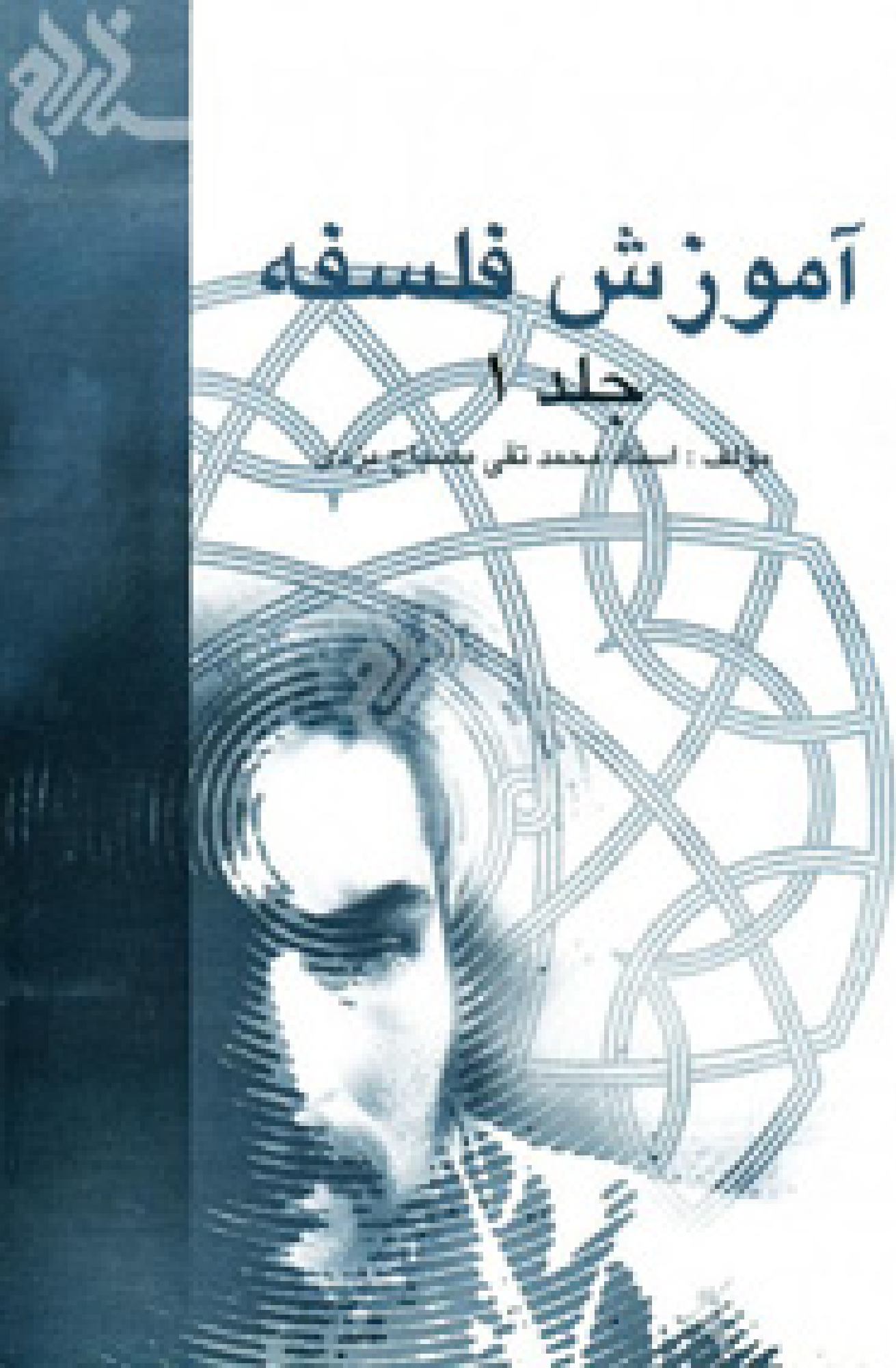
آموزش فلسفه

جلد ۱

مؤلف: استاد محمد تقی مصباح یزدی





www.taq.ir

آموزش فلسفه

جلد اول

مؤلف

استاد محمد تقی مصباح یزدی

www.taq.ir

مصباح یزدی، محمد تقی ۱۳۱۳-

آموزش فلسفه / مؤلف محمد تقی مصباح یزدی - تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل،۱۳۷۸.

۲ج.:جدول،(سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت پژوهشی:۷۸)

ISBN 964 - 304 - 087 - 9 (ج.۱)

ISBN 964 - 304 - 088 - 7 (ج.۲)

ISBN 963 - 7126 - 63 - 8 (2 VOL SET)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

چاپ قبلی: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت پژوهشی.ب.موسسه انتشارات امیرکبیر.شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۶م ۲۲ف/ ۹۹ B 100

۱۳۷۸

کتابخانه ملی ایران ۱۳۱۰۴ - ۷۸ م

آموزش فلسفه

(جلد اول)

تألیف

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر:شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیر کبیر

نوبت چاپ ... چهارم - بهار ۱۳۸۳

چاپ و صحافی ... چاپخانه سپهر

شمارگان ... ۳۰۰۰ نسخه

قیمت ... ۲۲۰۰۰ ریال

شابک ۷ - ۰۸۸ - ۳۰۴ - ۹۶۴(جلد۲)

ISBN 964 - 304 - 088 - 7 (VOL.2)

ISBN 963 - 7126 - 63 - 8 (2 VOL SET)

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

نشانی پست اکترونیکی: E.mail: intlpub@amir-kabir.com

نشانی سایت اینترنت: WWW.Intlpub.com

www.taq.ir

فهرست مطالب

- مقدّمه مؤلف
- بخش اوّل مباحث مقدماتی
- درس اول نگاهی به: سیر تفکر فلسفی (از آغاز تا عصر اسلامی)
- درس دوم نگاهی به: سیر تفکّر فلسفی از قرون وسطی تا قرن هیجدهم میلادی
- درس سوم نگاهی به: سیر تفکّر فلسفی (در دو قرن اخیر)
- درس چهارم معانی اصطلاحی علم و فلسفه
- درس پنجم فلسفه و علوم
- درس ششم فلسفه چیست؟
- درس هفتم موقعیّت فلسفه
- درس هشتم روش تحقیق در فلسفه
- درس نهم رابطه میان فلسفه و علوم
- درس دهم ضرورت فلسفه
- بخش دوّم شناخت‌شناسی
- درس یازدهم مقدّمه‌ی شناخت شناسی
- درس دوازدهم بداهت اصول شناخت شناسی
- درس سیزدهم اقسام شناخت
- درس چهاردهم علم حصولی
- درس پانزدهم اقسام مفاهیم کلّی
- درس شانزدهم حس گرایی
- درس هفدهم نقش عقل و حس در تصوّرات
- درس هیجدهم نقش عقل و حس در تصدیقات
- درس نوزدهم ارزش شناخت
- درس بیستم ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی
- بخش سوّم هستی‌شناسی
- درس بیست و یکم مقدّمه‌ی هستی شناسی
- درس بیست و دوم مفهوم وجود
- درس بیست و سوم واقعیّت عینی
- درس بیست و چهارم وجود و ماهیّت
- درس بیست و پنجم احکام ماهیّت
- درس بیست و ششم مقدّمهی اصالت وجود
- درس بیست و هفتم اصالت وجود
- درس بیست و هشتم وحدت و کثرت
- درس بیست و نهم وحدت و کثرت در وجود عینی
- درس سی‌ام مراتب وجود

www.taq.ir

مقدّمه مؤلف

بسم اللهِ الرّحمن الرّحیم

الحمد لله رب العالمین

و صلّی الله علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین

سالیان درازی بود که از وضع برنامه‌های درسی در حوزه‌های علمیه و کمبود موادّ و کتب درسی و نارسایی کیفیّت تدریس بویژه در زمینه‌ی فلسفه، رنج می‌بردم و آرزو می‌کردم که شرایطی فراهم شود که بتوان طرحی نو درانداخت و به این اوضاع، سر و سامانی بخشید. ولی در شرایط خفقان‌بار رژیم طاغوتی و فشارهایی که مخصوصاً بر روحانیت، وارد می‌کرد و محدودیتها و تنگناهایی که برای حوزه‌های علمیه به وجود می‌آورد امکان تحقّق این آرزو، دشوار می‌نمود و کاری که موفق شدیم در آن دوران انجام دهیم این بود که در مؤسسه‌ی در راه حق، بخش آموزش را تأسیس کردیم و با امکانات بسیار محدود، برنامه‌ی میان مدّتی برای تکمیل دروس گروهی از فضلاء جوان حوزه به اجراء گذاشتیم که شامل موادّی مانند تفسیر موضوعی قرآن کریم، فلسفه‌ی تطبیقی، اقتصاد اسلامی، زبان خارجه و غیرها بود تا اینکه خدای متعال بر ملّت مسلمان ایران، منّت نهاد و مبارزات و فداکاریهای چند ساله ایشان را تحت رهبری حضرت امام خمینی ـ مدّ ظله العالی ـ به پیروزی رسانید و رژیم ضدّ اسلامی پهلوی را سرنگون ساخت و شرایط مناسبی برای فعّالیتهای سازنده و رشد یابنده، فراهم آمد.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، نیروهای رهایی یافته از بندهای استعمار و استبداد، به تکاپو افتادند و به بازشناسی کمبودها و نارساییها و رفع و جبران آنها پرداختند و از جمله، جامعه‌ی روحانیت که بزرگترین سهم را در این انقلاب فرهنگی و سیاسی داشت پس از سده‌ها سال ممنوعیّت از ایفاء نقش اساسی خود در بهتر شناختن و بهتر شناساندن حقایق اسلام، و دفاع از مواضع نظری و عملی آن، زمینه‌ی مساعدی برای افزودن تلاشها و کوششها یافت.

ولی دسیسه‌ها و توطئه‌هایی که از طرف دشمنان اسلام چیده می‌شد و به دست بعضی از گروههای سیاسی داخلی به اجراء درمی‌آمد مجال نمی‌داد که همه‌ی روحانیان شایسته، به انجام وظیفه‌ی اصلی خودشان بپردازند و شرایط خاص بعد از انقلاب، ایجاب می‌کرد بسیاری از ایشان در دستگاههای قانونگذاری و قضائی و حتّی اجرائی، شرکت کنند تا داستان مشروطیت، تکرار نشود و انقلاب از مسیر اسلامی خودش منحرف نگردد. و در نتیجه به جای اینکه نیروهای ایشان در جهت رفع کمبودهای حوزها و بسط و گسترش امکانات تحصیل علوم دینی به کار گرفته شود بسیاری از نیروهای کار آمد حوزه به اُرگانهای دیگر جذب گردید و بار دیگران را سنگینتر و وظایف ایشان را بیشتر و انباشته‌تر ساخت. مخصوصاً که سیل تقاضا از سوی جوانان متعهّد برای فرا گیری علوم اسلامی و از جمله فلسفه‌ی الهی سرازیر گردید که در این زمینه نیز رهنمودهای رهبر عظیم الشأن انقلاب، نقش بسزایی داشت.

بدین ترتیب، ضرورت اجراء برنامه‌های کوتاه مدّتی برای تربیت جوانان و آماده ساختن ایشان برای به عهده گرفتن مسئولیتهای ارشادی و تبلیغی و فرهنگی در سطحهای متوسّط، آشکار گردید و به این منظور در برنامه‌ی آموزش مؤسسّه، تجدید نظری به عمل آمد و کلّاسهای دیگری با برنامه‌های فشرده، تأسیس گردید از جمله گزیده‌ای از مسائل فلسفه‌ی اسلامی با شیوه‌ای نوین تدریس شد و به وسیله‌ی بعضی از دانشجویان از نوار، پیاده و تکثیر گردید.

سپس به پیشنهاد سازمان تبلیغات اسلامی و به وسیله‌ی گروهی از دانشجویان مؤسسه (گروه پژوهش و نگارش) تکمیل شد و تنظیم جدیدی یافت و مورد بازنگری قرار گرفت و به صورت کتابی در آمد که هم اکنون پیش روی شما خوانندگان عزیز قرار

www.taq.ir

امید آنکه گامی مؤثّری در راه رفع کمبودهای موجود بشمار آید و مورد عنایت حضرت ولی عصر ـ عجل الله فرجه الشریف ـ واقع شود.

وضع پیشین آموزش فلسفه

در میان دروس حوزه‌ها فلسفه وضع خاص و استثنائی داشت و کاستیهای بیشتری در آن به چشم می‌خورد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱. در اثر برداشتهای غلطی که از فلسفه شده بود اساساً این درس در بعضی از حوزه‌ها زیر سؤال بود و نه تنها ضرورتش روشن نبود که رجحانش نیز برای بعضی از افراد، مورد تردید بود.

البته در حوزه‌ی علمیّه‌ی قم، به برکت کوششهای بزرگانی مانند حضرت امام (مد ظله العالی) و مرحوم استاد علّامه‌ی طباطبائی (رضوان الله علیه) این وضع، تغییر یافته بود و دیگر کمتر کسی بود که دستخوش چنین وساوسی قرار گیرد ولی هنوز هم به صورت احتیاط‌آمیزی با فلسفه، برخورد می‌شد.

۲.بعضی از علاقمندان به فلسفه که در موضع دفاع در برابر مخالفین قرار گرفته بودند به یک حالت جزم گرایی تعصّب‌آمیزی نسبت به محتویات کتب فلسفی، مبتلی شده بودند و گویی وظیفه‌ی خودشان را توجیه همه‌ی سخنان فلاسفه می‌دانستند و این حالت، نسبت به سخنان صدر المتألّهین که ناسخ همه‌ی سخنان فلاسفه بشمار می‌رفت شدّت و حدّت بیشتری داشت و می‌رفت که فلسفه به صورت یک علم نیمه تقلیدی درآید و روح نقّادی که عامل مهمّی برای پیشرفت و شکوفایی علوم است از بین برود.

۳. هدف از آموزش فلسفه نه در کتابهای درسی کاملاً ذکر شده بود و نه در جلسات درس، درست بیان می‌گردید و دانشجویانی یافت می‌شدند که پس از صرف سالها عمر خود در خواندن این کتابها به درستی درنمی‌یافتند که آموختن فلسفه چه لزومی دارد و کدام خلأی را پر می‌کند و در رفع چه نیازی به کار می‌آید. و بسیاری از ایشان تنها بر اساس تقلید از بعضی از بزرگان به آموختن فلسفه می‌پرداختند و چون صرفیّین چنین کرده بودند. ایشان هم چنین می‌کردند. و ناگفته پیدا است که این چنین درس خواندنی تا چه اندازه می‌توانست پیشرفت داشته باشد.

۴. طرح مسائل و تنظیم آنها هم به گونه‌ای نبود که دانشجو به آسانی دریابد که انگیزه‌ی طرح آنها چیست و چه ارتباطی بین آنها وجود دارد، و یا با خواندن بخشی از کتاب، شوق خواندن بخشهای دیگر در او پدید آید.

۵. کتب فلسفی، آکنده از اصطلاحات گیج کننده‌ای است که فهم صحیح آنها پس از سالها ممارست، امکان پذیر است و غالب دانشجویان در سالهای اول، به درک جان کلام، موفّق نمی‌شوند.

در این کتابها طبعاً توجّهی به مسائل مورد بحث در محافل غربی نشده چه رسد به اینکه پاسخگوی شبهات جدیدی باشد که در عصر حاضر از طرف مکتبهای الحادی، مطرح شده و می‌شود.

ویژگیهای این کتاب

با توجّه به کمبودهای یاد شده، در این کتاب سعی کرده‌ایم که حتّی المقدور آن کمبودها جبران شود و نکات مفیدی رعایت گردد که مهمترین آنها از این قرار است:

www.taq.ir

۱. نخست، اشاره‌ای گذرا به سیر تفکر فلسفی و مکتبهای مختلف آن شده تا اینکه دانشجو تا حدودی به وضع فلسفه در جهان، از آغاز پیدایش آن تاکنون، آگاه شود و ضمناً علاقه‌ی او به مطالعه‌ی تاریخ فلسفه، جلب گردد.

موقعیّت کاذبی۲ که در مغرب زمین برای علوم تجربی پیش آمده و کمابیش روشنفکران شرقی را هم تحت تأثیر قرار داده، مورد ارزیابی قرار گرفته و موقعیّت واقعی فلسفه در برابر آنها تثبیت شده است.

۳. همچنین رابطه‌ی فلسفه با دیگر علوم و معارف، مورد بررسی واقع شده و نیاز آنها به فلسفه، اثبات شده است.

۴. ضرورت آموختن فلسفه تبیین، و شبهاتی که پیرامون آنها مطرح می‌شود رفع شده است.

۵. قبل از ذکر مسائل هستی شناسی، مبحث‌شناخت‌شناسی آورده شده که منطقاً مقدّم است و امروزه هم در جهان، مورد گفتگوهای فراوانی قرار دارد.

۶. سعی شده که مسائل به گونه‌ای بیان شود که انگیزه‌ی طرح آنها و نیز موارد کاربُرد آنها برای دانشجو روشن گردد و نیز به صورتی تنظیم شود که علاوه بر رعایت رابطه‌ی منطقی بین آنها شوق دانشجو را در آموختن مباحث بعدی برانگیزاند.

۷. همچنین کوشیده‌ایم مطالب، طوری بیان شود که دانشجو را به سوی تحجّر فکری، سوق ندهد بلکه روح نقّادی را در وی زنده بسازد.

مطالب۸به صورت درسهای جداگانه، بیان شده و به طور متوسّط خوراک یک جلسه، در یک درس گنجانیده شده است

۹. سعی شده نکته‌ی مهّم هر درسی در درسهای بعدی مورد تأکید و احیاناً مورد تکرار قرار گیرد تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود.

۱۰. در پایان هر درسی خلاصه‌ی مطالب و نیز پرسشهایی پیرامون آنها ذکر شده که نقش مهمّی را در بهتر آموختن، بازی می‌کند.

با این همه‌ی ما ادّعا نمی‌کنیم که این کتاب، واجد همه‌ی شرایط لازم و نکات مفید می‌باشد و هیچ عیب و نقصی ندارد بلکه بر عکس، به کمبودهای آن، هم از نظر محتوا و هم از نظر شکل و قالب، اعتراف داریم و آنرا تنها بعنوان گامی نخستین در راه رفع کمبودهای موجود و در جهت یک تحوّل بنیادی درآموزش علوم اسلامی و بویژه فلسفه، عرضه می‌داریم و امیدواریم گامهای بعدی به وسیله‌ی دانشمندان بزرگ و شایسته به صورت استوارتر و کاملتری برداشته شود.

