

شناخت و مقوله‌های فلسفی

ترجمه: سید الهادی



شناخت و مقوله‌های فلسفی

ترجمه و تنظیم ب. کیوان

۱۳۵۰	چاپ اول
۱۳۵۱	چاپ دوم
۱۳۵۱	چاپ سوم
۱۳۵۲	چاپ چهارم
۱۳۵۳	چاپ پنجم
۱۳۵۴	چاپ ششم

شناخت و مقوله‌های فلسفی
 ترجمه و تنظیم ب. کیوان
 چاپ هفتم با تجدید نظر و اضافات
 چاپ متن، چاپخانه رامین خردادماه ۳۶
 انتشارات شبگیر، شاهرضا، خیابان فروردین

شماره ثبت کتابخانه ملی ۷۸ - ۲۵۳۶/۱/۳۱

فهرست

۹	تعریف مقوله، علت و معلول
۱۹	خاص و عام
۲۹	جزء، کل و نظام
۳۷	محتوی و صورت
۴۵	ماهیت و نمود
۵۳	علت و معلول
۶۹	وجوب و حدوث
۷۷	وجوب و اختیار
۸۷	امکان، احتمال و واقعیت
۹۵	شناخت

تعریف مقوله‌های فلسفی

مقوله چیست؟ - معلومات و دانسته‌های انسان از خود و محیط پیرامونش در قالب مفاهیم کلی و یا به عبارت دیگر در مقوله‌ها متبلور می‌گردد.

بطورکامی مقوله‌ها مراتب و اشکال‌گوناگون‌شناخت انسان رانسبت به جهان تشکیل می‌دهند.

انسان به تجربه دریافته است که اندیشیدن تنها به اتکای مقوله‌ها ممکن و آسان می‌گردد. حتی ساده‌ترین اندیشه نیز حاوی انواع مقوله‌هاست.

در جمله‌ی «سه‌کبوتر سفید از بام‌خانه پرواز کردند»، این مقوله‌ها وجود دارد. مقوله‌ی شیء در اسم‌های «کبوتر و بام‌خانه»، مقوله‌ی کمیت، در عدد «سه» مقوله‌ی کیفیت، در صفت «سفید» و مقوله‌ی حرکت،

در فعل «پرواز کردند».

بنابراین، مقوله‌ها مفاهیمی هستند که کلی‌ترین مشخصه‌ها، جنبه‌ها، ویژگی‌ها و روابط اشیاء را نشان می‌دهند.

انسان نمی‌تواند از مفاهیم عمومی درگذرد. بدون استفاده از مفاهیم کلی (مقوله‌ها)، اندیشیدن ممکن نیست و هرگز نمی‌توان به شناخت ویژگی‌های اشیاء و درک روابط و گسترش آنها نائل آمد.

هر دانشی قوانین و مقوله‌های خاص خود را دارد. این مقوله‌ها در جریان گسترش این یا آن علم پدید آمده و اساس و ارکان اندیشه‌ی علمی را تشکیل می‌دهند. در فیزیک «اتم»، «جرم» و «انرژی»، در زیست‌شناسی «اندام»، «وراثت» و «تطور» در اقتصاد سیاسی «کالا»، «پول»، «ارزش»، در شیمی، عنصر شیمیایی و واکنش شیمیایی، مقوله‌های خاص این علوم را تشکیل می‌دهند.

قوانین هر علم با مقوله‌های اساسی اختصاصی آن علم پیوند نزدیک دارند. اصولاً قوانین علمی به یاری همین مفاهیم کلی تشریح و تبیین می‌گردند. چنانکه در اقتصاد سیاسی، **قانون عرضه و تقاضا** که در نظام تولید کالائی نقش تنظیم‌کننده‌ی امورتولیدی را ایفاء می‌کند، با مقوله‌های عینی عرضه و تقاضا در بیان می‌آید. در عین حال باید گفت که قوانین علمی به نوبه‌ی خود مفهوم جامع‌الاطراف و اثرعینی هر یک از مقوله‌های قلمرو خویش را آشکار می‌دارند. در بین قوانین اساسی هر علم و مقوله‌های بنیادی آن، همبستگی و تأثیر متقابل عمیقی وجود دارد.

بررسی روابط خاص این یا آن پدیده موضوع و هدف هر علم را تشکیل می‌دهد. هدف فلسفه‌ی علمی به نوبه‌ی خود عبارت از بررسی کلی‌ترین قوانین و روابطی است که بر همه‌ی پدیده‌های جهان عینی اعم از طبیعت، جامعه و اندیشه حکومت دارند. در این مورد، روابط علت و

معلولی را مثال می‌آوریم. این روابط هم درپرونده‌های فیزیکی و طبیعت زنده و هم در جامعه و اندیشه‌ی بشری وجود دارند.

هر دانشی روابط علت و معلولی قلمرو اختصاصی خود را بررسی می‌کند. در فیزیک روابط علت و معلول فیزیکی، در بیولوژی روابط علت و معلولی زیست‌شناسی مورد نظر است. در **روش‌شناسی (۱)** فلسفه‌ی علمی از کلی‌ترین روابط علت و معلولی پدیده‌ها گفتگو می‌شود. فلسفه نظام‌خود را برپایه‌ی تعمیم دست‌آوردهای علمی و فعالیت عملی استوار گردانیده است.

چنانکه گفته شد، مقوله‌های فلسفی مفاهیمی هستند که روابط، مشخصه‌ها، جنبه‌ها و خود ویژگی‌های کلی و واقعیت را منعکس می‌سازند. هدف روش‌شناسی فلسفی بررسی امور مشترک و کلی جهان عینی است.

مقوله‌های فلسفی چون، کیفیت، کمیت، صورت و محتوی، تأثیر متقابل و گسترش، عین‌آرای اختصاصات کلی مقوله‌های دیگر هستند. مهمترین مقوله‌هایی که در روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی مورد بررسی قرار می‌گیرند، عبارتند از: مقوله‌های خاص و عام، صورت و محتوی، ماهیت و نمود، علت و معلول، وجوب و حدوث، امکان و واقعیت.

بین فلسفه‌ی علمی و غیر علمی در مورد مفهوم ماهوی مقوله‌ها، اختلاف اساسی وجود دارد. مقوله‌ها در فلسفه‌ی علمی، عینی و مادی و در فلسفه‌ی غیر علمی ذهنی و باطنی هستند. بر این اساس کیفیت برخوردار هر فلسفه با مقوله‌های فلسفی، خصوصیت این بی‌آن روش‌شناسی فلسفی

۱- در این جا روش‌شناسی - مفهوم دانش قوانین عام حرکت در جهان خارج و در فکر انسان است و بنابر این نباید آن را با متدولوژی به معنای اسلوب شناسی اشتباه نمود.

را معین می‌سازد.

انگار گرایان (۱) می‌گویند که مقوله‌های فلسفی و علمی محصول انعکاس دنیای مادی نیستند.

هگل (۲) درسلک انگارگرایان عینی، خصوصیت عینی مقوله‌ها را لفظاً قبول داشت، ولی درعین حال آنها را مراتبی درتحول ایده‌ی مطلق و روح کلی می‌دانست، به عبارت دیگر او مقوله‌ها را مظهر خردکلی می‌پنداشت. به عقیده‌ی **کانت** (۳) خودآگاه انسان، پیش از اینکه شروع به شناختن جهان نمایند، انباشته از مقوله‌های علیت، وجوب و حدوث و غیره است. انسان به کمک این مقوله‌های بایگانی شده درخودآگاهش، جهان بی‌نظم و آکنده از پدیده‌های مغشوش و آشفته را به نظم در می‌آورد.

نقطه نظر انگارگرایان ذهنی معاصر، مخصوصاً اثبات‌گرایان (۴)، خیلی بهم نزدیک و یگانه است. اینان معتقدند که مقوله‌ها منکی به احساسات بشری بوده و هیچ پیوندی با جهان عینی مستقل از انسان ندارند.

توماس‌گرایان نو (۵) که به‌باورهای دینی و ارزش‌های عرفانی اتکاء دارند، معتقدند که مقوله‌ها نمونه و مسطوره‌ای از اشیاء، خصیصه‌ها و روابطی هستند که واقعیت و اصل و نسب آنها را باید درخرد خداوندی جستجو کرد.

طرز تلقی انگارگرایان رنگارنگ درباره‌ی مقوله‌ها مطلقاً سست و بی‌پایه است. پراتیک، گسترش علوم و تجربه‌ی فردی نشان می‌دهد

-
- | | | |
|---------------------|-------------------------|---------|
| 1- Les idealistes | 2- Hegel | 3- Kant |
| 4- Les Positivistes | 5- Les Néo - Thomistes: | |

که مقوله‌های عینی، امری اختراعی و خیالی نبوده، بلکه از واقعیت‌عینی ناشی می‌گردند.

فلسفه‌ی علمی، علیرغم پندارهای انگارگرایان، مقوله‌ها را انعکاسی از دنیای عینی، محصول تعمیم عمل انسانی و نتیجه‌ی دست‌آوردهای علمی می‌داند. بنابراین مقوله‌ها صورت‌هائی از انعکاس توانین کلی دنیای عینی در اندیشه هستند.

مقوله‌هائی چون ماده، حرکت، فضا، زمان، نهایت، بی‌نهایت، خودآگاه، کیفیت، کمیت، مقیاس، تضاد، وحدت، نفی و غیره جزء مقوله‌های اساسی فلسفه هستند. تاریخ فلسفه و درجای نخست تاریخ روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی، شاهد صورت‌بندی مقوله‌هائی از قبیل علت و معلول، وجوب و حدوث، امکان و واقعیت، صورت و محتوی، ماهیت و نمود و خاص و عام می‌باشد.

در این کتاب فقط از مقوله‌های اخیر صحبت می‌شود. این مقوله‌ها در جریان گسترش تاریخی پراتیک و معرفت بشری و رشد علوم و فلسفه پدیدار شده‌اند. هر یک از این مقوله‌ها بنابر ویژگی‌های خود مددکار انسان در شناخت جهان می‌باشند.

مقوله‌های فلسفه‌ی علمی نتیجه‌ی ترازبندی و تعمیم قرن‌ها تجربه‌ی انسان و محصول کار و شناخت وی می‌باشند. انسان از راه فعالیت عملی با اشیاء و پدیده‌های طبیعی تماس پیدا کرده، نکات اساسی و کلی آنها را در قالب مقوله‌ها و مفاهیم جا می‌دهد. مفهوم کیفیت و کمیت، زمان و مکان، علت و معلول و دیگر مقوله‌ها زمانی در خودآگاه انسان شکل گرفت که او توانست میلیون‌ها بار با روابط واقعی و گوناگون اشیاء و روابطی از تراز علت و معلول، زمان و مکان و حالت‌های کیفی و کمی اشیاء سروکار پیدا کند.

بطور خلاصه باید گفت که مقوله‌ها از فعالیت جمعی انسان نتیجه

می‌شوند و در واقع مراتب شناخت انسان از محیط پیرامونش هستند. مقوله‌های فلسفه‌ی علمی که ترانزنامه‌ی پراتیک و شناخت انسان هستند، نقش مهمی در فعالیت عملی و معرفتی انسان ایفاء می‌کنند.

این مقوله‌ها به عنوان مراتب شناخت به انسان کمک می‌کنند که با تکیه بر آنها گره کور و بغرنج پدیده‌های طبیعت و جامعه را بگشاید و در دل روابط طبیعی و پیوستگی متقابل اشیاء و خصوصیت‌تائونمندی گسترش آنها راه جوید و آنها را در جریان عمل فراراه خویش قرار دهد. روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی با تکیه بر خصوصیت عینی مقوله‌ها ماهیت و اصل و نسب این مفاهیم کلی را آشکار می‌دارد. اصل و نسب مقوله‌ها زائیده‌ی اشیاء و پدیده‌های خارج از ذهن انسان و عام‌ترین و اساسی‌ترین مشخصه‌های این پدیده‌هاست.

بنابراین مقوله‌هایی چون علت و معلول، روابط عینی پدیده‌ها و روندهای گوناگون را منعکس می‌سازند. اگر قوانین روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی، عام‌ترین قوانین حرکت و دگرگونی جهان بیرونی را آشکار می‌سازند، باید گفت که مقوله‌های این روش‌شناسی نمایشگر جنبه‌های مختلف و بیانگر روابط اساسی روند پیچیده و متضاد تحول می‌باشند. مقوله‌ها بطور اعم و مقوله‌های روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی بطور اخص، که محصول انعکاس دنیای دگرگون شونده‌ی عینی هستند، به ابزار شناخت واقعی انسان بدل شده‌اند. این مقوله‌ها به انسان امکان می‌دهند که در تاریخ‌ترین زوایای پرچم و خم پدیده‌ها رسوخ نماید.

مقوله‌ها در قلمرو دانش نقش بزرگ روش‌شناسانه‌ی فعال را ایفاء می‌کنند. مفاهیم ماده، وجدان، حرکت، مکان و زمان از حیث روش‌شناسی، اهمیت بسزائی دارند. چنانکه در سطور آینده خواهیم دید مقوله‌های اساسی‌ئی چون ماهیت، محتوی، علیت، وجوب و حدوث که به اتکای روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی مورد بررسی قرار می‌گیرند، اهمیت

شگرف خود را در مسایل اجتماعی هرچه بیشتر نمایان می‌سازند.

همبستگی مقوله‌ها - هریک از مقوله‌ها به‌تنهایی این یا آن روابط کلی جهان عینی و بالاجتماع تقریباً قوانین کلی طبیعت متحرک و گسترش یابنده را درخود منعکس می‌سازند. نظام واحد مقوله‌ها، وحدت دنیای عینی، پیوستگی عمومی، تأثیر متقابل و گسترش اشیاء را بثبوت می‌رساند. ترتیب تقسیم‌بندی این مقوله‌ها در روش‌شناسی فلسفه بیانگر بغرنجی فزاینده‌ی روابط عینی و حرکت شناخت است که از ساده به بغرنج راه می‌جوید. پدیده‌ها باگذار تدریجی از مرحله‌ی خیلی ساده (پست) به مرحله‌ی بسیار پیچیده (عالی) درگسترش‌اند. اعتلاء و رشد معرفت بشری نیز دارای همین حالت است.

مقوله‌ی ماده، مقوله‌ی شالوده‌ای فلسفه بشمار می‌رود. در واقع مقوله‌های مختلف دیگر در صورت‌های گوناگون خود، سبب می‌شوند که محتوی، نمودهای مختلف، ویژگی‌ها، روابط و پیوستگی‌های ماده‌ی گسترش یابنده مشخص گردد.

بنابراین، حرکت نمایشگر کیفیت هستی ماده، زمان و مکان از اشکال هستی آن و شعور، مظهر فعالیت ماده بطور عالی سازمان‌یافته و انعکاسی از جهان مادی است. کیفیت، کمیت، علت و معلول و غیره وسیله‌ای برای توصیف ماده‌ی حرکت یابنده است. همه‌ی مقوله‌های روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی، بطورعضوی (۱) با مقوله‌های اساسی ماده و حرکت بستگی دارند. رابطه بین مقوله‌ها چندان فشرده و بهم‌نزدیک است که در شرایط معینی می‌توانند به یکدیگر بدل شوند. چنانکه علت به معلول و معلول به علت، وجوب به حدوث و حدوث به وجوب بدل می‌شود. پیوستگی فزون از شمار مقوله‌ها انعکاس تعمیم یافته‌ای از

همبستگی پدیده‌های واقعیت عینی است. همه‌ی مقوله‌ها با مهر و نشان معین تاریخی خود عرض وجود می‌نمایند. بدین جهت آنها نمی‌توانند برای همیشه نظام ابدی لایتغیری را تشکیل دهند. تا زمانی که زاینده‌گی و میرندگی وجود دارد، لامحاله پا بی‌پای پیشرفت مداوم علوم و پیراتیک با مقوله‌های تازه بتازه‌ای روبرو خواهیم بود.

فلسفه‌ی اولی (۱) از مقوله‌ها مفهوم‌دیگری بدست‌داده و با سماجت منکر خصوصیت دینامیک آنها شده و نسبت به پیوستگی، حرکت و تغییر پذیری مقوله‌ها بی‌باور است. طرفداران این فلسفه جهان را بی‌تغییر و ثابت می‌دانند. مفهومی که آنها از گسترش بدست می‌دهند با نفی حرکت و تعمیم مفهوم سکون توأم می‌باشد. این مکتب فلسفی با اعتقاد به تغییر ناپذیری جهان، مقوله‌ها را هم بی‌تغییر می‌داند و رابطه‌ی منطقی آنها را منکر می‌شود و هم با جدا پنداشتن مقوله‌ها از یکدیگر، بین آنها امتیاز قائل شده و وجود برخی از مقوله‌ها را نفی می‌نماید.

البته چنین مفهوم محدودی با محتوی واقعی مقوله‌ها که بطور عضوی با هم پیوستگی داشته و بیانگر حرکت و گسترش مداوم جهان می‌باشند، به هیچوجه سرسازگاری ندارد.

روش شناسی فلسفه‌ی علمی ثابت می‌نماید که مقوله‌ها به شدت قائم به یکدیگر بوده، دارای قدرت تحرک، تغییرپذیری، انعطاف بی‌نهایت بوده و برخوردار از قابلیت سازگاری می‌باشند.

وقتی به بررسی جهان عینی می‌پردازیم تعداد بیشماری از اشیاء و پدیده‌های خاص و خود ویژه درپیش روی ما قرار می‌گیرد. انسان با مقایسه و سنجش دقیق این پدیده‌ها به جدا کردن خطوط مشخصه

و روابط مشترک و مشابه آنها مبادرت می‌نمایید و مقوله‌های لازم را از آنها بیرون می‌کشید. بدین مناسبت جا دارد که ابتدا از تعریف خاص و عام، سخن خود را آغاز کنیم.

خاص و عام

روندهای عینی گسترش دیالک تیکی طبیعت و جامعه، چشم انداز-های متعدد مهمی را پیش روی ما می گسترانند. در هر یک از این چشم اندازها، یگانگی و مبارزه‌ی اضداد معینی رخ می نماید. این اضداد و دیالک تیک آنها در مقوله‌های خود ویژه‌ی روش شناسی فلسفه‌ی علمی تبلور می یابد. مقوله‌هایی که این اضداد را نمایش می دهند، «زوج، زوج» در بیان می آیند. یکی از این «زوج»ها، خاص و عام است. در شرایط دگرگونی‌های بنیادی و راهجوئی‌های روزافزون نوین اجتماعی، شناخت و بررسی مقوله‌های خاص و عام، برای چگونگی کاربست قوانین عام تحولات اجتماعی، در چهارچوب خود ویژگی‌های ملی و محلی اهمیت بسزائی کسب می کند. اکنون باید دید محتوی این مقوله‌ها چیست و ارزش تئوریک و علمی آنها کدام است؟

فرض می‌کنیم، دوشی‌ء خصایص کاملاً همانندی دارند. آیا چنین فرضی درست است و آیا چنین اشیائی وجود دارند؟ جواب منفی است. زیرا اگر دوشی‌ء از حیث خصایص و ویژگی‌ها، نظیر به نظیر یکسان باشند، ضرورتاً باید در یک زمان، مکان و احدی را در فضا اشغال نمایند. در این صورت گفتگو از دوشی‌ء بیهوده است و ما در چنین حالتی تنها بایک شی‌ء سروکار خواهیم داشت.

بنابراین نتیجه می‌گیریم که اشیاء در فضا و زمان، مکان‌های مختلفی دارند و با سایر اشیاء روابط گوناگون برقرار می‌نمایند. این رابطه به نوبه‌ی خود نمی‌تواند روی خصایص اشیائی که در یک زمان همانند نیستند، انعکاس نداشته باشد. به همین دلیل می‌توان گفت که اشیاء و حوادث تکرار ناپذیرند. در جهان هیچ چیز برای بار دوم تولد نمی‌یابد.

روابط و پیوستگی‌های متقابل، نافی خصایص منحصر بفرد اشیاء نیست. هر یک از اشیاء با وجود رشته‌های مشترک، دارای ویژگی‌ها، تمامیت و فردیت خاص خود هستند. اشیاء و پدیده‌ها با وجود تعدد و پیوند آشکار جبری از ممیزات و مختصات فردی نیز برخوردارند.

شی‌ء به اعتبار وحدت کامل خصایص دوام پذیرش به صورت فرد و خاص جلوه‌گر می‌شود. همین خصایص است که اساس فردیت و ویژگی کمی و کیفی شی‌ء معینی را تشکیل داده و آن را از سایر اشیاء متمایز می‌سازد. فی‌المثل درخت سیبی را در نظر می‌گیریم. این درخت با همه‌ی وجوه مشترکی که با درختان سیب دیگر دارد، با وجود این از حیث حجم، تعداد شاخه‌ها، کیفیت آرایش آنها، شکل و وضعیت معین ریشه‌ها کاملاً متمایز است.

آدمی به نام پرویز یا بهرام خصایص خود ویژه و تکرار ناپذیر خود را دارد. استعداد، توجه و تمایلات او جنبه‌ی اختصاصی دارد. راه

رفتن و طرز حرف زدنش منحصر به فرد است. هر فرد مشخص از میلیون‌ها سکنه‌ی سیاره‌ی ما متمایز است.

این درخت سیب، آن آدم مشخص، فلان شیء یا پدیده‌ی معین، هر کدام فرد و یا خاص معلومی را تشکیل می‌دهند.

گاهی بنظر می‌رسد که جهان تنها جلوه‌گاه تنوع بی‌پایان مفردات است. چنین نقطه‌نظر و دیدگاهی نادرست و تنگ بینانه است.

تنوع بی‌پایان مفردات یکی از چشم اندازهای وجود است. اجتماع اشیاء، خصایص و روابط آنها، چشم‌انداز دیگر وجود را تشکیل می‌دهد. بنابراین بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت در طبیعت دو شیء که مطلقاً باهم همانند باشند وجود ندارد و در عین حال نمی‌توان دو شیء را پیدا کرد که مطلقاً باهم اختلاف داشته و هیچ وجه مشترکی بین آنها موجود نباشد. تمام ستارگان و جوه مشترکی دارند که آنها را از همه‌ی اشیاء دیگر جهان متمایز می‌سازد. این واقعیت در مورد مواد معدنی، نباتات، حیوانات و غیره نیز صدق می‌کند.

هر فرد آدمی در میان افراد بی‌شمار نوع خود بسر می‌برد. زندگی مادی و اجتماعی انسان سبب شده است که با هزاران رشته با افراد دیگر ارتباط پیدا کند و نقاط مشترک فراوانی بین آنها بوجود آید. هر انسانی در چهارچوب این یا آن روابط تولیدی شغل معینی دارد که در میان مشاغل دیگر طبقه‌بندی شده است. زندگی اجتماعی فرد ایجاب می‌کند که به طبقه و ملتی تعلق داشته باشد. روابط معین تولیدی، بستگی‌های ملی و طبقاتی از خصایص مشترک اجتماعی همه‌ی انسان‌هاست.

نقاط مشترک دیگر انسان‌ها از حیث فیزیولوژی، روان‌شناسی، قدرت درک کردن و اندیشیدن، استعداد کار کردن و حرف زدن‌شان می‌باشد. بنابراین بستگی و جدائی خصیصه‌ها واقعیتی است که در

مورد همه‌ی جمادات، نباتات و حیوانات کاملاً صدق می‌کند. عام از فرد متکثر بوجود می‌آید. مثلاً در نظام تولید کالائی، وسایل تولید در دست افراد معینی قرار دارد. به همین علت این افراد امکان می‌یابند از قسمت اعظم ثروت جامعه بِنفع خود بهره‌برداری کرده، ثمره‌ی کار دیگران را بخود اختصاص دهند. این خطوط کلی، افراد فوق را در طبقه‌ی معین اجتماعی قرار می‌دهد. در چنین جامعه‌ای، اکثریت از مالکیت بر وسایل تولید محروم‌اند و به ناگزیر باید برای زیستن و تأمین معیشت، نیروی کار خود را به مالکان وسایل تولید بفروشند. افرادی که در چنین موقعیتی قرار دارند، طبقه‌ی زحمتکشان را تشکیل می‌دهند. بنابراین، خصایص و جوه مشترک پدیده‌ها و اشیاء مختلف و روابطی که بطور عینی بین آنها وجود دارد، تنها به کمک مقوله‌ی عام منعکس می‌گردد.

وحدت می‌تواند به صورت بستگی یا اشتراک خصایص و روابط بین اشیاء جلوه‌گر شود که در طبقه و تکثر مشخصی قرار دارند. شناخت خصایص و روابط مشترک اشیاء به اتکاء به تعمیم صورت می‌گیرد. تعمیم به صورت مفاهیم مشخص، با نام مشترک نوع، در بیان می‌آید. مفاهیمی چون «دولت»، «انسان»، «نبات»، «قانون»، «ملت» و غیره در شمار نام‌های مشترک قرار دارند بطوریکه ملاحظه می‌شود، در زیر هر یک از این نام‌ها هزاران فرد حضور دارد.

هر واحدی از اشیاء و پدیده‌ها در چهارچوب ماهیت خاص خود حاوی عناصر عام است. وقتی می‌گوئیم فلان کار مهم و برجسته است، معلوم می‌شود که در ورای این کار «منحصر به فرد» چیزی وجود دارد که جنبه‌ی عام بخود می‌گیرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که عام تقریباً «جان» و جوهر فرد است، قانونی است که بر حیات و گسترش فرد حکومت دارد.

درجه‌ی عام بودن هر شیء نسبی است. اگر خصایص و روابط مشترک محصور باشد و گروه محدودی از اشیاء را دربر گیرد، می‌گویند که این اشیاء متفرع از خاص هستند.

در این حالت، عام رابطه‌ای دوگانه دارد. یعنی نسبت به فرد هم نوع جنبه‌ی عام‌بودنش را حفظ می‌کند ولی در مقایسه با مرتبه‌ی گسترده‌تری از عمومیت، از عام‌بودن فرو می‌افتد و بدل به خاص می‌گردد.

چنانکه مفهوم ایرانی در قبال هر فرد ایرانی مفهومی عام است ولی نسبت به مفهوم «آریائی» جنبه‌ی خاص دارد. زیرا مفهوم «آریائی» برخی از ملت‌های غیر ایرانی را هم دربر می‌گیرد. مفهوم «آریائی» نیز به نوبه‌ی خود در مقایسه با مفهوم «انسان» جنبه‌ی خاص می‌یابد.

بنابراین فرد، خاص و عام چیز مطلق نیستند. بلکه جنبه‌ی نسبی دارند. این مقوله‌ها رابطه‌ی همبسته و تفکیک ناپذیری دارند و جهت‌های تغییر فعال اشیاء و پدیده‌ها را منعکس می‌سازند. آئین مادی با در نظر گرفتن رابطه‌ی عام و خاص و حضور عام در خاص ثابت می‌کند که هر فرد خاصی به این یا آن شکل بیانگر عام است.

ایده‌آلیست‌ها تعبیر نادرستی از پیوستگی این دو مقوله بدست می‌دهند. هواداران ایده‌آلیسم عینی، عام را مطلق دانسته و آن را از خاص جدا می‌سازند. آنها می‌گویند عام جوهر مستقلی است که با هیچ چیز رابطه ندارد، بلکه همه چیز از این مطلق بی‌پیوند ناشی می‌گردد.

جهان عینی به اثبات می‌رساند که عام در بیرون از فرد خاص معنائی ندارد. فرد خاص هم بی‌رابطه با دیگر پدیده‌های عالم نمی‌تواند موجود باشد.

حیات فرد خاص و گسترش آن، تنها در رابطه با اشیاء مادی متکثر ممکن می‌گردد. از آنجا که اشیاء مختلف نسبت به هم دارای پیوند و رابطه‌ی معینی هستند، ضرورتاً روی یکدیگر اثرگذارده و بستگی

متقابلی دارند.

بدین‌جهت وجود «نقاط» برخورد و خطوط مشخصه‌ی مشترک، سنجش‌پذیری و متجانس بودن‌شان امری اجتناب‌ناپذیر است. خاص و عام در هر شیء مانند هر طبقه از اشیاء تشکیل وحدت می‌دهند و بالضروره روی یکدیگر اثر می‌گذارند.

تا اینجا مفهوم عینی خاص و عام، پیوستگی و تأثیر متقابل و اهمیت نسبی این دو مقوله مورد بررسی قرار گرفت. اکنون درباره‌ی استفاده‌ی عملی این مفاهیم بگفتگو می‌پردازیم.

نقش مقوله‌های خاص و عام در عمل - جهان عینی، خاستگاه‌پدیده‌ها
و رویدادهای متنوع و گوناگون است. این پدیده‌ها و رویدادها در مسیر گردش پیشرونده و بالنده، در اشکال و صورت‌های معینی جلوه‌گر شده و بر حسب خصایص و چگونگی شرایط گسترش خویش در طبقه و نوع معینی دسته‌بندی می‌شوند.

پدیده‌هایی که در این یا آن طبقه و نوع قرار می‌گیرند خصایص نزدیک مشترکی را ارائه می‌دارند. این خصایص نزدیک مشترک، خصوصیت‌های عام پدیده‌های هم‌طبقه و هم‌نوع را بیان می‌دارند.

وظیفه‌ی فلسفه‌ی علمی کشف خصوصیت‌های مشترک پدیده‌های عالم در مقیاس‌های کوچک و بزرگ است. با کشف خصوصیت‌های کلی و کلی‌تر، قوانین عام گسترش پدیده‌ها بر ما معلوم می‌گردد.

درک گسترش منطقی خاص و عام برای فعالیت‌های علمی و عملی اهمیت فراوان دارد. شناخت رابطه‌ی منطقی خاص و عام بفرنجی‌روندهای طبیعی و اجتماعی را روشن می‌سازد و قوانین گسترش پدیده‌ها و رویدادها را طبقه‌بندی کرده و به ما امکان می‌دهد که این قوانین را در فعالیت‌های عملی خود فرا راه خویش سازیم.

گفتیم خاص و عام نه‌تنها باهم پیوند دارند، بلکه مدام در تغییر

و تبدیل‌اند. مرزی که ایندو مقوله را از هم جدا می‌کند متغیر است. آنها در شرایط معینی به یکدیگر بدل می‌شوند، یعنی خاص، عام و عام خاص می‌شود.

شرایط محیطی ایجاب می‌کند که برای دوام و بقای ارگانیسم‌زنده‌ی معینی این یا آن صفت پدید آید. پیدایش صفت جدید که در آغاز جنبه‌ی فردی و اختصاصی دارد، رفته رفته تعمیم‌یافته، جزء صفت‌های اساسی نوع قرار می‌گیرد. کلیه‌ی موجودات زنده‌ی کوچک و بزرگی که از بدو پیدایش حیات در روی زمین قادر به حفظ و بقای نسل خود شده‌اند، به‌تبع ضرورت تأثیر شرایط محیطی، از تعمیم صفت‌های اختصاصی سود جسته‌اند.

انسان با شناخت این واقعیت مسلم، صفت‌های مفید و اختصاصی برخی از گیاهان و حیوانات را تقویت کرده از این راه نوع‌عالی‌گیاهان و حیوانات را بوجود آورده است.

صفت‌های فردی و اختصاصی مفیدی که تعمیم یافته و دام‌نگیر همه‌ی افراد وابسته به نوع معینی از نباتات و حیوانات می‌گردد، حقیقت تبدیل خاص به عام را تبیین می‌نماید. صفت‌های غیر مفید نسل پیشین در چهار چوب حیات نسلی که در مقطع نسل گذشته و آینده قرار دارد، زندانی شده و به‌علت تأثیر شرایط بازدارنده‌ی محیطی، از دامنه‌ی این قبیل صفت‌ها کاسته می‌شود و بدین ترتیب عام به‌خاص بدل می‌گردد.

در پدیده‌های اجتماعی هم، همین حالت دگرگونی عام و خاص وجود دارد. نمونه‌ی کار فعال یک گروه در رشته‌ی تولیدی معینی که نصب‌العین گروه‌های دیگر قرار می‌گیرد، واقعیتی از تبدیل خاص به عام است. وقتی در یک کارخانه، در یک مؤسسه، یا در مدرسه و آموزشگاهی، شیوه‌ی معینی در کار ابداع می‌شود که نسبت به شیوه‌های پیشین تازگی

و ویژگی دارد، رفته‌رفته این‌شیوه‌ی نوپدید درهمه‌ی واحدها و بخش‌های تولیدی و یا آموزشی متداول شده و از صورت اختصاصی بیرون می‌آید. بدین ترتیب شیوه‌ی کهنه منسوخ و شیوه‌های نو رایج می‌گردد.

علم تنها وسیله‌ایست که درک صحیح خصوصیت‌های خاص و عام را درپدیده‌های مختلف طبیعی و اجتماعی ممکن می‌سازد، زیرا علم با تعمیم سروکار دارد و براساس مفاهیم کلی عمل می‌نماید. این خصوصیت علم سبب می‌شود که قوانین اختصاصی و کلی گسترش پدیده‌ها فراهم آید و انسان به‌شناخت جوهر پدیده‌ها راه‌جوید و روابط درونی آنها را درک نماید. چنانکه قبلاً گفته شد، بین‌خاص و عام پیوستگی و وحدت وجود دارد. درهریک از مفاهیم عینی می‌توان رد پای عام را درخاص جستجو کرد.

اگر از بررسی شیء واحد و مفروض درگذریم، هرگز به‌شناخت عام نخواهیم رسید. می‌دانیم که مجموع خصیصه‌های فردی، چشم-انداز اساسی این یا آن شیء خاص را تشکیل می‌دهند. ولی عام، حاوی خصایص کلی و مشترک است، چنانکه در مفهوم کلی «انسان» خود-ویژگی‌های بی‌شمار هریک از افراد انسانی پنهان است. به‌عبارت دیگر اگر انسان‌ها از حیث خصیصه‌های فردی با هم تفاوت دارند، معذالک تعداد بیشماری خصیصه‌ی مشترک در آنها دیده می‌شود. براین اساس، علمی‌که به‌بررسی نوع «انسان» می‌پردازد، ابتدا باید در پی شناخت و کشف واقعیت‌های کلی و مشترک موجود در انسان برآید. چنانکه در انسان‌شناسی، قبل از هرچیز، موضوع‌شناخت ترکیبات استخوانی و خونی، غده‌ها، ماهیچه‌ها، پوست، مغز، موها، اندام و چگونگی درآمیختگی نظام‌آنزیمی و واکنش اندام درقبال تأثیرات محیط پیرامون و غیره مطرح می‌گردد.

این اطلاعات کلی و عمومی از نوع انسان، قوانین کلی و اساسی

گسترش موجودانسان را بدست می‌دهد. برحسب این اطلاعات می‌توان هر نوع اختلالات پدیدآمده در هریک از دستگاهها را مداوا و برطرف نمود. علم پزشکی برشالوده‌ی زیست‌شناسی و فیزیولوژی انسانی استوار است.

درهر تجزیه و تحلیل علمی از پدیده‌های طبیعی و اجتماعی، در نظر گرفتن وحدت خاص و عام اجتناب ناپذیر است. برخورد جزمی-گرایان (۱) نسبت به رابطه‌ی خاص و عام سخت مبتذل و بی‌پایه است. جزمی‌گرایان نو، منکر خصیصه‌های فردی و مشخص هستند. اینان معتقدند که جنگ تنها شکل‌گذار برای تحقق دگرگونیهای جهشی نظام‌های میرنده‌ی اجتماعی است و این‌حکم را برای همه‌ی دوره‌ها و ملت‌ها صادق می‌دانند. جزمی‌گرایان با قائل شدن ارزش مطلق برای خاص، قوانین عمومی گذار جبری کشورهای مختلف را به‌شاهراه‌های واحد معین تاریخی انکار می‌کنند و خود ویژگی‌های این یا آن کشور را بیش ازحد و بطور غیرعادی برجسته‌می‌سازند. علی‌رغم چنین استنباط غیرعلمی و نادرست از خاص و عام، خصوصیت‌مجرد هرکشور نمی‌تواند مانع اصل‌پیوستگی و اشتراک عمل‌برای‌تحقق‌کار مشترک گردد. هیچ کشوری نمی‌تواند به‌عذر «خودویژگی» از قوانین‌عام‌تحول‌درگذرد و راه‌گذار به‌شاهراه‌های واحد معین تاریخی را مسدود نماید. رعایت موازین «خود ویژگی‌ها»، به‌چگونگی اجرای قوانین عام‌رنگ و بوی خاصی می‌بخشد. ولی هرگز نافی آن نیست. بهانه‌قرار دادن خصایص محلی‌به‌منظور عدول از هدف‌های مشترک، نمونه‌ی کاملی از رویگردانی درقبال سیر پیشرو تاریخ است و گردش سریع نیروها را درپهنه‌ی درگیری‌های عمومی کند می‌سازد.

جزء، کل و نظام

هریک از مفاهیم جزء، کل و نظام با مفهوم خاص و عام پیوستگی نزدیکی دارند.

نظام چیست؟ نظام را می‌توان به مجموعه‌ای همبسته‌ای توصیف کرد که عناصر سازنده‌ی آن، بستگی بسیار نزدیکی بایکدیگر دارند و درقبال شرایط پیرامون خویش و در برابر دیگر نظام‌ها، کل واحدی را تشکیل می‌دهند.

هر نظامی نوعی مجموعه است که اجزاء آن باهم وحدت دارند. مقوله‌های جزء و کل، مفهوم نظام را ملموس می‌سازند. کل در خارج از اجزایش نمی‌تواند موجود باشد.

مقوله‌ی جزء، مبین چگونگی شیء نیست بلکه بیانگر رابطه‌ی شیء با کلی می‌باشد که او یکی از عناصر مرکبه‌ی آنست (فی‌المثل در

مفهوم عضو که جزء ارگانسیم است).

بنابراین مقوله‌های جزء و کل رابطه‌ی بین اشیاء را تبیین می‌نمایند. در این رابطه یکی از آنها را کل بغرنج و واحد می‌نامند که محل اجتماع آن‌دیگری به‌عنوان اجزاء تشکیل دهنده است.

ارسطو در زمان خود خاطر نشان می‌ساخت که شیء را وقتی می‌توان به‌مثابه یک کل تلقی نمود که اجزاء مرکب‌اش تجمع کاملی را تشکیل بدهد. در رابطه‌ی جزء و کل نقش تعیین کننده با کل است. اجزاء، تحت تأثیر کل قرار دارند، و به‌تعبیر مجاز، کل در هریک از اجزاء حضور دارد.

اجزاء ماده‌ی فیزیکی بابرخورداری از فردیت نسبی، هرگز در مجموع، برکنار از تأثیر نظام متبوع خود نیستند. اتم آزاد با اتمی که داخل در ترکیب مولکولی یا کریستالی است کاملاً فرق دارد. مشخصه‌های جزء بطور اساسی به‌نظامی وابسته است که در آن حضور دارد.

جزء و کل مقوله‌های همبسته‌ای هستند. یک جزء ماده‌ی فیزیکی را که فی‌المثل بقدر اتم خرد و کوچک باشد در نظر می‌گیریم. خود این اتم نوعی کل است که در عین حال در کل دیگر (چون مولکول) شرکت دارد. این مولکول می‌تواند بخشی از کل بزرگتر دیگر (مانند ارگانسیم حیوان) باشد. این یک هم بنوبه خود در کل باز هم بزرگتری (چون سیاره ما) مشارکت دارد این سلسله مراتب تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. کل هر قدر که به‌عقل درآید، بزرگ باشد، باز هم بخشی از کل بی‌نهایت بزرگ و بخشی از جهان لایتناهی است.

انواع مختلف مجموعه و دیالک تیک جزء و کل - نظام‌های مختلف، بر حسب کیفیت پیوستگی اجزاء خود به سه نوع مجموعه‌ی اساسی تقسیم می‌شوند.

۱- مجموعه‌ی بی‌سازمان.

۲- مجموعه‌ی با سازمان.

۳- مجموعه‌ی عضوی (ارگانیک)

مجموعه‌ی بی سازمان، مجموعه‌ای است که اشیاء به‌عنوان اجزاء به‌سادگی در آن گرد می‌آیند. تجمع مکانیکی عناصر مختلف‌الجنس (۱) این‌نوع تجمع را عیان می‌دارند، مانند تخته سنگ‌هایی که مرکب از سنگریزه، ماسه، شن و غیره هستند.

در یک مجموعه‌ی بی‌سازمان پیوند اجزاء جنبه‌ی صرفاً خارجی و مکانیکی دارد. ویژگی‌های این مجموعه را می‌توان فقط و فقط از روی مجموع خصایص اجزاء مرکب‌اش معین ساخت.

