و بعضى از دانشمندان ايرانى كه در آثار ابن سينا مطالعاتى دارند گمان كرده ‏اند كه برهان معروف انسان معلق در فضا كه شيخ براى اثبات تجرد نفس اقامه كرده با برهان معروف دكارت يكى است و برهان دكارت عينا متخذ از ابن سينا است .

يكى دانستن اين دو برهان اشتباه بزرگى است زيرا ابن سينا از طريق مشاهده بلا واسطه و مستقيم خود نفس قسم اول از اقسام علم حضورى وارد شده و دكارت از طريق شهود آثار نفسانى قسم دوم وارد شده و وجود انديشه را واسطه و مبنا قرار داده و آنرا دليل بر وجود نفس گرفته است .

# سخن ابن سينا در نمط سوم اشارات

عجبتر آنكه اين دانشمندان دقت نكرده ‏اند كه ابن سينا در اشارات به طريقه دكارت و بطلان آن و راه بطلان آن تصريح مى ‏كند و آنرا مخدوش مى ‏داند وى در نمط سوم اشارات پس از آنكه برهان معروف انسان معلق در فضا را بيان مى ‏كند تحت عنوان وهم و تنبيه مى ‏گويد : ممكن است تو بگويى من ذات خود را بلا واسطه شهود نمى ‏كنم بلكه از راه اثر و فعل او بوجود او پى مى ‏برم در جواب مى ‏گوييم اولا برهان ما دلالت مى ‏كرد كه انسان قطع نظر از هر فعل و حركتى خود را مى ‏يابد ثانيا هنگامى كه فعل و اثرى شهود مى ‏كنى و مى ‏خواهى آنرا دليل بر وجود خود قرار دهى آيا فعل و اثر مطلق را مى ‏بينى يا فعل مقيد يعنى فعل خود را با اضافه به ميم در صورت اول نمى ‏توانى نتيجه بگيرى پس من هستم زيرا فعل مطلق دليل بر فاعل مطلق است نه فاعل شخصى من و در صورت دوم پس تو قبل از آنكه فعل را شهود كنى و لا اقل در حينى كه فعل خود را شهود مى ‏كنى خود را شهود مى ‏كنى پس لا اقل در حين اينكه وجود فعل بر تو ثابت است وجود خود را ثابت و محقق مى ‏بينى) قوا و ابزارهائى كه بوسيله آنها اين كار هاى معلوم بالذات را انجام مى ‏دهيم و هنگام است عمال بكار مى ‏اندازيم دانسته بكار مى ‏اندازيم نه اينكه با وسائل و قواى ديگرى كشف كرده و سپس بكار انداخته باشيم ما تصرفات عجيب و لطيفى كه در موقع ادراكات مختلفه در اعضاى ادراك انجام مى ‏دهيم بى آنكه باين تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضائى كه اين تصرفات بوسيله آنها انجام مى ‏گيرد علم داشته باشيم و تشخيص دهيم امكان‏پذير نيست مانند اعمال تحريك و قبض و بسط كه در عضلات گوناگون براى كار هاى گوناگون ديدن و شنيدن و بوئيدن و جز اينها مى ‏كنيم

# اشكال و پاسخ

البته براى نخستين بار با شنيدن اين سخن به ذهن انسان خطور مى ‏كند كه اگر اينطور بود انسان يا هر موجود زنده ديگر در آغاز پيدايش خود همه اعضاء و اجزاى وجود خود را تا آخرين حد حقيقتش مى ‏فهميد ديگر نيازى باين همه كاوش هاى دور و دراز علمى دانشمندان نبود .

ولى بايد متذكر شد كه سخن ما در علم حضورى است نه در علم حصولى آنچه را كه ما با بيان گذشته گفتيم كه انسان مى ‏داند با علم حضورى مى ‏داند و آنچه را كه دانشمندان با كاوش هاى علمى بدست مى ‏آورند علم حصولى است (پاسخ شبهه بالا از آنچه سابقا در مقام فرق ميان علم حضورى و علم حصولى گفته شد معلوم مى ‏شود از آنچه در سابق گفته شد معلوم شد كه علم حصولى مربوط به يك دستگاه مخصوص از دستگاه هاى نفسانى بنام دستگاه ذهن است و معلوم شد كه فقط يك قوه خاص است كه علم حصولى توليد مى ‏كند و اما علم حضورى به يك دستگاه خاص اختصاص ندارد و در علم حضورى قوه خاصى دخالت نمى ‏كند بلكه نفس با واقعيت‏خود واقعيت معلوم را مى ‏يابد و نيز معلوم شد كه فلسفه و علوم محصول يك سلسله اعمال مخصوص مربوط دستگاه ذهن از قبيل تصور و تصديق و توجه و دقت و تفكر است و مربوط به علم هاى حصولى است و با علم هاى حضورى كه ربطى به عالم فكر و استدلال ندارد كار ندارد على هذا كاوش هاى علمى و فلسفى دانشمندان براى بدست آوردن علم حصولى است نه علم حضورى كاوش هاى دانشمندان يا براى اقناع غريزه حقيقت جوئى است و يا براى رفع احتياجات مادى و استفادهعملى و صنعتى اما غريزه حقيقت جوئى وابسته به دستگاه ذهن است و فعاليت هاى ذهنى را ايجاب مى ‏كند .

استفادههاى عملى و صنعتى نيز فرع توجه و دقت و ساير اعمال ذهنيه است و على اى حال معلوم بودن چيزى به علم حضورى بى نياز كننده از كاوش هاى مخصوص علمى و فلسفى دانشمندان نيست) و از اين روى كاملا احتمال مى ‏دهيم كه همه كار هاى بدنى در موجود زنده كار هاى علمى و ارادى بوده باشند حتى كار هاى طبيعى و مزاجى نيز در اين صف قرار گيرند چنانكه اتفاقات زيادى به صحت اين نظر شهادت ميدهند اگر چه فعلا برهانى براى اثبات اين نظر در دست نداريم .

به هر حال بايد گفت ما با علم حضورى به خودمان و قوا و اعضاى دراكه خودمان و افعال ارادى خودمان علم داريم و در پيش مقاله ٤ گفته شد كه محسوسات با واقعيت‏خود در حواس موجودند و اين نيز يك نحو علم حضورى بود (اين قسم چهارم از چهار قسم كلى علم حضورى است و سه قسم ديگر آن ادراك خود ادراك آثار و افعال خود ادراك قوا و ابزار هايى كه اين آثار را بوسيله آنها انجام مى ‏دهد سابقا گفته شد .

اين قسم عبارت است از يك سلسله خواص مادى از واقعيت هاى مادى خارج كه از راه حواس و اتصال با قواى حساسه با نفس اتصال پيدا مى ‏كند از قبيل اثر مادى كه هنگام ديدن در شبكيه پيدا مى ‏شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت‏شرايط معين تاثيرى در آن اثر مى ‏كنند و آنرا به شكل و صورت مخصوصى در مى ‏آورند .

اين قسمت از يك لحاظ مهمترين اقسام علم هاى حضورى است زيرا بيشتر صورت هاى ذهنى كه تهيه و بايگانى مى ‏شود از همين راه است و از همين راه نفس نسبت‏به عالم خارج اطلاعاتى كسب مى ‏كند .

از اينجا معلوم مى ‏شود كه آنچه محسوس ابتدائى و در درجه اول است همان آثار مادى است كه بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بينى و غيره وارد مى ‏شود و فعل و انفعالاتى مى ‏كند و مانند جزء بدن ما مى ‏شود و ما هيچگاه عالم خارج از وجود خود را بلا واسطه احساس نمى ‏كنيم بلكه آنچه ما از راه حس نسبت‏به دنياى خارج حكم مى ‏كنيم با مداخله يكنوع تجربه و تعقل است و چون ما همواره با اين تجربه و تعقل سر و كار داريم و مانند يكدستگاه خود كار هميشه كار مى ‏كند از وجودش غفلت داريم و بعدا توضيح خواهيم داد كه حتى اعتقاد به موجود بودن عالم خارج نيز نه مستقيما از راه احساس بدست آمده و نه بديهى عقلى ست‏بلكه در تكوين اين اعتقاد نيز تجربه و تعقل مداخله كرده است ما آنجا كه حدود حس و عقل و علم و فلسفه را تعيين مى ‏كنيم در اين باره توضيح بيشترى خواهيم داد) اگر چه ميان او و ساير علم هاى حضورى بى فرق نيست ولى بايد دانست كه اين علم حضورى چهار قسم مذكور خود بخود نمى ‏تواند علم حصولى بار آورد پس بجاى ديگرى بايد دست دراز نمود .

همان قوه

# دستگاه ادراكى

(عالم ذهن يا عالم صور اشياء نزد ما مخلوق يكدستگاه مجهزى است كه اعمال گوناگونى انجام مى ‏دهد تا عالم ذهن را ميسازد و ما مى ‏توانيم مجموع آن دستگاه را بنام دستگاه ادراكى بناميم .

اعمال گوناگونى كه اين دستگاه انجام مى ‏دهد عبارت است از تهيه صور جزئى و نگاهدارى و يادآورى و تجريد و تعميم و مقايسه و تجزيه و تركيب و حكم و استدلال و غيره همچنانكه سابقا گفتيم انسان در ابتدا يعنى پيش از آنكه اين دستگاه مخصوص بكار بيفتد فاقد ذهن است ‏بتدريج در اثر فعاليت اين دستگاه مجهز به قوا و جنبه‏ هاى مختلف عالم ذهن تشكيل مى ‏شود حالا بايد ديد فعاليت اين دستگاه از چه نقطه‏ اى آغاز مى ‏شود فعاليت اين دستگاه ابتدا از ناحيه يك قوه مخصوص مربوط به اين دستگاه كه در فلسفه بنام قوه خيال معروف است آغاز مى ‏شود قوه خيال كارش اينست كه همواره با هر واقعيتى كه اتصال پيدا مى ‏كند از او عكس بردارى مى ‏كند و صورتى تهيه مى ‏نمايد و به قوه ديگرى بنام قوه حافظه مى ‏سپارد على هذا كار اين قوه تهيه صور جزئى و تبديل كردن علم حضورى است ‏به علم حصولى و از اين رو در اين مقاله اين قوه به قوه تبديل كننده علم حضورى به علم حصولى ناميده شده است ) كه بر روى پديده حسى آمده و اجزاى صورت حسى و نسب ميان اجزا را يافته و حكم مى ‏كرد چنانكه در مقاله ٤ بيان شد اين معلومات را مى ‏يافت در حالى كه آثار خارجى نداشتند يعنى صورتهائى بودند كه منشا آثار خارجى نبودند يعنى پيش اين قوه با علم حصولى معلوم بودند پس كار اين قوه تهيه علم حصولى بوده در جائى كه دسترسى به واقعيت‏شى‏ء پيدا كرده و اتصال و رابطه مادى درست نمايد و از طرف ديگر ما از خودمان مشاهده مى ‏كنيم كه خودمان واقعيت من در عين حال كه به خودمان روشن هستيم همه اقسام ادراكات حسى خيالى كلى مفرد مركب تصورى تصديقى را در خودمان كه يك واحد حقيقى هستيم مى ‏يابيم من منم من مى ‏بينم من مى ‏شنوم من اين محسوس را ادراك مى ‏كنم من اين سفيد را شيرين مى ‏يابم من اين خيال را مى ‏فهمم من اين تصديق و حكم را مى ‏نمايم و از اين راه قوه نامبرده تبديل كننده علم حضورى به علم حصولى به همه اين علوم و ادراكات حضوريه يك نحو اتصال دارد و ميتواند آنها را بيابد يعنى تبديل به پديده‏ هاى بى اثر نموده و علم حصولى بسازد اكنون بايد ديد كه آغاز كار وى از كجا است

# ريشه‏ هاى نخستين ادراكات و علم هاى حصولى

در نخستين بار كه چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد و البته اين سخن بعنوان مثال گفته مى ‏شود و گر نه پيش از اين مرحله مراحل زيادى از حس و بويژه از راه لمس پيموده‏ايم و تا اندازه‏ اى خواص مختلف اجسام را يافتيم فرض كنيم يك سياهى و يك سفيدى ديديم سياهى و سفيدى براى مثال اخذ شده و غرض دو خاصه حقيقى از خواص محسوسه اجسام است مثلا اول سياهى را كه با حركت ابصار بوى رسيده بوديم و پس از وى سفيدى را ادراك كنيم و البته هنگامى كه سياهى را ادراك كرديم معناى وى را با تجريد از حس ادراك نموده يعنى پيش خود بايگانى و ضبط كرده و پس از آن به ادراك سفيدى پرداختيم و هنگامى كه با حركت دومى به سفيدى رسيديم هنگامى است كه سياهى را داريم همينكه به سفيدى رسيديم سياهى را در آنجا نخواهيم يافت و معلوم دويمى را چون بجائى كه اولى را برده بوديم ببريم

# عمل مقايسه يكى از اعمال مخصوص ذهنى

(يكى از اعمال مخصوص ذهنى عمل مقايسه سنجش است از لحاظ ترتيب قدر مسلم اينست كه اين عمل پس از عمل تخيل تبديل كردن علم حضورى به علم حصولى و پس از سپردن حد اقل دو صورت به قوه حافظه انجام مى ‏گيرد هر چند در عمل مقايسه وجود دو صورت شرط نيست زيرا ممكن است ‏يك چيز خودش را با خودش سنجيد و مقايسه كرد ولى قدرت ذهن بر اين عمل وقتى پيدا مى ‏شود كه حد اقل دو صورت پيش خود حاضر داشته باشد . ذهن در اثر قوه سنجش قدرت دارد كه هر دو چيز را با يكديگر مثال سفيدى و سياهى متن و يا يك چيز خودش را با خودش مثال سياهى و سياهى متن بسنجد و تطبيق كند و چون در اين مرحله مقايسه بين دو مفهوم است و نظر بخارج نيست‏باصطلاح حمل اولى است نه حمل شايع و دو مفهوم بسيط را با يكديگر مقايسه مى ‏كنيم ذهن بلا واسطه حكم ايجابى يا سلبى مى ‏نمايد يعنى در تصديق خود احتياج به حد اوسط ندارد و از اينجا معلوم مى ‏شود كه اولين تصديق هايى كه ذهن به آنها نائل مى ‏شود مربوط به عالم مفاهيم است نه به عالم خارج حمل اولى است نه حمل شايع بعضى از روانشناسان جديد معتقدند كه اولين احكامى كه ذهن طفل صادر مى ‏كند مربوط بخواص اشياء خارجى است و قهرا از قبيل حمل شايع است نه حمل اولى و البته آن هم آن خواصى كه با احساسات و تمايلات طفل بستگى دارد از قبيل اين قند شيرين است و در حقيقت طفل در احكام اوليه خود ارزش اشياء را براى خود و بعبارت ديگر منافع خود را از اشياء بيان مى ‏كند تحقيق در اين مطلب كه آيا اولين احكام ذهن چيست‏با غرض اين مقاله بستگى ندارد آنچه با غرض اين مقاله بستگى دارد اينست كه مفاهيم وجود و عدم و وحدت و كثرت بلكه ضرورت و امكان و امتناع پس از توفيق يافتن به حمل چيزى بر چيزى و برقرار كردن نسبت‏بين دو چيز براى ذهن پيدا مى ‏شود .

بعضى ديگر پنداشته ‏اند كه اولين حكمى كه ذهن صادر مى ‏كند حكم بوجود دنياى خارج است و البته اين نظريه از چند جهت مخدوش است و لا اقل از اين جهت كه حكم بوجود دنياى خارج فرع اينست كه ذهن تصورى از وجود هستى داشته باشد و تصور وجود نه فطرى است و نه از راه هيچيك از حواس معقول است كه وارد ذهن شود و اين تصور فقط پس از توفيق يافتن به حمل و حكم بين دو چيز براى ذهن دست مى ‏دهد پس لازم است قبل از آنكه ذهن حكم مى ‏كند بوجود عالم خارج لا اقل يك حكم ديگر كرده باشد) مشاهده مى ‏كنيم كه دويمى روى اولى نمى ‏خوابد چنانكه اولى روى خودش مى ‏خوابيد و مى ‏خوابد يعنى مى ‏بينيم سياهى با سياهى به نحوى است و نسبتى دارد كه آن نسبت را ميان سفيدى و سياهى نمى ‏يابيم و در نتيجه آنچه بدست ما آمد يك حملى است اين سياهى اين سياهى است و يك عدم الحمل يعنى ذهن نسبتى كه ميان سياهى و سياهى بود ميان سياهى و سفيدى نمى ‏يابد

و بعبارت ديگر ميان سياهى و سياهى حكم ايجاد كرده و نسبتى درست مى ‏كند ولى ميان سفيدى و سياهى كارى انجام نمى ‏دهد و چون خود را در اولين مرتبه يا پس از تكرر حكم اثباتى نسبت‏ساز و حكم درست كن مى ‏بيند كار انجام ندادن عدم الفعل خود را كار پنداشته و نبودن نسبت اثباتى ميان سفيدى و سياهى را يك نسبت ديگر مغاير با نسبت اثباتى مى ‏انديشد و در اين حال يك نسبت پندارى بنام نيست

# توضيح ماهيت قضيه

(يكى از امورى كه در منطق و در علم النفس مورد توجه است توضيح ماهيت قضيه و تشريح اجزائى است كه هر قضيه موجبه يا سالبه مشتمل بر آنها است .

در اين مورد فرضيه‏ ها و نظريه‏ هاى زيادى هست هر چند اين نظريه‏ ها ارزش منطقى و فلسفى زيادى ندارد ولى چون بعضى از اين نظريه‏ ها مبتنى بر ملاحظات دقيق نفسانى است و با باريك‏بينى زيادى اعمال ذهنى و چگونگى و ترتيب آن اعمال در تشكيل قضايا مطالعه شده است ما مجموع آن نظريه‏ ها را براى كسانى كه باصطلاحات منطقى آشنا هستند و مايلند بيان مى ‏كنيم و از ايراداتى كه به هر يك مى ‏توان وارد كرد خوددارى مى ‏كنيم و مقدمتا از يك اشتباه كوچك جلوگيرى مى ‏كنيم و آن اينكه آنچه بالذات مورد توجه منطق يا روانشناسى است قضيه ذهنيه است و اگر از تعبير لفظى آن قضيه ملفوظه سخنى به ميان آيد بالتبع و بالعرض است .

# سه نظريه در قضيه موجبه

در قضيه موجبه سه نظريه است :

الف - قضيه موجبه مشتمل بر چهار جزء است موضوع محمول نسبت‏حكميه حكم يعنى ذهن موضوع و محمول و نسبت اتحادى اين دو را تصور مى ‏كند و حكم كه يكنوع فعل نفسانى است و نظر بخارج دارد خارجيت آن نسبت تصور شده را در ذهن تثبيت مى ‏كند از كلمات ابن سينا و صدر المتالهين انتخاب اين نظريه استفادهمى ‏شود .

ب - قضيه موجبه مشتمل بر سه جزء است موضوع محمول حكم يا نسبت‏حكميه تصور موضوع و محمول كافى است كه ذهن براى حكم كردن آماده شود و حكم به اتحاد اين دو در ظرف خارج بكند همچنانكه قضيه لفظيه نيز كه مرحله تعبير آن معانى ذهنيه است زيد ايستاده است ‏بيش از سه جزء ندارد مطابق اين نظريه حكم و نسبت‏حكميه دو چيز نيستند بلكه عين يكديگرند متاخرين منطقيين اسلامى غالبا اين نظريه را انتخاب كرده ‏اند .

ج - قضيه موجبه فقط مشتمل بر دو جزء است موضوع و محمول آنجا كه ذهن قضاوت مى ‏كند كه مثلا زيد قائم است نه اينست كه واقعا علاوه بر تصور زيد و تصور قيام يك عنصر نفسانى ديگرى بنام حكم وجود پيدا مى ‏كند بلكه صرفا همين قدر است كه اين دو تصور با هم در وجدان حاضر مى ‏شوند و با هم مورد توجه واقع مى ‏شوند در تمام قضاياى ايجابى رابطه‏ اى كه بين موضوع و محمول است اينست كه بين وجود ذهنى آنها تلازم برقرار است ‏به اين معنى كه بخاطر آمدن هر يك از آنها موجب بخاطر آمدن و حاضر شدن ديگرى مى ‏گردد و اين امر بسبب قانون كلى تداعى معانى صورت مى ‏گيرد .

تداعى و تلازم دو تصور ذهنى گاهى بسبب مشابهت است و گاهى بسبب تضاد و گاهى بسبب اينكه در زمان واحد يا در مكان واحد به احساس درآمده ‏اند مثلا ما هر وقت نام حاتم را شنيده‏ايم متعاقب آن بخشندگى را شنيده‏ايم و حاتم و بخشندگى همواره توام با يكديگر وارد ذهن ما شده ‏اند اين معيت و توام بودن هنگام ورود موجب وابستگى ذهنى اين دو تصور شده و عادت ذهن ما شده كه هر گاه حاتم را به ياد آوريم يا نامش را بشنويم فورا بخشندگى به ياد ما مى ‏آيد و بالعكس و اينست كه در ذهن خود مى ‏يابيم كه حاتم بخشنده است و خيال مى ‏كنيم كه غير از تصور حاتم و تصور بخشندگى چيز ديگرى در ذهن وجود پيدا كرده بنام حكم .

على هذا حقيقت قضيه موجبه جز دو تصور متلازم و متداعى چيزى نيست پس قضيه موجبه فقط مشتمل بر دو جزء است موضوع و محمول اين نظريه را عده‏ اى از روانشناسان جديد كه حسى مذهب ‏اند انتخاب كرده ‏اند .

# پنج نظريه در قضيه سالبه

در قضيه سالبه پنج نظريه است :

الف - قضيه سالبه مانند موجبه مطابق نظريه اول مشتمل است ‏بر موضوع و محمول و نسبت و حكم .

فرقى كه بين اين دو هست اينست كه در قضيه موجبه همواره يك امر ثبوتى بعنوان محمول با موضوع ارتباط و انتساب پيدا مى ‏كند و در قضيه سالبه يك امر عدمى با موضوع انتساب و ارتباط پيدا مى ‏كند .

مطابق اين نظريه اختلاف موجبه و سالبه فقط در ناحيه محمول است و حقيقت قضيه زيد ايستاده نيست مساوى است ‏با قضيه زيد ناايستاده است و باصطلاح مفاد قضيه سالبه ربط السلب است اين نظريه چندان طرفدارانى ندارد .

ب - قضيه سالبه مانند موجبه بحسب نظريه دوم مشتمل است ‏بر سه جزء موضوع و محمول و نسبت‏حكميه يا حكم فرقى كه بين اين دو هست در ناحيه نسبت است نه در ناحيه محمول زيرا نسبت ‏بر دو قسم است ‏يا ثبوتى است ‏يا سلبى قضيه موجبه مشتمل است ‏بر نسبت ثبوتى و قضيه سالبه مشتمل است ‏بر نسبت‏ سلبى و بعبارت ديگر ذهن در هر دو مورد موضوع و محمول را با يكديگر پيوند مى ‏دهد و بين آنها ارتباط برقرار ميسازد چيزى كه هست نوع پيوند و ارتباط مختلف است در قضيه موجبه پيوند وجودى است و در قضيه سالبه پيوند و ارتباط عدمى است مثلا وقتى كه حكم مى ‏كنيم زيد قائم است ‏بين زيد و قيام پيوند ثبوتى و اتصالى داده‏ايم و وقتى كه حكم مى ‏كنيم زيد قائم نيست ‏بين زيد و قيام پيوند سلبى و انفصالى داده‏ايم و در هر دو صورت آن دو مفهوم را بيكديگر پيوند داده و منتسب كرده‏ايم پس حقيقت قضيه سالبه ربط السلب نيست ‏بلكه ربط بودن سلب است اين نظريه را برخى از منطقيين اسلامى پذيرفته ‏اند .

ج - قضيه موجبه و قضيه سالبه هر دو مشتمل هستند بر تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت‏ حكميه و حكم و نسبت ‏حكميه در هر دو مورد ثبوتى و اتحادى است فرقى كه بين اين دو هست در ناحيه حكم است نه در ناحيه محمول و نه در ناحيه نسبت زيرا حكم كه فعل نفسانى است ‏بر دو قسم است ‏يا از قبيل وضع و ايقاع است و يا از قبيل رفع و انتزاع توضيح مطلب اينكه ذهن هم در قضيه موجبه و هم در قضيه سالبه احتياج دارد به تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت ‏بين موضوع و محمول و نسبت در هر دو مورد ثبوتى و اتحادى است و نسبت‏ سلبى و انفصالى معنا ندارد چيزى كه هست در مرحله‏ اى كه انسان مطابقت و عدم مطابقت اين نسبت اتحادى تصور شده را مرحله تصديق و حكم با واقع و نفس الامر مى ‏نگرد در قضيه موجبه خارجيت و واقعى بودن اين نسبت اتحادى را در ذهن تثبيت مى ‏كند و در قضيه سالبه خارجى نبودن و واقعى نبودن اين نسبت اتحادى تصور شده را در ذهن تثبيت مى ‏كند و بعبارت ديگر در قضيه موجبه حكم مى ‏كند بوجود اين نسبت اتحادى در واقع و نفس الامر و در قضيه سالبه حكم مى ‏كند به نبودن اين نسبت اتحادى در واقع و نفس الامر پس مفاد حقيقى قضيه سالبه نه ربط السلب است و نه ربط بودن سلب است ‏بلكه سلب الربط است ابن سينا و صدر المتالهين اين نظريه را پذيرفته ‏اند .

د - قضيه سالبه اساسا مشتمل بر نسبت نيست ‏بلكه مشتمل است ‏بر موضوع و محمول و حكم يعنى همانطورى كه در واقع و نفس الامر گاهى بين دو چيز رابطه اتحادى برقرار هست انسان است عداد نويسندگى دارد و گاهى برقرار نيست انسان درخت نيست ذهن نيز كه بمنظور حكايت از واقع و نفس الامر قضايا را ميسازد گاهى بين دو چيز در ظرف ادراكات رابطه برقرار مى ‏كند قضيه موجبه و گاهى برقرار نمى ‏كند قضيه سالبه قضيه سالبه مشتمل بر حكم هست ولى مشتمل بر نسبت نيست و بعبارت ديگر در قضيه موجبه انسان موضوع و محمول را تصور مى ‏كند سپس با حكم ايقاعى آنها را بيكديگر پيوند مى ‏دهد و بين آنها نسبت و رابطه در ظرف ذهن برقرار ميسازد ولى در قضيه سالبه موضوع و محمول را تصور مى ‏كند و با حكم انتزاعى آنها را از يكديگر جدا مى ‏كند و بين آنها نسبت و رابطه‏ اى در ظرف ذهن برقرار نمى ‏سازد اين نظريه نيز چندان طرفدارانى ندارد .

ه - قضيه سالبه مشتمل بر دو جزء است موضوع محمول در قضيه سالبه پس از تصور موضوع و محمول انسان و درخت ذهن متوقف مى ‏شود و حكمى نمى ‏كند و نسبتى بين موضوع و محمول برقرار نمى ‏سازد ولى ذهن اين حكم نكردن خود را حكم به عدم مى ‏پندارد و در مقابل مفهوم است كه از حكم وجودى حكايت مى ‏كرد مفهوم پندارى نيست را ميسازد و قضيه سالبه را مانند موجبه مشتمل بر حكم و نسبت فرض مى ‏كند اين نظريه‏ايست كه در اين مقاله اختيار شده است .

اين نظريه مبتنى بر دو مطلب زير است :

اول قضيه موجبه مشتمل بر بيشتر از سه جزء نيست موضوع و محمول و حكم و فرض نسبت‏حكميه ضرورت ندارد زيرا در قضاياى حسيه كه اولين قضاياى ادراكى هستند مانند اين سفيدى سفيد است و اين سفيد شيرين است موضوع و محمول محسوس هستند و حكم نيز فعل نفس است ولى محسوسى در مقابل نسبت‏حكميه نداريم زيرا حسى كه نسبت دو چيز را ادراك نمايد نداريم پس بايد بگوئيم قضيه با مجرد موضوع و محمول و حكم تمام مى ‏شود .

دوم چنانكه در متن مقاله بيان شده نفس در مورد قضيه سالبه كارى انجام نمى ‏دهد نه اينكه كارى انجام مى ‏دهد و آن كار از قبيل وصل و پيوند كردن يا از قبيل قطع و جدا كردن است ) در برابر نسبت‏خارجى است پيدا مى ‏شود و مقارن اين حال دو قضيه درست‏شده اين سياهى اين سياهى است و اين سفيدى اين سياهى نيست و حقيقت قضيه نخستين اين است كه قوه مدركه ميان موضوع و محمول كارى انجام داده بنام حكم اين او است و حقيقت قضيه دويمى اينست كه ميان موضوع و محمول كارى انجام نداده ولى اين تهى‏دست ماندن و كار انجام ندادن را براى خود كار پنداشته و او را در برابر كار نخستين كار دويمى قرار داده نيست در برابر است و چنانكه قوه نامبرده كار خود را كه حكم است ‏با يك صورت ذهنى اين وست‏حكايت مى ‏كرد فقدان كار را نيز بمناسبت اينكه در جاى كار نشسته صورتى براى وى ساخته و حكايت كند ولى اضطرارا دويمى را چون به انديشه اولى ساخته شده به اولى نسبت مى ‏دهد نيست نه است در مقاله‏ هاى گذشته گفتيم كه هر خطا و امر اعتبارى تا مضاف بسوى صحيح و حقيقت نشود درست نمى ‏شود .

پس از درست‏شدن اين دو مفهوم است نيست هنگامى كه قوه مدركه خاصه نسبت را كه قيام بطرفين است مشاهده مى ‏كند در قضيه سالبه مانند اين سفيدى آن سياهى نيست سبت‏سلب را بطرفين قضيه مى ‏دهد و بوسيله همين كار هر يك از طرفين از آن يكى جدا شده و همديگر را طرد مى ‏كنند و از همين جا معناى كثرت نسبى يا عدد را مى ‏يابد چنانكه در قضيه موجبه چون طرفين را از اين معنى كثرت يا عدد تهى مى ‏يابد به اين حال نام وحدت مى ‏دهد و از همين جا روشن خواهد بود كه كثرت معنائى است ‏سلبى و وحدت سلب سلب است ولى چون اين سلب سلب منطبق به نسبت ايجابى است مى ‏باشد نسبت وحدت با نسبت ايجاب در مصداق يكى خواهد بود .

در اين كار و كوشش ذهنى شش مفهوم بدست ما آمد : ١ - مفهوم سياهى

٢ - مفهوم سفيدى ٣ - است ٤ - نيست ٥ - كثرت نسبى ٦ - وحدت نسبى

# مفاهيم حقيقيه مهيات و مفاهيم اعتباريه غير مهيات

مفهوم ١ و ٢ سياهى و سفيدى را كه ادراك نموديم خود ماهيت‏بودند يعنى خود واقعيت‏خارج بودند هر چه هستند همانند كه هستند و در عين حال كه خود واقعيت‏خارج مى ‏باشند اين فرق را با واقعيت‏خارج دارند كه واقعيت‏خارج آثارى مستقل از ذهن و ادراك دارد ولى اين ماهيتها فاقد آن آثار مى ‏باشند و فرق ميان ماهيت و واقعيت‏خارج همين است كه واقعيت آثار خارجى دارد ولى ماهيت فاقد آن آثار است

و از اين روى مى ‏توان گفت كه ما كنه سواد و بياض را نائل مى ‏شويم يعنى سواد و بياض هر چه هستند در ذات خود همانند كه پيش ما هستند نه آنچنانكه سوفسطى يا قائلين به اشباح در وجود ذهنى مى ‏گويند زيرا آنان مى ‏گويند سواد و بياض كه پيش ما هستند همانند كه هستند و ميان اين دو سخن فرق بسيار است .

مفهوم سوم است كه مفهوم حكم است چنانكه بيان كرديم خود حكم فعل خارجى نفس است كه با واقعيت‏خارجى خود در ذهن ميان دو مفهوم ذهنى مثلا موجود مى ‏باشد و چون نسبت ميان موضوع و محمول است وجودش همان وجود آنها است .

از يكسوى از واقعيت‏خارج حكايت مى ‏كند يعنى نسبت‏بخارج بى اثر است و از يكسوى خودش در ذهن يك واقعيت مستقلى دارد كه مى ‏توان خودش را محكى عنه قرار داد . (ما سابقا نظريه‏ هاى مربوط به ماهيت قضيه موجبه را بيان كرديم در مورد قضاياى موجبه هر كدام از آن نظريه‏ ها را انتخاب كنيم و هر كدام را مردود بشناسيم يك مطلب قطعى و مسلم است و آن اينكه هنگامى كه محمولى را براى موضوعى اثبات مى ‏كنيم زيد ايستاده است علاوه بر تصور موضوع زيد و تصور محمول ايستاده يك عمل خاص ديگرى در ذهن انجام مى ‏گيرد ما نام آن عمل را حكم يا اقرار و اذعان گذاشته‏ايم تنها نظريه سوم بود كه قضيه موجبه را فقط مشتمل بر دو جزء ميدانست و وجود حكم را انكار مى ‏كرد ولى آن نظريه بسيار ضعيف و غير قابل اعتنا است متاخرين از روانشناسان جديد دليل هاى بسيارى بر بطلان آن نظريه اقامه كرده ‏اند و اثبات كرده ‏اند كه ذهن علاوه بر تصور موضوع و محمول يك نوع فعاليت از خود نشان مى ‏دهد و آن فعاليت همان است كه نامش را حكم يا اقرار و اذعان گذاشته ‏اند .

اساسا تداعى معانى غير از حكم است و علل و مبادى آن نيز غير از علل و مبادى حكم ست‏بسيار اتفاق مى ‏افتد كه بعلت مشابهت ‏يا تضاد يا مجاورت ما بين دو معنا تداعى هست ولى حكم نيست و يا آنكه حكم بر خلاف مقتضاى تداعى است مثلا ممكن است كه در ذهن ما بين تصور حاتم و تصور بخشندگى تداعى و تلازم وجود داشته باشد ولى در عين حال ما حكم نكنيم كه حاتم بخشنده بوده و يا آنكه حكم بكنيم كه بخشنده نبوده و يا اصلا چنين شخصى در عالم وجود نداشته و گاهى حكم هست و تداعى نيست مثل تمام احكامى كه دانشمندان در مورد مسائل نظرى و علمى به راهنمائى برهان يا تجربه مى ‏نمايند پس اين مطلب قطعى و مسلم است كه هنگامى كه محمولى را براى موضوعى اثبات مى ‏كنيم زيد ايستاده است علاوه بر تصور موضوع و تصور محمول يك عمل خاص ديگرى ذهن انجام مى ‏دهد .

اين عمل خاص در ميان همه امور نفسانى يك امتياز مخصوص دارد و آن اينكه داراى دو جنبه است از يك جنبه انفعالى و حصولى و ذهنى است و از جنبه ديگر فعلى و حضورى و غير ذهنى است .

توضيح اينكه امور نفسانى چنانكه سابقه گذشت دو دسته هستند دسته اول همان صور ذهنيه است كه مربوط به دستگاه مخصوص ادراكى است اين صور انفعالى هستند يعنى قوه مدركه در اثر برخورد با يك واقعيت روى خاصيت مخصوص صورت‏پذيرى خود آنها را تهيه كرده است و حصولى هستند يعنى يك واقعيتى كه غير از واقعيت‏خودشان است ارائه ميدهند و ذهنى هستند يعنى وجودشان قياسى است و هيچ هويت و تشخصى غير از صورت شى‏ء ديگر بودن ندارد و امتياز اين صور از يكديگر تابع امتيازى است كه محكى عنه‏ هاى آنها با يكديگر دارند مثلا تصور انسان و تصور درخت و تصور اسب هيچ هويت و تشخصى ندارند غير از صورت اشياء خاص خارجى بودن و امتياز هر يك از اين صور از ديگرى باينست كه يكى متعلق بانسان است و ديگرى به درخت و سومى باسب .

دسته دوم نفسانيات غير ذهنى هستند اين دسته از امور مربوط به ساير دستگاه هاى نفسانى يعنى ما وراء دستگاه ذهن مى ‏باشد مانند اراده و شوق و لذت و رنج و غيره اين امور اولا صورت چيزى نيستند مثلا فرق اراده و تصور درخت اينست كه اراده يك امرى است نفسانى و چيزى را در خارج بما نشان نمى ‏دهد اما تصور درخت واقعيت‏خارجى درخت را بر ما مكشوف ميسازد و ثانيا حضورى هستند نه حصولى چنانكه واضح است و ثالثا غالبا فعلى هستند نه انفعالى .

حكم داراى هر دو جنبه است از يك جهت صورتى است كه واقع و نفس الامر را ارائه مى ‏دهد و وجود خارجى ارتباط محمول را با موضوع منكشف ميسازد از اين جنبه بايد او را علم حصولى و صورت ذهنى و كيفيت انفعالى بدانيم و از طرف ديگر علاوه بر اين جنبه جنبه خاص ديگرى دارد كه از آن جنبه وجودش قياسى نيست و بحسب نحوه وجود خود نه بتبع مكشوف از ساير نفسانيات امتياز دارد و از آن جنبه است كه بان نام اقرار و اذعان و حكم مى ‏دهيم و از آن جنبه فعلى است نفسانى كه صورت امر خارجى نيست و در رديف ساير امور نفسانى قرار مى ‏گيرد .

محققين منطقيين اين عمل خاص را از جنبه اول كه انفعالى و حصولى و ذهنى است تصديق مى ‏نامند و از جنبه دوم كه فعلى و حضورى و غير ذهنى است ‏حكم مى ‏نامند و از جنبه اول است كه قابل تعبير لفظى است و با كلمه است ‏به تعبير در مى ‏آيد) و از اين جهت ذهن به آسانى ميتواند ازين پديده كه فعل خودش مى ‏باشد مفهوم گيرى نموده و او را چنانكه گفته شد با يك صورت ادراكى حكايت نمايد و با اين حال نمى ‏توان او را در صف ساير مهيات قرار داد زيرا آنچه براى او واقعيت‏بشمار ميرود حكم فعل ذهنى ذهنى است نه خارجى داراى آثار خارجيه .

و مفهوم چهارم مفهوم نيست چنانكه پيشتر گفتيم بواسطه يك اشتباه و خطاى اضطرارى ضرورى كه دامنگير ذهن مى ‏شود از حكم ايجابى است گرفته مى ‏شود پس او نيز مانند حكم ايجابى ماهيت نيست ولى مى ‏توان گفت از ماهيت گرفته شده .

و مفهوم پنجم و ششم مفهوم كثرت نسبى و وحدت نسبى چنانكه دانسته شد از مفهوم نيست گرفته شده اگر چه ماهيت نيستند ولى متكى به ماهيت مى ‏باشند . پس از اين بيان روشن شد كه برخى از اين مفاهيم شش‏گانه ماهيت مى ‏باشد مانند سياهى و سفيدى كه از واقعيت‏خارجى حكايت مى ‏كنند يعنى خود همان خارجند با اين فرق كه منشا آثار نيستند .

و برخى ديگر ماهيت نيستند زيرا از يك امر ذهنى حكايت مى ‏كنند كه با واقعيت‏خودش با امور ذهنيه متحد است و آن واقعيت‏حكم است كه يك واقعيت دو جانبه است و بواسطه وى ما مى ‏توانيم يك نوع راهى به خارج از ذهن پيدا كنيم پس اينگونه مفاهيم اگر چه ماهيت و حاكى از خارج نيستند ولى يكنوع وصف حكايت‏براى آنها اثبات نموده و اعتبار كاشفيت و بيرون نمائى را به آنها مى ‏دهيم و از همين روى نام اعتبارى روى آنها مى ‏گذاريم .

(اين اعتباريات را كه اعتباريات فلسفى و انتزاعى است ‏با اعتباريات اجتماعى و اخلاقى كه در مقاله ٦ بيان مى ‏شود و صرفا قراردادى است نبايد اشتباه كرد)

از بيان گذشته نتيجه گرفته مى ‏شود كه اولا ادراكات منقسم مى ‏شوند به دو قسم تصور حكم و اين همان تقسيم ادراك است ‏بتصور و تصديق كه در مقاله ٤ گذشت و ثانيا مفاهيم تصوريه ادراكات تصورى منقسم مى ‏شوند بدو قسم مهيات - اعتباريات

# به آغاز سخن برمى ‏گرديم

و از سوى ديگر چنانكه گفته شد نفس ما و قواى نفسانى و افعال نفسانى ما پيش ما حاضر بوده و با علم حضورى معلوم مى ‏باشند و قوه مدركه ما با آنها اتصال و رابطه دارد پس ناچار آنها را يافته و صورت‏گيرى و عكس‏بردارى خواهد نمود و در اين ادراك حصولى ماهيت نفس و ماهيت قواى نفسانى و افعال نفسانى از آن جهت كه افعال و قواى نفسانى مى ‏باشند بالكنه پيش قوه مدركه حاضر خواهند بود البته كنه در اينجا بمعنى هر چه هست همانست ملحوظ شده نه بمعنى احاطه تفصيلى و همچنين نسبت ميان قوى و افعال و ميان نفس چنانكه حضورا معلوم بود حصولا نيز معلوم خواهد بود آنچنانكه نسب ميان محسوسات معلوم و دستگير مى ‏شد و ناچار هنگامى كه ما اين نسبت را مشاهده مى ‏نماييم حاجت و نياز وجودى و پناهندگى آنها را بنفس و است قلال وجودى نفس را نيز مشاهده مى ‏نماييم و در اين مشاهده صورت مفهومى جوهر

# تصور جوهر و عرض

(از جمله تصوراتى كه براى ذهن حاصل است تصور جوهر و عرض است جوهر يعنى موجود مستقل از محل و موضوع و عرض يعنى موجود نيازمند به محل و موضوع مثلا تمام اجسام داراى كميت و مقدار و شكل هستند ما خود جسم را بعنوان جوهر و كميت و شكل آنرا بعنوان عرض مى ‏شناسيم و يا اينكه اين كاغذ كه سفيد است ‏سفيدى را بعنوان عرض و خود كاغذ را بعنوان جوهر مى ‏شناسيم .

ما در اين مقاله كار نداريم كه چه چيز جوهر است و چه چيز عرض و يا اينكه آيا جوهر و عرض در مقابل يكديگر در خارج وجود دارند يا ندارند در اين سلسله مقالات يك مقاله مستقل مقاله ١٣ به اين مطالب اختصاص داده شده گفتگوى ما فعلا متوجه منشاء پيدايش اين دو تصور است كه آيا اين دو تصور از كجا براى اذهان پيدا شده است زيرا مطابق سبك اين مقاله هر تصورى كه عارض ذهن شود يك منشاء واقعى دارد و تا نفس بواقعيت آن متصور با علم حضورى نرسيده باشد نمى ‏تواند آن تصور را بسازد و حتى تصورات موهومه نيز در اصل منشاء واقعى دارند و عناصر اوليه آن تصورات از واقعياتى سرچشمه مى ‏گيرد و لهذا وقوع خطا بالعرض است و همواره هر خطائى مستلزم صوابى و هر موهومى مستلزم حقيقتى ست‏حالا ببينيم منشاء پيدايش تصور جوهر و تصور عرض چيست و از چه واقعيتى سرچشمه مى ‏گيرد .

اين مطلب از لحاظ روانشناسى و فلسفى بسيار حائز اهميت است و كمتر مورد توجه دقيق واقع شده روانشناسى جديد كم و بيش در اطراف اين مطلب گفتگو كرده است در اين مقاله براى اولين مرتبه با يك نظر دقيق راه پيدايش اين دو تصور بيان شده است .

مطابق آنچه در صدر مقاله بيان شد عقيده عقليون دائر بر وجود يك سلسله تصورات فطرى قابل قبول نيست پس بجاى ديگرى بايد دست دراز نمود از طرف ديگر واضح است كه جوهر و عرض را در زمره وجدانيات يعنى پديده‏ هاى خاص نفسانى از قبيل اراده و محبت نمى ‏توان شمرد و باصطلاح از موضوعات خاص روانى نيستند پس از راه وجدان نيز كه پيدايش يك سلسله تصورات مربوط به امور روانى توجيه مى ‏شود نمى ‏توان پيدايش اين مفاهيم را توجيه نمود براى پيروان مكتب حس دو راه ديگر باقى است ‏يكى اينكه پيدايش اين دو را از راه احساس خارجى توجيه كنند و ديگر اينكه آن دو را موهوم محض بدانند ولى از هيچيك از اين دو راه نيز قابل توجيه نيست اما از راه حواس خارجى بجهت آنكه هر چند حواس ما به عوارض و ظواهر تعلق مى ‏گيرد و ما تمام اعراض خارجى را از راه احساس درك مى ‏كنيم مثلا ما از جسم احساس رنگ و شكل و طعم و كميت مى ‏نماييم سفيدى و كرويت و تلخى و مقدار را احساس مى ‏كنيم اما عرض بودن اينها كه عبارت است از نيازمندى وجودى آنها به محل و موضوع باحساس درنمى ‏آيند پس احساس اين عوارض نمى ‏تواند منشاء پيدايش مفهوم عرض در ذهن ما بشود و بعبارت روشن‏تر گفتگوى ما در مفهوم رنگ و شكل و مقدار و امثال اينها نيست كه از كجا پيدا شده ‏اند گفتگو در مفهوم عرضيت است كه از آن به نيازمندى وجودى به محل تعبير مى ‏كنيم و شك نيست كه اين خود يك مفهوم جداگانه‏ايست كه عارض ذهن شده است .

و از طرف ديگر موهوم محض هم نيستند زيرا اولا چنانكه در مقاله ١٣ خواهد آمد اينها حقايقند نه موهومات و ثانيا به تصديق خود حسيون و همه روانشناسان ممكن نيست كه يك تصور موهوم كه هيچ حقيقتى را در بر نداشته باشد در ذهن پيدا شود موهومات همواره از تركيب يا تجزيه غلط دو يا بيشتر مفهوم حقيقى وجودى يا عدمى و يا يكى وجودى و ديگرى عدمى پيدا مى ‏شوند مثلا تصور غول و سيمرغ و شانس و ساير موهومات كه براى ذهن پيدا شده در اثر يكنوع تصرفاتى است كه ذهن در مورد تصورات حقيقى انجام داده و ما با اندك تامل تصورات حقيقى اوليه را كه منشاء اين موهومات هستند مى ‏توانيم بدست آوريم اما تصور جوهر و عرض از اين قبيل نيست زيرا عرض بودن يعنى نيازمندى وجودى به محل ما براى هر يك از اجزاء اين مفهوم مركب مى ‏توانيم منشاى در حس پيدا كنيم مگر براى مفهوم نيازمندى چيزى كه هست مى ‏توان گفت تصور جوهر كه عبارت است از است قلال وجودى شى‏ء از محل و موضوع از مقايسه با تصور عرض كه نيازمندى وجودى شى‏ء به محل و موضوع است پيدا شده زيرا است قلال عدم نيازمندى است ‏يعنى يك مفهومى است مركب از دو چيز عدم نيازمندى ولى خود تصور عرض كه مشتمل بر مفهوم نيازمندى است از چه راه قابل توجيه است .

حقيقت مطلب اينست كه ما واقعيت جوهر و واقعيت عرض يعنى جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض و بعبارت ديگر واقعيت است قلال وجودى و واقعيت نيازمندى را در باطن نفس خود شهود كرده‏ايم و منشاء پيدايش اين دو تصور اين شهود باطنى است .

چنانكه سابقا در بيان مناط و ملاك علم حضورى گذشت واقعيت امور نفسانى و واقعيت نيازمندى آنها بنفس يكى است ما هرگز آن امور را منفك از جنبه نيازمندى و تعلق ذاتى آنها بنفس نمى ‏توانيم مشاهده كنيم على هذا ابتداء پيدايش اين دو تصور اينجاست پس از اين مرحله است كه ذهن اين دو مفهوم را تحت قواعد معين بسط و گسترش مى ‏دهد و تمام يا غالب موجودات را داخل در اين دو مفهوم مى ‏كند .

ممكن است ‏بعضى گمان كنند كه منشاء پيدايش اين دو تصور احساس خارجى است ‏به اين بيان كه ما گاهى در خارج دو امر مادى را مى ‏نگريم كه يكى متكى به ديگرى است مثلا سنگ كوچكى را روى سنگ بزرگى و يا گلوله را در دست‏خود و يا خود را روى زمين مى ‏بينيم بعد در اثر مشاهده و تجربه مى ‏بينيم كه هر وقت آن سنگ بزرگ از زير آن سنگ كوچك و يا دست ما از زير گلوله برداشته شود سنگ كوچك و آن گلوله به زمين مى ‏افتد پس احتياج يكى از اين دو به ديگرى و عدم احتياج آن ديگرى را به اولى احساس مى ‏كنيم سپس ذهن ما در مقام توسعه و گسترش برمى ‏آيد و اين تصورات را دقيقتر مى ‏كند و در مورد جسم و شكل مثلا بكار مى ‏برد پس بالاخره پيدايش اين دو تصور نيز منشاء حسى و تجربى دارند .

اين گمان از آنجا ناشى مى ‏شود كه شخص از روى دقت‏حدود حس را تشخيص نداده باشد و نداند كه در مورد مثال نامبرده آنچه حس مى ‏يابد و صورتى از آن در مخيله تهيه مى ‏شود فقط تصور آن دو جسم و تصور افتادن و تصور تعاقب رها شدن جسم زيرين و افتادن جسم زبرين است اما احتياج و نيازمندى قابل احساس نيست و حس نمى ‏تواند صورتى از احتياج در ذهن بگذارد .

در اينجا گفتگو از منشاء پيدايش تصور جوهر و عرض است و اما بحث از اين جهت كه آيا اثبات وجود جوهر در خارج حتى وجود جسم وظيفه حس است ‏يا غير حس و ما از چه راهى بوجود جوهر جسمانى در خارج اذعان و اعتراف كرده‏ايم و در اين اذعان و اعتراف مبادى حسى چه اندازه دخالت دارند و مبادى غير حسى چه اندازه دخالت دارند بحث جداگانه‏ايست و ما آنجا كه حدود حس و حدود عقل را تعيين مى ‏كنيم در اينباره گفتگو خواهيم كرد) پيش ما نمودار مى ‏شود زيرا مى ‏بينيم كه نفس اين معنى را دارد كه اگر او را از دست نفس بگيريم گذشته از خود نفس همه اين قوى و افعال قوى از ميان مى ‏روند و از آن سوى نسبت احتياجى قوى و افعال را مى ‏بينيم و مى ‏فهميم كه همين احتياج مستلزم وجود امر مستقلى مى ‏باشد و اين حكم را بطور كلى مى ‏پذيريم .

و از اين روى در موارد محسوسات كه تا كنون خبرى از پشت‏سر آنها نداشتيم حكم به عرض بودن كرده و از براى همه آنها موضوع جوهرى اثبات مى ‏نمائيم و يكباره همه آنها بوصف تبديل مى ‏شوند يعنى تا كنون ما روشنى و تاريكى و سردى و گرمى مى ‏ديديم و از اين پس علاوه از آن روشن و تاريك و سرد و گرم را نيز مى ‏فهميم و انتقال به قانون كلى عليت و معلوليت نيز از همين جا شروع مى ‏شود .

# مسئله عليت و معلوليت

(از مسائلى كه در فلسفه و علوم قديم و جديد بسيار حائز اهميت است مسئله عليت و معلوليت است تصورى كه بشر از عليت و معلوليت دارد اين است كه از دو شى‏ء معين مثلا يكى را بوجود آورنده و مؤثر و ديگرى را بوجود آورده شده و اثر مى ‏شناسد عليت و معلوليت از امورى است كه همه كس تصورى از آن در ذهن خود دارد مثلا هنگامى كه انسان عصائى در دست گرفته و با دست‏خود آن عصا را حركت مى ‏دهد در زمان واحد هم دست و هم عصا حركت مى ‏كند اين دو حركت در عين اينكه همزمان هستند و از لحاظ زمان تقدم و تاخرى بر يكديگر ندارند انسان يكى از آن دو را مولود و نتيجه ديگرى مى ‏داند و در مقام تعبير مى ‏گويد چون دست‏حركت مى ‏كند عصا حركت مى ‏كند يعنى حركت عصا را معلل مى ‏كند بحركت دست و اگر كسى فرضا بگويد چون عصا حركت مى ‏كند دست‏حركت مى ‏كند همه كس آنرا غلط مى ‏داند .

در باب عليت و معلوليت و اقسام آن مسائل زيادى هست از قبيل اينكه آيا عليت و معلوليت واقعيت دارد و نظام هستى نظام على و معلولى است ‏يا نه آيا ترتب معلول بر علت ضرورى و تخلف آن ممتنع است ‏يا نه آيا شرط است كه علت و معلول همزمان باشد يا نه آشنايان به فلسفه و علوم جديد و قديم مى ‏دانند كه اين مسائل و يك سلسله مسائل ديگر مربوط به مسئله عليت و معلوليت همواره در تاريخ فلسفه و علوم در درجه اول اهميت قرار داشته و دارد در اين سلسله مقالات يك مقاله مستقل مقاله ٩ بان اختصاص داده شده است .

آنچه مربوط به اين مقاله است اينست كه تصور عليت و معلوليت ابتداء از چه راه و از چه مجرائى براى ذهن حاصل مى ‏شود .

در اينجا سه نظريه است نظريه عقلى نظريه حسى نظريه‏ اى كه در اين مقاله اتخاذ شده است .

# نظريه عقلى

چنانكه مكرر گفته شده است عقليون معتقد به فطرى بودن و خاصيت ذاتى بودن يك رشته از معقولات هستند و ما در صدر مقاله بطلان اين نظريه را بطور كلى روشن كرديم و ثابت كرديم كه تصور هيچ چيز بدون اينكه قوه مدركه واقعيت آن شى‏ء را به نحوى از انحاء بيابد ممكن نيست‏حاصل شود و ذهن انسان در ابتدا لوح بى نقشى است و همه اين نقشها و تصورات از راه برخورد قوه مدركه با واقعيتى از واقعيات عارض ذهن مى ‏شوند على هذا اين نظريه در هيچ موردى قابل قبول نيست و لزومى ندارد كه آنچه بالخصوص در اين مورد گفته شده نقل و انتقاد كنيم از كسانى كه عليت و معلوليت را جزء معقولات فطرى مى ‏دانند و بيانات خاصى در اين مورد دارد كانت است وى عليت و معلوليت را يكى از مقولات دوازده‏گانه خويش كه همه به عقيده او امورى عقلى و فطرى هستند مى ‏داند .

# نظريه حسى

اين نظريه مبتنى بر اين است كه تصور عليت و معلوليت از راه احساس وارد ذهن شده است اين نظريه متعلق به بعضى از حسيون ماديين است ژان لاك به نقل مرحوم فروغى مى ‏گويد چون تبدلهائى همواره بر يكسان در احوال چيزها مشاهده مى ‏كنيم و چيز هاى ديگرى را مى ‏بينيم كه همواره آن تبدلها را مى ‏دهند پس آن تبدلها را معلول و چيز هايى كه اين تبديلها را مى ‏كنند علت مى ‏ناميم و نيز از همين راه تصور آفرينش و زايش و ساخت و تغيير براى ما حاصل مى ‏شود .

اشكال اين نظريه واضح است اين نظريه از عدم دقت كافى در تعيين حدود حس پيدا شده است ما در خارج بوسيله حواس خود فنومن‏ها و حوادث را مشاهده مى ‏كنيم تغييرها و تبديلها را مى ‏بينيم و چون زمان را درك مى ‏كنيم قهرا مقارنه يا تعاقب اين محسوسات را نيز درك مى ‏كنيم اما اينكه بعضى از اين حوادث در بعضى ديگر تاثير دارند كه در گفته ژان لاك به كلمه مى ‏دهند و مى ‏كنند تعبير شده قابل احساس نيست مثلا ما بوسيله حواس خود آتش و فلز البته از آنها هم مجموعه‏ اى از عوارض را احساس مى ‏كنيم نه چيز ديگر و تماس آتش با فلز و حرارت و افزايش كمى فلز انبساط و مقارنه افزايش كمى و حرارت را درك مى ‏كنيم اما اينكه عليت و تاثيرى هم در كار هست‏بوسيله هيچ حسى درك نمى ‏كنيم آرى چون ما از راه ديگر تصورى از علت و معلول پيش خود داريم و از طرفى هم اذعان داريم كه هر چيزى كه نبود و بود شد علت و مؤثر وجودى مى ‏خواهد با كمك احساس و تجربه مى ‏توانيم علت‏ هاى خاص براى معلول‏ هاى خاص و روابط علت و معلولى اشياء را كشف كنيم اما سخن در اين است كه ابتداء اصل تصور عليت و معلوليت كه غير قابل احساس است از كجا عارض ذهن شده است .

اين مطلب كه عليت و معلوليت قابل احساس نيست از زمان هاى بسيار قديم مورد توجه اهل نظر بوده است .

# سخن ابن سينا

ابن سينا در فصل اول از مقاله اولى از الهيات شفا در مقام بيان اينكه موضوع فلسفه اولى چيست و آيا مى ‏توان گفت كه موضوع فلسفه اولى علت على الاطلاق است و فلسفه اولى از احوال و عوارض آن بحث مى ‏كند مى ‏گويد موضوع هر علم و هر فنى بايد مفروض و مسلم گرفته شود و ما اگر بخواهيم علت‏بطور مطلق را موضوع اين فن قرار دهيم بايد او را مفروض و مسلم بگيريم و حال آنكه اين فرض و تسليم وقتى براى ما حاصل مى ‏شود كه اقرار و اعتراف داشته باشيم كه هيچ حادثه‏ اى بدون سبب و علت پديد نمى ‏آيد و اين مسئله از مسائلى است كه در اين فلسفه بايد تكليفش روشن شود و اگر كسى گمان كند كه رابطه عليت و معلوليت را از راه حس مى ‏توان كشف كرد خطا است زيرا حس جز مقارنه و تصاحب دو امر چيزى را به ما نمى ‏فهماند .

از دانشمندان جديد هم عده‏ اى كه در تعيين حدود حس دقت كرده ‏اند به اين حقيقت اعتراف كرده ‏اند اين گروه عده‏ اى ديگر از همان حسيونند اين گروه چون از طرفى دريافته ‏اند كه احساس قادر نيست عليت و معلوليت اشياء را دريابد و از طرف ديگر روى فرمول مخصوص خود چيزى را واقعى مى ‏دانند كه بتوان آن را از راه حس و تجربه توجيه كرد واقعيت عليت و معلوليت را مورد ترديد قرار داده ‏اند .

سخن هيوم به نقل مرحوم فروغى

هيوم دانشمند حسى معروف انگليسى سر دسته اين جماعت است هيوم به نقل مرحوم فروغى مى ‏گويد چون در مقام تحقيق فلسفى برمى ‏آييم مى ‏بينيم اعتقاد به رابطه علت و معلول ضرورى نيست‏به اين معنى كه چون مى ‏بينيم سنگ متحركى به سنگ ساكن برخورد و سنگ ساكن بحركت آمد برخورد سنگ متحرك را علت‏حركت‏سنگ ساكن مى ‏خوانيم و لكن اين عقيده از روى تجربه براى ما آمده است و پيش از آنكه اين تجربه حاصل شود عقل حكم بوجوب اين امر يعنى حدوث اين معلول از آن علت نمى ‏نمايد و هيچ موردى نيست كه اگر تجربه نكرده باشيم رابطه علت و معلول را به قاعده عقلى دريابيم و تجربه هم فقط معلوم مى ‏كند كه فلان امر هميشه دنبال فلان امر ديگر است اما اينكه چرا اين دو امر دنبال يكديگرند معلوم نمى ‏شود ايضا مى ‏گويد حكم به رابطه عليت نتيجه عادتى است كه براى ما حاصل مى ‏شود از اينكه همواره امرى را همراه امر ديگر مى ‏بينيم و اين عادت اعتقاد را به اينكه اين دو امر لازم و ملزوم يكديگرند در ذهن راسخ مى ‏سازد .

پيروان ماترياليسم ديالكتيك از طرفى نظريه حسيون را پيروى مى ‏كنند و مدعى هستند تنها تصورى حقيقت است كه انسان از راه حس به آن نائل شده باشد و از طرف ديگر عليت و معلوليت را واقعى مى ‏دانند لهذا با زور هو و جنجال مى ‏خواهند اثبات كنند كه عليت و معلوليت محسوس است .

# سخن دكتر ارانى

دكتر ارانى در جزوه ماترياليسم ديالكتيك مى ‏گويد براى ما قانون علت و معلول يك اصل حقيقى است زيرا تجربه و عمل صحت آن را ثابت مى ‏كند امپريستها تجربيون اين قانون را حقيقى نمى ‏دانند و ما بين دو قضيه رابطه علت و معلول نمى ‏شناسند و مى ‏گويند كه فقط ما مى ‏دانيم كه يك قضيه بعد از قضيه ديگرى ظاهر مى ‏شود يك دفعه هم ممكن است ظاهر نشود هزاران دفعه ممكن است آتش دست را بسوزاند ولى ممكن هم هست كه يك دفعه ابتدا دست‏بسوزد و بعد آتش وجود پيدا كند جواب ما باز مطابق محك خود اين خواهد بود كه چون در تمام قضايا در تمام ادوار عملا قانون علت و معلول صادق بوده مطابق خيال آقايان است ثنا پيدا نكرده صحيح است در مى ‏گويد ما در علم از ابتداى تاريخ تمدن بشر تا امروز مليونها قضيه علت و معلول سراغ داريم و زندگانى روزانه ما آن به آن مصادف با قضاياى علت و معلولى است ما چه داعى داريم كه مثال هاى متعدد قانون علت و معلول را صحيح ندانيم و به اميد اينكه يك روز شايد از توى حباب چراغ يك قارچ سبز خواهد شد و است ثنائى بوجود خواهد آمد پشت پا به تكامل علم بزنيم اما يك ايده‏آليست‏بهمين اميد نشسته و اگر تيرى هم به مغزش فرو رود تير را علت كشتن نمى ‏داند .

