

ملاحظات فلسفی در

دین، علم و تفکر

بینش دینی و دید علمی

آرامش دوستدار

کتابخانه انجمن
فلسفه ایرا
ش. ۱۰۸



مؤسسه انتشارات آگاه

تهران، ۱۳۵۹

چاپ اول ۱۳۵۹

آرامش دوستدار
ملاحظات فلسفی در...

انتشارات آگه

تهران، خیابان انقلاب مقابل دبیرخانه دانشگاه تهران

چاپ این کتاب در زمستان ۱۳۵۹ به پایان رسید.
حق چاپ محفوظ است.

به همسرم دوروتنا

پیشگفتار

این نوشته مشتمل بر سه بخش است: بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی. بخشهای سه گانه با وجود مشابهت ترکیبی نامهایشان منظوری یکسره همسان ندارند. بینش دینی میگوید دین بینش است و این بینش را بر اساس پندار آفرینش از نیستی میندیشد. دید علمی میگوید علم دید است و این دید را بر هستی مستقل طبیعت استوار میکند. تفکر فلسفی که برخلاف طرح نخستین و به علمی قهری کتابی جداگانه خواهد شد، نه میگوید فقط فلسفه تفکر است و نه اینکه تفکر فقط فلسفی است، بلکه: فلسفه نوعی تفکر است. این نوع تفکر که مستقیماً موضوع بخش سوم خواهد بود، چنانکه از عنوان نوشته برمیآید نحوه ملاحظات ما را ضرورتاً از آغاز متعین کرده است. ضرورت درونی تفکر فلسفی در این است که خود را در جستجوی خود درمیابد و مییابد. از ایشرو هرگز نمیتوان از پیش گفت فلسفه چیست. فقط در آزمودن این نحوه تفکر میتوان فلسفه را یافت و این نحوه تفکر را در فلسفه آزمود. چنین روشی را منطق که تفکر استنتاجی است «حرکت در دور» مینامد و مردود می شمارد با این ادعا که نمیتوان پایان و آغاز را در عین حال و متقابلاً برهمدیگر متقدم و متأخر ساخت. برای اینکه منطق چنین ادعائی را ابتناء کند باید بتواند بگوید آغاز و پایان چه هستند و به چه گونه ای هستند، چرا و به چه مجوزی فلسفه آغاز است و نه پایان یا بعکس، و سرانجام اینکه به چه سبب گونه هستی یک امر نمیتواند آغاز و پایان باهم باشد. اما چون منطق بعنوان تفکر استنتاجی هرگز راهی به هستی امور ندارد، اساساً قادر به اندیشیدن این پرسشها نیست، چه رسد به ابتناء آنها در گونه هستی شان.

اینکه در دو بخش حاضر بر چند فیلسوف معین بیشتر تکیه شده، علتش این است که حوزه موضوعی ملاحظات ما چنین ایجاب میکرده است. برخی از واژه‌های زبان فکری غالب و مرسوم اضطراباً در این نوشته بکار برده شده‌اند و در اینصورت معنای حتی الامکان توضیح شده آنها مراد ماست. مثلاً منظور ما از ماهیت چیزی نیست جز آنچه یک امر در نهاد خود هست. نهاد چیستیست و چیستی همانا خود امر است. بنابراین، فقداقی اصطلاحات معمول و شیوه رایج نگارش «کتابهای فلسفی ما» در این نوشته نه عمد است و نه سهو، بلکه نشانه‌ایست از عدم امکان کار بست آنها در زمینه‌ای که نمیتواند و مجاز نیست در قالب‌های بیگانه پیش‌ساخته ریخته شود، خصوصاً که این نوشته میکوشد نشان دهد که فلسفه فلسفه است، نه دین و حکمت، و نه حتی علم. زبان هر نوشته از اندیشه‌ای برمیآید که آن نوشته میندیشد.

در اینجا فرصت را مغتنم می‌شمارم و از دوست دیرینم فریده زندیه که در تطبیق رونویس‌ها با متن و نیز در تصحیح فرمهای چاپی به من کمک بسیار کرده‌است صمیمانه سپاسگزاری میکنم.

تهران، اردیبهشت ۱۳۵۹

فهرست مندرجات

بخش اول

صفحة

- پیشگفتار ۵
۱. غرض ملاحظات ۱۱
۲. توجیه روش منفی و سبب مقایسه دین و علم با فلسفه ۱۲
۳. پرسیدن دین و پرسیدن علم ۱۵
۴. تعیین ماهیت پرسیدن در روال دینی و در روال علمی ۱۸
۵. معنای شناسائی دینی و شناسائی علمی در ارتباط با آفرینش ۲۰
۶. پرسش از ماهیت دین ۲۲
۷. قدسی و ماهیت دین ۲۴
۸. قدسی و زیست دینی ۲۵
۹. وضع وجودی انسان در پیشش دینی - کلام ۳۰
۱۰. قاطعیت مطلق کلام ۳۴
۱۱. عامیت، نخستین و آخرین شاخص دین ۳۵
۱۲. دین جهانی و دین قومی ۳۶
۱۳. دین عرفانی و نیستی ۳۹
۱۴. دین پیامبری و هستی ۴۰
۱۵. دوگانگی در هستی: رابطه انسان با جهان و خدا در دین پیامبری ۴۲
۱۶. یگانگی در نیستی: رابطه انسان با جهان و خدا در دین عرفانی ۴۳
۱۷. تعیین ماهیت انسان در پندار پیامبری و عرفانی ۴۵
۱۸. بودیسم و نیروانا ۴۶
۱۹. ضرورت درونی کلام ۴۹

۲۰. توضیح بعدی در مورد کلمه بینش و توضیح قبلی در مورد کلمه دید ۵۳
۲۱. مرور بر آنچه گفته شد ۵۴
۲۲. علم چیست؟ ۵۶
۲۳. مجموعه احکام: تجانس و ارتباط ۶۲
۲۴. ساخت حکم و ساخت‌های کلام ۶۳
۲۵. حکم در فیزیک ۶۵
۲۶. حکم در روانشناسی اعماق ۶۸
۲۷. حکم در ریاضیات ۶۹
۲۸. اعتبار حکم علمی ۸۵
۲۹. مقایسه حکم با کلام ۸۶
۳۰. پشناسی چیست؟ بودگی جهان مستقل از شناسائی ۹۰
۳۱. پیششناسی یعنی هست کردن جهان بر اساس شناسائی ۹۸
۳۲. سوژه و ابژه - چگونه شناسائی ممکن می‌گردد ۱۰۴
۳۳. دکارت و مسئله ابتناء شناسائی علمی - سوژکتیویته ۱۰۷
۳۴. سوژکتیویته و خدا در تفکر دکارت ۱۱۶
۳۵. همسانی ساختی در سوژه و ابژه: ارسطو و هگل ۱۱۸
۳۶. همسانی اندیشیدن و هستی نزد ارسطو ۱۲۰
۳۷. همسانی اندیشیدن و هستی نزد هگل ۱۲۲
۳۸. هگل: تناقض یعنی روند حیاتی واقعات ۱۲۴
۳۹. همسانی اندیشیدن و هستی به گونه ارسطویی و به گونه هگلی ۱۲۸
۴۰. تناقض درما کرو فیزیک و در میکرو فیزیک ۱۳۱
۴۱. دکارت: علم یعنی قدرت و تصرف اندیشه در طبیعت ۱۳۳

بخش اول
بینش دینی

۱. غرض ملاحظات

در این نوشته می‌کوشیم تفاوت‌های بدائی میان بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی را در رگه‌های اساسی‌شان بیرون کشیم و بدین ترتیب^۱ در وهله اول دو امر نخست را از هم و سپس هر دو را از تفکر فلسفی متمایز نمائیم. اما غرض ملاحظات ما تمیز صرف این سه حوزه از همدیگر نیست. متمایز ساختن این سه حوزه از همدیگر در اصل وسیله‌ای است برای روشن ساختن این مطلب که تفکر فلسفی دماهیت خود نه بینش دینی است و نه دید علمی، همچنانکه هر گاه بینش و دید^۱ بخواهند فلسفی باشند، امری که ممکن نیست، دیگر دینی و علمی نخواهند بود و در این صورت تفکر هستند و نه بینش و دید. ملاحظات ما در مورد بینش دینی و دید علمی از حد این غرض تجاوز نمی‌کنند و متناسب با آن صورت می‌گیرند. معنی اش این است که ما شناختن بینش دینی و دید علمی را در اینجا بعنوان روش برای راهیابی به تفکر فلسفی بکار می‌بریم و چنین روشی طبعاً منفی است. این روش از این حیث منفی است که بامتعین ساختن ماهیت دین و ماهیت علم نخست نشان می‌دهد که فلسفه چه نیست تا از آن پس به ایضاح این امر بپردازد که فلسفه چه هست؛ بدین گونه ما بنا را بر این می‌گذاریم که نه میدانیم بینش دینی چیست و

۱. رجوع کنید به بخش دوم، فصل بیستم، توضیح بعدی در مورد کلمه بینش و توضیح قبلی در مورد کلمه دید.

نه دید علمی و نه هرگز تفکر فلسفی.

۲. توجیه روش منفی و سبب مقایسهٔ دین و علم با فلسفه

پیش از هر چیز ما باید دو مطلب را موجه کنیم: یکی روش منفی مطالعه و دیگری انتخاب بعد دینی و بعد علمی انسان در برابر روال فلسفی او. توجیه این دو مطلب را می‌توان بر اساس این دو پرسش مبتنی ساخت: (۱) - چرا ما روش منفی را برگزیده‌ایم؟ (۲) چرا و به چه مجوزی می‌خواهیم منحصراً بینش دینی و دید علمی را در برابر تفکر فلسفی بگذاریم و مغایرت ذاتی آخری را با اولی و دومی، که هر دو به نوبهٔ خود ناقض همدیگرند، نشان دهیم؟ چون در اینجا و در این ارتباط پرسش اولی متفرع از دومی و نتیجهٔ ضروری آن است و بدین معنا هر دو پرسش در غرض نهائی خود در هم تنیده هستند، مانع از پرسش دوم می‌پردازیم. ما می‌توانستیم عرصه‌های دیگری از فعالیت معنوی انسان را برگزینیم تا احیاناً معلوم شود که هیچ‌یک از آنها فلسفه نیست. مثلاً می‌توان هنر و ادبیات را به این منظور برگزید و به چنین نتیجه‌ای رسید. چنین نتیجه‌ای در واقع از پیش در نهاد هنر و ادبیات مندمج است. چه هنر و ادبیات خود را منازع آنچه هنر و ادبیات نیست نمی‌کنند و نمی‌دانند. در دین و علم چنین نیست. بنابراین پاسخ ما به پرسش دوم این است: در واقع این ما نیستیم که میان جلوه‌های فعالیت معنوی انسانی، دین و علم را اختیار کرده‌ایم تا آنها را در ماهیتشان که فلسفه نیست باز نماییم، بلکه این دین و علم هستند که خود را بدین منظور بما تحمیل می‌کنند و فلسفه را به معارضه می‌خوانند، یا خود را معارض فلسفه می‌پندارند. این تعرض و تحمیل منحصراً از جانب دین و علم بروز می‌کند. زیرا فقط دین و علم هر یک به نحو خود ظاهر آبه همان امر می‌پردازند که تفکر فلسفی. کلی‌ترین و وسیع‌ترین و بهمین

جهت مبهم‌ترین وجه مشترك بینش دینی و دیدعلمی و تفکر فلسفی در این پرسش آشکار می‌گردد که هر سه می‌کنند: جهان چیست و چگونه است؟ ما خواهیم دید که چنین پرسشی در این سه زمینه فقط بظاهر غرضی واحد دارد.^۲ بدینگونه پاسخ پرسش اول ما نیز در این ارتباط کمابیش داده شده است.

برای اینکه جا آگانه و بیشتر در علت بکاربردن روش منفی بکاویم به پرسش اول خود بازمی‌گردیم. معنای واضح‌تر پرسش ما این است: از چه رو ما اول باید بدانیم که بینش دینی چیست و دیدعلمی کدام است تا سپس این امر را روشن کنیم که فلسفه چیست؟ آیا معنای این پرسش این است که همیشه و ضرورتاً آشناسدن با تفکر فلسفی مستلزم آشنا شدن پیشین بادین و علم است؟ به این پرسش باید جواب داد که چنین نیست، خصوصاً که اندیشیدن فلسفی در بدایت خود درست جایی صورت گرفته که پندارش از جهان هرگز دینی نبوده است و نیز علوم که در چنین مهدی زاده شده و پرورش یافته‌اند بر فلسفه مؤخر بوده‌اند و از آن متفرع گشته‌اند. اما شاید به همین جهت برای راه یافتن به فلسفه در خارج از سرزمینی که فلسفه از آن برآمده است نخست باید عناصری را شناخت که پندار سرزمین غیر فلسفی را می‌سازند تا برای آدمی که در پندار بدائی، یعنی در عمیق‌ترین ریشه فکری خود به فلسفه بیگانه است، این دو پندار متغایر خلط نشوند، و اگر شده‌اند از هم متمایز گردند. چنین خلطی نزد ما در سیر تحولات تاریخی قهراً صورت گرفته است.

بر اساس پندار ادیان کهن ایرانی که قویترین صورت تصفیه شده و متبلورش جهان‌بینی زرتشتی است، روال ما نسبت به جهان از آغاز

۲. سواى آنچه در بخش اول و دوم در این مورد اندیشیده و گفته خواهد شد، بخش سوم، تفکر فلسفی، مشروح‌تر و عمیق‌تر به این مطلب خواهد پرداخت.

دینی بوده است. این پندار دینی در مواجهه بعدی و علنی خود با اسلام در واقع با پندار ناخویشاوند دینی دیگری میامیزد که وجه مشترکشان فقط دینیت آنهاست. ما این وجه مشترک به معنای اعم را بعداً خواهیم شناخت. در متن همین خلط جدید پندار دینی است که ما با تفکر یونانی که دینی نیست روبرو می شویم. بدین ترتیب عناصر فکری یونانی که برای ما کاملاً بیگانه اند وارد پندار دینی ما می شوند. این عناصر از یک سو ما را به معارضه می خوانند، یعنی اصول و رگه های اصلی پندار دینی ما را معروض تفکر میسازند، و از سوی دیگر خود در این معارضه بیش از پیش تغییر شکل می دهند، یعنی دینی می شوند. آنچه اکنون بافت فکری ما را به معنای اعم می سازد حاصل چنین مزجی است از دو امر. تغییر ماهیت یافته: از تفکری که در انتقال به پندار دینی ماهیت فکری خود را از دست داده است، و از دینیتی که در تصرف عناصر غیر دینی قهرآبی اصالت گشته است. ما در این مزج، که نیروهای پندار قومی ما را حفظ کرده و آنها را در الگوهای ایرانی شده اسلامی و اسلامی شده ایرانی مستحکمتر ساخته است، چنان تنیده مانده ایم که قادر نیستیم عوامل سازنده اش را در سرچشمه های حیاتی شان از هم متمایز سازیم و پندار دینی و تفکر فلسفی را از هم بازشناسیم. اکنون دیگر پس از گذشت قرنها طبیعتاً چنین فکری حتی دشوار بخاطر ما خطور میکند که مبدا فلسفه دلدایت خود همانقدر یونانی و دلدناوددگی بعدیش مالاً اروپائی و مغرب زمینی باشد که بودیسم دلدائنی ترین معنای خود پدیده ای هندی. به این دو علت است که ما باید در وهله اول بدانیم بینش دینی چیست تا سپس دریابیم که خود ما بر اساس چنین بینشی چیستیم و چگونه هستیم. نخست با ایجاد این تمیز انتقادی نسبت بخودمان، یعنی به مائی که پندارمان از جهان در اصل دینی است، خواهیم توانست آنچه را که از آن خودمان است بشناسیم و بر مبنای این خودشناسی خاص به روش نفی و تفکیک به

آنچه از آن ما نیست، یعنی به تفکر فلسفی در معنای بدائیش راه یابیم. اما در مورد اینکه چرا شناختن قبلی دید علمی برای راه یابی بعدی به فلسفه لازم است: چون مانیز قهراً به نحوی در معرض جریانهای علمی هستیم و مآلاً خود را به حربه‌ای مجهز می‌پنداریم که خصوصاً با اکتشافات علمی از قرن شانزدهم به بعد همچنان عرصه طبیعت را بیشتر تسخیر می‌کند، هرگاه علم، یعنی عامل این تسخیر را در برابر فلسفه که با جهان و انسان سر و کار دارد مبارزی قوی‌تر ندانیم، لاقلاً آنرا حریف و معارض همسنگ فلسفه می‌شناسیم. بدینجهت برای اینکه بدانیم چرا فلسفه علم نیست، نخست باید علم را در ماهیتش بشناسیم. در بروز زمانی امور زود ما بینش دینی همانقدر متقدم بر «تفکر فلسفی» است که سیطره دید علمی جدید بر این «گونه تفکر فلسفی» قهراً متأخر. در نطق این تقدم دینی و تأخر علمی است که مامی توانیم تفکر فلسفی سقط شده در آن مزج را باز یابیم و از این مجرا راهی به منشاء آن بگشائیم.

۳. پرسیدن دین و پرسیدن علم

گفتیم وجه ظاهراً مشترک بینش دینی و دید علمی از یکسو و تفکر فلسفی از سوی دیگر این است که آنها نیز نظیر فلسفه می‌پرسند: جهان در هستی خود چیست و چگونه است؟ و به این پرسش پاسخ میدهند. ظاهری بودن این شباهت را از نحوه پرسش و پاسخی که خاص هر یک از این سه حوزه است می‌توان شناخت. در مورد بینش دینی و دید علمی شاخص این است که هر دو با پاسخ‌هایی که به پرسش خود میدهند، به دو گونه متفاوت خصلت پرسش را معدوم میکنند. این کار را بینش دینی از پیش میکند و دید علمی از پس. دین جهان را همیشه از پیش میشناسد و علم جهان را همیشه از پس خواهد شناخت. ما شناسائی دینی را پیششناسی و شناسائی علمی را

پیشناسی اصطلاح می‌کنیم. معنا و غرض این دو ترکیب به تدریج و به دفعات در سیر بعدی این ملاحظات توضیح خواهند شد.^۳ و ما ضمن آن خواهیم دید که پرسش و پاسخ دینی و پرسش و پاسخ علمی در ماهیت خود نه هم‌غرضند و نه آن غرضی را دارند که پرسش و پاسخ را در تفکر فلسفی می‌سازد. ناچار مشابهتی که از یکسو میان روال دینی و روال علمی و از سوی دیگر میان این دو روال و تفکر فلسفی نسبت به امور می‌بینیم درونی نیست، بلکه برونی، یعنی ظاهری است.

دقت‌نامه‌ها میان پرسش و پاسخ (ابطه‌ای هست و نحوه‌ی این اابطه) (ابطه‌های مربوط مشخص می‌کنند. اما پاسخ حقیقی آن است که از پرسش برخاسته باشد. پاسخی که مبتنی بر پرسش نباشد و از آنچه پرسش پرسیده است بر نیاید و قوام و دوامش به پایداری پرسش نباشد، هرگز پاسخ نیست. این گونه رابطه پاسخ و پرسش چنانکه در بخش سوم خواهیم دید، منحصرأ فلسفی است. عکس این رابطه در فلسفه صدق نمی‌کند: اعتبار هیچ پرسشی به این نیست که به ازای خود پاسخی بدست دهد. ژرفترین پرسش‌ها آنهایی هستند که در قبال خود پاسخی متناسب با برد و عمقی که در آنها نهفته بوده است نیافته‌اند و در بروز تدریجی و بعدی این برد و نیروی نهفته در آن عماره از نو بر پاسخ‌ها چیره گشته‌اند. پرسش را کسی می‌تواند بکند که نمیداند و کسی که می‌پرسد، چون نمیداند، می‌رسد تا آنچه را که نمیداند بداند، بی آنکه پرسش او الزاماً بتواند به پاسخی برسد و از این طریق به دانستگی مورد نظر راه یابد. ما خواهیم دید که بینش دینی در پرسش و پاسخ خود وابسته‌ی قدسی و کلام اوست و نیز خواهیم دید که

۳. رجوع کنید به بخش اول، فصل ۵، معنای شناسایی دینی و شناسایی علمی در ارتباط با آفرینش، و فصل ۹، وضع وجودی انسان در بینش دینی-کلام. توضیح مشروح در بخش دوم، فصل ۳۰، پیشناسی چیست؟ بودگی جهان مستقل از شناسایی، و فصل ۳۱، پیششناسی یعنی هست کردن جهان بر اساس شناسایی، خواهد آمد.

قدسی چیست و کلام او کدام است.

چون بینش دینی وابسته کلام قدسی است و چنانکه بعداً توضیح خواهد شد، قدسیت کلام قدسی بیش از هر چیز به این است که کلام همه چیز را از پیش میداند، میتوان گفت که بینش دینی در وابستگی خود به قدسی، معطوف او و معطوف کلام اوست و نه عاقل بر او. از اینرو نادانستگی بعنوان محرک پرسش در بینش دینی، نادانستگی ناظر بر او نیست، بلکه منحصراً و از پیش به این سبب نادانستگی است که محبوب دانش الهی بر او است. هر گاه بر اساس نادانستگی مختص دینی پرسشی به انسان دینی دست دهد، وی میداند - و این تنها چیزی است که او بر اساس نادانستگی خود میداند - که پاسخ این پرسش از پیش در کلام قدسی نهفته است و کلام است که میتواند وی را بر پاسخ این پرسش واقف سازد و مآلاً پرسش او را در ماهیتش معدوم نماید. بدینگونه چون پاسخ الهی نفی دانستن است و نه هرگز وابسته به پرسش که نبضان حیاتی تفکر ناوابسته است، در واقع هرگز پاسخ نیست، بلکه کلام مطلق است و کلام بهمین يك علت هرگز تفکر فلسفی نیست^۴. بدین ترتیب پرسش در بینش دینی در واقع دستاویز و

۴. همین است که مارتین هایدگر در طرح مجدد این پرسش لایبنتیس که چرا هستنده هست میتواند بگوید: «کسی که کتاب مقدس برایش وحی و حقیقت الهی است، پیش از پرسیدن این پرسش که: چرا هستنده هست...؟ پاسخ آنرا دارد: هستنده در حدی که خدا نباشد مخلوق اوست و خدا خود خالق نامخلوق است. کسی که بر چنین ایمانی متکی است البته میتواند به نحوی همین پرسش را به تبع مابکند، اما نمی تواند واقعاً بپرسد بی آنکه خود را بعنوان مؤمن با تمام عواقب مترتب بر این پرسیدن از دست داده باشد. وی فقط میتواند چنان کند که انگار می پرسد... منظور از اشاره ما به ایمان بعنوان نحوه خاصی از استقرار در حقیقت این نیست که بانقل کلام کتاب مقدس که: «در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید» پاسخی به پرسش ما داده شده است... این گفته هرگز نمیتواند پاسخ پرسش ما باشد چون مربوط به پرسش ما نیست، مربوط به آن نیست چون نمیتواند ربطی به آن داشته باشد. آنچه در پرسش ما پرسیده میشود از نظرایمان نوعی جنون است».

Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.5.

محرکی است که به کلام مجال بروز می‌دهد. بمحض اینکه دین به کلام الهی بگوید، و دین از جمله همیشه میگوید: فلان امر چنین بوده، چنین هست و چنین خواهد بود، معنایش این است که هرگونه پرسشی را از پیش ناپرسیدنی کرده است، یا: هرگونه پرسشی را در نهاد خود غیرممکن ساخته است. در علم چنین نیست. از پرسش است که دید علمی میتواند به پاسخ برسد. اما وقتی پرسش در علم به پاسخ خود رسید و پاسخ به اعتبار خود باقی ماند، پرسش دیگر پرسش نخواهد بود. در حدی که پرسش علمی ناظر و متکی بر هیچ مرجعی (کسی) نیست، بلکه ناظر بر امور و متکی بر دانسته‌های مرتب‌تری است که از طریق تحقیق در امور حاصل می‌شوند، علم میتواند به فلسفه نزدیک باشد و در واقع این نزدیکی، و پیش از آن این روال مواجهه مستقیم با امور را از منشاء اصالی خود دارد که تفکر فلسفی است.^۵ علم در حدی که خصلت پرسش را با یافتن پاسخ از بین میبرد و پس از یافتن پاسخ فقط بعنوان وسیله از پرسش استفاده میکند تا به پاسخ مجال بروز دهد با تفکر فلسفی منافات دارد.^۶ این فقط یکی از وجوه مغایرت دید علمی و تفکر فلسفی است.

۴. تعیین ماهیت پرسیدن در روال دینی و در روال علمی

در مورد پرسش در بینش دینی به سبب پاسخی که از پیش بر آن مقدم و مقدر است میتوان گفت: پرسش هرگز پرسش نبوده است. در مورد پرسش در دید علمی، بر اساس پاسخی که بعداً بدان داده می‌شود و ماهیت پرسش را نفی می‌کند میتوان گفت: پرسش از این پس دیگر پرسش نخواهد بود تا... هرگز پرسش نبودن و دیگر پرسش نبودن بترتیب شاخص‌های روال

۵. رجوع کنید به بخش دوم، فصل ۳۳، ۳۴ و ۴۱ و نیز بخش سوم.

۶. رجوع کنید به بخش سوم.

انسان در بینش دینی و دید علمی هستند. پیششناسی دینی و پیششناسی علمی که متناسب بانحوه‌های پرسیدن مختص دین و مختص علم هستند، هر دو این خاصیت را دارند که نه بر محور پرسش که در اولی غیر ممکن است و در دومی ناپایدار، بلکه به دو گونهٔ مختلف بر محور پاسخ میگردند که در اولی کلام است و در دومی احکام (قضایا)، امری که در تفکر فلسفی، چنانکه در بخش سوم خواهیم دید، غیر ممکن است. تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش برآید و در آن استوار ماند. تفکری که در تسخیر حیاتی پرسش نماند هرگز فلسفی نیست. برعکس پاسخ در بینش دینی و دید علمی، پاسخ فلسفی نه فقط ماهیت پرسش رانفی نمی‌کند یا ناپایدار نمی‌سازد و مورد پرسش را سهل‌تر نمی‌نماید، بلکه آنرا ژرفتر، پیچیده‌تر و دشوارتر می‌سازد.^۷ اما محور حیاتی بینش دینی پاسخهایی هستند که در کلام بروز میکنند و کلام نفس مطلق شناسائی است.^۸ هرگاه چنین بگوئیم که تفکر فلسفی به نیروی پرسش زنده است، میتوانیم بگوئیم بینش دینی به مرگ قطعی خواهد مرد بمحض اینکه نیروی پرسش واقعی در دین آن آزاد گردد.

7. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 9.

۸. این غرض در این شعر مولوی آشکار دیده میشود:

گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردی باز چون کردی خراب؟
گفت حق دانم که این پرسش ترا	نیست از انکار و غفلت وز هوا
ورنه تأدیب و عتابت کردمی	بهر این پرسش تسرا آزردمی
لیک میخواهی که در افعال ما	باز جوئی حکمت و سر بقا
تا از آن واقف کنی مرعام را	پخته گردانی بدین هر خام را.

آسان میتوان دید که موسی نمیخواهد پاسخ پرسش خود را از طریق تفکر در مورد چیزی بیابد که پرسش را در او برانگیخته است، بلکه از مرجعی میخواهد که فعلش در ورای هرگونه چون و چراست، یعنی پرسش ناپذیر است. پرسش موسی صرفاً مفردی است برای اینکه حکمت الهی بصورت کلام بر مخلوق افاضه شود. چنین پرسشی در واقع «استخبار» است.

۵. معنای شناسائی دینی و شناسائی علمی در ارتباط با آفرینش

دیدیم که دین و علم هر یک به گونه‌ای دیگر مدعی شناسائی جهان هستند. بر طبق این ادعا دین جهان را همیشه از پیش و مطلقاً شناخته است و علم جهان را همیشه تاکنون و نسبی خواهد شناخت. و نیز دیدیم که رابطه میان پرسش و پاسخ به ترتیب و به نوبه خود در بینش دینی و دید علمی چگونه متفاوت است. حال می‌خواهیم بپرسیم: شناسائی دینی و شناسائی علمی، که اولی جهان را از پیش می‌شناسد و دومی جهان را از پس خواهد شناخت، چه رابطه‌ای با آفرینش دارند؟^۹ جهانی که دین می‌شناسد آفریده دین است و جهانی که علم می‌شناسد آفریده علم نیست، و اساساً آفریده نیست. جهانی که بینش دینی می‌شناسد آفریده آن است به این معنا که در بینش دینی هر چه هست از مشیت الهی، یا از جلوات الهی است. بینش دینی منحصرراً سواد شناسائی الهی است، چه نمی‌تواند جز آن ببیند و بگوید که بینائی و گویائی الهی می‌بیند و می‌گوید^{۱۰}. بینش دینی هر چه می‌آفریند مطلقاً از پیش می‌شناسد، یا هر چه می‌شناسد مطلقاً از پیش می‌آفریند. شناسایی در بینش دینی مطلقاً آفرینش است و آفرینش مطلقاً شناسائی است. از اینرو می‌توانیم بگوئیم: بینش دینی چون می‌شناسد می‌تواند بی‌آفریند، یا: اگر بینش دینی از پیش نمی‌شناخت، آفرینش معنائی نداشت. در علم چنین نیست. علم نه تنها چون نمی‌آفریند می‌شناسد، بلکه علم فقط می‌خواهد هر چه را که با آن روبروست بشناسد. در این روال عاطف بر امر مورد شناسائی اساساً آفرینش، آفرینندگی و آفریدگار

۹. رجوع کنید به پانویس ۳.

۱۰. از این پس ما از شناسائی انسانی در پندار دینی، یا از شناسائی دینی، یا از شناسائی انسان دینی و غیره با اصطلاح «سواد شناسائی الهی» نیز سخن خواهیم گفت و منظورمان این است که این گونه شناسائی بر خود مبتنی نیست، بلکه صرفاً برگردان کلام الهی است و مطلقاً تابع آن.

مطرح نیستند^{۱۱}. با چنین اموری علم هرگز ارتباط ندارد و نمیتواند داشته باشد. همانطور که در بینش دینی آفرینش نامسبوق بر پیششناسی غیر ممکن است، شناسائی در دید علمی نیز غیر ممکن میتواند ناظر بر آفریدگی يك امر باشد و آنهم نه فقط بدین جهت که علم نمیتواند با مسئله آفرینش سروکار داشته باشد، بلکه نیز از اینرو که وارد کردن خصلت آفریدگی در امر مورد شناخت، دید علمی را از حرکت آزاد، یعنی از حرکت غیر وابسته به مراجع ممکن باز میدارد و بدین گونه خصلت علمی را از علم میگیرد. بدین معنا آفرینندگی در دید علمی ذاتاً نفی شناسائی است. علم در دید خود همیشه ناظر بر آن چیزی است که پیش از شناسایی وبدون شناسائی هست و میخواهد بداند آن چیز چیست و چگونه است. بدینگونه میتوانیم بگوئیم: هر چه بینش دینی میشناسد آفریده آن است، و در دید علمی اگر شناسایی اساساً معنا دارد و میسر میگردد از اینروست که علم مطلقاً نمیآفریند. دیگر اینکه شناسایی دینی در ماهیت خود الهی است و در کلام بر انسان عارض میگردد، در حالیکه شناسائی در علم اساساً و منحصراً انسانی است، یعنی بر خود مبتنی است^{۱۲}.

۱۱. رجوع کنید به بخش دوم، فصل ۳۳، دکارت و مسئله ابتناء شناسائی علمی - سوپز کتیویته.

۱۲. رجوع کنید به بخش دوم، فصل ۳۳، دکارت و مسئله ابتناء شناسائی علمی - سوپز کتیویته، و فصل ۴۱، دکارت: علم یعنی قدرت و تصرف اندیشه در طبیعت. این روال دوگانه، یعنی روال علمی و روال دینی را می توانیم برای العین در نیوتن ببینیم: نیوتن می گوید زمان و مکان اموری مطلق هستند. این گفته وی مبنای فیزیک کلاسیک است. همین نیوتن خدا را جاودان و حاضر میداند و میگوید خدا زماناً همیشه هست و مکاناً همه جا هست، و اساساً بدین سبب که خدا همیشه و همه جا هست زمان و مکان نیز هستند و مطلق هستند. رجوع کنید به:

W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik, S. 126 f.

وقتی نیوتن می گوید زمان و مکان مطلق هستند، این گفته علم است. اما وقتی وی می گوید: زمان و مکان از اینرو هستند که خدا همه جا و همیشه هست، این دیگر گفته انسان علمی نیست، بلکه گفته انسان دینی است.

اکنون پس از این توضیحات به باز کردن این پرسش می‌رسیم که دین چیست. همانطور که گفتیم ما تفکر ناظر بر ماهیت دین را فقط تا حدی دنبال می‌کنیم که ببینیم بینش دینی از چه رو نمی‌تواند تفکر فلسفی باشد^{۱۳}. پاسخ این پرسش که دین در ماهیت خود چیست فقط بر اساس آنچه دین تاکنون در هیأت‌های تاریخی خود بوده است، می‌تواند داده شود. اما چون پرسش از ماهیت دین برای ما در اینجا فقط در ارتباط با غرض این ملاحظات مطرح است، ما به ادیانی توجه داریم که در تناوردگی تاریخی خود با فلسفه آمیخته‌اند، یعنی با مسیحیت و اسلام با در نظر گرفتن دو جنبه پیامبری و عرفانی این ادیان^{۱۴}. تفکر فلسفی که یونانی است در مواجهه با مسیحیت و اسلام به نحوه‌های گوناگون تغییر ماهیت داده و در این دو پندار دینی مخدوش گشته است^{۱۵}. اما خطر اساسی این نیست که پنداری که از آن يك قوم است پس از انتقال نزد قومی دیگر تغییر ماهیت دهد،

۱۳. این وجه اخیر در بخش سوم، تفکر فلسفی، مشروحاً توضیح خواهد شد.
 ۱۴. رجوع کنید به بخش اول، فصل ۱۳، دین عرفانی و نیستی، و فصل ۴، دین پیامبری و هستی.

۱۵. هلنیسم، دوره پخش فرهنگ یونانی و کاهش مایه این فرهنگ است. در امپراطوری روم، تفکر یونانی در جهان‌بینی رومی تضعیف و مخدوش می‌شود و در نو افلاطونی که الهیات و عرفان است تغییر ماهیت می‌دهد. يك تغییر ماهیت اساسی دیگر در اسکندریه صورت می‌گیرد. این شهر، که در آن دین مصری دوام و قوام دارد و اضافه بر آن آداب دین رومی را نیز پذیرفته است، به عنوان مهمترین مرکز فعالیت فکری یهودی و مسیحی تفکر یونانی را بترتیب در یهودیت و مسیحیت دینی میکند. اسلام سپس در این اختلاط و امتزاج چند جانبه با تفکر تغییر ماهیت یافته یونانی مواجه می‌گردد و حکمت آن خصوصاً تحت تأثیر قاطع آثاری از فلوطین و پروکلوس (، که در ترجمه‌های سریانی بمنزله آثار ارسطو بشمار آمده‌اند)، تکوین می‌یابد. رجوع کنید در فصول مربوط به از جمله:

K. Vorländer, Geschichte der Philosophie, Bd. 1.

E. Gilson, La philosophie au moyen age.

دلیسی اولییری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمه احمد آرام.

امری که عملاً پرهیزناپذیر خواهد بود، بلکه آن است که این قوم دوم آن پندار تغییر ماهیت یافته را همانی بدانند که در اصل خود بوده است. با وجود این، اگر اساساً کسانی در سرزمین ما تفکر کرده‌اند، در مواجهه با همین تفکر تغییر ماهیت یافته یونانی کرده‌اند. اما دیگر دوره تاریخی این تفکر ما نیز دیرزمانی است خاتمه یافته است. آنچه از آپنس رویداده و در این اواخر به منتها درجه تناوردگی خود رسیده آوارگی و گمگشتگی ذهنی است که در میدان نفوذ مستقیم و غیرمستقیم خود همه چیز را مسخ می‌کند.