مجموعه‌ی با سازمان، با نمونه‌های اتم، مولکول، بلور، نظام خورشیدی و کهکشان‌مشخص می‌گردد. این مجموعه دارای انواع مختلف همبستگی و پیوستگی داخلی است که بنابه خصایص اجزاء ترکیب‌کننده و کیفیت روابط آنها تنوع می‌یابد. عناصر متشکله‌ی مجموعه‌ی با سازمان از حیث همبستگی از ثبوت و دوام نسبی برخوردارند.

سومین نوع مجموعه که موسوم به مجموعه‌ی **ارگنیک** یا **عضوی** است، به‌صورت ارگانیزم موجود زنده و جامعه ملاحظه می‌شود. این مجموعه مرحله‌ی عالی مجموعه‌ی با سازمان را تشکیل می‌دهد. ویژگی اساسی مجموعه‌ی ارگانیک، خود گسترشی و خود آفرینی اجزایش می‌باشد. این اجزاء در خارج از مجموعه (کل) نه‌تنها یک سلسله از خصایص اساسی خود را از دست می‌دهند، بلکه مشخصات اصلی و کیفی‌شان هم از دست می‌رود. برخلاف تصور **انباذقلس** (۱) فیلسوف یونانی ۴۸۴ قبل از میلاد، مجموعه‌ی ارگانیک، اجتماعی اجزاء از پیش ساخته‌شده نیست. این دانشمند معتقد بود که «ابتدا قسمت‌هایی از بدن

مانند سر، گردن، پا، چشم، گوش و غیره، جداگانه بوجود آمدند و تحت‌تأثیر مظاهر نفرت و کین درکمون باقی ماندند، ولی عاقبت علاقه‌ی اجزاء نسبت بهم، آن قطعات پراکنده را بیکدیگر پیوند داد و بدن را باجمع نمودن آنها بوجود آورد. «کل و اجزاء دریک‌زمان پدیدار می‌گردند. کل، ابتداء بساکن، به‌مثابه‌ی کلانف پیچیده‌ای از عناصر، تجلی می‌نماید. رابطه‌ی کل با اجزاء خویش، تحت‌ضابطه‌ی قانون زیر قرار دارد: استقلال نسبی اجزاء کم است، ولی رابطه‌ی اجزاء نسبت بهم خیلی نزدیک و پیچیده و تأثیر کل بر اجزاء فوق‌العاده زیاد می‌باشد.

از لحاظ نظری اشیاء به‌بی‌نهایت تقسیم پذیرند. ولی هیچ شیء‌ی را بدون تحمل تغییر، نمی‌توان تقسیم کرد. این تقسیم در لحظه‌ی معین سبب تغییر شیء و دگرگونی آن به‌کیفیتی می‌گردد که باکیفیت نخستین اختلاف دارد. چنانکه اگر کوزه‌ای بشکند، از شکستن آن کوزه دیگر کوزه‌های کوچکتر بدست نمی‌آید، بلکه از آن خرده ریزه‌های مختلفی باقی می‌ماند. در اینجا فقط خطر از دست رفتن «هویت» کوزه و بدل شدن آن به قطعات خرده‌ریز، در میان است. زیرا این قطعات فاسدشدنی نبوده و بطور کلی حالت اولیه‌ی خود را از دست نمی‌دهند. در مورد یک شاخه‌ی جدا شده از درخت، وضع کاملاً به‌ترتیب دیگری است. شاخه‌ی جدا شده فوراً می‌پلاسد و ضایع می‌شود و رو به تجزیه شدن می‌رود. بر این اساس باید نسبت به ارگانیسم زنده توجه خاصی نمود.

بالاخص باید گفت که ارگانیسم از اجزاء ساخته نمی‌شود، بلکه از عضوها پدید می‌آید. خود کلمه‌ی ارگانیسم این حقیقت را تبیین می‌نماید. عالی‌ترین شکل تجلی مجموعه‌ی ارگانیک، جامعه و فرم‌اسیون‌های مختلف اجتماعی چون، خانواده، دولت، طبقات، دانش، هنر و غیره می‌باشد. جامعه مجموعه‌ایست متشکل از واحدهای مختلف که پیدایش و گسترش هر یک از این واحدها تحت تأثیر عامل یگانه‌ای موسوم

به‌روند تولید مادی قرار دارند. قوانین عام که بر مجموعه‌ی اجتماعی حکومت می‌کنند، ماهیت و جهت‌گیری گسترش هر یک از اجزایش را که شیوه‌ی عملکردشان پیوسته با طبیعت مجموعه مطابقت دارد، مشخص می‌گردانند.

اهمیت و ارزش روش شناسی مقوله‌های جزء و کل - یکی از متفکران قرن نوزده در تعریف روش‌شناسی (۱) شناخت علمی می‌گوید، شیء‌ایکه مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد، مدام باید به‌صورت یک مجموعه در ذهن ما «خطور نماید» وگرنه در تجزیه و تحلیل دچار بیراهگی می‌شویم. هنگامی که این یا آن مجموعه تحت بررسی قرار می‌گیرد، اجزاء وابسته به آن به یاری تجزیه و تحلیل مشخص گردیده و خصوصیت پیوستگی‌های آنها روشن می‌شود. یک نظام یا سیستم وقتی به‌عنوان مجموعه با دراک درمی‌آید که طبیعت اجزایش بر ماکشوف گردد. بدین جهت بود که بشر مدت‌ها امکان نیافت طبیعت واقعی اتم را بشناسد، زیرا اطلاعات دانشمندان درباره‌ی ساختمان پیچیده‌ی اتم ناقص بود و از حیث نظری هم نتوانستند اتم را به‌مثابه‌ی نظام یا سیستم مطرح سازند.

هر عضو، برای انجام عمل معینی ساخته و پرداخته شده و ساختنی متناسب با عمل و کار خود دارد. در عین حال باید گفت، شیوه‌ی فعالیت هر عضو منوط به ساخت درونی و طبیعت ارگانیسمی است که بدان بستگی دارد. ژرفا و ماهیت عمیق یک پدیده وقتی با دراک درمی‌آید که آن را در مقطع مجموع ارگانیسم متبوع وی، تحت مطالعه قرار دهیم. فی‌المثل درک وجود انسان در خارج از رابطه‌ی وی با جامعه کوشش عبثی بیش نیست. اسلوب شناسی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی انسان را جدا از

پیوندها و مناسبات اجتماعی‌اش مورد مطالعه قرار می‌دهد. در صورتی که انسان بدون جامعه وجود خارجی ندارد.

اشتباه اساسی اسلوب‌شناسی ماده‌گرایی مکانیستی در این است که کل را چیزی جز مجموع اجزاء سازنده‌اش نمی‌داند. طبق این نظریه اجزاء همیشه خصایص کمتر از کل دارند و النهایه تنوع کیفی اشیاء به ترکیب‌های گوناگون اجزاء ماده‌که عاری از کیفیت مخصوص هستند، بستگی دارد.

با رد نظریه‌ی ماده‌گرایی مکانیستی که کل را چیزی بیش از مجموع اجزایش نمی‌داند، باید از درغلتیدن به سرایش مکتب کل‌گرایی (۱) نیز پرهیز داشت. این مکتب می‌گوید، کل چیزی بیش از مجموع اجزایش می‌باشد و از این واقعیت انکار ناپذیر نتیجه‌ای اشتباه آمیز و انگارگرایانه می‌گیرد. منظور از این نتیجه‌گیری، اعتبار دادن به عقیده‌ای است که طبق آن «این چیزی بیشتر»، نوعی اصل روحانی آفریدگار، تلقی گردد که فراتر از حد و مرز حرکت واقعی تحول قرار دارد و محرک گسترش جهان است. این عامل تمامیت، خود را به مثابه‌ی قدرت و علت همه‌ی انواع تمامیت، از اتم‌ها و مولکول‌ها گرفته تا شخصیت بشری که عالی‌ترین نمود آن است، معرفی می‌نماید. این قدرت به یک مضمون خاص روحانی مجهز است و بر جهان و اشیاء مادی حکومت دارد.

جزء و کل از دیدگاه روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی مفهوم دیگری دارند. یعنی اینکه کل منحصر به مجموع اجزاء خود نیست، بلکه چیزی بیشتر از آن است، در این صورت مفهوم واقعی آن را باید در کیفیت رابطه‌ی خود-ویژه‌ی عناصر و ساخت‌های مورد بررسی، جستجو کرد. **چنانکه جرم**

هسته از مجموع جرم‌های اجزاء سازنده‌ی آن، یعنی پروتون‌ها و نوترون‌ها کمتر است. جرم هسته، به انرژی، رابطه‌ی فیما بین اجزاء و ساخت هسته و غیره بستگی دارد.

مقوله‌های جزء و کل، همه‌ی قلمروهای معارف بشری را دربرمی‌گیرد. به همین علت این مقوله‌ها از حیث روش‌شناسی واجد اهمیت برجسته‌ای است و در هنر نیز جای شاخصی دارد. چنانکه رازتوفیق یک نویسنده در این است که هرچه بیشتر و وسیع‌تر بین اجزاء اثر و کلیت آن رابطه‌ی منطقی و عضوی برقرار کند، وگرنه اجزاء بی‌پیوند و بی‌ریشه، ساختمان اساسی اثر را درهم می‌شکند و آن را ازسکه‌می‌اندازد. در یک اثر واقعی موزیکال هرنت بر اساس یگانگی تم آن موزیکال، مشخص می‌گردد و بطور عضوی باملودی درآمیختگی دارد. در فن معماری هم مجموعه‌ی طرح، اجزاء آن را معین می‌دارد.

همه‌ی این واقعیات ملموس، نزدیکی معقول و منطقی مقوله‌های جزء و کل را تصدیق می‌نماید و نشان می‌دهد که در بررسی هر مجموعه و هر ساخت و عنصر و سازمانی، موضوع پیوستگی و وحدت متقابل این دو مقوله، هرگز نباید از یاد برود.

محتوی و صورت

هرشیء واقعی ضرورتاً دارای صورت، ساخت و محتوی مخصوص به خود است. محتوی، وحدت همهى عناصر متشکلهى شیء خصایص، روندها، پیوستگی ها، تضادها و گرایش های درونی اش می باشد. بدین جهت، عناصر متشابه می توانند در ترکیبات جداگانه، اشیاء غیرمتشابه را بوجود آورند. ساخت یک شیء، قائم به کیفیت پیوستگی عناصرش می باشد، ثبوت نسبی و تعیین کیفی شیء از ساخت آن ناشی می گردد.

بین عناصر متعدد سازندهى محتوی غنی اشیاء، عناصر بسیار مهم و قاطعی وجود دارند که محتوی اساسی شیء را مشخص می سازند. در مرحله ی کنونی تاریخ بشری، چشم اندازها و جنبه های مختلفی در زمینه ی گسترش های اجتماعی دیده می شوند. در این میان، چشم انداز اصلی همانا گذار

از نظام تولیدکالائی به نظام غیرتولیدکالائی است. براین اساس انتخاب آن راه رشدی که محتوی آن با محتوی و مضمون اساسی گردش جامعه‌ی بشری و قانونمندی تکامل منطقی اجتماعی عصر ما در تضاد باشد، کوره راهی بیش نخواهد بود.

هر شیء علاوه بر محتوی دارای صورت مشخصی است. صورت نه تنها کیفیت خودنمائی محتوی است، بلکه کیفیت نمود سازمان‌بندی عناصر وی و قانون ترکیب و پیوستگی این عناصر نیز می‌باشد.

اجزاء «اولیه» و روندهائی که در جریان حرکت آنها شرکت دارند، محتوی اتم یک عنصر معین شیمیائی را تشکیل می‌دهند. سازمان این اجزاء و ترتیب آنها در داخل اتم، صورتگر آن اتم می‌باشد. متابولیسم، قوه‌ی محرکه، نیروی انقباض و انبساط و غیره و همچنین عضوها، نسج‌ها و یاخته‌ها که مظهر چنین روندهائی است، محتوی ارگانیسم زنده بشمار می‌روند. شیوه‌ی جریان‌یافتن روندهای حیاتی و مهم در ارگانیسم و ساخت این عضوها و نسج‌ها، صورت ارگانیسم را بوجود می‌آورند.

پدیده‌های اجتماعی هم دارای صورت و محتوی هستند. نیروهای مولده (وسایل تولید و انسان‌هایی که در تولید شرکت دارند) محتوی شیوه‌ی تولید معین تاریخی را تشکیل می‌دهند. مناسبات تولیدی (روابطی که در جریان تولید بین انسان‌ها برقرار می‌گردد) صورتگر این یا آن شیوه‌ی تولیدی است. تغییر اساسی صورت، منکی به تغییر کیفیت است. صورت، سیستمی متشکل از روابط متقابل جزء و کل است.

صورت همانطور که بیرونی است، می‌تواند درونی هم باشد. صورت درونی یک اثر هنری، قبل از هرچیز، موضوع آن و کیفیت رابطه‌ی تصویرها و اندیشه‌های هنری است که محتوی اش را تشکیل می‌دهند. چشم‌انداز مستقیماً محسوس و سیمای خارجی یک اثر هنری،

صورت بیرونی آن را تشکیل می‌دهد.

ساخت داخلی آب، کیفیت پیوستگی مولکول‌های H_2O وی در حالت مایع است که به وسیله نیروی جاذبه‌ی الکتریکی مشخص می‌گردد. در صورتی که صورت بیرونی آن، شکل‌پذیری وی نسبت به ظرفی است که در آن قرار می‌گیرد. بنابراین صورت بیرونی مبین رابطه‌ی شیء مفروض با اشیاء دیگر است.

وحدت و رابطه‌ی مناقبل صورت و محتوی - صورت و محتوی

کل واحدی را می‌سازند. محتوی بدون صورت و صورت بدون محتوی وجود خارجی ندارد. چنین وحدتی بین صورت و محتوی نشان می‌دهد که هر محتوی مشخصی ضرورتاً صورت معینی دارد.

این وحدت آمیخته با تضاد است. محتوی در این تضاد جای شاخصی دارد. تغییر یک شئی از تغییر محتوی آغاز می‌گردد، زیرا محتوی متغیرتر از صورت است. صورتی که با محتوی خود سازش دارد، باعث آسانی و تندی روند گسترش است. لحظه‌ای می‌رسد که صورت کهنه و عقب مانده، سازش خود را با محتوی دگرگون شده از دست می‌دهد و به عامل ترمزکننده‌ی گسترش بدل می‌گردد. برای حل چنین تضادی واجب می‌آید که صورت عقب مانده درهم نوردیده شود و جای خود را به صورت نوئی بسپارد که با محتوی تازه سرسازش دارد. صورت نو تأثیر فعالی بر محتوی نهاده و به گسترش وی یاری می‌رساند.

اگر ما، تغییراتی را که در ارگانایسم‌های زنده روی می‌دهد، بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که این تغییرات، بطور کلی ناشی از تغییر فعالیت اعضا است که تحت تأثیر دگرگونی شرایط زیستی قرار دارند. ساخت این اعضا، موقتاً از تغییر بنیادی رو بر می‌تابد. تضادی که در چنین حالتی بین محتوی تازه‌ی فعالیت حیاتی ارگانایسم و ساخت کهنه‌اش پدیدار می‌گردد، دیر یا زود با تغییر ناگزیر ساخت و صورت قدیمی

حل خواهد شد.

یگانگی صورت و محتوی، استقلال نسبی آنها و نقش فعال محتوی را نسبت به صورت آشکار می‌دارد. استقلال نسبی صورت در عین حال نشان می‌دهد که آن می‌تواند در قبال گسترش محتوی، گرفتار عقب‌ماندگی معینی گردد. تغییر صورت با ایجاد دگرگونی در ترتیب پیوستگی درون شیء حاصل می‌گردد. این روند با رهجویی از درون تضادها و درگیریها، طی زمان گسترش می‌یابد. بدین جهت روند تجدید سازمان محتوی از حرکت محتوی «عقب می‌ماند».

روابط تولیدی که نقش صورت را در قبال نیروهای مولدهی جامعه ایفا می‌کنند، هنگام پیدایش و بسط اولیه‌ی صورت‌بندی معین اجتماعی باگرایش‌های گسترش نیروهای مولده کاملاً انطباق دارند. ولی بزودی از رشد نیروهای مولده (در جامعه‌های طبقاتی) عقب‌مانده و ترمزی در سر راه بالندگی وی ایجاد می‌نمایند.

صورت‌های کهنه و بازمانده‌ای که در مرحله‌ی معینی از تکامل اجتماعی اعتبار خود را از دست داده و سد راه پیشرفت‌های اجتماعی هستند، رفته‌رفته از میدان بدر شده، جای خود را به صورت نوئی می‌سپارند که در پیروزی محتوی نو و مترقی شرکت‌فعال دارند. صورت-بندیهای چندگانه‌ی جامعه‌ی بشری، حقیقت استقرار مناسبات جدید تولیدی را بجای مناسبات کهنه‌ی تولیدی روشن می‌دارد، تازمانی که تضادهای سیزنده در جامعه‌ی بشری وجود دارد، واپس‌نهادن صورت‌های میرنده از راه درگیری سخت‌گونه، امری اجتناب‌ناپذیر است.

تاریخ علوم هم بروشنی مدلل می‌دارد که چگونه شیوه‌های کهنه‌ی اندیشه، در قبال محتوی ایده‌های نو بوجه قابل ملاحظه‌ای عقب مانده و ارزش خود را از دست می‌دهند.

استقلال نسبی صورت و محتوی، بیانگر این حقیقت است که

محتوی می‌تواند تحت اشکال مختلف نمایان گردد. استقرار مالکیت جمعی به صورت‌های گوناگون، اشکال مختلف حاکمیت خلقی در چهار-چوب صورت‌بندی مبتنی بر مالکیت عمومی و تجلی سیمای کثیرالجوانب فرهنگ برپایه‌ی فرهنگ‌های مختلف ملی، مظهر بارز جلوه‌ی محتوی در اشکال مختلف خود می‌باشد.

تفسیر دیالکتیکی صورت و محتوی دارای اهمیت بسزائی از حیث روش‌شناسی است.

فلسفه و هنر جوامع واپس‌گرا با تحریف روابط خلاق این دو مقوله، صورت را از محتوی جدا نهاده و برای صورت ارزش مطلقى قائل است.

جریان‌های مخالف هنری چون صورت‌گرایی (۱) و مجردگرایی (۲)، رکن اساسی هنر و فلسفه‌ی طبقه‌ی ناسازگار و بی‌ریشه‌ی اجتماعی است. روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی با هر نوع صورت‌گرایی، سخت مخالف است. چنین مخالفتی با صورت‌گرایی، هرگز بدین معنا نیست که اهمیت صورت در نظر نیاید.

در هر آفرینش هنری بدون اتکاء به صورت متناسب و بایسته، پدید آوردن یک اثر واقعی کاملاً ناممکن است. صورت یک اثر هنری هر قدر بیشتر پاسخ‌گوی نیازهای محتوی خود باشد، بهمان اندازه‌فعال و موفق‌تر است. اگر شاعران هنری با زیبایی‌خود ما را مفتون خود می‌سازند، بیشتر بخاطر اینست که بین صورت و محتوی آن‌ها وحدتی عضوی وجود دارد.

با درک اهمیت و نقش برجسته‌ی صورت، می‌توان از آن برای سازماندهی و گسترش محتوی، بوجه قابل تأملی سود جست. چنانکه

درفیزیک و شیمی معاصر و در مسائل اجتماعی با تکیه بر چنین نقطه نظر علمی، انقلابات خاصی در هر دو زمینه پدید آمده است. بدنه‌های سفینه‌های کیهانی به موهبت نوع ترکیب مولکول‌ها و کیفیت ساخت خودمی‌توانند در مقابل بیش از ۸۰۰۰ درجه حرارت مقاومت نمایند. در صورتی که کلیه‌ی اشیاء و فلزات موجود در طبیعت تا سه هزار درجه حرارت ذوب می‌شوند.

استفاده‌ی درست از نقش فعال صورت در سازماندهی کار، روند تولید، تقسیم بموقع منابع انسانی، سمت دادن پیکارهای ناگزیر در طبیعت و جامعه، می‌تواند به سلاح مطمئنی در تأمین پیروزی‌های انسان در مقابله با مشکلات بدل گردد. حل تضادهای ستیزنده‌ی اجتماعی متکی به کیفیت سازماندهی نیروهای سازگار اجتماعی است. گرد آمدن نیرو-های سازگار اجتماعی در ساخت معین و ترکیب این نیروها بر بنیاد آرمان‌ها و منافع مشترک، هدف‌های اجتماعی آنان را به سهولت بثمر میرساند. یکی از جهات اساسی کامیابی نیروهای بالنده‌ی اجتماعی عصر ما در پهنه‌ی درگیری‌های حاد با واپس‌گرایی، کیفیت ترکیب این نیروها است. در دوران گذشته، شرایط لازم‌اعتلای رشد تولیدی و اجتماعی و خودآگاهی طبقاتی برای همگرایی‌های سازمانی نیروهای سازگار اجتماعی وجود نداشت، به همین علت همه‌ی تلاش‌ها سرگردان و آواره بود.

محتوی بارور و پیچیده‌ی حرکت پیشرو اجتماعی ایجاب می‌نماید که اشکال همگرایی سازمانی بطور دقیق و سنجیده‌ای انتخاب گردد. همگرایی سازمانی می‌تواند تحت اشکال مختلف اقتصادی، آرمانی و سیاسی نمایان گردد. ارزش صورت‌های گوناگون همگرایی سازمانی باید بدقت مورد بررسی قرار گیرد. تناسب‌قوا و روابط گروه‌ها و طبقات، شرایط و موقعیت درگیری‌های ملی، جهانی و نوع سازمان یابی، کیفیت همبستگی و سطح‌های گسترده‌ی وحدت نیروهای سازگار را

مشخص می‌سازد.

شرایط و لحظاتی وجود دارد که انتخاب صورت برای حرکت و کار معینی ظرافت و دقت خاصی کسب می‌کند. چنانکه می‌دانیم محتوی نو در قالب صورت نو پدید خود بچولان در می‌آید و صورت قدیم را پس می‌زند ولی صورت قدیم هم می‌تواند در شرایط مشخص و در چهار-چوب معینی به‌عنوان وسیله در خدمت محتوی نو قرار گیرد. فی‌المثل سودجستن از صورت و فرم تأسیسات دولتی نظام تولید کالائی نمونه‌ای از خدمت صورت قدیمی به‌محتوی نو می‌باشد. در عرصه‌ی هنر هم وضع چنین است. تا زمانیکه عناصر روحی و فرهنگی سنتی در میان‌توده‌ی مردم دوام دارد، صورت‌های کهنه و قدیمی هنر تا حدودی می‌تواند خدمتگزار محتوی نو باشد و مردم را به‌مضامین بکر خود برانگیزد و بشور و شوق وا دارد. مثلاً فرم قصیده در هنر سرایندگی دیگر از سکه افتاده و به‌عنوان صورت قدیمی، هنر شعری اعتبار خود را برای خدمت به‌مضامین سیال نو از دست داده است ولی همانطور که اشاره شد، قصیده و یا هر فرم دیگر شعری دوران گذشته فقط در چهار-چوب معین و بسیار محدودی می‌تواند خدمتگذار باشد. قصیده‌ی «جغد-جنگ» ملک‌الشعراى بهار بهترین نمونه‌ایست که در این زمینه خود نمائی می‌نماید. بنابراین در تمام این موارد قبل از هر چیز محتوی نو و بالنده می‌تواند از صورت‌های ممکن نو و کهنه برای گسترش سریع خود استفاده کند.

نو بودن محض صورت هم‌کار را یکسره نمی‌کند. سرنوشت هر پدیده به‌محتوی آن بستگی دارد. در شعر معاصر فارسی کوهی از سروده‌های نو وجود دارد که با محتوی عقب‌مانده و پوچی بی‌بازار شعر عرضه می‌گردد. به‌همین ترتیب بسیاری از مکتب‌های واپس‌گرای فلسفی با چهره‌آرائی، خود را در سلاک مکتب‌های نو معرفی می‌نمایند. چیزی

که ما را به قبول نو بودن آثار هنری و فلسفی وا می‌دارد، محتوی آنهاست.

در روندهای اجتماعی، انتخاب صورت‌های قدیم برای تسریع گذار اساسی اجتماعی عصر ما، که براساس شرایط خاص ملی عنوان می‌گردد، بدقت و ظایف نیروهای مترقی ربط می‌یابد. درلحظه‌ی تحلیل و تشخیص و انتخاب صورت‌های پیشین برای ایجاد دگرگونیهای اجتماعی و نوسازی جامعه‌ی دگرگرن شده، همواره باید این اصل منطقی را در نظر داشت: **محتوی عام و واحد روندهای گسترش با صورت و مظاهر متعدد نمایان می‌گردد.** این اصل از وحدت دنیای عینی، تنوع نامتناهی صورت‌های ماده‌ی حرکت‌یابنده و از تنوع خصیصه‌هایی که بایوسنگی‌ها و روابط ماده ملازمه دارد، منشأ می‌گیرد.

با نتیجه‌گیری‌های دقیق از این اصل، طرحی بدست می‌آید که دارای اهمیت نظری و عملی استثنائی و خود ویژه‌ایست. نظام‌های پس‌رونده‌ی اجتماعی معاصر در اشکال مختلف فرمانروائی جلوه‌گرند، ولی ماهیت همه‌ی آنها یکی است، یعنی سلطه‌ی واپس‌گرایان در آن حفظ و حراست می‌گردد. نظام‌های بالنده‌ی اجتماعی، ضرورتاً تحت اشکال مختلف ظاهر شده، بی‌آنکه تضادی در ماهیت آنها موجود باشد، سلطه‌ی نیروهای بالنده را برقرار می‌نمایند.

عناصر آینده‌نگر، به اتکای چنین واقعیتی و بادر نظر گرفتن ماهیت قوانین گسترش جامعه و قوانین درگیری‌های دگرگون‌کننده، می‌توانند از همه‌ی صورت‌های ممکن، برای بنیاد نهادهای نوین استفاده‌کنند.

ماهیت^۱ و نمود^۲

ماهیت

چنانکه می‌دانیم برخورد اولیه انسان با اشیاء و پدیده‌های مختلف و بی‌شمار طبیعت و جامعه برخوردی قشری و سطحی است، یعنی انسان در ابتدا با نمود اشیاء و پدیده‌ها روبرو می‌گردد. شناخت انسان در نتیجه‌ی تأثیر مداوم و پیگیر این نمودها گسترش یافته و ماهیت اشیاء که جنبه‌ی درونی و ناپیدا دارد، رفته رفته بر مامکشرف می‌گردد. بنابراین ماهیت اشیاء، واقعیت و عینیتی است که در آن سوی حد و مرز دریافت‌های فوری و بی‌واسطه قرار دارد. اندیشه‌ی انسان، تحت تأثیر واقعیت‌های بیرونی، از نمود به ماهیت و از ماهیتی کم‌ثرف به ماهیتی

1- Essenee

2- Phenoméne

ژرف‌تر گسترش می‌یابد.

اگر چه مفاهیم عام، کل، محتوی و باطنیت با مفهوم ماهیت نزدیکی دارند ولی با مفهوم مقوله‌ی اخیر هم‌ارز نیستند. مثلاً در بیان وجه اختلاف ماهیت و محتوی می‌دانیم که محتوی معرف مجموع همه‌ی عناصر و روندهای تشکیل‌دهنده‌ی شیء است. ولی ماهیت وجه اساسی، داخلی و نسبتاً ثابت شیء یا مجموع این وجوه و روابط می‌باشد. ماهیت، طبیعت شیء را تبیین می‌نماید. وجوه و خصوصیت‌های دیگر شیء، از ماهیت آن ناشی می‌شود.

ماهیت، عامل اصلی و اساسی و تعیین‌کننده‌ی شیء است و آن را باید طبیعت ژرف و عموماً نهان اشیاء و روندها دانست. قوانین عینی همیشه ماهیت روندهای گسترش را تبیین می‌نمایند. به قول یکی از متفکران «... قانون و ماهیت مفاهیمی هم نوع (هم‌طبقه) یا صحیح‌تر هم‌سطح هستند که ژرفای شناخت بشری را نسبت به پدیده‌ها و عالم‌بیان می‌دارند...» ما برای تشخیص ماهیت یک شیء به مقوله‌هایی توسل می‌جوئیم که با مقوله‌ی ماهیت نزدیکی دارند ولی با آن یکی نیستند، مانند مقوله‌های فرد در متکثر، عام در فرد، ثبوت در تغییر و قانون در حرکت.

چنین است که ماهیت ارگانیسم زنده، قبل از هر چیز بر اساس متابولیسم آن با محیط معین می‌گردد. تبادل مواد بین ارگانیسم و محیط، طبیعت درونی هر موجود زنده را تشکیل می‌دهد. مظاهر دیگر حیات چون تحریک‌پذیری، انقباض، قابلیت رشد، تولید مثل و حرکت از فعالیت اساسی آلبومین ناشی می‌گردد.

در زمینه‌ی اجتماعی نیز، ماهیت، جنبه‌ی اساسی روندها را مشخص می‌سازد. چنانکه، ماهیت شیوه‌ی تولید نظام‌کالائی، مالکیت خصوصی بر وسایل تولید است. رقابت، هرج و مرج در تولید و ایدئولوژی

ستایشگر این مناسبات، اشکال بیرونی این ماهیت بشمار می‌روند. سلطه‌ی انحصارها که جانشین رقابت آزاد شده، ماهیت توسعه طلبی امپریالیسم را مجسم می‌سازد. به‌چنگ آوردن سودهای کلان از راه گروه‌بندی سرمایه‌داران در شرکت‌های عظیم انحصارطلب، از مشخصه‌های دیگر امپریالیسم است.

ماهیت نظام غیرکالائی، مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید است. فقدان رقابت‌ها، توزیع عادلانه‌ی دست‌آوردهای تولیدی، ارضای هرچه بیشتر نیازهای مادی و معنوی جامعه از راه گسترش و اصلاح وقفه ناپذیر تولید اجتماعی، رشد طبق نقشه‌ی جامعه، یگانگی اجتماعی، سیاسی و آرمانی مردم، همه از مظاهر بیرونی نظام غیرکالائی است. نمود، وجه خارجی ماهیت و چگونگی تجلی آن است. اختلاف نمود با ماهیت در این است که نمود، در سطح جاری است، ولی ماهیت همیشه از دید مستقیم نهان است. نمود هرگز نمی‌تواند در بیرون از ماهیت موجود باشد، زیرا ماهیت، آفریدگار اصلی ساخت درونی نمود است.

ماهیت همیشه به این یا آن شیوه ظاهر می‌شود. همانطور که نمود بدون ماهیت وجود خارجی ندارد، ماهیت بدون نمود نیز چیز پوچ و بی‌معنایی است، یکی از فلاسفه‌ی معاصر می‌گوید: ماهیت، نمودی و نمود ماهوی است. ماهیت موجود زنده که از چگونگی متابولیسم آن مایه می‌گیرد، در نمودهای بسیار مختلف ظاهر می‌گردد. ما تاکنون قریب ۵۰۰۰۰۰ نوع نبات و ۵۰۰۰۰۰۰۰ نوع حیوان را شناخته‌ایم. همه آنها از لحاظ نمود و منظر بیرونی و مراتب تحول متمایزند ولی ماهیت اصلی و اساسی آنها متابولیسم است.

نمود تابع ماهیت است. وجوه خارجی و قشری، مشخصه‌ها و لحظه‌ها سازنده نمودها هستند. ماهیت در واقع همان نمودها، لحظه‌ها

و وجوه مختلف هستند که در حالت مختص بخود وضع ثابت‌تر، عمیق‌تر و عام‌تری دارند. در نمود، چیز اساسی و غیر اساسی وحادثی در کنار هم وجود دارند. نمود می‌تواند باماهیت خود که در تعدادی از نمودها در یک نمود واحد و اساسی جلوه‌گر می‌شود، منطبق باشد و یا با آن تطبیق ننماید. ماهیت در برخی نمودها خود را می‌نمایاند و از «ورای حائل» ها آشکار می‌گردد، در صورتی که در نمودهای دیگر، روی در نقاب می‌کشد و از نظر پنهان و پوشیده می‌ماند.

تمایز و رابطه‌ای که بین ماهیت و نمود وجود دارد، به جریان‌شدید آب‌های رودخانه شبیه است. یکی از فلاسفه‌ی معاصر در این باره می‌گوید «... چیز غیر اساسی، ظاهری و قشری که اغلب از میان رفتنی است مانند «ماهیت»، «پابرجا» و «استوار» نیست. مثلاً در حرکت رودخانه، کف آب در بالا و جریان‌های عمیق در پائین است. ولی حتی کف آب نیز جلوه‌ای از ماهیت است!»

ماهیت و نمود اضطراراً به یکدیگر بستگی دارند و پیوستگی آنها جنبه‌ی دیالکتیکی دارد. با توسل به روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی، می‌توان چیز اساسی را از غیر اساسی و ظاهری تمیز داد و مصادیق این تمایز را در پدیده‌های اجتماعی و طبیعی ملاحظه کرد. در عین حال این روش-شناسی به ما امکان می‌دهد که بتوانیم ثابت کنیم که این تمایز مطلق نیست، بلکه جنبه‌ی نسبی دارد. زمانی بود که دانشمندان تصور می‌کردند که خصوصیت اساسی عنصر شیمیائی، متکی به وزن اتمی‌اش می‌باشد، ولی بعد ثابت شد که این نقش را بار هسته‌ی اتمی ایفاء می‌کند. با روشن شدن این حقیقت نباید نتیجه گرفت که وزن اتمی از شمار خصوصیت اساسی بیرون است. گفتگو در این است که مراتب هر یک از این خصوصیت‌های اساسی فرق می‌کند.

ظاهر یا نمود

یکی از خصوصیت‌هایی که ما اغلب در روند شناخت حسی با آن روبرو هستیم، این است که پدیده‌ها طوری در نظر ما جلوه‌گر می‌شوند که در واقع و نفس امر چنان نیستند. این وضعیت را ظاهر پدیده‌ها گویند. ظاهریابیرون هرگز محصول ناب شعور انسان نیست، بلکه باید آن‌را نتیجه‌ی تأثیر روابط واقعی و عینی شرایط ملاحظه‌ی اشیاء و پدیده‌ها دانست. ظاهر همیشه به‌طرز نگرستن بیننده بستگی دارد.

گردش ظاهری خورشید به دور زمین محصول نگاه سطحی و قشری است. یا اگر باچشم غیر مسلح امتداد ریل‌های راه‌آهن را دنبال کنیم، می‌بینیم که این ریل‌ها در دور دست، رفته‌رفته به هم نزدیک شده، در نقطه‌ای یکدیگر را قطع می‌نمایند.

دستمزدی که یک شاگرد نجار یا آهنگر دریافت می‌کند، در حقیقت دستمزد واقعی ساعت‌های کارش نیست. ولی در ظاهر چنین است که کارفرما مزد کار را تماماً می‌پردازد. به تجربه دریافته‌ایم که صورت ظاهر اشخاص با رفتار باطنی‌شان تفاوت زیادی دارد. بدین جهت خودنمایی هرگز روشنگر شخصیت واقعی فرد نیست. شخصیت واقعی فرد بر اساس روش و منش باطنی‌اش تعیین می‌گردد. ضرب‌المثل ایرانی «گندمنما و جو فروش» موضوع نمود و ماهیت را در شخصیت آدمی بخوبی روشن می‌سازد.

بحث درباره‌ی مقوله ظاهر وقتی پیش می‌آید که بین ماهیت یک شیء و صورت ظاهر آن اختلاف فاحشی موجود باشد. گاهی این اختلاف جنبه‌ی تضاد واقعی بخود می‌گیرد.

در این صورت، برای تشخیص ماهیت باید به تحلیل علمی ظاهر یا بیرون پرداخت. اگر ماهیت و صورت ظاهر پدیده‌ها یکی بودند، دیگر

نیازی به علم نبود.

خاصیت علم در این است که از نمودهای متعدد و جنبه‌های قشری و مشخصه‌های ظاهری درگذرد و به ماهیت دست یابد. با وجود این، علم در پروسه‌ی واقعی شناخت هرگز از جنبه‌ی بیرونی اشیاء غافل نیست. به عکس این جنبه‌ها را بررسی می‌کند تا از حیثه ظاهر پروسه‌ها به کشف ماهیت درونی برسد.

ادراک جنبه‌ی قشری محیط پیرامون و روشن‌گرداندن ماهیت آن باهم رابطه‌ی نزدیکی دارند. بدون انعکاس صورت ظاهر و رویه مرئی و آنچه که انسان بی‌واسطه آن را درک می‌نماید، رسیدن به ژرفای اشیاء و تشخیص ماهیت آن‌ها غیرممکن است. به علاوه ماهیت مکشوف، در بررسی و ادراک نمود تأثیر می‌نهد.

مثلا رقابت در اقتصاد تولید کالائی معاصر تضادی خارجی و نشانه‌ای بی‌واسطه است. برای دست‌یافتن به فهم درست این واقعیت کتمان ناپذیر، باید به طبیعت این نوع شیوه تولید راه یافت. در هر حال یک چیز متیقن است و آن اینکه «تحلیل علمی رقابت، مستلزم تحلیل طبیعت درونی چنین اقتصادی است. همانطور که حرکت ظاهری اجرام سماوی برای کسی قابل فهم است که به حرکت واقعی آن معرفت یابد.» در دوران ما توجه عمیق به زیر و بم‌های این واقعیت، اهمیت خود ویژه‌ای کسب می‌کند.

تحلیل منطقی و درست همه نمودهای اقتصاد رشد یافته‌ی تولید کالائی معاصر و بررسی صورت ظاهر اعتلای آن، دستیابی به ادراک ژرف ماهیت نظام تولید کالائی عصر ما و شناخت طبیعت روابط اجتماعی این نظام که مبتنی بر قیودات بازدارنده است، بهترین شیوه برای نوسازی‌های اجتماعی است.

بنابراین، تنها به اتکای شناخت ظاهر ماهیت و نمودهای بیرونی

آن نمی‌توان چشم‌انداز درستی از جهان بدست‌داد. چنین شناختی هرگز نمی‌تواند راهنمای عمل قرارگیرد. تا زمانی که مختصات نمود و ماهیت بر ما معلوم نگردد و این‌دوم‌مقوله را به‌دقت نشناسیم، درتئوری و عمل گرفتار اشتباهات جدی خواهیم بود.

علت و معلول

مفهوم علیت - هر حادثه و رویدادی، محصول یک سلسله از حوادث و وقایع است. پدید آمدن هر چیزی، علت مشخصی دارد. چنانکه میکرب یا ویروس، مولد بیماری و ابر موجد باران است. و به قول عوام «دود بی آتش وجود ندارد.»

بنابراین، پدیده یا پدیده‌هایی که مقدم بر گروهی از پدیده‌ها بوده و باعث بوجود آمدن آنها می‌شوند، **علت** نام دارد. و پدیده‌های مؤخر را که محصول پدیده‌های مقدم هستند، **معلول** می‌نامند.

ماکس پلانک (۱) فیزیکدان مشهور قرن بیستم در این باره می‌گوید:
قضایائی که در تحقیقات علمی به‌عنوان مقدمه‌ی کار، مورد استفاده قرار

می‌گیرند باید چیز آشکار و مسلمی باشند. به‌طور کلی، همه‌ی مظاهر جهان مادی و معنوی از پیوستگی دقیقی موسوم به قانون علیت تبعیت می‌نمایند. علیت مبین خصوصیت کلی و عمومی جهان مادی است.

علت و معلول طی زمان، در پی هم می‌آیند. ابتدا علت ظاهر می‌شود و بعد در فاصله‌ی معینی معلول پدیدار می‌گردد. بین دو پدیده هنگامی رابطه‌ی علت و معلولی وجود دارد که پدیده نخست نه‌تنها باید مقدم بر پدیده دوم باشد بلکه باید موجود بی‌چون و چرای پدیده‌ی ثانوی هم‌باشد. «البته باید بین علت و دستاویز فرق قائل بود. دستاویز واقعه‌ای است که بی‌واسطه در جلوی معلول ظاهر می‌شود و در سلک علت قرار ندارد، بلکه وسیله‌ای برای انگیزش معلول است. چنانکه قتل آرشیدوک - فردیناند، شاهزاده اطریشی در سال ۱۹۱۴ دستاویزی برای افروختن نائره‌ی جنگ جهانی اول بود. در صورتی که علت اصلی جنگ تضادهای عمیقی بود که دول جنگ طلب آن روزی را مقابل هم قرار می‌داد. تقسیم مجدد بازار جهانی سرمایه، دستیابی به اراضی دیگران، ایجاد فضای حیاتی برای توسعه طلبان نوظهور، بحران‌ها، انباشت بی‌قواری سرمایه، از عوامل اصلی و اساسی جنگ جهانی اول بشمار می‌روند. قتل شاهزاده‌ی اطریشی در این میانه، بهانه‌ای برای شروع جنگ بود. باید بین علت‌های اولیه - مستقیم - و علت‌های ثانویه - غیر مستقیم فرق قائل بود. علت‌های اولیه و ثانویه همراه با یک سلسله از حلقه‌های واسط دیگر در پیدایش این یا آن پدیده دخالت دارند.

