

## استاد مطهری و نقد ایدئالیسم

عبدالرزاق حسامی فر\*

### چکیده

از قرن هفدهم در فلسفه غرب تحولی بنیادی در پژوهش فلسفی روی داد و بحث درباره نحوه شکل‌گیری شناخت و میزان اعتبار آن محور مسائل فلسفی شد. این تحول در قلمرو فلسفه اسلامی به‌علت نبود ارتباط میان دو عالم فلسفه اسلامی و غرب با سه قرن تأخیر بازتاب یافت. استاد مطهری به‌عنوان استاد مبرز فلسفه اسلامی کوشید تا ابتدا با آرای فیلسوفان جدید و معاصر آشنا شود، سپس به نقد و بررسی آن‌ها پردازد. یکی از مسائل مورد توجه استاد مسئله شناخت بود که در آن دو دیدگاه اصلی در برابر هم قرار دارند: یکی رئالیسم که وجود مابزای ادراکات حسی را در خارج می‌پذیرد و شناخت حسی را کاشف از خارج می‌داند؛ و دیگری ایده‌آلیسم ذهنی که منکر این امر است. علامه طباطبایی و استاد مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم با دفاع از مبانی رئالیستی فلسفه اسلامی به نقد ایدئالیسم ذهنی یا اصالت تصور از یک سو و نقد مبانی ماتریالیسم دیالکتیک از سوی دیگر می‌پردازند. دیدگاه استاد مطهری در این کتاب، که در دهه سی نوشته شده است، با آنچه در درس‌های شرح مبسوط منظومه در دهه پنجاه القا کرده‌اند قدری تفاوت دارد. ایشان در کتاب نخست ایدئالیسم به‌معنای اصالت تصور را از حیث انکار واقعیت هم‌تراز سفسطه می‌گیرد و فیلسوفان ایدئالیستی چون بارکلی و شوپنهاور را به لحاظ انکار جهان خارج از ظرف ذهن، در کنار سوفسطائیان چون پروتاگوراس و گرگیاس نام می‌برد، درحالی‌که در کتاب دوم تحلیل عمیق‌تری از مسئله شناخت و اثبات جهان خارج به‌دست می‌دهد. در این مقاله می‌کوشیم با ارائه تحلیلی جامع از دیدگاه استاد مطهری در باب شناخت و نقد ایشان بر ایدئالیسم، به نقد و بررسی آرای ایشان پردازیم.

\* دانشیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی [ahesamifar@yahoo.com](mailto:ahesamifar@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۴، تاریخ پذیرش: ۹۰/۵/۱۲

**کلیدواژه‌ها:** شناخت، ادراکات حسی، کاشفیت از خارج، ایدئالیسم، رئالیسم، فلسفه اسلامی، سفسطه.

### مقدمه

ایدئالیسم در فلسفه معانی گوناگون دارد که مهم‌ترین آن‌ها یکی اصالت تصور است، که در قلمرو شناخت‌شناسی مطرح می‌شود و دیگری اصالت روح یا اصالت معناست که در قلمرو وجودشناسی مطرح می‌شود. ایدئالیسم در شناخت‌شناسی در برابر رئالیسم یا واقع‌گرایی است و از آن به ایدئالیسم ذهنی تعبیر می‌شود و مهم‌ترین نماینده آن جرج بارکلی، فیلسوف ایرلندی، است که وجود اشیای محسوس خارجی را انکار می‌کند و برای تصورات حسی مصداقی مادی در خارج قائل نیست و اشیای محسوس را چیزی جز ادراکات ذهنی نمی‌داند. اما ایدئالیسم در وجودشناسی در برابر ماتریالیسم و طبیعت‌گرایی است و از آن به ایدئالیسم عینی تعبیر می‌شود. ایدئالیست عینی کسی است که روح را مقدم بر جسم می‌داند (Edwards, 1967: 4/110). البته تقریر او در تفسیر چگونگی این تقدم متفاوت است به طوری که گاهی علاوه بر روح برای جسم نیز وجودی، البته در مرتبه‌ای پایین‌تر، قائل است، چنان‌که در ایدئالیسم افلاطون دیده می‌شود و گاهی قائل به اصالت روح و اعتبار جسم است، آن‌گونه که در اندیشه لایب‌نیتس امتداد چیزی جز توهم ناشی از ادراک مونادهای کنار هم نیست و گاهی جسم را چیزی جز تجلی روح نمی‌داند، چنان‌که در فلسفه هگل آنچه در جهان جسم روی می‌دهد چیزی جز فرایند خودآشکارسازی روان مطلق نیست. سابقه ایدئالیسم ذهنی به بارکلی و سابقه ایدئالیسم عینی به پارمنیدس برمی‌گردد.

فلسفه لایب‌نیتس نخستین عرضه نظام‌مند ایدئالیسم از زمان ایدئالیسم قدیم است. ایدئالیسم او را ایدئالیسم عقل‌گرا و ایدئالیسم بارکلی را ایدئالیسم تجربه‌گرا نامیده‌اند (Kenny, 2010: 649). هر دو فیلسوف پدیدارگرا هستند، به این معنا که عالم مادی را نه واقعیت بلکه نمود می‌دانند. اگرچه تبیین‌های متفاوتی از ماهیت پدیدارها و علل آن‌ها به دست می‌دهند. از نظر بارکلی تجربه‌گرا تصورات تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر نیستند؛ زیرا توان ذهن برای تمیز دادن از طریق حس محدود است، درحالی‌که لایب‌نیتس چنین اتمیسمی را رد می‌کند و قائل است به اینکه عالم پدیداری ویژگی‌هایی دارد که به کمک هندسه و حساب عرضه می‌شود. نظر این دو فیلسوف در باب علل این نمودها نیز متفاوت است. واقعیت زیربنایی از نظر لایب‌نیتس، نامتناهی بودن مونادهای زنده و از نظر بارکلی، خدای

واحد است که همه چیز در احاطه اوست (ibid, 652). اصل اساسی فلسفه بارکلی این است که «وجود یا ادراک کردن است یا ادراک شدن» (یا «خواستن یعنی عمل کردن») (Berkeley, 1901: 10) (Existence is percipi, or percipere or velle, i.e. agree).

از میان دو ایدئالیسم یاد شده، تا پیش از قرن حاضر تنها ایدئالیسم عینی و به‌ویژه اندیشه افلاطون، در قلمرو فلسفه اسلامی بازتاب یافت و اگرچه در فلسفه ابن سینا رد شد و طعن‌هایی به او زده شد (مطهری، ۱۳۷۳، ۷۹) اما فیلسوفانی چون سهروردی و صدرالمآلهین با آن از در موافقت درآمدند و آن را به مهمانی اندیشه‌های خود درآوردند و روایتی نو از آن به دست دادند. اما ایدئالیسم ذهنی فرزند خلف شناخت‌شناسی قرن هفدهم و به‌ویژه شبهاتی است که دکارت در اعتبار شناخت درافکند. البته او کوشید با تأسیس فلسفه‌ای برهانی و مستدل آن‌ها را برطرف کند اما جریان فلسفه پس از او نشان داد که تلاش‌های او به‌ویژه در مقام اثبات جهان خارج چندان قرین توفیق نبوده است. چنان‌که بارکلی درعین اعتقاد به خدایی که دکارت باور به عدم فریبکاری او را مبنای اثبات جهان خارج قرار داد، استدلال دکارت را نپذیرفت و نه تنها امکان شناخت جهان مادی، بلکه وجود آن را نیز انکار کرد.

