

## اثبات عالم خارج

□ دکتر مهدی حائری یزدی (ره)

### اشاره

آنچه از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد بخشی از تقریرات درس‌های فیلسوف فقید آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی (ره) در باب معرفت‌شناسی و فلسفه تحلیلی است که توسط آقای دکتر عبدالله نصری به رشته تحریر درآمده است و بزودی مجموعه این مباحث به صورت کتاب توسط مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، در اختیار علاقمندان قرار خواهد گرفت.

آنچه در این نوشتار - که به صورتی تطبیقی به نقد و بررسی نظریات فلاسفه اسلامی و غربی پرداخته است - جنبه محوری دارد اثبات عالم خارج و توانایی ذهن انسان در دستیابی به آن است. بررسی دیدگاهها در این زمینه همچون نظریه مشابهت، معرفت عمومی، نظم پدیده‌ها، پدیدارگرایی، پراگماتیسم، مطابقت و... و داوری نهایی در این خصوص براساس تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض و تحلیل این دو عنصر کلیدی در معرفت و طرح نکات ارزشمند دیگر، محتوای این مقاله را تشکیل می‌دهند.

یکی از بحث‌های مهم در فلسفه تحلیلی، اثبات واقعیات خارجی است. وقتی من ادعا می‌کنم که «من X را می‌دانم»، این ادعا را باید ثابت کنم.

فلسفه تجربی تنها راه دانستن و معیارشناسایی و حتی یکی از ضروریات را تجربه می‌داند. حال باید بررسی کرد که چگونه تجربه به ما علم می‌دهد؛ آن هم علمی که قابل انکار نباشد. اینکه من X را می‌دانم، برای مردم عادی قابل تردید نیست اما همین مسئله کوچک، مشکلات بسیاری را برای فلسفه پیش آورده است.

برخی گفته‌اند در نهاد تجربیات، قیاس نهفته است که به وسیله آن ضروری بودن تجربیات را اثبات می‌کنیم. از همین جا معلوم می‌شود که تجربیات از ضروریات اولی نیست، چون در آن از قیاس استفاده شده است.<sup>۱</sup>

قیاس که در منطق سمبلیک استعمال می‌شود، دو قضیه بیشتر نیست. حتی عکس را که در منطق ارسطویی لازم و ملزوم هستند و قیاس محسوب نمی‌شود، آنها قیاس به حساب می‌آورند.

آنها قیاس را چنین تعریف می‌کنند: هر لیستی مشتمل بر چند قضیه (حتی اگر دو قضیه باشد) که آخرین آنها، نتیجه آن قضایا باشد، قیاس نام می‌گیرد.<sup>۲</sup>

حال به بیان اشکالات این نظریه می‌پردازیم:

یکی از ایرادات این است که کبرای این قضیه از کجا به دست آمده است؟ یعنی این قضیه: «هر چه را که می‌بینیم شناخت حقیقی است» به چه دلیل معلوم، حقیقت عینی دارد؟

یکی از مسائلی که فیلسوفان تحلیلی مطرح می‌کنند «Counter Example» است که ما به آن «ماده نقض» می‌گوییم. برای مثال اگر شما بگویید که همه افراد تهرانی هوشمند هستند، سپس یک فرد کودن را پیدا کنید، خود این یک نفر «ماده نقض» آن گزاره است.

در زمینه بحث مورد نظر ما برتراند راسل مثالهای بسیاری را در فصل «نمود و واقعیت» «Appearance and Reality» کتاب مسائل فلسفه در مورد خطای حواس مطرح می‌کند. میزی که مستطیل است از جهات گوناگون ممکن است به صورتهای مختلف دیده شود. جلوه اشیا و واقعیت اشیا، دو مسئله است. مسئله نمود اشیا غیر از حقیقت آن است. خلاصه کبرای قیاس ما مخدوش است؛ یعنی این گونه نیست که هر چه ما می‌بینیم، حقیقت داشته باشد. کاوشهای فیلسوفانه، ما را به اینجا می‌رساند که ما میز حقیقی را به صورت مستقیم و بدون واسطه حواس نمی‌توانیم درک کنیم. از اینجا دو قضیه به دست می‌آید:

- ۱- آیا میز حقیقی وجود دارد؟ چرا که میز حقیقی را بدون واسطه حواس نمی‌توان درک کرد.
- ۲- اگر میز حقیقی وجود داشته باشد، حقیقت و طبیعت آن چیست؟ آیا قائم به ذات است یا نیست؟ آیا هیچ ذهنی به آن دسترسی دارد یا ندارد؟ آیا آن طور که بارکلی می‌گوید فقط ذهن خداست که به آن دسترسی دارد؟

در بحث از این مسئله باید توجه داشت که محسوسات بالذات ما قابل شک نیست، زیرا با خود حس، اتحاد در وجود دارد و ما به تفاوت اعتبار، تجربه را از صورتهایی که محسوس بالذات اند جدا می‌کنیم.