اگر علت را با معلول مقایسه کنیم ملاحظه می‌شود که علت هم حالت فعال‌تری دارد و هم اینکه نخست ظاهر می‌شود. ولی ممکن است دو پدیده در مقطع زمان، چنان در پی هم واقع شوند که بین آنها هیچ رابطه‌ی علت و معلولی موجود نباشد. در ظاهر روز، جانشین شب و شب جانشین روز می‌گردد. آیا بر این اساس می‌توان گفت روز، شب و یا

بعکس شب، روز را بوجود می‌آورد؟ جواب منفی است. توالی شب و روز قبل از هرچیز مربوط به کیفیت گردش زمین بدور محور خود می‌باشد. انسان بیاری فعالیت عملی توانسته است رفته رفته به مدلول و مفهوم علیت دست یابد. چنانکه آگاهی انسان در استفاده از حرارت آتش و توقف به سوزاندگی آن بدون تجربه‌ی روزانه میسر نبوده است. شناخت **روابط علی** برای زندگی انسان و جامعه و برای گسترش علوم بسیار با اهمیت است.

انسان اگر از روابط موجود بین اشیاء و پدیده‌ها بی‌خبر بماند، قادر به هیچ‌کاری نخواهد بود. و در نتیجه از تأثیر بر محیط پیرامون و پیش‌بینی حوادث و وقایع محروم می‌ماند. اطمینان و جسارت ما در فعالیت روزانه متکی بر شناخت علیت و درک قوانینی است که بر گسترش جهان حکومت دارد.

در قلمروی دانش، بخصوص در علوم طبیعی، باید بین علت کلی و علت خاص و همچنین بین علت اصلی و علت فرعی فرق قائل بود. **علت کلی همه‌ی آن شرایط لازمی است که در تکوین یک پدیده شرکت دارند.** علت کلی در چهارچوب پدیده‌های نسبتاً ساده‌ای که تعداد کمی از عناصر در آن شرکت دارند، آشکار می‌گردد.

معمولاً تحقیقات علمی در سمت کشف علت‌های خاص ره می‌جوید. **علت خاص مجموع شرایط معینی است که ناشر متقابل آنها پدید آورنده‌ی معلول مفروضی می‌باشد.**

آنها در قبال گروه بی‌شماری از شرایط دیگر که پیش از پیدایش آن معلول وجود دارند، مستقلاً عمل می‌نمایند. با وجود این، شرایط اخیر بی‌آنکه نقش فعالی ایفا کنند، برای برانگیختن علت، ضروری هستند. دریک موقعیت مفروض. اساسی‌ترین عناصر کلی، علت‌های خاص را تشکیل می‌دهند. در این صورت عناصر دیگر آن، دخالت علت خاص را مشروط می‌سازند. هرگاه واقعه‌ای مستلزم دخالت یکجای چندین

شرایط باشد، هریک از آنها به‌تنهایی شرط لازم ولی غیرکافی برای پیدایش آن واقعه محسوب می‌گردد.

علت‌ها می‌توانند داخلی و یا خارجی باشند. علت داخلی در چهار-چوب نظام مفروضی عمل می‌نماید. علت خارجی تأثیر متقابل دونظام مفروض را آشکار می‌دارد. گسترش تولید علت داخلی حرکت جامعه‌ی بشری است. در جامعه‌های طبقاتی درگیری‌های طبقاتی، علت داخلی وقوه‌ی محرکه‌ی گسترش این جوامع می‌باشد. نقش علت‌های خارجی را نمی‌توان نادیده گرفت. تأثیر متقابل ارگانیزم و محیط جامعه، و روابط بین کشورها مبین علت‌های خارجی هستند.

علت‌ها می‌توانند عینی و یا ذهنی باشند. علت‌های عینی علت‌هایی هستند که مستقل از اراده و شعور ماعمل می‌نمایند. علت‌های ذهنی آنهایی هستند که اعمال آگاهانه ما را برمی‌انگیزند، بر آراء و تصمیمات ما فرمان می‌رانند و تجربه و شناخت‌های ما را منظم می‌سازند. سطح شعور و سازمان‌بندی انسان از همه‌ی موجودات زنده‌ی دیگر کامل‌تر و رشد یافته‌تر است. به‌همین علت فعالیت‌های آگاهانه‌ی انسان می‌تواند در تسریع پیشرفت‌های تاریخی تأثیر جدی بجای گذارد، اشتباهات، تجزیه و تحلیل‌های نادرست شرایط، تصمیمات شتابزده و بی‌محتوی، بی‌اعتنائی به تجربه و نتیجه‌گیری‌های علوم، چنان علت‌های ذهنی هستند که مانع پیشرفت‌های جامعه می‌گردند. با تکیه بر تأثیرات اجتناب‌ناپذیر علت‌های عینی باید زمینه‌ی دخالت مؤثر و نتیجه بخش علت‌های ذهنی را فراهم آورد، تا جایی برای جلوه‌ی علت‌های ذهنی منفی که مانع پیشرفت‌ها و سدی برای اتخاذ تصمیمات درست هستند، باقی نماند.

برای اینکه علت بتواند، این یا آن معلول را بوجود آورد، حضور جبری شرایط معینی ضرورت دارد. این شرایط در پیدایش هر پدیده‌ی مفروضی در شمار عناصر ناگزیر

قرار دارند، ولی به‌تنهایی نمی‌توانند باعث ایجاد آن پدیده شوند. به‌همین علت وجود شرایط مساعد در تغییر پدیده‌های طبیعت و جامعه شرط لازم و غیرکافی است. بخصوص در دگرگونی‌های اجتماعی، تنها شرایط مساعد نمی‌تواند گره‌گشای واقعی گردد، بلکه باید نیروهای بالنده و دگرگون‌ساز اجتماعی نیز در مسیر حرکت و پیشرفت‌های تاریخی به‌اوج و پیوستگی و آمادگی‌های لازم عینی و ذهنی برسند.

چنانکه می‌دانیم وجود شرایط مشخص به‌تنهایی برای ایجاد معلول مفروضی کافی نیست، برای حصول نتیجه، علت نیز باید باین شرایط ضمیمه‌گردد. لازم به‌یادآوری است که علت هم به‌نوبه‌ی خود بدون فراهم آمدن شرایط مساعد کاری ازپیش نمی‌برد.

علت و معلول به‌طور مداوم در یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مثلاً وجود نباتات شرط ناگزیری برای پیدایش حیوانات بود. متقابلاً حیوانات نیز به‌نوبه‌ی خود در تحول‌بعده گیاهان تأثیر مشخصی برجای‌نهادند. نمونه‌ی دیگری از تأثیر متقابل علت و معلول در پدیده‌های طبیعی، واکنش هسته‌ای مداومی است که در کانون خورشید صورت می‌گیرد. روندتبدیل اتم‌های هیدروژن به‌اتم هلیوم‌حرارت فوق‌العاده زیادی‌برابر با چندین میلیون درجه ایجاد می‌کند که باعث ترکیب اتم‌های هلیوم بر اساس اتم‌های هیدروژن می‌گردد.

تأثیر متقابل مقوله‌های علت و معلول در پهنه‌ی زندگی اجتماعی نیز دیده می‌شود. چنانکه افزایش تقاضای برخی از کالاهای مصرفی، تولید آن کالاهای را با لامی‌برد. فزونی‌میزان تولید به‌نوبه‌ی خود سبب‌بالا رفتن تقاضا است.

بنابراین، تأثیر متقابل علت و معلول خصوصیت دیالکتیکی این مقوله‌ها را هرچه بیشتر ثابت می‌کند.

علت‌گرایی (۱) منطقی و مکانیستی - علت‌گرایی یک جریان

فکری است که معتقد به وجود رابطه‌ی علی بین‌همه‌ی پدیده‌های طبیعت، جامعه و شعور بوده و این پدیده‌ها را نسبت به هم مشروط می‌داند. اندیشه‌ی علمی هر نوع اعتقاد به «علت ابتدائی» و «علت غائی» را مردود می‌داند و از اصل تا منتهای بودن پیوستگی رابطه‌ی علی دفاع می‌کند.

بنابراین، علت ابتدائی (علت بدون علت) و علت غائی (علت بدون معلول) از مفاهیمی هستند که پایه و اساس عینی ندارند. بپذیرش علت ابتدائی، شرط عمومی بودن رابطه‌ی علی نفی می‌شود و موازین علمی نقض می‌گردد تا راهی برای تن دادن به وجود قضایای بی‌علت پیدا شود. چنین طرز تفکری خاص آن آئین‌هایی است که نیروی موهومی را به عنوان «علت‌العلل» و عامل همه‌ی تغییرات جهان معرفی می‌نمایند. علت‌گرایی فلسفه‌ی علمی معتقد به گوناگونی روابط علی است. تنوع این روابط معطوف به خصوصیت‌قوانینی است که بر پدیده‌های متفاوت حکومت دارند. این علت‌گرایی، نقطه‌ی مقابل علت‌گرایی مکانیستی قرار دارد. علت‌گرایان مکانیستی تنوع علت‌ها را به تأثیر متقابل ساده‌ی مکانیکی نسبت می‌دهند. مدافعان این طرز تفکر ویژگی کیفی قوانینی را که محرک صورت‌های گوناگون حرکت مادی هستند ندیده گرفته و خصوصیت عینی حدوث را انکار می‌کنند.

لاپلاس (۲) به علت‌گرایی مکانیستی بیان کلاسیک خود را القاء می‌کند. او می‌گوید اگر روح قادر بود در لحظه‌ی مفروضی راز همه‌ی نیرو-های طبیعت را به‌چنگ آورد و موضوع کار بست‌شان را بداند، در این صورت، در هیچ موردی با تردید روبرو نمی‌شد و با یک نظر اجمالی

میتوانست همه چیز گذشته و آینده را در چنبره‌ی خود قرار دهد. علت‌گرایی مکانیستی سرانجام به‌قدرگرائی (۱) و باور به‌قدرت مطلق سرنوشت می‌انجامد. پیشرفت‌های علوم رفته رفته امکان‌داد که سلطه‌ی علت‌گرایی مکانیستی در پهنه‌ی زندگی اجتماعی و طبیعت آلی در هم نوردیده شود.

با وجود این، در عصر ماعت‌گرائی مکانیستی در ساختن ماشین‌ها، احداث پل‌ها و در امور مشابه دیگر جلوه‌های معینی پیدا کرده است. البته این امر نباید باعث شود که در زمینه‌ی تبیین قوانین ذرات خرد، پدیده‌های زیستی، فعالیت روانی و زندگی اجتماعی به آن توسل جوئیم. مسأله‌ی علیت، همواره موضوع مباحثات حادی بین واقع‌گرائی و انگارگرائی بوده است. گاهی انگارگرایان، صریحاً علیت را منکر می‌شوند. اینان می‌گویند که علیت بی‌هیچ قید و شرطی از توالی احساسات فراهم می‌آید و محصول داده‌های جاری احساس انسانی است.

دیوید هیوم (۲) در زمره‌ی این نوع انگارگرایان قرار دارد. او معتقد است که علیت معنائی ندارد. زیرا ما در موقع احساس حوادث که در پی هم اتفاق می‌افتند، نظم و ترتیبی احساس می‌کنیم که اصولاً وجود خارجی ندارند. فکر نظم، یک ادراک حسی است که به طور مستقیم بدست می‌آید.

چنین انتظامی در هر لحظه ممکن است پایان پذیرد. مطابق این نظریه اصل علیتی در کار نیست. احساس یک شیء در پی این یا آن شیء هرگز به معنای این نیست که «علت» وجودی این شیء، فلان شیء است.

برخی از انگارگرایان چون **امانوئل کانت** (۳) برای علیت، طبیعتی ماقبل تجربه قائل‌اند. او می‌گوید، علیت از راه عقل وارد جهان می‌شود. دسته‌ای از انگارگرایان چون هگل علیت را محصول و مخلوق روح مطلق و خرد کلی می‌دانند.

متفکران واپس‌گرای معاصر نیز در انکار اصل علیت به تلاش درآمده و به تفسیر اشتباه‌آمیز دست آورده‌های علمی، بخصوص فیزیک ذره‌ای مبادرت می‌نمایند.

البته تاکنون مکانیسم استواری در تبیین حرکت اجزاء ذره‌بینی و خرد بدست نیامده است. چنانکه می‌دانیم، الکترون در گردش خود می‌تواند در نقطه‌های بس غیرمنتظره‌ای ظاهر شود. خط سیر الکترون برخلاف خط سیر سیارات، بایقین کامل تقویم نمی‌گردد. به همین علت در برخی از متفکران این توهم پیش آمده است که گویا الکترون در جریان حرکت با اتکاء به «خود مختاری» از «حق انتخاب آزاد» برخوردار است!!... مکانیک کوانتوم، رفته رفته مشکلات کنونی و برخی از نارسائی‌ها را پشت‌سر می‌نهد و به ذروه‌ی کمال ره می‌جوید. درحقیقت، اگر پدیده‌های طبیعی از چنان «خود مختاری» مفروض برخوردار بودند، دیگر امکان پیش‌بینی روابط آنها به هیچ‌وجه مقدور نبود.

نفی اصل علیت، ناگزیر ما را به انکار هر نوع پیش‌بینی علمی سوق داده و آینده‌نگری و پیش‌بینی حوادث را بر اساس مبانی علمی از انسان سلب می‌کند.

درحقیقت، به هیچ‌روی نمی‌توان اصل روابط علی را در جهان کوچک ذره‌ها ندیده‌گرفت. در دوران مامکانیک ذره‌ای، پوچی و نارسائی مظاهر علیت مکانیستی را نشان می‌دهد. روابط علی در جهان ذرات خرد، مبین

خصوصیت بی‌نهایت متضاد و پیچیده‌ای است که مفاهیم دیرین از توجیه آن‌ها عاجز است. قدر مسلم اینست که حرکت اجزاء خرد ماده، تحت حاکمیت روابط علی قرار دارد. به‌فرمول در آوردن این روابط که مستلزم حداکثر دقت و ژرف‌بینی است از وظایف مسلم‌دانش امروزی است.

اظهارات **نلزبوهر** (۱) فیزیکدان بزرگ دانمارکی درباره‌ی کشفیات مکانیک کوانتوم پر معنا است. او می‌گوید باید پذیرفت که این کشفیات مبین «تعمیم منطقی اندیشه‌ی علیت» است.

خصوصیت واپس‌گرایانه آئین‌های ایده‌آلیستی در مسأله علیت، هنگامی آشکار می‌گردد که گفتگو از قضایای اجتماعی درمیان باشد. برخی از این آئین‌ها اساساً منکر وجود هر نوع رابطه و پیوستگی‌های علی در تاریخ جامعه هستند. برخی دیگر با نفی علت‌های مادی و اقتصادی، انگیزه‌های مختلف روحی، گزینه‌های اجتماعی و حتی مشیت نیروهای ماوراء الطبیعه را جانشین قانونمندی عینی تحولات اجتماعی می‌سازند. به‌طور کلی انگارگرایی در هر شکلی که متظاهر گردد، فقط یک هدف را تعقیب می‌کند و آن نفی قوانین عینی در تحولات اجتماعی است.

نیروهای واپس‌گرا با تبلیغ و نشر فلسفه‌ی ترمزکننده‌ی خود اذهان نیروهای بالنده‌ی اجتماعی را از درک جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگری علمی برکنار داشته و آن‌ها را از شرکت فعال در دگرگونی‌های تاریخی باز می‌دارند. بدیهی است که این تلاش‌ها بی‌ثمر است، زیرا تحولات اجتماعی از قوانین عینی ژرفی سرچشمه می‌گیرد و با برخوردهای واپس‌گرایانه هرگز نمی‌توان از تأثیر حتمی این قوانین برحذر ماند.

علیت (۱) و غائیت (۲) - برخی از فلاسفه‌ی انگارگرابه غائیت باور دارند و آن را جانشین اصل علیت ساخته‌اند. طبق این نظریه هر چیزی در جهت هدف و منظور معینی راه می‌جوید و براساس مقاصد از پیش مقرر آفریده شده است. با قبول این نظریه ضرورتاً باید به وجود عامل و نیروی ذی شعوری باور داشت که در خارج از اشیاء و پدیده‌ها آن‌ها را در سمت مقصود و هدف معینی هدایت می‌کند.

غایت‌شناسی (۳) به جای تبیین چگونگی پیدایش این یا آن پدیده‌ی طبیعی که محصول قوانین عینی جهان مادی است، نظر خود را به هدف و منظور آفرینش این پدیده‌ها معطوف می‌دارد. ولی ما هرگز نمی‌توانیم مانند غایت‌شناسان دست‌تَمنا به سوی نیروی موهومی دراز کرده، آفرینش موجودات معقول و دلخواهی را از آن طلب کنیم و با نثار مثنی اوراد و ادعیه طبیعت را بر سر مهر آوریم و از او بخواهیم که برای ما روشن سازد، مقصود از آفریدن این همه شگفتی‌ها و خلقت این جهان رنگارنگ چیست؟

در حقیقت آیا باید طبیعت را به خاطر آفرینش موجودات عجیب و غریب مورد سرزنش قرار داد؟

انگارگرایان، طبیعت را به مثابه‌ی موجود عاقلی می‌پندارند که همیشه هدف معینی را تعقیب می‌کند. برخی از آن‌ها معتقدند که در همه‌ی آثار طبیعت غائیتی وجود دارد.

غائیت آن‌طور که فیلسوف انگارگرای آمریکا و. هونته کینگ (۴) بیان می‌کند ابزاری است که طبیعت بیاری آن مقاصد و هدف هایش را تحقق می‌بخشد.

ر. فولینگ (۵) فیلسوف شخص‌گرای (۶) می‌گوید، سازش

1- Causalite

2- Finalite

3- Téléologie

4- W. Hoe King

5- R. Flewelling

6- Personnaliste



ارگانیسم‌ها با شرایط محیطی تحت اراده‌ی «یک نیروی عاقل و طراح» قرار دارد.

طرفداران علت‌غائی هماهنگی ساخت ارگانیسم‌ها را در طبیعت به عنوان یگانه دلیل مدعای خود ارائه می‌دارند. البته در نظر اول طبیعت نشانه‌های متعددی از «غائیت» ارائه می‌دارد. ولی این نشانه‌ها هرگز از چهارچوب قوانین خودکار عینی طبیعت در نمی‌گذرد و به هیچ‌وجه نتیجه‌گیری‌های غیر علمی انگارگرایان را توجیه نمی‌کند. البته بال پروانه و شاخک حساس مورچگان و خفاشان و غیره به‌دقت و معقولانه! ساخته شده‌است. علی‌رغم خرافه‌پرستی، همه‌ی این‌پدیده‌های «معقول» محصول ضرورت‌های عینی هستند.

انگارگرایان غایت‌گرای از این واقعیت‌ها نتیجه‌ی غیر علمی‌گرفته، مدعی هستند که موش برای تغذیه‌ی گربه و گربه برای خوردن موش آفریده شده است.

ولتر با فطانت خاص در این‌باره می‌گوید، مگس‌ها برای تغذیه‌ی عنکبوت و انسان‌ها برای غصه خوردن خلق شده‌اند. هدف همه‌ی پروسه‌های تحول در دنیای حیوانی پیدایش انسان است و کلیه موجودات زنده‌ی دیگر فقط برای این خلق شده‌اند که شرایط مناسب زیستی را برای هستی انسان فراهم آورند.

این کمال یابی نسبی که امکان هدایت و جهت یابی موجودات زنده را درجهان پدید می‌آورد و این خصوصیت در سازش با محیط پیرامون و این واکنش‌ها در قبال آثار خارجی که در هر حیوان و نبات دیده می‌شود، واقعیت مسلم و بی‌چون وچرائی است.

اسپینوزا در موقع خود توصیه می‌نمود که انسان هرگز حق ندارد خود را در شگفتی‌های طبیعت سرگردان سازد، بلکه باید «در جستجوی علت‌های واقعی چیزهای شگفتی‌انگیز» برآمد و برای «درک اشیاء

طبیعی به‌مشاهده‌ی آن‌ها» پرداخت.

داروین هنگامی که از مکانیسم طبیعی استعداد و قابلیت شگفت‌انگیز سازش ارگانیسم‌ها با محیط پرده بر می‌داشت، از این روش تبعیت نمود. داروین با تیز انتخاب طبیعی خود نشان داده است که جذابیت «خارق‌العاده‌ی» گل‌ها، هرگز برای مسحور کردن احساس زیبایی‌شناسی ما و یا برای نشان دادن لطافت ذوق‌های «عالم علوی» بوجود نیامده است، بلکه به‌عکس نیازهای فوق‌العاده زمینی و حیاتی نباتات و گسترش طبیعی روند تلقیح و اصل بقای نوع پدیدآورنده‌ی زیبایی‌هاست.

دگرگونی‌های حاصله در عالم نباتی و حیوانی محصول تأثیر متقابل نباتات و حیوانات در تبعیت از شرایط محیط است. اگر این دگرگونی‌ها به حال ارگانیسم مفید باشد، به عبارت دیگر اگر این تغییرات امکان سازش و ادامه‌ی حیات به ارگانیسم زنده بدهد، آنگاه ارگانیسم از راه انتخاب طبیعی به‌حراست خود می‌پردازد و تغییرات حاصله را از راه وراثت به‌نسل‌های آینده منتقل می‌کند.

اصولا کلیه‌ی دگرگونی‌های عالم حیوانات و نباتات محصول شرایط ناگزیر محیطی است. هیچ نیروئی جز شرایط عینی در تغییر و تکامل موجودات مؤثر نیست. اساس تکامل در موجودات زنده، تغییر سازگار و متنوع محیط است.

بنابراین، اگر تنوع شرایط و دگرگونی‌های بنیادی محیط نبود این‌همه موجودات زنده‌ی رنگارنگ در روی زمین بوجود نمی‌آمد.

همه‌ی این‌ها سستی پندارهای غایت‌گرایان را درخصوص وجود «هماهنگی از پیش مقرر» در جهان روشن می‌دارد. در واقع پدیده‌های طبیعت و جامعه از روابط علی عمیق و متنوعی برخوردار بوده و معرف خصوصیتی عینی می‌باشند. برای درک و شناخت هر پدیده‌ای باید

فهمید چه علت‌هایی آن را بوجود می‌آورد و با چه پدیده‌هایی در ارتباط است.

اگر ساختمان بغرنج و شگفت‌انگیز طبیعت را مورد بررسی قرار دهیم به‌رمز تکامل پدیده‌ها پی‌خواهیم برد. غایت‌گرایی، گم‌راهی است که روی علت‌های عینی تکامل پدیده‌ها پرده‌ابهام می‌کشد. چنانکه به تجربه دریافته‌ایم ماهی‌ها و ستاره‌های دریائی پیش از وقوع توفان به دورترین نقطه‌ی آب‌های ساحلی پناه می‌برند تا روی ساحل نیفتند چنین عکس‌العمل «هوشمندانه» کاملاً قابل درک است. اگر علت واقعی و اکثراً ماهی‌ها پیش از درگیری توفان در ساحل بدقت بررسی شود، جایی برای خیال پرستی باقی نمی‌ماند. در این مورد علم ثابت کرده است که چون توفان دور از ساحل در می‌گیرد، پیش از رسیدن به ساحل امواج صوتی آن که برای گوش انسان قابل تمیز نیست، تا ساحل امتداد می‌یابد. این امواج تا چندین هزار کیلومتر منتشر می‌شوند. بدین‌جهت توفانی که در نقطه‌ای دور از ساحل شروع می‌شود، پیش از رسیدن به ساحل امواج آن منتشر می‌گردد.

حیوانات دریائی به عکس انسان این صداها را می‌شنوند. حیوانات دریائی از این راه وقوع توفان را «احساس کرده» و خود را به‌جای امنی می‌کشانند.

بنابراین «رفتار هوشمندانه‌ی» حیوانات در قبال پیش‌آمدها، علت‌هایی واقعی و طبیعی دارد. در این‌گونه موارد هیچ‌چیز غیرطبیعی وجود ندارد. تنها به‌اتکای علم می‌توان قاعده و انتظام موجود در طبیعت را درک نمود.

انگار گریبان فرض خود را در باب خصوصیت ذهنی علیت بر— اساس دلایل زیر قرار می‌دهند. آنها می‌گویند درست است که اگر ما هر بار شعله‌ی شمعی را لمس کنیم دست ما می‌سوزد، ولی از این امر

نباید نتیجه‌گرفت که سوختن دست چیز ناگزیری است، یعنی اگر هزار بار دست ما بسوزد، حتماً برای هزارویکمین بار چنین نخواهد بود. واقعیت‌نشان می‌دهد که شعله‌ی شمع تاکنون خصوصیت سوزاندگی‌اش را حفظ کرده و پس از این نیز چنین خواهد بود و این حالت را بهیچ‌وجه نمی‌توان محصول تصادف و اتفاق دانست.

بنا به ادعای این‌متفکرین، این‌دوپدیده - شمع‌شعله‌ور و سوختگی - به‌طور مجرد و ساده کنار هم قرار دارند و بین آن‌ها هیچ‌نوع رابطه‌ی علی وجود ندارد. این‌گونه استدلال‌ها سخت نادرست و بی‌پایه است. ما هرگز علت را تنها از روی ملاحظه‌ی مجرد خود تشخیص نمی‌دهیم، بلکه علیت درجریان تجربه و عمل بررسی می‌گردد. علیت مظهر آن دلایل روشنی است که براساس آن مثلاً «آتش ضرورتاً» باید سوزاننده باشد.

درجهان تعداد نامحدودی ارتباط علی وجود دارد که نقش همه‌ی آن‌ها یکی نیست. برخی از آن‌ها جنبه‌ی مهم و اصلی دارند. بنابراین کشف رابطه‌ی علی بسیار مهم و اصلی، اهمیتی بسزا دارد.

در این مورد چگونه باید عمل کرد؟

مثلاً می‌بینیم دانه ذرتی که در خاک افشاندیم رشد کرده است. در پی علت آن برمی‌آئیم. چون ارتباطات و روابط بین پدیده‌ها متعددند به‌همین جهت انگیزه‌ها و علت‌ها هم بی‌شمارند. با وجود این، تجزیه و تحلیل همواره نشان می‌دهد که علت‌های اصلی و عمده‌ای وجود دارد که برانگیزاننده‌ی این یا آن پدیده است. در مثال ما کمی حرارت، زیادی رطوبت، بذرافشانی بی‌موقع، وضع نامساعد دانه‌ها و غیره، ممکن است موجب عدم رشد ذرت بوده باشد.

«در یکی از آیالات آمریکا دریاچه کوچکی وجود داشت که ساکنان چند ده کنار آن از ماهی‌های آن صید می‌کردند و بدین‌وسیله

بخشی از مواد غذایی خود را تامین می‌کردند. در این دریاچه قریب ۲۰۰ حواصیل زندگی می‌کردند که روزانه شماره‌ی قابل‌ی ماهی می‌بلعیدند. روزی سالخوردگان این دیه‌ها دورهم نشستند و تصمیم گرفتند که حواصیل‌ها را از بین ببرند تا ماهی بیشتری نصیب مردم‌شود و چنین کردند. یعنی قریب ۱۸۰ حواصیل را با تفنگ شکاری از پای‌درآوردند. آن سال صید خوبی‌کردند، ولی سال بعد شماره ماهی‌ها از سال‌های عادی کمتر شد و سال‌های بعد نقصان فاحشی یافت. مسأله را با زیست‌شناسان در میان گذاشتند. اینان با روش علمی تجسسی به تحقیق پرداختند و به این نتیجه رسیدند که علت نقصان شماره‌ی ماهی‌ها کم‌شدن گیاهان آبی دریاچه بوده است. علت کاهش گیاهان آبی نیز به نقصان کود وابسته بوده است. آنچه از تجسّسات خود استنباط کردند این بود که مدفوع حواصیل‌ها سبب تکثیر گیاهان آبی است و از بین رفتن آن‌ها باعث گردید که با کاهش رشد گیاهان شماره‌ی ماهی‌ها نیز کاستی گیرد.»!

البته اگر اهالی آن سامان رابطه‌ی موجود بین حواصیل و ماهی‌های دریاچه را حس می‌کردند و به ماهیت چنین تعادلی که طبیعت برقرار کرده بود پی می‌بردند، می‌توانستند این تعادل خودکار طبیعی را بسود خود تغییر دهند.

بنا بر این کشف و بیرون کشیدن علت اصلی پدیده‌ها اهمیت فراوانی دارد. ما از راه کشف علت‌های اصلی و پی‌بردن به نحوه‌ی عملکرد آنها و کشاندن‌شان به عمل خواهیم توانست در معلول تأثیر قاطعی برجای گذاریم. از این بحث نباید نتیجه گرفت که علت‌های فرعی و ثانوی بی‌اهمیت بوده و می‌توان از آن‌ها صرف‌نظر کرد. به-

عکس باید از علت‌های ثانوی غافل نماند و در صورتی که این علت‌ها نیز ایجاد مزاحمتی بنمایند درصدد رفع آن‌ها برآمد.

اگر انسان از ظواهر درگذرد و به علت‌های واقعی پدیده‌ها وقوف یابد دیگر ترس از ناشناخته‌ها از میان می‌رود و خرافه پرستی رخت برمی‌بندد.

مثلا درگذشته‌ی دور، مسافرانی که از افریقا می‌گذشتند. چنین گزارش می‌دادند که در «آسمان» افریقا، باغ‌های بهشت را بچشم دیده‌اند و یا سفینه‌هایی را ملاحظه کرده‌اند که با ملوانانش در فضا پرواز می‌کنند. البته تا زمانی که علت این پدیده معلوم نبود، افسانه‌های رنگارنگی درباره‌ی آن‌ها رواج داشت. ولی بعد دانشمندان روشن ساختند که در سرزمین‌های گرمسیر، هنگامی که هوا آرام و ملایم است، به علت تراکم بسیار زیاد هوا به اصطلاح «آینه» بزرگی در «آسمان» ایجاد می‌شود که بسیار حیرت‌انگیز است. این «آینه»های آسمانی، باغ‌ها، کشتی‌ها و اشیاء موجود در خشکی و دریا را در خود منعکس می‌سازند. بدین جهت باغ‌های بهشتی و کشتی‌های پرنده واقعیتهایی ندارد.

بنابراین شناخت علت‌ها انسان را از چنگ اوهام و خرافات می‌رهاند. کافی است علت وجودی پدیده‌های عالم بر انسان مکشوف گردد تا ترس موهومی که در نتیجه‌ی نادانی تولید می‌شود، از میان برود.

بررسی علت‌ها ما را به شناخت یکی از پدیده‌های بسیار شگفت‌انگیز یعنی درک **انتظامی** که در آن وجود دارد، رهنمون می‌گردد. هنر انسان آگاه کشف این انتظام در طبیعت و جامعه برای مقابله با حوادث ناگوار و هموار ساختن راه‌های پیشرفت و پس راندن نیروهای بازدارنده است.

وجوب^۱ و حدود^۲

هیچ نیروئی در جهان وجود ندارد که حرکت اجرام سماوی و تحول گیتی را متوقف سازد و چرخ تاریخ را به عقب وا دارد.

انسان از دیرباز دریافته است که پدیده‌های طبیعت و جامعه با وجوب گریز ناپذیری تحول می‌یابند. تحت تأثیر این واقعیات نتیجه‌گیری‌های کم و بیش درستی فراهم آمده است. برخی‌ها در قبال هر چیزی که اتفاق می‌افتد، سرتسلیم فرود آورده و وقوع آن را امر «اجتناب ناپذیری» می‌دانند. چنین عقیده‌ای را **قدرگرائی** (۳) می‌نامند. بر اساس این عقاید درجهان و حیات بشری همه چیز از پیش مقرر و پیش بینی شده است. به زعم اینان در قبال چنین

تقدیری جز تسلیم چاره‌ای نیست. حتی آن دسته از فلاسفه که به کفر و زندقه شهرت دارند به وجوب مطلق درجهان باور داشته، می‌گویند وضع فعلی اشیاء و پدیده‌ها به‌ترتیبی مقرر گردیده که تصور حالت دیگری برای آن‌ها محال است.

بسیاری از دانشمندان و فلاسفه به انکای وجود اصل فی‌نفسه درست علیت در پدیده‌های طبیعت و جامعه به این نتیجه رسیده‌اند که جهان در چهار چوب وجوب مطلق محصور است و جائی برای تجلی حدوث و اتفاق وجود ندارد.

اسپینوزا یکی از بزرگترین فلاسفه‌ی قرن‌هفدهم در این‌باره می‌گوید حدوث پدیده‌ها را باید ناشی از نارسائی معرفت ما دانست. این نظر سخت اشتباه آمیز است، زیرا دو مفهوم مشخص و متمایز وجوب و علیت را درهم می‌آمیزد.

البته درجهان هیچ پدیده‌ای وجود ندارد که بدون علت باشد. پدیده‌های حادثی هم مشروط به روابط علی هستند. از این امر نباید نتیجه گرفت که پدیده‌های حادثی جنبه‌ی ناگزیری دارند. آنچه که در این زمینه پدیدار می‌گردد ثمره‌ی وجوب نیست. اتفاق و تصادف در جهان عینی نقش مشخصی ایفاء می‌کند، هرچند که این نقش محدود و محصور باشد.

برای فهم مطلب لازم است به این سؤال‌ها پاسخ روشن داده شود: آیا همه‌ی وقایع در شرایط مشخص جنبه‌ی ناگزیری دارند؟ آیا این وقایع باید مثلاً به‌فلان ترتیب اتفاق بیفتند یا این‌که ترتیب دیگری برای وقوع آن‌ها متصور است؟

می‌دانیم دانه‌ای که در زمین افشانه می‌شود، با جذب رطوبت و حرارت لازم جوانه می‌زند. ولی برحسب اتفاق ممکن است با ریزش تگرگ این نبات از بین برود.

آیا این دو واقعه (جوانه زدن دانه و ازبین رفتن نبات) هر دو جنبه‌ی جبری دارند؟

تجربه‌ی روزانه به ما می‌آموزد که جوانه‌زدن دانه در شرایط معین، یعنی در صورت وجود حرارت و رطوبت لازم امری است ناگزیر. جوانه زدن در طبیعت نبات وجود دارد. ولی ریزش تگرگ محتمل است، یعنی ممکن است ببارد و یا نبارد. البته در صورت بارش امکان دارد که باعث تخریب نبات شود و یا اینکه فقط آسیبی به او برساند. بنا براین تگرگ از طبیعت نبات ناشی نمی‌شود و در شرایط مفروض جنبه‌ی جبری ندارد.

وجوب - پدیده یا واقعه‌ای را گویند که وقوعش در شرایط مفروض جبری است. در مثال ما جوانه‌زدن چیزی جز وجوب نیست. چنانکه می‌دانیم روز ضرورتاً جانشین شب می‌شود. فصلی جایگزین فصل دیگری گردد. یک نظام اجتماعی جبراً جای خود را به نظام کامل‌تری می‌سپارد.

وجوب از ماهیت و طبیعت ذاتی پدیده‌ی شیء ناشی می‌گردد و در واقعه‌ی مفروض حالتی پا برجا و دائمی دارد.

حدوث که در مثال ما از بین رفتن نبات به دنبال باریدن تگرگ است جنبه‌ی جبری ندارد. این واقعیت اختلاف حدوث و وجوب را به روشنی معین می‌دارد. وقوع حدوث در شرایط مفروض جنبه‌ی احتمالی دارد و شیوه و شکل رویدادش یکسان نیست. حدوث از طبیعت شیء ناشی نمی‌گردد. به همین علت موقتی و نا پایدار است.

اصولاً در جهان هر چیز طبق قوانین معینی عمل می‌کند. ولی وجهی که به‌انتکای آن این یا آن پدیده‌ی مجزا رخ می‌نماید، جنبه‌ی اتفاقی دارد. اگر وجوب تنها بیانگر روابط و گرایش‌های اساسی است، در این صورت می‌توان گفت که حیات یک شیء مجرد به‌مداخله‌ی یک سلسله

از روابط و گرایش‌های دیگر بستگی دارد.

حدوث می‌تواند معرف خصوصیتی داخلی و یا خارجی باشد.

حدوث خارجی چیست؟ عابری در حین عبور روی پوست موزی پا می‌گذارد و به زمین می‌افتد. این را حدوث خارجی گویند. البته این سقوط علتی دارد. ولی این علت از نفس راه رفتن عابر ناشی نشده است. ممکن بود با پرهیز از یک «غفلت» به زمین نیفتد. در این‌گونه موارد بروز اتفاق در مسیر جریان‌های عادی و طبیعی شیء جنبه‌ی غیر منتظره دارد.

انسان با تشخیص چم و خم حرکت طبیعی و عادی شیء و شناخت ضوابط تحول آن می‌تواند از دامنه‌ی حوادث غیر منتظره بکاهد و علت‌های ترمز کننده را بی‌اثر سازد. حوادثی از قبیل تصادفات رانندگی، انواع بیماری و غیره علت‌های بازدارنده‌ای هستند که مانع بالندگی طبیعی ارگانیسم انسان می‌شوند.

گسترش علوم و تسلط انسان بر ماشین‌یسم بروز چنین حوادثی را که نسبتاً به ارگانیسم انسان جنبه‌ی خارجی دارند، محدود و مسدود می‌سازد. بدین جهت با قاطعیت می‌توان گفت: هر قدر زندگی اجتماعی متکی به مبانی تأمین منافع عمومی باشد به همان اندازه تسلط انسان بر عوامل باز دارنده بیشتر است. مبارزه‌ی دامنه‌دار انسان علیه نیرو-های ترمز کننده‌ی طبیعی و اجتماعی زمینه‌های مساعدی را برای سروری انسان در طبیعت و جامعه فراهم آورده است.

حال ببینیم حدوث داخلی چیست؟ بر اساس نظرداروین دگرگونی‌های نامرئی ارگانیسم‌ها که به ضرورت بقای ارگانیسم انجام می‌گیرند و از راه ارث تثبیت می‌شوند، در جریان تحول تشدید یافته و باتغییر سراسر نوع خاتمه می‌پذیرند.

حدوث داخلی از طبیعت شیء ناشی شده و در خلال آن گسترش

طبیعی روند صورت می‌گیرد. حدوث‌ها که منبعث از ضرورت مفروضی هستند، در نمودهای مختلف مجسم می‌شوند. حدوث در ویژگی‌ها و روابط اساسی شیء ریشه نمی‌دواند و چیزی نیست که به‌طور تاریخی در جریان تحول شیء فراهم آمده باشد.

اتفاق چیزی است که در اوضاع و احوال مفروض ممکن است بدین‌گونه یا آن‌گونه جریان یابد.

در جهان پیرامون ما و در زندگی انسان‌ها حوادثی روی می‌دهند که برخی‌ها واجب و برخی‌ها حادث هستند. انکار خصوصیت عینی حدوث و یا این‌که هر چیزی را به اتفاق وابسته بدانیم از نظر علمی و عملی بی‌پایه و نادرست است. اگر برخورد ما نسبت به ضرورت و وجوب هر شیء سطحی و از روی بی‌تفاوتی باشد، بی‌هیچ گفتگو خود را از امکان تمیز نکته‌های اساسی از غیر اساسی و تشخیص واجب از حادث محروم خواهیم داشت. تنزل وجوب تا حد حدوث مقابله با مشکلات را غیر ممکن می‌سازد. اکنون ببینیم وجوب چیست؟

وجوب چیزی است که با فراهم شدن شرایط معین وقوعش ناگزیر می‌گردد.

شدن پدیده‌ها چیزی است که جبراً از تأثیرات متقابل درونی و اساسی پدیده‌ها ناشی می‌گردد.

