

نام: نقدی بر فلسفه ارسطوئی و غرب
نویسنده: تهیه و تنظیم: مؤسسه تبیان (دفتر قم)
تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۱۰/۸

نقدی بر فلسفه ارسطوئی و غرب

منطق و فلسفه ارسطو

منطق و فلسفه دکارت

کار جمعی زیر نظر: استاد سید محمدرضا علوی سرشکی

نگارش: محمد سلیمانی طامه

همکاران:

ابراهیم ثقفی، سید عباس طباطبائی، مجید حبیبیان

مجدالدین تجرّد، سید ذاکر حسین جعفری کشمیری

فهرست کلی:

انگیزه بحث

دفتر اول: منطق و فلسفه ارسطوئی

قسمت اول: منطق ارسطوئی

قسمت دوم: فلسفه ارسطوئی

دفتر دوم: منطق و فلسفه دکارت

انگیزه بحث:

با پیشرفت‌های علمی و عملی، در صنعت و امور مادی، جهان همچون دهکده‌ای شده است که از هر نقطه آن به نقطه دیگر، به راحتی می‌توان سفر کرد و اخبار و اطلاعات را به یکدیگر منتقل نمود.

اینک پس از اختراع رایانه و گسترش اینترنت، می‌توان عصر انفجار اطلاعات را نگریست.

دیگر کسی نمی‌تواند اندیشه‌های خود را در شهر و مملکتی محبوس کند. دانشمندان و حامیان اخلاق و معنویت اگر واقعاً، و دلسوزانه بخواهند از شرافت انسانیت و دین دفاع کنند، باید از زبان علم روز و عقلی که مورد قبول همگان است، سخن بگویند، نه بر اساس پایه‌های فرو ریخته فلسفه ارسطو که اکنون با پیشرفت‌های علم، دیگر جوابگو نیست؛ مثلاً در زمینه ربط حادث به قدیم، فلاسفه قدیم می‌گفتند: «افلاک و حرکتشان، ازلی هستند» اکنون نمی‌توان این پاسخ را پذیرفت؛ زیرا علم، حدوث افلاک و کهکشان‌ها را اثبات کرده‌است.

دانش امروز می‌گوید: روزی جهان متولد شده‌است و روزی انرژی مفید آن، طبق قانون آنتروپی، پایان می‌پذیرد.

عمر آنها به سر می‌رسد و خورشید خاموش می‌شود (۱).

یکی از اساس‌های باطل ارسطو همین بود و به همین جهت ملاصدرا، حرکت نور را انکار می‌کرد (۲)؛ لازمه این نظریه آن است که با حرکت نور، از انرژی خورشید، کم می‌شود و این با ازلی و ابدی بودن خورشید منافات دارد. همچنین منطق ارسطویی که مدعی حفظ فکر از خطا توسط برهان است با پیشرفت‌های علمی بشر نیز، سازگاری ندارد؛ زیرا بر اساس برهان ارسطویی قیاس از یقینیات ششگانه (حس، حدس، تجربه، تواتر، فطریات و اولیات) ترکیب شده است. حال این برهان ارسطویی در حالی که اکثر مواد آن مثل حس، تجربه و حدس است چگونه می‌تواند فکر را از خطا حفظ کند؟ اینها خطاپذیرند.

در نتیجه برهان ارسطویی هم خطاپذیر است.

لذا استاد فلسفه جدید و قدیم حکیمی فلاطوری (۳) که یکی از بهترین شاگردان مرحوم میرزا مهدی آشتیانی است، درباره نظریات ارسطو چنین می‌گوید: «سال‌هاست که کسی عقائد ارسطو را به عنوان حقیقت تلقی نمی‌کند».

وی درباره فلسفه افلاطونی چنین می‌گوید: «فلسفه افلاطون بر مُثُل و ایده‌ها مبتنی است و مُثُل چیزی نیست که اکنون بتوان وجود آنها را اثبات کرد و هیچ فیلسوفی هم نیست که امروز به وجود آنها معتقد باشد».

و همچنین درباره فلسفه متعالیه مرحوم ملاصدرا می‌گوید: «پایه‌هایی که فلسفه صدرالمُتألهین بر آن استوار بوده فرو ریخته است».

استاد فلاطوری درباره ابتناء اعتقادات دینی ما بر افکار فلاسفه قدیم می‌گوید: «خطر اینجاست که اگر عقاید دینی را بر این پایه‌ها بنا کنیم، وقتی که این پایه‌ها فرو ریخت، عقاید ما نیز سست می‌شود...خدا نکند که ما بخواهیم روزی اسلام را با همین فلسفه خودمان به دنیای غرب عرضه کنیم».

« خلاصه این که با پیشرفت‌های علمی و فلسفی جدید، منطق و فلسفه ارسطویی و افلاطونی، اعتبار خود را از دست داد».

در نتیجه با زیر سؤال رفتن منطق و فلسفه ارسطویی، زمینه برای پیشرفت «مکتب شک»، مهیا شد.

در همین موقع بود که دکارت بر اساس «منطق ریاضی» در آن دریای موج شک، به جزیره ثبات رسید و آن را پایگاه دفاعی خود قرار داد و با کالبد شکافی درون اندیشه، به اثبات خدا و روح پرداخت و دریچه‌ای به روی اندیشه، برای محققان جدید، باز نمود.

و در همین راستا، جان لاک و سایر فلاسفه جدید نیز با نهایت اختلاف نظرهایی که داشتند، همین راه شناخت‌شناسی را در پیش گرفتند و «فلسفه جدید» را که موضوع شناخت است را به وجود آوردند.

این فلسفه درباره شناخت‌های مطابق با واقع و غیر قابل خطا از سایر شناخت‌ها است و نیز درباره محدوده «قدرت شناسایی بشر» بحث می‌کند؛ مثلاً این که آیا شناخت ماوراء الطبیعه در توان بشر هست یا نیست؟ حتی بعضی از اساتید معاصر حوزه (۴) صراحتاً می‌گویند: «شناخت‌شناسی بر وجودشناسی، مقدم است و بنابر این، ما قبل از بحث وجودشناسی باید

وضعیت خود را در شناخت‌شناسی روشن کنیم».

حق هم همین هست؛ زیرا فلسفه جدید نوعی «شناخت‌شناسی» است که درباره خطاپذیری یا عدم خطاپذیری یقین‌های ششگانه در منطق ارسطویی سخن می‌گوید، و همچنین از پایه‌ها و پیش فرض‌های فلسفه ارسطویی بحث می‌کند که آیا اعتبار دارد یا خیر و میزان اعتبار آن چه مقدار است؛ مثلاً آیا ابزار شناخت در فلسفه ارسطویی، متناسب با اهداف آن، هست یا نیست؟ آیا قضایای تحلیلی، (۵) شناخت جدید به ما می‌دهند یا این که صرفاً نوعی بازی با الفاظ هستند؟ آیا قضایایی که آن را در فلسفه قدیم، فطری (۶) می‌نامند، به عنوان فطری وجود دارند یا ندارند؟ آیا مثل افلاطونی، عقول عشره و... قابل پذیرش هستند یا نه؟ اصلاً آیا بشر می‌تواند شناخت‌های غیر حسی، آن هم درباره ما وراء الطبیعه داشته باشد، یا به قول کانت (۷) مثلاً محدوده مصرف قانون علت و معلول، فقط در محسوسات است، یا به قول پوزیتیویست‌ها (۸)، عقل بشر، کشش شناسایی خدا را ندارد و مسائل دیگر.

هیچ علمی، اثبات‌کننده پیش فرض‌های خود نیست و منطق و فلسفه

ارسطویی هم نمی‌تواند پیش فرض‌های خود که در شناخت‌شناسی مورد تهاجم قرار گرفته است را اثبات کند؛ لذا همچنان می‌بایست در همان مرحله اول، در بحث شناخت‌شناسی، دلایل منکران توانایی عقل بشر در شناخت ما وراء الطبیعه، دیده شود و به آنها به زبان علم روز و عقل مورد قبول همگان، جواب داده شود؛ سپس بحث اثبات خدا و روح، مورد بررسی قرار گیرد.

از آنجا که نقل و نقد اشکال این مباحث منوط به دانستن مکاتب شناختی است؛ لذا ناچاریم در هر مبحث چکیده‌ای از این مکاتب را بیان کنیم تا مطالب کاملاً واضح و روشن گردد.

بنابر این در دفتر اول پس از تعریف و بیان هدف منطق و فلسفه ارسطویی به نقد آن می‌پردازیم و در دفترهای بعدی از مؤسس مکتب شناخت‌شناسی که دکارت است شروع می‌کنیم.

همین طور به ترتیب تاریخی حرف‌های تازه، جان لاک، هیوم، بارکلی، کانت، آگوست کنت و مکتب پوزیتیویسم، اگزیستانسیالیست‌های مُلحد و خدا پرست، پراگماتیسم و سایر فیلسوفان را به طور چکیده مورد بررسی قرار می‌دهیم، تا هر

اشکالی با توجه به ریشه‌یابی آن، از نظر مکتبی، جواب داده شود. از شما صاحب نظران نیز استدعا داریم که با نظرات و پیشنهادات جدید خود و نیز با در اختیار قرار دادن منابع تازه و شرکت در حلقه‌های بحث نسبت به تحقیقات تکمیلی این گونه مباحث، هر چه بیشتر بر غنای بحث بیافزایید. قبلاً از همکاری شما، نهایت تشکر را داریم.

* * *

زندگینامه ارسطو:

ارسطو، گویا (۹) در سال ۳۸۴ قبل از میلاد در شهر استاگیرا (۱۰) به دنیا آمد و در حدود هیجده سالگی به آتن رفت. در آنجا شاگرد افلاطون شد و تا هنگام مرگ افلاطون در سال ۳۴۸ قبل از میلاد به مدت حدوداً بیست سال در مدرسه به سر برد. از سال ۳۳۵ قبل از میلاد تا ۳۲۳ قبل از میلاد، در همین دوازده سال وی بیشتر نوشت. وقتی با مرگ اسکندر، مردم آتن سر به طغیان برداشتند، به دشمنی با دوستان اسکندر پرداختند. از جمله دوستان اسکندر، ارسطو بود که او را متهم به بی‌دینی کردند؛ ولی او بر خلاف سقراط (۱۱) فرار را بر قرار ترجیح داد، تا این که در سال ۳۲۲ قبل از میلاد در گذشت. وی را می‌توان اولین فیلسوفی نامید که معلم وار به تعلیم اندیشه‌های خود پرداخت و نیز کتاب‌هایی منظم و مدون داشت. راسل (۱۲) درباره ارسطو چنین می‌گوید: «به هنگام خواندن آثار هر فیلسوف مهمی خصوصاً ارسطو، باید افکار او را از دو جهت مطالعه کرد: یکی با توجه به اسلافش و یکی با توجه به اخلافش. ارسطو از جهت نخست، قابل تحسین است و از جهت دوم، به همان اندازه سزاوار سرزنش.

اما در مورد معایب ارسطو، اخلاف ارسطو، بیش از خودش مسئولند. ارسطو در پایان دوره فلسفه خلاق یونان ظهور کرد و پس از مرگش دو هزار سال گذشت، تا جهان توانست فیلسوفی پدید آورد که همسنگ ارسطو باشد. (۱۳) تا پایان این دوره دراز، مقام و منزلت ارسطو همچون مقام و منزلت کلیسا بی چون و چرا بود.

در زمینه علم هم مانند فلسفه، ارسطو، به صورت مانع مهمی در راه پیشرفت بود. از آغاز قرن هفدهم تاکنون کما بیش هر پیشرفت فکری مهمی به ناچار، حرکت خود را با حمله به یکی از نظریات ارسطو آغاز کرده است.

در زمینه منطق، این موضوع، تا به امروز هم صادق است. اما هر یک از اسلاف ارسطو(شاید به جز دیمقراطیس) اگر مقامی مانند وی به دست می‌آوردند، نتیجه به همین اندازه مصیبت بار می‌شد.»

* * *

دفتر اول

قسمت اول: منطق ارسطویی

زندگینامه ارسطو

منطق ارسطو:

تعریف و هدف منطق ارسطو

نقد منطق ارسطویی:

الف: مواد برهان

ب: صورت برهان

ج: معرف

د: حجّت

نتیجه بحث:

قسمت اول: منطق ارسطویی

تعریف و هدف منطق ارسطویی

ارسطو با تدوین منطق موجود در عصر خود، آن را وسیله‌ای برای حفظ فکر از خطا، می‌دانست، این به خاطر آن بود که وی برهان را، یگانه صورت صحیح فکر کردن تلقی می‌کرد.

برهان ارسطو نیز مرکب از صورت و ماده است.

در برهان ارسطو صورت از قیاس است که مواد آن از یقینات ششگانه (۱۴) تشکیل شده است.

به زعم ارسطو خطا نه در صورت برهان که قیاس باشد وجود دارد و نه در مواد آن که یقینات ششگانه است.

هر کشف یقینی نیز، راهی به جز از طریق قیاس و رعایت مواد ششگانه آن ندارد. به عبارت دیگر، غیر قیاس، یقین‌آور و مصون از خطا نیست.

مواد غیر از این مواد نیز، یقین‌آور نیست.

تنها انضمام این دو (صورت برهان با مواد برهان)، به هم است که ما را از خطا مصون می‌کند.

(۱۵)(۱۶)

نقد منطق ارسطویی

الف: مواد برهان:

مراد از مواد برهان ارسطویی، آن نوع قضایایی است که در صغری و کبرای برهان، از آنها استفاده می‌شود.

این مواد عبارتند از یقینات ششگانه: ۱ - حس: به هر شناخت جزئی که به طور مستقیم از حواس پنجگانه ظاهری حاصل می‌شود، شناخت حسی می‌گویند. ارسطو این نوع شناخت را یکی از شناخت‌های بدیهی می‌شمارد. با اعتماد برهان بر چنین شناختی، انسان از افتادن در خطا، مصون می‌ماند. نوعاً مردم هم به شناخت حسی، اعتماد کامل دارند.

مثلاً با دیدن چیزی، دیگر درباره آن شک نمی‌کنند؛ حتی می‌گویند: تا خود، چیزی را نبینیم باور نمی‌کنیم، یعنی، پس از مشاهده حسّی، دیگر جای شک نیست و احتمال خطا در آن نمی‌رود؛ لکن ما می‌گوییم گر چه یقین آوری حس، غیر قابل انکار است و انسان با مشاهده حسّی، دیگر احتمال خلاف نمی‌دهد و یقین می‌کند؛ اما امکان خطا داشتن همچنان باقی است؛ زیرا یقین حسّی، ممکن است در مواردی مطابق با واقع نباشد.

عدم تطابق آن را هم گاهی انسان بلافاصله متوجه می‌شود؛ گاهی موقت است و گاهی هم قرن‌ها طول می‌کشد تا انسان به عدم تطابق آن پی ببرد.

مثال دسته اول: مانند انسانی که در کویر در اوج تابش آفتاب و گرمای شدید آب ببیند؛ اما وقتی به آن، نزدیک می‌گردد متوجه می‌شود که سراب است؛ یا مانند میله‌هائی که وقتی تا نیمه در آب باشد انسان آن را شکسته می‌بیند، اما وقتی کاملاً از آب بیرون می‌آید، متوجه می‌شود که شکسته نیست.

مثال دسته دوم: قرن‌ها بین مردم، درستی هیئت بطلمیوس، مسلم بود. این هیئت می‌گفت: خورشید به دور زمین می‌چرخد.

مردم نیز روزانه از طریق حسّ مشاهده می‌کردند که خورشید از سمت مشرق به سمت مغرب، حرکت می‌کند و به دور زمین می‌گردد؛ لذا این را مسلم و مطابق با واقع می‌پنداشتند؛ لکن کپرنیک با استدلال‌های خود ثابت کرد که در واقع امر، چنین نیست که

خورشید به دور زمین بگردد؛ بلکه این زمین است که به دور خورشید می‌گردد. مثال دیگر این که انسان از طریق حسّ بینایی، یک جسم رنگی را پر از ماده و متصل به هم می‌بیند؛ در حالی که در واقع، چنین نیست؛ زیرا اتم‌های جسم از همدیگر جدا و نیز بسیار کوچک و با فاصله زیاد از هم هستند.

(۱۷) بنا بر این با توجه به مثال‌های فوق آیا برهانی که مبتنی بر چنین حسّ خطاپذیری باشد، می‌تواند از خطا مصون بماند؟! ۲ - تجربه: هر قانون کلی که از موارد محسوس جزئی استنباط می‌شود را تجربه می‌نامند.

پیشرفت علوم و فرهنگ بشری، کوشش‌های ارسطو در ادعای خطاناپذیری تجربه را بی حاصل کرد؛ حتی ابن سینا قوی‌ترین طرفدار ارسطو در برابر اشکالات وارده بر معلومات تجربی، در زمان خود از موضع ارسطو عقب‌نشینی کرد. وی در اشارات (۱۸) می‌نویسد: هر تجربه‌ای یقینی نبوده و نتیجه یقینی به بار نمی‌آورد؛ بلکه تنها؛ بعضی از تجربه هاست که به یقین می‌انجامد.

در مواردی هم که تجربه یقین آور است، به دلیل برهان پنهانی است که در نهان خود دارد، نه این که تجربه بدون برهان، یقین آور و از بدیهیات باشد. آن طور که ارسطو خیال می‌کرد، تجربه از بدیهیات و بی نیاز از برهان بوده است. اما به نظر ما اگر چه در مواردی، تجربه می‌تواند، حکم را به طور یقینی بر جامع بین مصادیق بار کند، مثلاً آب را علت رفع تشنگی و خنک کننده بیابد، یا طبیعت آتش را گرم کننده و سوزان بیابد، اما یقین تجربی، ممکن است در مواردی هم خطا کند؛ بر خلاف یقین ریاضی که ضروری و خطاناپذیر است.

چنان که در علوم تجربی، پیوسته بعضی از کشفیات جدید به وقوع می‌پیوندد و مسلمات قبلی را باطل می‌کند.

لذا ما نتیجه می‌گیریم که یقین تجربی، خطا پذیر است و برهانی که بر این یقین خطا پذیر، مبتنی می‌گردد نیز خطا پذیر است و نمی‌تواند فکر را از خطا، حفظ کند. بر خلاف ارسطو که می‌پنداشت چنین برهانی فکر را از خطا، باز می‌دارد.

۳ - حدس: حدس هم بی نیاز از برهان نیست؛ بلکه در واقع از یقینیات نظری و برهانی است (۱۹) و در خود قیاسی پنهان دارد.

تنها انسان هوشمند با نبوغ و سرعت انتقال خود، می‌تواند آن حد وسط قیاس پنهان را پیدا کند و به نتیجه برسد.

(۲۰) بنا بر این، چون برهان است، خالی از خطا نیست.

زیرا وقتی برهانی شد، باز امکان خطا در برهان هست.

چرا که ممکن است اشتباهاً چیزی که واقعاً حد وسط نبوده را، به جای حد وسط گرفته باشد.

از جهت دیگر هم در حدس امکان خطا هست و آن این که مقدمات حدس از حس شروع می‌شود و حس خود قابل خطاست.

در نتیجه، برهان‌هایی که از حدسیات استفاده می‌کنند، مصون از خطا نیستند؛ بلکه بیش از حدسیات و تجربیات، خطا دارند.

۴ - تواتر: خبری است که شرایط سه‌گانه زیر را دارد: الف - نوع خبر، حسی باشد. ب - تعداد مخبران باید، به حدی باشد که توافق آنها بر کذب محال باشد. ج - تعداد مخبران در تمام دوران‌ها و در هر طبقه‌ای، شرط دوم را حائز باشد. (۲۱) امکان خطا در تواتر اولاً مربوط به احراز شرایط تواتر است که گاهی مدعی تواتر می‌پندارد (و حتی گاه یقین می‌کند) که شرایط، کامل است؛ ولی شرایط کامل نیست. ثانیاً مبدأ اولیه خبر چون حس است احتمال خطا در آن هست. (هم چنان که در امکان خطا در حس گذشت).

۵ و ۶ - از قضایای یقینی ششگانه، عبارت از فطریات و اولیات است که امکان خطا در آنها نیست؛ اما نوعاً صغرای برهان و استدلال‌های مفید قرار نمی‌گیرند؛ بالاخص در علوم تجربی و تنها با خطا ناپذیر بودن این دو قضیه، برهان ارسطویی مصون از خطا نمی‌شود، زیرا برهان وقتی خطاناپذیر می‌شود که هم صغری و هم کبری هر دو، خطاناپذیر باشند و خطاناپذیر بودن کبری به تنهایی نمی‌تواند نتیجه برهان را خطاناپذیر کند.

ب: قیاس یا صورت برهان ارسطویی:

بررسی صورت برهان، اهمیتش کمتر از مواد برهان (که در بحث سابق راجع به آن گفتگو کردیم) نیست؛ بلکه اهمیتش دو چندان است؛ زیرا ارسطو صورت برهان را که قیاس باشد، تنها صورت برهان‌های یقینی می‌داند که در هر استدلال قطعی به آن نیاز است؛ لذا ابن سینا در اول منطق شفا می‌گوید: «دانش‌هایی که از طریق استدلال به دست می‌آید بی‌نیاز از منطق نیستند». (۲۲) این گفتار ابن سینا، سخنی ناصحیح است؛ زیرا علومی که بیشتر از همه آنها را

نظری و برهانی محض و بی‌نیاز از حس و تجربه می‌دانند، علوم ریاضی است. به جاست که ما نیز در علوم ریاضی تحقیق کنیم تا بدانیم که برهان‌های ریاضی که وسیله کشف قوانین ریاضی هستند، آیا از طریق برهان‌های ارسطویی به دست می‌آیند یا خیر؟ به طور کلی پیاده کردن علوم، چه تجربی و چه ریاضی از طریق قیاس است؛ مثلاً دانش پزشکی که از طریق استقراء و تجربه قوانین علمی خود را کشف می‌کند، در معالجه مریض نیز از قیاس استفاده می‌کند.

همچنین در سایر علوم، مثلاً علم ریاضی که قوانین آن از طریق قضایای بدیهی شهودی و تجزیه و ترکیب شکل‌های هندسی صورت می‌گیرد، نه قیاس. اما در پیاده کردن این قوانین، توسط مهندس در پروژه ساختمانی و غیره، از طریق قیاس پیاده می‌شود.

آنچه در این میان مهم است، کشف قوانین ریاضی است که البته آن از طریق قیاس انجام نمی‌گیرد.

مثلاً کشف فرمول محیط دایره از طریق حس و تجربه انجام می‌گیرد. وقتی محیط دایره را با قطرش اندازه می‌گیریم، متوجه می‌شویم در تمام دایره‌ها، محیط به اندازه $\frac{3}{14}$ برابر قطر می‌باشد، یا مثلاً مساحت مثلث قائم الزاویه (که نصف مربع یا مربع مستطیل است) همچون مساحت مربع مستطیل که قاعده ضرب در ارتفاع اما تقسیم بر دو انجام می‌گیرد.

ما وقتی یک مربع یا مربع مستطیل را از وسط دو زاویه متقابلش نصف می‌کنیم به شهود می‌بینیم که تبدیل به دو مثلث قائم الزاویه می‌شود.

همان طور که در

سایر مثلث‌ها با کشیدن ارتفاع آن مثلث، تبدیل به دو مثلث قائم الزاویه می‌شود. ما از همین طریق به مساحت آنها پی می‌بریم و اینها را با شهود قطعی می‌یابیم. هم چنان که مجموع زوایای داخلی مثلث که مساوی دو قائمه است نیز از طریق احکام خطوط متوازی و این که دو زاویه متقابل به رأس، مساوی هم هستند و جمع‌بندی آنها، به دست می‌آیند.

پس کشف قوانین ریاضی یا از طریق حس صورت می‌گیرد، یا از طریق قضایای شهودی.

در جمع بندی این قوانین یا از جزء به کل می‌رسیم یا از کل به جزء و هیچ کدام از اینها، قیاس ارسطویی نامیده نمی‌شوند.

در نتیجه معلوم می‌شود که صورت برهان یقینی هم، منحصر به قیاس نیست؛ زیرا برهان‌های ریاضی یقینی هستند؛ اما قیاسی نیستند.

همان‌گونه که ارسطو (۲۳) در منطقی تصریح می‌کند، علوم تجربی از طریق استقراء به دست می‌آید؛ یعنی قیاس در آن نقشی ندارد؛ اما در علوم ریاضی به منظر ارسطو (که امید داشت قیاس در آن نقشی داشته باشد) ثابت شد که در کشف فرمول‌های آن واقعاً قیاس، نقشی ندارد.

در اینجا یاد آوری سخن جان لاک (۲۴) به جاست که می‌گوید «قیاس، علم ما را بیشتر نمی‌کند و تنها آن را وسیله مبارزه قرار می‌دهد».

وی می‌افزاید: (۲۵) «عالی‌ترین علم همان علم شهودی است» همان‌گونه که (۲۶) می‌گوید: «قیاس بزرگترین آلت عقل نیست» و در پایان همین بند ادامه می‌دهد: «به گمان هر فردی در استدلالات ریاضی، مشاهده می‌شود که علمی که به دست می‌آید بدون حاجت به دستگاه قیاسی با سرعت و وضوح حاصل می‌شود».

خلاصه صورت قیاس هم که محور و نتیجه منطق ارسطویی است، نقشی در پیدایش علوم و توسعه آن ندارد.

اکنون نیز، منطق ارسطویی نه به عنوان مقدمه ریاضیات و نه مقدمه تجربیات در هیچ دانشگاهی، تدریس نمی‌شود.

مقدمه هیچ علمی نیست و فکر را نیز از خطا، حفظ نمی‌کند.

برخلاف زمان قدیم که خیال می‌کردند منطق، مقدمه علوم است و نیز فکر را از خطا مصون می‌دارد.

ج: معرف:

راه شناخت ما به اشیاء، از طریق «ما به الاشتراک» و «ما به الامتیاز» آنها است. اگر بتوانیم ما به الاشتراک و ما به الامتیازی که جزء ذات شی است را پیدا کنیم، در این صورت به تعریف واقعی رسیده‌ایم؛ بالاخص اگر آخرین ما به الاشتراک که جنس قریب و آخرین ما به الامتیاز که فصل قریب باشد.

زیرا هیچ چیزی را بهتر از این دو قالب، نمی‌توان تعریف کرد.

به این نوع تعریف، تعریف به حدّ تام می‌گویند.

نقد: این تعریف، از بهترین تعریف‌ها است؛ اما شناخت آن ممکن نیست؛ لذا فایده‌ای ندارد؛ زیرا از آنجا که بشر نمی‌تواند به کُنه اشیاء پی‌برد و نفس الامر آنها برای او مجهول است، شناخت ذاتیات اشیاء قابل دسترسی نخواهد بود، تعریف به حد تام عملاً قابل استفاده نبوده و تعریف آن در عمل ممکن نیست؛ لذا چنین بحثی، ثمری ندارد.

به طور مثال اگر برای فصل انسان، کلمه ناطق گفته می‌شود، صرف این گفتن، فصل واقعی را نمی‌سازد.

اگر مقصود از ناطق، نفس ناطقه باشد که مصادره به مطلوب است و تعریف نیست؛ اگر هم مقصود عقل است، که خود عقل نیاز به تعریف دارد.

اگر مقصود از عقل، مُدرک کلیات است، در این صورت در حیوانات غیر انسان هم، مُدرک کلیات پیدا می‌شود و بسیاری از حیوانات تا حدی مُدرک کلیات هستند. لذا مرحوم آخوند خراسانی صاحب کفایه می‌فرماید (۲۷): «ناطق» یا «ضاحک»، فصل واقعی انسان نیستند و نیز «متحرک بالاراده»، فصل واقعی حیوان نیست؛ بلکه اینها

عرض خاصی هستند که به جای فصل واقعی، گذاشته شده‌اند.

انسان از کُنه و حقیقت اشیاء خبر ندارد، تا بتواند تعریف به حد تام بنماید. ابن سینا (۲۸) می‌گوید: ما کُنه ماهیت آب، آتش و خاک را هم نمی‌دانیم و نمی‌توانیم به آن پی ببریم.

د: حجت:

صورت یا استدلال نزد ارسطوئیان سه قسم است که عبارتند از: اول: قیاس، که در آن از کلی به جزئی می‌رسیم.

دوم: استقراء، که در آن از جزئی به کلی می‌رسیم.

سوم: تمثیل، که در آن از جزئی به جزئی می‌رسیم.

نقد - اولاً: استدلال به این سه قسم منحصر نمی‌شود؛ زیرا استدلالات ریاضی چنانچه گذشت، جزء هیچ کدام از این سه قسم نیستند.

ثانیاً: در قیاس ارسطوئی بر اساس مبنای ارسطو کلیت کبری غالباً قابل اثبات نیست. و ارسطو می‌گوید: (۲۹) کلیت کبری را از استقراء می‌گیریم؛ حال آن که در اثبات کبری همیشه استقراء ناقص است؛ لذا از این طریق نمی‌توان کلیت کبری را اثبات کرد، تا در قیاس بتوانیم با تکیه بر آن، نتیجه‌گیری کنیم.

ثالثاً: مشکل شناخت، حدّ وسط است.

چون ما از کُنه ماهیت اشیاء خبری نداریم، نمی‌توانیم مقارن را از ملازم وجود و ماهیت تشخیص دهیم.

چه بسا اثری را که لازمه ماهیت موضوع یا وجود آن موضوع می‌دانیم، در واقع هیچ کدام از آنها نباشد؛ بلکه مقارنی غیر ملازم باشد.

علاوه بر این در بحث نخست (مواد برهان) گفتیم که حس،

حدس و تجربه خطاپذیر است و غالباً شناخت صغرای قیاس وحدّ وسط نیز از حسّ و تجربه گرفته می‌شود که خطاپذیرند.

نتیجه بحث:

علاوه بر نقدهای سابق که بر هر یک از مواد برهان ارسطو وارد بود، این سؤال نیز مطرح است: آیا برای حفظ فکر از خطا می‌باید فکر را تعطیل کرد، یا این که استفاده آن را در قیاس ارسطوئی منحصر دانست؟ به گفته جان لاک: آنچه از یقین‌های غیر قابل خطا (۳۰) و یقین‌های خطاپذیر (۳۱) داریم و آنجا که این دو نیستند، احتمال وجود دارد که عقل بهترین و بیشترین احتمالات را برای خود اختیار کند.

در نتیجه در زندگی و توسعه علوم، مشکلی ایجاد نمی‌شود و اگر هم در همه این موارد بخواهیم یقین داشته باشیم، این از جنون است» (۳۲).

انسان چه بخواهد، چه نخواهد با این نوع کمبودها ملازم است. (مثلاً بشر بیماری دارد و پیوسته می‌کوشد، آن را رفع کند، لذا همیشه به کشف میکروبی جدید و دوائی جدید موفق می‌شود.

در عین حال بیماری‌های جدید را هم کشف می‌کند.