آشنایی فیلسوفان اسلامی با مباحث شناخت‌شناسی در فلسفه غرب، و به تبع آن ایدئالیسم ذهنی، به دلیل فقدان ترجمه‌هایی از آثار این فیلسوفان تا قرن حاضر به تأخیر افتاد و یکی از کسانی که پیشرو آشنایی فلسفه اسلامی با این بخش از فلسفه غرب بوده است، استاد شهید مطهری است. ایشان در آثار فلسفی خود کوشیده است با تکیه بر مبانی فلسفه اسلامی به نقد و بررسی فلسفه غرب پردازد و به حل پاره‌ای از معضلات فلسفه غرب پردازد (حسامی فر، ۱۳۸۴: ۷۵-۱۱۲). یکی از این مسائل مسئله شناخت است که در آثار استاد مطهری بخش وسیعی را به‌خود اختصاص داده است. ایشان در آیین آثار در مسئله شناخت از موضع رئالیستی به نقد ایدئالیسم ذهنی می‌پردازد و از آنجاکه این تحلیل بیش از دو دهه به طول می‌انجامد و در خلال آن آشنایی استاد با فلسفه غرب بیشتر می‌شود، به تدریج تحلیل‌های ایشان از مسئله عمیق‌تر می‌شود. چنان‌که مدعای ایدئالیست‌ها در اصول فلسفه و روش رئالیسم سفسطی و ادله آن‌ها در مسئله شناخت بسیار قوی دانسته می‌شود. از نظر استاد مطهری حکمت الهی در جهان اسلام پیشرفتی داشته است که در غرب نداشته است و همین امر فضا را برای پیدایش رشته‌های فلسفی متفرق از جمله ایدئالیسم و رئالیسم فراهم کرده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۱-۵۰). در ادامه دیدگاه انتقادی استاد مطهری را در باب ایدئالیسم در آینه آثار ایشان به تصویر می‌کشیم و پاره‌ای نکات تحلیلی بر آن می‌افزاییم.

## اصول فلسفه و روش رئالیسم

مرحوم علامه طباطبایی و استاد مطهری در جلد اول این کتاب به ویژه مقاله دوم به نقد سفسطه و ایدئالیسم ذهنی از یک سو و ماتریالیسم دیالکتیک از سوی دیگر می پردازند. ایشان در بحث خود با اشاره به توصیف نادرستی که مارکسیست ها از محل نزاع در بحث شناخت به دست می دهند به نقد آن می پردازند. استاد مطهری با اشاره به سیر تحول واژه ایدئالیسم می گوید که مادیون بدون توجه به سرگذشت این واژه از زمان افلاطون تاکنون دانشمندان مادی را رئالیست و دانشمندان غیر مادی از قبیل افلاطون، دکارت، و کانت را «ایدئالیست» می نامند و از نظر آن ها رویگردانی از اصول ماتریالیسم به ایدئالیسم یعنی سفسطه کشیده می شود (همان: ۸۰-۷۹). به بیان دیگر، مادیون با خلط میان دو معنای ذهنی و عینی ایدئالیسم، قائلان به ایدئالیسم عینی را ایدئالیست ذهنی یعنی قائل به اصالت تصور معرفی می کنند.

ایدئالیسم را در قلمرو شناخت می توان به دو معنا گرفت: یکی نفی وجود مابعد ازای ادراکات حسی در خارج و دیگری نفی امکان شناخت بی واسطه اشیا خارجی. بارکلی به هر دو معنا ایدئالیست است و دکارت و کانت تنها به معنای دوم ایدئالیست هستند. کانت در *نقد عقل محض* می گوید ایدئالیسم را باید به معنای دوم گرفت:

واژه ایدئالیست را نباید بر کسی اطلاق کرد که وجود متعلقات بیرونی حواس را انکار می کند؛ باید آن را تنها بر کسانی اطلاق کرد که نمی پذیرند بتوان از طریق ادراک بی واسطه به وجود آن متعلقات علم پیدا کرد و از این رو نتیجه می گیرند که هرگز از طریق هیچ تجربه ممکن نمی توان به واقعیت آن متعلقات کاملاً یقین پیدا کرد (Kant, 1964: A369).

در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ایدئالیسم به معنای نخست گرفته شده است، از این رو از تقابل فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایدئالیسم سخن رفته است. ایدئالیسم و سفسطه به جهت انکار واقعیات خارجی معادل هم دانسته شده اند. مرحوم علامه در مقاله اول اثبات وجود اشیا را وظیفه فلسفه می داند (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۰) و استاد نیز می گوید که فلسفه وجود موضوعات علوم را اثبات می کند (همان: ۶۵). در حالی که در فصل دوم علم به وجود واقعیات خارجی را معلوم فطری انسان دانسته و گفته است که امثال بارکلی و شوپنهاور که واقعیت جهان هستی خارج از ما یا اصل واقعیت را باور ندارند در مقام عمل و در زندگی رئالیست هستند (همان: ۵-۸۲). به نظر می رسد میان این دو تعبیر قدری ناسازگاری وجود دارد؛ زیرا فطری دانستن علم به وجود اشیا خارجی، امکان اثبات وجود آن ها را متفی می کند و این لازم می آورد که تفاوت فلسفه و سفسطه نه در اثبات وجود و عدم اشیا

خارجی بلکه در فرض وجود و عدم برای وجود این اشیا باشد. البته مرحوم علامه در مقاله دوم می‌گوید: «دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی‌الجمله داریم و خودبه‌خود (فطرتاً) این واقعیت را اثبات می‌کنیم» (همان: ۹۱). این تعبیر نشان می‌دهد که منظور از اثبات وجود اشیا خارجی در مقاله اول، فطری دانستن علم به وجود اشیا خارجی است اما به نظر می‌رسد که اگر مراد از فطری بودن آن باشد که نفی‌اش مستلزم تناقض است این معنای فطری بودن اینجا حاصل نیست ولی اگر منظور باور به آن چنان فرض بنیادی و اصل موضوعه باشد، دیگر تعبیر اثبات در خور این معنا نیست؛ زیرا طرف مقابل فرض را بر عدم اشیا خارجی می‌گذارد و این فرض را چونان مبنا برمی‌گیرد.