در این دهه‌های اخیر، بر این تفکر تغییر ماهیت یافته، و بر اساس آن، گره‌کور دیگری اضافه شده است از طریق تعابیر هرز و رنجوری که در مورد فلسفه معاصر اروپائی و خصوصاً تفکر هایده‌گر صورت گرفته‌اند: بر اثر بدفهمیدن تفکر فلسفی بطور اعم و کج فهمیدن تفکر هایده‌گر بطور اخص، این تعابیر کوشیده‌اند تفکر هایده‌گر را در بینش عرفانی مخدوش کنند و بینش عرفانی را در این «تفکر» مخدوش شده هتک نمایند و عملاً در این تلاش متشنج و بی‌لگام خود موفق نیز شده‌اند. چنین امری فقط در جایی ممکن است که نفوه عملاً تفکر محسوب می‌گردد، هر قدر لگام گسیخته تر باشد بیشتر. ما برای نشان دادن بی‌اساسی چنین محملی و چنین وجه مشابهت نابوده‌ای میان تفکر فلسفی از یکسو و بینش عرفانی از سوی دیگر، در این ملاحظات به‌نابترین وجه بروز تاریخی عرفان، یعنی بودیسم نیز باختصار خواهیم پرداخت تا مغایرت ذاتی بینش عرفانی را با ماهیت تفکر فلسفی نشان دهیم. در اینجا فقط برای انتباه اذهانی که همسانی بینش عرفانی و تفکر فلسفی را نزده‌ایده‌گر سراغ می‌کنند، عجالتاً از پیش به گفته‌ای از همین متفکر ارجاع می‌دهیم که بینش غیر عقلی، یعنی عرفان را در حوزه تفکر فلسفی بهمان اندازه «لوج» می‌خواند که تفکر عقلی را

۷. قدسی و ماهیت دین

با وجود اینکه به علل مذکور در فوق ما در مورد بینش دینی منحصرأ به مسیحیت و اسلام نظر داریم، سعی میکنیم در این تحقیق تعبیری برای دین بیابیم که حتی المقدور ماهیت دین را بعنوان اصیل ترین شاخص تجلیات گوناگون تاریخی آن باز نماید. مراد ما از دین سازمان یا مجموعه تعلیمات و قوانینی نیست که امور روحانی و غیر روحانی انسان دینی را در این جهان با تکیه مصرح یا غیر مصرح به غایتی، که جهان دیگر باشد، تمشیت میکنند. طبعاً این امور نیز جزو دین اند، اما در این تحقیق نظیر بسیاری دیگر از وجوه پدیده های دینی اساسی نیستند. مراد ما از دین آن حال درونی است که در رابطه با آنچه رودلف اتو^{۱۶} «قدسی» مینامد بر فرد مرور میکند. جایی که چنین حالی نیست دین هم نیست. این که قدسی چیست در فصل بعد خواهیم دید. این حال درونی را ما اصطلاحاً زیست دینی مینامیم. هر فرد دینی در زیست دینی اش خود را با قدسی مواجه میبیند. موقتاً بدانیم که قدسی در معنا و غرض خود به آنچه در مسیحیت و اسلام خدا می گویند اطلاق می شود. در مواجهه درونی با قدسی، زیستی به انسان دست می دهد که مقوم دینیت دین است. به این معنای اعم، به گمان ما یکی از پرشموک ترین تعابیر ممکن از ماهیت دین را گوستاو منشینگ بدست داده است: «دین عبادت است از مواجهه درونی انسان با واقعیت قدسی و واکنش انسانی که در این مواجهه به نحوی از حیث وجودی از جانب قدسی متعین میگردد.»^{۱۸}

16. Heidegger, Sein und Zeit, S. 136.

17. R. Otto, Das Heilige.

18. G. Mensching, Die Weltreligion, S. 284.

G. Mensching, Die Religion, S. 16.

این تعبیر دو عنصر اساسی را نشان می‌دهد که ذاتی همه ادیان هستند: یکی مواجهه انسان با قدسی و دیگری واکنش انسان بر اثر این مواجهه در برابر قدسی. مواجهه با قدسی می‌تواند به گونه‌های مختلف صورت گیرد: در رابطه با پیامبران بعنوان جلوه متشخص قدسی، در بیداری درونی که مختص عرفان است و در رابطه با اشیاء که رابط انسان و قدسی هستند^{۱۹}. روشن است که این مواجهه فقط برای کسی صورت می‌پذیرد که آن راز است می‌کند. انسان دینی آن کسی است که وجود درونی اش (ا قدسی متعین، می‌سازد و نتیجه واکنشی ددا و برمی‌انگیزد که پاسخ این انسان به قدسی است. این دومین عنصر، یعنی واکنش انسان دینی نیز وجه مشترک همه ادیان است، یا درست‌تر بگوئیم وجه مشترک همه انسان‌های دینی است که معتقد به ادیان مختلفند. واکنش انسان دینی نتیجه^{۲۰} و به نوبه خود شامل گونه‌های مختلف کردار دینی میشود، از رفتار اساطیری و جادویی گرفته تا رفتار معنوی، اخلاقی و مفهومی^{۲۱}.

۸. قدسی و زیست دینی

اکنون می‌خواهیم ببینیم قدسی و زیست دینی در ماهیت خود چیستند. برای اینکه بهتر بتوانیم قدسی را در ارتباط با موضوع تفکرمان در این ملاحظات دریابیم، باید به این نکته توجه کنیم که ادیان و خصوصاً ادیان جهانی^{۲۱}، که نمونه‌های تاریخی‌شان بودیسم، مسیحیت و اسلام باشند، به تصریح و تأکید مدعی شناسائی جهان هستند. منشاء مستقیم

19. ibd. S. 15, 120-146.

G. Van der Leuw, Phänomenologie der Religion, S. 428-468.

20. G. Mensching, Die Religion, S. 16.

21. Vgl. G. Mensching, Die Soziologie der Religion, Bonn 1968.

و رجوع کنید به بخش اول، فصل ۱۲، دین جهانی و دین قومی.

یا غیرمستقیم این شناسائی همان قدسی است. برای مسیحیت و اسلام جهان هرچه هست و به هرگونه که هست آفریده خدا از نیستی است. پندار مسیحی و پندار اسلامی از جهان هر قدر هم که از بسیاری جهات و از حیث وضعی که نسبت به جهان میگیرند باهم تفاوت داشته باشند، از این حیث که جهان و مآلاً انسان را آفریده خدا از نیستی میدانند مشترکند.^{۲۲} در برخورد با خدا که آفریننده هستی از نیستی است به انسان مسیحی و انسان اسلامی زیست دینی دست میدهد. چون قدسی فقط به زیست دینی درمیآید، ما در وهله اول ملاحظاتمان را در مورد زیست دینی دنبال میکنیم تا سپس به قدسی بازگردیم و آنرا بیشتر توضیح دهیم.

آنطور که رودلف اتو نشان می‌دهد، شلایرماخر^{۲۳} نخستین کسی است که يك عنصر اساسی را در زیست دینی دریافته و آن عنصر را «احساس وابستگی» نامیده است.^{۲۴} شلایرماخر این احساس وابستگی را به سه طریق از احساس وابستگی متعارف متمایز میسازد. یکی اینکه وابستگی در زیست دینی احساسی است مطلق و نه نسبی و از اینرو با نوع دیگر وابستگی که وابستگی تدریجی نسبت به کس یا امری است فرق میکند. شاخص دوم این عنصر این است که خویشتن انسان دینی را متعین میکند، به این معنا که انسان دینی نخست خود را از طریق احساس این وابستگی درک میکند و درمییابد. این احساس برای او منشاء درک خویشتن اوست. شاخص سوم این عنصر این است که انسان دینی را بر اساس درک خویشتن

۲۲. در مسیحیت پندار آفرینش از نیستی را اصطلاحاً *creatio ex nihilo* میگویند. در مورد آفرینش از نیستی در پندار اسلامی رجوع کنید به قرآن، سوره بقره، آیه ۱۱۷ و سوره انعام، آیه ۱۰۱. همین معنا را مولوی چنین بیان می‌کند:

پس خزانه صنع حق باشد عدم	که برآرد زو عطاها دم بدم
مبدع آمد حق و مبدع آن بود	که برآرد فرع بی اصل وسند.

مثنوی، تصحیح نیکلسن، ص ۸۷۱.

23. Schleiermacher.

24. R. Otto, *Das Heilige*, S. 9.

خود متوجه علت او می‌کند که جز اوست و خارج از اوست. حال اگر این سه شاخص را با هم گرد آوریم میتوانیم بگوئیم: انسان دینی بر اساس این عنصر که احساس وابستگی است، خود را وابسته به مطلق یا به کمال میدانند و نخست از طریق همین عنصر است که وی ابتدا بساکن خویشتن خود را متعین میسازد و بدین گونه از تعین قبلی خود بر اساس احساس وابستگی اش حکم به وجود علت خارجی این وابستگی میکند که همان قدسی باشد. این است آنچه شلایرماخر به زعم رودلف اتو دربارهٔ عنصر وابستگی اندیشیده است. بنظر رودلف اتو، شلایرماخر بیش از هر کس دیگر با دیدن عنصر وابستگی، به ماهیت زیست دینی نزدیک شده است، منتهمی تعبیر سه گانه او از ماهیت زیست دینی بر اساس عنصر وابستگی نه کافی است و نه کاملاً درست. رودلف اتو این تعبیر سه گانه را بدینگونه انتقاد میکند: نخست اینکه احساس وابستگی دینی نمیتواند از احساس وابستگی غیر دینی فقط از طریق کمی متمایز گردد، به این معنا که اگر احساس وابستگی غیر دینی به امری نسبی است، احساس وابستگی دینی به قدسی مطلق است. دوم اینکه ماهیت زیست دینی را در احساسی نمیتوان یافت که خود منشاء تعین خویشتن انسان دینی باشد. به عبارت دیگر احساس وابستگی در زیست دینی، آن احساسی نیست که خود ابتدا بساکن بتواند مصدر تعین وجودی انسان دینی باشد. و سوم اینکه نتیجهٔ این تعین قبلی نادرست این خواهد بود که انسان دینی از احساس وابستگی اش بمنزلهٔ عامل تعیین کنندهٔ تشخص وجودی خود، استنتاج نادرست دیگری میکند که حکم کردن به وجود علت خارجی این احساس وابستگی خواهد بود، و این یعنی از این احساس به وجود قدسی حکم کردن. این استنتاج برای رودلف اتو استنتاج تفکر مفهومی و عقلی است و ناگزیر در چنین زمینه‌ای ناوارد. چنین روشی پی بردن از معلول

به علت است و علت اساساً يك مقوله تفکر مفهومیست و در عرصه زیست دینی که امری غیر عقلیست نمیتواند کاربرد داشته باشد^{۲۵}.

اما خود رودلف اتو در باره قدسی چنین میاندیشد: چون قدسی برای انسان دینی يك واقعیت خارجی و نسبت به او پیشین است باید طوری در زیست دینی بر انسان مرور کند که وی عنصر اصلی این زیست را در بعدیت خود به سه صورت در برابر قبلیت قدسی متمایز نماید: نخست اینکه این عنصر نباید اصل متعین کننده خویشتن انسان دینی، یعنی مصدر احساس وجودی او باشد، بلکه باید خود متفرع از احساس دیگری باشد. دوم اینکه چنین احساسی نه از حیث کمی، بلکه از حیث کیفی باید با هر گونه احساس وابستگی نوع دیگر فرق کند. سوم اینکه نباید رابطه علی میان احساس آن کس که وابسته است و آنچه او را وابسته خود میسازد وجود داشته باشد. رودلف اتو در وهله اول نام دیگری بجای احساس وابستگی پیشنهاد میکند که بتواند غرض او را در برد و معنای واقعی اش برساند. این نام، «احساس آفریدگی»^{۲۶} یا «مخلوقیت»^{۲۷} است. این احساس را وی ناشی از احساس دیگری میدانند که ما آنرا در این ارتباط اضطراباً به «بیمناکی»^{۲۸} ترجمه میکنیم. چنین نیست که انسان دینی از بیمناکی به علت خارجی آن حکم کند، بلکه بعکس و نخست عظمت الهی یا قدسی است که در حضور مطلق و پیشین خود انسان دینی ۱) بیمناک میسازد و بدینگونه احساس مخلوقیت ۱) ددی بر میانگیزد. ما می توانیم این امر را در این تمثیل روشن کنیم: هرگاه کودکی به عللی از دیدن بزرگسالی وحشت کند، در واقع چنین نیست که کودک مذکور بر اثر وحشتی که او را گرفته

25. R. Otto, das Heilige, S. 6 - 16.

26. «Das kreaturgefühl», s. Das Heilige, S. 10.

27. «Geschöpflichkeit», s. Das Heilige, S. 23.

28. «Scheu», s. Das Heilige, S. 11.

نخست وجود خود و سپس وجود آن بزرگسال را احساس کند، بلکه درست برعکس است: به دیدن آن بزرگسال است که وحشت کودک را می‌گیرد و کودک در هیبت بزرگسال چنان مستحیل می‌گردد که خویشتن خود را از دست می‌دهد. در چنین حالی برای کودک هر چه هست آن بزرگسال است و خود او دیگر به سرحد نیستی تقلیل یافته است. تقلیل به نیستی نتیجه وحشتی است که حضور بزرگسال بر او مستولی کرده است. در حقیقت کودک پیش از آنکه مجال و اساساً امکان استشعار بیابد تا در پی وحشتی که بر او مستولی شده نخست وجود خود را درک کند و سپس از این طریق به وجود و حضور بزرگسال پی برد، در هستی بزرگسال نیستی خود را احساس می‌کند، یا خود را معروض نیستی می‌بیند، حالی که می‌تواند در وضعی مشابه به هر بزرگسالی که بفته^{۲۹} گرفتار مهلکه‌ای می‌گردد نیز دست دهد. احساس مخلوقیت، احساسی است ناشی از حضور آنچه منحصرأ از حیث کیفی مطلقاً گونه‌ای دیگر است و این را رودلف اتو مطلقاً دیگر^{۲۹} مینامد^{۳۰}. مخلوقیت در ماهیت خود هیچگونه سنخیتی با مطلقاً دیگر که قدسی را متعین می‌کند ندارد. بدین ترتیب احساس آفریدگی، احساس نیستی محض آفریده است بر اثر احساسی که وی از هستی مطلق قدسی داد. معنی‌اش این است که انسان دینی نخست از هستی مطلقاً دیگر به نیستی خود میرسد. در طبع معنای مطلقاً دیگر این غرض نهفته است که او هرگز رابطه‌ی علی با جهان و انسان ندارد: در مسیحیت و اسلام، انسان معلول و خدا علت نیست، بلکه انسان آفریده‌ی خدا از نیستی است. از سوی دیگر آنچه از قدسی بر انسان دینی ساطع می‌گردد و بر اثرش انسان خود را در

29 «Das Ganz Andere», s. Das Heilige, S. 28 f.

۳۰. اصطلاحات و برابره‌ای انتخاب شده برای بیان منظور رودلف اتو به معنای عرفانی اسلامی آن بکار برده نمی‌شوند. هرگونه مشابهت معنوی ممکن در این مورد تصادفی است و در این صورت البته نقض غرض نخواهد کرد.

مخلوقیت خویش درمییابد برای رودلف اتو امری است که در بعدی سه-
 گانه بروز میکند. این سه بعد عبارتند از: سطوت، جذب و جلال^{۳۱}. سطوت
 قدسی آن است که به نیروی خود انسان را در عین حال رفعت میبخشد و
 به قعر فرو میکشد و در این به زیر و زیر بردن، رعب بردن انسان میفکند
 و او را در ارکان وجودش به لرزه درمیآورد. بعد دوم، جذب است که
 انسان دینی را به سوی خود میکشد و محصور و مجذوب میکند. سطوت
 و جذب و جوه متقابلی از نیروی قدسی هستند. در این دو وجه متقابل است
 که قدسی انسان را پس میزند و پیش میکشد، میهراساند و می نوازد.
 بعد سوم جلال است. جلال، ارزش مطلق قدسی است که در تعالی و اطلاق
 خود به زیست دینی انسان درمیآید. از این طریق انسان دینی بی ارزشی
 خود را بعنوان وجودی غیر قدسی ملموس و محرز می بیند^{۳۲}.

۹. وضع وجودی انسان در بینش دینی-کلام

حال می‌خواهیم آنچه را که تاکنون در مورد بینش دینی، ماهیت
 دین و قدسی اندیشیدیم در ارتباط یکجا جمع بیاوریم: بینش دینی جهان‌دا
 از پیش می‌شناسد و در این پیششناسی جهان‌دا می‌آفریند. آفرینش مسیحی و اسلامی
 یعنی آفرینش جهان‌دا نیستی. عامل این آفرینش قدسی است که در سطوت،
 جذب و جلالش انسان دینی‌دا در بی‌مناکی و مخلوقیتش متعین می‌سازد. بر اساس
 این پندار دینی و روالی که بر آن مترتب است، یا به عبارت دیگر: بر اساس
 آنچه پندار دینی را می‌سازد، رابطه انسان با جهان نیز همیشه از پیش
 تعیین شده است. آنچه ما بر طبق پندار دینی، طبیعت به معنای جهان

31. tremendum, fascinace, augustum, s. jeweils die dazugehörigen Kapitel in Das Heilige.

32. ibd. S. 1 -67; Vgl. G. Mensching, Die Religion, S. 120-131.

میگوئیم از خود بنیادی ندارد تا از آن بردم و در آن استوار بماند، مگر نیستی که بنیاد انسان نیز از آن است. از اینرو انسان در بنیاد خود، یعنی در نیستی بنیادی خود اساساً به شناسایی نیز راهی ندارد. رابطه انسان با جهان رابطه ای است که در اصل در نیستی میسر و در نیستی مستحیل میگردد. در چنین رابطه ای شناسائی اساساً بی معناست و اگر به وجه اخص هر آینه معنایی داشته باشد، همانا سواد شناسائی الهی است. انسان دینی موجودی نیست که بتواند خود را در مقابل جهان و جهان را در مقابل خود ببیند و در این تقابل به ماهیت خود و جهان پی برد، بلکه او موجودی است که از سطوت و جذبه و جلال قدسی بیمناک است و در این بیمناکی خود را در عدم صرف که همان مخلوقیت است درمییابد بنابراین شناسائی انسان دینی چه از خود و چه از جهان هرگز از خود او یا از جهان ناشی نمیگردد. مبداء شناسائی انسان دینی همان مطلقاً دیگر است و نه خود او و نه طبعاً جهان که در نیستگاری اش بنیاد انسان دینی در نیستی است. از اینرو آنچه در بینش دینی شناسایی است، شناسائی چیزی نیست، یعنی نه ناظر بر جهان است و نه ناظر بر انسان و نمیتواند باشد، بلکه هر چه هست صرفاً معطوف قدسی و کلام اوست.

آنچه برای چنین بینشی اساسی است این نیست که جهانی هست که باید یا میتواند شناخته شود، بلکه اساسی کلام الهی است که باید مسموع گردد در مورد هر امری و هر چیزی که هر چه باشد و به هر گونه که باشد از پیش در شناسایی و آفرینندگی قدسی تعیین یافته و حقیقتش در سر الهی یا کلام قدسی مکنون است. بنابراین، اساسی کلام است و کلام گفته ای است که از پرسش بر نمیخیزد، بلکه از ضمیر علیم الهی بر میآید. بدین معنا در وهله اول و در اساس مهم این است که قدسی منشأ کلام است و این که چون کلام - هر قدر هم که ناگزیر در جلوه های خاکی قدسی بروز کند - هرگز پاسخ به معنای تفکر نیست که در پی پرسش و از مجرای پرسش حاصل شده باشد، بلکه صرفاً

گفته‌ای است که از ضمیر بصیر الهی برمی‌آید، ضرورتاً نمیتواند نادرست باشد. درحقیقت باید گفت اطلاق درستی به کلام الهی به همان اندازه بی-معناست که اطلاق نادرستی به آن، یا اگر به وجه دیگر بگوئیم: درپندار دینی، دست آن است که برکلام الهی منطبق باشد. خارج ازپندار دینی، درست یا نادرست فقط گفته‌ای می‌تواند باشد مبتنی بر دید علمی یا بر تفکری که در عطفیت خود بر یک امر، آن امر را آنطور که هست دریابد یا در نیابد. چنین رابطه‌ای میان پندار دینی و هر امر دیگری که تصورش را بکنیم ابتدا بساکن وجود ندارد. کلام الهی و در نتیجه سواد شناسائی الهی آنطور که خود را می‌فهمد، چون پیششناسی و در عین حال آفرینندگی است، در ورای هرگونه درستی یا نادرستی است. آنچه میتواند در این ارتباط، یعنی در بعد دینی، درست یا نادرست باشد خود امور و دانستگی ما از امور هستند، بر حسب اینکه امور و دانستگی ما از آنها بر کلام منطبق باشند یا نباشند، نه بعکس. اگر درپندار دینی از درستی یا نادرستی یک بینش مورد بحث سخن گفته می‌شود، منظور این نیست که بینش مذکور یک امر را چنان دیده‌است یا چنان ندیده‌است که خود آن امر هست، بلکه منظور این است که بینش بر حسب ذلك یا عدم ذلك کلام که امودا از پیش چنان میشناسد که هستند، امور را دریافته یا در نیافته است. چون رابطه انسان دینی با امور همیشه از طریق کلام است و همه چیز در بینش دینی از پیش دانسته کلام، و انسان دینی هرگز نمی‌تواند با امور رابطه مستقیم داشته باشد، مابعدان انسان دینی همانقدر در وجود درونی مان وابسته قدسی هستیم که در دانستن مان وابسته کلام او و وابسته هر سخنی که بنحوی متأثر از کلام قدسی است^{۳۳}.

۳۳. این منظور را در این گفته عطار برای العین میتوان دید: «چون از قرآن و احادیث گذشتی، هیچ سخنی بالای سخن مشایخ طریقت نیست... که سخن ایشان نتیجه ←

بهمین سبب تا وقتی ما در پندار دینی زیست میکنیم بئس البدل‌های کلام الهی‌زا نیز حجت میدانیم. تصادف نیست که ما ایرانیه‌ها در تأیید گفته احتمالی خود یادگیری، از شعرا و نویسندگان و خصوصاً از آنتهائی که برای ما در مراتب معنوی برتری هستند شاهد میاوریم با این تأکید که آن نویسنده یا شاعر یا عارف چنین گفته است، و نه هرگز به این فکر که آنها به چنین یا چنان مجوزی اینطوری گفته‌اند. اینکه عموماً گفته نمی‌شود مولوی یا حافظ نادرست گفته‌اند - قطع نظر از انتقادات نامربوط و عقیمی که اینگونه عرفا معروض آنها هستند و بهمان اندازه درمانده و بی‌مقصد که بازار گرمیه‌های عرفان مجلسی در تأیید آنها - نه از اینروست که شعرا بی چون مولوی و حافظ «نادرست» نگفته‌اند، بلکه از اینروست که اینها نمی‌توانند نادرست بگویند، نمی‌توانند چون پندار دینی محکوم است دستی معنا و غرض یک امر را به ملاک کلام مولوی یا حافظ بشناسد و نه هرگز بعکس. در پندار دینی، که از آن مولوی و حافظ نیز بوده است، اندیشه ناشی از

→ کار و حال است؛ نه ثمره حفظ و قال است، و از عیان است نه از بیان است، از اسرار است نه از تکرار است، از علم لدنی است نه از علم کسبی، و از جوشیدن است نه از کوشیدن است و از علم ادب‌نی‌ربی است نه از علم علم‌نی‌ابی». تذکره اولیاء، ص ۲، جلد اول. و نیز چنین است که ناصر خسرو بعنوان انسان دینی می‌تواند در رد گفته محمد زکریای رازی در باره قدم هیولا نخست بر این پندار تکیه کند: «قول ما اندر این معنی است که گوئیم این اعتقادی فاسد است و بنیادی ست و ناستوار و قاعده‌ای ضعیف است به دو سبب. یکی بدان سبب که بخلاف قول خدائی است و آنچه از گفتارها بخلاف قول خدا باشد، آفرینش که آن فعل خداست بردستی آن گواهی ندهد و قولی را که آفرینش بردستی آن گواه نباشد عقل نپذیرد... و این اعتقاد بخلاف قول خدای اذ آن است که خدای تعالی مرخویشتن را پدید آورنده آسمان و زمین گوید به ابداع نه از چیزی. بدین قول که میفرماید: بدیع السماوات والارض و دیگر جای همی گوید مردمان رانه از چیزی آفریدم ام خلقوا من غیر شی ام هم الخالقون.» ناصر خسرو، زاد المسافرین، ص ۷۷.

تفکر نیست تا بتواند دست یا نادرست باشد، بلکه متأثر از شهود بر قدسی و الهام اذاعت ۳۴. آنچه کسانی چون مولوی و حافظ بعنوان انسان دینی میگویند در واقع چون ناشی از تفکر و پرسش نیست نه میتواند درست باشد و نه نادرست، بلکه فقط میتواند مفری برای بروز کلام باشد که منشاء اش قدسی است. در حوزه يك دين، اختلاف نظر میان پیروان آن دین همواره ناظر بر تعبیری است که از کلام قدسی میشود و نه هرگز مربوط به خود کلام، و جاییکه پیروان ادیان مختلف بر سر کلام قدسی معارض همدیگرند، از دو حال کلی خارج نیست: یا محور معارضه این است که کلام قدسی کدامین است، یا این که معنای باطنی کلام چیست و کدام است. نمونه هر دو صورتش این است که برای مسیحی کتاب مقدس کلام قدسی است و نه قرآن، اما برای مسلمان کتاب مقدس نیز کلام قدسی است، منتهی به معنایی که قرآن مراد میکند. ملاک تمیز در هر دو مورد باز کلام است: برای مسیحی کلام کتاب مقدس و برای مسلمان کلام قرآن.

۱۰. قاطعیت مطلق کلام

ملاحظاتى که تاکنون کردیم این نکته را روشن میکنند که بینش دینی متکی بر قدسی و کلام اوست، و کلام قدسی در ماهیت خود، شناسائی و

۳۴. بدین سبب مولوی باید بگوید:

پی آن تا شود روشن تر اسرار

دآمد طوطی نطقم به گفتاد.

و حافظ نیز:

بادها گفته ام و باد دگر می گویم

که من دل شده این ده نه بخود میپویم.

دپس آینه طوطی صفتم داشته اند

آنچه استاد ازل گفت بگو میگویم.

آفرینندگی است. بدینگونه چون هیچ چیز از حیطه شناسائی آفریننده الهی خارج نیست، اساساً چیزی با استقلال باقی نمی ماند که به شناسائی مستقیم و مستقل انسان دینی درآید. گذشته از این، چون انسان دینی در ماهیت خود معطوف کلام الهی است غیر ممکن می تواند بی واسطه با امری ارتباط یابد و هیچ امری نیست که بتواند بدون وساطت کلام قدسی و مشیت الهی اساساً باشد و به شناسائی بینش دینی درآید. بنابراین می توانیم بگوئیم: «ابطه» بینش دینی با امور، ابتدا بساکن بواسطه است. این واسطه کلام قدسی است. کلام قدسی شناسنده و آفریننده امور است. امور در حدی هستند و چنان هستند که از پیش دل شناسائی قدسی متعین بوده اند و افاضه شناسائی قدسی است که انسان را به درک امور قادر می کند. میان بینش دینی و امور هرگز «ابطه» بی واسطه که از وساطت قدسی فارغ باشد ممکن نیست.

۱۱. عامیت، نخستین و آخرین شاخص دین

يك شاخص قاطع دیگر برای بینش دینی جنبه عامیت آن است؛ بینش دینی، مختص عامه به وسیع ترین معنای آن است. عامه آن کسی نیست که اصطلاحاً عوام خوانده میشود و بارزترین خصیصه اش بی فرهنگی به معنای نادانستگی متعارف است. عامه هر کسی است که از درون منفرد نیست، یعنی از «دیگری» متمایز نمی گردد و ماهیت و قوام وجودی اش را در جمع مشاهیان میجوید و مییابد، یعنی در همشکلی، همسنخی و همسانی. «عوام» و «خواص» هر دو می توانند به معنایی که دیدیم از عامه باشند، یعنی عاری از تفرّد درونی باشند. از اینرو آنجا که «فرهنگ» به معنای سواد، پرخوانی، مطلع بودن، علامگی عامل این مشابهت و بستگی میان پاره های يك جمع است، عامیت پاره های آن جمع بهمان اندازه مسلم است که عامیت پاره های يك جمع «بی فرهنگ»، و جائیکه وجه مشترکی این هر دو گروه را بهم

پیوند دهد، هر دو عامه‌اند و از آن همدیگر. بدین معنابخستین و آخرین شاخص دین این است که عاطف بر عامه است و در این عطفیت عام پاره‌های مشابه رابه‌چنین مخرج مشترکی تحویل می‌دهد و در آن گرد می‌آورد. در واقع میتوان گفت: هر بینشی که از آن عامه باشد، و شاید خصوصاً آنجا خود را دین نماید و می‌خواهد با رد بینش دینی منکر دینیت خود شود، از هر دینی دین‌تر است. به همین سبب و معناست که نیچه در مورد مؤسسان دین می‌گوید: «خطاناپذیری غریزی در شناسائی احوال نوع متعارف و معینی از نفوس که هنوز تعلق خود را به همدیگر در نیافته‌اند جزو شم هر مؤسس دین است. اوست که این نفوس را گرد هم می‌آورد. بدین سبب تأسیس يك دین همواره يك جشن همشناسی دیرپاست»^{۳۵}.

۱۲. دین جهانی و دین قومی

تا اینجا دیدیم که بینش دینی چیست و انسان دینی با امور چه رابطه‌ای دارد و از چه طریقی رابطه دارد و آنها را از چه منظری می‌بیند. این نحوه پندار به معنای وسیع خود در وهله اول شامل ادیانی میشود که اصطلاحاً جهانی نامدارند. لغت جهانی به آن ادیانی اطلاق میشود که در ماهیت خود مختص مرز و بوم و قوم و ملتی نیستند. دین جهانی داعیه اطلاق دارد، یعنی از آن همه افراد در افراد آنهاست، فارغ از هرگونه قید بومی، قومی، ملی، مکانی و زمانی. در همین غرض آفرینش از نیستی ماهیه و از پیش هرگونه مرزی را در جهان و میان انسان‌ها و نیز در رابطه این دو با قدسی نفی میکند، اعم از بومی، قومی، ملی، مکانی و زمانی: جهان و انسان «از نیستی آفریده شده»

35. Nietzsche, fröhliche Wissenschaft, Kröner Taschenausgabe, S. 252.

در برابر خدا همه جا و همیشه یکسان بوده اند، هستند و خواهند بود. به این اعتبار و معنا دین جهانی در خصیصهٔ جهانیت خود قهراً فرد را در وهلهٔ اول از قید خانواده، قبیله و قوم، یعنی از قید محمل های سازندهٔ ادیان قومی^{۳۶} خارج میکند و او را مستقیماً معروض خود میسازد، چنانکه مسیحیت و اسلام میکنند. بروز تاریخی دین جهانی همزمان با وقوفی است که فرد بر انفراد خود حاصل می کند. یا اگر بعکس بگوئیم: در بروز تاریخی دین جهانی است که فرد بر انفراد خود وقوف می یابد. در منظوری که ما دنبال میکنیم هر دو تعبیر جایزند. در دین قومی، انسان به سبب زایش در واحد خانواده و پیوند قبیله ای و قومی معین خود باقدسی مرتبط میگردد و در دین جهانی بدون محمل های مذکور. شاید بتوان مثلاً «عدم امکان یهودی شدن» برای غیر یهودی در برابر امکان گرویدن به مسیحیت و اسلام برای غیر مسیحی و غیر مسلمان را در ماهیت یهودیت دید که دینی قومی ست در برابر مسیحیت و اسلام که ادیانی جهانی هستند. یکی دیگر از اساسی ترین شاخص ها به ترتیب برای دین جهانی و

۳۶. در مورد تیپولوژی و ساخت های دینی رجوع کنید به:

- G. Mensching , Soziologie der Religion, 1947.
 G. Mensching , Vergleichende Religionswissenschaft, 1949.
 G. Mensching , Allgemeine Religionsgeschichte, 1949.
 G. Mensching , Toleranz und Wahrheit in der Religion, 1955.
 G. Mensching , Die Religion Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959.
 G. Mensching , Soziologie der grossen Religionen, 1966.
 F. Heiler , Das Gebet, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, 1961.
 C. H. Ratschov, Magie und Religion, 1946.
 N. Söderblom , Das Werden des Gottesglaubens, 1926.

آنچه دربارهٔ تیپولوژی دین، ساخت های دینی، قوانین مربوط و موارد تأثیر آنها، و نیز

دین قومی یکتایی خدا و خدای یکتاست^{۳۷}. مراد از یکتایی خدا اعتقاد به یگانگی خدای مطلق است فارغ از هرگونه نسبت بومی، قومی، مکانی و زمانی. در عوض، خدای یکتا به معنای تک بودن انحصاری وی برای قوم پرستنده اوست، چنانکه در بیشخدائی نیزخدایان متعدد در انحصار قوم پرستنده آنها هستند. معنی اش این است که هر قومی که چنین پنداری دارد فقط خدا یا خدایان خود رامیپرستد، اما در عین حال خدا یا خدایان اقوام دیگر را نیز به خدایی آن اقوام قبول دارد، چنانکه مثلاً هر خانواده‌ای مادر خود را دارد، درعین اینکه خانواده‌های دیگر را نیز دارای مادر می‌شناسد، بی آنکه هرگز بتواند یا بخواهد مادر خود را مادر خانواده‌های دیگر بداند، یا بعکس. گذشته از این بخلاف دین قومی، آنچه در دین جهانی امری قبلی است، کمابیش نگونبختی وجودی انسان است، اما نه الزاماً به معنای گناهی که ذاتی انسان باشد، آنطور که مسیحیت می‌بیند، بلکه بیشتر و در وهله اول از اینرو که همه چیز محکوم قددت بی چون و چرای قدسی و مشیت مطلقه اوست، مشیتی که به

→
مفاهیمی نظیر دین جهانی، دین قومی، دین عرفانی، دین پیامبری، یکخدائی، بیشخدائی، خدای یکتا، یکتائی خدا... که عرصه تحقیق پدیدارشناسی دین هستند. نه ملاحظات ناظر و مبتنی بر آنها که از آن نویسنده اند - و در این نوشته برای پرهیز از شکستن روند فکر بدون ذکر مستقیم مأخذ آمده، همه از کتابهای فوق و خصوصاً آثار گوستاو منشینگک اخذ شده است.

۳۷. یکخدایی و بیشخدایی، قطع نظر از نحوه ارتباطشان با خدای یکتا و یکتایی خدا، الزاماً شاخص‌های مطلق به ترتیب برای ادیان جهانی و ادیان قومی نیستند. یکخدایی و بیشخدایی در پیدایش و تناوردگی تاریخی هر دو نوع دینی وجود داشته‌اند. یکتایی خدا جزو مراحل بعدی در تناوردگی تاریخی ادیان جهانی است، چنانکه خدای یکتانیز امکانی است برای رسیدن به یکخدایی و یکتایی خدا در تبدیل دین قومی به دین جهانی. در این ارتباط باید توجه داد که مسئله خدا اگر اساساً در بودیسم بتواند مطرح شود هرگز نقش اساسی ندارد، رجوع کنید به: H. v. Glasenapp, Der Buddhismus eine a-theistische Religion.

هرگونه ممکن به هرچیز تعلق می‌گیرد، بی آنکه علت آن برای انسان قابل درک باشد. بدینگونه در هر دو دین بزرگ جهانی، یعنی در مسیحیت و اسلام، انسان وجوداً نافرجام است، زیرا نجاتش فقط و سرانجام به فضل الهی بستگی دارد و بس. متناسب با چنین پنداری انسان در تقدیر محتوم خود تسلیم محض مشیت الهی است، چه از حیث رستگاری نسبی اش در این جهان و چه از حیث رستگاری نهایی احتمالی اش در جهان دیگر.