بنابر این هرگز نتوانسته و نمی‌تواند جلوی مرگ را بگیرد.

اما همین که مقداری می‌تواند مرض را به تأخیر بیندازد و شیوع آن را کم کند، خود بسی موفقیت است.

اصلاً چه نیازی به فکر داریم که بخواهیم، به آن عصمت بدهیم و اصولاً چه ابزاری برای این کار داریم؟!

* * *

قسمت دوم : فلسفه ارسطوئی

خطا در نقل فلسفه ارسطو

تعریف فلسفه از نظر ارسطو

روش‌های شناخت در فلسفه ارسطوئی:

الف: روش حس‌گرایانه

ب: روش استقراء

ج: اقسام روش:

روش تحلیلی و تجربی

اقسام روش تحلیلی

روش تحلیلی در فلسفه ارسطو:

فلسفه اولی

بیعیات

الهیات

خطا در نقل فلسفه ارسطو

از آنجا که در قدیم صنعت چاپ نبود نسخه‌های کتب، همگی خطی و در نهایت سختی، تکثیر می‌شد و وجود کتاب در میان جامعه بسیار نادر بود؛ لذا از کتب کهنه و ناقص هم استفاده می‌کردند.

در این استفاده‌ها ابتدا جلد کتاب‌ها که حافظ صفحات بود، از بین می‌رفت؛ سپس ورق‌هایی که به جلد نزدیک‌تر بود.

چه بسا با مرگ عالمی، کتاب‌هایش متفرق می‌شد؛ یا آن قدر از نسلی به نسل دیگری منتقل می‌شد که نام کتاب‌های کهنه که اول و آخر نداشت، فراموش می‌شد. به طوری که نام آن را با نشان دادن به عالمان آگاه متوجه می‌شدند. گاهی در این نام گذاری‌ها اشتباه می‌شد و کتاب به نام غیر مؤلف اصلی آن، نام گذاری می‌شد.

شاید بتوان گفت کتاب اُتولوجیا یکی از همین کتب، بوده است، که به نام ارسطو توسط عبدالمسیح نائمه الحمصی ترجمه شده است و به دستور معتصم عباسی یا اولاد او، استنساخ و تکثیر گردیده است.

پس از آن در حوزه‌های علمیه تدریس شد و همچنان به نام ارسطو بود، تا آن که در قرن گذشته پس از رونق صنعت چاپ و تکثیر کتاب اُتولوجیا و کتاب فلوطین به نام تساعات فلوطین، معلوم گردید که اُتولوجیا عیناً قسمت‌های چهارم، پنجم و ششم کتاب تساعات فلوطین است.

به عبارتی یک سوم میانی کتاب تساعات فلوطین را

اشتباهاً اثولوجیا ارسطو نامیده‌اند.

جالب آن که محتوای کتاب تساعات با عقاید ارسطو تناسب ندارد و غالباً ضد و نقیض آن است، اما با افلاطون و افکار خود فلوطین که پایه گذار مکتب نوافلاطونی است، سازگاری دارد.

از این رو، شکی نیست که اثولوجیا، همان کتاب فلوطین است و به خطا آن را به ارسطو نسبت داده‌اند.

آخرین تحقیقات این مطلب از روز نتال (۳۳) در سال ۱۹۵۵ میلادی است. بر این اساس اثولوجیا متعلق به فلوطین است و ارسطو چنین کتابی ندارد: «و پیشگامان فلاسفه اسلامی همچون کندی، فارابی، ابن سینا، یکی از منابع عمده‌ای که آراء ارسطو را از آن اخذ کرده‌اند، اثولوجیا فلوطین می‌باشد و عقاید فلوطین که پایه گذار مکتب نوافلاطونی است را به نام عقاید ارسطو، تلقی کرده‌اند».

شاهد مطلب آن است که، فارابی، کتابی درباره موافقت نظر ارسطو و افلاطون نوشت، با این که ارسطو در کتاب متافیزیکش دقیقاً آراء افلاطون را رد کرده است. ملا صدرارحمة الله نیز از این کتاب به عنوان منبع آراء ارسطو استفاده می‌کرد؛ مثلاً ایشان در اسفار (۳۴) می‌گوید: طبق کتاب اثولوجیا که معروف به کتاب ارسطو هست، ارسطو همچون استادش افلاطون به مثل معتقد بوده است.

می‌بینیم که حتی ملا صدرا هم، نظریات فلوطین را اشتباهاً به جای نظریات ارسطو گرفته است.

با توجه به این مطلب در نقل آراء ارسطو به کتب امثال کندی، فارابی و ابن سینا نیز، نمی‌توان اعتماد کرد.

استاد حکیمی فلاطوری می‌گوید (۳۵): «بزرگانی همچون کندی، فارابی و ابن سینا نخواستند کسی را فریب دهند.

در واقع اشتباه نسخه‌ای و ترجمه‌ای سبب شده که شخصیت ارسطو ناشناخته بماند و ارسطو یک فیلسوف الهی معرفی شود و همین اشتباه، توابع و پیامدهای فلسفی بسیاری داشته است».

اگر بخواهیم مقداری صحبت آقای فلاطوری را درباره پیامدهاتوضیح بدهیم، باید بگوییم که اختلاف نظر ارسطو و فلوطین به حدی است که هیچ توجیهی بر نمی‌دارد، مثلاً خدای ارسطو آن طور که در کتاب متافیزیکش نگاشته، یکی از علل نخستین عالم بوده (۳۶) و در مکانی از عالم موجود است.

(۳۷) اما فلوطین بر خلاف ارسطو، معتقد به مبدأ واحدی برای عالم است. او خدا را تنها علت نخستین عالم دانسته و همه موجودات را مخلوق خداوند می‌داند. (۳۸) نتیجه این که: در نقل فلسفه ارسطو باید مستقیماً از کتاب متافیزیک و طبیعت خود ارسطو استفاده کرده و به نقل کندی و فارابی و ابن سینا و ملا صدرا و... اکتفاء نکنیم.

* * *

تعریف فلسفه از دیدگاه ارسطو

ارسطو پس از تدوین منطق خود، که درباره چگونه فکر کردن است، دریافت که هر علمی درباره موضوعی خاص و موجودی مخصوص تحقیق می‌کند؛ مثلاً ریاضیات در باره اندازه‌ها، پزشکی درباره بدن انسان و... بحث می‌کنند؛ اما هیچ کدام از رشته‌های علوم درباره «موجود بما هو موجود» بحث نمی‌کنند.

لذا مناسب دید تا کتابی بنویسد که موضوع آن فقط «موجود بما هو موجود» باشد. این موضوع اعم از موضوع‌های خاص مورد بحث علوم است. این رشته نیز نزد ارسطو، برتر از همه علوم است.

ارسطو این مبحث را بعد از کتاب طبیعت خود نوشت و اسمی خاص برای آن نگذارد؛ اما چون این کتاب را بعد از کتاب طبیعت قرار داده بود، بعدها به «مابعد الطبیعه» معروف شد.

بعضی خیال می‌کنند، مراد از کتاب ما بعد الطبیعه ارسطو، مباحثی درباره ما وراء الطبیعه و موجودات نامحسوس است؛ مثل خدا و روح و...؛ اما کتاب ما بعد الطبیعه ارسطو اصالتاً درباره نامحسوس‌ها نیست؛ بلکه کتابی است در شناخت حقایق موجودات؛ گر چه به خاطر شناخت موجودات از علل نخستین آن هم بحث می‌کند و

به طور ضمنی بحث خدا را نیز به میان می‌آورد، کتاب ما بعد الطبیعه را متافیزیک هم می‌گویند.

و شاهد بر مدعای ما، عبارت‌های ارسطو در همین کتاب است. مثلاً در فصل یکم کتاب ششم متافیزیک می‌گوید: همه این دانش‌ها، فلان موجود و فلان جنس را مشخص می‌کند و به آن اشتغال می‌ورزد؛ اما نه موجود به طور مطلق، یا «موجود بما هو موجود» را....

و «فلسفه نخستین» است، که فلسفه کلی است؛ زیرا نخستین است و وظیفه آن، نگرش درباره «موجود بما هو موجود» است و چیستی و متعلقات و لواحق آن. باز در فصل یکم کتاب دوم متافیزیک می‌گوید: «... این درست است که فلسفه، «شناخت حقیقت» نامیده می‌شود... اما آنچه را که حقیقی است بدون شناخت علت آن، نمی‌شناسیم» (۳۹).

پس به طور خلاصه، هدف ارسطو، شناخت موجود به طور مطلق و شاید بتوان گفت «جهان‌شناسی» است؛ اگر چه به «خداشناسی» هم کشانده می‌شود. شاهد دیگر بر صحت این برداشت، کلام ابن سینا در مقدمه منطق شفا در فصل دوم می‌باشد.

آنجا که می‌گوید: «شناخت کنه ماهیت موجودات، هدف فلسفه است»: «فَنَقُولُ إِنَّ الغرضَ في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للإنسان أن يقف عليه».

و نیز مرحوم ملا صدرا در اول اسفار در تعریف فلسفه می‌گوید: «فلسفه، شناخت کنه ماهیت موجودات است»: «إنَّ الفلسفة استكمال النفس بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها».

* * *

روش‌های شناخت در فلسفه ارسطویی

هر رشته علمی و فلسفی، در راه رسیدن به اهداف خویش به تناسب موضوع خود، روش مخصوص به خود را دارد؛ مثلاً علوم تجربی که در موضوع‌های تجربه پذیر

تحقیق می‌کند، روش تجربی دارد؛ علوم ریاضی که برای اندازه‌ها و مقدار تحلیل می‌کند، روش شناخت تحلیلی دارد، ارسطو نیز در روش شناخت فلسفه خود همان طور که از کتاب طبیعت و ما بعد الطبیعه وی بدست می‌آید، از هر دو روش تجربی و تحلیلی استفاده می‌کند که مشروح آن را، همراه با نقد در ذیل سه محور بحث می‌کنیم:

الف: روش حسّ گرایانه

چیزی که بیش از پیش، فلسفه ارسطو را حس گرا (۴۰) معرفی کرد پیشرفت‌های علمی و فلسفی اخیر بود. ارسطو در زمان خود بر اساس روش حس گرایانه، با نظریه «منظومه شمسی فیثاغورث» که عبارت بود از گردش زمین به دور خورشید، مخالفت می‌کرد.

او می‌گفت هر روزه ما با چشمان خود حرکت خورشید را از مشرق به مغرب می‌بینیم و مشاهده می‌کنیم که چگونه خورشید به دور زمین می‌گردد. (۴۱) ما هرگز تا به حال با چشمان خود ندیده‌ایم که زمین گرد خورشید بگردد؛ لذا نظریه منظومه شمسی فیثاغورث درباره گردش زمین به دور خورشید خلاف مشاهده حسّ ما است؛ پس نظریه باطلی است.

و نظریه حس گرایانه ارسطو دو هزار سال سبب انزوای نظریه فیثاغورث درباره منظومه شمسی شد، تا این که دانشمندان علوم جدید همچون کپرنیک و کپلر و گالیله آمدند و بالاخره با روش علمی اثبات کردند که نظریه ارسطو و بطلمیوس، در مورد محور بودن زمین برای عالم، غلط است؛ بلکه این زمین است که شبانه روز به دور خود و سالانه به دور خورشید می‌گردد، یعنی نظریه فیثاغورث صحیح است؛ البته نباید فراموش کرد که نظریه علمی کپرنیک به قیمت خون دانشمندانی همچون گالیله، که توسط ارسطوئیان از طرف کلیسا کشته شدند، بر نظریه بطلمیوس و ارسطو حاکم شد. لذا راسل (۴۲) می‌گوید: «هر پیشرفت علمی و فلسفی که انجام گرفت با تهاجم به فلسفه ارسطو به

نتیجه رسید و فلسفه ارسطو، مانع بزرگی برای پیشرفت فلسفه و علم بود و ارسطو به خاطر طرفدارانش سزاوار سرزنش است؛ البته در این سرزنش طرفداران ارسطو،

بیشتر مقصرند، تا خود ارسطو؛ زیرا آنها با تعصب بی جا بر گفته‌های ارسطو در مقابل پیشرفت علم و فلسفه ایستادند و مانع بزرگی ایجاد کردند». اما اکنون در شرق، در حوزه‌های علوم دینی همچنان فلسفه ارسطو یگانه تازه است. از میان مسلمانان مقصران اصلی این مسأله نیز، سلاطین بنی عباس، همچون منصور (۴۳)، هارون، مأمون و معتصم بودند.

آنان به خاطر دشمنی با ائمه آل محمد صلی الله علیه وآله وسلم، نمی‌خواستند درس‌های امام صادق علیه السلام (۴۴) در میان مسلمانان مطرح شود؛ لذا به جای نشر کتب علمی امام صادق علیه السلام به نشر کتاب‌های امثال ارسطو پرداختند. آنان می‌دیدند که کشتن و به زندان افکندن ائمه چندان کاری از پیش نمی‌برد؛ لذا مثلاً منصور دوانقی (۴۵) سعی در منزوی کردن امام صادق علیه السلام و تقویت سایر فقها مثل مالک و غیره کرد.

تا اندازه‌ای هم موفق شد.

منصور، می‌دانست که علوم امام صادق علیه السلام و ائمه آل محمد علیهم السلام منحصر به علوم فقه و تفسیر نیست.

و امام جعفر صادق علیه السلام در علوم عقلی و تجربی، شاگردانی به نام همچون هشام بن حکم (۴۶) (در اصول عقاید و ردّ قول ارسطو)، و جابر بن حیان (۴۷) داشتند. تنها جابر پانصد کتاب

فلسفه در رد قول فلاسفه و بیش از هزار و سیصد نوشته در شیمی، فیزیک، مکانیک و... از امام صادق علیه السلام داشت.

اینها موجب شد تا سلاطین عباسی همانند منصور، هارون و مأمون حسادت ورزند و به فکر جایگزینی علمی برای ائمه آل محمد صلی الله علیه وآله برآیند؛ و لذا افرادی مانند یعقوب بن اسحاق کنندی که از نسل اشعث بن قیس کنندی از دشمنان آل محمد صلی الله علیه وآله وسلم بود را مأمور کردند تا کتب علمی و فلسفی یونان و روم و ایران را بیاورد.

و کتبی از دانشمندان و فلاسفه یونان همچون ارسطو، که می‌رفتند حتی در اروپا فراموش شوند، ترجمه شد و در اختیار حوزه‌های علمیه مسلمانان قرار گرفت اکنون

نیز نام معتصم عباسی و کندی بر روی کتاب اثولوجیا هست که از اولین ترجمه‌های کتاب یونانی می‌باشد.

تصویری از جلد این کتاب را می‌توانید در صفحه مقابل بنگرید.
(۴۸)

بی‌اعتنائی به کتاب‌های علمی امام صادق و شاگردانش همچون جابر و ترجمه کتاب‌های دیگر در شرایطی انجام می‌گرفت که کتاب‌های جابر بن حیان شاگرد ممتاز امام صادق علیه السلام در دنیا، بی‌نظیر بود.

و قرن‌ها پس از ورود کتاب‌های جابر به اروپا، این کتاب‌ها خمیر مایه پیشرفت‌های علمی در اروپا گشت.

راسل در کتاب تاریخ فلسفه‌اش در ضمن شرح حال هراکلیتوس می‌گوید: «انباذقلس سازش زیرکانه‌ای پیشنهاد کرد، بدین معنی که وی به چهار عنصر قائل شد: خاک و آب و هوا و آتش.

پیشرفت فلاسفه باستانی در علم شیمی در همین نقطه متوقف شد و دیگر پیشرفت در این علم حاصل نشد، تا کیمیا گران مسلمان شروع کردند به پژوهش برای یافتن کیمیا و اکسیر حیات و راه تبدیل فلزهای پست به طلا».

راسل در همان کتاب قبل از شرح حال فلوطین می‌گوید: «تماس با مسلمانان در اسپانیا و همچنین تا حد کمتری در جزیره سیسیل، دنیای غرب را از وجود ارسطو و نیز از وجود اعداد عربی و جبر و شیمی، آگاه ساخت و همین تماس بود که علم و تحقیق را در قرن یازدهم احیا کرد».

از گفته راسل کاملاً استفاده می‌شود که این احیاء علم و تحقیق در اروپا به خاطر کتاب‌های شیمی و جبر جابر بن حیان بوده است (۴۹) نه بخاطر احیای فلسفه ارسطویی که به قول راسل، همیشه مانع پیشرفت علم و فلسفه بوده است.

بر می‌گردیم به اصل مطلب: روش حس‌گرایانه ارسطو نه تنها در آسمان و نظریه‌های افلاکی به خطا رفته است، بلکه در سایر قسمت‌هایش نیز مصون از خطا نیست. مثلاً ارسطو با نظریه دیمقراطیس مبنی بر اتمی بودن اجسام به شدت مخالفت می‌ورزد

و با برهان‌های حس گرایانه موهوم خود، اثبات می‌کند که چون نظریه اتمی لازم‌ه‌اش وجود خلأ میان جسم است و این نیز محال است، پس نظریه اتمی ذیمقراطیس، باطل است.

دوهزار سال نظریه اتمی ذیمقراطیس در مقابل فلسفه ارسطو، شکست خورده بود و جرأت سربلند کردن نداشت؛ اما پس از مدت‌ها پیشرفت‌های علمی روز، صحت نظریه اتمی ذیمقراطیس اثبات شد و نظریه حس گرایانه ارسطو باطل اعلام گردید. کشف اتم و بطلان نظریه ارسطو درباره جسم، در واقع تهی شدن سنگ زیرین سایر نظریه‌های ارسطو در کتاب طبیعت و متافیزیک بود؛ بطلان متافیزیکی که منتزع از این طبیعیات موهوم حس گرایانه بود.

ارسطوئیان نیز نظریه حس گرایانه ارسطو را دنبال می‌کردند.

مثلاً ابن سینا چون با چشمان خود مشاهده می‌کرد که آب بخار می‌شود و در میان هوا ناپدید می‌شود، می‌گفت: اصل ماهیت آب با هوا یکی است. (۵۰) به این بیان که ما با چشمان خود می‌بینیم که آب به هوا تبدیل می‌شود؛ همان گونه که می‌بینیم آسمانی که هیچ‌گونه ابری ندارد، در آن ابر پدید می‌آید. پس هواست که بر اثر سرما تبدیل به ابر و سپس تبدیل به برف و باران می‌شود، و این آب است که بر اثر حرارت به هوا تبدیل می‌گردد.

ابن سینا در تعریف آب می‌گوید: جسمی است خنک کننده (۵۱)؛ در حالی که امروزه از نظر علمی ثابت شده‌است، هر مایعی خنک‌کنندگی دارد.

خنک‌کنندگی، اختصاص به آب ندارد و تعریف ماهیت آب نیست؛ بلکه آب عبارت است از ترکیب مقدار معینی اکسیژن و هیدروژن.

هوا نیز مخلوطی از گازهای مختلف است مثل اکسیژن، هلیوم، ازت و...؛ لذا آن تعریفی را که فلسفه ارسطو از ماهیت چهار عنصر بسیط غیر قابل تجزیه آب، خاک، هوا و آتش ارائه می‌دهد، موهوماتی بیش نیست.

البته اعتماد بیش از اندازه به حس، آنها را از واقعیات دور نموده‌است. اینک از نظر علمی ثابت شده که عناصر بسیط نه تنها منحصر به چهار عدد نیست؛ بلکه در جدول مندلیف ترتیبی بیش از یکصد و ده عدد دارد.

علاوه بر این بسیط مطلق نیستند، بلکه قابل تجزیه‌اند و فقط دو ماده تا به حال بسیط شناخته شده است: یکی الکترون و دیگری پروتون و هر اتمی از مقداری الکترون و پروتون و نوترون تشکیل شده است.

نکته دیگر این که در فلسفه جدید روشن شده: آنچه در خارج است ذرات اتم‌ها، حرکت اتم‌ها و جاذبه و مقدار دمای آنهاست؛ اما احساس گرما و سرما، چیزی است که در رابطه میان یک موجود زنده و مقدار معینی از دما، معنا پیدا می‌کند؛ مثلاً هوای 20° برای مردم خط استوا، سرد و برای اسکیموهای قطب نشین، گرم است؛ پس آنچه در خارج، قطع نظر از احساس است، فقط دما است؛ ولی احساس گرما و سرما در جاندار به تناسب ساختمان بدنی آن، معنا می‌یابد.

به عبارت دیگر احساس گرما و سرما یک تأثر حسی بر اثر عامل خارجی است؛ همان‌گونه که سفیدی و سیاهی نیز یک تأثر حسی در مقابل اصابت نور با جسم مورد دید است.

اگر آن جسم، همه نور را

برگرداند مانند برف و خرده شیشه، به رنگ سفید دیده می‌شود و اگر همه نور را جذب کند مانند ته چاه، یا تاریکی شب، یا زغال، به رنگ سیاه دیده می‌شود. احساس رنگ‌های دیگر نیز به تناسب آن مقدار از امواج نوری است که از جسم به چشم برمی‌گردد.

مثلاً انسان اجسامی که طول موج $0/4$ میکرومتر از خود به چشم برمی‌گرداند را به رنگ بنفش می‌بیند.

اجسامی هم که طول امواج $0/7$ میکرومتر را برمی‌گردانند، به رنگ قرمز دیده می‌شوند؛ وگرنه موج نور در هوا مانند امواج روی آب است که هیچ رنگی از خود ندارند.

رنگ در احساس بینایی ما به تناسب عامل خارجی ایجاد می‌شود و بر اثر آن، مقدار طول موج معین می‌گردد.

فلسفه حس‌گرای ارسطویی در رابطه با شناخت ماهیت خارجی اشیاء، چون ناکام و ناتوان بود، به مخالفت بانظریه منظومه شمسی، نظریه اتم و... پرداخت.

جالب اینجاست که مرحوم ملاصدرا بر اساس همین روش حس گرایانه ارسطو، وقتی می‌بیند ابن سینا در قسمتی از کتاب تعلیقاتش اعتراف می‌کند که ما از باطن و کنه ماهیت اشیاء همچون کنه ماهیت آب، خاک، گیاه، انسان و غیره شناختی نداریم. (۵۲) ملاصدرا جواب می‌دهد: ما با مشاهده مستقیم می‌توانیم به کنه ماهیت اشیاء، شناخت پیدا کنیم.

(۵۳) اما در جواب ملاصدرا باید گفت آنچه از حس در مشاهده مستقیم به دست می‌آید، تنها ظاهر اشیاء است نه باطن و کنه ماهیت اشیاء خارجی. به عبارت دیگر با صرف دیدن آب، یا خاک، یا خورشید، به کنه ماهیت آنها شناخت پیدا نمی‌کنیم.

امام صادق علیه السلام در تعلیم مفضل فرمودند (۵۴): «حس، تنها ظاهر اشیاء را می‌یابد، نه باطن آنها را»؛ لذا با مشاهده حسی مستقیم نمی‌توان به حقیقت خورشید پی برد.

به همین جهت فلاسفه درباره حقیقت آن اختلاف کرده‌اند؛ بعضی آن را آتش، بعضی دیگر آن را ابری روشن و بعضی دیگر آن را ماده‌ای شیشه‌ای و درخشاننده دانسته‌اند. قسمتی از عبارت حضرت امام صادق علیه السلام در حدیث مفضل چنین است: «فمن ذلک هذه الشمس التي «تراها» تطلع على العالم و لا یوقف علی حقیقه امرها و لذلک کثرت الاقوایل فیها و اختلفت الفلاسفة المذکورون فی وصفها فقال بعضهم هو فلک اجوف مملو ناراً له فم یجیش بهذا الوهج و الشعاع و قال آخرون هو سحابة و قال آخرون هو جسم زجاجی یقبل ناریه فی العالم و یرسل علیه شعاعها و قال آخرون هو صفو لطیف ینعقد من ماء البحر و قال آخرون هو اجزاء کثیرة مجتمعہ من النار و قال آخرون هو من جوهر خامس سوی الجواهر الاربع ثم اختلفوا فی شکلها فقال بعضهم هی بمنزله صفحہ عریضه و قال آخرون هی کالکره المدحرجه و کذلک اختلفوا فی مقدارها فزعم بعضهم انها مثل الارض سواء و قال آخرون بل هی اقل من ذلک و قال آخرون هی اعظم من الجزیره العظیمه و قال اصحاب الهندسه هی اضعاف الارض مائۀ و سبعین مره ففی اختلاف هذه الاقوایل منهم فی الشمس، دلیل علی انهم لم یقفوا علی الحقیقه من امرها».

از متن این حدیث صراحتاً استفاده می‌شود که حس، کنه ماهیت اشیاء را به ما نشان نمی‌دهد.

همین خورشیدی که از همه چیز بهتر احساس می‌شود، مردم عصرهای پیشین، از حقیقت آن اطلاعی نداشتند.

امام صادقعلیه السلام در حدیث دیگری (۵۵) به طبیب هندی می‌فرماید: «و نجیبک فی الحواس حتی یتقرر عندک أنّها لا تعرف من سائر الاشیاء الا الظاهر» ترجمه: «من برای تو توضیح خواهم داد تا برای تو روشن شود که حواس تنها ظاهر اشیاء را درک می‌کند، نه باطن و ذات دورنی آنها را».

پس بنابر متن حدیث امام صادقعلیه السلام، حس تنها ظاهر اشیاء را می‌یابد و از کنه ماهیت و باطن آنها، شناختی به دست نمی‌دهد.

(۵۶)

نتیجه‌ای که از بحث روش حس‌گرایانه ارسطو گرفتیم این بود که ارسطو تأثرات حسی و ظاهر اشیاء را همان کنه ماهیت اشیاء خارجی می‌داند و بر همین اساس با نظریه منظومه شمسی و کشف اتم، مخالف است. بر همین اساس استاد فلاطوری در مصاحبه‌ای می‌گوید: «مکتب ارسطویی» در این که می‌گوید: «شناخت حسی عبارت از حضور کنه ماهیت اشیاء خارجی در ذهن است»، مکتبی غیر واقع‌گرا است.

(۵۷)

ب: روش استقراء

ارسطو در کتاب منطق خود می‌گوید (۵۸): ما اولیات و کبرای قیاس را همیشه از طریق استقراء به دست می‌آوریم و از تجربه و تکرار یک محسوس، به شناخت کلی آن، می‌رسیم.

وی در همان منطق در باب استقراء می‌گوید: «تصدیقات ما یا از طریق برهان قیاسی که با واسطه حد وسط است به دست می‌آید، یا بدون واسطه از طریق استقراء حسی

به دست می‌آید و تمام کبراهایی که در قیاس‌ها استفاده می‌شود، از استقراء، سرچشمه (۵۹) می‌گیرد».

بر همین اساس، ارسطو شمار جنس الاجناس موجودات را به ده مقوله رسانده (۶۰)، و نیز تعداد جوهر را به عقل و نفس و جسم منحصر کرده است (۶۱)، یعنی اینها را از طریق استقراء به دست آورده است.

نقد: ما از عوالم غیر مادی چه اطلاع داریم تا از طریق حس و استقراء بتوانیم آنها را شناسائی کنیم و تعداد آنها را به همین دو عدد یعنی عقل و نفس کاهش دهیم و چه بسا موجودات دیگری مثل جن و ملک و... باشند که ما هیچ اطلاع کافی از آنها نداریم. همچنان که ارسطو آسمان را منحصر به همین آسمان کرده است (۶۲). مقولات ده‌گانه ارسطویی هم، چندان خالی از عیب نیست که یک مقوله آن را جوهر و نه مقوله دیگر را اعراض خارجی نامیده؛ به جز مقوله کم و کیف بقیه نه مقوله عرضیه که هفت مقوله می‌شوند از این انتزاعیات هستند؛ زیرا در مقایسه با چیز دیگر معنا پیدا می‌کنند و معقول ثانی فلسفی (۶۳) نامیده می‌شوند؛ یعنی خود وصف در خارج نیست و فقط در ذهن است؛ در حالی که مقصود ارسطو از اعراض خارجی این است که وصف در خارج هست مثل قرمزی و سفیدی و انتزاعی نیستند. بنابراین ارسطو چگونه انتزاعیات را جزء اعراض خارجی آورده است؟ (۶۴) در نتیجه اگر ما آن هفت مقوله اضافی را از اعراض خارجی ندانیم، مقولات

عرضیه نه‌گانه ارسطو به دو مقوله «کم و کیف» کاهش می‌یابد و بنابراین که «کم» هم از انتزاعیات باشد، از اعراض خارجی بیرون می‌رود (۶۵)؛ در نتیجه به عنوان اعراض خارجی فقط «کیف» باقی می‌ماند و «کیف» را هم تقسیم به کیف نفسانی و خارجی کرده‌اند.

کیف خارجی نیز به صفات اولیه (۶۶) اجسام، همچون طول و عرض و عمق و حرکت و سکون و به صفات ثانویه اجسام (۶۷) مثل سفیدی، سیاهی، درد، لذت تقسیم می‌شود.

صفات اولیه از اعراض خارجی است؛ ولی صفات ثانویه، علت آنها از اعراض خارجی می‌باشد نه خود آنها.

بنابراین از مقولات ده‌گانه ارسطو که آنها را جنس الاجناس موجودات عالم می‌نامید، تنها مقوله جوهر و از اعراض خارجی تنها مقوله کیف آن با تقسیمات جدید باقی می‌ماند.

خلاصه: دامنه کاربرد استقراء، بیش‌تر از محدوده کارآیی آن، مورد استفاده ارسطو، قرار گرفته است، آن هم در فلسفه اولی.

لذا آقای حکیمی فلاطوری در جواب سؤال زیر پاسخ مناسبی می‌دهند؛ وقتی شخص مصاحبه‌گر می‌پرسد (۶۸): علمای فلسفه ما می‌گویند، اصول فلسفه ما اصول عقلی است و اینها دیگر قابل جرح و تعدیل نیست و لا یتغیر است و آن علم است که متغیر است؛ ولی فلسفه‌ای

که صددرصد فلسفه باشد و مصداق آن هم فلسفه صدرایی است، مبتنی بر بدیهیات عقلی است و تغییرپذیر نیست.

حال نظر شما در این باره چیست؟ استاد فلاطوری در جواب می‌گوید: «اشکال کار در همین است که اصل فلسفه ارسطویی، مجهول مانده.

«فلسفه ارسطویی» همان «فلسفه تجربی» است؛ یعنی با تجربه یک نفر فیزیک دان به وجود آمده.

فیزیکدانی به نام ارسطو که اساس کارش بر تجربه بوده و منتها این تجربه را با سلاح منطق به صورت کلیات درآورده است».

اقسام روش

روش تحلیلی و تجربی: کشف مجهول از طریق استدلال که نیازمند به شواهد خارجی باشد از وظائف علوم تجربی است؛ مانند گیاه‌شناسی و پزشکی. اما کشف مجهول از طریق استدلالی که بی‌نیاز از شواهد خارجی باشد نیز در زمره وظائف علوم تحلیلی ذهنی است (۶۹)؛ مثل استدلال‌های حساب و هندسه، مانند این که مجموعه زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است.