علاوه بر اينكه اين آقايان مسئله ضرورت ترتب معلول بر علت ‏يا امتناع تخلف معلول از علت و مسئله تقدم و تاخر و تقارن زمانى علت و معلول را با اين مسئله كه آيا حس و تجربه قادر به درك عليت و معلوليت هست ‏يا نيست دانسته يا ندانسته با هم خلط كرده ‏اند نفهميده ‏اند يا نخواسته ‏اند بفهمند كه آنچه ما آن به آن در زندگانى روزانه از راه احساس و تجربه با آن مصادف هستيم مقارنه با تعاقب حوادث است نه عليت و معلوليت آنها و آنچه تجربيون را وادار كرده است كه در واقعى بودن قانون علت و معلول ترديد كنند دقت زياد در تعيين حدود حس و تجربه است تجربيون از طرفى اصالت‏حس و تجربه را پذيرفته ‏اند و از طرف ديگر نخواست ه ‏اند مانند ماديين به گزاف تصورات غير محسوس را محسوس جلوه دهند لهذا در حقيقى بودن قانون علت و معلول ترديد كرده ‏اند .

حقيقت اينست كه اگر واقعا ما اصالت‏حسى باشيم و از طرفى هم نخواهيم به گزاف سخنى بگوئيم وجهى ندارد كه قانون علت و معلول را واقعى بدانيم

# نظريه اين مقاله

نظريه اين مقاله مبتنى بر واقعى بودن قانون علت و معلول است و شبهاتى كه در اين مورد در قديم و جديد شده است در مقاله ٩ كه مخصوص بيان اين قانون است دفع مى ‏شود مطابق نظريه كلى كه در صدر مقاله بيان شد هر علم حصولى مسبوق به علم حضورى است و تا ذهن نمونه واقعيت‏شى‏ء را نيابد نمى ‏تواند تصورى از آن بسازد خواه آنكه آن نمونه را در داخل ذات نفس بيابد و يا آنكه از راه حواس خارجى بان نائل شود نمونه علت و معلول را ذهن ابتداء در داخل نفس يافته و از آن تصورى ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است همچنانكه سابقا گفته شد نفس هم خود را مى ‏يابد و هم آثار و افعال خود را از قبيل انديشه‏ ها و افكار و اين يافتن به طريق حضورى است نه حصولى يعنى نفس با واقعيت‏خود عين واقعيت آنها را مى ‏يابد و چون معلوليت عين واقعيت و وجود اين آثار است پس ادراك اين آثار عين ادراك معلوليت آنها است و بعبارت ديگر نفس به علم حضورى هم خود را مى ‏يابد و هم آثار و افعال خود را و اين آثار و افعال را متعلق الوجود بخود مى ‏يابد و اين نحو درك كردن عين ادراك معلوليت است اين است ‏خلاصه نظريه اين مقاله و البته توضيح كامل اين بيان احتياج دارد كه حقيقت قانون علت و معلول آن طور كه هست از لحاظ فلسفى و برهانى روشن شود و مقاله ٩ عهده‏دار همين جهت است )

و پس از اين مرحله قوه مدركه شروع مى ‏كند بادراك مفردات و نسب و تركيب و تجزيه محسوسات و متخيلات و البته بيان تفصيلى آنها از توانائى ما بيرون است و تنها چيزى كه هست‏سه نكته زير را بطور كلى بايد در نظر گرفت .

١ - چون قوه مدركه ما مى ‏تواند چيزى را كه بدست آورده دو باره با نظر است قلالى نگريسته و تحت نظر قرار بدهد از اين روى نسبتهائى را كه بعنوان رابطه ميان دو مفهوم يافته بود با نظر است قلالى نگريسته و در مورد هر نسبت‏يك يا چند مفهوم است قلالى تهيه مى ‏نمايد و در ضمن اين گردش و كار مفاهيم وجود عدم وحدت - كثرت - را كه به شكل نسبت ادراك نموده بود ابتدائا با حال اضافه وجود محمول از براى موضوع عدم محمول از براى موضوع وحدت موضوع و محمول كثرت موضوع و محمول در قضيه سالبه و پس از آن بى اضافه وجود - عدم - وحدت - كثرت - و همچنين ساير مفاهيم عامه و خاصه را كه اعتبارى مى ‏باشد تصور مى ‏نمايد .

(طريق پيدايش مفاهيم وجود و عدم و وحدت و كثرت و يك سلسله مفاهيم ديگر از قبيل علت و معلول و جوهر و عرض كه همه از مفاهيم عمومى هستند مطابق سبك اين مقاله بيان شد .

عقليون اروپا پيدايش مفهوم وجود و عدم و وحدت و كثرت را از راه فطرى بودن توجيه مى ‏كنند و ما قبلا بطلان اين نظريه را روشن كرديم ولى حسيون از راه حس داخلى وجدان توجيه مى ‏نمايند

# سخن جان لاك به نقل مرحوم فروغى

جان لاك به نقل مرحوم فروغى مى ‏گويد تصور بر دو قسم است ‏بسيط و مركب بسيط بوسيله حس احساس خارجى يا فكر حس داخلى يا وجدان حاصل مى ‏شود تا آنجا كه مى ‏گويد تصور هاى بسيطى كه از راه فكر حاصل مى ‏شود تصور ادراك است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند اينها .

بديهى است كه قياس كردن وجود و وحدت به امور نفسانى و وجدانى از قبيل ادراك و اراده و قدرت و لذت و الم غلط است زيرا تصور ادراك و اراده و ... از اين راه حاصل مى ‏شود كه انسان بحسب وجدان خود يك پديده خاص نفسانى در خود مى ‏يابد بعنوان ادراك و يك پديده ديگر مى ‏يابد بعنوان اراده و يك پديده ديگر به عنوان لذت و همچنين ... هر يك از اين پديده‏ ها اولا نفسانى هستند و به امور غير نفسانى صادق نيستند و ثانيا ذهن براى هر يك از آن پديده‏ ها يك مفهوم خاص درست كرده كه هر يك از آن مفهومها فقط به يكى از امور نفسانى صادق است و به ساير امور نفسانى صادق نيست پر واضح است كه هيچ پديده بالخصوص نيست كه وجدان انسان آنرا بعنوان وجود يا وحدت بيابد و هر كسى بالبداهه مى ‏داند كه مفهوم وجود و وحدت به طورى هستند كه شامل تمام آن پديده‏ هاى درونى و تمام پديده‏ هاى بيرونى هستند على هذا مفهوم وجود و عدم و وحدت و كثرت را كه از مفاهيم عمومى هستند

نمى ‏توان به مفهوم ادراك و اراده و ساير امور خاص نفسانى قياس كرد)

٢ - چنانكه در نكته ١ مشهود است قوه مدركه مى ‏تواند از قضيه سير نموده و به مفرد برسد همچنين اين سير را مى ‏تواند بطور قهقرى انجام داده و از مفرد به قضيه منتهى شود و از همين جهت اندازه زيادى از مفردات تصورى ما بحسب اصل قضيه بوده و مقدار زيادى از قضايا در اصل مفردات تصورى مى ‏باشد

٣ - چنانكه تركيب و تحليل را به نحوى كه در نكته دويم گفته شد در تصورات داريم همچنان در تصديقات و قضايا نيز داريم ما در نخستين بار كه مى ‏گفتيم مثلا سياهى سياهى ست‏سفيدى سياهى نيست اين امور را پذيرفته و تصديق كرده بوديم كه :

١ - سلب و ايجاب نفى و اثبات هر دو با هم روى يك قضيه نمى ‏آيند و هر دو با هم از روى يك قضيه برداشته نمى ‏شوند اصل امتناع اجتماع نقيضين و ارتفاع نقيضين .

٢ - هر چيز خودش براى خودش ثابت است .

٣ - هيچ چيز خودش از خودش سلب نمى ‏شود .

٤ - عرض بى موضوع نمى ‏شود .

٥ - معلول بى علت نمى ‏شود .

و همچنين يك سلسله بديهيات ديگر و اين نكته با بيان آينده روشنتر از اين بدست‏خواهد آمد .

(در اواخر اين مقاله آنجا كه از تحليل تصديقى سخن به ميان آيد راجع به اين بديهيات كه بديهيات اوليه تصديقيه اصطلاحا خوانده مى ‏شوند بحث نسبتا مفصلترى خواهد شد)

# از راه ديگر (طريق تحليل)

تكثر معلومات را با روش ديگر نيز مى ‏توان بررسى نمود زيرا چنانكه در مقاله ٤ بيان شد معلومات حصولى ما بر دو قسم منقسم مى ‏باشد تصورى و تصديقى .

# در قسم اول تصورى

ما بحسب غريزه در مفاهيم جزئيه به مجرد حس و مشاهده قناعت مى ‏نمائيم مثلا چنانچه مفهوم اين كرسى جزئى را بما القاء كردند به تنها نشان دادن يك كرسى جزئى در خارج قناعت مى ‏ورزيم ولى در مفاهيم كليه اين حال را نداريم زيرا در مورد بسيارى از مفهومات مفاهيم ديگر نيز پيدا مى ‏شوند كه از مفهوم مورد نظر قابل انفكاك و جدائى نيستند و اگر آنها را جدا و منفك فرض كنيم مفهوم مورد نظر رخت ‏بر بسته و از ميان خواهد رفت مثلا مفهوم كرسى كه داراى شكل خاص و رنگ و بزرگى و ظرافت صنعت‏بوده و از تخته ساخته شده مفهومى است مانند مركب از يك عده مفهومات و از ميان آنها اگر رنگ و بزرگى و ظرافت صنعت را تصور نكرده و نديده انگاريم تصور كرسى از ميان نمى ‏رود بخلاف تخته ماده و شكل كرسى صورت كه با نفى آنها تصور كرسى از ميان خواهد رفت از اين راه مى ‏دانيم كه مفهوم كرسى مفهومى است كه از مجموع دو مفهوم تخته شكل تركيب يافته است و سپس همين چگونگى و تركيب را در خود مفهوم تخته كه جزئى از مفهوم كرسى مى ‏باشد مى ‏يابيم

# عمل تجزيه و تركيب

(يكى از اعمال عاليه ذهن عمل تجزيه و تركيب است ‏بواسطه اين عمل معلومات و صور ذهنى يكنوع تكثر پيدا مى ‏كنند و هم بواسطه اين عمل است كه معرفت و شناسائى منطقى اشياء حاصل مى ‏شود .

همان طورى كه مواد خارجى يا بسيطند يا مركب و مركبات با همه تنوعات زيادى كه دارند كه با نام هاى مخصوص خوانده مى ‏شوند از يك عده عناصر معدود تشكيل يافته ‏اند و اگر آنها را تجزيه كنيم جز آن عناصر معدود كه با نسبت‏ هاى مختلف با يكديگر تركيب يافته ‏اند چيزى نيست صور ذهنى نيز يا بسيطند يا مركب و مركبات چيزى جز صور تركيب يافته از يك عده عناصر بسيط ذهنى كه با طرز مخصوصى تركيب شده ‏اند نيست عناصر ساده اوليه ذهن به حسب اصطلاح مبادى تصوريه در باب تصورات و مبادى تصديقيه در باب تصديقات خوانده مى ‏شوند .

تجزيه و تركيب ذهنى در مقابل تجزيه و تركيب عملى است تجزيه و تركيب عملى آنست كه انسان مواد خارجى را مورد عمل تجزيه يا تركيب قرار دهد مثل آنكه يك مركب صنعتى از قبيل ساعت و يا يك مركب طبيعى از قبيل آب را باجزاء اوليه آنها تجزيه كنند و دو باره آنها را بسازند عمليات شيمياوى كه در آزمايشگاه‏ ها صورت مى ‏گيرد از اين قبيل است تنها راه براى بدست آوردن وضع ساختمان داخلى مادى اشياء تجزيه و تركيب عملى است .

تجزيه و تركيب ذهنى يا نظرى اقسام متعددى دارد ما اجمالا در پاورقي هاى آينده آنها را بيان خواهيم كرد چيزى كه لازم است در اينجا تذكر داده شود اينست كه ممكن است ‏براى خواننده محترم اين سؤال پيش آيد كه مطابق فرمول كلى اين مقاله هر علم حصولى كه عارض ذهن مى ‏شود مسبوق به علم حضورى است و البته اين قاعده است ثناء پذير نيست هم در مورد بسائط ذهنى صادق است و هم در مورد مركبات پس چگونه است كه ما بسيارى از تصورات مركبه داريم كه قطعا واقعيت مصداق آنها را هيچگاه به علم حضورى نيافته‏ايم مثل تصورى كه از لا يتناهى و واجب الوجود و امثال اينها داريم .

پاسخ اين سؤال اين است كه لازمه فرمول سابق اين نيست كه ذهن به واقعيت هر يك از بسائط و مركبات على‏حده نائل شود بلكه در برخى از موارد ذهن ابتداء به درك مركبات نائل مى ‏شود سپس با قوه تجزيه بسائط و عناصر اوليه را از يكديگر جدا مى ‏سازد تصورات عادى ابتدائى در مورد محسوسات از اين قبيل است مثلا ابتدا انسان از راه باصره جسم را مى ‏بيند با حجم و شكل و رنگ معين يعنى تصور حجم و شكل و رنگ با هم و توام و غير مجزا از يكديگر برايش حاصل مى ‏شود بعد از آنكه ذهن قوى شد و قدرت تجزيه پيدا كرد كميت را از كيفيت و هر يك از كيفيات را جدا از ديگرى تصور مى ‏كند و در برخى از موارد ابتداء به درك بسائط نائل مى ‏شود سپس با قوه تركيب از آنها تصور جديدى مى ‏سازد مثل اينكه از يك طرف تصور حد يا نهايت‏براى ذهن حاصل مى ‏شود و البته تصور نهايت نيز به نوبه خود تصورى است مركب كه از تركيب چندين تصور بسيط حاصل شده است و از طرف ديگر تصور عدم و از نسبت دادن عدم به نهايت تصور لا يتناهى براى ذهن حاصل مى ‏شود و با اينكه از يكطرف تصور وجود و از طرف ديگر تصور ضرورت و وجوب براى ذهن حاصل مى ‏شود سپس از تركيب اين دو تصور تصور جديدى واجب الوجود براى ذهن دست مى ‏دهد تمام فرضيه‏ هاى علمى و فلسفى از اين قبيل است ذهن پس از آنكه اين نوع تصورات را توليد كرد در صدد تحقيق علمى و فلسفى برمى ‏آيد و از راه هاى منطقى صحت ‏يا بطلان اين فرض هاى ذهنى را اثبات مى ‏كند) زيرا اگر چنانچه مثلا عناصرى كه به همراهى صورت تخته تخته را درست كرده ‏اند از مفهوم تخته سلب شوند تصور تخته از ميان مى ‏رود و البته اين تجزى و انحلال پيوسته ادامه نيافته و در جائى وقوف خواهد كرد و البته آخرين دو مفهومى كه پيدا كرده‏ايم بسيط خواهند بود چنانكه در خارج نيز كار همانگونه مى ‏باشد و همان مفهوم بسيط است كه مفهومات بسيطه ديگرى يكى پس از ديگرى بوى اضافه شده و تركيب يافته است كه مفهوم نخستين مورد نظر مفهوم كرسى مثلا درست گرديده

پس مفاهيم تصوريه ما چنانكه يك نوع كثرت در ميان بسايط خود دارند يك نوع كثرت نيز بواسطه تركيب پيدا مى ‏كنند و چنانكه گذشت‏برخى ازين مفاهيم مهيات هستند و برخى از آنها اعتباريات هستند كه از مهيات اخذ شده ‏اند و اين نيز يك نوع كثرتى است كه متولد مى ‏شود و چنانكه روشن است تركيبى كه ميان مهيات انجام مى ‏گيرد ميان مفاهيم اعتباريه نيز انجام مى ‏يابد از بيان فوق نتيجه گرفته مى ‏شود :

١ - مفاهيم تصوريه كثرتى بواسطه بساطت و تركب پيدا مى ‏كنند

٢ - مفاهيم كثرتى ديگر از راه حقيقت و اعتبار دارند

(مطابق نظريه عقليون مفاهيم يكنوع كثرتى از راه ذاتى بودن فطرى بودن و عرضى بودن دارند و يكنوع كثرتى از راه بساطت و تركب دارند و مفاهيم بسيط يا از راه يكى از حواس وارد ذهن شده ‏اند و يا آنكه ذهن فطرتا واجد آنها بوده و مطابق نظريه حسيون كثرت مفاهيم فقط از لحاظ بساطت و تركب است و تمام مفاهيم بسيطه از راه يكى از حواس خارجى يا داخلى مستقيما وارد ذهن شده ‏اند ٧٤ هوبز از فلاسفه حسى قرن هفدهم ١٥٨٨ - ١٦٧٩ مى ‏گويد استدلال و فكر درست‏يعنى جمع كردن معلومات با هم يا جدا كردن آنها از يكديگر بعبارت ديگر فلسفه يعنى تجزيه و تركيب و تجزيه و تركيب تنها به اجسام تعلق مى ‏گيرد و غير از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم واقع نمى ‏شود .

هيوم فيلسوف حسى قرن هجدهم ١٧١١ - ١٧٧٦ پس از آنكه ادراكات را منحصر مى ‏كند به آنچه از راه يكى از حواس پيدا شده باشد مى ‏گويد اين است تار و پود بافته افكار ما و عقل ما جز تركيب كردن و مرتبط ساختن اين اجزاء و مبادى كار ديگرى نمى ‏كند .

ولى مطابق آنچه در اين مقاله تحقيق شد مفاهيم يكنوع كثرتى دارند از لحاظ بساطت و تركب و يك نوع كثرتى دارند از لحاظ حقيقت و اعتبار و از آنچه تا كنون گفته شد معلوم شد كه نظريه عقليون مبتنى بر فطرى بودن پاره‏ اى از معقولات قابل قبول نيست و طبق نظريه حسيون نيز بسيارى از مفاهيم بسيط از قبيل تصور وجود و عدم و وحدت و كثرت بلكه عليت و معلوليت كه بالضروره ذهن از هر يك از اينها تصور روشن و صريح و صحيحى دارد قابل توجيه نيست و تنها راه صحيح توجيه همان است كه در اين مقاله تحقيق شد .

همان طورى كه از ضمن مطالب گذشته معلوم شد مفاهيم يك كثرت ديگرى نيز از راه كليت و جزئيت دارند زيرا هر چند كلى و مصداق در خارج عين يكديگرند و هر مفهوم كلى مثل انسان در خارج عين هر يك از افراد خودش است و بحسب تعدد آنها در خارج متعدد است ولى بحسب ذهن تصور كلى مغاير است ‏با تصور هر يك از افراد و از لحاظ خواص و عوارض ذهنى نيز تصور مفهوم كلى مغاير است ‏با تصور هر يك از افراد بالخصوص .

در قرون وسطى عده‏ اى از دانشمندان اروپا منكر تصورات كلى بوده ‏اند و معتقد بوده ‏اند كه ذهن هيچ نوع تصورى از كلى ندارد و تمام الفاظى كه گمان ميرود براى معانى كليه وضع شده ‏اند از قبيل لفظ حيوان و انسان و درخت و غيره واجد هيچ معنائى نيستند اين جماعت را از همين لحاظ كه اين الفاظ را لفظ خالى و اسم بدون مسمى مى ‏دانستند اسميون مى ‏خواندند از روانشناسان جديد نيز عده‏ اى منكر تصورات كلى شده ‏اند و آنها همان كسانى هستند كه تمام اعمال ذهنى را از حكم و تعقل و قياس و استدلال جز همان احساس هاى ابتدائى كه فى الجمله تغيير شكل يافته ‏اند نمى ‏دانند هيوم و است وارت ميل اين عقيده را دارند اگر در محل مناسبى فرصتى بدست آمد در باره اين نظريه مفصلا به گفتگو خواهيم پرداخت .)

# اشكال

مى ‏توان در بيان گذشته مناقشه نموده و گفت اين بيان به دو نظريه مبتنى است كه بطلان هر دو به ثبوت رسيده و آن دو نظريه عبارت است از : ١ - وجود انواع متباينه در خارج ٢ - ثبوت ماهيات ثابته آنها .

روشن‏تر بگوئيم اين طريقه مبنى بر اين است كه خواصى كه از راه حس نائل مى ‏شويم مهيات متباينه بوده باشند مثلا واقعيت صدا غير از واقعيت نور بوده و به همين قياس خواص اجسام با يكديگر تباين نوعى داشته باشند و همچنين اجسام نيز با اختلافات جوهرى متنوع بوده و هر يك از آنها نوعى بحسب واقعيت جدا از ديگرى و داراى خواص جداگانه باشد .

ولى امروز علم اين نظريه كهنه متافيزيكى را از ميان برده و بطلانش را روشن نموده و اثبات مى ‏كند كه واقعيت‏خارج بجز ماده يك نواخت چيز ديگرى نيست و انواع مختلفه عناصر و مركبات زنده تركيبات گوناگونى هستند كه ماده يك نواخت‏بخود گرفته و آثار گوناگون ميدهند و همگى اين خواص به انرژى قابل تحليل مى ‏باشند و اخيرا به ثبوت رسيده كه ماده و انرژى به همديگر قابل تبدل بوده و در حقيقت همان حركت هستند و از اين روى انواع مختلفه بالذات مفهومى نخواهد داشت (تا كنون چند جهت از جهاتى كه منشاء تكثر ادراكات مى ‏شوند بيان شد ولى هيچيك از آنها مربوط به كثرتى كه از ناحيه تكثر و اختلافات خود معلومات و اعيان خارجيه ناشى مى ‏شود نبود توضيح اينكه همانطورى كه ما از لحاظ كليت و جزئيت و از لحاظ بساطت و تركب و از لحاظ حقيقت و اعتبار در ميان ادراكات خود اختلاف و تكثر مشاهده مى ‏كنيم يكنوع تكثر و اختلاف ديگرى نيز كه وابسته باختلاف و تكثر واقعيت هاى عينى خارجى است در ميان ادراكات و تصورات خود مشاهده مى ‏كنيم مثلا ما تصورى از آب و تصورى از هوا و تصورى از انسان و تصورى از سفيدى و تصورى از شكل و تصورى از مقدار و تصورات زياد ديگرى از غير اينها داريم و براى ما مفهوم آب غير از مفهوم هوا و هر يك از اين دو غير از مفهوم انسان و هر يك از اين سه غير از مفهوم سفيدى و هر يك از اين چهار غير از مفهوم شكل است و همچنين ... و هرگز نمى ‏توانيم بپذيريم كه اين تصورات عين يكديگرند و بالضروره ميدانيم كه با هم اختلاف دارند اين اختلافات از ناحيه اختلافاتى كه در خود واقعيت هاى خارجى هست ناشى شده يعنى چون واقعيت هاى آب و هوا و انسان و سفيدى و شكل و مقدار با يكديگر اختلاف دارند تصورات ما در باره آنها مختلف شده است

# تكثر ماهوى يا ذاتى

پس يكنوع تكثر ادراكى ديگر از لحاظ تكثر معلومات و واقعيت هاى عينى داريم .

اين نوع از تكثر از لحاظ دخالت در توسعه و افزايش تصورات عمده‏ترين تكثرات است ولى از آنجايى كه اين نوع از تكثر بر خلاف ساير اقسام آن كه قبلا بيان شد اولا و بالذات مربوط به واقعيت هاى خارجى است و بالتبع مربوط بادراكات و تصورات است از موضوع بحث اين مقاله خارج است و همچنانكه در مقدمه اين مقاله گفتيم موضوع بحث اين مقاله آن تكثرهائى است كه بالذات مربوط بخود ادراكات است و آن كثرتها آنها است كه عامل اصلى آنها فعاليت‏خود ذهن است از قبيل كثرت هايى كه از راه حقيقت و اعتبار يا از راه بساطت و تركب يا از راه كليت و جزئيت پيدا مى ‏شود و اما آن كثرتى كه از ناحيه معلومات خارجيه است از جنبه انفعالى ذهن سرچشمه مى ‏گيرد و بالذات مربوط بادراكات نيست و لهذا از موضوع اين مقاله خارج است .

اين نوع از تكثر را مى ‏توان تكثر ماهوى و يا تكثر ذاتى ناميد زيرا اين تكثر به عقيده بعضى از فلاسفه نماينده اختلافات ماهوى و ذاتى اعيان خارجيه است ‏بيانات گذشته مربوط به انقسام ادراكات با دراكات حقيقى و ادراكات اعتبارى متكى به قبول نظريه اختلافات ماهوى و ذاتى اعيان خارجيه است زيرا ادراكات حقيقى همانها است كه مستقيما صورت يك پديده خارجى است از قبيل صورت ذهنى انسان و اسب و سنگ و درخت كه در نظر اين مقاله ماهيات مختلف و متنوعى هستند . آشنايان به منطق و فلسفه مى ‏دانند كه بسيارى از مسائل در منطق و در فلسفه مبتنى بر مسئله تكثر ماهوى تصورات و اختلافات ذاتى اعيان خارجيه است و از اين مسئله سرچشمه مى ‏گيرد و بسيارى از مسائل ديگر پايه و اساس اين مسئله بشمار ميرود .

مثلا مبحث معروف مقولات دهگانه يا پنجگانه يا دوگانه بحسب اختلاف نظرى كه بين دانشمندان بوده در منطق و فلسفه كه ماهيات را بنحو مخصوصى دسته‏بندى مى ‏كرد و جهات مشترك آنها را از جهات اختصاصى تميز مى ‏داد مبتنى بر اين مسئله است ‏بر خلاف مقولات دوازده‏گانه كانت كه امور انتزاعى و اعتبارى را به ميان آورده و همچنين مبحث معروف تعريفات جنسى و فصلى در منطق از اين مسئله سرچشمه مى ‏گيرد و مبحث معروف صور نوعيه در فلسفه از پايه‏ ها و ريشه‏ هاى اين مسئله بشمار ميرود .

على اى حال نظريه متن راجع به ادراكات حقيقى متكى به اين است كه ما پاره‏ اى از صور ذهنيه خود را ماهيات بدانيم از قبيل صورت ذهنى انسان و اسب و درخت و غيره و آن ماهيات را با يكديگر مختلف بالذات و نماينده انواع خارجيه متباين بالذات بدانيم ولى روى اصول علمى جديد مى ‏توان مطلب بالا را از دو راه مورد مناقشه قرار داد يكى از راه انكار اختلافات ذاتى انواع خارجيه يعنى انكار اين جهت كه انسان و سنگ و درخت و مس و آهن هر يك داراى ذات و ماهيت جداگانه هستند و ذاتا با يكديگر اختلاف دارند و يكى از راه انكار يكسان ماندن ماهيات اشياء يعنى انكار اينكه هر چيز داراى هر ماهيتى كه هست‏براى هميشه همان ماهيت را دارا خواهد بود .

توضيح اينكه اما نظريه تباين ذاتى انواع كه مطلب بالا متكى بان است اينست كه ما اشياء و واقعيت هاى خارجى را دسته‏بندى كنيم و هر دسته‏ اى را داراى ذات و مهيتى مغاير با ذات و ماهيت‏ساير دسته‏ ها بشناسيم و بعبارت ديگر مبتنى بر اينست كه معتقد شويم كه اشياء در قالب هاى مخصوصى ريخته شده ‏اند و هر قالبى ذاتا غير از قالب ديگر است و هر يك از آن قالبها را بعنوان ذات و ماهيت آن اشياء بشناسيم ولى تحقيقات مقرون به مشاهده و آزمايش جديد ثابت كرده كه اشياء در قالب هاى مخصوص و جداگانه ريخته نشده ‏اند و اساسا واقعيت هاى خارجى اختلافات ذاتى با يكديگر ندارند تحقيقات جديد ثابت كرده كه آنچه در خارج واقعيت دارد فقط يك واقعيت است كه تركيبات گوناگون بخود مى ‏گيرد و اختلافات اشياء مربوط باختلاف تركيبات اجزاء همان واقعيت وحدانى است چيزى كه هست ما از هر يك از آن تركيبات يك تصور خاص داريم و ابتدا قبل از آنكه تحقيقات علمى كافى بكنيم مى ‏پنداريم كه هر يك از واقعيت هاى متصوره ما ذاتا مباين و مخالف آن ديگرى است مثلا ما ابتدا سنگ و درخت و انسان و هزارها چيز ديگر مى ‏بينيم و مى ‏پنداريم هر يك از اينها ذاتا مباين با ديگرى است ولى پس از تحقيق و آزمايش باين نتيجه مى ‏رسيم كه تمام اين اشياء بى‏شمار از يك عده عناصر معدود كه با نسبت هاى مختلف با يكديگر ارتباط پيدا كرده ‏اند تركيب يافته ‏اند يعنى مى ‏فهميم كه اختلافات اين مركبات ذاتى نيست‏سپس عناصر را بررسى مى ‏كنيم در بررسى عناصر نيز ابتدا مى ‏پنداريم كه هر يك از آنها ذاتا مباين ديگرى است ولى تحقيق و آزمايش هاى دقيقتر علمى بر ما روشن مى ‏كند كه عناصر نيز به نوبه خود از اتمها تشكيل يافته ‏اند و اختلاف وضع و ساختمان داخلى اتمها عناصر را از يكديگر متمايز ساخته است ‏يعنى مى ‏فهميم كه اختلافات عناصر نيز ذاتى نيست‏سپس گامى جلوتر مى ‏رويم و اتمها را مورد مطالعه قرار مى ‏دهيم مى ‏بينيم آنها نيز از ذرات كوچكترى ساخته شده ‏اند يعنى اختلافات آنها نيز ذاتى نيست و مربوط باختلاف وضع و عدد و حركت ذرات تشكيل دهنده آنها است ‏سپس گامى ديگر پيش مى ‏رويم مى ‏بينيم خود آن ذرات تشكيل دهنده اتمها نيز داراى ماهيت هاى جداگانه و غير قابل تغيير و تبديل نيستند زيرا گاهى در وضع داخلى اتمها تغييراتى حاصل مى ‏شود و در نتيجه عنصرى به عنصر ديگر تبديل مى ‏شود و عملا نيز مى ‏توان آن تغييرات را ايجاد و عنصرى را به عنصر ديگر تبديل كرد تغييراتى كه در وضع داخلى اتمها پيدا مى ‏شود از اين راه است كه بعضى از ذرات داخلى اتم از بين مى ‏روند يعنى تبديل به انرژى مى ‏شوند و يا آنكه از تكاثف انرژى از نو بوجود مى ‏آيند و بالاخره از تحليل‏ هاى علمى متكى بمشاهدات و تجربيات اين نتيجه بدست مى ‏آيد كه جز يك واقعيت كه فضا را اشغال كرده و در زمان تغييراتى حاصل مى ‏كند و شكل هاى متعدد بخود مى ‏گيرد چيزى وجود ندارد و ما آن واقعيت واحد شاغل مكان و متغير در زمان را ماده مى ‏خوانيم .

على هذا اختلافات ادراكات و تصورات ما نماينده اختلافات ذاتى و ماهوى واقعيتها يست‏بلكه تنها نماينده اوضاع و احوال و اشكال و تركيبات يك واقعيت است كه همان ماده است .

سابقا روى نظريه تباين ذاتى انواع عمل كيمياگرى از قبيل تبديل آهن و مس به طلا در نظر دانشمندان امرى محال و ممتنع مى ‏نمود زيرا در نظر آنان مستلزم تغيير و تبديل اهميت‏شيئى به شى‏ء ديگر و انقلاب ذاتى بود و باصطلاح مستلزم سلب ذاتيات شى‏ء از شى‏ء بود و حال آنكه ثبوت ذاتيات از براى قواعد منطقى ضرورى و ممتنع العدم شناخته مى ‏شد ولى امروز ثابت‏شده كه عمل كيمياگرى هيچ مانع عقلى و عملى ندارد بعلاوه آزمايشها ثابت كرده كه تبدل نوعى بنوع ديگر نه تنها در اشياء بى‏جان ميسر است در موجودات جاندار نيز ممكن است ‏بلكه در موجودات جاندار تبدل و تسلسل انواع طبق قانون نشوء و ارتقاء جزء قوانين ضرورى و نواميس قطعى طبيعت است على هذا نظريه اين مقاله و همچنين مبحث معروف مقولات و مبحث تعريفات جنس و فصلى و مبحث صور نوعيه و مباحث مربوط به اثبات نفوس ناميه و حيوانيه و ناطقه و يك سلسله مباحث ديگر در منطق و در فلسفه كه از اين مباحث‏سرچشمه مى ‏گيرد بكلى از درجه اعتبار ساقط است .

اين بود خلاصه قسمت اول اشكال.

پاسخ به قسمت اول اشكال مبنى بر اينكه اختلافات خارجى تنها مستند به اختلاف تركيبات مادى است

اين قسمت اشكال در السنه تمام كسانى كه طرز تفكر حسى دارند مادى و غير مادى و جهان را تنها از دريچه حواس مى ‏نگرند شايع است اين اشخاص گمان كرده ‏اند كه از روزى كه نظريه اتميسم قوت گرفت پايه‏ هاى نظريه اختلافات ماهوى و ذاتى اشياء با همه متفرعات آن فرو ريخت و يك ركن اصلى منطق تعقلى و فلسفه‏ هاى متفرع بر آن خراب شد ما اگر بخواهيم پاسخ مشروح اين اشكال را بدهيم بايد مباحث زيادى را در اينجا مطرح كنيم از قبيل مبحث وحدت وجود و اصالت وجود و مبحث قوه و فعل و حركت و جزء لا يتجزى و ماده المواد و جوهر و عرض در حالى كه اين مباحث چندين برابر اين مقاله است و خود اين مباحث در طى مقالات ٧ - ٩ - ١٠ خواهد آمد و ما خوانندگان را به آن مقاله‏ ها ارجاع مى ‏كنيم آنچه مربوط به اين مقاله است اينست كه ادراكات كثرتى از لحاظ حقيقت و اعتبار دارند و ادراك حقيقى آنست كه مستقيما صورت يك امر خارج از ذهن است از قبيل تصور انسان و درخت و سنگ كه در فلسفه معقولات اوليه خوانده مى ‏شوند و اما ادراكات اعتبارى آنها هستند كه مستقيما صورت يك امر خارج از ذهن نيستند و از راه يكى از حواس خارجى يا داخلى وارد ذهن نشده ‏اند بلكه بترتيب ديگرى ذهن آن مفاهيم را تهيه كرده است از قبيل تصور وجود و عدم و وحدت و كثرت و ساير مفاهيم عامه ذهن كه مسائل فلسفه اولى را تشكيل ميدهند و در فلسفه معقولات ثانيه خوانده مى ‏شود و اشكال بالا مربوط به قسم اول يعنى ادراكات حقيقى است و البته خواننده محترم مى ‏داند كه چه ما ادراكات حقيقى را ماهيات بناميم و نماينده اختلافات ذاتى واقعيت هاى خارجى بدانيم و چه آنكه آنها را نماينده اشكال و احوال و تركيبات يك واقعيت‏بدانيم در مدعاى اين مقاله كه انقسام ادراكات است ‏به حقيقى و اعتبارى تغييرى حاصل نمى ‏شود لهذا فعلا خود را از ورود در آن مباحث‏بى نياز ميدانيم ولى در عين حال براى آنكه خواننده محترم اجمالا از نظريه فلسفى ما راجع به اين اشكال آگاه شود همين قدر مى ‏گوييم كه بر خلاف انتظار شخص اشكال كننده نظريه تحليلى فيزيكى جديد نمى ‏تواند آن مدعاى فلسفى را كه در ضمن اشكال تقرير شد نتيجه بدهد زيرا نظريه تحليلى فيزيكى فقط ساختمان محسوس اشياء را بيان مى ‏كند و جزء مادى علت مادى وجود اشياء را توضيح مى ‏دهد و بيان مى ‏كند كه در ضمن همه تطورات يك ماده اصلى است كه لباس هاى مختلف بخود مى ‏پوشد و اما آن مدعاى فلسفى مبنى بر اينكه تمام جنبه‏ هاى هستى موجودات طبيعت منحصر به همان جنبه محسوس است كه فيزيك نشان مى ‏دهد و طبيعت را با تمام مظاهر مختلف يك واقعيت وحدانى بوجود آورده است از اين نظريه نمى ‏توان نتيجه گرفت .

ما بدون اينكه با نظريه‏ هاى فيزيكى و زيست‏شناسى مربوط به اتم و انرژى و ملكول و سلول كوچكترين مخالفتى داشته باشيم روى اصول كلى فلسفى در مبحث قوه و فعل ثابت مى ‏كنيم كه واقعيت وحدانى و به تعبير بالا واقعيت واحد شاغل مكان و متغير در زمان كه در ذات خود هيچگونه كثرت و تعدد ندارد نمى ‏تواند مظاهر مختلف طبيعت را پديد آورد و خود تغيير و تكامل پيدا كند و اين نظام محسوس را بوجود آورد .

لازم است تذكر دهيم كه مسئله كيمياگرى و تبدل انواع كه در ضمن اشكال ذكر شد چندان ارتباطى به مسئله تباين ذاتى انواع ندارد از نظر اصول كلى فلسفى ما هر چند انواع را متباين بدانيم تبدل نوعى بنوع ديگر چه تبدل نوع بى‏جان بنوع بى‏جان ديگر و چه تبدل نوع جاندار بنوع جاندار ديگر و چه تبدل نوع بى‏جان به نوع جاندار مانعى ندارد و اما اينكه آيا قوانين مخصوص علم الحيات در مورد جانداران اجازه مى ‏دهد يا نمى ‏دهد مطلب ديگر است .

# پاسخ به قسمت دوم اشكال مبنى بر عدم ثبوت ماهيات

و اما قسمت دوم اشكال مبنى بر عدم ثبوت ماهيات اگر منظور اشكال كننده اينست كه موجودات طبيعت در خارج داراى ماهيت‏يك نواخت نيستند و ذاتا در حركتند و همواره تغيير ماهيت ميدهند البته مورد قبول ما است و در مقاله ١٠ ثابت‏خواهيم كرد كه طبيعت‏با تمام جواهر و اعراض خود در يك حركت ذاتى دائمى است و نظريه اين مقاله نيز مبتنى بر فرض سكون موجودات طبيعت نيست و اگر منظور اينست كه صور ذهنيه ماهيات كه در پيش ما هستند همواره در حركت و تغييرند پاسخش همان است كه در متن مشروحا بيان شده كه نژاد مفهوم و صور ذهنى از احكام و مقررات ماده كنار است و صورت علمى از سنخ جهان حركت نمى ‏باشد و ما در پاورقى‏ هاى مقاله ٣ و مقدمه و پاورقى‏ هاى مقاله ٤ شبهات

مربوط به اين مدعا را نقل و انتقاد كرديم) و نظر به همين نكته انواع مختلفه مانند انسان و اسب و زمين و هوا از اختلافات ذاتى حاكى نبوده و تنها اختلافات خواص تركيبات را نشان خواهند داد كه آنها نيز بالاخره بيك اصل برمى ‏گردند .

گذشته از اين چون همين تركيبات تا آخرين ريشه خود ماده و انرژى در حركت و تحولند بنا بر اين هيچ مهيتى و ذاتى در دو لحظه در يك حال باقى نخواهد ماند خواه در خارج و خواه در ذهن زيرا ذهن نيز خاصه مادى مغز است پس اتكاء علمى بمهيات بيهوده و بى ثمر بوده و دستگاه ماهيت گيرى به منزله اينست كه انسان به يك نقطه از درياى پهناور با چين موج نشانى بگذارد و از اين جا است كه دانشمند آشنا با علوم طبيعى و سبك تحقيقات جديد چيزى را كه مى ‏شنود از ماهيت وى جويا نمى ‏شود بلكه از اثر و خاصه‏اش مى ‏پرسد نمى ‏گويد چه مى ‏باشد مى ‏گويد چه مى ‏كند .

پاسخ

بخش نخستين از اشكال كه مى ‏گفت اختلافات خارجى هيچگونه اختلاف نوعى نداشته و تنها مستند به اختلاف تركيبات مادى است كه بالاخره همه نيز به اصل واحد برمى ‏گردند سخنى است كه نمى ‏شود پذيرفت زيرا اگر چه ممكنست ما اشتباه كرده و گاهى غير مختلف را مختلف انگاريم ولى بايد ديد كه آيا ممكنست كه در خارج هيچگونه اختلافى وجود نداشته باشد و اين اختلافات بالاخره به يك سلسله اصول مختلف بالذات منتهى نشود و همه چيز همه چيز بوده باشد البته نه هيچگاه متصور نيست اولا از طرف ادراك و فكر و ثانيا از ميان خواص و ثالثا از ميان موضوعات خواص اختلاف بكلى برخيزد .

زيرا اگر چنانچه هيچگونه اختلافى موجود نبود به هيچ وجه در ادراك و فكر ما نيز حاصل نمى ‏شد و وجدان و غريزه ادراكى ما هيچگونه حاضر نيست كه اختلافات ادراكى را نديده انگاشته و امكان ارتفاع وى را بپذيرد يعنى بپذيرد كه فكر در مسائل هندسى عين فكر در زبان شناسى است وجدان ما هرگز حاضر نيست كه در ادراكات و افكار خود هر جمله را بجاى هر جمله و هر مفرد را بجاى هر مفرد و هر مفرد را بجاى هر جمله و بالعكس و بالاخره هر ادراك را بجاى هر ادراك گذاشته و فائده و نتيجه هر فكر را از فكر ديگر بجويد .

وجدان ما هرگز حاضر نيست هر كار را بجاى هر كار و هر ابزار كار را بجاى هر ابزار كار بگذارد و بالاخره همه چيز را عين همه چيز بداند زيرا چنين انديشه‏ اى خودش ناقض خودش مى ‏باشد زيرا مفهوم همه بدون اختلاف و كثرت به تصور نمى ‏آيد و بى ترديد چنين انديشه بى پايه بسى پست‏تر از انديشه يك ايده آليست و شكاك به تمام معنى مى ‏باشد پس بايد از انديشه رفع مطلق اختلاف از ميان ادراكات و افكار براى هميشه چشم پوشيد و سپس اگر هيچ اختلافى در ميان خواص اشياء نبود هيچگونه اختلافى در تاثيراتى كه در ما مى ‏كنند نبود گوش ما كه آواز را مى ‏شنود و چشم ما كه نور را مى ‏بيند و در نتيجه در مدرك محسوس ما اختلافى پيدا مى ‏شود اين اختلاف يا از ناحيه نور و صدا بايد آمده باشد كه دو چيز مختلف بالذات و يا يك چيز مختلف بحسب حالات مانند عدد ارتعاشات و غير آن بوده باشند و يا در ناحيه گوش و چشم بالذات و يا بحسب حالات و گر نه فرض وحدت عينى ميان گوش و چشم و صدا و نور به هيچ وجه اختلاف نخواهد زائيد

و سپس اگر هيچگونه اختلافى ميان موضوعات اين خواص در خارج نبوده باشد اختلاف خواص و آثار قابل تصور نيست .

آرى آزمايش هاى علمى و كاوش هاى باريك فنى تا كنون موفق شده كه قسمتى از اختلافاتى را كه از خارج به ادراك ما خودنمائى مى ‏كردند حل نموده و به يك اصل ارجاع كند يعنى مسير ماده را در سير گوناگون تكونات تشخيص داده و اثبات نمايد كه ماده يكنواختى در ميوه و خون و منى و انسان و خاك مثلا موجود بوده محفوظ مى ‏ماند نه اينكه در هر تكونى چيزى از ته و ريشه معدوم شده و چيز ديگرى از سر موجود مى ‏شود و همچنين به ثبوت برساند كه انرژى‏ هاى مختلف را مى ‏توان به همديگر تبديل كرد يعنى خط سير انرژى را بدست آورده و موقعيت و هويت وى را در ميان اشكال گوناگون حرارت و مغناطيس و برق مثلا نگهدارد .

و همچنين تبدل ماده را به انرژى و انرژى را به ماده به نحوى تشخيص دهد و بحسب فرضيه فن خود كه انحصار موضوع به ماده و انرژى مى ‏باشد بگويد هر چه هست ‏يا اينست ‏يا آن .

ولى بحسب نظر مطلق دقيق نمى ‏تواند ماوراء ماده و انرژى يك نواخت را هر چه پيش آيد نفى كرده و به اصل واحد ماده و انرژى برگرداند زيرا هر تلاشى كه نموده و مى ‏نمايد در سنخ ماده و انرژى مى ‏نمايد نه در ماوراء آنها و نه در موجود مطلق و اگر راستى ماورائى نيافته معنايش اين است كه ماده و انرژى نيافته درست تامل شود .

مثلا مى ‏گوييم اگر شانزده‏تا جزء مادى را با قاعده ٤ و ارتفاع ٤ بچينيم مربع حاصل مى ‏شود و اگر با قاعده ٨ و ارتفاع ٤ بچينيم مثلث پس اختلاف شكل مربع و مثلث مرتبط به اختلاف چينش ماده بوده و به جز شانزده عدد جزء مادى چيز ديگرى نيست .

اين سخن ما اگر چه راست و غير قابل انكار مى ‏باشد ولى در حقيقت چگونگى سير ماده را در دو حال نشان مى ‏دهد يعنى اگر تنها مربوط به ماده بخواهيم سخن بگوئيم بايد چنين گفت ولى هرگز اين سخن نمى ‏تواند به ثبوت برساند كه شكل مثلث و مربع يك شكل بوده و در نتيجه آثار ماهيتى آنها يكى مى ‏باشد و مثلا مربع سه زاويه يا مثلث چهار زاويه دارد .

و يا اگر ما جسم واحد را دو پاره نموديم و پس از آن هر پاره را پنج قطعه كرديم و سپس بهم آميخته و يكى ساختيم نمى ‏توان گفت ارقام ١ و ٢ و ١٠ يك رقم مى ‏باشد زيرا يك ماده بعينه بيشتر ندارد .

# اشكال

ما به زور وسائل علمى مى ‏توانيم موجود مادى را به اصل ماده تجزيه و تحليل نموده و دوباره با تركيب به حال نخستين برگردانيم

وسائل علمى كنونى اگر چنانچه در مورد همه موجودات هم جرات نكند در غالب موجودات ميتواند به طبيعت‏سند كنترات داده و خود متكفل ايجاد و اداره و تنظيم موجودات گردد و پيشرفت‏شگرف علم نسبت‏به آينده ميتواند نويد كلى و قطعى بدهد پس است قلال دانش امروزه و توانائى وى به ايجاد موجودات حقيقى بوسيله چيدن و بهم زدن ماده دليل قطعى مى ‏باشد كه بجز ماده با تركيبات گوناگون چيز ديگرى در ميان نيست .

پاسخ

چنانكه بيان كرديم علوم طبيعى فقط خط سير ماده را ميتواند تشخيص بدهد و اما يكى كردن ماده و حوادث مختلفه بطور كلى هنوز دستگير آنها نشده و چنانكه گفته شد هيچگاه نخواهد شد .

ملخص سخن به بيان ديگر اينكه ما در خارج واحد هاى حقيقى در لباس اختلاف داريم هنگامى كه آنها را تجزيه مى ‏كنيم اجزاء و اجزاء اجزاء پيش آمده و پاى تجزيه بجائى مى ‏رسد كه اگر يك قدم ديگر پيشتر بگذاريم موضوع از ميان ميرود بسايط دوباره اگر بطور قهقرى برگشته و تركيب نمائيم صورت نخستين پيدا مى ‏شود در اين جايگاه كه در حقيقت مرز وجود و عدم موضوع مى ‏باشد دو احتمال داريم يكى اينكه صورت مورد تجزيه و تركيب واحد انسان مثلا همين تركيب مخصوص ماده بوده باشد ديگر اينكه موجود ديگرى بوده باشد غير از ماده كه ملازم و همراه ماده و تركيب بوده و يكنوع بستگى به ماده دارد .

البته روشن است تا احتمال دويمى را به طريق فنى ابطال نكنيم احتمال اولى تعين پيدا نخواهد كرد و نيز روشن است كه مجرد حصول عند الحصول و زوال عند الزوال دليل وحدت و عينيت نخواهد بود زيرا احتمال ملازمه وجودى در ميان است و علوم طبيعى كارى كه كرده سير ماده را بحسب تجزيه و تركيب از اين سر تا آن سر روشن نموده و به سر دو راه رسانيده يعنى در نفى اختلافات خارجى حقيقتا يك قدم نيز فراتر نگذاشته .

در باره اين اختلافات آخرين نظرى كه فلسفه از آخرين سلوك برهانى خود است نتاج كرده در مقاله قوه و فعل خواهد آمد .

اينك به بخش دويم اشكال مى ‏پردازيم (خلاصه اين بخش اين بود ماهيات نظر به تحول و تكامل عمومى اشياء در يك حال باقى نمى ‏مانند و هيچ ماهيت و ذاتى در دو لحظه يكسان نيست نه در خارج و نه در ذهن پس اتكاء علمى به ماهيات بيهوده و بى ثمر بوده و مانند اينست كه انسان به يك نقطه از درياى پهناور با چين موج نشانى بگذارد .

بخش اول اشكال متوجه اين جهت‏بود كه اشياء و اجزاء طبيعت داراى ذوات و ماهيت هاى مختلف نيستند پس نبايست‏براى هر دسته از موجودات يك ماهيتى جدا از ماهيت دسته‏ هاى ديگر فرض نمود و اساسا همه موجودات طبيعت مظاهر مختلف يك ماهيت واقعى واحدند كه در لباس هاى مختلف ظاهر مى ‏شود و اما اين بخش از اشكال اين جهت را بيان مى ‏كند كه فرضا اشياء داراى ماهيت هاى جدا از يكديگر بوده باشند آن ماهيات ثابت و يك نواخت نيستند زيرا تغييرات طبيعت‏سطحى و ظاهرى نيست در طبيعت آنچه هست در تغيير است ظواهر و آنچه در زير پرده ظواهر است و حتى تصوراتى كه ما در مغز خود از اشياء خارجى داريم هر لحظه دستخوش تحولات هستند اين بخش متوجه آن مطلب بود كه در بالا ادعا مى ‏شد ذهن قدرت دارد از راه حواس و يا از راه شهود نفسانى با كمك نيروى تحليلى عقلى به ماهيت پديده‏ اى و يا لا اقل به ماهيت نزديكترين خواص آن پديده نائل شود و چيستى آن پديده را بدست آورد و چنانكه ميدانيم مبحث معروف معرف در منطق براى راهنمائى كيفيت‏بدست آوردن ماهيت‏حقيقى شى‏ء يا لا اقل نزديكترين خواصش كه ما به الامتياز وى از ساير اشياء است مى ‏باشد .

و همواره علماء جميع فنون و علوم در فن خود سعى كرده و مى ‏كنند كه براى موضوعات مسائل فن باصطلاح تعريف جامع و مانع ذكر كنند و به اين وسيله حدود آن موضوعات را مشخص سازند ولى روى اشكال فوق كه اشياء نه در ذهن و نه در خارج داراى وضع مشخص و ممتاز نيستند قهرا بحث معرف در منطق بيهوده بلكه اساسا تعريف كردن در جميع علوم لغو و بى ثمر است ) پاسخ وى از سخنانى كه در مقاله ٣ گذشت روشن مى ‏باشد ما آنجا به ثبوت رسانيديم كه نژاد مفهوم از مقررات و احكام ماده كنار است و صورت علمى از سنخ جهان حركت نمى ‏باشد و قانون تحول و تكامل تدريجى عمومى شامل حال وى نيست .

توضيح اينكه با بيانات گذشته به اثبات رسانيديم كه ما موجوداتى خارج از ذهن و مستقل از فكر داريم كه مهيات منشاء آثار مى ‏باشد .

و نيز به ثبوت رسانيديم كه ما برخى از آنها را با واقعيت‏خودشان با حذف و اسقاط منشايت آثار بى واسطه و برخى ديگر را بواسطه آنها ادراك مى ‏نماييم .

و نيز ميدانيم كه بخش نخستين با مشتركات و مختصات بما معلوم مى ‏باشد به طورى كه مى ‏توانيم ميان مشتركات و مختصات آنها با دليل تميز بدهيم و سپس تاليف كرده و خود مركب را بدست آوريم و همچنين مى ‏توانيم آنها را بوسيله خواص نزديكشان بشناسيم و نيز ميدانيم تا به موضوع يقين پيدا نكرده و مجهول بماند نمى ‏توان حكمى براى وى تشخيص داد

از اين مقدمات چهارگانه نتيجه گرفته مى ‏شود : كه تنها راه براى روشن شدن معلومات فكرى اينست كه براى موضوع قضيه ماهيت‏حقيقى بدست آيد و اگر نتوانستيم يا نخواستيم حد اقل معرفى كه مشتمل نزديكترين خواص وى بوده باشد اخذ شود

# چند پرسش فكرى

(منطقيين مى ‏گويند مجموع آن چيز هايى كه انسان در باره اشياء مى ‏خواهد بفهمد و از خود مى ‏پرسد و پاسخ آنرا مى ‏جويد در چند قسمت كلى خلاصه مى ‏شود و تمام مسائل علمى و فلسفى پاسخهائى است كه به اين چند قسمت كلى و باصطلاح به اين چند پرسش فكرى داده مى ‏شود و آنها از اين قرارند :

١ - سؤال از چيستى يا از ماهيت‏شى‏ء يعنى هر چيزى كه نظر انسان را جلب كند و مورد توجه قرار گيرد انسان مى ‏خواهد آنرا بشناسد و بداند كه آن چيست و داراى چه مشخصاتى است و امتياز آن چيز از ساير اشياء چيست در مقام پاسخ به اين سؤال است كه در مقام تعريف اشياء برمى ‏آيند و كوشش مى ‏كنند براى هر چيزى تعريف كامل جامع و مانع ذكر كنند و چنانكه ميدانيم مبحث معرف در منطق راهنماى همين جهت است .

٢ - سؤال از هستى يا از وجود شى‏ء يعنى سؤال از اينكه آيا اين چيزى كه من در باره آن فكر مى ‏كنم واقعا وجود دارد يا امرى موهوم است و همچنانكه در مقاله ١ گفته شد پاسخ اين سؤال را فقط فلسفه ميتواند عهده‏دار شود .

٣ - سؤال از چگونگى و احوال و خصوصيات شى‏ء يعنى سؤال از اينكه آن شى‏ء كه من در باره آن فكر مى ‏كنم داراى چه احوال و عوارض و خصوصياتى است و همچنانكه در مقاله ١ گفته شد متكفل بيان اين جهت علوم است و هر علمى بمناسبت همان موضوع خاصى كه جستجوى در حالات و چگونگي هاى او را هدف فعاليت‏خود قرار داده به سؤالات مربوط به آن موضوع پاسخ مى ‏دهد .

٤ - سؤال از چرائى و از علت وجود آن شى‏ء يا از علت چگونگى آن شى‏ء پاسخ اين سؤال را گاهى فلسفه و گاهى علوم ميدهند .

اين سؤالات كه براى ذهن انسان دست مى ‏دهد يك دفعه نيست‏بلكه به ترتيب است انسان اولين بار كه ذهنش به چيزى توجه كرد مى ‏خواهد اجمالا بفهمد كه آن چيست و پس از اينكه اجمالا به چيستى آن چيز آشنا شد و در فكر خود آن چيز را با ساير اشياء فرق گذاشت‏به طورى كه در ذهن از ابهام و اختلاط بيرون آمد مى ‏خواهد بفهمد آيا چنين چيزى وجود دارد يا نه و اگر برايش معلوم شد كه موجود است ‏يا بواسطه وضوح و يا بواسطه برهان فلسفى در صدد كشف حالات و عوارض وى برمى ‏آيد و در همين مرحله است كه نوبت‏سؤال از علت وجود وى نيز مى ‏رسد سپس در مقام بدست آوردن علت چگونگى‏ها برمى ‏آيد

از آنچه تا كنون گفته شد معلوم شد كه تا چيزى را اجمالا نشناسيم به طورى كه بتوانيم بين آن چيز و ساير چيزها فرق بگذاريم و لا اقل از راه نزديكترين و ظاهرترين خواصش او را تميز دهيم نمى ‏توانيم در صدد تحقيق اصل وجود يا چگونگى‏ها و عوارض وجود وى اگر بر ما مجهول باشد برآئيم و از همين جهت است كه شما مى ‏بينيد همواره بناء دانشمندان در جميع علوم بر اين بوده و هست كه در اول هر فصلى ابتداء به تعريف موضوع آن فصل مى ‏پردازند سپس وارد اصل مطلب مى ‏شوند زيرا همانطورى كه در متن اشاره شده چگونه ممكنست كه يك متفكر كنجكاو در احكام موضوعى به جستجو بپردازد در حالى كه از حقيقت موضوع خبر ندارد و حتى نام موضوع را كه مى ‏شنود نمى ‏گويد ماهيتش چيست‏بلكه مى ‏پرسد خواصش كدام است در حالى كه خود اين پرسش اگر از خواص ظاهر و بارزه شى‏ء باشد نه از خواصى كه احتياج بنظر و تحقيق علمى دارد عينا معرف خواستن است .

ماديين روى اصل نفى اختلافات ماهوى اشياء و اصل تحول و تكامل عمومى اشياء هم در خارج و هم در ذهن و اصل تبعيت جزء از كل اصرار عجيب دارند كه طرز تفكر باصطلاح متافيزيكى را كه اشياء را با تعريفات از يكديگر جدا ميسازد غلط بدانند بلكه نه تنها تعريف كردن و حدود معين كردن را غلط مى ‏دانند گاهى حتى اصل هويت ‏يا عينيت را يعنى اينكه هر چيزى خودش خودش است مثلا الف الف است را منكرند در اواخر همين مقاله آنجا كه از اصل عينيت و اصل ثبات سخن به ميان مى ‏آيد در اينباره گفتگو خواهد شد .

در مقام پاسخ به اين نظريه علاوه بر آنچه در بالا گفته شد و آنچه در آخر همين مقاله خواهد آمد همين قدر كافى است كه خود علوم حسى و آزمايشى را دليل بياوريم در اين علوم از مشاهده و آزمايش استفادهمى ‏شود و البته آنچه مورد آزمايش قرار مى ‏گيرد جزئيات است و در مقام تفكيك و تميز جزئيات از يكديگر همان مشاهده حضورى كافى است و احتياج بتعريف و تحديد ندارد ولى نتيجه مشاهدات و آزمايشها وقتى صورت قانون كلى علمى بخود مى ‏گيرد و صلاحيت پيدا مى ‏كند كه بعنوان يك اصل در كتب مربوطه ثبت‏شود كه يك مفهوم كلى موضوع و يك مفهوم كلى ديگر محمول واقع شود و البته مفهوم كلى را با اشاره و احساس نمى ‏توان مشخص ساخت و ناچار بايد با تعريف و تحديد موضوع را از غير موضوع و محمول را از غير محمول مشخص ساخت عملا نيز مى ‏بينيم كه در كتب فيزيك و شيمى و رياضيات و زيست‏شناسى و غيره از همين فورمول استفادهمى ‏شود و در اول هر فصلى قبل از هر چيز به تعريف و تحديد موضوع آن فصل پرداخته مى ‏شود) و چگونه وجدان فطرى يك متفكر كنجكاو مى ‏پذيرد كه در احكام موضوعى به جستجو بپردازد در حالى كه از حقيقت موضوع خبر ندارد و حتى موضوع را از غير موضوع تميز نمى ‏دهد و به گفته مستشكل نام موضوع را كه مى ‏شنود نمى ‏گويد مهيتش چيست‏بلكه مى ‏پرسد خواصش كدام است در حالى كه اين پرسش عينا معرف خواستن است .

آرى از آنجايى كه دانشمند حسى بيشتر به آزمايش هاى حسى مى ‏پردازد و ناچار تماس با حس دارد و چنانكه گفته شد در جزئيات محسوسات به همان مشاهده حسى مى ‏توان قناعت نمود احتياج زيادى به تعريف و تحديد پيدا نمى ‏كند چنانكه احتياجات روزانه ما در استفادههاى طبيعى از ماديات از همان راه تامين مى ‏شود ولى بايد نظر خود را به بحث هاى غير حسى مانند رياضيات و حقوق و غير آنها كه مى ‏نمايد و كنجكاويهائى كه در فلسفه و منطق مى ‏كند معطوف داشته و بداند كه در اين موارد پاى آزمايش حسى در كار نيست و تا موضوعات را تحديد و تعريف نكند گرفتار غلط و اشتباه خواهد شد چنانكه ماديين نيز كه از روش حسى پيروى مى ‏كنند در نتيجه مسامحه در تحديد و تعريف و تسميه اعتراضات و ايراداتى به منطق و فلسفه و غير آنها نموده ‏اند كه براى يكنفر متفكر هشيار خنده‏آور مى ‏باشد. (اشكالاتى كه در مهيات و اجتماع نقيضين و معلومات ثابته و بديهيات و غير اينها نموده ‏اند) چنانكه برخى از آنها گذشته و برخى نيز خواهد آمد و ريشه همه آنها موضوع مسامحه در تحديد است .

# اشكال

مى ‏توان در بيان گذشته خرده‏گيرى كرده و گفت كه مقصود نفى صحت مطلق تعريف و تحديد نيست‏بلكه منظور اين است كه بحث از احكام موضوعى متوقف به شناختن حد مركب از جنس و فصل نمى ‏باشد و اين روش بجز مشاجره‏ هاى عقلى بى نتيجه نتيجه‏ اى ندارد بلى بهترين روشى كه در اين باره مى ‏توان اتخاذ كرد روشى است كه منطق ديالكتيك نشان مى ‏دهد و آن اينكه : نظر به اينكه هر پديده مادى نتيجه پديده‏ هاى غير متناهى مادى است كه با فعل و انفعال‏ هاى خود كه در صراط تحول و تكامل انجام داده ‏اند پديده فعلى را بوجود آورده ‏اند هيچ پديده‏ اى وجود منفصل نداشته و مربوط به يك رشته تحول و تكامل مى ‏باشد و در حال كنونى نيز در تحول و سرگرم پيمايش راه تكامل است و در هر يك از منازل گذشته نيز خودنمائى داشته پس ماهيت پديده كنونى همه سلسله حوادث مربوطه مى ‏باشد چون تصور سلسله غير متناهيه حوادث براى ما محال است پس اگر تاريخچه پيدايش وى را تا آنجا كه مقدور ما ست ‏بدست آوريم به واقعيت پديده نامبرده نزديكتر خواهيم شد پس معرف حقيقى هر چيزى تاريخچه پيدايش و زندگى متحول و متكامل وى مى ‏باشد و اين روش پسنديده همه دانشمندان امروزه است و ماديين نيز طبق منطق ديالكتيك خود همين روش را معمول داشته و حوادث روحى را نيز از راه نامبرده تعريف و تعليل كرده و ريشه هر پيش‏آمد مادى و روحى را در ميان پيش‏آمد هاى گذشته جستجو نموده و بدست مى ‏آورند .