در مقاله دوم به سه شبهه از ایدئالیست‌ها پاسخ داده‌اند. شبهه نخست این است که چون ما هیچ دسترسی‌ای به واقعیت نداریم و تنها ادراکات و افکار خود را در اختیار داریم پس نمی‌توانیم واقعیتی خارج از خودمان و افکارمان بپذیریم. در پاسخ به این شبهه گفته‌اند که در علم به شیء خارجی نه واقعیت آن بلکه صورت ادراکی آن در ذهن حاضر می‌شود و چون علم عین کاشفیت از خارج است پس پذیرش وجود علم مستلزم پذیرش وجود معلوم در خارج است (همان: ۹-۸۸). اما به نظر می‌رسد که این پاسخ مصادره به مطلوب است، زیرا همه بحث بر سر همین کاشفیت است و ایدئالیست این کاشفیت را نمی‌پذیرد. تقریر مسئله این است که اگر در مقام شناخت اشیا خارجی ما تنها به صورت ادراکی آن‌ها، یعنی معلوم بالذات، دسترسی داریم و این صورت ادراکی دال بر شیء خارجی، یعنی معلوم بالعرض، است، این دلالت مستظهر به کدام برهان عقلی است. اگر به تعبیر بارکلی «به‌هیچ روی میسر نیست که بدانیم آنچه ادراک می‌کنیم آیا با چیزهایی که ادراک نمی‌کنیم و بیرون از ذهن است مطابقت دارد یا نه» (بارکلی، ۱۳۷۵: ۷۱) پس چگونه می‌توانیم اولی را دال بر دومی بگیریم. ما حداکثر به معلول دسترسی داریم و با تکیه بر اصل علیت معلول را تنها می‌توان استنباط کرد و راه برای استنباط‌های دیگر باز است؛ چنان‌که بارکلی علت را در تصورات خدا می‌یابد. از نظر بارکلی چون تصورات حسی خارج از اراده ما هستند پس اراده یا روح دیگری آن‌ها را در ذهن ما ایجاد می‌کند (همان: ۳۷) و اشیا واقعی همان صوری هستند که خالق طبیعت بر روی حواس ما ترسیم می‌کند (همان: ۳۹). به‌هرحال به نظر می‌رسد که این مسئله را جز با فرض کاشفیت علم چونان مبنا نمی‌توان حل کرد گویانکه خصم می‌تواند از پذیرش این معنا سرباز زند. به‌هرحال اثبات جهان خارج بسیار دشوار است چنان‌که که کانت نیز در نقد عقل محض از ناتوانی عقل بشری در اثبات وجود اشیا خارجی سخن می‌گوید:

ایدئالیسم را هر قدر هم که بتوان بالنسبه به اغراض اصلی مابعدالطبیعه‌ها بی‌زیان دانست (گو اینکه از این حیث بی‌زیان نیست)، هنوز این رسوایی برای فلسفه و به‌طور کلی عقل بشری باقی است که وجود اشیای خارج از ما را (که از آن‌ها کل ماده شناخت را، حتی برای حس درونی، به دست می‌آوریم) صرفاً بر اساس ایمان باید پذیرفت و اگر کسی با تفکر بسیار در وجود آن‌ها تردید کند، هیچ برهان رضایت‌بخشی نمی‌توانیم در برابر تردیدهای او بیاوریم (Kant, 1964: BxI).

استاد مطهری در پانوشته‌های مقاله دوم ضمن اشاره به کاربردهای زیاد واژه ایدئالیسم می‌گوید که یکی از معانی آن اصالت تصور است که چون «منکر یک امر بدیهی است و جهان خارج را هیچ در هیچ می‌داند و اساس سوفیسم نیز بر انکار بدیهیات و هیچ‌در هیچ بودن جهان خارج است، در این مقاله مرادف با سفسطه و نقطه مقابل رئالیسم، که به معنای اصالت واقعیت است، قرار داده شده» (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۹).

ایشان می‌گویند: «ایدئالیست کسی است که جهان خارج از ظرف ذهن را منکر است مانند پروتاگوراس و گرگیاس از قدمای یونان و برکلی و شوپنهاور از متأخرین اروپا» (همان: ۸۰). سپس در مقام اشاره به آرای بارکلی می‌گوید که بارکلی برای محسوسات قائل به وجود خارجی نبود و احساس را به سبب خطاهای حواس دلیل وجود خارجی محسوسات نمی‌داند. وی وجود موجودات را به معنی مُدرک‌بودن آن‌ها می‌داند و علت حصول تصورات را نه اشیای خارجی بلکه خدا می‌داند به این دلیل که ترتیب و نظم آن‌ها خارج از اختیار ماست. بدین قرار بارکلی قائل به خدا، نفس و تصورات است. توصیف استاد از اندیشه بارکلی متضمن یک کاستی است و آن اینکه دلیل بارکلی بر نفی وجود محسوسات خطای حواس نیست بلکه دلایل متعددی است که می‌آورد تا ابتدا امکان شناخت شیء خارجی را منتفی کند. پس آنگاه نتیجه بگیرد که قول به وجود شیء خارجی علم به نامعلوم و از این رو محال است و در نهایت وجود اشیای خارجی را انکار می‌کند.

تحلیل بارکلی از خطا این است که در ادراک حسی خطایی رخ نمی‌دهد و خطا نه در تصور بلکه در حکم است چنانکه می‌گوید: «خطا در فهم نیست بلکه در اراده است» (Berkeley, 1901: 1/51). بنابراین، اگر پارویی را در آب شکسته می‌بینیم خطا در ادراک بصری ما نیست بلکه در حکمی است که صادر می‌کنیم و آن اینکه تصور می‌کنیم تصورات بصری باید با تصورات لامسه یکسان باشد؛ یعنی انتظار داریم آنچه آن را شکسته ادراک

می‌کنیم تصور لامسه از آن، نیز، آن را شکسته نشان دهد درحالی‌که این‌گونه نیست خداوند دو تصور متمایز به ما داده است (بارکلی، ۱۳۷۵: ۲۲۱ - ۲۲۲).

استاد در یکی از پانوشته‌های مقاله دوم با توضیح علم حضوری و حصولی می‌گوید: «تمام اطلاعات ما نسبت به عالم خارج از ذهن، علم حصولی است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۰۳). در علم حصولی آنچه ذهن اولاً و بالذات و بی‌واسطه می‌یابد، تصورات است اما این تصورات آینه و نشان‌دهنده خارج‌اند. ایشان می‌افزاید: «هرکس اعم از ایدئالیست یا رئالیست ... به حسب فطرت خود عملاً برای علم کاشفیت تامه از خارج قائل است» (همان: ۱۰۴).

استاد در جای دیگر آورده‌اند که بارکلی اختلاف ادراکات را دلیل بر وجودنداشتن خارجی مدرکات دانسته است (همان: ۱۷۵)، درحالی‌که در میان ادله بارکلی چنین استدلالی وجود ندارد. بارکلی میان کیفیات اولیه و ثانویه تفاوتی قائل نیست و هر دو را به یک اندازه ذهنی می‌داند. به بیان دیگر او کیفیات را صرف تصور می‌داند و قائل به وجود هیچ‌یک از آن‌ها در خارج نیست.