اثبات این مطلب نیاز به اندازه‌گیری با مشاهده و استقراء خارجی ندارد؛ بلکه صرفاً ذهنی و بر اساس قضایای شهودی است (۷۰).

مقصود از استدلال در روش تحلیلی فوق همان روشی است که نیاز به شواهد خارجی ندارد و همچون استدلال‌های ریاضی در مقابل استدلال‌های تجربی است (که نیازمند به شواهد خارجی می‌باشد).

این «روش» تحلیلی کاملاً با «قضایای»

تحلیلی جان لاک و کانت که به معنی تکرار بی‌فایده موضوع است (و در مقابل قضایای ترکیبی مفید می‌باشد) فرق می‌کند؛ زیرا استدلال‌ها در این روش تحلیلی، هم مفیدند و هم مجهولی را برای ما کشف می‌کنند.

مثلاً در استدلال این که مجموع زوایای داخلی مثلث 180° است، برای کسی که مثلث را می‌شناسد، ولی نمی‌داند اندازه زوایای آن چه اندازه است، مجهولی کشف می‌گردد و به مطلب جدید و مفیدی می‌رسد، با آن که نیازی به شواهد خارجی ندارند.

تفاوت روش تحلیلی با تجربی:

روش تحلیلی عبارت است از استدلال‌هایی که به کمک اندیشیدن بدون نیاز به مشاهده خارجی به نتیجه می‌رسد، اگر چه شاهد خارجی هم داشته باشد؛ مثل استدلال‌های ریاضی؛ مثلاً انسان در ذهن خود با کشیدن خطی از میان زاویه‌های مستطیل به زاویه مقابل آن، آن را به دو مثلث قائم الزاویه تقسیم می‌کند. این دو مثلث قائم الزاویه‌ای که از تقسیم مستطیل به دست آمده‌اند با هم مساوی هستند.

پس انسان نتیجه می‌گیرد که هر مثلث قائم الزاویه، نصف مستطیلی است که طول و عرض آن مستطیل با ارتفاع و قاعده آن مثلث، مساوی باشد.

از این طریق به طور کلی راه پیدا کردن مساحت مثلث قائم الزاویه بدون آن که نیاز به تجربه خارجی و استقراء موارد بی‌شمار آن داشته باشد، اثبات می‌شود. دقیقاً در مقابل آن، روش علوم تجربی، مثلاً گیاه‌شناسی، پزشکی و غیره قرار دارد که از

آنها کشف مجهول و قوانین آن، تنها از طریق مشاهدات خارجی و آزمایش و استقراء به دست می آید.

چرا روش ریاضیات یا روش تحلیلی (۷۱) بی نیاز از شواهد خارجی و استقراء، اما روش علوم طبیعی یا روش تجربی، نیازمند به مشاهدات خارجی و استقراء است؟ جواب کاملاً روشن است و بستگی به موضوع آنها دارد.

در علوم طبیعی موضوع آنها همچون پزشکی و گیاهشناسی عبارت است از موجود خارجی؛ در نتیجه شناخت آنها نیز نیازمند مشاهده و آزمایش خارجی است. بدون مشاهده و استفاده از حواس و استقراء نمی توان آن را شناخت. دقیقاً برخلاف ریاضیات که موضوع آن، عدد یا شکل هندسی است. شکل هندسی همان طور که در خارج از ذهن وجود دارد، در ذهن هم وجود دارد؛ لذا شناخت بیشتر آنها نیاز به تجربه و استقراء خارجی ندارد؛ بلکه نیاز به توجه بیشتر ذهن به آن شکل مخصوصی دارد که در ذهن هم موجود است؛ لذا ریاضیدان با صرف اندیشیدن و بدون استقراء خارجی چه بسا به کشف های بزرگی می رسد؛ اما دانشمند تجربی هرگز.

اقسام روش تحلیلی

ریاضیات از واضح ترین علوم است و خطا در آن راه ندارد؛ البته نه به این علت که روش آن تحلیلی است؛ بلکه چون ویژگی های مخصوص به خود را دارد که عبارتند از: ۱ - وضوح کامل موضوعات: مثلاً ماهیت هیچ موضوعی مانند موضوعات ریاضی، واضح و غیر قابل خطا نیست؛ چون هم معلوم به علم حضوری است و هم بسیار واضح است؛ لذا با سایر موضوعات اشتباه نمی شود؛ مثلاً مثلث با مربع یا مستطیل، اشتباه نمی شود.

۲ - بدهت غیر قابل تردید نخستین قضایا و احکام ریاضیات؛ مثلاً مقدماتی که در ۱۸۰ درجه بودن زوایای مثلث استفاده می شود، یکی از احکام خطوط متوازی است و دیگری عبارت است از تساوی دو زاویه متقابل به رأس که هر دو از قضایای و شهودی غیر قابل تردید هستند.

(۷۲)(۷۳)(۷۴) ۳ - وضوح کامل استدلال‌های آنها که قابل تردید نیست؛ مثل این که با کشیدن خطی از وسط مستطیل، به طوری که از میان دو زاویه متقابل آن بگذرد، آن را به دو مثلث قائم الزاویه تقسیم می‌کند؛ در نتیجه مساحت هر مثلث قائم الزاویه مساوی با نصف مساحت مستطیلی است که طول و عرض آن مستطیل با ارتفاع و قاعده مثلث مساوی باشد.

علت وضوح و خطاناپذیری ریاضیات همان وضوح و خطاناپذیری از سه ناحیه موضوع، حکم و استدلال است؛ اما اقسام دیگر روش‌های تحلیلی، این چنین نیست؛ مثلاً در منطق، مادامی که راجع به معلومات حضوری بحث می‌کند، خطا وجود ندارد؛ ولی همین که به معلومات حصولی و شناخت موجودات خارجی می‌پردازد، که نوعاً در قسمت مواد قیاس است، خطا در استدلال و در نتیجه به منطق ارسطو راه می‌یابد. در فلسفه ارسطو نیز خطا در کشف کنه ماهیت اشیاء خارجی که معلوم به علم حصولی است راه می‌یابد؛ همچنان که در شناخت شناسی در فلسفه دکارت و جان لاک، مادامی که در مورد معلومات حضوری و شهودی تحقیق می‌کنند، خطا جا ندارد؛ اما همین که درباره تطبیق تصورات حسی با خارج و معلومات حصولی بحث می‌کنند، خطا در استدلال آنها راه می‌یابد.

(۷۵)

روش تحلیلی در فلسفه ارسطو:

حال که فرق میان روش‌های تجربی و ذهنی روشن شد، معلوم گشت که روش‌های تحلیلی ذهنی (غیر تجربی) نیز دوگونه‌اند: بعضی مبتنی بر موضوع و احکام شهودی می‌باشد.

این دسته معلوم به علم حضوری هستند و استدلال در آنها در نهایت وضوح و غیرقابل تردید است؛ مثل ریاضیات که امکان خطا ندارد؛ بعضی دیگر نیز موضوع آنها معلوم به علم حصولی است که امکان خطا در آنها وجود دارد. حال باید بینم موضوع و استدلال در فلسفه ارسطو از کدام قسم است؟ با بررسی که

در کتاب طبیعیات و متافیزیک ارسطو شده، چنین به دست می‌آید که فلسفه ارسطو از سه جزء، تشکیل شده است که عبارتند از: فلسفه اولی یا فلسفه نخست (۷۶). موضوع این فلسفه «موجود بما هو موجود» است و در مورد «موجود مطلق»، صحبت می‌کند.

دوم طبیعیات (۷۷) که موضوع آن جسم خارجی است. سوم الهیات (۷۸) که درباره خداوند، یعنی نخستین علت موجودات خارجی بحث می‌کند.

اینک به ترتیب درباره هر کدام از آنها بحث خواهیم کرد:

فلسفه اولی

موضوع فلسفه اولی و شناخت محمول آن: «موضوع فلسفه اولی» همان طور که ارسطو در کتاب متافیزیک خود، در فصل یکم می‌گوید: موجود به طور مطلق و به عبارت دیگر موجود بما هو موجود است.

وظیفه فلسفه نیز، شناخت چیستی و متعلقات و لواحق آن است؛ لذا محمول فلسفه اولی همان چیستی و متعلقات و لواحق آن است که شناخت کنه ماهیت موجودات باشد.

نقد و بررسی: مقصود از موجود به طور مطلق، یا موجود بما هو موجود قطعاً همان واقع موجود است نه مفهوم موجود؛ همچنان که در هر موضوعی همیشه واقع آن موضوع مقصود است، نه صرف ادراک ذهنی آن موضوع.

نقدی که فلسفه جدید غرب به فلسفه ارسطویی دارد، همین است. اولاً: واقع موجود خارجی همیشه معین است و هرگز مطلق یا کلی در خارج وجود دارد؛ اما موجود بما هو موجود و موجود مطلق، فقط در ذهن است. موجود واقعی که در خارج است همیشه معین است (۷۹).

یا خود من هستم که معلوم به علم حضوری بوده، یا غیر من از اشیاء خارجی که متعلق حس واقع می‌شود و آن هم معین و شخصی است، یا وجود خداوند که آن هم کلی نیست؛ زیرا مصداق وجود هرگز کلی نیست.

ثانیاً: چه چیز از موجود خارجی را، فلسفه ارسطویی، می‌خواهد بشناسد؟ ارسطو می‌گوید: «کنه ماهیت» موجودات، چیستی و متعلقات ولو احق موجود خارجی را؛ اما آیا شناخت

«کنه ماهیت» اشیاء خارجی، در امکان ما هست (۸۰)؟ هرگز و حتی «ابن سینا»، اعتراف می‌کند که شناخت کنه ماهیت اشیاء خارجی در توان بشر نیست (۸۱). توضیح این که شناخت بر دو قسم است: یکی شناخت از درون ذات موضوع؛ مثل چیستی و حقیقت آن ذات.

دوم شناخت مقایسه‌ای و بیرونی آن موضوع با موضوعات دیگر؛ مثل شناخت سقف به این که فوق زمین و تحت آسمان است و موقعیت آن تنها در ارتباط با اشیاء دیگر بیان می‌شود.

و این نوع شناخت مقایسه‌ای و انتزاعی، هیچ شناختی را نسبت به ماهیت موضوع و جنس و فصل آن به ما نمی‌دهد. اینک ببینیم محمول در فلسفه اولی چیست.

آیا عبارت از شناخت درونی یعنی بیان ماهیت و جنس و فصل موضوع است، یا شناخت بیرونی است که از امور انتزاعی در مقایسه آن با اشیاء دیگر می‌باشد و هیچ شناختی از کنه موجودات به ما نمی‌دهد؟ وقتی به فلسفه ارسطو مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که ارسطو در مقدمه فلسفه‌اش در بیان هدف، می‌گوید: هدف فلسفه، شناخت کنه موجودات خارجی است؛ اما واقع امر این است که در متن فلسفه‌اش به یکباره از آن هدف صرف نظر کرده و به تقسیم موضوع در رابطه با موضوعات دیگر می‌پردازد. وی به شناخت مقایسه‌ای و انتزاعی بیرونی موجودات نسبت به هم می‌پردازد که هیچ شناختی را از کنه موجودات به ما نمی‌دهد.

بدین صورت که موجود بماهو موجود یا علت است، یا معلول، یا واجب، یا ممکن، یا جوهر، یا عرض.

این‌ها نام‌های اختراعی ذهن در مقایسه موجودات نسبت به هم می‌باشد و از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است.

لذا از مفاهیم مقایسه‌ای و انتزاعی می‌باشند، همچون فوقیت و تحتیت که نسبت به سقف هیچ شناختی را نسبت به ماهیت و جنس و فصل ذات موضوع و حقیقت آن به ما نمی‌دهد که مثلاً این سقف از چه چیز ساخته شده است؛ لذا ابن سینا در تعلیقاتش در موضوع حدود شناخت انسان، می‌گوید: ما از حقیقت اشیاء هیچ شناختی نداریم و جنس و فصل آنها را نمی‌دانیم (۸۲).

همچنین حضرت آیت الله مصباح یزدی می‌گویند (۸۳): مفاهیم علت و معلول، واجب و ممکن، مادی و مجرد، اصطلاحاً «معقولات ثانیه فلسفی»، نامیده می‌شوند. در موضوع نظریات فلاسفه نیز، درباره اعراض می‌گویند: به نظر می‌رسد که جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچ کدام از آنها را جنس عالی و معقولات ماهوی به حساب آورد.

(۸۴)

نتیجه بحث

ارسطو در هدف خود که شناخت کنه ماهیت اشیاء باشد، ناکام مانده و محمولات فلسفه اولی هیچ کدام کنه ماهیت موجودات را بیان نمی‌کند؛ لذا کنه ذات واجب و کنه ماهیت ممکنات همچنان بر ما مجهول است.

این هم که ارسطو مقولات عشر را جنس الاجناس موجودات می‌داند، غلط است؛ همچنان که تعداد آنها را به ده عدد منحصر کرده و این نیز صحیح نیست. ارسطو در قسمت‌های دیگر همچون بحث علت و معلول، قوه و فعل، عقل و نفس، علم و اراده و غیره نیز، اشتباهات زیادی دارد که ما در ضمن مباحث آینده از آنها سخن خواهیم گفت و خلاف واقع و موهوم بودن آنها را روشن خواهیم نمود.

طبیعیات

طبیعیات، در کتاب طبیعیات ارسطو، عبارت است از: جسم طبیعی و در نظر ابن سینا در مقدمه منطق کتاب شفا، عبارت است از: جسم محسوس.

از آنجا که شناخت جسم طبیعی به جز از طریق حس، ممکن نیست، ارسطو طبیعت را تنها بر اساس ظاهر حسی «تأثرات حسی» تعریف و تفسیر می‌کند. یعنی تفسیری حس‌گرایانه.

وی خورشید را جسمی درخشانده می‌داند که هر روزه به دور زمین می‌گردد؛ برخلاف نظریه فیثاغورث، که قائل به گردش زمین به دور خورشید بود، ارسطو نظریه منظومه شمسی او را بر همین اساس، باطل می‌دانست.

چون با مشاهده حسی هر روز می‌دید که خورشید در حال حرکت است و این با نظر فیثاغورث تطبیق نمی‌شود.

ارسطو جسم را هم حس‌گرایانه تعریف می‌کرد.

وی می‌گفت: جسم آن طوری هست که حس می‌یابد (۸۵)، نه آن طوری که ذیمقراطیس می‌گوید: جسم از اجزاء بسیار کوچک نامحسوس به نام اتم تشکیل شده است؛ زیرا با شناخت حسی تطبیق نمی‌کند.

ارسطو جسم مطلق را نیز نه به یکصد و چهارده عنصر، بلکه به چهار عنصری که آنها را بسیط می‌نامید، تقسیم می‌نمود (۸۶)؛ یعنی آب، هوا، آتش و خاک. ارسطو ماهیت آب را مایعی

خنک‌کننده و هوا را جسمی بسیط و سبک‌تر از آب و آتش را جسمی گرم و سوزان و خاک را جسمی خشک و سخت می‌پنداشت.

می‌گفت: آب با جوشیدن تبدیل به هوا و هوا با سرد شدن، تبدیل به آب می‌شود. همچنان که ارسطو، افلاک، خورشید، ماه و ستارگان را نیز موجوداتی جان‌دار و با شعور و عقل و ازلی و ابدی می‌دانست.

(۸۷) نقد و بررسی: اینک چون طبیعیات ارسطو مخالف علم شناخته شده و نظریه اتمی ذیمقراطیس و نظریه منظومه شمسی فیثاغورث نیز به اثبات علمی رسیده است، دیگر باطل کردن طبیعیات ارسطو نیاز به دلیل ندارد. همگان آن را باطل می‌دانند؛ حتی اساتید تراز اول فلسفه ارسطو، مانند علامه طباطبائی قدس سره (۸۸) نیز به صحت نظریه ذیمقراطیس اعتراف می‌کنند؛ لکن چیزی که ما را بر آن داشت تا طبیعیات ارسطو را دوباره نقد و بررسی کنیم، آن است که

قسمتی از مابعد الطبیعه ارسطو نیز بر همین طبیعیات باطل شده، استوار است؛ لذا با بطلان طبیعیات ارسطو، پایه‌های مابعدالطبیعه او نیز فرو می‌ریزد. با اثبات نظریه اتمی ذیمقراطیس در قرون اخیر، جسم مطلق و ماده نخستین، عبارت شد از الکترون و پروتون.

اتم‌های یک صد و چند عنصر از همین‌ها تشکیل شده و وجه تمایز آنها تنها بر مقدار الکترون و پروتون‌های موجود در آنهاست.

این الکترون و پروتون‌ها در ساختمان اتمی آنها موجودند و در آرایش اتمی آنها نیز دخیل می‌باشند؛ همچون ساختمان‌های آجری که وجه تمایزشان در نقشه و آجر موجود در آنهاست نه به خاطر تغییر ماهیت آجرها.

آجر هم در ساختمان مسجد و هم در ساختمان خانه استفاده می‌شود، همچون الکترون و پروتون که ماده نخستین هستند و در ساختمان‌های مختلف اتمی شرکت دارند و هیچ تغییر

جوهری در ماهیت آنها حاصل نمی‌شود.

همه اتم‌ها و ترکیبات مادی، تنها همین دو نوع جوهر را دارند که عبارت است از الکترون و پروتون، پس نتیجه می‌گیریم: اولاً: ارسطو جسم را متصل به هم و مملو از ماده بدون فاصله می‌داند.

این صحیح نیست و حق این است که جسم از اجزاء کوچکی به نام اتم تشکیل شده و میان آنها فاصله و خلأ موجود است.

ثانیاً: عنصر بسیط که ارسطو آن را چهار عدد می‌داند، صحیح نیست. لااقل اگر به عنصر بسیط معتقد شویم، فقط دو تا است که عبارت است از الکترون و پروتون؛ بلکه آن هم بسیط نیست؛ و عناصر ۱۱۴ گانه، همه مرکب از الکترون و پروتون ترکیب عرضی هستند که از جابجایی الکترون‌ها و پروتون‌ها به وجود آمده‌اند. (۸۹) حتی پرتون هم طبق آخرین نظریه‌ها از اجزایی تشکیل شده است. ثالثاً: ارسطو می‌گوید: فعالیت جسم مطلق با تبدیل به یکی از عناصر چهارگانه، کاملتر می‌شود.

این نیز صحیح نیست؛ چون الکترون و پروتون موجود خارجی همیشه کامل هستند و فعلیت آنها کامل است؛ لذا شرکت آنها در یک ساختمان اتمی که یک جابجایی عرضی است، چیزی به وجود آنها نمی‌افزاید؛ حتی در تشکیل ساختمان گیاهان، بدن و مغز انسان نیز، هیچ تغییر جوهری در ماهیت الکترون و پروتون به وجود نمی‌آید؛ بلکه الکترون و پروتون همچنان بدون فهم و اختیار تنها طبق قوانین فیزیک به طور قهری عمل می‌کنند.

هیچ‌گونه تغییری در صورت اتم‌ها، نمی‌تواند ماده آنها را به جهان درونی و ذهن دارای فهم و اختیار و احساسات و... تبدیل کند.

الکترون و پروتون محال است با تغییر صوری، صفات فیزیکی خود را رها کرده و جوهری اندیشنده گردند.

ارسطو می‌پنداشت جسم با تغییراتی در صورت، دارای عقل می‌شود (۹۰). رابعاً: ارسطو که جسم را به چهار عنصر بسیط (آب، خاک، هوا، آتش) تقسیم می‌کند، در تعریف ماهیت آنها می‌گوید: آب، که مایعی است خنک کننده و هوا، جسمی است بسیط و سبک‌تر از آب و آتش، جسمی است داغ و سوزنده و خاک، جسمی خشک و سخت است (۹۱)؛ اما اینک علم ثابت کرده که ماهیت آب ترکیبی از هیدروژن و اکسیژن است نه مایع بسیط.

تنها آب هم مایع خنک کننده نیست، بلکه الکل و بنزین هم مایعی خنک کننده هستند.

تعریف ارسطو تعریفی زیاده از حد، حس‌گرایانه است.

هوا نیز عنصری بسیط نیست؛ بلکه مخلوطی از انواع گازها است که یکی از آنها اکسیژن است.

ارسطو خیال می‌کرده است که هوا همان بخار آب است چون آب با جوشیدن تبدیل به بخار و آن هم با احساس بینائی ما در هوا ناپدید می‌شود، ارسطو و پیروانش می‌گفتند: هوا، آب بخار شده است، همان طور که برف هوای منجمد شده است. تمام این تفصیلات ارسطو از طبیعت، تفسیری حس‌گرایانه است. خامساً: نظریه مقولات عشر (۹۲) که ارسطو آنها را ماهیت موجودات می‌دانست و

جنس الاجناس می‌نامید نیز، از همین نظریات باطل شده است. چنانچه حضرت آیت الله مصباح یزدی در آموزش فلسفه در مقولات عرضیه می‌گویند:

مقولات نسبتی که هفت مقوله از نه مقوله ارسطویی را تشکیل می‌دهند، از اعراض خارجیه نیستند و ماهیت مستقلی ندارند؛ یعنی جنس الاجناس موجودات نمی‌باشند؛ بلکه از عناوین انتزاعیه هستند که از مقایسه دو چیز به هم انتزاع می‌شوند و ظرف انتزاع آن تنها در ذهن است.

استاد فلاطوری می‌گوید (۹۳): ارسطو همان «متافیزیک» را برای تبیین «فیزیک» خودش مطرح کرده است... این روشن می‌کند که اگر آن طرز تبیین فیزیکی، الآن پایدار نباشد، تمام چیزهایی که بر آن استوار می‌شود پایدار نخواهد ماند.

* * *

الهیات

اثبات خدا: ارسطو می‌گوید: (۹۴) «اگر کسی گوید: که عقل همان گونه که در جانوران است، همان گونه هم در سراسر طبیعت علت نظم و ترتیب است، این سخن او در مقابل گفته‌های بی‌هدف پیشینیان، سخنی هوشیارانه و گوینده آن مردی هوشیار به نظر می‌رسد.

ما با اطمینان می‌دانیم آناکساگوراس این نظریه را داشته است. با وجود این عقیده، بر این است که هرموتیموس اهل کلازومناهی پیشتر از وی آن را ابراز داشته است.

اکنون همه کسانی که چنین می‌اندیشند، اصلی را در موجودات تصور می‌کنند که علت زیبایی است.

آن هم آن گونه علتی که حرکت را نصیب اشیاء می‌کند. « ارسطو در کتاب طبیعیات، در نقد نظر مکانیسم، در دلیل سوم می‌گوید: «اگر در این جهت کمی پیش رویم، آشکارا خواهیم دید که در گیاهان چیزهای سودمندی است که به خاطر غایتی ایجاد شده‌اند.

« ارسطو در کتاب یکم از همین کتاب می‌گوید: «بیهوده است وقتی ما نتوانیم فاعل مدبری را مشاهده کنیم، فرض کنیم که هدف و غایتی در کار نیست. « در کتاب دوازدهم متافیزیک، در فصل ششم می‌گوید: «هیچ چیز تصادفاً به حرکت نمی‌آید.

« او در همین کتاب، در فصل هفتم درباره محرک نخستین یعنی خدا، بحث می‌کند و فصل نهم همین کتاب را فصل عقل الهی، می‌نامند.

گفته‌های مزبور از ارسطو، صراحتاً بر اثبات خدا از دو طریق دلالت می‌کند: اول این که خداوند محرک نخستین عالم است، دوم این که زیبایی‌ها و نظم و ترتیب از اوست و علت فاعلی عالم او است که بر اساس غایتی آن را نظم و ترتیب بخشیده است. وقتی خودمان نیز تأمل و تحقیق می‌کنیم، در می‌یابیم که برهان غایت که همان برهان نظم و ترتیب است، برهانی قوی بر وجود مبدأ نخست که سرچشمه نظم و کمال در آفرینش است می‌باشد.

و همه خداپرستان با تمام اختلافاتی که با هم دارند به اصل چنین مبدأ معتقدند. در مقابل ملحدان که منکر هر گونه مبدأ ازلی هدفدار می‌باشند. تا به حال هیچ دانشمندی نتوانسته برهانی بر نبودن خدا ارائه دهد، یا وجود اصل نظم، یا مبدأ آن را به کلی انکار کند؛ اما در برهان حرکت، ارسطو می‌گوید (۹۵): ماده به خودی خود حرکت ندارد و هر جسم متحرکی، حرکت را از خارج گرفته است. حال اگر آن دیگری هم به این ترتیب حرکت را از دیگری گرفته باشد، این از دیگران گرفتن تا بی‌نهایت نمی‌تواند پیش برود زیرا تسلسل محال است (۹۶). پس عقلاً باید در جایی متوقف شود و به محرک نخستین برسد که متحرک نیست و این تنها در عقل است (۹۷).

یعنی عقل است که محرک اراده است.

خود عقل وجود غیر متحرک است و اراده از آن برمی‌خیزد.

عقل متحرک در مکان نیست، ولی با اراده کردن، حرکت در مکان را ایجاد می‌کند. خلاصه: ارسطو در فصل دهم کتاب دوازدهم متافیزیک خود می‌گوید: اگر ما برای جهان مبدئی ذی شعور را که نظم عالم از آن شروع می‌شود، قائل نشویم به حرف‌های

بی‌هدف پیشینیان گرفتار می‌شویم که یا عالم را منحصر به ماده دانسته‌اند، یا برای نظم و حرکت در عالم هیچ توجیه معقولی ندارد، یا مبدء عالم را عدد دانسته که عدد قادر به ایجاد حرکت و نظم نیست، یا مبدء عالم را یکی از اضداد (آب یا خاک یا آتش یا هوا) دانسته که نامعقول‌تر است؛ زیرا اضداد علت همدیگر نمی‌شوند.

نقد و بررسی:

ارسطو در مقابل حرف‌های بی‌هدف پیشینیان، توجیهی را برای حرکت و نظم در عالم قرار داد که امروزه نیز با وجود پیشرفت علوم و سقوط سایر قسمت‌های فلسفه ارسطو، همچنان این بخش از فلسفه او، معتبر مانده است؛ امروز معلوم گشته اجسام ساده‌ترین جاندارانی که آن روز چیزی ساده تصور می‌شد، اینک از نظمی مافوق تصور برخوردار است.

حرکت عالم نیز که آن روز ازلی تصور می‌شد، اینک شروع آن را بیست میلیارد سال قبل یا مقداری جلوتر می‌دانند که آنتروپی در نقطه صفر بود. حرکت، قبل از این مدت امکان ندارد. در نتیجه مبدأ حرکت لزوماً غیرمادی است و برهان حرکت ارسطو اینجا معنا پیدا می‌کند.

این نکته را نباید فراموش کرد که ارسطو تنها در توجیه کلی مبدأ حرکت و نظم عالم یعنی وصول به محرک ذی شعور غیرمتحرک درست رفته است؛ لیکن در تعیین مصداق اشتباه کرده و آن را اندیشه یا عقل نامیده است.

اندیشه گرچه حرکت مکانی ندارد؛ اما خود نیز حرکتی درونی دارد. خداوند تبارک و تعالی که عالم مطلق است، مجهولی ندارد که برای کشف آن، نیاز به اندیشیدن داشته باشد؛ بلکه علم، نزد باری تعالی، فعلی و مطلق است؛ لذا هیچ حرکتی در علم الهی، تصور نمی‌شود.

البته شاید بتوان سخن ارسطو را چنین اصلاح کرد و گفت خداوند، عالم مطلق است که محرک عالم و ناظم آن است.

توصیف خدا ارسطو می‌گوید (۹۸): «از آنجا که متحرک، ناگزیر به وسیله چیزی به حرکت درمی‌آید و محرک نخستین بذاته نامتحرک است (۹۹) و حرکت جاویدان به وسیله موجودی جاویدان به حرکت می‌آید و یک حرکت از یک محرک روی می‌دهد، و نیز از آنجا که می‌بینیم غیر از حرکت مطلق جهان که می‌گوییم جوهر نخستین نامتحرک آن را به حرکت می‌آورد، حرکت‌های دیگر مکانی هم وجود دارند؛ مانند حرکت‌های جاویدان ستارگان سرگردان (سیارات)، پس هر یک از این حرکت‌های مکانی نیز باید به وسیله جوهری نامتحرک جداگانه ولی جاویدان به حرکت در آمده باشد.

« ارسطو در همین قسمت می‌گوید: «هدف هر حرکت مکانی یکی از اجرام متحرک الهی در آسمان خواهد بود.»

نیز ارسطو می‌گوید: «عقل همان گونه که در جانوران است، همان‌گونه هم در طبیعت علت نظم و ترتیب است.»

(۱۰۰) همچنین ارسطو می‌گوید: «عقل الهی درباره خودش می‌اندیشد.»

(۱۰۱) در جای دیگر می‌گوید: «خدا یکی از علل نخستین عالم است.»

(۱۰۲) و نیز می‌گوید: «چون مخلوقات از سنخ‌های مختلف می‌باشند، ممکن نیست طبق قاعده سنخیت، مبدأ نخستین آنها یکی باشد؛ بلکه متعدد است» (۱۰۳). آنچه از گفته‌های ارسطو استفاده می‌شود، این است که او خدا را از سنخ جوهر نامتحرک یعنی عقل می‌داند.

وی خدا را به مرتبه عقل تنزل داده است.

خدای ارسطو خالق ماده نیست؛ بلکه عقلی است که فلک اعظم (۱۰۴) را می‌گرداند. ارسطو برای هر یک فلک ماه، فلک خورشید و سایر افلاک نیز طبق قاعده الواحد (۱۰۵)، قائل است که عقلی مستقل آنها را می‌گرداند. طبق قاعده هم زمانی علت و معلول، در حرکت افلاک، هم محرک و هم متحرک، همگی ازلی می‌باشند و عالم ازلی است.

خدای ارسطو تنها علت نخستین عالم نیست؛ بلکه یکی از علل نخستین عالم است؛ یعنی علت فاعلی عالم است، در مقابل ماده که علت مادی عالم است و از ازل هر دو بوده‌اند.

(۱۰۶) طبق قاعده سنخیت، ارسطو می‌گوید که مبدأ عالم نیز متعدد است و نمی‌تواند یک مبدأ نخستین، علت همه عالم باشد.

ارسطو در کتاب یازدهم متافیزیک خود در فصل

دوم می‌گوید: «اگر هر مبدئی همان‌گونه که مطلوب ماست وجود دارد و اگر برای همه چیزها یکی است (یعنی برای چیزهای جاویدان و چیزهای تباهی‌پذیر همان است)، در آن صورت این شبهه و دشواری به میان می‌آید، که به چه علت برخی از چیزهایی که در زیر آن مبدأند جاویدانند، اما برخی (دیگر) جاویدان نیستند؟ این یاوه است.