در پایان، وظیفه‌ی خود می‌دانم از دوستان دانشجویی که در راه تهیّه و نگارش این کتاب، کوشش کرده‌اند و همچنین از مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی که وسایل این کار را فراهم نموده‌اند تشکّر کنم.

نیز لازم است سپاس خود را نثار شهدای والا مقام انقلاب اسلامی نمایم که در راه برپایی نظام اسلامی، جانهای پاک خود را فدا کردند و امکان چنین فعالیتهای فرهنگی را فراهم آوردند. و همچنین شهداء و معلولین جنگ جاری، و رزمندگانی که هم اکنون در راه حفظ دستاوردهای انقلاب و دفاع از کیان حکومت اسلامی می‌جنگند. و از خداوند متعال، پیروزی نهائی ایشان و موفقیّت روزافزون همه‌ی خدمتگزاران به اسلام و مسلمین را درخواست می‌کنم و طول عمر پر برکت رهبر کبیر انقلاب را تا زمان ظهور حضرت ولی عصر ـ عجل الله فرجه الشریف ـ و توفیق قدردانی از نعمت وجود ایشان و همه‌ی نعمتهای مادّی و معنوی الهی را مسئلت دارم و امیدوارم همه‌ی مردم مسلمان ایران و از جمله این خدمتگزاران کوچک، به انجام وظایف

www.taq.ir

خودشان موفّق شوند و همگی از یاران حضرت مهدی ـ ارواحنا لتراب مقدمه الفداء ـ محسوب گردند. و همه‌ی سپاسها و ستایشها از آنِ پروردگار متعال است که این نعمتهای بیشمار را به ما ارزانی داشته و می‌دارد.

قم- محمد تقی مصباح یزدی

تیر ماه ۱۳۶۳ شمسی

www.taq.ir

بخش اوّل

مباحث مقدماتی

www.taq.ir

درس اول
نگاهی به: سیر تفکر فلسفی
(از آغاز تا عصر اسلامی)

شامل:

آغاز تفکر فلسفی

پیدایش سوفیسم و شک گرایی

دوران شکوفایی فلسفه

سرانجام فلسفه‌ی یونان

طلوع خورشید اسلام

رشد فلسفه در عصر اسلامی

www.taq.ir

آغاز تفکر فلسفی

تاریخ تفکر بشر به همراه آفرینش انسان تا فراسوی تاریخ پیش می‌رود. هر گاه انسانی می‌زیسته، فکر و اندیشه را به عنوان یک ویژگی جدایی ناپذیر با خود داشته، و هر جا انسانی گام نهاده تعقّل و تفکر را با خود برده است.

از اندیشه‌های نانوشته‌ی بشر، اطلاعات متقن و دقیقی در دست نیست جز آنچه دیرینه شناسان بر اساس آثاری که از حفّاریها به دست آمده است حدس می‌زنند. اما اندیشه‌های مکتوب، بسی از این قافله، عقب مانده و طبعاً تا زمان اختراع خط، به تأخیر افتاده است.

در میان انواع اندیشه‌های بشری آنچه مربوط به شناخت هستی و آغاز و انجام آن است در آغاز، توأم با اعتقادات مذهبی بوده است و از این‌روی می‌توان گفت: قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان افکار مذهبی شرقی جستجو کرد.

مورّخین فلسفه معتقدند که کهن‌ترین مجموعه‌هایی که صرفاً جنبه فلسفی داشته یا جنبه فلسفی آنها غالب بوده مربوط به حکمای یونان است که در حدود شش قرن قبل از میلاد می‌زیسته‌اند. و از دانشمندانی یاد می‌کنند که در آن عصر برای شناخت هستی و آغاز و انجام جهان تلاش می‌کرده‌اند و برای تفسیر پیدایش و تحول موجودات، نظریات مختلف و احیاناً متناقضی ابراز می‌داشته‌اند. و در عین حال، پنهان نمی‌دارند که اندیشه‌های ایشان کما بیش متأثر از عقاید مذهبی و فرهنگهای شرقی بوده است.

به هر حال، فضای آزاد بحث و انتقاد در یونان آن روز، زمینه‌ی رشد و بالش افکار فلسفی را فراهم کرد و آن منطقه را به صورت پرورشگاهی برای فلسفه در آورد.

طبیعی است که اندیشه‌های آغازین، از نظم و ترتیب لازم، برخوردار نبوده و مسائل مورد پژوهش و تحقیق، دسته‌بندی دقیقی نداشته است چه رسد به اینکه هر دسته از مسائل، نام و عنوان خاص و روش ویژه‌ای داشته باشد. و اجمالاً همه‌ی اندیشه‌ها به نام علم و حکمت و معرفت و مانند آنها نامیده می‌شده است.

پیدایش سوفیسم و شک گرایی

در قرن پنجم قبل از میلاد از اندیشمندانی یاد می‌شود که به زبان یونانی «سوفیست» یعنی حکیم و دانشور نامیده می‌شده‌اند ولی علی رغم اطلاعات وسیعی که از معلومات زمان خودشان داشته‌اند به حقایق ثابت، باور نداشته‌اند بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی و یقینی نمی‌دانسته‌اند.

به نقل مورّخین فلسفه، ایشان معلّمان حرفه‌ای بوده‌اند که فن خطابه و مناظره را تعلیم می‌دادند و وکلای مدافع برای دادگاهها می‌پروراندند که در آن روزگار، بازار گرمی داشتند این حرفه اقتضا می‌کرد که شخص وکیل بتواند هر ادعایی را اثبات، و در مقابل، هر ادّعای مخالفی را رد کند. سروکار داشتن مداوم با این گونه آموزشهای مغالطه آمیز، کم کم این فکر را در ایشان بوجود آورد که اساساً حقیقتی ورای اندیشه انسان وجود ندارد!

داستان آن شخص را شنیده‌اید که به شوخی گفت: در فلان خانه، حلوای مجانی می‌دهند. عده‌ای از روی ساده لوحی به سوی خانه‌ی مزبور شتافتند و جلو آن ازدحام کردند، کم کم خود گوینده هم به شک افتاد و برای اینکه جزو محروم نشود به صف ایشان پیوست.

www.taq.ir

گویا سوفیستها هم به چنین سرنوشتی دچار شدند و با تعلیم دادن روشهای مغالطه آمیز برای اثبات و ردّ دعاوی، رفته رفته چنین گرایشی ایشان به وجود آمد که اساساً حق و باطل، تابع اندیشه انسان است و در نتیجه، حقایقی ورای اندیشه انسان، وجود ندارد!

واژه «سوفیست»که به معنای حکیم و دانشور بود به واسطه اینکه به صورت لقبی برای اشخاص نامبرده در آمده بود معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه‌ی تفکر و استدلال مغالطه آمیز در آمد. همین واژه است که در زبان عربی به صورت «سوفسطی» در آمده و واژه‌ی «سفسطه» از آن گرفته شده است.

دوران شکوفایی فلسفه

معروفترین اندیشمندی که در برابر سوفیستها قیام کرد و به نقد افکار و آراء ایشان پرداخت سقراط بود. وی خود را «فیلاسوفوس» یعنی دوستدار علم و حکمت نامید. و همین واژه است که در زبان عربی به شکل «فیلسوف» در آمده و کلمه‌ی «فلسفه» از آن گرفته شده است.

تاریخ نویسان فلسفه، علت گزینش این نام را دو چیز دانسته‌اند: یکی تواضع سقراط که همیشه به نادانی خود اعتراف می‌کرد، و دیگری تعریض به سوفیستها که خود را حکیم می‌خواندند، یعنی با انتخاب این لقب می خواست به آنها بفهماند: شما که برای مقاصد مادی و سیاسی به بحث و مناظره و تعلیم و تعلم می‌پردازید سزاوار نام «حکیم» نیستید و حتی من که با دلایل محکم، پندارهای شما را رد می‌کنم خود را سزاوار این لقب نمی‌دانم و خود را فقط «دوستدار حکمت» می‌خوانم.

بعد از سقراط، شاگردش افلاطون که سالها از درسهای وی استفاده کرده بود به تحکیم مبانی فلسفه، همّت گماشت و سپس شاگرد وی ارسطو، فلسفه را به اوج شکوفایی رساند و قواعد تفکر و استدلال را به صورت علم منطق، تدوین نمود چنان که لغزشگاههای اندیشه را به صورت بخش مغالطه به رشته تحریر در آورد.

از هنگامی که سقراط خود را فیلسوف نامید واژه‌ی فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه به کار می‌رفت و همه‌ی دانشهای حقیقی مانند فیزیک، شیمی، طب، هیأت، ریاضیات و الهیات را در بر می‌گرفت۱و تنها معلومات قراردادی مانند لغت، صرف و نحو و دستور زبان، از قلمرو فلسفه، خارج بود.

بدین ترتیب، فلسفه اسم عامی برای همه‌ی علوم حقیقی، تلقی می‌شد و به دو دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌گشت: علوم نظری شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات بود، و طبیعیات به نوبه‌ی خود شامل رشته‌های کیهان شناسی و معدن شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی می‌شد و ریاضیات به حساب و هندسه و هیأت و موسیقی، انشعاب می‌یافت و الهیات به دو بخش ما بعد الطبیعه یا مباحث کلی وجود، و خدا شناسی، منقسم می‌گشت. و علوم عملی به سه شعبه: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، منشعب می‌شد.

فلسفه: ۱. نظری ۲. عملی

نظری

۱. طبیعیات: احکام کلی اجسام، کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی ۲. ریاضیات: حساب، هندسه، هیأت ، موسیقی ۳. الهیات: احکام کلی وجود، خداشناسی

عملی

www.taq.ir

۱. اخلاق (مربوط به شخص) ۲. تدبیر منزل (مربوط به خانواده) ۲. سیاست (مربوط به جامعه)

سرانجام فلسفه‌ی یونان

بعد از افلاطون و ارسطو مدتی شاگردان ایشان به جمع‌آوری و تنظیم و شرح سخنان اساتید پرداختند و کمابیش بازار فلسفه را گرم نگهداشتند ولی طولی نکشید که آن گرمی رو به سردی، و آن رونق و رواج رو به کسادی نهاد و کالای علم و دانش در یونان، کم مشتری شد و ارباب علم و هنر در حوزه‌ی اسکندریه، رحل اقامت افکندند و به پژوهش و آموزش پرداختند، و این شهر تا قرن چهارم بعد از میلاد به صورت مرکز علم و فلسفه باقی ماند.

ولی از هنگامی که امپراطوران روم به مسیحیت گرویدند و عقاید کلیسا را به عنوان آراء و عقاید رسمی، ترویج نمودند بنای مخالفت را با حوزه‌های فکری و علمی آزاد گذاشتند تا اینکه سرانجام «ژوستی‌نین» امپراطور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل دانشگاهها و بستن مدارس آتن و اسکندریه را صادر کرد، و دانشمندان از بیم جان، متواری شدند و به دیگر شهرها و سرزمینها پناه بردند، و بدین ترتیب، مشعل پر فروغ علم و فلسفه در قلمرو امپراطوری روم، خاموش گشت.

طلوع خورشید اسلام

مقارن این جریان (قرن ششم میلادی) در گوشه‌ی دیگری از جهان، بزرگترین حادثه‌ی تاریخ به وقوع پیوست و شبه جزیره‌ی عربستان شاهد ولادت، بعثت و هجرت پیامبر بزرگوار صلی الله علیه و آله گردید که پیام هدایت الهی را از جانب خداوند متعال به گوش هوش جهانیان فرو خواند و در نخستین گام، مردم را به فرا گیری علم و دانش فرا خواند [۲] و بالاترین ارج و منزلت را برای خواندن، نوشتن و آموختن قائل گردید و پایه‌ی بزرگترین تمدنها و بالنده‌ترین فرهنگها را در جهان پی‌ریزی کرد. و پیروان خود را به آموختن علم و حکمت از آغاز تا پایان زندگی من (المهد الی اللحد) و از نزدیکترین تا دورترین نقاط جهان و (لو بالصین) و به هر بها و هزینه‌ای (و لو بسفک المهج و خوض اللجج) تشویق نمود.

نهال برومند فرهنگ اسلامی که به دست توانای رسول خدا صلی الله علیه و آله غرس شده بود در پرتو اشعه‌ی حیات بخش وحی الهی و با تغذیه از مواد غذایی فرهنگهای دیگر، رشد یافت و به بار نشست و مواد خام اندیشه‌های انسانی را با معیارهای صحیح الهی جذب کرد و آنها را در کوره‌ی انتقاد سازنده به عناصر مفید، تبدیل نمود و در اندک مدتی بر همه‌ی فرهنگهای جهان، سایه‌گستر گردید.

مسلمانان در سایه‌ی تشویقهای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینان معصومش به فراگیری انواع علوم پرداختند و مواریث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی ترجمه کردند و با تحقیقات خودشان تکمیل نمودند و در بسیاری از رشته‌های علوم مانند جبر، مثلثات، هیأت، مناظر و مرایا و فیزیک و شیمی به اکتشافات و اختراعاتی نائل گردیدند.

عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد عامل سیاسی بود: دستگاههای ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق، مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند به شدت، احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می‌کردند و در حالی که اهل بیت پیامبر ـ صلوات الله علیهم اجمعین ـ یعنی همان اولیای به حق مردم، معدن علم و خزانه‌ی وحی الهی بودند، دستگاههای حاکم برای جلب افراد، وسیله‌ای جز تهدید و تطمیع در اختیار نداشتند. از این رو کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع‌آوری صاحب نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت علیهم السلام دکانی بگشایند.

www.taq.ir

بدین ترتیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانشها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله‌ی دوست و دشمن، وارد محیط اسلامی گردید و مسلمانان به کاوش و پژوهش و اقتباس و نقد آنها پرداختند و چهره‌های درخشانی در عالم علم و فلسفه در محیط اسلامی رخ نمودند و هر کدام با تلاشهای پی‌گیر خود شاخه‌ای از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ اسلامی را بارور ساختند.

از جمله، علمای کلام و عقاید اسلامی با موضعگیریهای مختلف، مسائل فلسفه الهی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و هر چند بعضی در مقام انتقاد، راه افراط را پیش گرفتند ولی به هر حال همان انتقادات و خرده‌گیریها و طرح سؤالات و شبهات، موجب تلاش بیشتر متفکران و فلاسفه‌ی اسلامی و بارورتر شدن اندیشه فلسفی و تفکرات عقلانی گردید.

رشد فلسفه در عصر اسلامی

با گسترش قلمرو حکومت اسلامی و گرایش اقوام گوناگون به اسلام قرار گرفت و تبادل معلومات بین دانشمندان و تبادل کتابها بین کتابخانه‌ها و ترجمه‌ی آنها از زبانهای مختلف هندی و فارسی و یونانی و لاتینی و سریانی و عبری و غیره به زبان عربی که عملاً زبان بین المللی و علمی شده بخش آیین یاری از مراکز علمی جهان در قلمرو فلسفه و علوم و فنون را سرعت بخشید و از جمله، کتابهای زیادی از فیلسوفان یونان و اسکندریه و دیگر مراکز علمی معتبر، به عربی برگردانده شد.

در آغاز، نبودن زبان مشترک و اصطلاحات مورد اتّفاق بین مترجمین، و اختلاف در بنیادهای فلسفی شرق و غرب، کار آموزش فلسفه را دشوار، و کار پژوهش و گزینش را دشوارتر می‌ساخت ولی طولی نکشید نوابغی مانند ابو نصر فارابی و ابن سینا با تلاش پی‌گیر خود مجموعه‌ی افکار فلسفی آن عصر را آموختند و با استعدادهای خدادادی که در پرتو انوار وحی و بیانات پیشوایان دینی شکوفا شده بود به بررسی و گزینش آنها پرداختند و یک نظام فلسفی نضج‌یافته را عرضه داشتند که علاوه بر افکار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق زمین متضمن اندیشه‌های جدیدی بود و برتری فراوانی بر هر یک از نظامهای فلسفی شرق و غرب داشت گو اینکه بیشترین سهم از آنِ ارسطو بود و از این‌روی فلسفه‌ی ایشان صبغه‌ی ارسطویی و مشّائی داشت.

بار دیگر این نظام فلسفی زیر ذرّه‌بین نقّادی اندیشمندانی چون غزالی و ابو البرکات بغدادی و فخر رازی قرار گرفت و از سوی دیگر سُهروردی با بهره‌گیری از آثار حکماء ایران باستان و تطبیق آنها با افکار افلاطون و رواقیان و نوافلاطونیان، مکتب جدیدی را به نام «مکتب اشراقی» پی‌ریزی کرد که بیشتر صبغه‌ی افلاطونی داشت. و بدین ترتیب، زمینه‌ی جدیدی برای رویارویی اندیشه‌های فلسفی و نضج و رشد بیشتر آنها پدید آمد.

قرنها گذشت و فیلسوفان بزرگی مانند خواجه نصیر محقّق دوانی و سید صدر الدین دشتکی و شیخ بهائی و میر داماد با اندیشه‌های تابناک خود بر غنای فلسفه‌ی اسلامی افزودند تا نوبت به صدر الدین شیرازی رسید که با نبوغ و ابتکار خود نظام فلسفی جدیدی را ارائه داد که در آن، عناصر هماهنگی از فلسفه‌های مشّائی و اشراقی و مکاشفات عرفانی با هم ترکیب شده بودند و افکار ژرف و آراء ذیقیمتی نیز بر آنها افزوده شده بود، و آنرا «حکمت متعالیه» نامید.

www.taq.ir

خلاصه

۱. قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان عقاید مذهبی به دست آورد.

۲. تاریخ نویسان فلسفه، آغاز پیدایش آن را از شش قرن قبل از میلاد دانسته‌اند.

۳. سوفیستها یک دسته از اندیشمندان یونانی بودند که حقایق را تابع اندیشه‌ی انسانی می‌پنداشتند، و در واقع ایشان نخستین بنیانگذاران شک گرایی بودند.

۴. واژه‌ی سفسطه به معنای مغالطه، از «سوفسطی» (= سوفسیت) گرفته شده.