استاد مطهری در مقدمه مقاله چهارم اشاره می‌کند که سوفسطائیان و ایدئالیست‌ها خطاهای حسی و عقلی را دلیل بر مدعای خود می‌آورند (همان: ۱۶۰). اما چنان‌که پیش از این نیز آوردیم ایدئالیست‌ها به این استدلال متوسل نمی‌شوند. ایشان به درستی از کاستی و بیهودگی استدلال یکی از مادیین سخن می‌گویند که در رد نظر ایدئالیست‌ها به نظریه لاپلاس مبنی بر جدایی زمین از خورشید متوسل شده بود (همان: ۱۶۱). زیرا برای کسی که همه جهان را صور ذهنی و بی‌واقعیت می‌داند این نظریه تنها درباره تصورات صادق خواهد بود. ایشان در نخستین پانوشته این مقاله می‌گویند بزرگ‌ترین دلیل سوفسطائیان بر نفی دنیای خارج و نفی مطلق ارزش معلومات، خطای حواس است (همان: ۱۹۸). این سخن اگرچه درباره سوفسطائیان صادق است اما در خصوص ایدئالیست‌هایی چون بارکلی صادق نیست. زیرا اولاً بارکلی مطلق ارزش معلومات را انکار نمی‌کند بلکه فقط کاشفیت علم از جهان مادی خارج را انکار می‌کند و کاشفیت آن را از علم الهی می‌پذیرد. ثانیاً بزرگ‌ترین شبهه ایدئالیست‌ها بر کاشفیت ادراک حسی رؤیاست که تحلیل آن ما را متوجه می‌کند صرف ادراک حسی وجود چیزی را در خارج ثابت نمی‌کند چنان‌که ما در حال رؤیا ادراک حسی داریم درحالی‌که مدرک حسی وجود ندارد.

استاد در جای دیگر می‌گوید: «جرج برکلی با آنکه نظریاتش تماماً مبتنی بر عدم وجود دنیای خارج از ذهن و انکار بدیهیات است، از سوفسطائی بودن استیحاش دارد» (همان: ۲۰۷).

این سخن استاد خلدشه‌پذیر است زیرا تمام نظریات بارکلی مبتنی بر انکار دنیای خارج و بدیهیات نیست وی تنها وجود جسم را انکار می‌کند و این انکار به‌تنهایی او را در زمره سوفسطائیان قرار نمی‌دهد.

استاد در مقدمه مقاله پنجم به کاربردهای مختلف تعبیر ادراکات فطری در فلسفه اشاره می‌کند و می‌گوید که اعتقاد به وجود دنیای خارج از جنس ادراکاتی است که همه اذهان آن‌ها را به‌نحو یکسان دارند (همان: ۲۶۲). ایشان در مقدمه مقاله هفتم با عنوان «واقعیت و هستی اشیاء» می‌گوید که فلسفه «اصل اثبات واقعیت» (اینکه واقعیتی هست) را اصل بدیهی و قطعی و نیز اصل متعارف قرار داده است و تفاوت آن با اصل امتناع تناقض در این است که اولی تنها در فلسفه اصل متعارف است ولی دومی چون زیربنای تمام اصول فکری بشری است، از اصول متعارفه عامه است (همان: ۴۷۶). در مقام تحلیل سخن استاد باید گفت که میان انکار هر واقعیتی که مدعای سوفیست است و انکار واقعیت اشیای محسوس که مدعای ایدئالیست است تفاوت وجود دارد و به‌نظر نمی‌رسد که وجود اشیای محسوس بدیهی عقلی باشد چنان‌که نفی آن مستلزم تناقض باشد. به این معنا که نمی‌توان گفت منکر آن اصول عقلی را زیر پا گذاشته است. حداکثر می‌توان گفت برخلاف عقل مشترک حکم کرده است. بنابراین اصل وجود اشیای محسوس نه اصل متعارف بلکه اصل موضوعه است. استاد مطهری اصل اثبات واقعیت (به‌منزله اصلی یقینی و بدیهی) و اصل امتناع تناقض را دو اصل متعارفه براهین فلسفی و چنان‌که دو بال اصلی برای پرواز فلسفی معرفی می‌کند (همان: ۵ - ۴۸۳).

استاد در پانوشته‌های مقاله پنجم به چهار قسم علم حضوری اشاره می‌کند: ادراک خود؛ ادراک آثار و افعال خود؛ ادراک قوا و ابزارهایی که نفس به‌وسیله آن‌ها افعالش را انجام می‌دهد؛ یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و از طریق اتصال با قوای حسی، با نفس پیوند می‌یابند مثل تصویر روی شبکیه چشم (همان: ۴ - ۲۸۳) ایشان می‌گوید: «ما هیچ‌گاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمی‌کنیم» (همان: ۲۸۴). اعتقاد ما به وجود عالم خارج نه حاصل ادراک حسی مستقیم است و نه بدیهی عقلی بلکه حاصل دخالت تجربه و تعقل است. ابن‌سینا در تعلیقات به این نکته اشاره کرده است که حس به‌تنهایی نمی‌تواند وجود جسم را ثابت کند و عقل وقتی با فکر به سراغ محسوس می‌رود وجودش را ثابت می‌کند:

لیس للحس سبیل الی اثبات وجود الجسم، الدلیل علی ذلک ان العقل یکون بازائه جسم  
بصره لکن لا یثبتہ ما لم یقبل علیہ بالفکر فحینئذ یثبت وجوده فاذن المثبت غیر القوه البصره  
(ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۸).



## شرح منظومه

استاد در شرح منظومه در ذیل بحث درباره وجود ذهنی می‌گوید که فلاسفه اروپا به‌نحو دیگری به مسئله واقع‌نمایی علم پرداخته‌اند و به مسئله ارزش معلومات توجه کرده‌اند. اما آن‌ها به‌رغم کنجکاوی‌های فراوان به‌اندازه فلاسفه اسلامی در این مسئله باریک‌بینی نکرده‌اند و در اغلب بخش‌ها به نفی ارزش واقع‌نمایی علم کشیده شده‌اند و از نوعی ایدئالیسم سر درآورده‌اند (مطهری، ۱۳۶۰: ۵۲). ایشان سپس به‌نظر حکمای اسلامی در باب ادراک اشاره می‌کند که براساس آن ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود، یعنی همان ماهیتی که در خارج به‌وجود خارجی موجود است در ذهن به‌وجود ذهنی موجود می‌شود. انکار عدم تطابق ماهوی میان علم و معلوم مستلزم انکار واقع‌نمایی علم و ادراک می‌شود و این به‌نوبه خود به معنی مساوی‌بودن علم با جهل مرکب خواهد بود و این خود برابر با نفی و دست‌کم تردید در وجود جهان خارج از ذهن است. بنابراین، انکار وجود ذهنی برابر با سوفسطائی‌گری و سقوط در دره ایدئالیسم است (همان: ۵۲ - ۵۴).