« و نیز ارسطو در کتاب دوازدهم متافیزیک در فصل هشتم می‌گوید: «یک حرکت از یک محرک روی می‌دهد.

از آنجا می‌بینیم که غیر از حرکت مطلق کل جهان، که می‌گوییم جوهر نخستین نامتحرک، آن را به حرکت می‌آورد، حرکت‌های مکانی دیگری هم موجودند، مانند حرکت ستارگان سرگردان (سیارات)، پس هر یک از این حرکت‌های مکانی نیز باید، به وسیله یک جوهر نامتحرک ازلی به وجود آمده باشد. « ارسطو در کتاب یکم متافیزیک در فصل دوم تصریح می‌کند: «خدا یکی از علل همه چیزهاست.»

نقد و بررسی:

ارسطو گرچه در قسمت اثبات خدا، از طریق تشبیه نظم و ترتیب حوادث طبیعت، به نظم و ترتیب رفتار جانداران باشعور، توانست به مبدأ ذی شعوری برای عالم پی برد و به این سؤال که آیا خدا هست جواب مثبت دهد؛ اما در تعریف خدا و توصیف او، صفات خالق را با صفات مخلوق، اشتباه گرفته است.

اولاً: ارسطو در تشبیه خدا به علت‌های طبیعی از جمله به علت‌های ذی شعور، خالق قدیم و بی‌نیاز را به طبیعت شبیه کرده است.

آنجا که می‌گوید: «عقل همان‌گونه که در جانوران است، همان‌گونه در سراسر طبیعت علت نظم و ترتیب است.

» به عبارت دیگر خدا را از سنخ عقل گرفته و او را به مرتبه عقل تنزل داده است. چرا ارسطو با این گفتار خود خدا را به عقل تنزل داده، با آن که عقل برای انسان، کمال است، نه نقص؛ ولی برای خدا تنزل است؟ جواب کاملاً روشن است. ما ذاتاً جاهل هستیم و در ابتدا هیچ نمی‌دانیم؛ لذا نیاز به یاد گرفتن داریم و یاد گرفتن برای ما کمال است.

این یادگیری ما یا از طریق حس است، یا عقل، که قوه‌ای است برای آن که صاحب خود را در اندیشیدن یاری کند.

انسان با اندیشیدن به وسیله عقل به کشف مجهولاتش می‌رسد؛ اما خدا که ذاتاً دانا است و با لذات همه چیز را می‌داند، نیاز به یادگیری به کمک حس، یا اندیشیدن به وسیله عقل را ندارد؛ بلکه فوق عقل و خالق آن است.

از هر عقلی بیشتر می‌داند.

اوست که عقل را، عقل کرده است.

او حکیم علی‌الاطلاق است و در علم و حکمتش نیاز به هیچ چیز ندارد. ثانیاً: ارسطو برای تشبیه خداوند به علت‌های طبیعی و مادی در این که با هم همزمان هستند و تعمیم این همزمانی علت و معلول به خداوند، به مشکل ربط حادث به قدیم دچار شد، و ناچار برای این که این علت و معلول را همچون علت و معلول مادی و طبیعی همزمان کند، معتقد به قدم عالم شد؛ زیرا علت محرکه عالم که خدا باشد قدیم است، پس عالم را هم باید قدیم به حساب آورد (۱۰۷)؛ غافل از آن که خداوند از سنخ علت‌های طبیعی نیست تا نیاز به همزمانی با معلول خود داشته باشد. علاوه بر آن، اینک ثابت شده افلاک حادث زمانی است و پدیده است (۱۰۸)؛ لذا همزمانی معلول با علت تنها در فاعل‌های طبیعی (غیر اختیاری) است؛ چون معلول لازمه وجود علت

است؛ در حالی که در فاعل‌های مختار چنین نیست.

فاعل مختار، فعلش را می‌تواند اصلاً انجام ندهد، یا هر وقت بخواهد انجام دهد. فعل آن لازمه اصل وجود آن نیست؛ بلکه لازمه اختیارش می‌باشد. پس ازلی بودن خداوند که فاعل مختار است نیز، ملازمه‌ای با ازلی بودن عالم و حرکت افلاک، ندارد.

ثالثاً: آنچه ارسطو را به مشکل انداخت، این بود که ماوراء الطبیعه یعنی خدا را هم مشمول قاعده سنخیت دانست.

او قاعده سنخیت را به طور حسی و تجربی از معلول‌های طبیعی آموخته بود. لذا به ناچار به این نتیجه رسید که سنخ‌های مختلف و متعدد موجود در طبیعت، نمی‌تواند از یک مبدأ نخستین به وجود آمده باشد.

بنابر این به تعدد مبادی نخستین معتقد شد و خدا را یکی از علت‌های نخستین دانست.

اما ارسطوئیان پس از فلوپین، زیر بار شرک و تعدد مبادی ارسطو نرفتند. آنان خدا را یکی از علل عالم نگرفتند، بلکه خدا را تنها علت نخستین و علت العلل همه چیزها قرار دادند.

آنان پیش فرض خود را برعکس پیش فرض ارسطو گرفتند. به عبارت دیگر ارسطو از طبیعت شروع کرد و پیش فرض او تعدد سنخ‌های طبیعت بود که طبق قاعده سنخیت باید از تعدد مبادی، منشأ بگیرد، اما پیش فرض فلوپین و ارسطوئیان پس از او، مبدأ واحد نخستین بود (۱۰۹)؛ به بیان دیگر اینان از خدا شروع کردند، نه از طبیعت.

فلوپین و پیروانش فرض را بدون دلیل بر خلاف استدلال ارسطو، بر واحد بودن مبدأ نخستین گذاردند؛ در نتیجه طبق قاعده سنخیت، باید معلول بلا واسطه آن، واحد باشد.

آنان بالاخره معلول بلاواسطه خدا را یکی و آن را هم از سنخ عقل قرار دادند؛ لذا بدین وسیله مشکل قاعده سنخیت را در تطبیق بر اولین موجود به خیال خود حل کردند.

گویا خدا را از سنخ عقل دانسته‌اند و مخلوق اول را عقل قرار دادند و عقل مخلوق را علت پیدایش سایر عقل‌ها و ماده بی‌عقل قرار دادند.

بدین صورت که عقل، نفس را آفرید و نفس، ماده را خلق کرد (۱۱۰)؛ یا عقل اول، عقل دوم را و به همین ترتیب آخرین عقل، ماده را آفرید (۱۱۱)؛ یا این که آخرین عقل، مُثُل را آفرید و هر رب النوع (مُثَلی)، موجود مادی مناسب خود را آفرید. لکن در تطبیق قاعده سنخیت همچنان ارسطوئیان در مانده‌اند؛ زیرا اولاً: خداوند، عقل نیست تا مشکل بین خدا و عقل اول، مرتفع گردد؛ ثانیاً: سنخیتی میان عقل و نفس و مُثُل و ماده نیست (۱۱۲) تا ماده

بتواند معلول مُثُل یا عقل قرار گیرد.

مشکل ارسطو در الهیات از اینجا پدید آمد که می‌خواست قانون سنخیتی که از طبیعت مادی و تجربه به دست آورده بود را، بر مبدأ نخستین یعنی خداوند فاعل مختار، تطبیق دهد.

از این رو با اشکال ربط «حوادث کثیر» به «قدیم واحد»، روبرو شد که با قاعده الواحد و سنخیت و همزمانی علت و معلول نیز مناسبتی ندارد؛ لهذا برای فرار از این اشکال‌ها، مجبور شد تا تعدد مبادی نخستین را بپذیرد.

با این پذیرش، گرچه اشکال قاعده الواحد حل شد؛ اما اشکال سنخیت و ربط حادث به قدیم به قوت خود باقی ماند و ارسطو نتوانست آن را حل کند؛ اما فلوطین که اعتقاد ارسطو را راجع به تعدد مبادی نخستین نپذیرفت، فرض را بدون دلیل، بر مبدأ واحد گذاشت و برهان را عکس کرد؛ یعنی فرض را بدون دلیل موجه بر واحد بودن علت نخستین گذاشت؛ سپس بر اساس قانون سنخیت که آن را در مبدأ نخستین هم جاری می‌دانست، به صادر اول معتقد شد؛ یعنی خداوند چون واحد است، نمی‌تواند بیش از یک صادر بلاواسطه داشته باشد.

خدا یک معلول بلاواسطه بیشتر ندارد که آن هم عقل است.

اما باز این مشکل، که خدا نمی‌تواند علت عقل و عقل، علت نفس و ماده باشد؛ زیرا هیچکدام با هم سنخیت ندارند، حل نشد؛ بنابراین همچنان مشکل سنخیت باقی می‌ماند.

اما فلاسفه ادیان که اصولاً نمی‌توانستند، زیر بار شرک و تعدد مبادی نخستین ارسطو برونند، ناچار عقیده فلوطین را که قائل به مبدأ واحد نخستین بود، پذیرفتند؛ البته همراه با آن به توابع آن هم، که عبارت بود از مشکل ربط عالم حادث به خدای قدیم و مشکل عدم سنخیت علت واحد با معلول متعدد و مختلف السنخیه، گرفتار شدند. از آنجا که آنها هم مبدأ نخستین یعنی خدا را مشمول قانون تجربی سنخیت و همزمانی علت و معلول می‌دانستند، ناچار شدند این دو قاعده را میان خدا و مخلوقات تبیین کنند؛ با آن که قابل تبیین نبود.

زیرا حادث نمی‌تواند همزمان با قدیم باشد و ماده و نفس نیز نمی‌توانند هم سنخ عقل باشند و عقل هم، هم سنخ خدا نیست. علاوه بر این، عقل قوه و چراغی است که انسان توسط آن ممکن را از محال و خوب را از بد تشخیص می‌دهد.

ماهیت عقل و فهم و چراغ، فقط روشنگری و هدایت است.

اما عمل و انجام کار از نفس است.

نفس پس از تشخیص خوبی و بدی عمل، توسط چراغ عقل، خود مستقیماً به ایجاد آن عمل اقدام می‌کند؛ بنابراین عمل، از آن نفس است و فهم، تنها از آن عقل است و از عقل، هیچ عملی ساخته نیست، چه رسد به خلق ماده یا نفس. حال اگر بگوییم صادر اول، نفس بوده که عقل داشته، آن وقت می‌شود مرکب، نه بسیط واحد.

علاوه بر آن، نفس گرچه افعال کثیره‌ای را می‌تواند ایجاد کند و اعمال مختلفی را انجام دهد؛ اما قادر به ایجاد ماده از کتم و عدم نیست؛ بلکه تنها می‌تواند تغییراتی در ماده موجود ایجاد کند؛ همچنان که نفس حتی قادر به ایجاد نفس دیگری هم نیست؛ لذا نه تنها مشکل عدم سنخیت، بلکه مشکل ربط کثیر به واحد و مشکل ربط حادث به قدیم همچنان باقی می‌ماند؛ مشکلات دیگری هم به آن افزوده می‌شود و فلاسفه ارسطویی هم قادر به حل آنها نبوده و نیستند؛ بالاخص این که با پیشرفت علوم روز، حدوث افلاک و حرکت آنها به اثبات علمی رسیده و فلسفه ارسطویی که می‌خواهد همزمانی را میان مخلوقات و خدا اثبات کند، باطل شده اعلام می‌گردد.

توجیه «ابن سینا» درباره عدم صدور کثیر از خداوند بدین صورت است که وی صدور کثیر از واحد را در فاعل مختار، در صورتی می‌پذیرد که اغراض متعددی داشته باشد (۱۱۳).

منتهی می‌گوید: خداوند، اغراض متعدد ندارد.

حال یا بدین جهت که

اصلاً غرضی ندارد، یا این که غرض از فعل خداوند، خودش است. به عبارت دیگر علت فاعلی و غایی در خداوند یکی است (۱۱۴). زیرا اگر چنین نباشد، غیر خودش در او غرض قرار گرفته است و محال است که غیر خدا در خدا، تأثیر گذاشته باشد.

« ما گفتار ابن سینا را صحیح نمی‌دانیم؛ زیرا حکیم، تمام امورش با هدف است و ممکن نیست کاری را بی‌هدف انجام دهد (۱۱۵)؛ همان گونه که ممکن نیست هدفش خودش باشد؛ زیرا «هدف» در هنگام عمل، وجود خارجی ندارد. هدف با ایجاد عمل، خود به خود وجود می‌گیرد؛ در حالی که ذات خداوند هنگام عمل و قبل از عمل، وجود خارجی دارد؛ در نتیجه ممکن نیست وجود خودش هدف افعالش باشد.

البته ابن سینا در گفتار دیگرش می‌گوید: غرض خداوند در فعل خود همان خیری است که در فعلش وجود دارد.

یعنی هر عمل خیری برای خداوند یک هدف است چون خداوند خیر محض است؛ لذا خیر را می‌خواهد.

(۱۱۶) این حرف ابن سینا صحیح است؛ گرچه با سایر گفته‌هایش، متناقض است. درباره این گفته ابن سینا که می‌گوید: اگر غرض خدا از فعلش بجز خودش باشد، لازم می‌آید که غیر خدا در خدا مؤثر باشد، ما معتقدیم این گفتار ابن سینا هم صحیح نیست؛ زیرا غرض به وجود علمی‌اش زمینه عمل است؛ نه به وجود خارجی آن.

غرض به وجود علمی‌اش در خود خداوند وجود دارد و چیزی خارج از ذات خداوند نیست؛ زیرا علم او عین ذات اوست؛ اما هدف بودن اشیا که وجود آنها خیر بوده، وجودشان برای خداوند، بهتر از عدمشان می‌باشد.

این، بدین علت است که خداوند خیر محض است.

خیر بالذات هم هر خیری را می‌خواهد.

به عبارت دیگر چون خداوند خیر بالذات است، هر عمل خیری را می‌خواهد. علت غرض شدن هر خیری برای خداوند، خود ذات خدا است که خیر محض است؛ یعنی خیرخواه است، پس چیزی خارج از ذات در ذات تأثیر نکرده، تا اشکالی پیش بیاید، در عین حال که «اهداف خداوند»، افعال خیری است که ایجاد می‌کند. در نتیجه از آنجا که حسن هر عمل خیری برای خداوند هدف است، پس «افعال کثیره خیر»، از آن جهت که در هر کدام آنها خیر است نیز، برای خداوند هدف است. لذا خداوند اهداف کثیره و اغراض متعددی دارد؛ زیرا هر «خیری»، هدف و غرض او است و ایجاد آنها از طرف خداوند مستلزم هیچ محالی نیست؛ چون ایجاد هر کدام به جهت هدف خاص خودش می‌باشد که دارای حسن و خیر است. پس صدور کثیر از واحد برای خداوندی که فاعل مختار است و اهداف کثیره دارد، اشکالی ندارد.

طبق اعتراف خود ابن سینا هم در تعلیقات، صدور افعال کثیره از فاعل مختاری که اهداف کثیره دارد ممکن است.

امام حسینعلیه السلام درباره این که خدا ما را به خاطر رحمتش به بندگان آفرید، نه این که نیازی به ایجاد مخلوقات داشته باشد، در دعای عرفه می‌فرماید: «جَعَلْتَنِي خَلْقًا سَوِيًّا رَحْمَةً بِي وَقَدْ كُنْتُ عَنْ خَلْقِي غَنِيًّا» و نیز امام حسینعلیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: «تَقَدَّسَتْ رِضَاكَ أَنْ تَكُونَ لَكَ عِلَّةٌ مِنْكَ» یعنی تو بالاتر از آن هستی که اراده‌ات و رضایتت به خاطر خودت باشد.

و حضرت علیعلیه السلام در دعای صباح می‌فرماید: «تنزه عن مجانسه مخلوقاته» یعنی خداوند هیچ سنخیتی با هیچ مخلوقی ندارد.

سنخیتی هم که در مخلوقات است، خداوند آن را قرار داده است، و هر وقت بخواهد

آن را برمی‌دارد؛ مثلاً خداوند آتش را علت گرما قرار داده و پیدایش موجود زنده را از موجود زنده دیگری که هم نوع آن است؛ اما هر وقت بخواهد این سنخیت را

برمی‌دارد؛ چنانچه آتش را برای ابراهیم خنک نمود(۱۱۷) و ناقه صالح را از کوه ایجاد کرد(۱۱۸) و عصای موسی را از اژدها(۱۱۹) و....

آنچه گذشت یک بررسی اجمالی در فلسفه ارسطویی بوده؛ آن هم تنها نسبت به روش فلسفه ارسطویی و پیش فرض‌های آن دفتر دوّم این مباحث، در نقد و بررسی فلسفه دکارت می‌باشد که پایه گذار فلسفه جدید غرب است.

* * *

دفتر دوم : منطق و فلسفه دکارت

مقدمه

گفتار راسل درباره دکارت

فصل اول: شناخت از دیدگاه دکارت

فصل دوم: غیر مادی بودن ذهن از دیدگاه دکارت

فصل سوم: دلایل دکارت بر اثبات خدا

فصل چهارم: وجود اشیاء خارجی

فصل پنجم: خاتمه

مقدمه:

رنه دکارت فیلسوف، ریاضی‌دان، فیزیک‌دان فرانسوی و پایه گذار فلسفه جدید در سال ۱۵۹۶ میلادی متولد شد.

او در هشت سالگی به مدرسه رافلس رفت و منطق ارسطویی و فلسفه قدیم و ریاضیات را در آنجا آموخت.

وی بعدها در ریاضیات دارای کشفیات و ابتکارات قابل توجهی شد. به عنوان مثال صفحه مختصات از ابتکارات اوست.

او در عصری می‌زیست که دوران قرون وسطی و حاکمیت کلیسا و فلسفه قدیم به پایان رسیده بود.

با پیشرفت‌های علم و آگاهی، دیگر منطق ارسطویی حافظ فکر از خطا شناخته نمی‌شد؛ به خصوص با کشفیات جدید در نجوم، توسط کوپرنیک، کپلر و گالیله، و نیز

اختراع تلسکوپ و پیشرفت فیزیک و شیمی و... خطای گفته‌های ارسطو و افلاطون نسبت به محوریت کره زمین و محدود بودن افلاک آشکار شد. همچنین ادعای محدود و عاقل بودن افلاک، قدیم بودن آنها و نیز دسته بندی موجودات به مقولات دهگانه و ادعای شناخت حقیقت عالم و کنه ماهیت موجودات، دیگر پذیرفتنی نبود؛ بلکه حتی ریشه‌ای‌ترین اصول فلسفه قدیم هم زیر سؤال بود. در نتیجه چنین خلاً فلسفی شکاکیت تعمیم و رونق یافت. شاهد بر این مطلب تألیف و نشر کتاب‌هایی در آن عصر بود که فلسفه قدیم را جهل آموختنی می‌نامیدند.

گفته می‌شد در فلسفه معلومی وجود ندارد، یا این که خدا و اخلاق قابل اثبات نیست.

در این قسمت‌ها فیلسوفانی همچون قدیس اُکامی و مونتینی و سانچز و آراسموس و اوترکوتی (۱۲۰) نقش به‌سزایی داشتند.

در این شکاکیت نه تنها دین و خداشناسی و اخلاق بلکه حتی علوم تجربی نیز در امان نماند و زیر سؤال رفت.

تنها قضایای ریاضی بود که غیر قابل تردید شناخته می‌شد.

در این موقعیت حساس، دکارت که فیلسوف و دانشمند ریاضی‌دان بود، می‌خواست فلسفه را به روش ریاضی بر اساس بدیهیات غیر قابل تردید بنا کند. روزی زمستانی، وی در کنار آتش بخاری نشسته بود و مدت زیادی در تفکر عمیق فرو رفته بود.

ناگهان گمشده خود را یافت.

او دریافت که شکاکیت در هر چیزی ممکن نیست و نمی‌توان در همه چیز شک کرد.

به عبارت دیگر چیزهایی وجود دارد که غیر قابل شک است؛ مثل شناخت و آگاهی انسان نسبت به وجود خودش؛ این که هست؛ موجودی اندیشنده است؛ میل و اختیار دارد و...؛ حتی هنگامی که درباره تمام اشیاء بیرونی شک می‌کند و همه علوم تجربی را زیر سؤال می‌برد، باز در وجود خود نمی‌تواند شک کند؛ حتی اگر در این که بیدار یا

خواب است شک کند، باز در این که خودش هست، نمی‌تواند شک کند. در این که موجود درک کننده است، نمی‌تواند شک کند.

دکارت می‌گوید: «خدا هم نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم؛ بلکه مادامی که درک می‌کنم وجود دارم، واقعاً وجود دارم، و همیشه این قضیه که «من درک می‌کنم، پس وجود دارم»، صادق است، گر چه به زبان نیاورم».

دکارت این یقین غیر قابل شک به وجود خود را، جزیره ثبات نامید، به حق هر دانشمندی که به طور عمیق حرف دکارت را فهمیده باشد، نمی‌تواند از تصدیق آن خودداری کند.

این گفته دکارت ضربه کاری به شکاکیت مطلق بود که در آن روز رو به گسترش می‌رفت و هیچ سد شناخته شده‌ای در مقابل آن نبود؛ گر چه قسمت‌هایی شبیه به گفتار دکارت در قرن چهارم میلادی در رساله اگوستین آمده‌است. (۱۲۱) گام دوم دکارت، اثبات تجرد اندیشه است؛ یعنی اثبات غیر مادی بودن من اندیشنده؛ بدین صورت که من اندیشنده غیر قابل تقسیم بوده و دارای فهم و اختیار است؛ دقیقاً مقابل صفات ماده که قابل انقسام بوده و فعل و انفعالات آن بدون فهم و اختیار انجام می‌گیرد؛ پس من اندیشنده، موجودی مادی نیست (۱۲۲) (۱۲۳). دکارت با این قدم دوم، سلسله‌ی در مقابل مادیون قرار داد. مادیونی که همه چیز را مادی می‌دانستند و منکر موجودات غیر مادی بودند؛ ولی دکارت به وضوح روشن کرد که من اندیشنده موجود غیر مادی است. گام بعدی دکارت، اثبات وجود خدا با همین مقدمات است؛ بعد از آن که اثبات شد موجود اندیشنده، موجود غیر مادی است و ماده نمی‌تواند ایجاد کننده «موجود غیر مادی» باشد (۱۲۴)، به ناچار باید پذیرفت که پدید آورنده موجودات غیر مادی، موجودی است دارای فهم و اختیار.

او خدا است که بذاته دانا و مختار است (۱۲۵).

گفتار راسل درباره دکارت

راسل در کتاب تاریخ فلسفه خود درباره دکارت چنین می‌گوید: رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) را معمولاً مؤسس فلسفه جدید می‌دانند و به نظر من هم حق همین است او نخستین کسی است که هم استعداد فلسفی عالی دارد و هم جهان بینی‌اش عمیقاً از فیزیک و نجوم جدید متأثر است.

درست است که او مقدار زیادی از فلسفه مدرسی را حفظ می‌کند؛ ولی اساسی را که اسلافش پایه ریزی کرده بودند، نمی‌پذیرد؛ بلکه می‌کوشد تا از نو فلسفه جدیدی بسازد.

این کار از زمان ارسطو (۱۲۶) به بعد صورت نگرفته بود. لذا نشانه اعتماد به نفس تازه‌ای است که از پیشرفت علم حاصل شده بود در آثار دکارت

نوعی تازگی هست که در هیچ یک از فلاسفه پیش از او، پس از افلاطون دیده نمی‌شود (۱۲۷).

در فاصله افلاطون و دکارت، همه فلاسفه، معلم بودند و به حس تفوق حرفه‌ای که خاص این جماعت است، آلوده بودند دکارت نه مانند معلم، بلکه کاشف و محقق، و به شوق این که آنچه را می‌یابد برای دیگران نقل کند، می‌نویسد.

شیوه نگارش او آسان و خالی از فضل فروشی است...

* * *

نتیجه‌گیری:

از گفته‌های دکارت به طور خلاصه نتایج زیر حاصل گردید: ۱ - شک‌گرایی فراگیر، شکسته شد.

۲ - یکه تازی مادیون و تجربه‌گرایان افراطی، از رونق افتاد.

۳ - گردوغباری که از تاخت و تاز ملحدان بر پا شده بود، فروکش کرد.

۴ - موضوع فلسفه قدیم که موجود بود، به شناخت تبدیل شد، و مباحث فلسفی پس از دکارت به طور خود کار به سوی موضوع شناخت‌گرایی یافت (۱۲۸). نکته: دکارت منطق خود را بیشتر در کتاب روش گفتار بیان کرده است تأملات نیز عمدتاً بیان فلسفه دکارت است.

وی تنها در آغاز این کتاب اشاره‌ای به منطق خود که همان روش هندسه است، می‌کند.

همان مقدار هم کافی است.

یعنی آغاز از یقین‌های غیر قابل تردید است؛ آن هم با برهان‌هایی غیر قابل تردید. ما به همین مقدار درباره منطق دکارت بسنده می‌کنیم.

دکارت در فلسفه خود ما دامی که بر اساس همین منطق خود پیش رفته است، موفق بوده، اما آنجا که از این روش منطقی‌اش تجاوز کرده است، سزاوار نقد و بررسی است.

در مباحث بعدی به نقد و بررسی فلسفه دکارت می‌پردازیم.

فصل اول: شناخت از دیدگاه دکارت

اسل و خطا در نقل و نقد فلسفه دکارت

نقد ما به برداشت راسل

شناخت از دیدگاه دکارت

در مقدمه گفته شد که پس از فرو ریختن منطق و فلسفه قدیم، می‌رفت که شک فراگیر شود و حتی اصول دین و اخلاق زیر علامت سؤال شکاکان قرار گیرد. دکارت خواست در مقابل این شک فراگیر سدی بسازد، تا جلوی پیشروی آن را بگیرد. وی می‌خواست یقینی را پایه‌گذاری کند که شک نتواند در آن نفوذ نماید، لذا در هر

چه می‌توانست شک کند، شک کرد تا به چیزی برسد که دیگر نتواند در آن شک کند. به چنین چیزی هم رسید.

وی یقین به وجود «من اندیشنده» را کشف کرده گفت: من اندیشنده در هر چه شک کنم، دیگر در وجود خودم نمی‌توانم شک کنم. قضیه من هستم هر بار که گفته شود، یا به ذهن بیاید، بالضروره صادق است. اینک عین عبارات دکارت در کتاب تأملات با حذف مکررات و عبارات غیر ضروری نقل می‌شود: من در تأمل اول، نخست دلائلی را مطرح کرده‌ام که بر اساس آنها می‌توانم به طور کلی در همه چیز مخصوصاً در اشیاء مادی شک کنم و این دست کم تا وقتی است که ما برای علوم، مبانی دیگری جز آنچه تا کنون به دست آورده‌ایم در دست نداشته باشیم.

منفعت چنین شک عامی، هر چند در آغاز چندان روشن نیست؛ اما بسیار بزرگ است؛ زیرا ما را از هر گونه پیش داوری نجات می‌دهد. (۱۲۹)

تأمل دیروز آن چنان ذهنم را از شک پر کرد که دیگر یارای فراموش کردن آنها را نمی‌بینم.

درست مثل این که ناگهان در آبی بسیار ژرف افتاده باشم. به قدری مضطربم که نه می‌توانم پایم را در پایاب محکم کنم و نه این که با شنا، خود را روی آب نگه دارم.

با این همه، تلاش خواهم کرد باز هم به همان راهی روم که دیروز می‌رفتم. از هر چیزی که کمترین تردیدی در آن تصور کنم آن چنان پرهیز خواهم کرد که گوئی یقین دارم باطل محض است، و در این مسیر همچنان پیش خواهم رفت تا به چیزی برسم که قطعی باشد.

(۱۳۰) ولی آیا اطمینان یافته‌ام که خودم وجود ندارم؟ هرگز! اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم... بنابر این بعد از امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آنها، سرانجام باید

به این نتیجه رسید و یقین کرد که این قضیه «من هستم» یا «من وجود دارم» را هر بار که بر زبان آورم، یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است... .

اما در این صورت من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد.

چیزی که می‌اندیشد چیست؟ چیزی است که شک می‌کند؛ ادراک می‌کند؛ به ایجاب و سلب حکم می‌کند؛ می‌خواهد؛ نمی‌خواهد؛ همچنین تخیل و احساس می‌کند؛ زیرا این موضوع که من هستم که شک می‌کنم، می‌فهمم و رغبت دارم، به خودی خود آن قدر بدیهی است که در اینجا به وضوح بیشتر آن نیاز نیست؛ همچنین یقینی است که قدرت تخیل، در من هست؛ زیرا هر چند همان طوری که قبلاً فرض کردم، ممکن است آنچه من تخیل می‌کنم حقیقت نداشته باشد؛ اما همین قدرت تخیل، واقعاً در من وجود دارد و همواره جزئی از فکر من است.

باری، من همانم که احساس می‌کنم؛ یعنی از راه اندام‌های حسی به چیزهایی، ادراک و معرفت حاصل می‌کنم؛ زیرا واقعاً نور را می‌بینم، صدا را می‌شنوم و حرارت را احساس می‌کنم؛ اما ممکن است؛ بگویید که همه اینها نمودهایی است کاذب و من در خوابم.

فرض کنیم چنین باشد؛ اما بهر حال من می‌بینم می‌شنوم و احساس حرارت می‌کنم. و این دیگر نمی‌تواند کاذب باشد.

این درست همان چیزی است که در من احساس نامیده می‌شود... .
(۱۳۱) در گفتار فوق کاملاً روشن است که دکارت می‌خواهد بگوید: بعضی از معلومات من، شناخت بی‌واسطه است؛ مثل علم من به وجود خودم و حالات درونی‌ام، از قبیل احساس، ادراک، تصمیماتم و... که بدون واسطه، آنها را درک می‌کنم. بنابر این خطا در اینها ممکن نیست و بعضی دیگر از معلومات من نیز با واسطه به من می‌رسد، مثل علم من به وجود اشیاء خارجی که توسط حواس پنجگانه به دست می‌آید.

با امکان خطا در حس، ممکن است در بعضی از مواقع علمی را که از این طریق، به دست می‌آورم، خطا باشد.

پس می‌توان گفت: معلومات ما بر دو دسته هستند: دسته اول: معلومات بالذات، یا حضوری.

این معلومات بدون واسطه برای ما حاصل است؛ مثل شناخت خودم به خودم و آنچه در درونم می‌گذرد.

دسته دوم: معلومات بالعرض، یا حصولی.

این معلومات نیز با واسطه برای شناخت خودم به وجود خودم حاصل است؛ مثل شناخت من نسبت به اشیاء خارجی که توسط حواس پنجگانه به من می‌رسد و قابل خطا نیز می‌باشد.

راسل و خطا در نقل و نقد فلسفه دکارت

راسل این‌گونه فلسفه دکارت را نقل می‌کند (۱۳۲) که دکارت می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم».

«سپس جمله دکارت را این‌طور توضیح می‌دهد: «آن منی که وجودش اثبات شد، از این امر استنباط شد که می‌اندیشم».