ضرورت منطقی دارای این مشخصه است که اگر یکی از دو طرف را نفی کنیم، تناقض پیش می‌آید. مثلاً اگر بگوییم X را حس کردیم، ولی X محسوس بالذات نباشد تناقض پیش می‌آید اما اینکه آیا زیربنای این محسوس بالذات، محسوس بالعرض هم هست یا نیست مسئله مهمی است. برای مثال: میزی که محسوس بالعرض است آیا موجود است یا نیست؟ ما در مورد محسوس بالذات تردید نداریم، چرا که ضرورت منطقی دارد اما در مورد محسوس بالعرض ضرورت منطقی نداریم، چرا که اگر بگوییم من میز را می‌بینم، ولی میز موجود نیست، تناقض پیش نمی‌آید. در اینجا می‌توان گفت که میز به نظر من چنین می‌آید. مثلاً برای من میز، قهوه‌ای رنگ می‌نماید، در حالی که میز قهوه‌ای رنگ نیست و همین امر نشان می‌دهد که ما یک نمود داریم و یک واقعیت.

از نظر راسل با این گونه تجزیه و تحلیلها، ماده یک امر مشکوک فیه تلقی می‌شود، به گونه‌ای که

می‌توان سؤال کرد: آیا ماده وجود دارد یا ندارد؟ این تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که ما با نمود «Appearance» و داده‌های حسی «Sense - data» سر و کار داریم. برخی نیز از همین مطلب استفاده کرده و گفته‌اند که اصلاً ماده وجود ندارد.

ابن سینا در نمط چهارم اشارات و تنبیهات می‌گوید که برخی گفته‌اند: «کل موجود محسوس»؛ یعنی هر موجودی محسوس است. اینکه هر محسوسی موجود است، قابل قبول می‌باشد و این یک قضیهٔ موجه کلیه و عکس آن موجه جزئی است. موجه کلیه یعنی برخی موجودها محسوس‌اند، نه اینکه هر موجودی محسوس باشد. کسی که می‌گوید هر موجودی محسوس است، قاعده عکس را رعایت نکرده و لذا سخن او اشکال منطقی دارد. ابن سینا این سؤال را مطرح می‌کند که آیا حس موجود است یا نیست؟ و در پاسخ می‌گوید حس موجود است. مثلاً مرئیات را می‌بینیم هر چند خود قوه بینایی دیده نمی‌شود. اگر غیر از این بگوییم تسلسل پیش می‌آید. البته بارکلی معتقد است که محسوس بالعرض نمی‌تواند موجود باشد. از نظر او ماده موجود نیست، هر چه را که خدا درک کند موجود است. اگر ادعا شود که ماده هست ولی در علم خدا نیست، این ادعا صحیح نمی‌باشد و در نتیجه ماده اصلاً موجود نخواهد بود. بعلاوه ممکن است چیزهایی به ذهن ما نیاید ولی در علم خدا موجود باشد. به هر جهت این سؤال مطرح است که آیا می‌شود ماده مستقل از ذهن ما وجود داشته باشد؟ آیا حس ما می‌تواند واقعیات خارجی را درک کند؟ و اصلاً آیا حس ما می‌تواند اثبات کند که واقعیتهای در خارج وجود دارد؟ راسل معتقد است که حس نمی‌تواند اطلاعات راستین و صادق در مورد واقعیات خارجی، از آن جهت که مستقل از ماست، ارائه دهد.

کانت هم معتقد است که اگر موجودات مستقل از ما وجود داشته باشند علم ما به آنها تعلق پیدا نمی‌کند. ما نمی‌توانیم به موجودات مستقل عینی علم پیدا کنیم، چون اشیایی که مستقل از ما هستند تحقق در ذات خود دارند و به اصطلاح فی نفسه «in itself» هستند و اگر بخواهیم آنها را درک کنیم، وجود در ما می‌شوند و لذا کانت میان ذات معقول «noumena» و پدیدار «phenomena» فرق می‌گذارد. ذات معقول همان شیء فی نفسه است، اما پدیدار عبارت است از شیء به آن صورتی که بر ما نمودار می‌شود.

از نظر فلاسفه اسلامی ماهیت شیء در ذهن و خارج با یکدیگر فرق ندارند. ماهیت همان ذات «moumena» است و این ماهیت دو نوع لباس به تن می‌کند. یکی لباس وجود خارجی و دیگری لباس وجود ذهنی.

کون بنفسه لدی الازهان

لشیء غیر الکون فی الاعیان

چیستی قابل تغییر نیست. چیستی در ما با چیستی در جهان خارج فرقی ندارد. خارج و ذهن ظرف وجود است، نه قید آن و ظرف مقوم شیء. به بیان دیگر خارج و ذهن، ظرف شیء هستند. اشاره کردیم که یک محسوس بالذات یا داده حسی «sense - data» داریم و یک محسوس بالعرض یا شیء فیزیکی «Physical object».