۱۳. دین عرفانی و نیستی

برحسب اینکه در دین جهانی رابطه با قدسی فردی تر و بیواسطه تر باشد یا نه و در نتیجه فرد در چنین رابطه‌ای از تعاون جمعی یا معونت میانجی فارغ تر بماند یا نماند، دین جهانی در دو هیأت ساختی خود متمایز می‌گردد. هیأت ساختی نخست عرفانی است و هیأت ساختی دوم پیامبری. دین عرفانی به سبب نفی واسطه در رابطه با قدسی، دینی کاملاً فردی است و هرگونه امر جمعی یا غیر جمعی را که بخواهد واسطه او با قدسی باشد نفی می‌کند. از اینرو عرفان در ساخت درونی خود مطلقاً غیر اجتماعی است. گوشه‌گیری و پرهیز عرفا از مباشرت در امور، نمودار همین است. دین عرفانی اراده و کشش حیاتی را علت وابستگی به امور میدانند و وابستگی به امور را مانع وصال قدسی، وصالی که غایت حیات عرفانی است. بدین گونه عرفان چون اراده و کشش حیاتی را سرچشمه نگونبختی وجودی انسان می‌پندارد، آن را نفی می‌کند و مآلاً انقطاع نهایی از دنیا بعنوان راه وصول به قدسی را در نیستی، یعنی در نفی و دفع فردیت می‌بیند. بنابراین فردیت از یکسو تعلق به جهان است و تعلق به جهان ذاتاً حاصل میان من و قدسی و از سوی دیگر خویشتن من که منشاء بروز تعلقات باشد. فردیت به معنای اول، جنبه فعلی، یعنی جنبه تحقق یافته برونی آن است و به

معنای دوم جنبه بالقوه، یعنی قابلیت درونی آن. بدین ترتیب میتوان قطع رابطه با برون را، که همواره با مقاومت درونی روبروست، رفع فردیت برونی خواند و کشتن امیال و سوائق را رفع فردیت درونی. مثلاً هرگاه کسی اشتهای خود را مهار کند تا کم بخورد، فردیت برونی خود را بطور نسبی نفی کرده است و هرگاه اشتهای خود را از بین برد، فردیت درونی خود را. يك نتیجه ضروری بینش عرفانی بر اساس نفی فردیت، مغایرت ذاتی آن با ترویج و اشاعه است، چه ترویج و اشاعه مستلزم ایجاد ارتباط با دیگری بعنوان جمع یا فرد است و این ارتباط با دیگری به هر صورت و هیأتی که باشد موجب تعلق می گردد، یعنی درست آن چیزی است که فردیت را در جنبه برونی-اش متحقق میسازد و مانع وصال قدسی میگردد. طبیعی است که این نتیجه ضروری بینش عرفانی در جنبه تاریخی تحقق یافته اش عملاً همیشه نسبی بوده است نه مطلق، و به عللی که پرداختن به آنها در اینجا مقدور نیست نمیتوانسته است به اطلاق صورت گیرد.

۱۴. دین پیامبری و هستی

بخلاف دین عرفانی، دین پیامبری کاملاً اجتماعی است. در دین پیامبری اراده حیاتی تأیید میگردد و مباشرت در امور دنیوی توصیه میشود (در مسیحیت به تلویح و در اسلام به تصریح). و درست همین باید عجیب بنظر رسد که در بینش دین پیامبری، با اینکه همه چیز از نیستی است، باز مباشرت در امور که خود از نیستی بر میآیند توصیه میشود. اما شاید بتوان علت این امر عجیب را درست در همان گونه ای یافت که رابطه خدا، جهان و انسان را در بینش دین پیامبری بطور اخص متعین میسازد. برای اینکه این پدیده و چگونگی آن را بهتر بفهمیم، باید در گونه ای که رابطه خدا با جهان و انسان را در این بینش متعین میکند از نوبه بهتر و بیشتر ببیندیشیم. این رابطه

بوجهی که دیدیم بر آفرینش اذنیستی مبتنی است. اکنون باید پرسید: آفرینش اذنیستی در ماهیت خود چگونه است که از یکسو انسان دین پیامبری را با جهانانش از نیستی میافریند و از سوی دیگر باز همین انسان را به مباشرت در همین جهان نیستبنیاد بر میانگیزد؟ برای اینکه چنین امری ممکن گردد آفرینش اذنیستی در ماهیت خود باید چنان باشد که در بینش دین پیامبری هیچ مفری جز بستگی دنیوی باقی نگذارد، و درست همینطور هم هست. بستگی دنیوی در دین پیامبری متأثر از همین اصل نخستین، یعنی آفرینش اذنیستی است. چه این اصل در دین پیامبری نه فقط هرگونه سنخیت میان خدا و بنده را ابتدا بساکن نفی میکند و بدین نحو وصال قدسی به معنای عرفانی آن را غیر ممکن میسازد، بلکه به همین سبب نیز فضل الهی را هر چه بیشتر نشان میدهد: فضل الهی در این است که اذنیستی محض انسان را هست کرده است. در چنین وضعی انسان نهاده به خدا داد، چون ذاتاً از خدا نیست، و نه گریزی از جهان که بنیاد هستی او در نیستی است. و چون جهان نیستبنیاد زمینة هستی اوست، هرگونه کوششی در روی برتافتن از جهان، جهانی که آفریده خدا اذنیستی است، فقط سرکشی ساده در برابر خدا نخواهد بود، بلکه در واقع نقض علم و فضل خدا و در نتیجه قیام برضد اوست که آفریننده است، قیام برضد آفریننده بدین سبب است که اعراض از جهان هستی، در حقیقت در حکم نفی آفرینش است و نفی آفرینش بمعنای نهایی اش برداشتن حائل از میان انسان و خدا و رسیدن انسان به مقام الهی است، همان کاری که عرفان میخواهد بکند، منتها بر مبنای پنداری دیگر. اما انسان دین پیامبری بهمان اندازه نمیتواند به وصال حق نایل آید که از درك سرخلفت، که علم و فضل خداست، عاجز است. در اینصورت برای انسان دین پیامبری از پیش مفری جز این باقی نمیماند که به حکم آفریننده الهی در امور جهان هستی مباشرت کند، گرچه این جهان اذنیستی برخاسته باشد، و یا شاید درست به این علت که جهان هستی بفضل الهی

از نیستی برآمده است. میبینیم که هرگونه اعراضی از جهان در حکم تلاش انسان دین پیامبری در نزدیک شدن به خدا خواهد بود، امری که بهر صورت چه از حیث وجودی و چه از حیث شناسائی منحصرأ بواسطه ونسبی میتواند میسر گردد و فقط در مخلوقیت انسان صورت پذیر است و بس.

برای دین پیامبری اتحاد با خدا همانقدر بی معناست که پی بردن به کنه امور. کنه امور منحصرأ از اسرار الهی است. بدینگونه در دین پیامبری رابطه انسان با جهان هستی به آن شناسایی تقلیل مییابد که هرچه باشد و به هرگونه که باشد هرگز از خود امور حاصل نمیگردد، بلکه از طریق کلام الهی به انسان تفویض میشود. رابطه انسان با جهان بر اساس چنین پنداری همیشه غیر مستقیم، یعنی بواسطه است. همچنانکه نیستی محض که برهنایش ما و جهان هستیم میان قدسی و ما حائل است، به همانگونه نیز کلام الهی، بمنزله منشاء شناسایی ما، حائل میان ما و جهان خواهد بود.

۱۵. دوگانگی در هستی: رابطه انسان با جهان و خدا در دین پیامبری

اما هرگاه چنین باشد، یعنی در صورتیکه ما هستی و شناسائی دینی را به ترتیب بر نیستی و کلام مبتنی بدانیم و نیستی را در ماهیتش، که بنیاد گسیختگی و نیستگاری امور در جهان هستی است، دریابیم، آنگاه به این نتیجه خواهیم رسید که انسان دین پیامبری در عدم ارتباطی مضاعف با جهان و خدا مرتبط است: در نیستی و کلام. یا اگر به وجه دیگری بگوئیم: نیستی و کلام ابعادی هستند که انسان دین پیامبری را بر طبق پندارش، از جهان و خدا جدا میسازند. پیوند انسان دین پیامبری با جهان و خدا در همین جدائی مضاعف است. زیرا نیستی که بنیاد هستی است انسان دین پیامبری را فقط در هستی اش به نیستی مطلق نمی افکند، بلکه او را از خدا نیز جدا میسازد، و کلام که وسیله شناسائی او از خداست فقط سرالهی را بر او مکنون نمیدارد، بلکه

بعنوان منشاء شناسائی قاهر بر او مانع شناسائی خود او از امور نیز میگردد. در چنین پنداری من و جهان هرچه هستیم و به هرگونه که هستیم در نیستی از خدا جدا هستیم، و نیستی که بنیاد جهان و من است (ابطه من با جهان) همیشه از پیش نیست کرده است. بدینگونه نیستی از یکسو یعنی نفی رابطه هستی من با جهان و از سوی دیگر یعنی نفی رابطه هستی من با خدا، و کلام از یکسو یعنی نفی شناسایی من از امور و از سوی دیگر یعنی نفی شناسائی من از خدا. حال اگر این اندیشه را معکوس نمائیم، یعنی بنابر نخست برهستی مستقل و شناسائی مستقل انسانی بگذاریم^{۳۸}، باید نتیجه بگیریم که هستی من یعنی نفی نیستی، و شناسائی من از امور یعنی نفی کلام. این دونفی در واقع بر اساس هستی مستقل و شناسائی مستقل انسان صورت میگیرند و در نتیجه علم را ممکن میسازند. زیرا علم که شناسایی انسان از امور است فقط در صورتی ممکن است که شناسائی هستی باشد و هستی برای علم قهراً نافی نیستی است. هستی وقتی شناسائی پذیر است که کلام بعنوان مانع شناسایی انسان از امور بی اعتبار گردد، یعنی کلامیت خود را از دست بدهد. بدین معنا چون نیستی و کلام در ماهیت خود انسانی نیستند میتوان گفت: علم که بعدی انسانی است و به هستی تعلق میگیرد در حکم نیستی نیستی و نیستی کلام است و این هر دو یعنی نیستی خدا.

۱۶. یگانگی در نیستی: رابطه انسان با جهان و خدا در دین عرفانی

در دین عرفانی ما با عکس این امر مواجه میشویم. بدین معنا که این نیستی نیست که من را از جهان و خدا جدا میسازد و «راز» جهان و سرالهی را بر من مکتوم میدارد، بلکه این هستی من است یا این من هستم

۳۸. رجوع کنید به بخش دوم، فصل ۳۲، ۳۳، ۳۵.

که منهك در فردیت خود و جهان، محجوب شناسایی خدا میمانم^{۳۹}. آنچه در بینش عرفانی باید شناخته شود قدسی است نه جهان، نه جهان که در ماهیت خود بمنزله مانع شناسایی من از خدا بر من شناخته است و مآلاً رازی ندارد که بر من مستور ماند. شناسایی من از قدسی در اتحاد با او و اتحاد با او در رفع و نیستگاری جهان صورت میگیرد. بهمین جهت وصال قدسی و نیستگاری جهان هستی در بینش عرفانی یکی است^{۴۰}. رابطه عرفانی با خدا در نیستی جهان است و نیستی جهان با نفی من، یعنی با نیستگاری من میسر میگردد. نیستی من یعنی نیستی جهان داین هر دو یعنی هستی من در خدا.

وقتی میگوئیم: جهان در واقع برای انسان عرفانی مورد شناسایی نیست، بلکه مانع شناسایی است، و شناسایی همانا شناسایی او از قدسی است، معنی اش این است که انسان عرفانی در اصل و مستقیماً معطوف قدسی است و ناظر بر اوست و از اینرو باید جهان هستی را بعنوان حائل میان خود و قدسی از میان بردارد. بدین معنا انسان عرفانی از نیستی به هستی الهی میرسد و انسان پیامبری از نیستی به هستی خود. آنچه اساسی است این است که نیستی در پندار عرفانی، آن است که انسان و خدا را یگانه میسازد، و برعکس در پندار پیامبری نیستی آن است که انسان و خدا را دوگانه میکند.

۳۹. بدین جهت مولوی باید در پندار عرفانی خود بگوید:

هر که را باشد زسینه فتح باب	او زهر ذره بسپیند آفتاب
حق پدید است از میان دیگران	همچو ماه اندر میان اختران
دوسر انگشت را برچشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده
گرنبینی این جهان معدوم نیست	عیب جز انگشت نفس شوم نیست
توز چشم انگشت را بردار هین	وانگهانی هر چه میخواهی ببین

بدیع الزمان فروزانفر، خلاصه مشنوی ص ۳۰.

۴۰. و از اینرو مولوی میگوید:

بازگرد از هست سوی نیستی طالب ربی و ربسانستی

بدیع الزمان فروزانفر، خلاصه مشنوی، ص ۱۸۳.

شناسایی برای انسان عرفانی همانا یگانگی با خداست، و دوگانگی با خدا برای انسان پیامبری همانا عدم امکان شناسایی بطور کلی است. برحسب پندار عرفانی فقط يك شناسایی وجود دارد و آن شناسایی از آن خداست و ناظر بر خدا. به این شناسایی است که انسان عرفانی باید دست یابد. برحسب پندار پیامبری برای انسان اساساً شناسایی ممکن نیست. شناسایی از آن خدا هرگز ارتباطی با انسان ندارد، و شناسایی ناظر بر خدا نیز در نفس خود مطلقاً محال است. می ماند مسئله شناسایی جهان برای انسان: انسان دین پیامبری جهان را نمیتواند بشناسد مگر از طریق کلام قدسی و در حد ملاقت خود به تعین الهی - و این شناسایی و دانستگی صرفاً استخباری است - و خدا را هرگز نخواهد شناخت، چون خدا برای او ناشناختنی است و این نادانستگی، مطلق است. بدینگونه میتوان گفت: در دین پیامبری، جهان آن چیزی است که شناسایی اش منحصر آ در کلام الهی است و کلام الهی آن حقیقت قدسی است که معنایش برای انسان نادانستنی است. در مقابل، جهان در ماهیت خود برای دین عرفانی همیشه از پیش شناخته است بمنزله رنج و بمنزله حائل میان انسان و قدسی. در حدی که مسئله شناسایی مطرح باشد، شناسایی حقیقی برای انسان عرفانی یعنی شناختن خدا. اما برای انسان پیامبری شناسایی آن است که فقط خدا داد. بهمین جهت هم انسان عرفانی و هم انسان پیامبری باید عادی از علم به معنای انسانی آن باشند. علم به معنای انسانی آن عاطف بر جهان است و بس.

۱۷. تعیین ماهیت انسان در پندار پیامبری و عرفانی

بر اساس ملاحظاتی که کردیم اکنون باید این نکته را بازنمائیم که رابطه خدا و جهان و انسان در پندار پیامبری و عرفانی در اصل یکی است، منتها بعکس: اگر در پندار پیامبری، نیستی که در همه چیز می تند، از

یکسو میان انسان و هستی و ازسوی دیگر میان انسان و خدا حائل است، درپندار عرفانی، هستی از یکسو میان انسان و نیستی و از سوی دیگر میان انسان و خدا حائل می‌گردد. تفاوتشان دراین است که این حائل برای انسان پیامبری هرگز از میان برداشتنی نیست، و برای انسان عرفانی درست برعکس آن. اما در هر دو مورد آنچه انسان‌ها انسان می‌کند جدایی از خدا و از هستی، یا جدایی از خدا و از نیستی است، برحسب اینکه پندار دینی ما پیامبری باشد یا عرفانی. در این حد که انسان می‌کوشد هستی را بعنوان حائل از میان خود از یکسو و خدا و نیستی ازسوی دیگر بردارد، پندار او عرفانی است، اما از جانب دیگر بمحض اینکه این امر متحقق گشت، یعنی انسان عرفانی بارفع حائل هستی، در نیستی به خدا پیوست و باصطلاح فنا فی الله شد، آنوقت او دیگر انسان نیست. انسان عرفانی نیز نظیر انسان پیامبری در حدی انسان است و تا وقتی انسان است که از خدا جدا است، یعنی «انا الحق» نیست. جدایی از خدا در واقع مقوم انسانیت انسان است چه در پندار پیامبری و چه در پندار عرفانی.

۱۸. بودیسم و نیروانا

اکنون در ارتباط با غرض این ملاحظات و در حد ایجاز به بودیسم می‌پردازیم. بودیسم که قطعاً نابترین و اصیل‌ترین جلوه تاریخی عرفان است، ماهیت جهان را دگرگونی و ناپایداری میدانند و بهمین جهت زندگی را رنج می‌شناسند، رنجی که ناشی از میل به جهان ناپایدار است. از اینرو زندگی برای بودیسم آغاز مرگ است: زندگی با مرگ آغاز می‌گردد. این امر را ادوارد کتز با این تشبیه موفق بخوبی نشان می‌دهد: «در لحظه لقاح ما با حلقه طنابی که به گردن داریم در جهان هستی پرتاب می‌شویم و حلقه طناب دیر یا زود همچنان تنگتر خواهد شد و سرانجام ما را خفه

خواهد کرد»^{۴۱}. بودیسم میخواهد بر این زندگی میرا چیره گردد و به جاودانگی دست یابد. جاودانگی در رفع مطلق فردیت ممکن میگردد که راهبر به نیروانا خواهد بود. بنابراین غایت بودیسم نیرواناست نه شناسایی جهان که ماهیتش ناپایداری از پیش شناخته و از پیش متعین شده است. نیروانا یکی از دشوارترین اندیشه‌های بودیسم است. پاسخ‌های بودا به این پرسش که نیروانا چیست یکسره منفی هستند. یعنی او در پاسخ‌های خود اموری را برمی‌شمارد که نیروانا نیستند. دشواری اندیشه نیروانا در ماهیت خود نیرواناست که هیچگونه شباهتی به جهان ما ندارد تا از آن راهی به خود بگشاید. جهان هستی و نیروانا مطلقاً از هم جدا هستند. اگر اضطراراً جهان ایده افلاطونی را بانیروانای بودایی مقایسه کنیم شاید بتوانیم به ابهام نیروانا پی ببریم. جهان ایده برای افلاطون بنیاد هستی و بنیاد شناسایی جهان ماست. نه اینکه این «بنیاد هستی و بنیاد شناسایی بودن» برای جهان ما معنا و غرض جهان ایده باشد، بلکه اینکه اگر جهان ما هست و شناسایی ما هست به این علت است که جهان ایده هست و ما هستی و شناسایی خود را از این داریم که از جهان ایده بهره‌مندیم. آنچه در تفکر افلاطون مسلم است وجود نوعی ارتباط میان جهان ما و جهان ایده است. برخلاف، نیروانای بودایی نه علت وجودی و نه علت شناسایی جهان ماست. آنچه دربارهٔ نیروانا میتوان گفت این است: هرچه این جهان هست نیروانا نیست. هلموت فن گلازه ناپ کاملاً درست می‌گوید که «نیروانا ضد مطلق جهان است»^{۴۲}. نیروانا چیزی است که نه ایجاد شده، نه به وجود آمدنی است، نه ایجاد میکند، نه گذشته است، نه کنون است و نه آینده است.^{۴۳}

41. Edward Conze, *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung*, deutsche Übersetzung, S. 21.

42. Helmuth von Glasenapp, *Der Buddhismus, eine a-theistische Religion*, S. 152. 43. *ibid.* S. 147, 148.

معنای «ضد مطلق جهان» این است که نیروانا بهیچوجه (ابطه‌ای با جهان ندارد): نه بر آن عاطف است و نه دآن عامل. از اینرو هلموت فن کلازه ناپ بسیار درست به این نکته توجه میدهد که نام مطلقاً دیگر چون متضمن تمام این اغراض است، در معنای حقیقی خود برای نیروانا مناسب است و بس^{۴۴}. روشن است که در چنین تعبیر عمیقی نیروانا هرگز نمی‌تواند امری مختص درون انسان باشد. بنابراین نیروانا یک حالت روانی یا وجودی انسانی نیست^{۴۵}، گویانکه دست یافتن به نیروانا از حیثی و بوجهی در این جهان برای انسان ممکن هست. به گمان ما در صورتیکه نیروانا در معنای حقیقی‌اش، به گونه‌ای که دیدیم، ضد مطلق جهان باشد و بدین معنا نه عاطف و نه عامل در آن، آنوقت برغم نظر رودلف اتو درخور تردید خواهد بود که ابعادی چون سطوت، جذب و جلال در مورد نیروانا اساساً معنایی داشته باشند. ابعاد سه‌گانه مذکور فقط در صورتی معنا دارند که خالق باشد و مخلوقی، و این مخلوق مخلوقیت خود را از سطوت و جذب و جلال خالق خود دریابد. بودیسم نه خالق می‌شناسد و نه مخلوقی.

چنانکه می‌بینیم پندار بودایی نه فقط بیش از هر پندار دیگر عرفانی از جهان اعراض دارد، بلکه مطلقاً نافی و ناقض من و جهان در تمامیت آن است، و نفی و نقض من و جهان به هر معنا و به هر گونه‌ای که باشد، تفکر فلسفی را، چنانکه در بخش سوم خواهیم دید، مطلقاً غیر ممکن خواهد ساخت. نفی من و جهان در پندار هندی بعدی قوی است که عملاً بصورت نفی رویدادهای حیاتی بطور اعم و نادیدن رویدادهای غیر هندی بطور اخص در سرزمین هند بروز کرده است. تصادف نیست که در نوشته‌های هندی دوره عتیق حتی اشاره‌ای هم به آثار فرهنگی یونان نمیشود. از آثار و نوشته‌های یونانیان و رومیان برمیآید که این اقوام با پندار هندی آشنا

44. ibd. S. 148.

45. ibd.

بوده‌اند. درمقابل، هیچ اثر هندی دال بر این نیست که هندیان قدیم از فلسفه مغرب زمین استحضار حاصل کرده باشند^{۴۶}. اینکه تا اواخر قرن پنجم میلادی در هندوستان از علم به معنای واقعی آن خبری نبوده - علم یقیناً فقط از پنداری میتواند برسد که جهان را به جد میگیرد - باید یکی از نتایج روال بیتفاوت عمومی هندی در مورد امور بوده باشد^{۴۷}.

۱۹. ضرورت درونی کلام

با وجود تفاوت‌های اساسی‌ای که میان عرفان بودائی از یکسو و عرفان مسیحی و اسلامی از سوی دیگر وجود دارد، امری که به نوبه خود متقابلاً در مورد عرفان مسیحی و اسلامی نیز صدق میکند، قاطعاً مشترک میان هر سه ضرورتاً کلام است که شناسایی را به انسان تفویض میکند، شناسایی غیر قابل تردید، شناسایی پیشین و مطلق (۱). این شناسایی را کلام تفویض میکند و بس، خواه کلام اسلامی باشد، خواه کلام مسیحی، یا کلام بودائی. وحدت شناسایی و آفرینش، یعنی یکبودگی آن دو، در واقع در بودیسم نیز هست. این کلام شناسنده در بودیسم از آن بودا است. اوست که جهان را در شناسائی پیشین خود از پیش می‌شناخته و این شناسایی را از طریق کلام معروض انسان ساخته است. شناسائی بودائی نیز بعنوان وجه تاریخی شناسایی دینی، نظیر شناسایی مسیحی و اسلامی، بدین سبب که جهان را از پیش چنان می‌شناسد که جهان بوده و هست و خواهد بود، آفریننده است. آفرینش دینی الزاماً معنی‌اش آفرینش از نیستی نیست، آنطور که

46. Helmuth von Glasenapp, Die Philosophie der Inder, S. 5.

47. James Jeans, Der Werdegang der exakten Wissenschaft, deutsche Übersetzung, S. 113.

Stephen F. Mason, Geschichte der Naturwissenschaft, deutsche Übersetzung, 2. Auflage, S. 109-115.

در مسیحیت و اسلام است. آفرینندگی دینی دل‌حقیقت ضرورت ددونی پیششاسی
غیر انسانی است که ماهیت کلام باشد. ۴۸

۴۸. رجوع کنید به بخش دوم، فصل ۳۰ و ۳۱.

بخش دوم
دید علمی

۲۰. توضیح بعدی در مورد کلمه بینش و توضیح قبلی در مورد کلمه دید
 بینش آن است که امری را عیان بباییم، امری را بیواسطه دریابیم.
 بیواسطگی بینش در این است که خود دلیل و مدلول هر دو با هم است.
 باورهای روزمره ما، هر قدر هم که دیری نپایند، از همین نوع هستند.
 غیر ممکن هم می توانست جز این باشد. چه در غیر این صورت هر آدمی
 در هر لحظه ای می بایست استدلال می کرد یا دلیل می خواست تا بباوراند
 یا باور کند. شاید باور روزمره منشاء بینش باشد. این پرسش ظاهراً ساده
 بسیار اساسی است که: چرا انسان باوردهی کند؟ و این گفته قطعاً نادرست
 نیست که باور کردن یکی از شرایط حیاتی آدمی است. بینش محتملاً
 یکی از جنبه های خاص باور است، نه از این رو که هر دو بدون تعلیل حاصل
 می گردند، بلکه به این سبب که باور در بدایت روزمره اش مبنای ممکن
 هر گونه بیواسطگی یعنی قبول بی تعلیل است. عرفا همیشه در عجبند که
 چگونه ممکن است کسی امری عیان رانبیند، مگر اینکه نابینا یا باصطلاح
 کوردل باشد. اشعاری که عرفا در بیان این غرض سروده اند بیش از آن
 شناخته هستند که ذکرشان می توانست در اینجا موجه گردد. بینش آن
 است که عیان را بیواسطه می بیند. و همین می رساند که واسطه ای در
 میان هست که باید رفع گردد تا بینش حاصل شود.

چون شناسائی متأثر از قدسی و صور مترتب بر آن از چنین نوعی-

ست، مابینش را به دین اطلاق کردیم. به این معنای خاص، بینش هیچگاه عوض نمی‌شود. نمی‌توان گفت که بینش (دینی) فلانکس تغییر کرده است، بلکه باید گفت فلانکس تازه بینش یافته است، و نه هرگز اینکه بینش دیگری یافته است.

دید که ما آن را به علم اطلاق نمودیم، برخلاف بینش، نحوه‌ای را مشخص می‌نماید که علم برای ملاحظه و مشاهده امور اتخاذ میکند. اتخاذ این نحوه در اصل بستگی به این دارد که چگونه ما در علم بخواهیم یا بتوانیم امر مورد نظر را ملاحظه کنیم یا مشاهده نمائیم. اما این خواستن یا توانستن هرگز امری دلخواه نیست، بلکه یا نتیجه جبری روالی است که مسائل در علم بما تحمیل می‌کنند، یا مبتنی بر عللی است که نحوه نگرش در امور، یا تغییر این نگرش را موجه و مشخص می‌سازند. بدینگونه دید علمی، يك دید اتخاذی است و می‌تواند بر حسب ضرورت‌هایی تغییر کند. چنین است که دید ما در هندسه اقلیدسی، و هندسه‌های غیر اقلیدسی که خود نیز باهم تفاوت دارند، فرق می‌کند. زیرا دید امری نیست که بی‌واسطه به کسی دست دهد. بهمین جهت هم نمی‌توان آنرا از دست داد، بلکه برخلاف بینش فقط و همیشه می‌توان آنرا، در حدی که ضرورت تغییرش ایجاب کند، تغییر داد.

۲۱. مرور بر آنچه گفته شد

در آغاز این نوشته وجه مشترک ظاهری میان بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی را بدینگونه مشخص نمودیم که هر سه می‌خواهند بگویند جهان چیست و چگونه است. در مورد دین نشان دادیم که بینشش امور را چگونه می‌بیند، و به این نتیجه رسیدیم که بینش دینی هر چه می‌داند بر اساس کلام می‌داند که نفی ذاتی پرسش است.

اما در ارتباط باغرض این بررسی، نکته دیگر و مهمتر به سبب نقش کلام در بینش دینی این بود که رابطه انسان دینی با امور بهر حال بواسطه است و واسطه اش کلام قدسی است. در مقایسه میان بینش دینی و شناسائی علمی چنین گفتیم: در حدی که دین همه چیز را از پیش می داند، شناسائی اش پیششناسی و آفرینندگی یکجاست، در حالی که شناسائی علمی ناظر بر امری است که قبل از علم و مستقل از علم هست و بدین سبب شناسائی علمی پیششناسی است^{۴۹}. همچنین گفتیم: پرسش که انگیزه شناسائی علمی است، تا وقتی که شناسائی حاصل شده بعنوان پاسخ به پرسش مربوط معتبر باشد، دیگر پرسش نخواهد بود، چنانکه در سراسر دوره سيطرة فیزیک کلاسیک زمان و مکان و حرکت هرگز معروض پرسش نبودند.

مادر تمیز دین و علم از یکدیگر بر اساس تعیین ماهیت پرسش دینی و پرسش علمی دریافتیم که برخلاف بینش دینی که ذاتاً فاقد پرسش است، رابطه پرسش و پاسخ در دید علمی رابطه خاصی است، به این معنا که پاسخ تادقتی پاسخ است خصلت پرسش را از بین می برد و پرسش تا وقتی پرسش است مانع بروز پاسخ به معنای نفی خصلت پرسش می گردد. بدین ترتیب ما در بخش نخست این نوشته ضمناً به رئوس مطالبی که شاخص دید علمی هستند نیز پرداختیم و کمابیش آنها را توضیح کردیم. اما مسائلی چون پیششناسی، هستی مستقل امر و دود شناسائی اذ شناسائی آن امر در رابطه آنها با همدیگر باید تعلیل گردند و در معنا و غرض خود بیشتر توضیح شوند. این اظهار صرف که شناسائی علمی پیششناسی است، نه فقط معنای واقعی منظور ما را روشن نمی کند و آنرا دستخوش تعبیر دلخواه نیز می سازد، بلکه اساساً از حدود دعوی نیز تجاوز نخواهد کرد. این مسائل در ملاحظات این بخش که مشتمل بر مقایسه ژرفتر دین و علم نیز هست تعلیل خواهند

۴۹. تعلیل و توضیح عمیق تر این امر در این بخش صورت می گیرد.

شد. اما پیش از آن باید به نکاتی دیگر بپردازیم که توضیحشان برای طرح دقیقتر و فهم بهتر مسائل ذکر شده ضرورت دارند.

۲۲. علم چیست؟

نام علم می‌تواند تصورات گمابیش روشنی در ذهن ما برانگیزد، تصوراتی که مربوط به علوم مختلف هستند، مثلاً به فیزیک، به شیمی، به پزشکی و غیره. اما کار وقتی دشوار می‌شود که بخواهیم وجه یا جوه مشترکی برای این رشته‌ها بیابیم، وجه مشترکی که آنها را علم می‌کند، و در نتیجه بتوانیم بر اساس آن وجه مشترک به این پرسش که علم چیست پاسخ دهیم.

هگل می‌گوید کسی که با فلسفه‌های گوناگون آشنا می‌شود و باز دنبال فلسفه می‌گردد مانند بیماری است که پزشک برایش میوه تجویز کرده و او با این مستمسک که پزشک میوه برایش تجویز کرده است از خوردن گیلاس و انگور امتناع بورزد^{۵۰}. منظور هگل این است که هر فلسفه‌ای بروز فلسفه در مرحله‌ای از تناوردگی آن است و همه فلسفه‌ها در همبستگی‌شان تناوردگی کلی فلسفه هستند، و چون فلسفه ضرورتاً در تناوردگی خود متحقق می‌گردد، هر مرحله‌ای از این تناوردگی نیز در واقع خود فلسفه است که به این گونه تناور می‌شود. بدین ترتیب هگل می‌خواهد بگوید هر بار که ما یک فلسفه معین را بشناسیم در حقیقت فلسفه را می‌شناسیم.

چنین توضیحی درباره‌ی گفته‌ی هگل از حیث رویدادهای فلسفی می‌خواهد بگوید: فلسفه‌ی هراکلیت، پارمنید، افلاطون، ارسطو و غیره در

50. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, S. 47. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, S.28.

ارتباط باهم فلسفه را می‌سازند و بهمین سبب هر يك از این فلسفه‌ها در بروز خود مرحله‌ای از تحقق فلسفه هستند. ظاهراً با اتكاء به این منظور هگل با می‌توانستیم بگوئیم: هر جا ما با يك علم منفرد (جزئی) آشنا شویم در واقع با علم به معنای کلی‌اش آشنا شده‌ایم. چنین اظهاری حداقل مردود نمی‌بود، اما در هر حال نمی‌توانست با غرض گفته هگل یکی باشد: هگل در فلسفه‌ای فلسفه را و هر فلسفه‌ای را در فلسفه باز می‌شناسد و آنهم چنانکه گفتیم به این معنا که فلسفه‌ها برای او در ترتبشان برهمدیگر فلسفه است که بدین گونه تناورده می‌شود و فلسفه است که در تناوردگی‌اش بصورت فلسفه‌ها بر خود مترتب می‌گردد. اما اینکه علوم منفرد نیز بدین گونه در تناوردگی خود بر هم مترتب باشند مسلماً جای تردید است. فرضاً ادعائی از این بی‌معنی‌تر نخواهد بود که ارتباطی میان هندسه و روانشناسی، یا حقوق و فیزیک وجود دارد، چه رسد به اینکه این علوم در کلیتی بر هم مترتب باشند و در ترتب بر هم تناورده گردند. بنابراین مانده می‌توانیم رابطه‌ای ضروری میان علوم منفرد و نه هرگز تناوردگی آنها را درهمدیگر و از همدیگر به معنائی که هگل در فلسفه می‌بیند بیابیم. اما گفته هگل می‌تواند ما را به فکر بیندازد که آیا جنبه یا جنبه‌های مشترکی در علوم منفرد وجود دارند که بر اساسشان بتوان علم را در علوم منفرد و علوم منفرد را چون علم باز شناخت به نحوی که هر گاه ما با اتكاء بر این گونه خصوصیت‌های مشترك در مورد يك علم معین (منفرد) اظهاری کنیم، آن اظهار در مورد باقی علوم نیز صادق و مآلاً مؤید علمیت همه آنها باشد. ما خواهیم دید که دو جنبه اساسی مشترك میان علوم وجود دارند که مقوم علمیت آنها هستند. معنی‌اش این است که مثلاً هر گاه شیمی بر اساس آن دو جنبه چیزی باشد که ما علم می‌نامیم، تاریخ، جامعه‌شناسی، فیزیک، ریاضیات... نیز بر اساس همان دو جنبه علم هستند. این دو خصوصیت

شناسائی علمی را ما اصطلاحاً جنبه ساختی و جنبه مادی می‌نامیم. غرض از جنبه ساختی گونه‌ای است که شناسائی علمی بیان می‌شود و غرض از جنبه مادی نوع رابطه‌ای است که شناسائی علمی با امر مودشناسائی‌اش نادره. هرگاه ما بتوانیم وجود هر يك از این دو جنبه را در علوم منفرد بیابیم و همسانی و همانیت آنها را نشان دهیم، ابتناء نظرمان برگرفته‌ای که از هگل نقل کردیم موجه خواهد بود.

ما در این فصل به تشریح جنبه ساختی شناسائی می‌پردازیم و پس از باز نمودن نتایج ضروری آن در فصل ۲۳، و مقایسه مقدماتی ساخت بیان علم و ساخت یا ساخت‌های بیان کلام در فصل ۲۴، جنبه مادی علم را در فصول ۲۵، ۲۶ و ۲۷ بررسی خواهیم کرد.

نخست به جنبه ساختی علم می‌پردازیم و بسدین منظور می‌پرسیم: فیزیک چیست؟ کمابیش اولین فکری که در پی این پرسش به ذهن ما می‌رسد این است که فیزیک علم رویدادهای طبیعت و قوانین آنهاست^{۵۱}. رویدادهای طبیعت رویدادهای مادی هستند. بنابراین فیزیک عملاً از چیستی ماده و چگونگی قوانین آن می‌پرسد و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد^{۵۲}. در قبال این پرسش فیزیک که ماده چیست ما بعنوان پاسخ‌درا اینجا گفته‌ای از هایزنبرگ نقل می‌کنیم:

«يك تکه ماده از مولکول‌ها تشکیل شده، يك مولکول از اتم‌ها، يك اتم از يك هسته و الکترون‌ها، يك هسته از پروتون‌ها و

۵۱. «فیزیک علم آن رویدادهای طبیعی است که به تحقیق تجربی، به اندازه‌گیری و توضیح ریاضی درمی‌آیند و محکوم قوانین کلی هستند.» رجوع کنید به: Brockhaus der Naturwissenschaft und der Technik, 7. Auflage, Wiesbaden 1972, S. 568.