«سپس راسل با عبارات زیر به نقد فلسفه دکارت می‌پردازد: در اینجا استعمال ضمیر اول شخص مفرد، جایز نیست».

دکارت می‌بایست صورت نهایی مقدمه خود را بدین شکل بیان کند که اندیشه‌هایی هستند».

ضمیر اول شخص از لحاظ دستور زبان، آسانتر در جمله قرار می‌گیرد؛ اما دلالت بر معلومی ندارد».

وقتی دکارت می‌گوید: من چیزی هستم که می‌اندیشد، دیگر دارد همان دستگاه مقولات را که از فلسفه مدرسی به ارث برده است، به طور غیر انتقادی به کار می‌بندد. دکارت در هیچ جا اثبات نمی‌کند که اندیشه به اندیشه‌ای هم نیاز دارد...».

نقد ما به برداشت راسل

۱ - عبارت «می‌اندیشم، پس هستم»، که راسل از قول دکارت نقل کرده، در کتاب تأملات دکارت وجود ندارد».

۲ - برداشت راسل از فلسفه دکارت مبنی بر این که دکارت وجود خود را که فاعل اندیشه باشد، از فعل اندیشه استنباط کرده‌است، صحیح نیست. گویا دکارت اولاً و بالذات وجود خود را نمی‌شناخته است و پنداری فقط فعل خود را که اندیشیدن باشد

می‌شناخته و از شناخت «فعل» خود به وجود خود که فاعل اندیشه باشد، رسیده است؛ آن هم بر اساس قانون علیت که هر فعلی، فاعلی دارد. این برداشت راسل از فلسفه دکارت غلط است؛ زیرا ما با نقل عبارت دکارت، روشن کردیم که منظور دکارت این است که من، وجود خود را و اندیشه خود را بی‌واسطه می‌شناسم و هر دو اولاً معلوم وبالذات من هستند. بنابر این هیچکدام از آن دو مجهول نیستند، تا نیاز باشد وجود یکی را از وجود دیگری اثبات کنم.

۳ - راسل در نقد خود بر دکارت می‌گوید: دکارت در استدلال بر وجود خودش، از قانون علیت و مقولات استفاده کرده، در حالی که قانون علیت و مقولات را قبلاً اثبات نکرده است.

این نقد راسل بر دکارت وارد نیست.

اولاً: دکارت می‌گوید: «من برای خودم اولین معلوم بی‌واسطه و بدیهی هستم و هیچگاه برای خودم مجهول نبودم تا نیاز به استدلال داشته باشم» (یعنی خودم معلوم به علم حضوری بی‌واسطه هستم). آندره کرسون این جواب را از قول خود دکارت به بعضی از معاصران دکارت که مانند راسل فکر می‌کردند، می‌دهد. (۱۳۳) مثلاً کاپلستون در تاریخ فلسفه خود همین جواب را به اشکال کنندگان دکارت می‌گوید.

من برای خود، معلوم بالذات و بی‌واسطه هستم و مرحوم سید محمد باقر صدر نیز؛ همین جواب را به معترضان به دکارت داده‌است.

(۱۳۴) ثانیاً: طبق مبنای راسل که قانون علیت را بین اندیشه و اندیشنده قرار داده و بیان کرده‌است، و گفته ضمیر جمع بهتر کارآیی دارد، باید به راسل جواب داد: دکارت

در شناخت خودش، اصلاً از قانون علیت استفاده نکرده است، او خودش را معلوم بی‌واسطه خودش می‌داند؛ از این رو ضمیر اول شخص آورده است. انتقاد راسل نه

تنها بر او وارد نیست؛ بلکه طبق مبنای دکارت، اگر به شکل ضمیر جمع آورده شود، از بیان دکارت منحرف خواهیم شد و این غلط می‌شود؛ زیرا اندیشه دیگران برای من، معلوم حضوری نیست؛ بلکه با واسطه حواس است که قابل جهل و شک هست؛ لذا هیچ ربطی به فلسفه دکارت ندارد و اصل نقل راسل غلط است. عبارتهای دکارت در تأمل دوم
اولاً: دکارت، درباره هستی خود تأمل نمود، نه هستی دیگران که برای او معلول بی‌واسطه نیست.

عیناً مطالب او در ذیل نقل می‌شود: از هر چیزی که کمترین تردیدی در آن تصور کنم، آن چنان پرهیز خواهم کرد که گویی یقین دارم باطل محض است... در این صورت چه چیزی را می‌توان حقیقی دانست؟ شاید تنها یک چیز و آن، این که هیچ چیز یقینی در عالم وجود ندارد....

ولی آیا اطمینان هم یافتم که خودم وجود ندارم؟ هرگز! اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم، یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم....

بنابر این بعد از امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آنها، سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که قضیه «من هستم یا من وجود دارم» را هر بار که بر زبان آورم، یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است.

(۱۳۵) ثانیاً: دکارت به چیستی خود می‌پردازد.

عیناً مطالب او نقل می‌شود: اما در این صورت من چیستم؟ چیزی که می‌اندیشد چیزی که می‌اندیشد چیست؟

چیزی که شک می‌کند؛ ادراک می‌کند به ایجاب و سلب حکم می‌کند، می‌خواهد؛ نمی‌خواهد؛ همچنین تخیل و احساس می‌کند... ممکن است آنچه من تخیل می‌کنم،

حقیقت نداشته باشد؛ اما همین قدرت تخیل واقعاً در من وجود دارد و همواره جزئی از فکر من است.

باری، من همانم که احساس می‌کنم... اما ممکن است بگویید که همه اینها نمودهایی است کاذب و من در خوابم.

فرض کنیم، چنین باشد؛ اما به هر حال دست کم این مطلب کاملاً قطعی است که چنین می‌نماید که من می‌بینم، می‌شنوم و احساس حرارت می‌کنم. این دیگر نمی‌تواند کاذب باشد.

این درست همان چیزی است که در من احساس نامیده می‌شود و آن هم دقیقاً چیزی به جز تفکر نیست.

از اینجاست که شناسایی ماهیت خویش را اندکی واضح‌تر و متمایز از پیش آغاز می‌کنم.

از عبارت دکارت کاملاً روشن است که دکارت در هنگامی که می‌اندیشید و می‌خواست در هر چیزی که قابل شک است، شک کند، متوجه شد که نمی‌تواند در وجود خودش و آنچه در اندیشه‌اش می‌گذرد شک کند. از این رو خود را بی‌واسطه می‌شناسد.

به عبارت دیگر ممکن است انسان چیزی را که در خارج است، نشناسد؛ اما ممکن نیست خود را نشناسد و نیز نسبت به آنچه در ذهنش می‌گذرد، جاهل باشد. پس وجود من و آنچه در ذهنم می‌گذرد، هر دو بر خودم معلوم و حضوری است و هیچگاه وجود من و اندیشه‌ام، برای خودم مجهول نیست، تا برای شناخت آن نیاز به استدلال داشته باشد، یا یکی را از دیگری کشف کنم؛ چون در شناخت، هر دو، مساوی هستند؛ به عبارت دیگر هر دو بدیهی معلوم بالذات هستند و معلوم به علم حضوری می‌باشند.

فصل دوم: غیر مادی بودن ذهن از دیدگاه دکارت

غیر مادی بودن ذهن

اشکال هیوم

رد اشکال هیوم

نقد و بررسی استدلال دکارت بر غیر مادی بودن ذهن

غیر مادی بودن ذهن

گام دوم دکارت برای اثبات غیر مادی بودن ذهن، این است که من که فاعل اندیشه هستم، موجودی غیر مادی می‌باشم؛ زیرا اولاً: ماده دارای فهم و اختیار نیست، در حالی که من فاعل اندیشه‌ام و فهم و اختیار دارم (۱۳۶).

ثانیاً: من فاعل اندیشه، قابل تقسیم نیستم؛ در حالی که ماده قابل تقسیم می‌باشد. پس به این دو دلیل می‌توانم بگویم: من فاعل اندیشه، هرگز موجودی مادی نیستم. دکارت در تأمل دوم می‌گوید: ... داشتن نیروی تحرک بالذات (۱۳۷) و نیز نیروی احساس و تفکر را، هرگز نمی‌توان از مزایای طبیعت جسمانی دانست. وی سپس در تأمل ششم می‌افزاید: ... جسم بالطبع همواره تقسیم‌پذیر است و نفس به هیچ روی، قسمت‌پذیر

نیست؛ زیرا واقعاً وقتی نفس یعنی خودم را، فقط به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزائی در خود تمیز دهم؛ بلکه خود را چیزی واحد و تام می‌بینم.

... چون از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خود دارم، از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است (۱۳۸).

از سوی دیگر مفهوم متمایزی از بدن دارم، از این حیث که چیزی است فقط صاحب امتداد و بدون فکر.

پس بدون تردید، این من یعنی نفس من، که من به وسیله آن هستم، و آنچه هستم، کاملاً از بدنم متمایز است.

مقصود دکارت از این که ماده دارای فهم و اختیار نیست و من دارای فهم و اختیار هستم، روشن است؛ اما مقصودش از من در جمله «من قابل تقسیم نیستم» چیست؟ آیا مقصود از آنچه قابل تقسیم نیست، فاعل اندیشه است که واحد بسیط غیر قابل تقسیم

است، یا فعل اندیشه است که متعدد و مختلف است؛ مثل تصور، تصدیق، احساسات و تصمیمات و...؟ به نظر ما قطعاً مقصود دکارت از «من»، فاعل اندیشه است که واحد بسیط است، نه فعل اندیشه که متعدد و متغیر و پراکنده است. تأیید این مطلب، گفته دکارت در مقدمه تأملات است که می‌گوید: «من از آنچه متعلق به ماهیتم باشد چیزی نمی‌دانم؛ مگر همین که چیزی است که می‌اندیشد، یا در خود قوه اندیشیدن دارد».

از عبارت فوق کاملاً استفاده می‌شود که مقصود دکارت، فاعل اندیشه است که در خود قوه اندیشیدن دارد.

گرچه اعراض اندیشه همیشه متعدد و متغیر است؛ مثل اراده، احساس و...؛ اما نفس من اندیشنده که فاعل اندیشه باشد، همچنان واحد و تغییرناپذیر است.

در حقیقت دکارت، افعال ذهن را به اعراض نفس تعبیر کرده است. دکارت در خلاصه تأمل دوم می‌گوید: نفس انسان بر خلاف جسم از هیچ عرضی ترکیب نیافته؛ بلکه جوهر محض است؛ گرچه تمام اعراض نفس دگرگون می‌شود؛ مثلاً بعضی از اشیاء را تصور می‌کند و بعضی اشیاء را تصدیق می‌کند. بعضی دیگر را اراده و پاره‌ای را احساس و... با این همه نفس به چیز دیگر تبدیل نمی‌شود.

توضیح این که دکارت تصور، اراده و... که افعال نفس هستند را، عرض می‌داند که متعدد و تغییرپذیر هستند؛ اما موضوع آنها را که فاعل اندیشه باشد جوهر نفس، غیر قابل تقسیم و غیر قابل تغییر می‌داند.

اشکال هیوم

هیوم می‌گوید: شاید دکارت چیز بسیط و مستمری را که خودش می‌خواند، ادراک کند؛ هر چند به یقین هیچ همچو مبدئی در من نیست... لیکن اگر تنی چند از این حکما را کنار بگذاریم، در خصوص سایر افراد نوع بشر، به جرأت می‌توانم بگویم که

بشر چیزی نیست به جز مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون که به سرعت غیر قابل
تصوری، یکدیگر را تعقیب می‌کنند و مادام در جوش و حرکتند (۱۳۹).

رد اشکال هیوم:

با توضیحات سابق نتیجه می‌شود که اشکال هیوم مردود است؛ زیرا من فاعل اندیشه
هستم و فعل اندیشه که عبارت از اراده و تصور و... است، معلول وجود من است، نه
خود من؛ در حالی که هیوم فعل را به جای فاعل گرفته است و فاعل اندیشه را انکار
کرده است.

ممکن نیست فعل اندیشه یعنی اراده، یا تصور بدون فاعل باشد.
آنچه بسیط و تغییر ناپذیر است نیز فاعل اندیشه است که توانسته است، مجموعه
ادراکات را ایجاد کند.

(۱۴۰) حتی اگر ما همان قول باطل هیوم را، مبنی بر این که من همان فعل اندیشه
هستم که متعدد و متغیر است مثل اراده و تصور و... نه فاعل اندیشه قبول کنیم، باز غیر
مادی بودن من را نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا ماده یعنی اتم که بدون فهم و اختیار، طبق
جبر طبیعت کار می‌کند و در افعالش دارای فهم و اختیار نیست؛ اما افعال اندیشنده از
قبیل اراده، تصور و... همه از روی فهم و اختیار انجام می‌گیرد؛ لذا نمی‌تواند مادی
باشد.

من اندیشنده همان فاعل اندیشه است که تصورات را بایکدیگر مقایسه نموده، به
تحلیل عقلی آنها می‌پردازد و از این میان، احکام عقلی و ریاضی را به دست می‌آورد.
لذا به وسیله آنها به کشف مجهولاتی می‌رسد و در هنگام عمل کردن آنها را به کار
می‌گیرد و به ترجیح آن تصور، یا عمل می‌پردازد.

حال منی که فرمانروای بر اندیشه هستم؛ یعنی مقایسه کننده میان آنها و قاضی
و تحلیل‌گر و فرمانروای آنها، آیا ممکن است همان تصوراتی باشم که مورد مقایسه من
است و آن را محکوم نموده، یا که ترجیح می‌دهم؟! آیا می‌توان گفت راننده ماشین
همان حرکت فرمان و کلاچ و دنده است و اصلاً فاعلی وجود ندارد؟! اگر حرکت

تصورات، حرکتی مادی و فیزیکی است، پس فرق میان حرکت‌های اختیاری و فیزیکی چیست؛ در حالی که الکترون و پروتون بدون فهم و اختیار و بر اساس قوانین فیزیک عمل می‌کنند و انسان بر مبنای درک و اختیار، عمل می‌کند. از خصوصیات دیگر فاعل اندیشه، وحدت حقیقی و مستمر آن است. به بیان دیگر من فاعل اندیشه، غیر قابل تقسیم است؛ قابل تجزیه نیست و نیز وقتی به حسی توجه کامل می‌کند، از سایر حواس غافل می‌گردد؛ یا وقتی در فکر عمیقی فرومی‌رود، با وجود باز بودن چشم و گوش، متوجه دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها نمی‌شود. این نشانه همان وحدت حقیقی فاعل است.

یعنی یک فاعل بسیط غیر قابل تقسیم بیشتر نیست که اگر توجه کامل به چیزی بکند، از سایر چیزها غافل می‌شود.

ویژگی دیگر آن که فاعل اندیشه، استمرار حقیقی دارد؛ زیرا با وجود همه تغییرات بدن در تمام عمر، باز خود را همان مولود سابق می‌داند که رفتار کودکی آن در پیری هم مستحق تشویق یا سرزنش است.

خود را با همان بدهتی می‌یابد که مولود سابق را می‌یافت.

او قبل از تولد، هیچ تصور و اراده‌ای نداشت.

من فاعل اندیشه که موجودی

بسیط و غیر قابل تقسیم هستم، غیر از اراده و تصورات پراکنده و متغیری هستم که معلول و مخلوق من است.

بنابر این، گفته هیوم مبنی بر این که من همان مجموعه تصورات پراکنده و متمایز حسی هستم، گفتاری باطل و بی‌اساس است؛ زیرا من، فاعل و خالق آن مجموعه تصورات هستم که متعدد و متغیرند و معلول و مخلوق من هستند. من اندیشنده، بسیط، مستمر و فاعل آنها می‌باشم؛ یعنی من موجودی کاملاً مجزی و مستقل از آنها و فاعل آنها هستم که در خود قوه اندیشیدن دارم؛ همان موجود کامل قبل از تولد که در خود قوه اندیشیدن داشت و به دنیا آمد. به عبارت دیگر قبل از آن، اولین احساس نیز وجود داشته‌است و واحدی حقیقی و مستمر بوده‌است (۱۴۱).

نقد و بررسی «استدلال دکارت بر غیر مادی بودن ذهن»

استدلال اول دکارت بر غیر مادی بودن ذهن بدین طریق است که ماده (یعنی الکترون و پروتون) تابع قوانین فیزیک است و از خود هیچ اختیاری ندارد؛ بنابراین این در هیچ فعل و انفعالی هم، اتم فهم و اختیار ندارد؛ بر خلاف ذهن که دارای فهم و اختیار است و این استدلال اول، به نظر ما صحیح است.

استدلال دوم دکارت، که بر گرفته از فلاسفه قدیم است، مبنی بر این است که ماده قابل تقسیم است؛ اما ذهن به معنی موجود اندیشنده، قابل تقسیم نیست؛ ما در جواب دکارت می‌گوییم: اگر مقصود از چیزی که قابل تقسیم نیست؛ فاعل اندیشه باشد، استدلال هیچ ابهامی ندارد؛ اما اگر مقصود دکارت حتی افعال اندیشه یا قوای درونی، موجود اندیشنده باشد، این قسمت سزاوار نقد و بررسی است؛ چنانچه در جواب هیوم گفتیم، اگر مقصود از غیر قابل تقسیم بودن، همان غیر قابل تقسیم بودن فاعل درک باشد، گفتاری ظاهراً به جا است؛ اما اگر مقصود این باشد که حتی قوای نفس غیر قابل تقسیم‌اند، روشن نخواهد بود؛ بلکه چنانچه در جواب هیوم هم گفتیم: افعال ذهن، متعدد هستند؛ ظاهراً قوای نفس هم متعددند، نه یک واحد بسیط؛ یعنی عقل غیر از غرائز است و غرائز غیر از عقل؛ همچنین قوای نباتی غیر از قوای حیوانی و عقلانی است؛ چنانچه با پیشرفت علم روشن شده که اجزاء بدن که دارای زندگی نباتی خود هستند، می‌توانند حتی پس از مردن انسان نیز در بدن دیگران، یا در بانک مخصوص به خود مدت بسیار زیادی نگهداری شوند، زندگی نباتی خود، همچون تغذیه، رشد و نمو را ادامه دهند و همچون عضو زنده عمل کنند. مرحوم ملا صدرا نیز روح نباتی و روح حیوانی و عقل را یک وجود واحد بسیط گرفته است، که این هم درست نیست (۱۴۲)؛ زیرا از طرفی گفتیم که حیات نباتی بدن می‌تواند پس از مرگ در بدن دیگران، یا در بانک مخصوص، نگهداری شود و سال‌ها زنده بماند.

پس روح نباتی یا حیات نباتی چیزی دیگر است، غیر از روح حیوانی که دارای غرائز و شعور است، همچنان که غرائز و عقل نیز از قوای فاعل اندیشه‌اند، نه خود فاعل اندیشه.

اگر فاعل اندیشه همان عقل باشد، لازم می‌آید که همیشه رفتارش عاقلانه باشد؛ در حالی که چنین نیست.

چه بسا انسان دنبال خود خواهی و تبعیت بی حد و حصر غرائز می‌رود و با عقل خودش مخالفت می‌کند، یا به عکس دنبال کامل عقل می‌رود و در مواردی که میل غریزی، مخالف درک عقل باشد، با آن میل غریزی مخالفت می‌کند. مطلب دیگر این که متعدد و متغیر بودن افعال نفس، هیچ منافاتی با غیر مادی بودن آنها ندارد.

* * *

نتیجه بحث: الف - خصوصیات «من»:

- ۱ - فاعل و فرمانروا است و فهم و اختیار دارد.
- ۲ - وحدت حقیقی مستمر و غیر قابل تقسیم دارد.
- ۳ - مقایسه‌گری میان تصورات و قضاوت بین آنها مانند ترجیح و تصحیح، از آن اوست

ب - خصوصیات «افعال من»:

- ۱ - همه معلولند.
 - ۲ - متکثر و از هم مستقل بوده و تغییرپذیر هستند.
 - ۳ - مورد مقایسه‌اند، نه مقایسه‌کننده.
- هیوم، افعال من که معلول من است را، به عنوان مصداق من، یعنی مصداق فاعل اندیشه، گرفته است.
- اما دکارت، خود «من» را به عنوان مصداق «من» گرفته است.
- و «افعال من» را به عنوان «افعال من».

* * *

فصل سوم: «دلایل دکارت بر اثبات خدا»

- ۱ - خالق تصورات فطری
- ۲ - نقد جان لاک بر دکارت
- ۳ - نقد و بررسی
- ۴ - خالق موجود اندیشنده
- ۵ - برهان وجودی (وجود قائم به ذات)
- ۶ - خلاصه
- ۷ - نقد و بررسی

۱ - خالق تصورات فطری

خلاصه استدلال دکارت در این دلیل، چنین است:

«من، در خود، تصویری از وجود ازلی که سرچشمه همه وجودهای دیگر است دارم؛ زیرا این تصور، ممکن نیست از تصورات محسوسات خارجی گرفته شده باشد؛ چون آنها تصوراتی محدودند و هیچ کدام مصداق موجود نامتناهی نیستند. همچنین این تصور موجود ازلی، از وجود خودم هم، گرفته نشده؛ چون وجود من هم تصوراتی متناهی و محدود است و مصداق آن نیست.

از سلب امر متناهی هم گرفته نشده، همان‌گونه که سکون از سلب حرکت و ظلمت از سلب نور، گرفته شده است؛ چون وجود ازلی قائم بالذات یک امر عدمی نیست؛ بلکه یک امر وجودی است و نمی‌تواند (تصور وجود ازلی) از سلب وجود متناهی گرفته شده باشد.

بنا بر این قهراً باید این تصور وجود ازلی، تصویری فطری باشد که در خلقت من حک شده.

حکاک آن هم، آن خداوند دانا و حکیم است.»

(۱۴۳) از آنجا که عبارات دکارت مفصل و پراکنده است، به خاطر اختصار به چند

جمله از آن، اکتفا می‌کنیم.

وی در تأمل سوم می‌گوید: از میان این مفاهیم علاوه بر مفهومی که از خود من حکایت می‌کند و در مورد

آن هیچ اشکالی وجود ندارد، مفهوم دیگری هست که از خدا حکایت می‌کند، مفاهیم دیگر هم از اشیاء مادی و... اینجاست که فقط مفهوم خدا باقی می‌ماند و لازم است در آن تأمل شود که آیا چیزی در آن هست که صدورش از خود من، محال باشد؟ مراد من از کلمه خدا جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات و، عالم مطلق، قادر مطلق که خود من و هر چیز دیگری را (اگر واقعاً چیز دیگری وجود داشته باشد) آفریده و پدید آورده است....

اما من که خود موجودی متناهی، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم؛ مگر آن که جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من نهاده باشد؛ اما نباید تصور کنم که من نامتناهی را، نه از طریق مفهومی حقیقی، بلکه فقط از راه سلب امر متناهی، ادراک می‌کنم؛ همچنان که سکون و ظلمت را از طریق سلب حرکت و نور، ادراک می‌نمایم؛ زیرا به عکس، با وضوح می‌بینم که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است، تا در جوهر متناهی؛ بنا بر این مفهوم نامتناهی به وجهی، پیش از مفهوم متناهی در من هست.

یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد....

قطعاً جای تعجب نیست که خداوند.

به هنگام آفرینش من، این مفهوم را در من نهاده باشد تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند.

نقد جان لاک بر دکارت:

جان لاک می‌گوید: از آنجا که ما تصویری از موجود متناهی یعنی موجودی که آغاز دارد داریم، قهراً تصویری اجمالی نیز از موجودی که قدیم است خواهیم داشت، یعنی از موجودی که آغاز ندارد؛ زیرا همان‌گونه که مقابل مفهوم موجود می‌شود، مفهوم معدوم؛ همچنین مقابل مفهوم موجود با آغاز، می‌شود مفهوم موجود بی‌آغاز. مفهوم قدیم نیز در مقابل مفهوم حادث قرار دارد و لازمه فهم آن است.

گاهی سلب مفهوم به حدّ می‌خورد و گاهی این سلب به محدود. در اینجا، سلب به حد خورده است.

از این طریق، فهم موجود بی‌آغاز یعنی قدیم نیز، ممکن می‌شود؛ در نتیجه عقل، وجود ازلی را به همین مقدار اجمالی که از سلب آغاز به دست می‌آید، می‌فهمد. باچنین درکی از ناحیه عقل ولو بالعرض و با واسطه از وجود ازلی، دیگر ضرورتی ندارد که بگوییم تصور وجود ازلی، حتماً فطری است نه عقلی. اینک عبارت جان لاک (۱۴۴): به نظر من برای هر شخص دقیقِ عاقل، اگر هستی خود یا دیگری را مطالعه کند درک یک وجود ازلی‌ای که آغاز نداشته باشد، غیر قابل اجتناب است و خود من یقین دارم، این چنین تصور مدت نامتناهی را دارم؛ ولی این نفی تصور آغاز که در واقع نفی یک چیز مثبتی است، برای من تصور معینی از نامتناهی نمی‌دهد.

و در قسمت دیگر (۱۴۵) می‌گوید: ولی بر فرض هم نوع بشر در همه جای عالم، تصور خدا را داشت (که تاریخ، عکس آن را نشان می‌دهد)، باز دلیل نمی‌شد که آن تصور، تصویری فطری است؛ به خصوص تصویری که با نور عقل سازگار است. به طور طبیعی از هر لحاظ علم ما، می‌توان استنتاج نمود که خدائی وجود دارد؛ زیرا آثار عقل و قدرت خارق العاده، طوری به وضوح از صنعت آفرینش پیداست که چون آفریده با شعوری در این باب، مجدّانه بیانده‌شد، ناچار وجود باری تعالی را کشف خواهد نمود.

نقد و بررسی:

نقد جان لاک بر دکارت را از نظر گذرانیم؛ لکن به نظر ما در اینجا دو نکته قابل تذکر است: نکته اول: ممکن است گفته شود، تصور ما از موجود ازلی، تصویری است بسیط، نه تصویری مرکب که عبارت باشد از تصور موجود و تصور این که آغاز ندارد. به عبارت دیگر این تصور از مفهوم موجود + مفهوم عدم آغاز ترکیب نیافته است؛ بلکه ما می‌دانیم که موجودی ازلی هست و به آن تصدیقی غیر قابل تردید داریم. حال آیا او خدا نامیده می‌شود یا... بحثی دیگر است.

اگر برای آن وجود ازلی، علم و اختیار معتقد باشیم، می‌شود خدا وِلاً مفهوم وجود ازلی، مسلماً واقعیتی اعم از مفهوم خدا و غیر خدا را دارد.

در نتیجه این ایراد بر حرف دکارت وارد می‌شود که موجود ازلی را به معنای خدا گرفته است؛ در حالی که مفهوم موجود ازلی اعم از مفهوم خدا و غیر خداست. اضافه کردن علم و اختیار به او، نیاز به دلیل دیگر دارد.

پس این دلیل، برای اثبات خدا کافی نیست و بر حرف جان لاک نیز اشکال وارد است؛ زیرا موجود ازلی مفهومی مرکب نیست؛ بلکه بسیط است. و ما قضاوت را به خود خواننده وامی‌گذاریم.

نکته دوم: این که آیا ما می‌توانیم از طریق تصورات فطری، وجود خدا را اثبات کنیم؟ مثل تصویری که طفل هنگام تولد از مکیدن پستان مادر دارد؛ یا تصویری که جوجه هنگام تولد از نوک زدن به تخم و شکستن آن را دارد؛ یا تصورات جوجه بعد از تولد که از فرق میان دانه و ریگ دارد؛ یا حیوانات به هنگام به دنیا آمدن تصویری از راه رفتن دارند؛ ولی انسان نمی‌تواند راه برود؛ یا تصویری که گوسفند از گرگ دارد و در اولین دیدن، آن را می‌شناسد که دشمن اوست؛ همچنین علومی که در زنبور عسل و مورچه و موریانه و ... است که در بحث نقدی بر فلسفه کانت، فطری بودن آنها اثبات شده است (۱۴۶).

تصورات و تصدیقات فطری مزبور را نمی‌توان به تعلیم و تعلّم نسبت داد و برای توجیه آن، راهی نیست؛ به جز اعتقاد به این که خداوند، آن تصورات فطری را در انسان و حیوان به تناسب خودشان قرار داده است.

پس استدلال دکارت بر اثبات خدا از طریق فطری بودن تصور خدا، گرچه ناتمام است؛ اما می‌توان آن را از طریق سایر تصورات فطری، چه در انسان و چه در حیوانات که غیر قابل انکار است، تمام کرد.

۲ - خالق موجود اندیشنده

وجود علت لا اقل باید به قدر معلول از هستی بر خوردار باشد. من که قبلاً نبوده‌ام و بعداً به وجود آمده‌ام و موجودی اندیشنده‌ام یعنی علم و اختیار دارم، محال است که علت من و به وجود آوردنده من موجود دانا و با اختیار، خودش با فهم و اختیار نباشد؛ زیرا اجزاء ماده (الکترون و پروتون) که فاقد فهم و اختیارند، نمی‌توانند من موجود اندیشنده را ایجاد کرده باشند، به عبارت دیگر وقتی در بحث مجرد نفس ثابت شد که نفس، جوهری غیر مادی است و از جنس اتم بدون فهم و اختیار نمی‌باشد، قهراً خالق آن نیز می‌بایست خداوندی دانا و مختار باشد، تا بتواند ذات اندیشه را بیافریند و در این بدن اتمی بدون فهم و اختیار قرار دهد. عین عبارت دکارت در تأملات (۱۴۷): ... می‌پرسم در این صورت، منشأ وجود من کی بود؟، شاید خودم یا پدر و مادر، یا علل دیگری که در کمال هم پایه خدا نیستند... اگر من از هر موجود دیگری مستقل و خود، خالق وجود خویش بودم درباره هیچ چیز شک نمی‌کردم؛ دیگر آرزوی چیزی نداشتم؛ خلاصه هیچ کمالی را فاقد

نبودم؛ زیرا هرگونه کمالی را که مفهومی از آن داشتم به خود ارزانی می‌داشتم... .. اما شاید این موجودی که من به آن قیام دارم، غیر از آن باشد که من خدایش می‌نامم، شاید والدین من یا علت دیگری که کمالش از کمال خداوند کمتر است مرا پدید آورده باشد؛ اما چنین چیزی محال است؛ زیرا همان طور که پیش از این گفتم کاملاً بدیهی است که واقعیت علت، دست کم باید به اندازه واقعیت معلول باشد. بنابر این از آنجا که من چیزی هستم که می‌اندیشد و در خود، مفهومی از خدا دارم، علتی که به ذات من نسبت می‌دهند، سرانجام هر چه باشد، ضرورتاً باید بپذیرم که آن علت هم باید موجودی مُدرک باشد و مفهوم همه کمالات را که به ذات خداوند نسبت می‌دهم، در خود داشته باشد... .. اما در مورد والدینم که به ظاهر، تولدم از آنهاست، هر چند تمام آنچه درباره آنها معتقد بوده‌ام صحیح است؛ اما از این لازم نمی‌آید که آنها علت بقای من باشند، یا حتی از آن حیث که من چیزی هستم که می‌اندیشد، علت حدوث و ایجاد من باشند؛ زیرا تنها کاری که آنها کرده‌اند، ایجاد پاره‌ای استعدادهایی بوده‌است، در ماده‌ای که من خودم را، یعنی نفسم را که در حال حاضر خودم را فقط عبارت از همان می‌دانم، در آن محصور می‌بینم... .