۵. واژه‌ی «فلسفه» از اصل یونانی «فیلسوف» گرفته شده که سقراط در برابر سوفیستها آنرا برای خود برگزید.

۶. فلسفه با تلاش افلاطون و ارسطو به اوج شکوفایی خود رسید ولی پس از چندی از رونق افتاد و فلاسفه و دانشمندان در اسکندریه گرد آمدند.

۷. با ظهور اسلام، مشکلات علم و خاور میانه روشن گردید و مسلمانان به فراگیری علوم و فنون جهانیان همّت گماشتند.

۸. خلفاء برای رونق بخشیدن به دستگاه خلافت، از دانشمندان بیگانه استقبال کردند.

۹. علماء کلام با انتقادات و خرده‌گیریهای خودشان از فلسفه‌های وارداتی، زمینه‌ی رشد فلسفه اسلامی را فراهم ساختند.

۱۰. نخستین نظام فلسفی در عصر اسلامی به وسیله‌ی فارابی پی‌ریزی و به وسیله‌ی ابن سینا بارور شد.

۱۱. این نظام فلسفی که بیشتر ارسطویی بود از طرفی به وسیله‌ی غزالی و دیگر منتقدان، و از طرفی به وسیله‌ی سهروردی بنیانگذار مکتب اشراقی مورد نقّادی قرار گرفت.

۱۲. مهمترین نظام فلسفی در عصر اسلامی به دست صدر المتألّهین شیرازی به وجود آمد که جامع عناصر مشائی فلسفه و فلسفه اشراقیین و آراء عرفاء و متألّهین بود و به نام «حکمت متعالیه» نامیده شد .

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱. هنوز هم در بسیاری از کتابخانه‌های معتبر جهان، کتب فیزیک و شیمی تحت عنوان «فلسفه» رده‌بندی می‌شود.

۲. اشاره به نخستین آیاتی است که بر پیغمبر اسلام (ص) نازل شد یعنی آیات اوّل سوره علق «اقرأ باسم ربک الذی خلق... الّذی علم بالقلم.»

www.taq.ir

درس دوم
نگاهی به: سیر تفکّر فلسفی
از قرون وسطی تا قرن هیجدهم میلادی

شامل:

فلسفه‌ی اسکولاستیک

رُنسانس و تحوّل فکری فراگیر

مرحله‌ی دوم شک گرایی

خطر شک گرایی

فلسفه‌ی جدید

اصالت تجربه و شک گرایی جدید

فلسفه‌ی انتقادی کانت

www.taq.ir

فلسفه‌ی اسکولاستیک

بعد از رواج یافتن مسیحیّت در اروپا و توأم شدن قدرت کلیسا با قدرت امپراطوری روم، مراکز علمی، زیر نفوذ دستگاه حاکم قرار گرفت تا آنجا که در قرن شش میلادی ـ چنانکه قبلاً اشاره شد ـ دانشگاهها و مدارس آتن و اسکندریّه، تعطیل گردید دوران که در حدود یک هزار سال ادامه یافت به «قرون وسطی» موسوم شده و ویژگی کلّی آن، تسلّط کلیسا بر مراکز علمی و برنامه مدارس و دانشگاهها است.

از شخصیّتهای برجسته‌ی این عصر، سن‌اگوستین است که کوشید تا معتقدات مسیحیّت را با مبانی فلسفی، بخصوص آراء افلاطون و نوافلاطونیان، تبیین کند. بعد از وی، بخشی از مباحث فلسفی در برنامه‌ی مدارس گنجانیده شد ولی نسبت به افکار ارسطو بی مهری می‌شد و مخالف عقاید مذهبی، تلقّی می‌گردید و اجازه‌ی تدریس آنها داده نمی‌شد. تا اینکه با تسلّط مسلمانان بر اندلس و نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپای غربی، افکار فلاسفه‌ی اسلامی مانند ابن سینا و ابن رشد کمابیش مورد بحث قرار گرفت و دانشمندان مسیحی از راه کتابهای این فیلسوفان با آراء ارسطو نیز آشنا شدند.

رفته رفته کلیسائیان در برابر این موج فلسفی، تاب مقاومت نیاوردند و سرانجام سن‌توماس‌آکوینی بسیاری از آراء فلسفی ارسطو را پذیرفت و آنها را در کتابهای خودش منعکس ساخت و کم کم مخالفت با فلسفه‌ی ارسطو کاهش یافت بلکه در بعضی از مراکز علمی به صورت گرایش غالب در آمد.

بهر حال، در قرون وسطی نه تنها فلسفه در مغرب زمین پیشرفتی نداشت بلکه سیر نزولی خود را طی کرد و بر خلاف جهان اسلام که پیوسته علوم و معارف شکوفاتر و بارورتر می‌شد، در اروپا تنها مباحثی که می‌توانست توجیه کننده‌ی عقاید غیر خالی از تحریف مسیحیّت باشد به نام فلسفه‌ی اسکولاستیک (= مَدرسی) در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد. و ناگفته پیدا است که چنین فلسفه‌ای سرنوشتی جز مرگ و نابودی نمی‌توانست داشته باشد.

در فلسفه‌ی اسکولاستیک علاوه بر منطق و الهیّات و اخلاق و سیاست و پاره‌ای از طبیعیات و فلکیاتِ مورد قبول کلیسا، قواعد زبان و معانی و بیان نیز گنجانیده شده بود و به این صورت، فلسفه در آن عصر، مفهوم و قلمرو وسیعتری یافته.بود

رُنسانس و تحوّل فکری فراگیر

از قرن چهاردهم میلادی زمینه‌ی یک تحوّل همگانی فراهم شد. از طرفی در انگلستان و فرانسه، گرایش به نومینالیسم (=اصالت تسمیه) و انکار کلیّات، نضج گرفت، گرایشی که نقش مؤثّری در سست کردن بنیاد فلسفه داشت. و از سوی دیگر طبیعیات ارسطو در دانشگاه پاریس مورد مناقشه، واقع شد، و از سوی دیگر فلسفه با عقاید مسیحیّت و به عبارت دیگر روحانیان گارآغاز گردید و از سوی دیگر اختلافاتی بین فرمانروایان و ارباب کلیسا بروز کرد، و در میان رجال مذهبی مسیحیّت نیز اختلافاتی در گرفت که به پیدایش «پروتستانتیسم» انجامید، و از سوی دیگر گرایش اومانیستی و پرداختن به مسائل زندگی انسانی و صرف نظر کردن از طبیعیات و الهی، اوج گرفت، و بالأخره در اواسط قرن پانزدهم امپراطوری بیزانس سقوط کرد و یک تحوّل همه جانبه (سیاسی ـ فلسفی ـ ادبی ـ مذهبی) در سراسر اروپا پدید آمد و دستگاه پاپ از هر طرف، مورد حمله واقع شد.

در این جریان، فلسفه‌ی بی‌رمق و ناتوان اسکولاستیک نیز به سرنوشت نهائی خود رسید.

www.taq.ir

در قرن شانزدهم گرایش به علوم طبیعی و تجربی، شدّت یافت و اکتشافات کُپرنیک و کِپلر و گالیله، فلکیّات بطلمیوس و طبیعیات ارسطو را متزلزل ساخت. و در یک جمله، همه‌ی شؤون انسانی در اروپا دستخوش اضطراب و تزلزل گردید.

دستگاه پاپ مدّتها در برابر این امواج خروشان، مقاومت کرد و دانشمندان را به بهانه‌ی مخالفت با عقاید دینی ـ یعنی همان آراء طبیعی و کیهانی که به عنوان تفسیر کتاب مقدّس و عقاید مذهبی از طرف کلیسا پذیرفته شده بود ـ به محاکمه کشید و بسیاری از ایشان را در آتش تفتیش عقاید سوزانید، ولی سرانجام، این کلیسا و دستگاه پاپ بود که با سرافکندگی مجبور به عقب نشینی شد.

رفتار خشن و تعصّب آمیز کلیسای کاتولیک فایده‌ای جز بدبینی مردم نسبت به ارباب کلیسا و بطور کلی نسبت به دین و مذهب نداشت، چنانکه سقوط فلسفه‌ی اسکولاستیک یعنی تنها فلسفه‌ی رایج آن عصر، موجب پیدایش خلاء فکری و فلسفی و سرانجام، شک گرایی جدید شد. و تنها چیزی که در این جریان، پیشرفت کرد گرایش اومانیستی و میل به علوم طبیعی و تجربی در صحنه‌ی فرهنگی، و گرایش به آزادیخواهی و دموکراسی در عرصه‌ی سیاست بود.

مرحله‌ی دوم شک گرایی

قرنها بود که کلیسا آراء و افکار بعضی از فیلسوفان را به عنوان عقاید مذهبی، ترویج کرده بود و مردم مسیحی مذهب هم آنها را به عنوان اموری یقینی و مقدّس پذیرفته بودند و از جمله‌ی آنها نظریّه‌ی کیهانی ارسطوئی و بطلمیوسی بود که کُپرنیک آنرا د و سایر دانشمندان بی غرض هم به بطلان آن پی بردند و چنانکه اشاره کردیم مقاومتهای تعصّب آمیز کلیسا و رفتار خشونت آمیز ارباب کلیسا با دانشمندان هم اثر معکوس بخشید.

این دگرگونی اندیشه‌ها و باورها و فرو ریختن پایه‌های فکری و فلسفی، موجب پدید آمدن یک بحران روانی در بسیاری از دانش‌پژوهان گردید و چنین شبهه‌ای را در اذهان پدید آورد که: از کجا سایر عقاید ما هم باطل نباشد و روزی بطلانش آشکار نگردد؟ و از کجا همین نظریات علمی جدید الاکتشاف هم روزگار دیگری ابطال نگردد؟ تا آنجا که اندیشمند بزرگی چون «مونتنی» منکر ارزش علم و دانش شد و صریحاً نوشت که از کجا می‌توان اطمینان یافت که نظریه‌ی «کپرنیک» هم روزگار دیگری ابطال نشود؟ وی بار دیگر شبهات شکّاکان و سوفسطائیان را با بیان جدیدی مطرح ساخت و از شک گرایی دفاع کرد، و بدین ترتیب، مرحله‌ی دیگری از شک گرایی پدید آمد.

خطر شک گرایی

حالت شک و تردید علاوه بر اینکه یک آفت رنج‌آور روانی استخطرهای مادّی و معنوی بزرگی را برای جامعه در بر دارد: با انکار ارزش شناخت نمی‌توان امیدی به پیشرفت علوم و معارف بست، همچنین جایی برای ارزشهای اخلاقی و نقش عظیم آنها در حیات انسانی باقی نمی‌ماند، چنانکه دین هم پایگاه عقلانی خود را از دست می‌دهد. بلکه بزرگترین ضربه‌ها متوجّه عقاید مذهبی می‌شود عقایدی که مربوط به امور مادّی و محسوس نیست، و هنگامی که سیل شک در دلهای مردم، جریان یابد طبعاً عقاید متعلّق به ماوراء طبیعت، آسیب پذیرتر خواهد بود.

بنابراین، شک گرایی آفتی است بس خطرناک که همه‌ی شؤون انسانی را تهدید به نابودی می‌کند، و با رواج آن هیچ نظام اخلاقی و حقوقی و سیاسی و دینی، قابل دوام نخواهد بود، و با توجیه آن هر گناه و جنایت و ظلم و ستمی قابل توجیه خواهد بود.

www.taq.ir

و به همین جهت است که مبارزه با شک گرایی هم وظیفه‌ی دانشمند و فیلسوف است و هم تکلّیف رهبران دینی و مذهبی، و هم مورد اهتمام مربّیان و سیاستمداران و مصلحان اجتماعی.

در قرن هفدهم میلادی فعالیتهای مختلفی برای ترمیم ویرانیهای رُنسانس، و از جمله برای مبارزه‌ی با خطرهای شک گرایی انجام گرفت.کلیکائیان غالباً در صدد بر آمدند که وابستگی مسیحیت را به عقل و علم ببُرند و عقاید مذهبی را از راه دل و ایمان، تقویت کنند. ولی فلاسفه و دانشمندان کوشیدند تا پایه‌ی محکم و تزلزل ناپذیری برای دانش و ارزش بجویند بگونه‌ای که نوسانات فکری و طوفانهای اجتماعی نتواند بنیاد آنرا نابود سازد.

فلسفه‌ی جدید

مهمترین تلاشی که در این عصر برای نجات از شک گرایی و تجدید حیات فلسفه انجام گرفت تلاش «رنه دکارت» فیلسوف فرانسوی بود که او را «پدر فلسفه جدید» لقب داده‌اند. وی بعد از مطالعات و تأمّلات فراوان در صدد بر آمد که پایه‌ی اندیشه‌ی فلسفی را بر اصلی خلل ناپذیر استوار کند، و آن اصل در جمله‌ی معروف وی خلاصه می‌شد که «شک می‌کنم پس هستم» یا «می‌اندیشم پس هستم» یعنی اگر در وجود هر چیزی شک، راه یابد هیچگاه در وجود خود شک تردیدی راه نخواهد یافت و چون شک و تردید بدون شک کننده و اندیشنده هم قابل تردید نخواهد بود.
سپس کوشید قواعد خاصّی برای تفکر و اندیشه شبیه قواعد ریاضی، وضع کند و مسائل فلسفی را بر اساس آنها حلّ و فصل نماید.

افکار و آراء دکارت در آن عصرِ تزلزل فکری، مایه‌ی آرامش خاطر بسیاری از دانش‌پژوهان گردید و اندیشمندان بزرگ دیگری مانند لایب نیتز، اسپینوزا، و مالبرانش نیز در تحکیم مبانی فلسفه‌ی جدید کوشیدند. ولی به هر حال، این کوششها نتوانست نظام فلسفی منسجم و دارای مبانی متقن و مستحکمی را به وجود بیاورد. و از سوی دیگر، توجّه عموم دانش‌پژوهان به علوم تجربی منعطف شده بود و چندان علاقه‌ای به تحقیق در مسائل فلسفی و ماوراء طبیعی، نشان نمی‌دادند. و این بود که در اروپا سیستم فلسفی نیرومند و استوار و پایداری بوجود نیامد و هر چند گاه، مجموعه‌ی آراء و افکار فیلسوفی به صورت مکتب فلسفی خاصّی عرضه می‌شد و در محدوده‌ی معیّنی کمابیش پیروانی پیدا می‌کرد ولی هیچکدام دوام و استقراری نمی‌یافت، چنانکه هنوز هم امر به همین منوال است.

اصالت تجربه و شک گرایی جدید

در حالی که فلسفه‌ی تعقّلی در قارّه‌ی اروپا تجدید حیات می‌کرد و می‌رفت که عقل، مقام و منزلت خود را در معرفت حقایق باز یابد گرایش دیگری در انگلستان، رشد می‌یافت که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود و به نام «فلسفه‌ی آمپریسم» نامیده شد.

آغاز این گرایش به اواخر قرون وسطی و به «ویلیام اُکامی» فیلسوف انگلیسی باز می‌گشت که قائل به اصالت تسمیه و در حقیقت منکر اصالت تعقّل بود، و در قرن شانزدهم «فرانسیس بیکن» و در قرن هفدهم «هابز» که ایشان نیز انگلیسی بودند بر اصالت حس و تجربه، تکیه می‌کردند، ولی کسانی که به نام فلاسفه‌ی آمپریست شناخته می‌شوند سه فیلسوف انگلیسی دیگر، به نامهای جان لاک، و جرج بارکلی و دیوید هیوم هستند.که از قرن هفدهم تا حدود یک قرن بعد، به ترتیب در باره‌ی مسائل شناخت به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظریه‌ی دکارت در باب «شناختهای فطری» سرچشمه‌ی همه‌ی شناختها را حس و تجربه شمردند.

www.taq.ir

در میان ایشان جان لاک، معتدلتر و به عقل گرایان نزدیکتر بود، و بارکلی رسماً طرفدار اصالت تسمیه (= نومینالیست) بود ولی (شاید ناخودآگاه) به اصل علّیت که یک اصل عقلی است تمسّک می‌کرد و همچنین آراء دیگری داشت که با اصالت حس و تجربه، سازگار نبود. امّا هیوم کاملاً به اصالت حس و تجربه، وفادار ماند و به لوازم آن که شک در ماوراء طبیعت بلکه، در حقایق امور طبیعی نیز بود ملتزم گردید و بدین ترتیب مرحله‌ی سوم شک گرایی در تاریخ فلسفه‌ی مغرب زمین، شکل گرفت.

فلسفه‌ی انتقادی کانت

افکار هیوم از جمله افکاری بود که زیربنای اندیشه‌های فلسفی کانت را تشکیل می‌داد، و بقول خودش «هیوم بود که او را از خواب جزم‌گرایی بیدار کرد» و مخصوصاً توضیحی که هیوم در باره‌ی اصل علّیت داده بود مبنی بر اینکه تجربه نمی‌تواند رابطه‌ی ضروری علّت و معلول را اثبات کند برای وی دلنشین بود.

کانت سالیان درازی در باره‌ی مسائل فلسفه اندیشید و رساله‌ها و کتابهای متعدّدی نوشت و مکتب فلسفی ویژه‌ای را عرضه کرد که نسبت به مکاتب مشابه، پایدارتر و مقبولتر واقع شد ولی سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری، توان حلّ مسائل متافیزیکی را ندارد و احکام عقلی در این زمینه، فاقد ارزش علمی است.

وی صریحاً اعلام داشت که مسائلی از قبیل وجود خدا و جاودانگی روح و اراده‌ی آزاد را نمی‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد ولی اعتقاد و ایمان به آنها لازمه‌ی پذیرش نظام اخلاقی، و به عبارت دیگر از اصول پذیرفته شده در احکام عقل عملی است، و این اخلاق است که ما را به ایمان به مبدأ و معاد می‌خواند نه بالعکس. از این‌روی کانت را باید احیاء کننده‌ی ارزشهای اخلاقی دانست که بعد از رُنسانس، دستخوش تزلزل شده و در معرض زوال و اضمحلال قرار گرفته بود، ولی از سوی دیگر باید یکی از ویرانگران بنیاد فلسفه‌ی متافیزیک به حساب آورد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ در قرون وسطی مجموعه‌ی علومی که در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد و شامل دستور زبان و ادبیات نیز بود به نام فلسفه‌ی اسکولاستیک نامیده می‌شد.