52. C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 1970, 11 Auflage, S. 214.

ibid. S. 23.

نوترون‌ها. و یک پروتن؟ یک پروتن می‌توانست یک واحد ذره‌ای باشد. اما فقط در صورتی که یک پروتن دیگر تقسیم پذیر نمی‌بود ما می‌توانستیم آنرا یک واحد ذره‌ای بنامیم، و در این صورت آرزو می‌کردیم که پروتن دارای یک جرم نقطه‌ای و یک بار نقطه‌ای می‌بود، و چنین نیست. یک پروتن دارای بزرگی متناهی است و تقسیم پذیر است. برخورد دو پروتن پراورزی می‌تواند منجر به ایجاد ذرات دیگر شود. این ذرات از پروتن‌ها کوچکتر نیستند، بلکه عیناً مثل پروتن‌ها هستند، یعنی چیزهایی هستند متشکل از ذراتی که بار الکتریکی‌شان، در صورتی که صفر نباشد، کمتر از بار الکتریکی پروتن‌ها نیست... بنابراین حال که پروتن آخرین واحد ذره‌ای نیست، پس از چه چیز تشکیل شده است؟ از ماده، و ماده خود از واحدهای ذره‌ای تشکیل شده است.^{۵۳}

گفته‌هایزنبرگ در متن مربوط منظور دیگری دارد. آنچه در این گفته برای ما اساسی است منظور جمله‌های نقل شده نیست که از شناسائی‌های عمومی فیزیک هستند. اساسی برای ما این است که فیزیک بعنوان یک علم چگونه شناسائی خود را اظهار می‌کند. چنانکه می‌بینیم نحوه اظهار یک گفته علمی [در اینجا گفته فیزیک یا گفته فیزیکدان] این است که یک مفهوم را با مفهومی دیگر گرد می‌آورد و در این گردآوری شناسائی علمی را مشخص یا منتقل می‌سازد. از جمله مفاهیمی که هایزنبرگ در اینجا بکار می‌برد ماده و مولکول هستند. هایزنبرگ این دو مفهوم را با هم تألیف می‌کند و در این تألیف می‌گوید: ماده از مولکول‌ها تشکیل شده است. همین معنا را می‌توان به این صورت نیز گفت: ماده را مولکول‌ها می‌سازند،

53. Werner Heisenberg, Tradition in der Wissenschaft, München 1977, S. 22.

یا: ماده مولکول‌ها هستند. برای اینکه منظور ما در فیزیک به گفته‌ای از هاینبرگ منحصر نگردد، بعنوان شاهد دیگر دوگفته معروف از نیوتن نقل می‌کنیم تا ببینیم که در اصل صورت یا ساخت گفته نیوتن [فیزیک کلاسیک] نیز مانند ساخت گفته هاینبرگ [فیزیک مدرن] است.

نیوتن در مورد قانون ماندگاری^{۵۴} می‌نویسد: «هر جسمی در وضع سکون، یا وضع حرکت یکسان و مستقیم خود باقی می‌ماند تا اینکه نیروهائی که بر آن وارد می‌آیند آن جسم را مجبور به تغییر وضع خود کنند.»^{۵۵} گفته دوم نیوتن مربوط به مکان و زمان است: «مکان مطلق بنا بر ذات خود و بدون رابطه با امری خارجی همیشه یکسان و بی حرکت است.» و «زمان حقیقی و ریاضی بدون رابطه با امری خارجی بنا بر ذات خود جاری و یکسان است.»^{۵۶} با توجه به این امر بسیار ساده و بسیار مهم که قانون ماندگاری به تبع گالیله برای نیوتن قانونی است که وضع طبیعت را ایضاح می‌نماید، یعنی چگونگی رویداد طبیعت را تعلیل می‌کند، می‌توان قانون ماندگاری را در بیان نیوتنی اش با کمی تغییر ساده‌تر کرد و چنین نوشت: «هر جسمی همیشه در وضع خود ماندگار است و نیروهائی که بر جسم وارد می‌آیند موجب ماندگاری وضع آن جسم هستند.» گفته مربوط به مکان و زمان را می‌توان بدین صورت نوشت: «مکان مطلق ذاتاً یکسان و بی حرکت است» و «زمان حقیقی ذاتاً جاری و یکسان است.» چنانکه می‌بینیم ساخت بیان در فیزیک کلاسیک نیز مانند ساخت بیان در فیزیک مدرن است. زبان فیزیک همیشه و در اصل از همین نوع جملات

۵۴. ترکیب «ماندگاری» برای کلمه *inertie* از سهراب دوستدار است.

55. C. F. von Weizsäcker, Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens, München 1972, S. 100.

56. P. Mittelstaedt, Philosophische Probleme der modernen Physik, S. 18.

ساخته شده است. این نوع خاص جمله را اصطلاحاً قضیه یا حکم می گویند: حکم نحوه بیان علم است. هر گفته علمی خواه در فیزیک، خواه در ریاضیات یا هر علم دیگر ساخت حکمی دارد یا به صورت حکمی قابل ارجاع است. اکنون می توان دقیقتر گفت که منظور از حکم، چنانکه در شواهدش دیدیم، تألیف دو یا چند مفهوم به منظور اثبات یا نفی يك امر است، آنطور که منطقی می گوید. در اینجا به این نکته توجه می دهیم که محدود ساختن تعریف حکم به جمله ایجابی و سلبی مختص منطق ارسطویی است که منطق دوشقی نامیده می شود. این منطق برای بیان و ایضاح برخی از مشکلات ریاضی و فیزیک هسته ای کافی نیست. چنانکه خواهیم دید در این دو زمینه منطق سه شقی بکار برده می شود. احکام این منطق ضرورتاً یا ایجابی یا سلبی نیستند، بلکه می توانند شقی سومی نیز داشته باشند. منطق سه شقی در واقع صورت تعمیم یافته منطق دوشقی است، چنانکه نظریه نسبت صورت تعمیم یافته فیزیک کلاسیک.

برای اینکه شواهد ما به فیزیک منحصر نشوند، دو شاهد از روانشناسی اعماق می آوریم که بعنوان حکم، اولی از فروید است و دومی از یونگ: «رویا کوشی ست در بر آوردن امیال سرکوفته.»^{۵۷} و «آرکتیپ ها الگوهای رفتارهای غریزی هستند.»^{۵۸} این دو گفته پاسخ هائی به این دو پرسش هستند که: خواب چیست؟ آرکتیپ چیست؟ پاسخ های فروید و یونگ به این پرسش ها شناسائی هائی هستند که ساختشان مانند ساخت شناسائی فیزیکی، حکم است. بهمین ترتیب می توان از هر رشته علمی شناسائی هائی بدست داد و به این نتیجه رسید که هیچ شناسائی ای در هیچ علمی وجود

57. S. Freud, Gesammelte Werke, Bd. XV, S. 30.

58. C. G. Jung, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Bd. 9, I, S. 56.

ندارد که ساخت حکمی نداشته باشد. بمحض اینکه چنین باشد و چنین نیز هست می‌توان گفت: علم بعنوان شناسائی در واقع مجموعه‌ای از احکام است.

۲۳. مجموعه احکام: تجانس و ارتباط

این گفته درست است که علم مجموعه‌ای از احکام است، اما نقصش این است که چگونگی مجموعه احکام را متعین نمی‌کند و در این صورت راه را برای ورود هرگونه «مجموعه‌ای از احکام» به حوزه علم باز می‌گذارد. روشن است که هر مجموعه‌ای از احکام نمی‌تواند صرفاً به این سبب که مجموعه است علم باشد. فقط مجموعه‌ای از احکام در واقع علم است که دارای خصوصیت یا خصوصیات معینی باشد. يك مجموعه تصادفی همانقدر می‌تواند از احکام يك حوزه شناسائی معین، مثلاً از فیزیک به تنهایی، یا از ریاضیات به تنهایی، یا از روانشناسی به تنهایی ساخته شود که بطور پراکنده از احکام حوزه‌های شناسائی نامتجانس، و در این صورت علم نیست. چنین مجموعه‌ای را در بهترین وجهش می‌توان «جنگ اطلاعات» نامید. این نوع مجموعه شاخص شناسائی عامه است. شناسائی عامه در تدرج خود از شناسائی روزمره شروع میشود و در «علامگی» به اوج خود می‌رسد. هرگاه مضمون این بیان را واژگونه کنیم می‌توانیم بگوئیم: هیچ مجموعه‌ای از احکام نامتجانس، که به هر حال مجموعه‌ای نامرتب خواهد بود، در واقع نمی‌تواند به معنای شناسائی علمی، مجموعه احکام باشد. عدم تجانس و عدم ارتباط احکام، ناقص خصلت مجموعه شناسائی علمی است. بهمین سبب يك مجموعه شناسائی علمی، که هرگز کمترین مناسبتی با «جنگ اطلاعات» ندارد، باید درست عکس این باشد، یعنی باید متجانس و مرتبط باشد. منظور از تجانس و ارتباط آن است که احکام در تألیف خود برهم مبتنی شوند و از هم متفرع گردند. تجانس

و ارتباط در تألیف و وضع مجموعه احکام ملاک‌هایی هستند که آن مجموعه را شناسائی علمی میکنند. به‌این‌معنا شناسائی علمی را مجموعه منظم اصطلاح میکنیم و شناسائی متعارف (روزمره) را مجموعه نامنظم.

۲۴. ساخت، حکم و ساخت‌های کلام

بدینگونه در حوزه علم به این نتیجه می‌رسیم که نه هر مجموعه‌ای از احکام، بلکه فقط ترکیب خاصی از احکام معین می‌تواند شناسائی علمی باشد. این تشخیص در وهله اول مقایسه میان ساخت حکم و ترکیب احکام از یکسو و ساخت کلام و ترکیب کلامی را از سوی دیگر ممکن می‌سازد و زمینه را برای شناختن تفاوت ذاتی حکم و کلام مهیا می‌کند. مقایسه مذکور مستلزم مقدمه‌ای است که در حد اشاره در این فصل به تفاوت ساختی حکم و کلام اختصاص داده شده است. در فصل ۲۹ پس از نشان دادن ساخت‌های گوناگون کلام، یعنی تظاهرات مختلف بیانی آن و یافتن و نمودن ساخت واحدی که ماهیت کلام و منشأ اصالی آن تظاهرات بیانی است، به مسئله تفاوت حکم و کلام باز خواهیم گشت و ضرورت درونی این تفاوت را تشریح خواهیم کرد.

تفاوت ساختی کلام و حکم دو گونه است: یکی اینکه کلام الزاماً صورت حکمی به معنای علمی یا متعارف ندارد، یعنی فقط در قالب نفی یا اثبات بروز نمی‌کند. کلام الزاماً همیشه نمی‌گوید فلان امر چنین است یا فلان امر چنین نیست. کلام نهی می‌کند. خشم می‌گیرد، رحمت می‌آورد، می‌راند، می‌نوازد، بر حذر می‌دارد، تهدید و کیفر می‌کند، و منتعم است. همه این ساخت‌های کلامی در اعتبار خود یکسانند. دیگر اینکه با چنین ساخت‌های متفاوت و حتی متناقضی کلام هرگز نمی‌تواند مجموعه‌ای متجانس و مرتبط باشد. به این سبب، یعنی به سبب ضرورت ساخت کلامی، ضرورتی

که موجب ساخت‌های مختلف آن میشود، و نیز به همین سبب که ساخت‌های کلامی در نفس خود شناسائی الهی‌اند، کلام نه می‌تواند منظم باشد و نه نامنظم، چه در هر دو شق (که اولی علمی و دومی متعارف است) کلام الهی عملاً شناسائی انسانی میشود، و شناسائی انسانی هر چه باشد مطلقاً غیر الهی‌ست و غیر الهی مطلقاً کلام نیست. کلام اساساً از مقوله نظم و بی‌نظمی، که هر دو انسانی هستند خارج است. «نظمی» که علم در طبیعت می‌بیند حاکی از روابط امور طبیعت است که محکوم قوانین هستند. این «محکومیت» یا جبر طبیعی را بسیاری از دانشمندان خصوصاً در قرون پیشین نشانه نظام حاکم الهی در طبیعت یا چیزی مشابه آن دانسته‌اند و دیگران نیز به تبع آنها چنین تعبیراتی را علم پنداشته‌اند. در اینکه مناسبتی میان نظم یا جبر طبیعی از یکسو و نظم شناسائی علمی از سوی دیگر وجود دارد تردیدی نیست. اما بی‌تردیدتر از آن این است که فقط احوال یا تصورات ایمانی‌اند که «نظم» یا جبر طبیعی را حمل بر نظم الهی می‌کنند. تعبیر ایمانی یک دانشمند از شناسائی‌های علمی امری شخصی‌ست و باید از تعبیر علمی این شناسائی‌ها متمایز گردد. هیچ مجوزی نمی‌تواند تعبیر ایمانی یک دانشمند از شناسائی‌های علمی را در علم موجه کند (گوا اینکه امروزه چنین تعابیری نه اظهار و نه دیگر به‌جد گرفته می‌شوند.) و در عین حال هیچ مجوزی نیز نمی‌تواند چنین تعابیری را خارج از حوزه علم ممنوع سازد. اما این وقوف لازم است که این تعابیر علم نیستند. علم به این جهت که انسانی‌ست و شخصی نیست فقط در حوزه خود می‌تواند وارد شود، نه در ساحت ایمان که در برابر تجاوز علمی بی‌دفاع است.

به همین جهت هر گونه کوششی در سیر تناوردگی ادیان برای انسانی کردن آنچه الهی‌ست، و نیز از همین مجرا برای رفع و حل تناقضات کلام، نه فقط از پیش محکوم به شکست است و علی‌رغم خود موجبات

پاشیدگی درونی دین را بیش از پیش فراهم می‌آورد، بلکه چنین کوششی سرانجام، یا در واقع از همان آغاز، برخلاف قصد و منظور خود خدائی خدا را نیز نفی می‌کند. یکی از کاری‌ترین این کوشش‌های ناقص غرض بیشك تفکر دکارت در اثبات وجود خداست: دکارت می‌خواسته است از این طریق خدا را در هستی‌اش مستقرتر سازد، اما آنچه او عملاً کرده این است که با توسل به شناسائی انسانی برای اثبات و تحکیم این استقرار، قهراً خدا را از آسمان الهی به زمین انسانی فرو کشیده است. ضرورت نفی درونی الهی از جمله درست در نفی اثبات وجود خداست، چه اثبات وجود خدا در پندار دینی یعنی اثبات آن چیزی که در ذات خود نفس اثبات برای همه چیز است، نه بعکس.

۲۵. حکم در فیزیک

دیدیم که حکم ساخت یا نحوه بیان شناسائی علمی است و هر - شناسائی علمی در اصل خود در حکم بروز می‌کند، یعنی اظهاری است به اثبات یا به نفی در مورد امری. اکنون می‌خواهیم بپرسیم: يك حکم در جنبه مادی خود چیست؟ این پرسش ناظر بر چیزی است که اساساً حکم علمی را میسر می‌سازد و مقوم حکمیت آن است. بنابراین می‌توانیم بپرسیم: حکمیت حکم از چیست؟ برای شناختن جنبه مادی حکم ماسؤال - هائی در سه رشته مختلف، یعنی در فیزیک، در روانشناسی اعماق و در ریاضیات می‌کنیم. توضیح و تحلیل آنها ضرورهٔ همانندی جنبه مادی حکم را نیز در رشته‌های مختلف علمی آشکار خواهد کرد.

در فیزیک کلاسیک می‌توانیم این پرسش معروف را بکنیم: وضع يك جسم چیست؟ و پاسخ دهیم: وضع يك جسم حالت ماندگاری آن جسم است. بدین ترتیب هر گاه بپرسیم: وضع کره زمین چیست؟ پاسخ خواهیم

داد: وضع کره زمین عبارت از ماندگاری کره زمین در حرکتش به دور خورشید است. و اگر باز پرسیم چگونه است که زمین بعنوان يك جسم در وضع خود ماندگار می ماند، فیزیک کلاسیک پاسخ خواهد داد: چون عدم تغییر نیروهائی که بر یک جسم وارد می آیند موجب ماندگاری آن جسم می شوند، زمین نیز در حرکت خود به دور خورشید ماندگار خواهد بود. هرگاه باز پرسیم: زمین تا کی به دور کره خورشید خواهد گشت و بدینگونه در وضع خود ماندگار خواهد بود؟ باز فیزیک کلاسیک خواهد گفت: تا وقتی که نیروهای نامتغیر بر زمین وارد می آیند. و بالاخره هرگاه پرسیم از چه وقت زمین در وضع خود ماندگار بوده است، باز فیزیک کلاسیک پاسخ خواهد داد: از وقتی که نیروهای مذکور بر زمین وارد آمده اند. چشمگیر و آشکار در متن این پرسش ها و پاسخ ها این است که يك حکم علمی [در فیزیک] می گوید که يك امر چگونه بوده، چگونه است و چگونه خواهد بود، و این ظاهرأ درست همان است که کلام نیز در یکی از نحوه های بیان خود می گوید: اینطور بنظر می رسد که بر حسب این يك نحوه همسان بیان عملاً کلام و حکم هر دو يك چیز می گویند و بنابراین هر دو در غرضشان یکی هستند. اما مشابهت ظاهری دو امر دال بر یکی بودن آنها نیست. ما خواهیم دید که این مشابهت ظاهری، در صورتی که همانیت کلام و حکم را در غرض و مقصودی که دارند به ذهن القاء کند، بی اساس و گمراه کننده است، و اینکه حکم و کلام نه فقط از حیث ساختی هرگز در آنچه می گویند یکسان و یکی نیستند، بلکه بر اساس رابطه متفاوتشان با آن چیزی که در باره اش اظهار می کنند ذاتاً مغایر و نافی همدیگرند.

برای اینکه بهتر بتوانیم به تفاوت و تغایر فاحش موجود میان منظور حکم و منظور کلام پی ببریم و در صورتی که صور مختلف کلام ضروراً در منشأ خود ساخت واحدی داشته باشند، این ساخت اصالی واحد را از

پس و ازدرون ساخت خبری کلام، یعنی ازپس و از درون آن ساختی که مشابه ساخت حکم است، بیرون کشیم و بازشناسیم، از نو به حوزه فیزیک کلاسیک باز می گردیم و می پرسیم: حکم ماندگاری را از کجا گرفته ایم؟ پاسخ این است که از گالیله و نیوتن، یعنی از فیزیک کلاسیک. اکنون می توانیم بپرسیم: آیا چون نیوتن [فیزیک کلاسیک] چنین گفته است حکم ماندگاری معتبر است، یا اینکه چون حکم ماندگاری معتبر است نیوتن [فیزیک کلاسیک] چنین می گوید؟ پاسخ درست طبعاً شق دوم است. زیرا فیزیک کلاسیک در حکم خود آنچه را می گوید که در طبیعت هست. فیزیک نیوتن چیزی جز شناسائی قوانین حاکم در طبیعت نیست.

بدین ترتیب حکم ما بنا بر جنبه مادی خود، در فیزیک کلاسیک نیز چیز دیگری نیست جز برگردان زبانی از شناسائی آن چیزی که در طبیعت قانون می نامیم. مآلاً حکم فقط همان صورت منحصر بفردی را خواهد داشت که از ترکیب مفاهیم به صورت اثبات یانفی یک امر ساخته میشود. بهمین علت آنچه طبیعت هست و اینکه طبیعت چگونه است و ما آن را در برگردان زبانی به صورت حکم می نمایانیم، هرگز نمی تواند تابع فیزیک کلاسیک باشد، بلکه درست بعکس: فیزیک کلاسیک فقط در حدی هست که شناسائی قوانین طبیعت است. وجود یا عدم فیزیک کلاسیک و مآلاً اعتبار یا عدم اعتبار حکم ما در فیزیک به آن چیزی است که طبیعت هست و شناسائی اش به صورت برگردان زبانی اصطلاحاً حکم نامیده میشود. به عبارات دیگر هستی فیزیک کلاسیک به آن چیزی است که در هستی و چگونگی هستی خود مطلقاً مستقل از عدم یا وجود فیزیک کلاسیک است. اینکه با چه روش هایی می توان قوانین طبیعت را شناخت و شناسائی آن قوانین را بصورت حکم در آورد در اینجا برای ما اساسی نیست. اساسی این است که شناسائی علمی فقط در صورتی تحقق پذیر خواهد بود که پرسش از چگونگی امور، منحصرأ ناشی از روال

جوینده انسان باشد.

از ملاحظاتی که در مورد جنبه ساختی و جنبه مادی شناسائی فیزیکی کردیم و در طی آنها حکم فیزیکی را بر حسب این دو جنبه متعین ساختیم، می‌توانیم مفاد نهائی مربوط را در سه تشخیص زیر اظهار نمائیم:

- ۱) حکم فیزیکی برگردانی است زبانی از بودگی يك امر مستقل از خود حکم،
- ۲) اعتبار يك حکم فیزیکی وابسته آن چیزی است که حکم برگردان زبانی آن است،
- ۳) حکم فیزیکی ددحدی و تا وقتی معتبر است که تجربه لااقل ناقص آن نباشد. در این صورت علمیت یا اعتبار يك حکم فیزیکی، وابسته تجربه است که می‌تواند آنرا ددمضان تردید قرار دهد.

۲۶. حکم در روانشناسی اعماق

حکم در روانشناسی اعماق نیز چنین ساختی دارد. دو حکم مادر روانشناسی اعماق [به ترتیب از فروید و یونگ] عبارت بودند از: «رویا کوششی است در برآوردن امیال سرکوفته» و «ارکتیپ‌ها الگوهای رفتار های غریزی هستند». هرگاه در اینجا نیز بپرسیم آیا صحت این دو حکم به این است که فروید و یونگ چنین گفته‌اند، یا اینکه چون چنین است، فروید و یونگ می‌توانند و باید اینطور بگویند، باز پاسخ درست این پرسش نیز شق دوم خواهد بود. در اینجا، قاطع در ارتباط مورد نظر ما این نیست که گفته‌های نقل شده از فروید و یونگ درست هستند یا نه، بلکه این است که چگونه و در چه صورت این گفته‌ها می‌توانند درست باشند، یا نمی‌توانند درست باشند. حتی محقق احتمالی دیگری که گفته فروید را در مورد رویا نادرست می‌داند، نظر انتقادی خود را بر اساس

59. Vgl. W. Stegmüller, *Metaphysik Wissenschaft Skepsis*, S. 242 ff. S. 49 ff. S. 343 ff.

آنچه خود (ویا هست مبتنی میسازد. معنای این گفته احتمالی ضد فرویدی فقط این می تواند باشد که رویا دغرض خود نمی تواند به کوشش دربر آوردن امیال سرکوفته تقلیل یابد یا راجع گردد. پیداست که گفته فروید و گفته مخالف فروید، هر قدر هم که مختلف و حتی متضاد باشند، باز در این اختلاف و تضاد هر چه هستند، اظهاراتی هستند عاطف برامری مستقل که رویاست. در این صورت باز گفته فروید یا گفته مخالف آن، چیزی نیست جز برگردان زبانی از آنچه مستقل از این دو گفته هست. باوجود اینکه آنچه بطور مستقیم و غیرمستقیم می تواند حکم فروید را اثبات یا نفی کند باز همان تجربه است که در فیزیک نیز چنین نقشی دارد، آسان می توان دید که رد یا اثبات یک حکم روانشناسی اعماق به بسیاری از علل، دشوارتر از رد یا اثبات یک حکم فیزیک است. مع الوصف در حکم روانشناسی اعماق نیز می توان همان سه شاخص حکم فیزیک را باز شناخت. از اینرو ما در اینجا نیز می توانیم بگوئیم: حکم روانشناسی اعماق نیز برگردان زبانی آن چیزی است که در طبیعت [انسان] هست، و اعتبارش به آن امری است که مستقل از حکم مذکور است، و بالاخره اینکه چنین حکمی نیز تا وقتی معتبر است که تجربه لااقل آن را نقض نکرده باشد. در این صورت حکم روانشناسی اعماق نیز می تواند بالقوه در مظان تردید قرار گیرد.

۲۷. حکم در ریاضیات

اکنون می رسیم به حکم در ریاضیات. آنچه در وهله اول ریاضیات را از علوم دیگر و خصوصاً از دو علمی که پیش از این مورد نظر ما بودند متمایز می سازد، خصلت غیر تجربی آن است. ریاضیات، خواه هستی اش واقعی باشد آنطور که ارسطو می گوید و خواه هستی اش معنوی باشد آنطور که افلاطون می اندیشد، بهر حال غیر تجربی است، غیر تجربی به این

معنا که به تجربه نیازمند نیست. اینکه دایره هندسی در جهان واقعات ما دارای مابه‌ازا باشد یا نه برای هندسه همانقدر قاطع نیست که فقدان مابه‌ازای خارجی برای عدد در حساب. تعریف معمول برای ریاضیات از حیث حوزه موضوعی آن، ریاضیات را علم کمیات و روابط کمیات، یا علم اعداد و روابط اعداد می‌خوانند. این تعریف امروزه پذیرفته نیست. ریاضیات در چنین تعریفی نمی‌تواند شامل حوزه‌های گوناگون ریاضی شود، چه هستند حوزه‌هایی در ریاضیات که موضوع آنها نه عدد است و نه کمیت^{۶۰}. وارد شدن در این بحث نه در صلاحیت و توانائی ماست و نه می‌توانست در ملاحظات ما مناسبتی داشته باشد. از اینرو ما در اینجا به ذکر این مطلب اکتفا می‌کنیم که بطور کلی همه مکتب‌های ریاضی، ریاضیات را بر مفهوم «مجموعه» مبتنی می‌دانند و به این معنا ریاضیات را «مطالعه و علم صفات و روابط مجموعه‌ها» می‌خوانند^{۶۱}. میدانیم آنچه موضوع يك علم است دشوار به تعریف درمی‌آید و ما اینرا به رای‌العین در گفته‌ای که از هایزنبرگ درباره ماده نقل کردیم دیدیم. در اینجا نیز باید به توضیحی در باره مفهوم مجموعه قانع باشیم: «هر گروهی از چیزهای معین و متمایز مجموعه نامیده میشود»^{۶۲}.

مکتب‌های ریاضی طبعاً از حیث مبانی همسان نیستند و ما از میان

60. Bertrand Russel, Einführung in die mathematische Philosophie, deutsche Übersetzung, S. 213.

61. Peter Ruben, Philosophie und Mathematik, Leibzig 1977, S. 26.

62. Meyers Handbuch über die Mathematik, 1972, S. 120. برای درک معنای «متمایز» در ریاضیات رجوع کنید به کتاب پیشین، ص ۲۹. در مورد مفهوم مجموعه، خواننده فارسی زبان می‌تواند به کتاب «ریاضیات چیست؟»، ریچارد کورانت و هربرت رابینز، ترجمه فارسی از حسن صفاری، ص ۹۱۶ مراجعه کند.

آنها دونوع را انتخاب می‌کنیم که از نظر مبانی بیشتر با همدیگر مغایرت دارند. سعی ما این است که با مبانی متمایز این دونوع ریاضیات تاحدودی آشنا شویم و از این حیث آنها را با هم مقایسه کنیم تا بتوانیم وجه مشترک آنها را بشناسیم. چه بر اساس این وجه مشترک است که سخن ما درباره ریاضیات بمنزله علم معنای خود را حفظ خواهد کرد. این دونوع ریاضیات اصطلاحاً ریاضیات منطقی و ریاضیات انتوئی سیونیسیم^{۶۳} نامیده می‌شوند. برای تحقق منظورمان در مورد این دو نوع ریاضیات، نخست باید با تفکر لایبنیتس و کانت در زمینه ریاضیات و منطق آشنا شویم، هرچند این آشنائی نتواند در اینجا از حداقل ممکن تجاوز کند.

لایبنیتس دونوع حقیقت را از هم متمایز می‌نماید. يك نوع را حقایق عقلی (ابدی) و نوع دیگر را حقایق واقعی (غیر ضروری) می‌خواند^{۶۴}. حقایق عقلی را لایبنیتس بر دواصل مبتنی می‌داند: اصل تناقض و اصل علت کافی^{۶۵}.

۶۳. نمایندگان ریاضیات منطقی، فرگه [Frege] و راسل [Russel] هستند و بنیانگذاران ریاضیات انتوئی سیونیسیم [در فارسی ریاضیات شهودی ترجمه کرده‌اند. «شهودی» در ریاضیات هیچگونه ارتباطی با معنای عرفانی این لفظ ندارد.] کروئکر [Kroenecker] و برائر [Brouwer].

64. *vérités de raisonnement (éternelles), vérités de fait (contingentes)*, cf. G.W. Leibniz, *Principe de la nature et de la grace*, Paris 1954, p. 89. ; *Die Theodizee*, Hamburg 1968, S. 34, 446.

65. *ibid.* S. 124 f. ; *Principe de la nature et de la grace*, p. 88.

در مورد مسئله اصل تناقض و اصل علت کافی ما به همین اشاره اکتفا می‌کنیم تا از حدود ملاحظاتمان خارج نشویم. اما به این امر مؤکداً توجه می‌دهیم که مسئله مذکور در تفکر لایبنیتس بفرنج تراز آن است که پرداختن به آن در اینجا اساساً ممکن باشد. بهمین مناسبت مورد ونحوه کار بست این دواصل در حقایق واقعی (غیر ضروری) را در اینجا نادیده می‌گیریم. رجوع کنید به: *Die Theodizee*, S. 458. اصل علت کافی در کوتاه‌ترین بیانش می‌گوید: هیچ چیز بی‌علت نیست. این اصل، که بیان تصریح شده و مشروحش از لایبنیتس است،

«jamais rien n'arrive, sans qu'il y ait une cause ou du moins

←

اصل تناقص ملاك حقايق واقعي نيست، اما اصل علت كافي براي هر دو نوع حقيقت ملاك است، يعني هم براي حقايق عقلي و هم براي حقايق واقعي. چون براي لايبنيٲس فقط حقايق عقلي ضرورت دارند و حقايق واقعي ضرورت ندارند، وي آنها را بترتيب حقايق ضروري و حقايق غير ضروري نيز مي نامد. حقيقت ضروري به معنای قضيهٔ صادق براي لايبنيٲس آن است كه عكس آن غير ممكن باشد ⁶⁶. و قضيه‌اي كه عكس آن غير ممكن است، قضيه‌ايست كه عكس آن متضمن تناقض شود ⁶⁷. لايبنيٲس اينطور فكر مي كند كه قضيهٔ ضروري را مي توان، در حدى كه ضرورتش بيواسطه نباشد، يعني بيواسطه ديده نشود، از طريق تحليل به مباني ضروري‌اش راجع كرد ⁶⁸. از اينرو تحليل يك حقيقت ضروري كه ضرورتش آشكار نباشد يعني تجزيه‌اش به تصورات و حقايق بسيط‌تر و ارجاع آن حقايق به حقايق بدائي، به حقايق اصالي ⁶⁹. از طرف ديگر لايبنيٲس دانستن (علم) را چون افلاطون ناشي از تصورات ⁷⁰ فطري مي داند و به اين معنا به صراحت افلاطون را در اين مورد تأييد مي كند كه دانستن (علم) باز دانستن

→

«ue raison déterminante» Theod. §44.]

بدايي‌ترين رگهٔ تفكر يوناني‌ست در حدى كه اين تفكر بنياد امور را مي‌اندیشد.
رجوع كنيد به:

A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Hamburg 1959, S. 11.

Aristoteles, Metaphysik, Buch 5, in der Übersetzung von Bonitz. Heidegger, Der Satz vom Grund, 1957.

66. Leibniz, Principe de la nature et de la grace, p. 89. cf. Aristoteles, Metaphysik, S. 99.

67. Leibniz, Principe de la nature et de la grace. p. 89.

68. ibd.

69. ibd. Vgl. auch Leibniz, Hauptschriften, Bd. 1, S. 49, und die Fussnote 29 von dem Herausgeber.

70. «idee», vgl. Hauptschriften, Bd. 2, S. 171.

است؛ شناسائی بازشناسی است^{۷۱}. از این لحاظ نیز، یعنی در حدی که شناسائی انسان ناشی از تصورات فطری و به معنای افلاطونی آن بازشناسی است، حقایق بدائی یا اصالی که از این نوع شناسائی هستند نه اثبات پذیرند و نه نیازی به اثبات دارند، [از این جمله اند تعاریف، اصول متعارفه، و اصول موضوعه در ریاضیات^{۷۲}]. زیرا خود مبنای اثبات حقایق دیگرند.

این حقایق یا قضایا را لایبنیتس قضایای خود بود نیز می نامد^{۷۳}. قضایای خود بود برای لایبنیتس قضایائی هستند که محمول و موضوع آنها معنأً یکی هستند، یا اینکه محمول آنها مضمون موضوع آنهاست^{۷۴}. بدین ترتیب خود بودی یک قضیه، یا یک قضیه خود بود به این شناخته می شود که در آن قضیه موضوع همان محمول باشد، یا اینکه موضوع متضمن محمول باشد^{۷۵}. چون قضایای خود بود از نوع حقایق ابدی هستند ضرورت دارند و چون ضرورت دارند عکس آنها متضمن تناقض خواهد بود. از اینرو لایبنیتس هر گونه استنتاج حقیقی را منوط به حقایق ضروری یا ابدی می داند، که منطق، حساب و هندسه از آن جمله اند^{۷۶}. حال که قضایای ریاضی از نوع حقایق ضروری (ابدی، عقلی، بدائی، اصالی) هستند و لایبنیتس اصول منطق، یعنی اصل تناقض و اصل همانیت^{۷۷} را ملاک حقایق

71. ibd.

72. Principe de la nature et de la grace, p. 89, 91.

73. enonciations identiques.

74. Hauptschriften, Bd. 2, S. 498 f.

75. ibd. S. 90.

76. «Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles, comme sont celles de la Logique, des Nombres, de la Géométrie.», Principe de la nature et de la grace, dans Opuscules métaphysiques, 1965, Bd. 1, S. 422.

77. Theodizee, S. 458.

ضروری و در نتیجه ملاک قوانین ریاضی می‌داند^{۷۸}، ناچار برای او ریاضیات بر منطق و بر اصول منطقی مبتنی می‌گردد.

اکنون می‌توانیم آنچه را که مذکور آمد بدین ترتیب باختصار باز گوئیم: حقایق ضروری آنهایی هستند که عکسشان متضمن تناقض است. قضایای ریاضی از همین نوع حقایق اند و قضایای خود بود نامیده می‌شوند. روش تقلیل حقایق ضروری نا آشکار به حقایق بدائی تحلیل نام دارد^{۷۹}. بدین نحو و در حدی که قضایای ریاضی از حقایق ضروری یا ابدی هستند و علمیت ریاضیات به این است که قضایایش خود بودند، و قضیه خود بود در کاملترین صورتش آن است که موضوع و محمولش در معنایکی باشند و ملاک قضایای خود بود نیز نظیر ملاک باقی حقایق ابدی همواره اصل تناقض است و اصل تناقض بدائی ترین اصل منطق، به این نتیجه می‌رسیم که ریاضیات برای لایبنتیس چون بر منطق مبتنی است علم است. معنی اش این است که علمیت ریاضیات در منطق است و از منطق است. در این ارتباط باید دانست که با اصل عدم تناقض اصل دیگری ملازم است دارد بنام اصل طرد ثالث (نفی شق ثالث) و در نتیجه همه جا این اصل باید بموازات اصل تناقض در

78. Hauptschriften Zur Grundlegung der Philosophie, Bd. 2, S. 500 f.

۷۹. به همین مناسبت لایبنتیس در این ارتباط می‌نویسد: «قضیه ضروری آن است که عکس متضمن تناقض باشد، و از این جمله‌اند همه قضایای خود بود یا آنهایی که به قضایای خود بود تقلیل پذیرند... و برهان چیزی نیست جز اینکه ما با تجزیه یک تصدیق (قضیه) به تصورات آن و جایگزین کردن تعریف بر معرف، گونه‌ای برابری موضوع و محمول، یا یکی بودن آنها را در یک قضیه معکوس شدنی مسجل سازیم و در موارد دیگر نشان دهیم که موضوع حاوی محمول است.» غرض از این کار این است که «آنچه در واقع در تصدیق نهفته و بالقوه موجود است از طریق برهان آشکار گردد...». «چنانکه عدد ۱۲ همانا دو بار دو عدد ۲ است و این همان تجزیه عدد ۱۲ به عوامل آن است، یا به معنای دیگر تعریف عدد ۱۲ است.»

ibid. S. 500 ff.