در مورد محسوس بالذات نمی‌توان تردید داشت چون نفی آن به تناقض می‌انجامد، اما در مورد محسوس بالعرض باید گفت که تردید در آن مستلزم تناقض نیست. حال این سؤال مطرح است: با توجه به اینکه ما درباره داده‌های حسی خود یقین داریم آیا می‌توان گفت که محسوس بالعرض هم وجود دارد؟

دکارت از طریق گزاره «من فکر می‌کنم پس هستم» (Cogito ergo sum) حداقل این قضیه را ثابت می‌کند که محسوس بالعرض در خارج وجود دارد. در زیر بنای ظهور تمام اجسام، جوهری وجود دارد که خود را نشان می‌دهد. به بیان دیگر دنیای مستقل از ما وجود دارد. برتراند راسل «من فکر می‌کنم پس هستم» دکارت را رد می‌کند و می‌گوید که «من» در اینجا یک موضوع زبانی و فقط برای تفاهم است. کانت هم اعتقاد دارد که تشکیل قضایا جنبه زبانی «Linguistic» دارد و دلیل بر واقعیت نیست.

در مورد رابطه محسوس بالذات با محسوس بالعرض هم می‌توان به گونه‌ای نظر صدرالدین دشتکی را مطرح کرد. از نظر او وجود ذهنی، انقلاب به تمام ذات وجود خارجی است. وجود خارجی جوهر است و در ذهن به یک عرض منقلب می‌شود. البته بر او اشکال کرده‌اند که انقلاب به تمام ذات محال است و فقط انقلاب به بعض ذات امکان دارد. مثلاً لاشه‌ای تبدیل به نمک می‌شود که در واقع صورت نوعی آن از بین رفته و ماده آن باقی است. خلاصه، از نظر دشتکی وجود خارجی به وجود ذهنی منقلب می‌شود و هیچگونه اینهمانی میان آنها وجود ندارد. این اشکال نیز به او شده که اگر اینهمانی میان وجود ذهنی و وجود خارجی نباشد چگونه می‌توان گفت که این همان است؟ اگر ماده مشترک‌ای میان آنها نباشد دیگر این تصور نمی‌تواند وجود ذهنی آن وجود خارجی باشد. البته برخی گفته‌اند که در اینجا ماده مشترک‌ای لازم نیست بلکه ماده مبهمی که میان وجود ذهنی و وجود خارجی یکنوع اینهمانی را به وجود آورد، کافی است.

در مورد قضیه هم گفته‌اند که برای تحقق آن لازم نیست که وجود واقعی داشته باشیم. اگر یک موضوع مبهم وجود داشته باشد، قضیه تشکیل خواهد شد. ما در اینجا بنا نداریم که به نقد و بررسی این آراء بپردازیم بلکه فقط می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که چگونه می‌توان اثبات کرد محسوس بالعرض «Physical object» وجود دارد؟

برخی گفته‌اند که ما یک معرفت عمومی «Public knowledge» داریم و یک معرفت اختصاصی «Privative knowledge». اگر همه بتوانند رنگ این میز را قهوه‌ای تصور کرده و توصیف کنند، در اینجا معرفت عمومی خواهیم داشت اما معرفت شخصی و اختصاصی آن است که هیچکس جز خود فرد، قدرت درک آن را ندارد. ویتگنشتاین می‌گوید که زبان درد، یک زبان شخصی است چون هیچکس جز خود فرد نمی‌تواند آن را درک کند. طبیب هم به وسیله تجزیه و تحلیل پزشکی آن را درک می‌کند. معرفت او عمومی است. در واقع طبیب با شواهد و قراین و تمثیلات، درد را در می‌یابد. از نظر ویتگنشتاین زبان درد، زبان خاص و بعبارتی یک بازی زبانی خاص است. ما انواع مختلفی از بازیها را داریم که این هم نوعی از آنها است.

اگر ما معرفت عمومی را بپذیریم، راه بسیار نزدیکی برای اثبات شیء خارجی خواهیم داشت. مثلاً اگر هزار نفر بگویند که کعبه چهارضلعی است، ما به واقعیت خارجی آن علم پیدا می‌کنیم و در عین حال درمی‌یابیم که وجود آن قائم به داده حسی نیست چون داده حسی جنبه خصوصی دارد. اگر خانه کعبه را از زوایای مختلف بنگریم داده‌های حسی ماگوناگون خواهد بود، در حالی که واقعیت خارجی آن یکسان است.

از اینجا درمی‌یابیم که یک محسوس بالعرض «Physical object» وجود دارد که مطابق با داده حسی «sense - data» است. برتراند راسل این جواب را خدشه‌دار می‌سازد و می‌گوید این گونه استدلال مصادره به مطلوب است. شما می‌خواهید که اشیایی غیر از خود را ثابت کنید، در حالی که در معرفت عمومی فرض کرده‌اید که افرادی غیر از شما موجودند؛ یعنی واقعیات عینی غیر از خود را فرض کرده‌اید.