۲ ـ طرح مباحث عقلی در این مدارس، بیشتر برای توجیه عقایدی بود که کلیسا به نام عقاید مسیحیت می‌شناخت هر چند خالی از انحراف و تحریف نبود و به عقیده‌ی ما بعضی از آنها درست بر خلاف حقایقی بود که حضرت مسیح علیه‌السلام بیان فرموده بود.

۳ ـ انتخاب مباحث فلسفی، بستگی به نظر الهیات کلیسا داشت و غالباً نظریات افلاطون و نوافلاطونیان مورد تدریس و تأیید قرار گرفت و تنها در اواخر این دوره بود که نظریات ارسطو هم کمابیش ارزش و اعتباری یافت و تدریس آنها مُجاز شمرده شد.

۴ ـ از قرن چهاردهم میلادی عصر دیگری در اروپا آغاز می‌شود که همراه با تحوّل فرهنگی و دگرگونی بنیادی در باورها و ارزشها است و به همین جهت بنام «رُنسانس» یا تولّد جدید «نوزایش» نامگذاری شده است.

۵ ـ از دستاوردهای نامطلوب این عصر می‌توان سست‌شدن پایه‌های ایمان به غیب و نیز انزجار از مباحث عقلی و متافیزیکی، و به دیگر سخن: انحطاط دین و فلسفه را به حساب آورد.

۶ ـ فرو ریختن پایه‌های فکری و عقیدتی، موجب پیدایش یک بحران دینی ـ فلسفی، و روحیه‌ی شک گرایی خطرناک شد.

ـ برای مبارزه با این خطر، کلیسائیان کوشیدند برای مصونیت دین، آنرا از وابستگی به عقل و علم برهانند و بر راه دل تأکید نمایند، ولی فلاسفه کوشیدند تا پایگاه محکمی برای تعقّل و فلسفه بجویند.

ـ در قرن هفدهم میلادی دکارت به بازسازی فلسفه، همّت گماشت و وجود شک را نخستین واقعیت یقینی قلمداد کرد که مستلزم وجود شک کننده نیز می‌باشد، و آنرا نقطه‌ی اتکائی برای اثبات سایر واقعیّات قرار داد.

۹ ـ در اواخر همین قرن، مکتب تجربه گرایی در انگلستان رواج یافت و طی یک قرن، مراحل تکامل خود را پیمود و در اواخر قرن هیجدهم به سرنوشت نهائیش یعنی شک گرایی، منتهی شد.

۱۰ ـ در نیمه‌ی دوم قرن هیجدهم مکتب فلسفی جدیدی در آلمان به وسیله‌ی کانت بنیاد گردید که علوم ریاضی و طبیعی را قطعی و علمی معرّفی می‌کرد ولی مسائل متافیزیک و غیر تجربی را قابل حلّ علمی نمی‌دانست.

www.taq.ir

درس سوم
نگاهی به: سیر تفکّر فلسفی
(در دو قرن اخیر)

شامل:

ایدآلیسم عینی

پوزیتویسم

عقل گرایی و حس گرایی

اگزیستانسیالیسم

ماتریالیسم دیالکتیک

پراگماتیسم

مقایسه‌ای اجمالی

www.taq.ir

ایدآلیسم عینی

همچنان که قبلاً اشاره شد بعد از رُنسانس، نظام فلسفی پایداری در مغرب زمین به وجود نیامد بلکه همواره نظریّات و مکاتب مختلف فلسفی در حال زایش و مرگ بوده و هستند. تعدّد و تنوّع مکتبها و ایسمها از قرن نوزدهم رو به افزایش نهاد. و در این نگاه گذرا، مجال اشاره‌ای هم به همه‌ی آنها نیست و تنها به بعضی از آنها اشاره‌ی سریعی خواهیم کرد:

بعد از کانت (از اواخر قرن هیجدهم تا اواسط قرن نوزدهم) چند تن از فلاسفه‌ی آلمانی شهرت یافتند که اندیشه‌های ایشان کمابیش از افکار کانت، سرچشمه می‌گرفت و می‌کوشیدند که نقطه‌ی ضعف فلسفه‌ی وی را با بهره‌گیری از مایه‌های عرفانی، جبران کنند، و با اینکه اختلافاتی در میان نظریات ایشان وجود داشت در این جهت، شریک بودند که از یک دیدگاه شخصی شروع می‌کردند و با بیانی شاعرانه به تبیین هستی و پیدایش کثرت از وحدت می‌پرداختند و بنام «فلاسفه‌ی رومانتیک» موسوم شدند.

از جمله‌ی ایشان «فیخته» شاگرد بی‌واسطه‌ی کانت است که سخت علاقمند به اراده‌ی آزاد بود، و در بین نظریات کانت بر اصالت اخلاق و عقل عملی، تأکید می‌کرد. وی می‌گفت: عقل نظری، نظام طبیعت را بسان یک نظام ضروری می‌نگرد ولی ما در خودمان آزادی و میل به فعالیت اختیاری را می‌یابیم و وجدان ما نظامی را ترسیم می‌کند که باید برای تحقّق بخشیدن به آن تلاش کنیم. پس باید طبیعت را تابع «من» و نه امری مستقل و بی‌ارتباط با آن، تلقّی نماییم.

همین گرایش به آزادی بود که او و سایر رومانتیکها مانند شلینگ را به اصالت روح (که ویژگی آنرا آزادی می‌شمردند) و نوعی آیدآلیسم، سوق داد مکتبی که به دست «هگل» سامان یافت و به صورت یک نظام فلسفی نسبتاً منسجم در آمد و بنام «ایدآلیسم عینی» نامیده شد.

هگل که معاصر شلینگ بود، جهان را به عنوان افکار و اندیشه‌هایی برای روح مطلق، تصوّر می‌کرد که میان آنها روابط منطقی، حکمفرما است نه روابط علّی و معلولی، به گونه‌ای که دیگر فلاسفه، قائل هستند.

به نظر وی سیر پیدایش ایده‌ها از وحدت به کثرت و از عام به خاص است. در مرتبه‌ی نخست، عامترین ایده‌ها یعنی ایده‌ی «هستی» قرار دارد که مقابل آن یعنی ایده‌ی «نیستی» از درون آن پدید می‌آید و سپس با آن ترکیب شده به صورت ایده‌ی «شدن» در می‌آید. شدن که جامع «سنتز» هستی «تز» و نیستی «آنتی‌تز» است به نوبه‌ی خود در موقعیت «تز» قرار می‌گیرد و مقابل آن از درونش ظاهر می‌شود و با ترکیب شدن با آن، سنتز جدیدی تحقق می‌یابد و این جریان همچنان ادامه پیدا می‌کند تا به خاص‌ترین مفاهیم بینجامد.

هگل این سیر سه حدّی (تریاد) را «دیالکتیک» می‌نامید و آن‌را قانونی کلی برای پیدایش همه‌ی پدیده‌های ذهنی و عینی می‌پنداشت.

پوزیتویسم

در اوائل قرن نوزدهم میلادی اگوست کُنت فرانسوی که «پدر جامعه‌شناسی» لقب یافته است یک مکتب تجربی افراطی را به نام «پوزیتویسم» (= اثباتی، تحصّلی، تحقّقی) بنیاد نهاد[1] که اساس آنرا اکتفاء به داده‌های بی‌واسطه‌ی حواس، تشکیل می‌داد و از یک نظر، نقطه‌ی مقابل ایدآلیسم بشمار می‌رفت.

www.taq.ir

کُنت حتّی مفاهیم انتزاعی علوم را که از مشاهده‌ی مستقیم به دست نمی‌آید متافیزیکی و غیر علمی می‌شمرد و کار به جایی رسید که اصولاً قضایای متافیزیکی، الفاظی پوچ و بی‌معنی به حساب آمد.

اگوست کنت برای فکر بشر، سه مرحله‌ی قائل شد[۲]: نخست، مرحله‌ی الهی و دینی، که حوادث را به علل ماورائی نسبت می‌دهد. دوم، مرحله‌ی فلسفی، که علّت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیاء می‌جوید. و سوم مرحله‌ی علمی که به جای جستجو از چرایی پدیده‌ها، به چگونگی پیدایش و روابط آنها با یکدیگر می‌پردازد، و این همان مرحله‌ی اثباتی و تحقّقی است.

شگفت‌آور این است که وی سرانجام به ضرورت دین برای بشر، اعتراف کرد ولی معبود آنرا «انسانیت» قرار داد و خودش عهده‌دار رسالت این آیین شد و مراسمی برای پرستش فردی و گروهی، تعیین کرد.

آیین انسان پرستی که نمونه‌ی کامل اومانیسم است در فرانسه و انگلستان و سوئد و آمریکای شمالی و جنوبی، پیروانی پیدا کرد که رسماً به آن گرویدند و معابدی برای پرستش انسان بنا نهادند ولی تأثیرات غیر مستقیمی در دیگران هم بجای گذاشت که در اینجا مجال ذکر آنها نیست.

عقل گرایی و حس گرایی

مکاتب فلسفی مغرب زمین به دو دسته‌ی کلی، تقسیم می‌شوند: عقل‌گرایان و حس‌گرایان، نمونه‌ی بارز دسته‌ی اول در قرن نوزدهم ایدآلیسم هگل بود که حتّی در انگلستان هم طرفدارانی پیدا کرد، و نمونه‌ی بارز دسته‌ی دوم پوزیتویسم بود که تا امروز هم رواج دارد و ویتگنشتاین و کارناپ و راسل از طرفداران این مکتب‌اند.

غالب فلاسفه‌ی الهی از عقل‌گرایان، و غالب ملحدان از حس‌گرایان هستند و در میان موارد غیر غالب می‌توان از «مک‌تاگارت» فیلسوف هگلی انگلیسی نام برد که گرایش الحادی داشت.

تناسب حس گرایی با انکار و دست کم شک در ماوراء طبیعت، روشن است و چنین بود که پیشرفت فلسفه‌ی حسّی و پوزیتویستی، گرایشهای مادّی و الحادی را به دنبال می‌آورد و نبودن رقیب نیرومند در جناح عقل گرایان، زمینه را برای رواج آنها فراهم می‌کرد.

چنانکه اشاره شد مشهورترین مکتب عقل گرای قرن نوزدهم، ایدآلیسم هگل بود که علی رغم جاذبه‌ی ناشی از نظام نسبتاً منسجم و وسعت مسائل و دیدگاهها، فاقد منطق قوی و استدلالهای متقن بود و طولی نکشید که حتّی از طرف علاقمندان هم مورد انتقاد و معارضه، واقع شد. و از جمله دو نوع واکنش همزمان ولی مختلف در برابر آن پدید آمد که یکی از طرف «سون کی‌یرکگارد» کشیش دانمارکی و بنیانگذار مکتب اگزیستانسیالیسم، و دیگری از طرف «کارل مارکس» یهودی زاده‌ی آلمانی و مؤسس ماتریالیسم دیالکتیک، انجام گرفت.

اگزیستانسیالیسم

گرایش رومانتیکی که به منظور توجیه آزادی انسان پدید آمده بود سرانجام در ایدآلیسم هگل به صورت یک نظام فلسفی جامع در آمد و تاریخ را به عنوان روندی اصیل و عظیمی معرّفی کرد که بر اساس اصول دیالکتیک پیش می‌رود و تکامل می‌یابد.

www.taq.ir

و بدین ترتیب از مسیر اصلی، منحرف گردید، زیرا در این نگرش، اراده‌های فردی، نقش اصیل خود را از دست می‌داد، و از این-روی مورد انتقادات زیادی قرار گرفت.

یکی از کسانی که منطق و فلسفه‌ی تاریخ هگل را شدیداً مورد انتقاد قرار داد کی یرکگارد بود که بر مسئولیت فردی انسان و اراده‌ی آزاد وی در سازندگی خویش، تأکید می‌کرد و انسانیّت انسان را در گرو آگاهی از مسئولیت فردی به خصوص مسئولیت در برابر خدا می‌دانست و می‌گفت: «نزدیکی و پیوند و ارتباط با خدا است که آدمی را انسان می‌سازد.»

این گرایش که با فلسفه‌ی پدیدار شناسی (فنومنولژی) اِدموند هوسّرل، تقویت می‌شد به پیدایش اگزیستانسیالیسم انجامید و اندیشمندانی مانند هایدگر و یاسپرس در آلمان، و مارسل و ژان پل سارتر در فرانسه با دیدگاههای الحادی و الهی آن گرویدند.

ماتریالیسم دیالکتیک

بعد از رُنسانس که فلسفه و دین در اروپا دچار بحران شدند الحاد و مادّیگری کمابیش رواج یافت و در قرن نوزدهم چند تن از زیست‌شناسان و پزشکان مانند فوگت و بوخنر و ارنست هگل بر اصالت مادّه و نفی ماوراء طبیعت تأکید مهمترین مکتب فلسفی ماتریالیسم به وسیله‌ی کارل مارکس و انگلس پی‌ریزی گردید. مارکس، منطق دیالکتیک و اصالت تاریخ را از هگل و مادیگری را از فویرباخ گرفت و عامل اصلی تحوّلات جامعه و تاریخ را که به گمان وی طبق اصول دیالکتیک و مخصوصاً بر اساس تضادّ و تناقض صورت می‌گیرد عامل اقتصادی دانست و آن‌را زیربنای همه‌ی شؤون انسانی معرّفی کرد و سایر شؤون اجتماعی و فرهنگی را تابع آن شمرد.

وی برای تاریخ انسان، مراحلی قائل بود که از مرحله‌ی اشتراکی نخستین آغاز می‌شود و به ترتیب از مراحل برده‌داری و فئودالیسم و سرمایه‌داری می‌گذرد و به سوسیالیسم و حکومت کارگری می‌رسد و سرانجام به کمونیسم ختم می‌شود یعنی مرحله‌ای که مالکیت به طور کلّی لغو می‌گردد و نیازی به دولت و حکومت هم نخواهد بود.

پراگماتیسم

در پایان این مرور سریع، نگاهی بیفکنیم بر تنها مکتب فلسفی که به وسیله‌ی اندیشمندان آمریکائی در آستانه‌ی قرن بیستم به وجود آمد و مشهورترین ایشان ویلیام جیمز روانشناس و فیلسوف معروف است.

این مکتب که به نام پراگماتیسم (= اصالتِ عمل) نامیده می‌شود قضیّه‌ای را حقیقت می‌داند که دارای فایده‌ی عملی باشد، و به دیگر سخن: حقیقت عبارتست از معنایی که ذهن می‌سازد تا به وسیله‌ی آن به نتایج عملی بیشتر و بهتری دست یابد. و این نکته‌ای است که در هیچ مکتب فلسفی دیگری صریحاً مطرح نشده است، گو اینکه ریشه‌ی آن‌را در سخنان هیوم می‌توان یافت در آنجا که عقل را خادم رغبتهای انسان می‌نامد و ارزش معرفت را به جنبه‌ی عملی، منحصر می‌کند.

اصالت عمل به معنایی که گفته شد نخستین بار توسط شارل پیِرْس آمریکائی مطرح شد و بعد به صورت عنوانی برای مشرب فلسفی ویلیام جیمز در آمد مشربی که طرفدارانی در آمریکا و اروپا پیدا کرد.

جیمز که روش خود را تجربی خالص می‌نامید در تعیین قلمرو تجربه با دیگر تجربه‌گرایان اختلاف نظر داشت و آن‌را علاوه بر تجربه‌ی حسّی و ظاهری، شامل تجربه‌ی روانی و تجربه دینی هم می‌شمرد و عقائد مذهبی، مخصوصاً اعتقاد به قدرت و رحمت الهی را برای سلامت روانی مفید، و به همین دلیل، حقیقت می‌دانست. و خود وی که در بیست و نه سالگی دچار یک بحران

www.taq.ir

روحی شده بود با توجّه به خدا و رحمت و قدرت او بر تغییر سرنوشت انسان، بهبود یافت، و از اینروی بر نماز و نیایش تأکید می‌کرد ولی خدا را هم کامل مطلق و نامتناهی نمی‌دانست بلکه برای او هم تکامل، قائل بود و اساساً عدم تکامل را مساوی با سکون و دلیل نقص می‌پنداشت!

ریشه‌ی این تکامل‌گرایی افراطی و تجاوزگر را در پاره‌ای از سخنان هگل از جمله در مقدمه‌ی «پدیدار شناسی ذهن» می‌توان یافت ولی بیش از همه‌ی بِرْگسون و وایتهِد اخیراً بر آن اصرار ورزیده‌اند.

ویلیام جیمز همچنین بر اراده‌ی آزاد و نقش سازنده‌ی آن، تأکید داشت و در این جهت با پیروان اگزیستانسیالیسم همنوا بود.

مقایسه‌ای اجمالی

با این نگاه سریع بر سیر تفکّر فلسفی، بشر ضمن آشنا شدن با تاریخچه‌ی اجمالی فلسفه، روشن شد که فلسفه‌ی غربی بعد از رُنسانس چه نشیب و فرازهایی را پیمود و خلنهاچه پیور کرده و هم اکنون در چه موقعیّت متزلزل و تناقض‌آمیزی قرار دارد. و با اینکه گهگاه موشکافیهای ظریفی از طرف بعضی از فیلسوفان آن سامان، انجام گرفته و مسائل دقیقی مخصوصاً در زمینه‌ی شناخت، مطرح شده و همچنین جرقه‌های روشنگری در برخی از عقلها و دلها درخشیده است ولی هیچگاه نظام فلسفی نیرومند و استواری به وجود نیامده و نقطه‌های درخشان فکری نتوانسته استخط راست پایداری را فرا راه اندیشمندان ترسیم نماید، بلکه همواره آشفتگیها و نابسامانیها بر جوّ فلسفی مغرب زمین، حاکم بوده و.هست

و این، درست بر خلاف وضعی است که در فلسفه‌ی اسلامی، جریان داشته و دارد. زیرا فلسفه‌ی اسلامی همواره یک مسیر مستقیم و بالنده را طی کرده و با وجود گرایشهایی که گهگاه به این سوی و آن سوی پیدا کرده هیچگاه از مسیر اصلی، منحرف نشده و گرایشهای فرعی مختلف مانند شاخه‌های درختی که در جهات مختلف می‌گسترد بر رشد و شکوفاییش افزوده است.