پاسخ

اين نظريه را معرف هر چيز تاريخچه پيدايش و زندگى وى مى ‏باشد فلسفه نيز مى ‏پذيرد و بشرط اسقاط مسامحه‏ هايى كه در تقريبش بكار رفته عملى مى ‏داند و اساسا اين نظريه مبتنى به ثبوت تحول و تكامل عمومى نمى ‏باشد و از اين روى فلاسفه از زمان ديرين زمان فلسفه نيمه كاره يونان و پيش از طلوع نظريه حركت عمومى جوهرى در فلسفه اسلام كه سه قرن و نيم بيشتر از عمرش نمى ‏گذرد همين مطلب را در كتب خود ذكر كرده ‏اند فلاسفه گفته ‏اند كه حد تام بايد مشتمل بهمه علل وجود شى‏ء بوده باشد يعنى معرفت تام به چيزى به شناختن اجزاء وجودى و همچنين علل پيدايش وى و همچنين غايات و اغراض وجودى وى موقوف مى ‏باشد زيرا همه جهات وجودى اختصاصى شى‏ء كه در خارج او را به عنوان يك واحد حقيقى مشخص پديد آورده و نگاه مى ‏دارند در وجود او ذى دخل هستند و روشن است كه مفهوم كامل گاهى ميتواند نام مفهوم كامل بخود بگيرد كه انطباق كامل بخارج داشته باشد پس ناچار بايد تاريخچه پيدايش علل قبل الوجود و زندگى ماده و صورت يا خواص ضرورى شى‏ء و حتى غايت و غرض وجود وى اگر چه وجود غايت پس از انعدام وجود وى و منفصل الوجود از وجود وى بوده باشد و اين چيزى است كه در نظريه تاريخچه از وى نام برده نشده در معرف ذكر شود مثلا اگر بخواهيم تخت را معرفى نمائيم مثال معروف بايد گفت چيزى كه نجار با ابزار نجارى خود از چوب بفلان شكل براى نشستن و خوابيدن مى ‏سازد و هر يك از اجزاء اين معرف مستمند توضيح شود طبق همان دستور توضيح بايد داد روشن است كه تعريف نامبرده فاعل و غايت و ماده و صورت تخت را دارد و هر يك از آنها اسقاط شود به همان اندازه معرف ناقص خواهد بود ولى در اين ميان مؤثرتر و كارى‏تر از همه ماده و صورت مى ‏باشد .

و از بيان گذشته روشن مى ‏شود كه بكار انداختن اين روش در موجودات روحى مانند موجودات جسمى اشكالى نخواهد داشت آرى اكتفا كردن بذكر علل مادى در تعريف حوادث روحى اشتباه مى ‏باشد زيرا اين رويه فقط جنبه مادى حادثه را ميتواند روشن بنمايد نه همه جهات مادى و روحى او را .

برگرديم به سخن نخستين آنچه مى ‏گفتيم در اطراف تحليل قسم تصورى معلومات بود

# و اما در قسم دويم (تصديقى)

(سابقا گفته شد كه ادراكات كثرتى از لحاظ بساطت و تركب دارند

# تجزيه و تركيب عملى و نظرى ذهنى

و در پاورقى‏ هاى گذشته گفتيم كه تجزيه و تركيب آناليز و سنتز بر دو گونه است عملى و نظرى ذهنى تجزيه و تركيب عملى آنست كه انسان مواد خارجى را موضوع عمل تجزيه يا تركيب قرار دهد مثل آنكه يك مركب صنعتى از قبيل ساعت و ماشين يا يك مركب طبيعى از قبيل آب را به اجزاء اوليه آنها تجزيه كند و يا دوباره آنها را بسازد تمام عمليات شيميائى كه در لابراتوارها انجام مى ‏گيرد از اين قبيل است و اين تجزيه و تركيب عملى مهمترين شرط لازم بدست آوردن قوانين طبيعت است علوم طبيعى از آغاز پيدايش پيشرفت‏خود را مديون مشاهدات دقيق و آزمايشها و تجزيه و تركيب هاى عملى است در قرون اخيره دانشمندان اروپا اهتمام شايانى باين روش سودمند بخرج دادند و در نتيجه موفقيت هاى شگرف و عظيم كه هرگز در مخيله بشر خطور نمى ‏كرد بدست آوردند .

تجزيه و تركيب نظرى يا ذهنى اينست كه انسان مدركات و معلومات ذهنى خود را مقايسه و تجزيه و تركيب كند و تفكر كه عاليترين عمل ذهن است جز تجزيه و تركيب ذهنى چيزى نيست .

توضيح آنكه تجزيه و تركيب ذهنى يا حسى است ‏يا خيالى يا عقلى تجزيه و تركيب حسى آنست كه ذهن در يك صورت محسوسه‏ اى كه حضورا حس مى ‏كند تصرف كند مثل آنكه انسان در حالى كه بيك قالى كه داراى نقشه‏ ها و گل هاى مختلف است نظر مى ‏افكند در ذهن خود از جمع كردن و مورد توجه قرار دادن چند نقش و چند گل صورت معينى مجسم مى ‏كند و دو مرتبه از تجزيه و مورد توجه قرار دادن بعضى دون بعضى شكل ديگرى را بر خويش ظاهر ميسازد و يا هنگامى كه در شب به آسمان پر ستاره نگاه مى ‏كند در ذهن خود از جمع و تركيب و مورد توجه قرار دادن يك عده از ستارگان صورت حيوان مخصوصى را مجسم ميسازد و در همان حال از تجزيه آنها و ضم و تركيب ديگرى صورت ديگرى را بر خود ظاهر ميسازد اينگونه تصرفات در صور محسوسه اولا آزادانه و دلبخواه صورت مى ‏گيرد ثانيا فقط با دخالت عوامل ذهنى انجام مى ‏يابد و احتياجى ندارد كه انسان در وضع چشم و نگاه كردن خود تغييراتى بدهد .

تجزيه و تركيب خيالى آنست كه ذهن در صور جمع شده در حافظه آزادانه و دلبخواه و طبق تمايلات و احساسات درونى تصرفاتى بكند مثلا انسان در ذهن خود تصورى از كوه دارد و تصورى از پولاد آنگاه با نيروى تخيل تصويرى از كوه پولادين ميسازد و يا آنكه تصورى از انسان و تصورى از اسب و تصورى از بال پرندگان دارد آنگاه با نيروى تخيل صورت اسبى را ميسازد كه داراى سر آدمى و دو بال است تخيلات شاعرانه از اين نوع تجزيه و تركيب سرچشمه مى ‏گيرد در تخيلات شاعرانه ذهن مبدع و مخترع و از قيد رعايت مطابقت نفس الامر آزاد است و تنها از تمايلات درونى خويش اطاعت مى ‏كنند در تخيلات شاعرانه ذهن نمى ‏خواهد اشياء را آن طور كه هستند بنماياند بلكه مى ‏خواهد آن طور كه تمايلات درونى اقتضا دارد نقشهائى از آنها بسازد و روى همين جهت است كه شعر از نوع هنر و صنعت‏بشمار ميرود .

تجزيه و تركيب عقلى آنست كه ذهن تمايلات نفسانى را كنار بزند و مطابقت‏با نفس الامر را وجهه همت‏خويش قرار دهد و به اين منظور صور معقوله را مورد عمل تجزيه و تركيب قرار دهد و آن بر دو قسم است تصورى و تصديقى تصورى آنست كه يك مفهوم كلى را عقل منحل كند به جنبه‏ هاى مشترك و جنبه اختصاصى وى .

معمولا تعريف هايى كه براى اشياء مى ‏شود و جنبه‏ هاى مشترك و جنبه اختصاصى آن شى‏ء را بيان مى ‏كند يك نوع تحليل تصورى عقلى است كه در مفهوم و ماهيت آن شى‏ء صورت مى ‏گيرد مثلا در تعريف خط مى ‏گوييم كميت متصلى است كه بيش از يك بعد ندارد در اين تعريف فهمانده‏ايم كه اولا خط از نوع كميات است نه از نوع كيفيات يا اضافات يا جواهر و ثانيا كميت متصله است كه بين اجزائش مى ‏توان حد مشترك فرض نمود نه از نوع كميات منفصله اعداد و ثالثا كميت متصلى است كه بيش از يك كشش ندارد و با سطح كه داراى دو كشش است و جسم تعليمى حجم كه داراى سه كشش است فرق دارد بديهى است كه اين تحليل كه در مفهوم خط بعمل آمد از نوع تجزيه و تحليل‏ هاى عملى نيست زيرا خط در وجود خارجى خود مركب از كميت و اتصال و بعد واحد نيست‏يعنى قسمتى از وجودش كميت و قسمتى اتصال و قسمتى بعد واحد نيست‏بلكه اين سه مفهوم در خارج بوجود واحد موجودند و از اين جهت است كه اين قسم اجزاء كه اجزاء مفهوم و ماهيت‏شى‏ء است نه اجزاء وجود در اصطلاح منطق و فلسفه اجزاء تحليليه خوانده مى ‏شوند .

و اما تجزيه و تركيب تصديقى عبارت است از عمل مخصوص استدلال و است نتاج با ترتيب هاى مخصوص كه مبحث قياس منطق عهده دار بيان آنها است .

حكما است عداد مخصوص ذهن را براى تجزيه و تركيب ذهنى قوه متصرفه مى ‏خوانند و قوه متصرفه را هنگامى كه آزادانه در ميان محسوسات جزئى يا صور خياليه دو قسم اول عمل مى ‏كند بنام مخصوص قوه متخيله و هنگامى كه بمنظور تحقيق واقع و نفس الامر در ميان معانى معقوله قسم سوم عمل مى ‏كند بنام مخصوص قوه مفكره مى ‏خوانند .

همانطورى كه گفته شد قوه متخيله در عمل خود آزاد است و هر صورتى را به هر نحو كه بخواهد و تمايلات نفسانى ايجاب كند فصل و وصل مى ‏كند ولى قوه مفكره آن آزادى را ندارد بلكه همواره از قانون معين پيروى مى ‏كنند يعنى مى ‏بايست طورى در معقولات تصرف كند كه با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد و از اين جهت است كه تجزيه و تركيب هاى حسى و خيالى ارزش منطقى ندارد ولى تجزيه و تركيب هاى عقلى كه با نيروى مفكره صورت مى ‏گيرد ارزش منطقى دارد و همين تجزيه و تركيب عقلى است كه در منطق بنام مخصوص تحليل و تركيب خوانده مى ‏شود پس تحليل و تركيب يعنى تجزيه و تركيب عقلى كه با نيروى قوه مفكره صورت مى ‏گيرد و ارزش منطقى دارد ارسطو در منطق خويش باب قياس را بعنوان تحليل آنالوطيقا آناليتيك اول و باب حد و برهان را بعنوان تحليل دوم ناميده است .

گفتيم كه تجزيه و تركيب يا عملى است ‏يا نظرى ذهنى و تجزيه و تركيب عملى مهمترين شرط كشف رموز و بدست آوردن قوانين طبيعت است و از اقسام تجزيه و تركيب هاى ذهنى تنها تجزيه و تركيب عقلى است كه ارزش منطقى دارد و در اصطلاح منطق تعقلى بنام مخصوص تحليل و تركيب خوانده مى ‏شود در اينجا اين سؤال پيش مى ‏آيد كه ذهن چگونه قدرت دارد كه معانى را بطور منطقى تحليل و تركيب كند و آيا واقعا ممكن است كه ذهن در معانى و مفهوماتى كه پيش خود دارد طورى عمل كند كه با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشد لهذا در اينجا چند مطلب است كه شايسته توجه و دقت است از اين قرار :

١ - كيفيت تحليل و تركيب عقلى تصورات .

٢ - كيفيت تحليل و تركيب تصديقات .

٣ - ارزش منطقى تحليل و تركيب عقلى تصورات .

٤ - ارزش منطقى تحليل و تركيب تصديقات .

ما در اينجا نمى ‏توانيم وارد بيان تفصيلى اين چهار قسمت ‏بشويم راجع به قسمت اول و سوم يك بيان اجمالى در متن و در پاورقى‏ها شد در كتب مبسوط منطق كم و بيش در اطراف آن دو قسمت‏بحثهائى شده و قسمت دوم را هم بايد از مبحث قياس منطق بدست آورد آنچه اهميت فوق العاده دارد و در درجه اول مسائل منطقى و فلسفى است و در عين حال نديده‏ايم كه تحقيق كافى در اطراف آن شده باشد بيان قسمت چهارم است راه منطق تعقلى و منطق تجربى و بالنتيجه راه فلسفه تعقلى و فلسفه تجربى در اينجا بكلى از يكديگر جدا مى ‏شود منطق تعقلى براى تحليل و تركيب تصديقات كه از آن به روش است نتاج و استدلال عقلى تعبير مى ‏شود ارزش منطقى قائل است ولى منطق تجربى جز براى است قراء و مشاهده و تجربه و تجزيه و تركيب عملى ارزشى قائل نيست .

در مقدمه اين مقاله و در طى خود مقاله اختلاف نظر حسى و عقلى را مشروحا بيان كرديم و توضيح داديم و مجددا نيز يادآورى مى ‏كنيم كه آن اختلاف نظر مربوط به تصورات است نه تصديقات و آن هم از اين جنبه كه راه پيدايش اولى تصورات در ذهن چيست و آن مسئله بيشتر جنبه علم النفسى دارد و راه حكما را در باب مبدا و منشا اصلى تصورات از يكديگر جدا مى ‏كند ولى اين مسئله كه اكنون مى ‏خواهيم وارد بيان آن بشويم مربوط به تصديقات ست‏يعنى مربوط به احكامى است كه ذهن در مورد تصوراتى كه برايش از راه حس يا راه ديگر پيدا مى ‏شود صادر مى ‏كند و اين مسئله صرفا جنبه منطقى دارد و راه حكما را در باب تعقل و ارزش استدلال عقلى از يكديگر جدا ميسازد اين دو مسئله چندان ارتباطى با يكديگر ندارد هر چند نويسندگان جديد خلط مبحث كرده ‏اند و معمولا ديده مى ‏شود تحت عنوان امپيريسم مسلك تجربى و راسيوناليسم مسلك عقلى مطالب را در هم آميخته ‏اند و همين خلط مبحث‏بين اين دو مسئله موجب شده است كه مطلب در حد ابهام باقى بماند ما براى اولين بار اين دو را از يكديگر تفكيك مى ‏كنيم و براى جلوگيرى از اشتباه لفظى اختلاف نظر در مسئله اول را كه در مورد تصورات است و جنبه علم النفسى دارد بنام حسى و عقلى و اختلاف نظر در مسئله دوم را كه در مورد تصديقات است و جنبه منطقى دارد بنام تعقلى و تجربى خوانده و مى ‏خوانيم نظريه حكماء مشرق و حكماء مغرب و نظريه مخصوص اين مقاله در مورد مسئله اول قبلا بيان شد و اكنون نوبت آن رسيده است كه كه به مسئله دوم بپردازيم و اختلاف نظر منطق تجربى و منطق تعقلى را شرح دهيم در اين مسئله تا كنون تحقيق كافى و بى نياز كننده‏ اى نشده است و مخصوصا طرفداران منطق تعقلى در هيچ جا در صدد بيان مبسوط و مشروح و بى نياز كننده‏ اى بر نيامده ‏اند ما با استفادهاز اشارات و بيان هاى اجمالى كه كسانى مانند ابن سينا و خواجه نصير الدين طوسى و صدر المتالهين و ساير طرفداران منطق تعقلى در اين باب كرده ‏اند و آنچه خود در اين جهت فكر كرده‏ايم نظريه منطق تعقلى را تشريح و از آن دفاع مى ‏كنيم .

اختلاف نظر تعقلى و تجربى در لزوم تجربه يا تعقل نيست نه منطق تعقلى تاثير عظيم و شگرف تجربه را در تحقيقات علمى منكر است و نه منطق تجربى تعقل و تفكر را كه عمل ذهن است لغو و بى ثمر مى ‏داند اختلاف در قوانين و مقياس هاى اصلى تفكر و طرز عمل ذهن در تفكرات است اساسا منطق يعنى علم ميزان و مقياس علماء منطق مى ‏خواهند ميزان و مقياس اصلى صحت و سقم تفكرات را بدست‏بدهند تجربيون مقياس اصلى را تجربه معرفى مى ‏كنند و بوجود مقياس ديگرى قائل نيستند ولى تعقليون بيك سلسله اصول و مبادى عقلى مستقل از تجربه قائلند كه آنها را ميزان و مقياس و آلت‏سنجش اصلى تفكرات مى ‏دانند به عقيده تعقليون تجربه هر چند مقياس و آلت‏سنجش بسيارى از مسائل است ولى تجربه مقياس اولى نيست‏بلكه مقياس درجه دوم است ‏يعنى يك سلسله مقياس‏ هاى اصلى داريم كه بسيارى از مسائل و از آن جمله مقياس بودن تجربه را بوسيله آن مقياس هاى اصلى بدست آورده‏ايم اينك براى توضيح نظريه دو طرف به شرح ذيل مى ‏پردازيم .

# نظريه تعقلى

منطق تعقلى مدعى است كه احكامى كه ذهن در مورد قضايا صادر مى ‏كند بر دو قسم ست‏بديهى و نظرى بديهى يعنى قضايايى كه در آنها ذهن بدون است عانت‏به استدلال حكم جزمى مى ‏كند مثل حكم بامتناع تناقض و حكم به اينكه كل از جزء بزرگتر است و حكم به اينكه اشغال دو جسم مكان واحد را ممتنع است و حكم به اينكه اشغال جسم واحد در آن واحد دو مكان را ممتنع است و حكم به اينكه مقادير مساوى با مقدار واحد با يكديگر مساويند و حكم به اينكه حادثه بدون علت و بعبارت ديگر صدفه و اتفاق محال است ‏بديهى نيز به نوبه خود بر دو قسم است ‏بديهى اولى و بديهى ثانوى بديهى اولى آنست كه نه تنها احتياج به استدلال و جستجو كردن حد واسط و تشكيل صغرى و كبرى ندارد احتياج به هيچ واسطه‏ اى حتى مشاهده و تجربه ندارد بلكه تنها عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن كافى است كه ذهن حكم جزمى خود را صادر كند و باصطلاح تنها تصور محمول و موضوع كافى است ‏براى جزم ذهن بثبوت محمول از براى موضوع مانند مثال هاى فوق ولى بديهى ثانوى آنست كه تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول براى حكم كردن ذهن كافى نيست و هر چند احتياجى به جستجوى حد اوسط و تشكيل قياس نيست ولى مداخله احساس يا تجربه براى ادراك رابطه موضوع و محمول لازم است مانند جميع مسائل تجربى .

اما همانطورى كه محققين منطق تعقلى تصريح كرده ‏اند در حقيقت‏بديهيات ثانويه بديهى نيستند و نظرى هستند زيرا به عقيده تعقليون تمام قضاياى تجربى به بيانى كه بعدا گفته خواهد شد يكنوع اتكائى به بديهيات اوليه دارند پس بديهى حقيقى منحصر است ‏به بديهى اولى و ما بعد از اين هر وقت‏بديهى يا اصول و مبادى عقلى بگوئيم منظور همان بديهيات اوليه است .

منطق تعقلى مدعى است كه ممكنست ذهن اين بديهيات را پايه و مبنا قرار دهد و از روى آنها قضاياى مجهوله نظرى را كسب كند و باصطلاح باست نتاج و استدلال عقلى بپردازد در استدلال عقلى معمولا ذهن از احكام كلى‏تر به احكام جزئى‏تر نائل مى ‏شود .

منطق تعقلى مدعى است كه نه تنها چنين احكام بديهى اولى داريم و از روى آنها است نتاج و استدلال مى ‏كنيم و از كلى به جزئى پى مى ‏بريم بلكه در قضاياى تجربى خود نيز كه با نظر سطحى شخص مى ‏پندارد مشاهده و است قراء و آزمايش يگانه عامل بوجود آوردن آن قضايا است همين اصول و مبادى عقلى مداخله دارند و اگر مداخله آنها نباشد هيچ علم تجربى صورت قانون كلى پيدا نمى ‏كند .

نظريه منطق تعقلى شامل سه قسمت اساسى زير است :

الف - پاره‏ اى از احكام ذهنى بديهى اولى ‏اند يعنى صرف عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول براى حكم ذهن در مورد آنها كافى است و ذهن آن احكام خود را مديون هيچ تجربه و مقدمه و واسطه‏ اى نيست‏بديهيات اوليه تصديقيه .

ب - ممكن است ذهن همان احكام بديهى اولى را پايه و مبنا قرار دهد و با روش است نتاج و قياس عقلى نتايج تازه بدست آورد و باز آن نتايج‏بدست آمده را پايه و مبنا براى نتائج جديد قرار دهد و به همين ترتيب .

ج - احكام تجربى هنگامى بصورت قانون كلى علمى درمى ‏آيد كه يك نوع قياس عقلى مركب از بديهيات اوليه عقليه مداخله كند به اين معنى كه در مورد تمام مسائل علمى تجربى همواره وجود يك قياس عقلى مفروض و مسلم است و اگر آن قياس را مفروض نگيريم مشاهدات و تجربيات ما نتيجه كلى و عمومى نمى ‏تواند بدهد

# نظريه تجربى

منطق تجربى مدعى است كه اولا احكام بديهى اولى نداريم يعنى هيچ موردى نيست كه عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول براى حكم كافى باشد و ثانيا ذهن همواره در مورد احكام و تصديقات خود از احكام جزئى به احكام كلى و از احكام كلى به احكام كلى‏تر مى ‏رسد نه از كلى به جزئى و بعبارت ديگر عادت ذهن بر اينست كه همواره از دانى به عالى سير مى ‏كند و قوس صعود مى ‏پيمايد نه از عالى به دانى تمام احكام كلى كه الان در ذهن بشر هست و تعقليون مى ‏پندارند كه بديهى اولى ‏اند و ذهن به صرف عرضه شدن تصور موضوع و محمول حكم خود را صادر كرده است ‏يك سلسله قضاياى تجربى هستند كه در طول زندگى بدست آمده ‏اند و ابتداء ذهن بصورت قضاياى جزئى آن احكام را صادر كرده سپس بصورت احكام كلى در آمده است چيزى كه هست چونكه در اين قضايا انسان از آغاز زندگى با آنها روبرو بوده و در آزمايشگاه بزرگ زندگى آن قضايا را ياد گرفته است نه در مدرسه و آزمايشگاه هاى معمولى چنين مى ‏پندارد كه آن قضايا بديهى اولى ‏اند .

و اما اينكه منطق تعقلى مى ‏پندارند كه ذهن قادر است ‏با روش قياس عقلى از كلى به جزئى سير كند و از اين راه كارى پيش ببرد و مجهولى را معلوم سازد اشتباه است زيرا تمام شكل هاى معروف منطق تعقلى كه مدعى است ‏با ترتيب صغرى و كبرى و واسطه شدن يك مفهوم كلى بنام حد اوسط ذهن به نتيجه مى ‏رسد مبتنى به شكل اول است و شكل اول مستلزم تكرار معلوم يا مصادره بر مطلوب است مثلا مى ‏گويند انسان حيوان است و هر حيوانى جسم است پس انسان جسم است جسم بودن حيوان وقتى بر ما محقق مى ‏شود كه يك يك افراد حيوان و از آن جمله انسان را است قراء كرده باشيم و جسم بودن آنها را يافته باشيم و اگر نه از كجا مى ‏توانيم بفهميم كه حيوان جسم است ‏حالا اگر ما است قراء كامل كرده‏ايم و اين قياس را مى ‏سازيم تكرار امر معلوم است مثل اينست كه گفته باشيم انسان جسم است پس انسان جسم است و اگر است قراء كامل نكرده‏ايم و بگوئيم هر حيوانى جسم است مصادره بر مطلوب است مثل اينست كه ادعا كنيم انسان جسم است و اگر از ما بپرسند به چه دليل انسان جسم است ‏بگوئيم بدليل اينكه انسان جسم است .

نظريه تجربى شامل دو قسمت اصلى زير است :

الف - ما بديهى اولى نداريم تمام قضايايى كه تعقليون مى ‏پندارند بديهى اولى ‏اند يك سلسله قضاياى تجربى هستند كه در طول زندگى پيدا مى ‏شوند .

ب - اساس فعاليت ذهن سير از احكام جزئى به احكام كليه است

پاسخ قسمت اول نظريه تجربى اينست كه فرضا در مورد بعضى از قضاياى بديهى اولى مناقشه تجربيون را بپذيريم و قبول كنيم كه از راه تجربه بدست آمده از قبيل حكم به اينكه كل از جزء خودش بزرگتر است و مقادير مساوى با يك مقدار با يكديگر مساويند ولى پاره‏ اى از قضايا كه ذهن ما نسبت‏به آنها اذعان دارد قابل تجربه و مشاهده نيست از قبيل حكم به امتناع تناقض و حكم به امتناع صدقه يعنى حدوث شى‏ء بدون علت و حكم به امتناع دور يا تقدم شى‏ء بر نفس غايت امر اينست كه انسان در مشاهدات و تجربيات خود بجمع متناقضين يا ارتفاع متناقضين يا صدفه يا تقدم شى‏ء بر نفس برخورد نكرده است صرف برخورد نكردن با چيزى دليل بر عدم يا امتناع آن نمى ‏شود ثانيا اگر ما قبول كنيم كه تمام احكام عقلى بلا است ثناء مولود تجربيات زندگى است ناچار بايد قبول كنيم كه يگانه مقياس منطقى صحت و سقم قضايا همانا تجربه است و اگر قبول كنيم كه يگانه حكمى صحيح است كه عامل تجربه صحت آنرا تضمين كرده باشد آيا خود اين حكم ما به اينكه فقط آنچه با تجربه بدست آمده صحيح و منطقى است صحيح است ‏يا غلط اگر غلط است پس مدعاى منطق تجربى غلط است و مدعاى منطق تعقلى صحيح است كه اين انحصار را منكر است و اگر صحيح و منطقى است آيا خود اين حكم نيز مولود تجربه است ‏يعنى صحت تجربه را با تجربه يافته‏ايم يا آنكه خود اين حكم مولود تجربه نيست اگر خود اين حكم مولود تجربه نيست پس معلوم مى ‏شود ما بديهى اولى يعنى حكمى كه بدون وساطت تجربه براى ما حاصل است داريم و اگر صحت تجربه را با تجربه يافته‏ايم پس قبل از آنكه به تجربه بپردازيم هنوز تجربه را معتبر نمى ‏دانيم بعد هم كه تجربه را تجربه كرديم آنرا با چيزى مقياس گرفتيم كه صحت آن در نزد ما ثابت نيست پس صحت تجربه در نزد ما ثابت نيست پس اين حكم كه تنها حكمى معتبر و منطقى است كه تجربه صحت آنرا تاييد كرده باشد بطريق اولى ثابت نيست .

حقيقت اينست كه تمام احكام مع الواسطه ذهن بايد منتهى شود به احكام بلا واسطه و اگر فرض كنيم تمام احكام احتياج بواسطه دارد تجربه يا چيز ديگر حصول هيچ حكمى براى ذهن ميسر نخواهد بود و در نتيجه مى ‏بايست ذهن در شك مطلق فرو رود و بعبارت ديگر انكار بديهيات اوليه مستلزم شك مطلق و غرق شدن در ورطه هولناك سوفسطائى‏گرى است .

ثالثا عامل مشاهده و آزمايش همواره محدود است ‏به زمان معين و مكان معين و عدد معين و اگر فرض كنيم تمام قضايايى كه تعقليون آنها را بديهيات اوليه مى ‏خوانند قضاياى تجربى هستند ذهن با عامل تجربه تنها در همان موارد محدودى كه به مشاهده و آزمايش درآمده است مى ‏تواند حكم كند نه زيادتر فرضا ما به مشاهده و آزمايش ده مورد و صد مورد و هزار مورد بدست آورديم كه مقادير مساوى با مقدارى با يكديگر مساويند و تناقض ممتنع است و به چه ملاك اين حكم را توسعه مى ‏دهيم به طورى كه شامل جميع ازمنه و امكنه و موارد غير متناهيه مى ‏شود ما در ذهن خود اين احكام را كلى و ازلى و ابدى و است ثنا ناپذير ضرورى مى ‏يابيم و حال آنكه اين سه خاصيت كليت دوام ضرورت هيچكدام نمى ‏تواند مولود تجربه باشد از اينجا پاسخ قسمت دوم نظريه تجربى نيز روشن شد تجربيون مدعى هستند كه ذهن همواره از احكام جزئى به احكام كلى مى ‏رسد مى ‏گوئيم چرا و به چه جهت ذهن حكم خود را از موارد آزمايش شده بغير موارد آزمايش شده بسط و تعميم مى ‏دهد و از جزئى بكلى مى ‏رود و قوس صعودى مى ‏پيمايد آيا ذهن اذعان دارد كه هر حكمى كه براى بعضى از افراد كلى ابت‏شد پس براى همه افراد كلى ثابت است و باصطلاح حكم اشياء مماثل مماثل يكديگر ست ‏يا ندارد اگر اذعان ندارد پس آزمايش در باره افراد آزمايش شده نمى ‏تواند ملاك حكم در باره افراد آزمايش نشده واقع شود عينا مثل اينست كه قبل از آنكه اصلا به آزمايش و مشاهده‏ اى پرداخته شود ذهن در باره آن افراد آزمايش نشده حكمى صادر كند و حال آنكه بالضروره و به اعتراف خود دانشمند تجربى ذهن در مورد مسائل آزمايشى قبل از آزمايش حكمى ندارد و اگر اذعان دارد ناچار اين حكم را بدون وساطت مشاهده و آزمايش تحصيل كرده است زيرا اگر اين حكم نيز مولود آزمايش باشد قهرا در تعميم خود محتاج بحكم ديگرى بود و همينطور .

از اينجا معلوم مى ‏شود كه در جميع مسائل تجربى كه ذهن از احكام جزئى به احكام كلى سير مى ‏كند با اتكاء به یك سلسله اصول كلى غير تجربى است چيزى كه هست چون اين اصول كلى در همه موارد است عمال مى ‏شود و ذهن مانند يكدستگاه خودكار از آن اصول استفادهمى ‏كند شخص مى ‏پندارد كه تنها با عامل مشاهده و تجربه از جزئى بكلى و از دانى به عالى سير كرده و قوس صعود را طى نموده است و حال آنكه اين سير و صعود با كمك اصول كلى‏ترى صورت گرفته است .

در احكام تجربى اصول عقلانى زيادى شركت مى ‏كند عمده اصول عقلانى كه هر تجربه‏ اى متكى به آنست دو اصل است ‏يكى اصل امتناع صدفه ذهن روى اين اصل مى ‏داند كه هيچ حادثه‏ اى بدون علت وقوع پيدا نمى ‏كند و از اين راه اجمالا بوجود علت‏براى هر حادثه‏ اى يقين دارد اين اصل بديهى اولى است و به تجربه بستگى ندارد و يكى اصل سنخيت‏بين علت و معلول يعنى همواره از هر علت معين معلول معين صادر مى ‏شود اين اصل از اصل امتناع تناقض نتيجه مى ‏شود و بتجربه بستگى ندارد ذهن پس از آنكه اين دو اصل را پذيرفت مى ‏تواند از تجربيات خود نتيجه بگيرد زيرا تجربه كوشش مى ‏كند كه رابطه بين دو حادثه جزئى را دريابد و عليت‏يك حادثه‏ اى را براى حادثه ديگر بدست آورد و چون ذهن اذعان دارد كه صدفه محال است و حادثه بدون علت نيست قهرا اذعان مى ‏كند كه حادثه مورد نظر بلا علت نيست آنگاه با روش هاى مخصوص كه علماء تجربى عملا در آزمايش هاى خود بكار مى ‏برند علت واقعى آن حادثه را بدست مى ‏آورند علماء تجربى از قبيل فرانسيس بيكن و است وارت ميل دستور هاى عملى سودمندى براى طرز آزمايش و بدست آوردن علت‏حقيقى هر حادثه پيشنهاد كرده ‏اند آن دستورها مورد استفادهدانشمندان علوم طبيعى واقع شده و اگر آن روشها در عمل رعايت نشود آزمايش نتيجه نمى ‏دهد ولى خواننده محترم مى ‏داند كه صحت هر آزمايشى موقوف به رعايت آن روشها است ولى صحت آن روشها را عامل تجربه تضمين نكرده است و ناچار صحت آن روشها را با يكنوع استدلال عقلى كه خود منكر صحتش هستند بدست آورده ‏اند و پس از آنكه عليت‏يك حادثه را براى يك حادثه ديگر در موارد جزئى بدست آورد به حكم اصل سنخيت‏بين علت و معلول و اينكه علت معين همواره معلول معين را ايجاب مى ‏كند كه فلسفه تعقلى صحت آنرا تضمين كرده است آن حكم جزئى را تعميم مى ‏دهد و قوس صعودى را طى كرده قانون كلى مى ‏سازد ولى البته چيزى كه دشوار است اين است كه تجربه و آزمايش عملا بتواند علت واقعى يك حادثه را در ميان انبوه امورى كه احتمال مى ‏رود هر يك از آنها علت ‏حادثه باشند و امور ديگرى كه آزمايش كننده احتمال مى ‏دهد از نظر وى دور باشند درك كند جنبه غير يقينى قضاياى تجربى از همين جا سرچشمه مى ‏گيرد علت تغيير و تبديل هاى قضاياى تجربى كه به چشم خود مى ‏بينيم بسرعت انجام مى ‏گيرد همين است .

و اما ايرادى كه منطق تجربى بر روش است نتاج منطق تعقلى مى ‏گيرد و مدعى است كه سير از كلى به جزئى و استدلال قياسى يا تكرار امر معلوم است و يا مصادره بر مطلوب پاسخش اينست كه اولا خود همين استدلال منطق تجربى استدلال قياسى است و از كلى به جزئى سير نموده و بنا بر اين يا تكرار امر معلوم است و يا مصادره بر مطلوب ثانيا اينكه منطق تجربى گمان كرده كه تمام استدلال هاى كلى يا تكرار امر معلوم است ‏يا مصادره بر مطلوب مبنى بر اين است كه ذهن همواره از حكم جزئى بحكم كلى سير مى ‏كند ولى با بيان گذشته معلوم شد كه ذهن در احكام خود نه تنها هميشه از جزئى بكلى سير نمى ‏كند بلكه در مواردى هم كه از جزئى بكلى سير مى ‏كند و قوس صعودى طى كرده قوانين كلى علوم طبيعى را مى ‏سازد از يك سلسله اصول كلى‏ترى كه ذهن از آغاز آنها را به همان كليت و بدون وساطت هيچ عامل خارجى تجربه و غيره پذيرفته است مدد مى ‏گيرد ثالثا آنچه منطق تجربى در مورد انسان و حيوان كه بعنوان مثال آورده شد مى ‏گويد مناقشه در مثال است ما مى ‏توانيم تغيير مثال داده رياضيات را گواه بياوريم در رياضيات از روش قياس عقلى استفادهمى ‏شود مثلا در هندسه دو سه قانون مسلم كلى از قبيل قانون مساوات و قانون كل و جزء پايه و مبنا قرار داده مى ‏شود و يكايك موارد جزئى‏تر از آنها است نباط مى ‏شود و اگر استدلال هاى عقلى و سير از كلى به جزئى مطلقا غلط و تكرار معلوم يا مصادره بر مطلوب باشد استدلالات رياضى بكلى بى ارزش است و لازم است ‏براى دريافتن چند اصل متعارف رياضى از قبيل اصل مساوات و اصل كل و جزء اول هر يك يك مسائل رياضى را است قراء كنيم و به مسائل رياضى آگاه شويم بعد حكم كنيم كه مقادير مساوى با يك مقدار مساوى با يكديگرند و كل از جزء بزرگتر است .

بعضى از دانشمندان بين استدلالات رياضى و استدلالات قياسى فرق گذاشته ‏اند و ادعا كرده ‏اند كه استدلالات رياضى در عين اينكه تجربى نيست‏سير از كلى به جزئى هم يست‏بلكه بعكس سير از جزئى بكلى است و تعميم بكار مى ‏رود

# سخن فليسين شاله

فليسين شاله در متودولوژى فصل روش رياضيات مى ‏گويد مى ‏توان گفت كه در تمام براهين رياضى تعميم بكار برده مى ‏شود و آنچه را كه براى يك مثال ثابت‏شد در موارد ديگر صادق ABC اثبات كرديم آنرا در باره جميع مى ‏دانند يعنى وقتى ما مطلبى را در باره مثلث مثلث‏ها تعميم مى ‏كنيم ولى بين تعميمى كه در رياضيات بكار مى ‏رود با تعميمى كه در علوم فيزيك و شيمى اعمال مى ‏شود يك فرق اساسى موجود است ‏بدين قرار كه تعميم رياضى به عكس تعميم علوم تجربى از راه تجربه حاصل نمى ‏شود مثلا وقتى حكمى را كه بوسيله برهان ABC ثابت كرديم در باره تمام مثلث‏ها تعميم مى ‏دهيم به هيچ وجه تجربه در باره مثلث اين تعميم دخالت ندارد و حال آنكه بوسيله تجربه است كه مطلع مى ‏شويم كه در مقابل حرارت يك فلز و دو فلز و سه فلز و بالاخره تمام فلزات منبسط مى ‏شود .

حقيقت اينست كه در استدلالات رياضى تعميم بمعناى سير از جزئى بكلى يا از كمتر كلى بكلى وسيعتر نيست زيرا آن چيزى كه ذهن را در مسائل رياضى ملزم به قبول مى ‏كند صرفا برهان رياضى است و بالضروره هيچ برهان رياضى اختصاص بمورد معين ندارد و اگر مورد ABC را مورد اعمال برهان رياضى قرار مى ‏دهيم صرفا براى تفهيم و معين مثلا مثلث روشن ساختن مفاد برهان بر ذهن است و لهذا اگر ذهن بتواند مفاد يك برهان رياضى را بدون مراجعه بمورد خاص تصور كند فورا ملزم به قبول مى ‏شود و بعبارت ديگر عامل اذعان و الزام ذهن به قبول مفاد كلى برهان همان خود برهانست و بس چيزى كه هست اين است كه در مورد هر اذعان و حكمى لازم است كه ذهن قضيه مفروضه را بطور وضوح تصور كند تا بتواند به آن اذعان داشته باشد احتياج به موارد خاصه در مسائل رياضى براى تصور مفاد برهان است نه براى تصديق به آن .

مشار اليه سپس در مقام فرق بين است قراء و استدلال قياسى و برهان رياضى چنين مى ‏گويد : بوسيله همين مطلب اساسى است كه بايد بين قياس كه در آن تجربه دخيل نيست و است قراء كه مبتنى بر تجزيه است امتياز گذاشت و تعريفى را كه معمولا از قياس مى ‏كرده ‏اند استدلالى كه در آن ذهن از يك قضيه كلى به قضيه‏ اى كه كمتر كلى است مى ‏رسد اصلاح نمود و از اين استدلال تعريفى كرد كه هم بر قياس صورى كه در آن ذهن حكم كلى را در باره افراد آن اعمال مى ‏كند منطبق شود و هم بر برهان برهان رياضى كه در آن فكر از كمتر كلى گذشته بكلى بيشتر مى ‏رسد ما به الاشتراك قياس صورى و برهان رياضى اينست كه در هيچ يك از آن دو ذهن متوسل به تجربه نمى ‏شود و خود ذهن روابطى را كه منطقا ضرورى است ‏بين افكار برقرار مى ‏كند پس بهتر اينست كه در تعريف قياس و يا استدلال است نتاجى بگوئيم كه آن قولى است مؤلف از قضايا كه بين تصورات رابطه ضرورى برقرار مى ‏سازد قياس صورى يكى از موارد جزئى قياس است نتاج است و در آن معانى يكى از ديگرى بيرون كشيده مى ‏شود براى اينكه بعضى مندرج در بعضى ديگر و بعضى نسبت‏ به بعضى ديگر عام‏تر است مثل فانى كه عام‏تر از انسان و انسان عام‏تر از سقراط است در مثال سقراط انسان است و انسان فانى است پس سقراط فانى است و سقراط در ضمن انسان و انسان در ضمن فانى مندرج است و آن حكمى كه براى شامل بطور كلى صادق باشد براى مشمول نيز صادق است اما استدلال رياضى يكى از صور قياسى است كه در آن رابطه اندراج ملحوظ نيست‏بلكه در آنجا رابطه تساوى يا معادل بودن منظور است و مقادير معادل را بجاى هم مى ‏گذاريم و نتايج ضرورى بدست مى ‏آوريم .

اينكه در مقام فرق قياس به اصطلاح صورى و برهان رياضى در بالا گفته شد كه در اولى رابطه اندراج در كار است و در دومى رابطه تساوى مخدوش است زيرا همانطورى كه منطقيين تحقيق كرده ‏اند قياس مساوات كه مورد استفادهرياضيات است منحل بدو قياس است و در قياس دوم رابطه اندراج ملحوظ است و تا قياس دوم مدد نكند ذهن به مقصود B B و زاويه A مساوى است ‏با زاويه خود نمى ‏رسد مثلا آنجا كه استدلال مى ‏كنيم كه زاويه A مساويست‏با مساوى C نتيجه مستقيم اين قياس اين است كه زاويه مساويست‏با زاويه B سپس اين نتيجه را مقدمه قياس ديگرى كه در آن رابطه اندراج نه با خود زاويه A ملحوظ است و ذهن از كلى به جزئى سير مى ‏كند قرار مى ‏دهيم باين ترتيب زاويه C و هر چند مقدار مساوى با يك مقدار مساوى يكديگرند پس مساويست‏با مساوى زاويه C چنانكه ملاحظه مى ‏شود خلاقيت ذهن مديون همين قياس به A مساويست‏با زاويه زاويه اصطلاح صورى است كه ذهن را از كلى به كمتر كلى عبور داده چيزى كه هست چونكه اين قياس دوم در همه موارد بيك نحو بكار برده مى ‏شود و همواره انسان نسبت‏بان حضور ذهن دارد در فورمول رياضى دخالت داده نمى ‏شود .

بعضى از فلاسفه و روانشناسان جديد غير تجربى بودن يك سلسله اصول كلى عقلانى را پذيرفته ‏اند يعنى قبول كرده ‏اند كه پيدايش اين احكام كلى عقلائى مولود مشاهده و آزمايش و است قراء نيست لكن ادعا كرده ‏اند كه پيدايش اين اصول معلول عوامل حياتى يا عوامل اجتماعى است ‏يعنى احتياجات زندگى فردى يا زندگى اجتماعى ذهن را وادار كرده است كه اين اصول را بسازد مثلا حكم كند به اينكه تناقض محال است و ثبوت شى‏ء براى خود ضرورى است و صدفه محال است و با تغيير احتياجات زندگى ممكن است اين اصول در فكر بشر جاى خود را به يك سلسله اصول ديگر بدهد و على هذا اصول اوليه فوق هر چند معلول تجربه نيست ولى ارزش منطقى مطلقى هم كه منطق تعقلى براى آنها قائل است و آنها را صحيح مطلق و كلى و ازلى و ابدى و تخلف ناپذير مى ‏داند درست نيست .

اين نظريه از نظريه تجربى ضعيفتر است در اين نظريه بين افكار حقيقى و افكار اعتبارى فرق گذاشته نشده ما در مقاله ٦ كه در اعتباريات و افكار عملى گفتگو مى ‏كنيم در اطراف اين نظريه مشروحا بحث‏خواهيم كرد .

گروه ديگر نغمه ديگرى ساز كرده ‏اند اين گروه نيز قبول كرده ‏اند كه اصول فوق غير تجربى است و هم قبول كرده ‏اند كه ذهن از حكم كلى بحكم جزئى سير مى ‏كند لكن ادعا كرده ‏اند كه اصول فوق براى ذهن ارزش يقينى ندارد و صرفا فرض هايى است كه ذهن آنها را ساخته و خود ذهن در باره آنها شك و ترديد روا مى ‏دارد چيزى كه هست ذهن مجبور است كه اين فرضيه‏ هاى بلا دليل را مسلم فرض كند زيرا اگر اين فرض هاى بلا دليل را نپذيرد و فرض نكند كه مثلا تناقض ممتنع است و صدفه محال است علم خراب مى ‏شود و علم بشر انتظام و است حكام و است قرار پيدا نمى ‏كند .

پاسخ اين نظريه اينست كه آيا فرض اين اصول كلى در نتيجه دادن مسائل علمى مؤثر هست ‏يا نيست اگر مؤثر نيست پس ذهن چه فرض بكند و چه نكند على السويه است و اگر فرض اين اصول كلى در حصول نتايج مؤثر است آيا نتيجه شدن آن مسائل جزئى از آن فرض هاى كلى قطعى و يقينى ذهن است ‏يا آنكه آن هم احتياج بفرض دارد اگر قطعى و يقينى است پس معلوم مى ‏شود اين يك بديهى اولى ضرورت انتاج قياس را داريم و اين بديهى براى ذهن ما قطعى و يقينى است و ذهن ما هيچگونه شك و ترديدى در باره آن روا نمى ‏دارد و اگر نتيجه شدن مسائل علوم از اين اصول كلى نيز محتاج بفرض است پس ذهن به هدف خود كه انتظام و است حكام مسائل علوم است نرسيده و در اين صورت نيز فرض كردن اين اصول و فرض نكردن آنها براى ذهن على‏السويه است و مسائل علوم در حد فرض باقى مى ‏ماند و از اول ذهن بدون دست دراز كردن به اين اصول مى ‏توانست هر چه بخواهد فرض كند .

حقيقت اينست كه انكار احكام بديهيه اوليه مستلزم شك در همه چيز است ‏حتى شك در خود شك و حد فاصل فلسفه و منطق با سوفسطائى‏گرى همين است .

در اينجا بى مناسبت نيست كه گفتار فليسين شاله را كه پيرو منطق و فلسفه تجربى است و مخصوصا تحت تاثير شديد مسلك وضعى و ظاهرى اگوست كنت است راجع به اين مطلب نقل و انتقاد كنيم وى در متودولوژى فصل روش علوم فيزيكى و شيميائى مى ‏گويد : است قراء عبارت است از استدلالى كه در آن ذهن با اتكاء به تجربه از معرفت‏به حال جزئيات به قانون دست مى ‏يابد يعنى وقتى فرضيه‏ اى در نتيجه‏ اى توافق آن با تمام امور مشاهده و آزمايش شده محقق گشت‏بدون اينكه دخالت و فعاليت عقلانى ديگرى لازم باشد آن فرضيه مبدل به قانون مى ‏شود مطلب مهم فلسفى كه در باره است قراء پديد مى ‏آيد اينست كه چنين استدلالى با قوانين عقل سازگار هست ‏يا نه اگر هست‏به چه دليل است و اساس قانونى بودن آن چيست البته براى قياس يا است نتاج چنين اشكال و مطلبى پيش نمى ‏آيد براى اينكه ذهن هميشه حق دارد از اصولى كه قبلا وضع و مقبول كرده است نتايجى كه منطقا ضرورى ست‏بيرون بكشد ولى است قراء كه مبتنى بر تجربه است ‏به چه حق از حدود تجربى تجاوز مى ‏كند و حكمى را كه در باره مجربات صادق است در باره وقايعى كه هنوز تجربه نكرده است تعميم مى ‏دهد يعنى مشاهدات و آزمايش هاى ما كه در مكان و زمان معينى انجام مى ‏گيرد چگونه باعث مى ‏شود كه ما قانونى عمومى براى تمام ازمنه و امكنه وضع كنيم و چگونه مى ‏توانيم يقين كنيم كه امور مجهول بى‏شمار ديگر مانند امور معدودى است كه ما تجربه كرده‏ايم مبحث مشكل راجع به اساس است قراء عبارت از اين مسائل است معمولا در اينكه است قراء بر اصل يكسان و متحد الشكل بودن طبيعت مبتنى است ‏بين دانشمندان توافق حاصل است ‏يعنى اگر طبيعت هميشه يك جريان را بپيمايد كافى است كه ما در يك زمان و مكان معينى بين حوادث رابطه‏ اى ملاحظه كنيم و از آنجا پى ببريم كه اين رابطه هميشه و در همه جا برقرار خواهد بود ولى مشكل همه اينجا است كه چگونه ممكنست ما يقين داشته باشيم كه طبيعت هميشه يك جريان را بنحو متحد الشكل طى مى ‏كند فلسفه تجربى كه قائل است ‏به اينكه تمام افكار ما در نتيجه تجربه حاصل مى ‏شود اصل متحد الشكل بودن طبيعت را هم بوسيله تجربه توجيه كرده مى ‏گويد تنها امرى كه به بشر ثابت كرده است كه طبيعت جريان متحد الشكلى را سير مى ‏كند تجربه است و فيلسوف انگليسى جان است وارت ميل در كتاب منطق خود اين نظريه را تاييد كرده و مرجع برهان او در اين باب اصل عليت عمومى است كه علت معين هميشه موجب معلول معين مى ‏شود و اين قانون عليت عمومى امرى نيست كه خرد قبل از تجربه بان پى برده باشد و از اصول فكر بشمار برود زيرا منطقا ناممكن نيست كه حوادث از روى تصادف و اتفاق حاصل شود آنچه باعث اعتقاد بشر باين مطلب شده همان تجربه است كه انسان بوسيله آن دريافته است كه هميشه علت معين موجب معلول معين مى ‏شود لا غير پس اين اصل عليت عمومى كه جان است وارت ميل مبناى است قراء مى ‏داند خود در نتيجه است قراء و تعميم ملاحظاتى كه از راه آزمايش حاصل مى ‏شود بدست آمده است ولى در اينجا نبايد تصور كرد كه در اين بيان ما دور باطل وجود دارد چون مبناء است قراء اصل عليت و اين اصل نتيجه است قراء شمرده شده است زيرا مقصود از است قرائى كه مبناى اين اصل است است قراء عاميانه و سطحى مى ‏باشد در صورتى كه مقصود از است قراء دوم است قراء علمى است چنانكه مى ‏دانيم انسان عامى و كودك و حتى حيوان هم انتظار دارند كه اگر امرى يكبار موجب امرى ديگر شد هميشه چنين بشود .

پاسخى كه فليسين شاله از اشكال دور مى ‏دهد پاسخى است ‏بى معنا و دور از مبانى عقلى و علمى زيرا اولا اين سؤال پيش مى ‏آيد كه است قراء سطحى چگونه منجر بحكم كلى مى ‏شود و آيا ذهن در است قراء سطحى و حتى ذهن كودك و حيوان كه از جزئى به كلى مى ‏گرايد گزاف و بدون ملاك است ‏يا ملاكى در كار هست اگر گزاف است پس اصل عليت هم گزاف است و هيچ ارزش منطقى ندارد و تمام قوانين تجربى هم كه بر روى يك همچو اصل بى ارزشى بنا شده است ‏بى‏ارزش است و اگر ملاك دارد پس مى ‏توان گفت كه كودك و حتى حيوان هم اصل كلى عليت را بالفطره درك مى ‏كنند .

حقيقت اينست كه آنچه كودك و حيوان انتظار دارد از وقوع حادثه‏ اى بعد از حادثه ديگرى كه يكبار موجب آن شده است ‏يا آنچه انسان از اصل عليت درك مى ‏كند بكلى متفاوت است آنچه انسان با نيروى عاقله درك مى ‏كند يكى امتناع صدفه و يكى ضرورت ترتب معلول بر علت و امتناع تخلف آن است و همانا اصل ضرورت و جبر على و معلولى است كه به علوم انتظام و است حكام و قانونيت داده و آنها را بصورت نواميس قطعى در آورده است و اما آنچه كودك و حيوان انتظار آن را دارند صرفا وقوع حادثه‏ايست‏بدنبال حادثه‏ اى كه يكبار ديگر مشابه آنرا ديده است و اين انتظار يكنوع سبق ذهنى است كه ارزش منطقى ندارد و براى اذهان بسيطه از قبيل ذهن انسان عامى و كودك و حيوان دست مى ‏دهد و از قوه تداعى معانى سرچشمه مى ‏گيرد و باصطلاح از نوع انتقال از جزئى به جزئى ديگر است و ذهن هر اندازه كه بسيطتر و نيروى عاقله ضعيفتر باشد سبق ذهن در اين مورد كه باصطلاح منطق تمثيل خوانده مى ‏شود بيشتر است و هر اندازه كه عاقله نيرومندتر بشود ذهن از تمثيل كه انتقال از جزئى به جزئى است ‏بيشتر صرفنظر مى ‏كند و بقياس كه از احكام‏كلى و ضرورى و دائم سرچشمه مى ‏گيرد مى ‏گرايد و بعبارت ديگر ذهن در آغاز قدرت تميز منطقى ندارد و احكامى كه صادر مى ‏كند هم جزئى است و هم سطحى و لهذا در مطلق مواردى كه بين دو معنى تداعى برقرار شد ذهن سبقت مى ‏جويد و حكم مى ‏كند ولى همينكه عاقله نيرومند و ذهن با واجد شدن اصول كلى و بديهيات اوليه قوى و غنى شد احكام خود را طبق اصولى صادر مى ‏كند كه جنبه منطقى داشته باشد و با واقع و نفس الامر مطابقت كند و لهذا ذهن پس از آنكه از اصول عقلى قوى شد از سبق ذهن‏هائى كه بواسطه تداعى معانى در ذهن انسان عامى و كودك و حيوان صورت مى ‏گيرد كه گاهى با واقع مطابقت دارد و گاهى ندارد و غالبا مطابقت ندارد جلوگيرى مى ‏كند اساس نظريه است وارت ميل كه در ضمن گفتار فليسين شاله بدان اشاره شده اينست كه مبناى اصلى عمل ذهن در تفكر و استدلال نه انتقال از كلى به جزئى است قياس و نه انتقال از جزئى بكلى است قراء بلكه انتقال از جزئى به جزئى ديگر است تمثيل و اين انتقال بوسيله تداعى معانى صورت مى ‏گيرد و شايد اولين كسى كه اين عقيده را اظهار كرده هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦ است ولى از آنچه در پاورقى‏ هاى - ٥١ و از آنچه در بالا گذشت معلوم شد كه اولا حكم غير از تداعى معانى است و علل و مبادى حكم نيز غير از علل و مبادى تداعى معانى است و ثانيا تداعى معانى گاهى مبنا و علت‏سبق ذهن در حكمى واقع مى ‏شود ولى اين سبق ذهن‏ها ارزش منطقى و نفس الامرى ندارد و بيشتر براى اذهان بسيطه مثل انسان عامى و كودك و حيوان دست مى ‏دهد و هر اندازه ذهن داراى اصول عقلانى و منطق صحيح و قدرت پيش‏بينى‏ هاى مطابق با واقع بشود بيشتر جلو سبق ذهن‏ هاى مبتنى بر تداعى معانى را مى ‏گيرد پس مبناى اصلى انتقالات علمى و صحيح بشر تداعى معانى نيست و بالنتيجه اصل در استدلالات منطقى تمثيل نيست .

معلوم نيست چرا فليسين شاله و ساير طرفداران فلسفه تجربى از لزوم دور پرهيز دارند و چه چيزى موجب شده است كه آنان دور را باطل و ممتنع بشناسند آيا بطلان دور را نيز از راه است قراء توجيه مى ‏كنند است قراء و مشاهده و آزمايش فقط در باره امور عينى معقول است اما معدومات و ممتنعات كه قابل مشاهده و آزمايش عملى نيست .

از آنچه تا كنون گفته شد معلوم شد كه :

١ - انسان در ذهن خود احكام و تصديقات بديهى اولى دارد .

٢ - آن بديهيات ارزش يقينى دارند .

٣ - ذهن با اتكاء بان بديهيات مى ‏تواند از حكم كلى بحكم جزئى برسد .

٤ - مبناى اصلى انتقالات و استدلالات فكرى نه از جزئى بكلى و نه از جزئى به جزئى ديگر است ‏بلكه از كلى به جزئى است .

٥ - ذهن در علوم طبيعى و تجربى از حكم جزئى بحكم كلى صعود مى ‏كند و اين صعود با كمك احكام بديهيه اوليه و قواعد متكى به آنها صورت مى ‏گيرد .

٦ - علت غير يقينى بودن پاره‏ اى از مسائل علوم طبيعى نقصان آزمايش است .

٧ - از لحاظ فن منطق و بدست آوردن مقياس هاى فكر تجربه مقياس درجه دوم است و مقياس درجه اول يك سلسله اصول عقلانى است كه مقياس بودن تجربه نيز بوسيله آن مقياسها براى ذهن ثابت است .

در خاتمه اين مبحث آن جمله‏ اى را كه در مقدمه اين مقاله گفتيم بار ديگر تكرار مى ‏كنيم ما هر چند در ذهن خود تصورهائى مقدم بر تصور هاى حسى نداريم ولى تصديقهائى مقدم بر تصدي هاى تجربى داريم)

جاى ترديد نيست كه ما معلومات فكرى و ادراكات تصديقى بى‏شمار داريم و گاهى كه آنها را بررسى مى ‏نمائيم مى ‏بينيم همه آنها از همديگر جدا نيستند يعنى جورى نيست كه اگر يكى از آنها را گرفته و به تنهائى معلوم فرض كنيم توانسته باشيم مابقى را مجهول فرض نمائيم يعنى حصول علم بيك معلوم در پيدايش خود هيچ ارتباطى بوجود ساير معلومات نداشته باشد و اين سخن در علوم برهانى از همه جا روشنتر است ما هيچگاه نمى ‏توانيم بسيارى از مسائل اين علوم را به ثبوت برسانيم جز اينكه پيش از آن مسائل زياد ديگرى را بثبوت رسانده باشيم .

پس ميان اين معلومات تصديقى يكنوع رابطه و بستگى هست كه به توالد و بارآورى مادى خالى از شباهت نيست زيرا در هر دو تصديقى كه نسبت اصل و فرع را دارند عينا مانند پدر و مادر و فرزند يا مانند درخت و ميوه اصول مادى ساختمان فرع در وجود اصل محفوظ و با صورت تازه از اصل خود جدا گشته و پديده تازه مى ‏شود بلى فرقى كه هست اينست كه پيدايش فرع مادى بسته به هستى اصل خود مى ‏باشد نه ببقاء زندگى وى لكن هر تصديق و فكر كه نتيجه‏ اى را مى ‏دهد بقاء وى در بقاء نتيجه ضرور مى ‏باشد كه اگر چنانچه نتيجه دهنده از ميان برود از ميان رفتن نتيجه ضرورى است .

پس وجود يك سلسله افكار و تصديقاتى را كه يك فكر و تصديق منحصرا توليد مى ‏كنند بوجود يك سلسله پديده‏ هاى مادى كه مولد يك پديده مادى مى ‏باشند نمى ‏توان مقايسه كرد زيرا سلسله علل حوادث مادى را مى ‏توان غير متناهى فرض كرد كه هر حلقه از اين سلسله با رسيدن نوبت‏حلقه پسين از ميان رفته و جاى خود را به حلقه بعدى بدهد ولى هر علت تصديقى به همراه وجود معلول تصديقى خود بايد موجود بوده باشد و فرض عدم تناهى در سلسله علل تصديقى مستلزم عدم حصول آن تصديق مى ‏شود پس اگر يك معلوم تصديقى فرض نمائيم بايد سلسله تصديقى مولده او در جائى وقوف كند يعنى به تصديقى برسد كه خود بخود بى است عانت ‏بتصديقى ديگر پيدا شده باشد (بديهى اولى).

از اين بيان نتيجه گرفته مى ‏شود :

١ - اگر تصديقى علمى مقابل شك فرض كنيم يا خود آن مفروض بديهى است ‏يا منتهى به بديهى و بعبارت ديگر ما تصديق بديهى داريم .

٢ - هر معلوم نظرى غير بديهى بواسطه تاليف بديهيات و يا نظرياتى كه به بديهيات منتهى مى ‏باشند پيدا مى ‏شود .

٣ - علوم كثرتى بواسطه انقسام به بديهى و نظرى دارند .

# اشكال١ -

ممكنست ‏به سخن گذشته خرده گرفته و بگويند سير روزانه‏ اى كه علم با فرضيه‏ هاى موقتى مى ‏نمايد ناقض اين نظريه مى ‏باشد زيرا هر رشته علمى فرضيه‏ اى را گرفته و در مسير همان فرضيه چندى به كنجكاوى پرداخته و خواصى را روشن مى ‏نمايد و پس از چندى خواصى تازه‏تر كه با فرضيه موجود سازگار نيستند است شعار نموده و فرضيه تازه و وسيعتر و سازگارتر بجاى فرضيه كهنه نشانيده و باز به كنجكاوى خود ادامه مى ‏دهد و در اين حال فرضيه كهنه از جهان دانش سپرى مى ‏شود با اينكه نتايج مثبت وى زنده هستند و زنده خواهند بود پس از ميان رفتن علت تصديق مستلزم بطلان نتيجه وى نمى ‏باشد .

پاسخ

فرضيه‏ هاى علمى دو گونه مى ‏باشند :

١ - فرضيه‏ اى كه پيدايش تازه وى كهنه را ابطال و تكذيب نمى ‏كند بلكه فرضيه پسين يك منظره را نشان مى ‏دهد كه پهناورتر و وسيعتر از منظره‏ايست كه فرضيه كهنه نشان مى ‏داد و در اين صورت فرضيه كهنه كه منتج‏يك نظريه مثبتى بود از ميان نرفته بلكه با يك اندام نيرومندترى پيش آمده و نتيجه خود را روشنتر و است وارتر مى ‏دهد .