استاد اضافه می‌کند که اگر نظریه وجود ذهنی به‌این‌صورت بیان شود که آنچه در عالم اعیان وجود دارد، بعینه در ذهن وجود پیدا می‌کند، تصور می‌شود منظور این است که شیء خارجی بعینه وارد ذهن می‌شود و این ناپذیرفتنی می‌نماید ولی اگر بگوییم آنچه در ذهن وجود دارد، همان در خارج وجود دارد نه چیز دیگری مغایر با آن پذیرفتنی خواهد بود؛ گویانکه مدعا در هر دو تعبیر یکی است (همان).

## شرح مبسوط منظومه

استاد مطهری در جلد نخست شرح مبسوط منظومه در ذیل بحث وجود ذهنی می‌گوید تنها پل ممکن که میان ذهن و عین می‌توان برقرار کرد و تنها رابطه رئالیستی میان ذهن و واقعیت بیرونی، رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است که در نظریه وجود ذهنی بیان شده است. ایشان در برابر این نظریه از دو دیدگاه یاد می‌کند: یکی سوفسطائیان که می‌گویند هیچ چیز در عالم خارج وجود ندارد و دیگری نظری که به بارکلی نسبت داده‌اند، بدین قرار که آنچه در خارج وجود دارد صددرصد مغایر با چیزی است که در ذهن وجود دارد. وی در نقد بارکلی می‌گوید: اگر شیء خارجی صددرصد مغایر با تصور ذهنی است پس چنانچه تصویری از خدا داشته باشید کاملاً مغایر با وجود او خواهد بود. دیگر آنکه اگر حضور ماهیت اشیا در ذهن رد شود نه تنها به شکاکیت پیرهون می‌رسیم که از تفاوت

تصور با شیء خارجی سخن می‌گوید بلکه به سوفسطائی‌گری می‌رسیم، چنان‌که حتی نمی‌توانیم بگوییم چیزی وجود دارد (مطهری، ۱۴۰۴: ۸-۲۶۶).

استاد در اینجا نظر بارکلی را متفاوت با نظر سوفسطائیان معرفی می‌کند و در عین حال در آنچه در حکم نظر بارکلی نقل می‌کند، تأکید می‌کند که این نظر را به بارکلی نسبت می‌دهند گویی به این انتساب اعتماد ندارد و البته حق هم همین است؛ زیرا بارکلی هرگز از مغایرت صد درصد تصور با شیء خارجی سخن نمی‌گوید. اگر منظور از شیء خارجی جسم باشد، بارکلی وجود آن را انکار می‌کند ولی اگر منظور مابه‌ازای تصور حسی در علم خدا باشد، آن نیز از جنس تصور است؛ یعنی بارکلی قائل به دوگونه تصورات است یکی تصورات مثالی (Archetype) در ذهن خدا و دیگری تصورات فرودین (ectypes) در ذهن انسان. نسخه اصلی تصوراتی که خدا در مرحله ادراک حسی به انسان می‌دهد در علم او به صورت تصور مثالی وجود دارد. در باب تصور خدا لازم است اشاره شود که بارکلی معتقد است ما از خدا و نفس تصور (idea) نداریم، مفهوم (notion) داریم (بارکلی، ۱۳۷۵: ۲۱۲-۲۱۳). منظور او از تصور، درک ماهوی و از مفهوم، درک غیرماهوی است. وی معتقد است وجود خدا را نمی‌توان بر اساس تصور اثبات کرد؛ زیرا ما هیچ تصویری از او نداریم و بلکه محال است بتوانیم تصویری از او داشته باشیم (Berkeley, 1901: 48).

استاد در جای دیگر به استدلالی اشاره می‌کند که سهروردی در حکمت‌الاشراق بر نظریه مطابقت می‌آورد و آن اینکه ادراک از شیء خارجی اگر مطابق نباشد پس آن شیء شناخته نشده است. (سهروردی، ۱۳۷۶: ۱۵/۲) البته به نظر می‌رسد که این استدلال مصادره بر مطلوب است و نمی‌تواند مطابقت را ثابت کند. شاید به این جهت استاد آن را یک استدلال تنبیهی معرفی می‌کند. استاد سپس به نظر علامه اشاره می‌کند که از نظر او این سخن شیخ اشراق را همه حکما امری مفروض و مسلم گرفته‌اند. بدین‌قرار از نظر مرحوم علامه خارج‌نمایی و واقع‌نمایی در مفهوم علم تحلیلی است (مطهری، ۱۴۰۴: ۷-۳۲۳). استاد در ادامه تأکید می‌کند اگر کاشفیت علم نفی شود نه تنها سخن شکاکان و پیرهون بلکه سخن سوفسطائیان قدیم یونان لازم می‌آید، به‌طوری‌که دلیلی نخواهد بود بر اینکه چیزی در خارج وجود دارد (همان: ۳۴۴).

استاد در پاسخ به یکی از حاضران که به درستی می‌گوید بارکلی نه وجود عالم خارج بلکه وجود ماده را انکار می‌کند، می‌گوید ما کاری به بارکلی نداریم، سپس به این نکته اشاره می‌کند که اگر کاشفیت انکار شود دیگر نمی‌توانیم از وجود چیزی سخن بگوییم.

از این رو بارکلی براساس مبانی فکری خود نمی‌تواند وجود عالم خارج را بپذیرد. حتی نمی‌تواند به وجود خدا قائل باشد و اگر قائل است به دلیل اعتقاد به دین قائل است (همان: ۵ - ۳۴۴). البته استاد توضیح نمی‌دهد که چرا بارکلی نمی‌تواند قائل به وجود چیزی باشد. بارکلی مطلق کاشفیت را رد نمی‌کند از نظر او تصورات حسی به یک معنا کاشف از تصورات خدا هستند و مابه‌ازای آن‌ها در علم خدا وجود دارد. آنچه بارکلی انکار می‌کند وجود ماده است که پیداست اثبات آن آسان نیست و بلکه ناممکن است و وجود آن را تنها چونان یک مبنا و اصل موضوعه می‌توان پذیرفت.

استاد در جلد سوم شرح مبسوط منظومه پس از نقل و نقد نظر چند نفر از فیلسوفان غرب یعنی لاک، هیوم، کانت و هگل، در بحث شناخت می‌گوید: هر نظر دیگری که در فلسفه غرب در مسئله شناخت مطرح شده است از حدود این نظرها فراتر نمی‌رود. سپس می‌گوید: از نظر ما مسئله شناخت در فلسفه غرب لاینحل مانده است، درحالی‌که فیلسوفان ما نظر دیگری دارند که قادر به حل مسئله شناخت است. وی در ادامه به بیان نظریه فیلسوفان اسلامی به عنوان نظریه پنجم می‌پردازد (مطهری، ۱۳۶۷: ۸۳ - ۲۷۱).