### نظریه مشابهت

برای حل این مشکل برخی فیلسوفان از علاقه مشابهت «Similarity» سخن به میان آورده‌اند. علاقه مشابهت را می‌توان به چند صورت توصیف کرد. اگر مشابهت در داده‌های حسی من و شما باشد، همان اشکال مصادره به مطلوب پیش می‌آید.

اگر شباهت را این گونه توجیه کنیم که هر بار که ما این میز را درک می‌کنیم به یک صورت درک می‌کنیم؛ یعنی میان داده‌های حسی ما همواره مشابهت وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که واقعیتی در خارج هست. این پاسخ مستلزم اشکال اول نیست ولی اشکال دیگری را مطرح می‌سازد و آن مسئله قیاس تمثیلی است. ممکن است انسان در حال خواب اشیاء را به صورت واحد ببیند؛ یعنی خواب امشب او مثل دیشب وی باشد. مشابهت در هیچ حال و موقعیتی نمی‌تواند واقعیت خارجی را اثبات کند چون علاقه مشابهت، قیاس تمثیل است، لذا باطل است و هیچگاه مستلزم یقین نیست.

### نظم پدیده‌ها

این راه سوم بسیار شایع است. طبق این نظر، اختلاف مردم در ادراک واقعیات بر اثر عوامل طبیعی است. مثلاً چشم در درجه‌ای از نور، شیء را به یک گونه می‌بیند و در درجه‌ای دیگر به گونه‌ای دیگر. قواعد نور در عمل دیدن دخالت دارد. با این همه، نظم میان حوادث و پدیده‌ها نشانگر وجود واقعیات خارجی است. در خواب نظم و نسق مشخصی میان پدیده‌های ذهنی دیده نمی‌شود. مثلاً ممکن است مثلثی مشاهده شود که در حال ورزش کردن است، در حالی که میان مثلث و ورزش نظم خاصی وجود ندارد. در عالم خارج ما نظم را مشاهده می‌کنیم. راسل گربه‌ای را مثال می‌زند که در فواصل زمانی معین غذا می‌خورد و فعالیت‌های دیگری انجام می‌دهد که همه نشانگر نظم و ترتیب است. به قول فلاسفه اسلامی میان علت و معلول سنخیت مشاهده

می‌شود. از آتش حرارت به وجود می‌آید، نه برتقال. به بیان دیگر میان پدیده‌ها نظم و انسجام دیده می‌شود. بین گرسنگی و تکه‌های ابر هیچ رابطه‌ای نیست، اما میان گرسنگی و گر به رابطه طبیعی وجود دارد. لذا شما از مشاهده نظم و رابطه ثابت میان پدیده‌ها می‌توانید وجود خارجی و مستقل آنها را اثبات کنید.

راسل و سایر فلاسفه تجربی نیز در نقد راه سوم می‌گویند که این راه نیز ما را به ضرورت منطقی نمی‌رساند. به بیان دیگر با نفی این فرض، تناقض حاصل نمی‌شود. اگر بگوییم من هستم و غیر از من هیچکس و هیچ چیز نیست تناقض پیش نخواهد آمد. فقط اگر محسوس بالعرض یا داده حسی «Sense-data» را انکار کنیم تناقض پیدا خواهد آمد.

هگل به ضرورت و یقینی حسی «Sense certainty» قائل است. این نظریه نیز مصادره به مطلوب است. هگل قبول می‌کند که این میز هست و لذا پیرامون آن چون و چرا نمی‌کند. یقین حسی در خواب هم وجود دارد. در حال بیماری که چیزی در برابر آدمی نمودار می‌شود و یا در «نقش دومین عین احوال» هم یقین حسی وجود دارد.

### راه ما

ما برای اثبات ضرورت منطقی، راه خاصی را طی می‌کنیم. از نظر ما داده حسی که ضرورت منطقی دارد، دارای دو جهت است. یک جهت ذاتی که حضور آن نزد ماست و وجود آن در ذهن ما ضرورت دارد. جهت دیگر، اضافه‌ای که داده حسی ما به محسوس بالعرض دارد مثل اضافه پدر شما به شخص شما. داده حسی حکایت از چیزی دارد؛ یعنی اضافه‌ای به غیر دارد. اضافه به غیر آن هم به صورتی است که فرق میان علم حصولی و علم حضوری را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، ما نسبت به داده حسی خود علم حضوری داریم و در عین حال این علم حضوری، اضافه‌ای به محسوس بالعرض دارد؛ یعنی محسوس بالذات با محسوس بالعرض مطابقت دارد و اساساً تا این مطابقت وجود نداشته باشد، علم حصولی پیدا نخواهد شد. شاید بتوان گفت که در خواب هم محسوس بالعرض وجود دارد. شخصی که در حال خواب است، اگر موجوداتی را قبلاً رؤیت نکرده باشد، آنها را در خواب نخواهد دید. در خواب هم نوعی اضافه وجود دارد. در ذات داده‌های حسی، اضافه‌ای به غیر وجود دارد. این اضافه همان مطابقت است. از همین اضافه به خارج است که ما علم حصولی را به دست می‌آوریم و این اضافه، خارج از ذات داده‌های حسی نیست.