٢ - فرضيه‏ اى كه با روى كار آمدن متاخر متقدم راه نابودى سپرده و باطل مى ‏شود مانند فرضيه حركت زمين با فرضيه حركت فلك در علم هيئت و در اين صورت نتيجه چنين فرضيه‏ اى مانند خود فرضيه از ميان مى ‏رود ولى نتايج علمى كه با حس و تجربه بدست آمده ‏اند نابود نمى ‏شوند چنانكه ارصاد متواليه و تجارب ممتد اوضاع اجرام متحركه را در علم هيئت نگهدارى مى ‏نمايند .

و گذشته از اين در هر دو قسم از فرضيه بطور كلى مى ‏توان گفت كه فرض فرضيه در يك علم نه براى است نتاج علمى مى ‏باشد يعنى نه براى اين است كه ما به مسائل و نظريه‏ هاى علم نامبرده دانا شويم يعنى فرضيه نامبرده مجهولى را تبديل به معلوم نمايد بلكه براى تشخيص خط سير است كه سلوك علمى ما راه خود را گم نكند و گر نه است نتاج مسائل رهين براهين مسئله و تجربه و ساير علل توليد نظريه مى ‏باشد نه معلول فرضيه و حال فرضيه درست مانند حال پاى ثابت پرگار مى ‏باشد كه با است وار بودن او خط سير پاى متحرك پرگار گرفتار بيهوده‏روى و گمراهى نمى ‏شود نه اينكه نقاطى را كه پاى متحرك دنبال هم مى ‏چيند پاى ثابت چيده باشد .

# اشكال٢ -

اگر چنانچه علم به نظريات از علم به بديهيات توليد شده و بديهيات از قانون توالد مستثنى مى ‏باشند ديگر توقف بديهى به بديهى ديگر مفهوم ندارد با اينكه مى ‏گوئيد همه قضايا اعم از نظرى و بديهى به قضيه امتناع اجتماع و ارتفاع نقيضين متوقف مى ‏باشد .

(سابقا گفتيم كه احكام ذهنى بر دو قسم است ‏بديهى و نظرى بديهى ايضا بر دو قسم ست‏بديهى اولى و بديهى ثانوى منطقيين و فلاسفه پاره‏ اى از قضايا را بعنوان بديهى اولى نام مى ‏برند از قبيل حكم بامتناع تناقض و حكم به اينكه مقادير مساوى با يك مقدار مساوى يكديگرند و حكم به امتناع اشغال جسم واحد در آن واحد دو مكان را و حكم بامتناع اشغال دو جسم در آن واحد يك مكان را .

# معناى اول الاوائل بودن اصل امتناع تناقض

از ميان همه اين بديهيات اوليه اصل امتناع اجتماع نقيضين و ارتفاع نقيضين كه براى رعايت اختصار از آن اصل به اصل امتناع تناقض تعبير مى ‏كنيم اول الاوائل و ام القضايا خوانده مى ‏شود در اينجا اين سؤال پيش مى ‏آيد كه معناى اول الاوائل بودن آن چيست اگر ساير بديهيات بديهى اولى ‏اند و ذهن به صرف عرضه شدن موضوع و محمول حكم مى ‏كند و هيچگونه نيازمندى به هيچ چيز ديگر ندارد پس همه على السويه ‏اند و اول الاوائل يعنى چه و اگر حكم ذهن در مورد آنها متوقف است ‏بر حكم به امتناع تناقض پس آن احكام واقعا بديهى نيستند و نظرى هستند .

در مقام پاسخ باين اشكال چند نظريه است :

الف - اينكه ساير قضايا واقعا بديهى نيستند بلكه نظرى هستند و معناى اول الاوائل بودن و ام القضايا بودن اصل امتناع تناقض اينست كه جميع قضايا از آن است نتاج مى ‏شود اين نظريه قابل قبول نيست زيرا اولا خلاف آن چيزى است كه هر كس در وجدان خود مى ‏يابد و ثانيا اگر جميع بديهيات ديگر نظرى باشند نيازمند به استدلال خواهند بود و چنانكه مى ‏دانيم در هر استدلال دو مقدمه صغرى كبرى بايد مفروض و مسلم باشد پس حد اقل علاوه بر اصل امتناع تناقض يك اصل بديهى ديگر بايد داشته باشيم كه اولين قياس را تشكيل دهند و بعلاوه لازم است نتيجه شدن جزئى را از كلى انتاج شكل اول بلا واسطه پذيرفته باشيم يعنى اين را نيز بطور بديهى تصديق كرده باشيم پس اين نظريه كه اصل بديهى منحصر است ‏به اصل امتناع تناقض قابل قبول نيست

ب- ساير اصل هاى بديهى اساسا اصلها بلكه حكم هاى جداگانه‏ اى نيستند بلكه عين اصل امتناع تناقض هستند كه در موارد مختلف بكار برده مى ‏شود مثلا اصل امتناع تناقض در مورد مقادير بصورت قانون مساوات و در مورد عليت‏بصورت اصل امتناع صدفه و در موارد ديگر بصورت هاى ديگر تعبير مى ‏شود اين نظريه نيز قابل قبول نيست زيرا اختلاف قضايا تابع اختلاف اجزاء تشكيل دهنده يعنى موضوع و محمول است موضوع و محمول در ساير اصول با موضوع و محمول در اين قضيه مختلف است و بعلاوه اشكال دوم كه بر نظريه اول وارد بود بر اين نظريه نيز وارد است .

ج - اصل امتناع تناقض و ساير بديهيات همه بديهى اولى هستند و در عين حال همه آن بديهيات نيازمند به اصل امتناع تناقض هستند چيزى كه هست نوع نيازمندى بديهيات اوليه به اصل امتناع تناقض با نيازمندى نظريات به بديهيات مختلف است نوع نيازمندى نظريات به بديهيات اينست كه نظريات تمام هستى خود را مديون بديهيات هستند يعنى نتيجه‏ايكه از يك قياس گرفته مى ‏شود عينا مانند فرزندى است كه مولود پدر و مادر است ولى نوع نيازمندى بديهيات اوليه به اول الاوائل طور ديگرى است و آنرا بدو نحو مى ‏توان تقرير كرد يكى به همان تقريرى كه در متن شده كه حكم جزمى عبارت است از ادراك مانع از طرف مخالف مثلا حكم جزمى در باره اينكه زيد قائم است وقتى ميسر مى ‏شود كه حكم حالتى را بخود بگيرد كه احتمال عدم قيام را سد كند و سد اين احتمال بدون كمك اصل امتناع تناقض ميسر نيست و با كمك اصل عدم تناقض است كه علم به اينكه حتما زيد قائم است و خلاف آن نيست صورت وقوع پيدا مى ‏كند و اگر اين اصل را از فكر بشر بيرون بكشيم ذهن به هيچ چيزى حالت جزمى و علم قطعى پيدا نمى ‏كند پس نيازمندى همه علم هاى بديهى و نظرى به اصل امتناع تناقض نيازمندى حكم است در جزمى بودن تقرير ديگر اينكه اگر اصل امتناع تناقض در فكر موجود نمى ‏بود هيچ علمى مانع وجود علم ديگر نمى ‏شد توضيح آنكه بعضى از علمها ادراكات جزمى مانع وجود علم هاى ديگر نيست مثل علم به اينكه اين كاغذ سفيد است ‏يا علم به اينكه زيد ايستاده است ولى بعضى علمها مانع وجود علم هاى ديگر بلكه مانع وجود پاره‏ اى از احتمالات است مثل علم به اينكه زيد ايستاده است مانع علم باينست كه زيد نه ايستاده است اين مانعيت‏با دخالت اصل امتناع تناقض صورت مى ‏گيرد و اگر اين اصل را از فكر بشر بيرون بكشيم هيچ علمى مانع هيچ علمى نخواهد بود بنا بر اين مانعى در فكر نخواهد بود كه شخص در عين اينكه علم جزمى دارد به اينكه زيد قائم است علم جزمى پيدا كند كه زيد قائم نيست ‏يا لااقل احتمال بدهد كه زيد قائم نيست .

بنا بر تقرير اول اگر اصل امتناع تناقض را از فكر بشر بگيريم پايه جزم و يقين خراب خواهد شد و ذهن در شك مطلق فرو خواهد رفت و هيچگونه تصديق جزمى در هيچ موضوعى براى ذهن حاصل نخواهد شد هر چند صدها هزار برهان همراه خود داشته باشد و بنا بر تقرير دوم هيچ جزمى مانع جزم ديگر نخواهد شد و مانعى نخواهد بود كه ذهن در عين اينكه به يك طرف قضيه نفى يا اثبات گرائيده است ‏به طرف ديگر نيز بگرايد و هيچ طرفى را انتخاب نكند و بنا بر هر دو تقرير اساس جميع قوانين علمى خراب خواهد شد زيرا قانون علمى يعنى انتخاب و گرايش ذهن بيك طرف بالخصوص و اگر اصلا گرايشى در كار نباشد شك يا گرايش دو طرفى باشد قانون علمى براى ذهن معنا ندارد مثلا روى اصول هندسه اقليدسى ذهن اين مسئله را كه سه زاويه مثلث مساوى با دو قائمه است ‏بعنوان يك قانون علمى پذيرفته و اين يك قضيه موجبه است كه ذهن بحكم برهان رياضى و اصل امتناع تناقض به او گرائيده است و از نقيض وى كه سه زاويه مثلث مساوى نيست‏با دو قائمه اعراض كرده است ‏حالا اگر فرض كنيم كه اصل امتناع تناقض را از فكر بيرون بكشيم و قهرا ذهن جزم و گرايش پيدا نكند بنا بر تقرير اول ديگر اين اصل براى ذهن قانون علمى نخواهد بود و يا اينكه در عين جزم و گرايش بوى به نقيض وى هم گرايش پيدا كند بنا بر تقرير دوم اين مسئله و نقيض اين مسئله هر دو براى ذهن على السويه است و همانطورى كه ممكنست اين مسئله قانون علمى باشد مى ‏توانيم نقيض او را قانون علمى بدانيم و على اى حال از قانون علمى بودن كه معنايش انتخاب يكطرفى ذهن است ‏بيرون خواهد رفت .

اصل امتناع تناقض تكيه‏گاه تمام احكام بديهى و نظرى ذهن است صدر المتالهين در مقام تمثيل مى ‏گويد نسبت اصل امتناع تناقض با ساير اصول و تصديقات بديهى و نظرى مانند نسبتى است كه در عالم اعيان ذات واجب الوجود با ساير موجودات دارد يعنى معيت و قيوميت است كه اگر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها حقيقت هم همين است زيرا اگر اين اصل را كه زير بناء حقيقى تمام اصول فكرى است از فكر بشر بيرون بكشيم جز شك مطلق و تصور هاى درهم و برهم و عارى از تصديق يا تصديق هاى درهم و برهم و عارى از انتخاب چيزى باقى نمى ‏ماند و حقا بايد نام اصل الاصول بوى داده شود .

اصل امتناع تناقض مورد قبول تمام اذهان بشرى است و واقعا نمى ‏توان انسانى را پيدا كرد كه در حاق ذهن خود منكر اين اصل باشد يعنى ممكنست انسانى پيدا شود كه بواسطه عروض شبهات از اين حكم فطرى ذهن خود غفلت كند و يا وجود آن را انكار كند ولى ممكن نيست كه انسانى پيدا شود كه واقعا در ذهن خود اين حكم را نداشته باشد دانشمندان جهان از قديم و جديد تجربى و تعقلى وجود چنين اصلى را در فكر بشر منكر نشده ‏اند از دانشمندان قديم كسانى كه در صدد انكار اين اصل برآمده ‏اند سوفسطائيان هستند و از دانشمندان جديد طرفداران منطق ديالكتيك منكر اين اصل شده ‏اند پيروان ماترياليسم ديالكتيك سعى دارند كه بعضى ديگر از قدماء يونان را كه قائل بحركت در طبيعت‏شده ‏اند و يا آنكه فلسفه خويش را روى اصل مبارزه اضداد در طبيعت تاسيس كرده ‏اند منكر اصل امتناع تناقض در فكر جلوه بدهند و از اين جهت است كه هراكليت هرقليطوس فيلسوف اقدم يونان را احيانا منكر اصل امتناع تناقض در فكر معرفى مى ‏كنند ولى حقيقت اينست كه قبل از هگل كه بانى ديالكتيك جديد است ‏باست ثناء سوفسطائيان كس ديگر يا دسته ديگر رسما منكر اين اصل فكرى نشده است ‏خود هگل نيز متوجه شده است كه آنچه او مى ‏گويد ربطى به اصل امتناع تناقض ندارد ولى ماديين روى علل خاصى جدا بمخالفت‏با اين اصل برخاست ه ‏اند ماديين در منطق و فلسفه خويش به بن‏بستهائى مى ‏رسند كه جز با انكار اين اصل بديهى راه فرارى ندارند ما در پاورقى‏ هاى مقاله ٤ به بعضى از اين بن‏بستها ارزش معلومات جلد اول اشاره كرديم و عن قريب توضيح بيشترى در اطراف مطلب خواهيم داد)

# پاسخ

اگر با ذهن روشن يك قضيه را اعم از بديهى و نظرى تامل كنيم خواهيم ديد خود بخود با قطع نظر از خارج و محكى خود ممكن است ‏با خارج مطابقت ‏بكند يا نكند احتمال صدق و كذب و هيچگاه نمى ‏پذيريم كه يك قضيه با جميع قيود واقعى خود هم مطابقت را داشته باشد و هم نداشته باشد يعنى هم راست ‏بوده باشد و هم دروغ بوده باشد و هم راست نبوده باشد و هم دروغ نباشد و ازين روى اختيار يكى از دو طرف اثبات و نفى در است قرار علم ادراك مانع از نقيض باصطلاح منطق كافى نيست‏بلكه طرف ديگر را نيز ابطال بايد كرد و اين كار دخلى به ماده و صورت قضايا ندارد بلكه با فرض تماميت ماده و صورت در يك قضيه براى است قرار علم بايد يكى از دو طرف صدق و كذب را اثبات و طرف ديگر را نفى كرد .

فرقى كه بديهيات با نظريات دارند اينست كه نظريات براى دريافت ماده و صورت مستمند ديگران هستند ولى بديهيات ماده و صورت را از خود دارند چنانكه در طبيعت هر تركيب مفروض مستمند آخرين ماده تحليلى بوده ولى ماده ديگر ماده نمى ‏خواهد بلكه خود ماده است پس سنخ احتياج هر قضيه به قضيه است حاله اجتماع و ارتفاع نقيضين اول الاوايل باصطلاح فلسفه غير از سنخ احتياج نظرى به بديهى مى ‏باشد كه احتياج مادى و صورى است .

توضيح اينكه ما اگر يك برهان رياضى را مثلا با نتيجه‏اش در نظر گرفته و مورد بررسى قرار دهيم و با تامل كافى چشم را با برهان پر كرده و بسوى نتيجه نگاه كنيم و بالعكس نتيجه را بدست ادراك سپرده و به برهان مراجعه نمائيم در اين حركت فكرى با دو پيش آمد تازه مواجه خواهيم شد يكى اينكه اگر مواد برهان مفروض را با مواد برهان ديگرى عوض كنيم مثلا قضاياى مستعمله در يك برهان طبيعى را با قضاياى مستعمله در يك برهان رياضى عوض كنيم مشروط بر اينكه شكل و ترتيب محفوظ بماند خواهيم ديد نتيجه روابط خود را با برهان قطع كرده و سقوط كرد ديگر اينكه اگر جاى مقدمات برهان و ترتيب آنها را بهم زنيم خواهيم ديد نتيجه اختلال پيدا نمود .

از اين بيان نتيجه گرفته مى ‏شود :

١ - چنانكه مواد تصديقات منتجه مقدمات در حصول نتيجه مؤثر هستند همچنين هيئت و ترتيب مقدمات در نتيجه تاثير دارند .

٢ - چنانكه مواد قضايا يعنى قضيه‏ اى تاليف بديهى دارند همچنان هيئت و تاليف از جهت دخالت در نتيجه يا خود بديهى است ‏يا منتهى به بديهى تفصيل اين مطلب را از بحث قياسات نظرى و بديهى منطق بايد بدست آورد .

همانطورى كه از اين بيان روشن است توقفى كه نظرى به بديهى پيدا مى ‏كند يا در تولد ماده از ماده است و يا در تولد صورت از صورت و دخل بتوقف حكم بيك حكم ديگر ندارد و آنچه گفته شده كه همه قضايا به قضيه امتناع اجتماع و ارتفاع نقيضين متوقف مى ‏باشد مراد از وى توقف علم و حكم است نه توقف مادى و صورى .

# اشكال

دانشمندان ماديت تحولى (فلسفه مادى جديدى كه بنام ماترياليسم ديالكتيك خوانده مى ‏شود و دو شخصيت معروف بنام كارل ماركس و فردريك انگلس بانيان اصلى آن بشمار مى ‏روند داراى يك تئورى فلسفى و يك روش منطقى است تئورى فلسفى وى ماترياليستى است كه وجود را مساوى با ماده مى ‏داند و وجود ماوراء مادى را منكر است و روش منطقى وى شيوه و روش خاصى است كه در طرز تحقيق و راه يافتن به معرفت طبيعت پيش گرفته و معتقد است كه تنها با اين روش و اين طرز تحقيق است كه مى ‏توان طبيعت را شناخت و به آن معرفت‏حقيقى حاصل كرد اين روش تحقيق كه همان روش ديالكتيكى ماركسيستى است عبارت است از طرز تفكر مبتنى بر چند اصل از اصول كلى كه حاكم بر طبيعت است و به عقيده آنان يگانه طرز تفكر و شيوه مطالعه‏ اى كه طبيعت و اجزاء طبيعت را آن طور كه هست مى ‏شناساند همانا مطالعه‏ اى است كه طبق اين اصول صورت بگيرد اين اصول از اين قرار است :

# اصول چهارگانه ماترياليسم ديالكتيك

الف - ماهيت هر چيزى عبارت است از رابطه آن چيز با ساير اجزاء طبيعت هيچ چيز و هيچ جزئى از اجزاء طبيعت ‏بخودى خود قابل شناسائى نيست و بنابر اين اگر موجودى از موجودات طبيعت را بخواهيم مطالعه كنيم بايد مجموع ارتباطات وى را با ساير اشياء بدست آوريم و آنرا در تحت تاثير محيط مخصوصى كه خواه ناخواه ماهيت او را تحت نفوذ گرفته است مطالعه كنيم است الين در جزوه ماترياليسم ديالكتيك و ماترياليسم تاريخى مى ‏گويد متود ديالكتيك معتقد است كه هيچگونه پديده‏ اى در طبيعت منفردا و بدون در نظر گرفتن روابط آن با ساير پديده‏ هاى محيطش نمى ‏تواند مفهوم واقع شود زيرا پديده‏ ها در هر رشته از طبيعت كه تصور كنيم وقتى خارج از شرايط محيط در نظر گرفته شوند به امرى بى معنى تبديل خواهد شد .

اين اصل بعنوان اصل تبعيت جزء از كل و يا اصل تاثير متقابل و يا اصل پيوستگى عمومى اشياء خوانده مى ‏شود .

ب - همه چيز دائما در تغيير و حركت و شدن است ‏سكون وجود ندارد و فكر نيز كه از خواص طبيعت است تابع همين قانون تغيير و حركت است ١٢٠ انگلس مى ‏گويد دنيا را نبايد بصورت مخلوطى از اشياء ثابت و تمام شده تصور نمود بلكه دنيا عبارت است از مخلوطى از سير هاى تحولى كه در آن موجوداتى كه ظاهرا ثابت مى ‏باشد و همچنين انعكاس اين موجودات در ضمير انسان كه همان افكار باشد دائما در حال سير تحولى و انهدام مى ‏باشند اين اصل معمولا اصل تغيير يا اصل حركت ‏يا اصل تكامل خوانده مى ‏شود .

ج - تغيير و حركت همواره بحالت‏يك نواخت نيست لحظاتى فرا مى ‏رسد كه اين تغييرات تدريجى حالت‏شديد و انقلابى بخود مى ‏گيرد و منجر به تغيير در كيفيت مى ‏شود است الين مى ‏گويد ديالكتيك بر خلاف متافيزيك سير تكاملى را يك جريان ساده نشو و نما كه در آن تغييرات كمى منجر به تغييرات كيفى نشود نمى ‏داند بلكه تكامل را از تغييرات كم اهميت و پنهانى كمى مى ‏داند كه بتغييرات كيفى آشكار و اساسى منتهى مى ‏گردد اين اصل معمولا بنام اصل جهش خوانده مى ‏شود .

د - حركت تكاملى اشياء در نتيجه تناقضات و تضادهائى كه در داخل اشياء وجود دارد صورت مى ‏گيرد است الين مى ‏گويد متود ديالكتيك بر آنست كه جريان تكامل پست‏به عالى نتيجه تكامل و توسعه هم آهنگ پديده‏ ها نبوده بلكه بر عكس در اثر بروز تضاد هاى داخلى اشياء و پديده‏ ها و در طى يك مبارزه بين تمايلات متضاد كه بر اساس آن تضادها قرار گرفته است انجام مى ‏گيرد .

ژرژ پوليستر در اصول مقدماتى فلسفه مى ‏گويد نه تنها امور به يكديگر تبديل مى ‏شوند بلكه هيچ امرى به تنهائى و همانكه هست نمى ‏ماند و عبارت از چيزى خواهد بود كه شامل ضد خودش نيز هست و هر چيز آبستن ضد خود مى ‏باشد امور عالم در عين حال هم خود و هم ضد خود مى ‏باشند تغيير و تحول امور از آن جهت است كه داراى تضاد مى ‏باشند و تحول از آن جهت دست مى ‏دهد كه هيچ چيز با خودش سازگار نيست تخمى كه در زير مرغ است در داخل خود دو قوه دارد يكى آنكه مى ‏خواهد تخم را بحالت‏خود نگهدارد ديگرى آنكه مى ‏خواهد تخم را تبديل به جوجه كند از اينرو تخم با خودش سازگار نيست چيزى كه از نفى مشتق مى ‏شود حالت اثبات پيدا مى ‏كند جوجه اثباتى است كه از نفى تخم خارج مى ‏شود اين يكى از مراحل تكامل است مرغ از تغيير جوجه بوجود مى ‏آيد و در خلال اين تحول بين قوايى كه مى ‏خواهند جوجه را بهمين حال نگهدارند و قوايى كه مى ‏خواهند جوجه را به مرغ تبديل كنند كشمكش است مرغ نفى جوجه است و جوجه به نوبه خود محصول نفى تخم مى ‏باشد پس مرغ نفى در نفى است و اين شيوه عمومى ديالكتيكى است .

١ - اثبات كه تز نام دارد حكم .

٢ - نفى آنتى تز ضد حكم .

٣ - نفى در نفى سنتز .

اين اصل معمولا بنام اصل تضاد يا اصل مبارزه اضداد خوانده مى ‏شود

همان طورى كه گفته شد تئورى فلسفى ماترياليسم ديالكتيك بر اساس ماديت و نفى وجود ما وراء مادى قرار دارد و طرز تفكر منطقى وى بر اساس اصول چهارگانه فوق مى ‏باشد ما در اين مقاله كه افكار و ادراكات و كيفيت پيدايش تكثر در ادراكات را مورد تجزيه و تحليل قرار داده‏ايم از موضوع بحث‏خارج نشده وارد انتقاد تئورى ماترياليستى و بحث در اطراف اصول چهارگانه ديالكتيك نمى ‏شويم آنچه مربوط به تئورى كلى فلسفى است ‏بطور مشروح در مقاله ١٤ و آنچه مربوط به توجيه قوانين كلى و اصول عمومى حاكم بر طبيعت است در مقاله ١٠ بيان خواهيم كرد هر يك از اصول چهارگانه ديالكتيك كم و بيش از قديم و جديد در مقام توجيه قوانين عمومى طبيعت طرفدارانى داشته و دارد و بعضى از آن اصول با قطع نظر از نقطه‏ هاى ضعفى كه در منطق ماديين است قابل قبول است و ما مفصلا در مقاله ١٠ در اين خصوص گفتگو خواهيم كرد آنچه مربوط به اين مقاله است كه در متن بيان شده عقايد و نظرياتى است كه طرفداران ماترياليسم ديالكتيك روى اصول چهارگانه فوق و روى تئورى ماترياليستى خود در باره ادراكات و افكار اظهار داشته ‏اند در اينجا است كه منطق ماديين يك منظره عجيب و وضع مخصوص به خودى پيدا مى ‏كند اصول كلى آن عقايد از اين قرار است :

# نقد اصول فوق

الف - هيچ چيز خودش خودش نيست هر چيز خودش غير خودش است اگر بگوئيم الف الف است و غير الف نيست غلط است زيرا اين طرز فكر يكى از آنجا سرچشمه مى ‏گيرد كه اشياء را از يكديگر جدا و بى رابطه فرض كنيم ولى مطابق اصل اول ديالكتيك هيچ چيزى نه در خارج و نه در فكر ماهيتى جدا از ماهيت‏ساير اشياء ندارد ماهيت هر چيزى مجموعه ارتباطات متقابل آن شى‏ء است ‏با ساير اشياء و يكى از آنجا كه براى اشياء ماهيتى ثابت چه در فكر و چه در خارج فرض كنيم ژرژ پوليستر مى ‏گويد يكسان بودن بمعناى يك جور ماندن و تغيير شكل ندادن است اكنون بايد ديد كه از اين خاصيت متافيزيك اصل يكسان بودن چه نتايج عملى بدست مى ‏آيد وقتى بهتر ديديم كه موجودات را لا يتغير بشمريم خواهيم گفت زندگى زندگى و مرگ هم مرگ آنچه متافيزيك قائل است در مورد يكسان بودن و در مورد اينكه هر چيزى خودش فقط خودش است در مورد مفاهيم و تصورات ذهنى است نه در مورد اعيان خارجى متافيزيك مى ‏گويد هر مفهومى در ذهن منعزل از مفهوم ديگرى است و تصور هر چيز غير از تصور ديگرى است تصور زندگى غير از تصور مرگ و تصور سفيدى غير از تصور جسم و اين خاصيت از براى تصورات از آنجا حاصل مى ‏شود كه تصورات خاصيت مادى ندارد و اگر تصورات مادى بودند تصور هر چيز با تصور هر چيز ديگر يكى مى ‏شد يعنى واقعا از هيچ چيزى تصور تشخيص دهنده‏ اى نداشتيم ماديين روى اصل قانون عمومى حركت كه افكار را مشمول آن مى ‏دانند و اصل اينكه ادراكات نيز تحت تاثير محيط تغيير ماهيت مى ‏دهند چاره‏ اى ندارند كه اين اصل متافيزيك را انكار كنند .

اين اصل را كه ماديين منكر آن در فكر هستند بنام اصل عينيت ‏يا اصل هويت‏خوانده مى ‏شود و يكى از اصول و پايه‏ هاى اوليه فكر بشر است روانشناسى جديد نيز وجود اين اصل فكرى را تصديق كرده است اين اصل نسبت‏به تصورات ذهنى همان مقامى را دارد كه اصل امتناع تناقض در تصديقات همانطورى كه اگر اصل امتناع تناقض را از فكر بشر بيرون بكشيم هيچ حكمى نسبت‏به هيچ قضيه‏ اى است قرار پيدا نخواهد كرد همچنين اگر اين اصل را از فكر بشر بيرون بكشيم هيچ تصورى نسبت‏به هيچ چيز نخواهيم داشت زيرا لازم مى ‏آيد كه در فكر ما تصور هر چيزى عين تصور همه چيز بوده باشد .

اصل تبعيت جزء از كل يا اصل تاثير و رابطه متقابل در طبيعت مورد قبول دانشمندان است و باقرار و اعتراف خود ماديين اولين بار اين اصل از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد لكن آنچه الان هم مورد قبول دانشمندان است نه به اين معنى است كه ماهيت هر چيزى مجموعه ارتباطات آن شى‏ء است ‏با ساير اشياء و بالخصوص اين اصل آن نتيجه بى معنى را در مورد تصورات و افكار نمى ‏دهد خود ماديين نيز بالفطره اصل عينيت را در افكار و تصورات قبول دارند زيرا آنان مى ‏گويند هر پديده‏ اى مجموع روابط و مناسبات خودش است ‏با ساير پديده‏ هاى مجاورش پس آنان نيز قبول دارند كه هر پديده‏ اى كه در صدد تحقيق روابط و مناسبات آن باشند در فكر خودى دارد كه شخص تحقيق كننده به دنبال تعيين روابط و مناسبات همان خود پديده است نه غير آن با ساير پديده‏ ها ماديين نيز بالفطره اعتراف دارند كه فكر در هر چيز عين فكر در باره همه چيز نيست و تحقيق علمى در باره هر پديده عين تحقيق علمى در باره ساير پديده‏ ها نيست و اين خود اعتراف به اصل عينيت است و همانطورى كه در متن بيان شده عينيت‏به طورى لزوم عمومى با مفاهيم دارد كه حتى سلب عينيت نيز بعينه مستلزم اثبات عينيت است زيرا هر گاه شخص در صدد انكار عينيت‏برآيد همان عين عينيت و خود او را مى ‏خواهد نفى كند نه چيز ديگر را پس در فكر آنكسى كه در صدد انكار اصل عينيت‏برمى ‏آيد مفهوم عينيت همان مفهوم عينيت است نه چيز ديگر .

انگلس در كتاب لودويك فويرباخ ديالكتيك را تعريف مى ‏كند و مى ‏گويد كه آن عبارت است از علم قوانين حركت چه در جهان خارجى چه در انديشه انسانى آيا در فكر انگلس ديالكتيك ديالكتيك است ‏يا چيز ديگر آيا آنگاه كه در صدد تعريف ديالكتيك است ديالكتيك در فكر وى مثلا متا فيزيك است و هزارها چيز ديگر يا آنكه در فكر وى ديالكتيك فقط ديالكتيك است .

ب - روى قانون عمومى حركت و تغيير تمام افكار و احكام ذهنى نيز در جريان و تغييرند و هيچ فكر ارزش دائمى ندارد و لهذا حقيقت موقت است و هيچ فكرى از افكار حقيقى صحت مطلق و دائم ندارد انگلس در كتاب لودويك فويرباخ مى ‏گويد به اين ترتيب انسان براى هميشه از خواستن راه حل هاى قطعى و حقايق دائمى خوددارى مى ‏كند و متوجه جنبه محدود هر نوع معلوماتى مى ‏باشد كه اين معلومات تابع شرايطى مى ‏باشد كه در آن شرايط حاصل شده است

در مقاله ٣ اثبات شد كه افكار و ادراكات خصائص عمومى ماده را ندارند و در مقدمه و پاورقى مقاله ٤ راجع به اين جهت كه آيا حقيقت موقت است ‏يا دائمى و آيا حقيقت متحول و متكامل است ‏به حد كافى استدلال شد رجوع شود در اينجا همين قدر مى ‏گوئيم كه آيا تئورى فلسفى ماترياليسم ديالكتيك و اصول منطقى آن حقائقند يا نه و اگر حقائقند آيا حقائق دائمى هستند و جهان هستى و قوانين طبيعت را براى هميشه توجيه مى ‏كنند يا نه اگر اصلا حقيقت نيستند پس ماديين چه ادعائى دارند و اگر حقيقت ‏اند آيا موقت ‏اند و ارزش موقت دارند و روى قانون تكامل و مثلث تز و آنتى‏تز و سنتز تبديل به ضد خود شده يا مى ‏شوند پس اين همه جار و جنجال و هو يعنى چه و چرا لنين مى ‏گويد نمى ‏توان هيچيك از قسمت هاى اصلى فلسفه ماركسيسم را كه كاملا با فولاد ساخته شده تغيير داد و اگر اين تئورى فلسفى و آن اصول منطقى حقايق دائمى هستند پس اين نظريه كه هر حقيقتى موقت است غلط است .

بعلاوه خود اين حكم كه هر حقيقتى موقت است آيا حقيقت است ‏يا نيست اگر حقيقت است آيا موقت است ‏يا دائمى اگر دائمى است پس تمام حقيقتها موقت نيستند و مورد است ثناء پيدا شد و اگر موقت است پس بطور كلى و مطلق و دائمى نمى ‏توان گفت تمام حقيقتها موقت است اساسا لازمه اين نظريه فرو رفتن در شك مطلق و دم فرو بستن و خوددارى از هر گونه اظهار نظر در باره هر چيزى است ‏حتى در باره حقايق تاريخى هم نمى ‏توان اظهار نظر قطعى كرد زيرا هر حقيقت تاريخى فكرى است كه در مغز جاى دارد و مشمول قانون تغيير و تبديل است و مثلا اين فكر كه انقلاب اكتبر در ١٩١٧ ميلادى بوده براى مدت موقتى حقيقت است و بعد از چندى ارزش حقيقى خود را از دست مى ‏دهد اساسا روى نظريه تغيير فكر حتى حقيقت موقت هم معنى ندارد يعنى هيچ فكر براى يك مدت موقت نيز نمى ‏تواند باقى بماند زيرا جريان و تغيير و حركت لاينقطع است و هيچ چيز در لحظه دوم آن نيست كه در لحظه اول بوده حقيقت اينست كه اگر براى فكر و ادراكات وجود متغير و گذران و سيال قائل شويم ناچار بايد امكان علم را منكر شويم و همه چيز را مجهول بدانيم و همان طورى كه در متن بيان شده بايد گفت همه چيز مجهول است و حتى خود اين قضيه كه همه چيز مجهول است نيز مجهول است .

از اين جهت است كه حكما از دير زمان دريافته ‏اند كه نحوه وجود ادراكات غير از نحوه وجود حركت و تغيير است ما در پاورقى‏ هاى همين مقاله - ٤٠ گفتيم كه وجود مادى شاغل مكان و متغير در زمان خودش از خودش پنهان و محتجب است و ما كه اشياء مكانى و زمانى همه را در جاى خود و در مرتبه خود درك مى ‏كنيم از آن جهت است كه ادراكات ما داراى ابعاد مكانى و زمانى نيستند و حتى خود حركت را كه هيچ جزء مفروضى از آن با جزء مفروض ديگر در زمان مجتمع نيستند از آن جهت مى ‏توانيم درك كنيم كه فكر ما مى ‏تواند در ظرف خود بجزء متقدم و جزء متاخر جزء گذشته و جزء رونده احاطه پيدا كند و همه را همانطور كه هستند در جاى خود و در مرتبه خود در ظرف خويش بگنجاند و اگر فرضا افكار و ادراكات نيز وجود جمعى و احاطى نمى ‏داشتند ادراك ميسر نبود .

از يك اشتباه جلوگيرى مى ‏كنيم ما نمى ‏خواهيم مانند بعضى از فلاسفه اروپا ادعا كنيم كه ادراك كردن مستلزم ساكن فرض كردن اشياء است ‏بلكه بر عكس نظريه ما اينست كه ادراك و مطالعه حركت و تغيير واقعى اشياء از آن جهت‏براى ذهن ميسر است كه خود ذهن داراى وجهه ثابت و جمعى و احاطى است .

ج - بين وجود و عدم و نفى و اثبات اختلافى نيست‏يك چيز ممكنست موجود باشد و در عين حال معدوم باشد يك قضيه ممكنست راست ‏باشد و در عين حال دروغ باشد بين راست و دروغ و صحيح و غلط و نفى و اثبات اختلافى نيست ١٢٦ ژرژ پوليستر مى ‏گويد در نظر متافيزيسين موجودات و انعكاس آنها در مغز و ادراكات مسائل جداگانه‏ اى هستند كه بايستى تك‏تك و پشت ‏سر هم بطرز ثابت و منجمد و جدا از تغييرات مورد مطالعه قرار گيرند و آنتى‏تز ضد حكم را بلا واسطه و جدا از حكم مى ‏داند يا مى ‏گويد بله بله يا مى ‏گويد نه نه و غير از آن عقيده‏ اى جايز نيست ‏به تصور او از بودن و نبودن يكى را بايد انتخاب كرد .

انگلس در كتاب لودويك فويرباخ مى ‏گويد همچنين انسان ديگر از تناقضاتى كه بموجب علوم ما وراء الطبيعه قديم ثابت و تغيير ناپذير قلمداد شده بود از قبيل ضديت درست و ادرست‏خير و شر يكسان و متغاير حتمى و اتفاقى و غيره واهمه‏ اى ندارد مى ‏دانيم كه اين تناقضات داراى ارزشى نسبى است و آنچه امروز درست تلقى مى ‏شود جنبه نادرست و مستترى دارد كه بعدها ظاهر خواهد شد و آنچه كه امروز نادرست تلقى مى ‏شود جنبه درستى هم دارد كه در اثر آن در قديم درست تلقى مى ‏شد آنچه كه ما واجب الوقوع مى ‏دانيم مركب از وقايع كاملا اتفاقى است و آنچه را كه ما اتفاقى مى ‏دانيم فقط ظاهرى است كه در زير آن وجوب و لزوم پنهان شده است .

فلسفه مادى جديد چون در طبيعت قائل به اصل مبارزه اضداد و تبديل شى‏ء به ضد خود است و از طرفى هم افكار را صرفا مادى مى ‏داند و از طرف ديگر بين تضاد و بين تناقض و ايجاب و سلب فرق نگذاشته اصل امتناع تناقض را در افكار منكر مى ‏شود و البته گرفتارى در يك بن ‏بست‏هائى رجوع شود به جلد اول ارزش معلومات نيز كمك كرده است تا اين فلسفه خود را مجبور ديده است كه يكباره اين اصل مسلم فكرى را انكار كند و مدعى شود مانعى نيست كه يك چيز هم راست ‏باشد و هم دروغ هم صحيح باشد و هم غلط .

ما قبلا توضيح داديم كه با صرف نظر كردن از اصل امتناع تناقض اساس تمام علوم واژگون خواهد شد همانطورى كه گفتيم قانون علمى براى ذهن بشر يعنى گرايش ذهن به يك قضيه خاص و اعراض از طرف مقابلش خود شما كه در فكر خود يك تئورى فلسفى را پذيرفته‏ايد و ادعا مى ‏كنيد وجود مساوى است ‏با ماده لابد در ذهن خود به اين قضيه گرايش پيدا كرده‏ايد و از مقابل اين قضيه كه وجود مساوى نيست ‏با ماده اعراض كرده‏ايد و همچنين هر يك از اصول چهار گانه ديالكتيك را كه پذيرفته‏ايد ناچار از نقطه مقابل اين اصول اعراض كرده‏ايد پس شما هم در مورد تئورى فلسفى و اصول منطقى خود گفته‏ايد بله بله و نسبت‏به تئورى فلسفى و اصول منطقى متافيزيك گفته‏ايد نه نه .

از علوم مثال مى ‏آوريم ما در رياضيات زحمت مى ‏كشيم و برهانى براى يك مسئله اقامه مى ‏كنيم و نتيجه‏ اى اثبات مى ‏كنيم و ناچار ذهن آن نتيجه را مى ‏پذيرد و از نقطه مقابل آن نتيجه اعراض مى ‏كند زيرا آن نتيجه را با نقطه مقابلش قابل جمع نمى ‏داند همانطورى كه در متن بيان شده چگونه متصور است كه در مورد نظريه‏ اى برهانى اقامه شده و نتيجه‏ اى را اثبات نمايد و در عين حال تكذيب نتيجه به برهان صدمه نزند .

اين بود سه اصل اساسى از اصولى كه ماترياليسم ديالكتيك در مورد افكار و ادراكات دارد و اين سه اصل درست نقطه مقابل سه اصلى است كه ساير سيستم هاى فلسفى و بالخصوص متافيزيك دارد متافيزيك در مورد افكار قائل به سه اصل عينيت ثبات امتناع تناقض است و خواننده محترم متوجه شد كه امكان علم موقوف باين سه اصل است كه متافيزيك قائل است و با فرض انكار هر يك از اين سه اصل حصول علم غير ميسر است .

آشنايان به فلسفه و تاريخ فلسفه آگاهند كه سوفسطائى‏گرى جز انكار امكان علم چيزى نيست‏سوفسطائيان قديم براى خراب كردن امكان علم تنها به انكار اصل امتناع تناقض قناعت كرده ‏اند ولى ماديين در مطلب ديگر اضافه كردند كه هر يك از آن دو نيز اگر مورد قبول واقع شود كافى است در نفى امكان علم و عجب اينست كه اين آقايان در عين حال تئورى فلسفى و اصول منطقى دارند و مدعى جزم در باره آنها هستند و حال آنكه سوفسطائيان متوجه شده بودند كه با انكار اصل امتناع تناقض از هر گونه تئورى فلسفى و اصول جزمى منطقى بايد چشم بپوشند عجبتر آنكه اين آقايان خود را حامى و طرفدار علم

معرفى مى ‏كنند) مى ‏گويند همه اين نظريات گذشته كه از بيان سابق نتيجه گرفته شده و اساس منطق جامد را مى ‏چيند منطق خود را روى سه اصل زيرين است وار مى ‏نمايد :

١ - اصل عينيت‏يعنى هر چيز خودش عين خودش مى ‏باشد .

٢ - اصل ثبات يعنى هر شى‏ء در لحظه دومى همان است كه در لحظه اولى بود .

٣ - اصل امتناع اجتماع ضدين يعنى وجود و عدم يكجا گرد نمى ‏آيند .

اجتماع نقيضين را كه اجتماع صدق و كذب يا اجتماع سلب و ايجاب از يك جهت‏حقيقى بوده باشد تبديل به متناقضين سپس تبديل به ضدين كرده ‏اند و معنى وجود و عدم را از معنى ايجاب و سلب توسعه داده و به مورد قوه و فعل شامل گرفته و سپس اين تعبير و تفسير را نموده ‏اند .

ولى پس از اينكه علم امروزه با پيشرفت‏ شگرف و تازه خود قانون تحول و تكامل عمومى را سر و صورت داده و سازمان تز و آنتى تز و سنتز بودن نبودن شدن را تاسيس نمود ديگر تكيه گاهى براى سه اصل نامبرده متافيزيك و منطق وى نمانده و از ارزش ديرين خود افتاده ‏اند زيرا بموجب سازمان نامبرده هر موجودى واقعيت‏بود و هستى خود را دارا است كه حافظ وضع فعلى او مى ‏باشد و چون در تبدل است نبود و نيستى خود را همراه خود داشته و مى ‏پرورد و از مجموع اين هستى و نيستى و بود و نبود موجود ديگر پيدا مى ‏شود و در عين حال كه مراتب سه‏گانه بود و نبود و شد به سه مرحله مترتب اين موجود متعلق مى ‏باشد از مرحله دويم وى نبود نيز شروع كرده و منطبق مى ‏شوند يعنى نبود بود و شد نبود مى ‏شود و يك وجود بعدى كه از شد بواسطه تبدل بوجود آمده شد مى ‏شود و بهمين قياس .

با اين ترتيب ديگر موردى براى اصل ثبات و عينيت و امتناع اجتماع ضدين نمى ‏ماند دانشمندان مادى با اتكاء به اين نظريه پس از اين بيان اجمالى به يكى يكى از بديهيات و همچنين به نظرياتى كه در ابواب مختلفه منطق اثبات شده حمله نموده و بى ارزشى آنها را با بيانهائى كه از اين بيان سرچشمه مى ‏گيرند ابطال نموده مثلا در مورد حد مى ‏گويد حد كه منطق متافيزيك مى ‏گويد كه مجموعه اجزاى ماهيت‏شى‏ء معرف او است وقتى مى ‏تواند درست‏بوده باشد كه شى‏ء مهيتى جدا از ديگر مهيات داشته باشد و حال آنكه چنين نيست وقتى مى ‏تواند درست‏بوده باشد كه ماهيت‏شى‏ء در يك حال ثابت‏بماند و حال آنكه چنين نيست وقتى مى ‏تواند درست‏بوده باشد كه شى‏ء ضد خود را نداشته باشد و حال آنكه چنين نيست .

و مثلا در مورد شكل اول قياس اقترانى مى ‏گويد در مثال معروف هر انسان حيوان است و هر حيوان حساس است پس هر انسان حساس است وقتى اين شكل اين نتيجه را داده و انسان حساس خواهد بود كه انسان مهيتى جدا از ديگر مهيات داشته باشد و انسان انسان بماند و غير انسان نباشد و حال آنكه اين جور نيست و در غير اين دو مورد نيز نظير اين اشكالات را كرده ‏اند و چنانكه روشن است همه آنها از تقرير سه اصل نامبرده كه ديالكتيك نفى مى ‏نمايد سرچشمه مى ‏گيرند .

# پاسخ

ما اكنون به گفتگوى اساسى در اطراف سازمان تز آنتى تز سنتز نمى ‏پردازيم و شرح كامل اجزاى اين نظريه تازه را به مقاله‏ اى كه به خواست ‏خداى يگانه بعنوان قوه و فعل خواهيم نگاشت موكول مى ‏نمائيم .

ما در آنجا با روشن ساختن معناى حركت عمومى روشن خواهيم ساخت كه اين مسئله عينا مضمون همان تفسيرى است كه فلاسفه ديرگاهى است متعرض شده و حقيقت مطلق حركت را تقرير كرده ‏اند كمال اول بالقوه چيزى كه بالقوه است ‏يا اتحاد قوه و فعل در حركت و فرقى كه ميان اين دو تقرير و تفسير است اينست كه فلاسفه ماديت تحولى يك مطلب پخته را با بيان خام و نارس و نارسائى تقرير نموده ‏اند .

آرى داست ان دراز تز آنتى تز سنتز همان يك جمله كوتاه اتحاد قوه و فعل در حركت مى ‏باشد و راه هاى دور و درازى كه فلاسفه مادى در اين وادى پيموده و ارمغان هاى تر و تازه و تازه‏ترى كه در هر بازگشت‏به همراه خودشان آورده و در پرده‏ هاى مختلف در معرض نمايش گذاشته ‏اند بطور شگفت آور باندازه‏ اى با همديگر ضد و نقيض هستند كه در حقيقت نظامى از بى نظامى تشكيل داده ‏اند .

همين اندازه كه از رشته سخن ويژه اين مقاله دور نشويم به نتيجه منطقى اين سخن پرداخته و در موضوع سه اصل نامبرده عينيت ثبات است حاله اجتماع ضدين كه ديالكتيك نفى مى ‏كند نكاتى را كه در مقاله‏ هاى گذشته نيز روشن شده يادآورى مى ‏كنيم .

اولا انتفاء عينيت كه دانشمند مادى مى ‏گويد درست است ولى اين سخن را در مورد ماده خارجى و تركيبات وى مى ‏توان گفت نه در مورد علم و ادراك زيرا ما در مقاله ٣ علم و ادراك بثبوت رسانيديم كه علم و ادراك خاصه تحول مادى را ندارند و هر صورت ادراكى از هر صورت ادراكى ديگر كاملا جدا مى ‏باشد و غريزه دانش و انديشه‏سازى ما خود گواه اين نظر است و البته دانشمند ديالكتيك نيز همين غريزه انسانى را دارا است و هيچگاه وجدان دراك وى حاضر به پذيرفتن حقيقت‏سخن خودش نيست زيرا در همين بيان و تخاطب دلش مى ‏خواهد كه عين مقصد خود را بما مخاطب خود برساند نه غير او را دلش مى ‏خواهد كه ما عين مقصد او را بپذيريم نه غير او را وجدانش گواه است كه مطلبى را كه امروز تقرير مى ‏كند همان است كه ديروز فهميده و همان است كه پريروز جزو مجهولات بود عينيت‏به طورى لزوم عمومى با مفاهيم دارد كه حتى سلب عينيت نيز بعينه اثبات عينيت است تامل شود و ثانيا ثبات را كه ديالكتيك نفى مى ‏كند چنانكه در عينيت گفته شد در ماده درست مى ‏باشد نه در صورت علميه تصورى يا تصديقى .

راستى اينان در قضاياى سپرى شده تاريخى و در بيوگرافى گذشتگان و پيشينيان چه مى ‏پندارند آيا همه چيز براى انسان مجهول است ‏حتى خود اين قضيه نيز مجهول است آيا همه چيز در ادراك انسان نسبى و متغير است ‏حتى خود اين چيز شايد ما با روش متافيزيك فكر مى ‏كنيم و سخن اينان را نمى ‏فهميم چنانكه مى ‏گويند ولى در اين فرض آيا فكرهائى داراى عينيت و ثبات پيدا نشد و آيا در اين صورت يك دسته فكر داراى عينيت و ثبات و يك دسته فاقد وصف عينيت و ثبات پيدا خواهد شد يعنى فكر مى ‏تواند هم با اوصاف ماده و هم بى آنها موجود شود .

يعنى فكر كه هميشه مادى است گاهى مادى است و گاهى مادى نيست و اين تناقض محال است ولى اين دانشمندان اجتماع متناقضين را صريحا جايز مى ‏دانند .

و ثالثا اجتماع نقيضين كه غالبا در ديالكتيك باجتماع ضدين تعبير مى ‏شود هم در ماده و هم در ادراك محال است و به طورى روشن مى ‏باشد كه اگر در هر قضيه بديهى شك نمائيم چنانكه گفتيم كه حصول علم در هر بديهى متوقف به قضيه است حاله ارتفاع و اجتماع نقيضين مى ‏باشد و با فرض نبودن اين قضيه علم مستقر نمى ‏شود در حكم نقيضين نمى ‏شود شك و ترديد نمود و غريزه فطرى انسان و من جمله خود دانشمند مادى تحولى نيز بطلان اين حكم را نمى ‏پذيرد و اين همه تكاپو كه ديالكتيك در نفى اين حكم مى ‏كند و مثال هاى بسيار كه در راه اثبات حقانيت دعواى خود مى ‏آورد و تعبيرات مختلف مثل وجود و عدم و بالقوه و بالفعل و تز و آنتى تز و ضدان و متغايران و متنافيان كه مى ‏نمايد همه آنها گواه بر اين است كه خلط كرده و چيزى ديگر بجاى نقيضين گرفته و از محل كلام بيرون افتاده و بهدف ديگرى تيراندازى مى ‏نمايد و گرنه هيچگاه حاضر نيست كه يك حكم صد در صد راست و هم صد در صد دروغ بوده و هم راست نباشد و هم دروغ نباشد .

آرى دانشمندان ديالكتيك مى ‏گويند روش فكر متافيزيك كه فكر مطلق است اين گرفتارى را پيش مى ‏آورد و روش فكرى ديالكتيك نسبيت است و خارج ماده نيز با وى موافق مى ‏باشد و در خارج ماده اثبات مطلق و نفى مطلق نداريم پس هر اثباتى كه در خارج است ‏با نفى قابل جمع است .

ولى ما مى ‏گوئيم اولا اين اعتراف به صحت‏حكم نقيضين است ‏حتى در خارج زيرا حكمى را كه در خارج اثبات مى ‏كند فكر نسبى است و خارج مادى موافق مى ‏باشد راضى نيستند دروغ درآمده و از خارج نفى شود .

ثانيا روش فكرى خود ديالكتيك نيز روش اطلاق است زيرا اين دانشمندان راضى نيستند به ايشان گفته شود كه اين همه رنج‏شما بيهوده و اين استدلالتان پوچ و دروغ است پس ناچار اين استدلال در اعتقادشان راست است و اين يك فكر مطلقى است كه در مغزشان جايگزين شده و خوشبختانه فكرى است ‏با روش ديالكتيك پس فكر با روش ديالكتيك مطلق بوده نه نسبى .

اصولا چگونه متصور است كه در مورد نظريه‏ اى برهانى اقامه شده و نتيجه‏ اى اثبات نمايد و با اين همه تكذيب نتيجه به برهان صدمه نزند

# اشكال

فرضا همه سخنان گذشته با پايه‏ هاى استدلالى آنها كه در اين مقاله‏ ها مقاله ٣ - ٤ - ٥ ذكر شده درست‏باشند اين حقيقت قابل انكار و اغماض نيست كه همه علوم و ادراكات يا بيشتر آنها از واقعيت ماده خارجى گرفته شده پس ماده به هر تقدير در زايش اينها مؤثر مى ‏باشد و متصور نيست كه يك موجود متحول متكامل يك پديده ثابت غير متغير بوجود آورد و از اين روى از پذيرفتن تحول در علوم و ادراكات چاره و گريزى نيست و روى اين اصل همه سخنان ديالكتيك در توصيف حال علوم و ادراكات و روشى كه اتخاذ كرده درست‏خواهد بود .

# پاسخ

آنچه را اصول مبرهنه گذشته اقتضا مى ‏كند اينست كه با فرض مادى نبودن علوم و ادراكات از زايش طبيعى نمى ‏توان دم زد و طبعا در اين صورت تبعيت‏ هاى حكمى ميان ماده و ادراكات از ميان برمى ‏خيزد و آنچه بحث هاى فلسفى در مورد نسبت وجودى در ميان موجودات غير مادى نتيجه گرفته با حفظ موافقت آن در مورد ادراكات بايد گفت انسان در موقع حصول يك سلسله آثار ماديه با شرايط مخصوص اين پديده‏ هاى غير مادى برايش ظهور مى ‏كند كه با ماده مطابقت مخصوصى دارند جز اينكه ماده هميشه ناقص و متحول و آن پديده‏ هاى غير مادى تام و ثابت مى ‏باشند و اينكه ما در ميان سخنان خود در مورد اين پديده‏ ها نام زايش و توالد و است نتاج و تكون بزبان مى ‏آوريم در اثر محيط بحث و انس با ماده و ماديات بوده و جز تجوز و تسامح صورتى ندارد .

# اشكال

آزمايش هاى متوالى نشان مى ‏دهد كه محيط زندگى انسان در افكار وى سهيم مى ‏باشد و اختلاف معلومات و افكار با اختلاف منطقه و محيط زندگى حتى در يك فرد انسانى بحسب دو زمان و به موجب اختلاف شرايط روشن و غير قابل انكار است و همچنين ما مى ‏توانيم با تربيت هاى گوناگون در انسان افكار گوناگون ايجاد نمائيم پس حقايق علمى مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و يك ثبوت غير قابل تغييرى ندارند .

# پاسخ

وصف مزبور تغيير مخصوص به يك سلسله ويژه‏ اى از معلومات و ادراكات است كه مطابق خارجى آنها اجزاء اجتماعى است كه خودمان بوجود مى ‏آوريم و ناچار با تغييراتى كه خودمان در اجزاء و شرايط اجتماع ايجادى خودمان مى ‏دهيم ادراكات ويژه آنها تغيير مى ‏پذيرند .

اما يك سلسله ادراكاتى كه مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع مى ‏باشد و با فرض وجود و عدم انسان مجتمع يا هر جانور زنده اجتماعى بوصف تحقق و وجود موصوفند يعنى بود و نبود حيوان مدرك در واقعيت آنها مؤثر نمى ‏باشد آنها با اختلاف محيط زندگى و تربيت و تلقين اختلاف پيدا نمى ‏كنند .

توضيح كامل اين مطلب به بيان مبسوط ترى نيازمند است كه در مواد علوم و ادراكات از طريقه ديگر و راه تازه‏ترى به جستجو و بررسى پرداخته و علوم و ادراكات حقيقى و اعتبارى را مورد بحث و كنجكاوى قرار داده و كيفيت مطابقت آنها را با خارج خود و خواص ديگرشان را روشن سازيم و از اين روى ناچاريم در همين جا اين مقاله را خاتمه داده و مقاله ديگرى را آغاز كنيم .

# مسائلى كه اين مقاله بثبوت آنها پرداخته است

مسائلى كه اين مقاله بثبوت آنها پرداخته به شرح زير است :

١ - هر علم حصولى در مورد خود يك علم حضورى دارد .

٢ - ما بنفس خود و قوى و افعال ادراكى خود و همچنين به نحوى بمحسوسات اولى خود علم حضورى داريم و هر علم حصولى از اين علوم حضوريه سرچشمه مى ‏گيرد .

٣ - علوم و ادراكات منقسم مى ‏شوند به تصورات و تصديقات .

و تصورات منقسم مى ‏شوند بدو قسم مهيات و اعتباريات .

٤ - در مورد مهيات كنه معلوم بر ما معلوم است .

٥ - مفاهيم اعتباريه پس از مهيات معلومند .

٦ - مفاهيم اعتباريه را ابتداء با نسبت و پس از آن با معناى مستقل بدست مى ‏آوريم و در همه حال حكايت آنها از خارج بالعرض مى ‏باشد .

٧ - مقدار زيادى از تصورات بحسب حقيقت قضيه هستند و بالعكس .

٨ - انقسام بسوى حقيقت و اعتبار چنانكه در تصور هست در تصديق نيز هست .

٩ - مفاهيم كثرت و انقسام ديگرى از راه بساطت و تركب دارند .

١٠ - مهيات را بوسيله تحديد منطقى بايد شناخت .

١١ - علوم و ادراكات كثرتى ديگر بواسطه انقسام به بديهى و نظرى دارند .

١٢ - هر معلوم تصديقى فرض كنيم يا خود بديهى است ‏يا منتهى به بديهى .

١٣ - هر معلوم نظرى بواسطه تاليف بديهيات يا نظريات منتهى ببديهيات يا مختلط پيدا مى ‏شود .

١٤ - فرق ميان بديهى و فرضيه .

١٥ - احتياج نظرى به بديهى غير از سنخ احتياج هر قضيه به حكم نقيضين مى ‏باشد و حكم نقيضين محتاج اليه همه معلومات است .

١٦ - چنانكه مواد تصديقات منتجه در نتيجه مؤثرند همچنين هيئت مقدمات .

١٧ - هيئت نيز مثل ماده به بديهى و نظرى منقسم است .

١٨ - نسبت ميان معلوم خارجى و ميان صورت علمى نسبت زايش نيست

# مقاله ششم : ادراكات اعتبارى

مقدمه

مبحثى كه در اين مقاله مى ‏خواهيم وارد آن بشويم نيز از مباحث مربوط بعالم ذهن و ادراكات است آنچه در اين مقاله مورد بررسى و تجزيه و تحليل قرار مى ‏گيرد قسمتى از ادراكات است كه در اصطلاح اين سلسله مقالات ادراكات اعتبارى خوانده مى ‏شوند .

ادراكات اعتبارى در مقابل ادراكات حقيقى است ادراكات حقيقى انكشافات و انعكاسات ذهنى واقع و نفس الامر است و آنچه در مقاله ٥ در بيان اقسام تصورات و اقسام تصديقات و طرز پيدايش آنها براى ذهن گفته شد مربوط بادراكات حقيقى بود و اما ادراكات اعتبارى فرضهائى است كه ذهن بمنظور رفع احتياجات حياتى آنها را ساخته و جنبه وضعى و قراردادى و فرضى و اعتبارى دارد و با واقع و نفس الامر سر و كارى ندارد ادراكات حقيقى را مى ‏توان در براهين فلسفى يا علمى طبيعى يا رياضى جا داد و نتيجه علمى يا فلسفى گرفت و همچنين مى ‏توان از يك برهان فلسفى يا علمى يك ادراك حقيقى تحصيل نمود ولى در مورد اعتباريات نمى ‏توان چنين استفادهاى كرد و بعبارت ديگر ادراكات حقيقى ارزش منطقى دارد و ادراكات اعتبارى ارزش منطقى ندارد ادراكات حقيقى تابع احتياجات طبيعى موجود زنده و عوامل مخصوص محيط زندگانى وى نيست و با تغيير احتياجات طبيعى و عوامل محيط تغيير نمى ‏كند و اما ادراكات اعتبارى تابع احتياجات حياتى و عوامل مخصوص محيط است و با تغيير آنها تغيير مى ‏كند ادراكات حقيقى قابل تطور و نشوء و ارتقاء نيست و اما ادراكات اعتبارى يك سير تكاملى و نشوء و ارتقاء را طى مى ‏كند ادراكات حقيقى مطلق و دائم و ضرورى است ولى ادراكات اعتبارى نسبى و موقت و غير ضرورى است .

اينجا است كه با يك مطلب مهم مواجه مى ‏شويم و آن اينكه آيا واقعا ما دو قسم ادراكات داريم يك قسم حقيقى و مطلق و ثابت و آزاد از نفوذ احتياجات طبيعى و عوامل محيط و يك قسم فرضى و نسبى و متطور و تابع احتياجات طبيعى و عوامل محيط و اگر واقعا اينطور است امتياز و مشخصات اين دو قسم از يكديگر است .

تميز و تفكيك ادراكات حقيقى از ادراكات اعتبارى بسيار لازم و ضرورى و عدم تفكيك آنها از يكديگر بسيار مضر و خطرناك است و همين عدم تفكيك است كه بسيارى از دانشمندان را از پا در آورده است كه بعضى اعتباريات را به حقايق قياس كرده و با روش هاى عقلانى مخصوص حقايق در اعتباريات سير كرده ‏اند و بعضى بعكس نتيجه مطالعات خود را در مورد اعتباريات در باره حقايق تعميم داده ‏اند و حقايق را مانند اعتباريات مفاهيمى نسبى و متغير و تابع احتياجات طبيعى پنداشته ‏اند

در اواخر مقاله ٥ آنجا كه از اصل ثبات سخن به ميان آمد گفتيم كه ادراكات خاصيت تغيير را ندارند آنگاه در متن آن مقاله مطلبى بصورت اشكال ذكر شد و آن اينكه آزمايش هاى متوالى نشان مى ‏دهد كه محيط زندگى انسان در افكار وى دخيل مى ‏باشد و اختلاف معلومات و افكار با اختلاف منطقه و محيط زندگى حتى در يك فرد انسان بحسب دو زمان و بموجب اختلاف شرايط روشن و غير قابل انكار است و همچنين ما مى ‏توانيم با تربيت هاى گوناگون در انسان افكار گوناگونى ايجاد نمائيم پس حقائق علمى مخلوق خودمان و تابع خودمان بوده و يك ثبوت غير قابل تغييرى ندارند .

ايضا در پاورقى‏ هاى همان مقاله ١٠٨ - ١٠٧ آنجا كه اختلاف نظر منطق تعقلى و منطق تجربى را در باب اصول و مبادى كلى عقلى تشريح مى ‏كرديم گفتيم كه بعضى از فلاسفه و روانشناسان جديد پيدايش اصول و مبادى عقلى يعنى همان تصديقاتى را كه در اصطلاح منطق تعقلى بديهيات اوليه تصديقيه خوانده مى ‏شود معلول عوامل حياتى يا اجتماعى دانسته ‏اند .