براساس نظریه فلاسفه اسلامی ذهن انسان چیزی جز ذهنیت نیست. به این معنا که انسان در ابتدا فاقد ذهن است. به هر نسبت که ادراکات در ذهن وجود پیدا می‌کنند ذهن گسترش می‌یابد. ذهن انسان در آغاز بالقوه محض است، یعنی عقل بالقوه یا هیولانی است. ذهن با ورود صورحسی تشکیل می‌شود، به این صورت که ابتدا محسوسات در حس وارد می‌شوند و بعد وارد خیال و حافظه می‌شوند. پس از این مرحله صورت کلی و معقول به دست می‌آید. معقولات به‌نوبه خود بر سه قسم هستند: معقولات اولیه، معقولات ثانویه منطقی و معقولات ثانویه فلسفی. تفاوتی که میان نظر ابن سینا و خواجه‌نصیر از یک سو و ملاصدرا از سوی دیگر وجود دارد این است که ابن سینا و خواجه حصول صورت کلی را براساس نظریه تجرید توضیح می‌دهند، یعنی از نظر آن‌ها وقتی صورت حسی به صورت خیالی و صورت خیالی به صورت عقلی تبدیل می‌شود پاره‌ای خصوصیات حذف می‌شود، پس صورت کلی همان صورت حسی است که خصوصیات جزئی آن حذف شده است. اما از نظر ملاصدرا که قائل به نظریه تعالی است، هیچ تبدیلی در صورت‌ها رخ نمی‌دهد. نفس پس از حصول تأثیر مادی بر اندام حسی ابتدا صورتی حسی خلق می‌کند. در مرحله بعد صورتی خیالی و پس از آن صورتی عقلی خلق می‌کند؛ پس صورت‌های حسی، خیالی و عقلی را نفس در سه عالم حس، خیال و عقل ابداع می‌کند نه اینکه یک صورت باشد که این سه عالم را پشت‌سر بگذارد (همان: ۲۸۳ - ۲۹۴).

استاد در ادامه بحث جایی به تفاوت شناخت حسی و شناخت عقلی که اولی جزئی و دومی کلی است اشاره می‌کند. یکی از حاضران می‌گوید اشکالاتی که فلاسفه غرب در مسئله شناخت مطرح می‌کنند و می‌گویند شناخت ما مطابقت با واقع ندارد همه مربوط به شناخت حسی است. استاد، با رد این نظر، منظور آن فلاسفه را شناخت علمی معرفی می‌کند و توضیح می‌دهد که آن‌ها میان شناخت حسی و شناخت علمی تفاوت زیادی نمی‌گذارند و کار عقل را تنها تصرف در تصورات و تجزیه و ترکیب آن‌ها می‌دانند (همان: ۲۹۶ - ۲۹۷). اما به نظر می‌رسد، برخلاف نظر استاد، بحث مربوط به ارزش شناخت و کاشفیت آن، بحثی است که به شناخت حسی مربوط می‌شود و آنچه در باب شناخت علمی یعنی درباره قوانین کلی علم مطرح می‌شود بیشتر مرتبط با فلسفه علم است و درخصوص آن دو دیدگاه مهم وجود دارد: یکی رئالیسم علمی که قوانین علمی را کاشف از قوانین طبیعت می‌داند و دیگری ابزار انگاری که با نفی واقع‌نمایی تئوری‌های علمی، آن‌ها را تنها دارای ارزش ابزاری می‌داند.

البته در ادامه وقتی که یکی از حاضران توضیح می‌دهد که منظور فلاسفه غرب همین کیفیات اولیه و ثانویه‌ای است که در شناخت حسی از اشیای خارجی ادراک می‌کنیم، استاد می‌گوید که این سخن، سخن خوب و مهمی است و ما پیش‌تر آن را در بحث وجود ذهنی مطرح کردیم. این مسئله انکار ارزش نظری شناخت است. سپس به سخن راسل در جهان بینی علمی اشاره می‌کند و می‌گوید یکی از شگفتی‌های علم زمان ما این است که این علم از لحاظ عملی و فنی روزبه‌روز پیشرفت می‌کند، درحالی‌که از لحاظ نظری و ارزش واقع‌نمایی، اعتبار آن روزبه‌روز کمتر می‌شود. به طوری که امروزه از نظر علم، حتی وجود جهان خارج مورد تردید است (همان: ۲۹۸ - ۲۹۹).

استاد سپس توضیح می‌دهد که چگونه فلسفه اسلامی قادر به حل مسئله شناخت است. او می‌گوید این مسئله حل نمی‌شود مگر با اعتقاد به مجرد روح و اینکه نفس با رسیدن به کمالی بالاتر از حس، دارای ادراک حسی می‌شود و با رسیدن به کمالی بالاتر، دارای خیال می‌شود و باز به مرتبه بالاتری می‌رسد و دارای عقل می‌شود (همان: ۳۱۴). از نظر ایشان در مسئله شناخت تطابق ماهوی میان ذهن و خارج مفروض است و این مرتکز ذهن همه، حتی منکران تطابق است. وی از بارکلی و سوفسطائیان یونان به مثابه منکران این تطابق یاد می‌کند و اضافه می‌کند که مادی‌ترین افراد مثل راسل به افکار بارکلی نزدیک می‌شوند و وقتی پای علم به میان می‌آید و روی کرسی فلسفه می‌نشینند در وجود دنیای خارج شک می‌کنند گو اینکه در مقام عمل وجودش را می‌پذیرند (همان: ۳۲۹ - ۳۳۰).

## مقالات فلسفی

استاد مطهری در *مقالات فلسفی* با اشاره به اینکه حکما و فلاسفه جدید اروپا تحقیقات و بحث‌های ارزنده‌ای درباره علم و معلوم کرده‌اند و فصل مفیدی به نام «ارزش و اعتبار علم» آورده‌اند، می‌گوید حکمای اسلامی بحث مستقلی درباره ارزش و اعتبار علم ندارند گویانکه با اعتقاد به وجود ذهنی و رابطه ماهوی میان علم و معلوم، به ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم قائل شده‌اند. ایشان می‌افزاید همه کسانی که قائل به ارزش و اعتبار علم‌اند چاره‌ای جز پذیرش رابطه ماهوی میان علم و معلوم ندارند و اساساً اعتقاد به رئالیسم در گرو پذیرش وجود ذهنی است (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۸ - ۲۸۵).