نفی اضافه داده حسی به معلوم بالعرض، موجب انکار خود داده حسی خواهد شد و این مستلزم تناقض است، چون معنای محسوس بالذات این است که از خارج چیزی در ذهن شما حضور یافته است که اضافه به خارج دارد. مثالی را در میشیگان برای یکی از فلاسفه مطرح کردم: مثال این است «جان به دیوار خورد». از همین قضیه، یک «جان» به دست می‌آوریم و یک «دیوار» و... در اینجا شخص «جان» غیر از «دیوار» است و تا محسوس بالعرض نباشد شما نمی‌توانید بگویید که جان با دیوار برخورد پیدا کرد. در واقع ما از نهاد داده حسی، محسوس بالعرض را به

دست می‌آوریم و اگر چنانچه علم از مقوله اضافه باشد، بدون مضاف‌الیه، علم نخواهیم داشت. برخی از فلاسفه معاصر غرب علم را از مقوله اضافه دانسته‌اند و اگر هم علم از مقوله اضافه نباشد، بلکه از مقوله کیف نفسانی باشد، علم، حقیقت ذات‌الاضافه خواهد داشت. به بیان دیگر در این حالت هم علم اضافه‌ای به معلوم بالعرض خواهد داشت که اگر اضافه آن را به محسوس بالعرض نفی کنیم، دیگر داده حسی نخواهیم داشت.

حس حقیقی وابسته به محسوس بالعرض است و اگر محسوس بالعرض بر محسوس بالذات توقف داشته باشد، دور پیش می‌آید. در علم انفعالی، علم، تابع معلوم است، نه معلوم تابع علم. اصالت در ادراکات به جهت حقایقی است که در خارج وجود دارد. خود داده حسی یک وجود حقیقی مستقل دارد و از همین رو می‌گوییم که داده حسی محسوس بالعرض با قطع نظر از محسوس بالذات وجود دارد. این مثل همان سخنی است که این‌سینا در مورد حس می‌گوید که خود حس محسوس نیست، ولی موجود است. حس به عنوان محسوس بالعرض «Physical Object» موجود است نه به عنوان داده حسی «sense - data». حس به عنوان حقیقت مستقل از ذهن وجود دارد. خود حس دیگر محسوس بالذات نیست. خلاصه محسوس بالعرض را نمی‌توان انکارکرد و ضرورت آن را از طریق تحلیل و محسوس بالذات، می‌توان به دست آورد چون انکار محسوس بالعرض موجب انکار محسوس بالذات می‌شود. اگر محسوس بالعرض را از محسوس بالذات بگیریم، دیگر محسوس بالذات نخواهیم داشت.

### موضوع بی‌واسطه ادراک

در فلسفه تجربی جدید سؤال بنیادین این است که وقتی ما چیزی را به وسیله حس ادراک می‌کنیم، آن موضوع بی‌واسطه و مستقیم درک ما چیست؟ در این باره سه نظریه ارائه شده است: ۱ - عده‌ای از رئالیسم بی‌واسطه «Direct Realism» طرفداری می‌کنند. از نظر آنها موضوع بی‌واسطه شناخت حسی ما، همین موضوعات خارجی است که مستقل از ماست. مثل این میز که ما به آن شناخت مستقیم داریم. اسم حقیقی این گروه، رئالیست خام «Naive Realist» است. از نظر رئالیستهای خام واسطه‌ای میان درک ما و میز خارجی وجود ندارد.

در علم حضوری، میان مدرک و مدرک واسطه‌ای نیست چون میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض تفاوتی نیست. نظریه سهروردی که می‌گوید ابصار همان ادراک حضوری است؛ یعنی علم حضوری، اشراقی است، بر این نظریه تطبیق می‌کند. از نظر سهروردی میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض تفاوتی نیست. از نظر رئالیستهای خام نیز ما بدون واسطه به این میز علم داریم.

به این گروه از این جهت خام «Naive» می‌گویند که پیامدهای منطقی ادراک مستقیم را مشخص نمی‌کنند؛ یعنی آیا وقتی که کوه دماوند را درک می‌کنیم، ذهن ما با کوه دماوند، اتحاد پیدا می‌کند یا نه؟ اگر این طور باشد انقلاب ذهن به خارج و خارج به ذهن پیش می‌آید که محال است.

۲- عده‌ای از نظریه‌باز نمودگری «Representationalism» دفاع می‌کنند. از نظر این گروه موضوعات شناخت ما همان معلوم بالذات «sense-data» می‌باشد که قائم به ذهن ماست. به بیان دیگر به وسیله معلوم بالذات می‌توان محسوس بالعرض «Physical object» را که مستقل از ما است، شناسایی کنیم. پس دو موضوع داریم: یکی موضوعات خارجی و دیگری موضوعات ذهنی. موضوعات ذهنی، موضوعات خارجی را نمایشگری «Represent» می‌کنند. شاید بتوان گفت که برخی از متفکران اسلامی از این گروه هستند. آنها از حاکی و محکی سخن می‌گویند. صورتهای حاکی نمایشگر واقعیات خارجی (محکی) هستند که مستقل از ذهن ما می‌باشند.