این بود قسمتی از کلام دکارت که به خاطر اختصار به آن اکتفا کردیم و گرنه کلام دکارت کاملتر و مفصلتر است و اهل تحقیق را به آنجا ارجاع می‌دهیم.
(۱۴۸)

۳ - برهان وجودی

در این برهان، دکارت نه درباره مفهوم وجود و نه درباره مفهوم کامل‌ترین وجود؛ بلکه درباره واقعیت کامل‌ترین وجودی که در خارج است صحبت می‌کند. دکارت به آنسلم (۱۴۹) در جواب گونیلون می‌گوید: کامل‌ترین وجودی که در خارج است، آن وجودی است که قائم به ذات خود است و پدیدار نیست، تا نیاز به علت داشته باشد و وابسته به غیر باشد.

هرگز وجود ممکن، که وجود وابسته به غیر است، کامل‌تر از وجود واجب که قائم به ذات خود است، نمی‌باشد.

پس کاملترین وجودی که در خارج است، وجودی قائم به ذات خود است که ازلی است و وجود پدیده‌ها و ممکنات، وابسته به آن است.

«(۱۵۰) این برهان در غرب به برهان وجودی معروف است. اینک عین عبارت دکارت: «... ذهن من نمی‌تواند این نوع وجود را تحقق بخشد، یا ضرورتی را بر اشیاء تحمیل کند؛ بلکه به عکس، ضرورت خود شیء، یعنی ضرورت وجود خداوند است که ذهن مرا وامی‌دارد، تا به این طریق بیاندیشد... زیرا اگر چه لازم نیست

هرگز مفهومی از خدا به خاطر خطور دهم؛ اما هرگاه اتفاق بیافتد که درباره «ذات نخستین» و متعال بیاندیشم و مفهوم آن را از خزانه ذهن بیرون بیاورم، ناگزیر باید هرگونه کمالی را به او نسبت بدهم... یعنی ذات متعال و کاملی وجود دارد که وجود واجب یا سرمدی در همان مفهومش مندرج است...» دکارت در خلاصه تأملاتش در خلاصه تأمل پنجم درباره این دلیلش که غیر از دو دلیل گذشته است، چنین می‌نویسد: «...در تأمل پنجم، طبیعت جسمانی به طور کلی، تبیین و بار دیگر وجود خداوند با برهان تازه اثبات شده است.»

این عبارت دکارت کاملاً نشان می‌دهد که این برهان همان برهان اثبات واجب الوجود است (۱۵۱)؛ بالاخص این که به اعتراف همه صاحب نظران، دکارت این استدلالش را از آنسلم گرفته است.

برهان آنسلم ابتدا درست مفهوم نبود.

مردم از آن چنین می‌فهمیدند که آنسلم می‌خواهد بگوید: کامل‌ترین وجودی را که می‌توانیم تصور کنیم، حتماً در خارج وجود دارد.

وی مفهوم کامل‌ترین وجود در ذهن را دلیل بر وجود مصداقش در خارج گرفته است؛ لذا گونیلون به آن اشکال کرد که اگر این برهان تمام باشد، پس کامل‌ترین جزیره‌ای که می‌توانیم تصور کنیم هم باید در خارج وجود داشته باشد. آنسلم (۱۵۲) در جواب گونیلون گفته‌است: وجود را وقتی نسبت به ذاتی تصور می‌کنیم، یا نسبتش به آن ذات، محال است که آن را ممتنع می‌گوییم، یا نسبتش به آن ذات، ممکن است که ممکن الوجود نامیده می‌شود، یا نسبتش به آن ذات، واجب است که واجب الوجود نامیده می‌شود.

مقصود ما نیز از کاملترین وجود، آن وجود خارجی است که قائم به ذات باشد و ازلی است و سرچشمه وجود همه ممکنات است.

از جواب آنسلم کاملاً روشن می‌شود که این برهان، همان برهان واجب الوجود است؛ یعنی مقصود از کاملترین وجود همان کاملترین مصداق خارجی است.

خلاصه

دلیل سوم دکارت بر اثبات خدا، برهان وجودی است بر اساس این برهان کامل‌ترین وجود، در خارج است.

برداشت متأخران از کلام دکارت این است که دکارت می‌خواهد مفهوم کامل‌ترین وجود در ذهن را، دلیل بر وجود مصداقش در خارج بگیرد (۱۵۳). این چنین برداشت متأخران ریشه در گذشته دارد.

زمانی که آنسلم همین برهان وجودی را مطرح کرد، گونیلون همین اشکالی را که متأخران به دکارت می‌کنند، در زمان آنسلم بر او وارد کرد. اشکال این بود که کامل‌ترین مفهوم وجود در ذهن، دلیل وجود مصداق آن در خارج نیست.

البته آنسلم جواب داد: وقتی وجود را به ذاتی نسبت می‌دهیم یا نسبتش به آن ذات، محال است، مثل نسبت دادن وجود به متناقضین که آن را ممتنع الوجود می‌نامند، یا نسبتش به آن ذات ممکن است، یعنی می‌شود باشد و می‌شود نباشد که آن را ممکن الوجود می‌نامند، مثل وجود همه پدیده‌ها، یا نسبتش به آن ذات لازم است که آن را واجب الوجود می‌گویند؛ مانند وجود قائم به ذات ازلی که سرچشمه سایر وجودات است، یعنی وجود واجب الوجود.

نقد و بررسی

اگر حرف دکارت همان است که اکثریت از او برداشت کرده‌اند، یعنی وجود کامل‌ترین موجود در ذهن، دلیل بر وجود خارجی آن است، این حرف خالی از اشکال نیست و اشکال گونیلون بر آن وارد است. اشکال این بود که مفهوم بزرگترین جزیره در ذهن، دلیل بر وجود مصداق آن در خارج نیست.

اما اگر مقصود دکارت از کامل‌ترین وجود، مفهوم آن نیست؛ بلکه می‌خواهد بگوید: در میان موجودات خارجی، موجودی که قائم به ذات است و قوام بقیه موجودات هم به آن است، آن موجود، کاملترین موجود است؛ این همان برهان واجب الوجود است که اشکال گونیلون به آن وارد نیست؛ زیرا این وجود همان وجود خارجی است و وجود ذهنی نیست؛ بلکه ذهن تنها حاکی و کاشف از آن است.

اما اشکال دیگری بر آن وارد است.

آن اشکال این است که الهیون، وجودی را خدا می‌دانند که عالم و مختار است. لذا ما دامی که علم و اختیار را برای آن وجود قائم به ذات اثبات نکرده‌اند نام خدا را نمی‌توانند بر آن بگذارند.

برهان واجب الوجود به تنهایی نمی‌تواند علم و اختیار را برای آن اثبات کند و نیاز به دلایل دیگری دارد که آن دلایل، علم و اختیار را برای خدا اثبات می‌کند. دلایل اثبات خدا نیز همین دلایل است (۱۵۴) که علم و اختیار را برای آن وجود ازلی اثبات می‌کند؛ زیرا منکران خدا

همگی منکر واجب الوجود نیستند؛ بلکه بعضی یا همه آنها به وجود قائم به ذات ازلی یا به موجودات قائم به ذات ازلی معتقدند؛ ولی آن وجود یا موجودات قائم به ذات ازلی را بدون شعور و اختیار می‌دانند.

فصل چهارم: وجود اشیاء خارجی

الف - نشانه‌ها

۱- نشانه‌های درک واقعیت از خیال

۲- نشانه‌های درک واقعیت از رؤیا

۳- نشانه‌های درک واقعیت از خطای حس

ب - طبیعت و سرشت

ج - اعتقاد به خدا و شهادت حس بر وجود اشیاء خارجی

شکّ در وجود اشیاء خارجی از سه چیز ناشی می‌شود:

الف: احتمال خیالی بودن آنها.

ب: احتمال رؤیایی بودن آنها.

ج: احتمال خطا در حسّ.

و همچنین رفع شکّ مزبور از طریق موارد زیر است

الف: نشانه‌ها ب: طبیعت و سرشت ج: اعتقاد به خدا

الف: نشانه‌ها

۱ - نشانه‌های درک واقعیت از خیال

تخیلات را من می‌سازم؛ ولی دیدن و شنیدن از اشیاء خارجی، متأثر است. تخیلاتی که من در درون اندیشه خود می‌سازم، به اختیار کامل من است و هر جور بخواهم و بتوانم کم و زیاد می‌کنم و آن را تغییر می‌دهم. اما دیدن چیز خارجی و احساس از خارج چنین نیست. تا وقتی که من کلید برق را نزده‌ام، روشنی نمی‌بینم. تا خود را در معرض نور قرار ندهم، احساس دیدن نمی‌کنم و هنگامی که نور قطع شود بلا فاصله، احساس تاریکی می‌کنم و... دکارت می‌گوید (۱۵۵): به راستی وقتی به تأمل در مفاهیم تمام این اوصافی می‌پرداختم که به ذهن من می‌آمد و تنها اوصافی بود که آنها را درست و بی‌واسطه احساس می‌کردم، حق داشتم که بگویم چیزهایی را احساس می‌کنم که با ذهن من کاملاً متفاوت است و آن اجسامی است که منشأ صدور این مفاهیم است؛ زیرا می‌دیدم که اینها بی آن که نیازی به موافقت من داشته باشند، خود به ذهن من عرضه می‌شوند؛ به طوری که اگر هم می‌خواستم، نمی‌توانستم چیزی را احساس کنم؛ مگر آن که در معرض یکی از اندام‌های حسی من قرار می‌گرفت. وقتی هم که قرار می‌گرفت، به هیچ روی قادر نبودم آن را احساس نکنم». (۱۵۶)

۲ - نشانه‌های درک واقعیت از رؤیا

از آنجا که تصورات غیر اختیاری و ناخواسته، اعم از واقعیت خارجی و رؤیاست (۱۵۷)، مراجعه به نشانه‌های تشخیص واقعیت از رؤیا، یک ضرورت است. یکی از فوائد قوه حافظه این است که تصور محسوسات را به ترتیبی که در طول عمر در خارج به وجود آمده و به ذهن عرضه شده‌است را در جای خودش قرار می‌دهد. لذا مثلاً به محض یادآوری مکان و موقعیت شیء مخصوص، تصور آن را در دفتر چه خاطرات عمرمان می‌یابیم؛ مثلاً اگر تصویری از برادر کوچکمان داریم، مکان و موقعیت آن را در دفتر چه خاطرات عمر خود می‌یابیم که چه وقت و کجا به دنیا آمده و چگونه بزرگ شده و

اینک که به این قد و قواره است، در روند و تناسب به همان گذشته است؛ همچنین یکایک دوستان، یا حتی اشیاء مادی و ساختمان‌هایی را که در محیط خود، احساس می‌کنیم، چنین هستند.

رؤیا یک تصور بریده از این دفترچه خاطرات عمر است. دکارت در آخر کتاب تأملات می‌گوید: ذاکره ما هرگز نمی‌تواند آن طور که عادت دارد حواس بیداری را به هم مرتبط سازد، رویاها را با هم و با تمامی زندگی ما ارتباط دهد.

در حقیقت اگر در بیداری ناگهان کسی در برابرم نمودار شود و مانند اشباه رؤیا، آن چنان یک باره از نظرم ناپدید شود که نتوانم بفهمم از کجا آمده و به کجا رفته، جا دارد آن را نه انسانی واقعی؛ بلکه صورتی خیالی و شبیهی بدانم که ساخته مغز من است و مشابه اشباهی است که در رؤیا ساخته می‌شود.

۳ - نشانه‌های درک واقعیت از خطای حس

سومین عاملی که باعث می‌شود، شک در وجود خارجی محسوسات به ذهن ما رخنه کند، این است که در مواردی اتفاقی می‌بینیم، حس خطا می‌کند؛ مثلاً کویر گرم آفتاب خورده که حرارت از روی ماسه‌های آن به آسمان می‌رود، را از فاصله دور دریاچه آب می‌بیند.

در این هنگام وقتی نزدیک می‌شویم، به خطای حس پی می‌بریم؛ یا مثلاً پا روئی که تا نیمه آن، داخل آب است را شکسته می‌بینیم؛ چون نور وقتی وارد آب می‌شود می‌شکند، در حالی که پارو شکسته نیست.

این خطای در حس است.

دکارت

از این هم جواب می‌دهد (۱۵۸) که اولاً: ما در هنگام شک می‌توانیم از سایر حواس استفاده کنیم و آن را با سایر حواس آزمایش نمائیم؛ مثلاً دست روی آن بکشیم و... ثانیاً: خطای در حس بسیار نادر است و اتفاق‌های نادر، که آن هم توسط قوای دیگر خطایشان کشف می‌شود، نمی‌تواند در ما شک پایداری ایجاد کند.

دکارت در این باره می نویسد: ... زیرا از آنجا که می دانم تمام حواس من در امور مربوط به راحت ورنج بدن، معمولاً مرا از حقیقت بیشتر آگاه می کنند تا از خطا و با توجه به این که در بررسی یک شیئی خاص، تقریباً همواره می توانم از چند حس استفاده کنم... پس دیگر نباید بیم آن را داشته باشم که در آنچه غالباً از طریق حواس به من عرضه می شود، خطا رخ دهد... .

ب: طبیعت و سرشت

دکارت پس از بررسی و پیدا کردن سرچشمه های شک، به دفع و زدودن آن پرداخت و روشن کرد که یقین به وجود اشیاء خارجی از بدیهیات بوده و نیازی به استدلال ندارد.

وی در ادامه توضیح می دهد که انسان بالطبع، محسوسات خود را در خارج می یابد؛ همان طور که ما با استفاده از حواس پنجگانه، به تصور محسوس می رسیم؛ مثلاً با دیدن آب و با فرو بردن دستمان در آن، مفهوم آب را تصور می کنیم، همچنین با این عمل حسی، علم تصدیقی یعنی یقین به وجود آب در خارج پیدا می کنیم. این علم به وجود آب در خارج، به انسان های عاقل و بالغ اختصاص ندارد؛ بلکه کودکان و حتی بچه های شیرخوار و حتی حیوانات هم چنین علمی را دارند و از طریق حسی، علم به وجود محسوس در خارج پیدا می کنند.

دکارت در تأمل ششم می گوید: ... اما وقتی به تحقیق می پردازم که چرا در پی فلان احساس درد، نفس اندوهگین می شود و چرا احساس مسرت موجب انبساط است، یا از چیست که فلان انفعال معده که آن را گرسنگی می نامم، میل به خوردن و خشکی گلو و میل به نوشیدن را در ما پدید می آورد و همچنین در سایر موارد، نمی توانستم هیچ دلیلی بیابم، جز این که بگویم طبیعت این طور به من آموخته است؛ زیرا بی گمان میان این انفعال معده و میل به خوردن، یا میان احساس چیزی که موجب درد می شود، با فکر اندوه ناشی از این احساس، هیچ گونه پیوند و ارتباطی (که دست کم برای من قابل ادراک باشد) وجود ندارد.

به همین طریق چنین می‌نمود که تمام احکام دیگری که در مورد اشیاء محسوس دارم، همه را از طبیعت فراگرفته‌ام... میل بسیار شدیدی در من نهاده است که منشأ صدور و انتقال این مفاهیم را، اشیاء جسمانی بدانم.

ج: اعتقاد به خدا و شهادت حس بر وجود اشیاء خارجی

اعتقاد به خدا، اطمینان به مدرکات حواس را بیشتر می‌کند.

به این صورت که انسان چون بالطبع همچون حیوانات، اشیاء متعلق حواس خود را در خارج موجود می‌داند و این علم طبیعی را خدا به او عطا فرموده است، اگر این علم با واقع مطابقت نداشته باشد، با عدالت و صداقت خداوند منافات پیدا می‌کند. از آنجا که ثابت شده است،

خداوند عادل و صادق است، هرگز علمی خلاف واقع به ما عطا نمی‌کند؛ لذا آنچه عطا فرموده است از واقعیت خارجی حکایت می‌کند و مطابق با واقع است. اینک عین عبارت دکارت در تأمل ششم: ... خداوند... میل شدیدی در من نهاده است که منشأ صدور و انتقال این مفاهیم را اشیاء جسمانی بدانم، اگر به راستی علت صدور، یا پیدایش آنها چیزی غیر از اشیاء جسمانی بود، چگونه ممکن بود خدا را از اتهام فریبکاری مبرا دانست.

بنابر این باید اذعان کرد که اشیاء جسمانی وجود دارد... زیرا از این که خداوند فریبکار نیست، ضرورتاً لازم می‌آید که من در این مورد فریب نخورده باشم.

فصل پنجم: خاتمه

بررسی اهداف دکارت

تأثیرهای فلسفه دکارت

بررسی اهداف دکارت

اهداف دکارت، همان طور که در مقدمه کتاب تأملات به آن اشاره کرده، اثبات خدا و اثبات غیر مادی بودن ذهن است؛ وی ثابت کرد که ذهن یا من اندیشنده، موجودی

است غیر قابل تقسیم و دارای فهم و اختیار؛ در حالی که بدن یا جسم مادی، موجودی است قابل تقسیم و بدون فهم و اختیار. همان گونه که در اثبات خدا نیز به برهان خالق موجود اندیشنده و برهان خالق تصورات فطری و برهان واجب الوجود استناد کرده است. دکارت فی الجمله در هر دو هدفش موفق بوده و بعضی از آنها غیر قابل خدشه است.

تأثیرهای فلسفه دکارت

مهمترین نتایج فلسفه دکارت، جایگزینی منطق و فلسفه‌ای جدید به جای منطق و فلسفه از کار افتاده قدیم بود.

این منطق جدید همان منطق روش هندسی یعنی شروع کردن از ساده‌ترین و بدیهی‌ترین یقینیات غیر قابل تردید بود که امکان خطا در آن وجود نداشت؛ بر خلاف منطق ارسطو که در برهان خود از یقینیات شش‌گانه یعنی حس: حدس و تجربه و... شروع می‌کرد که بعضاً امکان خطا در آنها بود و نیز فلسفه جدید هم که به جای فلسفه قدیم که از موجود مطلق (۱۵۹) صحبت می‌کرد، از شناخت شروع کرد و در نتیجه یقینی غیر قابل خطا را یافت.

این فلسفه به جای آن که از شناخت عالم شروع کند؛ ابتدا ابزار اندیشه را بررسی کند، تابیند کدام یک از شناخت‌های ما، معتبر و مطابق با واقع است و امکان خطا در آن نیست.

کدام شناخت، امکان خطا در آن هست و چه اندازه قدرت شناسائی داریم؟ آیا ما می‌توانیم ماهیات نفس الامری اشیاء خارجی را بشناسیم، یا نمی‌توانیم؟ سرچشمه‌های شناخت اولیه ما چیست و چند عدد است؟ ابزار گسترش شناخت‌های نخستین ما چیست و چند عدد است...؟ به طور کلی، دکارت جهت بحث را عوض کرد. به جای بحث از آنچه در بیرون ذهن بود، که تا قبل از دکارت چنین معمول بود، بحث را به درون ذهن کشاند و فیلسوفان را متوجه منبعی بزرگ در درون اندیشه کرد که به حق، سزاوار تحقیق و بررسی است.

فلسفه دکارت ما را نسبت به آنچه در بیرون اندیشه هست، عمیق‌تر و با دیدی وسیع‌تر می‌کند، تا بیهوده وقت خود را به آنچه در توان ما نیست صرف نکنیم و به آنچه در توان ما هست، با اطمینان بیشتر شناخت پیدا کنیم و از عظمت و ارزش شناخت درونی خود بیشتر آگاه شویم؛ چه، گنج و معدن شناخت بسیار عظیمی در درون وجود دارد.

باری، دکارت دریچه‌ای از شناخت را به درون باز کرد که تا قبل از او، فیلسوفان تا به این حد متوجه آن نبودند و به عظمت آن پی نبرده بودند.

فیلسوفان بعدی چه آنان که با دکارت موافق بودند و چه آنان که در بسیاری از مسایل با او مخالفت می‌ورزیدند، همگی همین راه کاوش در درون را پیمودند و فلسفه جدیدی به نام فلسفه شناخت را به وجود آوردند (۱۶۰)، که این از مهمترین دست‌آوردها و آثار

ماندگار از دکارت است؛ کلید روش شناسی علوم است و ارزشیابی علم و فلسفه و یافتن محدوده توانایی شناخت را معین می‌کند و راهی بهتر برای بررسی مسائل دیگر، همچون فلسفه اخلاق و شناخت وجود خودمان که محور بحث وجود شناسی جدید است، را باز می‌کند.

* * *

فهرست کلی

فهرست منابع و مآخذ

فهرست اعلام

فهرست اصطلاحات

فهرست اصطلاحات فلسفی و نام‌های فلاسفه غرب به لاتین

فهرست منابع و مآخذ کتاب

- ۱- قرآن کریم
- ۲- أثولو جییا : فلوطین
- ۳- اساس الإقتباس : خواجه نصیر طوسی
- ۴- أسفار أربعه : ملاصدرا
- ۵- اشارات و تنبیهات : ابن سینا
- ۶- اصول فلسفه و روش رئالیسم : علامه طباطبایی و شهید مطهری
- ۷- آموزش فلسفه : محمد تقی مصباح یزدی
- ۸- بحار الأنوار : مجلسی
- ۹- بزرگان فلسفه : کاپلستون: غلامرضا اعوانی
- ۱۰- تأملات : دکارت: دکتر احمدی
- ۱۱- تاریخ فلسفه راسل : دریا بندری
- ۱۲- تاریخ فلسفه ویل دورانت : عباس زریاب خویی
- ۱۳- تاریخ فلسفه کاپلستون : غلامرضا اعوانی
- ۱۴- تحقیق در فهم بشر : جان لاک
- ۱۵- تعلیقات : ابن سینا
- ۱۶- تعلیقه بر نهاییه الحکمه : محمد تقی مصباح یزدی
- ۱۷- تتمه المنتهی : شیخ عباس قمی
- ۱۸- دوره آثار افلاطون : لطفی
- ۱۹- رجال نجاشی : نجاشی
- ۲۰- سنجش خرد ناب : کانت: ادیب سلطانی
- ۲۱- سیر فلسفه در اروپا : آلبرت آوی

- ۲۲- شرح إشارات : خواجه نصیرطوسی
- ۲۳- شفا : ابن سینا
- ۲۴- فلسفه از آغاز تاریخ : محمد رشاد
- ۲۵- فلاسفه شیعه : عبدالله نعمت
- ۲۶- فلسفتنا : محمدباقر صدر
- ۲۷- فلسفه کانت ونقد وبررسی آن : یوسف کرم ترجمه محمدرضایی
- ۲۸- فیلسوفان انگلیسی : کاپلستون: غلامرضا اعوانی
- ۲۹- فهرست : ابن ندیم
- ۳۰- کفایة الأصول : محمد کاظم خراسانی
- ۳۱- کتاب طبیعت : ارسطو
- ۳۲- ماوراءالطبیعه : ارسطو
- ۳۳- منطق ارسطو : ارسطو
- ۳۴- نقدی بر فلسفه کانت : محمدرضا علوی سرشگی
- ۳۵- نشریه دانشگاه انقلاب : جهاد دانشگاهی
- ۳۶- نهایة الحکمه : علامه طباطبایی

فهرست اعلام

- آتن: ۱۶.
- آخوند خراسانی: ۲۷.
- آراسموس: ۹۳.
- آشتیانی، میرزا مهدی: ۱۱.
- آگوست کنت: ۱۴.
- آگوستین قدیس: ۹۴.
- آناکسا گوراس: ۷۶.
- آندرہ کرسون: ۹۳، ۱۰۴.

آنسلم: ۹۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳.

آوی، آلبرت: ۹۳.

ابن سینا: ۱۳، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۶۷، ۸۹، ۹۰، ۱۳۱.

ابن ندیم: ۴۰، ۴۳، ۴۵.

ابراهیمعلیه السلام: ۸۹.

احمدی، دکتر: ۹۰.

ارسطو: ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷-۳۰، ۳۲-۴۱، ۴۳، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۵۸.

۹، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶-۷۴، ۷۶-۸۶، ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۴۶، ۱۵۱.

ارشمیدس: ۳۹.

استاگیرا: ۱۶.

اسکندر: ۱۶.

اشعث بن قیس کندی: ۴۱.

افلاطون: ۱۱، ۱۷، ۳۳، ۹۲.

اقلیدس: ۳۹.

اکامی قدیس: ۹۲.

امام حسینعلیه السلام: ۸۸.

امام رضاعلیه السلام: ۵۳.

امام صادقعلیه السلام: ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۶، ۵۲، ۵۳.

امام علیعلیه السلام: ۸۸.

انباز قلس: ۴۳.

اوترکوتی: ۹۳.

بارکلی: ۱۴، ۷۹، ۱۴۸.

برتیلوی فرانسوی: ۴۰، ۴۴.

برلن: ۴۰.

بطلمیوس: ۲۱، ۳۸، ۳۹.

بقراط: ۳۹.

- پاول کراوس: ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۴۶.
- جابر بن حیان: ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸.
- جان لاک: ۱۲، ۶۱، ۶۷، ۸۳، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۵.
- جلدکی: ۴۳.
- حکیمی فلاطوری، عبدالجواد: ۱۱، ۱۲، ۳۴، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۷۴.
- خواجہ نصیرالدین طوسی: ۲۰، ۲۳.
- دکارت رنه: ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۶۳، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳-
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹،
 ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸.
- دوانقی، منصور: ۳۹، ۴۰.
- ذیمقراطیس: ۴۹، ۷۰، ۷۱.
- رازی، زکریا: ۴۰، ۴۶.
- راسل: ۱۶، ۱۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵.
- رافلس: ۹۲.
- رشاد، محمد: ۳۹، ۴۳.
- روزنتال: ۳۳.
- سانچز: ۹۳.
- سقراط: ۱۶.
- سهل بن زین: ۳۹.
- شفقی، سیروس: ۸۲.
- صابی، عمران: ۵۳.
- صالحعلیہ السلام: ۸۹.
- صدر، سید محمدباقر: ۱۰۴.
- صدر المتألہین (ملاصدرا): ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۵۱، ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۸۲، ۱۱۶،
 ۱۱۷.
- طباطبایی، علامہ سید محمدحسین: ۲۱، ۷۱، ۱۱۷، ۱۳۱.

- علوی سرشکی، سید محمدرضا: ۱۲۶.
- فارابی: ۳۳، ۳۴.
- فلوطين: ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۳، ۸۳، ۸۵.
- فيثاغورث: ۷۰، ۷۱.
- کاپلستون: ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۵.
- کادورث: ۹۴.
- کانت: ۱۱، ۱۲، ۶۱، ۶۲.
- کپرنیک: ۲۱، ۳۸.
- کپلر: ۳۸، ۹۲.
- کلازومنا: ۷۶.
- کندي، يعقوب بن اسحق: ۳۴، ۴۱.
- گاليله: ۳۸.
- گونيلون: ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴.
- لايپ نيتز: ۱۳۳، ۱۳۶.
- مأمون: ۳۹، ۴۱، ۴۲.
- مالک بن أنس: ۳۹، ۴۰.
- مصباح يزدي، آيت الله محمدتقي: ۱۲، ۲۳، ۴۱، ۵۸، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۸۴، ۸۴.
- مطهری، شهيد مرتضی: ۲۲.
- مظهر، اسماعيل: ۴۲.
- معتصم عباسی: ۳۲، ۴۳، ۴۱.
- معتمد، دکتر احمد: ۸۱.
- مفضل: ۵۲، ۵۳.
- ميرداماد: ۸۴.
- ملاصدرا: صدر المتألهين.
- موسيعليه السلام: ۸۹.
- مونتني: ۹۲.

نائمة المحصى، عبدالمسيح: ٣٢.

نجاشي: ٣٩.

نجفي مرعشي، حضرت آية الله: ٤٠.

نجيب محمود، زكي: ٤٣.

نعمت، عبدالله: ٤٠.

ويل دورانت: ١٧، ٣٧.

هارون: ٣٨، ٤٠.

هشام بن حكم: ٣٩.

هراكليطوس: ٤٣.

هرموتيسوس: ٧٥.

هولميارد: ٤٠، ٤٣، ٤٥.

هيوم: ١٤، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٦٨.

فهرست آثار

آداب اللغة: ٣٩.

آموزش فلسفه: ١٢، ٤١، ٤٨، ٥، ٧٣، ٥٨.

اسفار: ١٢، ٣٣، ٤٠، ٥٢، ٧٢، ٨٢، ١١٧، ١٣١.

اصول فلسفه و روش رئاليسم: ٢٢.

اساس الاقتباس: ٢٣.

الاشارات و التنبهات: ٢٣، ٢٠، ٢٢، ٤٤، ٤٥، ٧١، ١٣١.

اثولوجيا: ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤١، ٤٢، ٨٣، ٩٣.

السبعين: ٤٤.

الخمسة العشر: ٤٤.

الموازنين: ٤٤.

الزئبق الشرقى: ٤٤.

الزئبق الغربى: ٤٤.

- الخواص الكبير: ٤٤، ٤٥، ٤٦.
- الاستتمام: ٤٤.
- الملك: ٤٤.
- الخالص: ٤٥.
- المجردات: ٤٥.
- التصريف: ٤٦.
- اخراج ما فى القوة الى الفعل: ٤٦.
- الاصول: ٤٦.
- التجريد: ٤٦.
- التذكير: ٤٦.
- بحار الانوار: ٥٢، ٥٣، ٥٤.
- بزرگان فلسفه، آندره كرسون: ١٠٤.
- تاريخ فلسفه راسل: ١٣، ١٧، ٤٢، ٤٣، ٤٣، ٧٣، ٩٠، ٩٣، ٩٤، ١٠٢، ١٣٣.
- تاريخ فلسفه ويل دورانت: ١٧.
- تحقيق در فهم بشر: ٢٧، ٣١، ١٢٤.
- تساعات فلوطين: ٣٢، ٣٣.
- تعليقات ابن سينا: ٢٩، ٤٧، ٤٨، ٤٦، ٨٦، ٨٧، ٨٨.
- تنمؤ المنتهى: ٣٨.
- تاريخ الكيمياء الى عهد دولتن: ٤٤.
- تاريخ الفكر العربى: ٤٥، ٤٦.
- ترجمه تأملات دكارت: ٩٣.
- تاريخ فلسفه كاپلستون: ١٠٤، ١١٥.
- تأملات دكارت: ٩٥، ٩٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣.
- رسائل امام صادق عليه السلام: ٤٦.
- رجال نجاشى: ٣٩.