ریاضیات کاربرست داشته باشد. ما خواهیم دید که برطبق ریاضیات انتوئی سیونیستی در مواردی بسیار مهم چنین ملازمتی غیرمدلل و در نتیجه مردود شناخته می‌شود. با توجه به مشکلی که اصل تناقض و اصل طرد ثالث از دیدگاه انتوئی سیونیسم برای ریاضیات منطقی پیش می‌آورند، یادآوری می‌کنیم که اصل تناقض و اصل طرد ثالث هر دو از ارسطو هستند⁸⁰. اصل تناقض می‌گوید: از دو قضیه متنافی یکی بیش صادق نیست. مثلاً از این دو قضیه: جهان متناهی است؛ جهان نامتناهی است؛ فقط یکی صادق است. اصل طرد ثالث می‌گوید غیر ممکن است که این هر دو قضیه کاذب باشند. یعنی نمی‌توان گفت: جهان نه متناهی است و نه نامتناهی. آنچه ما دائماً باید در مدنظر داشته باشیم این است که در ریاضیات منطقی قضایای ریاضی خودبود هستند و ملاک قضیه خودبود اصل امتناع تناقض است و اصل امتناع تناقض ذاتاً متضمن اصل طرد ثالث.

اینک به اختصار به کانت می‌پردازیم. برای پرهیز از گسیختگی روند تفکر ما فقط در موارد ضروری مآخذ را در مورد کانت بدست خواهیم داد. قضایای خودبود برای کانت عیناً همان خصوصیتی را دارند که لایبنتس می‌گوید، یعنی یا موضوع و محمول آنها در غرض خود یکی هستند و یا موضوع آنها متضمن محمول آنهاست. این نوع قضایا را کانت قضایای تحلیلی و ناگزیر قبلی می‌نامد⁸¹، قبلی به این معنا که از تجربه گرفته نمی‌شوند. برای کانت نیز ملاک هر قضیه تحلیلی قبلی همانا

80. Aristoteles, *Metaphysik*, 1978, I-VI, S. 173-177, vgl. auch den Kommentar, S. 371-373.

81. analytische Urteile a priori.

قضایای تحلیلی را کانت Erläuterungsurteile نیز می‌خواند. این اصطلاح دوم را ما قضایای توضیحی ترجمه می‌کنیم، یعنی قضایایی که مضمون شناخته‌شده خود را واضح می‌کنند.

اصل امتناع تناقض است. اما درست همانجا که لایبنیتس قضایای ریاضی را به این سبب که خود بود، یعنی تحلیلی‌اند ضروری و در نتیجه علم می‌داند، و خصوصاً علم را چون افلاطون بازشناسی می‌خواند، کانت طوری دیگر می‌اندیشد. کانت می‌گوید: قضایای خودبود در واقع تحلیلی و ناگزیر قبلی هستند، اما هرگاه قضیه‌ای تحلیلی باشد، یعنی لااقل موضوعش متضمن محمولش باشد، دیگر نمی‌توان نام آن قضیه را علم گذاشت؛ زیرا علم باید چیزی بیاموزد که ما نمی‌دانیم، یعنی بردانسته‌های ما بیفزاید، نه اینکه آنچه را که می‌دانیم بازگو کند، چنانکه قضیه تحلیلی می‌کند. فرضاً علم این است که بگوئیم: کره زمین به دور خورشید می‌گردد. اما هرگاه بگوئیم: هر عددی تقسیم‌پذیر است، این گفته علم نیست. قضیه اول به این علت علم است که «کره زمین بودن» متضمن «به دور خورشید گردیدن» نیست، یعنی مفهوم اول متضمن مفهوم دوم نیست و ما با افزودن مفهوم دوم بر مفهوم اول به دانسته تازه‌ای دست می‌یابیم. قضیه دوم به این علت علم نیست که مفهوم دوم آن [تقسیم‌پذیر] در مفهوم اولش [عدد] نهفته است، و بنابراین شناسائی تازه‌ای از این طریق برای ما حاصل نمی‌گردد. طبیعی‌ست که قضیه اول ترکیبی است و قضیه دوم تحلیلی. اکنون کانت فکر می‌کند: هرگاه قضایای ریاضی، قضایای خود بود یا به اصطلاح خود کانت تحلیلی باشند و بسبب تحلیلی بودنشان بردانسته‌های ما نیفزایند، دیگر نمی‌توان آنها را علم نامید، در صورتیکه ما می‌دانیم ریاضیات بردانسه‌های ما می‌افزاید و مالاً باید علم باشد. کانت نتیجه می‌گیرد که قضایای ریاضی، برخلاف تصور لایبنیتس، تحلیلی نیستند. پس قضایای ریاضی چه هستند؟ پاسخ کانت این است: چون فقط قضایائی که مفاهیم ناخود بود را با هم تألیف می‌کنند می‌توانند بردانسته‌های ما بیفزایند و در نتیجه علم باشند، قضایائی ریاضی (که از تجربه حاصل

نمی‌شوند) ترکیبی قبلی هستند^{۸۲}. اکنون می‌توان در روند اندیشه کانت به‌جائی رسید که او خود می‌رسد:

وقتی قضایای تحلیلی بر منطق مبتنی هستند و علم نیستند، منطق نمی‌تواند ملاک علمیت علم باشد. بدین ترتیب کانت منطق را بعنوان میزان حقیقت شناسائی علمی غیر معتبر می‌شمرد و اصل تناقض را که ملاک تشخیص همه قضایای تحلیلی است برای قضایای غیر تحلیلی و ضرورتاً برای قضایای ترکیبی قبلی ملاک منفی می‌داند، منفی به این معنا که قضیه ترکیبی می‌تواند عاری از تناقض باشد اما در عین حال «کاذب یا نامدلل هم باشد»^{۸۳}. معنای این گفته کانت بزبان ساده تر این است: هر قضیه‌ای باید عاری از تناقض باشد، اما هر قضیه‌ای بصرف اینکه عاری از تناقض است صادق نیست، باستثنای قضایای تحلیلی که همه یکسره قبلی هستند و علم نیستند. فرضاً در این قضیه ترکیبی که «انسان فانی نیست» تناقضی وجود ندارد، اما چنین قضیه‌ای کاذب است. بهمین جهت کانت می‌گوید: «اینکه هیچ شناسائی‌ای [قضیه‌ای] نمی‌تواند نافی این اصل [اصل تناقض] باشد بی آنکه خود را نفی کند، می‌رساند که اصل تناقض شرط لازم هرگونه شناسائی‌ست، اما نه علت متعین برای حقیقت شناسائی»^{۸۴}.

حال با مروری مقایسه‌ای به تفکر لایبنیتس و کانت در مورد ریاضیات

82. Synthetische Urteile apriori

قضایای ترکیبی (اعم از قبلی یا بعدی، بعدی در حدی که از تجربه گرفته می‌شوند) را کانت Erweiterungsurteile نیز می‌نامد. این اصطلاح را می‌توان به «قضایای توسیعی» ترجمه کرد، یعنی قضایائی که دانسته‌ها را وسیع می‌کنند.

83. Kritik der reinen Vernunft, S. 207, 208.

۸۴. کانت در این مورد می‌نویسد: «از آنجا که ما در واقع با قسمت ترکیبی شناسایی سروکار داریم، هرآن باید مراقب باشیم که برخلاف این اصل خلل ناپذیر (اصل تناقض) عمل نکنیم، اما هیچگاه نمی‌توانیم براساس این اصل به حقیقت، یعنی به صدق این نوع شناسایی (شناسایی ترکیبی) راه یابیم» ibd.

و منطق، به ترتیب تطابق و تنافی ریاضیات و منطق را از مدنظر می گذرانیم: برای لایبنتس منطق بنیاد ریاضیات است و قضایای ریاضی تحلیلی اند و چون تحلیلی اند علم هستند، و ملاک تشخیص قضایای ریاضی بعنوان علم اصل تناقض است. برای کانت قضایای ریاضی تحلیلی نیستند، بلکه ترکیبی قبلی اند و به این علت ریاضیات علم است و به همین علت نیز اصل تناقض ملاک برای حقیقت شناسائی نیست و مآلاً منطق نمی تواند بنیان شناسائی علمی، از جمله بنیان شناسائی ریاضی باشد.

باتوجه به آنچه در بالا گفته شد اینک می توانیم مختصراً به دو نوع ریاضیات مورد نظر بپردازیم. نخست از نو یادآوری می کنیم که اعتبار ریاضیات به هر حال به تجربه نیست و بنابراین نمی توان در تشخیص صدق یا کذب احکام ریاضی از تجربه مدد گرفت^{۸۵}. بنابراین اعتبار احکام ریاضی باید به چیزی دیگر باشد. این چیز دیگر در ریاضیات منطقی اصول هستند. و این اصول، چنانکه دیدیم، عبارتند از اصل تناقض و اصل طرد ثالث. بر اساس این اصول است که مبانی ریاضیات منطقی وضع می شوند. ریاضیاتی که بر مبانی مبتنی است، ریاضیات آکسیوماتیک نام دارد. آکسیوم ها همان مبانی هستند که بنابر بداهت یا ضرورت منطقی خود صادق تلقی می گردند و بنیاد استدلالات و استنتاجات ریاضی رامی سازند. در اینجا فقط جنبه ضرورت منطقی آنها برای ما مطرح است. مبانی ریاضیات منطقی را سیستم آکسیوماتیک پئانو^{۸۶} تألیف می کند. این سیستم مشتمل بر پنج آکسیوم است، بدین ترتیب:

(۱) صفر عدد است.

(۲) تالی يك عدد، عدد است.

85. G. Martin, Allgemeine Metaphysik, S. 133 ff.

۸۶. Peano، ریاضیدان ایتالیایی (۱۸۵۸-۱۹۳۲).

(۳) دو عدد، تالی واحد ندارند.

(۴) صفر، تالی عدد نیست.

(۵) هر خصوصیت صفر که خصوصیت تالی عددی با همان خصوصیت باشد، آن خصوصیت متعلق به همه اعداد است.

اساس این سیستم آکسیوماتیک بر سه مفهوم صفر، عدد و تالی مبتنی است. و این سیستم مطلقاً منطقی است به سه علت: اول اینکه هر يك از آکسیومها مستقل از دیگری است، یعنی هیچ آکسیومی از آکسیوم دیگر متفرع نمی گردد. دوم اینکه در این سیستم آکسیوماتیک، آکسیومها ناقض یکدیگر نیستند، یعنی اصل امتناع تناقض در آن چنان حاکم است که با تعیین رابطه منطقی آکسیومها استنتاج ریاضی را ممکن می سازد، و طبعاً و سوم اینکه اصل همانیت (خودبودی) نیز در این سیستم نفاذ دارد^{۸۷}. بر اساس این سیستم آکسیوماتیک، ریاضیات وابسته منطقی است، یا آنطور که راسل می گوید: (ریاضیات و منطق یکی است)^{۸۸}. بدین ترتیب

87. G. Frey, Die Mathematisierung der Welt, S. 56.

88. B. Russell, Einführung in die Philosophie der Mathematik, S. 212.

در ریاضیات منطقی اعتبار يك قضیه بطور اخص بدین است که اصول مربوط و مبانی وضع شده در آن ریاضیات ناقض آن قضیه نباشد. در این ارتباط مبانی ریاضیات برای قضایا همان قاطعیت را دارند که تجربه برای فیزیک، یا بطور کلی برای علوم طبیعی. اینکه دو سیب و پنج سیب هفت سیب می شوند در واقع میزان اعتبار برای $۷ = ۵ + ۲$ نیست، بلکه کاربرد این حکم ریاضی است. در واقع بی تفاوت است که ما دو سیب و پنج سیب و مجموعاً هفت سیب داشته باشیم تا $۷ = ۵ + ۲$ باشد. بلکه فقط در صورتی که $۷ = ۵ + ۲$ باشد، اساساً هفت سیب شدن دو سیب و پنج سیب معنا خواهد داشت. آنچه در اینجا برای ما درخور توجه است این است که بر طبق کدام ملاک وقاعده $۷ = ۵ + ۲$ است. این امر آنقدر بدیهی بنظر می رسد که ظاهراً هرگونه ملاک وقاعده ای را بی معنا جلوه می دهد. اما آنچه دروازه ریاضیات برای فکر غیر ریاضی بدیهی بنظر می رسد در خود ریاضیات استدلال و اثبات می خواهد، و این استدلال و اثبات در ریاضیات منطقی بر اساس

استدلال و استنتاج ریاضی همان استدلال و استنتاج منطقی است. در ریاضیات منطقی هر اظهار یا قضیه‌ای که متضمن تناقض نباشد ضروری^۳ صادق محسوب می‌گردد، بی آنکه امکان مدلل کردن (مدلل کردن در اینجا یعنی امتحان‌پذیر ساختن) آن باشد.

درست در همین جا است که ریاضیات انتوئی سیونیستی مشکلات ریاضیات اکسیوماتیک را می‌بیند و علت این مشکلات را در وابسته ساختن ریاضیات به منطقی می‌داند. نقطه اصلی تعارض ریاضیات انتوئی سیونیستی و ریاضیات منطقی مسئله نامتناهی است. مفهوم نامتناهی را ریاضیات منطقی از فلسفه گرفته و بهمان معنا بکار برده است. انتوئی سیونیست‌ها می‌گویند مفهوم فلسفی نامتناهی با مفهوم ریاضی آن فرق دارد. اولی بالفعل است و دومی بالقوه. معنای این گفته چیست؟ نامتناهی در فلسفه نقیض متناهی است بدین معنا که هر یک از این دو مفهوم به نوبه خود مقوله‌ای هستند که در تناقض نسبت به هم معنا خواهند داشت و مطلقاً در این تناقض فعلیت دارند. چنانکه بعنوان مثال ماده و ناماده نقیض یکدیگرند و فقط در این تناقض است که هر یک به سهم خود استقلال وجودی دارد. ریاضیات منطقی از متناهی و نامتناهی چنین تعبیری می‌کند. و چنین تعبیری از نامتناهی، یعنی تعبیری که نامتناهی را امری فعلی می‌داند، برای انتوئی سیونیست در ریاضیات مردود است. انتوئی سیونیست می-

همان پنج اکسیوم پشانوکه مبتنی بر اصل تناقض و اصل ترد ثالث است ممکن می‌گردد و بس. فرضاً اینکه ما در دبستان می‌آموزیم $۱ + ۲ = ۳$ است در استدلال اصولی ریاضی هرگز به این سادگی نیست. در ریاضیات می‌توان و در صورت لزوم باید پرسید معنای این قضیه چیست که: $۱ + ۲ = ۳$ است؟ و چنین پرسشی در مورد جمع و تفریق، ضرب و تقسیم، یعنی چهار عمل اصلی موجه است:

P. Natorp, Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, leipzig 1921, Abschnitte Addition, Substraktion, Multiplikation, Division.

گویند نامتناهی در ریاضیات چیزی جز قوه، جز امکان نیست. امکان برای انتوئی سیونیست یعنی پیشروی نامحدود در سلسله اعداد. پیشروی نامحدود این است که مامتناهی را حتی الامکان وسعت دهیم^{۸۹}. بنابراین، پیشروی نامحدود بمنزله امکان نامحدود پیشروی هرگز يك مقوله فعلی نیست، بلکه خصلت يك جریان است که در افزودن عدد بعدی به عدد قبلی، به نحوی که در ترکیب سلسله اعداد طبیعی پیش می آید، صورت می گیرد.

بدین ترتیب برخلاف مقوله نامتناهی در فلسفه، که فقط در تناقض با ممتناهی تعیین می پذیرد، از نظر انتوئی سیونیست مفهوم نامتناهی در ریاضیات جریانی است بالقوه که تعیینش هرگز در وازتناقض با ممتناهی نیست^{۹۰}، بلکه صرفاً در این است که ممتناهی را در تناهی اش بطور نامحدود وسعت می دهد. بنابراین، نامتناهی در ریاضیات هرگز فعلیت ندارد. اما ریاضیات منطقی به همین سبب که منطقی است و متکی بر اصل امتناع تناقض، ادعا می کند که هر قضیه ریاضی باید بنا بر اصل تناقض یا قابل اثبات باشد، یا قابل ابطال. معنی اش این می شود که در حوزه ریاضیات اساساً هر قضیه ای یا صادق است، یا کاذب. در مقابل، ریاضیات انتوئی سیونیستی می گویند: بمحض اینکه ریاضیات وابسته منطقی نباشد. و برای انتوئی سیونیست ریاضیات هرگز وابسته منطقی نیست - امکان کار بست اصول منطقی در ریاضیات عملاً محدود و گاه غیر ممکن می گردد، و مآلاً این ادعا که هر قضیه ای در ریاضیات باید یا صادق باشد، یا کاذب در نفس خود بی معنا خواهد بود.

حال، بمحض اینکه مسئله ممتناهی یا نامتناهی بودن سلسله اعداد

89. W. Stegmüller, *Metaphysik Wissenschaft Skepsis*, S. 209.

90. P. Ruben, *Philosophie und Mathematik*, 1979, S. 55 ff.

طبیعی مطرح شود، ریاضیات منطقی مجبور است فقط یکی از این دو شق را صادق تلقی کند. طبیعی است که ریاضیات منطقی شق دوم را صادق می‌شناسد، یعنی سلسله اعداد طبیعی را نامتناهی می‌داند و استدلالش این است: چون به هر عددی می‌توان عدد بعدی را افزود، سلسله اعداد طبیعی نمی‌تواند متناهی باشد، و حال که نمی‌تواند متناهی باشد، به حکم اهل امتناع تناقض باید نامتناهی باشد و هست. در مقابل، ریاضیات انتوئی-سیونستی این د هرگونه اظهارات مشابهی را در ریاضیات غیرمجاز می‌شمارد. ریاضیات انتوئی-سیونستی می‌گوید، فقط اظهاراتی (قضایائی) مجاز هستند که امتحان‌پذیر باشند، یعنی بتوان صحت آنها را مدلل ساخت و مدلل ساختن صحت یک قضیه همیشه مستلزم این است که ما روش و وسیله امتحان‌پذیری آن قضیه را بدست دهیم. مادام که قادر به این کار نباشیم، محق نیستیم هیچ قضیه ریاضی را نه صادق بشمار آوریم و نه کاذب. برای روشن شدن این امر مثالی می‌زنیم: عدد تام در ریاضیات به عددی گفته می‌شود که حاصل جمع عوامل (کوچکتر از خود) آن عدد برابر با آن عدد باشد، مانند عدد ۶ که به عوامل ۱، ۲، ۳ تقسیم پذیر است و $1+2+3=6$ است. اعداد تاملی که تاکنون شناخته شده‌اند زوج هستند. حال ریاضیات منطقی می‌تواند بنا بر قیاس منطقی در این مورد بگوید: (تا آنجا که ریاضیات می‌داند) اعداد تام زوج هستند. در مقابل، انتوئی-سیونست می‌گوید، حتی با قید «تا آنجا که...» نیز ریاضیات مجاز به چنین اظهاری نیست، زیرا اظهار ریاضی باید بدون قید و شرط امتحان‌پذیر باشد. در مورد مسئله نامتناهی بودن سلسله اعداد نیز انتوئی-سیونست همین حکم را می‌کند: چون ریاضیات نمی‌تواند روش و وسیله‌ای برای تشخیص نامتناهی بودن سلسله اعداد بدست دهد، حق هرگونه اظهار نظری را در این مورد از پیش از خود سلب کرده است. بدین

ترتیب اصل تناقض و ملازم با آن، اصل طرد ثالث نمی‌توانند از جمله در مورد تشخیص نامتناهی بودن سلسله اعداد کاربرد داشته باشند و بنابراین از این حیث در ریاضیات اعتبار ندارند. آنچه موکداً باید دانست این است: «ترانثوئی سیونیسم هرگز عدم اعتبار اصول منطقی نیست، بلکه تشخیص عدم امکان کاربرد آنها، به سبب فقدان شرایط لازم، در مدلل ساختن انفصال تام میان دو قضیه است... یکی از نتایج بیواسطه این تر این است که برهان خلف را در ریاضیات نامعتبر می‌کند. هر گاه این اظهار (قضیه) که: فلان چیز وجود ندارد، متضمن تناقض باشد نمیتوان به این نتیجه رسید که آن چیز وجود دارد...» مگر آنکه روشی بدست دهیم برای امتحان پذیری این امر که «چگونه میتوانیم وجود چیزی را که موجود میخوانیم محقق سازیم.»⁹¹ اینها بودند علل و موارد اصلی تعارض میان ریاضیات منطقی و انتوئی سیونیستی.

اما با همه تفاوتی که میان ریاضیات منطقی و ریاضیات انتوئی سیونیستی وجود دارد، باید این دو نوع ریاضیات وجه مشترکی داشته باشند که بنا بر آن علم خوانده میشوند. این وجه مشترک را باید در این یافت که هر دو بنیاد خود را در چیزی دادند که جز خود آنهاست. یعنی بترتیب یا مبتنی بر مبانی [آکسیوم‌ها] هستند و در این صورت منظور ریاضیات منطقیست، یا اینکه متکی بر غرض و معنای زمان و مکان در تفکر کانت هستند و در این صورت منظور ریاضیات انتوئی سیونیستیست. در مورد زمان و مکان در فلسفه کانت ما به این اشاره توضیحی اکتفا میکنیم: زمان و مکان نه چیزهایی واقعی‌اند، نه صفات امورند و نه مناسبات میان آنها، یعنی بهیچوجه عینیت و خارجیت فی‌نفسه ندارند. زمان و مکان منحصرأ گونه ادراک حسی انسان از امورند و گونه ادراک زمانی / مکانیست که زمانیت و

91. W. Stegmüller, *Metaphysik Wissenschaft Skepsis*, S. 211 f.

مکانیت امور را برای انسان ممکن و محتوم میسازد. بنابراین اینطور نیست که امور در زمان و در مکان هستند و از اینرو برای انسان زمانی/مکانی درک میشوند، بلکه درست برعکس: چون ادراک حسی انسان زمانی/مکانی است زمان و مکان اساساً هستند و امور باید برای او زمانی/مکانی درک شوند. برای کانت زمان گونه و وسیله ترکیب مفاهیم، یعنی وسیله مطلق امکان و تحقق احکام ترکیبی بعدی و ترکیبی قبلی است.

در حدی که ریاضیات، آنطور که لایبنیتس میبیند، منطقی باشد، علم ریاضی مشتمل بر قضایای تحلیلی است و ملاک تشخیص این گونه قضایا اصل تناقض است و ریاضیات به همین سبب که از قضایای تحلیلی تشکیل شده میتواند علم باشد. برعکس، ریاضیات وقتی انتوئی سیونیستی باشد، مشتمل بر قضایای ترکیبی قبلی است و به این سبب و فقط به همین سبب علم است، و قضایا فقط در صورتی میتوانند ترکیبی قبلی باشند که زمان چنان باشد که کانت میندیشد^{۹۲}. بدینگونه ریاضیات منطقی و نیز بهمان اندازه ریاضیات انتوئی سیونیستی نه فقط برگردان زبانی آن چیزی هستند که هستی اش مستقل از حکم (قضیه) است، بلکه احکام هر دو نوع ریاضیات در هستی خود وابسته آن چیزی اند که اساساً احکام مربوط را ممکن میسازند^{۹۳}. در حدی که منطق ارسطویی و در نتیجه منطق لایبنیتس، و نیز تفکر کانت در مورد زمان (و مکان) بتوانند معروض سوال قرار گیرند، حقیقت ریاضیات، اعم از منطقی و انتوئی-سیونیستی، نیز میتواند بالقوه در مظان تردید واقع گردد. برای لایبنیتس قضایای ریاضی از اینرو که بر اصل امتناع تناقض مبتنی و در نتیجه تحلیلی اند علم هستند؛ برای کانت قضایای ریاضی علم هستند، چون

92. S. Körner, Philosophie der Mathematik, S. 142 ff.

93. ibd. S. 146.

نمودار ساخت زمانی و مکانی ذهن ما و در نتیجه ترکیبی اند^{۹۴}. بنابراین، علمیت ریاضیات به این است که بتوانیم نشان دهیم قضایایش تحلیلی هستند و چرا تحلیلی هستند، یا اینکه نشان دهیم قضایایش ترکیبی قبلی هستند و چرا ترکیبی قبلی هستند.

۲۸. اعتبار حکم علمی

بنابر آنچه در حوزه‌های سه گانه فیزیک، روانشناسی اعماق و ریاضیات در حد منظور خود و ارسی کردیم و شناختیم می‌توان به سبب وجوه اشتراك آنها از حیث جنبه ساختی و جنبه مادی به نتیجه‌ای واحد رسید که در مورد احکام آنها و بطور کلی در مورد احکام علمی صدق می‌کند. این حاصل مشترك را می‌توان بدینگونه خلاصه کرد: بنابر جنبه ساختی و جنبه مادی علم، حکم علمی همیشه برگردان زبانی امری است مستقل از خود حکم، چنانکه يك حکم فیزیکی از حیث ساختی و مادی بهمان اندازه برگردان زبانی يك امر طبیعی و مستقل از آن حکم است که يك حکم روانشناسی اعماق برگردان زبانی امری از حوزه ناآگاه روانی مستقل از آن حکم، و بالاخره يك حکم ریاضی برگردان زبانی يك امر غیر ریاضی مستقل از حکم مربوط. بر اساس همین دو جنبه ساختی و مادی به این تشخیص می‌رسیم که بنیاد هستی هر حکم علمی، امری مستقل از آن حکم است، یعنی: هستی و اعتبار هیچ حکم علمی به خود حکم نیست، بلکه منحصرأ به آن چیزی است که حکم برگردان زبانی آن است.

94. Vlg, Die Einleitung und den Abschnitt «von den obersten Grundsätzen aller synthetischen Urteile» in der Kritik der reinen Vernunft.

ملاحظات فصول پیشین [۲۳ - ۲۸] نشان دادند که علم، یا شناسائی علمی، مجموعه متجانس و مرتبط احکام است و حکم بر اساس ساخت منحصر به فرد خود اظهاریست به اثبات یا به نفی در باره امری مستقل از آن حکم، که مبنا و مقوم هستی حکم است و اینکه بر خلاف حکم، کلام ساخت‌های گوناگون دارد. اکنون می‌خواهیم با توجه به این ملاحظات، در مقایسه حکم با کلام ژرفتر بکاویم تا به تفاوت ذاتی میان این دو گونه شناسائی که در حکم و کلام بروز می‌کنند بهتر پی ببریم. چنانکه دیدیم کلام دارای نوع‌های ساختی مختلف است و فقط یک نوع آن از حیث ساخت به حکم شباهت دارد. هر گاه ما در شکل‌های ساختی مختلف کلام بهتر بنگریم، خواهیم دید که در وهله اول می‌توان همه آنها را به دو گونه ساخت اصلی برگرداند. ما یکبار دیگر آن شکل‌ها را در اینجا نقل می‌کنیم و سپس می‌کوشیم آنها را از حیث ساخت به صورت دو گانه‌شان که خواهیم شناخت راجع نمائیم. همانطور که دیدیم، کلام امر می‌کند، خشم می‌گیرد، رحمت می‌آورد، می‌راند، می‌نوازد، بر حذر می‌دارد، تهدید می‌کند، کیفر می‌نماید، عادل است، منتغم است... عملاً همه انواع ممکن جمله را کلام در بروز خود بکار می‌برد. ما می‌توانیم بگوئیم: کلام در همه انواع ممکن جمله نمایان می‌گردد. نخست ما به تشریح این امر می‌پردازیم که ساخت‌های گوناگون کلام در وهله اول از دو نوع جمله برمیآیند. آنگاه پس از تعلیل صور نوعی دو گانه کلام و پرداختن به رابطه آنها با همدیگر نشان خواهیم داد که این صور دو گانه در دوگانگی‌شان آخرین عناصر کلامی نیستند، بلکه فقط یکی ضرورتاً عنصر بدائی و منشاء آن دیگری و مآلاً مصدر کلیه صور کلامی است.

بطور کلی صور اصلی دستوری جمله عبارتند از: خبری، امری،

سوآلی، استعجابی، تمنائی وغیره... برحسب صور اصلی مذکور، جمله خبری آن است که از وضع، حال، چگونگی و وقوع امری خبر می‌دهد: گلدان روی میز است، هوا منقلب است، چوپان گرگ را کشت، سدوم و گومور معدوم شدند. اینکه افعال این جملات از زمان گذشته، حال یا آینده باشند یا نه، تغییری در این نمی‌دهد که جملات مذکور همه مربوط به يك امر منحصر به فرد هستند، یعنی مربوط به گلدانی معین، به هوائی معین، به چوپانی معین و دو شهر معین. به این معنا جمله خبری، در حدی که ناظر بر يك امر معین و منفرد است، وجه خاصی ست از جنبه عام جمله خبری که ما آنرا به صورت حال غیر مقید به زمان در حکم علمی می‌شناسیم، چه همانطور که دیدیم کارسازی حکم علمی در بی‌زمانی و تعمیم آن است: فیزیک نمی‌گوید که الکترون‌های معین يك اتم معین به دور يك هسته معین در مدار خود می‌گشتند، بلکه: الکترون‌ها همیشه در مدار خود بر حول هسته اتم می‌گردند. فقط در حدی که جمله خبری [به معنای دستوری] همان ساخت حکم علمی را دارد، می‌توان آنرا با حکم همساز، دانست. طبعاً شناسائی دینی در این گونه جمله نیز بروز می‌کند، منتهی بی‌آنکه بخواهد یا بتواند همان غرضی را داشته باشد که شناسائی علمی دارد. خلطی که میتواند در این مورد صورت گیرد به سبب ساخت جمله خبری-ست که شناسائی دینی و شناسائی علمی را همسان مینمایاند. می‌توان جمله خبری در بینهش دینی را اصطلاحاً کلام‌آخبادی نامید و بدین گونه آنرا از صور دیگر جمله در بینهش دینی متمایز ساخت.

جمله امری آن است که انجام یا عدم انجام، تحقق یا عدم تحقق... چیزی را بخواهد. بدین گونه کلام در هیأت امری خود می‌تواند عاطف بر انجام یافتن امری از طریق مؤمنان باشد، یا می‌تواند تحقق امری را بخواهد که مؤمنان یا غیر مؤمنان، چه بخواهند و چه نخواهند، نمی‌توانند

در آن عامل مختار باشند. جمله امری نه از حیث ساخت و نه از حیث غرض هیچ اتباطی با علم ندارد و مختص بینش دینی است.

جمله سؤالی آن است که از امری می پرسد، خواه از خود امر، خواه از علت امر، خواه از وقوع امر، خواه از چگونگی و چیستی امر... در حدی که جمله سؤالی حقیقتاً می پرسد - چه هستند جملاتی که فقط بظاهر می پرسند - ذاتاً با کلام منافات دارد و ناقض آن است. زیرا کلام، چون شناسنده و داننده است، هرگز نمی تواند بپرسد. پرسش از نادانستگی برمیخیزد و بس. بدین ترتیب جمله سؤالی مختص دید علمی است و بر حسب ماهیت خود هیچگونه اتباطی با بینش دینی ندارد.

اما ما میدانیم که کلام نه فقط خبر می دهد و امر می کند، بلکه نیز می پرسد، می طلبد، آرزو می کند... و حتی در استعجاب نیز بروز می نماید. از سوی دیگر اینرا نیز می دانیم - و اینرا بر اساس ماهیت کلام می دانیم - که کلام نه فقط نمی تواند بپرسد چون می داند، بلکه بهمین سبب نیز ذاتاً در ورای هرگونه استعجاب و تمناست. استعجاب و تمنا نیز به ترتیب در فقدان دانستگی و فقدان قدرت بروز می کنند. از اینرو انواع جمله های دیگر کلامی باید به دو نوع جمله خبری و امری قابل اجماع باشند و بهمین سبب شبه کلام خوانده شوند. معنای شبه کلام این نیست که «کلام شبه کلام خوانده شده» کلام نیست، بلکه چون بر حسب ظاهر، یعنی بر حسب ساخت دستوری اش ماهیت کلامی خود را مستور میدارد، شبه کلام خوانده میشود.

اکنون خواهیم دید که از دو صورت قطعی کلام، یعنی خبری و امری، اولی خودگونه ای از دومی یاد واقع اعلام آن است. وقتی کلام می گوید: «فلان امر چنین است» و «روی خواهند داد و غیره» ساخت آن همان است که بدان جمله خبری شناخته می شود. اما اگر در پندار دینی

«چیزی چنین است، روی خواهد داد» یا: «جز این است و غیره»، معنایش این است که آن امر مطلقاً به اداده الهی چنین است، به اداده الهی روی خواهد داد، و به اداده الهی جز این نیست. یعنی فرمان الهی است که بر چیزی به گونه ای تعلق می گیرد، و یا: خواست الهی است که چنین است یا چنین باشد، یا چنین شود. بنابراین ساخت بدائی و ذاتی کلام همانا امر است. و این امر است که بنیاد و منشاء است، و جمله خبری در واقع جز این نمی گوید که امر الهی چه خواسته است، چه می خواهد و چه خواهد خواست. این حکم در مورد همه صور ممکن جمله ای در پندار دینی، یعنی در بروز کلام صدق میکند. اینکه کلام خشم می گیرد، می نوازد، اینکه کلام رحیم است، تهدید می کند، بر حذر می دارد، منتغم است و... در همه حال فقط به این علت می تواند چنین باشد و چنین کند که مظهر اراده الهی است.

بدین گونه همه صوت یا ساخت های زبانی کلام به اصل امری آن بر می گردند، و اصل امری آن ذاتاً شناسائی و اداده است. بدین معنا می توان کلام را همانقدر شناسنده ادای خواننده که اداده شناسنده.

حال اگر بر آنچه ملاحظه شد مرور کنیم، تضاد میان حکم علمی و کلام را در رگه های اصلی چنین می بینیم: ۱) حکم علمی اظهار است به اثبات یا به نفی. برخلاف آن کلام به صورت های گوناگون ممکن بروز می کند، و صورت بدائی آن امر است. ۲) اعتبار حکم علمی به این است که مدلول حکم، یعنی امور، آنرا تأیید کند. برخلاف آن در کلام اعتبار امور به این است که مورد تأیید کلام باشند. از این رو حکم علمی در ماهیت خود نسبی است و کلام در ماهیت خود مطلق. ۳) در این حد که حکم علمی یا شناسائی علمی از پرسش بر می آید و چون پرسش هست علم ممکن است، و در مقابل در این حد که در بینش دینی چون کلام هست، پرسش و شک نیست و شک فقط جایی هست که پرسش هست، پرسش و شک که مختص علم هستند هر دو در بینش دینی نابوده اند.