۳- گروه سوم، پدیدارگرایان «Phenomenalists» هستند. اینها معتقدند که ما جهان را سامان می‌دهیم؛ یعنی به محسوس بالذات نظم می‌دهیم تا معلوم بالعرض را به دست آوریم. فرق اینها با رئالیستهای خام در این است که آنها می‌گویند محسوسات بالذات نداریم و هر چه هست محسوس بالعرض است ولی اینها می‌گویند اگر محسوس بالعرض داشته باشیم، از محسوس بالذات یا داده‌های حسی تشکیل شده‌است. به بیان دیگر ما آنها را می‌سازیم. بعضی از فلاسفه برای اینکه سخن را کوتاه کنند گفته‌اند باید سؤال را به این صورت مطرح کرد: آیا محسوس بالعرض را درک می‌کنیم یا درک نمی‌کنیم؟

فرق این سؤال با سؤال قبلی در این است که در اینجا دیگر صحبت از ادراک مستقیم و غیر مستقیم نیست. اینان می‌گویند که محسوس بالعرض بالضروره درک می‌شود. ما سنگ را لمس می‌کنیم، صدای ترن را می‌شنویم و... این گونه ادراکات چیزهایی هستند که نمی‌توان آنها را نفی کرد. اینان در واقع طرفدار رئالیسم مستقیم هستند. از نظر آنها این مطلب به قدری روشن است که باید گفت گروه دیگر مزخرف می‌گویند. وقتی شما محسوس بالعرض را درک می‌کنید، دیگر نظریه‌های باز نمودگری و پدیدارشناسی بی‌معناست. البته این محکومیت عامیانه است چون می‌توان سؤال کرد که وقتی شما عینک را درک می‌کنید، آیا عینک به داخل ذهن شما می‌رود یا ذهن شما در عینک فرو می‌رود؟ جدایی میان محسوس بالذات و محسوس بالعرض را ذهن درک می‌کند. ذهن است که واقعیات خارجی را ادراک می‌کند. از همین جاست که پدیدارگرایان نظریه کانت را دنبال می‌کنند؛ یعنی می‌گویند که واقعیات وابسته به ماست. واقعیات وجود «درمایی» دارد و نمی‌تواند مستقل از ما باشد و چیزی که «درخود» است نمی‌تواند «درما» بشود. معقول بالذات، وجود «درمایی» دارد و معقول بالعرض وجود «درخود» دارد و اتحاد آنها محال است. این مطلب همان سخن ابن‌سینا است که در رد نظریه اتحاد عاقل و معقول فرفوربوس مطرح کرده‌است. خلاصه از نظر یک پدیدارگرا همچون موسرل دیوار غیرقابل عبوری میان ذهن ما و جهان خارج وجود دارد.

### نظریه آرمسترانگ و فخررازی

آرمسترانگ که از طرفداران رئالیسم انتقادی «Critical Realism» است، یک سلسله انتقادات وارد



بر نظریه رئالیسم مستقیم را می‌پذیرد. او سعی می‌کند تا واژه «مستقیم» را معنا کند. از نظر او ادراک مستقیم به این معناست که واسطه‌ای میان شی خارجی و ذهن وجود ندارد. امام فخر رازی هم معتقد است که ادراک به معنای اضافه است. وقتی شما اضافه‌ای به این میز پیدا کنید آن را درک خواهید کرد. فلاسفه بر سخن امام فخر ایراد گرفته‌اند. از جمله آنکه گفته‌اند ما علم به نفس پیدا می‌کنیم، در حالی که اضافه‌ای به نفس وجود ندارد. ما به معدومات علم پیدامی‌کنیم، در حالی که اضافه‌ای وجود ندارد. همین اشکالات بر رئالیسم مستقیم نیز وارد است. ما در کتاب «هرم هستی» از همین رئالیسم خام پند گرفته‌ایم و گفته‌ایم دو نوع وحدت داریم و ایرادات منطقی وحدت را نفی کرده‌ایم. وحدت وجود ابن عربی که خام «maive» است هیچگونه تشکیک را نمی‌پذیرد و لذا توجیه منطقی ندارد. او همه چیز را تجلی می‌داند. خلق و خالق و مخلوق در کار نیست و میان اینان اختلاف در مرتبه نیست. وحدت وجود انتقادی منطقی، این نظریه را قبول ندارد و نوعی کثرت را می‌پذیرد که مُخَلّ به وحدت نمی‌باشد.