بنا بر این، پیروزی نظام‌های نوین اجتماعی امری واجب و احترام‌ناپذیر است. ماهیت تحولات اجتماعی بر این واقعیت صحه می‌گذارد. این قاعده اجتماعی را باید جهانشمول و اجتناب‌ناپذیر دانست. توانین درونی گسترش جامعه علت‌العلل این پیروزی‌ها بشمار می‌رود. اگر واجب علت خود را در خویشتن دارد، سرچشمه‌ی حادث چیز دیگری است. منشأ حادث را باید در میان پیچیدگی روابط علی و مؤثری که پدیده‌آورنده‌ی شرایط مفروض هستند، جستجو کرد. وجوب نیز ممکن

است، داخلی و یا خارجی باشد، یعنی از طبیعت خود شیء ناشی گردد و یا از هماهنگی شرایط خارجی حاصل آید.

وجوب می‌تواند تعدادی از اشیاء و یا تنها یک شیء را مشخص نماید. وجوب نمودار اساسی این یا آن قانون است. بنابراین مقوله‌ی وجوب با مقوله‌های قانون و علیت بستگی نزدیکی دارد.

منطقیات واجب و حادث - اگر بگوئیم که پدیده‌های عالم صرفاً واجب یا حادث هستند، سخت دچار اشتباه شده‌ایم. منطقیات وجوب و اتفاق نشان می‌دهد که حدوث صورتی از خود نمائی وجوب و مکمل آن است.

بنابراین حدوث می‌تواند ناگهان در میان وجوب ظاهر گردد. چرا گفته می‌شود وجوب‌گاهی صورت اتفاق پیدا می‌کند؟ بدان علت که عام به‌عنوان ماحصل یک قانون فقط در خاص عیان می‌گردد و در پیدایش خاص نیز تعداد بی‌شماری از شرایط دخالت دارند که قهراً همه مهر و نشان‌های اصلی خود را در خاص باقی می‌گذارند.

حدوث بر جریان گسترش پروسه‌ی واجب اثر می‌گذارد، یعنی می‌تواند این جریان را کند و یا تند نماید. تأثیر متقابل آن‌ها اغلب چندان کامل است که حادث به نوبه‌ی خود به واجب بدل می‌شود. چنان که ویژگی‌های کنونی این‌یا آن نوع بیولوژیک نسبت به ویژگی‌های اصلی نوع در آغاز جنبه‌ی تغییر شکل حادثی دارد.

حدوث، روابط متنوع نامحدودی با وجوب دارد. این نکته واضح می‌سازد که وجوب گاهی صورت اتفاق بخود می‌گیرد. بدین جهت مرزهای این دو مقوله هرگز چیز مطلقاً نفوذ ناپذیری نیست. معذالک باید گفت که وجوب برخلاف حدوث در سمت‌گیری اساسی گسترش دارای نقش تعیین کننده است.

در درگونی‌های اجتماعی به‌جای هرنوع خیالپرستی و سردرگمی

همیشه باید به چگونگی تغییرات و اجرای دقیق هدف های آن توجه داشت در این جا موضوع درک ضرورت های تاریخی بمیان می آید، نیروهای بالنده ی اجتماعی نباید با درک چنین ضرورتی به رستخیز درآیند و زمینه های پیروزی امر مشترک اجتماعی را باگذشت و فدا کاری ها و جسارت خود فراهم آورند. قوانین درگیری های طبقاتی و علت های واجب تغییر، پشتوانه ی اصلی این تلاش ها و جهت های اساسی آن است.

بررسی جدی دیالک تیک و وجوب و حدوث شرط مهم فعالیت عملی و آفریننده ی انسان در مقابله با اتفاقات مشئوم و ناگوار است. البته فرصت سود جستن از حوادث مساعد را هرگز نباید از دست داد. علم و فن با بدست دادن کشفیات و اختراعات عدیده ی خود وضع مناسبی را در استفاده از شرایط موجود فراهم می آورند. در هر حال نکته ی مهم و اساسی همانا تکیه ی همیشگی بر روندها و پدیده های واجب است.

وظیفه ی علم، درک روابط واجب در قبال روابط ظاهری و حادثی است. علم نباید تنها به امر واجب بپردازد. درک و پیش بینی عناصر حادثی نیز در شمار فعالیت علمی قرار دارد. رسالت علم در این است که انسان را با تجهیز به سلاح های مطمئن اندیشگی از اتفاقات ناگوار مصون دارد. به همین مناسبت سرنوشت تحولات اجتماعی صرف نظر از زمینه های مساعد عینی، به آمادگی های ذهنی این تحولات بستگی دارد. چه بسا که «غفلت های ناچیز» ذهنی و ناشناختگی سیر حوادث، حرکت سریع چرخ تاریخ را به حرکت های تقلیدی بازدارنده بدل می سازد. بنابراین

هرقدر مشارکت انسان در روندهای اجتماعی وسیع‌تر باشد به همان اندازه نقش حوادث ناگوار و زیان‌بخش در حیات اجتماعی انسان کاهش می‌پذیرد.

وجوب^۱ و اختیار^۲

اختیار تضاد منطقی وجوب است و با آن پیوستگی نزدیکی دارد. موضوع اختیار یکی از مباحث حاد آرمانی را تشکیل می‌دهد. تا کنون نظریه‌های گوناگونی در این زمینه ارائه شده است. منافع و جهت‌گیری‌های طبقاتی در تبیین مفهوم این مقوله‌ی اجتماعی و فلسفی تأثیر بسزائی دارد. از دیدگاه فلسفه‌ی علمی مفهوم اختیار از مفهوم وجوب جدائی ناپذیر است.

هگل معتقد بود بین اختیار و وجوب همبستگی کتمان‌ناپذیری وجود دارد. با بررسی همه‌جانبه‌ی این نظریه گفته شده است «اختیار درک ضرورت است. ضرورت هنگامی کور عمل می‌نماید که به ادراک

درنیاید.»

«ضرورت کور» چیست؟ بی‌خبری انسان‌ها را از توانین عینی جهان ضرورت کور گویند. تا زمانی‌که این بی‌خبری دوام دارد، نیرو-های کور طبیعت بر انسان حکومت بی‌چون‌چرائی خواهند داشت. وقتی علت وجودی پدیده‌های طبیعت، جامعه، هستی، مرگ، بیماری‌ها و غیره بر ما معلوم نباشد می‌گوئیم نسبت به این علت‌ها بصیرت نداریم. بی‌خبری از واکنش‌های قوانین اقتصادی سبب انقیاد انسان در اشکال مختلف تاریخی آن شده است. بنابراین فقط یک راه برای رهایی از یوغ «ضرورت کور» وجود دارد. این راه منحصر بفرد همانا شناخت و کاربرست معرفت حاصله در جهت تامین منافع حیاتی انسان است.

انسان تنها با شناخت غیر فعال ضرورت نمی‌تواند خود را از سلطه‌ی نیروهای کور طبیعت و جامعه برهاند. چنانکه آشنائی یک برده با سیستم فشار و شکنجه به معنای رهایی و آزادی او از چنگ این ستم‌هانیست. شناخت محض کافی نیست، بلکه باید کیفیت کاربرست شناخت بدست آمده را نیز فرا گرفت. درک ضرورت، شرط اساسی رسیدن به آزادی واقعی است که پس از انعکاس در ذهن می‌تواند به خدمت انسان درآید. «آزادی به معنای تسلط بر خویش و فرمانروائی بر طبیعت خارجی متکی بر شناخت ضرورت‌های طبیعی است.»

در خصوص مسأله‌ی تسلط بر شرایط خارجی باید در نظر داشت که این مسأله همواره باید در مقطع مشخص تاریخی اش مورد بررسی قرار گیرد. همیشه باید دید که توانین مکشوفه خدمتگزار منافع چه طبقه و گروه‌های اجتماعی است. در یک جامعه‌ی طبقاتی ضرورت مکشوف از قوانین طبیعت در خدمت توانگران قرار دارد. برای این‌که استفاده از دست آوردهای شناخت و کاربرست قوانین علمی جنبه‌ی همگانی

پیدا کند، ابتدا لازم می‌آید که براساس قوانین ناشی از تحولات اجتماعی در تجدید ساختمان مترقی جامعه گام‌های اساسی برداشته شود.

بدین جهت شناخت قوانین تحولات اجتماعی نه‌تنها برای درک طبیعت پدیده‌های تاریخی، بلکه مخصوصاً برای آزادی قطعی بشریت اهمیت بسزائی دارد. هرنوع تلاش برای رهائی جمعی کاملاً باید بر- شناخت ضرورت‌های عینی تاریخی متکی باشد. مقهورکردن شرایط خارجی فی‌نفسه منظور ما را تأمین نمی‌کند، بلکه باید در راه رسیدن به هدف سترگی که آن را سلطنت واقعی آزادی می‌نامند تلاش ورزید. این سلطنت واقعی تنها در شرایط شکفتگی هماهنگ انسان در سازمان عالی تولید خصلتاً اجتماعی شکل می‌پذیرد. تنها در چنین سازمان تولیدی است که می‌توان نیروهای طبیعی و اجتماعی را مهار کرد و آن را در خدمت پیشرفت‌های شگرف اجتماعی قرار داد. در تعریف آزادی واقعی همواره باید ارتباط آن را با شناخت ضرورت و تسلط بر شرایط خارجی در نظر داشت. دریک بیان جاویدان کلاسیک، آزادی این‌گونه توصیف شده است: «سلطنت آزادی تنها از آن‌جا آغاز می‌گردد که کار کردن برحسب جبر و موقعیت تحمیلی خارجی از میان برخیزد... در این زمینه یگانه‌آزادی ممکن این‌است که انسان کلکتیو، تولیدکنندگان مجتمع، مبادلات خود را با طبیعت، معقوله تنظیم نمایند و به‌جای تبعیت از نیروی کور طبیعت مجتمعاً آن را کنترل نمایند و این‌مبادلات را با صرف کمترین نیرو و در شرایطی بانجام رسانند که با طبیعت انسانی‌شان سازگارتر و مناسب‌تر است. درست براین مبناست که رشد نیروهای بشری به‌عنوان هدفی فی‌نفسه آغاز می‌گردد و سلطنت واقعی آزادی زمینه‌چینی می‌شود که شکوفائی‌اش مبتنی بر پایه و سلطنتی دیگر یعنی سلطنت جبر است. شرط اساسی این‌شگفتگی

همانا کاهش روز کار است.»

کاهش منظم و مداوم روزکاری که شرط اساسی آزادی واقعی است تنها در سازمان عالی تولید خصلتاً اجتماعی از ممکن به واقع در می‌آید. در شرایطی که روزکار در سازمان تولیدی خصلتاً اجتماعی کاهش می‌پذیرد، فرصت مناسبی برای اعتلای سطح فرهنگی و فنی همگانی فراهم می‌آید. انسان بر مبنای کار داوطلبانه و آزاد و فارغ از هر نوع ستم، از روحیه‌ی انزواطلبی، مردم‌گریزی، خودبینی و از خودبینی‌گانی جدا می‌ماند و همه‌ی عناصر ذهنی وی در آزادی و احترام به حقوق دیگران مستحیل می‌گردد.

ادراک آزادی بر مبنای پیوستگی آن با ضرورت چنان شیوه‌ی تفکری است که برای مبارزه‌ی حیاتی در راه ایجاد جامعه‌ی نوین و واقعاً آزادسلاح مطمئنی بشمار می‌رود. خطوط مشخصه‌ی آزادی، درک و استقرار واقعی آن بدین ترتیب خلاصه می‌شود.

۱- آزادی درک ضرورت است.

۲- راه بکار بردن ضرورت‌های مکشوف را باید فرا گرفت.

۳- تسلط بر شرایط خارجی باید با سلطنت واقعی آزادی توأم

گردد.

مقوله‌ی اختیار مانند همه‌ی مقوله‌های دیگر اجتماعی از دستبرد تعبیرهای کج اندیشانه‌ی قشرها و طبقات متزلزل و میرنده‌ی اجتماعی مصون نمانده است. این تعبیرهای نادرست و غیر علمی در آراء مختلف فلسفی دیده می‌شود.

ایده‌آلیست‌ها و متافیزیکی‌ها با بدست دادن مفاهیم نادرست از جبر و آزادی این‌دو را مصنوعاً از یکدیگر جدا می‌سازند. نظریات اراده‌گرایان (۱) و قدر‌گرایان (۲) در این زمینه نمونه‌وار است.

قدرگرایان وجوب را مطلق انگاشته، وجود هر نوع اختیار را در فعالیت انسان منکر می‌شوند. نیروهای طبیعی و اجتماعی در پیشگاه قدرگرایان شکل مرموز و غیرقابل شناختی بخود می‌گیرد. براین اساس همه چیز از پیش مقدر شده و در نتیجه انسان خود را در مقابل این قدرت‌های قاهر کاملاً عاجز و ناتوان می‌بیند:

رضا بداده بده وز جبین گره بگشا
که بر من و تو در اختیار نگشاده است.

(حافظ)

قدرگرایی انسان را به تسلیم و رضا محکوم می‌نماید و درگیری‌های طبقاتی را پوچ و بیهوده می‌داند. عناصر قدرگرایی در آئین‌های مذهبی جلوه‌ی خاصی دارد. در نظر اینان نیروهای ماوراءالطبیعه کارگردان همه‌ی وقایع و حوادث پهنه‌ی گیتی هستند. انسان واجد هیچ‌نوع اختیاری نیست، مگر آنکه برده‌ی نیروی ملکوتی گردد تا از راه خودسپاری به این نیرو زندگی بی‌رنجی را در جهان موعود دست و پا کند.

قدرگرایی در شرایطی که زندگی اجتماعی ملتی به انحطاط می‌رسد و فشار اقتصادی بر دوش انبوه مردم سنگینی می‌کند، وسعت و رونق می‌یابد. آئین زروان در ایران عهد ساسانی بدان جهت رواج چشم‌گیری یافت که دیگر هیچ روزنه‌ی امیدی به بهبود زندگی مردم وجود نداشت و زمینه‌های مشؤم اقتصادی و فشارهای موهش طبقاتی، بشارت‌های آئین خوش بینانه‌ی زرتشت را بی‌اثر ساخته بود. در آئین زروان جبر با صورتی یأس‌انگیز جلوه‌گرست. در صورتی که در تعلیم زرتشت انسان، فاعل مختار و سازنده‌ی سرنوشت خویش است. در رساله‌ی پهلوی مینوک خرد که در واقع یک رساله‌ی زروانی بشمار می‌رود، چنین آمده است: «با نیروی خرد و دانش نیز از دست

قضا نمی‌توان حذر کرد و چون قضای نیک یا بد در رسد، آن که خردمندست درکار خویش فرو ماند و آنکه فرومانده است، توانائی یابد. قضا ناتوان را توانا می‌کند و توانارا ناتوان، غافل را کوشامی‌کند و کوشا را غافل. «در جای دیگر این رساله آمده است: «همه‌ی کارهای جهان به قضا و قدر و به مشیت زروان وابسته است که وجودش قائم به ذات خویش و فرمانروائیش دیرپای است.»

چنین است که این آئین همه‌ی روزنه‌های امید را به سعی و کوشش انسانی فرومی‌بندد و پیکار بابدی و کمک به‌نیکی را بی‌ثمر می‌داند. (۱)

اراده‌گرایی هم آئینی است که فقط در میان طبقات میرنده‌ی جامعه شایع است. این آئین اختیار مطلق را در مرکز همه‌چیز قرار می‌دهد. بر اساس این نظریه‌ی غیر علمی تاریخ بشری متکی به اراده‌ی مطلق فرمانروایان و نیات آن‌هاست. این افراد گزیده به‌مثابه‌ی سازندگان تاریخ، آن را به‌میل و اراده‌ی خود بگردش در می‌آورند. در این میان مردم فرو دست هیچ نقش و رسالتی در قبال چرخ تاریخ ندارند و به علت شخصیت به اصطلاح ناچیز و حقیرشان دست افزار گزیدگان قوم بشمار می‌روند. فاشیسم شکل حاد آئین اراده‌گرایی است که اراده‌ی فرمانروایان را به‌مثابه‌ی قانون تاریخ و یاسای همه‌ی حیات بشری می‌داند. اراده‌گرایی فاشیستی از «اراده‌ی نیرومند» نیچه فیلسوف آلمانی الهام می‌گیرد. بنیاد این آئین بر شالوده‌ی فلسفه‌ی «فعالیت‌گرایی (۲)» قرار دارد که ژانتیل (۳) تئوریسین فاشیسم ایتالیا ستایشگر آن بود. اراده‌گرایی از توجه به قوانین عینی و واقعیت پرهیز می‌کند و منکر تأثیر ضرورت‌های عینی است.

۱- تاریخ ایران بعد از اسلام، تألیف دکتر عبدالحسین زرین‌کوب

اراده‌گرایی متکی به قدرت، آئین و مسلک همه‌ی آن قدرتمندان توانگر است که خویشتن را از تبار ممتاز می‌دانند. در نظر اینان مردم رمه‌هایی هستند که باید بر آنان چوپانی کرد. تا زمانی که این‌شبانان به قدرت درنیایند تاریخ عقیم می‌ماند.

اراده‌گرایی گونه‌ای از ایده‌الیسم ذهنی است، اندیشه‌ای است که هستی جهان عینی را نفی می‌کند و هیچ چیز را جز «من» و شعوربشری واقعی نمی‌داند و برای اراده‌ی بشری ارزش مطلقى قائل است. ایده‌های اراده‌گرایی به‌صورمختلفی، جریان‌های رنگارنگ ایده‌الیسم ذهنی معاصر را تغذیه می‌نماید.

اگزیستانسیالیسم در این مورد وضع نمونه‌واری دارد. این آئین فلسفی به‌مقوله‌ی آزادی توجه یک‌جانبه‌ای دارد و حتی عنوان «فلسفه آزادی» را به آئین خود داده است. این آئین از آزادی مفهوم علمی بدست نمی‌دهد. برای اگزیستانسیالیسم آزادی یعنی تأکید انسان روی «من» خود می‌باشد. این «من» مستقل از هر شرط خارجی و هر قانون عینی است. این فلسفه‌ی اراده‌گرایی آزادی را آزادی انتخاب بین چند تصمیم و افعالی که انسان صرفاً آن را بانجام می‌رساند، تعبیر می‌نماید، زیرا به عقیده‌ی آنان این انسان است که به تبعیت از نقطه‌نظرهای فردی و برکنار از دخالت هر نوع عوامل مختلف عینی تصمیم می‌گیرد. همه‌ی این مفاهیم و نقطه‌نظرهای ایده‌الیستی مردود و بی اعتبار است. تصمیمی که از ضرورت بپرهیزد و آن را به‌هیچ‌انگارد، هرگز راه به آزادی نمی‌برد و آن را در عمل محقق نمی‌گرداند. به عبارت دیگر انسان تنها به‌اتکای شناخت قوانین عینی و درک ضرورت عینی قادر است که در شرایط متضاد به‌سوی هدف‌های متعالی خویش راه جوید، انسان با درک ضرورت عینی به‌انتخاب متناسب می‌رسد و آزادی واقعی را بر اریکه‌ی قدرت می‌نشانند. هر تصمیمی که سازگاریش با

قوانین‌مکشوف طبیعی و اجتماعی‌بیشتر باشد، آن‌تصمیم‌از‌آزادی سهم‌بیشتری دارد.

اگر انسان‌بنا به آموزش اگزیزستانسیالیست‌ها در لحظه‌ی‌انتخاب از شرایط عینی‌چهره برتابد و به همه چیز پشت پا بزند ناگزیر در سرایشیب ناکامی در می‌غلطد و فرمانبردار بی‌چون و چرای شرایط پیرامونش می‌گردد. باچنان دید فلسفی است که مفهوم پوچی هستی بشری و بدبینی یأس‌آلود در آراء اگزیزستانسیالیست‌ها راه می‌یابد و خودکشی به‌عنوان مظهر عالی آزادی تلقی می‌گردد.

اگر در فلسفه‌ی وجودی سارتر هستی پوچ و جهان بی‌معنا جلوه می‌کند وزشتی‌های نفرت‌انگیز وجود بر دل حساس آدمی «تهوع‌انگیز» می‌نماید - چنان که در کتاب «تهوع» سارتر بدان اشاره رفته است - آلبرکامو مکتب‌دار اگزیزستانسیالیسم نوع‌دیگر، موضوع خودکشی را مسأله مرکزی فلسفه می‌داند. گریز از واقعیت فصل مشترک اگزیزستانسیالیسم گوناگون است.

آزادی مطلق هرگز وجود خارجی ندارد. باید بین آزاد فکری و آزادبودن تفاوت قائل بود. آزادفکری به‌اعتبار سنجش شرایط و درک ضرورت‌های عینی راه آزاد بودن را هموار می‌نماید. اشتباه عمده‌ی اگزیزستانسیالیسم نوع سارتریکی دانستن آزاد فکری و آزادبودن است. می‌توان در اندیشه طرح‌های زیبا و خیال‌انگیزی ابداع کرد ولی درگام نخست اجرای کامل چنین طرح‌هایی ممکن نیست، زیرا ضرورت‌های عینی، گذار از مراحل مختلف را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. در هر مرحله بخش متناسبی از طرح کلی پی‌ریزی می‌گردد. بنا براین از آزادفکری تا آزادی مطلوب فاصله‌هاست. همه‌جا دیوار ضرورت سر-کشیده است. چگونه می‌توان از این ضرورت‌ها درگذشت و آزادی‌های نسبی را در پی‌ریزی بنای ایده‌آل‌ها ندیده گرفت؟ تنها انتخاب کلی‌گفتگو

را بپایان نمی‌رساند. البته با انتخاب کلی، به‌سوی آزادفکری گام برمی‌داریم، ولی مسئولیت عمده، مشارکت جدی دریافتن راه‌هایی است که بتواند به‌تحقق انتخاب‌کلی خدمت نماید. طرح «مدینه‌ی-فاضله» در اندیشه، که آزادی کامل فرد در آن متبلور باشد، جنبه‌ی اندیشگی وظایف بشری را نشان می‌دهد. هرکس می‌تواند در ازاء چنین انتخابی خویشتن را جانبدار آزادفکری معرفی کند. البته این انتخاب و آزادفکری نباید جنبه‌ی خیالپردازانه داشته باشد. هرطرحی که برای بنیادچنان «مدینه‌ی فاضله» ای پی‌ریزی می‌شود، باید براساس قانونمندی تحولات اجتماعی باشد. وانگهی صداقت و مسئولیت اساسی فرد، گذشته از انتخاب کلی و ذهنی فعالیت عملی در شرایط نا متعادل موجود برای راه جستن از میان تضادهایی است که گاه بن‌بست می‌نماید.

درنظر سارتر مسئولیت فرد فارغ از ضابطه‌های ضرورت‌های عینی و حرکت موزون جمعی است. او را فقط باید و صاف آزادی و مسئولیت ذهنی فرد دانست. هیچ راه‌حل عینی در تدارک زمینه‌های واقعی آزادی و رستگاری بشریت از او ارائه نمی‌گردد.

سارتر در جستجوی «همای سعادت» خیال پرستانه، واقعیت-گذارهای کنونی و درگیری‌های منظم و منضبط طبقاتی را ناچیز می‌شمارد. انتخاب آزاد در هر شرایط و در هر مناسبات اجتماعی برداشتی جزمی نسبت به‌مقوله‌ی آزادی است. اگر بپذیریم که چیزی بنام «طبیعت بشری» وجود ندارد و این «طبیعت» تنها در چهارچوب شرایط محیطی رنگ و بوی متناسب می‌گیرد، مسأله‌ی بهره‌جوئی از امکانات مفروض برجستگی خاصی می‌یابد. البته باید دید چه‌امکاناتی وجود دارد. امکان مجموعه‌ای از شرایط عینی است که امری را به‌واقعیت نزدیک می‌گرداند. چنانکه می‌دانیم انتخاب که محصول فعالیت شعور

بشری است در چهارچوب امکانات مفروض قابل بررسی است. مثلاً اشتیاق انسان به پرواز در فضای لایتناهی چیزی است که همیشه جزء آرزوی فراموش ناپذیر بشری بوده است. ولی چه چیز مانع بثمر رسیدن این آرزو و تحقق این انتخاب ذهنی بود؟ جواب روشن است: فقدان امکانات لازم عینی.

در عصر ما با درآمیختگی پروسه‌ی تولید و انقلاب علمی و فنی، این آرزو به واقعیت پیوست. بنابراین برای دستیابی به انتخابی ممکن و حقیقی ابتدا باید به شناخت علمی مجهز گردید. این شناخت وقتی جنبه‌ی همگانی پیدا می‌کند که زمینه‌های مادی بسط فرهنگ و علوم فراهم آید. ولی در شرایطی که تضادهای حاد و آشتی ناپذیر اجتماعی حکومت دارد، پیشگامان طبقه‌های بالنده‌ی اجتماعی به مناسبت موقعیت و امکانات مساعد فعالیت فکری موظف هستند، طبقه‌ها و گروه‌های همگون و سازگار اجتماعی را به اتکای ضابطه‌های معین پیوستگی در مسیر انتخاب درست قرار دهند و با جرقه‌ی شعور طبقاتی نیروهای بیکرانی را که در نهانگاه خموشی محبوس مانده‌اند، از قید و بند بی‌جنبشی رها سازند. همان‌طور که انرژی اتم به نیروی علم از حبسگاه ماده فیزیکی آزاد می‌گردد.

بنابراین گفتگو از آزادی بدون درک ضرورت و با هیچ‌انگاشتن موقعیت‌ها و پرهیز از شناخت راستین و ندیده‌گرفتن حد و مرز امکانات، گفتگویی نا استوار و بی‌نتیجه است.

امکان^۱، احتمال^۲ و واقعیت^۳

لفظ واقعیت در کاربرد یک مفهوم گسترده بیانگر مجموعه‌ی طبیعت، تاریخ گیتی، انسان، خرد و فرهنگ مادی و معنوی وی می‌باشد. واقعیت عبارت است از وحدت ماهیت و نمود، درون و بیرون، واجب و حادث، خاص و عام، علت و معلول و به‌طور کلی وحدت جهانی که با همه‌ی تنوع‌اش ما را در چنبره‌ی خود گرفته است.

مفهوم واقعیت در معنای بسیار محدود به‌هستی موجود بی‌واسطه گفته می‌شود. واقعیت در این مفهوم نقطه‌ی مقابل امری قرار دارد که وجودش معلق به امکان است، به عبارت دیگر نقطه‌ی مقابل چیزی است که هستی‌اش جنبه‌ی جنینی دارد. در این تعریف واقعیت به

چیزی گفته می‌شود که فعلیت یافته و صورت پذیرفته، می‌زید و اثر می‌گذارد.

مفهوم و واقعیت دربیانی باز هم محدودتر می‌تواند تنها ممیز کمال تحصیل این یا آن کیفیت باشد. درآمدن از پوسته‌ی زندگی نباتی و پیوستن به معنویت چیزی است که باعث غنا و خلاقیت حیات‌بشری می‌گردد. هگل در این باره خاطر نشان می‌سازد که مردمان دانا، شخصیت یک شاعر و رجل واقعی دولتی را در این می‌دانند که پیوسته چیز معقول و مؤثری بیافرینند و به دیگران عرضه بدارند.

واقعیت به مثابه‌ی یک پروسه، لحظه‌ی درونی، پنهانی امکانات متنوعی است که برای آن جنبه‌ی مهم و اساسی دارد. هر تغییری یک گذار از امکان به واقعیت است. امکان، آینده‌ای است در بطن زمان حال، یعنی چیزی که در تعیین کیفی مفروض وجود ندارد، ولی می‌تواند در صورت فراهم آمدن شرایط معینی فعلیت یابد و به واقعیت بدل گردد.

امکان در دل زمان پیش از واقعیت قرار دارد. ولی واقعیت که ماحصل تحول گذشته است، مبدأ تحول آینده نیز بشمار می‌رود. امکان از درون واقعیت مفروض سر می‌کشد و در واقعیت جدید متبلور می‌گردد. هستی مفروض بی‌واسطه و یا به قول هگل «واقعیت بی‌واسطه چیز دیگری را به صورت جنینی در خود نهان دارد. در بادی امر این چیز جنینی را امکان می‌گویند. ولی برای اینکه این امکان به واقعیت بدل گردد، باید به زودی از این مرحله درگذرد. امکانی که به واقعیت بدل می‌شود، چیزی جز خصوصیت حقیقی و درونی واقعیت بی‌واسطه نیست و به تعبیری این واقعیت آن امکان را در بطن خود دارد.»

علت‌گرایان مکانیستی می‌گویند همان‌طور که آینده به زمان حال تعلق دارد، هر موجودی بنا به گذشته‌ی خود از پیش مقدر گردیده، مانند جوانه‌ای که کلیه خصیصه‌های آینده درخت از قبیل شکل، رنگ،

حالت و طعم میوه‌هایش را متضمن می‌باشد و یا سحاب گازی که پدید آورنده‌ی خورشید، ستارگان و زمین مسکونی ماست، از ابتدا و بالقوه حاوی سراسر تاریخ سیستم خورشیدی و منجمله متضمن چشمان آبی و گونه‌های گلگون این یا آن فرد بوده است.

این دسته از علت‌گرایان گمان می‌کنند که همه چیز یک جا به‌ما عرضه شده و آینده کاملاً در زمان حال مکشوف است. اگر در واقع همه‌ی امکانات این‌چنین یک جا عرضه شده باشد و هیچ امکان تازه‌ی دیگری در مسیر گسترش ماده متصور نباشد، در این صورت تحول ماده محکوم به خفقان چاره ناپذیری می‌گردد و امکانات رفته رفته فرو می‌خشکد و گیتی بی‌شبهت به‌چرم ساغری بالزاک نخواهد بود، زیرا تحقق هر امکان جهان را هرچه بیشتر به پایانش نزدیک می‌گرداند.

در حقیقت گسترش جهان را هرگز نمی‌توان به حرکت ساده‌ی کلافی از امکانات مجتمع تشبیه کرد که به تدریج از هم‌گشوده می‌شود. واقعیت با آفرینش مداوم اشکال دائماً جدید تحول می‌یابد. هر علت فقط آن معلولی را مشخص می‌دارد که در پیدایش آن مستقیماً شرکت دارد. و بنا بر این نمی‌تواند پاسخگوی نتایج دوردستی باشد که از این معلول بوجود می‌آید. هر حالت از اشیاء مفروض نمی‌تواند حالت‌های دیگر آینده را مشخص نماید، بلکه فقط ممیز آن حالت‌هایی است که مستقیماً از او حاصل می‌گردد.

تبدیل امکان به واقعیت - امکانات به‌عنوان گرایش‌های نهانی که جهت‌های مختلف گسترش شیء را منعکس می‌سازند، واقعیت را از حیث آینده‌اش توصیف می‌نمایند. برای اینکه امکان به واقعیت بدل شود وجود دو عامل ضرورت دارد.

۱- وجود قانون مفروض.

۲- وجود شرایط لازم.

هرسیستم فی‌نفسه امکانات متعدد و فراوانی در اختیار دارد که نمی‌تواند همه‌ی آن‌ها را به‌مرحله‌ی اجرا درآورد. داروین می‌گوید امکان روئیدن، در دل هر نبات نهان است، کافی است که شرایط لازم فراهم آید تا این امکان بثمر رسد. هر ارگانیسم زنده، بالقوه امکانات باروری و تولید مثل زیادی دارد. مثلاً ارگانیسم‌های ذره‌بینی ظرف چند روز در فضایی توانند به‌مراتب چندین بار بیش از زمین‌ماده‌ی زنده بیافرینند. باید دانست که همیشه تعداد قابل‌ملاحظه‌ای از امکانات هرگز عیان نمی‌گردند. آیامی‌توان گفت که انسان از همه‌ی امکاناتی که به‌او عرضه شده، استفاده می‌کند؟ البته جواب منفی است. راهی که انسان پشت‌سر نهاده پوشیده از امکاناتی است که به‌مرحله‌ی اجرا در نیامدند انسان در هرگامی که برمی‌دارد، بیش از یک بار نمی‌تواند دست به انتخاب بزند. این انتخاب همه راه‌های ممکن دیگر را مسدود می‌سازد. تحقق هر امکان با تعداد بی‌شماری از موانع روبروست و بین امکانات متعدد همواره مبارزه‌ی حادی‌درگیر است. آنچه‌که زندگی و واقعیت‌نام دارد، محصول انتخاب بین چندین امکان است.

در جهان هر شیئی مرکز مبارزه‌ی اضداد است. البته باید در نظر داشت که امکانات مانند شمشیر دو دم است، یعنی هم جنبه‌ی پیشرو و هم جنبه‌ی ارتجاعی دارند. در مسیر هر دگرگونی اجتماعی امکانات پیروزی نیروهای پیشرو و نیروهای ارتجاعی کنار هم قرار دارند و به عنوان دو قطب متضاد عمل می‌کنند. در تاریخ موارد فراوانی وجود دارد که نیروهای ارتجاعی از این امکانات به‌نفع خود سود جسته‌اند. ولی از آن‌جا که زمان همیشه به‌پیشرفت گرایش دارد، دیر یا زود پیروزی امکانات پیشرو فراهم می‌آید. ظفرمندی امکانات مترقی اجتناب‌ناپذیر است.

امکانات مانند هر شیء موجود در جهان همواره در تغییر و

تحول‌اند. برخی از امکانات تثبیت می‌شوند و برخی دیگر از میان می‌روند. چنان‌که امکان رهائی کشورهای اسیر از یوغ انحصارات بیگانه رفته رفته بیشتر و دامنه‌دارتر می‌شود و امکان اسیر کردن ملت‌ها هرچه بیشتر محدود می‌گردد. در دهه‌های گذشته تناسب نیروها در جهان که هنوز به‌نفع نیروهای پیشرو تغییر نیافته بود، هر تلاشی در راه کسب استقلال و تأمین رستگاری‌های ملی نافرجام می‌ماند. ولی امروز نیروهای پیشروی اجتماعی به‌اتکای چنین موازنه‌ی سودمندی قادرند در دیوار کهنگی‌ها و پوسیدگی‌ها رخنه‌های چاره‌ناپذیری ایجاد نمایند.

در طبیعت، تبدیل امکان به واقعیت به‌طور کلی تحت تأثیر نیروی خودکار طبیعت قرار دارد. این تبدیل در حیات اجتماعی کاملاً به‌گونه‌ی دیگری انجام می‌گیرد، یعنی این‌که کار ایجادگری‌های تاریخی بدست توانای انسان سپرده شده است. بدین جهت چگونگی و سرنوشت بسیاری از امور اجتماعی به‌اراده، آگاهی و فعالیت انسان مربوط می‌گردد. مثلاً امکان خنثی کردن جنگ به قدرت آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها بستگی دارد، یعنی مبارزه‌ی فعال و آشتی‌ناپذیر همه‌ی نیروهای مشتاق صلح ضامن اساسی این خواست عمومی بشریت است. تبدیل امکان به واقعیت در روندهای اجتماعی اگر چه به‌شرایط عینی و تاریخی بستگی دارد ولی تا زمانی که انسان به‌اتکای عامل خود آگاه در جهت این تبدیل مثبت تلاش نوزد، وجود شرایط عینی برای تأمین‌گذار از یک مرحله به‌مرحله‌ی عالی‌تر کافی نخواهد بود. در این‌جا مسأله‌ی نقش بی‌واسطه و سراسر عامل ذهنی در پروسه‌ی تبدیل امکان به واقعیت برجستگی خاصی می‌یابد.

ذهن فعال انسان به‌اتکای قوانین عینی توانست در تغییر سیمای طبیعت و جامعه گام‌های غول‌آسایی بردارد. اگر طبیعت و جامعه

به‌حال خود رها گردد، هرگز با تاخت و تاز نیروهای کور، تغییرات مطلوبی که محصول باز آفرینی انسان است، بوجود نمی‌آید. عامل ذهنی باوفاداری به عینیت نه تنها آفریدگار تغییرات مطلوب است، بلکه چرخ حرکت را در دگرگونی‌های طبیعی و اجتماعی تسریع می‌نماید.

احتمال حدامکان است - آینده به طرز متحدالشکلی در وضع فعلی اشیاء رقم نمی‌خورد. اگر معلول پدیده‌ای به درستی قابل پیش بینی نباشد و تقویم آن فقط از راه احتمال صورت پذیرد، چنین پدیده‌ای را اتفاقی گویند. پیش‌بینی گسترش اشیاء در صورتی که قائم به فعالیت انسان باشد، بسیار دشوار و بغرنج است. اعمال و واکنش‌های بشری به ملاحظه‌ی دخالت مطلوب انسان پیش‌بینی ناپذیرند، زیرا این واکنش‌ها هرگز تحت برنامه‌ی جامدی مدون نشده‌اند.

احتمال چیست؟ احتمال حدامکان و درجه‌ی تحقق این یا آن پدیده در چهار چوب شرایط و قانون مفروض می‌باشد.

احتمال صددرصد یا وجوب چیزی است که به اعتبار آن می‌توان با یقین کامل تکوین پدیده‌ی را پیش‌بینی کرد. فقدان هر نوع احتمال نشانه‌ی بی‌یقینی یا عدم امکان کلی در یک امر مفروض است. البته بین این دو قطب متضاد جایی برای درجه‌بندی احتمالات وجود دارد که در ریاضیات تئوری احتمالات اصطلاح شده است.

وجوب تنها به شکل امکان بالفعل نیست، بلکه به صورت امکان بالقوه نیز می‌باشد. گردش تاریخ نمایشگر امکانات متعددیست. بشریت همواره در راه تحقق امکانات مختلف بیکار می‌نماید. ولی باید در نظر داشت که روندهای تاریخی با همه پیچ‌وخم‌های خود به فعلیت یافتن یک ضرورت واحد خدمت می‌نمایند.

امکان واقعی و امکان مطلق - روش‌شناسی فلسفه علمی صورت -

های مختلفی برای امکانات قائل است. ولی به دو نوع آن که جنبه‌ی اساسی دارند، بیشتر تکیه می‌نماید: یکی امکان واقعی و دیگری امکان مطلق.

گرایش اساسی‌گسترش شیء را امکان واقعی می‌نامند. این امکان در صورتی که شرایط و قوانین معین فراهم آید، صورت فعال می‌یابد و به واقعیت بدل می‌گردد. منظور از امکان مجرد یا مطلق گرایش غیراساسی‌گسترش شیء است که در صورت هماهنگی انتقافی شرایط بدل به واقعیت می‌گردد. بنابراین، تحقق چنین امکانی موکول به حوادث و نرغ‌یه‌های مطلق است. هگل طبیعت امکان مطلق را چنین توصیف می‌کند: «ماه خیلی خوب می‌تواند در این شامگاه روی زمین سقوط کند، زیرا جسمی است که از زمین جدا شده، بنابراین می‌تواند مانند سنگی که به هوا پرتاب می‌شود به زمین بیافتد. امکان دارد که سلطان عثمانی روزی پاپ شود، زیرا او یک انسان است و یا اومی تواند به مسیحیت معتقد گردد و یا کشیش کلیسای کاتولیک شود و غیره.»

امکان به این دلیل مطلق است که در غیاب همه‌ی امکانات دیگر فعلیت می‌یابد و هنگامی قابل ارزیابی است که از امکانات دیگر انتزاع شود. تعداد زیادی از امکانات مطلق هرگز واقعیت نمی‌یابند، چنان که در نهادهای نا برابر اقتصادی دارا شدن میلیون‌ها آدم بی‌چیز امکانی مطلق است.

فهم درست مقوله‌های امکان و واقعیت و درک رابطه‌ی امکان مطلق و واقعی از حیث نظری و علمی دارای اهمیت بسزائی است. تکیه برواقعیات و شرایط مشخص تنها وسیله‌ای است که می‌تواند ما را به شناخت درست امکانات واقعی رهنمون گردد.

پیشرفت‌های اجتماعی امری اجتناب‌ناپذیر است، ولی این پیشرفت‌ها هرگز بخودی خود میسر نمی‌گردد. به همین علت نیروهای

پیشرو اجتماعی باید علیه هر نیروی ترمز کننده‌ای بسیج گردند. باید دانست که در جوار امکان پیروزی نو برکهنه که از تأثیر قوانین عینی برخوردار است، امکان وقفه‌ی آنی یعنی امکان پیروزی موقتی کهنه بر نو نیز وجود دارد. این امکانات متفاوت از خصوصیت و ویژگی‌های متضاد زندگی ناشی می‌گردند. بنابراین در نظرگرفتن امکانات مختلف لحظه‌مانقش واقعاً تعیین‌کننده‌ای دارد. اشتباه در ارزیابی موقعیت‌ها، عدم درک احتمال واقعی کامیابی، نشناختن باریکی لحظه‌ها، فرصت مناسبی برای بسیج نیروهای واپس‌گرا درمقابله با نیروهای بالنده‌ی اجتماعی است.