نظريه اين دانشمندان با نظريه منطق تعقلى در اين جهت كه اين اصول عقلانى مولود تجربه نيست موافق است و نظريه منطق تجربى را رد مى ‏كند ولى از لحاظ ثابت و يك نواخت‏بودن و تغيير نكردن اين اصول با منطق تعقلى مخالف است زيرا مطابق اين نظريه پيدايش اين اصول همواره متناسب و مرتبط با محيط طبيعى يا اجتماعى انسان است و با تغيير محيط طبيعى يا اجتماعى قهرا تغيير و تبديل پيدا مى ‏كند ولى مطابق نظريه تعقليون عقل و اصول عقلانى تابع وضع محيط نيست و با تغيير محيط تغيير نمى ‏كند .

اين نظريه متكى به مطالعات و مشاهداتى است كه عده‏ اى از دانشمندان در روحيه اقوام و ملل و طوائف مختلف نموده ‏اند اين مطالعات اين دانشمندان را باين نتيجه رسانده است كه اصول عقلانى اولا در نزد همه مردمان يكسان نيست و ثانيا وضع ثابت و يك نواختى ندارد بلكه با احتياجات و مقتضيات زندگى آنان مرتبط است و با تغيير آن احتياجات تغيير مى ‏كند مطابق اين نظريه تمام اصول و مبادى عقلى احكامى وضعى اصول موضوعه هستند كه ذهن بمنظور سازگار ساختن انسان با محيط زندگانى‏اش آن اصول را وضع كرده و با تغيير محيط زندگانى و پيدايش احتياجات جديد ذهن ناچار اين اصول را ترك و اصول ديگرى را كه متناسب با آن احتياجات باشد وضع خواهد نمود على هذا عقل و ادراكات عقلانى با احتياجات زندگانى و عوامل حياتى يا اجتماعى كه توليد كننده آن احتياجات است رابطه مخصوص دارد و آن رابطه همانا رابطه تابعيت و متبوعيت است .

براى تشريح نظريه فوق و هم براى فهم دقيق مطالبى كه در ضمن خود مقاله خواهد آمد ناچاريم بدو اصل از اصولى كه در علم الحيات مورد قبول اهل فن است و نظريه فوق نيز مبتنى بان دو اصل است اشاره كنيم .

# ١ - اصل كوشش براى حيات

علماء علم الحيات در مطالعات خود به اين نتيجه رسيده ‏اند كه موجود زنده در يك كوشش دائمى است اين كوشش دائمى به طرف جلب نفع و فرار از زيان متوجه است هر كوشش و فعاليتى كه از موجود زنده سر مى ‏زند منظور و مقصودى در آن نهفته است و آن منظور يا جلب منفعتى از منافع و يا دفع ضرر و خطرى از مضار و خطرات حيات است و بنابر اين محور تمام فعاليت هاى موجود زنده ادامه حيات يا تكميل آن است اين اصل يعنى اصل كوشش براى ادامه حيات يا تكميل آن گاهى بنام اصل كوشش بقاء خوانده مى ‏شود .

اين اصل يكى از اصل هائى است كه داروين در نظريه معروف خود راجع به تبديل و تكامل انواع بدان تكيه كرده است اين مقاله راجع به اين اصل بيان مخصوصى دارد كه در طى خود مقاله خواهد آمد .

# ٢ - اصل انطباق با محيط

موجود زنده در كوششى كه براى حيات مى ‏كند ناچار است ‏خود را طورى مجهز بسازد كه بتواند در محيطى كه هست ‏به حيات خود ادامه دهد و ترديدى نيست كه عوامل طبيعى و شرايط ادامه حيات هميشه و همه جا يكسان نيست‏بلكه مختلف و متفاوت است اين اختلاف و تفاوت شرايط ادامه حيات قهرا موجب اختلاف و تفاوت احتياجات حياتى موجود زنده مى ‏شود يعنى ادامه حيات در هر محيطى مستلزم مجهز بودن موجود زنده به وسايل و ابزارها و تجهيزات مخصوصى است كه احتياجات مخصوص آن محيط را رفع كند .

علماء علم الحيات و مخصوصا جانورشناسان در مطالعات خود به اين نكته برخورده ‏اند كه همواره با تغيير محيط و تغيير احتياجات در وضع تجهيزات وجودى موجود زنده تغييراتى حاصل مى ‏شود كه با محيط و احتياجات جديد متناسب است اين تغييرات وجودى گاهى خود بخود و پنهان از شعور موجود زنده وقوع پيدا مى ‏كند و گاهى آشكار يعنى گاهى موجود زنده از روى علم و شعور و اراده اين تغييرات را ايجاد مى ‏كند و گاهى بدون آنكه خود توجه داشته باشد اين تغييرات و تجهيزات پيدا مى ‏شود چنانكه مثلا اگر انسانى را به ارتفاع زياد ببرند خود بخود بر عده گلبول هاى قرمز خون وى افزوده مى ‏شود تا بتواند اكسيژن را كه در آن ارتفاع تقليل يافته بمقدار كافى بخود جلب كند همچنانكه در نباتات نيز كم و بيش اين اصل حكمفرما است اين اصل بنام اصل انطباق با محيط خوانده مى ‏شود بسيارى از علماء حيوان شناسى پيدايش اعضاء و جوارح و جهازات عجيب بدنى حيوانات را روى همين اصل توجيه كرده ‏اند .

در اينكه وضع ساختمان وجودى موجود زنده متناسب با احتياجات وى است و هم در اينكه تغيير احتياجات موجب تغييراتى در ساختمان وجودى موجود زنده از لحاظ تجهيزات حياتى مى ‏شود و اين تغيير تجهيزات همواره متناسب با رفع نيازمندي هاى حياتى است و به طورى است كه موجبات ادامه حيات را فراهم مى ‏سازد علماء حيوان شناسى ترديدى ندارند و از قديم هم كم و بيش توجهى باين مطلب شده ابن سينا در كلمات خود اشاراتى باين مطلب كرده است ولى در اينكه علت‏حقيقى اين تغييرات در ساختمان وجودى موجود زنده چيست و هم در اينكه حدود اين تغييرات چقدر است و موجود زنده تا چه اندازه قدرت دارد كه فعاليت كرده خود را با محيط سازگار و براى ادامه حيات آماده كند اختلاف است ‏بعضى علت اين تغييرات را همان عوامل طبيعى محيط مى ‏دانند و بعضى خود احتياج را موجد و پديد آورنده مى ‏دانند و بعضى نيروى حياتى را كه از آن به نفس ناميه در نباتات و نفس حيوانيه در حيوانات تعبير مى ‏شود علت اين تغييرات و تجهيزات مى ‏دانند و بعضى مستقيما اين تغييرات را مستند به علل ما وراء الطبيعه‏ اى مى ‏دانند قدر مسلم اينست كه علم تا كنون نتوانسته است علت واقعى اين تغييرات را نشان بدهد و آنچه گفته شده است از قبيل نظريه‏ هاى فلسفى است كه با استدلالات فلسفى بايد صحت و سقم آنها را سنجيد ما در اينجا نمى ‏توانيم از مطلب خودمان خارج شده وارد اين مطلب بشويم ناچار بجاى ديگر موكول مى ‏كنيم آنچه مربوط بمطلب فعلى ما است همين قدر است كه چنين اصلى بنام اصل انطباق با محيط كه ما براى آنكه معناى عامترى را شامل شود آنرا اصل انطباق با احتياجات مى ‏خوانيم بر وجود موجود زنده حكمفرما است و اين انطباق گاهى پنهان از شعور و گاهى آشكار واقع مى ‏شود و اين اصل هم بر شئون جسمانى و هم بر شئون نفسانى حاكم است ‏يعنى از جهازات مختلف بدنى گرفته تا احساسات قلبى و ملكات اخلاقى و عواطف و تمايلات درونى همه محكوم اين اصل هستند اينجا است كه با يك مطلب فوق العاده مهم و قابل توجه و بى سابقه كه بيش از هر چيز با منطق و فلسفه سر و كار دارد مواجه مى ‏شويم و آن عبارت است از رابطه عقل و ادراكات عقلانى با اصل انطباق با محيط يعنى آيا همانطورى كه ساير شئون جسمانى بلكه نفسانى موجود زنده همواره طبق اصل انطباق با احتياجات متناسب است ‏با محيط و احتياجات حياتى و با تغيير آن محيط و آن احتياجات تغيير مى ‏كند عقل و ادراكات عقلانى و مخصوصا اصول و مبادى عقلانى كه بنام بديهيات اوليه خوانده مى ‏شوند و در مقاله ٥ اثبات شد كه آن اصول از لحاظ منطقى مقياس‏ هاى اصلى فكر بشرند و پايه‏ هاى افكار فلسفى و علمى رياضى و طبيعى روى آن اصول گذاشته شده است تابع اصل كلى انطباق با محيط است و هر محيطى عقل خاص و اصول عقلانى مخصوصى را ايجاب مى ‏كند و همان عامل يا عواملى كه در ساير قسمت هاى ساختمان وجودى موجود زنده تجهيزاتى متناسب با احتياجات بوجود مى ‏آورد و با تغيير احتياجات آن تجهيزات را تغيير مى ‏دهد اعمال عقلانى را نيز تحت كنترل خود دارد يا نه و بعبارت ديگر در حال حاضر يك سلسله اصول و مبادى عقلانى در دست ما هست و ما روى آن اصول و مبادى فلسفه و منطق و علوم رياضى و طبيعى خود را بنا كرده‏ايم آيا اين اصول تابع اصل انطباق با محيط است و ذهن در تحت تاثير عامل يا عوامل تطبيق دهنده اين اصول را وضع و فرض كرده و با تغيير اوضاع محيط طبيعى يا اجتماعى و تغيير احتياجات اين اصول جاى خود را باصول موضوعه ديگرى خواهد داد يا نه و اگر چنين است ما چه اطمينانى مى ‏توانيم به علم و فلسفه و منطق داشته باشيم .

مسلما تا اين مطلب تحقيق نشود مطالب و مسائلى كه در مقاله‏ هاى ٤ و ٥ گذشت ناقص خواهد بود بلكه تا تكليف اين مطلب روشن نشود اساسا پاى منطق و فلسفه و علوم بجائى بند نخواهد بود و مخصوصا از آن جهت تحقيق اين مطلب لازم است كه بعضى از فلاسفه و روانشناسان جديد چنانكه خواهيم ديد مدعى شده ‏اند كه مشاهدات و مطالعات آنها در عقايد و افكار ملل مختلف آنها را بهمين نتيجه رسانده است .

مسئله تعيين رابطه عقل و ادراكات عقلانى با اصل انطباق با احتياجات يك مسئله نو و بى‏سابقه‏ايست كه در اين مقاله مطرح شده و علتش اين است كه دو اصل بيولوژى فوق كه مى ‏خواهيم رابطه افكار و ادراكات را با آنها بسنجيم دو اصلى است كه بيش از يك قرن و نيم از ورود آنها در صحنه علم نمى ‏گذرد و اين دو اصل بيشتر از طرف دو شخصيت معروف يكى لامارك ١٧٤٤ - ١٨٢٩ و يكى داروين ١٨٠٩ - ١٨٨٢ مورد تاييد و تقويت قرار گرفت و هر چند سابقا باين دو اصل كم و بيش توجه مختصرى شده بود ولى ترديدى نيست كه بسيار مختصر و ناچيز بوده است .

روى همين جهت است كه حكمايى كه طرفدار نظريه ثبات و يكسانى و يك نواختى عقل و اصول عقلانى بوده ‏اند از خود ارسطو گرفته تا فارابى و ابن سينا و صدر المتالهين در مشرق و تا دكارت و پيروانش در مغرب وارد اين مبحث نشده ‏اند و تا آنجا كه ما اطلاع داريم اين اولين مرتبه است كه بوسيله اين سلسله مقالات از افكار و ادراكات و رابطه آنها با دو اصل بيولوژى بنام اصل كوشش براى حيات و اصل انطباق با احتياجات سخن به ميان مى ‏آيد و بطور مستقل توضيح و تشريح مى ‏شود كه ادراكات بر دو گونه است ‏حقيقى و اعتبارى و ادراكات اعتبارى مولود اصل كوشش براى حيات و تابع اصل انطباق با احتياجات است و مانند بسيارى ديگر از شئون جسمانى و نفسانى يك سير تكاملى و نشؤ و ارتقاء را طى مى ‏كنند و اين سير از چه نقطه آغاز و چگونه و به چه ترتيب طى مراحل مى ‏كند و چه قواعد و قوانينى دارد بخلاف افكار و ادراكات حقيقى كه تابع اين اصل نيست و يك وضع ثابت و مطلق و يك نواختى دارد

همچنانكه قبلا اشاره شد نظريه تبعيت عقل و مطلق ادراكات عقلانى از اصل انطباق با محيط با نظريه تجربيون كه جميع اصول عقلانى را مولود تجربه مى ‏داند از يك جهت مخالف و با نظريه تعقليون موافق است زيرا بوجود عقل و اصول عقلانى مستقل از تجربه قائل است چيزى كه هست‏بر خلاف نظريه تعقليون اين اصول را داراى جنبه مجرد و تغيير ناپذير نمى ‏داند بلكه آنها را تغيير پذير و تابع اصل انطباق با احتياجات مى ‏داند اينك عبارات ذيل مطلب را واضحتر مى ‏كند .

در كتاب علم النفس ابن سينا و تطبيق آن با روانشناسى جديد تاليف آقاى دكتر على اكبر سياسى رئيس دانشگاه تهران در فصل نظريه‏ هاى جديد راجع به عقل و مبادى آن مى ‏نويسد يكى از حكماء و روانشناسان معاصر برنسويگ كه در اين باب تحقيقات دقيق دارد مى ‏گويد حكماء نسبت‏به اصول منطقى كه قبل از ظهور علم بمعناى جديد اذهان را عارض شده بود سراب دوگانه‏ اى را دنبال مى ‏كنند گروهى خواب دانشى را مى ‏بينند كه منحصرا عقلى است و حاجتى بحس و تجربه ندارد و گروه ديگر ادراك حسى را بتصور مى ‏آورند كه از بكار انداختن فعاليت مخصوص ذهن بى‏نياز باشد در صورتى كه حقيقت اينست كه علم انسان نتيجه رابطه و اثر متقابل حس و عقل مى ‏باشد .

اين رابطه و اثر متقابل را بعضى از دانشمندان تابع عوامل حياتى و عملى دانسته ‏اند و برخى بيشتر قائل به عوامل اجتماعى گرديده ‏اند گروه اول معتقدند به اينكه نفس و عقل نفس ناطقه آلتى را ماند كه كارش سازگار ساختن انسان با مقتضيات زندگى است زندگى ما را وادار مى ‏كند به اينكه در موارد مختلف كردار واحدى داشته باشيم و اين كيفيت در ما ايجاد عادت مى ‏كند .

بارى جستجوى وحدت در ميان كثرت يكى از ضروريات حيات است و اين احتياج و ضرورت است كه ما را بدرك مفاهيم مجرد و كلى و سرانجام بدرك مبدا هويت اصل ضرورت حمل شى‏ء بر نفس هر چيز خودش خودش است رهبرى و هدايت مى ‏كند و اين مبدا خود مبناى ساير مبادى عقلى حتى مبدا عليت واقع مى ‏شود چه عليت عبارت است از اطلاق نيازمندى مذكور به امورى كه در زمان جريان دارند يا بعبارت ديگر ساختن قبلى آينده است در زمان حال برگسن مخصوصا باحتياجات فنى و صنعتى بشر اهميت داده و آنها را موجد مبادى عقلى مى ‏داند و مى ‏گويد : فكر منطقى و معقول زاده صنعت است گروهى ديگر از حكماء حصول معلومات اوليه و مبادى عقليه را ناشى از هيئت اجتماعيه پنداشته يا لااقل تاثير عوامل اجتماعى را در اين مورد در درجه اول قرار مى ‏دهند تحقيقات اين دانشمندان در اخلاق و احوال و معتقدات اقوام بدوى آنها را باين نتيجه رسانده است كه زندگى در اجتماع و تشكيلات اجتماعى و تشريفات و معتقدات دينى منشا و موجب تصور زمان مكان علت و عليت و ساير مبادى تصورى و تصديقى گرديده است و نيز همان تحقيقات توجه داده است ‏به اينكه بر خلاف عقيده رائج و مختار عقل بشر از نظر منطقى در امكنه و ازمنه مختلف پيوسته متشابه و يكسان نبوده و نيست چنانكه مثلا مبدا عدم تناقض اختصاص به مردمانى دارد كه به درجه معينى از تكامل ذهنى نائل شده و در اجتماعات نسبتا پيشرفته زندگى مى ‏كنند ولى در ميان اقوام بدوى وجود ندارد و براى افراد اين جماعات كه داراى عقايد خاصى هستند و مثلا از تتم بهره مى ‏گيرند و ممكنست‏خود را در آن واحد مثلا هم انسان و هم كلاغ يا بزمجه بدانند تناقض محال نمى ‏نمايد نه اينست كه در ذهن اين مردمان مبادى عقلى وجود نداشته باشد بلكه هست ولى غير از آن است كه در ذهن اعضاء اجتماعات مترقى است پس عقل و مبادى عقلى يكسان و ثابت در نفس انسان بوديعت گذاشته نشده بلكه چيزى است كه بتناسب نيازمندى‏ها و مقتضيات زندگى اجتماعى و چگونگى تربيت آدمى بتدريج‏ساخته و پرداخته مى ‏شود بنا بر اين هيچيك از نظريه‏ هاى عقلى مذهبان و تجربى مذهبان به وجهيكه بيان كرده ‏اند نمى ‏تواند مورد قبول روانشناسى جديد باشد زيرا هر چند آنها در تحقيقات خود به راه هاى مختلف مى ‏روند و مقدمات گوناگون بكار مى ‏برند ولى سرانجام بيك مقصد و نتيجه مى ‏رسند كه عبارت است از اعتقاد بوجود عقل و مبادى عقلى كه بصورت قطعى تكوين يافته است اين عقل را چنانكه ديديم اصحاب عقل ناشى از ساختمان طبيعى نفس انسان مى ‏دانند و از اينرو معتقد به فطرى بودن مبادى اوليه و تقدم آنها بر حس و تجربه هستند و اصحاب تجربه آنرا مؤخر بر حس و تجربه و مبادى را زاده و ساخته و پرداخته شده اينها مى ‏پندارند تحقيقات دقيقى كه در يكى دو سده اخير در احوال و اخلاق مردمان بدوى و كودكان و ساير افراد انسان از نژادها و طبقات مختلف بعمل آمده حكما و روانشناسان معاصر را در اين عقيده متفق ساخته است كه اولا عقل و مبادى آن بتدريج و بتناسب با مقتضيات حياتى و خصوصيات زندگى اجتماعى و چگونگى ساختمان دماغى افراد انسان و با گذشتن از پيچ و خمها و قبول صورت هاى گوناگون تكون حاصل مى ‏كند ثانيا چون هر يك از عوامل حياتى و اجتماعى و نفسانى بسوى همانندى بلكه وحدت و يگانگى مى ‏گرايند عقل كه تحت تاثير آن عوامل است در تغييرات و تحولات خود همه جا و هميشه توجه به اصول كلى متشابه دارد و وصول به مبدا هويت را مقصد قرار مى ‏دهد و از اينرو تفاهم افراد بشر را ممكن مى ‏سازد ثالثا بنا بر اصول دوگانه فوق عقل هميشه در حال تطور و تكوين و تكميل است و هيچ‏گاه بصورت قطعى و ثابت و غير قابل تغيير درنمى ‏آيد و عقلى كه ظاهرا تكوين يافته يعنى داراى معلومات اوليه و مبادى عقليه معينى گرديده است در واقع صورتى موقت است كه بخود گرفته و قابل تغيير و تحول مى ‏باشد در تاييد اين اصل كافى است مراحلى را كه علوم طى مى ‏كنند و گاه گاه سبب مى ‏شوند كه نفس ناطقه از اصول علمى كه مسلم بشمار مى ‏رفته رو بگرداند و به اصول ديگرى اعتقاد حاصل كند يادآور شويم بنا بر اين يكبار ديگر تكرار مى ‏كنيم كه همانگونه كه هدف فعاليت مادى و بدنى انسان اينست كه طبيعت را مطابق احتياجات خود سازد فعاليت نفسانى هم براى آن است كه نفس حقيقت و واقع را با مقتضيات مخصوص خود مطابقت دهد .

نظريه بالا در آنچه مربوط بمطلب ما است ‏شامل سه قسمت است : ١ - علم محصول همكارى حس و عقل است . ٢ - عقل و ادراكات عقلانى بتدريج تكوين پيدا مى ‏كند و از اول ساختمان پرداخته و كاملى ندارد . ٣ - اصول عقلانى تابع اصل انطباق با محيط است .

از اين مطلب دو مطلب ديگر نتيجه مى ‏شود : الف - عقل و اصول عقلانى در همه اشخاص يكسان و مانند هم نيست . ب - عقل و اصول عقلانى با تغيير اوضاع و شرايط و احتياجات تغيير مى ‏كند .

نظريه ما راجع به قسمت اول همانست كه در مقاله ٥ گفتيم در آن مقاله دخالت‏ حس را در پيدايش يك رشته تصورات و دخالت وجدان را در پيدايش يك رشته تصورات ديگر و حالت‏حمل يا حكم را در پيدايش تصورات عمومى و دخالت عاقله را در تعميم تصورات جزئى كه از راه حس يا راه ديگر حاصل مى ‏شود و همچنين دخالت تجربه را در پيدايش يك رشته احكام و تصديقات و دخالت مستقيم و بلا واسطه عقل را در پيدايش يك رشته احكام و تصديقات ديگر كه بنام بديهيات اوليه يا اصول و مبادى عقليه مى ‏خوانديم بيان كرديم و نتيجه‏ايكه از آن مقاله گرفتيم اين بود كه علم بشر محصول همكارى حس و عقل است و ما در آن مقاله بين تصورات مقدم بر حس و تصديقات مقدم بر تجربه فرق گذاشتيم بنا بر اين در اين قسمت ما موافق نظريه بالا هستيم ولى با بيان مخصوصى كه در مقاله ٥ شرح داديم از تكرار آن بى‏نيازيم .

در قسمت دوم نيز نظريه موافق داريم اين نظريه كم و بيش از زمان ارسطو رايج‏بوده و ابن سينا به بهترين وجهى آنرا توضيح داده ولى مطابق نظريه ارسطو و ابن سينا نفس از آغاز جوهرى است مستقل از بدن و ادراكات عقلانى كه براى وى به تدريج پيدا مى ‏شود بمنزله اوصاف و عوارض يا نقش‏هائى است كه وى را عارض مى ‏شود .

كاملترين و جامعترين نظريه تكامل تدريجى عقل و معقولات نظريه محكم و برهانى صدر المتالهين است كه از طرفى نفس را در آغاز امرى مادى و جسمانى مى ‏داند كه بتدريج كمال جوهرى حاصل مى ‏كند و بمرتبه حس و خيال و سپس بمرتبه عقل مى ‏رسد و از طرف ديگر عقل و عاقل و معقول را متحد مى ‏داند مطابق اين نظريه نه نفس در آغاز جوهرى است مستقل از بدن و نه ادراكات عقلانى نقشها و عوارض و اوصافى است ‏براى نفس مطابق اين نظريه پيدايش تدريجى معقولات عين تكون تدريجى كمالى عقل و عاقله است ‏بنا بر اين عقل و ادراكات عقلانى بتدريج تكون پيدا مى ‏كند و از اول ساختمان پرداخته و كاملى ندارد .

اختلاف نظر ما با نظريه فلاسفه و روانشناسان جديد در قسمت‏سوم است ما با كمال احترامى كه نسبت ‏به مطالعات و مشاهدات و تجربيات اين دانشمندان قائليم و كمال قدردانى كه از زحمات اين دانشمندان در اينباره مى ‏نمائيم بخود حق مى ‏دهيم كه است نباطى را كه اين دانشمندان از مطالعات خود كرده ‏اند مورد تجزيه و تحليل و انتقاد قرار دهيم .

همچنانكه از عبارات فوق استفادهمى ‏شود اين دانشمندان اين نظريه را بيشتر از مطالعه اخلاق و عادات و آداب و سنن مختلف مردمان پيدا كرده ‏اند زيرا در مطالعات خود برخورده ‏اند كه طرز افكار و عقايد هر ملتى متناسب است ‏با احتياجات و شرايط مخصوص زندگانى آنها و نيز دريافته ‏اند كه با تغيير احتياجات و شرايط زندگى طرز فكر و عقايد افراد يا جماعات فرق مى ‏كند و از طرف ديگر اين دانشمندان همه افكار و ادراكات را يكجور و مانند هم پنداشته ‏اند ناچار است نباط كرده ‏اند كه بطور كلى عقل و ادراكات تابع احتياجات حياتى است .

چنين بنظر مى ‏رسد كه با تفكيك و تميزى كه ما اكنون در اين مقاله بين ادراكات حقيقى يا حقايق و ادراكات اعتبارى يا اعتباريات مى ‏دهيم و افكار و معتقداتى را كه بيشتر مورد مطالعه آن دانشمندان بوده يعنى همان اعتباريات كه دستخوش تغيير و تبديل است مشخص مى ‏كنيم اين سوء است نباط خود بخود از بين مى ‏رود و مشكل حل مى ‏شود .

و اما آنچه در مورد خصوص اصل امتناع تناقض كه از حقايق است گفته شده يك اشتباه ديگريست زيرا اولا فرضا توتميه يا دسته و طبقه ديگر كه خودشان را هم كلاغ و هم حيوان ديگر مى ‏دانند ربطى به اصل امتناع تناقض ندارد ثانيا از يك نكته ديگر نبايد غفلت كرد و آن اينكه گاهى ذهن حكمى مى ‏كند و بسرعت از آن حكم اعراض و به ضد يا نقيض آن حكم مى ‏گرايد و از اين حكم دومى نيز اعراض مى ‏كند و براى بار دوم بحكم اول مى ‏گرايد و همچنين و شخص مى ‏پندارد كه در آن واحد ذهن دو حكم متناقض نموده است و اين الت‏براى اذهان بسيط و ساده كه قدرت استدلال منطقى ندارند زياد دست مى ‏دهد و ذهن هر اندازه از لحاظ منطقى مجهزتر بوده باشد در احكام خود ثابت‏تر و راسختر است .

ذهن ما دامى كه قدرت استدلال منطقى پيدا نكرده روى تلقين يا تداعى معانى يا چيز ديگر احكام و تصديقاتى مى ‏كند كه مى ‏توان آنها را يكنوع سبق ذهن دانست اين قبيل احكام بسرعت تغيير و تبديل پيدا مى ‏كنند و جاى خود را بيكديگر مى ‏دهند مثلا طفل كه در تحت تاثير تلقينات پدر و مادر است ‏به آنچه آنها مى ‏گويند گرايش مى ‏كند و لهذا اگر پدر به او بگويد چنين است قبول مى ‏كند كه چنين است و اگر فورا بگويد چنين نيست فورا ذهن كودك از حكم اولى خود منصرف مى ‏شود معتقد مى ‏شود كه چنين نيست و شايد در ميان قبائل وحشى نيز چنين باشد كه افراد در يك آن معتقد شوند كه كلاغند و در آن ديگر بسرعت معتقد شوند كه كلاغ نيستند ولى هيچگاه در آن واحد نه ذهن كودك و نه ذهن انسان وحشى بدو طرف نقيض گرايش پيدا نمى ‏كند ثالثا عين ايرادى كه از طرف طرفداران اين نظريه بر نظريه تجربى وارد كرده ‏اند بطريق اولى بر خودشان وارد است در همان كتاب مى ‏نويسد : مذهب تجربى اين اشكال را دارد كه اصول و قواعدى كه در نتيجه حس و تجربه درست مى ‏شود هميشه با حقايق تجربى تطبيق نمى ‏كند و نمى ‏تواند كليت و قطعيت داشته باشد چه ممكن است طبيعت ذهن را وادار به تغيير آن مبادى سازد و از اينرو علمى كه بر اين پايه‏ هاى متزلزل است وار گرديده با خود آنها فرو مى ‏ريزد و از بين مى ‏رود .

اشكال تزلزل اركان علم در اين نظريه قويتر است زيرا مطابق اين نظريه علم محصول همكارى حس و عقل است و مبادى عقلى كه يكى از دو عنصر سازنده علم هستند يك وضع ثابت و مطلق و تغيير ناپذير ندارند زيرا اين مبادى طبق مقتضيات مخصوص محيط و احتياجات مخصوص زندگانى ساخته شده و در صورت تغيير مقتضيات زندگانى آن قوه‏ اى كه كارش سازگار ساختن انسان با مقتضيات زندگانى است اين مبادى را رها و مبادى ديگرى بجاى اين مبادى بوجود خواهد آورد پس هيچيك از اصول و قواعد علمى نمى ‏تواند كليت و قطعيت داشته باشد زيرا ممكن است در مقتضيات زندگانى تغييراتى حاصل شود و ذهن مجبور بترك اين مبادى و پذيرفتن مبادى ديگرى بشود و از اينرو علمى كه بر اين پايه‏ هاى متزلزل است وار گرديده با خود آنها فرو مى ‏ريزد و از بين مى ‏رود .

اشكال فوق را بصورت يك برهان صريح و روشن بر رد نظريه بالا مى ‏توان اقامه كرد باين بيان كه لازمه صحت و قبول اين نظريه تزلزل و عدم اعتبار جميع قواعد و نظريه‏ هاى علمى و از آن جمله خود اين نظريه است ‏يعنى صحت و اعتبار اين نظريه مستلزم بطلان و عدم اعتبار خودش است زيرا مطابق اين نظريه چنانكه مكرر گفته شده مبادى عقلى كه يكى از دو عنصر سازنده قواعد و قوانين علمى است فرضهائى است كه طبق احتياجات مخصوص زندگانى بر اذهان ما تحميل شده و در مورد هيچ نظريه و قاعده علمى نمى ‏توان گفت واقع و نفس الامر چنين است ‏بلكه همين قدر مى ‏توان گفت‏بحسب مبادى و اصولى كه فعلا بر اذهان ما تحميل شده ما چنين حكم مى ‏كنيم و البته اين نظريه شامل خودش نيز هست‏يعنى در مورد خود اين نظريه نيز نمى ‏توانيم قائل شويم كه در واقع و نفس الامر عقل و مبادى عقلى تابع اوضاع محيط است ‏بلكه همين قدر مى ‏توانيم بگوئيم كه بحسب مبادى و اصولى كه فعلا بر اذهان ما تحميل شده ما چنين حكم مى ‏كنيم اما واقع و نفس الامر چطور است نمى ‏دانم پس اين نظريه در درجه اول فتوى ببطلان و بى اعتبارى خودش مى ‏دهد و خودش خودش را نقض مى ‏كند و باصطلاح تيشه به ريشه خود مى ‏زند .

از آنچه در بالا گذشت معلوم شد كه است حكام بلكه امكان علم جز با نظريه عقل و معقولات يقينى و ثابت و لا يتغير معنا ندارد و با قبول فرضيه تجربيون در مورد عقل و مبادى عقلى كه در مقاله ٥ گذشت ‏يا فرضيه عده‏ اى از روانشناسان جديد كه در اينجا شرح آن رفت نمى ‏توان به علم اعتماد و اطمينان پيدا كرد و بايد براى هميشه دست از جزم و يقين شست و علم را كنار نهاد و خواننده محترم اگر در مطالب مقاله‏ هاى ٤ و ٥ و آنچه در اينمقدمه گذشت‏بخوبى دقت كرده باشد اين نتيجه صريح و روشن به دستش مى ‏آيد كه ما بايد قبل از هر تئورى فلسفى و هر قانون منطقى و هر قاعده علمى بوجود عقل و معقولات مطلق نظرى اذعان داشته باشيم يعنى بايد بوجود يك سلسله ادراكات اذعان داشته باشيم كه در تكوين و تشكيل خود از نفوذ احتياجات زندگانى و اوضاع محيط و كيفيت مخصوص ساختمان مغز و اعصاب و ساير عوامل طبيعى آزاد است و همان ادراكات كه پايه‏ هاى اوليه علوم و فلسفه نظرى را پى‏ريزى مى ‏كند و البته يك سلسله ادراكات ديگرى نيز داريم كه تابع مقتضيات زندگانى هستند و دائما در تغيير و تبديلند و يك سير نشوء و ارتقاء را طى مى ‏كنند و در اصطلاح اين مقاله ادراكات اعتبارى و افكار عملى خوانده مى ‏شوند ولى چنانكه خواهيم ديد اين سلسله ادراكات ربطى به عقل و معقولات مطلق نظرى ندارد و اين مقاله كيفيت پيدايش و تكون و تطور آن ادراكات را بيان مى ‏كند و البته پس از مشخص شدن اين سلسله ادراكات بسيارى از اشتباهاتى كه در اين زمينه واقع شده رفع خواهد شد .

مطالب و مسائل مربوط به افكار نظرى و افكار عملى زياد و از حدود بحث فعلى ما خارج است همين اندازه كه تا كنون در اينمقدمه گفته شد براى فهم مطالب خود مقاله كافى خواهد بود ما اگر بخواهيم در اين مقدمه به تفصيل وارد همه آن مطالب بشويم با توجه به آنچه كم و بيش فلاسفه قديم و جديد در اين موضوعات سخن رانده ‏اند بس طولانى خواهد شد و البته در ضمن خود مقاله كه كيفيت پيدايش و تكثر و تكامل ادراكات اعتبارى و رابطه آنها با احتياجات زندگانى تشريح مى ‏شود بسيارى از آن مسائل معلوم خواهد شد و ما در پاورقى‏ها توضيح كافى خواهيم داد

# اعتباريات و علوم غير حقيقيه يا انديشه‏ هاى پندارى

حافظ گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ماهى چو تو آسمان ندارد |  | سروى چو تو بوستان ندارد |

فردوسى گويد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دو نيزه دو بازو دو مرد دلير |  | يكى اژدها و يكى نره شير |

ناچار از اين شعر هاى بزمى و رزمى تا كنون هزارها شنيده‏ايد كه شعرا يك موضوع بزمى را از گل و سبزه و بهار و مى و مطرب و معشوقه يا يك موضوع رزمى را از مردان سلحشور و دلاوران رزمجو و صحنه‏ هاى جنگى با دست مشاطه خيال آرايش داده و در حجله دل به كرسى مهر نشانيده يا در جلگه هولناك پندارى پيشتازى نموده ‏اند .

و البته مى ‏دانيم كه اين سليقه تنها به شعر و شعرا اختصاص ندارد در نثر نيز قابل اجراء است و همه‏مان كم و بيش همين سليقه را با غريزه تخيل داشته و همه روزه در مفردات و مركبات معانى با استعارهو تمثيل نمونه‏ هائى از وى بوجود مى ‏آوريم .

و مى ‏دانيم كه اين كار بيهوده نبوده و در بكار بردن اين سليقه و پيمايش اين راه غرض و هدفى داريم و آن همانا تهييج احساسات درونى است كه با عمل تشبيه و استعارهبدست مى ‏آيد

# تشبيه و استعارهو تمثيل

(تشبيه و استعارهو تمثيل از اصطلاحات مخصوص علماء ادب در فن بلاغت است در گفتگو هاى معمولى به مطلق بيان مشابهت‏بين چيزى و چيز ديگر تشبيه گفته مى ‏شود ولى در اصطلاحات ادبى تشبيه فقط به موردى اطلاق مى ‏شود كه هر دو طرف تشبيه مشبه و مشبه به در كلام ذكر شود . در تشبيهات اگر كلماتى كه دلالت‏بر مشابهت مى ‏كند از قبيل كلمات چه و چون و مانند و امثال اينها در زبان فارسى ذكر شود آن تشبيه تشبيه ساده تلقى مى ‏شود مانند تشبيه مردم دانا به زر خالص و تشبيه اشراف زادگان نادان به سكه تقلبى در اين شعر شيخ : وجود مردم دانا مثال زر طلا است به هر كجا كه رود قدر و قيمتش دانند بزرگ زاده نادان به شهر واماند كه در ديار غريبش به هيچ نستانند

و اگر اين كلمات از عبارت اسقاط شود آن تشبيه تشبيه بليغ خوانده مى ‏شود مانند تشبيه امير سامانى به ماه و تشبيه بخارا به آسمان ١٥٢ در اين شعر رودكى : مير ماه است و بخارا آسمان ماه سوى آسمان آيد همى

و اما اگر از دو طرف تشبيه فقط يكى ذكر شود مثل آنكه فقط بذكر مشبه به قناعت ‏شود و در موردى كه مى ‏خواهيم حكمى را براى مشبه اثبات كنيم لفظ مشبه به را بجاى لفظه مشبه آورده و با آن لفظ عاريتى از مشبه تعبير كنيم اصطلاحا استعارهخوانده مى ‏شود مانند تعبير از محبوب به ماه در اين شعر شيخ :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ببند يك نفس اى آسمان دريچه صبح |  | بر آفتاب كه امشب خوش است ‏با قمرم |

و مانند تعبير از عالم تن و علائق جسمانى به زندان سكندر و تعبير از عالم معنويات بملك سليمان در اين شعر خواجه :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دلم از وحشت زندان سكندر بگرفت |  | رخت‏بر بندم و تا ملك سليمان بروم |

و اما تمثيل نوعى خاص از همان تشبيه اصطلاحى است كه گفتيم و آن اينست كه وضع خاص و كيفيت مخصوصى كه از اجتماع و ارتباط امورى چند حاصل مى ‏شود تشبيه شود بوضع خاص و كيفيت مخصوصى كه از اجتماع و ارتباط چند چيز ديگر حاصل مى ‏شود مانند تشبيه وضع و كيفيت مخصوصى كه از نشستن قطرات شبنم بر برگ گل سرخ پديد مى ‏آيد بوضع و كيفيت مخصوصى كه از جمع شدن دانه‏ هاى عرق بر چهره شاهدى خشمگين پديد مى ‏آيد در اين شعر شيخ : اول ارديبهشت ماه جلالى بلبل گوينده بر منابر قضبان بر گل سرخ از نم اوفتاده لئالى همچو عرق بر عذار شاهد غضبان

و مانند تشبيه حالت دل سخت معشوق و اشك عاشق كه فقط اشك فراوان عاشق مى ‏تواند دل سخت معشوق را تكان بدهد و تسليم كند بحالت‏سنگ هاى صحرا و سيل كه فقط سيل مى ‏تواند آن سنگها را از جا بكند و تا لب دريا بغلطاند در اين شعر خواجه : دل سنگين تو را اشك من آورد براه سنگ را سيل تواند بلب دريا برد

و البته هر يك از تشبيه و استعاره اقسام و انواع متعددى دارد طالبين بايد بكتب فن بلاغت مراجعه كنند .

چيزى كه تذكرش در اينجا لازم است اينست كه تشبيه ساده اختصاص ندارد بمورد اعتباريات و تخيلات شاعرانه بلكه در مقام بيان حقائق و مسائل نظرى نيز مى ‏توان از آن استفادهكرد مثل اينكه وقتى كه مى ‏خواهيم در درس جغرافى شكل كروى زمين و فرورفتگى‏ هاى قطبين را به آسانى به شاگرد تعليم دهيم زمين را تشبيه مى ‏كنيم بيك سيب كه هم كروى شكل است و هم در دو طرف فرو رفتگى دارد و اما تشبيه بليغ و استعارهو تمثيل اختصاص دارد به تخيلات شاعرانه و اعتباريات) و در حقيقت عمل تشبيه بمنزله يك معادله است كه در ميان مشبه و مشبه به انجام مى ‏گيرد كه با ملاحظه خواص و اوصاف مشبه به احساسات درونى بيدار شده و يك سلسله معانى احساسى بسوى مشبه اضافه نمايد و از اين تمثل احساسى نتيجه عملى گرفته شود مثلا رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونى تازه را به روى احساس مهر آميزى كه نسبت‏به معشوقه داريم گذاشته و آتش مهر را تيزتر كنيم يا اندام مهيب و جرئت و صلابت‏شير را انديشيده و احساسات تازه را به سيماى خيالى مردى جنگجو بار نموده و موقعيت‏شجاعتش را در دل تحكيم نمائيم .

و همچنين عمل استعاره به منزله نتيجه معادله و تبديل است كه مشبه به را بجاى مشبه گذاشته و نتائج‏بالا را مستقيما و بى مقايسه بدست آوريم

اكنون اگر دانشمندى كه از نقطه نظر واقع بينى به تميز مطابقت و عدم مطابقت مفاهيم و تشخيص صدق و كذب قضايا مى ‏پردازد با اين مفاهيم و قضاياى است عارى روبرو شود البته مفردات آنها را غير مطابق با مصاديق و مركبات و قضاياى آنها را كاذب تشخيص خواهد داد زيرا مطابق خارجى كلمه شير جانور درنده مى ‏باشد نه انسان و مطابق واژه ماه كره‏ اى است آسمانى نه خوب‏روى زمينى و به همين قياس چنانكه اگر كلمه شير يا ماه را بى عنايت مجازى در مورد سنگ بجاى واژه سنگ است عمال كنيم غلط خواهد بود بى مطابقت ‏يا اگر بگوئيم گاهى كه آفتاب بالاى سر ما مى ‏باشد شب است دروغ خواهد بود بى مطابقت .

ولى دانشمند مزبور ميان اين دو نوع غلط و دروغ فرقى خواهيد ديد (علماء ادب فرق بين غلط و مجاز را كه استعاره نوعى از آنست از راه وجود و عدم علقه‏ هاى مجازى بيان مى ‏كنند .

توضيح آنكه بعقيده علماء ادب همواره در است عمالات مجازى كه لفظى در غير مورد معناى اصلى خود است عمال مى ‏شود مى ‏بايست كه بين معناى اصلى و معناى مجازى يكنوع علاقه و رابطه خاصى از قبيل مشابهت ‏يا مجاورت يا سببيت و مسببيت و غيره وجود داشته باشد استعارهكه يكى از انواع مجازات است آن مجازى است كه علاقه‏ اى كه در آن منظور شده علاقه مشابهت است و به عقيده علماء ادب وجود اين علاقه‏ ها است كه مجازات را از اغلاط متمايز مى ‏كند .

اين فرقى كه علماء ادب بيان مى ‏كنند قابل مناقشه است زيرا در استعاره لزومى ندارد كه بين مشبه و مشبه به شباهت واقعى در كار باشد مثلا اگر مردى را به شير تشبيه كنيم لزومى ندارد كه واقعا آن مرد داراى خصلت‏شجاعت‏باشد بلكه ممكن است مردى را كه از همه مردم ضعيفتر و ترسوتر است ما روى دواعى شاعرانه خود او را به شيرى قوى پنجه تشبيه كنيم همانطورى كه هزارها تشبيهات و استعارات از اين قبيل در كلمات شعرا موجود است و در عين حال آن گفته‏ ها لطف شعرى خود را به حد اعلى واجد است ‏حتى آنكه گفته شده است احسن الشعرا كذبه يعنى هر اندازه كه شعر دروغتر و از واقعيت دورتر باشد نيكوتر است فقط چيزى كه هست اين است كه در تشبيهات صلاحيت و شانيت نوعى مشبه معتبر است ‏يعنى تشبيه و استعارهدر موردى مستحسن است كه مشبه بحسب نوع خود وصف منظور را داشته باشد مثلا چيزى را مى ‏شود به شير در شجاعت تشبيه كرد كه از نوع حيوان بوده باشد و اما چيزى كه از نوع حيوان نيست و شايسته نسبت‏ شجاعت نيست مثل يك قطعه سنگ تشبيهش به شير در شجاعت غلط است ) و آن اينست كه غلط و دروغ واقعى اثرى ندارد ولى غلط و دروغ شاعرانه آثار حقيقى واقعى دارد زيرا تهييج احساسات درونى و آثار خارجى مترتب به احساسات درونى را به دنبال خود دارد .

بسيار اتفاق افتاده كه شنيدن يا به فكر سپردن معناى است عارى يك شعر آشوب و شورشهائى در جهان بر پا كرده و براه انداخته كه خانه و كاشانه‏ هائى به باد داده و زندگى‏هائى بدست مرگ سپرده يا بعكس ناچيزهائى را چيز نموده و بى ارزشهائى را ارزش داده تاريخ از اينگونه حوادث بسيار بياد دارد. (در چهار مقاله عروضى سمرقندى مى ‏نويسد كه احمد بن عبد الله الخجستانى را پرسيدند كه تو مردى خربنده بودى به اميرى خراسان چون افتادى فت‏ببادغيس در خجستان روزى ديوان حنظله بادغيسى همى خواندم بدين دو بيت رسيدم : مهترى گر بكام شير در است شو خطر كن زكام شير بجوى يا بزرگى و عز و نعمت و جاه يا چو مردانت مرگ رو با روى

داعيه در من پديد آمد كه به هيچ وجه در آن حالت كه بودم راضى نتوانستم بود خران را بفروختم و اسب خريدم و از وطن خويش رحلت كردم و بخدمت على بن الليث صفارى شدم اصل و سبب اين دو بيت‏بود .

ايضا در چهار مقاله مى ‏نويسد كه نصر بن احمد سامانى كه واسطه عقد آل سامان بود زمستان بدر الملك بخارا مقام كردى و تابستان به سمرقند رفتى يا به شهرى از شهر هاى خراسان يكسان نوبت هرى بود نصر بن احمد روى به هرى نهاد آنجا لشكر برآسود و هوا خوش بود و باد سرد و نان فراخ و ميوه‏ ها بسيار و مشمومات فراوان و لشكرى از بهار و تابستان برخوردارى تمام يافتند از عمر خويش مهرگان در آمد و عصير در رسيد انصاف از نعيم جوانى بستدند چون امير نصر مهرگان و ثمرات او بديد عظيمش خوش آمد زمستان آنجا مقام كردند و چون تابستان در آمد ميوه‏ ها در رسيد نصر بن احمد گفت تابستان كجا برويم كه از اين خوشتر مقام گاه نباشد مهرگان برويم چون مهرگان در آمد گفت مهرگان هرى بخوريم و برويم همچنان فصلى به فصلى انداخت تا چهار سال لشكر ملول گشتند و آرزوى خانمان برخاست پادشاه را ساكن ديدند هواى هرى در سر او و عشق هرى در دل او پس سران لشكر به نزديك استاد ابو عبد الله الرودكى رفتند گفتند پنج هزار دينار تو را خدمت كنيم اگر صنعتى كنى كه پادشاه از اين خاك حركت كند كه دل هاى ما آرزوى فرزند همى برد و جان ما از اشتياق بخارا همى بر آمد رودكى قبول كرد و قصيده‏ اى بگفت و به وقتى كه امير صبوح كرده بود در آمد و بجاى خويش بنشست و چون مطربان فرو داشتند او چنگ بر گرفت و در پرده عشاق اين قصيده آغاز كرد :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بوى جوى موليان آيد همى |  | ياد يار مهربان آيد همى |
| آب جيحون از نشاط روى دوست |  | خنك ما را تا ميان آيد همى |
| اى بخارا شاد باش و دير زى |  | مير زى تو شادمان آيد همى |
| مير ماه است و بخارا آسمان |  | ماه سوى آسمان آيد همى |
| مير سرو است و بخارا بوستان |  | سرو سوى بوستان آيد همى |

چون رودكى بدين بيت رسيد امير از تخت فرود آمد و بى موزه پاى در ركاب خنك نوبتى آورد و روى به بخارا نهاد چنانكه راتين و موزه دو فرسنگ در پى امير بردند به بروته و آنجا در پاى كرد و عنان تا بخارا هيچ جاى باز نگرفت .

در تاريخ همه ملل از اين قبيل داستانها كه معرف ارزش ادبيات است زياد است تاثير ادبيات در روحيه و اخلاق و اوضاع زندگانى بشر و در تحولات تاريخى كه در مجتمع بشرى رخ داده اگر بيشتر از تاثير عقل و استدلال نباشد كمتر نيست گاه اتفاق مى ‏افتد كه يك شعر يا يك ضرب المثل كه فقط ارزش شعرى و ادبى دارد يك پايه روحيه ملتى را تشكيل مى ‏دهد به شهادت تاريخ غالب تحولات و انقلابات علمى و فلسفى و صنعتى كه در دنيا پديد آمده بدنبال انقلاب هاى ادبى بوده در تمدن جديد اروپا تاثير وجود شعرا و نويسندگان بزرگ كشور هاى اروپائى كمتر از تاثير وجود علماء طبيعى و رياضى و فلاسفه و مخترعين و مكتشفين نبوده است ) اين نظريه دانشمند واقع بين بود .

و اگر بسوى يك شاعر و يا هر كسى كه با احساسات ويژه خود يك تمثيل و نمود تخيلى را ميسازد نگاه كنيم خواهيم ديد كه براى الفاظ است عارى يا جمله‏ هاى تمثيلى خود مطابق دارد و آثار خارجى نيز از وى نتيجه مى ‏گيرد اگر چه با از ميان رفتن احساسات ويژه همه از ميان مى ‏روند .

از بيان گذشته نتيجه گرفته مى ‏شود :

١ - اين معانى وهميه در ظرف توهم مطابق دارند اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند يعنى در ظرف تخيل و توهم (عمل تشبيه و استعاره بحكم غريزه و فطرت در ميان تمام افراد و طوايف و قبائل بشر معمول بوده و مى ‏باشد تمام مردم همواره در نظم و نثر خود بكار برده و مى ‏برند و عملا بين مردم در بكار بردن و بكار نبردن تشبيهات و استعارات اختلافى نيست ولى علماء ادب در مقام توجيه علمى و بيان ماهيت اين عمل غريزى با يكديگر اختلاف دارند .

جمهور علماء ادب قبل از سكاكى استعاره را از شئون الفاظ مى ‏دانستند و معتقد بودند كه استعاره جز نقل مكان دادن الفاظ و بكار بردن لفظى بجاى لفظ ديگر بواسطه علاقه شابهت ‏بين معانى آن دو لفظ چيزى نيست مثلا انسان هنگامى كه مى ‏خواهد بفهماند فلان شخصى كه مى ‏آيد شجاعت‏شير دارد بجاى آنكه نام خودش را ببرد مى ‏گويد شير آمد يعنى كلمه شير را كه نام آن حيوان مخصوص است و ضرب المثل شجاعت است ‏بجاى نام خود آن شخص مى ‏گذارد و با آن لفظ عاريتى از آن شخص تعبير مى ‏كند پس ماهيت استعاره عبارت است از بكار بردن لفظى بجاى لفظ ديگرى كه بين معناى آن دو لفظ مشابهت وجود دارد بمنظور اثبات يكى از اوصاف يكى از اين دو براى ديگرى .

ولى سكاكى متوفى قرن هفتم هجرى معتقد شد كه استعاره از شئون الفاظ نيست‏بلكه از شئون معانى است ‏يعنى از اعمال مخصوص ذهن است و در مورد عمل استعاره هيچگاه لفظ از جاى خود تكان نمى ‏خورد و در غير معناى اصلى خود است عمال نمى ‏شود استعاره حقيقتا يك عمل نفسانى و ذهنى است ‏يعنى انسان در ذهن خود فرض و اعتبار مى ‏كند كه مشبه يكى از مصاديق مشبه به است و خارج از آنها نيست و حد و ماهيت مشبه به را در تخيل خود منطبق به مشبه مى ‏كند همواره بناء محاوره بشر در مقام تعبير و القاء مطلب به مخاطب بر اينست كه متكلم در ضمن كلام خود مدعى است كه مشبه اساسا از مصاديق مشبه به است قرائن لفظى و محاوراتى عمومى بشر مؤيد اين مطلب است مثلا در مثال گذشته هنگامى كه انسان در حالى كه شخص معينى را مورد اشاره قرار مى ‏دهد و بمخاطب خود مى ‏گويد شير مى ‏آيد يك جمله بجاى دو جمله بكار برده است ‏يكى اينكه فلان شخص مى ‏آيد و ديگر آنكه فلان شخص مصداق ماهيت ‏شير است و حد شير بر او منطبق است مفاد جمله ضمنى دوم كه فرض و اعتبار شير بودن يكنفر انسان است ‏بحسب فرض و اعتبار متكلم ماهيت استعاره را تشكيل مى ‏دهد بعد از سكاكى عده‏ اى از علماء ادب اين نظريه را پذيرفته ‏اند و البته اين نظريه تنها جنبه ادبى دارد و ماهيت استعاره را كه عمل مخصوصى است و سر و كار با محاورات و مكالمات دارد توجيه مى ‏كند ولى هنگامى كه عمل ذهن و طرز انديشه سازى نفس را در مورد مطلق اعتباريات مورد مطالعه دقيق قرار مى ‏دهيم نظريه سكاكى را درست مى ‏بينيم اينست معناى جمله متن كه مى ‏گويد در پندار خود حد چيزى را به چيز ديگر مى ‏دهيم) مثلا انسان مصداق شير يا ماه است اگر چه در ظرف خارج چنين نيست‏يعنى در پندار حد شير يا ماه به انسان داده شده اگر چه در خارج از آن يك موجود ديگرى است .

٢ - اين مصاديق تازه داراى اين حدود هستند تا جائى كه احساسات و دواعى موجودند و با از ميان رفتن آنها از ميان مى ‏روند و با تبدل آنها متبدل مى ‏شوند چنانكه مثلا مى ‏توان روزى يك فرد انسان را از روى احساسات ويژه شير تصور كرد و روزى ديگر بواسطه بروز احساسات ديگرى موش قرار داد پس اين معانى قابل تغيير مى ‏باشند و با تبدل عوامل وجودى خود احساسات درونى متبدل مى ‏شوند .

# اعتباريات شعرى

(تغير و تبدل افكار و تصورات اعتبارى چه در اعتباريات اخلاقى و چه در اعتباريات اجتماعى و چه در اعتباريات شعرى زياد است و اصول كلى اين تغييرات بتدريج در طى خود مقاله خواهد آمد از همه متغيرتر و آنى‏تر اعتباريات شعريست كه شايد نتوان تحت ضابط كلى در آورد شاعر از آن جهت كه شاعر است و سر و كارش از طرفى با احساسات و از طرفى با قوه متخيله است جهان را و آنچه در آنست همواره با نيروى تخيل و با عينك احساسات و تمايلات مخصوص خود مى ‏بيند قضاوت هاى شاعرانه در مورد هر چيزى همواره از روابط معنوى شاعر و آن چيز حكايت مى ‏كند نه از اوصاف واقعى نفس الامرى آن چيز و به عبارت ديگر افكار شاعرانه انعكاس واقعيت‏خارجى نيست ‏بلكه انعكاس احساسات درونى خود شاعر است احساسات درونى شاعر بحسب اوضاع و احوال مختلف است و از اين رو قضاوت هاى شاعرانه دستخوش همين اختلافات است ‏بخلاف قضاوت هاى عقلانى و نظرى كه از نفوذ اين عوامل آزاد است ‏شاعر تحت تاثير احساسات ويژه و نيروى تخيل كوهى را كاه و كاهى را كوه مى ‏بيند در يك حال چيزى را در كمال حسن و زيبائى و در حال ديگر همان چيز را در نهايت زشتى و ناهنجارى مى ‏بيند و همچنين... .

مطابق نقل عروضى سمرقندى هنگامى كه فردوسى شاهنامه را پيش سلطان محمود نبرده بود و اميد حمايت و مساعدت از او داشت اين اشعار را در وصف سلطان غزنوى سرود :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| چو كودك لب از شير مادر بشست |  | ز گهواره محمود گويد نخست |
| بتن ژنده پيل و بجان جبرئيل |  | بكف ابر بهمن به دل رود نيل |
| جهاندار محمود شاه بزرگ |  | به آبشخور آرد همى ميش و گرگ |

ولى پس از آنكه شاهنامه را پيش سلطان محمود برد و حاسدان سعايت كردند و گفتند او مردى رافضى است و دليل رافضى بودنش هم اينست كه در آغاز شاهنامه از اهل بيت پيغمبر نام برده و سلطان عنايتى به فردوسى نكرد فردوسى صد بيت در هجاء شاه غزنوى سرود و بعدها در اثر خواهش سپهبد شهريار پادشاه طبرستان آن اشعار را محو كرد اين ابيات از آن جمله است :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| پرستار زاده نيايد بكار |  | و گر چند پدر شهريار |
| بتنگى نبد شاه را دستگاه |  | و گرنه مرا بر نشاندى بگاه |
| چو اندر تبارش بزرگى نبود |  | ندانست نام بزرگان شنود |

٣ - هر يك از اين معانى وهمى روى حقيقتى استوار است (كلمه حقيقى بر افكار و ادراكات نظرى از آن جهت اطلاق مى ‏شود كه هر يك از آنها تصوير يك امر واقعى و نفس الامرى است و به منزله عكسى است كه از يك واقعيت نفس الامرى برداشته شده و اما بر افكار و ادراكات عملى و اعتبارى كلمه وهمى اطلاق مى ‏شود و اين از آن جهت است كه هيچيك از آن ادراكات تصوير و انعكاس يك امر واقعى و نفس الامرى نيست و از يك واقعيت نفس الامرى حكايت نمى ‏كند و مصداقى جز آنچه انسان در ظرف توهم خويش فرض نموده ندارند .

نكته‏ اى كه تذكرش لازم است اينست كه ممكن است ‏بعضى چنين بپندارند كه مفاهيم اعتبارى مثلا مفهوم مالكيت و مملوكيت چون مفاهيمى فرضى و قراردادى هستند و ما بحذاء خارجى ندارند پس صرفا ابداعى و اختراعى هستند يعنى اذهان از پيش خود با يك قدرت خلاقه مخصوصى اين معانى را وضع و خلق مى ‏كنند ولى اين تصور صحيح نيست زيرا همانطورى كه در مقاله ٥ گفتيم قوه مدركه چنين قدرتى ندارد كه از پيش خود تصويرى بسازد اعم از آنكه آن تصوير مصداق خارجى داشته باشد حقايق يا نداشته باشد اعتباريات و همانطورى كه در آن مقاله مشروحا بيان شد ما دامى كه قوه مدركه با يك واقعيتى اتصال وجودى پيدا نكند نمى ‏تواند تصويرى از آن بسازد و فعاليتى كه ذهن از خود نشان مى ‏دهد عبارت است از انواع تصرفاتى كه در آن تصويرات مى ‏نمايد از قبيل حكم و تجريد و تعميم و تجزيه و تركيب و انتزاع .

اينجا ممكن است اين اشكال يا سؤال بنظر برسد كه آن ضابطه كلى كه در مقاله ٥ بيان شد در مورد ادراكات حقيقى صادق است و در اعتباريات صادق نيست زيرا همانطورى كه در بالا اشاره شد حقايق مصداق واقعى دارند و پيدايش آنها را از راه اتصال وجودى قوه مدركه با مصداق هاى واقعى مى ‏توان توجيه كرد بخلاف اعتباريات كه مصداق واقعى ندارد پس آيا مى ‏توان گفت كه ذهن مفاهيم اعتباريه را از پيش خود وضع و خلق مى ‏كند .

پاسخ اين اشكال واضح است زيرا چنانكه بتدريج در ضمن مقاله معلوم خواهد شد هيچيك از ادراكات اعتبارى عناصر جديد و مفهومات تازه‏ اى در مقابل ادراكات حقيقى نيستند كه عارض ذهن شده باشند و ما ناچار باشيم راه ورود آنها را به ذهن توجيه كنيم بلكه حقيقت اينست كه هر يك از مفاهيم اعتباريه را كه در نظر بگيريم خواهيم ديد بر روى حقيقتى استوار است ‏يعنى يك مصداق واقعى و نفس الامرى دارد و نسبت‏به آن مصداق حقيقت است و عارض شدن آن مفهوم براى ذهن از راه همان مصداق واقعى است چيزى كه هست ما براى وصول بمنظور و مقصود هاى عملى خود در ظرف توهم خود چيز ديگرى را مصداق آن مفهوم فرض كرده‏ايم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نيست و در حقيقت اين عمل خاص ذهنى كه ما نامش را اعتبار گذاشته‏ايم يكنوع بسط و گسترشى است كه ذهن روى عوامل احساسى و دواعى حياتى در مفهومات حقيقى مى ‏دهد و اين خود يكنوع فعاليت و تصرفى است كه ذهن بر روى عناصر ادراكى مى ‏نمايد و فرق اين فعاليت و تصرف ذهنى با تصرفاتى كه در مقاله ٥ شرح آنها رفت اينست كه اين تصرف تحت تاثير تمايلات درونى و احتياجات زندگانى بطور ارادى يا غير ارادى واقع مى ‏شود و با تغيير آنها تغيير مى ‏كند بخلاف آن تصرفات كه از نفوذ اين عوامل آزاد است على هذا مفاهيم اعتبارى از مفاهيم حقيقى اخذ و اقتباس شده است و همان طورى كه در مقاله ٤ گفته شد كه خطاى مطلق نداريم و هر خطائى از صحيحى پيدا شده است اعتبار و فرض مطلق هم نداريم تمام مفاهيم اعتبارى از مفاهيم حقيقى حسى يا انتزاعى اقتباس شده است و اين است معناى جمله متن هر يك از اين معانى وهمى روى حقيقتى است وار است و البته درك اين مطلب در مورد اعتباريات شعرى مثال شير مى ‏آيد واضح است و در مورد اعتباريات عملى و اجتماعى نيز با بيان هايى كه بتدريج در متن و پاورقى‏ها مى ‏شود اين مطلب واضح خواهد شد) يعنى هر حد وهمى را كه به مصداقى مى ‏دهيم مصداق ديگرى واقعى نيز دارد كه از آنجا گرفته شده مثلا اگر انسانى را شير قرار داديم يك شير واقعى نيز هست كه حد شير از آن اوست .

٤ - اين معانى وهمى در عين حال كه غير واقعى هستند آثار واقعيه دارند پس مى ‏توان گفت اگر يكى از اين معانى وهميه فرض كنيم كه اثر خارجى مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد از نوع اين معانى نبوده و غلط حقيقى يا دروغ حقيقى خواهد بود لغو بى اثر پس اين معانى هيچگاه لغو نخواهد بود .

٥ - اين عمل فكرى را طبق نتائج گذشته مى ‏توان تحديد كرده و گفت عمل نامبرده اينست كه با عوامل احساسى حد چيزى را به چيز ديگرى بدهيم بمنظور ترتيب آثارى كه ارتباط با عوامل احساسى خود دارند .