- روش گفتار دکارت: ۹۷.
- رساله خطاب به نفس: ۹۴.
- زمین‌شناسی: ۸۲.
- سر الاسرار: ۴۵.
- سنجش خرد ناب: ۱۳.
- سیر فلسفه در اروپا: ۹۳.
- شیمی تا زمان دولتن: ۴۰.
- شفای ابن سینا (منطق): ۲۵، ۳۵، ۷۰.
- شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی: ۲۰.
- طبیعیات (ما بعد الطبیعه) ارسطو: ۳۴، ۶۴، ۷۰، ۷۰، ۷۳.
- فلسفتنا، شهید صدر: ۱۰۴.
- فیلسوفان انگلیسی (کاپلستون): ۱۱۲.
- فلسفه کانت و نقد و بررسی آن: ۱۳۰.
- فهرست ابن ندیم: ۳۹.
- فلاسفه شیعه: ۴۰.
- فلسفه از آغاز تاریخ: ۳۸، ۴۶.
- قبسات: ۸۴.
- کتاب بجستی بطلمیوس: ۳۹.
- کشف الاسرار: ۴۶.
- کفایة الاصول: ۲۷.
- لغت نامه دهخدا: ۴۵.
- منطق ارسطو: ۲۶، ۳۰، ۳۵، ۵۶، ۷۳.
- منا فیزیک ارسطو: ۳۳، ۳۶، ۶۷، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰.
- مصنفات فی علم الکیمیا للحکیم جابر بن حیان: ۴۰.
- نشریه دانشگاه انقلاب: ۳۳، ۵۵، ۵۹، ۷۴.
- نهایة الحکمة: ۲۱، ۷۱، ۸۴، ۸۵، ۱۳۱.

نقدی بر فلسفه کانت: ۶۵، ۱۲۷.

فهرست اصطلاحات

استقراء: ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰.

اگزستانسیالیست: ۱۴.

الهیات: ۶۶.

برهان ارسطویی: ۱۰، ۱۹، ۲۰.

برهان حرکت: ۷۷.

برهان غایت: ۷۷.

تجربه: ۲۲.

تمثیل: ۳۰.

تواتر: ۲۴.

پراگماتیسم: ۱۴.

پوزیتیویست: ۱۳، ۱۴.

جهل آموختنی: ۹۲.

حجت: ۳۰.

حد تام: ۲۷.

حدس: ۲۳.

حسن: ۲۰.

حسن گرا: ۳۶.

روش تجربی: ۶۰، ۶۱، ۶۲.

روش تحلیلی: ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵.

شکاکیت: ۹۲.

شناخت بیرونی: ۶۷.

صفات اولیه: ۵۸.

صفات ثانویه: ۵۸.

- طبیعیات: ۶۶، ۷۰، ۷۱، ۸۳.
- عقول عشر: ۱۳.
- فلسفه اولی: ۶۶.
- فلسفه صدرایی: ۵۹.
- قیاس: ۱۰، ۱۹، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۵۵.
- مُثل: ۱۱، ۱۳، ۳۳، ۸۴، ۸۵.
- معرف: ۲۷.
- معقول ثانی فلسفی: ۵۷، ۶۸، ۶۸.
- معلومات بالذات: ۱۰۲.
- معلومات بالعرض: ۱۰۲.
- مقولات عرضیه: ۷۳.
- مقولات عشر: ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۷۴.
- مقولات نسبیّه: ۷۴.
- مکتب شک: ۱۱.
- مواد برهان: ۲۰.
- موجود بما هو موجود: ۳۴، ۳۵، ۶۵، ۶۶، ۱۴۷.
- هیئت بطلمیوس: ۲۱.
- یقینیات ششگانه: ۱۰، ۱۹، ۲۰، ۲۴.

اسامی فلاسفه غرب به لاتین

- ۱هـ 724 - 743 (Aplaton) نوظلافا
- ۲هـ (Aristotle) دلایم زال بق ۲۲۳ - ۴۸۳ (وطسرا)
- ۳هـ (Bertrand. Russell) 0791 - 2781 (لسار دنارترب)
- ۴هـ (David Hume) 6771 - 1171 (مویه دیوید)
- ۵هـ (Descartes) 0561 - ۶۹۵۱ (تراکد)
- ۶هـ (Etienne Henry Gilson) 8791 - 4881 (نوسیلیژ یرنه نیتنا)

- ۷۷ Francis Bacon (1651 - 6261) ن کیب س یسنارف
 ۸۸ Gohn Locke (1704 - ۱۶۳۶) کلا ناج
 ۹۹ Immanuel Kant (1724 - 1781) تناک لئونامیا
 ۱۰۰ Plotinus (202 - ۲۹۶) ن یطولف
 ۱۰۱ St. Atselm (909 - 1043) ملسنآ
 ۱۰۲ St. Augustine (354 - 430) س یدق نیتسوگآ

واژه‌های فلسفی به لاتین

- ۱ Analytical ی لیلحت شور
 ۲ Certitude نیقی
 ۳ Cogitoergosum, Cogitoergoressunt ه شیدنا لعاف
 ۴ Intuition, Conjecture س دح
 ۵ Cognition, Knowledges ت خانش
 ۶ Critiqueof Pure Reason ب اندرخ ش جنس
 ۷ Demonstration ن اهرب
 ۸ Differense ل صف
 ۹ Onthe Method Discourse شور رد راتفگ
 ۱۰ Essayconcerning Humanunders Tanding رشب مهف ه رابرد
 یقحت
 ۱۱ Experiment ه برجت
 ۱۲ Genus س نج
 ۱۳ Idea Thought رکف
 ۱۴ Induction ء ارقتسا
 ۱۵ Positivism ن ایارگ ت ابنا
 ۱۶ Raisonement Parana Logic لیثمت

- ۵۷۱ Scepticism کش
- ۵۸۱ Sensations یسح تارووست
- ۵۹۱ Sense سح
- ۵۰۲ Senseintuiton یسح دوهش
- ۵۱۲ Intuition Sensible یسح رثأت
-

- ۱ - قرآن کریم نیز به این موضوع اشاره می‌کند.
آنجا که می‌فرماید: «اذا الشمس کورت و اذا النجوم انکدرت».
سوره تکویر / آیه ۱.
- ۲ - در مقوله کیف اسفار.
- ۳ - عبدالجواد حکیمی فلاطوری کسی است که پس از فراگیری کامل فلسفه‌های
شاء واشراق و حکمت متعالیه و رسیدن به درجه استادی در فلسفه قدیم، راهی اروپا
شد تا فلسفه جدید را بیاموزد.
- وی پس از تحصیل در رشته‌های فلسفه، روانشناسی، علوم تربیتی، علوم اجتماعی و
تطبیق ادیان، رساله دکترای خود را درباره اخلاق عملی کانت به نگارش در آورد.
او زبان‌های لاتین و یونانی را نیز آموخت، تا مستقیماً از کتب فلاسفه یونان استفاده کند
و پس از نوشتن چند رساله به نوشتن رساله استادی خود درباره دگرگونی مبادی
فلسفه یونانی تحت تأثیر اندیشه اسلامی پرداخت.
- او که به اخذ درجه استادی در فلسفه غرب نائل آمده است، استاد دانشگاه کلن
آلمان در رشته‌های فلسفه، حقوق، کلام و علوم اسلامی است و چندین بار به
جمهوری اسلامی ایران سفر کرده است.
- ۴ - حضرت آیه الله مصباح یزدی: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۹۱: «بحث مبادی
فلسفه» از درس هفتم مبادی فلسفه.
- ۵ - قضایای تحلیلی، عبارت است از حمل مفهومی که در آن، مفهوم محمول از
تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید، و این همان قضایای حمل اولی ذاتی در

اصطلاح فلسفه قدیم است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: انسان حیوان ناطق است، از مفهوم موضوع که انسان است، مفهوم حیوان و نطق به دست می‌آید.

۶ - مراد از فطری، فطریات در فلسفه است مانند قانون علیت که ابن سینا و ملا صدرا آن را فطری می‌دانند.

اسفار، جلد اول ص ۲۰۸ - ۲۰۹، مرحله اول - منهج ثانی، فصل سیزده، درباره ترجیح بلا مرجح.

۷ - سنجش خردناب، مقوله علت و معلول.

۸ - تاریخ فلسفه راسل، آخر جلد دوم.

۹ - این بنا بر تاریخ راسل در کتاب تاریخ فلسفه‌اش گفته شده است؛ اما ویل دورانت در کتاب تاریخ فلسفه خود، ۳۷۴ قبل از میلاد گفته است.

۱۰ - یکی از شهرهای مقدونیه می‌باشد.

۱۱ - سقراط، استاد افلاطون بوده است.

۱۲ - تاریخ فلسفه، راسل در قسمت تاریخ فلسفه ارسطو.

۱۳ - ظاهراً مقصود وی از فیلسوفی همسنگ ارسطو، دکارت است که پایه گذار فلسفه جدید است.

۱۴ - یقینات ششگانه عبارتند: از حس، حدس، تجربه، تواتر، فطریات و اولیات.

۱۵ - ابن سینا در اول منطق اشارات درباره منطق چنین می‌نویسد: «أَلْهَ قَانُونِيَّةُ تَعَصُّمِ مَرَاعَاتِهَا عَنِ أَنْ يَضِلَّ فِي فِكْرِهِ».

علاوه بر این، منطق، مقدمه همه علوم است و هر علمی نیازمند منطق است و هیچ علمی بی نیاز از منطق نیست.

۱۶ - خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات در اول منطق چنین می‌گوید: «اقول الابتداء بالمنطق واجب لكونه آله في تعلم سائر العلوم».

۱۷ - علامه طباطبائی (ره) در کتاب نه‌ایه الحکمه در ابواب مقولات عشر، در باب ماهیت جسم به «عدم تطابق حس با واقع»، اشاره می‌کند و بین واقعیت خارجی و احساس دیدن، تفاوت قائل می‌شود؛ بدین صورت که انسان در ادراک حسی از جسم،

آن را در ابعاد سه‌گانه متصل به هم می‌بیند که قابل انقسام می‌باشند و آن را مجموعه‌ای از ذرات با فاصله نمی‌بیند.

البته خود مرحوم علامه طباطبائی (ره) بعد از نقل هفت قول از فلاسفه قدیم، نظر خود را چنین بیان می‌دارد: دانشمندان علوم طبیعی پس از تحقیق دقیق و فنی به این نتیجه رسیدند که اجسام از ذرات اتمی تشکیل شده‌اند که جدا از هم، و با فاصله زیاد قرار دارند.

طوری که گاه فاصله میان اجزاء جرم، چند برابر خود جرم است. استاد مطهری نیز در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ ۱۳۶۷ جلد سوم باب علت صوری، ص ۲۴۴ در پاورقی به این مطلب اشاره می‌کنند. ۱۸ - ایشان در اشارات، در ابواب منطق، نهج ششم، مواد قضایا قضایای واجب القبول، در قسمت مجربّات می‌گویند: فریما اوجب التجربه قضائاً جزماً وربما اوجب قضائاً اکثر یا ولا تخلو عن قوه ما قیاسیه خفیه.

۱۹ - الاشارات والتنبيهات، جزء اول منطق، نهج ششم، قضایای واجب القبول و همچنین جزء دوم، (طبیعیات) نمط سوم در مورد نفس، در تنبیه دوازدهم در فرق میان فکر و حدس.

۲۰ - خواجه نصیرالدین در کتاب اساس الاقتباس حدس را از بدیهیات اولیه حذف کرده است.

۲۱ - آنهایی که بلاواسطه خبر را نقل می‌کنند تعدادشان به حدی باشد که توافق آنها بر کذب محال باشد و نیز آنهایی که با یک واسطه یا با چند واسطه، نقل می‌کنند باید در هر طبقه دارای خصوصیت فوق باشند.

پس اگر تعداد ناقلان کثیر باشد؛ اما مثلاً کسی که بلاواسطه نقل کرده، به حد تواتر نرسد، شرایط تواتر کامل نیست.

۲۲ - واما هذه الصناعة فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلوم بالنظر والروية.

۲۳ - منطق ارسطو تدوین خود ارسطو، در آخر قسمت برهان.

۲۴ - جان لاک، تحقیق در فهم بشر، فصل هفدهم، باب عقل، بند ۶.

۲۵ - تحقیق در فهم بشر، فصل هفدهم، باب عقل.

- ۲۶ - تحقیق در فهم بشر، فصل هفدهم، باب عقل، بند ۴.
- ۲۷ - در اوایل جلد اول کفایه در فصل مشتق.
- ۲۸ - در تعلیقات چاپ قم، انتشارات دفتر تبلیغات چاپ چهارم، سال ۱۴۲۱ قمری ۱۳۷۶ شمسی، ص ۳۴: الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدره البشر، ص ۱۶۴: الفصول الممنوعه لا سبیل إلى معرفتها.
- ۲۹ - منطق ارسطو تألیف خودش در آخر کتاب برهان.
- ۳۰ - مانند یقین به وجود خود و حالات درونی خود که خطاناپذیر است.
- ۳۱ - مانند یقین حسی و تجربی که خطاپذیر است.
- ۳۲ - جان لاک، تحقیق در فهم بشر.
- کتاب چهارم فصل ۱۱ بند ۱۰ فصل ۱۵ در مورد احتمال فصل ۱۶ مدارج تصدیق (به طور خلاصه).
- ۳۳ - برای اطلاع بیشتر از روزنتال به مقدمه چاپ جدید اثولوجیا مراجعه شود.
- ۳۴ - اسفار، مرحله چهارم، فصل نهم، ج ۲، ص ۶۲: «فکتابه (کتاب ارسطو) المعروف باثولوجیا یشهد بأن مذهبه وافق مذهب استاده فی باب المثل العقلیه».
- ۳۵ - به نقل از نشریه دانشگاه انقلاب، دوره جدید، شماره ۹۸ / ۹۹ با عنوان رابطه دین و فلسفه.
- ۳۶ - فصل دوم از کتاب یکم متافیزیک ارسطو: «خدایکی از علل همه چیزهاست».
- ۳۷ - فصل هفتم از کتاب یازدهم متافیزیک ارسطو: «پس وجود الهی نیز باید در این جهان، درجایی یافت شود».
- ۳۸ - اثولوجیا، فلوطین فصل سیزدهم؛ در باب علت اولی و اشیائی که از آن پدید آمده‌اند، در عبارت: الواحد المحض علّه الاشیاء کلها.
- ۳۹ - در منطق، ارسطو می‌گوید: شناخت واقعیت هر چیزی تنها از طریق شناخت علت آن صحیح می‌باشد؛ لذا برهان لمّ مقدم بر برهان انّ، می‌باشد.
- ۴۰ - در کتاب دوازدهم متافیزیک (لا مبدا) درباره این مطلب که آسمان یک عدد بیشتر نیست و حرکت‌ها منحصر به همین حرکت خورشید و ماه و ستارگان هستند، چنین می‌گوید: «اما وجود حرکت‌های مکانی دیگری غیر از آنهایی که گفته شد،

ناممکن است. این نتیجه معقولی است که از مشاهده متحرک‌های مکانی می‌توان گرفت».

۴۱ - تاریخ فلسفه، راسل، فصل ۲۳، مربوط به طبیعت ارسطو: «زمین مرکز جهان است... کپرنیک، کپلر و گالیله برای اثبات این که زمین مرکز جهان نیست، بلکه شبانه روزی یک بار گرد خود و سالی یک بار گرد خورشید می‌گردد ناچار بودند با آثار ارسطو علاوه بر کتاب مقدس نبرد کنند.

تاریخ فلسفه، ویل دورانت، فصل ۲، عنوان ارسطوی طبیعت‌شناس: «... به دلایلی که سابقاً ذکر شد ارسطو در نجوم نسبت به اسلاف خود کمی پیشرفت کرد. او نظر فیثاغورث را در این که آفتاب مرکز منظومه شمسی است، به دور انداخت».

۴۲ - تاریخ فلسفه راسل در مورد زندگینامه ارسطو.

قبلاً در قسمت اول دفتر اول ذکر شده است.

۴۳ - منصور به مالک گفت: تو کتاب بنویس، من دستور می‌دهم تا کتاب تو را استنساخ کنند، و به تمام بلاد پخش کنند.

این کار در زمانی انجام گرفت که مزاحمت برای بزرگترین منبع علمی آن عصر یعنی امام صادق علیه السلام ایجاد کند و بالاخره نیز آن امام رابه شهادت رساندند.

۴۴ - وی مدرسه حضرت را ویران کرد، به نقل از تتمه المنتهی.

۴۵ - این دستور را منصور برای پادشاه روم نوشت (به نقل از فلسفه از آغاز تاریخ، محمد رشاد، ص ۱۱ پس از آن هارون این سیاست را ادامه داد و عده‌ای را برای خرید کتب روم، ایران و هند مأمور کرد.

و کتاب اقلیدس و بجستی بطلمیوس به وسیله سهل بن زین ترجمه شد و مأمون نیز دستور این برنامه را داد.

صاحب کتاب آداب اللغه گوید: کتاب‌هایی که در آن زمان به عربی ترجمه شده است از صدها جلد متجاوز است و من جمله هشت جلد از افلاطون و نوزده جلد از ارسطو و ده جلد از بقراط و سی و هشت جلد از جالینوس و چندین جلد از اقلیدس و ارشمیدس و بطلمیوس و مؤلفانی از این قبیل.

از فارسی به عربی بیست جلد ترجمه شده است و از هندی به عربی نیز بیست جلد البته قابل گفتن است که بعضی از اینها قابل استفاده بود و سطح علمی مسلمانها را بالا می برد؛ اما بعضی از آنها همچون فلسفه ارسطو که جنبه حس گرایی و تخیلات موهوم در آن غالب بود، چنانچه راسل به آن تصریح می کند، مانع پیشرفت های علمی و واقع گرایی می شد، آن جنبه های مفید ترجمه ها نیز هرگز جای امام صادق علیه السلام را پر نمی کرد که شاگردی همچون جابر بن حیان داشت).

۴۶ - رجال نجاشی، شماره ۱۱۶۴، کتاب عقاید درباره امامت، توحید، جبر و تفویض: و از جمله ۱۶ کتاب رد ارسطو در توحید.

کشی نیز در رجال خود نقل می کند: وقتی که یحیی برمکی وزیر هارون الرشید متوجه شد، هشام به حرف های بعضی از فلاسفه ایراد وارد می کند، به عنوان یک جرم این را نزد هارون به شکایت برد.

۴۷ - جابر ابن حیان در قرن دوم می زیسته است: در فهرست ابن ندیم از قرن چهارم هجری (مطابق دهم میلادی) قریب به سیصد کتاب اسم برده شده است. وی می گوید جابر بن حیان کتاب های دیگری نیز نوشته است که نام خاص ندارند و فقط به عنوان مؤلف شناخته می شود.

از جمله هزار و ششصد کتاب در مکانیک، پانصد کتاب در طب و پانصد کتاب در فلسفه و رد قول فلاسفه (مقدمه کتاب جابر بن حیان، تألیف دکتر زکی نجیب محمود). زکریای رازی در کتاب های خود از جابر به عنوان استاد خود نام می برد. احمد مجریطی که از فلاسفه اندلس اسپانیا می باشد و در قرن چهارم هجری (مطابق با دهم میلادی) می زیسته است، نیز بعضی از کتاب های جابر را شرح و نقل کرده است؛ بنابر این کتب جابر در قرن یازدهم در اروپا بوده است.

یکی از ناشران کتاب جابر در اروپا شخصی به نام برتیلوی فرانسوی است. وی می گوید: مقام جابر در شیمی، همچون ارسطو در فلسفه است. عبدالله نعمت در کتاب فلاسفه شیعه می نویسد: پانصد رساله جابر، سیصد سال پیش در برلن آلمان چاپ شده است و اکنون در کتابخانه دولتی پاریس موجود است.

تا پایان قرن پانزدهم میلادی کتاب‌های درسی دانشگاه‌های اروپا در رشته شیمی منحصر به کتاب‌های جابر بود.

هولیمارد مؤلف کتاب «شیمی تا زمان دولتن» کشف تیزاب سلطانی (الماءالملکی)، اسید سولفوریک (زیت الزاج)، اسید نیتریک و حجر جهنم یا نترات نقره را از اکتشافات جابر می‌داند، جمعی از دانشمندان اروپا کتاب‌های جابر را شرح یا چاپ کرده‌اند؛ من جمله برتیلو که تعدادی را شرح کرده است و کراوس نیز برگزیده‌هایی را و آخرین آنها هم هولیمارد می‌باشد که در سال هزار و نهصد و بیست و هشت میلادی در پاریس کل مجموعه کتاب‌های جابر را به همان زبان عربی در متن، همراه با پاورقی زبان لاتین چاپ کرده است که تنها جزء اول جلد اول این اثر چاپ شده و در کتابخانه مرحوم آیه الله نجفی در قم موجود است.

اسم این کتاب «تالیفاتی در علم شیمی از حکیم جابر ابن حیان (مصنفات فی علم الکیمیاة للحکیم جابر ابن حیان قد اتمنی بطبعها و نشرها آرک یحیی هولیمارد الاستاذ الاول فی علوم الکیمیاة بمدرسه کالفتن) می‌باشد.

۴۸ - آموزش فلسفه، استاد مصباح یزدی، ج ۱، ص ۲۳ طلوع خورشید اسلام: «دستگاه ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند، به شدت احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می‌کردند... از این رو می‌کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع آوری صاحب‌نظران به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیتعلیه السلام دکانی بگشایند».

۴۹ - اینک به ذکر شواهد دیگری بر احیای علم در اروپا توسط کتاب‌های کیمیاگران مسلمان همچون جابر بن حیان می‌پردازیم: دکتر زکی نجیب محمود در کتاب خود می‌نویسد که ابن ندیم، به ذکر مجموعه‌ای از تالیفات جابر می‌پردازد که از هفتاد عنوان تشکیل شده و موسوم به «السبعین» است.

این مجموعه در زبان لاتین به نام Liber LXX معروف است. (کتاب دکتر زکی به نام تحلیل از آراء جابر بن حیان بیشتر از کتاب مختار رسائل جابر بن حیان تألیف پاول کراوس گرفته شده است) - کتاب الخمسه عشر: این کتاب در

زبان لاتین به نام **Liber XV** معروف است و نسخه‌ای از آن به زبان عربی در کتابخانه
تربیتی دانشگاه آکسفورد، شماره ۳۶۳، وجود دارد.

- کتاب الموازین: که برتولو آن را از روی نسخه موجود در لیدن چاپ کرده است.
به گمان هولمیارد این کتاب همان کتابی است که در زبان لاتین به نام: **Liber de
artis ponderibus** معروف است.

- کتاب الزئبق: برتولو این کتاب را از روی نسخه خطی موجود در کتابخانه لیون
شماره ۴۴۰، در دو کتاب، یکی با عنوان «الزئبق الشرقي» و دیگری با عنوان «الزئبق
الغربي»، - زیبق شرقی نامی مستعار برای نوشادر و زیبق غربی نامی مستعار برای زرنیخ
است (کتاب الأسرار، ص ۵۲۵) - به چاپ رسانیده است.
دو نسخه دیگر از این کتاب نیز در کتابخانه ملی پاریس، مجموعه شماره ۲۶۰۶،
وجود دارد.

- کتاب الخواص: نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا به شماره ۴۰۴۱، در مجموعه
شماره ۲۳۴۱۹، موجود است.

کراوس گزیده‌هایی از کتاب الخواص الکبیر را منتشر کرده است.
هولمیارد درباره کتاب الخواص الکبیر می‌نویسد: این کتاب از مهمترین کتاب‌های
جابر در علم شیمی است.

(بنگرید به کتاب هولمیارد: تاریخ الکیمیا الی عهد دولتن، ص ۱۶).
- کتاب الاستتمام: طغرای قطعه‌هایی از این کتاب را در کتاب خود آورده است.
آرشیو موزه بریتانیا، شماره ۸۲۲۹).

جلدکی نیز در کتاب نهاییه الطلب از آن نام می‌برد.

این کتاب، در زبان لاتین، به **Liber La investigatione
perfectioni** معروف است.

- کتاب الملک: برتولو این کتاب را از روی نسخه‌ای در لیدن، به شماره ۴۴۰ از یک
مجموعه عربی، به چاپ رسانیده است.

نسخه دیگری از این کتاب در کتابخانه ملی پاریس به شماره ۶۰۵ محفوظ است که
با نسخه چاپ برتولو اختلاف دارد.

علاوه بر این دو نسخه، نسخه دیگری متفاوت با این دو وجود دارد که در سال ۱۸۹۱ در هند با چاپ سربی به طبع رسیده است.

به نظر «هولمیارد» این کتاب به لاتین ترجمه شده و بورلیوس **Borrellius** از آن نام برده است.

- مراجعه کنید به آرشیو جمعیت شیمیایی پاریس شماره ۱۶۵۴، ص ۱۰۳ - همچنین، کارینی از آن به عنوان **Sicula Rivista** نام برده است.

خود جابر، نیز در مقاله سی و سوم کتاب الخواص الکبیر به این کتاب اشاره می‌کند. (مختارات کراوس ص ۳۲۶) - تاریخ الفکر العربی، اسماعیل مظهر. کتاب الخالص: به احتمال زیاد این کتاب همان کتابی است که با عنوان **PerfectionisSumma** به زبان لاتین ترجمه شده و در فهرست ابن ندیم از این کتاب الخالص نام برده شده است.

- کتاب الأسرار: به احتمال زیاد این کتاب همان کتاب سر الأسرار است که یک نسخه از آن در موزه بریتانیا، مجموعه ۲۳۴۱۸، شماره ۱۴، وجود دارد. طغرای چند قسمت از آن را در چند مورد ذکر می‌کند (رجوع کنید به مجموعه موزه بریتانیا شماره ۸۲۲۹).

در زبان لاتین نیز یک نسخه خطی با همین عنوان یعنی: **Secreta secretorim** وجود دارد که منتسب به جابر بن حیان می‌باشد - نسخه‌ای از این کتاب به زبان لاتین با عنوان **Screta scretorum** در دانشگاه گونل و کایویس **Corpus christi and cauis Govnille** و دانشگاه کورپس کریستی کامبریج شماره ۹۹ موجود است - (دهخدا، لغت نامه، ماده جابربن حیان). کتاب المجرّدات: جابر خود، در مقاله سی و سوم کتاب الخواص الکبیر (مختارات کراوس ص ۳۲۴) از این کتاب نام برده است و پیرامون آن می‌گوید: «ما تمام ابوابی را که در صد و دوازده کتاب قبلی خود آورده‌ایم، در این کتاب [المجرّدات] به طور مستقل و جداگانه ذکر کرده‌ایم و مجموع ابواب آن به پنج هزار باب می‌رسد. این کتاب، مبنا و اساس کتاب‌های صد و دوازده‌گانه ماست. و ابواب این کتاب‌ها، به وسیله آن [المجرّدات] کامل و تصحیح می‌شود.

پس این کتاب را بخوان و به مطالب آن عمل کن. زیرا، برای کسی که آن را بفهمد در کمال زیبایی و برتری است. و اما شخص نادان جز مشقت و رنج و حسرت بهره‌ای از آن نخواهد بود». همچنین در مقاله سی و هشتم کتاب الخواص الکبیر (مختارات کراوس، ص ۳۲۷) می‌گوید: «... در گشودن رموز مشکل، کتابی مانند آن [المجرّدات] نخواهی یافت... این کتاب از امهات کتاب‌های ماست و احدی از مراجعه بدان بی‌نیاز نیست...».

- کتاب التصریف: این کتاب در لاتین به نام **Liber mutatorinm** معروف است. جابر، خود، در جاهای متعددی از کتاب‌های دیگرش نام این کتاب را می‌برد. از جمله در کتاب: اخراج مافی القوه الی الفعل (مختارات کراوس ص ۹۲) و در کتاب الخواص الکبیر (مختارات کراوس ص ۳۲۹) و در کتاب التجمیع (مختارات کراوس ص ۳۴۲) و بالاخره در کتاب الحاصل (مختارات کراوس ص ۵۳۷). علاوه بر این، پاول کراوس گزیده‌هایی از کتاب التصریف را مستقلاً در مختار رسائل ص ۲۹۳-۴۲۵ آورده است.

(و نیز به نقل تاریخ الفکر العربی اسماعیل مظهر).

- کتاب کشف الأسرار: نسخه‌ای از این کتاب در موزه بریتانیا، مجموعه ۷۷۲۲ شماره ۵۴، و نسخه‌ای دیگر در کتابخانه قاهره موجود است. «**stuIe.R**» این کتاب را در سال ۱۸۹۲ به انگلیسی ترجمه کرده است.

این کتاب، گاه، به نام اسرار الکیمیاء نیز خوانده می‌شود.

- و نیز به نقل تاریخ الفکر العربی، اسماعیل مظهر.

- کتاب الاصول: این کتاب در موزه بریتانیا، مجموعه ۲۳۴۱۸ شماره ۱۳، موجود است و به زبان لاتین نیز با عنوان **Radicum Liber** ترجمه شده است. جابر، در بسیاری از نوشته‌هایش به این کتاب بارها اشاره کرده و گفته است: «به خدا سوگند که این کتاب از کتاب‌های بسیار نفیس است».

(مختارات کراوس، ص ۷۴، ۳۲۲، ۳۴۲، ۴۵۰).

- کتاب التجرید: توسط زکریای رازی شرح شده است.

- کتاب التذکیر: در سال ۱۶۷۲ میلادی ترجمه شده (در اروپا) است.

- کتاب رسائل امام صادق علیه السلام: نیز سابقاً دو بار در اروپا چاپ شده است. (و نیز به نقل از کتاب فلسفه از آغاز تاریخ تألیف محمد رشاد) کتاب‌های جابر از سری کتاب‌هایی هستند که پس از اختراع چاپ در اولین فرصت‌ها به چاپ رسیدند. جابر خود نیز در بعضی از کتاب‌هایش مدعی شده مثل آن کتاب در سراسر جهان یافت نمی‌شود.

اگر جامعه بشری بخواهد بدون آن کتاب‌ها به مطالب آن برسد سال‌های بسیار زیادی خواهد گذشت تا به آن‌ها دست یابد.

۵۰ - جلد دوم اشارات، درباره طبیعیات، تفسیر ۱۹، در مورد عناصر اربعه (فهو اذن هواء استحال مائاً و كذلك قد يكون صحو في قلال الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحاباً لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يري ذلك السحاب يهبط ثلجاً).

۵۱ - جلد دوم اشارات، در طبیعیات، درباره عناصر اربعه تفسیر ۱۹، تنبيه: (فالجسم البالغ في الحرارة بالطبع هو النار و البالغ في البرودة بالطبع هو الماء و البالغ في الميعان هو الهواء و البالغ في الجمود هو الارض).

۵۲ - اسفار، جلد اول، صفحه ۳۹۱ و ۳۹۲، مرحله ثانیه، فصل ۱۳، «تعقل حقائق الاشياء».