## مسئله شناخت

استاد در *مسئله شناخت* می‌گوید مسئله شناخت مسئله‌ای بسیار قدیمی است و بیش از دو هزار سال از عمر آن می‌گذرد. در فلسفه اسلامی نیز مباحثی که درباره علم و ادراک و عقل و معقول، وجود ذهنی، نفس و کیفیات نفسانی مطرح شده است در همین زمینه است، گویانکه ذیل عنوان نظریه شناخت نیامده است (همان: ۳۴۲). ایشان سپس، با اشاره به نظر کسانی که امکان شناخت را رد می‌کنند، می‌گوید اگرچه به نظر می‌رسد نظر آن‌ها سست و درخور توجه نیست اما دلایل بسیار قوی اقامه کرده‌اند که جوابگویی به آن‌ها کار ساده‌ای نیست، البته غیر ممکن نیست (همان: ۳۴۳). متن این کتاب، سخنرانی‌های استاد در سال ۱۳۵۶ش است و تغییری که در نگاه استاد به مسئله شناخت دیده می‌شود این است که ایشان در *اصول فلسفه و روش رئالیسم ادله سوفسطائیان و ایدئالیست‌ها* را در نفی امکان شناخت سست تلقی می‌کند، اما در کتاب شناخت از قوت ادله نافیان امکان شناخت و دشواری پاسخ به آن‌ها سخن می‌گوید.

استاد سپس به شک غزالی و دکارت اشاره می‌کند و اینکه چگونه عنصر رؤیا موجب شد حتی نتوانند به گواهی حواس نیز اعتماد کنند و آنگاه تعبیراتی از غزالی نقل می‌کند که مشابه تعبیرات دکارت است؛ بدین‌قرار که آیا می‌توانم به شهادت حواسم اعتماد کنم و در این تردید نکنم که اکنون اینجا نشسته‌ام، کتاب جلوم قرار دارد و قلم و کاغذی در دست دارم. بعد متوجه شد که گاهی در رؤیا همین تجربه را داشته است و وقتی بیدار شده متوجه بطلان آن شده است. ایشان به شعر نسیم شمال اشاره می‌کند که از زبان فقیر مفلوک بیچاره‌ای می‌گوید:

شی در خواب می‌دیدم لباس تازه‌ای دارم      میان رختخواب گرم و نرم آوازه‌ای دارم  
میان جیب‌هایم پول بی‌اندازه‌ای دارم      شدم بیدار و دیدم باز عریان جمله اعضا را

استاد سپس، با اشاره به شک دکارت و اینکه شک را مبنای اثبات وجود خود قرار می‌دهد، می‌گوید این سینا هفتصد سال پیش آن را نقد کرده است و چنان‌که می‌دانیم ادراک خود را مقدم بر ادراک افعال و آثار خود دانسته است. ایشان پس از آن، شبهه پیرهون علیه امکان شناخت را نقل می‌کند و می‌گوید وقوع خطا در ادراکات دلیل محکمی علیه امکان شناخت نیست زیرا تا حقیقتی نباشد خطایی شناخته نمی‌شود (همان: ۷ - ۳۴۴).

استاد مطهری در این کتاب نیز مانند اصول فلسفه و روش رئالیسم، مهم‌ترین استدلال سوفسطائیان و شکاکان را خطای ادراکات معرفی می‌کند و بدان پاسخ می‌گوید. آنچه در این اثر جدید است اشاره به استدلال رؤیا است که به نظر نگارنده مهم‌ترین استدلال ایدئالیست‌ها در نفی امکان شناخت و خدشه بر کاشفیت علم است. وقتی کاشفیت حس از خارج در رؤیا معتبر نیست چگونه در بیداری می‌تواند معتبر باشد. به تعبیر بارکلی رؤیاها و اوهام ثابت می‌کند «که امکان دارد که ذهن ما جمیع تصوراتی را که بالفعل داریم حاصل کند و از آنها متأثر گردد بدون اینکه در خارج و در مقابل این تصورات، اجسامی شبیه بدان‌ها وجود داشته باشد» (بارکلی، ۱۳۷۵: ۳۱). به‌رحال استاد اگرچه به اشکال اشاره می‌کند اما آن را در خور بررسی نمی‌بیند.

البته توسط بارکلی به شبهه خواب موجب شده است تا کسانی مانند بیتس (W. B. Yeats) تصور کنند بارکلی ثابت کرده است همه‌چیز خواب اسف درحالی‌که از نظر وارناک این تصور نادرست است. ایدئالیسم ذهنی بارکلی چیزی بسیار بیش از توهین شدید به عقل مشترک است. به تعبیر ایر (A. J. Ayer) اندیشه بارکلی بسیار نافذ و اصیل و علاقه به فلسفه‌اش دائمی است (Warnak, 1953: 7).

وارناک می‌گوید که بارکلی به دنبال مخالفت با عقل مشترک و آرای رایج نبود. آنچه موجب تلقی امثال بیتس از فلسفه بارکلی شده است، وجود مشابهت میان خواب و بیداری است. البته بارکلی می‌پذیرد که ما در هنگام خواب دیدن، تخیل کردن و به‌یادآوردن، تصوراتی داریم و از این تصورات آگاه هستیم. در هنگام بیداری نیز وضع اینگونه است. اما این هرگز به این معنا نیست که بارکلی هر چهار حالت را یکسان می‌داند. او میان خواب و بیداری، دیدن اشیای واقعی و توهم فرق می‌گذارد. وقتی درحال ادراک اشیای واقعی هستیم تصورات ما قوی، منظم و منسجم‌اند، درحالی‌که وقتی درحال تخیل هستیم تصورات ما

نظم، وضوح و ثبات کمتری دارند. دیگر آنکه تصورات حسی خارج از اراده ما هستند، در حالی که تصورات خیالی قائم به اراده ما هستند و می‌توان آن‌ها را از بین برد. همچنین اگر دچار توهم شویم نمی‌توانیم آن را از بین ببریم ولی می‌توانیم توهم بودن آن را تشخیص دهیم، چراکه می‌بینیم با تصورات دیگران و با تصورات ما در موقعیت‌های دیگر سازگار نیست. وارناک می‌گوید اگرچه بارکلی تفاوت‌های میان بیداری و خواب، تخیل و دیدن مناظر را به‌خوبی بیان نکرده است اما از وجود آن‌ها غافل نبوده است (Ibid: 112-3).

استاد در همین کتاب به نظر مارکسیست‌ها در شناخت اشاره می‌کند که می‌گویند شناخت احساسی و سطحی وقتی به شناخت منطقی تبدیل می‌شود از لحاظ ماهیت تغییر می‌کند. وی می‌گوید که این نظریه به ایدئالیسم مطلق منتهی می‌شود. سپس بر آن‌ها ایراد وارد می‌کند که اساساً مسائل شناخت را نمی‌دانند. آن‌ها کانت و هگل را ایدئالیست معرفی می‌کنند، در حالی که «اصلاً در مسائل شناخت، ایدئالیستی در دنیا وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۷۷: ۹-۴۰۸). این تعبیر استاد خالی از اشکال نیست زیرا، کانت در *نقد عقل محض* اندیشه دکارت و خود را ایدئالیست معرفی می‌کند (Kant, 1964: B274) و منظورش از ایدئالیسم در آنجا ایدئالیسم شناختی است.