گفتیم که آرمسترانگ طرفدار رئالیسم انتقادی است. به نظر من ایدئالیسم بارکلی هم نوعی رئالیسم انتقادی است؛ یعنی رئالیسمی است که با علم حضوری انطباق پیدا می‌کند. او معتقد است که اینها محسوس به علم اعلائی خداوند هستند؛ یعنی محسوس بالذات خدا می‌باشند. در انتقاد بر نظریه باز نمود «Representation» باید گفت که خود ماهیت در ذهن است، نه صورت آن. این مطلب را در کاوشهای عقل نظری در انتقاد از مرحوم نایینی مطرح کرده‌ایم. مادر ذیل قضیه حقیقیه در آخر کتاب این بحث را مطرح کرده‌ایم.

لشی غیرالکون فی الاعیان      کون بنفس لدی الازهان

اگر ادراک ذهنی بخواهد حاکی از واقعیت خارجی باشد قیاس تشبیه پیش می‌آید. در اینجا حکایت نیست، عینیت است. دلیل بر عینیت این است که ما صورتهای ذهنی خود را به حمل شایع ذاتی مطرح می‌کنیم. عکس ما از خود ما حکایت می‌کند ولی نمی‌توان آن را حمل بر ذات کرد بلکه این یک شبیح است.

### تبیین نظریه مطابقت

ما عالم خارج را چگونه درک می‌کنیم؟ این مسئله بسیار مهمی است که برخی از فیلسوفان به تحلیل آن پرداخته‌اند. برتراند راسل معتقد است غریزه به ما حکم می‌کند که عالم خارج از ذهن وجود دارد. ادراکات تجربی ما به غریزه منتهی می‌شوند، وگرنه با ضرورت منطقی نمی‌توان آنها را اثبات کرد. از انکار این غریزه هم تناقض پیش نمی‌آید. پی بردن به عالم خارج از راه غریزه در صورتی قابل قبول است که نظم و ترتیبی خاص میان پدیده‌ها برقرار باشد. راسل می‌گوید ما به دلیل نظم و ترتیب پدیده‌های ذهنی خود، وجود عالم خارج را درک می‌کنیم. هر چند امکان دارد که غریزه اشتباه کند، ولی مادام که این اشتباه ثابت نشده، ما معلومات مبتنی بر خارج را قبول می‌کنیم. به بیان دیگر، اینکه معلومات ما منظم و مرتب است، احتمال اشتباه را ضعیف می‌سازد.

خلاصه طبق نظر راسل علوم ما مبتنی بر تجربیات ما و تجربیات ما هم مبتنی بر غریزه است. ما این مسئله را از طریق حمل و فرد بالذات مورد بررسی قرار داده و پاسخ یک سلسله از اشکالات را داده‌ایم.

می‌دانیم که دو نوع حمل داریم:

۱ - حمل اولی ذاتی که حمل مفهوم بر مفهوم است.

۲ - حمل شایع صناعی.

حمل شایع صناعی هم بر دو قسم است:

الف - حمل شایع بالعرض که مفهومی را بر فرد بالعرض حمل می‌کنیم. در فرد بالعرض هم مجموعه‌ای از مقولات دهگانه، جمع است. وقتی می‌گوییم سقراط انسان است. در اینجا تنها انسانیت بر سقراط حمل نشده بلکه مقولاتی چون جده، متی، ان یفعل وان ینفعل و... نیز در سقراط جمع شده است. در وجود سقراط تمام مقولات دهگانه وجود دارد. این نوع حمل را از این جهت حمل شایع بالعرض می‌گویند که بر فرد بالعرض حمل شده و در آن علاقه جزء به کل وجود دارد؛ یعنی انسانی که مطرح شده جزئی از یک کل است. وقتی می‌گوییم «زید را زدم» حمل ما حمل شایع صناعی بالعرض است، زیرا علاقه جزء به کل است. من فقط بر گوش زید زده‌ام، نه همه جای او.

ب - حمل شایع صناعی بالذات. در این نوع حمل به مقولاتی که در سقراط جمع شده است، کاری نداریم. آنها ملازمات سقراط هستند و دخالتی در ذات سقراط ندارند. اگر بگوییم سقراط انسان است، انسان را بر فرد بالذات سقراط حمل کرده‌ایم؛ یعنی بر آن حقیقتی که تشخیص انسانیت به اوست. عوارض سقراط موجب تشخیص حقیقی او نیستند. به این حمل از این نظر شایع می‌گویند که حمل طبیعت بر فرد است و از این جهت ذاتی است که مجازی نیست و علاقه جزء و کل هم در اینجا نیست. ذاتی هم در اینجا منطقی است، چون فرد عین طبیعت است و طبیعت و کلی طبیعی عین فرد است. اتحاد در اینجا به معنای ضرورت است و طبیعت را از وجود انتزاع می‌کنیم. ما انسانیت انسان را از همین وجودها انتزاع می‌کنیم. در اینجا این سؤال مطرح است که فلاسفه تجربی، مفاهیم ذهنی را از کجا به دست می‌آورند؟ آنها می‌گویند که ما از تجربه به دست می‌آوریم. اما شما از کجا فهمیدید که این انسان است یا این سفیدی است؟ نه این است که اینها را از تجربه به دست آورده‌ایم؟ حال می‌گوییم به همان نحو که مفهوم را از تجربه به دست آورده‌ایم، آن را به تجربه بازمی‌گردانیم. ما این مفاهیم را که در سیر صعودی با ضرورت از تجربه به دست آورده‌ایم، در سیر نزولی آنها را به سوی خودشان بازمی‌گردانیم. انطباق مفاهیم بر افراد بالذات، ذاتی است. چرا انسان بر حمار انطباق پیدا نمی‌کند؟ چون ثبوت چیزی برای خودش ضروری است و سلبش از خود، محال.<sup>۳</sup>