۵۳ - ان حقیقه کل موجود لا تعرف الا بالمشاهده الحضوریه و فصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجيه.

۵۴ - بحار، جلد سوم، چاپ آخوندی، صفحه ۱۴۷، باب ۴، الخبر المشتهر بتوحيد المفضل.

۵۵ - بحار، جلد سوم، چاپ آخوندی، باب ۵، صفحه ۱۶۲.

۵۶ - حضرت امام رضا علیه السلام در بحار، ج ۵۷، صفحه ۵۲، در جلسه‌ای که مأمون علما را دعوت کرده بود تا با حضرت بحثی داشته باشند، خطاب به عمران صابی فرمودند: «و اعلم ان كل ما اوجدتک الحواس فهو معنى مدرک للحواس و كل حاسه تدل على ما جعل الله عزوجل لها في ادراكها» بدان آنچه را حواس در تو ایجاد

می‌کنند، همان معنای ادراک حواس است و هر حسی دلالت بر چیزی می‌کند، که خداوند آن را در درون آن حس قرار داده‌است.

حضرت امام رضا علیه السلام نمی‌فرماید «هر حسی، دلالت بر ماهیت شیئی خارجی می‌کند، بلکه می‌فرماید «هر حسی دلالت بر چیزی می‌کند که خداوند در درون خود حس، قرار داده است»؛ یعنی بر آن نوع از تأثرات حسی که درون هر حسی قرار داده شده است.

به عبارت دیگر بین حس و اشیاء خارجی، چیزی به نام درک حسی یا تأثر حسی واسطه است که در درون آن حس است و خارج، علت ایجاد آن تأثر حسی است. به عبارت سوم، تأثرات حسی نتیجه دو چیز است: یکی عامل خارجی و دیگری طبیعت حس؛ برای مثال در یک دمای معین، اسکیمو احساس گرما می‌کند و انسان خط استوایی، احساس سرما؛ یا ما جسم را ماده‌ای متصل به هم می‌بینیم، در حالی که فاصله میان اتم‌ها هزاران برابر جرم اتم‌ها است؛ یا خرده شیشه را سفید می‌بینیم، در حالی که واقعاً هیچ رنگی ندارد؛ در عین حال خرده شیشه عاملی خارجی است که در برخورد با حس بینائی ما، علت احساس و دیدن سفیدی شده است. همچنین درباره موج نور گفتیم که موج نور همچون موج روی آب بدون رنگ است؛ لکن مقابل هر طول موج معین، در ذهن حس دیدن رنگی مخصوص القاء می‌شود و هر طول موج معین را انسان به رنگی مخصوص می‌بیند؛ و گرنه امواج در خارج هیچ تفاوتی با هم ندارند؛ مگر در مقدار بزرگی یا کوچکی طول موج.

۵۷ - به نقل از نشریه دانشگاه انقلاب، دوره جدید، شماره ۹۹/۹۸، رابطه دین و فلسفه پایه‌های این فلسفه از قبیل حضور ماهیت اشیاء خارجی در ذهن و نظریه افلاک و... غیرقابل اثبات است؛ بنابر این پایه تمام بحث‌هایی که مبتنی بر این‌هاست، فرو می‌ریزد.

۵۸ - ترجمه عربی، آخر کتاب برهان، باب مبادی: فمن البینه اذن انه قد يلزم ان نعلم الاوائل بالاستقراء و ذلك ان الحس انما يحصل فيها الكلى بالاستقراء... ۵۹ - لان تصديقنا بالاشياء كلها اما ان يكون بالقياس و اما بالاستقراء... و ينبغى ان نعلم ان الاستقراء ينتج ابدا المقدمه الاولى التى لا واسطه لها لان الاشياء التى لها واسطه بالواسطه

يكون قياساً «اما الاشياء التي لا واسطه لها فان بيانها يكون بالاستقراء» و الاستقراء من جهة يعارض القياس لان القياس بالواسطه يبين وجود الطرف الاكبر في الاصغر و اما بالاستقراء فيبين بالطرف الاصغر وجود الاكبر في الاوسط و القياس اقدم و ابين و اما لاستقراء فايين عندنا.

۶۰ - ده مقوله عبارتند از: ۱ - جوهر ۲ - کم ۳ - كيف ۴ - اين ۵ - متى ۶ - جده ۷ - وضع ۸ - اضافه ۹ - أن يَفْعَل ۱۰ - أن يَنْفَعِل.

۶۱ - جوهر را منحصر به جسم مادی (که نزد ارسطو ترکیبی از هیولاء و صورت باشد) و غیر جسم که عقل و نفس باشد کرده است.

۶۲ - کتاب دوازدهم متافیزک.

۶۳ - معقولات ثانیه فلسفی عبارتند از این که موصوف در خارج است ولی وصف در ذهن است.

مثل معلوم و محبوب.

۶۴ - متافیزیک ارسطو در کتاب چهارم (گاما فصل دوم: برخی چیزها موجود نامیده می شوند چون جوهرند و برخی چون عوارض اند.

۶۵ - آموزش فلسفه، آیه الله مصباح یزدی، جلد ۲، درس چهل و هفتم: ... با توجه به این که انسان دیگری در کنار او نیست، مفهوم واحد از او انتزاع می شود.

۶۶ - صفات اولیه: صفاتی است که در ماده خارجی وجود دارد.

۶۷ - صفات ثانویه: صفاتی است که در حواس موجود می شود؛ ولی علت آن در ارج است؛ مثل طول موج خاص که علت احساس رنگی خاص می باشد و یا ضربه و فشار که علت احساس درد می شود.

۶۸ - نشریه انقلاب - شماره ۹۸/۹۹ در رابطه موضوع دین و فلسفه سؤال مصاحبه گر.

۶۹ - وقتی کلمه استدلال گفته شد، قضایای شهودی و بدیهی اولی مانند استحاله اجتماع نقیض از بحث خارج می شود.

همچنین چیزهای ذهنی مانند موهومات، که استدلال پذیر نیست از بحث ما خارج است.

۷۰ - یعنی در استدلال ذهنی نیاز به شواهد خارجی نیست؛ گرچه در خارج شواهد آن یافت می‌شود.

۷۱ - همانطور که علوم تجربی اقسامی دارد؛ مانند: فیزیک، شیمی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی، پزشکی و غیره، همچنین روش تحلیلی نیز اقسامی دارد؛ همانند: حساب، هندسه، منطق، شناخت‌شناسی و غیره.

۷۲ - خطی که دو خط متوازی فوق را با زاویه معینی قطع کرده است، زوایای مشابه آن، کاملاً با هم مساوی هستند.

۷۳ - دو زاویه متقابل به رأس با هم مساوی هستند.

۷۴ - $A = B + C$ $\Rightarrow B = C$ $\Rightarrow B + C = 180$ - نکته قابل توجه این

که بعضی از علمای حوزه در مقابل روش تجربی، روش عقلی را قرار داده‌اند؛ لذا ریاضیات، فلسفه ارسطویی، شناخت‌شناسی و منطق را یکجا عقلی نامیده‌اند و فرقی میان استدلال‌های تحلیلی ذهنی خطاپذیر و خطاناپذیر، که در فوق کاملاً مسیر شناخت برای هر یک از آنها مشخص شده است، نگذارده‌اند.

علاوه بر این که قرار دادن روش عقلی در مقابل تجربی از سوی برخی از علمای حوزه غلط است (زیرا در روش‌های تحلیلی غیر تجربی نیز جای توهم زیاد است و هر استدلال تحلیلی ذهنی غیر تجربی، عقلی نیست بلکه بعضی از آنها عقلی و بعضی از آنها توهم محض است؛ لذا نامگذاری روش غیر تجربی را به قول مطلق به عقلی، صحیح نیست) همچنین بعضی غربی‌ها نیز روش مقابل تجربی را روش غیرواقعی یا نامفید گرفته‌اند که این هم غلط است؛ چون هر استدلالی که نیاز به استقراء خارجی نداشته باشد، مساوی با توهم و باطل نیست.

چه بسا بعضی از آنها قطعی‌تر از شناخت‌های تجربی باشند و در عین حال قضایایی مفید هستند که شناخت جدیدی به ما می‌دهند (نه تحلیلی که به معنی تکرار مفهوم موضوع است و شناخت جدیدی به ما نمی‌دهد)، لذا قضایای ریاضیات، که روش تحلیلی دارد، هم شناخت جدید به ما می‌دهند و هم مفیدند. ما در کتاب نقد فلسفه کانت توضیح کامل داده‌ایم، و در پاورقی صفحه قبل از باب مثال بعضی از این قضایای مفید را ذکر کردیم.

۷۶ - در کتاب ششم متافیزیک ارسطو فصل یکم: هر دانش اندیشه‌ای و عقلی و هرآنچه اندیشه را در آن بهره‌ای هست، خواه به روش با دقت هر چه تمام‌تر و خواه به روش ساده در پیرامون علت‌ها و مبادی است؛ اما همه این دانش‌ها فقط فلان موجود و فلان جنس را مشخص می‌کند و به آن اشتغال می‌ورزد، نه موجود به طور مطلق یا موجود بماهو موجود را... اما... فلسفه نخستین است که فلسفه کل است، زیرا نخستین است و وظیفه آن بررسی و نگرش درباره موجود بماهو موجود است و چیستی و متعلقات و لواحق آن.

۷۷ - طبیعیات.

۷۸ - مابعدالطبیعه در قسمت مبادی نخستین.

۷۹ - ما در خارج وجود مطلق و کلی نداریم و خارج عین تعیین است و موجودات نسبت به هم متباینند؛ در نتیجه در خارج وجود منبسط نداریم. هر چیزی یا هست، یا نیست.

واسطه میان وجود و عدم هم نداریم، تا مراتب وجود داشته باشیم. این که بیشتر هست کمتر هست، نداریم. هر چیزی یا هست، یا نیست.

آنها می‌گویند: معلول عین وجود علت است، چه در علّیت‌هایی که معلول را از خود می‌زاید و چه در علّیت‌هایی که معلول را ابداع و خلق می‌کند، این سخن درست نیست.

در معلول‌های زائیدنی به این علت که همیشه معلول‌ها جزئی از علت بوده‌اند و از آن جدا شده‌اند به کلّ علت؛ پس معلول عین علت نیست؛ بلکه جزئی از علت است؛ مانند نوری که از چراغ یا خورشید جدا می‌شود و در فلسفه قدیم آن را معدّ می‌گویند؛ اما در علّیت‌های که معلول را ابداع و خلق می‌کنند؛ مانند ایجاد تصورات مختلف، یا ایجاد اراده از فاعل مختار که از عوارض فاعل مختار محسوب می‌شود؛ بلکه فاعل مختار، جوهر بسیط ثابت است و تصورات نفس همیشه، متعدد و متغیّر است؛ لذا کاملاً روشن است که معلول عین علت نیست.

البته این منافات با کلی بودن مفهوم وجود و عام بودن آن ندارد. همان طور که مفهوم جزئی، کلی است اما خارج آن هرگز کلی نیست، مفهوم وجود هم کلی و مطلق است، اما خارج آن هرگز.

۸۰ - جان لاک در کتاب چهارم درباره موضوع جسم می‌گوید: واقع امر این است که ما از کنه ماهیت جسم، شناختی نداریم.

کانت نیز می‌گوید: نفس الامر اشیاء قابل دسترسی نیست.

۸۱ - تعلیقات ابن سینا در موضوع دائره ادراکات انسان (چاپ قم، سال ۱۳۷۹ شمسی، صفحه ۳۴).

«الوقوف علی حقائق الاشیاء لیس فی قدره البشر»... ولانعرف حقائق الاعراض و مثال ذلك انا لانعرف حقیقه الجوهر... و لانعرف حقیقه الجسم... و لانعرف حقیقه الحيوان... و الفصل الحقیقی لاندركه و لذلك يقع الخلاف فی ماهیات الاشیاء. ۸۲ - الفصول الممنوعه لا سبیل إلی معرفتها - تعلیقات، صفحه ۱۶۴، چاپ ۱۴۲۱ قمری در قم.

۸۳ - آموزش فلسفه، جلد اول، تعریف فلسفه.

۸۴ - آموزش فلسفه، جلد دوم، موضوع نظریات فلسفه درباره اعراض.

۸۵ - از آن به کم متصل تعبیر می‌کند.

۸۶ - در کتاب طبیعیات ارسطو و نیز در شفای بوعلی.

۸۷ - کتاب طبیعیات و کتاب متافیزیک ارسطو.

۸۸ - نهایه، در ابواب مقولات عشر، باب شناخت ماهیت جسم.

۸۹ - بر اساس این سخن که گفتیم عناصر یکصد و چندگانه اجسام همه ترکیباتی هستند که از جابجایی الکترون‌ها و پروتون‌ها به وجود آمده‌اند و هیچ‌گونه تغییر جوهری در آنها به وجود نمی‌آید، نظریه حرکت جوهری مرحوم آخوند در کتاب اسفار، جلد سوم درست نیست؛ زیرا الکترون و پروتون، در هر ترکیبی هم که شرکت کنند، هیچ تغییر جوهری در جسم ایجاد نمی‌کند.

۹۰ - تاریخ فلسفه، راسل؛ فصل نوزدهم.

- ۹۱ - ابن سینا در کتاب اشارات، جلد دوم درباره عناصر چهارگانه می‌گوید: تنبیه:
فالجسم البالغ فی الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فی البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فی
المیعان هو الهواء والبالغ فی الجمود هو الأرض.
- ۹۲ - کتاب متافیزیک و منطق ارسطو: مقولات عشر ارسطو که آنها را ماهیات عالیه
و جنس الاجناس موجودات می‌دانست.
- ۹۳ - نشریه دانشگاه انقلاب، دوره جدید، شماره ۹۸ / ۹۹، عنوان رابطه دین و
فلسفه.
- ۹۴ - کتاب یکم متافیزیک، ارسطو، آخر فصل سوم (فصل عقاید فیلسوفان باستان)،
مبادی و علت‌ها.
- ۹۵ - کتاب دوازدهم، فصل ۶، چون که ماده به خودی خود به حرکت در نمی‌آید.
- ۹۶ - فصل هشتم، کتاب دوازدهم: چون رشته تا بی‌پایان نمی‌تواند ادامه یابد.
- ۹۷ - فصل هفتم، کتاب دوازدهم: زیرا اندیشه مبدء است، اما عقل به وسیله معقول به
در حرکت می‌آید وی قبلاً گفته بود: (چیز آرزو شده و اندیشه شده به حرکت
می‌آورد، اما متحرک نیست).
- ۹۸ - فصل هشتم از کتاب دوازدهم متافیزیک.
- ۹۹ - فصل هشتم از کتاب دوازدهم متافیزیک: اگر یک حرکت مکانی به خاطر
حرکت مکانی دیگر باشد، این نیز باید به خاطر یکدیگر باشد؛ بنابراین چون رشته تا
بی‌پایان نمی‌تواند ادامه یابد، هدف هر حرکت مکانی نیز، یکی از اجرام الهی متحرک
در آسمان خواهد بود.
- همچنین ارسطو در فصل هفتم می‌گوید: پس محرکی هست که متحرک نیست و به
حرکت می‌آورد.
- چیزی جاویدان است.
- جوهر و فعلیت است به حرکت آوردن او چنین است.
- چیز آرزو شده و چیز اندیشیده شده به حرکت می‌آورند، اما متحرک نیستند....
- زیرا اندیشه مبدء است، اما عقل به وسیله معقول به حرکت می‌آید.
- ۱۰۰ - آخر فصل سوم از کتاب یکم متافیزیک ارسطو.

۱۰۱ - کتاب دوازدهم متافیزیک، فصل نهم: همه درباره خدا می‌اندیشند و خدا درباره خودش می‌اندیشد.

۱۰۲ - کتاب یکم متافیزیک در فصل دوم.

۱۰۳ - کتاب یازدهم، فصل دوم.

۱۰۴ - مراد از فلک اعظم، فلک محیط بر عالم است.

۱۰۵ - کتاب دوازدهم، فصل هشتم.

۱۰۶ - کتاب سوم متافیزیک، فصل چهارم.

۱۰۷ - ملاصدرا هم در اسفار، جلد سوم، در فصل ربط حادث به قدیم، با ارسطو هم نظر است.

۱۰۸ - در کتاب‌های هیئت جدید و زمین‌شناسی عمومی تألیف سیروس شفق، زمین‌شناسی تألیف دکتر احمد معتمد.

۱۰۹ - کتاب اثولوجیا، میمردهم، فی العلة الاولى و الاشياء التي ابتدعت منها... الواحد المحض هو علة الاشياء كلها... فان الهوية الاولى اعنى به هوية العقل هي التي انبجست منه اولا بغير توسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى و العالم الاسفل بتوسط هوية العقل و العالم العقلي.

۱۱۰ - کتاب اثولوجیا، فلوطین، میمردهم: ان الواحد الحق ابداع هوية العقل و ابداع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل و اما النفس فلما كانت معلولتاً من معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة و هي الساكنة بل هي فعلته بغير حركة و ابتدعت صنماما و انما يسمى فعلها صنما لانه فعل دائر غير ثابت و لا باق... فتبتدع صنما و هو الحس و الطبيعة التي في الاجرام المبسوطه و النبات و الحيوان و كل جوهر.

۱۱۱ - مرحله دوازدهم تعلیقه فصل بیستم کتاب نهاییه الحکمه علامه طباطبائی از جناب آقای مصباح یزدی تعلیقه ۴۶۲ «و اتباع المشائین... و اما العقل العاشر فیصدر عنه هیولی العناصر و الصورة الجسمیه المنطبعة فیها اللازمه لها ثم جمیع الصور الجوهریه و اعراضها حسب الاستعدادات الحاصله من تأثیر اوضاع الفلکیه و حركاتها و اما الاشرایقون فقد ذهبوا الی آن فی المرتبه الاخیره من مراتب العالم العقلي صدرت

عقول كثيرة بعدد الانواع الموجودة فى هذا العالم و هى المثل الا فلاتونية». در كتاب قبسات مير داماد (چاپ ۱۳۶۷ شمسی، انتشارات دانشگاه تهران، قبس نهم) درباره ترتیب خلقت می گوید: و میض: «و اذن فاعلمن ان الجواهرالعقلیه المفارقه كثيره العدد طولاً و عرضاً... و لان تحت كل عقل فى درجه بعينها من الدرجات الطوليّه المترتبّه عقلاً و نفساً و جرماً فلكياً بمادته و صورته الجرميه... و الاشبهه عند شركاء الصنائه ان العقول المفارقه بعدد الكرات السماويه».

۱۱۲ - همچنين تعليقه ۴۶۴، آخر عبارت حضرت آيه الله مصباح حفظه الله، در كتاب تعليقه نهايه الحكمة، اثر علامه طباطبايرحمه الله: «و الذى دعاهم الى هذه التكاليفات هو ما سلموه كاصل موضوع من الافلاك التسعة ذوى النفوس فالتزموا بوجود عقول تسعة لصدورها و بوجود عقل عاشر لصدور عالم العناصر الذى هو فى جوف تلك الافلاك و قد اتضح بفضل تقدم العلوم الطبيعه بطلان ذلك الاصل و فساده من اصله».

۱۱۳ - تعليقات، ابن سينا، صفحه ۱۲۱، چاپ قم، سال ۷۹: «فيصح ان تصدر عن مرید واحد بحسب اختلاف الدواعى افعال مختلفه».

- تعليقات، صفحه ۵۹: «البارى احدى الذات و فعله احدى الذات ليس لداع و لا قصد فلا شىء يحصل فيه يوجب اثنييه او كثيره».

۱۱۴ - تعليقات، صفحه ۱۹، چاپ قم، سال ۷۹: «اراده البارى لاتكون له بسبب لانه لا ينفعل عن شىء ولا يكون له غرض فى شىء بل يكون السبب فى ارادته ذاته».

۱۱۵ - سوره انبياء، آيه ۱۶ و ۱۷ «وما خلقت السماء والارض لاعيين* لو اردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين».

۱۱۶ - تعليقات، ابن سينا، چاپ قم، سال ۷۹، صفحه ۱۱: «فاذن ارادته من جهه العلم ان يعلم ان ذلك الشىء فى نفسه خير و حسن... و كون ذلك الشىء خيراً من لاكونه».

۱۱۷ - انبياء / ۶۹.

۱۱۸ - سوره شمس، اعراف، در تفسير سوره.

۱۱۹ - طه.

۱۲۰ - تاریخ فلسفه راسل، سیر فلسفه در اروپا، نوشته آلبرت آوی، و نیز کتاب آندره کرسون؛ همچنین مقدمه آقای دکتر احمدی بر ترجمه تأملات دکارت. ۱۲۱ - آگوستین قدیس در رساله خطاب به نفس، به نقل از تاریخ فلسفه راسل: ای که می‌خواهی بدانی، می‌دانی که هستی، می‌دانم... آیا می‌دانی که می‌اندیشی؟ می‌دانم....

۱۲۲ - در تأمل دوم، کتاب تأملات: «زیرا معتقد بودم که داشتن نیروی متحرک بالذات است (اراده)، و نیز نیروی احساس و تفکر را نمی‌توان از مزایای طبیعت جسمانی دانست».

در تأمل ششم: «از یک سو مفهومی واضح و متمایزی از خودم دارم، از آن حیث که چیزی هستم که می‌اندیشد، بدون امتداد است، و از سوی دیگر مفهوم متمایز از بدن دارم، از آن حیث که چیزی است فقط صاحب امتداد و عاری از فکر. پس بدون تردید نفس من از بدنم متمایز است».

۱۲۳ - کادورث (به نقل از فلسفه کاپلستون) در قسمت افلاطونیان کمبریج می‌گوید: در جسم مادی چیزی نیست.

مگر اندازه، شکل، محل، حرکت و سکون.

به یقین ریاضی می‌دانیم به هرگونه با هم در آمیزند، هرگز نمی‌توانند مقوم حیات یا قدرت فهم یا اندیشه باشند.

۱۲۴ - یعنی موجود غیر قابل تقسیم و دارای فهم و اختیار، نمی‌تواند معلول موجود مادی قابل تقسیم و بدون فهم و اختیار باشد.

۱۲۵ - و استدلال‌های دیگر دکارت درباره خدا، مثل خالق تصورات فطری و استدلال گرفته شده از آنسلم را، بعداً به طور مفصل مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱۲۶ - راسل در شرح فلسفه ارسطو در همان تاریخ فلسفه‌اش می‌گوید: ارسطو در پایان دوره اخلاق فلسفه یونان ظهور کرد.

پس از مرگ او دو هزار سال گذشت تا جهان توانست فیلسوفی پدید آورد که بتوان او را به تقریب همسنگ ارسطو دانست.

(ارسطو متعلق به قرن چهارم قبل از میلاد و دکارت متعلق به قرن شانزده میلادی است).

۱۲۷ - یعنی تازگی که در حرف‌های دکارت نسبت به فلاسفه ما قبل از خودش وجود دارد، حتی در گفته‌های ارسطو نسبت به گفته‌های فیلسوفان ما قبل ارسطو نیز دیده نمی‌شود.

۱۲۸ - یعنی فلاسفه‌ای که تا قبل از دکارت همه درباره موجود خارج از ذهن یعنی عالم و خدا، می‌اندیشیدند را، متوجه خود اندیشه کرد و به درون اندیشه کشانید.

۱۲۹ - تأملات دکارت، در خلاصه تأمل اول.

۱۳۰ - تأملات دکارت، آغاز تأمل دوم.

۱۳۱ - تأملات دکارت، ادامه همان تأمل دوم.

۱۳۲ - تاریخ فلسفه راسل، در بابی که مربوط به دکارت می‌باشد.

۱۳۳ - کتاب بزرگان فلسفه، نوشته آندره کرسون، قسمت فلسفه دکارت.

۱۳۴ - کتاب فلسفتنا، سید محمد باقر صدر، در قسمت نقل فلسفه دکارت.

۱۳۵ - تأملات دکارت، تأمل دوم.

۱۳۶ - اتم که از الکترون و پرتون تشکیل شده، تابع قانون جبری و قهری فیزیک

است، و فهم و اختیار در آن راه ندارد.

۱۳۷ - نیروی تحرک بالذات، همان اراده است.

۱۳۸ - چون امتداد ندارد، پس قابل تقسیم نیست.

۱۳۹ - رساله پژوهش هیوم، به نقل از کتاب فلیسوفان انگلیسی، تألیف کاپلستون.

۱۴۰ - آری نوع «تصور، اراده، اخلاق، رفتار»، شخصیت اجتماعی و روحی و روانی

انسان را تشکیل می‌دهد؛ ولی این غیر از بحث عقلی و فلسفی هست که ما بتوانیم

فاعل اینها را که همان من بسیط مستمر است، را فراموش کنیم.

۱۴۱ - هیوم در نظریه خود سر درگم است که چگونه ممکن است، من واحد

حقیقی، همان مجموعه تصورات و تصمیمات متمایز از هم باشیم: «همه امیدها بر باد

می‌رود، آنگاه که به تبیین مبادی می‌رسم که ادراکات متوالی، ما را در اندیشه یا

آگاهیمان به هم یگانه می‌سازد».

«من از کشف نظریه‌ای که مرا در این باب خرسند کند، ناتوانم. کوتاه سخن این که دو مبدأ وجود دارند که من نمی‌توانم با هم سازگارشان کنم و مرا نمی‌رسد که هیچکدام را و آنهم این دو مبدأ عبارتند از: ۱ - همه ادراکات ما وجودهای متمایز از هم هستند.

۲ - ذهن هرگز رابطه واقعی میان وجودهای متمایز، را ادراک نمی‌کند». (تاریخ فلسفه کاپلستون در فصل هیوم).

۱۴۲ - ملا صدرا در اسفار قسمت مربوط به بحث نفس و قوای موجود در انسان می‌گوید: «النفس فی وحدتها کل القوی».

وی موجود اندیشنده و قوای آن را یک موجود بسیط حقیقی می‌داند؛ حتی آن را با زندگی نباتی بدن و قوای نباتی آن همچون قوه هاضمه و یکی می‌داند آن هم یک موجود واحد بسیط حقیقی.

این گفتار ملا صدرا با تجربیات علمی و دلایل روشن عقلی متناقض است. نه با علم می‌سازد و نه با عقل می‌سازد.

۱۴۳ - تصویری که از طریق تجربه حسی نیامده، انتسابش به خالق نزدیک‌تر و روشن‌تر است، تا تصویری که از طریق حسی آمده‌است.

۱۴۴ - کتاب تحقیق در فهم بشر، تألیف جان لاک، قسمت دوم، باب ۱۷: «عدم تناهی»، بند هفدهم.

۱۴۵ - همان، قسمت اول، فصل چهارم، بند ۹.

۱۴۶ - نقدی بر فلسفه کانت، تألیف سید محمد رضا علوی سرشکی.

۱۴۷ - تأمل سوم.

۱۴۸ - رجوع شود به کتاب تأملات دکارت.

۱۴۹ - تأملات دکارت، تأمل پنجم.

۱۵۰ - ترجمه کتاب فلسفه کانت و نقد و بررسی آن، از یوسف کرم، ترجمه محمد رضائی، در ضمیمه ترجمه از انتشارات دفتر تبلیغات و اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۵۱ - ابن سینا در کتاب اشارات، اول جلد سوم می‌گوید: «فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره اما أن تسلسل ذلك إلى غیر النهایة فیکون کل واحد من آحاد السلسله

ممکناً فی ذاته والجملة متعلقة بها فیکون غیر واجبه فتجب بغيرها». ترجمه: وجود ممکن که نیازمند به علت است و بر خود قوام ندارد، اگر تابعی نهایت هم پیش برود خود سلسله نمی‌تواند قائم به ذات خود باشد و باید به غیر سلسله واجب شود.

ملا صدرا در جلد ۶ اسفار، صفحه ۱۶ - ۱۴ می‌نویسد: «فاذاً الوجود إمّا مستغن عن غیره وإمّا مفتقر لذاته إلى غیره والأول هو واجب الوجود».

ترجمه: وجود یا وجودی است که قائم به ذات خود است و نیاز به علت ندارد که واجب الوجود است؛ یا وجودی است که نیاز به علتی دارد و وجود را از ناحیه غیر، گرفته است که ممکنات و حوادث باشند.

علّامه طباطبایی در نهاییه الحکمّه در مرحله دوازهم از فصل اول در اثبات وجود واجبی می‌نگارند: «... او جز ما قیل ان حقیقه الوجود إمّا واجبه وامّا تستلزمها فاذا الواجب بالذات موجود وهو المطلوب» ترجمه: وجود یا خودش قائم به ذات خود است که واجب الوجود است، یا وجود ممکنی است که خودش را از واجب الوجود گرفته است.

۱۵۲ - آنسلم پایگزار برهان وجودی در غرب است.

۱۵۳ - تاریخ فلسفه راسل، در فصل دکارت ولایپ نیتز.

۱۵۴ - البته باید گفت: مفاهیم در ذهن بر دو قسم هستند: یا از کشف واقع به دست می‌آیند و ذهن طریقی برای ایصال آنها به واقع است از قبیل ریاضیات. یا ساخته ذهن می‌باشند که خود ذهن، علت شکل دهی آن موجود خواهد بود؛ مانند اسب بالدار، یا کامل‌ترین جزیره.

بنابر این، هر چیزی که در ذهن است یا از خارج به ذهن می‌آید، آن هم دو نوع است: بعضی محسوسات حسّی است؛ مانند صورت چیزهائی که آن را می‌بینیم و برخی مکشوفات ذهن است مانند ریاضیات، قسم سوم نیز تخیلات ساخته ذهن است. تقسیم وجود به واجب و ممکن، از قبیل ریاضیات است.

۱۵۵ - تأمل ششم در وجود اشیاء مادی.

۱۵۶ - قابل توجه است که خیال، صورت اولیّه خودش را نمی‌تواند بسازد و باید موادّ اولیّه خودش را از یکی از حواس پنجگانه، بگیرد.

لذا کسی که کور مادر زاد است و هیچ تصویری از رنگ ندارد، ترکیبی از رنگ‌ها را نمی‌تواند تخیل کند؛ برای همین دکارت در تأمل اول می‌گوید: تخیل نمی‌تواند هرگز بدیع و بی‌سابقه باشد.

۱۵۷ - عبارت دکارت در تأمل ششم: «هر چند مفاهیمی که از طریق حواس می‌گیرم، بستگی به اراده من ندارد، اما گمان نمی‌کنم که از این امر باید چنین نتیجه گرفت که منشأ این مفاهیم اشیایی است غیر از من؛ زیرا چه بسا قوه‌ای در من وجود داشته باشد که علت و مولد اینها باشد؛ گر چه این قوه برای ما ناشناخته است.

۱۵۸ - تأمل ششم.

۱۵۹ - مراد از موجود مطلق، موجود بما هو موجود است.

۱۶۰ - از آن جمله جان لاک، لایپ نیتز - هیوم، بارکلی، کانت و...