## نتیجه‌گیری

استاد مطهری در نقد ایدئالیسم تحت تأثیر سخن مارکسیست‌ها و از سر مباحثات با خصم آن را معادل اصالت تصور می‌گیرد و با وارد کردن ایرادهایی، آن را معادل سفسطه می‌داند. از نظر ایشان ایدئالیسم به معنای اصالت تصور یعنی ایدئالیسم ذهنی و سفسطائی‌گری هر دو به جهت نفی کاشفیت علم منکر وجود جهان خارج‌اند و حتی اگر ایدئالیست‌هایی چون بارکلی از پذیرش عنوان سوفیست خودداری می‌کنند اما لازمه اندیشه آن‌ها سفسطه است. استاد در عین حال وجود جهان خارج و کاشفیت علم را بدیهی و مفروض هر حکیمی می‌داند چنان‌که حتی منکران آن اگرچه در مقام نظر آن را رد می‌کنند اما در مقام عمل آن را می‌پذیرند. انتقاداتی که استاد بر اندیشه بارکلی وارد می‌کند انتقاداتی منطقی و متقن است. با این همه برخی از این انتقادات بر فلسفه بارکلی وارد نیست. زیرا منابعی که استاد در اختیار داشته است، از جمله آثار مارکسیستی، تصویر درستی از اندیشه بارکلی به دست نداده‌اند. بنابراین آنچه در آثار استاد به منزله اندیشه بارکلی نقد شده است، اگر اندیشه بارکلی باشد آن انتقادات بر او وارد است اما اگر اندیشه بارکلی غیر از این باشد، که در پاره‌ای از موارد

هست، دیگر آن انتقادهای بر او وارد نیست. بارکلی، چنانکه پیش از این اشاره شد، منکر جهان خارج نیست فقط وجود جسم را انکار می‌کند. وی در جهان بیرون از ذهن خود، خدا و تصوراتش، نفوس دیگر و تصوراتشان را می‌پذیرد. از این رو نمی‌توان او را منکر جهان خارج دانست.

بارکلی در ایدئالیسم خود می‌کوشد دو نوع شکاکیت را رد کند: یکی شکاکیت معرفت‌شناختی، که می‌گوید نمی‌توانیم ماهیت واقعی اشیاء را بدانیم؛ زیرا نسبییت ادراکی و امکان‌های روان‌شناختی ما را ناگزیر می‌کند نمود را از واقعیت به‌نحوی متمایز کنیم که شناخت واقعیت بیرونی ناممکن یا دست‌کم مشکوک باشد. دیگری شکاکیت کلامی که بارکلی آن را الحادی می‌نامد و از نظر او نه تنها شامل دیدگاه‌هایی می‌شود که وجود خدا را انکار می‌کنند بلکه خداشناسی طبیعی (deism) را نیز دربر می‌گیرد که براساس آن عالم بدون یک فعالیت آفرینش‌گر و مداوم موجودی الهی به حیات خود ادامه می‌دهد. بارکلی در برابر شکاکیت معرفت‌شناختی، خود را مدافع عقل مشترک و نابودکننده علل خطا و دشواری در علوم می‌داند و در برابر شکاکیت کلامی خود را مدافع دین می‌داند (Grayling, 2005: 166).

بارکلی برای انکار وجود جسم دو گام برمی‌دارد که یکی پذیرفتنی و دیگری ناپذیرفتنی است. او در گام نخست با ادله متعددی ثابت می‌کند که نمی‌توان وجود جسم را ثابت کرد. مهم‌ترین استدلال او این است که در مقام شناخت ما تنها به ادراکات خود دسترسی داریم و علت حصول این ادراکات، خود، مدرک بی‌واسطه ما نیست. صرف حصول ادراکات حسی وجود محسوس را ثابت نمی‌کند؛ چنانکه در حال رؤیا آنچه به ادراک حسی درمی‌آید مابه‌ازایی در خارج ندارد که در آن زمان مدرک حسی باشد. این بخش از فلسفه بارکلی در آثار استاد مطهری احتمالاً به دلیل اطلاع نداشتن از آن منعکس نشده است، در حالی که نقطه قوت فلسفه اوست. بارکلی چونان کشیشی خداگرا در برابر نگاه مکانیستی و ماتریالیستی حاکم بر علم فیزیک، مدعای خصم را نقد می‌کند و به او ثابت می‌کند وجود جسم را نمی‌توان ثابت کرد. بارکلی در نشان دادن ضعف مبنای ماتریالیسم موفق است و این امکان را برای متکلمان و فیلسوفان دیندار فراهم می‌کند که به ماتریالیست‌ها نشان دهند وجود جسم را نه با استدلال نظری محکم بلکه براساس یک فرض و یک مبنا پذیرفته‌اند اگر چنین است چرا نتوان وجود خدا و حقانیت دین را چونان مبنا پذیرفت گو اینکه در جای خود ادله‌ای هم بر این حقایق وجود دارد.

گام دوم در فلسفه بارکلی نفی وجود جسم است که برهان استواری بر آن نیآورده است.



براساس آنچه بارکلی در گام نخست بیان می‌کند هیچ برهانی له و علیه وجود جسم نمی‌توان آورد و حداکثر می‌توان موضع لادری درپیش گرفت. بنابراین دعوی میان ایدئالیسم و رئالیسم به اختلاف مبنا مربوط می‌شود و همان‌قدر که اثبات وجود جسم دشوار است اثبات عدم آن نیز دشوار است. بارکلی قادر به اثبات عدم جسم نیست و ادله او حداکثر ثابت می‌کند که نمی‌توان وجود جسم را ثابت کرد.

## منابع

- ابن‌سینا (۱۰۴۰ق). *التعلیقات*، حقیقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- بارکلی، جرج (۱۳۷۵). *رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود*، ترجمه منوچهر بزرگمهر با مقدمه یحیی مهدوی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حسامی فر، عبدالرزاق (۱۳۸۴). «فلسفه اسلامی و ایدئالیسم»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، سال ۴۸، بهار ۱۳۸۴، شماره مسلسل ۱۹۴، ص ۷۵-۱۱۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۶). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). *شرح منظومه*، ج اول، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *شرح مبسوط منظومه*، ج سوم، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۴ق). *شرح مبسوط منظومه*، تهران: حکمت.

- Berkeley, George (1901). "Commonplace Book" in Alexander Campbell Fraser (ed) *The Works of George Berkeley*, 4 vols, Oxford: Clarendon Press, vol 1, pp.1-92.
- Edwards, Paul (ed) (1967). *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Company and the Free Press.
- Grayling, A. C. (2005). "Berkeley's argument for immaterialism" in Kenneth P. Winkler (ed), *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 166-189.
- Kant, Immanuel (1964). *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan and Co Ltd.
- Kenny, Anthony (2010). *A New History of Western Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