استفاده درست و منطقی از امکانات مانند موقعیت بندبازان باریک و حساس است. لحظه‌ای دیر جنبی و یا انتخاب نادرست، خطر سقوط را در پی دارد. با از دست‌رفتن هر فرصت، سیر پدیدده، مرحله‌ی بغرنج و دشوار تازه‌ای را آغاز می‌کند که تا رشد لازم عناصر درگیرنده، تغییر اساسی مطلوب مدتی به تأخیر می‌افتد. به همین علت در هر انتخاب و در آستانه‌ی هر تغییر و در دل هر شرایط بازشناختن امکانات مساعد درصدر فعالیت‌های بشری قرار دارد.

شناخت

وظیفه‌ی تئوری شناخت، بررسی قوانین اساسی پیروسه‌ی شناخت، شیوه‌ها، روش‌ها و اسلوب‌های کلی شناخت انسان نسبت به جهان پیرامون است.

فلسفه‌ی علمی نخستین فلسفه‌ای است که یک راه‌حل واقع‌آزمی در زمینه‌ی طبیعت شناخت، خصوصیت و قوانین روند معرفت بشری ارائه داده و راه‌های دستیابی به حقیقت عینی را نشان می‌دهد. شناخت عبارت از انعکاس اشیاء و پدیده‌های جهان مادی، ویژگی‌ها، روابط و مناسبات آن‌ها در مغز انسان است. این انعکاس مبتنی بر عمل اجتماعی انسان می‌باشد.

باید یادآور شد که تئوری شناخت، بیش از پیدایش فلسفه‌ی علمی پیشرفت چشم‌گیری نموده بود. گزیدگان فلسفه واقع‌گرای ماقبل

فلسفه‌ی علمی تجربه‌ی غنی شناخت جهان مادی را تعمیم داده، مراحل اساسی حرکت شناخت را متمایز ساخته و عناصر اساسی مدارج برجسته و منطقی شناخت را بیرون کشیده بودند.

البته تئوری شناخت واقع‌گرایان متقدم از لحاظ تاریخی محدود و حاوی اشتباهاتی اساسی بود. نقص عمده‌ی تئوری آن‌ها از آلودگی متافیزیکی‌اش ناشی می‌شد. بقول یکی از فلاسفه‌ی معاصر آنها نتوانستند بفهمند که شناخت یک عمل ساده، بی‌واسطه و یا مانند آینه بی‌روح نیست، بلکه روند پیچیده، خلاق و فعالی است که پیدایش تضادها و حل مداوم منطقی آن‌ها را دربر می‌گیرد.

برخی مسائل اساسی تئوری شناخت به تلاش‌های سیستم‌های فلسفی ایده‌آلیستی متأخرین مربوط می‌گردد. چنانکه کانت فیلسوف آلمانی راه‌ها و حد و مرز معرفت بشری و شرایط یک شناخت علمی را مطرح ساخته‌بود. فلسفه‌ی هگل در زمینه‌ی تئوری‌شناخت، پیوستگی-های دیالکتیکی و روند شناخت حقیقت و خصوصیت تاریخی معرفت بشری، جای‌نمایی دارد. از آن‌جا که همه‌ی این مسائل بر-اساس موضع‌گیری‌های ایده‌آلیستی مورد بررسی قرار می‌گرفت، بدین جهت راه حل علمی در تئوری‌های این عده از فلاسفه ملاحظه نمی‌شود. با وجود این هرگز نباید وجود برخی راه‌حل‌های درست مجرد را که مشتمل بر یک سلسله اصول بدیهی منطقی است در معرفت‌شناسی ایده‌آلیستی گذشته ندیده گرفت.

تئوری‌شناخت در مفهوم آفرینی جهان‌بینی فلسفه‌ی علمی‌جای‌فوق-العاده مهمی دارد. این تئوری جزء مکمل و یکی از ارکان اساسی روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی است. فلسفه‌ی علمی با تئوری خود درباره‌ی ماده و شعور، شالوده‌ی تئوریک و آرمانی معرفت‌شناسی علمی را پی‌ریزی نموده است. وظیفه‌ی روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی تدوین

تئوری شناخت علمی است. قوانین اساسی روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی نه‌تنها بیانگر قوانین هستی و وجود می‌باشند، بلکه قوانین اندیشه و شناخت انسان را نسبت به واقعیت مادی نیز مکشوف می‌دارند.

تئوری علمی شناخت در فلسفه‌ی علمی جای شاخصی دارد، زیرا شناخت واقعیت نه تنها واجد ارزش وسیع تئوریکی است، بلکه باعث روشنگری، سمت‌یابی و خلاقیت فعالیت عملی انسان‌ها نیز می‌گردد. انسان به‌اعتبار چنین شناختی است که می‌تواند برجهان عینی و پیشرفت‌های اجتماعی تأثیر قاطعی برجای گذارد و بدین وسیله نیرو-های سرکش طبیعت و مناسبات اجتماعی را درجهت تأمین منافع خویش بگردش درآورد.

تاریخ زندگی اجتماعی روشن می‌دارد که دخالت آگاهانه‌ی انسان در تحول جامعه تنها براساس شناخت قوانینی میسر است که در گسترش جامعه‌ی بشری نقش‌فعالی ایفاء می‌نمایند. تازمانی که انسان نسبت به این قوانین آگاهی ندارد و از نیروهای محرک پیشرفت‌های اجتماعی بی‌خبر است، ناگزیر کور کورانه عمل می‌کند. عدم توانایی در رهبری آگاهانه‌ی زندگی اجتماعی دلیل روشنی بر جهالت انسان نسبت به ماهیت تحولات اجتماعی و ناتوانی در تحلیل علمی پدیده‌های اجتماعی است.

شناخت علمی قوانین گسترش واقعیت دارای اهمیت ممتاز و خودویژه‌ای است. چنین شناختی نه‌تنها به‌ما امکان می‌دهد که نسبت به حوادث فعلی محیط پیرامون خود وقوف یابیم، بلکه باعث می‌شود راه‌های تحول این وقایع را بشناسیم و به‌پیشواز آینده روییم. این امر برای مبارزه‌ی ایجادگرانه نیروهای تحول‌طلب جامعه اهمیت درخشانی دارد.

بشریت در پرتو بررسی‌های همه‌جانبه‌ی واقعیت و دستیابی به شناخت راستین دائماً راه‌های جدیدی را برای رسیدن به هدف‌های واحد نهائی کشف می‌نماید. از تاریخ پیدایش فلسفه‌ی علمی و کشف قوانین اساسی گسترش زندگی اجتماعی بیش از صدسال می‌گذرد. وقایع و تجربه‌ی ممتد سالیان گذشته، صحت پیش‌بینی‌های این فلسفه و قدرت دامنه‌دار و ایجادگرانه‌ی آن را باثبات رسانیده است. متفکران محافظه‌کار با رویگردانی از حقیقت عینی و شناخت واقعی محیط پیرامون و پرهیز از کشف قوانین گسترش اجتماعی، مفاهیم **کانتی** و اثبات‌گرایانه را در توجیه حقیقت هدف خود قرار داده‌اند که سخت صوری، مجرد و جدا از زندگی، عمل و شناخت واقعاً علمی است.

نیروهای پیشروی جامعه برای دگرگون‌ساختن شرایط ناسازگار محیط پیرامون و تأمین آینده‌ی بهتر برای تمام بشریت به یک شناخت واقعاً علمی از جهان احتیاج دارند. برای شناخت بهتر محیط پیرامون، لازم است که از ماهیت حرکت شناخت پرده برداریم و قوانین اساسی معرفت را مشخص سازیم و شیوه‌ها و روش‌هایی را کشف نمایم که برای تحقیقات ماموثر بوده و دستیابی به معرفت واقعی را سهل‌الوصول می‌سازد. **انشتین** یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان عصر ما اهمیت تئوری شناخت را برای گسترش سودمند دانش متذکر شده است. او می‌گوید «تئوری شناخت بدون تماس با دانش به یک طرح توخالی شباهت دارد. دانش بدون تئوری شناخت نیز به همان اندازه غیرقابل درک و چیزی پیش‌پا افتاده و ابهام‌انگیز است.»

حل مسائل مربوط به تئوری شناخت پیش از هر چیز به کیفیت برداشت انسان از رابطه‌ی موجود بین دنیای مادی به عنوان موضوع شناخت و شعور بشری بستگی دارد. رابطه‌ی بین اندیشه و وجود مهم

ترین مسأله‌ی فلسفه و موضوع اساسی شناخت است. پاسخ علمی به مسأله‌ی اساسی فلسفه اولین اصل تئوری ایجادگرانه شناخت است. به‌اتکای این اصل، دنیای عینی در قبال شعور در جای اول قرار دارد و موضوع مستقل شناخت بشری را تشکیل می‌دهد.

یکی دیگر از جنبه‌های موضوع اساسی فلسفه وجود امکانی است که انسان در شناخت جهان عینی دارد. بنابراین تصدیق امکان شناخت جهان دومین اصل اساسی تئوری شناخت فلسفه‌ی علمی است. روش-شناسی فلسفه‌ی علمی براساس این اصل جهان را طبیعتاً شناختنی می‌داند و به نشناختن آن باور ندارد. هر قدر که دانش بشری و عمل اجتماعی دامنه می‌گیرد، رازها و پنهانی‌های طبیعت بیشتر آشکار می‌گردد.

شیوه‌ی دیالک تیکی گفتگو درباره‌ی مکانیسم معرفت سومین اصل اساسی تئوری شناخت فلسفه‌ی علمی را تشکیل می‌دهد. چنانکه قبلاً گفته شد، معرفت شناسی ماقبل فلسفه‌ی علمی جنبه‌ی متافیزیکی داشت. در صورتی که معرفت‌شناسی فلسفه‌ی علمی موضوع شناخت را روندی دیالک تیکی و متضاد می‌داند که در عین حال از قوانین روش-شناسی فلسفه‌ی علمی تبعیت می‌نماید. بدین جهت از دیدگاه فلسفه‌ی علمی، روش‌شناسی این فلسفه به‌مثابه آن‌منطق پویائی است که قوانین تحول اندیشه و تئوری شناخت را چون یک واحد همبسته و جدائی‌ناپذیر مورد بررسی قرار می‌دهد.

وحدت شناخت و واقعیت عینی چهارمین اصل اساسی تئوری شناخت خلاق و پراتیک اجتماعی است. بنابراین اصول تئوری شناخت عبارت از:

۱- پاسخ علمی و عینی به مسأله‌ی اساسی فلسفه.

۲- تأیید امکان شناخت جهان.

۲- شیوه‌ی گفتگو درباره مکانیسم معرفت.

۴- وحدت شناخت و واقعیت عینی.

پایگاه پراتیک، پایگاه بنیادی تئوری شناخت است. پراتیک اجتماعی با وجوه سه‌گانه همبسته‌ای در شناخت مشارکت دارد:

۱- پراتیک پایه‌ی هر نوع فعالیتی است که در زمینه‌ی شناخت صورت می‌گیرد، زیرا هر شناختی براساس نیازهای علمی و براساس پراتیک تحقق می‌یابد.

۲- پراتیک ملاک حقیقت است. هر حقیقتی فقط به‌اتکای پراتیک مشخص و مدلل می‌گردد.

۳- پراتیک هدف غائی شناخت است. زیرا هر شناختی باید به‌نیازهای پراتیک پاسخ گوید و روشنگر فعالیت عملی انسان‌ها باشد و به‌آن‌جهت بدهد.

الف- شناخت، انعکاس جهان عینی در شعور انسان است.

چنانکه گفته شد، پی‌بردن به ماهیت عمل شناخت و توجیه کامل آن وقتی میسر است که در زمینه‌ی مسأله‌ی اساسی فلسفه، تحلیلی علمی بدست دهیم. یکی از متفکران در تبیین طبیعت شناخت می‌گوید «شناخت از داده‌های زندگی به‌مغز است. طبیعت در مغز انسان منعکس می‌گردد. انسان با بررسی و کاربست دقیق این انعکاسات در پراتیک و تکنیک خود به حقیقت عینی دست می‌یابد.» همه‌ی اشکال شناخت تصویری از اشیاء و پدیده‌های جهان بیرونی هستند که سرچشمه‌ی واحد احساس‌ها، اندیشه و به‌طور کلی شعور انسان را تشکیل می‌دهند. هیچ شناختی نیست که محصول تأثیر اشیاء جهان عینی بر شعور بشر نباشد. تنها به‌اتکای این تأثیر است که تصویرهای اشیاء و پدیده‌ها در مغز ما پدیدار می‌گردد. هر قدر این تأثیر زیاده‌تر و شدیدتر و دامنه‌دارتر باشد، شناخت اشیاء حقیقی به‌همان اندازه ژرف‌تر و

رساتر است. البته شیئی که در مسیر دید ما قرار می‌گیرد و از آن تصویری در مغز بوجود می‌آید، مقدم بر تصویر خود می‌باشد.

متفکران واپس‌گرای، تئوری‌شناخت‌فلسفه‌ی علمی را اغلب تحریف می‌نمایند، چنان‌که **جمس** (۱) فیلسوف مصلحت‌گرای (۲) آمریکائی که همواره در راه بی‌اعتبار جلوه‌دادن تئوری علمی انعکاس تلاش می‌ورزید، می‌گوید «اندیشه‌های ما هرگز نباید به‌مثابه‌ی تصویرهای اشیاء مادی درمغز انسان ارزیابی گردند، زیرا حواس ما باقشر اشیاء سروکار دارند و از درک ماهیت اشیاء ناتوان هستند.» او می‌نویسد «شعور انسان نمی‌تواند کوچکترین «روبردداشتی» از طرز کار یک ساعت داشته باشد. زیرا تصویرهای شعور ما دراین مورد تنها «روبردداشتی» از صفحه‌ی ساعت و یا ویژگی‌هایی هستند که از صدا-های ساعت دریافت می‌شوند. این تصویرها قدرت انعکاس طرزکار ساعت را ندارند.»

واقعیت این است که حواس انسان ماهیت اشیاء را منعکس نمی‌سازد. ارزش شناخت حسی از این راه آشکار نمی‌گردد. روش-شناسی فلسفه‌ی علمی به‌نارسائی حواس در منعکس ساختن بی‌واسطه‌ی ویژگی‌های درونی، پیوستگی‌ها و قوانین اشیاء جهان مادی اعتراف دارد. چنان‌که در سطور آینده خواهیم دید تفکر علمی تنها به‌وسیله‌ی اطلاعاتی که از راه حواس فراهم می‌آید، ما را به‌درک ماهیت اشیاء هدایت می‌کند. ویژگی‌های درونی، روابط و قوانین پدیده‌ها درگستره‌ی جلوه‌های ملموس‌شان معلوم حواس می‌گردند. البته اگر ویژگی‌های شیء به‌نحوی مظاهر نگردند، هیچ اندیشه‌ی تئوریکسی در شناخت این ویژگی‌ها توفیق نخواهد یافت.

لادری‌ها (۱) یعنی آن‌دسته از فلاسفه که منکر امکان شناخت جهان هستند، در بی‌اعتبار گردانیدن تئوری علمی انعکاس به‌شیوه‌ی خاصی عمل می‌نمایند. آن‌ها می‌گویند اگر همه‌ی شناخت‌های ما ناشی از ادراک حسی جهان بیرونی باشد و ادراک حسی را یگانه منبع شناخت بدانیم، در این صورت باید بگوئیم که امکانات ما در شناخت اشیاء و پدیده‌های مادی فوق‌العاده محدود است، زیرا اعضای حسی ما به‌علت محدودیت‌های فیزیولوژیکی‌شان هرگز نمی‌توانند همه‌ی این اشیاء و پدیده‌ها را رأساً درک کنند، و به‌عنوان مثال یادآور می‌شوند که انسان نمی‌تواند از راه حواس پی به‌ماهیت پرتوهای فضائی ببرد و از کم و کیف اجزاء اولیه و قوف یابد و از حوادثی که مدت‌ها از وقوع آن گذشته، آگاهی بی‌واسطه‌ای کسب کند و قوانین گسترش داخلی اشیاء را آشکار گرداند. آن‌ها با این تمهیدات نتیجه می‌گیرند که شناخت‌های ما ناشی از ادراک حسی نیست و جهان مادی سرچشمه‌ی واحد و حتی سرچشمه‌ی اصلی شناخت بشری را تشکیل نمی‌دهد.

این قبیل استدلال‌ها کاملاً سست و بی‌پایه است. زندگی و پراتیک نظریه‌ی غیر علمی لادری‌ها را در این که انسان تنها چیزی را می‌شناسد که آن را مستقیم درک نماید، نظریه‌ی باطلی می‌داند. سراسر تاریخ و پراتیک اجتماعی گواهی می‌دهد که انسان به‌تدریج به‌شناخت قشرهای عمیق‌تر جهان واقعی و قوانین گسترش آن نائل می‌آید. انسان بدون احساس مستقیم اجزاء اولیه نه‌تنها موفق به‌افشاء آن‌ها گردید، بلکه توانست به‌بررسی دقیق ویژگی‌ها و ماهیت آن‌ها بپردازد. دانش معاصر نشان می‌دهد که انسان هرچه بیشتر به‌اسرار پدیده‌های فضائی دست می‌یابد.

دانشمندان می‌آموزند که چگونه می‌توان بدون مسافرت به‌فضا و پیاده‌شدن در سیارات تا حد بالنسبه دقیقی مسافت بین اجرام سماوی را اندازه‌گیری کرد و به «توزین» سیارات و ستارگان پرداخت و ترکیبات شیمیائی و درجه‌ی حرارت آن‌ها را معین نمود.

دانشمندان با مقایسه و مقابله‌ی پدیده‌های مختلف جهان‌بیرونی و با اتکاء به تعمیم و محاسبه‌های دقیق به‌فرمول بندی نتایج تحقیقات ارزشمند حاصله دست‌یازیده‌اند که همه‌ی پدیده‌های گیتی را دربر می‌گیرد، اعم از این‌که به‌طور مستقیم به‌احساس درآیند و یا این‌که با واسطه محسوس گردند.

بنابراین نباید چون انگارگرایان که به‌وجود اندیشه‌ی «ناب» و مستقل از اشیاء و پدیده‌های واقعبیت عینی باور دارند، چنین نتیجه گرفت که صرف‌نظر از جهان مادی سرچشمه‌ی دیگری نیز برای شناخت‌های بشری وجود دارد. مجموع شناخت‌های ما تنها از تأثیر اشیاء جهان مادی بر حواس ما بوجود می‌آیند. البته این اشیاء درخلال اشیاء و پدیده‌های دیگر به‌طور مستقیم و یا غیر مستقیم به‌حیطه‌ی احساس و ادراک در می‌آیند.

اندیشه با رسوخ در گروهی از پدیده‌ها امکان‌بررسی پدیده‌هائی را که در تیررس احساس مستقیم ماقرار ندارند، فراهم می‌آورد. مثلاً دانشمندان نمی‌توانند مدارهای سیارات را درجریان حرکت‌شان به‌دور خورشید ملاحظه نمایند، زیرا این حرکت، مستقیم احساس نمی‌گردد. البته مشاهده‌ی ساده و قشری فقط تغییر مکان‌های ظاهراً درهم و بی‌قاعده‌ی سیارات را آشکار می‌دارد. تنها قدرت اندیشه‌ی علمی است که به‌انسان کمک می‌کند قوانین حرکت سیارات را از دل این پدیده‌ها بیرون کشد. بنابراین انسان با مشاهدات مستقیم و سنجش نتایج اندیشه‌ی‌نثوریکی و جمع بندی نتیجه‌گیری‌های حاصله از این‌مشاهدات

به‌کشف قوانین درون پدیده‌ها نائل می‌گردد.

در ابتدای پیدایش نظام تولید کالائی موضوع سودجویی از نیروی کار مانند امروز فاش و برملا نبود. تصور می‌شد که مزدکار براساس بهای واقعی محصولات ساخته شده پرداخت می‌گردد. ولی از زمانی که تئوری ارزش اضافی تدوین گردید، ماهیت این تصور روشن شد. این کشف بزرگ نتیجه پژوهش‌های علمی و منطقی و محصول بررسی پدیده‌های محسوس مستقیم و تحلیل عمیق تولید در شرایط نظام تولید کالائی است که بر واقعیات متعدد و مشخصی تکیه دارد.

واقعیت‌های عینی، فعالیت انسان‌ها و پایگاه‌های واقعی شناخت جهان به‌ما امکان می‌دهند که اندیشه‌ها و مفاهیم نادرست و غیرعلمی را بخوبی تمیز دهیم. متفکران مرتجع با ابداع تئوری‌های رنگارنگ می‌کوشند چنین وانمود سازند که «تحول» و «دگرگونی»های بنیادی اجتماعی با حفظ چهارچوب‌های ترمز کننده‌ی قدیمی نیز میسر است. در نظر آن‌ها ضابطه‌ی این قبیل دگرگونی‌ها عبارتند از گسترش تکنیک، بروز تحول در روابط بشری، تغییرات صرف روان‌شناسی و اخلاقی. البته اگر حقایق و واقعیت‌ها را به‌یکسو نهمیم و تنها به‌وسوسه‌ها و سخن‌پردازی‌های تئوریکی این متفکران گوش دهیم، ماهیت و خصوصیت نادرست و ضدعلمی این اندیشه‌ها آشکار خواهد شد، زیرا جدال‌های مدرسی دور از واقعیت تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه یابد. جریان زندگی و حقایق عینی به‌روی این قبیل نظریه‌های بی‌پشتوانه خط بطلان می‌کشد. هرگز و در هیچ‌جا این نوع «دگرگونی»های خیالی صورت‌پذیر نخواهد بود. بدین‌گونه درمی‌یابیم که فقط واقعیت عینی می‌تواند سرچشمه‌ی واقعی شناخت‌های ما باشد و به‌آن ارزش و اعتبار دهد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که برای چه انسان مستعد این است که ماهیت اشیاء محیط پیرامون را به‌درستی در مغز خود منعکس سازد

و چرا ما یقین داریم که هیچ چیز ناشناختنی وجود ندارد. البته پدیده‌های وجود دارند که هنوز به شناخت ما درنیامده‌اند ولی سرانجام در پروسه‌ی شناخت مکشوف خواهند شد. بسیاری از انگارگرایان وابسته به مکتب‌های مختلف موضوع عدم امکان شناخت جهان بیرونی را گرشزد می‌نمایند و نسبت به خصوصیت ناستوار و تردید آمیز شناخت‌های ما اصرار می‌ورزند.

فلاسفه‌ی واپس‌گرای معاصر در اثبات عدم امکان شناخت پدیده‌های اجتماعی تلاش می‌ورزند. جامعه‌شناس آلمان باختری به نام او. - **ویت** (۱) در کتاب خود موسوم به گریز از آزادی می‌گوید «از بررسی تاریخ چیزی جز فرد و فردیت، تغییرات دائمی و بی‌نظمی و هرج و مرج ملاحظه نمی‌گردد...» او از این استدلال چنین نتیجه می‌گیرد که شناخت قوانین تحولات اجتماعی و درک این قوانین به طور عقلانی مطلقاً امکان ناپذیر است و بدین ترتیب ما را به «جستجوی قوانین اسرار-آمیز عالم که برای شناخت منطقی غیرقابل حصول است» فرا می‌خواند. این متفکران با انکار امکان شناخت منطقی، آن را تا حد جستجوی حقیقت‌های مرموز و بیرون از جهان عینی تنزل می‌دهند. توماس-گرایان (۲) معاصر در این خصوص جای شاخصی دارند. چنان که استادان دانشگاه کاتولیک در **لوون** (۳) بلژیک سعی دارند در رساله‌ی خود موسوم به «آزادی و حقیقت» ثابت نمایند که حقیقت ماوراء الطبیعه‌ای و آئین ابدعی آن‌هاست که بر تارک همه‌ی صورت‌های دیگر شناخت می‌درخشد. به زعم آن‌ها تنها حقیقت ماوراء الطبیعه قادر است در «اسرار هستی بشر و رموز گیتی راه جوید». بدین ترتیب آن‌ها از هر شناخت مؤثر جهان واقعی پرهیز می‌نمایند.

فیلسوفان مصلحت‌گرای نیز در جدا ساختن تئوری شناخت از فلسفه تلاش می‌ورزند. اینان مدعی‌اند که هر علم شیوه‌های خاص خود را مدون می‌سازد و براین اساس نیازی به تئوری عمومی و کلی وجود ندارد.

دیوئی (۱) مصلحت‌گرای معروف آمریکائی تأکید می‌نماید نه تنها فلسفه در بررسی جهان بیرونی که از وظایف اختصاصی علوم مشخص است، سودی نمی‌بیند، بلکه اصولاً عمل شناخت که به‌طور کلی مورد نظر فلاسفه می‌باشد، نمی‌تواند جزء فلسفه محسوب شود. او می‌نویسد فلسفه باید «خود را از چنگ مسائل مربوط به واقعیت و شناخت و رهااند.»

با وجود این، همه تلاش‌های انگارگرایان در خود رهاسازی از چنگ تئوری شناخت و بی‌اعتبار کردن آن و اثبات عدم امکان شناخت علمی و ارزشمند با ناکامی روبرو شده است. زندگی و پراتیک نشان می‌دهد که انسان نه تنها قادر به شناخت جهان است، بلکه به‌اتکای معرفت‌های حاصله نیز می‌تواند سیمای جهان را به‌نفع خویش دگرگون سازد.

از دیدگاه انگارگرایان لادری حوادث فراتر از بررسی‌های شخصی قرار دارد و انسان در مقابل این حوادث ضعیف و ناتوان است. به‌زعم آن‌ها در جهان هیچ نظمی موجود نیست و بر این اساس شناخت جهان امکان ناپذیر است.

اگر در حقیقت جهان مادی سراسر آمیخته از حوادث آشفته و درهمی بود و هیچ نظم و رابطه‌ی علی و منطقی بین اشیاء و پدیده‌های عالم وجود نداشت، شناخت واقعی امر ناممکنی بود. علی‌رغم پندارهای

بی اساس انگارگرایان، زندگی به ما می آموزد که اگر چه اشیاء متنوع جهان بیرونی دارای چنان ویژگی هائی هستند که از یکدیگر متمایزند، ولی همه ی آنها تحت نظم و قاعده ی معینی قرار دارند و حرکت آنها مشروط به علت های مشخص و قوانین خود ویژه است. ذهن فعال ما با استفاده از این فرصت، علت ها و قوانین موصوف را از دل پدیده ها بیرون می کشد و بدین ترتیب از ماهیت اشیاء و شگرفی های عالم آگاهی می یابد.

یکی از منفکران می گوید: «هنگامی که ما طبیعت، تاریخ بشری و یا فعالیت خاص ذهنی مان را تحت بررسی و مطالعه ی اندیشه قرار می دهیم، آنچه که بدواً جلوه گر می شود، تابلوئی از پیچیدگی بی پایان روابط و تأثیرات متقابل است. در آن هیچ چیز، در آنچه که بود، آنجا که بود و چنان که بود باقی نمی ماند. بلکه همه چیز در حرکت، تغییر، شدن و از بین رفتن است.»

بیوستگی و بستگی متقابل عمومی همه ی اشیاء و پدیده های جهان بیرونی حرکت دائمی و گسترش آنها تحت فرمان هیچ نیروی متافیزیکی نبوده و هرگز آمیخته بابی نظمی نمی باشد. آمریت ضرورت های معین، وابستگی های علی و قوانین مطلقاً عینی، چگونگی این حقیقت را تبیین می کند.

باید گفت که روابط جبری، منطقی و علی هرگز در سطح پدیده ها به چشم نمی خورند، بلکه در درون پدیده ها جریان دارند. آنها ماهیت باطنی پدیده ها را منعکس می سازند و از راه ادراک حسی بی واسطه ملموس نمی باشند. کشف این قوانین و روابط مستلزم سال ها کوشش مداوم دانشمندان است. وظیفه و هدف شناخت علمی، کشف این ضرورت و روشن گردانیدن علت های مختلف پدیده ها و بیرون کشیدن قوانین گسترش و درک ماهیت آنهاست.

ب- پراتیک به مثابه‌ی شالوده و اساس شناخت.

یکی از اصول اساسی تئوری‌شناخت بررسی دقیق ماهیت فعالیت بشری، جا و نقش این فعالیت در عمل شناخت است. اندیشمندان متقدم فلسفه‌ی علمی در این زمینه دست به یک انقلاب واقعی زده‌اند، زیرا آن‌ها برای نخستین‌بار در تاریخ اندیشه و تفکر فلسفی، نقش قاطع پراتیک اجتماعی و تاریخی را در روند شناخت نشان دادند و ثابت کردند که فعالیت‌های اجتماعی و پراتیک انسان‌ها شالوده‌ی اصلی تلاش برای بازشناختن ماهیت اشیاء جهان مادی و یگانه ملاک واقعی همه‌ی شناخت‌های ما و هدف غائی روند معرفت می‌باشد.

یکی از این متفکران می‌گوید: «... حل تضادهای تئوریک فقط از راه پراتیک و به‌قدرت پراتیک انسان میسر است. بدین جهت حل تضادهای موصوف را باید فراتر از وظیفه‌ی شناخت مجرد دانست. انجام این وظیفه به زندگی موکول می‌گردد. فلسفه از آن‌جا که برای خود فقط وظیفه‌ای تئوریک قائل بود نمی‌توانست آن تضادها را حل کند.»

فلاسفه‌ی ماقبل فلسفه‌ی علمی بارها کوشیدند که نقش و مقام پراتیک را در مسأله‌ی شناخت دریابند، ولی درماندگی خود را در دادن پاسخ علمی به این مسأله نشان دادند. این ناتوانی از آن‌جهت بود که هیچ فیلسوفی درگذشته توفیق نیافت به شیوه‌ی درست و علمی، پراتیک را به‌عنوان فعالیت‌تولیدی و اجتماعی انسان‌ها تعریف‌نماید. انگارگرایان آن را تا حد این یا آن شکل از فعالیت ذهنی تنزل می‌دادند. ماده‌گرایان متافیزیک هم آن‌را وسیله‌ای برای تجربه می‌دانستند. در این میان فقط بنیان‌گذاران فلسفه‌ی علمی بودند که توانستند براساس مواضع نیروی اساسی کار، توجیهی علمی از ماهیت و اهمیت پراتیک

اجتماعی بدست دهند.

مقصود از پراتیک، مجموع فعالیت‌های مادی است که انسان در مرحله‌ی معینی از تحولات تاریخی آن را انجام می‌دهد و هدف آن عبارت است از دگرگون ساختن طبیعت و زندگی اجتماعی.

پراتیک به صورت تجربه‌های علمی، کشفیات فنی و علمی، درگیری‌های طبقاتی، دگرگونی‌های بنیادی، جنگ‌ها و غیره تجلی می‌نماید. فعالیت انسان در تولید مادی یگانه‌ی فعالیت است که در میان جنبه‌های مختلف پراتیک اجتماعی نقش اساسی و تعیین‌کننده ایفاء می‌کند.

شناخت اشیاء، پدیده‌ها و قوانین واقعیت عینی در جریان تولید مادی فراهم می‌آید و از این راه انسان به روابطی که او را با طبیعت و هموعانش پیوند می‌دهد، آگاهی می‌یابد. تولید نعمت‌های مادی و ابزار کار، انسان را از زندگی حیوانی جدا ساخت. یکی از ممیزات مهم انسان در مقایسه با حیوانات این است که انسان چه در جریان سازش بیولوژیکی با طبیعت و چه در لحظه‌ی تأثیر بر مجموعه‌ی طبیعت از آگاهی سرشاری برخوردار می‌گردد و جهان را در این تکاپو ادراک می‌کند.

تاریخ بشری نشان می‌دهد که کشفیات بزرگ علمی و به‌طور کلی شناخت علمی بر اساس گسترش پراتیک و توسعه‌ی فعالیت‌های تولیدی ممکن و محقق می‌گردد. این کشفیات برای تأمین منافع حیاتی انسان‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین پیدایش و پیشرفت ریاضیات را باید مرهون نیازهای دانست که در زمینه‌ی اندازه‌گیری سطح‌ها، گوشه‌ها، ابعاد و حجم‌ها وجود داشت. گسترش کشتیرانی به نجوم‌شناسی مساعدت نمود. شوق بهبود و دگرگونی در زندگی اجتماعی، علوم اجتماعی را پدید آورد. تلاش در راه افزایش حاصل‌بخشی محصولات کشاورزی، علم کشاورزی را بنیاد نهاد.

سراسر تاریخ اندیشه‌های علمی نادرستی تزه‌های انگارگرائی را به وضوح نشان می‌دهد. بر اساس این تزه‌ها، خواست نیروهای ماوراءالطبیعه، حس کنجکاو بشری و عطش مطلق به معرفت یگانه انگیزه‌ی پیشرفت علوم است. برخی از آن‌ها می‌گویند که کامیابی‌های علوم به استعداد محققین و ظهور اتفاقی نوابغ بستگی دارد. بدین-ترتیب آن‌ها موضوع نیازهای زندگی و پراتیک اجتماعی را به‌عنوان رکن اساسی پیشرفت‌های علمی ندیده می‌گیرند.

پیدایش علوم جدید و گسترش سریع رشته‌های تازه‌ی دانش تأیید می‌نماید که ضرورت‌های پراتیک اجتماعی در پیشرفت دانش اثر قاطعی دارد. فیزیک هسته‌ای دانش جدیدی است که از پیدایش آن دیری نمی‌گذرد. رشد سریع و پیشرفت‌های متعدد و چشم‌گیر فیزیک هسته‌ای در مقیاس وسیعی اهمیت عظیم و عملی این دانش را تبیین می‌نماید. این علم توانست در زمینه‌ی تولید انرژی دست به یک انقلاب واقعی بزند و کار انسان را تا حد قابل ملاحظه‌ای تسهیل نماید و به‌طور کلی امکانات جدیدی در رام کردن نیروهای طبیعت برای انسان فراهم آورد.

سی‌برنتیک یکی از اجوانترین دانش‌های عصر ماست. گسترش این دانش تنها به‌علت ارزش والای تئوریک آن نبوده است. توسعه‌ی این دانش قبل از هرچیز در این است که به حل بسیاری از مسائل عملی خیلی پیچیده در زمینه‌های بس متنوع فعالیت بشری امکان داده است.

نیازهای عملی انسان‌ها که باعث پیدایش علوم جدید و رشته‌های تازه‌ی علمی گردید به‌گسترش و تعمیق و ترمیم شناخت‌های پیشین مساعدت می‌نمایند.

اکثریت قاطع کشفیات علمی در نتیجه‌ی اعتلای پراتیک اجتماعی

و به حکم احتیاج و نیازهای مبرم زندگی تحقق یافته است. یکی از متفکران در این باره می‌گوید «اگر آن‌طور که شما می‌گوئید، تکنیک مدیون موقعیت دانش است، در پاسخ باید گفت که دانش نیز به مراتب خود را مدیون موقعیت و نیازهای تکنیک می‌داند. هنگامی که جامعه به‌منون معینی نیاز پیدا می‌کند، این نیاز بیش از ده‌ها دانشگاه، محرک دانش می‌گردد.»

میچورین (۱) زیست‌شناس بزرگ عصر ما نقش عظیم پراتیک را در شناخت جهان با وضوح تمام نشان می‌دهد. این دانشمند با سود جستن از وحدت ثمربخش دانش و پراتیک اجتماعی تعدادی از نباتات تازه را با آزمایش روی ارگانسیم‌های نباتی دستچین کرده و به ما عرضه داشته است. داروینست آمریکائی بنام **ل. بربانک (۲)** نیز با بازآفرینی انواع جدید نباتات دانش زیست‌شناسی را وسعت قابل‌توجهی داده است.

فعالیت اجتماعی، تاریخی، تجربی و علمی، بازگشاینده‌ی چشم‌اندازهای واقعیت به روی انسان است. این چشم‌اندازها در شرایط عادی با ملاحظه‌ی غیر فعال و نگرش تخیلی و دست نیافتنی ادراک - پذیر نیست. انسان با چنین کشف‌هایی بر پیشرفت علوم و نتایج پژوهش‌های خویش تأثیر می‌گذارد. اگر انسان وسایل لازم نفوذ در طبیعت را در اختیار نداشت بررسی‌پدیده‌های نوری و الکترو مغناطیسی برای وی بسیار دشوار بود. بدست آوردن شناخت‌های لازم در مورد آن‌دسته از پدیده‌ها و خود ویژگی‌هایی که از راه ادراک حسی بی‌واسطه ممکن نیست، اغلب در نتیجه‌ی واکنش‌های فیما بین برخی از اجسام امکان‌پذیر می‌گردد. بدون چنین پژوهش‌های فعالی هرگز فیزیک،

شیمی، بیولوژی و دیگر علوم به‌سطح فعلی‌اش اعتلاء نمی‌یافت. تحقیقات علمی بدون فعالیت‌های عملی میسر نیست. این فعالیت‌ها عبارتند از انواع آزمایش‌ها، کاوش‌ها، زمین‌کاوی‌ها، بررسی آتمسفر، ایجاد ایستگاه‌های تحقیقاتی در اقیانوس منجمد شمالی و جنوبی، پرتاب اقمار مصنوعی و موشک‌های فضائی، تأسیس ایستگاه‌های خودکار، پرواز انسان در فضای بین سیارات و غیره. فعالیت‌های عملی از تئوری جدائی ناپذیرند و تأثیر قاطعی بر پیشرفت و نتایج شناخت می‌گذارند.

یکی از متفکران می‌گوید «برای درک کردن باید شروع به ادراک نمود و به بررسی‌های مبتنی بر تجربه همت‌گماشت و آنگاه از تجربه به‌تعمیم راه یافت.»

پراتیک برای شناخت اشیاء و تأثیر بر آن‌ها امکانات لازم را فراهم می‌آورد و بدین ترتیب باعث بازآفرینی آن‌ها می‌گردد. مانند باز آفرینی مواد پلاستیکی، آلیاژهای مختلف، انواع جدید حیوانات و نباتات و غیره. مجموع پراتیک‌های اجتماعی و تاریخی پایگاه اولیه شناخت است و در عین حال به مثابه‌ی آن عاملی است که فعالیت‌های مختلف شناخت و منجمله اندیشه‌ی منطقی را مشخص و مشروط می‌سازد و به آن جهت می‌دهد.

اهمیت عظیم پراتیک به‌عنوان شالوده و مبدأ شناخت، در نمونه‌های حاصله از زندگی اجتماعی به‌طور نمایانی متبلور است. تئوری علمی جامعه‌نویس محصول تحلیل عمیق تاریخ‌بشری و بررسی انتقادی همه‌ی معارف گذشته است. این تئوری نتیجه‌ی ترکیب بندی تجربه‌های غنی سیر تحولات اجتماعی در دوران ماست. بدون این ترکیب بندی‌توانین واقعی تحولات اجتماعی کشف نمی‌گردید و بشریت تلاشگر از داشتن تئوری علمی جامعه‌شناسی محروم می‌ماند.

در شرایط بازهم تازه‌تر تاریخی، آزمون‌های تحولات اجتماعی و آموزش‌های درگیری نیروها در مقیاس وسیعی مورد بررسی قرار گرفت و با دیدی علمی تعمیم داده شد. کشف قانون رشد ناموزن نظام تولیدکالائی در ابتدای قرن، تئوری امکان ایجاد جامعه آینده نگر را در یک یا چند کشور پی‌ریزی کرد. این تئوری هم‌اکنون در مقیاس وسیعی به پراتیک درآمده و به حیات سازنده‌ی خود ادامه می‌دهد.

البته در ابتدا بشریت توانست فقط خطوط کلی جامعه‌ی آینده‌نگر را تصویر کند و ضرورت پیدایش و گسترش آن را به اثبات رساند. در آن زمان پیش‌بینی همه‌ی راه‌ها و شیوه‌های مشخص ساختمان جامعه نوین ممکن نبود، زیرا مرحله‌ی پراتیک این ضرورت هنوز فراهم نشده بود.

امروز با واقعیت یافتن این‌گونه تحولات و پدید آمدن شرایط خود ویژه‌ای در تناسب نیروها، سیر تحولات اجتماعی راه‌گذار به جامعه‌ی نوین را در اشکال مختلف آن میسر ساخته است، ساختمان مرحله‌ی نهائی جامعه‌ی نوین در پراتیک جوامع آینده‌نگر امروزی با موفقیت هرچه تمام‌تر حل و فصل می‌گردد و دیگر از صورت طرح کلی بیرون آمده است. در چنین شرایطی بشریت امکان یافته است از بار دشواری‌های فراوان یأس انگیز فارغ گردد و با میان‌برهای قاطعی به «مدینه‌ی فاضله»ی خود برسد.