٦ - اين ادراكات و معانى چون زائيده عوامل احساسى هستند ديگر ارتباط توليدى با ادراكات و علوم حقيقى ندارند

(اين مطلب كه ادراكات اعتبارى نمى ‏توانند با ادراكات حقيقى ارتباط توليدى پيدا كنند از مهمترين نكات قوانين تفكر است و از نظر فن منطق كه قوانين اصلى تفكر را بيان مى ‏كند كمتر مسئله‏ اى است كه ارزش اين مسئله را داشته باشد خصوصا با توجه به اين كه غفلت از اين نكته فنى موجب لغزش هاى زيادى از براى بسيارى از فلاسفه و غير فلاسفه در قديم و جديد شده است كه به بعضى از آنها اجمالا اشاره خواهيم كرد از آنچه بنحو اختصار در اينجا ذكر مى ‏كنيم خواننده محترم حدس خواهد زد كه تحقيق مفصل اين مبحث منطقى در خور يك رساله مستقلى است ولى توضيحات ذيل با همه اختصار با اتكاء به قسمت هايى كه در مقاله ٥ گذشت‏سر رشته مطلب را بدست‏خواننده محترم خواهد داد اين توضيحات را در چهار قسمت‏بيان مى ‏كنيم :

١ - ارتباط توليدى يعنى چه .

٢ - افكار و ادراكات حقيقى چگونه با يكديگر ارتباط توليدى پيدا مى ‏كنند . ٣ - چرا افكار و ادراكات اعتبارى نمى ‏توانند با افكار و ادراكات حقيقى ارتباط توليدى پيدا كنند .

٤ - طريق سير و سلوك فكرى در اعتباريات چيست

# ارتباط توليدى يعنى چه؟

عاليترين و در عين حال شگفت انگيزترين فعاليت هاى ذهنى همان است كه بحسب اصطلاحات منطقى فكر ناميده شده است فعاليت فكرى اينست كه ذهن براى آنكه مطلبى را كه بر وى مجهول است ‏بر خويش معلوم سازد معلومات و اطلاعات قبلى خود را وسيله ميسازد يعنى آنها را بطرز مخصوصى تجزيه و تاليف و تحليل و تركيب مى ‏كند تا بالاخره آن مجهول را تبديل به معلوم ميسازد اطلاعات و معلومات قبلى ذهن به منزله سرمايه كار وى بشمار ميرود كه در آنها عمل مى ‏كند و از آنها سود مى ‏برد و بر مقدار اصلى مى ‏افزايد .

البته در اينكه حدود كاميابى ذهن در اين فعاليت چه قدر است و تا چه اندازه ذهن ميتواند با استفاده از معلومات و اطلاعات خود بكشف جديد نايل شود و يا اينكه در هر فكرى چه اندازه سرمايه اصلى لازم است و خود آن سرمايه‏ ها از كجا و از چه راه بدست مى ‏آيد و هم در اينكه طرز سلوك و رفتار و قوانين اصلى اين جنبش و فعاليت چيست اختلاف نظرهائى بوده و هست و همين اختلاف نظرها است كه روش هاى مختلف منطقى را بوجود آورده است ولى در اصل موضوع كه ذهن يكنوع فعاليتى مى ‏كند و در آن فعاليت معلومات و اطلاعات قبلى را وسيله قرار داده مجهولى را تبديل به معلوم ميسازد بين منطقيين يا فلاسفه يا روانشناسان اختلافى نيست و حتى حسى مسلكترين علماء نيز اذعان دارند كه وصول ذهن بيك قانون تجربى علاوه بر مشاهده مستقيم و آزمايش عملى نيازمند به فعاليت ويژه فكرى بر اساس استفاده از معلومات و اطلاعات قبلى است ذهن بوسيله فعاليت فكرى پيشروى مى ‏كند يعنى مجهولى را تبديل به معلوم ميسازد و از اين راه بر معلومات خويش مى ‏افزايد و ممكن است اين پيشروى ادامه پيدا كند و چنانكه دانستيم اين پيشروى بخودى خود و ابداعى محض نيست‏بلكه در نتيجه تصرف و مورد استفاده قرار دادن معلومات و اطلاعات قبلى ذهن است و در حقيقت همان معلومات و ادراكات قبلى است كه باعث اين پيشروى و موجد و پديد آورنده اين ادراك جديد است و از اين جهت است كه افكار و ادراكات جديدى كه بوسيله عمل تفكر براى ذهن حاصل مى ‏شود همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلى است و بين آنها سنخيت‏برقرار است پس همانطورى كه در متن مقاله ٥ گذشت‏بستگى و رابطه معلومات و اطلاعات قبلى با نتيجه جديدى كه بواسطه عمل تفكر از آنها بدست آمده به توالد و يادآورى مادى خالى از شباهت نيست رابطه توليدى كه در بالا نام برده شد ناظر به همين مطلب ست‏يعنى عبارت است از علاقه‏ اى شبيه توالد و پدر و فرزندى كه بواسطه عمل تفكر طبق اصول و قوانين منطق بين بعضى از ادراكات با بعضى ديگر برقرار مى ‏شود .

# ادراكات حقيقى چگونه ارتباط توليدى پيدا مى ‏كنند؟

دانستن اينكه ادراكات حقيقى چگونه ارتباط توليدى پيدا مى ‏كنند موقوف بر اينست كه بدانيم ذهن هنگامى كه در تكاپو و جنبش است و مى ‏خواهد مجهولى را بر خويش معلوم سازد واقعا چه مى ‏خواهد و آن چيزى كه بدست آوردن آن چيز موجب تبديل مجهول به معلوم مى ‏شود چيست ذهن تحت تاثير غريزه حقيقت‏جوئى يا عامل ديگر دو مفهوم را با يكديگر مقايسه مى ‏كند و مى ‏خواهد رابطه واقعى آنها را از تلازم يا تعاند يا اندراج يا تساوى دريابد در اين مقايسه گاهى به اشكال بر نمى ‏خورد و بدون آنكه احتياج به تكاپو و جنبش داشته باشد رابطه را مى ‏يابد از قبيل بديهيات اوليه و محسوسات و وجدانيات و گاهى به اشكال بر مى ‏خورد يعنى احتياج به تكاپو و جنبش دارد اين تكاپو و جنبش براى پيدا كردن واسطه است كه در اصطلاح منطق حد اوسط خوانده مى ‏شود ذهن براى پيدا كردن حد اوسط تلاش مى ‏كند و معلومات و اطلاعات قبلى خويش را مورد تفتيش و مطالعه قرار مى ‏دهد اگر در ميان آنها چيزى را كه صلاحيت واسطه شدن داشته باشد پيدا كرد نتيجه مطلوب را مى ‏گيرد نقشى كه حد اوسط دارد اينست كه با هر دو مفهوم مورد نظر رابطه روشن و واضح دارد و بواسطه ميانجى واقع شدن خود آن دو را بيكديگر مربوط ميسازد در مقام تشبيه گفته ‏اند عينا مثل اينست كه انسان مى ‏خواهد از روى جوى آبى بپرد و نمى ‏تواند آنگاه سنگى را پيدا مى ‏كند و بوسط جوى آب مى ‏گذارد و با گذاشتن يك پا روى سنگ از جوى عبور مى ‏كند .

شما مثلا گرفتارى سختى پيدا كرده‏ايد و مى ‏دانيد كه فلان شخص اگر قدم جلو بگذارد ميتواند آن گرفتارى را رفع كند اما نمى ‏دانيد كه آيا او حاضر به چنين اقدامى خواهد شد يا نه مدتى متحير مى ‏شويد و به انديشه فرو مى ‏رويد يك وقت ‏به يادتان مى ‏آيد كه آن شخص با پدر شما سابقه دوستى و رفاقت داشته فورا مطمئن مى ‏شويد كه اگر تقاضا بكنيد مساعدت خواهد كرد در اين جا دانستن سابقه دوستى حد اوسط واقع شده يعنى رابطه آن شخص را با مساعدت نمى ‏دانستيد و لهذا مردد بوديد كه آيا مساعدت مى ‏كند يا نمى ‏كند ولى پس از آنكه يادتان افتاد كه با پدرتان سابقه دوستى داشته و رابطه دوستى را با مساعدت كردن به اولاد مى ‏دانيد فورا حكم مى ‏كنيد كه پس با من مساعدت خواهد كرد در مسائل علوم بهترين مثال B يا مساوى نيست A مساوى است ‏با زاويه رياضيات است ‏شما ابتداء نمى ‏دانيد كه زاويه B فورا با اتكاء به C مساوى با زاويه C و زاويه مساوى است ‏با زاويه قانون كلى دو چيز مساوى با يك چيز مساوى يكديگرند مطلب را كشف مى ‏كنيد همانطورى كه در مقاله ٥ گذشت اينگونه قياسات منحل به دو قياس است و دو بار احتياج به حد اوسط پيدا مى ‏شود .

پس هنگامى كه ذهن در تكاپو و جنبش است و مى ‏خواهد مجهولى را تبديل به معلوم سازد در حقيقت مى ‏خواهد رابطه واقعى بين دو مفهوم را بدست آورد و عاقبت از راه ميانجى شدن يك مفهوم سوم به نتيجه مطلوب مى ‏رسد پس ارتباط توليدى ادراكات باين ترتيب است كه از ادراك رابطه حد اوسط با يك مفهوم و ادراك رابطه‏اش با مفهوم ديگر ادراك رابطه خود آن دو مفهوم توليد مى ‏شود از اينجا معلوم مى ‏شود كه پيشروى فكرى ذهن بر اساس درك روابط است و آن روابط واقعى و نفس الامرى است ‏يعنى هر چند فكر يكنوع فعاليت است ولى اين فعاليت دلبخواه و آزاد نيست‏بلكه تابع واقع و نفس الامر است و اگر ذهن بلا واسطه يا مع الواسطه حكم به تلازم يا تعاند يا تساوى يا اندراج مى ‏كند از آن جهت است كه در واقع و نفس الامر چنين است .

محققين منطقيين در فن برهان منطق در مقام تحقيق آنكه در مقدماتى كه در برهان بكار برده مى ‏شود بين موضوع و محمول چگونه رابطه‏ اى بايد برقرار باشد تا بتواند در نتيجه ذهن را بكشف يك رابطه واقعى و نفس الامرى برساند يعنى واقعا بتواند حقيقتى را معلوم سازد شرايطى ذكر كرده ‏اند و از همه مهمتر سه شرط است ذاتيت ضرورت كليت و البته از هر يك از اين شروط معناى خاصى را در نظر گرفته ‏اند كه در كتاب برهان مسطور است و آن كس كه بطور مشروح و مبسوط و محققانه اين مطلب را بيان كرده ابن سينا در منطق الشفا ست‏خواجه نصير الدين طوسى نيز در اساس الاقتباس و در منطق التجريد كم و بيش مطابق آنچه شيخ بيان كرده اشاره‏ اى كرده است ولى جمهور منطقيين و فلاسفه اسلامى اين نكات مهم را مورد غفلت قرار داده ‏اند و همين تغافل منشا لغزش هاى زيادى شده است دانشمندان جديد نيز كه به مسائل منطقى اهميت‏شايانى داده ‏اند باين طرز و روش وارد و خارج نشده ‏اند .

آنچه براى مطلب فعلى ما لازم است همين قدر است كه فكر منطقى و سير و سلوك برهانى متكى بر روابط واقعى محتويات ذهن است و زمينه فعاليت عقلانى و فكرى كه ارزش منطقى داشته باشد در جائى فراهم است كه بين مفاهيم در واقع و نفس الامر رابطه برقرار باشد و اما تفصيل چگونگى اين روابط را از فن برهان منطق بايد جستجو كرد .

چرا ادراكات اعتبارى نمى ‏توانند با ادراكات حقيقى ارتباط توليدى پيدا كنند؟

با توجه به آنچه تا كنون گفته شد پاسخ اين پرسش واضح است زيرا چنانكه دانستيم اساس تكاپو و جنبش فكرى و عقلانى ذهن روابط واقعى و نفس الامرى محتويات ذهنى است و چون مفاهيم حقيقى در ذات خود با يكديگر مرتبطند زمينه اين فعاليت ذهنى در ميان آنها فراهم است و از اين رو ذهن ميتواند به تشكيل قياسات و براهين منطقى موفق شود و از پاره‏ اى حقايق حقايق ديگرى را بر خويش معلوم سازد ولى در اعتباريات همواره روابط موضوعات و محمولات وضعى و قراردادى و فرضى و اعتبارى است و هيچ مفهوم اعتبارى با يك مفهوم حقيقى و يا يك مفهوم اعتبارى ديگر رابطه واقعى و نفس الامرى ندارد و لهذا زمينه تكاپو و جنبش عقلانى ذهن در مورد اعتباريات فراهم نيست و بعبارت ديگر كه با اصطلاحات منطقى نزديكتر است ما نمى ‏توانيم با دليلى كه اجزاء آنرا حقايق تشكيل داده ‏اند برهان يك مدعاى اعتبارى را اثبات كنيم و نيز نمى ‏توانيم با دليلى كه از مقدمات اعتبارى تشكيل شده حقيقتى از حقايق را اثبات كنيم و هم نمى ‏توانيم از مقدمات اعتبارى تشكيل برهان داده يك امر اعتبارى نتيجه بگيريم .

مثلا در حقايق تقدم شى‏ء بر نفس و ترجح بلا مرجح و تقدم معلول بر علت و تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و عرض بلا موضوع و اجتماع دو عرض متماثل يا متضاد در موضوع واحد و تقدم زمانى مشروط بر شرط محال است و انتفاء كل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و انتفاء ممنوع با وجود مانع ضرورى است و جعل ماهيت و جعل مفاهيم انتزاعى از قبيل سببيت و مسببيت نامعقول است در مورد حقايق مى ‏توان باين اصول كلى توسل جست و براى نفى يا اثبات چيزى نتيجه گرفت‏يعنى در مورد يك امر حقيقى مى ‏توان به تقدم شى‏ء بر نفس يا ترجح بلا مرجح و در مورد علت و معلول حقيقى به قانون امتناع تقدم معلول بر علت و امتناع تسلسل علل و دور علل و توارد علل متعدده بر معلول واحد و صدور معلولات متعدده از علت واحده و در مورد عرض و موضوع حقيقى به امتناع عرض بلا موضوع و امتناع اجتماع مثلين و اجتماع ضدين و در مورد شرط و مشروط حقيقى بامتناع تقدم مشروط بر شرط و در مورد كل و جزء حقيقى به ضرورت انتفاء كل با انتفاء جزء است ناد جست و نتيجه گرفت ولى در مورد علت و معلول اعتبارى و شرط و مشروط اعتبارى و عرض و موضوع اعتبارى و كل و جزء اعتبارى بهيچيك از اين اصول و قواعد نمى ‏توان توسل جست و نتيجه گرفت زيرا در اعتباريات تقدم شى‏ء بر نفس و ترجح بلا مرجح و تقدم معلول بر علت و ... محال نيست و انتفاء كل با انتفاء جزء و انتفاء مشروط با انتفاء شرط و ... ضرورى نيست و جعل ماهيت و جعل سببيت و ... نامعقول نيست .

از اينجا روشن مى ‏شود كه عدم تميز و تفكيك اعتباريات از حقايق از لحاظ منطقى فوق العاده خطرناك و زيان آور است و استدلال هايى كه در آنها رعايت نكات بالا نشود فاقد ارزش منطقى است ‏خواه آنكه براى اثبات حقايق به مقدماتى كه از امور اعتبارى تشكيل شده است است ناد شود مثل غالب استدلالات متكلمين كه غالبا حسن و قبح يا ساير مفاهيم اعتبارى را دست آويز قرار داده و خواست ه ‏اند از اين راه در باب مبدا و معاد نتيجه بگيرند و مثل بسيارى از استدلالات ماديين كه احكام و خواص اعتباريات را در حقائق جارى دانسته ‏اند و ما تدريج‏به همه يا بعضى از آنها اشاره خواهيم كرد و خواه آنكه در اعتباريات به اصول و قواعدى كه از مختصات حقايق است كه براى نمونه چند مثال در بالا ذكر شد است ناد شود مانند معظم استدلالاتى كه معمولا در فن اصول بكار برده مى ‏شود

# طريق سير و سلوك فكرى در اعتباريات چيست؟

در امور اعتبارى رابطه بين دو طرف قضيه همواره فرضى و قراردادى است و اعتبار كننده اين فرض و اعتبار را براى وصول به هدف و مصلحت و غايتى نموده و هر گونه كه بهتر او را به هدف و مصلحت منظور وى برساند اعتبار مى ‏كند يگانه مقياس عقلانى كه در اعتباريات بكار برده مى ‏شود لغويت و عدم لغويت اعتبار است و البته در اين جهت‏خصوصيت اعتبار كننده را بايد در نظر گرفت مثلا اگر اعتبار اعتبار خيالى و وهمى است مصالح و اهداف آن قوه را بايد در نظر گرفت و اگر اعتبار اعتبار عقلى است مصالح و اهداف آن قوه را بايد در نظر داشت و همچنين فرق است ‏بين اعتبارات قانونى يك نفر بشر و اعتبارات قانونى كه بوسيله وحى الهى تعيين مى ‏شود .

ولى در اين جهت فرقى نيست كه هر كس و هر چيز و هر فرد و هر دسته كه چيزى را اعتبار مى ‏كند غايت و هدفى در اعتبار خود دارد و وصول بان هدف را مقصد قرار مى ‏دهد و اگر چيزى را براى مقصد خاصى اعتبار كرد ممكن نيست كه عين همان قوه اعتبار كننده چيز ديگرى را اعتبار كند كه او را از وصول بان مقصد دور كند پس يگانه مقياس سير و سلوك فكرى در اعتباريات همانا مقياس لغويت و عدم لغويت است ) و باصطلاح منطق يك تصديق شعرى را با برهان نمى ‏شود اثبات كرد و در اين صورت برخى از تقسيمات معانى حقيقيه در مورد اين معانى وهميه مثل بديهى و نظرى و مانند ضرورى و محال و ممكن جارى نخواهد بود .

٧ - ممكن است اين معانى وهميه را اصل قرار داده و معانى وهميه ديگرى از آنها بسازيم و بواسطه تركيب و تحليل كثرتى در آنها پيدا شود سبك مجاز از مجاز .

با تامل در اطراف بيان گذشته بايد اذعان نمود به اينكه ممكن است انسان يا هر موجود زنده ديگر به اندازه شعور غريزى خود در اثر احساسات درونى خويش كه مولود يك سلسله احتياجات وجودى مربوط به ساختمان ويژه‏اش مى ‏باشد يك رشته ادراكات و افكارى بسازد كه بستگى خاص به احساسات مزبور داشته و بعنوان نتيجه و غايت احتياجات نامبرده را رفع نمايد و با بقاء و زوال و تبدل عوامل احساسى و يا نتايج مطلوبه زائل و متبدل شود و اينها همان علوم و ادراكات اعتباريه بالمعنى الاخص مى ‏باشند كه در آخر مقاله ٥ تذكر داده شد

# دستگاه طبيعت و دستگاه نفسانيات در ساختمان وجودى انسان

ما در نگاه نخستين پديده‏ هاى جهان را بدو قسم مختلف موجودات زنده داراى شعور و موجودات غير زنده تقسيم مى ‏نماييم (معمولا موجود زنده يا ذى حيات به مطلق موجوداتى گفته مى ‏شود كه داراى خاصيت هاى تغذيه رشد توليد مثل مى ‏باشند و اين تعريف همانطورى كه شامل حيوانات از قبيل اسب و شتر و مرغ و مار و ماهى هست‏شامل نباتات از قبيل درخت آلبالو و گل سرخ و تره نيز هست و لهذا در اصطلاحات معمولى و متداول علم الحيات عبارت است از مطلق علم شناخت موجودات زنده كه به دو بخش گياه شناسى و حيوان شناسى منقسم مى ‏شود . در مقابل موجودات زنده و ذى حيات جماداتند مانند سنگ و سرب و آهن فرق گذاشتن موجودات زنده و جمادات روى سه خاصيت فوق آسان است و اشكالى ندارد ولى فرق گذاشتن حيوان و نباتات خالى از اشكال نيست قدما فرق حيوان و گياه را در حس و حركت مى ‏دانستند ولى دانشمندان جديد كه مطالعات زيادى در انواع مختلف نباتات و حيوانات كرده ‏اند اين فرق را قابل مناقشه دانسته ‏اند و بعضى امتياز اصلى حيوان و نبات را در مواد غذائى آنها دانسته ‏اند زيرا نباتات از مواد جامد تغذى مى ‏كنند بخلاف حيوانات كه از گياه و گوشت تغذى مى ‏كنند و بعضى ديگر هيچيك از اين فرقها را صحيح ندانسته و اختلاف نسبتا اساسى كه در حيوان و نبات يافته ‏اند همانا اختلاف در وضع ساختمان داخلى سلول هاى تشكيل دهنده آنها مى ‏باشد .

ولى چنين بنظر مى ‏رسد كه اگر فرق حيوان و نبات را مطابق همان چيزى كه قدما گفته ‏اند در شعور و حركت ارادى بگذاريم اشكال مهمى پيش نمى ‏آيد و اشكالاتى كه در اين زمينه شده قابل دفع است و ما خود را نيازمند به بحث در اطراف اين مطلب نميدانيم .

على هذا كلمه حيوان به موجوداتى گفته مى ‏شود كه در طبيعت داراى شعور و تشخيص و حركت مسبوق به تشخيص و اراده هستند .

در اين مقاله هر جا كه موجود زنده اطلاق مى ‏شود مقصود مطلق موجوداتى كه به آنها كلمه حى يا ذى حيات گفته مى ‏شود نيست‏بلكه مقصود خصوص همان موجوداتى است كه به آنها كلمه حيوان يا جانور گفته مى ‏شود يعنى موجوداتى كه شاعر بخود و به پاره‏ اى از افعال خود هستند و حركاتى از روى شعور و اراده انجام ميدهند و مقصود از تقسيم بالا تقسيم موجودات است‏به حيوان و غير حيوان نه تقسيم موجودات به ذى حيات و غير ذى حيات جماد .

براى آنكه ادراكات اعتبارى را بشناسيم بايد نظرى اجمالى و كلى بوضع احتياجات طبيعى و عمليات بدنى موجود زنده حيوان بنمائيم و با نظر ديگر دستگاه انديشه موجود زنده و بالاخص انسان را مورد بررسى قرار دهيم زيرا چنانكه قبلا اشاره شد ادراكات اعتبارى مولود رابطه احتياجات زندگى و دستگاه شعور موجود زنده است و مقدمه‏ اى كه در متن بيان شده براى تمهيد اين مطلب است) و گاهى كه در يك موجود غير زنده مانند يك فرد درخت تامل نمائيم مى ‏بينيم اجتماع چندين واحد مثلا شاخه و تنه و ريشه يك واحد را تشكيل داده و با اعضاء و قواى مختلفى نموده ‏اند

و همين واحد با فعاليت ذاتى خود فعاليت كرده و تدريجا افعال و آثار و حوادثى بوجود آورده و وجود خود را يا بقاء وجود خود را حفظ مى ‏نمايد بوسيله ريشه‏ هاى خود آب و غذا از زمين جذب مى ‏كند و از راه تنه و شاخه و برگ تهويه مى ‏نمايد و بواسطه جهازات داخلى غذاى اندوخته را به همه اطراف جسم خود پخش مى ‏كند و به همين واسطه تغذى و تنميه بعمل مى ‏آورد و زوائد و فضلات را بيرون مى ‏دهد و در هر سال چندى استراحت كرده و به گردآورى و تجهيز نيروى فرسوده خود اشتغال ورزيده و سپس سر گرم نمو گرديده و سبز شده و شكوفه باز كرده و ميوه در آورده و مى ‏رساند دو باره از فعاليت‏بيرونى افتاده و كار گذشته را از سر مى ‏گيرد .

خلاصه همه اين حوادث خواص و افعال با هسته مركزى خودشان واحد درخت‏يك جهان كوچكى را تشكيل ميدهند كه همه اجزاء وى به همديگر بستگى داشته و يك سازمان واحدى را پديد آورده ‏اند كه در نقطه مركزى وى واحدى بنام جوهر درخت و در شعاع عمل وى موجودات ديگرى بعنوان طفيلى واحد جوهرى نامبرده گرداگردش را گرفته و وابسته وى مى ‏باشند چندى فعاليت واحد نامبرده پديد و پيدا و پس از چندى مى ‏ميرد و با سقوط وى همه اين جهان كوچك سقوط كرده و نابود مى ‏شود .

پس واحد درخت‏يك موجود طبيعى است كه يك سلسله خواص و آثار طبيعى را با اوضاع معينه مراد از وضع هيئت تركيبى است كه شرايط زمانى و مكانى و ماده با گردآمدن و فعل و انفعال خود بوجود مى ‏آورند بطور ضرورت و جبر انجام مى ‏دهد .

اكنون اگر از موجود غير زنده به موجود زنده پرداخته و مثلا انسان را مورد بررسى قرار دهيم خواهيم ديد داراى همان فورمول وجودى است و يك فرد انسان عينا وضعيت ذاتى يك موجود طبيعى را مانند درخت دارد و هر فرد انسانى هر كه و هر وقت و هر كجا باشد اعم از شاه و گدا اعم از مرد و زن اعم از عاقل و ديوانه اعم از بيابانى و شهرى اعم از دانشمند و نادان يك واحد طبيعى است كه در دايره هستى خود يك سلسله خواص و آثار طبيعى را از قبيل تغذيه و تنميه و توليد مثل بحسب طبيعت و تكوين جبرا انجام مى ‏دهد و چندى بدينسان زندگى خود را ادامه داده و سپس از ميان رفته و آثار وى نيز از ميان مى ‏روند اين يك جنبه وجود موجود زنده مثلا انسان است كه مورد مطالعه قرار مى ‏دهيم

# دستگاه طبيعت و دستگاه نفسانيات در ساختمان وجودى انسان

(در ساختمان وجودى انسان و هر حيوانى دو قسمت ديده مى ‏شود دستگاه طبيعت دستگاه نفسانيات .

حيوان از طرفى داراى جهازات بدنى و طبيعى از قبيل جهازات تنفس و تغذيه و توليد مثل و غيره است كه هر يك از آنها اعمال ويژه‏ اى را در وجود موجود زنده با طرز شگفت‏انگيزى انجام ميدهند كه در كتب تشريح و فيزيولوژى حيوانى مسطور است و از طرف ديگر مجهز به دستگاه شعور و انديشه و ميل و لذت و اراده و خواهش است كه آن نيز با طرز مخصوصى در كار و فعاليت است و در كتب علم النفس مسطور است .

در قسمت اول نباتات با حيوانات كم و بيش شريكند يعنى نباتات نيز داراى جهازات طبيعى از قبيل تنفس و تغذى و توليد مثل هستند و اين جهازات براى بقاء فرد يا بقاء نوع فعاليت مى ‏كنند و همان غايتى را كه جهازات طبيعى حيوانى بنفع حيوان تحصيل مى ‏كنند جهازات نباتى بنفع نبات تحصيل مى ‏كنند با اين فرق كه جهازات نباتى معمولا ساده‏تر و بسيط تر و جهازات حيوانى مفصل تر و وسيع تر و زيادتر است و قهرا احتياجات بيشترى را براى حيوان توليد مى ‏كند و از طرف ديگر تغذى نبات از موادى است كه معمولا در دسترس وى هست از قبيل هوا و مواد خاكى و رطوبت‏بخلاف حيوان كه معمولا از مواد نباتى يا حيوانى بايد تغذى كند و اين خود بر احتياجات وجودى حيوان مى ‏افزايد و او را مجبور مى ‏كند كه نقل مكان داده از نقطه‏ هاى دور دست تحصيل غذا نمايد .

حيوان در اثر اينكه از طرفى ساختمان وجودى وى وسيعتر و نيازمندي هاى بيشترى دارد و از طرف ديگر ما يحتاج زندگانى‏اش در دسترس وى نيست ناچار است‏براى آنكه قسمت مهم ما يحتاج خود را تحصيل كند به تكاپو و جنبش بپردازد و موادى را كه مورد نيازمندى وى ست‏براى استفاده خود آماده سازد

تكاپو و جنبش حيوان براى تحصيل ما يحتاج حيات و آماده ساختن مواد مورد نياز با هدايت و راهنمائى و فعاليت آن قسمت ديگر از ساختمان وجودى حيوان يعنى دستگاه شعور و انديشه و ميل و لذت و اراده انجام مى ‏يابد از اينرو طبيعت‏حيوانى براى وصول به اهداف و غايات كمالى خود نيازمند بميانجى شدن شعور و ادراك و ميل و لذت و خواهش است‏بخلاف طبيعت نباتى كه بواسطه وضع مخصوص خود راه تكامل خود را بدون واسطه شدن اين امور طى مى ‏كند .

ما در اين مقاله نمى ‏خواهيم وارد كيفيت‏ساختمان طبيعى وجود حيوانات و طرز فعاليت اعضاء و اجزاء بدن حيوانات بشويم و قسمتى از تشريح يا علم وظائف الاعضاء را براى خواننده محترم بيان كنيم و يا اينكه وارد موضوعات علم النفسى بشويم و از غرائز و تمايلات و شعور و ادراك حيوانات و بالاخص انسان صحبت‏بداريم و البته اين هر دو قسمت‏بسيار شيرين و دلكش و سودمند است و علماء حيوان شناسى از يك طرف و علماء علم النفس از طرف ديگر تحقيقات بسيار مفيد و سودمندى در هر دو قسمت نموده ‏اند و مخصوصا در قرون اخير پيشرفت هاى فوق العاده و قابل ملاحظه‏ اى در هر دو قسمت‏حاصل شده و دانشمندان نتيجه زحمات خود را در اختيار عموم علاقه‏مندان به علم و دانش گذاشته ‏اند و همچنين نمى ‏خواهيم در اينجا وارد اين مبحث فلسفى بشويم كه آيا نفسانيات حيوان جنبه مادى دارد و از خواص معينه تشكيلات مادى بدن حيوان است و يا وجود مستقل دارد و باصطلاح معمول فلسفى جديد آيا اصالت‏با روح است ‏يا با ماده يا با هر دو يا با هيچكدام هيچيك از اين قسمتها مربوط به مدعاى اين مقاله نيست .

آنچه مربوط به مدعاى اين مقاله است كيفيت ميانجى شدن و واسطه واقع شدن ادراكات حيوان است ميان طبيعت‏حيوانى و غايات و اهداف آن و البته آن هم نه تمام ادراكات بلكه قسمتى از ادراكات كه ما آنها را ادراكات اعتبارى مى ‏خوانيم و اگر احيانا وارد قسمت هاى ديگر بشويم بر سبيل مقدمه خواهد بود در اينجا تذكر چند نكته لازم است :

١ - همانطورى كه در مقدمه مقاله تذكر داديم اصل كوشش براى حيات قانون عمومى موجودات زنده است و گفتيم كه موجود زنده در يك كوشش دائمى است و آن كوشش به طرف جلب نفع و فرار از زيان متوجه است البته فعاليت و كوشش دائم اختصاص به حيوان ندارد نباتات بلكه جمادات نيز در يك فعاليت دائم هستند چه يك قطره و ذره بيكار نيست و مى ‏توانگفت وجود مساوى با فعاليت است و موجود غير فعال نداريم ولى آنچه بالاختصاص در باره حيوان گفته مى ‏شود يك نوع فعاليت مخصوص است كه از آن به كوشش براى حيات يا كوشش براى بقاء تعبير مى ‏شود يعنى كوشش حيوان در يك جهت و مسير معين است و آن حيات و بقاء خود حيوان است و بتعبير ديگر حيوان در يك فعاليت و كوشش دائمى براى خود است و همه كوشش هاى حيوان گرد يك نقطه مركزى مى ‏چرخند و آن حيات و بقاء خود حيوان است و همين قانون حياتى است كه تنازع بقاء را در حيوانات بوجود آورده است و عن قريب آنجا كه از اصل استخدام سخن به ميان مى ‏آيد بحث مفصلترى در اطراف اين مطلب خواهد شد .

٢ - قبلا اشاره كرديم كه حيوان بواسطه وضع خاص ساختمان بدنى و جهازات طبيعى كه دارد نيازمند است كه پاره‏ اى از احتياجات طبيعى خود را با ميانجى شدن انديشه و اراده و ميل و لذت رفع كند بر خلاف نبات كه وضع ساختمان وجوديش طورى است كه نيازمند به ميانجى شدن اين امور نيست اكنون اضافه مى ‏كنيم كه دقت و مطالعه در حال حيوانات اين معنى را مى ‏رساند كه به موازات هر يك از آن احتياجات طبيعى كه نيازمند به وساطت امور نفسانى مزبور است در دستگاه نفسانى وى ميلها و غرائزى تعبيه شده كه حيوان را به طرف رفع نيازمندى طبيعت رهبرى مى ‏كند مثلا حيوان براى رشد و نمو به مواد غذائى احتياج دارد كه از خارج بايد تهيه شود بموازات اين احتياج طبيعى ميل به غذا و لذت از خوردن آن در دستگاه نفسانى وى هست و آن تمايل است كه هيجان آميخته به لذتى در حيوان ايجاد مى ‏كند و حيوان براى ارضاء آن تمايل بجانب غذا حركت مى ‏كند و آنرا در اختيار دستگاه هضم قرار مى ‏دهد و يا آنكه در دستگاه طبيعت وى جهاز ديگرى است‏بنام جهاز تناسل و اين جهاز بقاء نوع حيوان را تامين مى ‏كند به موازات اين جهاز طبيعى در دستگاه نفسانيات حيوان غريزه و تمايل مخصوصى هست‏بنام غريزه جنسى و ميل جنسى اين تمايل در موقعى كه جهازات طبيعى آماده انجام دادن وظيفه خود براى بقاء نوع است هيجانى در حيوان پديد مى ‏آورد و حيوان براى آنكه آن تمايل را ارضاء و آن هيجان را تسكين دهد بدنبال عملى كه اين نتيجه را مى ‏دهد ميرود .

خلاصه اينكه بموازات احتياجات طبيعت‏حيوانى يك سلسله تمايلات و غرائز مخصوص در وجود حيوان است كه وجود آن احتياجات را اعلام و حيوان را وادار به تكاپو و جنبش مى ‏نمايد البته نمى ‏خواهيم مدعى شويم كه تمام تمايلاتى كه در وجود حيوان و بالاخص انسان است ‏به ازاء يكى از احتياجات طبيعى است زيرا تمايلاتى در وجود انسان هست كه مبناى طبيعى نمى ‏توان براى آنها پيدا كرد و آن تمايلات نماينده يك احتياجات وجودى ديگرى در انسان است علاوه بر احتياجات طبيعى و هم در مقام بيان اين جهت نيستم كه از تمايلات زيادى كه در وجود حيوان هست كداميك از آنها اصلى و كداميك فرعى است و اساس تمايلات حيوان و بالاخص انسان چيست و شايد در اين مقاله جائى برسد كه در اطراف اين دو قسمت كه از مهمات مسائل علم النفسى و فلسفى است ‏بحث كنيم بلكه مدعاى ما در اينجا اينست كه به ازاء هر يك از احتياجات طبيعى حيوان كه از راه حركت و تكاپو و جنبش حيوان بايد تامين بشود تمايلات و غرائزى هست كه حيوان را وادار و به طرف اعمالى كه نتيجتا آن منظور را مى ‏دهد رهبرى مى ‏كند .

٣ - در عين اينكه هر يك از جهازات طبيعى حيوان با تمايل و غريزه و انديشه‏ هاى مربوطه به آن واقعا مرتبط و پيوسته است و بالاخره از همه آنها منظور واحدى تامين مى ‏شود و همه به منزله يك دستگاهند كه براى يك منظور واحد بوجود آمده ‏اند نكته قابل توجه اينست كه طرز فعاليت اين دو قسمت قسمت طبيعى و قسمت نفسانى چنان نمودار ميسازد كه اين دو قسمت مجزا از يكديگرند و هر يك براى خود و براى يك غايت و هدف جداگانه و مختص بخود كار مى ‏كنند و بحسب تصادف نتيجه يكى از اين دو قسمت‏بنفع ديگرى هم تمام مى ‏شود .

شما از انسان عالم صرف نظر كنيد و وضع كودك يا حيوان يا انسان بسيط را مورد مطالعه خود قرار دهيد كودك يا حيوان يا انسان بسيط در دستگاه مربوط به تغذيه وى مثلا احتياج به غذا پيدا مى ‏شود و او بدون آنكه از اين احتياج طبيعى آگاه شود و بداند كه بدن احتياج به بدل ما يتحلل دارد و فايده غذا از لحاظ طبيعى چيست‏بلكه بدون آنكه از وجود معده و دستگاه هضم و جذب و دفع آگاهى داشته باشد و بدون آنكه توجهى به حيات و بقاء خود داشته باشد فقط احساس مخصوصى در خود مى ‏يابد كه ما نام آنرا گرسنگى مى ‏خوانيم آنگاه ميل به سيرى و لذتى كه از اين راه حاصل مى ‏شود در دستگاه نفسانى وى شروع به فعاليت مى ‏كند و انديشه سير شدن بايد سير بشوم را در وى پديد مى ‏آورد تا بالاخره منجر به اراده و حركاتى در ظاهر بدن كه مظهر آن تمايل و آن انديشه است مى ‏شود و هم چنين وقتى كه بدن آماده انجام اعمالى كه منجر به توليد مثل مى ‏گردد بشود حيوان بدون آنكه از احتياج طبيعى بدن خود آگاه شود و بدون آنكه نتيجه طبيعى عمل خود را كه بقاء نوع است‏بداند فقط احساس مخصوصى در خود مى ‏يابد و انديشه كارى كه منجر به ارضاء تمايل نفسانى وى است در وى پديد مى ‏آيد تا بالاخره آن تمايل و آن انديشه منجر به انجام اعمال مخصوص مى ‏شود حيوان در افعال خود كه از روى قصد و اراده انجام مى ‏دهد منظور و مقصود دارد ولى آن منظورى كه در شعور حيوان منعكس مى ‏شود غايت طبيعى افعال نيست‏بلكه كسب لذت و ارضاء تمايلات است .

حيوان بلكه انسان در افعال قصدى و ارادى خود صرفا مطيع تمايلات و عواطف و احساسات درونى خويش است و كار هايى كه در طبيعت و براى رسيدن طبيعت‏به مقصد و هدف خويش انجام مى ‏دهد از راه اطاعت تمايلات درونى خود و براى وصول بلذات نفسانى خود انجام مى ‏دهد

# سخن شوپنهاور

و روى اين جهت است كه بعضى از فلاسفه مانند شوپنهاور مى ‏گويند طبيعت انسان را مى ‏فريبد و براى آنكه به مقصد خودش برسد دل او را به لذات فريبنده خوش مى ‏كند مثلا براى آنكه نسل ادامه يابد راهى بهتر از اين نيست كه انسان را با دلخوش كردن به لذات دروغى و فريبنده‏ اى كه زن و مرد از معاشرت يكديگر مى ‏برند گول بزند و هزاران مصيبت و رنج و بدبختى را به دوششان بگذارد ولى حقيقت اينست كه وجود اين تمايلات و لذات را نمى ‏توان حمل بر تصادف يا تحميل و فريب نمود بلكه لازمه ذاتى قواى فعاله طبيعى حيوان وجود اين تمايلات و لذات است و جز اين نتواند بود و ما در پاورقى‏ هاى آينده مبناى علمى آنرا بيان خواهيم كرد و چيزى كه مبناى علمى و على و معلولى دارد قابل حمل بر تصادف يا فريب نيست .

خلاصه اينكه در عين اينكه بين احتياجات طبيعى حيوان و بين تمايلات و غرائز و انديشه‏ هاى حاصل از آن تمايلات كه منجر به فعل ارادى حيوان مى ‏شود هم آهنگى برقرار است و فعاليت هاى نفسانى حيوان كه مقدمه فعل ارادى است‏براى رسيدن طبيعت است‏به مقصد و هدف خويش از بقاء و كمال فرد يا نوع در دستگاه شعور و انديشه و اراده حيوان توجهى بطبيعت و غايتى كه طبيعت‏بسوى آن غايت مى ‏شتابد نيست .

تنها غايت و هدفى كه در شعور حيوان منعكس مى ‏شود و او را وادار به تكاپو و فعاليت مى ‏كند ارضاء تمايلات و نيل به لذات است و حيوان بلكه انسان بدون آنكه از احتياجات طبيعى خود آگاه باشد و غايت فعاليت هاى طبيعى وجود خويش را كه اين امور نفسانى براى آنها كار مى ‏كنند بداند و يا اگر بداند آنها را در نظر بگيرد مانند انسان عالم كار هاى ارادى و قصدى خويش را انجام مى ‏دهد و او در اين كارها صرفا از تمايلات درونى خويش اطاعت مى ‏كند و نيل به لذات حاصل از افعال را منظور مى ‏دارد و گاهى چنان سر گرم اطاعت از تمايلات و پيروى از احساسات و پروراندن آرزوها و تمنيات و انديشه‏ هاى ناشى از آن تمايلات است كه بكلى از طبيعت و وجود واقعى خويش بى‏خبر است و همانطورى كه در متن اشاره شده ممكن است‏يك نفر انسان يك عمر تمام سر گرم انديشه‏ هاى گوناگون بوده و حتى يك دم نظر نخستين فعاليت هاى طبيعى وجود وى از فكر وى عبور و به متخيله‏اش خطور نكند .

٤ - گفتيم در عين اينكه هدفى را كه حيوان بحسب شعور و ادراك خود در نظر مى ‏گيرد و براى آن فعاليت مى ‏كند مغاير است‏با هدفى كه طبيعت‏حيوان بسوى آن مى ‏شتابد بين اين دو دستگاه طبيعت و نفسانيات همكارى و هم آهنگى كامل برقرار است و معمولا همان چيزى تمايل حيوان را ارضاء مى ‏كند كه طبيعت را بسوى مقصد خويش كمك مى ‏كند و بر عكس چيزى طبيعت را بسوى مقصد كمك مى ‏كند كه تمايل حيوان را نيز ارضاء مى ‏كند حالا بايد بدانيم آيا كداميك از اين دو قسمت تابع است و كداميك متبوع يعنى آيا وجود اين تمايلات و غرائز و انديشه‏ ها براى رسيدن طبيعت است‏به مقصد و هدف خويش يا آنكه دستگاه طبيعت‏براى اين بوجود آمده كه تمايلات مخصوصى را در حيوان ارضاء كند و اين انديشه‏ ها و آرزوها و تمنيات را در او پديد آورد همانطورى كه در متن بيان شده آيا اصالت و هستى حقيقى از آن كداميك از اين دو مرحله بوده و كداميك از آنها مستقل و متبوع و كداميك مستمند و طفيلى ديگرى خواهد بود .

مطالعه زندگى حيوانات خصوصا با توجه به اصل انطباق با احتياجات كه در مقدمه اين مقاله گفته شد روشن مى ‏كند كه نفسانيات حيوان يعنى تمايلات و احساسات و انديشه‏ هاى ناشى از آنها كه اين مقاله آنها را انديشه‏ هاى اعتبارى نام نهاده تابع و طفيلى هستند و به منزله ابزارى هستند كه طبيعت آنها را براى رسيدن به هدف و مقصد خويش ساخته است .

هنگامى كه با نظرى دقيقتر مطالعه كنيم خواهيم ديد كه در حيوان نيروئى هست كه موجبات بقاء او را فراهم ميسازد و او را بجانب كمال فرد يا نوع سوق مى ‏دهد و هر يك از جهازات بدنى كه ما از آنها به اعضاء و جوارح تعبير مى ‏كنيم و هر يك از جهازات روحى از تمايلات و غرائز و انديشه‏ هاى ناشى از آنها ابزارهائى هستند كه بحسب اقتضاء محيطها و شرائط ظروف و احوال حيوان آنها را بكار مى ‏برد و از آنها استفاده مى ‏كند و همواره تغيير محيط و تغيير احتياجات حيوان خواه ناخواه به حكم قانون انطباق با محيط از طرفى در وضع تجهيزات بدنى و از طرفى در وضع تجهيزات روحى وى موجب تغييرات متناسبى مى ‏شود و البته همانطورى كه در مقدمه اين مقاله گذشت از نظر حيوان شناسى تجربى نمى ‏توان عامل اصلى اين تطبيق را تعيين نمود و هر دسته‏ اى مطابق مشرب فلسفى خود نظريه‏ اى داده ‏اند رجوع شود به و هم نمى ‏توان حدود اين تطبيقات را دقيقا تعيين نمود يعنى نمى ‏توان گفت كه حيوان تحت تاثير همان عامل مرموز تا چه اندازه ميتواند خود را از لحاظ تجهيزات بدنى و تجهيزات روحى با احتياجات سازگار كند ولى فى الجمله مسلم است كه تغيير محيط و تغيير احتياجات هم در وضع تجهيزات بدنى و اعضاء و جوارح موجود زنده مؤثر است و هم در وضع روحى و نفسانى وى مثلا مطالعات احوال و عقائد و روحيه ملل مختلف ثابت كرده كه همواره طرز افكار و تمايلات و احساسات هر مردمى متناسب است‏با منطقه جغرافيائى زندگانى آنان مثلا مردمى كه در مناطق حاره زندگى مى ‏كنند با مردمى كه در ساير نقاط زندگى مى ‏كنند همانطورى كه از لحاظ شكل و اندام و قيافه متفاوتند از لحاظ احساسات و تمايلات و انديشه نيز متفاوتند لهذا بسيار چيزها است كه آن مردم بحسب احتياج محيط و تحت تاثير عامل تطبيق دهنده خوب و زيبا مى ‏پندارند در صورتى كه در نظر مردم ساير مناطق آن چيزها زشت و ناپسند است و روى همين جهت است كه طرز فكر ملل و جماعات مختلف متفاوت است و هر ملتى يك نوع قضاوت مى ‏كنند ولى خواننده محترم از ياد نبرد كه اختلاف طرز فكر ملل و امم در افكار اعتبارى است نه در حقايق و همانطورى كه در مقدمه مقاله گفتيم عقل و معقولات نظرى در همه كس و همه جا و جميع ظروف و احوال يكسان است و لهذا ما نمى ‏خواهيم مدعى شويم كه مردم مناطق حاره طرز فكرشان در رياضيات و منطق مثلا با مردم مناطق منجمده متفاوت است‏بلكه همانطورى كه بعدا خواهد آمد در ميان افكار اعتبارى نيز يك سلسله افكار هست كه قابل تغيير و تبديل نيست تفكيك اين دو قسم از يكديگر در متن مقاله خواهد آمد) حالا از جنبه ديگر مورد بررسى قرار مى ‏دهيم :

گاهى كه به صحنه ممتد زندگى خود تماشا مى ‏كنيم و از طريق ديگر و جنبه ديگر زندگى خود را مورد بررسى قرار مى ‏دهيم مى ‏بينيم دمى كه كودكى خردساليم در برابر ديدگان پر از احساسات نغز و تازه ما همان و همان مهر و عطوفت مادر بوده و فكرى بجز نازيدن و يازيدن به كنار مادر و مكيدن پستان و خوردن شير و خوابيدن و التذاذ از راه چشم و گوش و دهان مثلا نداريم و پس از چندى به روى همين مشاغل موجودى خود دستگاه بازى كردن خيال پروريدن و انس پديد آوردن را گذاشته روز و شب ما با همين فكر و انديشه سپرى مى ‏شود و پس از چندى احساسات مهر و عشق از افق هستى ما طلوع نموده و يك بخش مهمى از انبوه ذرات انديشه ما را بسوى خود جذب كرده و همه اوقات ما با انديشه‏ هاى مهرورزى و تمايلات جنسى و جريانات دامنه‏دار زناشوئى كه به شعبه‏ هاى گوناگون ديدن و پسنديدن و شيفته شدن و برد و باخت هاى مهر و بيوفائى راز و نياز وصل و جدائى مى ‏گذرد و پس از آن اگر يك مرد سياستيم رل سياست را در دست گرفته و پيوسته مراقب سياست جهان بوده و انديشه‏ اى بجز پيروزى سياسى نداريم و اگر يك فرد بازرگانيم همه روزه سرگرم انديشه داد و ستد و پرورش مكنت و توليد ثروت مى ‏باشيم و اگر يك فرد مالك و اگر يك دهگان و اگر يك دانشور و اگر . . .بوده باشيم با احساسات ويژه و انديشه‏ هاى مخصوص بسر برده و زندگى خود را به سر انجام مى ‏رسانيم .

راستى ممكنست‏يكنفر انسان يك عمر تمام سرگرم انديشه‏ هاى گوناگون بوده و حتى يك دم نظر نخستين كه گفته شد از فكر وى عبور و بمتخيله‏اش خطور نكند و اگر نيز گاهى بفكر سير طبيعى و تكوينى وجود خود بيفتد بسيار ناچيز و نسبت‏به توده‏ هاى جهان انديشه و پندار وى در حكم صفر مى ‏باشد .

ولى آيا اقامت انسان در كوى احساسات و انديشه‏ ها و فرو رفتنش در درياى پندار سازمان طبيعت و تكوين را ساقط يا راكد نموده و بنيان طبيعت و تكوين را كنده يا او را از فعاليت جبرى خود باز مى ‏دارد البته نه.

و در اين صورت آيا اصالت و هستى حقيقى از آن كداميك از اين دو مرحله بوده و كداميك از آنها مستقل و متبوع و كدام يك تابع و طفيلى ديگرى خواهد بود و آيا طبيعت‏بواسطه پيش آمد مرگ از فعاليت‏خود باز مى ‏ايستد و در نتيجه طومار انديشه و آرزو هاى انسانى پيچيده مى ‏شود يا اينكه انسان بواسطه خاتمه دادن انديشه و پندار به سير طبيعت‏خاتمه داده و در آرامگاه جاويدانى خود نشيمن مى ‏گزيند .

پاسخى كه كاوش علمى بلكه معلومات بسيط ابتدائى انسان باين پرسش مى ‏دهد اينست كه سازمان طبيعت و تكوين متبوع و سازمان انديشه و پندار تابع و طفيلى او مى ‏باشد .

ولى با اين همه سازمان فكرى را بكلى بى رابطه به سازمان طبيعت و تكوين نمى ‏توان انگاشت زيرا افعال ارادى همراه فكر خاصى است كه با تغيير و بطلان وى فعل نيز متغير و باطل مى ‏شود چنانكه روشنترين آزمايشها در زندگى انسان گواه اين سخن مى ‏باشد بيعت‏با بطلان فعاليت‏خود باطل و نابود مى ‏شود پس همان طبيعت انسانى است مثلا كه اين انديشه‏ ها را براى دريافت‏خواص و آثار خود بوجود آورده و از راه آنها بهدف و مقصد طبيعى و تكوينى خود مى ‏رسد .

از اين بيان نتيجه گرفته مى ‏شود :

ميان طبيعت انسانى مثلا از يكطرف و خواص و آثار طبيعى و تكوينى وى از طرف ديگر يك سلسله ادراكات و افكار موجود و ميانجى است كه طبيعت نخست آنها را ساخته و بدستيارى آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور مى ‏دهد .

اكنون بايد ديد كه اولا اين ادراكات و افكارى كه ميان طبيعت و آثار طبيعت واسطه هستند چگونه افكارى مى ‏باشند و فرق آنها با افكارى كه داراى اين خاصيت نيستند چيست ثانيا ارتباط آن افكار با طبيعت چه ارتباطى است ثالثا ارتباط آن افكار با آثار طبيعت چگونه مى ‏باشد .

جاى ترديد نيست كه هر پديده‏ اى از پديده‏ هاى جهان در دايره پيدايش خود با افعالى سر و كار دارد و نقاطى را هدف فعاليت‏خود قرار مى ‏دهد كه با قوا و ابزار و وسايل آنها بحسب طبيعت و تكوين مجهز مى ‏باشد چنانكه مثلا جانوران تخم كننده هيچگاه انديشه زائيدن و شير دادن نمى ‏كنند و اگر زائيدن و شير دادن يك جانور زائيده را ببينند التذاذى از تصور آن ندارند و جز آنچه تجهيزات آنها اقتضا مى ‏كند چيز ديگرى تصور نمى ‏كنند و همچنين آنچه را كه بحسب طبيعت ‏با ابزار مناسب وى مجهز هستند نمى ‏توانند تصور نكنند يا منافى وى تصور نمايند مثلا پيش انسان براى جواز خوردن و نزديكى جنسى حجتى بالاتر از جهاز طبيعى تغذى و توليد مثل نيست .

و از همين جا مى ‏شود حدس زد كه اگر يكى ازين موجودات فعاله را و البته هر موجودى فعال است علمى فرض كنيم

# فعاليت هاى ارادى در حيوان

(سابقا گفتيم كه حيوان و از آن جمله انسان قسمتى از نيازمندي هاى وجود خويش را كه در نبات بطور عادى و طبيعى انجام مى ‏گيرد به اضافه قسمتهائى علاوه بايد با وساطت و هدايت ميل و لذت و اراده و انديشه انجام دهد و در حقيقت اين امور بمنزله ابزارهائى هستند كه طبيعت‏حيوان براى طى مراحلى كه بايد بپيمايد آنها را بكار مى ‏برد و از اينرو حيوان نيازمند به يك سلسله فعاليت هاى ارادى است تا بتواند حيات و بقاء خويش را حفظ كند .

هر فعل ارادى چون با انديشه انجام مى ‏يابد قهرا از شعور حيوان مخفى نيست‏يعنى حيوان به افعالى كه در ظاهر بدن وى با مداخله اراده و انديشه انجام مى ‏يابد آگاه است و نيز چون هر فعل ارادى براى غايت و منظورى انجام مى ‏يابد حيوان بايد بغايت فعل خود آگاه باشد پس حيوان در كارهائى كه با مداخله اراده و انديشه انجام مى ‏دهد بايد بخود آن افعال و بغايت و نتيجه‏ايكه از آن افعال عايد حيوان مى ‏شود آگاه باشد بلكه چون افعالى كه حيوان به تحريك طبيعت انجام مى ‏دهد سر و كار با ماده‏ اى از مواد خارجى دارد يعنى آن افعال يكنوع تصرفاتى است در ماده‏ اى از مواد خارجى بايد ماده متعلق فعل خود را نيز بشناسد و بالاتر اينكه بعضى از افعال حيوان تصرفاتى دقيق و پيچيده و صنعتى است كه از طرفى اطلاع حيوان را به كيفيت مخصوص اين عمل ايجاب مى ‏كند و از طرف ديگر مستلزم مهارت عملى حيوان است از قبيل همه اعمال فنى و صنعتى انسان و مانند اعمال غريزى شگفت انگيز حيوانات و بالاخص حشرات كه در كتب حيوان شناسى مسطور است و تعجب هر بيننده يا خواننده‏ اى را بر مى ‏انگيزد پس هر فعل ارادى كه از حيوان سرمى ‏زند مستلزم انديشه‏ ها و شناسائى‏هائى است و لا اقل شناسائى خود فعل و غايتى كه از آن فعل بايد منظور حيوان بوده باشد .

علاوه بر اين افكار و انديشه‏ ها كه گفته شد هيچ فعل ارادى بدون آنها تحقق نمى ‏پذيرد به عقيده اين مقاله يك رشته انديشه‏ هاى اعتبارى نيز در كار است كه در مقدمه هر فعل ارادى لازم است على هذا هر فعل ارادى كه از حيوان سرمى ‏زند مسبوق به يك سلسله انديشه‏ هاى حقيقى و يك سلسله انديشه‏ هاى اعتبارى است‏حالا بايد يك نظرى كلى و اجمالى به اين دو قسمت انديشه‏ هاى حيوان كه مقدمه افعال وى است ‏بياندازيم و آنها را بدست آوريم و ضمنا ببينيم هر يك از اين دو قسمت تحت تاثير چه عواملى و به چه ترتيبى براى حيوان پيدا مى ‏شود .

فعلا نظر خود را به انديشه‏ هاى حقيقى حيوان معطوف مى ‏داريم از قبيل معرفت‏حيوان به افعال خود و بغايت افعال خود و احيانا به ماده متعلق افعال خود و به كيفيت‏ هاى دقيق افعال خود و اما انديشه‏ هاى اعتبارى بتدريج و ترتيبى كه در خود مقاله خواهد آمد مورد بحث قرار خواهد گرفت و قبلا مقدمه ذيل را ياد آور مى ‏شويم .

بشر قبل از آنكه روى اسلوب فنى وارد تحقيق موجودات اين جهان گردد در برخورد هاى اولى كه با طبيعت مى ‏كند تمام اجزاء بى‏جان و جاندار طبيعت را داراى تاثير و خاصيت مى ‏بيند از آتشى كه با بدنش تماس مى ‏گيرد و از آبى كه مى ‏نوشد و از سنگى كه از زمين بر مى ‏دارد و از درختى كه ميوه و سايه‏اش را مورد استفاده قرار مى ‏دهد و از حيوانى كه از سوارى يا شير يا گوشتش بهره مى ‏گيرد .

# نوع فعاليت، ملاك طبقه‏بندى موجودات

مطالعاتى كه دانشمندان از دوره‏ هاى قديم تا كنون روى اسلوب‏ هاى فنى و علمى در اين موجودات كرده ‏اند و تاثيرات و فعاليت هاى اين موجودات را مورد نظر قرار داده ‏اند موجب شده كه براى اين موجودات يك تقسيم و طبقه‏بندى كلى قائل شوند به اين ترتيب جماد نبات حيوان انسان و در اين تقسيم و طبقه بندى آنچه در درجه اول مقياس و ملاك واقع شده نوع فعاليت و آثار اين موجودات است‏يعنى چون اختلاف كلى بين نوع فعاليت جماد و نبات و هر يك از اين دو با حيوان و هر يك از اين سه با انسان ديده شده اين تقسيم و طبقه بندى بوجود آمده .

دانشمندان جمادات را مورد مطالعه قرار داده ‏اند و يك سلسله خواص و آثار در بسائط و مركبات آنها يافته ‏اند ولى در نباتات بر خورده ‏اند كه علاوه بر آنچه در جمادات ديده مى ‏شود يك نوع فعاليت مخصوص ديگر كه عبارت است از تغذى و جزء خود كردن مواد خارجى و رشد و توليد مثل كردن نيز ديده مى ‏شود و مثل اينكه يكدستگاه خودكار كه خودش خودش را ترميم و اصلاح مى ‏كند و نقص خود را رفع مى ‏كند در درون اين دسته از موجودات گذاشته شده و پس از مدتى بعلت مجهول و نامعلومى كه هنوز هم نامعلوم است اين دسته از موجودات راه نزول و انحطاط را مى ‏پيمايند و از بين مى ‏روند در دسته ديگر از موجودات كه آنها را حيوان نام نهاده ‏اند علاوه بر آنچه در نباتات ديده ‏اند آنها را داراى شعور و ادراك و ميل و لذت يافته ‏اند كه كارهائى را بتحريك ميل و راهنمائى شعور و انديشه انجام ميدهند و در ميان آنها انسان را از لحاظ شعور و انديشه داراى امتياز فوق العاده‏ اى يافته ‏اند .

بديهى است كه مطالعات دانشمندان اوليه در مورد هر يك از اين چهار قسمت موجودات به آنچه امروز در دست‏بشر است از زمين تا آسمان متفاوت است معلومات بشر اوليه در مورد شناخت طبيعت ‏بى‏جان و طبيعت جاندار از نبات و حيوان و انسان در مقابل معلومات بشر امروز صفر است ولى در عين حال اين تقسيم و طبقه‏بندى كه در بالا گفته شد كه با مقياس اختلاف موجودات در نوع فعاليت در نظر گرفته شده به قوت و استحكام خود باقى است و از طرف همه دانشمندان به رسميت ‏شناخته شده و هنوز هم دانشمندانى كه در مقام طبقه‏بندى و درجه ‏بندى علوم بر آمده ‏اند در درجه اول همين طبقه ‏بندى مزبور را كه در موجودات است ملاك درجه‏بندى و تقسيم علوم قرار داده ‏اند و البته اين طبقه بندى موجودات ناظر به اين جهت نيست كه اين اختلافات از چه نقطه آغاز شده و آيا از اول چنين بوده يا بعد پيدا شده و اگر بعد پيدا شده به چه ترتيب بوده و همچنين ناظر به اين جهت نيست كه مبناى اين اختلافات چيست آيا ماده بى‏جان يگانه عامل اصلى اين اختلافات است ‏يا چيز ديگرى هم در كار است اين طبقه‏بندى فقط وضع فعلى موجودات را در طرز فعاليت نمايان ميسازد فرق بين فعاليت فيزيكى جمادات و فعاليت حياتى نباتات از يكديگر و همچنين فرق اين دو با فعاليت‏حيوانى چندان دشوار نيست آنچه نيازمند به تامل است طرز فعاليت ارادى حيوان است كه مستلزم يك سلسله انديشه و ادراكات است كه بايد در مقدمه آن افعال واقع شود و اينك به شرح آن مى ‏پردازيم حيوان چون با اراده و انديشه كارهائى مى ‏كند ناچار همانطور كه به اراده و انديشه خود آگاهى دارد به حركتى كه ناشى از اراده و انديشه است آگاهى دارد ولى در اينجا يك سؤال مهم فلسفى پيش مى ‏آيد و آن اينكه آيا آگاهى حيوان به فعل خود مانند آگاهى وى است‏باشياء خارجى يا بنحو ديگرى است و اگر مانند آگاهى وى است‏به ساير اشياء لازم است كه اول حركت ارادى بدون اطلاع حيوان صادر شود سپس حيوان از راه يكى از حواس خود بان آگاه شود و حال آنكه اين خلاف ضرورت است و مخصوصا از آن جهت كه انسان هم در اين جهت‏شريك است و هر كسى خود را ميتواند مورد مطالعه قرار دهد ما از حال خودمان ميدانيم كه قبل از فعل ارادى و لا اقل در حين وقوع آن از وجودش آگاهيم پس ناچار علم حيوان بحركات ارادى خود از قبيل علم وى باشياء خارجى نيست و باصطلاح فلسفى علم حصولى انفعالى نيست‏بلكه طورى ديگر است‏يعنى بطور علم حضورى است و اين مسئله از فروع يكى از مهمترين مسائل فلسفى در باب علم و معلوم است و همين اشاره مطلب ما را كافى است .