امید آنکه این سیر تکاملی به همّت اندیشمندان متعهّد همچنان ادامه یابد تا اینکه محیطهای ظلمانی دیگر نیز در پرتو انوار تابناکش روشن گردند و از حیرتها و سرگردانیها رهایی یابند.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ بعد از کانت چند تن از فلاسفه‌ی آلمانی با الهام گرفتن از اصالت عقل عملی در فلسفه‌ی وی و با بهره‌گیری از مایه‌های عرفانی برای جبران نقاط ضعف آن، مکتب فلسفی ویژه‌ای را ارائه کردند که به نام «رومانتیک» نامیده شد.

۲ ـ هگل با استفاده از پیش‌کسوتان (مانند فیخته) و معاصرینش (مانند شلینگ) و با بررسی نقّادانه از سخنان ایشان فلسفه‌ی جامع و نسبتاً منسجمی را به وجود آورد که به نام ایدآلیسم عینی نامید شد.

۳ ـ به نظر وی پدیده‌های جهان، اندیشه‌های روح مطلق‌اند که بر اساس قوانین منطق دیالکتیک به وجود می‌آیند و تکامل می‌یابند. و اصول دیالکتیک در عین حال که اصولی منطقی و ذهنی هستند بر عالم عینی و خارجی نیز حکمفرما می‌باشند زیرا طبق این نگرش ایدآلیستی، دوگانگی ذهن و عین برداشته می‌شود و همه‌ی پدیده‌های عینی، پدیده‌های ذهنی روح مطلق نیز به شمار می‌روند.

۴ ـ اگوست کنت برای اندیشه‌ی انسان، سه مرحله‌ی قائل بود: مرحله‌ی الهی و دینی، مرحله‌ی فلسفی و متافیزیکی، و مرحله‌ی علمی و تحقّقی، که مرحله‌ی نهائی فکر بشر است و به چگونگی پیدایش (نه چرایی) پدیده‌ها و روابط آنها با یکدیگر می‌اندیشد روابطی که قابل درک‌شناخت‌جویی است و این، نهایت چیزی است که انسان، توان شناخت واقعی آن‌را دارد. و هر آن چیزی که قابل درک بی واسطه‌ی حسّی نباشد علمی نخواهد بود بلکه یا از اساطیر مذهبی است و یا از اندیشه‌های فلسفی متافیزیکی.

۵ ـ فلسفه‌ی هگل به واسطه‌ی ضعف منطق و سستی پایه‌های عقلی‌اش، مورد انتقادهای گوناگونی قرار گرفت و از جمله دو خطّ کمابیش مخالف با آن به صورت اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک در برابر آن پدید آمد.

۶ ـ محور اصلی اگزیستانسیالیسم، اختیار انسان در ساختن خویش و رقم زدن سرنوشت خویش است. این گرایش با انگیزه‌ی الهی و به وسیله‌ی یک کشیش دانمارکی به نام کی‌یرکگارد و با تأکید بر مسئولیت انسان در برابر خدای متعال بنیاد گردید ولی رفته رفته به صورت یک گرایش اومانیستی و بی‌تفاوت نسبت به دین در آمد و امروز معروفترین شاخه‌های آن همان شاخه‌ی الحادی سارتر است.

۷ ـ ماتریالیسم دیالکتیک به وسیله‌ی مارکس و انگلس به وجود آمد و جوهر آن‌را انکار ماوراء طبیعت و نیز حرکت تکاملی جهان مادّه بر اساس قوانین دیالکتیک و مخصوصاً قانون تضاد و تناقض، تشکیل می‌دهد.

۸ ـ پراگماتیسم تنها مکتب فلسفی است که به وسیله‌ی اندیشمندان آمریکائی پی‌ریزی گردیده و اساس آن‌را اهتمام به کار و ابتکار در برابر اندیشه و تعقّل، تشکیل می‌دهد و حتّی حقیقت را مساوی با فکری می‌داند که در مقام عمل به کار آید.

۹ ـ معروفترین چهره‌ی این مکتب، ویلیام جیمس روانشناس معروف است که بر تجربه‌های درونی و دینی، تکیه می‌کرد و نماز و نیایش را بهترین ضامن سلامت روان و داروی شفابخش امراض روانی می‌دانست و تأثیر آن‌را هم در زندگی خویش تجربه کرده بود و هم در بیماران روانی. وی همچنان بر اراده‌ی آزاد انسان تأکید می‌کرد چیزی که مورد انکار روانشناسان حس‌گرا و پوزیتویست بوده و هست.

۱۰ ـ در طول تاریخ فلسفه‌ی غرب، جرقه‌های روشنگری در عقلها و دلها درخشیده ولی در اثر پراکندگی نتوانسته است خط مستقیم پایداری را در تفکر فلسفی آن سامان، رسم نماید بر خلاف فلسفه‌ی اسلامی که هیچگاه از مسیر اصلی، منحرف نشده و اختلاف گرایشهای فرعی بر غنی و نضج آن افزوده است.

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱ ـ قبلاً «کنت دوسن سیمون» چنین مکتبی را پیشنهاد کرده بود و ریشه‌ی آن‌را در افکار کانت می‌توان یافت.

۲ ـ گویند: اگوست کنت، این مراحل سه‌گانه را از پزشکی بنام دکتر بوردان، گرفته بود.

www.taq.ir

درس چهارم
معانی اصطلاحی علم و فلسفه

شامل

مقدمه

اشتراک لفظی معانی اصطلاحی «علم»

معانی اصطلاحی «فلسفه»

فلسفه‌ی علمی

www.taq.ir

مقدّمه

در درس اوّل اشاره شد که واژه‌ی فلسفه از آغاز به صورت اسم عامّی بر همه‌ی علوم حقیقی (= غیر قراردادی) اطلاق می‌شد، و در درس دوم اشاره کردیم که در قرون وسطی قلمرو فلسفه، وسعت یافت و بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان را در بر گرفت، و در درس سوم دانستیم که پوزیتویسم، شناخت علمی را در مقابل شناخت فلسفی و متافیزیکی قرار می‌دهد و تنها علوم تجربی را شایسته‌ی نام «علمی» می‌داند.

طبق اصطلاح اوّل که در عصر اسلامی نیز رواج یافت فلسفه دارای بخشهای مختلفی است که هر بخشی از آن بنام علم خاصّی نامیده می‌شود و طبعاً تقابلی بین فلسفه و علم، وجود نخواهد داشت. و امّا اصطلاح دوم در قرون وسطی در اروپا پدید آمد و با پایان یافتن آن دوران، متروک گردید.

و امّا طبق اصطلاح سوم که هم اکنون در مغرب زمین رواج دارد فلسفه و متافیزیک در برابر علم، قرار می‌گیرد. و چون این اصطلاح کمابیش در کشورهای شرقی هم رایج‌شده لازم است توضیحی پیرامون علم و فلسفه و متافیزیک و نسبت بین آنها داده شود و ضمناً اشاره‌ای به اقسام علوم و دسته‌بندی آنها نیز بشود.

پیش از پرداختن به این مطالب، نکته‌ای را در باره‌ی اشتراک لفظی واژه‌ها و اختلاف معانی و اصطلاحات یک لفظ، یادآور می‌شویم که از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است و غفلت از آن، موجب مغالطات و اشتباه‌کاریهای فراوانی می‌گردد.

اشتراک لفظی

در همه‌ی زبانها (تا آنجا که اطّلاع حاصل شده) لغاتی یافت می‌شود که هر کدام دارای معانی لغوی و عرفی و اصطلاحی متعدّدی است و به نام «مشترک لفظی» نامیده می‌شود چنانکه در زبان فارسی واژه‌ی «دوش» به معنای شب گذشته، و کتف (شانه) و دوش حمّام به کار می‌رود و کلمه‌ی «شیر» به معنای شیر درنده، و شیر نوشیدنی، و شیر آب، استعمال می‌شود.[1]

وجود مشترکات لفظی، نقش مهمّی را در ادبیات و شعر، بازی می‌کند ولی در علوم و بویژه در فلسفه، مشکلات زیادی را به بار آورد مخصوصاً با توجه به اینکه معانی مشترک گاهی به قدری به هم نزدیکند که تمییز آنها از یکدیگر دشوار است و بسیاری از مغالطات در اثر این گونه اشتراکات لفظی روی داده و حتّی گاهی بزرگان ورطه‌ین دام، گرفتار شده‌اند.

از اینروی بعضی از بزرگان فلاسفه مانند ابن سینا مقیّد بوده‌اند که قبل از ورود در بحثهای دقیق فلسفی، نخست معانی مختلف واژه‌ها و تفاوت اصطلاحات آنها را روشن کنند تا از خلط و اشتباه، جلوگیری به عمل آید.

برای نمونه یکی از مشترکات لفظی را ذکر می‌کنیم که کاربردهای گوناگون و اشتباه‌انگیزی دارد و آن واژه‌ی «جبر» است.

جبر در اصل لغت به معنای جبران کردن و بر طرف نمودن نقص است، بعداً به معنای شکسته‌بندی به کار رفته و شاید نکته‌ی انتقال، این بوده که شکسته‌بندی نوعی جبران نقص است، و احتمالاً در آغاز برای شکسته‌بندی، وضع شده و بعد نسبت به جبران هر نقصی تعمیم داده شده است.

کاربُرد سوم این کلمه، مجبور کردن و تحت فشار قرار دادن است و شاید نکته‌ی انتقال به این معنی، تعمیم لازمه‌ی شکسته‌بندی باشد یعنی چون لازمه‌ی عادی این کار این است که عضو شکسته شده را تحت فشار قرار می‌دهند تا استخوانها

www.taq.ir

جفت شود به هر فشاری که از کسی به دیگری وارد شود و او را بی‌اختیار وادار به انجام کاری کند جبر، اطلاق شده است و شاید ابتداء در مورد فشار فیزیکی و سپس در مورد فشار روانی به کار رفته باشد و بالأخره توسعه یافته و در مورد هر گونه احساس فشاری به کار رفته است هر چند از ناحیه‌ی شخص دیگری نباشد.

تا اینجا تحوّل مفهوم جبر را از نظر لغت و عرف، بررسی کردیم اکنون اشاره‌ای به معانی اصطلاحی این واژه در علوم و فلسفه نیز خواهیم کرد:

یکی از اصطلاحات علمی جبر همان اصطلاحی ریاضی است‌یعنی نوعی محاسبه که در آن به جای اعداد از حروف استفاده می‌شود و شاید نکته‌ی جعل این اصطلاح این باشد که در محاسبات جبری کمّیتهای مثبت و منفی به وسیله‌ی یکدیگر جبران می‌شوند یا کمّیت مجهول در یکی از طرفین معادله را می‌توان با توجّه به طرف دیگر یا با انتقال دادن عضوی از آن، معلوم کرد که این خود نوعی جبران است.

اصطلاح دیگر آن، مربوط به روانشناسی است که در مقابل اختیار و اراده‌ی آزاد به کار می‌رود، و مشابه آن مسأله «جبر و اختیار» است که در علم کلام، مطرح می‌شود، و همچنین در اخلاق و حقوق و فقه نیز کاربُردهایی دارد که توضیح همه‌ی آنها به درازا می‌کشد.

از دیر زمان مفهوم جبر (در مقابل مفهوم اختیار) با مفهوم حتمیّت و ضرورت و وجوب فلسفی، خلط شده و در واقع، کاربُرد غلطی را برای آن به وجود آورده که همان حتمیت و ضرورت باشد، چنانکه در مورد معادل آن «دِترمی‌نیسم» در زبانهای بیگانه، مشاهده می‌شود. و در نتیجه، چنین توهّمی به وجود آمده که در هر موردی، ضرورت علّی و معلولی پذیرفته شود در آنجا اختیار، موردی نخواهد داشت و بر عکس، نفی ضرورت و حتمیّت، مستلزم اثبات اختیار است و آثار این توهّم در چندین مسأله فلسفی ظاهر شده که از جمله آنها این است که متکلّمین، ضرورت علّی و معلولی را در مورد فاعل مختار، انکار کرده‌اند و به دنبال آن، فلاسفه را متّهم نموده‌اند که خدای متعال را مختار نمی‌دانند. از سوی دیگر جبریّین، وجود سرنوشت‌حتمی را دلیل قول خودشان دانسته‌اند، و در مقابل، معتزله که قائل به اختیار انسان هستند، سرنوشت حتمی را نفی کرده‌اند. در صورتی که حتمیّتِ سرنوشت، ربطی به جبر ندارد و در حقیقت، این مشاجرات که سابقه‌ای طولانی دارد در اثر خلط بین مفهوم جبر و مفهوم ضرورت، روی داده است.

نمونه‌ی تأسّف انگیز دیگر آنکه: بعضی از فیزیکدانها ضرورت علّی در مورد پدیده‌های میکروفیزیکی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده‌اند و در مقابل، بعضی از دانشمندان خداپرست غربی خواسته‌اند از نفی ضرورت در این پدیده‌ها وجود اراده‌ی الهی را اثبات نمایند بگمان اینکه نفی ضرورت و انکار دترمی‌نیسم در این موارد، مستلزم این است که نیروی مختاری در آنجا اثبات شود!

حاصل آنکه وجود مشترکات لفظی بخصوص در مواردی که معانی متشابه و متقاربی داشته باشند اشکالاتی را در بحثهای فلسفی پیش می‌آورد و این دشواریها هنگامی مضاعف می‌شود که یک لفظ، معانی اصطلاحی متعدّدی در یک علم داشته باشد چنانکه در مورد واژه‌ی «عقل» در فلسفه و واژه‌های «ذاتی» و «عرضی» در منطق، چنین است. از این روی، ضرورت توضیح معانی مشترک و تعیین معنای مورد نظر در هر مبحث، روشن می‌شود.

معانی اصطلاحی «علم»

از جمله واژه‌هایی که کاربُردهای گوناگون و اشتباه انگیز دارد واژه‌ی «علم» است. مفهوم لغوی این کلمه و معادلهایش در زبانهای دیگر مانند دانش و دانستن در زبان فارسی، روشن و بی نیاز از توضیح است ولی علم، معانی اصطلاحی مختلفی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

www.taq.ir

۱ ـ اعتقاد یقینی مطابق با واقع، در برابر جهل بسیط و مرکّب، هر چند در قضیّه‌ی واحدی باشد.

۲ ـ مجموعه قضایایی که مناسبتی بین آنها در نظر گرفته شده هر چند قضایای شخصی و خاص باشد. و به این معنی است که علم تاریخ (دانستن حوادث خاصّ تاریخی) و علم جغرافیا (دانستن احوال خاص مناطق مختلف کره زمین) و علم رجال و بیوگرافی شخصیّتها هم «علم» نامیده می‌شود.

ـ مجموعه قضایای کلّی که محور خاصّی برای آنها لحاظ شده و هر کدام از آنها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصادیق متعدّد می‌باشد هر چند قضایای اعتباری و قراردادی باشد، و به این معنی است که علوم غیر حقیقی و قراردادی لغت و دستور زبان هم «علم» خوانده می‌شود ولی قضایای شخصی و خاص مانند قضایای فوق الذکر «علم» بشمار نمی‌رود.

۴ ـ مجموعه قضایایی کلّی حقیقی (= غیر قراردادی) که دارای محور خاصّی باشد. این اصطلاح، همه‌ی علوم نظری و عملی و از جمله الهیّات و ما بعد الطبیعه را در بر می‌گیرد ولی شامل قضایای شخصی و اعتباری نمی‌شود.

۵ ـ مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه‌ی حسّی، قابل اثبات باشد. و این همان اصطلاحی است که پوزیتویستها به کار می‌برند و بر اساس آن، علوم و معارف غیر تجربی را «علم» نمی‌شمارند.

منحصر کردن واژه‌ی «علم» به علوم تجربی تا آنجا که مربوط به نامگذاری و جعل اصطلاح باشد جای بحث و مناقشه ندارد ولی جعل این اصطلاح از طرف پوزیتویستها مبتنی بر دیدگاه خاصّ ایشان است که دایره‌ی معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را محدود به امور حسّی و تجربی می‌پندارند و اندیشیدن در ماوراء آنها را لغو و بی حاصل، قلمداد می‌کنند. ولی متأسّفانه این اصطلاح، در سطح جهان، رواج یافته، و بر طبق آن، علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است.

ما قضاوت در باره‌ی قلمرو معرفت یقینی و ردّ نظریّه‌ی پوزیتویستی و اثبات شناخت حقیقی نسبت به ماوراء قلمرو حسّ و تجربه را به مبحث «شناخت‌شناسی» موکول می‌کنیم. و اینک به توضیح مفهوم فلسفه و متافیزیک می‌پردازیم:

معانی اصطلاحی «فلسفه»

تاکنون با سه معنای اصطلاحی فلسفه آشنا شده‌ایم: اصطلاح اولِ آن، شامل همه‌ی علوم حقیقی می‌شود، و اصطلاح دوم آن، بعضی از علوم قراردادی را هم در بر می‌گیرد، و اصطلاح سوم آن، مخصوص به معرفتهای غیر تجربی است و در مقابل علم (= معرفت تجربی) به کار می‌رود.

فلسفه، طبق این اصطلاح، شامل منطق، شناخت‌شناسی، هستی شناسی (متافیزیک)، خدا شناسی، روان شناسی نظری (= غیر تجربی)، زیبایی شناسی، اخلاق و سیاست می‌شود[1] هر چند در این زمینه کمابیش اختلاف نظرهایی وجود دارد و گاهی فقط به معنای فلسفه‌ی اُولی یا متافیزیک به کار می‌رود و بنابراین می‌توان آن‌را اصطلاح چهارمی تلقی کرد.

واژه‌ی فلسفه کاربردهای اصطلاحی دیگری نیز دارد که غالباً همراه با صفت‌یا مضاف الیه استعمال می‌شود مانند «فلسفه‌ی علمی» و «فلسفه‌ی علوم».

فلسفه‌ی علمی

این تعبیر نیز در موارد گونه‌گونی به کار می‌رود:

www.taq.ir

الف ـ در باره‌ی فلسفه تحقّقی. اگوست کنت پس از محکوم کردن تفکر فلسفی و متافیزیکی و انکار قوانین عقلی جهان شمول، علوم تحقّقی را به شش بخش اساسی، تقسیم کرد که هر یک، قوانین ویژه‌ی خود را خواهد داشت، به این ترتیب: ریاضیات، کیهان شناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و علم الاجتماع (جامعه شناسی) و کتابی به نام «درسهایی درباره‌ی فلسفه پوزیتویسم» در شش مجلّد نگاشت و کلیات علوم ششگانه را با شیوه‌ی به اصطلاح تحققی، مورد بررسی قرار داد و سه مجلّد آن‌را به جامعه شناسی، اختصاص داد هر چند اساس این فلسفه‌ی تحقّقی را ادّعاهای جزمی غیر تحقّقی، تشکیل می‌دهد!