۳۰. پشناسی چیست؟ بودگی جهان مستقل از شناسائی

در ملاحظاتی که تاکنون کردیم شناسائی دینی و شناسائی علمی را به ترتیب اصطلاحاً پیششناسی و پشناسی خواندیم، و از این گذشته در جریان تناوردگی ملاحظات حتی الامکان به توضیح این امر پرداختیم که پیششناسی بعنوان شناسائی دینی با آفرینش یکی است و پشناسی بعنوان شناسائی علمی نفی آفرینش است. شناسائی و آفرینش در همانیت خود در بینش دینی یگانه‌اند، اما بعکس در دید علمی نافی مطلق همدیگرند. در این فصل به توضیح عمیقتر این معنا می‌پردازیم که پشناسی بعنوان شناسائی جهانی که مستقل از شناسائی است چیست. بموازات این توضیح و متناسب با آن در فصل بعدی به پیششناسی دینی خواهیم پرداخت. اصطلاح پشناسی در ترکیب لفظی خود ناچار این معنا را به ذهن متبادر می‌سازد که شناسائی، در حدی که از پس می‌شناسد، ناظر بر امری است که در گذشته رویداده است. آسان می‌توان دید که شناسائی علمی لااقل نمی‌تواند منحصر به این نوع «بعدشناسی» باشد: محاسبه پیشین يك خسوف نسبت به بروز خسوف يك امر قبلی است. به این معنا چنین محاسبه‌ای نه فقط پشناسی نیست، بلکه چیزی جز پیششناسی نمی‌تواند باشد. از اینرو این سؤال بجاست: به چه مجوزی در این صورت ما شناسائی علمی را پشناسی می‌خوانیم، در حالیکه در بسیاری از موارد، شناسائی علمی مربوط به آینده است، یعنی نسبت به امر مورد شناسائی قبلی است، یا به عبارت دیگر شناسائی اموری است که هنوز روی نداده‌اند؟ پاسخ موقتی این پرسش دشوار نیست: این گونه شناسائی را علم اصطلاحاً پیشگوئی علمی می‌نامند. هر شناسائی علمی که از این نوع باشد، شناسائی خاصی است مبتنی بر يك شناسائی عامتر دیگر که قانون نامیده می‌شود. با وجود این، غرض شناسائی علمی در ترکیب پشناسی روشن نمی‌گردد. چه، غرض از شناسائی

علمی که ما آنرا پشناسی اصطلاح کردیم شناسایی ای نیست منحصرآ ناظر بر امری که خود زماناً نسبت به آن شناسایی گذشته باشد. گذشته، اکنون و آینده برهه‌های سه‌گانه زمانی هستند، و ما هنوز این را نمی‌دانیم که زمان برای علم چیست و چگونه بفرنجی ست. در حدی که شناسایی علمی [فرضاً در فیزیک] مربوط به امری ست که مشمول این سه برهه زمانی می‌شوند، و با وجود این باز هم شناسایی مذکور پشناسی خوانده می‌شود، باید ارتباطی میان این سه برهه زمانی از یکسو و شناسایی از سوی دیگر وجود داشته باشد که بتواند اصطلاح پشناسی را موجه سازد. آنچه ما در مورد علوم طبیعی بطور مسلم می‌دانیم این است که شناسایی‌های مربوط، خصوصاً در فیزیک، یا بر اساس تجربه و آزمایش حاصل می‌گردند یا بر مبنای فرضیه‌ها، نظریه‌ها و قوانینی که تجارب و آزمایش‌ها را ایضاح می‌کنند^{۹۵}. بعنوان مثال می‌توان در این مورد قانون برآیند نیروها [استوین]^{۹۶}، بقای ماده [لاوازیه]، ماندگاری [نیوتن] را در نظر گرفت. بدین سان شناسایی علمی همیشه در اصل و منشاء خود از امری حاصل می‌گردد که روی داده است یا روی می‌دهد.

از آنچه گفتیم برمی‌آید که «پس» در ترکیب پشناسی معنای زمانی ندارد. با وجود این باید اذعان کنیم که شناسایی به نحوی با امر مورد شناسایی رابطه زمانی دارد. مثلاً امر مورد مشاهده زودتر از آن درویداد خود می‌گذرد و به گذشته تعلق می‌گیرد که مشاهده‌اش به صورت شناسایی درآمده باشد. معنای روشن این گفته این است که شناسایی زماناً بعدی است، شناسایی امری ست که (دویداده است) (یساروی میدهد). ما اینرا

95. A. Wenzel, Die philosophischen Grundlagen der modernen Naturwissenschaft, S. 109 ff., vgl. auch: S. Sambursky, Der Weg der Physik, speziell die Einleitung.

96. Stevin

میدانیم که آنچه رویداده، دیگر گذشته است و آنچه روی میدهد، اکنون روی میدهد. اما بمحض اینکه در این معنا از گذشته و از اکنون سخن می‌گوئیم، در علوم طبیعی و بطور اخص در فیزیک مدرن با دو مشکل مواجه می‌شویم: یکی با زمان در سه بعد گذشته، اکنون و آینده و دیگری مآلاً با خود مسئله‌شناسائی که ما آنرا پشناسی خواندیم و مسلماً به این معنای ظاهری نمی‌تواند به آینده تعلق گیرد، در حالیکه می‌گیرد. آنچه این مسئله را غامضتر می‌کند، چنانکه خواهیم دید، این است که گذشته و اکنون و آینده، بر خلاف تصور «روشن» روزمره ما از آنها، در فیزیک مدرن اموری مبهم و حتی غیرواقعی‌اند. بنابراین در حدی که شناسائی ما از امور همیشه مرتبط با این سه برهه زمانی است، مشکل اول ما معنای «گذشته»، «اکنون» و «آینده» خواهد بود و مشکل دوم ما رابطه‌شناسائی با این سه برهه زمانی.

می‌دانیم که در فیزیک کلاسیک، یعنی در فیزیک نیوتن، سه امر مطلق وجود دارد. این سه امر عبارتند از زمان، مکان و حرکت. مشکل حرکت مطلق در خود مکانیک نیوتن از اینرو حل نمی‌شود، یادشوار حل می‌شود، که قانون ماندگاری نیوتن نمی‌تواند سکون و حرکت را بطور مطلق از هم متمایز نماید: یک جسم همیشه نسبت به جسمی دیگر ثابت یا متحرک است^{۹۷}. نیوتن انتقال جسمی از جای مطلق به جای مطلق دیگری را حرکت مطلق می‌نامد، جای مطلق را بخشی از مکان مطلق می‌خواند و مکان مطلق را غیرمتحرک و غیروابسته به امری دیگر میدانند، چنانکه زمان مطلق را در خود جاری و غیروابسته به امری دیگر می‌خواند^{۹۸}. بمحض اینکه زمان

97. H. Weyl, Raum Zeit Materie, S. 141 ff. s. a. W. Büchel, philosophische Probleme der Physik, S. 125 ff.

98. ibd. S. 126.

و مکان مطلق پذیرفته شدند، و در فیزیک کلاسیک چنین است، می‌توان گفت فلان امر کی روی داده، کی روی می‌دهد و کی روی خواهد داد. معنی‌اش این است که ما برحسب زمان مطلق بعنوان جریان‌ی بکراهه و بکروند می‌توانیم گذشتگی، کنونیت و آیندگی را بفهمیم بی آنکه در آنها مشکلی ببینیم. زیرا زمان وقتی مطلق شد، برهه‌های آن (گذشته و اکنون و آینده) نیز مطلق خواهند بود، و مطلق بودن زمان به معنای جریان‌ی مستقل و بکراهه و بکروند وقتی معنادار است که زمان در گذشته و کنون و آینده مطلقاً یکسان جاری باشد: در فیزیک کلاسیک تواتر همانقدر ذاتی معنای زمان است که تجانب ذاتی معنای مکان. اما بمحض اینکه زمان و مکان معنای مطلق خود را از دست بدهند، تحولی در شناسایی طبیعت و اساساً در موقع و ارتباط انسان در طبیعت صورت می‌گیرد نظیر تحولی که در فیزیک مدرن رویداده است و هایزنبرگ آن را «تحول هولناک» می‌نامد⁹⁹. چنین تحولی از اینرو هولناک است که هستی زمانی/مکانی امور و انسان را از بنیاد معدوم می‌سازد.

برای اینکه منظور ما روشن تر شود بهتر است ببینیم هایزنبرگ خود چه می‌گوید. در توضیح این امر هایزنبرگ می‌نویسد: مادر زندگی روزمره ارتباط مکانی را از جمله در معانی «بالا» و «پائین» درمی‌یابیم. اجسام پائین می‌افتند، بالا آسمان است. پائین را در سوق به مرکز زمین مشخص می‌کنیم و می‌شناسیم و بالا را در جهت دوری از آن. اما تصورش را می‌توان کرد که برای سر نشین یک سفینه فضائی که از حوزه نیروی جاذبه زمین خارج شده، بالا و پائین، یعنی عملاً «مکان مطلق» دیگر معنایی ندارد. همین مطلب در مورد زمان نیز صادق می‌کند: اگر سفینه‌ای که با

99. «unheimlicher Wandel», W. Heisenberg, Schritte über Grenzen, S. 166.

سرعتی زیاد زمین را ترك کرده و در فضای کیهانی حرکت می کند، مجبزی به ساعتی باشد مطابق با ساعت مرکز نظارت کیهانی در زمین و سفینه و مرکز نظارت کیهانی زمین با یکدیگر رابطه تلگرافی برقرار کنند، مرکز نظارت کیهانی در زمین بر اساس علامات تلگرافی رسیده از سفینه تشخیص خواهد داد که ساعت سفینه کندتر از ساعت مرکز نظارت زمینی کار می کند، و سر نشین سفینه بر اساس علامات تلگرافی رسیده از زمین درست عکس چنین تشخیصی را خواهد داد. در این صورت همزمانی و مآلاً گذشته و اکنون و آینده، یعنی جریان متعارف زمان، همانقدر معنای مطلق خود را از دست خواهند داد که همگانی و مآلاً بالا و پایین که نمودار مکان مطلق باشند.

اینکه نظریه نسبیت چه پاسخی به مشکل زمان و مکان میدهد، به هر حال خارج از حوزه «زبان فکری» روزمره و محسوس است.¹⁰⁰ فقط برای اینکه بدانیم پاسخ نظریه نسبیت به مشکل زمان و مکان اساساً ارتباطی با تصور ما از زمان و مکان ندارد و در نتیجه مسئله گذشته، اکنون و آینده را برای غیر اهل فن حل نمی کند که هیچ، مشکل تر هم می سازد، این یادآوری کافی ست: زمان و مکان در تئوری نسبیت بر طبق نظر مینکوفسکی «کلی» را می سازند مرکب از يك بعد زمان و سه بعد مکان. چنین «جایگاهی» را می توان فضای چهار بعدی نامید.¹⁰¹ البته معنای این گفته مینکوفسکی این نیست که مفهوم زمان و مکان مطلقاً در علم بی معنا می شود، بلکه معنایش، آنطور که هایزنبرگ می گوید، این است: هر جا و فقط جایی که مفاهیم فیزیک کلاسیک کاربرد دارند، زمان و مکان نیز در اطلاق خود معتبر

100. ibd. S. 166 ff.

101. W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik, S. 227 ff., s. a. J. Jeans, Der Werdegang der exakten Wissenschaft, S. 309.

خواهند بود^{۱۰۲}.

اکنون با توجه به مسئلهٔ پشناسی در علم و غرضی که در این ترکیب اصطلاحی نهفته است، ونیز در ارتباط با توضیحاتی که در بارهٔ زمان و مکان داده شدند می‌توان دوشق در وهلهٔ اول تشخیص داد. اولاً: در صورتی که زمان (ومکان) امور مطلق باشند [در فیزیک کلاسیک]، شناسائی علمی بعنوان پشناسی نسبت به امر مورد شناسائی اش زماناً پسین خواهد بود و مآلاً به رویداد آینده تعلق نخواهد گرفت. ثانیاً: در صورتی که زمان (ومکان) اطلاق خود را از دست دهند [در فیزیک مدرن]، شناسائی علمی بعنوان پشناسی نه فقط در ارتباط با زمان نسبی نخواهد بود، بلکه اساساً معنای خود را از دست خواهد داد. بدین ترتیب ملاحظات ما در هر دو مورد نشان میدهند که غرض «پس - شناختن» تاریکتر از آن است که در بدو امر بنظر می‌رسد: در اولی، یعنی در فیزیک کلاسیک، به سبب اینکه شناسائی اموری که روی خواهند داد از پیش نیز ممکن است و در دومی، یعنی در فیزیک مدرن، به این علت که این «روی خواهد داد» مأخذ زمانی گذشته ندارد تا نسبت به آن، شناسائی آینده اساساً معنائی داشته باشد.

بمحض اینکه مبنای علمی این تشخیص را کمی بیشتر بشناسیم، خواهیم دید که مسئلهٔ مورد نظر ما باز بغرنجتر خواهد گشت: «در فیزیک کلاسیک بنا را بر این می‌گذاریم که آینده و گذشته از طریق برههٔ کوتاهی از هم جدا می‌شوند که می‌توان آنرا آن حاضر نامید. اما در تئوری نسبیت یاد می‌گیریم که مسئله طور دیگری ست، یعنی آینده و گذشته از طریق

102. W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, S. 62 ff., s. a. C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, S. 147 ff.

برهه‌ای متناهی از هم جدا هستند که طول آن بستگی به فاصله ناظر از امر مورد نظر دارد^{۱۰۳}. با این توصیف بر حسب فاصله ناظر از امر مورد نظر، آن حاضر می‌تواند کوتاهتر یا درازتر باشد و در نتیجه برهه‌هایی از آن حاضر در حکم «گذشته» یا «آینده» محسوب گردند. هرگاه ما بنا را بر فیزیک کلاسیک بگذاریم، نمیتوانیم شناسائی‌هایی را که خارج از حوزه کاربست مفاهیم فیزیک کلاسیک هستند وارد بحث کنیم و از شمول کلمه شناسائی نیز کاسته خواهد شد، و تازه معضل شناسائی اموری که هنوز روی نداده‌اند در ارتباط با غرض پشناسی بقوت خود باقی خواهد ماند. اگر بنا را بر فیزیک مدرن بگذاریم، آنگاه مسئله پشناسی به معنای شناسائی اموری که نسبت به شناسائی، «گذشته» هستند از پیش اساساً معنای خود را از دست داده است: زمان مطلق اساساً وجود ندارد تا بتوان «پیش از آن» یا «پس از آن» برایش تصور کرد. به عبارت دیگر نه فیزیک کلاسیک و نه فیزیک مدرن، هیچیک در معنایی که از زمان مراد میکنند امکانی برای توضیح پشناسی بما نمیدهند. مع الوصف ما میتوانیم در معنای خاصی از تعبیر فیزیک مدرن در مورد گذشته و آینده، موضعی بیابیم که از حیث زمانی اساساً ترکیب پشناسی را موجه سازد. این تعبیر که در شمول خود مختص نظریه نسبیت است در معنای خاصی که ما از آن مراد میکنیم - چنانکه خواننده به آسانی در خواهد یافت - همان غرضی را افاده میکند که در غایت امر موجب تمایز گذشته و آینده در فیزیک کلاسیک و زندگی روزمره است، بی آنکه فیزیک کلاسیک یا انسان روزمره بدان واقف باشند: «وقتی ما کلمه گذشته را بکار میبریم، منظورمان همه رویدادهائی هستند که ما در اصل میتوانیم چیزی در باره آنها بدانیم. بهمین ترتیب کلمه آینده نیز شامل همه رویدادهائی میشود که تصرف

103. W. Heisenberg, Physik und Philosophie, S. 92.

در آنها در اصل برای ما ممکن خواهد بود»^{۱۰۴}. معنای این گفته هایزنببرگ این است که ما بر حسب نحوه ارتباطمان با يك رویداد میتوانیم آنرا «گذشته» یا «آینده» بخوانیم. يك نحوه ارتباط ما با يك امر صرفاً امکان مطلع شدن از آن امر است و در این صورت آن امر «گذشته» است. نحوه دیگر ارتباط ما با يك امر امکان تصرف در آن امر است و در این صورت آن امر «آینده» است.

حال ما میخواهیم غرض نهفته در گفته هایزنببرگ را از آن بیرون کشیم. برای این منظور ما تعریف مذکور در مورد گذشته و آینده را واژگونه میکنیم و میگوئیم: گذشته آن است که مطلقاً نتوان در آن تصرف کرد و آینده آن است که دانستنش متضمن امکان تصرف در آن باشد. با توجه به این امر که دانستن همانقدر مربوط به رویداد گذشته است که مربوط به رویداد آینده، نتیجه غرض نهفته در صورت معکوس گفته هایزنببرگ باید این باشد: تصرف همیشه مبتنی بر دانستن است؛ اما دانستن الزاماً به تصرف منجر نمیکردد. از اینرو میتوانیم بگوئیم آنجا که دانستن متضمن امکان تصرف است با آینده سروکار داریم و آنجا که دانستن مطلقاً فاقد امکان تصرف است با گذشته مواجهیم. بر خلاف پندار متعارف ما از زمان، پنداری که صورت علمی اش در فیزیک کلاسیک پرداخته شده است، این گونه اندیشیدن غیر متعارف بنا را بر زمان مطلق نمیگذارد که امور در آن روی دهند، بلکه درست بعکس: این گونه اندیشیدن نتیجه ضروری عدم اعتبار نحوه پندار متعارف و فیزیک کلاسیک است که زمان را مطلق میپندارند. بدین ترتیب این شناسائی که: رویدادی که شناختنی اما تصرف ناپذیر است گذشته است، و رویدادی که شناختنی و تصرف پذیر است آینده

104. W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, S. 172 f.

است، بعنوان مبنا برای ارتباط شناسائی علمی با رویداد مورد شناسائی، موضعی بدست می‌دهد که معنا و منظور پیشنهادی را در شمول خود نسبت به هر رویدادی متعین می‌سازد، اعم از اینکه این رویداد به معنای توضیح شده‌اش گذشته باشد یا آینده. غرض پیشنهادی فقط و فقط این است که رویداد مورد شناسائی، مستقل از شناسائی است. به سبب همین استقلال، رویداد مورد شناسائی در قبال شناسائی‌ای که بدان تعلق می‌گیرد از یکسو مطلقاً غیر قابل تصرف میماند و از سوی دیگر میتواند تصرف پذیر باشد. پیشنهادی به این معنا شناسائی عاطف بر رویدادی است که در تصرف پذیری و تصرف ناپذیری خود امری است فرای شناسائی. در این غرض میتوان پیشنهادی را فراسناسی نیز نامید؛ به این معنا که شناسائی همیشه رویدادی را می‌شناسد که در بودگی‌اش فراسوی شناسائی است. بر اساس این توضیحات میتوان استقلال رویداد از شناسائی رویداد را قطعی دانست و به این معنا شناسائی را پیشنهادی خواند. بنابراین پیشنهادی دال بر این است که شناسائی علمی نخست نیست، بلکه نخست همیشه آن امری هست که شناسائی‌اش سپس ممکن می‌گردد، خواه این امر گذشته باشد، خواه آینده. در این صورت میتوان امر مورد شناسائی را نسبت به شناسائی آن امر پیشین نامید به این معنا که آن امر هست چه شناسائی‌اش صورت بگیرد چه نگیرد. و شناسائی را نسبت به امر مورد شناسائی پسین نامید به این معنا که چون امر مورد شناسائی هست اساساً شناسائی‌اش می‌تواند حاصل گردد. بودگی جهان مورد شناسائی مطلقاً مستقل از شناسائی است، و ناگزیر شناسائی‌ای که بر آن تعلق می‌گیرد همیشه ضروری در چنین معنایی پیشنهادی است.

۳۱. پیشنهادی یعنی هست کردن جهان بر اساس شناسائی

در حدی که پیشنهادی به معنای شناسائی علمی نه ناظر بر رویداد

گذشته، بلکه عاطف بر رویداد مستقل از شناسائی است، و در نتیجه رویداد مورد نظر علم بهمان اندازه می‌تواند گذشته باشد که آینده، پیششناسی که شناسائی دینی‌ست باید از پیششناسی متمایز گردد. این تمایز وقتی موجه می‌شود کسبه ما بتوانیم محملی کافی نیز برای نامگذاری پیششناسی بیابیم و این محمل را چنان تعلیل کنیم که مدلول پیششناسی از حیث محتوا عکس پیششناسی علمی باشد: وقتی معنای پیششناسی علمی این است که جهان مورد شناسائی مستقل از خود شناسائی است، معنای عکس آن، یعنی پیششناسی، باید این باشد که جهان مورد شناسائی مستقل از شناسائی نیست، بلکه مطلقاً وابسته آن است. معنای این وابستگی مطلق چیست؟ به موازات آنچه ابتدا درباره پیششناسی گفتیم، در مورد پیششناسی نیز باید بدانیم که امور را شناسائی نه در این حد از پیش می‌شناسد که انگار این امور نسبت به شناسائی آنها در آینده روی خواهند داد. شناسائی دینی بعنوان پیششناسی البته ناظر بر آینده نیز هست، اما این آینده نمی‌تواند به آن پیششناسی هرگز معنائی بدهد. در واقع این پیششناسی است که در پندار دینی اساساً به گذشته و آینده معنای دهد، نه بعکس. اما اینکه کتب دینی هم از اموری سخن می‌گویند که برای همیشه وقوع یافته‌اند، مثلاً از گناه آدم در مسیحیت، و هم از اموری که روی خواهند داد، مثلاً از رستاخیز، مقوم این نظر است که شناسائی دینی نیز نظیر شناسائی علمی بهمان اندازه ناظر بر گذشته است که عاطف بر آینده. و در این صورت اصطلاح پیششناسی در بینه دینی متضمن این غرض نیست که اموری را که بعداً روی خواهند داد از پیش می‌شناسد، انگار که این امور می‌توانستند در آینده روی دهند، حتی اگر شناسائی دینی بر آنها ناظر نمی‌بود! از اینرو وابستگی مطلق امر مورد شناسائی [بطور کلی جهان] به شناسائی دینی باید معنای دیگری داشته باشد و آنهم به این صورت: هر واقعه‌ای از حیث دین فقط در صورتی وقوع

می‌پذیرد که شناسائی‌اش هست. یا درست‌تر و اساسی‌تر بگوئیم: شناسائی‌دینی است که در بینش خود به واقعه‌ای وقوع میبخشد، اعم از اینکه این واقعه گذشته باشد یا آینده.

چنانکه دیدیم گذشته در علم آن است که بتوان از آن مطلع شد و آینده آن که بتوان در آن تصرف کرد، بی‌آنکه این اطلاع یافتن و این تصرف کردن لزوماً تحقق‌پذیر باشند. ما با معکوس کردن گفته‌های زبرنگ غرض‌آورد اینطور بیان کردیم: رویدادی که مطلقاً غیر قابل تصرف است، گرچه دانسته شود، گذشته است و رویدادی که می‌توان آنرا دانست و در آن تصرف کرد آینده. این امر، خواه در صورت اصلی گفته‌های زبرنگ و خواه در صورت معکوس شده‌آن در زندگی روزمره و در علم هر دو صادق است. اما این گفته هرگز و بهیچ‌صورتی در مورد شناسائی دینی صادق نیست. در بینش دینی غیر ممکن می‌توان گفت: آنچه فقط می‌تواند دانسته شود گذشته است و آنچه فقط تصرف‌پذیر است آینده. تصرف در آینده‌ای که دین بما می‌شناساند از جمله به همین یک دلیل غیر ممکن است که امکان تصرف در آنچه دین شناخته است، شناسائی دینی را نه فقط نادرست، بلکه نابوده می‌سازد. وقتی دین می‌گوید رستاخیز خواهد بود، هرگونه امکان تصرف در این امر در حکم مخدوش کردن و حتی نابوده کردن این شناسائی دینی است. و از سوی دیگر دانستن آنچه در پندار دینی «گذشته» است برای ما فقط از طریق افاضه کلام الهی حاصل می‌گردد، و این منحصرأ فضل‌است و نه هرگز علم ما.

بهمان نحو که مشکل زمان در علم نشان داد که غرض از پشناسی استقلال موضوع مورد شناسائی از خود شناسائی است، بهمین نحو نیز کلام الهی یا شناسائی دینی در ارتباط با ترکیب پیششناسی، هرگونه بعد زمانی را از حیطة خود خارج می‌سازد. در نتیجه کلام الهی نمی‌تواند صرفاً

شناسائی «پیشین» از امری «پسین» باشد. شناسائی بمنزله کلام الهی در نفس خود پیشین است به این معنا که مطلقاً هیچ چیز از حیطه آن خارج نیست تا این شناسائی قبلاً یا بعداً به آن چیز تعلق گیرد: هر چه هست در این حد هست که در شناسائی الهی هست. این پیششناسی جهان که جهان را هست میکند، چیزی جز آفرینندگی نمی تواند باشد. آفرینش در پندار دینی یعنی بودگی مطلق در شناسائی. این بودگی مطلق که ماهیت و اساس از و در کلام آفریننده الهی است، نه فقط با هستی ای که فلسفه می اندیشد هرگز یکی نیست، بلکه اساساً ارتباطی با آن ندارد. کلام نه نخست هست تا سپس بشناسد و نه نخست می شناسد تا سپس هست کند، بلکه چون می شناسد هست میکند و چون هست میکند می شناسد. و چون هر هستی و هر شناسائی ای، بر حسب پندار دینی، از شناسائی الهی است، ما می توانیم دقیق تر و صحیح تر چنین بگوئیم: کلام، یا شناسائی الهی، می شناسد آنچه را که هست می کند و هست می کند آنچه را که می شناسد. بهمین جهت بودگی مطلق در کلام همان شناسائی پیشین جهان است. از خود و در خود این کلام شناسنده است که جهان به گونه ای که شناخته میشود هست می گردد و به گونه ای هست می گردد که شناخته میشود. در این ادراک است که باید گفته معروف انجیل را فهمید: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتداء نزد خدا بود و همه چیز بواسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت.» کلمه در اینجا همان است که ما کلام الهی می خوانیم. تفسیر مذکور از این گفته کتاب مقدس تفسیر تئولوژیک نیست و نمی خواهد و نمی تواند باشد، بلکه درک آن چیزی است که گفته انجیل بر اساس پندار دینی خود قمبراً می شناساند.

در این ارتباط فرقی نمی کند که این گونه «آفرینش» از کلام کتاب مقدس و قرآن باشد که از نیستی می آفریند، یا از کلام بودیسم باشد که

اساساً «آفرینش» به معنای مسیحی و اسلامی نمی‌شناسد. اساسی در این آفرینش، کلام است. کلام، شناسائی مطلق جهانیست که خود می‌آفریند و آفرینش مطلق جهانیست که خود می‌شناسد. بدین سان، جهانی که فرضاً بودیسم به منزله رنج می‌شناسد، از حیث زمانی نه پیشین است و نه پسین، بلکه مطلقاً در شناسائی بودائی یکجا بمنزله رنج شناخته و آفریده شده است. شاخص حقیقی این آفرینندگی مطلق این است که هرگونه تصرفی را در مسیر محتوم رویداد جهان، مسیری که آفریده همان شناسائیست، غیر ممکن می‌سازد. هیچ چیز فرضاً از این ادعا غریب تر نخواهد بود که ما بخواهیم با وجود پندار بودائی، زنجیر علیت را بگسلیم^{۱۰۵}. هلموت فن گلازنه ناپ بدرستی توجه می‌دهد که در این زنجیر علی همه امور از يك مقوله اند، یعنی همه چیز متجانس و همسنخ است: از نادانی، عطش حیاتی، پیری و مرگ گرفته تا اعضای حسی، و ادراک^{۱۰۶}. اما چنین بینشی در کل هستی بهمان اندازه شاخص مسلم ماهیت عرفان است که ضرورت درونی آن، نفی همین هستی متجانس و همسنخ. بینش عرفانی باید در شناسائی خود جهان را بیا فریند و در عین حال نفی کند. شاید از این حیث که بودیسم جهان را در شناسائی خود با همان قطعیت می‌آفریند که نفی می‌کند،

۱۰۵. «این زنجیر متشکل از حلقه‌های دوازده گانه عبارت از: «نادانی است که موجب سوانق می‌شود، سوانق هستند که موجب ادراک می‌شوند، ادراک است که موجب فردیت روانی و روحی می‌شود، فردیت است که موجب حواس پنجگانه می‌شود، حواس پنجگانه هستند که موجب تماس می‌شوند، تماس است که موجب تأثرات می‌شود، تأثرات هستند که موجب عطش می‌شوند، عطش است که موجب انهماک حیاتی می‌شود، انهماک حیاتی است که موجب تواتر کارمائی می‌شود، تواتر کارمائی است که موجب زایش مجدد می‌شود، زایش مجدد است که موجب پیری و مرگ و غم و رنج و یأس می‌شود.»

H. von Glasenapp, Die fünf grossen Religionen, 1952, Teil 1, S. 121.

106. ibd. S. 122.

عرفانی‌ترین بینش ممکن دینی‌ست.

بنابراین چنین نیست که موجودی اساساً قادر باشد خود را از حیطه این زنجیر علی بیرون نگهدارد، چه این زنجیر علی نسبت به هیچ چیز، به هیچ موجودی هرگز برونی نیست تا مصونیت احتمالی از آن بتواند میسر شود، بلکه درست برعکس: وجود هر چیز، وجود غیرموجود در نفس این علیت محتموم، قائم است و بس. اینکه ادراک بعنوان عنصر موجب فردیت هنگام لقاح در رحم مادر ایجاد می‌گردد^{۱۰۷} و حلقه‌های بعدی زنجیر علی قهراً بر آن مترتب خواهند بود، و در نتیجه با هرزایشی رنج نهان باززاده می‌شود، و اینکه هر یک از این حلقه‌های دوازده‌گانه ناگسستگی در زنجیر علی از یک یا چند «دارما»، یعنی از آخرین عناصر تجزیه‌ناپذیر و معدوم ناشدنی نظام کیهانی مرکب است^{۱۰۸}، باز مانع از این نمی‌شود که بودائی در جنبه معکوس حلقه‌های زنجیر علی، یعنی در نفی عملی آنها وجه مثبتی ببینند که به‌رستگاری منجر خواهد شد، امری که از طریق دانا شدن به‌ناپایداری جهان میسر خواهد گشت. این تناقض که در همه ادیان جهانی هست و چنانکه دیدیم به‌شدیدترین وجهش در بینش بودائی سیطره دارد، اساساً یکی از عناصر مقوم در پندار دینی‌ست. از آنچه درباره‌ی بینش دینی بودیسم نسبت به جهان به‌اختصار گفته شد نتیجه می‌گیریم که این شناسائی نیز بی‌آنکه به‌معنای مسیحی و اسلامی آن مصدر و منشائی خدائی داشته باشد، مطلقاً آفریننده‌ست به معنای بروز خدشه‌ناپذیر کلام که کنه شناسائی مطلق در آفرینندگی‌ست و برعکس. بدین ترتیب می‌بینیم که در دید علمی به‌حکم امکان تصرف در یک رویداد، تصرفی که بر اساس شناسائی علیت حاکم در رویداد صورت می‌گیرد،

107. ibd.

108. ibd. S. 96 f., 120 f.

معنای پیشناسی همانا استقلال امر مورد شناسائی از شناسائی، و وابستگی شناسائی به امر مورد شناسائی است. و بعکس در بینش دینی میبینیم که تصرف از اینرو غیرممکن است که نفی ذاتی شناسائی دینی از رویداد خواهد بود، رویدادی که خود وابسته به مطلق است، یعنی آفریده کلام قدسی در پیشناسی اوست.

اینکه در مسیحیت و اسلام خدا یکجا فاعل در جهان و دانای بر آن است و اینکه بودیسم ماهیت جهان را مطلقاً چنان می شناسد که نفی می کند، معنایش باید این باشد که شناسائی دینی بر اساس کلام قدسی همان آفریدن است، هر چند در بودیسم آفرینش به معنای ابداع جهان بی معنا باشد. اگر جز این بود، شك در مورد شناسائی بودائی نسبت به جهان می توانست میسر شود و چنین نیست. شك در شناسائی يك امر در صورتی میسر خواهد بود که ناشناختگی آن امر بتواند ممکن باشد، و ناشناختگی يك امر فقط در صورتی معنا دارد که آن امر بتواند مستقل از شناسائی باشد. در دید علمی فقط معضل وجود دارد و نه هرگز اسرار. زیرا امر مورد شناسائی مستقل از شناسائی هست و در هستی خود به شناسائی درمیاید. در بینش دینی، اسرار هست و نه هرگز معضل، چون امر مورد شناسائی مطلقاً آفریده کلام است و کلام سرلایزال.

۳۲. سوژه و ابژه - چگونه شناسائی ممکن می گردد

به معنایی که توضیح داده شد جهان دینی در شناسائی دینی آفریده میشود. در شناسائی علمی، جهان از پیش بوده، یعنی جهان مستقل از شناسائی همواره شناخته خواهد شد. بدین سبب در واقع دین و علم هرگز ارتباطی از بنیاد و اساس با یکدیگر ندارند، ندارند از این جهت که دین در شناسائی خود جهان را هست کرده است، و علم خواهد شناخت آنچه را که همیشه هست. به سبب

اینکه شناسائی دینی ذاتاً در بنیاد آفریننده‌اش میماند و شناسائی علمی در ماهیت خود از بنیاد ناآفریننده‌اش برمی‌آید، جهان نسبت به دین درونی است و نسبت به علم برونی. در دید انتولوژیک باید گفت: در پندار دینی، جهان در حدی هست که جهان دینی است، و در دید علمی جهان در حدی که هست جهان معطوف علم است. معکوس این گفته این است: در حدی که دین هست جهان هست، و علم در حدی هست که جهان هست. از اینرو دین و علم در ماهیت خود مغایر یکدیگرند. بهمین سبب نیچه که این فرقت ذاتی را عمیقاً دیده است می‌گوید: «در حقیقت، میان دین و علم واقعی نه خویشاوندی وجود دارد نه دوستی و نه حتی دشمنی. دین و علم در ستارگان مختلف زیست می‌کنند، و هر فلسفه‌ای که در ظلمت آخرین نگرش‌هایش شراره‌ای از شهاب دینی بدرخشد، هر چه را که بعنوان علم عرضه کند مظنون می‌سازد، و در این صورت هر چه عرضه می‌کند دین است، گرچه جلای علم بدان داده باشد»^{۱۰۹}.

تا اینجا بارها نشان دادیم که دید علمی، شناسائی انسانی است برخلاف بینش دینی که شناسائی الهی است، و از آنچه به مرور در طی ملاحظات ماگفته و توضیح شد به این نتیجه رسیدیم که شناسائی علمی همیشه شناسائی چیززیست و این چیز در هستی خود مستقل از شناسائی عاطف بر آن است. عامل این شناسائی انسان است، اعم از اینکه این عامل در شناسائی‌اش انسان را بشناسد یا غیر انسان را.

اکنون می‌توانیم گام‌های بعدی را در زمینه شناسائی انسان برداریم. انسان در حدی که شناسنده است در اصطلاح فنی اروپائی سوژه [sujet] نامیده می‌شود، و هر چه معروض شناسائی این سوژه است اصطلاحاً ابژه [objet] خوانده می‌شود. سوژه و ابژه اصطلاحاتی هستند که دو عرصه

109. Nietzsche, Bd. 2, Buch 2, S. 119.

هستی را بعنوان شناسنده و مورد شناسائی از هم جدا می‌کنند. خارج از این تقابل سوژه با ابژه، شناسائی علمی هرگز ممکن نیست^{۱۱۰}. به احتمال قوی نخستین متفکری که انسان را به عنوان سوژه اندیشیده و در نتیجه ابژه را نسبت به آن سنجیده است پروتاگوراس، سوفیست معروف یونانی قرن پنجم پیش از میلاد است. عبارت معروف وی در این مورد این است: «انسان میزان همهٔ امور است، میزان هستنددها که هستند، و میزان نیستندها که نیستند^{۱۱۱}». در این تحقیق سخن بر سر این نیست که نتیجه‌ای که پروتاگوراس از تفکر فلسفی خود گرفته درست است یا نه، بلکه نکتهٔ مهم این است که پروتاگوراس برای نخستین بار نشان می‌دهد که شناسائی از مرجع یا ساحتی غیر انسانی به انسان افزوده نمی‌گردد، بلکه این خود انسان است که امور را می‌شناسد، و امور در شناسائی انسان شناخته میشوند. شاهد معتبر دیگر در همسان بودن این نحوهٔ تفکر یونانی در زمینهٔ شناسائی، عبارت معروف ارسطو در آغاز کتاب *متافیزیک* است: «همهٔ انسان‌ها بنا بر نهاد خود طالب دانستن هستند^{۱۱۲}». «یعنی ماهیت انسان در این است که بداند^{۱۱۳}». «انسان حیوان ناطق است»، گفتهٔ معروفتر ارسطو نیز بیان موجز و قاطع همین معناست.