ايضا حيوان بغايت فعل ارادى خويش آگاه است هر فعلى كه بمقتضاى انديشه و اراده واقع مى ‏شود خواه ناخواه از يكى از تمايلات يا ميل هاى نفسانى حيوان سر چشمه مى ‏گيرد .

تمايلات يا ميلها عبارت است از منشا هاى اصلى نفسانى هيجانها و اشتياقاتى كه در وجود حيوان پيدا مى ‏شود و منجر بحركات ارادى مى ‏شود در وجود حيوان تمايلات مختلفى هست و هر تمايلى هيجانى به طرف شى‏ء خاصى ايجاد مى ‏كند تمايل به غذا غير از تمايل جنسى و هر يك از اين دو غير از تمايل به جاه و مقام است در اينكه تمايلات حيوان و بالاخص انسان چند تا است و كداميك اصل است و كداميك فرع بحث‏ هاى دقيق علم النفسى شده و نظريه‏ هاى دقيقى پديد آمده و شايد ما در آينده وارد اين مبحث‏بشويم .

به هر حال هر فعلى كه به مقتضاى اراده و انديشه از حيوان سرمى ‏زند خواه ناخواه از يك ميلى سر چشمه مى ‏گيرد و غايتى كه در درجه اول منظور حيوان است ارضاء آن ميل است مثلا كودك احتياج به غذا پيدا مى ‏كند و يك احساس آميخته به هيجان و لذتى در وجود خود احساس مى ‏كند كه ما آن را گرسنگى مى ‏خوانيم اين هيجان از ميل به غذا سر چشمه مى ‏گيرد و كودك تلاشى كه براى غذا مى ‏كند براى ارضاء همين ميل است و ما نام اين ارضاء را در اينجا سيرى گذاشته‏ايم .

هر فعلى كه ابتداء بنظر مى ‏رسد كه على رغم ميل انسان واقع مى ‏شود از يك ميل مخفى سر چشمه مى ‏گيرد مثلا شخص بر خلاف تمايلات خود پرستى خويش به يك عمل اخلاقى نوع خواهانه اقدام مى ‏كند و چون بر خلاف تمايلات خود پرستى است مى ‏پندارد كه اين فعل مطلقا بر خلاف ميلش صورت گرفته و حال آنكه واقعا يك تمايل ديگرى تمايل نوع خواهى مثلا در وجودش مكتوم بوده كه در آن حال بر ساير تمايلات شخص فائق آمده و عمل وى را تحت كنترل خود قرار داده و اگر چنين تمايلى در وجودش نمى ‏بود محال بود كه اراده‏اش بر انگيخته شود و فعلى صورت بگيرد .

على هذا در هر فعلى از افعال ارادى ارضاء تمايلى منظور است و غايتى كه هيچ فعل ارادى خالى از آن نيست چه در حيوان و چه در انسان و حيوان مستشعر بانست و او را مى ‏جويد همانا ارضاء تمايلى از تمايلات است .

پس همانطورى كه حيوان به فعل خود آگاه است‏بغايت نفسانى فعل خود نيز آگاه است و علم حيوان بغايت فعل خود نيز از قبيل علم وى باشياء خارجى نيست‏يعنى حصولى انفعالى نيست‏بلكه حضورى است مثل ساير امور نفسانى كه در مقاله ٥ گذشت .

اين دو علم و ادراك كه تا كنون گفته شد ادراك فعل و ادراك غايت نفسانى فعل خواه ناخواه در هر فعل ارادى موجود است و اين دو ادراك حيوان چون مربوط به چيزهائى است كه خارج از وجود خودش نيست از نظر توجيه علمى و فلسفى چندان اشكالى ندارد حالا ببينيم آگاهيها و اطلاعات حيوان از امورى كه خارج از وجود وى است چگونه و به چه وسيله است .

اين قسمت نيز تا آنجا كه از راه حس و تجربه و فكر قابل توجيه است چندان اشكالى ندارد مانند آگاهي هاى انسان از طبيعت و قوانين طبيعت . انسان در آغاز امر نه طبيعت را مى ‏شناسد و نه به قوانين آن آگاهى دارد به تدريج در اثر برخورد با طبيعت عينى آنرا مى ‏شناسد و قوانينش را بدست مى ‏آورد و در عمل از آنها استفاده مى ‏كند .

مشكل در يك سلسله حركات و اعمالى است كه از حيوانات ديگر سر مى ‏زند كه اصطلاحا حركات غريزى خواندن مى ‏شود مانند اعمال شگفت انگيز مورچه‏گان و زنبور عسل و لانه ساختن و بچه بزرگ كردن و مهاجرت هاى تابستانى و زمستانى پرندگان و هزارها كار هاى ديگر از هزارها حيوان ديگر كه در كتب حيوان شناسى مسطور است در قرون جديده دانشمندان مطالعات ارجمندى در زمينه غرائز حيوانات كرده ‏اند و عجائبى از عالم زندگى حيوانات كشف كرده ‏اند .

حركات غريزى اختصاص به دسته مخصوصى از حيوانات ندارد از حشرات پست‏ بلكه از حيوانات يك سلولى گرفته تا خزندگان و حيوانات ذو فقار و پستانداران و انسان كم و بيش داراى حركات غريزى هستند و آنكه از اين لحاظ از همه ناقصتر است انسان است .

كار هاى دقيق و ماهرانه‏ اى كه حيوان بنفع شخص يا نوع يا نسل آينده انجام مى ‏دهد اگر انسان بخواهد انجام دهد مدتها وقت‏براى ياد گرفتن و تعلم مى ‏خواهد حالا بايد ببينيم آيا واقعا حيوان از دقت هايى كه در كار هاى غريزى خود بكار مى ‏برد و از فوائد و نتايجى كه در طبيعت‏بر اين كارها مترتب است آگاه است ‏يا نه اگر آگاه است اين آگاهى را از كجا كسب كرده و اگر آگاه نيست چگونه كار هاى خود را من حيث لا يشعر چنان دقيق تنظيم مى ‏كند كه نتائج مفيدى براى حيات فرد يا نوع در بر دارد در اينجا چند نظريه است :

١ - حيوان از نتائج فعل خود آگاه نيست و در ساختمان وجوديش هيچگونه دستگاهى كه موجب صدور حركاتى معين كه متضمن نتايجى معين باشد وجود ندارد وقوع حركات غريزى باين ترتيب بطور تصادف است .

واضح است كه اين نظريه هيچ ارزش علمى ندارد و نمى ‏توان حركات منظم حيوانات را كه پيدا است از قانونى پيروى مى ‏كنند حمل بر تصادف كرد .

٢ - حيوان از افعال و حركات خود و از نتائج افعال خود بى‏خبر است زيرا حيات و لوازم حيات از هوش و ادراك و ميل و لذت و اراده از مختصات انسان است ولى در وجود حيوان دستگاهى هست كه موجب مى ‏شود حركاتى كه متضمن فوائدى براى حيوان است پديد آيد ساختمان حيوان عينا مانند يك ماشين است چيزى كه هست اين ماشين طورى ساخته شده كه در مواقع معين آثارى بروز مى ‏دهد كه انسان مى ‏پندارد از روى شعور و ادراك كار مى ‏كند مثلا طورى ساخته شده كه در موقع نزديك شدن چيزى كه موجب ويرانى وى است‏خود را از او دور مى ‏كند مانند فرار كردن گوسفند از گرگ و در موقعى كه احتياج به موادى دارد كه به منزله روغن و بنزين اين ماشين است‏خود را به آن نزديك مى ‏كند مانند نزديك شدن گوسفند به آب و علف و انسان مى ‏پندارد كه در صورت اول ترس و در صورت دوم اشتياق حيوان را وادار بحركت كرده است و حال آنكه حيوان نه ترس دارد و نه اشتياق و نه لذت و نه رنج اين نظريه منسوب به دكارت و پيروانش است و گويند روزى شاگردان دكارت سگى را آزار مى ‏كردند حيوان فرياد مى ‏كشيد آنها با تعجب مى ‏گفتند طورى صدا مى ‏كند كه انسان خيال مى ‏كند احساس درد مى ‏كند روى اين نظريه حركات غريزى غير ارادى است و علت آنكه حركات غريزى منجر به نتائج معين مى ‏شود وضع مخصوص ساختمان مكانيكى وجود آنها است .

اين نظريه نيز بقدرى ضعيف است كه احتياج به انتقاد ندارد و امروز در ميان هيچ دسته‏ اى طرفدارانى ندارد .

٣ - حركات غريزى اعمالى خود بخودى هستند ولى در نسل هاى پيش اعمالى بوده ‏اند كه از روى شعور و انديشه و اراده صادر مى ‏شده ‏اند اين اعمال بعدها در اثر تكرار زياد عادت اين حيوانات شده و اين عادت طبق قانون وراثت‏باعقاب منتقل شده و حالت غريزه پيدا كرده است اين نظريه منسوب به لامارك است .

بر اين نظريه چند ايراد مهم وارد كرده ‏اند يكى اينكه اين فرضيه مستلزم اينست كه حركات نسل هاى پيش را از روى شعور و انديشه فرض كنيم و مشكل دو باره عود مى ‏كند كه آنها اين شعور را از كجا كسب كرده بودند البته نمى ‏توانيم بگوئيم بتدريج در اثر تجربه ياد گرفته ‏اند زيرا بسيارى اعمال غريزى است كه نوزاد حيوان در آغاز تولد محتاج به آنها است و اين با آن فرض سازگار نيست و ديگر آنكه حركاتى را مى ‏توان با عادت توجيه كرد كه مستلزم تكرار و توالى زياد باشد و حال آنكه بعضى از حركات غريزى در طول عمر حيوان بيش از چند دفعه معدود واقع نمى ‏شود و بعلاوه اگر عادت مبدا غريزه بود لازم بود كه حيوانات هر چه طويل العمرتر باشند از لحاظ غريزه كاملتر باشند و حال آنكه قضيه عكس است و حيوانات كامل الغريزه غالبا عمر هاى بسيار كوتاه دارند .

و ديگر آنكه اين نظريه مبتنى بر يك نظريه كلى است كه لامارك و داروين در مورد انتقال صفات اكتسابى از اسلاف به اعقاب دارند و تحقيقات جديد علم وراثت اين نظريه را مردود شناخته است ديگر اينكه ما در مورد انسان مشاهده مى ‏كنيم كه حركات عقلانى و ادراكى هيچگاه بصورت غريزه به اعقاب منتقل نمى ‏شود و اگر اين نظريه درست‏بود لازم بود كه اعمال عقلانى انسان بصورت غريزه به اعقاب منتقل شود و نوزادان انسان كاملترين حيوانات باشند از لحاظ غرائز و حال آنكه قضيه كاملا بر عكس است و آنكه از لحاظ هدايت غريزه از همه ناقصتر است انسان است .

٤ - حركات غريزى اعمالى خود بخودى هستند و بدون دخالت اراده و انديشه صورت مى ‏گيرند مانند اعمال انعكاسى كه از موجود زنده سرمى ‏زند از قبيل حركات جهاز هاضمه هنگامى كه غذا وارد آن مى ‏شود و يا ترشح غدد زير زبان هنگامى كه مثلا ترشى روى زبان قرار مى ‏گيرد و غير اينها فرقى كه هست اينست كه اين سلسله اعمال انعكاسى بسيط و ساده هستند ولى حركات غريزى مركب و پيچيده ‏اند تمام حركات غريزى حيوان در نسل هاى پيش حركاتى انعكاسى و ساده بوده ‏اند بعدها بتدريج كه حيوانات تكامل يافته ‏اند و انواع از يكديگر اشتقاق يافته ‏اند اين حركات نيز كه بصورت عادت در آمده ‏اند به موازات ساير قسمت هاى وجودى حيوان تكامل پيدا كرده و طبق قانون وراثت‏باعقاب منتقل شده ‏اند اين نظريه منسوب به داروين است .

اين نظريه نيز به چند دليل مردود شناخته شده يكى همانكه در بالا گفته شد كه علم وراثت نظريه انتقال صفات اكتسابى را قبول نمى ‏كند و ديگر آنكه حركات انعكاسى عكس العمل بدن حيوان در مقابل يكى از مؤثرات خارجى است و حال آنكه حركات غريزى از عوامل درونى حيوان سر چشمه مى ‏گيرد آيا چه محرك خارجى در بدن حيوان تاثير مى ‏كند كه او را به طرف غذا يا لانه ساختن يا نزديكى جنسى روانه ميسازد بعلاوه چگونه مى ‏توان قبول كرد كه حركات غريزى شگفت انگيز حيوانات يا حركات نوزاد انسان در آغاز تولد حركاتى انعكاسى و خالى از شعور و قصد و اراده است .

خود داروين در اثر ايراداتى كه بر نظريه‏اش در باب غرائز حيوانات وارد كردند از عقيده خود صرف نظر كرد و به نظريه لامارك كه در بالا گفتيم گرائيد .

# سخن دكتر ارانى

.دكتر ارانى در مقام توجيه حركات غريزى همان نظريه لامارك را بالاخره انتخاب مى ‏كند وى در پسيكولوژى مى ‏گويد رفتار موجود زنده با حركات بلا اراده يعنى حركات انعكاسى شروع مى ‏شود و بعد از حركات انعكاسى حركات ارادى بوجود مى ‏آيد ولى ما بين اين دو نوع حركت‏يك نوع رفتار هست كه كاملتر از حركت انعكاسى است و مدت بيشترى دوام پيدا مى ‏كند ولى چون جامد است و موجود زنده بر حسب اراده در آن تغييراتى نمى ‏دهد ناقصتر از حركات ارادى است اين نوع رفتار را حركت غريزى يا بطور ساده غريزه مى ‏نامند مانند پرواز پروانه در اطراف شمع لانه ساختن يك پرنده و غيره مجذوب شدن پروانه بشمع غريزى اوست غريزه بذكاء ارتباط ندارد و جبلى موجود است مثلا اگر كاغذ هاى مثلثى شكل مقابل سوراخ كرم خاكى ريخته شود حيوان با نهايت كم هوشى كه دارد جديت مى ‏كند كاغذها را از طرف راس مثلث‏به لانه خود ببرد اگر بوسيله ماشين از تخم مرغ جوجه تهيه كنيم حيوان به مجرد خارج شدن از تخم راه ميرود دانه مى ‏چيند و حركات ديگر انجام مى ‏دهد شناختن خواص راس مثلث ‏يا مغذى بودن دانه ارزن را كسى به حيوان نياموخته است ولى اين خاصيت‏بطور ارث در سلسله عصبى وى از نسل هاى پيش باقى مانده است .

پاسخ همانها است كه در مقام رد نظريه لامارك گفتيم و نيازى به تكرار نداريم معلوم نيست كه اجداد كرم خاكى كه از خودش كم‏هوشتر بوده ‏اند زيرا روى نظريه نشوء و ارتقاء حيوانات يك سير تكاملى را طى مى ‏كنند چگونه خواص راس مثلث را دريافته ‏اند و بان عادت كرده ‏اند و بعد براى اعقاب خود بارث گذاشته ‏اند .

٥ - حركات غريزى حيوانات حركاتى است ارادى و مقرون به شعور و تدبير حيوان هر يك از اين كار هاى غريزى خويش را با علم و عمد و آگاهى از نتيجه و خاصيت طبيعى فعل خود انجام مى ‏دهد مثلا آنكه لانه ميسازد مى ‏داند فائده لانه ساختن چيست و چگونه بايد ساخت تا براى استفاده مهيا شود و آنكه با غريزه اجتماعى فعاليت‏ هاى اجتماعى مى ‏كند از روى آگاهى به وظيفه و آگاهى از فوائد زندگانى اجتماعى فعاليت‏ هاى اجتماعى مى ‏كند از قبيل زنبور عسل و مورچه و پاره‏ اى پرندگان بلكه پاره‏ اى پستانداران اين علم و آگاهى براى هر نسلى از طريق حس و تجربه حاصل مى ‏شود و بوسيله يك نوع تفاهمى كه بين حيوانات است از فردى به فردى از نسلى به نسلى منتقل مى ‏شود .

اين نظريه را هر چند نمى ‏توان صد در صد باطل دانست زيرا اين نظريه متكى به دو جهت است ‏يكى علم اكتسابى تجربى حيوان و يكى تفاهم حيوانات و ترديد نيست كه حيوان كم و بيش در طول عمر اطلاعاتى كسب مى ‏كند و موضوع تفاهم حيوانات نيز هنوز از نظر علمى روشن نيست كه آيا واقعا هست ‏يا نيست و اگر هست تا چه اندازه است و به چه وسيله است ولى صد در صد نيز قابل قبول نيست زيرا اولا يك سلسله حركات غريزى از بعضى حيوانات در همان آغاز تولد يعنى قبل از آنكه حيوان فرصت تعليم و تعلم يا تجربه پيدا كند بطرز شگفت‏انگيزى صادر مى ‏شود كه با اين نظريه قابل توجيه نيست و ثانيا حيوانشناسان بعضى حيوانات پيدا كرده ‏اند كه هيچ گاه نسل بعدى نسل قبلى را مشاهده نمى ‏كند و هميشه قبل از آمدن نسل بعد نسل قبل از بين ميرود و در عين حال حيوان حركات غريزى شگفت‏انگيزى دارد اين نيز با اين فرض قابل توجيه نيست و ثالثا اگر حركات غريزى از راه تجربه و تعليم و تعلم صورت مى ‏گيرد پس چرا غرائز حيوانات جنبه اختصاصى دارد و هر حيوانى فقط در يك اعمال بالخصوص تخصص دارد و چرا افراد نوع همه با هم از لحاظ حركات غريزى مساوى و در يك درجه ‏اند و چرا از لحاظ غريزه تكاملى در آنها پيدا نمى ‏شود مثلا چرا زنبور هاى عسل در طول قرنها زندگانى اجتماعى تجديد نظر و تكميلى در تمدن خود بوجود نمى ‏آورند و حال آنكه اگر حركات غريزى صد در صد از روى فكر و نظر و كشف قوانين كلى بود مى ‏بايست همه حيوانات صاحب غريزه در همه كارها تخصص و مهارت اعمال كنند و بين افراد نوعشان اختلاف باشد همانطورى كه از لحاظ جسمانى كم و بيش اختلاف هست و مى ‏بايست در وضع حركات غريزى آنها تكامل و ترقى بوجود آيد همانطورى كه در انسان كه كار هاى خويش را از روى فكر و نظر و تعليم و تعلم انجام مى ‏دهد همه اين خصوصيات هست ٦ هدايت غريزه بوسيله يك نوع الهام غيبى صورت مى ‏گيرد حكماء اشراق مدعى بودند كه تدبير حيات هر نوع از انواع حيوانات بوسيله يك نور مدبر صورت مى ‏گيرد كه آن هم بالاخره منتهى مى ‏شود به نور الانوار و ذات واجب الوجود اين نظريه را با دلائل علمى نمى ‏توان رد كرد و اگر از هيچ راه از راه هاى عادى و طبيعى حركات غريزى قابل توجيه نباشد ناچار بايد حكم كرد كه حيوان در حركات غريزى خود بوسيله يك نيروى ديگرى كه محيط بر وجودش است هدايت مى ‏شود چيزى كه هست كيفيت الهام و كيفيت ‏ياد گرفتن و هدايت‏شدن حيوان مطابق اين نظريه بر ما روشن نيست .

٧ - حركات غريزى حيوان همه حركاتى است از روى شعور و اراده و قصد و لكن در عين حال اين فعاليتها فعاليت تدبيرى نيست‏يعنى حيوان فعاليت‏ هاى خود را بمنظور نتايج طبيعى آنها انجام نمى ‏دهد بلكه از نتائج طبيعى افعال خود بكلى بى‏خبر است چيزى كه هست وضع ساختمان هر حيوانى نسبت‏به كار هاى غريزى مخصوص خودش طورى است كه از آن افعال طبعا لذت مى ‏برد و حيوان بدون آنكه از نتيجه آن فعل آگاه باشد و بدون آنكه ميل به نتيجه فعل او را تحريك كرده باشد بلكه فقط براى لذتى كه از نفس فعل عايد حيوان مى ‏شود فعاليت مى ‏كند .

براى توضيح مطلب مى ‏توان دو نوع فعاليتى كه در انسان ديده مى ‏شود مورد مطالعه قرار داد انسان هر چند هر فعاليتى را براى آرزوئى و رسيدن بيك لذتى و ارضاء يك تمايلى انجام مى ‏دهد ولى در بعضى از افعال مستقيما خود فعل را نمى ‏خواهد يعنى خود فعل لذت بخش نيست‏بلكه بسا هست مقرون برنج است و لكن آن فعل انسان را بيك مقصود نهائى نزديك مى ‏كند از قبيل شخم زدن زمين و دانه پاشيدن و درو كردن و خرمن كردن و ... كه يك نفر كشاورز براى يك مقصود اصلى و نهائى انجام مى ‏دهد در اينگونه افعال چون خودشان مطلوب و مقصود نيستند و تمايلات انسان را بسوى خود جذب نمى ‏كنند لازم است كه انسان فائده طبيعى اينها را بداند و قوانين و قواعد صحيح اين كارها را بداند تا آنها را طورى انجام دهد كه به نتيجه مطلوب يعنى به چيزى كه مستقيما آسايش و آرامش خاطر انسان را فراهم مى ‏كند و يك تمايلى را خشنود ميسازد برسد در اينگونه كارها راهنماى انسان فقط فكر و انديشه است و لهذا بايد از طريق تجربه و تعقل و تعليم و تعلم بدست آيد اينگونه فعاليتها را مى ‏توان فعاليت تدبيرى اصطلاح كرد .

يك قسم فعاليت هاى ديگر است كه انسان خود فعل را مى ‏خواهد يعنى خود فعل مستقيما لذت بخش و ارضاء كننده يكى از تمايلات است از قبيل تغذى و اعمال جنسى حيوانات .

اينگونه افعال خودشان مطلوب و مقصود حيوانند و تمايلات حيوان را بسوى خود جذب مى ‏كنند يعنى احساس هر يك از اين افعال بواسطه ملايمتى كه با طبع حيوانى دارد هيجانى در وى ايجاد و او را بعمل وادار مى ‏كند نظير هيجانى كه خود بخود از ديدن يك منظره زيبا يا شنيدن يك آواز خوش و يا استشمام يك بوى مطبوع در انسان پيدا مى ‏شود كه به صرف روبرو شدن و انعكاس ذهنى اين امور جذب و انجذاب پيدا مى ‏شود اينگونه افعال غايات طبيعى مهمى دارد و طبيعت عينى خارجى انسان است كه براى بقاء و كمال فرد يا نوع اين تمايلات را بوجود آورده است ولى در شعور انسان اين نتايج طبيعى منعكس نمى ‏شود و اگر فرضا منعكس بشود مانند انسان عالم باز داعى و محرك نفسانى همان ارضاء تمايل است اينگونه فعاليتها را مى ‏توان فعاليت التذاذى اصطلاح كرد .

حركات غريزى حيوان را مى ‏توان حركات التذاذى دانست نه تدبيرى يعنى حيوانات بر خلاف انسان از لحاظ وضع تمايلات و نفسانيات طورى مجهز ساخته شده ‏اند كه از جميع حركات غريزى خود مستقيما لذت مى ‏برند و تمام آن كارها را صرفا براى همان لذتى كه از خود آن افعال مى ‏برند انجام ميدهند بدون آنكه از نتيجه و فائده طبيعى عمل خود آگاه باشند و آنرا منظور بدارند .

اين نظريه را نيز با دلائل علمى نمى ‏توان صد در صد باطل دانست چيزى كه هست‏خيلى بعيد بنظر مى ‏رسد كه حركاتى از قبيل لانه ساختن پرندگان صرفا التذاذى باشد و حيوان از نتيجه كار خود و قانون كار خود بى‏خبر باشد زيرا قرائن چنين نمودار مى ‏سازد كه حيوان يك مقصود ديگر از كار خود دارد و اين كار را براى آن مقصود نهائى مى ‏كند و در اين كار خود عينا مثل انسان كه براى يك مقصود نهائى تدبير مى ‏كند و متحمل رنج و زحمت مى ‏شود تدبير مى ‏كند و بخود رنج مى ‏دهد بعلاوه روى اين نظريه معلوم نيست كه چرا انسان كه قوه عقل و شعور و استعداد تدبير در امور دارد اين اندازه از لحاظ تمايلات كه هادى غريزه اوست ضعيف است و حيوان كه اين استعداد را ندارد داراى اين همه تمايلات عجيب شده كه حتى زنبور عسل كه لانه خود را با اشكال مسدس تنظيم مى ‏كند در وجود او تمايلى آفريده شده كه فقط از اين نوع كار لذت مى ‏برد و او بدون آنكه در شعور و قوه ادراك خويش فائده اين كار را بداند فقط براى اطاعت از آن تمايل مخصوص اين كار را انجام مى ‏دهد اين بود مجموعه فرضيه‏ هائى كه در مورد غريزه گفته شده يا مى ‏توان فرض كرد .

موضوع هدايت غريزه يكى از اسرار آميزترين مسائل علم الحيات است و خوشبختانه دانشمندان قرون جديده دست ‏به مطالعات عميقى در باره كردار و رفتار غريزى حيوانات زده ‏اند و عجائبى در اين زمينه‏ ها كشف كرده ‏اند و هر چه مطالعات و مشاهدات در اين زمينه بيشتر شود زمينه تحقيق فلسفى در ماهيت غريزه فراهم‏تر خواهد شد) به اين معنى كه كار هاى خود را با ادراك و فكر انجام دهد بايد صور ادراكى افعال خود را به اقتضاى قواى فعاله خود داشته باشد و چون افعال وى تعلق به ماده دارد بايد صور علميه موادى را كه متعلق افعال وى مى ‏باشد داشته باشد و بايد روابط خود را با آنها بداند و اتفاقا تجربه نيز همين حدس را تاييد مى ‏كند ما ابتدائا متعلق مادى فعل را تميز داده و سپس فعل را كه يكنوع تصرف در ماده است انجام مى ‏دهيم اگر چه اين سخن فعلا خام بوده و مفهوم حقيقى خود را چنانكه شايد و بايد پيدا نمى ‏كند و در جاى ويژه خود بايد روشن شود ولى عجالتا همين اندازه و سر بسته كافى است .

بهر حال قواى فعاله ما احساساتى درونى در ما ايجاد مى ‏كنند ما انجام دادن افعال قواى خود را دوست داشته و مى ‏خواهيم و حوادث و وارداتى كه با قواى ما ناجورند دشمن داشته و نمى ‏خواهيم يا در مورد آنها افعال مقابل آنها را دوست داشته و مى ‏خواهيم .

پس ناچار صورت ادراكى احساسى خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان مى ‏دهيم چنانكه بچه در نخستين روز هاى زندگى هر چه به دستش مى ‏آيد گرفته و به دهان مى ‏برد آنگاه چيز هاى خوردنى را خورده و آنچه نمى ‏تواند نمى ‏خورد البته اشتهاى خوردن بصورت احساس در مغز وى جايگزين شده و سپس نام اراده و مراد و مريد خواست‏خواسته خواهان بوى داده و با آزمايش خوردنى را تميز داده و گاهى هم مى ‏فهمد كه ماده‏ اى كه در دست دارد خوردنى نيست البته آن وقت نام هاى خوردن و خوردنى و خورنده را به فعل و بخود و به ماده مى ‏دهد و اين جمله را در دل دارد اين خوردنى را بايد بخورم و پيشتر مى ‏گفت اين خواستنى را بايد بخواهم با بيانى كه شد و مفهوم بايد همان نسبتى است كه ميان قوه فعاله و ميان اثر وى موجود است .

و اين نسبت اگر چه حقيقى و واقعى است ولى انسان او را ميان قوه فعاله و اثر مستقيم خارجى وى نمى ‏گذارد بلكه پيوسته در ميان خود و ميان صورت علمى احساسى كه در حال تحقق اثر و فعاليت قوه داشت مى ‏گذارد .

مثلا وقتى كه انسان خوردن را مى ‏خواهد نسبت مزبوره را نخستين بار مستقيما ميان خود و ميان كار هاى تنها تنها كه عضلات دست و لبها و فك و دهان و زبان و گلو و مرى و معده و كبد و عروق ... هنگام تغذيه انجام ميدهند نمى ‏گذارد بلكه در حال گرسنگى به ياد سيرى افتاده و نسبت ضرورت را در ميان خود و ميان احساس درونى سيرى يا لذت و حال ملايمى كه در سيرى داشت گذاشته و صورت احساسى درونى خود را مى ‏خواهد و در اين زمينه خود را خواهان و او را خواسته خود مى ‏پندارد پس در مورد خوردن مثال سابق فكرى كه قبل از همه چيز پيش انسان جلوه مى ‏كند اينست كه اين خواسته خود را سيرى بايد بوجود آورم و چنانكه روشن است در اين فكر نسبت‏بايد از ميان قوه فعاله و حركتى كه كار اوست‏برداشته شده و در ميان انسان و سيرى خواهان و خواسته گذاشته شده كه خود يك اعتبارى است و در نتيجه سيرى صفت وجوب پيدا كرده پس از آنكه نداشت و در حقيقت صفت وجوب و لزوم از آن حركت مخصوص بود كه كار و اثر قوه فعاله مى ‏باشد .

و در اين ميان ماده نيز كه متعلق فعل است اعتبارا بصفت وجوب و لزوم متصف شده .

بنابر اين همينكه انسان قواى فعاله خود را بكار انداخت عده زيادى از اين نسبت‏بايد را در غير مورد حقيقى خودش گذاشته و همچنين به چيز هاى بسيارى صفت وجوب و لزوم داده در حالى كه اين صفت را بحسب حقيقت ندارند .

مثلا در مورد خوردن مثال گذشته اگر چه متعلق بايد را سيرى قرار داده ولى چون مى ‏بيند سيرى بى بلعيدن غذا و بلعيدن بى جويدن و بى به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بى برداشتن و برداشتن بى نزديك شدن و دست دراز كردن و گرفتن و .

ممكن نيست ‏به همه اين حركات صفت وجوب و لزوم مى ‏دهد و چون مى ‏بيند كه قوه فعاله در حقيقت‏يك چيز مى ‏خواهد به همه اين حركات و يا بيك دسته از آنها صفت وحدت و يگانگى مى ‏دهد و بهمين قياس ...

از بيان گذشته نتيجه گرفته مى ‏شود :

الف - انسان يا هر موجود زنده بواسطه بكار انداختن قواى فعاله خود يك سلسله مفاهيم و افكار اعتباريه تهيه مى ‏نمايد

ب - ضابط كلى در اعتبارى بودن يك مفهوم و فكرى اينست كه به وجهى متعلق قواى فعاله گرديده و نسبت‏بايد را در وى توان فرض كرد پس اگر بگوئيم سيب ميوه درختى است فكرى خواهد بود حقيقى و اگر بگوئيم اين سيب را بايد خورد و اين جامه از آن من است اعتبارى خواهد بود .

ج - با تذكر آنچه در مقاله ٥ گذشت روشن مى ‏شود كه اعتباريات به دو قسم منقسم مى ‏باشند :

١ - اعتباريات مقابل مهيات كه آنها را اعتباريات بالمعنى الاعم نيز مى ‏گوييم .

٢ - اعتبارياتى كه لازمه فعاليت قواى فعاله انسان يا هر موجود زنده است و آنها را اعتباريات بالمعنى الاخص و اعتباريات عملى مى ‏ناميم .

د - چون اعتباريات عملى مولود يا طفيلى احساساتى هستند كه صاحب قواى فعاله مى ‏باشند و از جهت ثبات و تغيير و بقاء و زوال تابع آن احساسات درونى ‏اند و احساسات نيز دو گونه هستند احساسات عمومى لازم نوعيت نوع و تابع ساختمان طبيعى چون اراده و كراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصى قابل تبدل و تغيير از اين روى بايد گفت اعتباريات عملى نيز دو قسم هستند :

١ - اعتباريات عمومى ثابت غير متغير مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص چنانكه بيان خواهيم نمود .

٢ - اعتباريات خصوصى قابل تغيير مانند زشت و زيبائى‏ هاى خصوصى و اشكال گوناگون اجتماعات .

انسان ميتواند كه هر سبك اجتماتى را كه روزى خوب شمرده روز ديگر بد بشمارد ولى نمى ‏تواند از اصل اجتماع صرفنظر نموده و يا اصل خوبى و بدى را فراموش نمايد .

پس اعتباريات عملى بر دو قسمند اعتباريات ثابته كه انسان از ساختن آنها ناگزير است و اعتباريات متغيره .

آنچه بيانات گذشته تا كنون نتيجه داده اينست انسان يا هر جانور زنده ميان خود قواى فعاله و ميان حركات حقيقى و خواص و افعال اختيارى خود اجمالا يك سلسله ادراكات و علومى را ساخته و توسيط مى ‏نمايد .

ولى آيا آنها را چگونه ساخته و آنها چه انقسامات و احكامى دارند و آنها چگونه با خواص و افعال حقيقى انسان ارتباط پيدا مى ‏كنند پرسشهائى هستند كه هنوز پاسخ تفصيلى آنها داده نشده اگر چه شالوده سخن در بيان گذشته ريخته شده

# ريشه اعتباريات و آغاز پيدايش آنها

چنانكه از بيان گذشته دستگير مى ‏شود قواى فعاله انسان چون فعاليت طبيعى و تكوينى خود را روى اساس ادراك و علم استوار ساخته ناچار است ‏براى مشخص كردن فعل و مورد فعل خود يك سلسله احساسات ادراكى چون حب و بغض و اراده و كراهت‏بوجود آورده و در مورد فعل بواسطه تطبيق همين صور احساسى متعلق فعاليت‏خود را از غير آن تميز داده و آنگاه مورد تطبيق را متعلق قوه فعاله قرار داده معناى بايستى را بوى داده وجوب ميان خود و ميان او گذشته و فعل را انجام دهد و آزمايش ممتد در افراد انسان و ساير جانوران زنده همين نظر را تاييد مى ‏كند

# شاخه‏ هاى اعتباريات انقسامات

چنانكه از نتيجه ٦ كه در آغاز سخن گرفتيم روشن است در مورد اعتباريات نمى ‏توان دست توقع بسوى برهان دراز كرد زيرا مورد جريان برهان حقايق مى ‏باشد و بس .

و از راه ديگر در نوع انسان مثلا كه روزگار هاى دراز و سده‏ هاى متراكم از تاريخ پيدايش وى كه به ما تاريك است گذشته و بواسطه تكاثر تدريجى جهات احتياج فردى و نوعى كه روز بروز كشف شده و هر روز اعتبارياتى و افكارى تازه‏تر و پيچيده‏تر به گذشته افزوده نمى ‏توان از ميان انبوه توده‏ هاى متراكم اعتبار ريشه‏ هاى اصلى را پيدا نمود .

ولى چيزى كه هست اينست كه اجتماع امروزه ما با معلومات اعتبارى و اجتماعى تدريجا و به مرور زمان روى هم چيده شده و از اين روى ما مى ‏توانيم با سير قهقرى بعقب برگشته و به سر چشمه اصلى اين زاينده رود اگر هم نرسيديم دست كم نزديك شويم .

و همچنين با كنجكاوى در اجتماع و افكار اجتماعى ملل غير مترقيه كه اجتماعات و افكارى نسبتا ساده دارند و يا بررسى اجتماعات ساير جانوران زنده معلوماتى بدست آوريم .

و همچنين در فعاليت‏ هاى فكرى و عملى نوزادان خودمان باريك شده و ريشه‏ هاى ساده افكار اجتماعى يا فطرى را تحصيل نمائيم .

پس از اين مقدمه چنانكه گذشت‏ساختن علوم اعتباريه معلول اقتضاى قواى فعاله طبيعى و تكوينى انسان مى ‏باشد و پر روشن است كه فعاليت اين قوا يا پاره از آنها محدود و بسته به اجتماع نمى ‏باشد مثلا انسان قواى مدركه و همچنين جهاز تغذى خود را بكار خواهد انداخت‏خواه تنها باشد و خواه در ميان هزار آرى يك دسته از ادراكات اعتبارى بى فرض اجتماع صورت پذير نيست مانند افكار مربوط به اجتماع ازدواجى و تربيت اطفال و نظاير آنها و از اينجا نتيجه گرفته مى ‏شود اعتباريات با نخستين تقسيم به دو قسم منقسم مى ‏شوند :

١ - اعتباريات پيش از اجتماع .

٢ - اعتباريات بعد از اجتماع .

البته معلوم است كه افعالى كه متعلق قسم اول هستند با هر شخص شخص قائمند و افعالى كه متعلق قسم دوم مى ‏باشند با نوع مجتمع قائمند البته نبايد فعل مشترك را به فعل اجتماعى اشتباه كرد ما افعالى داريم كه شخص فعل به شخص فرد قائم است چون تغذى و افعالى داريم كه شخص فعل به اجتماع قائم است چون ازدواج و تكلم

# قسم اول اعتباريات قبل الاجتماع

وجوب

چنانكه از بيان گذشته روشن شد انسان در نخستين بار بكار انداختن قواى فعاله خود نسبت ضرورت و وجوب بايد را ميان خود و ميان صورت احساسى خود كه به نتيجه عمل تطبيق مى ‏نمايد مى ‏گذارد و حال آنكه اين نسبت‏بحسب حقيقت در ميان قواى فعاله و حركات حقيقى صادره آنها جاى دارد پس نسبت نامبرده اعتبارى خواهد بود .

و از اينجا روشن مى ‏شود :

١ - نخستين ادراك اعتبارى از اعتباريات عملى كه انسان ميتواند بسازد همان نسبت وجوب است و اين اولين حلقه دامى است كه انسان در ميان فعاليت‏خود با تحريك طبيعت گرفتار وى مى ‏شود .

٢ - اعتبار وجوب اعتبارى است عمومى كه هيچ فعلى از وى است غنا ندارد پس هر فعلى كه از فاعلى صار مى ‏شود با اعتقاد وجوب صادر مى ‏شود .

و اين نظريه اگر چه با مشاهده موارد افعال مختلفه غير قابل قبول بنظر مى ‏رسد چه بسيار مى ‏افتد كه انسان كارهائى را بواسطه عادت يا نادانى يا عصبيت و مانند آنها انجام مى ‏دهد در حالى كه خود مى ‏داند كارى غير لازم يا بى‏خود و يا ناشايسته و نكردنى مى ‏باشد .

ولى باريك بينى در همين موارد صحت و درستى نظريه نامبرده را تاييد مى ‏نمايد زيرا ما مى ‏بينيم كه كسانى كه اينگونه كار هاى پست نابايسته يا ناشايسته را با اعتقاد و اعتراف به عدم لزوم يا با ايمان به لزوم عدم انجام ميدهند گاهى كه از آنان پرسيده شود كه با اينكه مى ‏دانيد و مى ‏گوئيد كه اينگونه كارها نكردنى است پس چرا مى ‏كنيد بعنوان عذر و پوزش پاسخ ميدهند كه چاره نداريم چون عادى هستيم يا در نكردن فلان محذور را داريم يا مجبور بوديم و از نكردن ترسيديم و مانند اين پوزشها .

روشن است كه مفهوم پوزششان اينست كه وجوب فعل مقيد به عدم تحقق عذر بوده يعنى فعل در صورت تحقق عذر وجوب نداشته يعنى فعل با اعتقاد وجوب انجام گرفته و پوشيده نماند كه اوصاف ديگرى كه گاهى افعال از قبيل اولويت و حرمت و مانند آنها پيدا مى ‏كنند چنانكه فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مكروه و مباح قسمت كرده ‏اند دخلى به اين وجوب كه مورد بحث ما مى ‏باشد ندارند زيرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل مى ‏باشد و عمومى است و اوصاف نامبرده صفت فعل فى نفسه مى ‏باشند و خصوصى هستند و اگر چه آنها نيز مانند وجوب عمومى اعتبارى عملى بوده و از محصولات كارخانه فعاليت انسان مى ‏باشند ولى اعتبار آنها بسى متاخر از اعتبار وجوب عام است

# حسن و قبح خوبى و بدى

اعتبار ديگرى كه مى ‏توان گفت زائيده بلا فصل اعتبار وجوب عام مى ‏باشد اعتبار حسن و قبح است كه انسان قبل الاجتماع نيز اضطرارا آنها را اعتبار خواهد نمود .

ترديد نيست كه ما بسيارى از حوادث طبيعى را دوست داريم و چون خوب ميدانيم دوست داريم و حوادث ديگرى را دشمن داريم و چون بد ميدانيم دشمن داريم بسيارى از اندامها و مزه‏ ها و بويها را از راه ادراك حسى نه از راه خيال خوب مى ‏شماريم و بسيارى ديگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخى و بوى مردار بد مى ‏شماريم و ترديد نداريم ولى پس از تامل نمى ‏توان خوبى و بدى آنها را مطلق انگاشته و بانها واقعيت مطلق داد زيرا مى ‏بينيم جانوران ديگرى نيز هستند كه روش آنها بخلاف روش ما مى ‏باشد الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وى لذت مى ‏برد و جانورانى هستند كه از فاصله‏ هاى دور به بوى مردار مى ‏آيند و يا مثلا از مزه شيرينى نفرت دارند پس بايد گفت دو صفت‏خوبى و بدى كه خواص طبيعى حسى پيش ما دارند نسبى بوده و مربوط به كيفيت تركيب سلسله اعصاب يا مغز ما مثلا مى ‏باشند .

پس مى ‏توان گفت كه خوبى و بدى كه در يك خاصه طبيعى است ملائمت و موافقت ‏يا عدم ملائمت و موافقت وى با قوه مدركه مى ‏باشد و چون هر فعل اختيارى ما با است عمال نسبت وجوب انجام مى ‏گيرد پس ما هر فعلى را كه انجام مى ‏دهيم به اعتقاد اينكه به مقتضاى قوه فعاله است انجام مى ‏دهيم يعنى فعل خود را پيوسته ملايم و سازگار با قوه فعاله ميدانيم و همچنين ترك را ناسازگار ميدانيم در مورد فعل فعل را خوب ميدانيم و در مورد ترك فعل را بد ميدانيم .

از اين بيان نتيجه گرفته مى ‏شود :

خوب و بد حسن و قبح در افعال دو صفت اعتبارى مى ‏باشند كه در هر فعل صادر و كار انجام گرفته اعم از فعل انفرادى و اجتماعى معتبرند و پوشيده نماند كه حسن نيز مانند وجود بر دو قسم است ‏حسنى كه صفت فعل است فى نفسه و حسنى كه صفت لازم و غير مختلف فعل صادر است چون وجوب عام و بنا بر اين ممكن است كه فعلى بحسب طبع بد و قبيح بوده و باز از فاعل صادر شود ولى صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت

# انتخاب اخف و اسهل سبكتر و آسانتر

قواى فعاله ما كه كار هاى خود را با فكر انجام ميدهند و يا هر قوه فعاله طبيعى هر گاه با دو فعل مواجه شود كه از جهت نوع متشابه ولى از جهت صرف قوه و انرژى مختلف يعنى يكى دشوار و پر رنج و ديگرى آسان و بيرنج‏بوده باشد ناچار قوه فعاله بسوى كار بي رنج تمايل كرده و كار پر رنج را ترك خواهد گفت و البته علتش اينست كه كار پر رنج در عين حال كه مقتضاى قوه فعاله است مقرون بعوائق و موانعى است كه با قوه فعاله سازگار نيستند و گاهى كه قوه فعاله چنين كارى را انجام مى ‏دهد خود كار را مى خواست و از كشيدن رنج و دفع عائق چاره نداشت پس وجوب چنين كار و فعلى پيش قوه فعاله مقيد بفقدان كار بيرنج ‏يا كمرنج‏بوده پس در موردى كه دو فعل بيرنج و با رنج فرض شود انتخاب بيرنج معين خواهد بود .

و روى اين اصل مى ‏باشد كه تطور و تحولى در همه اعتباريات در جميع شئون انفرادى و اجتماعى انسان موجود مى ‏باشد و ممكنست افكار ساير جانوران زنده بويژه افكار انفرادى آنها كم و بيش بهره‏ اى از اين تطور و تحول داشته باشند چنانكه تاثير اين اصل در عادات و رسوم و لغات در انسان بسيار روشن است انسان پيوسته مى ‏خواهد با سرمايه كم سود بسيار برد و با تلاش سبكتر كارى سنگين‏تر انجام دهد .

و اگر چنانچه گاهى نتيجه معكوس پيش آمده و سير تطورى از شكل آسانتر بحالت دشوارترى تبديل مى ‏شود و يا عادت و رسم ساده‏ترى بيك مرحله پيچيده‏ترى مى ‏رسد نه از راه تطور تنها است ‏بلكه اغراض ديگرى ضميمه و پيوند اصل شده و سنگينى بار آورده چنانكه زندگى ساده و بسيط انسان اولى فعلا به شكل بسيار دشوار و سختى افتاده ولى استفادههاى بسيار ديگرى منظور شده كه به اصل افزوده شده و حالت‏بغرنجى پيدا كرده مثلا انسان اولى تنها گرسنگى احساس كرده و تنها براى سيرى علف يا گوشت‏خام مى ‏خورده ولى انسان امروز تغذيه تنها سيرى نمى ‏خواهد و مقاصد ديگرى نيز دارد و همچنين

# اصل است خدام و اجتماع

ما در خارج به هر پديده مادى كه مى ‏رسيم تركيبى يا همراه تركيبى است كه براى حفظ بقاء خود از خارج به نحوى استفادهمى ‏نمايد و اين خاصيت در همه موجودات و بويژه در يك دسته از موجودات كه جانوران زنده را تشكيل ميدهند بسيار روشن مى ‏باشد . اين دسته مثلا آب را نوشيده و گياه يا ميوه را خورده و با بكار انداختن جهاز تغذى و هضم مخصوص خود اجزائى را كه براى بدن خود لازم دارد از وى گرفته و باز مانده را پس مى ‏دهد و پاره‏ اى از جانوران با پاره‏ اى از آنها چون گرگ با گوسفند و باز با كبوتر تغذى مى ‏نمايد و جانوران با شعورتر و بويژه انسان اين روش را نه تنها در خواص طبيعى و لوازم مادى بكار مى ‏برند بلكه در هر كارى كه وابسته باحتياجات است اگر چه به وسايط زياد نيز بوده باشد روش آنها همين است .

انسان اولى براى رهائى از شر درندگان و دشمنان خود ميان آب زندگى مى ‏كرد و بالاى درختان يا در شكاف كوهها مى ‏نشست و هر محذورى را با ضد آن تقريبا پاسخ عملى مى ‏داد .

انسان احتياجات صناعى خود را نخست‏با سنگ‏ هاى تيز برنده پس از آن با فلزات پس از آن با بخار پس از آن با برق و مغناطيس سپس با شكافتن اتم تامين مى ‏كرده و مى ‏كند و پس از آن . ..

انسان همه گونه بهره بردارى خوراكى و دوائى و پوشاكى و نشيمنى از گياه و درخت و چوب مى ‏كند .

انسان هر جور تصرف در گوشت و است خوان و خون و پوست و شير و پشم حتى در مدفوعات حيوانات مى ‏نمايد .

انسان نتيجه‏ هاى گوناگون از كار حيوانات مى ‏گيرد باسب و الاغ سوار مى ‏شود و بار مى ‏بندد و با سگ پاس مى ‏دهد و شكار مى ‏كند با گربه موش مى ‏گيرد و با كبوتر پيك مى ‏فرستد و .

راست ى اگر تنها كليات تصرفات انسان در خارج شمرده شود يك رقم سرسام آور خارج از پندار پيدا مى ‏شود .

اكنون آيا اين موجود عجيب با نيروى انديشه خود اگر با يك همنوع خود انسان ديگر روبرو شود بفكر استفادهاز وجود او و از افعال او نخواهد افتاد و در مورد هم‏نوعان خود است ثنا قائل خواهد شد بى شبهه چنين نيست زيرا اين خوى همگانى يا واگير را كه پيوسته دامنگير افراد انسان مى ‏باشد نمى ‏توان غير طبيعى شمرد و خواه ناخواه اين روش مستند بطبيعت است .

ولى سخن اين جا است كه : آيا روش است خدام مستقيما و بلا واسطه مقتضاى طبيعت مى ‏باشد و اين انديشه نخست در مغز انسان جايگير شده و در دنبال وى انديشه ديگرى بنام انديشه اجتماع گرد هم آمدن و زندگى دسته جمعى كردن پيدا مى ‏شود يا اينكه انسان با مشاهده هم‏نوعان خود اول بفكر اجتماع و زندگى دسته جمعى افتاده و افراد نوع بهمديگر گرائيده و زندگانى تعاونى را پى‏جوئى نموده و همه از همه برخوردار مى ‏شوند و ضمنا گاهى يا بيشتر اوقات اجتماع از مجراى طبيعى خود منحرف شده و مبدل بيك توده هرج و مرج و سودبرى و رنج‏كشى و بالاخره بردگى و است ثمار مى ‏شود .

ما گمان مى ‏كنيم كه يك بررسى يا تماشاى فعاليت هاى ابتدائى نوع انسان و روش‏ هاى ساده بيشتر انواع ديگر حيوان و همچنين بررسى تجهيزات طبيعت پاسخ حقيقى اين پرسش را مشخص ميسازد .

درست است كه ساختمان كالبد انسان با جهاز تغذيه نسبتا اجتماعى مجهز مى ‏باشد فرد ماده انسان پستان دارد كه دقيقا براى بيرون دادن شير آماده است و پشت‏سر اين دستگاه دقيق ديگرى براى ساختن شير درست‏شده و بدن با وى مجهز گرديده و از طرف ديگر فرد ديگر كودك با لب و دهانى مجهز مى ‏باشد كه كاملا با مكيدن پستان و گرفتن شير توافق داشته و سازگار مى ‏باشد و همچنين مجموع دو فرد ذكور و اناث روى هم رفته با يكدستگاه دقيق و باريك تمايل جنسى و تهيه ماده اصلى نوزاد انسانى و بقالب زدن و بيرون دادن و بالاخره ساختن يك فردى مانند خود با همه لوازم و احتياجات و شايد شماره واحدها و اجزاء اولى اين دستگاه از اندازه بيرون بوده باشد مجهز است و البته اين تجهيزات تجهيز تغذيه و توليد بجز با اجتماع سر نمى ‏گيرد .

نظير اين وضع را در جانوران پستاندار ديگر غير انسان و در بيشتر مرغان چون كبوتر و باز و مانند آنها و همچنين جهاز توالد و تناسل را در بيشتر يا همه جانوران زنده مى ‏توان يافت .

ولى با در نظر گرفتن اينكه غرض طبيعت و تكوين از اين تجهيزات همان توليد و تغذيه و تنميه مى ‏باشد آيا راهى كه طبيعت‏براى تامين آرمان و هدف خود براى انسان مشخص ميسازد همان اجتماع و تعاون است ‏يا اينكه انديشه است خدام را بمغز انسان وارد ميسازد كه جنس نر و ماده و نوزاد و مادر براى ارضاء قواى فعاله و پاسخ خواهش غريزى خود باين كارها دست‏بزنند مرد از روى خواهش غريزى خود آميزش ويژه‏ اى را از زن مى ‏خواهد و زن نيز كارى كه پاسخ دهنده همين كار است مى ‏خواهد نوزاد از پستان مادر رفع گرسنگى مى ‏خواهد و مادر نيز از نوزاد خالى كردن پستان از شير و رفع ناراحتى كه در خود مى ‏يابد مى ‏خواهد گواه اين سخن اينست كه اين تجهيزات در بيشتر يا همه حيوانات همگانى و هميشگى كلى و دائمى نيست زيرا تصور ندارد كه همه افراد از شير تغذى نمايند و نيز همان طبيعت كه انسان را به انجام اين گونه كارها دعوت مى ‏كند دعوت خود را با يك سلسله علوم و احساسات ادراكى چون شهوت جنسى و اشتهاى تغذى و عاطفه و رحم فعليت مى ‏دهد ولى همين احساسات را پس از چندى نگاهدارى دير يا زود از دست انسان مى ‏گيرد ديگر مرد يا زن احساس تمايل جنسى را ندارند ديگر انسان كه يك روز نام نوزاد داشت‏شيفته پستان مادر نبوده و خواب و بيدارى را با انديشه شير نمى ‏گذراند گذشته از اينكه دهانش نيز از دندان پر شده و بسوى غذاى جويدنى هدايت مى ‏شود و از ديگر سو پستان مادر نيز خشك شده و ديگر شير ندارد پس در حقيقت اينگونه اجتماع فرع است خدام بوده و در اثر پيدايش توافق دو است خدام از دو طرف متقابل مى ‏باشد نه اينكه طبيعت انسان را مستقيما به چنين انديشه‏ اى رهبرى نمايد .

گذشته از اين سخنان اصولا نمى ‏توان باور كرد كه انسان با همه پديده‏ هاى جهان كار دارد و به هر موجودى كه از راه حس يا خيال يا عقل راه پيدا مى ‏كند تماس ذى غرضانه با وى مى ‏گيرد لا اقل تماشاى ادراكى و اقناع و ارضاء غريزه شعور در همه اين دسته‏ هاى بيرون از اندازه و شمار سوداى استفاده و است خدام داشته باشد و در درجه اول سود خود را بخواهد تنها در يكدسته از آنها هم‏نوعان خود با همان قواى فعاله و اراده غريزى است ثنائا اجتماع را خواسته و استخدام را تبديل به استفاده اشتراكى نمايد .

بلى هر پديده از پديده‏ هاى جهان و از آن جمله حيوان و بويژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و همنوع خود را همان خود مى ‏بيند و از اين راه احساس انس در درون وى پديد آمده و نزديك شدن و گرايش به هم‏نوعان خود را مى ‏خواهد و باجتماع فعليت مى ‏دهد و چنانكه پيدا است همين نزديك شدن و گرد هم آمدن تقارب و اجتماع يكنوع است خدام و استفاده است كه به سود احساس غريزى انجام مى ‏گيرد و سپس در هر مورد كه يكفرد راهى به استفادهاز هم‏نوعان خود پيدا نمايد خواهد پيمود و چون اين غريزه در همه بطور متشابه موجود است نتيجه اجتماع را مى ‏دهد و اين همان اجتماع است كه مورد بحث و نظر ما است اجتماع تعاونى كه احتياجات همه با همه تامين شود و تامل و مطالعه در فعاليت هاى متحول نوزاد انسان و جانوران زنده ديگر اين نظر را تامين مى ‏نمايد .

از بيان گذشته نتيجه گرفته مى ‏شود :

١ - انسان در نخستين بار است خدام را اعتبار داده است .

٢ - انسان مدنى بالطبع است .

٣ - عدل اجتماعى خوب و ظلم بد مى ‏باشد .

و البته نبايد از كلمه است خدام سوء استفاده كرد و تفسير ناروا نمود ما نمى ‏خواهيم بگوئيم انسان بالطبع روش است ثمار و اختصاص را دارد چنانكه يك ملتى در پس پرده آزادى بخشى و الغاء برده فروشى بنام است عمار و است ملاك و قيمومت و تحت الحمايه و هزار نام ديگر ديگران را زين به پشت و لگام به دهان زده و سوار شوند يا جنس دو پا را مانند چارپايان خريد و فروش بنمايند و معنى بردگى و بدبختى و پستى را با الفاظ شيرين آزادى و خوشبختى و پيشرفت تاديه كنند و به روى هر حقيقتى اسم كهنه و پوسيده گذاشته و بدور اندازند .

و همچنين نمى ‏خواهيم بگوئيم چون انسان بالطبع مدنى و اجتماعى است ‏به دستاويز اينكه همه زمين و آفريده‏ هاى زمينى از آن همه است تنى چند در پس پرده فريبنده انترناسيوناليسم بنام رفع تضاد هاى داخلى افكار انسانى را كشته و يك گله انسان بى فكر بى اراده بار آورند كه كوچكترين دخالتى در خوب و بد و بايد و نبايد جهان نداشته باشند و به اتهام ارتجاع اخلاق فاضله عفت و عصمت و غيرت و حيا و صبر را پايمال نمايند و بعنوان اينكه مرام كمونيزم و سازمان اشتراك بر پايه تحول و تكامل عمومى است وار است واژه انصاف و رحم و عطوفت و صداقت و صدق و صفا و همچنين بيم و اميد و آرزو و افسوس را از قاموس بشريت‏شسته و چراغهائى كه صنع و ايجاد در درون تاريك انسان روشن نموده خاموش كرده و يك انسان لا انسان آرى انسان لا انسان بار آورند .

مراد ما اينها نيست ‏بلكه ما مى ‏گوييم انسان با هدايت طبيعت و تكوين پيوسته از همه سود خود را مى ‏خواهد اعتبار است خدام و براى سود خود سود همه را مى ‏خواهد اعتبار اجتماع و براى سود همه عدل اجتماعى را مى ‏خواهد اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم و در نتيجه فطرت انسانى حكمى كه با الهام طبيعت و تكوين مى ‏نمايد قضاوت عمومى است و هيچگونه كينه خصوصى با طبقه متراقيه ندارد و دشمنى خاصى با طبقه پائين نمى ‏كند بلكه حكم طبيعت و تكوين را در اختلاف طبقاتى قرائح و است عدادات تسليم داشته و روى سه اصل نامبرده مى ‏خواهد هر كسى در جاى خودش بنشيند .

٤ - آزادى انسان كه موهبتى طبيعى است در حدود هدايت طبيعت مى ‏باشد و البته هدايت طبيعت‏بسته به تجهيزاتى است كه ساختمان نوعى داراى آنها مى ‏باشد و از اين روى هدايت طبيعت احكام فطرى به كارهائى كه با اشكال و تركيبات جهازات بدنى وفق مى ‏دهد محدود خواهد بود مثلا از اين راه ما هيچگاه تمايل جنسى را كه از غير طريق زناشوئى انجام مى ‏گيرد مرد با مرد زن با زن زن و مرد از غير طريق زناشوئى انسان با غير انسان انسان با خود تناسل از غير ازدواج تجويز نخواهيم نمود .

مثلا تربيت اشتراكى نوزادان و الغاء نسب و وراثت و ابطال نژاد و ...

را تحسين نخواهيم كرد زيرا ساختمان مربوط بازدواج و تربيت‏با اين قضايا وفق نمى ‏دهد . اعتبارات سه گانه نامبرده از اعتبارات ثابته مى ‏باشند

# اصل متابعت علم

پر روشن است كه قواى فعاله در ماده چنانكه خود مادى هستند فعاليت آنها نيز در ماده مى ‏باشد و يك قوه فعاله همينكه ماده‏ اى را مناسب فعاليت‏خود يافت‏شروع به فعاليت كرده و اثر خود را بسوى متاثر خود روانه خواهد ساخت و انسان و هر جانور زنده در فعاليت‏خود از اين حكم مستثنى نيستند .

ما در صحنه فعاليت‏خود با واقعيت‏خارج كار داريم واقعيت‏خارج را مى ‏خواهيم با كسى كه سخن مى ‏گوييم با شنونده خارجى راز گوئى مى ‏نماييم بسوى مقصدى كه روانه مى ‏شويم مقصد را مى ‏جوييم و اگر مى ‏خوريم يا مى ‏آشاميم يا برمى ‏خيزيم و اگر چشم باز مى ‏كنيم يا گوش فرا مى ‏گيريم يا مى ‏چشيم يا مى ‏بوييم يا دست مى ‏ماليم يا پاى مى ‏گذاريم و اگر مى ‏خنديم يا مى ‏گرييم و اگر شاد مى ‏باشيم يا اندوهگين مى ‏شويم و اگر دوست مى ‏گيريم يا دشمن مى ‏داريم و اگر و اگر ... در همه اين مراحل سر و كار ما با خود خارج و واقعيت هستى است زيرا بحسب فطرت و غريزه ره آليست و واقع بين هستيم چنانكه در مقاله ٢ و ٣ روشن گرديد .

پس ناچار به علم اعتبار واقعيت داده‏ايم يعنى صورت ادراكى را همان واقعيت‏خارج مى ‏گيريم و آثار خارج را از آن علم و ادراك مى ‏شماريم .

و در ميان حالات گوناگون ادراكى علم ظن شك وهم تنها علم ميتواند اين خاصه را داشته باشد زيرا در حالات ديگر غير حال علم چون ادراك دو جانبه بوده و متزلزل است نمى ‏توان بيك جانب گرائيده و مستقر شد موجودى را كه وجودش مظنون يا مشكوك يا موهوم است نمى ‏توان گفت موجود است ولى موجودى كه معلوم الوجود بوده و هيچگونه ترديدى در وجودش نداريم موجود است ‏بى قيد علم اگر چه بحسب دقت معلوم الوجود است ولى وقتى كه به اينجا مى ‏رسيم موجودى كه پيش ما است ‏بحسب دقت موجود نيست‏بلكه معلوم الوجود يعنى صورت علمى است نه خود موجود خارجى باز مى ‏بينيم معلوم الوجود معلوم الوجود است نه معلوم معلوم الوجود و باز هر چه پيش برويم دست‏خود را به روى واقعيت‏خارج يعنى روى علم بنام معلوم خارجى خواهيم گذاشت نه روى علم بواقعيت‏خارج .

پس بايد قضاوت كرد كه انسان و هر موجود زنده هيچگاه از اعتبار دادن به علم مقابل مطلق ترديد مستغنى نيست و بحكم اضطرار غريزى به علم اعتبار خواهد داد يعنى صورت علمى را همان واقعيت‏خارج خواهد گرفت .

اعتبار واقعيت علم باصطلاح اين مقاله حجيت قطع باصطلاح فن اصول .

و از اين روى ما نمى ‏توانيم دخالت تازه‏ اى اثباتا و نفيا در اعتبار علم بكنيم ما هيچگاه نمى ‏توانيم اين اعتبار را از دست علم بگيريم زيرا هر گامى كه در اين راه برمى ‏داريم در خط علم راه‏پيمائى نموده‏ايم و هيچگاه نمى ‏توانيم دو باره به علم اعتبار بدهيم زيرا خواه و ناخواه اين اعتبار را در نخستين برخوردى كه با خارج نموده‏ايم بوى داده‏ايم و انسان نمى ‏تواند در دائره زندگى خود بيك نقطه برسد براى نمونه كه از عمل به علم خالى بوده باشد .