به هر حال، محتوای این کتاب که در واقع، طرحی برای بررسی علوم و بویژه علوم اجتماعی است بنام فلسفه‌تحقّقی و فلسفه‌ی علمی نامیده می‌شود.

ب ـ در مورد فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک. مارکسیستها بر خلاف پوزیتویستها بر ضرورت فلسفه و وجود قوانین جهان شمول، تأکید می‌کنند ولی معتقدند که این قوانین، از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست می‌آید نه از اندیشه‌های عقلی و متافیزیکی، و از اینروی فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک را که به حسب ادّعای خودشان از دستآوردهای علوم تجربی به دست آمده است فلسفه‌ی علمی می‌نامند هر چند علمی بودن آن، بیش از علمی بودن فلسفه‌ی پوزیتویسم نیست و اساساً فلسفه‌ی علمی (در صورتی که «علمی» به معنای «تجربی» باشد) تعبیر ناهماهنگ و شبیه «کوسه‌ی ریش پهن» است و در بحثهای تطبیقی، سخنان ایشان را مورد نقّادی قرار داده‌ایم.[۳]

ج ـ اصطلاح دیگر فلسفه‌ی علمی مرادف با «متدلوژی» (= روش شناسی) است. روشن است که هر علمی به مقتضای نوع مسائل، روش خاصی را برای تحقیق و اثبات مطالب، می‌طلبد. مثلاً مسائل تاریخی را نمی‌توان در آزمایشگاه و به وسیله‌ی تجزیه و ترکیب موادّ و عناصر، حلّ کرد. چنانکه هیچ فیلسوفی نمی‌تواند با تحلیلات و استنتاجات ذهنی و فلسفی اثبات کند که «ناپلئون در چه سالی به روسیه حمله کرد؟ و آیا در این جنگ پیروز شد یا شکست‌خورد؟» بلکه باید این گونه مسائل را با بررسی اسناد و مدارک و ارزیابی اعتبار آنها اثبات کرد.

بطور کلی، علوم (به معنای عام) را از نظر اسلوب تحقیق و روش پژوهش و سبک بررسی مسائل و اثبات مطالب می‌توان به سه دسته‌ی کلی تقسیم کرد: علوم عقلی، علوم تجربی، علوم نقلی و تاریخی.

بررسی انواع و طبقات علوم و تعیین روشهای کلّی و جزئی هر یک از دسته‌های سه‌گانه، علمی را به نام «متدلوژی» پدید آورده است که احیاناً به نام «فلسفه علمی» نامیده می‌شود، چنانکه گاهی «منطق عملی» خوانده می‌شود.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ چون در چند قرن اخیر در اروپا واژه‌های علم و فلسفه در مقابل یکدیگر قرار گرفته، لازم است توضیحی پیرامون اصطلاحات علم و فلسفه داده شود.

۲ ـ اساساً اشتراک لفظی و وجود معانی مختلف برای یک لفظ موجب مشکلات و مغالطاتی در مباحث علمی و بخصوص مباحث فلسفی می‌شود. و از اینروی، ضرورت دارد قبل از ورود در هر مبحث، معنای منظور از اصطلاحات مورد استعمال در آن مبحث، توضیح داده شود.

۳ ـ واژه‌ی «علم» دارای معانی اصطلاحی گوناگونی است که مهمترین آنها از این قرار است:

الف ـ اعتقاد یقینی.

ب ـ مجموعه قضایای متناسب، اعمّ از جزئی و کلّی.

ج ـ مجموعه قضایای کلّی، اعمّ از حقیقی و اعتباری.

د ـ مجموعه قضایای کلّی حقیقی.

ه ـ ـ مجموعه قضایای تجربی.

۴ ـ واژه‌ی فلسفه نیز اصطلاحاتی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

الف ـ همه‌ی علوم حقیقی.

ب ـ علوم حقیقی به اضافه‌ی بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان.

ج ـ علوم غیر تجربی مانند منطق، الهیّات، زیبایی شناسی و غیرها. د ـ خصوص ما بعد الطبیعه و الهیّات.

۵ ـ تعبیر «فلسفه‌ی علمی» نیز در موارد مختلفی به کار می‌رود: الف طرح بررسی علوم تحقّقی (فلسفه‌ی پوزیتویسم).

ب ـ فلسفه‌ی مارکسیسم (ماتریالیسم دیالکتیک).

ج ـ متدلوژی یا روش شناسی علوم.

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱ ـ آن یکی شیر است اندر بادیه و آن دگر شیر است اندر بادیه آن یکی شیر است که آدم می‌خورد و آن دگر شیر است که آدم می‌خورد.

www.taq.ir

درس پنجم
فلسفه و علوم

شامل:

فلسفه‌ی علوم

متافیزیک

نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک

تقسیم و طبقه‌بندی علوم

ملاک مرزبندی علوم

کلّ و کلّی

انشعابات علوم

www.taq.ir

فلسفه‌ی علوم

در درس قبل گفتیم که گاهی کلمه‌ی «فلسفه» به صورت «مضاف» به کار می‌رود مانند «فلسفه‌ی اخلاق» و «فلسفه حقوق» و... .

اکنون به توضیحی پیرامون این تعبیر می‌پردازیم:

اینگونه تعبیرات گاهی از طرف کسانی به کار می‌رود که واژه‌ی «علم» را به «علوم تجربی» اختصاص داده‌اند و واژه‌ی «فلسفه» را در مورد رشته‌هایی از معارف و معلومات انسانی به کار می‌برند که به وسیله‌ی تجربه‌ی حسّی، قابل اثبات نیست. چنین کسانی به جای اینکه مثلاً بگویند «علم خدا شناسی» خواهند گفت «فلسفه‌ی خدا شناسی» یعنی ذکر «مضاف الیه» برای فلسفه فقط به منظور نشان دادن نوع مطالب مورد بحث و اشاره به موضوع آنها است.

همچنین کسانی که مسائل عملی و ارزشی را «علمی» نمی‌دانند و برای آنها پایگاه عینی و واقعی، قائل نیستند بلکه آنها را صرفاً تابع میلها و رغبتهای مردم می‌پندارند بعضاً اینگونه مسائل را وارد قلمرو فلسفه می‌کنند و به جای اینکه مثلاً بگویند «علم اخلاق» می‌گویند «فلسفه‌ی اخلاق» یا به جای اینکه بگویند «علم سیاسیت» می‌گویند «فلسفه‌ی سیاست».

ولی گاهی این تعبیر به معنای دیگری به کار می‌رود و آن تبیین اصول و مبانی، و باصطلاح «مبادی» علم دیگر است و بعضاً مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیانگذار، هدف، روش تحقیق، سیر تحوّل آن علم نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد نظیر همان مطالب هشتگانه‌ای که سابقاً در مقدّمه‌ی کتاب، ذکر و به نام «رؤوس ثمانیه» نامیده می‌شده است.

این اصطلاح، اختصاصی به پوزیتویستها و مانند ایشان ندارد بلکه کسانی که‌معارف فلسفی و ارزشی را هم «علم»، و روش بررسی و تحقیق آنها را هم «علمی» می‌دانند این اصطلاح را به کار می‌برند و گاهی برای اینکه با اصطلاح قبلی، اشتباه نشود کلمه‌ی «علم» را هم در «مضاف الیه» اضافه می‌کنند و مثلاً می‌گویند «فلسفه‌ی علم تاریخ» در برابر «فلسفه‌ی تاریخ» یا «فلسفه‌ی علم اخلاق» در برابر «فلسفه‌ی اخلاق» به اصطلاح قبلی.

متافیزیک

یکی از واژه‌هایی که در برابر «علمی» به کار می‌رود واژه‌ی «متافیزیک» است. از این‌روی لازم است توضیحی در باره‌ی این کلمه نیز بدهیم: این واژه که از اصل یونانی «متاتافوسیکا» گرفته شده و با حذف حرف اضافه (تا) و تبدیل فوسیکا به فیزیک به صورت «متافیزیک» در آمده و در زبان عربی به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شده است.

به حسب نقل مورّخین فلسفه، این لفظ، نخست به صورت نامی برای یکی از کتابهای ارسطو به کار رفته که از نظر ترتیب، بعد از کتاب طبیعت قرار داشته و از مباحث کلّی وجود، بحث می‌کرده است مباحثی که در عصر اسلامی به «امور عامّه» نامیده شد و بعضی از فلاسفه‌ی اسلامی نام «ما قبل الطبیعه» را نیز برای آن، مناسب دانسته‌اند.

ظاهراً این بخش، غیر از بخش «تئولوژی» یا «اُثولوجیا» به معنای خدا شناسی است ولی در کتب فلاسفه‌ی اسلامی این دو بخش در یکدیگر ادغام شده و مجموعاً به نام «الهیّات بالمعنی الاعمّ» نام گرفته چنانکه بخش خدا شناسی بنام «الهیّات بالمعنی الاخصّ» مشخص گردیده است.

www.taq.ir

بعضی واژه‌ی متافیزیک را معادل با «ترانس فیزیک» و به معنای ماوراء طبیعت گرفته‌اند و نامگذاری این بخش از فلسفه‌ی قدیم را از باب نامیدن کل به نام جزء شمرده‌اند زیرا در الهیّات بالمعنی الاعم در باره‌ی خدا و مجرّدات (ماوراء طبیعت) نیز بحث می‌شود. امّا به نظر می‌رسد که همان وجه اوّل صحیح باشد.

به هر حال، متافیزیک نام مجموعه‌ای از مسائل عقلی نظری است که بخشی از فلسفه (باصطلاح عام) را تشکیل می‌داده است چنانکه امروز گاهی واژه‌ی فلسفه به آنها اختصاص داده می‌شود و یکی از اصطلاحات جدید فلسفه، مساوی با متافیزیک می‌باشد. و علت اینکه پوزیتویستها اینگونه مسائل را «غیر علمی» پنداشته‌اند این است که قابل اثبات به وسیله‌ی تجربه‌ی حسّی نیست. چنانکه قبلاً «کانت» هم عقل نظری را برای اثبات این مسائل، کافی ندانسته بود و آنها را «دیالکتیکی» یا جدلی الطرفین نامیده بود.

نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک

با توجّه به معانی مختلفی که برای علم و فلسفه، ذکر شد روشن می‌شود که نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک، بر حسب اصطلاحات مختلف، تفاوت می‌کند. اگر علم به معنای مطلق آگاهی یا مطلق قضایای متناسب به کار رود اعمّ از فلسفه می‌باشد زیرا شامل قضایای شخصی و علوم قراردادی و اعتباری هم می‌شود. و اگر به معنای قضایای کلّی حقیقی، استعمال شود مساوی با فلسفه (باصطلاح قدیم) خواهد بود. امّا اگر به معنای مجموعه قضایای تجربی بکار رود اخصّ از فلسفه به معنای قدیم و مباین با فلسفه به معنای جدید (= مجموعه قضایای غیر تجربی) است. چنانکه متافیزیک، جزئی از فلسفه باصطلاح قدیم، و مساوی با آن بر حسب یکی از اصطلاحات جدید آن می‌باشد.

ولی باید دانست که مقابل قرار دادن علم و فلسفه در اصطلاح جدید هر چند به گمان پوزیتویستها و امثال ایشان به معنای کاستن ارج مسائل فلسفی و انکار قدر و منزلت عقل و ارزش ادراکات عقلی است امّا حقیقت، غیر از آن است در مبحث شناخت شناسی، روشن خواهد شد که ارزش معلومات عقلی نه تنها کمتر از ارزش معلومات حسّی و تجربی نیست بلکه به مراتب بیشتر از آنهاست و حتّی ارزش دانشهای تجربی در گرو ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی می‌باشد.

بنابراین، اختصاص دادن واژه‌ی علم به دانشهای تجربی، و واژه‌ی فلسفه به دانشهای غیر تجربی تنها به عنوان یک اصطلاح، قابل قبول است و نباید از تقابل این دو اصطلاح، سوء استفاده شود و مسائل فلسفی و متافیزیکی به عنوان مسائل ظنّی و پنداری وانمود گردد. چنانکه برچسب «علمی» هیچ گونه مزیّتی را برای هیچ گرایش فلسفی، اثبات نمی‌کند و اساساً این برچسب، وصله‌ی ناهمرنگی است که می‌تواند نشانه‌ی جهل یا عوام‌فریبی جعل کنندگان آن به حساب آید. و ادّعای اینکه اصول فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک از قوانین تجربی به دست آمده نادرست است زیرا قوانین هیچ علمی قابل تعمیم به علم دیگر نیست چه رسد به اینکه به کلّ هستی، تعمیم داده شود مثلاً قوانین روانشناسی یا زیست‌شناسی قابل تعمیم به فیزیک یا شیمی یا ریاضیات نیست و بالعکس، قوانین این علوم، در خارج از قلمرو خودشان کارآیی ندارد.

تقسیم و طبقه‌بندی علوم

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که اساساً انگیزه‌ی جداسازی علوم از یکدیگر چیست؟ پاسخ این است که مسائل قابل شناخت، طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهد و در حالی که در این طیف، بعضی از مسائل در ارتباط تنگاتنگ با بعضی دیگر قرار می‌گیرند برخی دیگر از مسائل، دور و بیگانه از هم هستند و چندان ارتباطی با یکدیگر ندارند.

از سوی دیگر فرا گرفتن بعضی معلومات، متوقّف بر بعضی دیگر است و دست کم، دانستن یک دسته به فهم دسته‌ی دیگر کمک می‌کند در حالی که چنین رابطه‌ای میان دسته‌های دیگر از دانستنیها وجود ندارد.

www.taq.ir

با توجّه به اینکه فرا گرفتن همه‌ی معلومات برای هر دانش پژوهی میسّر نیست، و به فرض میسّر بودن، چنین انگیزه‌ای برای همه وجود ندارد چنانکه ذوق و استعداد افراد هم نسبت به فراگیری انواع مسائل، مختلف است و با توجه به اینکه بعضی از دانشها وابسته به بعضی دیگر و آموختن یکی متوقّف بر دیگری استوای آموزشگران از دیرباز در صدد بر آمده‌اند که از طرفی مسائل مرتبط و متناسب را دسته‌بندی کنند و دانشها و علوم خاص را مشخّص سازند و از طرف دیگر علوم مختلف را بندی کنند تا نیاز هر علمی را به علم دیگر، و در نتیجه تقدّم یکی را بر دیگری روشن نمایند تا اوّلاً کسانی که انگیزه یا ذوق و استعداد خاصی دارند بتوانند گمشده‌ی خودشان را در میان انبوه مسائل بی‌شمار بیابند و راه رسیدن به هدفشان را بشناسند، و ثانیاً کسانی که می‌خواهند رشته‌های مختلفی از معلومات را فرا گیرند بدانند از کدامیک آغاز کنند که راه را برای آموختن دیگر رشته‌ها هموار کند و فراگیری آنها را آسانتر نماید.

بدین ترتیب، علوم به قسمتها و بخشهای گوناگون، تقسیم شد و هر بخش در طبقه و مرتبه‌ی خاصّی قرار گرفت. از جمله تقسیمات علوم، تقسیم کلّی آنها به علوم نظری و علوم عملی، و تقسیم علوم نظری به طبیعیات و ریاضیات و الهیّات، و تقسیم علوم عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست است که قبلاً به آن اشاره شد.

ملاک مرزبندی علوم

بعد از آنکه لزوم دسته‌بندی علوم، روشن شد سؤال دیگری طرح می‌شود که علوم را بر اساس چه معیار و ملاکی باید دسته‌بندی و مرزبندی کرد؟

پاسخ این است که علوم را می‌توان با معیارهای مختلفی دسته‌بندی کرد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱ ـ بر اساس اسلوب و روش تحقیق. قبلاً اشاره کردیم که همه‌ی مسائل را نمی‌توان با روش واحدی مورد تحقیق و بررسی قرار داد و نیز خاطر نشان کردیم که همه‌ی علوم را با توجّه به روشهای کلّی تحقیق می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف ـ علوم عقلی که فقط با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی، قابل بررسی است مانند: منطق و فلسفه‌ی الهی.

ب ـ علوم تجربی که با روشهای تجربی قابل اثبات است مانند: فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی.

ج ـ علوم نقلی که بر اساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی، بررسی می‌شود مانند: تاریخ، علم رجال و علم فقه.

۲ ـ بر اساس هدف و غایت. ملاک دیگری که می‌توان بر اساس آن، علوم را دسته‌بندی کرد فایده و نتیجه‌ای است که بر آنها مترتّب می‌شود و هدف و غایتی است که فراگیر از آموختن آنها در نظر می‌گیرد مانند هدفهای مادّی و معنوی، و هدفهای فردی و اجتماعی.

بدیهی است کسی که می‌خواهد راه تکامل معنوی خود را بشناسد به مسائلی احتیاج دارد که شخص علاقمند به تحصیل ثروت از راه کشاورزی یا صنعت، به آنها احتیاج ندارد، چنانکه یک رهبر اجتماعی نیازمند به داشتن معلومات دیگری است می‌توان علوم را طبق این اهداف گوناگون، دسته‌بندی کرد.