۱۱۰. رجوع کنید به فصل ۳۳، دکارت و مسئلهٔ ابتناء شناسایی علمی - سوژهٔ کتیویته.

111. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*, 1953, S. 327.

W. Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, S. 113f.

Vgl. besoners: Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Bd. I, S. 373ff.

112. Aristoteles, *Metaphysik*, in der Übersetzung von H. Bonitz, 980 a.

۱۱۳. دانستن حقیقی برای ارسطو صرفاً دانستن نظری [theoretike]، یعنی دانستن [eidenai] بخاطر دانستن است. دونوع دیگر دانستن، یعنی دانستن هنری به معنای ایجاد کردن [poiesis] و دانستن عملی [praxis]، هر دو ناظر بر منظوری بجز خود دانستن هستند. اما مشترك هر سه این است که بهر حال دانستن یا شناسائی انسانی هستند. رجوع کنید به:

شناسائی یا علم که فقط در رابطه سوژه و ابژه می تواند تحقق یابد بعنوان مسئله نخست در دوره نوین بانفکر دکارت مطرح و با این تفکر در ساخت خود اندیشیده می شود. آنچه برای دکارت در وهله اول مهم است، ارتباط جهان در کثرت هستی و وحدت شناسائی آن نیست، بلکه خود شناسائی بمنزله مسئله است^{۱۱۴}. در مورد دکارت باید موكداً بگویم: نه امور، بلکه شناسائی امور محور تفکر اوست. شك دکارتی در هستی امور در واقع روش است برای رسیدن به ایقان در شناسائی^{۱۱۵}. دکارت می خواهد با احراز این ایقان، شناسائی را بنیانگذاری کند. مابه دکارت در اینجافقط از اینرو و در این حد می پردازیم که با تفکر روی نخستین گام مستشعر در بنیانگذاری علم برداشته می شود. از همین جاست که سوژه کتیوبته با این تأکید و تصریح معناً در آگاهی علمی راه می یابد و جایگیر می شود. بهمین جهت ما باید بدانیم سوژه کتیوبته چیست.

۳۳. دکارت و مسئله ابتناء شناسائی علمی - سوژه کتیوبته

ابتناء شناسائی به صورتی که دکارت می کند همان سوژه کتیوبته است. برای درك ابتناء شناسائی در تفکر دکارت یافهمیدن این امر که سوژه کتیوبته چیست، ما این پرسش را می کنیم: چرا دکارت به این گفته ارشمیدس که با داشتن يك نقطه ثابت می توان کره زمین را جابجا کرد اشاره می کند و بلافاصله می گوید، بنابراین اگر وی (دکارت) فقط در یافتن يك امر یقینی و غیر قابل تردید باندازه کافی کامیاب گردد، حق دارد

→
W. Marx, Einführung in Aristoteles' Theorie des Seienden, 1972, S. 15. Vgl. Aristoteles, Metaphysik, S. 9-13.

114. E. Cassierer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft, 1971, Bd. 1, S. 443.

115. Descartes, Méditations métaphysiques, p. 37, 38.

امیدهای بزرگ داشته باشد؟^{۱۱۶}. در پاسخ دادن به این پرسش باید توجه داشته باشیم که دکارت این را می‌دانسته که نقطهٔ ارشمیدسی را در نظریه‌های فیزیکی مورد تأیید او نمی‌توان یافت: نخست اینکه وی سیستم کپرنیک را صحیح می‌دانسته است^{۱۱۷}. معنی‌اش این است که در چنین سیستمی خورشید می‌تواند، کمابیش بعنوان مرکز ثابت جهان، همان نقطهٔ ارشمیدسی تلقی گردد، بی‌آنکه هرگز بتواند منظور احتمالی ارشمیدس را حتی از حیث ثنوری برآورد^{۱۱۸}. دوم اینکه به این علت که دکارت مکان و ماده را یکی می‌دانسته^{۱۱۹} و نیز بر اساس نظریه‌اش در مورد ماده و حرکت، نظریه‌ای که حرکت را مدام و ثابت می‌شمرد^{۱۲۰}، عملاً نقطهٔ ثابتی در جهان نمی‌شناخته است که بتواند منظور حتی نظری ارشمیدس را برآورد^{۱۲۱}. همهٔ اینها در اساس مبتنی بر این اندیشهٔ دکارت است که حرکت متضمن زمان، و

116. *Méditations métaphysiques*, p. 36.

117. C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, 1976, S. 96, 119 f.

۱۱۸. برای دکارت خورشید هم‌مانند هر مادهٔ دیگر متحرک است، دکارت در نظریهٔ نجومی خود این حرکت را توصیف می‌کند:

Prinzipien der Philosophie, S. 98 ff.

119. *ibid.* S. 35.

120. *ibid.* S. 48.

ثبات حرکت همان است که در تحلیل علمی‌اش در فیزیک کلاسیک بعداً بقای (ثبات) انرژی خوانده شده است. رجوع کنید به:

C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, S. 120.

دکارت با نظریه‌اش دربارهٔ حرکت، پیش از گالیله و نیوتن، نخستین کسی است که فرمول عمومی قانون ماندگاری را بدست داده است. رجوع کنید به:

Prinzipien der Philosophie, S. 41-52; J. Jeans, *Der Werdegang der exakten Wissenschaft*; S. Sambursky, *Der Weg der Physik*, 1975, S. 231.

121. *Prinzipien der Philosophie*. Vgl. auch: C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, S. 213.

شکل متضمن گستردگی است^{۱۲۲}. با چنین اندیشه‌ای دکارت مادیت طبیعت را در دو بعد مرتبط مضاعف متعین می‌سازد: در حرکت و زمان از یکسو، و در شکل و مکان (گستردگی) از سوی دیگر^{۱۲۳}. این دو خصوصیت ذاتی ماده، یعنی حرکت و شکل، برای دکارت بترتیب موضوعات مکانیک و هندسه هستند. معنای این نظر دکارت این است که هیچ چیز در طبیعت بی‌حرکت نیست، چون طبیعت زمانی است، و هیچ چیز در طبیعت بی‌شکل نیست، چون طبیعت گستردگی است. حال که چنین است پس دکارت نمی‌تواند در منظور خود به معنای ظاهری گفته ارشمیدس توجه داشته باشد. و معنای باطنی گفته ارشمیدس چیست؟

با این توضیحات از نو به پرسش خودبازمی‌گردیم: به چه سبب دکارت کوشش فکری خود را با فکر ارشمیدس مقایسه می‌کند و معنای این مقایسه چیست؟ سبب و معنای این مقایسه را در غرض حقیقی گفته ارشمیدس باید یافت. غرض حقیقی گفته ارشمیدس منحصرأ قدرت علم است، قدرتی که هرگاه قرار و استقرار یابد بر همه چیز مستولی می‌گردد. دکارت می‌خواهد این قرارگاه را بیابد و می‌یابد، منتهی وی برخلاف ارشمیدس پی برده است که پایه استوار قدرت علم را نه در طبیعت، بلکه در شناسائی، یعنی در ذهن انسان باید جست و یافت. به عبارت دیگر دکارت در انسان یافته است آنچه را که ارشمیدس غیر ممکن می‌توانست در طبیعت بیابد. این قرارگاه علم، یا مقوم شناسائی را دکارت اندیشیدن می‌نامد.

122. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, 1946, p.48.

۱۲۳. «جهان را ماده‌ای واحد تشکیل می‌دهد. شاخص شناسایی ماده، گستردگی است. صفت اصلی و مسلم ماده این است که تقسیم‌پذیر است و در اجزای خود متحرک و به همین سبب نیز شکل‌پذیری ماده ناشی از حرکت اجزای مختلف آن است.»:

Prinzipien der Philosophie, S. 41.

حال ببینیم اندیشیدن چیست. اندیشیدن برای دکارت به فعالیت عقلی محض اطلاق نمی‌گردد. مراد او از اندیشیدن کلیه احوال مستشعر انسان است. از اینرو ما میتوانیم این احوال مستشعر را مطابق منظور دکارت آگاهی بنامیم، آگاهی به معنای همه احوالی که آگاهانه در ما صورت می‌گیرند. همه کس ضرورتاً احوال آگاه خود را می‌شناسد. اندیشیدن به این معنا برای دکارت در رگه‌های اصلی اش یعنی شك کردن، اثبات کردن^{۱۲۴}، نفی کردن، خواستن، تصور کردن، فهمیدن، احساس کردن^{۱۲۵}. بمحض اینکه اندیشیدن برای دکارت به این معانی باشد، نه فقط باید به این نتیجه رسید که وقتی ما می‌اندیشیم قهراً شك می‌کنیم، اثبات می‌کنیم، نفی می‌کنیم و غیره، بلکه اینکه: شك کردن، اثبات کردن، نفی کردن... اساساً ذاتی اندیشیدن و شناسائی هستند.

در مورد نقطه ثابت ارشمیدسی در ارتباط باتفکر دکارت بر حسب آنچه گفته شد دو مسئله باقی می‌ماند یا در واقع دو مسئله مطرح می‌شود. یکی اینکه به چه مجوزی دکارت نقطه ارشمیدسی را در عمل ذهن می‌جوید و دیگر اینکه وی چگونه نقطه ارشمیدسی را در ذهن می‌یابد. پرداختن به مسئله اول از دایره ملاحظات ما خارج است. پرداختن به مسئله دوم از رگه‌های اصلی محور ملاحظات ماست.

۱۲۴. باید توجه داشت که اصطلاح اثبات کردن به معنی ثابت کردن برهانی نیست. اثبات کردن اظهار ایجابی است، چنانکه نفی کردن اظهار سلبی.

125. *Méditations Métaphysiques*, p. 43, 177.

Les principes de la philosophie, 1963, p. 56. cf. aussi la note correspondante.

دکارت معنای مذکور اندیشیدن را در بیان‌های مشابه مکرر توضیح می‌دهد. وی از جمله می‌نویسد: «من چیزی هستم که می‌اندیشد، یعنی شك می‌کند، اثبات می‌کند، نفی می‌کند، اندکی از چیزها را می‌داند، بسیاری از چیزها را نمی‌داند، دوست دارد، نفرت دارد، می‌خواهد، نمی‌خواهد، تصور و احساس می‌کند.»

Méditations métaphysiques, p. 52. cf. aussi pp. 41-45.

اینکه تحولات علوم طبیعی جدید موجب تغییرات بنیادی تصورات ما بوده‌اند و جهان نوین ما را ساخته‌اند، اینکه کپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن پایگذاران علوم طبیعی نوین هستند و نه دکارت، به حد کافی مسلم است. اما نه اینها، بلکه دکارت است که نقطه ارشمیدسی، یعنی مبنای استقرار و قدرت علم را در ذهن می‌یابد. این کار در واقع از یکسو نخستین توضیح غیرمستقیم این مطلب مهم است که فیزیک و ریاضیات چگونه میسر می‌شوند، و از سوی دیگر توضیح مستقیم و عام این مطلب مهمتر که اساساً علم چگونه ممکن می‌گردد. بدینگونه دکارت در دوده نوین نخستین کسی است که شناسائی (علم) را بعنوان مسئله دیده و آن را بعنوان مسئله مطرح کرده است. در واقع تشخیص و طرح شناسائی بعنوان تشخیص و طرح مسئله، هم‌عرض با جستن و یافتن نقطه ارشمیدسی در ذهن است و این خود هم‌عرض با این پرسش که: چگونه می‌توان به شناسائی علمی دست یافت و ملاک‌های تشخیص شناسائی چیستند؟ بر اساس این پرسش اکنون می‌توانیم به مسئله دوم بپردازیم. ما آن پرسش را در صورت پیشینش اینطور بیان کردیم: چگونه می‌توان نقطه ارشمیدسی را در ذهن یافت؟ این پرسش، چنانکه دیدیم، ناظر بر شناسائی است. پاسخ دکارت این است که از طریق بداهت می‌توان به نقطه ارشمیدسی، به شناسائی علمی دست یافت و ملاک‌های تشخیص بداهت نیز وضوح و تمایز هستند^{۱۲۶}. در روند این منظور دکارت می‌کوشد میان همه شناسائی‌های ممکن و محتمل نخستین شناسائی بدیهی را بیابد. نخستین شناسائی بدیهی آن شناسائی است که از هیچ شناسائی

126. *Méditations métaphysiques*, p. 70, 104; cf. aussi *Les principes de la philosophie*, p. 84 et suiv.

«واضح» آن است که آشکار به درك عقلی درآید و «متمایز» آن است که فقط حاوی آنچه آشکار می‌کند باشد. برای دکارت هر شناسائی متمایز واضح نیز هست، اما نه بعکس.

دیگری متفرع نشده باشد، بلکه در استقلال خود و اتکای به خود منشاء همه‌شناسائی‌های ممکن باشد. چنین منشائی را دکارت بعنوان ما به‌ازای نقطه‌ارشمیدسی، نخستین شناسائی یا نخستین ایقان می‌نامد و آنرا به شیوه‌ای که از اینپس خواهیم دید می‌یابد.

شیوه‌ای که دکارت برای رسیدن به این نخستین ایقان [بمنظور ابتناء علم] بکار می‌برد شك دستوری^{۱۲۷} است. دستور یعنی روش. شك وقتی دستوری‌ست که بعنوان شیوه برای حصول يك منظور بکاربرده شود. در مورد منظوری که با بکار بردن روش شك باید حاصل گردد دکارت می‌نویسد: «من در این راه [شك] چندان خواهم رفت تا به امری یقینی برسم، و یا در غیر اینصورت لااقل بیقین دریابم که هیچ ایقانی در جهان وجود ندارد»^{۱۲۸}. چنین شکی عاطف برهستی و حقیقت همه‌امور است. در غایت اعمال این شك، یعنی وقتی حقیقت و هستی همه چیز معروض شك واقع گشت، دکارت به چیزی می‌رسد که حقیقت و هستی‌اش مصون از هرگونه شك است. آن چیز خود شك کردن است و شك کردن برای دکارت

127. doute méthodique

128. Méditations Métaphysiques, p. 36.

در این «قاطعی» که دکارت به شك خود نسبت می‌دهد برخی از معاصرانش توانسته‌اند با دلالتی متقن شك کنند. میان متفکران بعدی، نخست نیچه و سپس هایدگر، هر یک به گونه‌ای کاملاً دیگر، شك دکارتی، من می‌اندیشم، من هستم و نتایج مترتب بر آن را ناشی از بغرنج‌هایی می‌دانند که دکارت آنها را ندیده و نشناخته است. در اینجا ما فقط به این نکته توجه می‌دهیم که هرگامی که دکارت در شك دستوری خود برمیدارد، بر اساس بی‌چون و چرایی حقایق باصطلاح ابدی برمی‌دارد که هرگز نمی‌توانند برای ارمحل تردید باشند، و همین طبعاً از قاطعیت شك ادعائی دکارت می‌کاهد. چه همانطور که خواهیم دید، «حقایق ابدی» برای دکارت شك کردن به معنای فکر کردن را اساساً ممکن می‌سازند. در مورد انتقاد هایدگر به اندیشه حقایق ابدی (که هرگز منحصر به اندیشه دکارت و لایبنیتس نیست) رجوع کنید به:

M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 226 ff.

چیزی جز اندیشیدن نیست. بدینترتیب با شك کردن در هستی همه چیز، یا به عبارت دیگر: با نابوده اندیشیدن همه چیز، اندیشیدن عملاً^{۱۲۹} بودگی یا هستی خود را درمی یابد^{۱۳۰}. زیرا اندیشیدن باید باشد تا بتواند چیزی را نابوده بیندیشد. چنین شیوه‌ای در مماثله به حرکتی تدویری می ماند که نقطه‌ای شروع کند تا در پایان از نو به خود بازگردد. هرگاه نقطه مذکور در مسیر حرکت خود هیچ نیابد، در هر آنی از حرکت خود، از این حیث که هیچ نمی یابد، همواره خود را می یابد، خود را باز می یابد: آگاهی است که خود آگاهی میشود. این خود آگاهی یا خودیابی فکر برای دکارت در منشاء تاریخی اش همان خودشناسی سقراطی است^{۱۳۱}، کارسازی آن چیزی است که مستقل از هرگونه بستگی به جز خود هست، و این چیز برای دکارت همان است که هرانسانی آنرا من می نامد. این من برای دکارت من مطلق از جهان است، من بی جهان است، بی جهان از این حیث که هستی اش وابسته و نیازمند جهان نیست^{۱۳۱}.

بدین نحو آنچه ما همه هستیم و من می نامیم دکارت بعنوان چیزی که هیندیشد، یعنی هستی اش به اندیشیدن است تعلیل می کند و استقرارش را چون نقطه ارشمیدسی در خود اندیشیدن نمودار می سازد. این نخستین ایقان که در گفته معروف «من می اندیشم پس هستم» دکارت منعکس است،

129. Discours de la méthode, Paris 1962, pp. 32-33. cf. le commentaire correspondant d' Etienne Gilson, pp. 101-111.

۱۳۰. دکارت اندیشیدن به معنای شك کردن در همه چیز را که نتیجه اش پی بردن اندیشه به خود، یا به عبارت دیگر خودشناسی اندیشه است نخست در تفکر سقراط می بیند: «وقتی سقراط می گوید او در همه چیز شك می کند، نتیجه ضروری اش این است که او لااقل این را می داند که شك می کند.» رجوع کنید به:

Descartes, Règles pour la directions de l'esprit, p 85. cf. aussi E. Cassierer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 1, S. 484.

131. W. Schulz, Philosophie in der veränderden Welt, S. 260.

چنانکه دیدیم و خود او نیز موکداً می‌گوید، مرکب از «من می‌اندیشم» و نتیجه‌ای چون «من هستم» نیست، بلکه یکپارچه بدهات محض من است که هستی‌اش اندیشیدن است^{۱۳۲}. برای دکارت اندیشیدن همان من است و من همان اندیشیدن است.

اکنون می‌توانیم بفهمیم که علم چگونه ممکن می‌گردد: علم بدینگونه ممکن می‌گردد که ما آنرا بر بنیادی بدیهی، ثابت و غیرقابل تردید ابتناء نمائیم. این بنیاد قائم به ذات، این ایقان مطلق برای دکارت، چنانکه دیدیم، من می‌اندیشم است که خود را در خود کشف می‌کند، یعنی در خود اندیشی‌اش به استقرار و استقلال خود پی می‌برد. بنابراین من می‌اندیشم برای دکارت نخستین چیزی است که هست. این موجود را دکارت *res cogitans*، هستنده اندیشنده، می‌نامد. هستنده اندیشنده، بدین سبب که نخستین ایقان و شناسائی یقینی است و از اینرو پایه هرگونه شناسائی ممکن، سوژه خوانده می‌شود.

سوژه در معنای اصلی‌اش آن چیزی است که در زیر جای دارد. سوژه یعنی پی، پایه، بنیاد. در حدی که سوژه بنیاد باشد، و این بنیاد من اندیشنده باشد، شناسائی مبتنی بر من مطلق را سوژه کتیویته [*subjectivité*] می‌نامند. به این معنا و در حدی که دکارت من شناسنده را بنیاد هرگونه شناسائی می‌داند، بنیانگذار سوژه کتیویته محسوب می‌گردد. سوژه کتیویته به معنای دکارتی آن اندیشیدن من است که با و در این خود اندیشی‌اش نخست خود را می‌شناسد و هستی خود را در این خودشناسی می‌یابد که بنیاد هرگونه شناسائی عاطف بر امور دیگر است. این امور دیگر را ما واقعات می‌نامیم. شناسائی در این معنای وسیع‌تر یعنی رابطه من اندیشنده با واقعات به معنای اعم آن. در حدی که واقعات در متن تفکر دکارت در

132. *Méditations métaphysiques*, p. 161, 162.

اینجا به استثنای من اندیشنده به هر چیز دیگر که هست اطلاق می‌گردد، این هر چیز دیگر، چون بر اساس عمل سوژه که ماهیتش اندیشیدن است شناخته می‌شود، ابژه نامدارد. ابژه در معنای اصلی‌اش به چیزی اطلاق می‌گردد که در زوی قرار دارد، یعنی به چیزی که، چون در زوی قرار دارد، بر سوژه که در زیر جای دارد مبتنی است و سوژه بنیاد شناسائی آن است.

سوژه که من است و هستی‌اش اندیشیدن است برای دکارت تنها هستنده غیر مادی است. در مقابلش هر چه دیگر هست، به معنایی که گفتیم ابژه است و مادی است. این هستنده مادی را دکارت *res extensa* می‌نامد، یعنی هستنده گسترده (ذوابعاد). این هستنده در ماهیت خود درست نقطه مقابل هستنده اندیشنده است که فاقد بعد است.

بدینگونه در تفکر دکارت جهان از دو جوهر تشکیل می‌یابد: از من که می‌اندیشد و ناگسترده است و از جسم که گسترده است و نمی‌اندیشد. اندیشیدن و فقط اندیشیدن است که انسان را انسان می‌کند و بنیاد علم می‌شود. شناسائی به معنای علم چون مبتنی بر سوژکتیویته است، منحصرأ انسانی است. چون من در ماهیتش اندیشیدن است فقط در اندیشیدن است که من هست و اندیشیدن در نهاد خود آن است که می‌شناسد و تصرف می‌کند، انسانیت انسان باید برای دکارت شناسائی و تصرف باشد، و نه هیچ چیز دیگر. شناسائی و تصرف، یکجا ضرورت دونی سوژکتیویته است^{۱۳۳}. سوژکتیویته یعنی شناسائی را در خودیابی اندیشیدن بنیاد کردن و بدین‌گونه اندیشیدن جهان و تصرف در آن را قائم بر انسان ساختن، و یعنی من می‌اندیشم را قهرأ جایگزین خدا کردن و بدین نحو جهان را از سیطره الهی درآوردن. سوژکتیویته در واقع بنیانگذاری شناسائی طبیعت و تصرف در آن بر اساس هستی خود بنیاد انسان است که من می‌اندیشم

۱۳۳. رجوع کنید به بخش دوم، فصل ۴۱، دکارت: علم یعنی قدرت و تصرف اندیشه در طبیعت.

باشد، و این، شاخص ذاتی و مبنای مطلق دید علمی است. به این معنا دید علمی منحصرأ کادائی قاطع تفکر دکارت بشمار میآید^{۱۳۴}.

بدین ترتیب از دوجوهری که کل جهان را در دوگانگی آشتی ناپذیر خود می سازند، یعنی از اندیشه و جسم، یا از من و طبیعت، اولی در خود نخست هستی و نحوه هستی خود و سپس براساس هستی و نحوه هستی دومی را کشف می کند و با کشف قوانینش در آن تصرف می نماید. تصرف در طبیعت، یعنی تصرف در هستنده گسترده، برای دکارت فقط و فقط براساس اصولی امکان پذیر است که او آنها را حقایق ابدی می نامد. حقایق ابدی برای دکارت اساساً شرط امکان اندیشیدن هستند و جایشان طبعاً و ضروراً^{۱۳۵} در اندیشه یا من است^{۱۳۵}. از آن جمله اند اصل تناقض و اصل علیت^{۱۳۶}.

۳۴. سوژکتیویته و خدا در تفکر دکارت

دکارت با جدا ساختن مطلق من از جهان (طبیعت) از طریق نابوده اندیشیدن جهان و آنگاه پس از اثبات هستی جهان در نحوه مختصش که

۱۳۴. در مورد چرایی و چگونگی اهمیت دکارت در علم و نیز در فلسفه رجوع کنید به:

E. Cassierer, Die Philosophie der Aufklärung, 1971, S. 1-128.

E. Cassierer, Philosophie und exakte Wissenschaft, 1969.

E. Cassierer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 1 S. 440-505.

H. Scholz, Mathesis universalis, S. 27-95.

136. Descartes, Les principes de la Philosophie, p. 87.

رجوع کنید به بخش دوم، فصل ۴۱، دکارت: علم یعنی قدرت و تصرف اندیشه در طبیعت.

136. ibd. p. 86, 87.

و نیز رجوع کنید به آنچه در زمینه تفکر لایبنیتس در مورد حقایق ابدی در بخش دوم، فصل ۲۷، گفته شده است.

گسترده‌گی است و با من ناگسترده پیوندناپذیر، باید برای پیوند این دو نحوه ذاتاً گسترده هستی، یعنی من و طبیعت، میانجی‌ای بیابد و می‌یابد. این میانجی‌خداست^{۱۳۷}. اما برای ممکن‌ساختن همین میانجی نیز دکارت باید وجود او را که از قبل چون باقی امور، معروض شك قرار داده بود، نخست‌مبرهن نماید. برهانی که دکارت برای هستی‌خدا می‌آورد بنیادش باز همان من‌می‌اندیشم است، از جمله بدین‌ترتیب: من تصویری از کمال (نامتناهی) دارد و این تصور نمی‌تواند ناشی از خود من یا جهان باشد، چون من و جهان ناکامل (متناهی) هستند، پس تصویری که من از خدا دارم باید ناشی از هستی مستقل کمال باشد که همانا خدا است^{۱۳۸}. اینکه نه من و نه جهان (طبیعت)، بلکه خدا برای دکارت تنها جوهر حقیقی است، خود او مکرراً و موکداً گفته است^{۱۳۹}. اما نکته مهم این است که هستی این جوهر را نیز دکارت بر بنیاد سوپراکتیویته ثابت می‌کند. معنای این سخن این است که: حتی هستی خدا نیز در تفکر دکارت نمی‌تواند از بردشناسانی انسانی به معنای علم خارج باشد. از تصور ذهنی خدا به هستی غیرذهنی او رسیدن، چیز دیگری نیست جز از معلول به علت پی‌بردن، و چنین ارتباطی را نیز دکارت بر آن حقیقت ابدی که ذاتی اندیشیدن است، یعنی اینکه هیچ چیز بی‌علت نیست^{۱۴۰} مبتنی می‌کند، یعنی بر اصل علت که چون در طبیعت هست، تصرف در طبیعت را ممکن می‌سازد. بهمان اندازه که نه من و نه جهان، بلکه خدا در متافیزیک دکارت جوهر حقیقی است، بهمان اندازه نیز منظور اساسی‌ای که دکارت از علم دارد و در تحقق آن با قاطعیت

137. W. Schulz, Philosophie in der verändernden Welt, S.260 f.

138. Descartes, Discours de la méthode, pp. 61-65.

139. Les Principes de la philosophie, p. 90.

140. ibd. pp. 16, 17. cf. aussi J. Hessen, Das Kausalprinzip, 1958, S. 51 ff.

می‌کوشد متعین کردن هستی طبیعت و تصرف در این طبیعت است^{۱۴۱}. ملاحظیات و تفکرات دکارت با چنین انگیزه‌ای آغاز می‌شوند و این انگیزه چون شاهرگی روند پیوسته تفکرات او را حفظ می‌کند^{۱۴۲}. تصرف فیزیک به معنای اعم [فیزیک برای دکارت جز هندسه بمنزله علم اشکال، یا در واقع علم ابعاد و روابط آنها نیست و مآلاً همان ریاضیات است.] در طبیعت، با ابتناء علم بر سوژ کتیویته که متضمن اصل علیت [بمنزله یکی از حقایق ابدی] است میسر می‌گردد. علوم طبیعی چون بر اصل علیت مبتنی هستند می‌توانند در طبیعت که علیت در آن حاکم است تصرف نمایند.

۳۵. همسانی ساختی در سوژه و ابژه: ارسطو و هگل

اینکه شناسائی از مواجهه سوژه با ابژه، از مواجهه من با جزمین (با واقعات و امور) در سوژ کتیویته حاصل می‌گردد، معنایش این نیست که هر شناسائی مواجهه است و هر مواجهه‌ای شناسائی، یا هرگز شناسائی علمی. - مواجهه فقط وقتی به شناسائی علمی منجر می‌گردد که سوژه را عاطف برابر و ابژه را معطوف سوژه سازد، یعنی فقط وقتی که من با شناسائی و کشف خود، قوانین جزمین (طبیعت) را کشف و تسخیر نماید.

۱۴۱. به همین سبب ویترساکر به تأکید می‌نویسد: «علوم طبیعی علی [در مقابل علوم طبیعی غائی] هستند که دکارت چون بنائی پولادین در ذهن می‌پروراند، و او می‌داند که شناسائی علی طبیعت چه اهمیت غیرقابل تصویری در بارور ساختن تکنیک دارد. دکارت پیشنهادگر عصر نوین است، عصری که چون با شناسائی (علم) در طبیعت رخنه کرده است آنرا مسخر می‌کند».

C. F. von Weizsäcker, Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens, S. 20.

۱۴۲. در این ارتباط رجوع کنید به ملاحظیات عمیق و متقن ارنست کاسیرر ناظر بر این معنا که در اصل برای دکارت نه خدا، بلکه طبیعت و علم مطمح نظر است، و نه خدا، بلکه اندیشیدن ضامن و بنیاد حقیقت است:

E. Cassierer, Das Erkenntnisproblem, Bd. 1, S. 491 ff.

مثلاً اینکه هر وقت هوا سرد می‌شود برف می‌آید، تجربه‌ای است که آدم روزمره می‌کند. چنین تجربه‌ای شناسائی روزمره است و علم نیست. در شناسائی روزمره نه فقط میان سوژه و ابژه جدائی نیست - چون سوژه و ابژه فقط در این جدائی، که گونه ارتباط آنها است، هستند و وقتی که این جدائی مرتبط کننده و این ارتباط جداکننده بروز نکند، سوژه و ابژه نیز نیستند - بلکه هر چه هست در حدی که در شناسائی روزمره هست، مستحیل و نامتعین میماند. مستحیل ماندن در شناسائی روزمره یعنی اینکه ما مدام در روزمرگی تنیده هستیم، از امور جدا نیستیم. هیچ کس و هیچ چیز در این تنیدگی از هیچ کس و هیچ چیز جدا نیست: مائیم که گرممان می‌شود، مائیم که خوشحالیم، مائیم که محزونیم، مائیم که رنج می‌بریم، مائیم که سرخوشیم، مائیم که گرفتاریم، مائیم که بستوه می‌آئیم... یعنی در هر آنی خود ما این احوال هستیم و خود این احوال ما هستیم. شناسائی روزمره، از آنجا که نه از جدائی تجربه کننده و تجربه شده حاصل می‌گردد، و نه مآلاً از پیش تجربه کننده و تجربه شده را از هم جدا می‌سازد تا در این جدائی آنها را بهم مربوط کند، اساساً مواجهه نیست و نمی‌تواند باشد. شناسائی روزمره فقط در صورتی می‌تواند به شناسائی علمی منجر گردد که خصلت روزمرگی از آن گرفته شود. و فقط من شناسنده است که می‌تواند خصلت روزمرگی را از شناسائی روزمره بگیرد. و چگونه؟ بدین گونه: بمحض اینکه من شناسنده (در مثالی که آوردیم) به رابطه میان سرد شدن هوا و آمدن برف ببیدیشد، نه فقط جزم‌ها را می‌اندیشد، بلکه جزم‌ها، یعنی سرما و برف را چون دو پدیده مرتبط می‌اندیشد و نه رابطه آنها را با من، و این درست کاری است که من دکلاستی بمنزله علم می‌کند. من رابطه میان سرما و برف را می‌اندیشد، و نه رابطه آنها را با خود. امور را در ارتباط میان خود آنها اندیشیدن یعنی علیت را اندیشیدن و آنرا شناختن. پس

من بعنوان اندیشنده چگونه باید باشد تا بتواند علیت حاکم در طبیعت را بیندیشد و بشناسد؟ یا: چه نوع رابطه‌ای باید میان ذهن و طبیعت باشد تا خودشناسی ذهن به شناختن قوانین طبیعت و تصرف در آن منجر گردد و چگونه این امر صورت می‌گیرد؟ فقط بدین گونه و در صورتی که اصول فکری شناسنده چنان باشند که قوانین حاکم در طبیعت هستند. ذهنی که در اصول خود علی نباشد، یعنی علی نیندیشد و بر این علی اندیشی آگاه نباشد، غیر ممکن می‌تواند علیت حاکم در طبیعت را درک کند. بدین معنا فقط همسانی میان اندیشیدن و هستی مجری و ضامن شناسائی است. ما باید ببینیم که این همسانی یا گونه‌های همسانی میان ذهن و طبیعت چگونه هستند. بر حسب اینکه اندیشیدن و هستی به چه گونه‌ای در همسانی خود متعین گردند، همسانی‌ها می‌توانند گوناگون شوند و حتی ناقص هم‌دیگر باشند. چنین وضعی در واقع مؤید این است که شناسائی علمی، آنطور که تشریح کردیم، دید است و تغییرپذیر در برابر شناسائی دینی که بینش است و تغییرناپذیر. برای روشن کردن معنای گوناگونی در همسانی اندیشیدن و هستی ما مثالی از حوزه فلسفه می‌آوریم تا نشان دهیم که این امر چیست و چگونه ممکن می‌گردد، و دیگر اینکه کجا می‌توان کاربرد آنرا در علم یافت. مثالی که ما انتخاب می‌کنیم مربوط به دو گونه همسانی اندیشیدن و هستی است، دو گونه‌ای که نه فقط متفاوتند، بلکه کاملاً نافی یکدیگرند. این دو همسانی متنافی و متناقض، یکی آن است که ارسطو در اندیشیدن و هستی می‌بیند، و دیگر آن که هگل در اندیشیدن و هستی باز می‌شناسد.

۳۶. همسانی اندیشیدن و هستی نزد ارسطو

ما از ارسطو و هگل فقط در متن همسانی اندیشیدن و هستی سخن

خواهیم گفت و آنهم صرفاً از این لحاظ و در این حد که هر یک از این همسانی‌های متنافی و متناقض به نوبه خود می‌توانند رابطه من و طبیعت را در علم روشن سازند. محور مشترک تفکر ارسطو و هگل تحرك است. اینکه چگونگی و چرایی این تحرك برای ارسطو و هگل یکی نیستند امری دیگر است. اساسی در اندیشه ارسطو و هگل این است که هر دو حقیقت را تحرك می‌دانند، تحركی که در غرض متعین شده‌اش جهان روی میدهد و رویداد را در روند خود نگهمیدارد. از این حیث، یعنی در حدی که ارسطو حقیقت هستی را در تحرك متعین می‌کند، هگل او را در تفکر فلسفی از افلاطون قویتر و عمیقتر می‌شمارد^{۱۴۳}.

برای ارسطو بنیاد^{۱۴۴} هستی و بنیاد اندیشه‌ای که هستی رامی‌اندیشد عاری از تناقض است^{۱۴۵}. یعنی در آنچه حقیقت رویداد است و رویداد حقیقت است و نیز در آنچه شناسائی این رویداد است، تناقض نیست. اندیشه‌ای که هستی را می‌اندیشد باید در ماهیت خود عاری از تناقض باشد تا بتواند ماهیت بی‌تناقض هستی را بیندیشد. بدین گونه است که ارسطو اندیشیدن و هستی را همسان می‌داند. همسانی اندیشیدن و هستی برای ارسطو در عاری بودن هر دو از تناقض است. اصل امتناع تناقض چه در اندیشیدن و چه در هستی برای ارسطو مسلم‌ترین مسلمات است، اصل اصول است^{۱۴۶}، و بهمین جهت نیز قابل اثبات نیست^{۱۴۷}. اندیشیدن و هستی را به معنای ارسطویی همسان خواندن یعنی اصل امتناع تناقض را قانون درونسی اندیشیدن و هستی دانستن. از اینرو ارسطو می‌گوید: «هرکس

143. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Shurkamp, Bd. 2, S.

132 f. 151 f. 144. arché.

145. *Metaphysik*, 1005 b, 1062 a.

146. *ibid.*

147. *ibid.* 1006 a.

بخواهد چیزی از هستنده‌ای بشناسد، باید برای شناختن آن چیز، اصلی از پیش داشته باشد و آن اصل هرگز يك فرض نیست. و هر کس بخواهد چیزی بشناسد، باید شناخته باشد آنچه را که از پیش برای شناسائی با خود دارد.»^{۱۴۸}. منظور ارسطو این است که شناختن يك چیز هم مستلزم اصلی است که شناسائی را ممکن می‌کند و هم مستلزم اینکه ما بر آن اصل دانا باشیم. ارسطو بلافاصله می‌گوید که منظور او اصل امتناع تناقض است. اصل امتناع تناقض از طریق شناسائی حاصل نمی‌گردد، بلکه نخست و اساساً شناسائی را میسر می‌کند.