بنابراین باید از تفسیر ساده‌گرایانه و سطحی نقش قاطع پراتیک اجتماعی در پیدایش و پیشرفت دانش و تأثیر نافذ آن در اعتلای شناخت علمی پرهیز کرد. اگر بگوئیم که همه‌ی علوم در تمام مراحل گسترش خود رسالتی جز متابعت و اجرای فرامین پراتیک ندارند، با اشتباه رفته‌ایم. هر علمی مفاهیم مجرد و فرمول‌های تئوریک خود را پدید می‌آورد که در حد و مرز معین می‌تواند در قبال پراتیک به شکل مستقل

و بالنسبه آزادی رشد نماید. واضعین تئوری‌های علمی اغلب در آغاز کارشان نمی‌دانند که تئوری‌های آنان چگونه در فعالیت عملی انسان‌ها بکار گرفته می‌شود.

ریاضیات در این‌میان وضع گویاتری دارد. برخی از نتیجه‌گیری‌های تئوریک ریاضیات، تجریدات و مقوله‌های آن‌طی ده‌ها و حتی صد‌ها سال به صورت «صرفاً» منطقی گسترش می‌یافت، بی‌آنکه روی فعالیت عملی انسان‌ها اثر گذارد. چنان‌که از بررسی دوایر مخروطی در یونان باستان بیش از دوهزار سال می‌گذرد. ولی این تئوری به‌تازگی توانست به‌پراتیک درآید. هندسه غیر اقلیدسی ن. **لوباچفسکی** (۱) و ژ. **بولیه** (۲) در سال‌های بیست‌قرن نوزده بوجود آمد. طی ده‌ها سال تئوری این دانشمندان در ریاضیات هیچ فایده‌ی عملی نداشت. این نظریه سیستمی غیر متضاد و دقیقاً منطقی بود و مدت‌ها مفهومی مطلقاً تئوریک داشت. هشتاد سال بعد یعنی در آغاز قرن بیستم نظریه‌های این دانشمندان به‌طور وسیع در تئوری نسبیت بکار گرفته شد. چنان‌که می‌دانیم این تئوری، معرفت ما را نسبت به زمان و مکان به‌کلی تغییر داد و اکنون یکی از مبانی تئوری فیزیک هسته‌ای معاصر را تشکیل می‌دهد. مفردات ریاضی یک رشته از شاخه‌های فیزیک مدرن نیز مدت‌ها پیش از آن که به‌پراتیک درآیند، تدوین شده بودند.

از این امر نباید چنین نتیجه گرفت که این تئوری‌ها هیچ ارتباطی با پراتیک ندارند. گسترش این قبیل تئوری‌ها اولاً منکی به‌آن طرح‌های تئوریک است که بر اساس پراتیک پیشین بوجود آمده و فعالیت‌های مشخصی آن را باثبات رسانیده است. ثانیاً این تئوری‌ها دیر یا زود بر حسب ضرورت به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم به‌پراتیک

درمی آیند.

هنگامی که نقش پراتیک در شناخت مطرح می‌گردد، موضوع فعالیت اجتماعی - تاریخی انسان‌ها در صدر قرار می‌گیرد. با وجود این پذیرش این واقعیت هرگز به معنای نفی تجربه‌ی فردی پژوهشگر نیست. تجربه‌ی فردی پژوهشگر نمی‌تواند جدا از پراتیک اجتماعی و یا معارض آن باشد. این دو واقعیت باطناً و به‌طور منطقی باهم ارتباط دارند، زیرا پراتیک اجتماعی به وسیله‌ی کلکتیوها و افراد انجام می‌گیرد.

واقعیت پیوستگی پراتیک اجتماعی و فردی نشان می‌دهد که اولاً پراتیک فردی بدون تجربه اجتماعی بشریت که در طی قرون فراهم آمده، گسترش پذیر نیست، ثانیاً پراتیک اجتماعی نیز تنها به اتکای فعالیت عملی و تئوریکی افراد (دانشمندان، رجال سیاسی، کارگران مؤسسات و غیره) و گروه‌ها وسعت می‌یابد و غنی می‌گردد.

بدست دادن ارزیابی درست از رابطه‌ی پراتیک اجتماعی و فردی برای رجال سیاسی نیز واجد اهمیت فراوان است. درحقیقت یک رجل سیاسی در مقیاس معینی، به مثابه‌ی یک پژوهشگر عمل می‌نماید. او با بررسی زندگی و تجزیه و تحلیل وقایع و اتکاء به تجربه‌های پیشین که در نتیجه‌گیری‌های تئوریکی متبلور است، تجربه‌ی خود را وسعت می‌دهد. این امر به او امکان می‌دهد، وقایع را به‌درستی بررسی نماید و بابیرون کشیدن نتایج علمی از آن، هدف فعالیت‌های سیاسی رامعین سازد. بنابراین تجربه‌ی فردی هرگز نباید جدا و بیگانه از تجربه‌ی اجتماعی جمع‌بندی گردد، بلکه باید ارتباط نزدیکی با آن برقرار کند.

همه‌ی این واقعیت‌ها تائید می‌نمایند که پراتیک اجتماعی با تمام وجوه مختلف خود یگانه مبدأ و شالوده‌ی حرکت پیچیده‌ی شناخت است.

پروسه‌ی معرفت که مبتنی بر پراتیک است به‌طور نامنظم جریان

نمی‌یابد. این‌روند برحسب قوانین مشخصی عمل می‌نماید و بدین جهت گسترش آن از مراحل مشخصی درمی‌گذرد. تجربه نشان می‌دهد که هر شناخت دارای دو مرحله‌ی اساسی است:

۱- مرحله‌ی مربوط به حواس، یعنی مرحله‌ی احساس زنده و بی‌واسطه.

۲- مرحله‌ی منطقی، یعنی مرحله‌ی اندیشه‌ی مجرد و علمی.

مرحله‌ی نهائی، مرحله‌ی تحقیق در پراتیک است که حقیقت‌های مکشوف را در بوتهی آزمایش قرار می‌دهد. درسطور آینده هر یک از مدارج شناخت را با توجه دائمی به نقش قاطع پراتیک به‌عنوان یگانه شالوده‌ی هرنوع فعالیت ذهنی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم.

ج- انعکاس واقعیت از راه حواس و نقش آن در شناخت.

اصولا هیچ انسان عاقلی شک ندارد که شناخت همیشه از راه احساس زنده و بی‌واسطه و مشاهده‌ی اشیاء و پدیده‌های جهان مادی آغاز می‌گردد. منظور ارتباط مستقیمی است که انسان به‌کمک حواس خود با اشیاء مورد بررسی پیدا می‌کند. برای شناخت یک شیء مجهول ابتداء باید آن را ببینیم و با رنگ، شکل و سختی آن و اگر ممکن باشد با طعم، بو و یا صداهائی که تولید می‌کند، آشنائی پیدا کنیم. اطلاعات تجربی اندیشه را حرکت در می‌آورد، به‌عبارت دیگر اندیشه از ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم انسان با اشیاء مادی بوجود می‌آید. یکی از متفکران در توصیف حرکت واقعی شناخت می‌گوید «از احساس زنده تا اندیشه‌ی مجرد و از اندیشه‌ی مجرد تا پراتیک، چنین است راه منطقی شناخت حقیقت و شناخت واقعیت عینی»

تاکنون فلاسفه‌ی رنگارنگ و متعدد انگارگرای سعی کرده‌اند اثبات نمایند که شناخت واقعی انسان در قبال جهان خارج از راه ارتباط

مستقیم با اشیاء و پدیده‌های مورد بررسی بدست نمی‌آید، بلکه این شناخت محصول اندیشه‌ی «ناب» تئوریک‌ی است که هیچ ربطی به حواس انسان ندارد. این دسته از فلاسفه می‌گویند، دانشمند هر قدر جدا از جهان خارج باشد به‌همان اندازه از تأثیر زیان‌بخش محیط مصون می‌ماند و موانع کمتری در تحقیقات وی پیش می‌آید. در این صورت است که عمل‌شناخت بهتر صورت می‌پذیرد. برخی آشکارا از این نظریه‌ی ضد علمی دفاع کرده و برخی دیگر عقاید خود را با زیرکی مستور نگاه می‌دارند.

برتراند راسل (۱) که جزء فلاسفه‌ی انگارگرای دسته‌ی دوم است، سعی دارد در مغزخوانندگان آثارش درباره‌ی امکان شناخت جهان‌مادی از راه ارتباط مستقیم با اشیاء ایجادشبهه نماید. او می‌نویسد «رابطه‌ی بین ادراک حسی و شیئی مادی که ما تصور می‌کنیم آن را درک می‌کنیم، چیز مبهم، تقریبی و به‌مقیاس معینی نامعلوم است. تصدیق نمودن درک اشیاء مفهوم دقیقی ندارد.»

راسل معتقد است که ما نمی‌توانیم به‌وسیله‌ی احساس‌های خود درباره‌ی اشیاء طبیعی داوری کنیم، زیرا این احساس‌ها با آن اشیاء مطابقت ندارند و به‌وجه قابل‌ملاحظه‌ای با آن در اختلاف هستند. به‌عقیده‌ی او ماهرگز به‌شناخت اشیاء جهان مادی توفیق نمی‌یابیم، بلکه فقط از برخی تأثیرات آن‌ها روی خود، آگاهی می‌یابیم. او می‌گوید فیزیک دان‌ها و ستاره‌شناسان تأکیدات‌شان را مخصوصاً برشالوده‌ی شهادت حواس، مشاهده و چیزی قرار می‌دهند که درجهان‌خارج می‌گذرد. ولی هیچ‌یک از پدیده‌هایی که گفته می‌شود آن‌ها در عالم مادی به‌آن می‌پردازند، احساس نیست. پس چگونه احساس‌ها می‌توانند تئوری-

های فیزیکی را تأیید و یا تکذیب نمایند. «راسل در جای دیگر اشاره می‌کند «داده‌های بی‌واسطه‌ی بصری ما، بنا بر ذهنیت‌شان، بی‌یقین معرف چنان‌چیزهائی نیستند که در اشیاء مادی وجود دارند و گفته می‌شود ما آن‌ها را به‌چشم می‌بینیم.»

انگارگرایان **سمانتیک** (۱) آشکارا از همان افکار لادری‌ها تبعیت می‌نمایند و به‌اعضای حسی و احساس‌های ما اعتماد ندارند. آن‌ها در این‌موردکه همه‌ی شناخت‌های ما چیزقابل اعتمادی نبوده و گویا «فقط متضمن مراتبی از یقین می‌باشند» با راسل هم‌رای هستند و می‌گویند مانمی‌توانیم نسبت به‌اعضای حسی خود احساس‌غرورکنیم. به‌عقیده‌ی سمانتیک‌ها هر انسان به‌شیوه‌ی خاصی جهان را درک می‌کند که از حیث ماهیت درونی‌اش قابل شناخت نیست. حتی مصلحت‌گرایان که مدعی تجربه‌گرایی (۲) فلسفی هستند، در حقیقت نقش حواس در شناخت را منکر می‌شوند. چنان‌که **جان دیوئی** (۳) باهمان استدلال لادری‌گرایی مدعی است که احساس و اندیشه نمی‌توانند اطلاعات درستی از جهان خارج بدست دهند. او می‌گوید احساس‌های ما هیچ ارتباطی با شناخت ندارند و هرگز به‌منزله‌ی «دروازه‌های شناخت» تلقی نمی‌گردند، بلکه فقط «انگیزه‌های فعالیت» بشمار می‌روند. **دیوئی** می‌نویسد «احساس‌ها خوب باشند یا بد، عالی باشند یا پست، ناقص یا کامل در هیچ شناختی شرکت ندارند. بهتر بگوئیم آن‌ها محرک و عامل دعوت و دلگرمی برای عمل پژوهش هستند که باید به‌شناخت منتهی گردد. از حیث شناخت‌اشیاء نباید احساس‌ها را در شماروسایل شناخت ابتدائی تا مرحله‌ی اندیشه انعکاسی دانست، زیرا آن‌ها به-

1- Semantique

نمودگارشناس

2- Empirisme

3- John Dewey

هیچ‌وجه وسیله‌ی شناخت نیستند.»

انگارگرایی ابزاری (۱) معتقد است که انسان اشیاء جهان مادی را نمی‌شناسد، بلکه به‌چیزی معرفت پیدا می‌کند که هیچ ارتباطی با این اشیاء ندارد.

می‌دانیم که پژوهش‌های علمی مدرن در زمینه‌ی فیزیک مخصوصاً مکانیک ذره‌ای به دستگاه‌ها و ابزارهای مختلف بستگی دارند. در عصر ما، اهمیت این دستگاه‌ها به‌قدری است که دربین برخی از فیزیک‌دان‌ها این فکر رواج یافته که گویا آن‌ها هرگز به بررسی اشیاء جهان مادی، روابط و قوانین آن نمی‌پردازند، بلکه فیزیک‌دان‌ها بیاری این دستگاه‌های مدرن پدیده‌ها و قوانین موضوعه‌ی انسان را تحت بررسی قرار می‌دهند.

و. هیزنبرگ (۲) یکی از فیزیک‌دان‌های بزرگ عصر ما و هوادار نظریه‌ی انگارگرایی «ابزاری» معتقد است که اگر فیزیک کلاسیک پدیده‌های عینی را بررسی می‌کند، مکانیک ذره‌ای با روندهائی سروکار دارد که «در لحظه‌ی مشاهده» به‌گردش در می‌آیند. او در کتاب خود موسوم به‌گسترش مکانیک ذره‌ای می‌نویسد «طرح مکانیک ذره‌ای... نشان می‌دهد که مکانیک ذره‌ای به هیچ‌وجه به تعریف عینی قضایای زمان و مکان نمی‌پردازد.» نامتعیین بودن پدیده‌های ذره‌بینی به‌دستگاه سنجش بستگی دارد. سرانجام او ضرورت «به‌هم‌درآمیختن موضوع مشاهده، دستگاه سنجش و فرد ناظر را در سیستم واحد مکانیک ذره‌ای» (۳) نتیجه می‌گیرد که بنا به گفته‌ی او قادر است

1- Instrumental

2- W. Heisenberg

۳- باید متذکر شد که در این اواخر، **هیزنبرگ** با بیان برخی تزه‌های درست در مسائل متعدد فلسفی و علم فیزیک در مقیاس وسیعی این نوع برداشت‌های انگارگرایی را ترک گفته است.

تضادهای تئوری ذره‌ای را از میان بردارد. هیزنبرگ با غوطه‌ور شدن در افکار انگارگرائی «فیزیکی» سعی دارد موضوع شناخت را در فعالیت ذهنی انسان چیز باطلی اعلام نماید و ثابت کند که اشیاء جهان مادی به‌عنوان موضوع شناخت به هیچ‌وجه به‌طور عینی وجود ندارند، بلکه آن‌ها چیزهائی هستند که توسط انسان‌ها و به‌وسیله‌ی دستگاه خلق می‌شوند.

این نظریات با روح علم سخت‌بیگانه است. ما نمی‌توانیم اشیاء دنیای ذرات را بدون دستگاه‌ها، ابزارها و وسایل بررسی کنیم، زیرا احساس مستقیم آن‌ها به‌وسیله‌ی حواس ما ممکن نیست. دستگاه‌ها و ابزارهائی که ما بکار می‌بریم طبیعتاً روی اشیاء مورد بررسی تأثیر معینی می‌گذارند. باید با اعمال دقت ممکن فراوان این تأثیر را در نظر داشت. ولی از این امر آیا باید چنین نتیجه گرفت که این ذرات وجود عینی ندارند و به‌وسیله‌ی دستگاه‌ها یا انسان خلق می‌شوند؟ همه‌ی اشیاء جهان مادی و منجمله اشیاء جهان ذرات به‌طور عینی و مستقل از شعور بشری وجود دارند و به‌اعتبار قوانین خاص عینی جهان مادی گسترش می‌یابند. اگر انسان‌ها به‌یاری دستگاه‌های خود آفریدگار پدیده‌های ذره‌بینی و قوانین گسترش آن‌ها بودند، در این صورت ما می‌توانستیم به‌تعداد دستگاه‌ها قوانین و پدیده‌های معینی «دیافرینیم». اما از آن‌جا که این پدیده‌ها به‌طور عینی وجود دارند، انعکاس واقعی آن‌ها در شعور ما باید مطابق با واقعیتی باشد که مستقل از دستگاه‌های مورد استفاده وجود دارد.

این نکته نمونه‌وار است که یکی از بزرگ‌ترین فیزیک دان‌های روزگار ما به‌نام **نلزبوهر** (۱) با همه‌ی نظرهای تردیدآمیز فلسفی‌اش،

ذهن گرائی (۱) را در برخورد با پدیده‌های کوچک محکوم می‌نماید. **بوهر** با اشاره به اختلافات کیفی که این پدیده‌ها را از روندهای کلان در طبیعت متمایز می‌سازد، تأیید می‌نماید «با وجود این، موقعیت قطعی این است که در هیچ‌یک از این حالات، توسعه‌ی مقیاس تصورات، انتساب چیزی را به‌ناظر ایجاب نمی‌کند» این نظر یک بار دیگر پوچی تبعیت از روش‌ذهنی را در بررسی پدیده‌های اتمی که دارای خصوصیتی عمیقاً عینی هستند، تأیید می‌نماید.

هر فرد بنا بر تجربه‌ی خاص خود از اهمیت فراوان حواس ما در کوشش برای شناخت دنیای خارج وقوف دارد. برای این‌که از واقعیت یک‌تاز، یک‌قضیه و یا واقع‌ای یقین حاصل کنیم، درک مستقیم آن‌ها از راه حواس و شناخت آن‌ها از راه مطالعه و یا استماع گفتگوی دیگران درباره‌ی آن‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است. صرف‌نظر از وقایعی که انسان در ارتباط مستقیم با واقعیت عینی از وجود آن‌ها اطلاع می‌یابد، آن‌دسته از شناخت‌هائی که طی قرن‌ها برای بشریت فراهم آمده، زمانی به‌طور کتبی و یا شفاهی به ما منتقل می‌گردد که از قوه‌ی باصره یا سامعه در این راه مدد گرفته شود.

قوه‌ی باصره به ما امکان می‌دهد که جهان را با همه‌ی تلون آن درک کنیم، حرکت اجسام و جهت‌یابی آن‌ها را بدقت بشناسیم. قوه‌ی باصره تصویر حسی بس‌کاملی از جهان مادی بدست می‌دهد و ادراک‌های حاصله از حواس دیگر را محک می‌زند و غنی می‌سازد. **سچنف** (۲) در این باره می‌گوید «قوه‌ی باصره در ادراک حسی بی‌واسطه نقش عمده‌ای ایفاء می‌کند.»

هریک از اعضای حسی ما دارای فعالیت کاملاً مشخصی است.

شناخت عمیق و واقعیت محصول مجموع فعالیت‌های مختلف اعضای حسی است. فوئر باخ (۱) می‌گوید انسان برای این‌که جهان را به‌طور عینی و عمیق بشناسد، بقدر کافی از قوه‌ی احساس برخوردار است. بنا به‌گفته‌ی این متفکر حتی اگر انسان اعضای حسی بیشتری داشت، زیاده‌تر از آنچه که اکنون می‌تواند بشناسد نمی‌شناخت. زیرا انسان «برای ادراک جهان از لحاظ تمامیت و کلیت آن حواس لازم را در اختیار دارد.»

نقش عظیم ادراک بی‌واسطه مخصوصاً در شناخت پدیده‌های اجتماعی بخوبی آشکار می‌گردد. در علوم طبیعی، به‌ویژه در زمینه‌هایی که با ریاضیات پیوند نزدیکی دارند، از آن‌جا که مفاهیم علمی، قوانین و دیگر تزه‌های تئوریک به‌مرحله‌ی عالی تجرید می‌رسند، مطابقت آن‌ها با واقعیت مادی اغلب متضمن مدارج متعددی است، در صورتی که در بررسی پدیده‌های اجتماعی این مطابقت بنا بر قاعده‌ی کلی، آشکارتر و بی‌واسطه‌تر است. البته باید در نظر داشت که همه‌ی علوم فی‌نفسه از شیوه تجریدات تئوریک سود می‌جویند. مثلاً اقتصاد سیاسی اغلب طرح‌های تئوریک خود را براساس بررسی مستقیم تولید و مناسبات اقتصادی انسان‌ها فرمول بندی می‌نماید. صحت این تزه‌ها، مناسبات و روندهای واقعی اقتصادی مجدداً از راه پراتیک مورد بررسی قرار می‌گیرند. علم تاریخ نیز عمل تعمیم و نتیجه‌گیری‌های خود را براساس تحلیل مستقیم زندگی ملت‌ها، حوادث اجتماعی کشورهای مختلف و بررسی وقایع تاریخی و غیره ترازبندی می‌کند.

با این‌که فلسفه دانشی فوق‌العاده «مجرد» است و کلی‌ترین قوانین واقعیت را مورد بررسی قرار می‌دهد، با وجود این با دنیای عینی

پیوستگی بی‌واسطه‌ای دارد، زیرا این دانش قوانین خود را نه‌تنها از راه تفکر بلکه از راه ارتباط مستقیم با واقعیت و تعمیم آن معلوماتی فراهم می‌آورد که علوم مشخص در بررسی واقعیت آن‌را ارائه می‌دارند. همه‌ی این‌واقعیت‌ها اهمیت بسیار زیاد و درخشان مرحله‌ی حسی شناخت را تأیید می‌نمایند. بنا براین شناخت حسی را نباید روند بی‌شکلی دانست. این روند تحت اشکال مشخص و معینی مانند احساس‌ها، ادراک‌های حسی و تجسم‌ها متظاهر می‌گردد.

اشیاء جهان بیرونی با تأثیری که روی حواس انسان می‌گذرانند، احساس‌های مختلفی (چون رنگ‌ها، شکل، سختی، بو، طعم و غیره) در ما ایجاد می‌کنند. احساس‌ها نتیجه‌ی تأثیر اشیاء روی اعضای حسی ما هستند که به‌طور عینی درخارج از ما وجود دارند. انسان تنها به‌کمک احساس‌ها و حواس خود می‌تواند با جهان و اشیاء و پدیده‌هایی که او را در چنبره دارند، رابطه برقرار کند.

انگارگرائی ذهنی با تأیید نقش اساسی احساس‌ها در شناخت، تعبیر نادرستی از آن بدست می‌دهد. ۱. **ماخ** (۱) نتیجه می‌گیرد که احساس‌ها در مقایسه با جهان موجود نقش درجه‌ی اول و تعیین کننده دارند. او می‌گوید «اجسام موجد احساس‌های ما نیستند، بلکه این ترکیب احساس‌ها است که اجسام را بوجود می‌آورد.» بدین جهت در نظر این متفکران شناخت هرگز به معنای معرفت جهان نیست، بلکه چیزی است که به شناسائی احساس‌های خاص ما اختصاص دارد. اثبات‌گرایان معاصر وقتی می‌گویند، سراسر عالم چیزی جز نمایش یک کلیت یا «احساسات مفروض» و یا «عناصر منطقی» نیست، در واقع از چنان‌طورز تفکری تبعیت می‌نمایند.

انگارگرایان ذهنی که احساس‌ها را یگانه سرچشمه‌ی واقعیت موجود می‌دانند، منکر طرح اساسی واقع‌گرایی هستند. بنابه این طرح، احساس‌ها فقط خصایص و کیفیت‌های اشیاء مادی را که به‌طور عینی وجود دارند، در شعور ما منعکس می‌سازند.

واقع‌گرایی منطقی بادلایل‌روشنی، مفاهیم‌ایده‌آلیستی احساس‌ها را بی‌اعتبار می‌داند و با قاطعیت اعلام می‌دارد که بدون جهان عینی و بدون اشیاء واقعی پدید آمدن هیچ احساسی ممکن نیست. انسان به‌انکسای احساس‌هایی که ناشی از تأثیر جهان عینی روی حواس ما هستند، به‌شناخت خصایص و کیفیت‌های مختلف اشیاء نائل می‌آید. ارتباط بی‌واسطه‌ی شعور با جهان بیرونی بر اساس پراتیک بشری و به‌یاری احساس‌ها ممکن می‌گردد.

برخی از انگارگرایان خصوصیت احساس را منحصرأ به‌ساختمان فیزیولوژیکی (۱) انسان‌ها مربوط می‌دانند. اینان را انگارگرایان فیزیولوژیک می‌نامند که برای وجود عینی کیفیت‌های مختلف اشیاء چون رنگ، بو و صورت آن‌ها حقیقتی قائل نیستند.

هدف تمام این‌گونه اظهار نظرها نفی و انکار هستی اشیاء جهان عینی است. ولی همان‌طور که زندگی روزانه و پراتیک اجتماعی می‌آموزد، احساس‌های ما محصول روابط انسان و اشیاء مادی است و آن‌ها را باید انعکاس راستین ویژگی‌های این اشیاء دانست.

احساس‌ها ناقل ویژگی‌های مشخص اشیاء و پدیده‌ها هستند. تصویر کامل این‌اشیاء از راه ادراک‌های مختلف شعور بوجود می‌آید. این‌گونه تصویرها را صورت عالی شناخت می‌گویند. مثلاً وقتی یک گیاه مورد بررسی قرار می‌گیرد، ابتدا توسط حواس از شکل، رنگ و

طول آن مطلع می‌شویم یعنی به یاری قوه‌ی لامسه، سطح ساقه، برگ‌ها و صورت آن‌ها مکشوف می‌گردد و با حس بویائی به عطر آن پی-می‌بریم. البته این احساس‌ها هرگز به‌طور مجرد بدست نمی‌آیند، بلکه به‌عنوان ویژگی‌های شیء مفروض در ذهن مامنعکس می‌گردند.

ادراک، مکمل احساس‌ها است ولی جمع مکانیکی آن نیست. ادراک تصویر حسی کلی اشیاء است که در عین حال متضمن همه‌ی ویژگی‌ها و کیفیت‌هائی است که در احساس‌ها انعکاس یافته‌اند. هنگامی که قدم به‌شهر بزرگی می‌گذاریم و وارد خیابان‌های آن می‌شویم، تحت تأثیر تأثرات متعدد بصری، سمعی و پوستی و غیره قرار می‌گیریم. با وجود درهمی و بی‌نظمی احساس‌های پدید آمده، تصویرهای منظمی از خانه‌ها، اماکن، راه‌های اسفالته، پیاده‌روها، پیاده‌ها، اتومبیل‌ها در شعور ما بوجود می‌آید. به‌طور خلاصه باید گفت، قوه‌ی سامعه ما به ضبط انواع آهنگ‌ها و سر و صداها، بوق زدن اتومبیل‌ها و مکالمه‌ی اشخاص می‌پردازد. قوه‌ی باصره از وضع موجود اشیاء تصویرهای متعددی می‌گیرد. پوست بدن ماتحت تأثیر گرما و سرما و انواع تأثیرات پوستی قرار می‌گیرد.

باید پرسید انسان در میان احساس‌ها و ادراک‌های بسی‌شماری که اغلب باهم ایجاد می‌شوند، چگونه جهت‌یابی می‌نماید. به‌عبارت دیگر چگونه انسان به ادراک درست و واقعی جهان متنوع بیرونی دست می‌یابد؟ در این مورد باید گفت که ادراک نه‌تنها به احساس‌های پدید آمده‌ی لحظه‌ی حاضر اتکاء دارد، بلکه مجموع تجربه‌های پیشین انسان و تمام فعالیت‌های علمی‌وی نیز از میانی ادراک هستند. آموخته‌ها و معلومات گذشته به باز شناختن اشیاء جدید، جهت‌یابی در میان احساس‌ها و ادراک‌های متعدد حاصله از جهان خارج و آگاهی به آن‌ها و درک پدیده‌هائی که در اطراف ما نمودار می‌گردند، کمک

می‌نماید. آهنگ موزونی که از خانه‌ی همسایه به‌گوش می‌رسد ما را از وجود پیانو یا هر ساز دیگر در آن خانه باخبر می‌کند. این تشخیص برای آن است که ما بارها این سازها را درجائی دیده و آهنگ آن‌ها را شنیده‌ایم. بابرخورداری از تجربه‌های پیشین تعیین‌سطح و حجم این یا آن شیء ولو این‌که در دوردست هم باشد، میسر می‌گردد و حتی خواهیم توانست فاصله‌ی بین خود و آن شیء را معلوم نماییم. تجربه‌ی طولانی‌که از طفولیت ذخیره می‌گردد، ادراک‌های بصری و بساوائی فراوانی که از اشیاء و پدیده‌های دور و نزدیک فراهم می‌آید، ضرورتاً ما را به تعیین دقیق حجم و ابعاد این یا آن شیء هدایت می‌کند.

بر اساس این واقعیت‌هاست که نقش قاطع پراتیک در حرکت شناخت به‌وجه بارزی نمایان می‌گردد.

تجسم سومین صورت انعکاس حسی جهان‌مادی در شعور بشری است. تجسم تصویر حسی کاملی از اشیاء و پدیده‌هایی است که در لحظه‌ی مفروض در تیررس حواس ما قرار ندارند. بنابراین اشیاء و پدیده‌هایی را که قبلاً دیده و احساس کرده‌ایم به صورت خاطره در ذهن ما باقی می‌ماند و در لحظه‌ی تجسم تصویر آن‌ها در شعور ما زنده می‌شود. احیاء تصویر اشیاء و پدیده‌ها و رویدادها در غیاب آن‌ها که در خود آگاه صورت می‌گیرد، نمونه‌ی روشنی از مفهوم تجسم است.

تصویرهای اشیاء، پدیده‌ها و وقایعی که مستقیماً به احساس در نیامده‌اند می‌تواند در شعور ما نقش بندد. بنابراین تجسم می‌تواند از راه تأثیرات غیرمستقیم اشیاء و پدیده‌ها نیز بوجود آید. مثلاً افرادی که پاریس و برج ایفل آن را ندیده‌اند می‌توانند با دیدن مناظر پاریس و برج ایفل تصویر مشخصی از آن‌ها در ذهن داشته باشند. با بررسی دقیق تاریخ یک کشور خواهیم توانست با روحیات مردم و همی

خصوصیت‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی آن آشنا شویم و نمودهای تاریخی و وقایع اجتماعی‌اش را در نظرمان مجسم سازیم. چنان‌که گفته شد مبانی این‌نوع تجسم‌ها از راه دیدن تابلوها، عکس‌ها، فیلم‌ها و یا با شنیدن و خواندن شرح و توصیف این یا آن پدیده فراهم می‌آید. تجسم نه‌تنها تصویرگر وضع فعلی اشیاء است، بلکه وضع آتی پدیده‌ها را نیز ترسیم می‌نماید. تجسم وضع آتی پدیده‌ها به‌اعتبار تأثیرات کنونی اشیاء و شناخت قوانین تحول آن‌ها صورت می‌گیرد. مثلاً ما می‌توانیم بر اساس بررسی دقیق سیر تحولات جوامع بشری و کشف قوانین تحولات اجتماعی از سیر آتی آن نیز گفتگو کنیم و زمینه‌های مادی و معنوی آن را مجسم سازیم. تصویرآینده‌ی هر پدیده محصول احساس و ادراک وضع گذشته و حال آن پدیده است.

تصویرهای حسی اشیاء و یا تجسم‌ها که به‌اعتبار احساس‌ها و ادراک‌ها بوجود می‌آیند، مرحله‌ی ابتدائی شناخت یعنی مرحله‌ی ادراک بی‌واسطه را تشکیل می‌دهند. بنابراین هرگز نباید چنین نتیجه گرفت که تجسم‌ها با تضعیف ادراک‌های قبلی‌کاری جزکیه برداری ندارند. تجسم‌ها در خود آگاه بشری در سطحی عالی‌تر از سطح احساس‌ها و ادراک‌ها قرار دارند و محتوی عناصر ترکیب یافته‌ای هستند. تجسم هر چیز جز باز آفرینی احساس و احیاء اثر قبلی‌آن در مغز بشری نیست. تجسم تصویر تعمیم یافته‌ای است که از مجموع همه‌ی ادراک‌های پیشین نتیجه می‌شود. بدین جهت تجسم‌ها می‌توانند به‌عنوان شکل رابطی برای دومین مرحله‌ی شناخت یعنی مرحله‌ی اندیشه‌ی مجرد تلقی گردند. تجسم‌ها با دیگر عناصر شناخت در ارتباط هستند. اندیشه‌ی ما به‌نحو بارزی از آن‌ها سود می‌جوید.

بنابراین احساس‌ها، ادراک‌ها و تجسم‌ها مرحله‌ی ابتدائی و ضروری شناخت یعنی مرحله‌ی ادراک بی‌واسطه را تشکیل می‌دهند.

هر شناختی در جریان پراتیک اجتماعی در ارتباط مستقیم انسان با اشیاء جهان بیرونی سازمان می‌یابد. شناخت حسی مرحله‌ی مهم روند معرفت است، زیرا به‌اعتبار این مرحله است که صورت‌های عالی شناخت صورت‌بندی می‌گردد.

د - شناخت منطقی و صورت‌های آن

چنان‌که گفته شد، حرکت شناخت از احساس‌ها و مشاهده‌ی مستقیم شروع می‌شود. ولی تنها با شناخت حسی، دریافت ماهیت باطنی اشیاء و قوانین مربوط به‌روندهای واقعیت‌عینی مقدور نیست. یکی از متفکران می‌گوید «تنها مشاهده‌ی تجربی نمی‌تواند به‌قدرکافی ضرورت را مدلل دارد. این امر کاملاً حقیقت دارد که از طلوع مداوم خورشید در صبحگاهان نباید نتیجه گرفت که فردا هم خورشید طلوع کند. در حقیقت ما از هم اکنون می‌دانیم که لحظه‌ای می‌رسد که خورشید طلوع نکند.»

انسان خود را به‌شناخت وجه بیرونی پدیده‌ها محدود نمی‌سازد، بلکه سعی دارد در ماهیت دنیای واقعی رسوخ نماید و قوانین‌گسترش طبیعت، جامعه و اندیشه را بخوبی ادراک نماید. بدون اندیشه‌ی مجرد و علمی درک ماهیت درونی اشیاء و پدیده‌ها غیرممکن است. دنیای مادی، واقعیت‌عینی، اشیاء و پدیده‌های آن مقدم بر اندیشه بوده و بدین‌جهت محتوی تفکر ما رامعین می‌دارند. باوجود این‌آن‌ها بر اساس وضعی که دارند در حفظ اسرار لایتناهی خود سخت‌کوش‌اند و اطلاعات علمی را به‌رایگان به‌ما ارزانی نمی‌دارند.

واقعیت‌ها اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند. به‌قول ایوان پاولوف (۱)

متفکر بزرگ عصر ما، واقعیات برای دانشمندان به منزله‌ی هوا هستند. البته در زمینه‌ی دانش هم مانند پراتیک تنها توده کردن و انباشتن واقعیات کافی نیست. بلکه باید به‌تعمیم خصایص مشترک آن‌ها پرداخت و نتایج ارزشمند را از آن‌ها بیرون کشید.

باید اعتراف کرد که علم و فن معاصر دستگاه‌هایی در اختیار حواس ما قرار داده‌اند که مدام به دقت و اهمیت آن‌ها می‌افزایند. مثلاً میکروسکپ‌های مدرن الکترونیکی، میکرب بسیاری از بیماری‌ها را به ما می‌نمایانند و اجزاء بسیار ریزی که سابقاً نامحسوس بودند، اکنون بدین وسیله در تیر رس حواس ما قرار می‌گیرند. هم‌اکنون طیف بین‌ها امکان تجزیه‌ی شیمیائی اجرام سماوی را که در مسافت‌های بسیار دور قرار دارند، برای ما فراهم آورده‌اند.

با وجود این همه‌ی پدیده‌های جهان مادی به وسیله‌ی حواس و یا حتی دستگاه‌های خیلی کامل نیز به ادراک در نمی‌آیند. برخی از پدیده‌ها فقط به یاری خرد بشری فاش و برملا می‌گردند. یکی از متفکران در این باره می‌گوید: برای بررسی فرماسیون (۱) های اقتصادی هیچ‌گاه میکروسکپ و یا محلل‌های شیمیائی بکار نمی‌آیند. در این مورد فقط باید از قدرت تجرید و خرد بشری سود جست. عقل به کمک مفاهیم به ما امکان می‌دهد که قضایای واقعی را با همه‌ی تنوع آن‌تعمیم دهیم، ماهیت درونی اشیاء و پدیده‌ها را کشف نمائیم، آینده را پیش‌بینی کنیم، به تحول وقایع یاری رسانیم و به‌طور کلی راه فعالیت عملی انسان‌ها را روشن گردانیم.

یک شناخت تئوریکی که به‌اتکای صورت‌ها و مقوله‌های منطقی در بیان می‌آید، در صورتی می‌تواند نافذ و مؤثر باشد که به قضایای

واقعی، داده‌های حواس و تجربه و پراتیک تکیه نماید.

اندیشه‌ی مجرد منطقی در سه شکل اساسی متبلور می‌گردد:

۱- مفهوم.

۲- حکم.

۳- استدلال.

مفاهیم کلی‌ترین، اساسی‌ترین و ضروری‌ترین ویژگی‌ها و کیفیت‌های اشیاء و پدیده‌های جهان مادی را منعکس می‌سازند. مفهوم صورت منطقی ابتدائی و اساسی شناخت است.

بی هیچ تردیدی می‌توان گفت که هیچ اندیشه‌ای وجود ندارد که خود را از مفاهیم بی‌نیاز بداند. وقتی گفته می‌شود بشریت پیشرو در راه آینده‌ی تابناکی گام برمی‌دارد، ملاحظه می‌گردد که این جمله از مفاهیم بشریت، پیشرو و آینده‌ی تابناک ترکیب یافته است که هر یک از آن‌ها به‌شناختی مربوط می‌گردد که انسان بر اساس انعکاس واقعیت عینی و تفکر بدان نائل آمده است.

مفاهیم که ویژگی‌ها و کیفیت‌های اشیاء را منعکس می‌سازند، با تجسم‌ها مفهوم مشترکی دارند. با وجود این باید بین مفاهیم و تصویرها فرق قائل بود. **مفاهیم جلوه‌گاه همه‌ی ویژگی‌های اشیاء نیستند، بلکه فقط کیفیت‌های اساسی شیء را منعکس می‌سازند.** ولی تصویرها ذهنی‌تر و جزئی‌تر بوده، در نتیجه کیفیت‌های اشیاء را بی‌توجه به اهمیت آن‌ها متظاهر می‌سازند. از آن‌جا که ویژگی‌ها و کیفیت‌های شیء بسیار زیادند و انعکاس آن‌ها در تصویرها برحسب افراد متفاوت صورت می‌گیرد، بدین جهت می‌توان نتیجه گرفت که تصویرهای متفاوتی که از یک شیء ارائه می‌گردند تقریباً به‌کلی یکسان و منطبق نیستند.

مفاهیم علمی نیز فقط خصوصیت‌های اساسی و اصلی اشیاء را

منعکس می‌سازند، یعنی نمایشگر خصوصیت‌هایی هستند که در شرایط واحد برای همه‌ی افراد به یک صورت ظاهر می‌گردند و متکی به ادراک‌های ذهنی افراد نیستند.

همه‌ی این واقعیت‌ها نشان می‌دهند که مفهوم در مقایسه با تجسم صورت عالی شناخت است، زیرا ماهیت و طبیعت اشیاء و پدیده‌های مادی را منعکس می‌سازد. سراسر روند شناخت علمی جهان ضرورتاً و به‌ناگزیر متضمن یک سلسله از مفاهیم علمی است. بدون این مفاهیم دانش واقعی و عمیق میسر نخواهد بود. در گسترش علوم اجتماعی، طبیعی و ریاضیات وجود و کاربرد این مفاهیم اجتناب‌ناپذیر است.

پیدایش مفاهیم جنبه‌ی خلق‌الساعه ندارد. صورت‌بندی آن‌ها نتیجه‌ی سیر فکری طولانی نسل‌هاست. انسان شناخت خود را نسبت به اشیاء که به‌تالش مفاهیم در می‌آید، پیوسته وسعت و دامنه می‌دهد و در این راه آنچه را که اضافی و فرعی است به‌یکسو می‌نهد و آنگاه وجوه مشترک لازم و اساسی را از اشیاء بیرون می‌کشد.