۳ ـ بر اساس موضوع. سومین ملاکی که می‌تواند معیار انفکاک و تمایز علوم، واقع شود موضوعات آنها است. یعنی با توجّه به اینکه هر مسأله، موضوعی دارد و تعدادی از موضوعات در یک عنوان جامعی مندرج می‌شود آن عنوان جامع را محور قرار می‌دهند و همه‌ی مسائل مربوط به آن‌را زیر چتر یک علم، گردآوری می‌کنند چنانکه عدد، موضوع علم حساب، و مقدار (کمیّت متصل) موضوع علم هندسه، و بدن انسان موضوع علم پزشکی قرار می‌گیرد.

www.taq.ir

تقسیم‌بندی علوم بر اساس موضوع، بهتر از معیارهای دیگر، هدف و انگیزه‌ی جداسازی علوم را تأمین می‌کند چنانکه با رعایت آن، ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آنها بهتر حفظ می‌شود. و از این‌روی از دیرباز مورد توجّه فلاسفه و دانشمندان بزرگ، قرار گرفته است. ولی می‌توان در دسته‌بندیهای فرعی، معیارهای دیگری را نیز در نظر گرفت. مثلاً می‌توان علمی را به نام «خدا شناسی» ترتیب داد و محور مسائل آن‌را خدای متعال قرار داد و سپس آن‌را به شاخه‌های فلسفی و عرفانی و دینی، منشعب ساخت که هر کدام با روش ویژه‌ای مسائل مربوط را مورد بررسی قرار دهد و در واقع، معیار این انقسام جزئی را روش تحقیق، تشکیل دهد. همچنین ریاضیات را می‌توان به شاخه‌های گونه‌گونی منشعب کرد که هر شاخه بر اساس هدف خاصّی مشخّص شود مانند ریاضیات فیزیک، و ریاضیات اقتصاد. و بدین ترتیب، تلفیقی بین معیارهای مختلف به وجود می‌آید.

کلّ و کلّی

عنوان جامعی که بین موضوعات مسائل در نظر گرفته می‌شود و بر اساس آن، علم به معنای مجموعه مسائل مرتبط، پدید می‌آید گاهی عنوان کلّی و دارای افراد و مصادیق فراوان، و گاهی به صورت کلّ و دارای اجزاء متعدّد است. مثال نوع اول عنوان عدد یا مقدار است که انواع و اصناف گونه‌گونی دارد و هر یک، موضوع مسأله‌ی خاصی را تشکیل می‌دهد، و مثال نوع دوم، بدن انسان است که جهازات و اعضاء و اجزاء متعدّدی دارد و هر کدام از آنها موضوع بخشی از علم پزشکی است

تفاوت اصلی بین این دو نوع موضوع آنست که در نوع اول، عنوان موضوع علم بر تک تک موضوعات مسائل که افراد و جزئیات آن هستند صدق می‌کند به خلاف نوع دوم که عنوان موضوع بر تک‌تک موضوعات مسائل، صدق نمی‌کند بلکه بر مجموع اجزاء، حمل می‌شود.

انشعابات علوم

از توضیحات گذشته به دست آمد که تقسیم‌بندی علوم برای سهولت آموزش و تأمین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت، انجام می‌گیرد. در آغاز که معلومات بشر، محدود بود امکان داشت که همه‌ی آنها را به چند دسته تقسیم کرد و مثلاً حیوان شناسی را به عنوان علم واحدی در نظر گرفت و حتّی مسائل مربوط به انسان را نیز در آن گنجانید. ولی رفته رفته که دایره‌ی مسائل وسعت یافت و مخصوصاً بعد از آنکه ابزارهای علمی مختلفی برای تحقیق در ~~ختلف~~ مسائل ~~شد~~ پیش ~~لذا~~ همه،
علوم تجربی به شعبه‌های گوناگونی تقسیم شد و هر علمی به علوم جزئی‌تری منشعب گردید چنانکه این جریان هنوز هم به شکل فزاینده‌ای ادامه دارد.

بطور کلی انشعاب علوم به چند صورت انجام می‌پذیرد:

۱ ـ به این صورت که اجزاء کوچکتری از کلّ موضوع در نظر گرفته شود و هر جزء، موضوع شاخه‌ی جدیدی از علم مادر قرار گیرد مانند غدّه شناسی، و ژن شناسی. روشن است که این نوع انشعاب، مخصوص علومی است که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطه‌ی کل و جزء است.

۲ ـ به این صورت که انواع جزئی‌تر و اصناف محدودتری از عنوان کلّی در نظر گرفته شود مانند حشره شناسی و میکرب شناسی. این انشعاب در علومی پدید می‌آید که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطه‌ی کلّی و جزئی است نه کلّ و جزء.

www.taq.ir

۳ ـ به این صورت که روشهای مختلف تحقیق به عنوان معیار ثانوی در نظر گرفته شود و با حفظموضوع، شاخه‌های جدید پدید آید، و این در موردی است که مسائل علم، با روشهای مختلف، قابل بررسی و اثبات مانند باشد مانند خدا شناسی فلسفی و خدا شناسی عرفانی و خدا شناسی دینی.

۴ ـ به این صورت که اهداف متعدّد، به عنوان معیار فرعی در نظر گرفته شود و مسائل با هدف به نام شاخه‌ی خاصّی از علم مادر معرّفی گردد چنانکه در ریاضیات گفته شد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ فلسفه به صورت مضاف، گاهی در مورد معلومات غیر تجربی به کار می‌رود و اضافه‌ی آن صرفاً برای نشان دادن نوع مسائل مورد بحث است مانند «فلسفه‌ی خدا شناسی» چنانکه اضافه‌ی علم در مورد معلومات تجربی همین نقش را ایفاء می‌کند مانند علم «زیست‌شناسی».

۲ ـ کلمه‌ی فلسفه گاهی به علم خاصّی اضافه می‌شود و منظور از آن، تبیین اصول و مبانی آن علم است که بعضاً تاریخچه و هدف و روش تحقیق و سیر تحوّل و مطالبی مانند آنها را نیز در بر می‌گیرد.

۳ ـ متافیزیک نام مجموعه‌ای از مسائل عقلی است که با روش تجربی، قابل اثبات نیست.

۴ـ نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک به حسب معانی مختلف آنها تفاوت دارد و طبق بعضی از اصطلاحات، علم اعم از فلسفه، و فلسفه اعم از متافیزیک است.

۵ ـ هدف از دسته‌بندی و طبقه‌بندی دانشها این است که هر کسی بتواند مجموعه مسائل مورد نظر خود را جداگانه بیاموزد و آموزش علوم به صورت آسانتر و سودمندتری انجام گیرد.

۶ ـ مرزبندی علوم بر اساس معیارهای مختلفی از جمله روش، هدف و موضوع انجام می‌گیرد و تقسیمات معروف معمولاً بر اساس اختلاف موضوعات انجام گرفته است.

۷ـ نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل، گاهی نسبت بین کل و جزء است و گاهی نسبت بین کلی و جزئی

۸ ـ انشعاب علوم گاهی با ریز کردن موضوع، و گاهی با محدود کردن دایره‌ی آن، و گاهی بر اساس اختلاف روشها، و زمانی بر طبق تفاوت اهداف، حاصل می‌شود.

www.taq.ir

درس ششم
فلسفه چیست؟

شامل

رابطه‌ی موضوع با مسائل

مبادی علوم و رابطه‌ی آنها با موضوعات و مسائل

موضوع و مسائل فلسفه

تعریف فلسفه

www.taq.ir

رابطه‌ی موضوع با مسائل

تاکنون با اصطلاحات مختلف فلسفه، آشنا شده‌ایم، اکنون نوبت آن فرا رسیده که موضوع بحث این کتاب را روشن کنیم و توضیح دهیم که منظور ما از فلسفه چیست و در این کتاب از چه مسائلی گفتگو می‌شود. ولی پیش از آنکه به تعریف فلسفه و معرّفی اجمالی مسائل آن بپردازیم خوبست توضیح بیشتری پیرامون «موضوع» و «مسائل» و «مبادی» علوم و روابط آنها با یکدیگر بدهیم.

در درس‌های گذشته گفتیم که واژه‌ی «علم» طبق چهار اصطلاح از اصطلاحات پنجگانه‌ی نامبرده، به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق می‌شود که مناسبتی بین آنها لحاظ شده باشد. و ضمناً روشن شد که این مناسبتهای گوناگون‌اند که علوم را از یکدیگر جدا و متمایز می‌کنند. و نیز معلوم شد که بهترین مناسبتهایی که بین مسائل مختلف، لحاظ می‌شود و ملاک تمایز علوم قرار می‌گیرد مناسبت موضوعات آنهاست یعنی مسائلی که موضوعات آنها اجزاء یک کل یا افراد یک کلّی را تشکیل می‌دهند به صورت علم واحدی درمی‌آیند.

بنابراین، مسائل یک علم عبارتست از قضایایی که موضوعات آنها زیر چتر عنوان جامعی (کل یا کلی) قرار می‌گیرند، و موضوع یک علم عبارتست از همان عنوان جامعی که موضوعات مسائل را در بر می‌گیرد.

در اینجا خوبست یادآور شویم که ممکن است یک عنوان، موضوع دو یا چند علم قرار گیرد و اختلاف آنها به حسب غایات یا روشهای تحقیق باشد. امّا نکته‌ی دیگری را نباید از نظر دور داشت و آن این است که گاهی عنوانی که برای موضوع یک علم در نظر گرفته شده بطور مطلق، موضوع آن علم نیست و در واقع، قید خاصّی دارد. و اختلاف قیودی که برای یک موضوع، لحاظ می‌شود موجب پدید آمدن چند علم و اختلاف آنها می‌گردد. مثلاً «مادّه» از حیث ترکیبات درونی و خواصّ مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر، موضوع علم شیمی، و به لحاظ تغییرات ظاهری و خواصّ موضوع علم فیزیک قرار می‌گیرد. یا «کلمه» از جهت تغییراتی که در ساختمان آن حاصل می‌شود موضوع علم صرف، و از نظر تغییرات اِعرابی، موضوع علم نحو واقع می‌شود.

بنابراین، باید دقّت کرد که آیا عنوان جامع بطور مطلق، موضوع علم معیّنی است‌یا با قید و حیثیّت خاصّی. و بسا هست که عنوان جامعی بطور مطلق، موضوع علم عامّی قرار داده شود و بعد با افزودن قیودی به صورت موضوعاتی برای علوم خاصّی در آید. مثلاً در تقسیم معروف فلسفه به (اصطلاح قدیم) جسم، موضوع همه‌ی علوم طبیعی است و با اضافه کردن قیودی به صورت موضوع معدن شناسی، گیاه شناسی، حیوان شناسی و غیرها در می‌آید. و در کیفیت انشعاب علوم، اشاره شد که قسمتی از انشعابات به وسیله‌ی محدود کردن دایره‌ی موضوع و با افزودن قیودی به عنوان موضوع مادر، حاصل می‌شود.

از جمله قیودی که ممکن است به عنوان موضوع افزوده شود «قید اطلاق» است و معنایش این است که در آن علم از احکامی گفتگو می‌شود که برای ذات موضوع مطلق و بدون در نظر گرفتن تشخّصاتش ثابت، و در نتیجه، شامل همه‌ی افراد موضوع خواهد بود. مثلاً اگر احکام و خواصّی برای مطلق اجسام، ثابت بود خواه جسم معدنی باشد یا آلی، و خواه گیاه باشد یا حیوان یا انسان، در این صورت می‌توان موضوع آنها را «جسم مطلق» قرار داد و اینگونه مسائل را به عنوان علم خاصّی مشخص نمود. چنانکه حکماء، بخش اول طبیعیّات را به این احکام، اختصاص داده و آن‌را به نام «سماع طبیعی» یا «سمع الکیان» مشخص ساخته‌اند سپس هر دسته را از بقیه علم خاصّی مانند کیهان شناسی، معدن شناسی، گیاه شناسی و حیوان شناسی، اختصاص داده‌اند.

www.taq.ir

عین این کار را در مورد انشعابات جزئی علوم نیز می‌توان انجام داد مثلاً مسائل مربوط به همه‌ی حیوانات را علم خاصّی قرار داد که موضوع آن «حیوان مطلق» یا «حیوان بما هو حیوان» باشد و سپس احکام خاص به هر نوعی از حیوانات را در علمهای خاص دیگری مورد بحث قرار داد.

بدین ترتیب، «مطلق جسم» موضوع بخش طبیعی از فلسفه‌ی قدیم، و «جسم مطلق» موضوع نخستین بخش از طبیعیات (سماع طبیعی) و هر یک از اجسام خاص مانند جسم کیهانی، جسم معدنی، جسم زنده، موضوعات کیهان شناسی، معدن شناسی و زیست‌شناسی را تشکیل می‌دهند. و به همین ترتیب «مطلق جسم زنده» موضوع علم زیست‌شناسی عام، و «جسم زنده‌ی مطلق» موضوع علمی که از احکام همه موجودات زنده، بحث می‌کند و انواع موجودات زنده موضوعات علم زیستی جزئی را تشکیل می‌دهند.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن این است که اگر احکامی مشترک بین چند نوع از انواع موضوع کلی بود ولی شامل همه‌ی آنها نمی‌شد احکامی را باید در کدام علم، مورد بررسی قرار داد؟ مثلاً اگر اموری مشترک بین چند نوع از موجودات زنده بود نمی‌توان آنها را از عوارض «جسم زنده‌ی مطلق» قرار داد زیرا شامل همه‌ی موجودات زنده نمی‌شود و از طرفی طرح کردن آنها در هر یک از علوم جزئی مربوطه هم موجب تکرار مسائل می‌گردد، در این صورت کجا باید آنها را طرح کرد؟

پاسخ این است که معمولاً اینگونه مسائل را نیز در علمی مورد بحث قرار می‌دهند که موضوعش مطلق است و احکام (عوارض ذاتیه) موضوع مطلق را به این صورت تعریف می‌کنند: احکامی که برای ذات موضوع، ثابت می‌شود قبل از آنکه مقیّد به قیود علوم جزئی گردد. و در واقع، این مسامحه در تعریف را بر تکرار مسائل، ترجیح می‌دهند. چنانکه بعضی از فلاسفه در مورد فلسفه‌ی اُولی یا ما بعد الطبیعه گفته‌اند که از احکام و عوارضی بحث می‌کند که برای موجود مطلق (یا موجود بما هو موجود) ثابت می‌شود قبل از آنکه مقیّد به قید «طبیعی» یا «ریاضی» شود.

مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل

دانستیم که در هر علمی از یک سلسله قضایای متناسب و مرتبط، بحث می‌شود و در واقع، هدف قریب و انگیزه‌ی تعلیم و تعلّم آن علم، حلّ آن قضایا و مسائل یعنی اثبات محمولات آنها برای موضوعاتشان می‌باشد. پس در هر علمی فرض بر این است که موضوعی وجود دارد و می‌توان محمولاتی را برای اجزاء یا افراد آن اثبات کرد.

بنابراین، پیش از پرداختن به طرح و حلّ مسائل هر علمی نیاز به یک سلسله شناختهای قبلی وجود دارد مانند:

۱ ـ شناخت ماهیّت و مفهوم موضوع

۲ ـ شناخت وجود موضوع

۳ ـ شناخت اصولی که به وسیله‌ی آنها مسائل آن علم، ثابت می‌شود.

این شناختها گاهی بدیهی و بی نیاز از تبیین و اکتساب است و در این صورت مشکلی وجود نخواهد داشت ولی گاهی این شناختها بدیهی نیست و احتیاج به بیان و اثبات دارد مثلاً ممکن است وجود موضوعی (مانند روح انسان) مورد تردید واقع گردد و احتمال داده شود که امری موهوم و غیر حقیقی باشد در این صورت باید وجود حقیقی آن‌را اثبات کرد. همچنین اصولی که بر اساس آنها مسائل یک علم، حل و فصل می‌شود ممکن است مورد تشکیک قرار گیرد و لازم باشد که قبلاً آنها اثبات گردند و گرنه نتایجی که متفرّع بر آنها می‌شود دارای ارزش علمی و یقینی نخواهد بود.

www.taq.ir

اینگونه مطالب را «مبادی علوم» می‌نامند و آنها را به مبادی تصوّری و تصدیقی، تقسیم می‌کنند.

مبادی تصوّری که همان تعاریف و بیان ماهیّت اشیاء مورد بحث است معمولاً در خود علم و به صورت مقدمه مطرح می شود ولی مبادی تصدیقی علوم، مختلف‌اند و غالباً در علوم دیگری مورد بحث قرار می‌گیرند. و چنانکه قبلاً اشاره کردیم فلسفه‌ی هر علمی در واقع، علم دیگری است که عهده دار بیان و اثبات اصول و مبادی آن علم می‌باشد. و سرانجام، کلّی‌ترین مبادی علوم در فلسفه‌ی اُولی یا متافیزیک، مورد بحث و بررسی واقع می‌شوند.

از جمله می‌توان از «اصل علّیت» یاد کرد که در همه‌ی علوم تجربی، مورد استناد دانشمندان می‌باشد[1] و اساساً پژوهشهای علمی با پذیرفتن قبلی این اصل، انجام می‌گیرد زیرا محور آنها را کشف روابط علّی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد ولی خود این اصل در هیچ علم تجربی، قابل اثبات نیست و بحث در باره‌ی آن در فلسفه صورت می‌پذیرد.

موضوع و مسائل فلسفه

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که بهترین راه برای تعریف یک علم این است که موضوع آن، مشخص گردد و اگر قیودی دارد دقیقاً مورد توجّه قرار گیرد، سپس مسائل آن علم به عنوان قضایایی که موضوع آنها را تشکیل می‌دهد معرّفی گردند.

از سوی دیگر تشخیص موضوع و قیود آن در گرو تعیین مسائلی است که برای طرح کردن در یک علم، منظور نظر است یعنی تا حدودی بستگی به وضع و قرارداد دارد مثلاً اگر عنوان «موجود» را که عام‌ترین مفاهیم برای امور حقیقی است در نظر بگیریم خواهیم دید که همه‌ی موضوعات مسائل حقیقی در زیر چتر آن قرار می‌گیرد، و اگر آن‌را موضوع علمی قرار دهیم شامل همه‌ی مسائل علوم حقیقی می‌شود، و این علم همان فلسفه به اصطلاح قدیم است.

ولی مطرح کردن چنین علم جامع و فراگیری با اهداف تفکیک علوم از یکدیگر ایجاب می‌کند موضوعات محدودتری را در نظر بگیریم تا اهداف مزبور، تأمین شود. آموزشگران باستان، نخست دو دسته از مسائل نظری را که محورهای مشخّصی دارند در نظر گرفته‌اند و یک دسته را به نام طبیعیات و دسته‌ی دیگر را به نام ریاضیات نامیده‌اند و سپس هر یک را به علوم جزئی‌تری تقسیم کرده‌اند. دسته‌ی سومی از مسائل نظری در باره‌ی «خدا» قابل طرح بوده که آنها را به نام خدا شناسی یا «معرفه‌ی الربوبیّه» نامگذاری نموده‌اند. ولی یک دسته از مسائل عقلی نظری باقی ماند که موضوع آنها فراتر از موضوعات یاد شده بود و اختصاصی به هیچیک از موضوعات خاص نداشت.