البته حمل شایع بالذات با حمل اولی ذاتی در ضرورت با یکدیگر تفاوت ندارند و فقط فرق آنها در وجود است. منشاء ضرورت حمل مفهوم بر مفهوم، وجود خارجی است. حال اگر با تجربه به

فرد بالذات یا حمل شایع صناعی دست یابیم، می‌گوییم آن فرد بالذات ضرورت دارد. از همین جاست که می‌گوییم اگر با استقراء به فرد بالذات برسیم، استقراء با برهان اتحاد پیدا خواهد کرد. به بیان دیگر، استقراء فرد بالذات با برهان یکی است. مثلاً با فرد بالذات می‌توان رابطه حادث به قدیم را تبیین کرد، مُثُل افلاطونی را رؤیت کرد و سفیدی مطلق را مشاهده نمود چرا که این سفیدی مطلق، واقعیت عینی مثل سفیدی است. مطلق سفیدی در تمام واقعیات حضور دارد. مقصود از ارباب انواع هم مطلق سفیدی است، نه سفید مطلق. ابن‌سینا می‌گوید که معقول در محسوس موجود است؛ یعنی معقولات در محسوسات حضور دارند. منظور او مفاهیم نیست بلکه مراد این است که معقولات حضور حسی و عینی دارند.

### مسئله مطابقت

مسئله مهمی که در اینجا مطرح است بحث مطابقت «Correspondence» است؛ یعنی چرا باید علوم حصولی با واقعیات مطابقت داشته باشند؟ این موضوع در فلسفه ارسطو مطرح شده و حکمای اسلامی هم به آن پرداخته‌اند.

مسئله تطابق در کتاب شفا مطرح شده است. ابن‌سینا نیز به این مسئله پرداخته که چرا صورتهای ذهنی باید بر واقعیات عینی انطباق داشته باشند؟ برخی از فیلسوفان به جای انطباق، از هماهنگی «Coherence» سخن به میان آورده‌اند. در این نظریه، روابط بین پدیده‌های ذهنی مطرح است. از نظر منطقی رابطه میان مقدماتین و نتیجه که به آن سنخیت می‌گوییم، این چنین است.

مکتب پراگماتیسم «Pragmatism» هم معیار دیگری را برای حقیقت علم ارائه داده است. از نظر آنها ترتب آثار یا اثر عملی، ملاک است. برای مثال اگر شما قرص آسپرین را خوردید و درد سر شما خوب شد، مسکن بودن آسپرین واقعیت دارد و گر نه دروغ است. این مطلب عامیانه است ولی می‌توان آن را به معیار منطقی بازگرداند. از نظر ما فرق میان حمل شایع صناعی و حمل اولی در همین ترتب آثار است. شاید مراد پراگماتیستها این باشد که در حمل‌های حقیقی همین آثار مطلوب مهم است. البته آنها دیدگاه خود را خیلی توسعه داده‌اند و تمام مسائل را به پراگماتیسم بازگردانده‌اند. از نظر ما شرط علم، مطابقت است ولی ما از کجا بفهمیم که تطابق وجود دارد؟ پاسخ این است که محسوس بالذات با حس اتحاد دارد. اصلاً در خود معنای محسوس بالذات، تطابق وجود دارد چرا که معنی محسوس بالذات این است که من چیزی را از خارج حس می‌کنم؛ یعنی آن صورتی که منطبق با خارج است یا دستکم ادعای تطابق را دارد درک می‌کنم. به همان طریقی که با ضرورت منطقی به محسوسات بالذات اطمینان داریم، به انطباق آنها هم اطمینان داریم. در آنجا دیگر تسلسل لازم نمی‌آید. در نهاد محسوس بالذات انطباق وجود دارد و انطباق یک عنصر تحلیلی از برای محسوس بالذات است. محسوس بالذات یعنی چیزی که منطبق بر محسوس بالعرض است و انطباق، چیزی نیست که از خارج به دست آید.

## پی نوشتها:

۱. به عنوان مثال قضیه زیر را در نظر بگیرید:

"Any Statment such as I see x Therefore I Know x."

۲. اگر همین قضیه فوق را در منطق ارسطو بگذاریم چنین می شود.

I see x

whatever I have seen is known.

( : )Therefore I know x.

۳. ثبوت شیء لنفسه ضروری و سلبه محال.