مثلا يك رئيس يا هر ما فوق ميتواند گزاف گوئى كرده بزير دست‏خود بكوبد ازين پس در فرمان هاى من آنچه را كه علم دارى ترك گفته و موارد مشكوكه را انجام ده ولى باز با اين بازى به آرزوى خود الغاء اعتبار علم نخواهد رسيد زيرا زير دست نامبرده اگر فرمانبردارى هم بكند تازه در همه موارد عمل بشك به فرمان نخستين وى اطاعت علمى كرده و همه موارد شك را نيز با علم تشخيص داده .

و مثلا انسان در موارد محذورات احتمالى است نكاف كرده و وارد نمى ‏شود قاعده دفع ضرر محتمل آبى را كه راست ى احتمال مسموميت دارد نمى ‏خورد بجائى كه احتمال چاه ميرود پاى نمى ‏گذارد به ماده‏ اى كه احتمال انفجار دارد دست نمى ‏زند ولى اينها مواردى است كه انسان در سر دو راه ايستاده يكى مقطوع الامن و ديگرى غير مقطوع و با غريزه عمل به علم راه مقطوع الامن را انتخاب مى ‏نمايد گذشته از اينكه احتمال محذور را نيز با علم تشخيص مى ‏دهد .

از بيان گذشته نتيجه گرفته مى ‏شود :

١ - يكى از اعتباريات حجيت علم است .

# نكاتى چند

١ - نظر به قريحه مسامحه كه در انسان از قاعده انتخاب اخف و اسهل است قرار جسته انسان در مرحله عمل هر چيز غير مهم را به عدم ملحق مى ‏نمايد و ما روزانه اين روش را در هزارها مورد بكار مى ‏بريم كه يكى از آنها ادراك ظنى است در جايى كه جانب مرجوح طرفين ظن بى اهميت‏بوده باشد به حسابش نمى ‏آوريم و در نتيجه ظن قوى را به جاى علم گذاشته و نام علم بوى مى ‏دهيم و اين همان ظن اطمينانى است كه مدار عمل انسان مى ‏باشد و اين خود يكى از اعتبارات عمومى است .

پوشيده نماند كه دانشمندان مادى چنانكه در علم نظرى كج‏روى نموده و علم ادراك مانع از نقيض را منكر شده ‏اند هم چنان در علم عملى مورد بحث نيز اشتباه كرده و درست در نقطه مقابل ما قرار گرفته مى ‏گويند انسان هميشه بظن عمل مى ‏نمايد و علمى در كار نيست .

اين نظريه از دو جا سر چشمه مى ‏گيرد يكى انكار اصل ادراك علمى و ما در مقاله‏ هاى گذشته بطلان اين نظر را روشن نموده و به ثبوت رسانيديم كه اين نظر جز روشن شكاكان نمى ‏دانم حقيقتى در بر ندارد دوم خلط ميان اعتبار ظن اطمينانى و ميان الغاء اعتبار علم دانشمند مادى بايد بداند كه سخن دو تا است كه از همديگر جدا مى ‏باشند .

يكبار مى ‏گوييم انسان بنا گذارى نموده كه غير علم را ظن اطمينانى علم شناخته و با وى معامله علم كند البته در اين صورت اعتبار حقيقى از آن علم بوده و علم اعتبارى ظن اطمينانى تنها زنده اسم علم مى ‏باشد و يكبار مى ‏گوييم انسان به علم عمل نمى ‏كند بلكه پيوسته پيرو ظن است ‏يعنى انسان در عمل مستقيما بسوى رجحان و اولويت مى ‏گرايد و اين سخنى است ‏بى پايه و انديشه ايست‏خام زيرا انسان در اعتباريات عملى خود محكوم طبيعت و پيرو هدايت فطرت و غريزه خود مى ‏باشد و چنانكه در آغاز سخن گفته شد طبيعت و فطرت براى نيل بهدف خود انسان را بسوى واقعيت‏خارج مى ‏كشاند و قواى فعاله و مدركه را با واقعيت‏خارج ارتباط مى ‏دهد و ادراكى كه خارج بطور اطلاق ميتواند در ظرف وى بگنجد همان علم است و بس .

جاى بسى شگفت است اگر چنانچه انسان در مورد عمل تنها ظن يعنى طرف راجح را گرفته و انتخاب مى ‏كند آيا خود رجحان را نيز با رجحان تشخيص مى ‏دهد و همچنين اين رجحان‏ هاى مترتب الى غير النهايه مى ‏روند و بالاخره يك طرف نمى ‏تواند ترجيح نه ظن ترجيح پيدا كند يا بالاخره به علم مى ‏رسد زيرا اگر در جائى گفتيم كه راست ى راجح است علم را بكار برده‏ايم .

٢ - انسان اگر بوجود چيزى علم داشته باشد تا علم به بطلان وجود وى نرسانيده علم نخستين را معتبر مى ‏دارد و مطالعه حالات مختلف حيوانات ديگر وجود اين روش را در آنها نيز تاييد مى ‏كند .

و اگر وجود چيزى كه كردنى است ‏يا نكردنى در ميان دو چيز مردد شود به فعل هر دو طرف يا ترك هر دو طرف مبادرت مى ‏ورزد .

و اگر وجود چيزى را نداند ترتيب آثار وجود وى را بمورد نمى ‏دهد .

و اگر چيزى ميان كردنى و نكردنى خير و شر مردد شود توقف خواهد كرد .

چهار اصل است صحاب احتياط برائت توقف باصطلاح فن اصول .

و چون در جا هاى ديگر در اطراف اين چهار اصل بحث هاى وافى شده از دامنه دادن گفتگو در اين مقاله در باره آنها خوددارى مى ‏شود

# خاتمه اين بحث و گفتگوها

اعتبارات عمومى كه سخنان گذشته ما در پيدايش آنها بود منحصر به پنج اعتبارى كه شمرده شد وجوب حسن و قبح انتخاب اخف و اسهل است خدام عمل علم نمى ‏باشد بلكه اعتبارات ديگرى نيز مى ‏توان يافت كه جنبه عموميت داشته باشند .

چنانكه اعتبار اختصاص و اعتبار فائده و غايت در عمل از اعتبارات عامه هستند زيرا اگر انسان را تنها و در حال انفراد فرض كنيم در هر استفادهكه از ماده مى ‏كند اگر يك مانع و مزاحمى اگر چه انسان و يا موجود زنده ديگرى نبوده و يك مانع طبيعى باشد پيش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعاليت ‏يا از كمال فعاليت ‏يا از تكميل فعاليت مانع شود انسان نيز ناچار و خواهى نخواهى به مقام دفاع بر آمده و با فعاليت دفاعى خود ماده را تخصيص بخود داده و تصرف خود را بر وى مستقر خواهد ساخت و در عين حال اين وضع را يك نسبتى ميان خود و ماده انديشيده و مفهوم اختصاص اين ماده از آن من است در پندار وى جلوه‏گر خواهد شد و اين مفهوم همان اختصاص مطلق است كه اصل مالكيت‏يكى از شعب او است و همچنين دارائى رتبه و مقام و هر گونه حقوق قراردادى و علقه زناشوئى و ... از شعب اوست .

همچنين لزوم فائده در عمل بايد كار آرمان داشته باشد يكى از اعتبارات عمومى است كه به نحويكه در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار است نتاج مى ‏شود .

و همچنين اعتبارات عمومى ديگرى نيز مى ‏توان يافت ولى اعتبارات پنجگانه نامبرده در تشريح و است نتاج بقيه اعتبارات اعتبارات بعد الاجتماع و احكام آنها كافيست .

به هر حال اعتبارات عمومى اعتبارات قبل الاجتماع چون اعتباراتى هستند كه انسان در هر تماس كه با فعل مى ‏گيرد از اعتبار آنها گريزى ندارد يعنى اصل ارتباط طبيعت انسانى با ماده در فعل آنها را بوجود مى ‏آورد از اين روى هيچگاه از ميان نرفته و تغييرى در ذات آنها پيدا نمى ‏شود .

مثلا انسان ميتواند يا مى ‏شود كه يك انديشه ويژه‏ اى را بواسطه پيدايش عواملى از مغز خود بيرون براند ولى هرگز نمى ‏تواند يا نمى ‏شود كه اصل انديشه را بايد انديشه كنم نكند و مثلا هر اجتماعى ميتواند فكر خاص يك فردى را پايمال كند ولى هرگز نمى ‏تواند فكرى را كه در فكر هر فرد فرد اجتماع ثابت است كشته و از ميان ببرد زيرا فكر اجتماعى يك شماره محصلى از افكار مى ‏باشد كه رويهم ريخته شده وحدتى پيدا كرده و مانند يك واحد حقيقى مشغول فعاليت است و در اين صورت چگونه متصور است كه يك اجتماعى فكر متراكم واحد خودش خودش را از ميان ببرد . ما با قريحه مسامحه به بسيارى از موارد نام انتحار و خود كشى مى ‏دهيم ولى بحسب قت‏خود كشى در جهان هستى مصداق ندارد . بلى يك موجود زنده مثلا ميتواند فعاليت‏خود را بيك ماده‏ اى ارتباط دهد كه حادثه مربوطه وى خود موجود زنده يا قوه مربوطه وى را ابطال نمايد يا فعاليتش را خنثى كند مثلا انسان ميتواند سم را در آب حل كرده بنوشد يعنى فعاليتى كه ملايم قوه غاذيه كه نوشيدن است انجام دهد ولى سم محلول بواسطه ورود به معده فعاليت كرده او را بكشد . يا به نور بسيار قوى مانند قرص خورشيد نگاه كرده و قوه باصره را از كار اندازد و يا با يكى از قوا قوه ديگرى را خنثى نمايد مثلا پلكها را بسته و نگذارد چشم كار كند انگشت‏به گوش گذاشته و نشنود ولى هرگز نمى ‏شود انسان يا هر موجود از وجود خود مستقيما عدم خود را بخواهد يا از قوه‏ اى مستقيما بطلان فعاليت‏خود قوه را تقاضا نمايد . از اين بيان مى ‏توان نتيجه زير را گرفت اگر چه اعتبارات عامه قابل تغيير نيستند ولى از راه برخى از آنها در مورد برخى ديگر مى ‏شود تصرف نموده و به وجهى اعتبار عمومى را از كار انداخت . يعنى موردى را در دائره فعاليت وى دخل داده و مورد ديگر را بيرون كرده و در نتيجه اعتبار عمومى را نسبت‏بمورد اول خود از كار انداخت مثلا زمانى مسافرت هاى طولانى را با چارپا يا كجاوه يا تخت روان انجام مى ‏دادند كجاوه يا تخت روان يا چارپا براى پيمودن راه هاى دور و دراز لازم و خوب بود ولى با پيدايش وسائلى تازه مانند اتومبيل راه آهن هواپيما قاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل وسيله تازه را بجاى كهنه نشانيده و صفت لزوم و خوبى را از آن گرفته و باين داده البته اصل خوبى از ميان نرفت ولى جاى خود را عوض نمود در هر گوشه و كنارى از اجتماع امروز صدها مثال براى اينگونه تغييرات رسومى آدابى اخلاقى معاملاتى تماس‏ هاى اجتماعى مى ‏توان پيدا كرد . چيزى كه هست اينست كه اصول اعتبارات عمومى پيوسته زنده و سرگرم ادامه فعاليت‏بوده تنها موارد و مصاديق آنها جا بجا مى ‏شود و جامعه بشرى پيوسته بپيشرفت‏خود در است خدام و استفادهاز ماده ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضييقات زندگى بوده و هر روز صحنه زندگى ديروزى خود را عوض مى ‏كند و اين لازمه برخورد و فعل و انفعالى است كه اصول اعتبارات در همديگر دارند و از !٢١٧ اين بيان نتيجه گرفته مى ‏شود تغيير اعتبارات خود يكى از اعتبارات عمومى است .

تغيير اعتبارات را در بخش هاى زير مى ‏توان تلخيص كرد

١ - منطقه‏ هاى گوناگون زمين كه از جهت گرما و سرما و ديگر خواص و آثار طبيعى مختلف مى ‏باشد تاثيرات مختلف و عميقى در طبايع افراد انسان داشته و از اين راه در كيفيت و كميت احتياجات تاثير بسزائى مى ‏كنند و همچنين در احساسات درونى و افكار و اخلاق اجتماعى و در پيرو آنها ادراكات اعتبارى آنها از هم جدا خواهد بود مثلا احتياجات سرما و سرمائى منطقه است وائى نقطه مقابل احتياجات منطقه قطبى بوده و از همين جهت از حيث تجهيزات مختلف مى ‏باشند در منطقه است وائى در اغلب اجزاء سال براى انسان يك لنگ كه به ميان ببندد لازم و زياده بر آن خرق عادت و شگفت آور بوده و قبيح شمرده مى ‏شود و در منطقه قطبى درست‏بعكس است اختلافات فاحشى كه در افكار اجتماعى و آداب و رسوم سكنه منطقه‏ هاى مختلفه زمين مشهود است ‏بخش مهمى از آنها از همين جا سر چشمه مى ‏گيرد .

و همچنين محيط عمل نيز در اختلاف افكار و ادراكات اعتبارى دخيل مى ‏باشد مثلا يكنفر باغبان با يكنفر بازرگان يا يكنفر كارگر با يكنفر كارفرما از جهت روشن فكرى يكسان نيست زيرا احساساتى كه مثلا سبزه و آب و درخت و گل و بهار بوجود مى ‏آورند غير از احساساتى است كه مال التجاره و داد و ستد لازم دارد و اختلاف احساسات اختلاف ادراكات اعتباريه را مستلزم مى ‏باشد .

٢ - كثرت ورود يك فكر به مغز انسان نصب العين گرديده و نتواند از نظر دور داشته و بغير او توجه كند و البته در اين صورت خواهى نخواهى يك فكر منطقى و صحيح و خوب بنظر خواهد آمد و خلاف وى بخلاف وى و در اين صورت توارث افكار تلقين اعتياد تربيت در تثبيت و تغيير افكار اجتماعى و ادراكات اعتبارى نقش مهمى را بازى خواهد كرد .

٣ - ما ترديد نداريم كه با قريحه تكامل پيوسته بر معلومات خود مى ‏افزاييم و خلاصه در اثر اينكه نخستين روز هاى پاگشائى به جهان ماده معلومات زيادى از نياكان خود بطور توارث دريافت داشته و پايه پيشرفت هاى آينده خود قرار مى ‏دهيم دائره علوم روز بروز در توسعه است و هر چه توسعه پيدا كند از مزاياى طبيعت‏بواسطه تطبيق عمل استفادههاى بيشتر و كاملترى نموده و طبيعت‏سركش را بهتر بخود رام مى ‏كنيم و ازين روى مفهوم بايد و نبايد و خوب و بد و نظاير آنها پيوسته هم آغوش تغيير مى ‏باشد مثلا دو فرد انسان فرض كنيم كه يكى از آنها انسان امروز در يكى از تالار هاى كاخى زيبا روى كرسى زيباى خود نشسته و فاخرترين لباس را كه با آخرين مدل روز دوخته شده باشد پوشيده و در مقابل ميزى كه روى او خوراك هاى رنگارنگ چيده شده قرار گرفته باشد و ديگرى انسان اولى روزگار شيرين خود را در شكاف كوهها با گياه بيابانها و ميوه جنگلها مى ‏گذارند با سنجشى كه در ميان اين دو فرد بعمل بياوريم روشن خواهد شد كه انسان چه بسيار بايستنى‏ها را ترك گفته و خوبها را بد شمرده تا به حد امروزه رسيده انسان هيچگاه از فكر خوب و بد دست‏بردار نيست ولى پيوسته با پيشرفت زندگى بد را خوب و خوب را بد مى ‏شمارد زيرا هيچگاه زندگانى ديروزى با احتياجات امروزى وفق نمى ‏دهد .

اگر در معلومات اعتبارى تامل نمائيم خواهيم ديد كه حال ادراكات اعتبارى در توليد و است نتاج مانند حال علوم حقيقى مى ‏باشد مثلا ما نسبت وجوب را بايد از نسبت ضرورت خارجى كه در ميان علت و معلول خارجى است گرفته‏ايم و عامل اصلى اين اعتبار همين بود كه ديديم فعل با قوه فعاله ارتباط داشته و به ايده‏آل مصلحت قوه نامبرده مشتمل مى ‏باشد و البته اين وجوب اعتبارى مانند وجوب حقيقى ميان يك فاعل و يك فعل تحقق پيدا مى ‏كند وجوب تعيينى باصطلاح فن اصول ولى پس از انجام اين امر چون گاهى مى ‏بينيم كه دو فعل مختلف در اشتمال بر مصلحت‏يكسان مى ‏باشند وجوب نامبرده را ميان قوه فعاله و ميان يكى از دو فعل لا على التعيين اعتبار مى ‏كنيم و در نتيجه وجوبى تازه بنام وجوب تخييرى پيدا مى ‏شود .

و همچنين همه يا بيشتر تغييراتى كه در لغايت مختلفه پيش آمده و بطور غير قابل احتراز دامنگير كلمات و الفاظ مى ‏شود از اين راه است زيرا ما لفظى را كه وجود لفظى معناى خودش قرار مى ‏دهيم پس از چندى كه است عمال مى ‏كنيم قريحه مسامحه كارى ما با اتكاء به قاعده لزوم انتخاب اخف و اسهل لفظ ديگرى را كه شبيه وى بوده و بزبان آسانتر است ‏بجاى او گذاشته و كم كم لفظ اولى را بدست فراموشى مى ‏سپارد چون واژه و رخ بجاى برخيز و پاش بجاى بپاى شو و بايد دانست كه تغييرات ديگرى نيز بجز تغييرات سه‏گانه نامبرده مى ‏توان پيدا كرد ولى نوع تغييرات به همان بخش هاى سه‏گانه نامبرده منتهى مى ‏گردد .

و نيز روشن است كه تغييرات سه‏گانه نامبرده گاهى بواسطه امتزاج هاى مختلفه و آميزش‏ هاى گوناگون كه ميانشان پيدا شود يك سلسله نتايج تركيبى نيز مى ‏دهد و اينگونه تغيير در ميان آداب و رسوم اجتماعى امثله زيادى دارد و شايد كمتر موردى بتوان پيدا كرد كه عوامل مختلفه تغيير در وى تاثيرى نكرده باشد و از منبع‏ هاى گوناگون سر چشمه نگرفته باشد

# قسم دويم اعتباريات بعد الاجتماع

مفاهيم اعتبارى كه انسان اجتماعى امروزه از قالب ذهن خود در آورده به اندازه‏ اى زياد است كه شايد تميز و طبقه ‏بندى و شمردن آنها بالاتر از توانائى فكر بوده باشد اگر چه همه آنها ساخته فكر و انديشه مى ‏باشند با اين همه پيوسته انسان بحسب پيشرفت اجتماع و تكامل فكر خود مفاهيم تازه‏ اى ساخته و هر روز يك يا چند نمونه تازه به معرض نمايش مى ‏گذارد و از همين جا نيز مى ‏فهميم كه اگر به قهقرا برگشته و بانسان اولى اجتماعى نزديكتر شويم اين ساخته‏ هاى فكرى كمتر شده و به ريشه‏ هائى كه محل انشعاب شاخه‏ ها هستند نزديكتر خواهند گشت .

از اين روى و براى اينكه اين مقاله بيشتر از حد معينى از تفصيل را گنجايش ندارد ما در اين جا اعتبارات بعد الاجتماع چندى كه به منزله ريشه‏ هاى ساير اعتبارات بعد الاجتماع مى ‏باشند مورد بحث و گفتگو قرار مى ‏دهيم

# ١ - اصل ملك

چنانكه از بحث هاى گذشته بدست آمد ريشه اين اصل پيش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است كه بعدها بصورت ملك تكميل شده و داراى اثر خاصى كه جواز همه گونه تصرفات بوده باشد گرديده و اصل اختصاص يا اختصاص مطلق در مورد بعضى تصرفات اعتبار پذيرفته چنانكه مى ‏بينيم در ملك ديگران مى ‏توانيم اختصاصاتى امتيازات داشته باشيم يا آنكه مى ‏توانيم اختصاصى در مواردى پيدا كنيم كه مورد تعلق ملك نخواهد بود مانند اختصاصات زوجيت و دوستى و همسايگى و پدرى و فرزندى و خويشاوندى و جز اينها .

البته اين اختصاصات نيز هر كدام در مورد مخصوص خود به اندازه تماس و احتياج اجتماعى قيود تازه‏ اى بخود گرفته و نام هاى ويژه‏ اى پيدا مى ‏كنند و در نتيجه احكام و آثار تازه‏ اى براى آنها اعتبار مى ‏شود كه قابل انطباق بمورد بوده باشد .

در عين حال همه اينگونه اختصاصات حقوق ناميده مى ‏شوند و تقريبا يا تحقيقا در نظر اجتماع مورد اختصاص فائده مى ‏باشد و در نخستين روزى كه اجتماع ميان عين و فائده فرق گذاشته اختصاص حق را بمعناى ملك فائده ناميده و ملك را اختصاص به عين كه محل جميع تصرفات ممكنه است اعتبار نموده است .

در مرتبه تالى اين اعتبار بواسطه احتياجى كه هر يك از افراد اجتماع به مواد متصرفى و بالخصوص ملكى غير پيدا نموده ‏اند اضطرارا اعتبار تبديل پيش آمده اگر چه انسان فرد اين منظور را با غلبه و تهاجم انجام مى ‏داد چنانكه پس از اجتماع افراد مقتدر و حتى در اجتماع متمدن امروزه جامعه‏ هاى مقتدر نيز اگر چه با ظاهر سازى و مغلطه كارى باشد همين روش را دارند .

و بواسطه اعتبار مبادله تقسيمات تازه‏ اى بواسطه اختلافات نوعى مالك واجد شرايط تصرف و غير واجد چون بچه ديوانه مالك شخصى و مالك اشتراكى گوناگون و مالك نوعى و هيئت و مقام و اختلاف نوعى اعيان مملوكه انسان برده و حيوان و نبات و جماد و املاك قابل نقل و انتقال و غير قابل نقل و انتقال و موجود و غير موجود و جز اينها پيش آمده كه منشا اعتبار يك سلسله موضوعات اعتبارى تازه دامنه‏دار از معاملات گوناگون و وضع احكام گوناگون از براى آنها گرديده است و در نتيجه عدم تعادل نسب ميان مواد مورد مبادله احتياج باعتبار پول پيش آمده كه يكى از مواد مورد رغبت را واحد مقياس از براى سنجش ساير مواد مورد حاجت قرار بدهند و البته اين اعتبار نيز يك سلسله اعتبارات فرعى مربوطه را ايجاب مى ‏كند كه دستگاه وضع پول طلا و نقره و اسكناس و چك و اوراق ديگر بهادار و اعتبار و غيره با احكام و آثار خود نماينده آنها مى ‏باشند .

و البته اين همه تحولات اعتبارى تنها بمورد ملك اختصاص نداشته و در ساير موارد اختصاص نيز عينا مانند ملك يا با تغييرات مناسبى مانند اقسام طلاق و مبادله‏ هاى گوناگون حقوقى پيدا مى ‏شوند .

و هر يك از اين موضوعات اعتباريه و آثار دامنه‏دار آنها قابل گفتگو هاى علمى دراز مى ‏باشد كه ممكنست در اطراف آنها نظر هاى گوناگون داده شود و در جا هاى مخصوص بخود مورد كنجكاوى گرديده ‏اند ولى از غرض بحث ما كنار بوده و فقط نظر ما از اين بحث تذكر دادن اين نكته است كه همه اين موضوعات و خواص و آثار آنها اعتبارى و ساخته ذهن هستند كه مطابق حقيقى خارجى ندارند

# ٢ - كلام سخن

نيازمندى به ساختن سخن و وضع لفظ دلالت كننده از چيزهائى است كه انسان و غالب جانوران صدادار تا آنجا كه ميدانيم در اولين مرحله اجتماع پى بان مى ‏برند زيرا هر اجتماع كوچك يا بزرگ احتياج افراد خود را به فهميدن مقاصد و منويات همديگر تثبيت مى ‏كند .

و البته اين ساخته اجتماعى نيز مانند ساير ساخته‏ هاى پر شاخ و برگ اجتماعى نخستين بار بطور خيلى ساده از يك فطرت بسيار ساده و بى آلايش سر چشمه گرفته است و چنانكه ميان نوزادان حيوانات و مادر هاى آنها در نخستين تفهيم و تفهم و همچنين در فهمانيدن و فهميدن نوزادان انسانى مشاهده مى ‏نماييم اين كار از محسوسات شروع مى ‏شود چنانكه مرغ بجهت فهمانيدن جوجه برابر چشم او نوك منقار به دانه زده و برداشته و مى ‏خورد و جوجه نيز همان كار را كرده و رفع حاجت گرسنگى خود را حس مى ‏كند و اگر چنانچه جوجه غافل بوده باشد مرغ صدائى كرده و اين كار را انجام مى ‏دهد و جوجه نيز بموجب غريزه بحث از علل و حوادث كه غريزه حيوانى است متوجه جهت صدا شده و كار مادر را ديده و خود نيز با تقليد همان كار را انجام مى ‏دهد و نظاير اين كار در انسان و ساير حيوانات زياد مى ‏باشد و چنانكه مى ‏بينيم در اين مرحله دلالت صدا بمعنى مقصود دلالت عقلى بوده و بالملازمه است و خود معنى مقصود با وجود خارجى بمخاطب نشان داده مى ‏شود و همه صداها در افاده اين غرض يكسان بوده و تميزى لازم نيست ولى پس از چند بار تكرار ذهن مخاطب ميان مقصود و صدا يك نحو ملازمه نظير تداعى معانى معتقد شده با شنيدن صدا از دور بسوى مادر به قصد دانه مى ‏شتابد .

و از طرف ديگر اختلاف احساسات درونى مانند مهر و كينه و دوستى و دشمنى و انفعال و شفقت و تملق و شهوت جنسى و غير آنها در شكل صدا اختلافاتى غير قابل انكار بوجود مى ‏آورد و باين وسيله صداها تنوع پيدا كرده و كم و بيش تميز و تعدد مى ‏پذيرند و در اين مرحله مستمع يك گام فراتر گذاشته و با صدا هاى مختلف به مقاصد نسبتا گوناگونى استدلال كرده و به چيزهائى غايب از حواس پى مى ‏برد ولى باز چنانكه روشن است دلالت صدا بر مقصود عقلى و طبيعى است و در اين حال ذهن مستمع و خاصه انسان به رابطه ميان حادثه و صداى ويژه وى كم و بيش آشنا مى ‏گردد و كم كم حوادث را با صدا هاى ملازم وجود آنها حمايت مى ‏نمايد و در نتيجه حروف تهجى از همديگر تميز پيدا كرده و كلمات مركبه پيدا مى ‏شود چنانكه مى ‏بينيم مقدار زياد و معتنابهى از كلمات در لغت هاى گوناگون حكايت اصواتى است كه در حوادث صدادار مقارن حادثه پيدا مى ‏شوند و در اين باب است عمال اشاره با دست و سر و چشم و ساير اعضاء زياد مؤثر هستند و مقارن اين احوال ديگر انسان به مجرد شنيدن كلمه بى توقف به ياد حادثه مى ‏افتد و دلالت عقلى و طبعى جاى خود را بدلالت لفظى مى ‏دهد و انسان با پيدا كردن شعور باين خاصه كار تكلم را يكسره مى ‏نمايد تا كار بجائى مى ‏رسد كه انسان هنگام سخن گفتن يا سخن شنيدن از الفاظ غفلت كرده و تنها متوجه معنى مى ‏شود چنانكه گوئى معنى را مى ‏گويد يا مى ‏شنود يعنى معنى بحسب عقيده وى خود لفظ گرديده و از اين جا است كه زشتى و زيبائى محبوبيت و منفوريت معنى در لفظ تاثير كرده و گاهى مى ‏شود كه صفتى از معنائى به لفظى و از لفظ بمعناى ديگر و همچنين ... سرايت مى ‏كند اين جا است كه كار اعتبار تمام شده و بحسب اعتبار لفظ عين معنى مى ‏شود .

نگاه اختلاف محيطهائى كه افراد انسان بواسطه مهاجرت و انشعابات قومى بوجود آورده ‏اند از يك طرف و وضع الفاظ تازه بواسطه مواجهه با احتياجات تازه بواسطه تكامل زندگى اجتماعى از طرف ديگر و انتخاب اخف و اسهل از طرف ديگر موجب اشتقاق لغت هاى متنوعه از يك لغت اصلى و بروز و ظهور تهجى‏ هاى گوناگون در محيط هاى مختلف شده و تكلمات كامله صورت مى ‏پذيرد .

در همه كلمات لفظ نماينده معنى گرديده و بلكه در ظرف اعتبار و محيط تفهيم و تفهم خود معنى مى ‏گردد

# ٣ - رياست و مرئوسيت و لوازم آنها

چنانكه تامل كافى در روش جامعه‏ هاى انسانى حتى جامعه‏ هاى مترقى امروزه بدست مى ‏دهد و همچنين تاريخ نقلى از دوره‏ هاى نسبتا نزديك زندگانى بشر و وسائل ديگر تاريخى از دوره‏ هاى دور و دراز زندگى دسته جمعى انسان اولى نشان مى ‏دهد بمقتضاى قريحه و غريزه است خدام افرادى كه در جامعه‏ هاى ابتدائى از همه قويتر بوده ‏اند و خاصه آنانكه توانائى جسمى و توانائى ارادى بيشترى داشته ‏اند همان گونه كه موجودات جمادى و نباتى و حيوانى ديگر را مورد استفادهخود قرار مى ‏داده ‏اند افراد ديگر جامعه را نيز است خدام مى ‏كرده و اراده خود را بانها تحميل مى ‏نموده ‏اند يعنى وجود فعال خود را بزرگتر و وسيعتر مى ‏ساخته و در ميان افراد پراكنده نسبتى پيدا كرده ‏اند كه نسبت روان بتن يا بعبارت ساده‏تر و شايد هم باست انى‏تر و كهنه‏تر نسبت‏سر به بدن بوده باشد زيرا چنانكه قرائن نشان مى ‏دهد انسان به اهميت‏سر در بدن پيشتر از اهميت قلب در بدن پى برده گذشته از اينكه بحسب حس نيز در ابتداء اجزاء و بالاتر از همه مى ‏باشد و از اين روى نامگذارى اينگونه نسبتها را از سر گرفته ‏اند مانند سر نخ و سر راه و سر دسته و سر لشكر و سر سلسله و جز آنها .

و در نتيجه اين اعتبار لوازم طبيعى حقيقت اين نسبت نسبت‏سر بهر يك از اعضاء فعاله و بمجموع بدن از قبيل فرمانروائى جامعه و انقياد دسته جمعى و انقياد هاى فردى و يك سلسله مقررات و رسوم و آداب كه مقام رئيس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظيم او مى ‏باشد مانند اقسام تعارفات و كرنشها و پرستش هاى بزرگ و كوچك با وجهى كه مناسب كمال فعلى اجتماع مى ‏باشد جعل و اعتبار شده و از طرف ديگر چون اعتبار رياست را اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعى چنانكه سابقا گفته شد پيش آورده يك سلسله اعتبارات مناسبه بر له مرئوس و عليه رئيس كه در حقيقت جواب‏ده اعتباراتى است كه بر له رئيس و عليه مرئوس وضع گرديده ساخته شده و البته چون اين اعتبارات بنفع مرئوس و ضرر رئيس است از جهت قوه و ضعف با قوه و ضعف رئيس نسبت متعاكس دارند هر چه مقام رياست تواناتر باشد تاثير اعتبارات و حقوق مرئوس ضعيفتر و هر چه ضعيفتر قويتر و همچنين توانائى و ناتوانى مرئوس در اعتبارات جانب رئيس تاثير متعاكس دارد .

البته با كمترين توجه مى ‏توان فهميد كه اعتبار رياست كه گفته شد بيشتر در دنباله خود اعتبارات دامنه‏دار زيادى دارد كه تشخيص هويت‏ هاى تفصيلى آنها خارج از بحث ما بوده و سير اجمالى در رشد و تكون آنها مانند نظايرشان براى ما كافيست فقط در ميان اين همه لواحق چيزى كه واجد اهميت و تاثير در ابحاث گذشته و آينده دارد سازمان اعتبار امر و نهى و تبعات و لواحق آنها است

امر و نهى و جزا و مزد

امر و خواستن كارى از ديگرى چنانكه با تامل بدست مى ‏آيد بستگى دادن خواست و ربط دادن اراده است ‏به فعل ديگرى و چون بحسب واقع اراده هر فرد مريد جز به فعل خود يعنى حركات عضلانى خود تعلق نمى ‏گيرد و همچنين فعل ديگرى نيز جز به اراده خودش بجاى ديگر متعلق نمى ‏شود ناچار تعلق دادن مريد اراده خودش را به فعل غير جز دعوى و اعتبار صورت ديگرى نخواهد داشت و از اين روى همين اعتبار تعلق اراده ارتباط مستقيم باعتبار رياست دارد كه بمعناى توسعه دادن وجود خود و ديگران را جزء وجود نمودن تفسير نموديم و در نتيجه بايد گفت كه در مورد امر شخص آمر مامور را جزء وجود خود و به منزله عضو فعال خود قرار مى ‏دهد پس نسبت ميان مامور و ميان فعل نسبت وجوب بايد مى ‏باشد چنانكه نسبت ميان عضو فعال مريد و ميان فعل مربوط نسبت وجوب ضرورت تكوينى است .

و نظر به اينكه وجوب حقيقى با وجوب اعتبارى از جهت قوت و ضعف فرق روشن دارد است شعار اين ضعف در اراده اعتبارى و وجوب اعتبارى بشر را مضطر و وادار باعتبار جزاء يعنى اعتبار پاداش در صورت اطاعت و امتثال كه دست پائين و حد اقلش ثنا و مدح و ستايش است و اعتبار كيفر در صورت مخالفت و تمرد كه كمترين درجه‏اش ذم و لوم و نكوهش است مى ‏نمايد .

و قوت و ضعف جزاء نيز با قوت و ضعف مقام آمريت نسبت متعاكس دارد يعنى هر چه آمر قويتر باشد اعتبار جزاء موافقت ضعيفتر و اعتبار جزاء مخالفت قويتر خواهد بود و هر چه آمر ضعيفتر باشد اعتبار جزاء موافقت قويتر و اعتبار جزاء مخالفت ضعيفتر خواهد بود .

با اين همه بحسب نظر عمومى جزاء موافقت واجب نيست زيرا وى لازمه آمريت آمر يعنى رياست رئيس است ولى جزاء مخالفت‏به معنى است حقاق مامور متمرد لازم است اگر چه فعليت وى بسته به خواست آمر است .

و در اين مرحله اطاعت و معصيت نسبت‏به اراده اعتبارى امر طبق انقياد و گردن‏گذارى حقيقى و عصيان و سرپيچى حقيقى اعتبار شده يعنى اطاعت را از مطاوعت و پذيرش تاثير خارجى و معصيت را از عصيان و نپذيرفتن تاثير خارجى گرفته ‏اند .

و به همين ملاحظه نسبت اطاعت‏به امتثال هاى خصوصى اوامر خاصه نسبت كلى به فرد مى ‏باشد و همچنين نسبت معصيت‏به تمرد هاى خصوصى .

و همچنين به همين نظر نسبت ميان اطاعت و ميان مامور نسبت وجوب است چنانكه نسبت ميان فعل متعلق امر و مامور همين است .

و چون انسان همين اطاعت و وجوب را براى نخستين بار بموجب فطرت در مورد رياست و امر گرفته در هر جا كه وجوب اطاعت را ببيند همان جا وجود امر را معتقد خواهد بود و در نتيجه آمر و حاكمى نيز اثبات خواهد نمود .

چنانكه عملى كردن اقتضائات غريزى و احساسى را مانند اقتضائات احساس شهوى يا دوستانه يا دشمنانه اطاعت‏حكم و امر غريزه ميدانيم و همچنين انجام دادن قضايائى كه در شرايع آسمانى ثبت‏شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات يك قانون مدنى اطاعت امر و حكم قانون مى ‏شماريم و همچنين يك سلسله امورى كه فطرت بلزوم آنها قضاوت مى ‏كند و صلاح جامعه كه توام به اصلاح و تكامل فردى است در آنها مى ‏باشد احكام و اوامر عقليه ناميده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقليه يا اطاعت از امر وجدان ميدانيم و در مورد آنها مجازاتى از ستايش و نكوهش معتقديم .

با تامل در اطراف اين بيان روشن خواهد شد كه اين مفاهيم اعتباريه و افكار مصنوعى انسانى كه چون درياى بيكران بيرون و اندرون تمام ادراكات ما را فرا گرفته و به همه جاى افكار ما نفوذ كرده و ريشه دوانيده است ‏يك سازمان رياست و مرئوسيت فرمانروائى و فرمان‏بردارى بيش نبوده و نيروى فعاله‏ اى جز اصل است خدام سابق الذكر ندارد .

و هر گونه انديشه تازه كه تكامل اجتماع پيش آورد و هر طرح نوينى كه ريخته شود باز كارى را كه انسان بحسب فطرت اولى انجام داده پيروى كرده و روى همان كارگاه نخستين و نقشه اولى مى ‏بافد .

البته همه اينها مستوره و نمايش دهنده سازمان حقيقى عليت و معلوليت است كه حتى در افكار اعتبارى خود نمائى مى ‏كند .

سخن در اعتبار نهى مانند سخنى است كه در اعتبار امر گفته شد جز اينكه اعتبار اولى نهى نبايد اعتبار تعلق اراده بترك فعل بوده باشد براى اينكه انسان كارى را كه با قصد و اراده خود نمى ‏كند حقيقتا اراده‏اش بترك و عدم فعل متعلق نمى ‏شود زيرا اراده هيچگاه به عدم قابل تعلق نيست‏بلكه حقيقتا اعتبار نهى اعتبار عدم تعلق اراده است ‏به فعل ولى چون انسان پيوسته در جاى عدم اراده فعل فعل ديگرى را اراده كرده نظر مردم به همينجا معطوف شده و تصور مى ‏كنند كه انسان عدم الفعل را اراده نموده است .

به هر حال پس از تحقق اعتبار نهى نظير اعتبارات فرعى كه در امر لازم بود و ساخته مى ‏شود در نهى نيز بحسب مناسبت و اقتضاء معناى خودش پيش مى ‏آيد ميان شخص منهى و فعل منهى عنه نسبتى است مانند وجوب ترك كه حرمت ناميده مى ‏شود چنانكه در امر نسبتى بود كه وجوب ناميده مى ‏شد و همچنين از ثواب و عقاب و ستايش و نكوهش با خواص و كيفياتى كه در امر گفته شد پيدا مى ‏شود .

و بايد دانست چنانكه در اوايل مقاله گفته شد نسبت وجوب بايد در همه اعتباريات از وجوب ضرورت خارجى گرفته شده و از همين روى نسبت‏حرمت نيز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد و قهرا در جاهائى كه ضرورت وجود و ضرورت عدم هيچكدام موجود نيست نسبت تساوى طرفين موجود و اعتبار خواهد شد كه همانا اباحه مى ‏باشد و با اين سه نسبت وجوب حرمت اباحه محاذات اعتبار با حقيقت تمام است جز اينكه در ميان عقلا و اجزاء اجتماع دو نسبت ديگر بنام است حباب و كراهت نيز موجود است كه بمعنى رجحان فعل و رجحان ترك مى ‏باشند و اين دو نسبت چنانكه روشن است مستقيما از خارج و واقعيت گرفته نشده ‏اند زيرا هر چه در خارج محقق است نسبت ضرورت را دارد بلى ممكنست فعلى در ظرف علم صفت رجحان را پيدا كند كه حال فعلى است كه از مرحله تساوى بيرون آمده و به حد ضرورت نرسيده باشد آنگاه اين نسبت اگر به فعل متعلق شود رجحان فعل است حباب و اگر بترك متعلق شود رجحان ترك كراهت‏خواهد بود و در عين حال اين دو نسبت است حباب و كراهت ميان اهل اجتماع دوش به دوش سه نسبت ديگر وجوب و حرمت و اباحه كار مى ‏كند

# ٤ - اعتبارات در مورد تساوى طرفين

ما يك سلسله اعتبارات با لحاظ تساوى طرفين نيز داريم كه در ميان افراد متساوى الحال بدون رياست و مرئوسيت از راه حاجت اجتماع اعتبار شده ‏اند مانند اقسام مبادله‏ ها و ارتباطها و حقوق متعادله اجتماعى كه حاجت‏به شرح تفصيلى ندارد و بايد دانست كه اعتباريات باب رياست و مرئوسيت درين باب نيز مانند امر و نهى و جزاء خوب و بد در اين مرحله نيز قابل جريان است ولى چيزى كه هست امر و نهى در اين جا تكيه به مولويت ندارند بلكه بخوبى و بدى فعل و همچنين جزاء بخود فعل متكى است و از اين رو اين اوامر و نواهى را مولوى نمى ‏گويند بلكه ارشادى مى ‏نامند يعنى اينگونه اوامر و نواهى به فائده فعل دلالت و هدايت مى ‏نمايند مثلا مى ‏گوييم فلان كار را بكن تا سعادت يا فلان فائده را بيابى

ارتباط اعتباريات با حقايق مترتبه بانها يا كيفيت ارتباط علوم مجعوله انسان با خواص واقعى وى چنانكه در آغاز مقاله گفته شد گفتگوى ما در علوم اعتباريه در سه بخش مى ‏باشد :

١ - كيفيت پيدايش علم اعتبارى از انسان .

٢ - كيفيت پيدايش كثرت در علوم اعتباريه انقسامات .

٣ - كيفيت ارتباط علوم اعتباريه با آثار واقعى و حقيقى يعنى با اعمال خارجى وجود انسان .

انسان با پيمودن اين سه مرحله خود را به حقائق يعنى بخواص واقعى خود ارتباط داده و بعبارت ديگر علوم ساخته خود را توسيط نموده و با حقايق كمالى خود است كمال مى ‏ورزد .

بحثهائى كه تا كنون در اين مقاله انجام داده‏ايم بدو مرحله اولى از اين سه مرحله بستگى داشت اينك مى ‏خواهيم كم و بيش در مرحله سوم به اندازه ظرفيت اين مقاله به گفتگو بپردازيم .

مقدمتا نظريات زيرين را بايد در نظر گرفت .

١ - تا آنجاى جهان ماده كه پاى مشاهده و آزمايش خود را رسانيده‏ايم و تا آنجا كه موجوداتى يافته‏ايم و به بررسى پرداخته و بدست آورده‏ايم هر موجودى داراى فعاليتى در دائره هستى خود بوده و موجود غير فعال نداريم .

٢ - فعاليت هر موجودى مناسب و ملايم وجود خودش بنفع هستى و بقاء مى ‏باشد و از اين روى موجودى كه بسوى نابودى يا ضرر خود قدمى بر دارد سراغ نداريم و اين نظريه البته نيازمند به توضيح مى ‏باشد در بحث هاى گذشته توضيح نسبتا كافى در اين باب داده‏ايم .

٣ - اين فعاليت پيوسته بواسطه حركتى است ‏حركت هاى گوناگون كه در هر موجود مناسب با ذاتش انجام مى ‏گيرد كه موجود فعال انجام داده و بغايات حركات كه كمال وى مى ‏باشد نائل شده و هستى خود را تكميل مى ‏نمايد البته خود وجود وى نيز از قانون حركت مستثنى نبوده و چنانكه در مقاله‏ هاى آينده بيارى خدا به ثبوت خواهيم رسانيد با حركت جوهرى متحرك مى ‏باشد و نزديك باين سخن از دانشمندان امروزه نيز بطور فرضيه مى ‏شنويم جهان طبيعت‏حركت .

٤ - گروهى از موجودات اين فعاليت و حركت است كمالى را از راه علم فكر انجام ميدهند و قدر متقين از اين گروه انسان و تقريبا يا تحقيقا ساير انواع حيوان مى ‏باشد .

و البته همه حركاتى كه در دايره وجود انسان يا ساير حيوانات تحقق پيدا مى ‏كند نمى ‏توان از راه علم انجام يافته پنداشت‏يعنى در اثبات اينكه همه حركات انسان اعم از طبيعى و ارادى علمى و از راه علم انجام مى ‏گيرد نمى ‏توان برهان اقامه كرد اگر چه انكار نيز نمى ‏توان كرد زيرا ما در تامل ابتدائى بى ترديد فرقى واضح ميان فعاليت دستگاه داخلى تغذيه و تنميه و ميان سخن گفتن و نگاه كردن و غذا خوردن مى ‏يابيم زيرا در قسم اول اگر چه گاهى علم بوجود عمل پيدا مى ‏كنيم ولى بود و نبود علم كمترين تاثيرى در عمل ندارد ولى در قسم دويم با از ميان رفتن علم وجود فعل از ميان ميرود .

پس علم فكر يك ابزار عمومى است كه جنس حيوان كارها و فعاليت هاى مخصوص بخود را بوسيله او انجام مى ‏دهد يعنى ارتباط او با حركات خودش و متعلق حركات خودش ماده بوسيله رابطه علم است .

٥ - علمى كه مستقيما و بلا واسطه وسيله است كمال فعلى انسان و ساير حيوانات است علم اعتبارى است نه علم حقيقى توضيح اين نظريه اينكه چنانكه در آغاز مقاله اشاره نموديم وسيله بودن علم از براى فعاليت انسان از اين راه است كه علم پشت‏سر خود و خارج از خود را نشان داده و انسان او را در مى ‏يابد و بى ترديد يافتن ما وراء علم براى اينست كه انسان كمال خود را تميز دهد يعنى چيزى را كه رافع احتياج و نقص مى ‏باشد از غير او بشناسد و از اين روى ناچار انسان خواهش قواى فعاله خود را كه مظاهر احتياج و است كمال هستند بايد با علم ادراك آميزش دهد و سپس آن خواهش‏ها را با ماده خارجى ارتباط داده و صورت آنها را به ماده تطبيق نمايد تا قواى فعاله خود را با آنها بوسيله حركت هاى گوناگون تماس دهد و همين جا است كه قوه فعاله انسان با ماده‏ اى كه مورد تعلق فعاليت وى مى ‏باشد ارتباط حاصل مى ‏كند .

چنانكه در آغاز مقاله اشاره نموديم اين علوم كه رابطه ميان انسان و حركات فعلى اوست علوم اعتبارى مى ‏باشند نه علوم حقيقى اگر چه علوم حقيقيه نيز هرگز مستغنى عنه نخواهند بود زيرا چنانكه اثبات كرديم اعتبار بى حقيقت محض نمى ‏شود مثلا هنگامى كه آب مى ‏آشاميم نخست از جهاز تغذى صورت احساسى تشنگى را مشاهده مى ‏كنيم و پس از آن خواهش سيراب شدن بما جلوه مى ‏كند و نسبت وجوب و لزوم را ميان خود و سيراب شدن بكار مى ‏بريم و چون اين خاصه را با آزمايش يا فرا گرفتن از ديگران در آب سراغ داريم صورت خواست ه و سيرات كننده را باب مى ‏دهيم و پس از آن نسبت وجوب را ميان خود و حركت ويژه‏ اى كه تامين خوردن آب را ميتواند بكند مى ‏گذاريم و در اين هنگام قوه فعاله است و حركت‏خودش كار مخصوص .

و اگر چنانچه اين دستگاه تطبيق و توسيط وجوب نبود علوم و ادراكات حقيقى كه مورد آب داريم فعل را بوجود نمى ‏آورد نه روزى كه انسان اولى و يا كودك بوده و اسم آب را نيز نمى ‏دانستيم و تنها آب مى ‏ديديم و نه روزى كه بما گفتند آب تنها عنصرى است كه همه جهان از وى تركيب يافته و نه روزى كه از يونانيها شنيديم كه آب يكى از چهار عنصر مى ‏باشد و نه روزى كه بثبوت رسيد كه آب نيز مانند ساير مركبات مركب بوده و از آميزش اكسيژن و هيدروژن بنسبت ٣٣ و ٦٦ بوجود آمده است .

و همچنين اگر از اجزاء همان دستگاه تطبيق و توسيط وجوب بعنوان آزمايش يكى را كم كنيم فعاليت قوه فعاله سپرى خواهد شد مثلا اگر چنانچه جهاز تغذى تشنگى را احساس نكند يا تشنگى را احساس كرده ولى بواسطه سرگرمى بجاى ديگر به ياد سيراب شدن نيفتد يا به ياد سيراب شدن نيز بيفتد ولى بواسطه محذور مزاجى يا خارجى سيراب شدن را فعلا لازم نبيند يا همه آنها را داشته ولى بواسطه نبودن آب مثلا نسبت وجوب را ميان خود و فعل خود حركت مخصوص برقرار نكند حركت و فعاليت‏بوجود نخواهد آمد .

و از اينجا روشن خواهد بود كه انسان پس از ادراك وجوب فعل در انجام دادن حركت و فعاليت‏خود هيچگونه توقف نخواهد داشت چنانكه در مواردى كه ملكه كارى را داشته باشيم مانند ملكه تكلم هيچ گونه نيازى بفكر نداريم و خاصه در چيدن حروف پس از آغاز تكلم و همچنين در جاهائى كه مربوط بمورد فعل بواسطه عوارض محلى مخصوص جز يك فكر در متخيله پيدا نشود مانند كسى كه نورزيده بالاى پايه پنجاه مترى يا مناره بسيار بلند خود را ببيند بديهى است كه از هول جان فكرى بجز تخيل افتادن نخواهد داشت و در نتيجه سقوط خواهد كرد و يا مانند كسى كه دفعتا شير شرزه‏ اى را در برابر خود ببيند اگر فكر فرار كردن به مغزش بيفتد ناچار بى‏توقف فرار خواهد كرد و اگر تصور مهابت‏شير دلش را فرا گيرد زمين‏گير شده و فرار بلكه پاى فرار را فراموش خواهد نمود و اگر فكر مقصد شير و تعرض و عدم تعرض وى دهشت زده‏اش كند مسخر وى گرديده و باصطلاح مستسبع شده و بدنبال شير خواهد افتاد اينگونه حركات عموما افعال اختيارى و ارادى هستند كه در مورد آنها يك فكر بيشتر در برابر چشم قوه فعاله نيست و در نتيجه نسبت وجوب جايگير شده و انسان از روى اختيار و اراده انجام مى ‏دهد.

و گاهى كه انسان در انجام دادن فعل ارادى خود بفكر و تروى محتاج است چنانكه اغلب كار هاى ما همين رنگ را دارد در حقيقت در ميان عنوان هاى گوناگونى كه قابل انطباق به فعل مى ‏باشند يك عنوانى مى ‏جويد كه با انطباق وى فعل نسبت وجوب مطلق بى تقييد را پيدا كند و اين سخن با رجوع به گفتگوئى كه سابقا در مبحث اعتبار وجوب كرديم بيشتر روشن مى ‏شود .

و همچنين در مواردى كه با نظر بدوى فاعل اختيارى را مجبور مى ‏ناميم مانند كسى كه كارى را انجام مى ‏دهد كه اگر نمى ‏كرد كشته مى ‏شد در حقيقت‏شخص اجبار كننده نكردن را ملازم با كشته شدن قرار مى ‏دهد و از اين روى فاعل از فكر نكردن اوفتاده و تنها در برابر خود يك فكر مى ‏بيند و آن فكر كردن است و ديگر موضوعى از براى ترك باقى نمى ‏ماند و چنانكه روشن است فاعل در اين صورت انتخاب و اراده فعل را دارد اگر چه از راه ناچارى يعنى نبودن چاره كه طرف مقابل فعل است فعل را اراده مى ‏كند .

و البته اين بيان با نظر عقلا كه فعل جبرى را مستند به اختيار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط مى ‏دانند منافات ندارد چنانكه اختيارى انتخابى بودن فعل با آنچه از آغاز سخن گفتيم كه صدور فعل از قوه فعاله در مورد تشخيص ضرورى است منافات ندارد .

مباحث جبر و اختيار نتايج علمى بسيار دارد ولى از غرض اين مقاله خارج مى ‏باشد و از اين روى سخن را پايان داده و مقاله را ختم مى ‏كنيم .

# مسائلى كه در اين مقاله بيان شد

مسائلى كه در اين مقاله بيان نموديم به شرح ذيل مى ‏باشد :

١ - يك سلسله از علوم داريم كه مطابق خارج از توهم ندارند اعتباريات .

٢ - علوم اعتباريه تابع احساسات درونى مى ‏باشند .

٣ - هر اعتبارى را حقيقتى هست .

٤ - علوم اعتباريه بى آثار خارجى نخواهند بود .

٥ - معرف اعتبار دادن حد چيزى است ‏به چيز ديگر .

٦ - در مورد اعتباريات برهان جارى نمى ‏شود .

٧- ممكنست علم اعتبارى علم اعتبارى ديگرى را توليد كند .

٨ - انسان با اعمال قواى فعاله خود يك سلسله علوم اعتباريه تهيه مى ‏كند .

٩ - ضابط اعتبارى بودن علمى اينست كه نسبت‏بايد را مى ‏توان بوى متعلق فرض كرد .

١٠ - اعتباريات دو قسم هستند اعتباريات بالمعنى الاعم و اعتباريات بالمعنى الاخص .

١١ - اعتباريات اجتماعى منقسم بدو قسم مى ‏باشند الف اعتباريات عمومى ثابت .

ب - اعتباريات قابل تغيير .

١٢ - اعتباريات بالمعنى الاخص با تقسيم ديگر منقسم بدو قسم ‏اند :

الف - اعتباريات قبل الاجتماع .

ب - اعتباريات بعد الاجتماع .

١٣ - وجوب اعتبارى است قبل الاجتماع .

١٤ - وجوب نخستين اعتبار است .

١٥ - حسن و قبح اعتبار هاى قبل الاجتماع هستند .

١٦ - انتخاب اخف و اسهل لازم و اعتباريست قبل الاجتماع .

١٧ - اصل است خدام و اجتماع .

١٨ - اعتبار علم قبل الاجتماع است .

١٩ - اعتبار ظن اطمينانى .

٢٠ - اعتبار وظيفه انسان در مورد فقدان علم .

٢١ - از راه بعضى از اعتباريات در بعضى ديگر مى ‏توان تصرف كرد و يا اعتبار ثابت را از كار انداخت .

٢٢ - تغيير اعتبار يكى از اعتبارات عمومى است .

٢٣ - اعتباريات بعد الاجتماع (١) ملك

٢٤ - اعتبار رياست و مرئوسيت و لوازم آنها .

٢٥ - اعتبار امر و لوازم آن .

٢٦ - امر منقسم بدو قسم مى ‏باشد الف امر عقلى .

ب - امر غير عقلى .

٢٧ - نهى .

٢٨ - اعتبارى كه بقيه احكام حرمت و است حباب و كراهت و اباحه .

٢٩ - اعتبارات مساوى الطرفين .

٣٠ - كيفيت ارتباط اعتباريات بخواص واقعى مترتبه

فهرست مطالب

[مقدمه 3](#_Toc513985528)

[پيدايش كثرت در ادراكات 8](#_Toc513985529)

[راه حصول علم 11](#_Toc513985530)

[افلاطون 12](#_Toc513985531)

[ارسطو 13](#_Toc513985532)

[ادراكات جزئى مقدم است ‏بر ادراكات كلى . 14](#_Toc513985533)

[نظر حكماء اسلامى 15](#_Toc513985534)

[نظريه‏ هاى جديد 19](#_Toc513985535)

[عقليون 20](#_Toc513985536)

[حسيون 22](#_Toc513985537)

[تعيين حدود علم 24](#_Toc513985538)

[استدلال منكرين اعتبار فلسفه تعقلى محض 29](#_Toc513985539)

[واژه ادراكات فطرى 36](#_Toc513985540)

[پيدايش كثرت در علم و ادراك 41](#_Toc513985541)

[جهات پنجگانه 43](#_Toc513985542)

[برهان صدر المتالهين از راه بساطت نفس 44](#_Toc513985543)

[با نظرى دقيقتر مفاد برهان كار قوه مدركه يا قوه خيال 47](#_Toc513985544)

[فرق علم حضورى و علم حصولى 49](#_Toc513985545)

[بيان چند نكته در اينجا لازم است : 51](#_Toc513985546)

[ملاك علم حضورى 55](#_Toc513985547)

[نظريه ماديين 56](#_Toc513985548)

[نظريه منسوب به بعضى از روانشناسان جديد 58](#_Toc513985549)

[نظريه بسيارى از فلاسفه و روانشناسان جديد 60](#_Toc513985550)

[نظريه محققين فلاسفه اسلامى 60](#_Toc513985551)

[درون‏بينى بهترين راه براى تشخيص امور ذهنى و اعمال نفسانى 63](#_Toc513985552)

[سخن ابن سينا در نمط سوم اشارات 66](#_Toc513985553)

[اشكال و پاسخ 68](#_Toc513985554)

[دستگاه ادراكى 71](#_Toc513985555)

[ريشه‏ هاى نخستين ادراكات و علم هاى حصولى 73](#_Toc513985556)

[عمل مقايسه يكى از اعمال مخصوص ذهنى 74](#_Toc513985557)

[توضيح ماهيت قضيه 76](#_Toc513985558)

[سه نظريه در قضيه موجبه 77](#_Toc513985559)

[پنج نظريه در قضيه سالبه 79](#_Toc513985560)

[مفاهيم حقيقيه مهيات و مفاهيم اعتباريه غير مهيات 84](#_Toc513985561)

[به آغاز سخن برمى ‏گرديم 89](#_Toc513985562)

[تصور جوهر و عرض 90](#_Toc513985563)

[مسئله عليت و معلوليت 95](#_Toc513985564)

[نظريه عقلى 96](#_Toc513985565)

[نظريه حسى 97](#_Toc513985566)

[سخن ابن سينا 99](#_Toc513985567)

[سخن دكتر ارانى 101](#_Toc513985568)

[نظريه اين مقاله 103](#_Toc513985569)

[سخن جان لاك به نقل مرحوم فروغى 105](#_Toc513985570)

[از راه ديگر (طريق تحليل) 107](#_Toc513985571)

[در قسم اول تصورى 107](#_Toc513985572)

[عمل تجزيه و تركيب 108](#_Toc513985573)

[اشكال 113](#_Toc513985574)

[تكثر ماهوى يا ذاتى 115](#_Toc513985575)

[پاسخ به قسمت دوم اشكال مبنى بر عدم ثبوت ماهيات 122](#_Toc513985576)

[اشكال 126](#_Toc513985577)

[چند پرسش فكرى 130](#_Toc513985578)

[اشكال 134](#_Toc513985579)

[و اما در قسم دويم (تصديقى) 137](#_Toc513985580)

[تجزيه و تركيب عملى و نظرى ذهنى 137](#_Toc513985581)

[نظريه تعقلى 144](#_Toc513985582)

[نظريه تجربى 147](#_Toc513985583)

[سخن فليسين شاله 154](#_Toc513985584)

[اشكال١ - 165](#_Toc513985585)

[اشكال٢ - 166](#_Toc513985586)

[معناى اول الاوائل بودن اصل امتناع تناقض 168](#_Toc513985587)

[پاسخ 173](#_Toc513985588)

[اشكال 175](#_Toc513985589)

[اصول چهارگانه ماترياليسم ديالكتيك 176](#_Toc513985590)

[نقد اصول فوق 179](#_Toc513985591)

[پاسخ 189](#_Toc513985592)

[اشكال 193](#_Toc513985593)

[پاسخ 194](#_Toc513985594)

[اشكال 195](#_Toc513985595)

[پاسخ 195](#_Toc513985596)

[مسائلى كه اين مقاله بثبوت آنها پرداخته است 197](#_Toc513985597)

[مقاله ششم : ادراكات اعتبارى 199](#_Toc513985598)

[١ - اصل كوشش براى حيات 203](#_Toc513985599)

[٢ - اصل انطباق با محيط 204](#_Toc513985600)

[اعتباريات و علوم غير حقيقيه يا انديشه‏ هاى پندارى 218](#_Toc513985601)

[تشبيه و استعارهو تمثيل 219](#_Toc513985602)

[اعتباريات شعرى 228](#_Toc513985603)

[ارتباط توليدى يعنى چه؟ 233](#_Toc513985604)

[ادراكات حقيقى چگونه ارتباط توليدى پيدا مى ‏كنند؟ 235](#_Toc513985605)

[طريق سير و سلوك فكرى در اعتباريات چيست؟ 240](#_Toc513985606)

[دستگاه طبيعت و دستگاه نفسانيات در ساختمان وجودى انسان 242](#_Toc513985607)

[دستگاه طبيعت و دستگاه نفسانيات در ساختمان وجودى انسان 246](#_Toc513985608)

[سخن شوپنهاور 252](#_Toc513985609)

[فعاليت هاى ارادى در حيوان 259](#_Toc513985610)

[نوع فعاليت، ملاك طبقه‏بندى موجودات 261](#_Toc513985611)

[سخن دكتر ارانى 269](#_Toc513985612)

[ريشه اعتباريات و آغاز پيدايش آنها 279](#_Toc513985613)

[شاخه‏ هاى اعتباريات انقسامات 280](#_Toc513985614)

[قسم اول اعتباريات قبل الاجتماع 282](#_Toc513985615)

[حسن و قبح خوبى و بدى 284](#_Toc513985616)

[انتخاب اخف و اسهل سبكتر و آسانتر 286](#_Toc513985617)

[اصل است خدام و اجتماع 287](#_Toc513985618)

[اصل متابعت علم 294](#_Toc513985619)

[نكاتى چند 297](#_Toc513985620)

[خاتمه اين بحث و گفتگوها 299](#_Toc513985621)

[قسم دويم اعتباريات بعد الاجتماع 305](#_Toc513985622)

[١ - اصل ملك 306](#_Toc513985623)

[٢ - كلام سخن 308](#_Toc513985624)

[٣ - رياست و مرئوسيت و لوازم آنها 311](#_Toc513985625)

[٤ - اعتبارات در مورد تساوى طرفين 317](#_Toc513985626)

[مسائلى كه در اين مقاله بيان شد 323](#_Toc513985627)

[فهرست مطالب 325](#_Toc513985628)