چنان‌که برای تدوین مفهوم علمی طبقه‌های اجتماعی بررسی زندگی اجتماعی بشریت در سراسر حیات تاریخی‌اش امری ناگزیر بود. می‌دانیم که وجود طبقات، درگیری‌های طبقاتی از دیرباز مورد توجه و بحث دانشمندان و متفکران بوده است. افلاطون فیلسوف انگارگرای یونان می‌گفت درحقیقت هر اجتماعی مرکب از دو بخش متمایز دولت‌مندان و مستمندان است. زندگی مشترک آن‌ها در جامعه آمیخته با انواع برخورد‌های خصومت آمیز است. بسیاری از متفکران واپس‌گرای عصر ما موضوع تقسیم جامعه به طبقات و درگیری‌های طبقاتی را تأیید کرده‌اند. ولی هیچ‌یک از این اندیشمندان نتوانستند تعریفی علمی از طبقات اجتماعی بدست دهند. تعریف درست درباره‌ی طبقات

اجتماعی تنها با کاربربست روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی در بررسی تاریخ جوامع بشری ممکن می‌گردد. ضابطه‌ی اساسی و قاطع این تعریف رابطه‌ای است که انسان‌ها نسبت به وسایل تولید دارند.

جدا ساختن ویژگی‌های قشری و غیر اساسی و منعکس کردن کیفیت‌های باطنی و اساسی چیزی است که صورت‌بندی مهمی مفاهیم علمی از چهارچوب آن می‌گذرد.

حرکت واقعی اندیشه، حاصل جمع ساده‌ی مفاهیم مجرد و یا تعدد آن‌ها نیست، بلکه معرف سیستم معین و رابطه‌ی بین مفاهیم اندیشه‌های مختلف است که دور از ذهنی بودن و مجرد بودن کاملاً جنبه‌ی منطقی دارد. **رابطه‌ی بین مفاهیم قبل از هر چیز از راه حکم بیان می‌گردد.** حکم شکلی از اندیشه است که رابطه‌ی مشخص بین مفاهیم را بیان می‌کند و در عین حال روابط و پیوستگی‌های اشیاء جهان مادی را در خود منعکس می‌سازد. جمله، صورت نحوی حکم است. همان‌طور که صورت‌های دیگر اندیشه در خارج از چهارچوب زبان اعم از کتبی و یا شفاهی شکل نمی‌گیرند، حکم نیز مانند آن‌ها نمی‌تواند در بیرون از ساختمان جمله شکل پذیرد و موجودیت خود را اعلام دارد.

حکم نقش مهمی در عمل شناخت ایفاء می‌کند. انسان‌ها مهمی شناخت‌های حاصله از جهان عینی را به وسیله‌ی حکم بیان می‌نمایند. اولین پندارهای ما در مورد اصل و ریشه‌ی اشیاء جهان مادی و ویژگی‌های آن‌ها به قالب احکام درمی‌آید. **به وسیله‌ی احکام، فرضیه‌ها و نتیجه‌گیری‌های مقدماتی در زمینه‌ی ماهیت پدیده‌های مورد بررسی، فرمول بندی می‌شود و نتایج فعالیت فکری ما مشخص می‌گردد.** به اعتبار این احکام است که تزه‌های علمی، قوانین طبیعت و زندگی اجتماعی و شناخت‌های حاصله در بیان می‌آید. انسان‌ها به یاری احکامی که در قالب جمله‌ها صورت‌بندی می‌شوند، کشفیات و نتیجه‌گیری‌های علمی را

به معاصرین و نسل‌های آینده منتقل می‌سازند.

حکم به‌منزله‌ی یکی از صورت‌های تفکر با مفهوم بستگی‌نزدیکی دارد، زیرا هر حکم شامل مفاهیمی است که آن‌ها را در سیستم‌معینی ترکیب می‌نماید. چنان‌که در جمله‌ی «هیچ سیاره‌ای از خود نور و روشنائی ندارد»، مفاهیم سیاره و شیء نورانی مطرح گردیده است. این حکم وقتی قابل فهم است که ما با مفاهیم سیاره و شیء نورانی آشنائی پیدا کنیم. بنابراین، مفاهیم‌کلید دروازه‌های اندیشه‌ی بشری بشمار می‌روند.

با تعریف علمی قوانین تحولات اجتماعی می‌توان ویژگی‌های اساسی این قوانین و جنبه‌های خاص و عام آن را برشمرد و با حکم معینی خطوط اصلی آن‌ها را روشن گردانید.

استدلال سومین صورت شناخت منطقی است. استدلال یک‌همل ذهنی است که به اتکای احکام درست و حقیقی، حکم جدیدی درباره‌ی اشیاء و پدیده‌های جهان عینی بدست می‌دهد. درعین حال استدلال به‌عنوان صورتی از اندیشه‌نمایشگر سیستم معینی از احکام مختلف است.

چنان‌که می‌دانیم شناخت‌های حاصله از پدیده‌ها می‌توانند بی‌واسطه یا به‌واسطه باشند. صحت شناخت‌های بی‌واسطه همواره با احساس مستقیم و ادراک اشیاء و پدیده‌های تحت‌بررسی تأیید می‌گردد. البته شناخت‌هایی نیز وجود دارند که با وجود مراتب گسترش علم و پراتیک اجتماعی صحت آن‌ها به هیچ‌وجه از راه مشاهده‌ی مستقیم میسر نمی‌گردد. مثلاً اگر با دقت فراوانی به زمین و خورشید نگاه کنیم با این ملاحظه‌ی مستقیم هرگز حقیقت این حکم به اثبات نمی‌رسد که «زمین به‌دور خورشید می‌گردد.» این واقعیت با ملاحظه‌ی مستقیم تأیید نمی‌گردد. آن را باید به‌یاری احکام درست دیگری باثبات رسانید.

همچنین با مشاهده‌ی مستقیم هرگز نمی‌توان متقاعد شد که «مجموع زاویه‌های یک‌کثیرالاضلاع محدب که n پهلو دارد، برابر با دو قائمه ضرب در $n - 2$ است.» در این‌گونه موارد باید به احکام درست‌دیگری توسل جست، یعنی به مجموع یک سلسله از استدلال‌ها تکیه نمود. مثلاً در مورد وقوف به حکم «مجموع زوایای داخلی مثلث برابر با دو قائمه است.» به یک سلسله استدلال مشخص نیاز داریم.

به‌طور کلی باید گفت بدون استدلال، شناخت‌پدیده‌ها و روندهائی که مستقیماً به ادراک در نمی‌آیند، امکان‌پذیر نیست. بدین‌جهت استدلال وسیله‌ی خود ویژه‌ی مهمی برای شناخت ویژگی‌ها و روابط درونی و نهانی اشیاء جهان‌مادی و کشف ماهیت پدیده‌های محیط پیرامون و ادراک قوانین گسترش آن‌هاست. انسان بدون استفاده از استدلال که معرف حرکت پیچیده‌ی اندیشه است، هرگز نمی‌تواند به شناخت قوانین تحول عالم نائل آید، حجم، جرم و ترکیب شیمیائی اجرام سماوی را مشخص‌کند، در اسرار ساختمان ماده راه جوید، جهت و مفهوم روندهائی را که در جهان نامرئی اتم‌انجام می‌گیرند، تشخیص دهد، پدیده‌های پیچیده‌ی زندگی اجتماعی، قوانین درگیری‌های طبقاتی و طبیعت جنبش‌های بالنده را ادراک نماید.

می‌توان گفت که استدلال پایه و اساس ساخت منطق و هر ساخت علمی است که از آن تزهائی نتیجه می‌شود که بنابر قاعده‌ی کلی و به‌طور بی‌واسطه و مستقیم قابل بررسی نیستند یا اینکه با دشواری بسیاری بررسی می‌گردند. صحت این تزاها تنها با مقابله‌ی آن‌ها با سایر تزه‌ای صحیح تئوریکی که به‌طور منطقی حاصل شده‌اند، آشکار می‌گردد.

بنابراین مفاهیم، احکام و استدلال‌ها صورت‌های اساسی هر اندیشه‌ی مجرد و هر تدارک تئوریکی هستند. باید در نظر داشت که

این صورت‌ها نه به‌طور مجزا بلکه با همبستگی کامل وارد عمل می‌شوند. مفاهیم که عناصر اساسی اندیشه‌ی علمی را تشکیل می‌دهند از احکام جدائی ناپذیرند، زیرا محتوی مفهوم تنها در حکمی ظاهر می‌گردد که آن را توصیف می‌نماید. احکام الزاماً از مفاهیم سود می‌جویند. استدلال‌ها نیز سیستمی از مفاهیم و احکام هستند.

اندیشه‌ی مجرد علمی برای شناخت جهان و پدیده‌های طبیعی و اجتماعی اهمیت به‌سزایی دارد. تنها با مشاهده‌ی تجربی پدیده‌ها در پهنه‌ی جهان‌مادی و یا در زندگی اجتماعی این یا آن کشور نمی‌توان از ماهیت و محتوی واقعی آن‌ها پرده برداشت. اکتفاء به تماشای ساده و سطحی پدیده‌های اجتماعی و بی‌خبرماندن از قوانین گسترش آن‌ها سبب لغزش و اشتباه در توجیه نمودها و درک مسایل اجتماعی می‌گردد. جهان‌بینی فلسفه‌ی علمی به‌ما امکان می‌دهد که بر اساس مفاهیم، قوانین و طرح‌های تئوریکی فراهم آمده، تفسیری علمی درباره‌ی پدیده‌های اجتماعی بدست داده شود.

کشف قوانین گسترش اجتماعی در نتیجه‌ی کوشش‌های تئوریکی متفکران پیشروی اجتماعی فراهم آمده است. بر اساس دانشی که به کشف این قوانین می‌پردازد می‌توان به تحلیل علمی پیچیده‌ترین وقایع دوران‌ها پرداخت و از این راه به نتیجه‌گیری‌های درست علمی راه یافت.

مفاهیم علمی در اندیشه‌ی مجرد جای خاصی دارند، زیرا این مفاهیم آنچه را که دارای اهمیت فراوان بوده و از جنبه‌های اساسی و لازم شیء هستند در خود متبلور می‌سازند. با این تحلیل باید گفت که خرد، عنصر اصلی شناخت علمی است و به انسان امکان می‌دهد که در زمینه‌ی درک جهان پیرامون گام‌های مؤثری بردارد.

هر دانشمند به‌اتکای مفاهیم علمی، خطوط مشخصه‌ی کلی و

اساسی اشیاء را مشخص می‌نماید و روابط و پیوندهای منطقی آن‌ها را بیرون می‌کشد. این مفاهیم که دائماً در گسترش و تکامل هستند، سبب می‌شوند که جنبه‌های مختلف اشیاء و پدیده‌های مشخص عمیقانه مورد بررسی قرار گیرند. بدین ترتیب ماهیت این پدیده‌ها مکشوف می‌شود و مکانیسم آن‌ها به ادراک در می‌آید. بررسی اشیاء مشخص نه تنها به وسیله‌ی داده‌های تجربی بلکه همچنین براساس مشخصه‌های کلی، ضروری و منطقی پدیده‌ها که از پیش معلوم گردیده و به‌عقاب مفاهیم و سیستم مفاهیم علمی درآمده‌اند، صورت می‌پذیرد. انسان با تحلیل منطقی مفاهیم مختلف عینی، خود را به واقعیت نزدیک می‌گرداند و در قبال مسائل مطروحه آزادانه جهت‌گیری می‌نماید و به اعتبار نتیجه‌گیری‌های علمی در جهت توسعه‌ی فعالیت‌های ارزشمند جسورانه گام برمی‌دارد.

مفاهیم اساسی علوم بشری برای شناخت پدیده‌های پیچیده‌ی زندگی معاصر اهمیت فراوانی دارد. بدین جهت این مفاهیم به عرصه‌ی مبارزه‌ی جدی اندیشه‌ها و ادراک‌ها بدل گردیده است. از آن‌جا که اندیشه‌ها و نقطه‌نظرهای مختلف مبین گرایش‌ها و نمایشگر منافع طبقات مختلف اجتماعی هستند، بنابراین مفاهیم نیز به نوبه‌ی خود یکی از کانون‌های حاد مبارزه‌ی آرمانی را تشکیل می‌دهند. **گندی** (۱) رئیس جمهور فقید آمریکا در این مورد بی‌پرده می‌گوید «ما و دشمنان ما طرز تلقی کاملاً متفاوتی درباره‌ی کلمات جنگ، صلح، دموکراسی و آزادی مردم داریم. تصورات ما درباره‌ی عدالت و بی‌عدالتی، امور داخلی و تجاوز به روشنی اختلاف دارند. آراء ما درباره‌ی موقعیت بین‌المللی و جهت‌گیری‌های آن نیز کاملاً متفاوت هستند.»

بنابراین هر یک از مفاهیم علمی در برخورد با منافع طبقات مختلف

اجتماعی تعبیر خاصی می‌یابد.

اندیشه‌ی مجرد که به‌صورت مفاهیم، احکام و استدلال‌ها تجلی می‌کند، سبب شناخت کامل‌تر و عمیق‌تر جهان عینی شده و جنبه‌های اساسی روابط و قوانین واقعیت را برما مکشوف می‌دارد. به‌گفته‌ی یکی از متفکران تجریدات علمی، جهان را به شیوه‌ای عمیق‌تر، درست‌تر و وسیع‌تر از شناخت حسی منعکس می‌سازند. بنابراین باید گفت که اندیشه‌ی تئوریک و علمی در قله‌ی سازمان معرفت بشری جای دارند. فعالیت تاریخی و اجتماعی انسان‌ها به‌اتکای تئوری و پیشرفت اندیشه‌های علمی توسعه و ژرفا می‌گیرد. تئوری نیز به‌نوبه‌ی خود در جریان فعالیت‌های تاریخی و اجتماعی کامل‌تر و دقیق‌تر می‌گردد.

از دیدگاه روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی بین مراحل حسی و منطقی شناخت رابطه‌ای عضوی وجود دارد. ولی همان‌طور که در تاریخ فلسفه ملاحظه می‌شود، روش‌شناسی متافیزیکی بین این مراحل جدائی و افتراق قائل است. پیروان خردگرایی (۱) دکارت (۲) اسپینوزا، لیپنیستس (۳) و غیره سرچشمه‌ی اصلی شناخت‌های ما را عقل و فعالیت‌های ذهنی می‌دانند، برای اینان فقط عقل محض چیزی واقعی و اطمینان بخش است، تجربه و ادراک حسی فاقد ارزش و اعتبار هستند.

نقطه‌ی مقابل خردگرایی، جریان فلسفی حس‌گرایی بیکن (۴)، لاک (۵) و کندیلاک (۶) قرار دارد. یگانه‌عنصر درست این اندیشه‌ی فلسفی این است که تجربه‌ی حسی را شالوده و سرچشمه‌ی تمام معرفت‌های بشری می‌داند ولی به‌نقش خرد در شناخت کم بهاء می‌دهد و حتی آن را انکار می‌نماید.

1- Rationalisme

2- Descartes

3- Leibniz

4- Bacon

5- Locke

6- Condillac

فلسفه‌های انگارگرای معاصر همچنان به گسستگی مرحله‌های حسی و عقلی شناخت و تعارض بین آن‌ها وفادار مانده و به‌وجه نمایانی در این راه اصرار می‌ورزند. بنا به آراء اثبات‌گرایان معاصر، مرحله‌های حسی و منطقی شناخت دارای هیچ‌وجه اشتراکی نیستند و چیزی وجود ندارد که بین آن‌ها پیوندی ایجاد نماید. این دو مرحله‌ی شناخت از یکدیگر متمایزند و هر یک حقیقت خود ویژه‌ی مغایری را منعکس می‌سازند. از دیدگاه پوزیتیویسم دوران ما هر یک از صورت‌های دوگانه‌ی شناخت باطناً ذهنی هستند و هیچ رابطه‌ای با جهان مادی ندارند.

یکی از سرکردگان اثبات‌گرایی معاصر بنام، مدعی است که منظور از اندیشه‌ی منطقی رسیدن به شناخت حقیقی نیست، بلکه دست یافتن به حقیقتی صرفاً صوری است. به عقیده‌ی او این حقیقت صوری نسخه بدل‌های متفاوتی از روابط قشری مفاهیم است که از محتوی شیء چیزی بدست نمی‌دهد. اثبات‌گرایان معاصر قواعد منطق را امری صرفاً قراردادی تلقی می‌نمایند که گویا به‌طور ارادی تغییر پذیر است، «درست مانند حربائی که هر آن رنگ عوض می‌کند».

به عقیده‌ی کارناپ شناخت‌های تجربی یا به‌قول او حقیقی ربطی با عینیت ندارد و فقط چیزی اتفاقی است که به «تغییرات حاصله در سیستم عصبی انسان» مربوط می‌گردد. یکی دیگر از اثبات‌گرایان معاصر به‌نام و. کرافت (۱) می‌گوید، شناخت‌هایی که از راه حواس فراهم می‌آیند، هرگز به‌معرفت علمی منجر نمی‌گردند، زیرا این‌شناخت‌ها از «تأثرات» تبعیت می‌نمایند. اثبات‌گرایان معاصر رسماً اعلام می‌دارند که شناخت واقعیت به‌کمک مفاهیم علمی امکان ندارد. در مانیفست

این متفکران بنام «ادراک علمی جهان» گفته می‌شود در قلمرو دانش «عمق و ژرفائی» وجود ندارد. در همه جا با سطح و قشر سروکار داریم. بنابراین «ماهیت» در شناخت علمی چیز بی‌معنائی است. این اقراری صریح به‌نارسائی کامل علوم و گرایش به آراء نمونه‌وار لادری‌ها در اثبات‌گرایی است.

پروسه‌ی واقعی‌شناخت علمی، این قبیل احتجاجات لادری‌گرایانه را مردود می‌داند. علی‌رغم این‌گونه پندارهای بی‌پشتوانه، علم‌در روزگار ما تا اعماق پنهانی‌ترین اسرار طبیعت نفوذ کرده و ماهیت عینی اشیاء را به‌شیوه‌ی بیش از پیش عمیق و همه‌جانبه‌ای نمایان می‌سازد. پ. لانژوون (۱) دانشمند مشهور فرانسوی در کتاب «فیزیک مدرن و علت‌گرایی» در این‌باره یادآور می‌گردد، بنابه حقایق مشهود «قدرت دانش در شناخت واقعیت چنان است که همه‌ی دست‌آوردهای فیزیک معاصر از آن نتیجه می‌شود.» قدرت دانش از وحدت تجربه و منطق ناشی می‌گردد. هر نوع تزلزل در ارکان این وحدت امکانات شناخت واقعی را به‌نحو چشم‌گیری کاهش می‌دهد.

خصوصیت کم‌دامنه‌ی خردگرایی و تجربه‌گرایی در این است که آن‌ها روند شناخت را به‌طور یک‌جانبه و بدون درک طبیعت تاریخی و منطقی آن مورد بررسی قرار می‌دهند. هر یک از این دو آئین یک رویه‌ی شناخت را در نظر می‌گیرد و رویه‌ی دیگر آن را منکر می‌شود. چنان که می‌دانیم هیچ‌یک از این رویه‌ها از یکدیگر جدا نیستند. روند واقعی شناخت علمی، این واقعیت را بارها با اثبات‌رسانیده است. هیچ اندیشه‌ی مجردی بدون تجربه‌ی حواس و مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی موضوعات اندیشه که مقدمه‌ی ناگزیر هر تفکر تئوریکی هستند، صورت واقعی

بخود نمی‌گیرد. اندیشه‌ی تئوریک‌ی نیز به‌نوبه‌ی خود تأثیر قاطعی در شناخت حسی تجربی نهاده و بدین‌ترتیب داده‌های حواس را ترکیب می‌نماید و به‌آن‌ها سازمان می‌دهد و جا و نقش آن‌ها را در ساختمان سیستم‌ها و تئوری‌های علمی معین می‌سازد. روند واقعی شناخت تنها از این خاستگاه می‌تواند واجد خصوصیتی عمیقاً منطقی گردد.

ه - مفهوم حقیقت در شناخت علمی

چنان‌که ملاحظه شد تئوری علمی شناخت برشالوده‌ی بازشناختن وجود عینی جهان مادی و انعکاس آن در مغز بشری قرار دارد. هر اندیشه، ولو این‌که تفکری موهوم باشد، همواره معرف انعکاس یک سلسله از اشیاء و پدیده‌هایی است که به‌طور عینی وجود دارند. البته این انعکاس ممکن است ناقص و یا کامل باشد. یکی از متفکران می‌گوید، افسانه‌ها نیز انعکاسی از واقعیت هستند منتها انعکاسی نادرست، غیر طبیعی و تغییر شکل یافته. بنا بر این شناخت بشری واقعیت را آن‌طور که هست درخود منعکس می‌سازد و نمایشگر اشیاء واقعی، ویژگی‌ها و روابط آن‌هاست. شناخت‌های واقعی شناخت‌های عینی واقعیت هستند.

البته عینیت شناخت‌ها به معنای القاء آن‌ها از طرف نیروهای ماوراءالطبیعه در ذهن انسان نیست. انسان شناخت‌های واقعی را بر اساس داده‌های واقعیت عینی فراهم می‌آورد. انگار گریبان با تحریف واقعیت‌های علمی و تاریخی، حقیقت عینی جهان‌بینی فلسفه‌ی علمی را انکار می‌نمایند. وتو (۱) با اشاره به وقایع مهم تاریخی مدعی است که اصولاً این وقایع مانند همه‌ی پدیده‌های اجتماعی جنبه‌ی غیر مترقبه

واستثنائی دارند و در نتیجه قابل پیش‌بینی نبوده و دلایلی در توجیه پیدایش آن‌ها در دست نیست.

البته، پدیده‌های اجتماعی مانند پدیده‌های طبیعی به‌طور مطلق تکرار نمی‌شوند، ولی شرایط هرچه باشد، پدیده‌های مشابهی تاریخی ناگزیر از همان جنبه‌ها و قوانین معین تبعیت می‌نمایند. علت‌هایی که وقایع بزرگ تاریخی عصر ما را پدید آوردند، از پیش شناخته‌شدند. جهان‌بینی فلسفه‌ی علمی خطوط اساسی وقایع تاریخی و انگیزه‌های اصلی آن‌را روشن ساخته‌است. با وقوع یک سلسله از وقایع مشابه در فضائی از ممیزات و خود ویژگی‌ها به اثبات رسیده است که این وقایع بر اساس قوانین اساسی مشخصی عمل می‌نمایند که از پیش می‌توان به‌درک و شناخت آن‌ها نائل آمد.

پراتیک اجتماعی، خصوصیت عینی شناخت‌های واقعی روش-شناسی فلسفه‌ی علمی را با اثبات رسانیده است. زندگی می‌آموزد تنها شناخت‌هایی راهنمای واقعی عمل خواهند بود که جهان مادی را به‌طور کامل در خود منعکس سازند. اگر انعکاس این یا آن شیء در خود آگاه انسان کامل نباشد، شناخت‌های حاصله از آن در فعالیت عملی انسان مؤثر نخواهد بود.

نیرو و توان تزه‌های جهان‌بینی فلسفه‌ی علمی در این است که این تزاها با بیان حقیقت‌های عینی به ما امکان می‌دهند گذشته را بدرستی ارزش‌یابی کنیم و در تحول و واقعیت عینی به‌طور فعال شرکت جوئیم. بدین‌جهت است که این تزاها سلاح نیرومندی در دگرگونی عملی طبیعت و جامعه بشری بشمار می‌روند.

بشریت به اتکاء شناخت علمی و عینی واقعیت، چشم‌اندازهای دور و نزدیک درگیری‌های دگرگون ساز اجتماعی را می‌بیند. یکی از متفکران معاصر می‌گوید «حقیقت عبارت از شناخت عینی حقیقی و کامل

جهان در جریان گسترش آن است. این گسترش ضرورتاً خصوصیتی انقلابی دارد. بدین‌جهت سراسر فعالیت پیشگامان طبقه‌ی بالنده و آینده‌نگر اجتماعی باید مشخون از هدف‌هایی تحول طلب باشد. براین اساس وحدتی از حقیقت، هدف‌ها و فعالین آن‌ها بوجود می‌آید که معرف مدلول تمام تاریخ عصر ماست.»

در این بیان مفهوم حقیقت عینی اهمیت قاطعی کسب می‌کند. در روش شناسی فلسفه‌ی علمی تنها تزهایی بیانگر حقیقت عینی هستند که ماهیت و خصوصیت اشیاء و پدیده‌های جهان‌مادی را به طور کامل منعکس نمایند. محتوی این تزها که با پراتیک اجتماعی تثبیت می‌گردد با واقعیت مادی کاملاً مطابقت دارد. نتیجه این که هر تئوری واقعاً علمی متضمن خصوصیتی از یک واقعیت عینی است. بدین‌جهت محتوی چنین تئوری‌هایی با مفاهیم صرفاً ذهنی هیچ‌پیوندی ندارد، بلکه آن را باید انعکاسی از جهان مادی و عینی دانست.

مکتب‌های مختلف ایده‌آلیستی معاصر در بی‌اعتبار جلوه دادن شناخت علمی و تحریف حقیقت، سخن‌های فراوانی گفته‌اند. دسته‌ای از این مکتب‌ها چیزی را عینی می‌دانند که به حال سوداگران و مردان سیاست مفید باشد و یا به طور کلی منافع این جماعت را به ترتیبی تأمین نماید. **ویلیام جمس** یکی از سرکردگان مصلحت‌گرایی (۱) در این باره می‌گوید اگر اندیشه‌های دینی عامل «موفقیت» باشند و مسلم‌شود که مفهوم خدا به این امر مساعدت می‌کند، چرا پراگماتیسم (۲) منکر وجود خدا گردد. برای ما کاملاً بی‌معناست که مفاهیم خدمتگزار طرح‌های پراگماتیکی را چیز نادرستی بدانیم.

جمس این روش ذهنی‌گرایی و خود مختاری غیر واقعی را در

تعریف حقیقت بدین ترتیب «توجیه می‌نماید» که گویا اندیشه‌های بشر مصون از درستی یا نادرستی هستند. به عقیده‌ی او اندیشه‌های بشر معلول حقیقت‌اند و حقیقت ناشی از اعتقادی است که در این اندیشه‌ها متبلور می‌گردد. او با اشاره به این نکته که در قلمرو دانش در این یا آن مسأله فرضیه‌های مختلف و حتی مخالف وجود دارد، چنین نتیجه می‌گیرد که هر یک از این فرضیه‌ها ممکن است درست یا نادرست باشند، زیرا آخرین داوری به اعتقاد بشر تعلق دارد. حقیقت چیزی است که اعتقاد به آن افزوده می‌گردد. بنابراین اعتقاد ما همیشه معطوف به چیزی است که مفید واقع شود. جهس با این مقدمات نتیجه می‌گیرد که حقیقت تنها به تصمیم مطلق انسان‌ها بستگی دارد.

پیرس (۱) مصلحت‌گرای دیگر آمریکائی که در حال حاضر افکار وی در ایالات متحده رواج دارد مدعی است که حقیقت و ایمان پیوستگی نزدیکی با اعتقاد دارند. حتی فلاسفه‌ی واپس‌گرای امروزی این‌گونه برداشت‌ها را مورد طنز و استهزاء قرار می‌دهند. **ژ. لنهارت (۲)** فیلسوف چک در کتابش موسوم به پراگماتیسم آمریکائی استدلال‌های یک منتقد بورژوا را از پراگماتیسم چنین ذکر می‌کند: «وقتی از شما می‌پرسند آیا صبحانه خورده‌اید یا نه؟ نباید مثل یک آدم عادی به سائمه‌ی اعتماد به حافظه‌ی خود، فوراً به این سؤال جواب مثبت و یا منفی بدهید. ابتدا لازم است نتایج جواب را سبک سنگین‌کرد. باید اندیشید اگر جواب مثبت داده شود چه سودی بر آن مترتب خواهد بود. آنگاه نتایج جواب منفی را بررسی کنید. سرانجام معلوم می‌شود که کدام یک از این جواب‌ها مناسب‌تر است. هر جوابی که بدین ترتیب انتخاب گردد آن را باید حقیقت دانست.»

1- Peirce

2- J. Linhart

روشن است که این برداشت‌ها هیچ مناسبتی با شناخت علمی جهان که هدفش رسیدن به حقیقت‌عینی است ندارد. این تلاش‌ها برای آن است که انسان در وادی انبوهی از استدلال‌های ذهنی مطلق سرگردان شود.

انگارگرایان سمانتیک که نمایندگان ایده‌آلیسم مد روز هستند، وجود حقیقت‌عینی را انکار می‌نمایند. **آلفرد کورزیبیسکی** بنیان‌گذار سمانتیک کلی می‌گوید که همه‌ی شناخت‌های بشری باطناً جنبه‌ی فردی دارند و دارای هیچ خصوصیت‌عینی نیستند. در نظر او این استدلال از آن جهت درست است که یک شیء واحد در افراد مختلف احساس‌های متفاوتی ایجاد می‌کند. او می‌گوید «... جواب هر فرد به محرک‌های واحد خارجی جنبه‌ی فردی دارد. ما فقط در زمینه‌ی رنگ، صورت و بعد تفاهم مشترک داریم، و از تأثرات متفاوتی که محرک‌های «واحد» در افراد مختلف بوجود می‌آورند، آگاهی نداریم. به‌علاوه، هیچ شیوه و اسلوب دقیقی برای سنجش این «تأثرات» وجود ندارد.» بنا بر این تأثرات برحسب افراد متفاوت هستند و هیچ ملاک واقعی برای تعیین حقیقت آن‌ها در دست نیست و گویا تنها چیز ممکن برای تقویم تأثرات فرض قراردادهائی است که ما پذیرفته‌ایم. در این مورد انگارگرایان سمانتیک هیچ تفاوتی با **میناق‌گرایان** (۱) ندارند. کنوانسیونالیست‌ها امکان رسیدن به حقیقت‌عینی را از راه شناخت‌های بشری انکار می‌کنند. آن‌ها حتی حقیقت‌های بدیهی رانیز قراردادی می‌دانند مثلاً **و. جانسون** می‌نویسد دو از آن جهت با دو مساوی است که ما آن را به‌عنوان یک حقیقت پذیرفته‌ایم.

سمانتیکی‌ها با غوطه‌ور شدن در چنین پندارهائی، برای شناخت،

خصوصیتی کاملاً ذهنی و فردی قائلند. به زعم آن‌ها هر فرد با حقیقت شخصی خود روبروست، یعنی تعداد حقیقت به اندازه‌ی تعداد انسان‌های روی زمین است. بدین ترتیب آن‌ها ملاک حقیقت را امری ذهنی می‌دانند و با این زمینه‌چینی‌ها نتیجه‌می‌گیرند که انسان چیزی را به عنوان حقیقت قبول دارد که برای وی مفید باشد. این اعتقاد، سمانتیکی‌ها را با مصلحت‌گرایان پیوند می‌دهد.

برخی از واقع‌گرایان معتقدند که حقیقت، انعکاس اشیاء واقعی در شعور نیست، بلکه حضور خود این اشیاء در شعور می‌باشد. روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی انعکاس را باشیء منعکس شونده و تجسم شیء را با خود شیء یکی نمی‌داند، همان‌طور که عکس را با آنچه که آن تصویر می‌کند، نمی‌توان یکی دانست. بدیهی است که از روی یک عکس خوب می‌توان شیء تصویرشده را بدرستی شناخت. یکی از متفکران می‌گوید ایده‌آل چیزی جز ماده مطروحه در مغز انسان نیست. از آن‌جا که احساس‌ها، تجسم‌ها و مفهوم‌های ما اشیاء «مطروحه»‌ای در مغز انسان هستند، یعنی در نتیجه‌ی تأثیر اشیاء مادی روی ارگان‌های حسی ما بوجود می‌آیند، بدین جهت آن‌ها را نباید محصول تخیلی‌پوچ و واهی دانست. بنابراین با این‌که احساس‌ها و تجسم‌های بشری به شیء مفروضی تعلق دارند ولی با آن یکی نیستند. در واقع آن‌ها اشیاء «مطروحه»‌ای در مغز بشری هستند که به وسیله‌ی او تغییر شکل یافته‌اند. روی این اصل آن‌ها را باید محتوی چیزهائی دانست که به شعور بشری، عناصر و حالت‌های ذهنی اختصاص دارد.

در حقیقت وجود عناصر ذهنی گویای این حقیقت است که شناخت جهان عینی همیشه شناختی بشری است. این شناخت ژرفا و مراتب صحت انعکاس جهان عینی را در شعور ما نمایش می‌دهد که در مقیاس

معینی به‌نبرد و استعداد‌های شخصی‌اش بستگی دارد. انعکاس را نمی‌توان پیروسی خودکاری دانست. این روند درنتیجه‌ی تأثیر مداوم شرایط اجتماعی و فیزیکی بس بغرنجی در ذهن انسان جریان می‌یابد. برخی از این شرایط به‌شناخت واقعی مساعدت می‌کنند و برخی دیگر در تدارک انعکاس ناقص و بی‌قواره و اقمعیت شرکت دارند. این انعکاس ناقص ممکن است به‌حکم منافع گروه‌ها و طبقه‌های معین اجتماعی صورت پذیرد و یا از تأثیر فیزیکی مدرک، انتخاب غرض‌آلود وقایع و یا دخالت عناصر دیگر در جریان شناخت نتیجه شود.

روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی در مبارزه با آئین فلسفی **کانت** و **هاخ** و دیگر آئین‌های ایده‌آلیستی که در زمینه‌ی شناخت به‌نتیجه‌گیری-های انگارگرایانه‌ای می‌رسند به‌نحو درخشان‌ی ثابت نمود که بین اشیاء جهان واقع و انعکاس آن‌ها در شعور بشری که به‌صورت احساس‌ها، تجسم‌ها و مفهوم‌ها در می‌آیند، تفاوت‌های معینی وجود دارد، زیرا ماهیت اشیاء و پدیده‌های جهان واقع هرگز باچگونگی تأثیر آن‌ها بر روی حواس یکی نیست.

چنان‌که می‌دانیم در برخی موارد احساس‌های ما محتوی واقعی پدیده‌های واقعیت عینی را بدرستی منتقل نکرده و بدین‌ترتیب تصویر بی‌قواره‌ای از جهان مادی فراهم می‌آورند. مثلاً گردش زمین به‌دور محورش به‌صورت حرکت خورشید به‌دور زمین جلوه‌گر است. باوجود این نباید مانند انگارگرایان به‌این نتیجه رسید که احساس‌های ما تصویر حقیقی و درستی از جهان ارائه نمی‌دارند. یکی از متفکران در این‌باره می‌نویسد «تا این زمان حتی یک نمونه هم وجود ندارد که ادراک‌های حسی ما تحت ضابطه‌های علمی، تجسم‌هایی در مغز ما از جهان خارج بوجود آورند که از حیث طبیعت خود با واقعیت در تباین باشند یا بین دنیای خارج و ادراک‌های حسی ماتناقض همیشگی

موجود باشد.»

اندیشه به اعتبار فعالیت علمی انسان‌ها فاصله‌ی بین احساس‌ها و ماهیت اشیاء را کاهش می‌دهد. بنابراین جنبه‌های ذهنی شناخت همواره در قبال محتوی عینی‌اش پس‌می‌نشیند. زندگی با قطعیت تمام ثابت می‌کند که احساس‌های ما به‌طور کلی تجسم درستی از جهان پیرامون فراهم می‌آورند و بدین‌ترتیب امکانات نامحدودی در زمینه‌ی شناخت پیش روی ما می‌گسترانند.

البته طرح چنین پرسش‌هایی کاملاً طبیعی است: آیا هر حقیقت متضمن شناختی کامل و جامع از اشیاء منعکس شونده است؟ آیا حقیقت‌های بدست آمده، شناختی ناقص، جزئی و تقریبی از این یا آن شیء ارائه می‌دارند؟ آئین منطقی حقیقت مطلق و نسبی پاسخ روشن درستی به این مسأله می‌دهد.

حقیقت مطلق حقیقتی عینی است که شناختی کامل و جامع از ماهیت اشیاء و پدیده‌های جهان مادی بدست می‌دهد.

وقتی انسان اشیاء و قوانین جهان عینی را مورد بررسی قرار می‌دهد، نمی‌تواند فوراً و در همان‌گام‌های نخست بحقیقت مطلق برسد. انسان در جریان گسترش مداوم دانش به تدریج به‌سوی حقیقت مطلق گام برمی‌دارد.

دانش بشری در گذار به‌سوی حقیقت مطلق از سر منزل حقیقت—های متعدد نسبی می‌گذرد، یعنی در این راه همواره از مفهوم‌ها، تزاها و تئوری‌هایی سود می‌جوید که پدیده‌های واقعیت عینی را به‌طور صحیح و اساسی منعکس می‌سازند. البته این انعکاس دارای خصوصیتی نسبی است که سطح تحول شناخت‌های خاص بشری را در این یا آن مرحله‌ی تاریخی آشکار می‌دارد.

یکی از متفکران در این باره می‌گوید «حقیقت مطلق چیزی جز

مجموع خصوصیت‌های نسبی نیست» در هر مرحله از گسترش علوم اجزاء جدیدی از مجموعه‌ی حقیقت مطلق بدست می‌آید. ولی حد و مرز حقیقت هر قضیه‌ی علمی برحسب پیشرفت تدریجی علوم جنبه‌ی نسبی دارد، یعنی گاه محدود و گاه وسیع است. شناخت ما در هر مرحله‌ی مفروضی دارای حد و مرزهای تاریخی خاص خود می‌باشد. شناخت-بشری با پیشرفت تدریجی علوم و پراتیک اجتماعی هرچه بیشتر به حقیقت مطلق نزدیک می‌گردد. این راه پایان ناپذیر است. از آنجا که جهان عینی دائماً در حال شدن، حرکت و تکاپوست، بدین جهت اندیشه‌ی بشری در مرحله‌ی تاریخی مفروضی نمی‌تواند سراسر حقیقت نامتناهی ناشی از تحول ابدی واقعیت را دربرگیرد. اندیشه فقط می‌تواند انعکاسی جزئی، تقریبی و نسبی از واقعیت باشد که حد و مرز آن با سطح گسترش پراتیک اجتماعی دوره‌ها معین می‌گردد.

شناخت علمی چیز مجرد و کوتاه مدتی نیست، بلکه حرکتی است پیچیده و پایان ناپذیر که در جریان آن انسان به تدریج از مرحله‌ی صرفاً احساس پدیده‌های تحت بررسی جهان پیرامون در می‌گذرد و در سمت کشف ویژگی‌های درونی، قوانین و روابط اساسی آن‌ها پیش می‌رود. «اندیشه‌ی انسان دائماً از سطح و صورت ظاهر تا ماهیت، و اگر بتوان گفت از ماهیت درجه‌ی نخست تا ماهیت مرتبه‌ی ثانی و ... تا بی‌نهایت ژرفا می‌گیرد.»

باید یادآور شد که پیشرفت دانش و پراتیک اجتماعی همواره میزان نسبیت شناخت‌های ما را کاهش می‌دهند، بی‌آن‌که به‌کلی آن را از میان بردارند. اجزای حقیقت مطلق بی‌وقفه در شناخت‌های ما مجتمع می‌گردند. هر کشف جدید علمی، هر مرحله از گسترش و تعمیق شناخت-های ما مرحله‌ی جدیدی را در سمت ادراک پیوسته جامع‌تر قوانین مادی و حقیقت مطلق تشکیل می‌دهد.

با وجود این نباید چنین پنداشت که حقیقت مطلق، ایده‌آلی دست نیافتنی است و انسان‌بی‌آن‌که به آن دست‌یابد فقط می‌تواند اشتیاق چنین ایده‌آلی را در دل بپروراند. روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی چنین برداشتی را در ارزش‌یابی حقیقت مطلق بی‌اعتبار می‌داند و معتقد است بین حقیقت‌های مطلق و نسبی هرگز سد نفوذ ناپذیری وجود ندارد، زیرا نزدیکی ما به حقیقت مطلق پروسه‌ای است ابدی که دائماً جریان دارد. حقیقت مطلق به صورت‌های مختلف در هر حقیقت نسبی، در هر تئوری و در هر تز واقعاً علمی وجود دارد. اما در عین حال، همان‌طور که قبلاً گفته شد حقیقت همواره متضمن برخی عناصر نسبیت است، زیرا خصوصیت متضاد شناخت گویای این واقعیت است که تجسم‌ها، تئوری‌ها و مفاهیم بشری چیزی جز وحدت منطقی حقیقت مطلق و نسبی و یگانگی عینی و ذهنی در پروسه‌ی شناخت نیستند.