۳۷. همسانی اندیشیدن و هستی نزد هگل

حال ببینیم همسانی اندیشیدن و هستی در تفکر هگل چگونه است. در اشاره‌ای که اکنون به این اندیشه هگل می‌کنیم باید در درک مفاهیم هگلی (یعنی معانی خاصی که هگل از اصطلاحات رایج در فلسفه و علم در مقابل معانی معمول آنها می‌فهمد) شکبیا و سختکوش باشیم. منظور گفته‌های هیچ متفکر بزرگی را نمی‌توان در ترجمه گفته‌های او منتقل ساخت. خواننده ناآموخته و ناآزموده آسان دستخوش این توهم می‌شود که غرض گفته‌های مثلاً هگل، نیچه و هایدگر در می‌یابد. هیچ چیز آسانتر و خطرناکتر از گمراه شدن در راه‌های درهم تنیده تفکر فیلسوفان نیست. و لودهنده این گمراهی آن است که گمراه همواره خود را در شاهراه می‌پندارد. نه تفکر مغرب‌زمینی، بلکه گمراهی در این تفکر یکی از وجوه انحطاط فرهنگی ماست. ما در روند فکر هگل باید چنان گام برداریم که مفاهیم اندیشه وی را نه هرگز بر حسب درکی که از معانی متبادر به ذهن اعم از فلسفی یا «غیر فلسفی» آنها داریم، بلکه آنها را منحصرأ آنطور

148. ibd. 1001 b.

بیندیشیم و بفهمیم که او میندیشد و مینهد.

درست در نقطه مقابل ارسطو بنیادهستی و بنیاد اندیشیدن برای هگل دیالکتیک به معنای تناقض است. برای هگل که برخلاف ارسطو قانون هستی و اندیشیدن را دیالکتیک میدانند نیز شناسائی هستی فقط در همسانی هستی و اندیشیدن می تواند صورت گیرد، یعنی این شناسائی فقط برای اندیشه ای ممکن است که بتواند دیالکتیکی بیندیشد. دیالکتیک برای هگل روش به این معنا نیست که در امری که سوای روش است بکار برده شود، یعنی از خارج به آن تحمیل گردد. دیالکتیک برای هگل نحوه هستی هرامر است، نحوه ای است که به گونه اش يك امر در حقیقت خود بروز می کند. روش به معنای دیالکتیک یعنی (دندهستی امور)، یا هستی امور (دوند و پیدادشان. دیالکتیک دوند و پیداد هستند هاست، و دوداد دوند هستند هاست) دیالکتیک است. به این معنا هگل در مورد روش بعنوان دیالکتیک می گوید: «روش حقیقی منحصر بفرد همین است، و به این مطلب از اینجا می توان پی برد که روش هرگز جدا از موضوع و محتوا نیست. روش همان محتواست، دیالکتیک است که در محتوا نهفته است و سائق محتوا نیز هست. روشن است که هیچ تشریحی، در صورتی که در روند این روش نپوید و هماهنگ آن نباشد، نمی تواند علمی باشد، چه روند خود امر است»^{۱۴۹}. یعنی فقط تشریحی که همروند يك امر است علمی است؛ یا اگر برعکس بگوئیم: علمی آن تشریحی است که در همروشی با روند امور، آنها را تسخیر می کند و بروز می دهد. چنین علمی البته برای هگل چیزی جز فلسفه نیست. بنابراین روش مجزا از خود امر، یعنی اندیشیدن منفک از آنچه اندیشیده می شود در تفکر هگل همانقدر بی معنا و نابوده است که دریای بی آب. بهمین دلیل محمل انتقاد هگل به اندیشیدن منطقی به معنای

149. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 1, S. 36.

مطلق صوری این است که تصورات (مفاهیم) این منطق در حقیقت خالی از محتوا هستند، یعنی در واقع تمبی از اموری هستند که می‌خواهند بیندیشند و بهمین جهت هرگز قادر نیستند واقعیت را آنطور که هست قبضه کنند. هستی هر امری برای هگل روند هستی آن امر است. هستی یعنی آنچه در روند امور تحرك می‌آورد و امور را در تحرك روندشان نگه‌میدارد. هگل موجب این امر را که در مورد هر هستنده، یعنی در مورد هر موجودی صادق می‌داند در آمیزش هستی و نیستی؛ یا در ستر بگوتیم در وحدت هستی و نیستی می‌بیند، یعنی درست در آن چیزی که در تفکر ارسطو مطلقاً غیر قابل تصور است. برای هگل هیچ چیز، در حدی که به نحوی هست، از این حکم مستثنا نیست: «در مورد هستی و نیستی باید گفت که هیچ‌جا در زمین و آسمان چیزی نیست که هر دو، یعنی هستی و نیستی را در خود نداشته باشد» و اینکه «وحدت هستی و نیستی را می‌توان در هر مثالی، در هر واقعیتی یا در هر اندیشه‌ای نشان داد.»^{۱۵۰}. برای درك غرض این گفته هگل ما نباید بنا را بر تصویری که خود از هستی و نیستی داریم بگذاریم، بلکه درست بعکس: ما هستی و نیستی را باید آن چیزی بفهمیم و بدانیم که در وحدت خود امور را (که هگل کلاً واقعیت می‌نامد) چنان می‌کنند که هستند. یعنی هر چیزی در آنچه هست و به گونه‌ای که هست فقط و فقط از و در تناقض هستی و نیستی چنان است که هست. تناقض یعنی وحدت هستی و نیستی حاکم در امور. در این روند دیالکتیکی-ست که واقعیت روی می‌دهد و رویداد واقع می‌گردد.

۳۸. هگل: تناقض یعنی روند حیاتی واقعیات

واقعیت به معنای رویداد برای هگل یعنی تناوردگی^{۱۵۱}. تناوردگی

150. ibd. S. 69.

151. Entwicklung

یعنی بروز آن‌هائی که در بستگی و پیوستگی ارگانیک خود از هم می‌رویند و برمی‌آیند. این تناوردگی که تحرك حیاتی همه چیز از و در تناقض است در روند تحقق مداخلش دیالکتیک نامدارد. بنابراین مامی‌توانیم غرض گفته‌ای را که هم‌اکنون از هگل نقل کردیم چنین دریابیم و بگوئیم: هیچ چیز در زمین و آسمان نیست که وحدت هستی و نیستی نباشد، که تناقض نباشد، که تناوردگی نباشد، که دیالکتیک نباشد. این‌ها همه نام‌های کل در آن‌هائش هستند و آن‌هائی هستند که کل را در نام‌هائش می‌نامند. اندیشیدن این کل در تناوردگی آن‌هائش فقط برای اندیشه‌ای مقدور است که دیالکتیکی بیندیشد، یعنی خود با واقعیتی که تناوردگی‌اش را میندیشد همسان باشد. فقط چنین اندیشه‌ای می‌تواند امور متناقضی را رفع کند و بدین‌گونه آنها را در وحدت کل حیاتی‌شان دربرگیرد. این اندیشیدن را هگل کار عقل می‌داند، نه کار فهم. همان‌طور که تناقض چشمه‌حیاتی امور است، عقل نیروی درک این چشمه‌حیاتی‌ست. هگل این منظور را بدین‌گونه بیان می‌کند: «تناقض ریشه‌تحرك و حیات است و تفکر عقلی آن است که تناقض را درخود و خود را در تناقض یکجا تسخیر کند، نه اینکه به تسخیر تناقض درآید... یا در نیستی مستحیل گردد»^{۱۵۲}. وقتی عقل آن است که خود و امور را در تناقض تسخیر می‌کند، فهم آن است که در تناقض تسخیر می‌شود. تناقض فهم را، یا آن‌طور که هگل گاه اصطلاح می‌کند، شعور متعارف یا شعور عام را گرفتار می‌کند. زیرا فهم از درک روند امور، که تحرکشان فقط از و در تناقض درونی وحدت، یا از و در وحدت درونی تناقض است و بدین‌گونه منحصرأ به تسخیر تفکر عقلی درمی‌آید عاجز است.

از آنچه هگل بعنوان مثال برای نشان دادن کنه و ماهیت واقعیت

152. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2, S. 58 f.

وماهیت تفکر عقلی می آورد ما در اینجا یکی دو نمونه بدست می دهیم. هگل برای نشان دادن وحدت آن هائی که نافی همدیگرند از جمله گل را مثال می آورد که شامل آن های چندگانه است، یعنی رنگ، بو، طعم و شکل دارد. این تعینات متنافی در وحدتشان گل را می سازند. چنین نیست که این تعینات برخی اینجا باشند و برخی جای دیگر. فرضاً بو اینجا باشد و رنگ آنجا... بلکه رنگ و بو و طعم به منزله متفاوت ها در وحدت گل همبود می شوند. مثال دیگری که هگل می زند زر است. زر در تمام نقاط خود زرد است و دارای همان وزن مخصوص. هگل توجه می دهد که ما در امور حسی مشکلی در وحدت امور متفاوت نمی بینیم. مثلاً می پذیریم که در گل گرچه طعم و رنگ و بو چیزهائی متفاوت هستند، باز فقط و همیشه در وحدتشان گل هستند و تناقضی نیز در این وحدت نمی بینیم. پس از این، هگل اظهار می کند که کار فهم تعیین این امر است که متفاوت ها تا چه حد ضدهم هستند و تا کجا نمی توانند ضدهم تلقی شوند. و ادامه می دهد: «مثلاً وقتی ما از ماده و مکان سخن می گوئیم، می دانیم ماده مرکب است و مکان متصل. ما می توانیم مکان را بصورت گوناگون پر کنیم، اما نمی توانیم آنرا منفصل سازیم. مثلاً می توانیم همه جای مکان را نقطه بگذاریم، آنرا نقطه ای کنیم. همین کار را با ماده نیز می توان کرد. در این صورت ماده در همه جایش مرکب خواهد بود و نتیجه^۲ تا سرحد اتم ها تقسیم پذیر و با وجود این مطلقاً متصل. به این معنا ماده در ذات خود اتصال است و مع الوصف ما ماده را مرکب از اتم ها می دانیم. با این وصف ما در مورد ماده با تعینی مضاعف سروکار داریم: با انفصال [تقسیم پذیری] و اتصال. در این مورد فهم می گوید: ماده یا متصل است، یا اینکه نقطه ای، تقسیم پذیر [منفصل]، و این دو تعین را ضدهم می نهد و نتیجه می گیرد که اتم ها نافی اتصال هستند. اما در حقیقت ماده یکی از این دو تعین نیست. عقل

این دو تعین متناقض را رفع می‌کند و می‌گوید: هر اتصالی اتم است و هر اتمی متصل.^{۱۵۳} بدین ترتیب هگل با این مثال‌ها عملاً نشان می‌دهد که امور در هستگونگی خود، یعنی در گونه هستی خود، می‌توانند بصورت معضل در آیند. معضل گل، این است که در هستگونگی خود رنگ و بو و طعم است، یعنی چیزهای متغایری که فقط و اساساً در همبودی خود هستند، و معضل ماده اینکه مرکب و بسیط است، یعنی در انفصال خود متصل است و بعکس. درست در برخورد با هستگونگی امور است که فهم ماهیت خودش را نشان می‌دهد: کاری که فهم می‌کند این نیست که معضل را حل کند، بلکه یا معضل [مثلاً هستگونگی گل] را اساساً نمی‌بیند، یا اگر ببیند از آن می‌پرهیزد، چنانکه در مورد ماده حکم به صحت یکی از دوشق هستگونگی آن می‌کند. ماده برای فهم نمی‌تواند مرکب و متصل هر دو باشد، بلکه یا مرکب است، یا متصل. و این درست حکمی است که بر اساس اصل امتناع تناقض می‌توان کرد. بدین معنا فهم برای هگل آن گونه تفکر است که همیشه در تسخیر تناقض می‌ماند. تفکری که خود در تسخیر تناقض باشد هرگز نمی‌تواند امور را آنچنانکه هستند تسخیر کند، بلکه چون خود در تسخیر تناقض از خود و در خود جدایی‌ماند و وحدت امور را نیز در فرقت و دوگانگی زایل می‌سازد، از امور قلب ماهیت می‌کند، یعنی روند حیاتی امور را که از وحدت تناقض است از آنها می‌گیرد. تناقض را از امور گرفتن یعنی نبضان حیاتی آنها را متوقف کردن، یعنی تناوردگی و دیالکتیک امور را نفی کردن، یعنی زندگی را مرده ساختن. درست در نقطه مقابل فهم، عقل است که تناقض را تسخیر می‌کند، یعنی خود را از میان دوگانگی و دوگانگی را از میان خود برمی‌دارد تا آنرا در وحدتی

153. Hegel, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Felix Meiner Verlag, S. 116.

برتر رفع نماید. بدینگونه عقل که روند حیاتی را درخود و خود را در روند حیاتی سوق میدهد، قادرست امور را آنچنان که هستند تسخیر کند، یعنی آنها را در ماهیتشان که تناوردگی دیالکتیکی در وحدت تناقض است بگیرد و نگهدارد.

۳۹. همسانی اندیشیدن وهستی به گونه ارسطویی و به گونه هگلی

اکنون می‌خواهیم به اندیشه ارسطو و اندیشه هگل همچون الگوهای بنگریم که هر یک به نوبه خود همسانی اندیشیدن وهستی را در علم نشان می‌دهند. چنانکه دیدیم هم ارسطو و هم هگل این همسانی را در ونسی اندیشیدن وهستی می‌دانند. بر حسب اینکه ما در تفکر ارسطو بیندیشیم، اندیشه وهستی خالی از تناقض هستند. بر حسب اینکه ما در تفکر هگل بیندیشیم، تناقض روند اندیشه وهستی است. حال ببینیم چگونه و کجا موارد کاربرد همسانی اندیشیدن وهستی ارسطویی و نیز همسانی اندیشیدن وهستی هگلی را در دید علمی می‌توان یافت. دومورد بارز آن در علوم طبیعی، ماکرو فیزیک و میکرو فیزیک هستند. در ماکرو فیزیک، اصل امتناع تناقض حاکم است. در میکرو فیزیک فقط اصل تناقض می‌تواند معضل پدیده‌های مربوط را حل کند. چون هم حدود ملاحظات وهم عدم صلاحیت ما اجازه ورود در مشکلات میکرو فیزیک را نمی‌دهد، به هر دو دلیل ما بسیار کلی و به اختصار به پدیده‌های حوزه مربوط خواهیم پرداخت.

نخست یادآوری می‌کنیم که واقعیت در ماکرو فیزیک آن چیزی است که دد زمان و مکان روی می‌دهد، یعنی هر آنچه در خواص هندسی خود بر ما جلوه می‌کند. درست برعکس این است در میکرو فیزیک. در اینجا خواص هندسی الکترونها باید نتیجه تصرفی تلقی گردند که آزمایش برای راه یافتن به پدیده‌های الکترونی می‌کند. خود الکترونها هرگز

نمی‌توانند دارای چنین خواصی باشند^{۱۵۴}. هیچ پدیده‌ای نیست که آزمایش و مشاهده‌اش خود بعنوان پدیده در محاسبات مربوط منظور نگردد: «نادیده گرفتن تغییراتی که هر مشاهده‌ای قهرآ در امر مورد مشاهده ایجاد می‌کند غیر ممکن است^{۱۵۵}».

اکنون در وعده اول می‌خواهیم ببینیم تناقض در میکرو فیزیک چه تعبیر و کاربستی دارد. نور و ذرات اتمی در میکرو فیزیک دو پدیده معروف هستند. برای هر یک از این دو پدیده دو نظریه وجود دارد. یکی نظریه ذره‌ای و یکی نظریه موجی. میکرو فیزیک این را می‌داند که همه رویدادهای فیزیک دسته‌ای بر حسب شرایط آزمایش مربوط یا پدیده‌ای ذره‌ای می‌نمایند یا پدیده‌ای موجی. بنابراین مایمی‌توانیم بگوئیم: الکترون ذره است، یا: الکترون موج است. اما این دو گفته نقیض یکدیگرند: «چون ذره آن است که در آن واحد فقط در یک نقطه باشد. و موج آن است که در عین حال در همه‌ای گسترده شود... بنابراین چنین چیزی (الکترون) نه ذره است و نه موج^{۱۵۶}. منطق ارسطویی در قبال این تناقض ذاتاً بی‌سلاح است. بنابراین باید خارج از قلمروی منطق ارسطویی مفهومی یافت که بتواند این دو جنبه متناقض را یکجا در برگیرد. چنین مفهومی ذره موجی یا موج ذره‌ای است. در همین معنا و منظور پاسکوال یوردان، فیزیکدان آلمانی، می‌نویسد: «هر موج نوری در عین حال اشعه‌ای ذره‌ای است و هر اشعه ذره‌ای دارای صفات موجی است^{۱۵۷}». در واقع آنچه فیزیکدان در اینجای گوید

154. W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, S. 118.

155. ibd. S. 102, Vgl. V. Kraft, Erkenntnislehre, 1960, S. 111-121.

156. C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, S. 19 f.

157. P. Jordan, Atom und Weltall, 1956, S. 82. Vgl. das Kapitel «Der Dualismus Wellen - Korpuskeln».

رفع اصل تناقض در اصل شق ثالث است. در فیزیک چنین کاری را از طریق منطق کوانتا [منطق سه شقی] می‌کنند^{۱۵۸}.

مسئله ارتباط اصل امتناع تناقض و اصل طرد ثالث پیچیده تر از

آن است که می‌نماید و بهمین جهت توضیح بیشتری می‌خواهد:

همانطور که در ریاضیات انتوئی سیونیستی دیدیم، باید توجه داشته باشیم که در میکروفیزیک نیز اصل شق ثالث [در برابر اصل امتناع تناقض] مدعی ست شق ثالثی وجود دارد که به نوبه خود می‌تواند صادق، یا کاذب باشد. در اشاره به همین ارتباط اصل امتناع تناقض و اصل شق ثالث، هایزنبرگ می‌نویسد: «به جای این اصل [امتناع تناقض] بر طبق نظر ویتس اکر... شق ثالثی می‌آید» که می‌تواند به ازای عدد ۱/۴ ارزش سوئی باشد میان عدد ۰ و ۱ و به ازای این شق ثالث «قضیه ما می‌تواند با احتمالی برابر صادق یا کاذب باشد. بنابراین مواردی هستند که نمی‌توان در آنها قضیه‌ای را یا منحصرأ صادق شمرد یا کاذب. اما این نمی‌توان شمرد را بهیچوجه نباید به فقدان شناسائی فیزیکی در باره حقیقت یک امر تعبیر نمود»، بلکه برعکس باید آموخت که زبان متعارف^{۱۵۹} قادر به بیان یک قضیه میانگین نیست. چنین قضیه‌ای را فن ویتس اکر مکمل قضیه دو شقی ساده می‌خواند^{۱۶۰}. از آنچه گفته شد بخوبی برمی‌آید که تفکر خوی گرفته به منطق ارسطوئی فقط می‌تواند فیزیک کلاسیک را

158. W. Heisenberg, Schritte über Grenzen, 1971, S. 174.

۱۵۹. منظور هایزنبرگ از زبان متعارف، عادت فکری و زبانی ماست که اگر غیرعلمی باشد ساخته زندگانی روزمره است و اگر علمی باشد در تسخیر منطق ارسطوئی گرفتار می‌ماند، و هر دو ازدرك و ایضاح پدیده‌های میکروفیزیکی عاجزند و باین جهت در این زمینه غیرمعتبر. رجوع کنید به:

W. Heisenberg, Schritte über Grenzen, S. 174.

160. ibd S. 175 f., s. besonders darin den Aufsatz «Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik».

بفهمد و نه هرگز پدیده‌های میکروفیزیک را. برای فهمیدن پدیده‌های میکروفیزیک باید فکر را از این عادت ذهنی زدود، باید آنرا از قید اندیشیدن متعارف آزاد ساخت. به این معنا فکر آزاد شده از قید ذهن و زبان متعارف نحوه‌ای مکمل است که با آزاد ساختن خود از چنگ تناقض، تناقض را در چنگ خود می‌گیرد، و این درست همان کاری است که هگل می‌کند. البته تغییر دید حاصل شده برای درک پدیده‌های میکروفیزیک طبعاً از هگل الهام نگرفته است. چنین تغییر دیدی از ماکروفیزیک به میکروفیزیک ضرورت درونی تناوردگی علم در مواجهه‌اش با معضلات طبیعت است ۱۶۱ - اما نخست هگل در تفکر فلسفی خود رویداد را در تناقض ذاتی و تناقض ذاتی را در رویداد دیده و شناخته است.

۴۰. تناقض در ماکروفیزیک و در میکروفیزیک

چنین بنظر می‌رسد که از حیث ارتباط میان اصل امتناع تناقض و اصل شق ثالث، یعنی از حیث منطق دوشقی و منطق سه‌شقی، مناسبت خاصی میان ماکروفیزیک و میکروفیزیک از یک سو و تفکر ارسطویی و تفکر هگلی از سوی دیگر وجود دارد. رابطه میان منطق دوشقی و منطق سه‌شقی رابطه‌ای متقابلاً همسان نیست. منطق دوشقی بر اساس اصل امتناع تناقض اصل شق ثالث را نفی می‌کند. اما همانطور که دیدیم منطق سه‌شقی بر اساس اصل شق ثالث ضرورتاً منطق دوشقی را در خود رفع می‌نماید، یعنی آنرا

۱۶۱. «نظریه‌های جدید به این معنا نتیجه ایده‌های انقلابی نبوده‌اند که ایده‌های انقلابی از خارج علوم طبیعی و ریاضی به داخل آنها رخنه کرده باشند، بلکه این نظریه‌ها را معضلاتی به حوزه تحقیق علمی تحمیل می‌کنند که در طبیعت موجودند و در مجاهداتی که برای تحقق علم فیزیک صورت می‌گیرند شناخته می‌شوند.»

W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, S. 45.

در بر می گیرد. زیرا برخلاف منطق دوشقی، منطق سه شقی در واقع می گوید يك قضیه الزاماً دو صورت ندارد، بلکه می تواند سه صورت داشته باشد: صادق، کاذب و نامعین. این نامعین که همان شق ثالث باشد این ادعا را مردود می شمارد که يك قضیه یا منحصرأ صادق است یا منحصرأ کاذب. مثلاً اصل شق ثالث در مورد پدیده الکترون می گوید، این گفته (قضیه) انفصالی درست نیست که: اگر الکترون ذره است، پس موج نیست - و اگر الکترون موج است، پس ذره نیست. چنانکه در واقع ما می دانیم که پدیده الکترون هم ذره ایست و هم موجی. تا وقتی که ما نتوانیم روش و وسیله ای برای اثبات انحصاری صادق و اثبات انحصاری کذب يك قضیه بدست دهیم، می توانیم شق سوم، و حتی شق چهارم و پنجم... را نیز در نظر بگیریم. ۱۶۲.

همین مناسبت نیز میان ماکرو فیزیک و میکرو فیزیک وجود دارد. ماکرو فیزیک بر اساس مبانی خود که زمان و مکان مطلق باشند متکی به اصل امتناع تناقض است و محکوم است پدیده نور را یا منحصرأ موجی بدانند، یا منحصرأ ذره ای و شق ثالث را مطلقاً نفی کند. در حالیکه میکرو- فیزیک با قبول شق ثالث، که در این مورد همان موج ذره ای یا ذره موجی باشد، دو شق نخستین و مآلاً ماکرو فیزیک را در بر می گیرد. در حقیقت نیز چنین است که ماکرو فیزیک یا فیزیک کلاسیک، جنبه خاصی از میکرو- فیزیک بشمار می آید ۱۶۳. چنین حکمی متقابلاً در مورد فلسفه ارسطو و فلسفه هگل، آنطور که خود آنها می اندیشند، صادق می کند. از نظر هگل تفکر فلسفی او متضمن تمام فلسفه هاست، که فلسفه ارسطو نیز یکی از

162. Vgl. R. Carnap, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, S. 284 f. K. Schick, Aussagenlogik, 1975, S. 171 ff.

163. W. Heisenberg, Schritte über Grenzen, S. 176.

C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, S. 6.

آنها باشد. فلسفه هگل تناوردگی فلسفه‌های پیشین است که به روند دیالکتیکی خود در فلسفه او رفع می‌گردند. این ادعای هگل، چون در منظور کلی خود ناظر بر تناوردگی هستی‌ست و در این منظور تفکر هگل را بعنوان اندیشه‌ای مشخص می‌کند که خود از این تناوردگی برمیآید و این تناوردگی را در خود می‌گیرد، ضرورت درونی تفکر اوست. اما آنچه مطمئن نظر ماست و هگل با قطعیت می‌گوید، اینست که اصل شق ثالث متضمن اصل تناقض است و روند سائق در اندیشه و هستی است. بعبارت دیگر اصل امتناع تناقض معنای حقیقی خود را نه در امتناع خود، بلکه در وحدت درونی خود می‌یابد، و این وحدت درونی همان اصل شق ثالث است. از منظر ارسطو که بنگریم اصل تناقض اصل شق ثالث را نفی می‌کند. به این اعتبار فلسفه ارسطو باید متقابلاً نافی فلسفه هگل باشد. هگل در نقد اصل امتناع تناقض به معنایی که او مراد می‌کند در ارتباط با اصل شق ثالث می‌گوید: «خود امر (حقیقت) را که همان سومی (شق ثالث) باشد طرد نمی‌کنند. در حالیکه وقتی تعینات متناقض در يك امر وضع می‌شوند با و در همین وضع رفع می‌گردند. و اگر عمیقتر بنگریم امر سوم در حقیقت وحدت هر دو است و تناقضات در و به‌چنین وحدتی به‌منزله بنیاد خود باز می‌گردند»^{۱۶۴}.

۴۱. دکارت: علم یعنی قدرت و تصرف اندیشه در طبیعت

با ملاحظاتی که در مورد همسانی اندیشیدن و هستی در تفکر ارسطو و هگل کردیم، اکنون می‌توانیم به این امر بپردازیم که نفوذ اندیشه و تصرف آن در واقعیت بر اساس سوپراکتیویته در تفکر دکارت چگونه تحقق می‌پذیرد. تصرف اندیشه در واقعیت، یعنی تصرف هستنده اندیشنده در

164. Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. 2, S. 17.

هستنده گسترده، یعنی تصرف من در طبیعت.

چنانکه دیدیم قصد دکارت این است که شناسائی علمی را ابتناء کند و ملاک‌های این شناسائی را بیابد. شناسائی‌ای که دکارت در ابتناء اش می‌کوشد مطلقاً انسانی است. اینکه دکارت به خدا ایمان داشته بیش از حد کافی مسلم هست. اما این ایمان در حد ایمان شخص معینی به نام دکارت می‌تواند مطرح باشد، و نه در تفکر او که کشف سوژکتیویته غیر شخصی کسی است که دکارت نام داشته است. در حوزه واقعی علم به معنای شناسائی انسانی، ایمان یا عدم ایمان دانشمند مطرح نیست. علت بیشتر معاشات‌های دینی دکارت را باید در سيطرة کلیسا دید، یعنی در دوره‌ای که بیان افکار مستقل از مشی کلیسا آسان بقیمت جان اهل علم تمام می‌شده است. سرنوشت جیوردانو برونو فقط یکی از شواهد این حقیقت تلخ و ننگین است. با وجود اینگونه سازش‌های اضطراری دینی که بصور مختلف نزد دکارت بروز کرده است، چون وی میکوشد علم را بر خودپائی تفکر ابتناء کند، نقطه مقابل کپلر است که نشأت فکر علمی اش را از ایمان به آفرینش الهی از نیستی می‌گیرد^{۱۶۵}. گرچه دکارت نیز جهان را آفرینش از نیستی می‌داند و اصل ثبات حرکت را [اصلی که امروزه اصل بقای انرژی خوانده می‌شود^{۱۶۶}]. بر اساس اعتقادش به اینکه حرکت نیز قهرآفریده خداست وضع کرده است^{۱۶۷}، هدفش در واقع نه خدا، بلکه اثبات هستنده گسترده

165. J. Kepler, *mysterium cosmographicum*, deutsche Übersetzung von Max Caspar, in Heisenbergs *Das Naturbild der heutigen Physik*, S. 19 ff.

۱۶۶. رجوع کنید به پانویس ۱۲۱ و متن مربوط در فصل ۳۳.

167. C. F. von Weizsäcker, *Die Trgweite der Wissenschaft*, S. 120 ff.

S. F. Mason, *Geschichte der Naturwissenschaft in der Entwicklung ihrer Denkweise*, deutsche Übersetzung, 1971, S. 201.

و بقای تحرك ذاتی آن است. باچنین منظوری دکارت استشعار به ابتناء شناسائی علمی را در دوره نوین برمی انگیزد و نشان می دهد که علم بر- مبنای شناسائی انسانی هماناسیطره انسان بر طبیعت است. برای اینکه از این حیث به اهمیت دکارت بیشتر پی ببریم و روال او را عمیقتر بفهمیم، هر آن باید مبداء حرکت فکری وی را در مدنظر داشته باشیم تا قهراً به نتایج مترتب بر آن برسیم، چه این نتایج از پیش در مبداء حرکت فکری دکارت متعین بوده اند:

چنانکه دیدیم دکارت بعنوان بنیانگذار سوژکتیویته، هستی سه چیز را بر اساس بداهت مسلم می سازد: هستنده اندیشنده، خدا و هستنده گسترده. و نیز دیدیم که دکارت نوعی از شناسائی ها را که پایه هر شناسائی ممکن هستند حقایق ابدی می خواند. اصل امتناع تناقض و اصل علیت از این نوع حقایق اند. بدین نحوی توان مجموعه محرزترین شناسائی های بدیهی و ابتدائی ترین حقایق ابدی را در چهار رکن زیر جمع آورد:

(۱) هستنده اندیشنده [من]

(۲) خدا

(۳) هستنده گسترده [جهان، طبیعت]

(۴) اصل امتناع تناقض و اصل علیت

دکارت علم را بر این چهار رکن استوار می داند و استوار می کند. در صورتی که چنین سیستمی در ارکانش متزلزل باشد، گره آن در همان نخستین بداهت، یعنی در من می اندیشم و من هستم است، که دکارت آنرا گشوده می پنداشته یا هرگز به گره بودن آن پی نبرده است. اما در این سیستم ابژه اندیشیدن برای او طبیعت است که بتصرف سوژه در می آید. پرسش ما این بود که در شناسائی علمی دکارتی رابطه سوژه با ابژه چگونه است که غایت قهری اش تصرف انسان در جهان خواهد بود، و نشان دادیم که

نوع این رابطه که تصرف درجهان را ضروره^۱ متحقق می‌سازد همسانی اندیشه و هستی است. اگر بیاد بیاوریم که دکارت بعنوان بنیانگذار سوپراکتیویته نوین ناگزیر خدای را بعنوان رابط از میان من و جهان برمی‌دارد، یعنی سوژه را بیواسطه در برابر ابژه می‌نهد، مسلم خواهد شد که دکارت در رابطه انسان و جهان دید علمی را جانشین بینش دینی کرده است، بینشی که رابطه‌اش با جهان همیشه از طریق قدسی یا کلام اوست: سوپراکتیویته یعنی حذف رابطه از میان سوژه و ابژه، یعنی تنهایی یا تنه‌ماندن سوژه (انسان) در برابر ابژه شناسائی‌اش که جهان باشد. سوپراکتیویته در غایت خود تنهاییت به معنای اتکای مطلق انسان به خود در برابر جهان است که سوای اوست و ابژه اوست. اگر آنطور که دکارت می‌بیند، انسان در ماهیتش اندیشه باشد و اندیشه برخود و در خود متکی باشد، معنی‌اش این است که انسان بمنزله اندیشه متکی بر خود مطلقاً تنه‌است، یعنی رابطه‌اش با جهان خارج از هرگونه وساطت یا هرگونه واسطه است، واسطه‌ای که لازمه پندار دینی است. این واسطه، چنانکه به تفصیل دیدیم، ملجاء انسان تنها در پندار دینی است. تنهایی انسان دینی و تنهایی انسان علمی دو نوع کاملاً مختلف‌اند، و بلکه درست عکس همدیگرند. انسان دینی چون وابسته قدسی است، برخود متکی نیست، بی‌خود است و در این بی‌خودی تنها است. انسان علمی به معنای شناسنده متکی به خود تنهاست، چون بادیگری و اذدیگری نیست. تنهایی انسان دینی ناچیزی او و در واقع نیستی محض او در قبال هستی مطلق الهی است. تنهایی انسان علمی خودبودی او در جهان و در برابر جهان است که به تسخیر او در می‌آید. تنهایی دینی تنهایی ایمانی است و تنهایی علمی تنهایی

فکری^{۱۶۸}.

۱۶۸. فن‌ویس اگر که تفاوت ذاتی این دو نوع تنهایی را بخوبی دیده است،

باین توضیحات مکمل میتوانیم خدا را بعنوان واسطه میان من و جهان از ارکان سیستم دکارت حذف کنیم. بله پرتیب ارکان سه گانه زیر باقی میمانند:

(۱) هستنده اندیشنده

(۲) هستنده گسترده

(۳) اصل امتناع تناقض و اصل علیت.

این ارکان برای دکارت یقینی و بدیهی هستند. نخست من می اندیشم است که بمنزله جوهر اندیشنده گسترده نیست. دوم جسم است که بعنوان جوهر گسترده همان مکان است. دواصل رکن سوم، بنیاد ریاضیات و فیزیک هستند. اینکه دکارت خدا را مصدر حرکت میدانند، همانقدر در علم غیر اساسی است که نیوتن زمان و مکان مطلق را نشانه ابدیت (همیشگی) و حضور (همه جایی) خدای پندارد. اساسی در تفکر دکارت اینست که حرکت را بر علیت مکانیکی مبتنی میکنند. و اینرا ما میدانیم که «علم» از زمانی علم شده است که انسان زویدادها را نه دیگر غائی، بلکه علی می بیند و ایضاح می کند. دکارت در ادراک علی زویدادها حتی روح و جسم را نیز نسبت بهم عاری از این رابطه علی نمیداند، و اینکه وی حل بفرنج رابطه علی میان روح و جسم را در اراده عامل الهی در این رابطه می جوید^{۱۶۹}، مؤید قاطعیت این نحوه ادراک علی است. بدین سان بر بنیاد اصل امتناع تناقض و اصل علیت، ماده در شکل و حرکت بوسیله هندسه و مکانیک قبضه می شود. و همینجا ما همسانی ساختی میان شناخته و امور مورد

→
توجه می دهیم که تنهایی دکارتی، «خودبستگی تفکر و در واقع بخشی از سیطره من شناخته است...» رجوع کنید به:

C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, S. 171.

169. cf. Méditation cinquième et sixième.

و نیز رجوع کنید به آغاز فصل ۲۴ و پانویس ۱۲۷.

شناسائی را در علم مورد نظر دکارت آشکار می‌بینیم. از چه حیث؟ از حیث اصل امتناع تناقض و اصل علیت، که هر دو در اندیشه و گستردگی حاکم اند و من اندیشنده، یعنی انسان را قادر می‌سازند که قوانین طبیعت را در ریاضیات و فیزیک کشف کند و از این مجرا به تسخیر طبیعت دست یازد. بدینگونه است که سوپزکتیویته می‌تواند با تعیین ماهیت هستنده (امور)، تصرف سوژه در ابژه را ممکن و محتوم سازد. نخستین تصرف همان گامی است که من در اندیشیدن خود، در شناسائی خود، و دومی و آخری آن است که در شناسائی طبیعت بر میدارد. این شاخص درونی علم به معنای شناسائی منحصرأ مغرب زمینی است و تفکر دکارت قاطع‌ترین نمودار آن است. خودشناسی متصرف غربی بمنزله کارائی من اندیشنده طبیعت را قهرأ در ماهیتش همچون هستنده گسترده متعین می‌کند تا آنرا تصرف‌پذیر سازد.

کتابخانه انجمن

فلسفه ایران