یکی از متفکران با انتقاد از مفاهیم نسبی‌گرایی (۱) و جزمی-گرائی (۲) در تئوری شناخت و اشاره به مسأله‌ی وجود رابطه بین حقیقت‌های مطلق و نسبی می‌گوید «بنا به جهان‌بینی فلسفه‌ی علمی، حدود تقریبی شناخت‌های مانسبت به حقیقت عینی و مطلق از حیث تاریخی جنبه‌ی نسبی دارد. وجود این حقیقت امری است متیقن، همان‌طور که نزدیک شدن ما به حقیقت مطلق چیز بسدیهی و مسلمی است. طرح‌های پرده‌ی نقاشی از حیث تاریخی جنبه‌ی نسبی دارند. ولی بدون تردید این تابلو نمونه‌ای را ارائه می‌دارد که به طور عینی وجود دارد... کشف ماده‌ی رنگی در قطران زغال‌سنگ و کشف الکترون‌ها در اتم‌زایشرفته‌هایی بشمار می‌روند که در زمینه‌ی شناخت طبیعت اشیاء حاصل شده است و این امر از لحاظ تاریخی جنبه‌ی

نسبی دارد. هر کشفی از این قبیل پیشرفتی در جهت «شناخت عینی و مطلق» است. خلاصه این که هر ایدئولوژی از لحاظ تاریخی جنبه‌ی نسبی دارد. ولی بدیهی است که در هر ایدئولوژی علمی (عکس آنچه که مثلا به وسیله‌ی ایدئولوژی مذهبی بوجود می‌آید) یک حقیقت عینی، یک ماهیت مطلق وجود دارد.»

به طوری که ملاحظه می‌شود این تزه‌های علمی، توانین‌کلی شناخت تمام پدیده‌های طبیعت و جامعه را با دقت خاصی توصیف می‌کنند. حقیقت مطلق تنها آن نیست که شناختی کامل و جامع از جهان عینی، یعنی حقیقت مطلق در معنای وسیع کلمه باشد. حقیقت مطلق در عین حال به حقیقتی گفته می‌شود که جامع و مطلق نباشد و فقط یک قضیه، یک پدیده و یک قانون مجرد را منعکس کند. حقیقت مطلق در این مفهوم معنای محدودی دارد.

وقتی گفته می‌شود جهان پیوسته در حال شدن و حرکت دائمی است، درستی مطلق این‌تزه علمی به هیچوجه ایجاد تردید نمی‌کند. این تزه‌ی نفسه‌یک حقیقت جامع و مطلق است و احتیاج به تصحیح ندارد. ولی هنگامی که ما به مشخص کردن این نوع تزه‌های کلی می‌پردازیم و مسأله‌ی کیفیت‌ها و صورت‌های حرکت ماده را مطرح می‌سازیم، ناگزیریم در قلمروی حقیقت‌های نسبی گام برداریم، زیرا صورت‌ها و جنبه‌های مشخص حرکت ماده به‌طور مجرد به بررسی در نمی‌آیند. این صورت‌ها و جنبه‌ها می‌توانند بر حسب شرایط مشخص تاریخی تغییر یابند. در شرایط مناسب، صورتی از حرکت ماده به‌صورت دیگر بدل می‌گردد. حتی موقعیت‌های مشخص می‌توانند چنان نمونه‌هائی از حرکت ماده بدست دهند که بشریت در موقع خود باید آن‌ها را مورد بررسی قرار دهد.

در این‌جا تعریف منجز یکی از اندیشه‌مندان را درباره‌ی ماده ذکر

می‌کنیم: «ماده یک مقوله‌ی فلسفی است که در تبیین واقعیت‌های عینی بکار انسان می‌آید، واقعیتی که انسان آن را در احساس‌های خود منعکس می‌سازد و مستقل از حواس بشری است. این تعریف برای همیشه درست و پایرجا خواهد بود. برخی از تزه‌ای مطلقاً درست، ارزش فناپذیرشان را در حرکت بی‌پایان شناخت بشری همچنان حفظ خواهند نمود.

مفهوم منطقی رابطه‌ی حقیقت مطلق و حقیقت نسبی در مبارزه با نسبی‌گرایی فلسفی که شالوده‌ی تئوریک‌ی انواع تجدید نظر طلبی-های فلسفی است، اهمیت فراوانی دارد. نسبی‌گرایی با انکار حقیقت-های جاویدانی، در عین حال خصوصیت عینی‌شناخت‌های علمی را ندیده می‌گیرد و مراتب نیروی ادراک اندیشه‌ی بشری را ناچیز می‌شمارد و امکان شناخت محیط پیرامون را نفی می‌کند و سرانجام به‌سراسیمه لادری‌گرایی درمی‌غلطد.

بدون شک نسبی‌گرایی در منطق فلسفه‌ی علمی جای مناسبی دارد، ولی ارزش آن را تا حد نسبی‌گرایی فلسفی تنزل نمی‌دهد. منطق فلسفه‌ی علمی برای همه‌ی شناخت‌های ما نسبتی قائل است، بی‌آنکه حقیقت عینی آن را نفی‌کند. در این‌جا موضوع نسبیت در شناخت به‌مفهوم نسبیت تاریخی آن و مراتبی از حقیقت مطلق است که شناخت‌های ما آن را عرضه می‌دارند.

مفاهیم نسبی‌گرایی فلسفی یگانه وسیله‌ای است که تجدیدنظر طلبان معاصر فلسفی از آن سودمی‌جویند. اینان با انکار درستی تزه‌ای واقعی فلسفه‌ی علمی و نفی اصول اساسی این‌مشی فلسفی، آئین دگرگونی‌های ناگزیر اجتماعی و نقش نیروهای هدایتگر آن را ندیده می‌گیرند. آن‌ها مدعی‌اند که این تزه‌ها فورمول‌هائی قراردادی بیش نیستند و گویا بر این «اساس» فاقد اعتبار می‌باشند.

نسبی‌گرایی فلسفی که جلوه‌گاه یکی از انواع لادری‌گرایی است در فلسفه‌های واپس‌گرایانه معاصر جای نمایانی دارد. بیش از همه انگارگرایی سمانتیکی در این راه گام برمی‌دارد. در اینجا استدلال شاخص **هیاکاوا** (۱) که از سردمداران مشی سمانتیکی معاصر است به‌عنوان نمونه ذکر می‌گردد. او می‌گوید «قبول داریم که در جلوی ما گاو بی‌نام **بسی** (۲) قرار دارد. **بسی** ارگانیزم زنده‌ای است که دائماً در تغییر است. غذا می‌خورد و نفس می‌کشد. خون او در گردش است. اعصاب او علائمی از خود بروز می‌دهد. اگر این موجود را زیر میکروسکپ تحت‌بررسی قرار دهیم، توده‌ی رنگارنگی از اجزاء، سلول‌ها و باکتری‌ها در وجودش دیده می‌شود. از نظر فیزیک مدرن این حرکت به حرکت دائمی الکترون‌ها مانند است. اما او آنچه را که در مجموع عرضه می‌دارد، چیزی است که هرگز بفهم در نمی‌آید. حتی اگر بتوانیم در یک لحظه‌ی مفروض درباره‌ی آنچه وجود تغییر یابنده‌اش عرضه می‌کند، چیزی بگوئیم، چون در لحظه‌ی بعد کاملاً دستخوش تغییر می‌گردد، توصیف ما دیگر درست نخواهد بود، زیرا با چنین تغییر سریعی اعتبار خود را از دست می‌دهد. بنابراین هیچ چیز به‌ما امکان نمی‌دهد که بگوئیم این گاو واقعاً همان **بسی** است یا با چیز دیگری روبرو هستیم.»

جانسون یکی دیگر از نخبگان مشی سمانتیکی می‌گوید، تنها موضوع تحقیق نیست که پیوسته تغییر می‌کند، خود محقق نیز دائماً در معرض دگرگونی قرار دارد. به‌گفته‌ی او هر پژوهشگر در پایان تحقیق با آنچه‌که در ابتدای آن بود کاملاً فرق دارد. **جانسون** از این استدلال چنین نتیجه می‌گیرد که تمام شناخت‌های ما اساساً نسبی

هستند و بالضروره متکی به فردمی باشند، زیرا این شناخت‌ها به ماهیت واقعی اشیاء مربوط نمی‌گردند. **جانسون** از این هم پا را فراتر نهاده می‌گوید که کلیه حوادث و قضایا مخلوق انسان هستند. «جهانی که ما می‌شناسیم محصول مشترک شخص ناظر و آن چیزی است که او مشاهده می‌کند.»

نسبی‌گرایی ایده‌آلیسم نوع سمانتیکی به تغییر جهان مادی جنبه‌ی صرفاً مطلق می‌دهد و بدین ترتیب منکر وجود سکون نسبی در جریان این تغییرات است. علیرغم این پندار، ویژگی‌ها و روابط بین اشیاء، وجود ثبات معینی را در اشیاء تغییریابنده صحه‌می‌گذارند. روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی با اعتراف به حرکت و تغییر دائمی اشیاء، برای آن‌ها ثباتی نسبی قائل است و ثابت می‌کند که ویژگی‌های اصلی و اساسی شیء مفروض پس از چندی ضرورتاً تغییر می‌یابند. چنان که می‌دانیم در هر شیء ابتداء تغییرات کمی جزئی و بی‌اهمیتی صورت می‌گیرد. در این حالت کیفیت‌های اساسی شیء به همان صورت باقی می‌ماند و بدین ترتیب شیء با حفظ مشخصه‌های کیفی‌اش از ثبات نسبی برخوردار می‌گردد.

چنان‌که می‌دانیم هر ارگانیسم زنده منجمله‌گاو «بسی» **هیاکاوا** در طول حیات خود دستخوش تغییرات مختلفی می‌گردد. این تغییرات انقطاع ناپذیر است. از بین رفتن برخی از سلول‌ها و زایش برخی دیگر و همچنین مبادلاتی که به‌طور دائم بین ارگانیسم و محیط پیرامونش صورت می‌گیرد، نمونه‌ی بارزی از چگونگی این تغییرات است. در این حالت مشخصه‌های کیفی ارگانیسم تغییر نمی‌یابد، یعنی با حدوث چنین تغییراتی، فلان یابهمان موجود باهمه‌ی ویژگی‌های اختصاصی‌اش برجای می‌ماند. این واقعیت در مورد همه‌ی پدیده‌های جهان کاملاً صدق می‌کند.

هر نظام اجتماعی از بدو پیدایش تا حصول دگرگونی بنیادی لاینقطع در معرض تغییرات بسیار مهم و حتی تغییرات کیفی قرار دارد. در چنین حالتی ویژگی‌های اساسی نظام که وصاف ماهیتش می‌باشند در جریان تغییرات کمی هم چنان محفوظ می‌مانند.

بنابراین، اگر اشیاء در جریان هستی خود، ویژگی‌های اصلی و اساسی‌شان را حفظ می‌کنند، در این صورت باید پذیرفت که این ویژگی‌ها می‌توانند با روشی عینی و واقعی به شناخت درآیند و به‌طور کامل در شعور ما منعکس گردند. بدین جهت است که اظهار نظرهای انگارگرایان سمانتیکی درباره‌ی عدم امکان شناخت ماهیت اشیاء به‌عذر تغییر مداوم ویژگی‌های شان هیچ مبنای علمی ندارد. تاریخ درخشان علم و پرانتیک اجتماعی روی این استدلال‌ها خط بطلان کشیده است.

در جریان انتقاد از ایده‌آلیسم نسبی‌گرای البته نباید از دگماتیسم‌ها و افکار آن‌ها غافل ماند. متافیزیکی‌های دگماتیک مدعی‌اند که همه‌ی شناخت‌های ما از حقیقت‌های جاویدان و تغییر ناپذیری ترکیب یافته‌اند. وظیفه‌ی انسان تنها این است که این حقیقت‌های لایتغییر را فرا گیرد و در همه‌ی حالات آن‌ها را فرا راه خویش قرار دهد.

مفهوم علمی حقیقت این نیست که آن را فقط در چهارچوب یک حالت معین مطالعه کنیم. بررسی واقعی حقیقت مستلزم مطالعه‌ی دینامیسم آن در جریان گسترش و تکامل مداوم شناخت‌های بشری است.

شناخت مانند حرکت و تغییر دائمی و اضعیت عینی، پروسه‌ای نامتناهی است. در جریان این پروسه، اندیشه‌ی انسان از نمود تا ماهیت، از ماهیت کم‌دامنه تا ماهیت پر دامنه‌ترقا می‌گیرد. بنابه‌گفته‌ی یکی از اندیشه‌مندان حقیقت یک پروسه است.

جهان‌نگری فلسفه‌ی علمی بایک چنین منطقی به‌بررسی پدیده‌های

زندگی اجتماعی می‌پردازد. براساس این روش‌شناسی، هر حرکت و هر نظام اجتماعی باید در چهارچوب شرایط خاص خویش موردبررسی قرارگیرد.

برخی از پدیده‌های اجتماعی که در مقطع تاریخی معینی درست و قانونی هستند در شرایط دیگر پوچ و بی‌معنا خواهند بود. آنچه که در زمان خود صورتی درست و طبیعی دارد با تغییر موقعیت به‌چیز نادرست و حتی مضر بدل می‌شود. دگماتیکی‌ها با اندیشه‌ی مبتدیانه خود این حقیقت اساسی را ندیده می‌گیرند.

ضرورت بررسی هر حقیقت به‌شیوه‌ای درست و با رعایت موقعیت-های زمانی و مکانی امری احتراز ناپذیر است. جهان عینی پیوسته در معرض تحول قرار دارد. دسته‌ای از اشیاء و پدیده‌ها پایه‌عرصه‌ی وجود می‌گذارند و گسترش می‌یابند و دسته‌ی دیگر از میان می‌روند. کهنه جایش را به‌نو می‌سپارد. بدین‌جهت پدیده‌ها را باید برحسب پیدایش، گسترش و رو به‌زوال بودن‌شان مورد بحث قرار داد.

از آن‌جا که جهان دائماً در معرض تغییر و نو شدن قرار دارد، بدین‌جهت شناخت‌های ما نمی‌توانند در یک نقطه درجا بزنند و با پرهیز از تأثیر شرایط مختلف محیطی، برای همه‌ی دوره‌ها یکسان باشند. ماهواره باید درجهت دقیق‌تر ساختن دانسته‌های پیشین خود و کشف آن چیزهائی که تاکنون بر ما مجهول مانده‌اند، لحظه‌ای درنگ نوزیم. بر این اساس شناخت‌های ما باید انعطاف پذیر و دائماً در تغییر باشند.

بیشتر اوقات تبیین پدیده‌های نو با مفاهیم و تجسم‌های عادی و قدیمی دشوار می‌گردد. این امر ایجاب می‌کند که حقیقت‌های مکشوف تبلی برحسب قوانین جدیدی که گسترش جهان آن‌ها را اثبات می‌رسانند، تغییر یابند و اصلاح گردند.

در هر بررسی تازه، تزه‌های علمی پیشین به‌عنوان مبنا و شالوده مورد استفاده قرار می‌گیرند. گفتگو از اشکال مختلف فعالیت‌های اجتماعی بدون توجه به شرایط و ضابطه‌های مفروض تاریخی به‌منزله‌ی عدم آگاهی از الفبای روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی است.

توجه روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی به‌خصوصیت مشخص حقیقت به‌هیچ‌وجه به‌این معنا نیست که هر حالت مشخص و هر پدیده دارای حقیقتی خاص خود می‌باشد.

تئوری «ثنویت حقیقت» یا «تعدد حقیقت» کاملاً بی‌اساس است. هیچ حقیقتی فراتر از حقیقت‌های علمی و فلسفی وجود ندارد. باور داشتن به حقیقت بی‌بنیادی که حقیقت‌های عینی را تابع و دنباله‌رو آن می‌داند گرایش به ذهنیت مطلق است.

تصور وجود دویا چند حقیقت برای یک پدیده تصوری نادرست و بی‌اعتبار است. برای هر پدیده فقط یک حقیقت وجود دارد و آن هم حقیقتی است که واقعیت عینی را بدرستی منعکس نماید. این حقیقت یگانه را باید حقیقتی واقعاً علمی و فلسفی و «عادی» دانست. فرض وجود حقیقت واهی برتر چیزی جز تحریف انعکاس واقعیت‌های جهان عینی نیست.

پذیرش خصوصیت مشخصی برای حقیقت با مفهوم کلی حقیقت مطابقت دارد. روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی برای اولین بار این حقیقت را صریحاً بیان داشته و ثابت کرده است که جهان مادی واحد است و واقعیت عینی با همه‌ی تنوعش از یگانگی بی‌مانندی برخوردار است. درک صحیح حقیقت جهان‌شمول، ماهیت واپس‌گرایانه‌ی آن‌دسته از دگماتیکی‌ها را آشکار می‌دارد که جهان را به‌چند منطقه تقسیم می‌کنند و برای تحول هر یک قوانین جداگانه و حقیقتی منحصر به‌فرد قائلند. بنا براین، تقسیم جهان به منطقه‌ی اروپا، منطقه‌ی آسیا و

منطقه‌ی آمریکا و غیره نظریه‌ای است متافیزیکی و غیرعلمی که با تجربه‌ی بشریت در ساختمان نهادهای زندگی مشترک راست نمی‌آید.

و - عمل ملاک حقیقت است

مسأله‌ی ملاک حقیقت همیشه در مرکز توجه تئوری‌های مختلف معرفت‌شناسی بوده است. در تعریف سرچشمه، راه‌ها و شیوه‌های شناخت همواره این سؤال مطرح است که درست از نادرست چگونه متمایز می‌گردد و صحت شناخت‌های ما چگونه اثبات می‌شود؟

انگارگرایان اندیشه‌های خود را با واقعیات و پراتیک اجتماعی نمی‌سنجند. آن‌ها اندیشه‌ها را با اندیشه‌ها و تئوری‌ها را با تئوری‌ها و ایده‌ها را با ایده‌ها مقایسه می‌کنند. ثانیه‌ی دوم قرن نوزدهم ملاک درستی برای سنجش حقیقت وجود داشت و نقش پراتیک به عنوان ملاک حقیقت آشکار نشده بود. عموم متفکران این ملاک اساسی را تا حد تجربه، مشاهده و فعالیت مجرد افراد تنزل می‌دادند. یکی از گام‌های اساسی که در نیمه‌ی دوم قرن نوزده در بنیاد تئوری و واقعاً علمی شناخت برداشته شد، مسأله‌ی کشف نقش قاطع پراتیک اجتماعی در زمینه‌ی شناخت بود. در این قرن با وضوح تمام ثابت شد که فعالیت اجتماعی و درجای اول فعالیت تولیدی نه تنها شالوده و نیروی محرک پروسه‌ی شناخت است، بلکه ملاک اساسی حقیقت و هدف غائی معرفت است.

اندیشه‌ها و تئوری‌هایی را انعکاس واقعی دنیای عینی می‌دانیم که پراتیک اجتماعی به مفهوم وسیع کلمه آن‌ها را مورد تأیید قرار دهد. دسته‌ای از فلاسفه‌ی انگارگرا پراتیک را به عنوان ملاک حقیقت قبول ندارند و اصولاً وجود هر نوع ملاک مطمئنی را برای اثبات درستی شناخت‌های ما انکار می‌کنند. انگارگرایان شکاک تئوری خود را درباره‌ی ادراک جهان برپایه‌ی نفی ملاک حقیقت قرار داده‌اند.

استدلال آن‌ها چنین است: هر طرحی که این یا آن ملاک را معتبر و قابل اعتماد بداند، خود احتیاج به اثبات دارد، زیرا به‌هریک از دلیل‌های علمی که متوسل شویم خود به‌ملاک جدیدی نیاز پیدا می‌کند. ناگزیر در این‌جا همان استدلال نخستین بکار می‌افتد، یعنی درستی ملاک دوم به تأیید ملاک سوم مربوط می‌گردد و این وضع تاجی‌نهایت ادامه می‌یابد. از آن‌جا که با چنین منطقی صحت دو حکم متضاد را پذیرفته‌ایم، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هیچ ملاک واقعی و درستی برای سنجش حقیقت وجود ندارد.

نقص اساسی این استدلال ضد علمی این است که اثبات هر طرح تئوریکی را فقط به‌یاری طرح‌های دیگر تئوریکی ممکن می‌داند. این استدلال بی‌پایگی خود را در قبال تئوری شناخت روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی آشکار می‌دارد. هر طرح تئوریکی فقط جنبه‌ی مشخصی از دنیای مادی را منعکس می‌سازد. بدین جهت برای اثبات درستی تئوری‌ها باید به واقعیت عینی و پراتیک اجتماعی رجوع کرد که سازمان دهنده‌ی اصلی رابطه‌ی انسان با محیط پیرامون هستند. درستی تئوری‌ها با تئوری‌های دیگر معلوم نمی‌گردد. تنها فعالیت علمی و اجتماعی انسان-هاست که صحت هر تئوری را با اثبات می‌رساند.

انگارگرایان سمانتیکی نیز ملاک عینی حقیقت را باور ندارند. اینان به‌تبعیبت از مصلحت‌گرایان معتقدند که فقط آن طرح‌هایی درست هستند که فرد را به هدف‌های خود برسانند. **هیاکاوا** در این مورد می‌گوید، تنها آن «سیستم طبقه‌بندی که به نتایج دلخواه بیانجامد» برای جامعه درست و مناسب خواهد بود.

سمانتیکی‌ها با نفی ملاک عینی حقیقت عقیده دارند که حقیقت چیزی است دست نیافتنی و اصولاً گفتگو از درستی این یا آن طرح در میان نیست، بلکه موضوع بر سر مراتب معینی از احتمال است.

اینان مدعی هستند که از طرح‌های علمی نمی‌توان مطمئن بود. هر حقیقت فقط یک احتمال است.

با وجود این، همه‌ی انگارگرایان وجود ملاک حقیقت را آشکارا انکار نمی‌کنند. بسیاری از آن‌ها به شیوه‌ی دقیق و بس‌آراسته‌ای در این زمینه عمل می‌نمایند، چنان‌که **ساواری** (۱) یکی از انگارگرایان معاصر به وجود ملاک‌های چندگانه حقیقت باور دارد. او در این باره می‌گوید: ملاک‌های حقیقت متعدّدند، ما می‌توانیم هر یک از آن‌ها را به دلخواه برگزینیم. به‌گفته‌ی او انتخاب این یا آن ملاک متکی به اراده‌ی پژوهشگر است. او می‌پرسد «با پذیرش فلان یا بهمان ملاک برای سنجش حقیقت و رد آن دیگری به‌چه چیز اتکاء داریم؟... روشن است که انتخاب هر ملاکی برای بررسی حقیقت به حرکت ارادی و منافع‌معینی بستگی دارد.» در واقع تبعیت از چنین روشی به معنای عدم اعتقاد به یک ملاک واقعی و پرهیز از آن است. بدین ترتیب ناتوانی انگارگرائی در برخورد با مسأله‌ی اساسی تئوری شناخت آشکار می‌گردد.

تجدیدنظر طلبان فلسفی معاصر نیز پراتیک را به‌عنوان ملاک حقیقت انکار می‌کنند. به‌علاوه آن‌ها معتقدند که به‌کمک پراتیک نمی‌توان صحت ادراک و حتی هستی جهان مادی را با اثبات رسانید. به‌گفته‌ی آن‌ها شواهد و دلایل عینی، محک مناسبی برای فعالیت‌های نظری نیست و هرگز پراتیک را نباید یگانه ملاک عینی حقیقت دانست. بنابراین آن‌جا که موضوع اثبات حقیقت به‌وسیله‌ی پراتیک در میان است، گفتگو از صحت و امکان اثبات آن جایز نیست. آیا به‌راستی می‌توان چنین «صحتی» را با اثبات رسانید؟ در این میان تنها چیزی که باقی می‌ماند، همان اندیشه‌های محض است که باید

به‌وسیله‌ی «اندیشه‌های محض» دیگر تأیید گردد.

روشن است که این نظریه با ادراک ایده‌آلیستی نفی ملاک حقیقت هیچ تفاوتی ندارد. باید یادآور شد که برخی از منتقدان مخالف جهان بینی فلسفه‌ی علمی برای آسان کردن مبارزه‌ی خود علیه مفهوم پراتیک به‌عنوان یگانه ملاک حقیقت به‌صورت خشنی آن را تحریف کرده به‌عمد نظریه‌ی واقع‌گرایان را به تزه‌های مصلحت‌گرایان همانند می‌دانند.

ماکس لانگ (۱) و سیدنی هوک (۲) مدعی هستند که مفهوم واقع‌گرایی حقیقت و نقش پراتیک در شناخت با مفاهیم مصلحت-گرایی حقیقت هیچ تفاوتی ندارد.

قائل شدن نقش‌قاطع برای پراتیک در شناخت هیچ نوع تشابهی بین روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی و مصلحت‌گرایی بوجود نمی‌آورد، زیرا مفاهیم و ادراک این‌دو آئین از پراتیک کاملاً بایکدیگر فرق دارند و به‌کلی معارض یکدیگرند.

مفهوم واقع‌گرایی پراتیک به‌عنوان فعالیت تاریخی و اجتماعی انسان‌ها که تغییر بنیادی واقعیت را به‌سوی ترقی و پیشرفت مورد نظر قرار می‌دهد به‌هیچ‌وجه با مفهوم مصلحت‌گرایی پراتیک وجه اشتراکی ندارد. **ویلیام جمس** و **جان دیوئی** و پیروان معاصر آن‌ها پراتیک را ناحد فعالیت فردی انسان تنزل می‌دهند که هدفش تأمین حداکثر کامیابی‌های شخصی و نفع‌طلبی در جهت‌سازش بیولوژیکی با محیط است. اگر روش-شناسی فلسفه‌ی علمی تئوری را به‌علت انعکاس حقیقت عینی برای پراتیک مفید می‌داند، مصلحت‌گرایی در این زمینه مفهوم مخالفی ارائه می‌دارد. این آئین تئوری را برای آن حقیقی می‌داند که در عمل مفید واقع گردد و گویا تئوری

نتیجه‌ی منافع‌ماست و تنها از برخی‌جهت‌ها برای ما سودمند می‌باشد. با چنین برداشتی هر تئوری و هر اندیشه‌ای وقتی درست و حقیقی خواهد بود که سودی از آن عاید گردد.

هر انسان عاقل، حتی افرادی که مطالعات فلسفی ندارند، بخوبی می‌داند که تنها اندیشه‌ها و مفاهیمی درست هستند که زندگی و پراتیک اجتماعی روی آن‌ها صحت‌گذارد و چنانچه ادراک انسان‌ها با واقعیت مغایرت پیدا کند و فعالیت علمی انسان‌ها آن‌را بی‌اعتبار بداند، چنین ادراکی به علت نمایش نادرست واقعیت به فراموشی سپرده می‌شود. بدین‌جهت است که سراسر تاریخ جامعه‌ی بشری تحت تأثیر فعالیت همه‌جانبه‌ی انسان‌ها قرار دارد. پیشگامان دانش بشری با تعمیم تجربه‌ی دیرین انسان‌ها در شناخت و دگرگونی جهان به شیوه‌ای علمی ثابت کرده‌اند که فقط با بررسی‌های علمی و شناخت‌های بشری می‌توان صحت و تأثیر کاربرد این شناخت‌ها را کاملاً تضمین کرد.

چنان‌که می‌دانیم دستگاه‌های جدید پرواز هر روز زمینه‌ی مساعدتری برای تحقق اندیشه‌های علمی و فنی بوجود می‌آورند. برای ساختن دستگاه‌هایی چون هواپیما و یا موشک‌های فضائی باید محاسبه‌های دقیقی انجام گیرد و از اندیشه‌ی تئوریک مهندسان و تکنسین‌ها استفاده گردد. البته صحت و سقم این محاسبه‌ها و نتیجه‌گیری‌های تئوریک فقط از راه عمل یعنی با انجام پروازهای آزمایشی معلوم می‌گردد. بهره‌گیری از دستگاه‌های پرواز اشتباهات تئوریک تکنسین‌ها را جرح و تعدیل می‌کند و این دستگاه‌ها را مدام بهبود می‌بخشد.

پیش از این‌گمان می‌کردند که امواج کوتاه برای ارتباطات رادیویی مسافت‌های دور قابل استفاده نیست. پراتیک اهل فن این تئوری را رد کرد و عکس آن‌را ثابت نمود. در حال حاضر امواج کوتاه برای ارتباط

رایوئی مسافت‌های خیلی دور نقش‌مهمی را ایفاء می‌کنند. امروز یک تئوری وجود دارد که برحسب آن ارتباط‌های رادیوئی می‌تواند تا مسافت‌های عظیمی متجاوز از صدمیلیون کیلومتر با این امواج برقرار گردد. صحت این تئوری جز از راه عمل تأیید شدنی نیست. ایستگاه‌های خودکار بین‌سیارات که به مریخ و زهره فرستاده می‌شود به بررسی این تئوری‌ها کمک می‌کند.

نقش قاطع پراتیک در شناخت علمی جامعه و در تحول تئوری‌های گوناگون اجتماعی نیز بخوبی دیده می‌شود. فقط آن تئوری‌هایی در تحول بنیادی جامعه و حل و فصل راه‌های گوناگون‌گذار اجتماعی پذیرفتنی است که پراتیک اجتماعی آن را مورد تأیید قرار دهد.

پراتیک اجتماعی به‌ما امکان می‌دهد که امر اساسی را از غیر-اساسی، ضروری را از حادثی و دائمی را از موقتی تشخیص دهیم و خود را از چنگ تئوری‌های کهنه و متروکی که مانع‌جدی برای پیشرفت‌های اجتماعی است رها سازیم و اندیشه‌ها و مفاهیم ضد علمی و اشتباه آمیز را بدور افکنیم.

برخی از فلاسفه‌ی واپس‌گرای معاصر می‌گویند که سیاست برای فلسفه‌ی واقع‌گرائی یگانه ملاک حقیقت است. باید گفت که در این‌جا ما با یکی از دلایل مغلوط و فریبنده‌ای سروکار داریم، زیرا این سیاست نیست که ملاک حقیقت قرار می‌گیرد، بلکه فقط با پراتیک است که می‌توان صحت این یا آن سیاست را معلوم داشت.

لازم به یادآوری است که روش‌شناسی فلسفه‌ی علمی با ارزش-یابی پراتیک به‌عنوان یگانه ملاک عینی حقیقت هرگز معتقد به این نیست که هر تئوری به‌تأیید بی‌واسطه‌ی پراتیک نیاز دارد. اگرچنین بود هیچ دانشی ممکن نمی‌گردید زیرا در این صورت نسل‌های آینده ناگزیر بودند همه‌ی تئوری‌های اسلافشان را دوباره از راه پراتیک

باثبات رسانند یعنی همه چیز را از صفر شروع کنند. صحت یک تئوری ممکن است به وسیله‌ی شواهد علمی دیگر تأیید شود. این شواهد که معیار صحت کنکاش‌های جدید علمی قرار می‌گیرد با احکامی پیوند دارد که قبلاً بااثبات رسیده و به تصدیق پراتیک درآمده است.

انگارگرایان اغلب سعی دارند از این موقعیت برای باطل دانستن این اصل که پراتیک اجتماعی از هر جهت یگانه ملاک حقیقت است، به نفع خود سود جویند. به علاوه آن‌ها به‌طور کلی پراتیک را به‌عنوان ملاک حقیقت قبول ندارند و معتقدند که مطمئن‌ترین وسیله برای صحت تزه‌های علمی، فقط استدلال‌های منطقی بی‌نقص است که مستقل از هر نوع پراتیک باشد.

چنین برداشتی اصولاً نادرست و بی‌پایه است. البته درست است که ما بسیاری از تزه‌های تئوریک را به‌یاری منطق و بدون توسل مستقیم به پراتیک بااثبات می‌رسانیم. چنان که معمولاً یک ریاضی‌دان برای اثبات یک قضیه به‌دستیای حقیقی و پراتیک رجوع نمی‌کند، بلکه به‌قضایا، قواعد و بدیهیات و تعاریف به اثبات رسیده تکیه می‌کند. یک دلیل منطقی موقعی ارزشمند است که برپایه‌ی دلایل استنادی کاملاً درستی متکی باشد و علم آن‌ها را بدواً به‌طور دگماتیک (جزمی) نپذیرفته باشد، همه چیز باید بااثبات رسد و از راه تجربه، زندگی و پراتیک به‌شیوه‌ی بس دقیقیتی مورد تأیید قرار گیرد. بنابراین هر دلیل منطقی (تئوریک) به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم برشالوده‌ی پراتیک اجتماعی که یگانه ملاک حقیقت است، صحت و اعتبار خود را باز می‌یابد.

در این جا باید از خصوصیت منطقی پراتیک به‌مثابه‌ی ملاک صحت شناخت‌های ما گفتگوی مختصری به‌میان آورد.

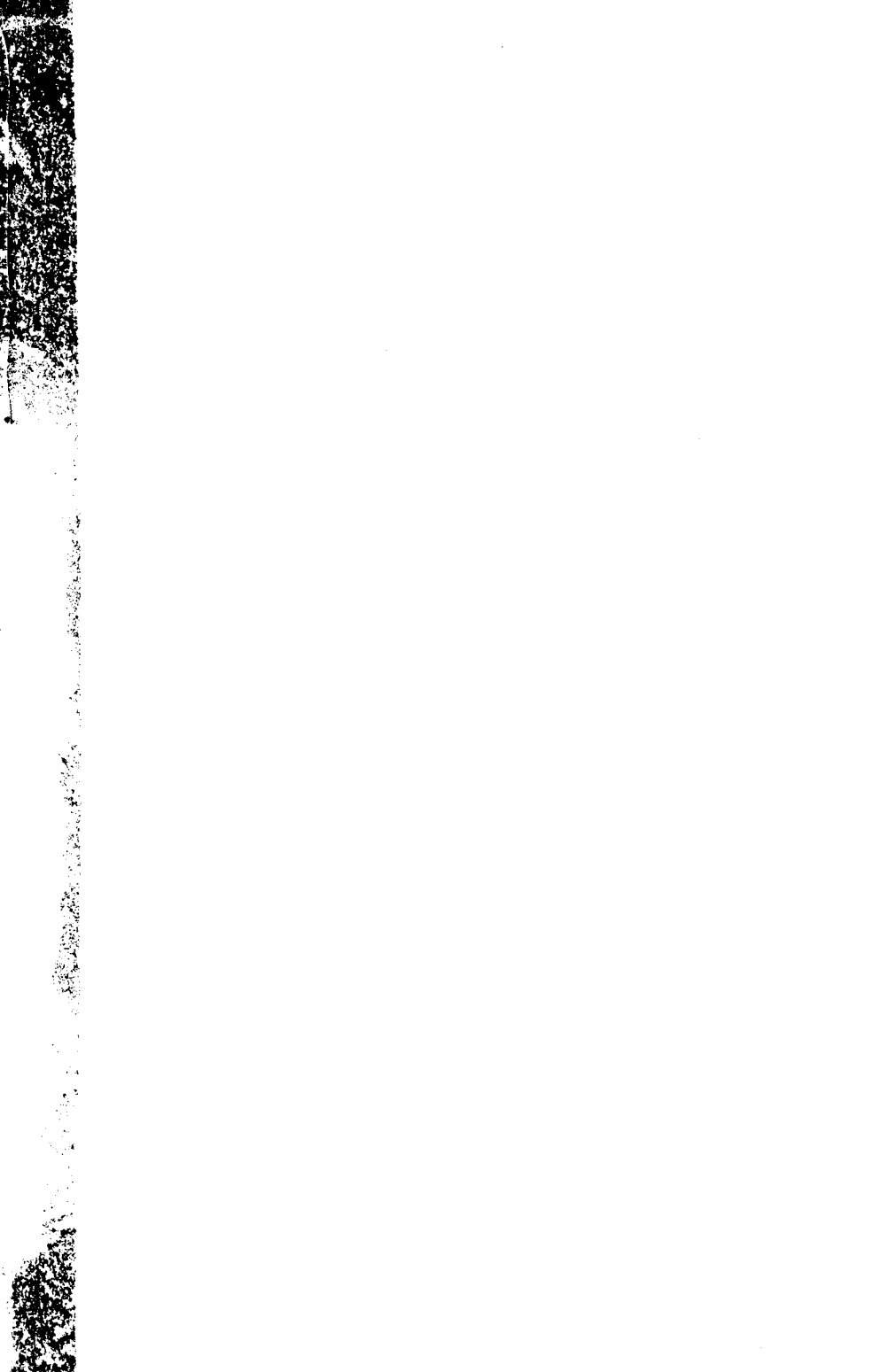
پراتیک هرگز نباید به شیوه‌ی متافیزیکی چون عنصر تغییرناپذیر و ثابتی در نظر گرفته شود. پراتیک پیوسته‌گسترش می‌یابد. بنابراین این پایه‌ی گسترش واقعیت عینی، تولید اجتماعی و شناخت‌های علمی نیز روبه‌کمال می‌رود. گسترش و تکامل پراتیک اجتماعی پروسه‌ی همیشگی و لایزالی است. به همین علت است که پراتیک هرگز خصوصیت نسبی‌اش را از دست نمی‌دهد. از آنجا که پراتیک اجتماعی بی‌وقفه بسط می‌یابد، این امکان وجود دارد که همواره در ماهیت اشیاء و پدیده‌های جهان مادی هرچه ژرف‌تر رسوخ‌کنیم، از جنبه‌ها، ویژگی‌ها و قوانین جدیدتری پرده‌بردارییم و به حقیقت‌های تازه‌ای برسیم و پیوسته معلومات پیشین خود را دقیق‌تر و کامل‌تر ساخته و آن‌هایی را که دیگر با فرضیه‌ها و معلومات جدید دانش و پراتیک سازگاری ندارد، بدور افکنیم. در واقع هر پراتیک اجتماعی مترقی‌تر ملاک کامل‌تری برای سنجش حقیقت است. خصوصیت نسبی ملاک حقیقت از خاستگاه پراتیک ناشی می‌گردد.

وضع پراتیک همیشه طوری است که ما را هرگز با حقیقت جامدی روبرو نمی‌سازد که برای همه‌ی دوره‌ها ثابت و تغییرناپذیر باشد. بر اساس اعتلای پراتیک، دانش بشری، «التی متغییر و انعطاف پذیر دارد. پراتیک با تحول دائمی خود این امکان را به ما می‌دهد که دانسته‌هایمان را نسبت به اشیاء و پدیده‌های جهان ژرف‌تر سازیم و دامنه‌ی وسیع‌تری به آن بدهیم. آنچه که پراتیک، دیروز آن را تأیید می‌کرد و دقیق می‌دانست امروز به‌وجه کامل‌تری به تصدیق پراتیک درمی‌آید. با پذیرش خصوصیت نسبی پراتیک بعنوان ملاک حقیقت باید گفت که پراتیک در جریان تحول هرگز مفاهیم خود و تئوری‌های مربوط به تجربه‌ها و کنکاش‌های پیشین را تماماً بی‌اعتبار نمی‌سازد. جنبه‌های مثبت و حقیقت شناخت‌ها در جریان تحول معرفت همچنان

حفظ می‌شود. پراتیک با توسعه‌ی خود سبب‌گسترش، دقت و جهت - یابی درست شناخت‌های ما می‌گردد و پیشرفت‌های تازه به‌تازه علمی را تضمین می‌کند. چنین برداشتی از پراتیک هیچ‌وجه مشترکی با روش متافیزیکی و دیگر جریان‌های مخالف چون نسبی‌گرایی، ذهنی-گرائی و شک‌گرائی (۱) ندارد. چنان‌که می‌دانیم روش‌شناسی متافیزیکی از شناخت‌های بشری چیز مطلق و جامدی می‌سازد و آن را به‌جزم ابدی و تغییر ناپذیری بدل می‌کند. نسبی‌گرایی، ذهنی‌گرایی و شک‌گرائی نیز پراتیک را به‌عنوان ملاک حقیقت قبول ندارند و چیزی جز نسبیت بی‌قواره برای همه‌ی شناخت‌های بشری قائل نیستند.

پراتیک به‌عنوان ملاک حقیقت محتوی عنصر نسبیت است که در چهارچوب این مفهوم خصوصیتی مطلق دارد. براین اساس صحت عینی شناخت‌های بشری باثبات می‌رسد و تردیدهای بازدارنده‌ی شک‌گرائی و انکارهای بی‌فرجام لادری‌گرائی به‌فراموشی سپرده می‌شود.

پایان



شماره ثبت کتابخانه ملی
۸۸۸/۱۴۳



۱۶۰ ریال

انتشارات شبگیر : شاهرخا : خیابان فروردین