گویا برای این مسائل، نام خاصّی را مناسب ندیدند و به مناسبت اینکه بعد از طبیعیات، مورد بحث قرار می‌گرفت آنها را «ما بعد الطبیعه» یا «متافیزیک» نامیدند. موقعیت این مسائل نسبت به سایر مسائل علوم نظری، همان موقعیت «سماع طبیعی» نسبت به علوم طبیعی است و همانگونه که موضوع آن «جسم مطلق» قرار داده شده موضوع ما بعد الطبیعه را هم «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» قرار داده‌اند تا تنها مسائلی را که اختصاص به موضوعات علوم خاص ندارد در پیرامون آن مطرح نمایند هر چند همه‌ی این مسائل، شامل همه‌ی موجودات نشود.

بدین ترتیب علم خاصّی به نام «ما بعد الطبیعه» یا «متافیزیک» به وجود آمد و بعداً به نام «علم کلّی» یا «فلسفه‌ی اُولی» نیز نامیده شد.

چنانکه قبلاً اشاره کردیم در عصر اسلامی مسائل متافیزیک با مسائل خدا شناسی درهم ادغام شد و به نام «الهیّات بالمعنی الاعم» نامگذاری گردید. و گاهی به مناسبت، مسائل دیگری مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدی انسان و حتّی پاره‌ای از

www.taq.ir

مسائل نبوّت و امامت نیز به آنها ضمیمه شد چنانکه در الهیّات شفاء، ملاحظه می‌شود. و اگر بنا باشد که همه‌ی این مسائل به عنوان یک علم تلقّی شود و بعضی از آنها به صورت تطفّل و استطراد نباشد باید موضوع این علم را خیلی وسیع در نظر گرفت و شاید تعیین موضوع واحد برای چنین مسائل گوناگون، کار آسانی نباشد و به همین جهت تلاشهای مختلفی برای تعیین موضوع و بیان اینکه همه‌ی این محمولات، از عوارض ذاتیه‌ی آن هستند انجام گرفته، گر چه چندان موفقیت آمیز نبوده است.

به هر حال، امر دایر است بین اینکه سایر مسائل نظری (غیر از طبیعیات و ریاضیات) به عنوان علم واحدی در نظر گرفته شود و با تکلّف، موضوع واحدی برای آنها منظور گردد یا معیار و ملاک هم‌آنهاگی وحدت هدف و غایت قرار داده شود و یا اینکه هر دسته از مسائل که موضوع مشخّصی دارد علم خاصّی تلقّی گردد و از جمله مسائل کلّی وجود، تحت عنوان «فلسفه‌ی اُولی» مورد بحث واقع شود چنانکه یکی از اصطلاحات خاصّ فلسفه هم همین است.

به نظر می‌رسد که این وجه، مناسبتر است و بنابراین، مسائل مختلفی را که در فلسفه‌ی اسلامی تحت عنوان فلسفه و حکمت، مطرح می‌شود به صورت چند علم خاص، تلقی می‌کنیم۱و به دیگر سخن: سلسله‌ای از علوم فلسفی خواهیم داشت که همه‌ی آنها در روش تعقّلی شریکند ولی فلسفه را بطور مطلق بر «فلسفه‌ی اُولی» اطلاق خواهیم کرد و هدف اصلی این کتاب هم تبیین مسائل آن است ولی چون اثبات آنها متوقف بر مسائل شناخت می‌باشد نخست مبحثِ شناخت‌شناسی را مطرح می‌کنیم سپس به بررسی مسائل هستی شناسی و متافیزیک می‌پردازیم.

تعریف فلسفه

بنابراین که فلسفه را مساوی با فلسفه‌ی اُولی یا متافیزیک، و موضوع آن‌را «موجود مطلق» (نه مطلق موجود) بدانیم می‌توانیم آن‌را به این صورت تعریف کنیم: علمی را که از احوال موجود مطلق، بحث می‌کند؛ یا علمی که از احوال کلّی وجود گفتگو می‌کند؛ یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون موجود بما هو موجود، مطرح می‌شود.[۱]

برای فلسفه، ویژگیهایی ذکر شده که مهمترین آنها از این قرار است:

۱ ـ روش اثبات مسائل آن، روش تعقلی است بر خلاف علوم تجربی و علوم نقلی. ولی این روش در منطق، خدا شناسی، روان شناسی فلسفی، و بعضی از علوم دیگر مانند فلسفه‌ی اخلاق و حتّی در ریاضیات نیز به کار گرفته می‌شود بنابراین نمی‌توان آن‌را ویژه‌ی «فلسفه اُولی» دانست.

۲ ـ فلسفه متکفّل اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم است و این یکی از وجوه نیاز سایر علوم به فلسفه می‌باشد و از اینروی بنام «مادر علوم» نامیده می‌شود.

۳ ـ در فلسفه، معیار باز شناسی امور حقیقی از امور وهمی و اعتباری به دست می‌آید و از این‌روی گاهی هدف اصلی فلسفه، شناختن امور حقیقی و تمییز آنها از وهمیات و اعتباریات، شمرده می‌شود ولی بهتر آنست که آن‌را هدف شناخت‌شناسی بدانیم.

۴ ـ ویژگی مفاهیم فلسفی این است که از راه حس و تجربه به دست نمی‌آید مانند مفاهیم علت و معلول، واجب و ممکن، مادّی و مجرّد. این مفاهیم اصطلاحاً معقولات ثانیه‌ی فلسفی نامیده می‌شوند و توضیح آنها در مبحث‌شناخت‌شناسی خواهد آمد.

www.taq.ir

با توجه به این ویژگی می‌توان دریافت که چرا مسائل فلسفی تنها با روش تعقّلی، قابل اثبات است و چرا قوانین فلسفی از راه تعمیم قوانین علوم تجربی به دست نمی‌آید.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ مسائل یک علم عبارتست از قضایایی که موضوعات آنها تحت عنوان جامعی (کلّ یا کلّی) مندرج می‌شوند، و موضوع علم عبارتست از همان عنوان جامع.

ـ ممکن است۲یک عنوان، موضوع علم عامی قرار گیرد و با اضافه کردن قیودی به آن، موضوعات علوم خاصّی در قلمرو آن علم عام، پدید آید و از جمله‌ی این قیود، «قید اطلاق» است. مثلاً «مطلق جسم» موضوع علم عام «طبیعی» و «جسم مطلق» موضوع «سماع طبیعی» و جسمهای مقیّد، موضوعات سایر علوم خاص طبیعی را تشکیل می‌دهند.

۳ ـ پیش از ورود در مباحث هر علمی لازم است موضوع آن علم شناخته شود و وجود آن اثبات گردد (اگر بدیهی نباشد) و همچنین لازم است اصولی که اثبات مسائل آن علم، متوقّف بر آنها است شناخته شوند. و این همه را مبادی تصوّری و تصدیقی علم می‌نامند.

۴ ـ کلی‌ترین مبادی علوم در فلسفه‌ی اُولی مورد بحث قرار می‌گیرند.

۵ ـ موضوع فلسفه به عنوان علم عامّی که شامل همه‌ی علوم حقیقی می‌شود «مطلق موجود» است ولی موضوع فلسفه به معنای اخصّ (= متافیزیک) «موجود مطلق» است و مسائل آن قضایایی هستند که اختصاص به نوع خاصّی از موجودات ندارند.

۶ ـ فلسفه به معنای اخص عبارتست از علمی که از احوال کلی وجود؛ و به عبارت دیگر: از احوال موجود بما هو موجود، بحث می‌کند.

۷ ـ مفاهیم فلسفه از قبیل معقولات ثانیه‌ی فلسفی هستند که از راه حس و تجربه‌ی حسّی به دست نمی‌آیند و از این‌روی مسائل آن با روش تجربی قابل اثبات نیستند و نمی‌توان قوانین فلسفی را از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست آورد.

۸ ـ در فلسفه، معیار بازشناسی حقایق از وهمیات و اعتباریات به دست می‌آید.

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱ ـ البته باید پوزیتویستها را استثناء کرد زیرا ایشان معتقدند که پژوهش علمی فقط در راه کشف چگونگی تحقّق پدیده‌ها انجام‌گیرد نه در راه کشف چرایی آنها و اصولاً مفاهیم علّت و معلول و مانند آنها را مفاهیمی متافیزیکی و غیر علمی به حساب می‌آورند.

۲ ـ این مطلب را می‌توان از بعضی از سخنان صدر المتألّهین بخصوص در اوائل سَفَر سوم (الهیات بالمعنی الاخص) و سفر چهارم (علم النفس) از اسفار، استظهار کرد.

۳ ـ انتخاب واژه‌ی «موجود» به جای «وجود» این مزیّت را دارد که با قول کسانی که قائل به «اصالت ماهیّت» هستند هم کاملاً سازگار است و پیش از آنکه اصالت وجود، اثبات شود مناسبتر این است که موضوع فلسفه چیزی قرار داده شود که با هر دو قول بسازد.

www.taq.ir

درس هفتم
موقعیّت فلسفه

شامل:

ماهیّت مسائل فلسفه

مبادی فلسفه

هدف فلسفه

www.taq.ir

ماهیّت مسائل فلسفی

در درس گذشته تعریفی برای فلسفه، ارائه شد و اجمالاً به دست آمد که این علم از احوال کلّی وجود، بحث می‌کند. ولی این مقدار، کافی نیست که به ماهیّت مسائل فلسفی پی ببریم، البتّه شناخت دقیق این مسائل هنگامی حاصل می‌شود که عملاً به بررسی تفصیلی آنها بپردازیم. و طبعاً هر چه بیشتر در اعماق آنها غور کنیم و احاطه‌ی بیشتری پیدا نماییم حقیقت آنها را بهتر در خواهیم یافت. ولی قبل از شروع هم اگر بتوانیم دورنمای روشنتری از آنها داشته باشیم بهتر می‌توانیم فواید فلسفه را درک کرده؛ با بصیرت و بینش بیشتر و با شوق و علاقه‌ی افزونتری به آموختن آن اقدام کنیم.

برای این منظور، نخست با ذکر نمونه‌ای از مسائل دیگر علوم فلسفی شروع کرده به تفاوت آنها با مسایل سایر علوم اشاره می‌کنیم آنگاه به بیان ماهیت فلسفه‌ی نخستین و ویژگیهای مسائل آن می‌پردازیم.

برای هر انسانی این سؤال اساسی و حیاتی، مطرح است که: آیا زندگی او با مرگ پایان می‌یابد و بعد از آن جز اجزاء متلاشی شده‌ی بدنش، چیزی باقی نمی‌ماند یا پس از مرگ هم حیاتی خواهد داشت؟

روشن است که پاسخ این سؤال از عهده‌ی هیچیک از علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی، زمین شناسی، گیاه شناسی، زیست‌شناسی و مانند آنها برنمی‌آید چنانکه محاسبات ریاضی و معادلات جبری هم پاسخی برای این سؤال ندارند. پس علم دیگری لازم است که با روش ویژه‌ی خود به بررسی این مسأله و مانند آن بپردازد و روشن کند که آیا انسان همین بدن مادّی است یا حقیقت نامحسوس دیگری به نام روح دارد؟ و به فرض وجود روح، آیا پس از مرگ، قابل بقاء است یا نه؟

بدیهی است بررسی اینگونه مسائل با روش علوم تجربی، میسّر نیست بلکه باید برای حلّ آنها از روش تعقّلی بهره‌وری شود و طبعاً علم دیگری می‌باید که چنین مسائل غیر تجربی را مورد بررسی قرار دهد و آن علم النفس یا روانشناسی فلسفی است.

همچنین مسائل دیگری از قبیل اراده و اختیار که اساس مسئولیت انسان را تشکیل می‌دهد باید در این علم، اثبات شود.

وجود چنین علمی و ارزش راه حلهایی که ارائه می‌دهد در گرو اثبات وجود عقل و ارزش شناختهای عقلانی است. پس باید علم دیگری نیز باشد که به بررسی انواع شناخت و ارزیابی آنها بپردازد تا معلوم شود که ادراکات عقلی چیست؟ و چه ارزشی را می‌تواند داشته باشد؟ و چه مسائلی را می‌تواند حلّ کند؟ و آن نیز یکی دیگر از علوم فلسفی است که «شناخت‌شناسی» نامیده می‌شود.

در زمینه‌ی علوم عملی مانند اخلاق و سیاست هم مسائل اساسی و مهمّی وجود دارد که حلّ آنها از عهده‌ی علوم تجربی برنمی‌آید و از جمله‌ی آنها شناختن حقیقت خیر و شرّ و خوب و بد اخلاقی و ملاک تعیین و تمییز افعال شایسته و ناشایسته است. بررسی اینگونه مسائل هم نیازمند به علم یا علوم فلسفی خاصی است که آنها هم به نوبه‌ی خود نیازمند به «شناخت‌شناسی» خواهند بود.

با دقّت بیشتر معلوم می‌شود که این مسائل با یکدیگر ارتباط دارند و مجموعاً با مسائل خدا شناسی، بستگی پیدا می‌کنند: خدایی که روح و بدن انسان و همه‌ی موجودات جهان را آفریده است؛ خدایی که جهان را با نظم خاصّی اداره می‌کند؛ خدایی که انسان را می‌میراند و بار دیگر برای پاداش و کیفر زنده می‌سازد؛ پاداش و کیفری که به کارهای خوب و بد، تعلّق می‌گیرد؛ کارهای خوب و بدی که با اراده و اختیار، انجام گرفته باشد و...

شناخت خدای متعال و صفات و افعال او سلسله مسائلی را تشکیل می‌دهد که در علم «خدا شناسی» (الهیّات بالمعنی الاخص) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

www.taq.ir

امّا همه‌ی این مسائل، مبتنی بر یک سلسله مسائل کلی‌تر و عمومی‌تری است، که قلمرو آنها امور حسّی و مادّی را نیز در برمی‌گیرد، از این قبیل: موجودات در پیدایش و بقاء خودشان نیازمند به یکدیگرند و میان آنها رابطه‌ی فعل و انفعال، تأثیر و تأثّر و علّیت و معلولیت، برقرار است؛ همه‌ی موجوداتی که در تیررس حس و تجربه‌ی انسان قرار دارند زوال پذیرند ولی باید موجود دیگری باشد که امکان زوال نداشته باشد و بلکه به هیچوجه عدم و نقص، راهی به سوی او نیابد؛ دایره‌ی هستی منحصر به موجودات مادّی و محسوس و همچنین منحصر به موجودات متغیّر و متحوّل و متحرّک نیست بلکه انواع دیگری از موجودات هستند که این ویژگیها را ندارند و نیازی به زمان و مکان هم نخواهند داشت.

بحث در باره‌ی اینکه آیا لازمه‌ی هستی، تغیّر و تحوّل و زوال‌پذیری و وابستگی است یا نه، و به دیگر سخن: آیا موجود ثابت و زوال ناپذیر و مستقل و ناوابسته هم داریم یا نه، بحثی است که پاسخ مثبت آن به تقسیم موجود به مادّی و مجرّد، ثابت و متغیّر، واجب الوجود و ممکن الوجود و... می‌انجامد و تا اینگونه مسائل، حل نشود و مثلاً وجود واجب و مجرّدات ثابت نشود علوم خدا شناسی و روانشناسی فلسفی و مانند آنها پایه و اساسی نخواهند داشت. و نه تنها اثبات این مسائل، محتاج به استدلالات عقلی است بلکه اگر کسی بخواهد آنها را ابطال کند نیز ناگزیر است که روش تعقّلی را به کار گیرد؛ زیرا همانگونه که حسّ و تجربه به خودی خود توان اثبات این امور را ندارد توان نفی و ابطال آنها را هم نخواهد داشت.

بدین ترتیب، روشن شد که برای انسان یک سلسله مسائل مهم و اصولی، مطرح است که هیچیک از علوم خاص حتّی علوم خاص فلسفی، پاسخگوی آنها نیستند و باید علم دیگری وجود داشته باشد و آن همان متافیزیک یا علم کلی یا فلسفه است که موضوع آن، اختصاصی به هیچیک از انواع موجودات و ماهیّات متعیّن و مشخّص ندارد و ناچار باید موضوع آن‌را کلی‌ترین مفاهیمی قرار داد که قابل صدق بر همه‌ی امور حقیقی و عینی باشد و آن عنوان «موجود» است البته نه موجود از آن جهت که مثلاً «مادّی» است و نه از آن جهت که «مجرّد» است بلکه از آن جهت که موجود است یعنی «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود». و چنین علمی جا دارد که «مادر علوم» نامیده شود.

مبادی فلسفه

در درس قبل گفته شد که پیش از حلّ مسائل هر علمی باید مبادی آن علم، مورد شناسایی قرار گیرند، اینک سؤالی مطرح می‌شود که: مبادی فلسفه چیست؟ و در چه علمی باید تبیین شود؟

پاسخ این است که شناخت مبادی تصوّری علوم یعنی شناخت مفهوم و ماهیّت موضوع علم و مفاهیم موضوعات مسائل آن، معمولاً در خود علم، حاصل می‌شود به این صورت که تعریف موضوع را در مقدمه‌ی کتاب، و تعریف موضوعات جزئی مسائل را در مقدمه‌ی هر مبحثی بیان می‌کنند. امّا موضوع فلسفه «موجود» و مفهوم آن بدیهی و بی نیاز از تعریف است. و از اینروی فلسفه نیازی به این مبدأ تصوّری ندارد. و اما موضوعات مسائل آن مانند سایر علوم در صدر هر مبحثی تعریف می‌شود.

و امّا مبادی تصدیقی علوم بر دو قسم است: یکی تصدیق به وجود موضوع، و دیگری اصولی که برای اثبات و تبیین مسائل علم از آنها استفاده می‌شود. امّا وجود موضوع فلسفه، احتیاج به اثبات ندارد زیرا اصل هستی، بدیهی است و برای هیچ عاقلی، قابل انکار نیست دست کم هر کسی به وجود خودش آگاه است و همین قدر کافی است که بداند مفهوم «موجود» مصداقی دارد آنگاه درباره‌ی سایر مصادیق به بحث و تحقیق بپردازد و بدین ترتیب مسئله‌ای برای فلسفه پدید می‌آید که سوفیستها و شکاکان و ایدآلیستها از یک سو و دیگر فلاسفه از سوی دیگر در آن، اختلاف دارند.

و امّا قسم دوم از مبادی تصدیقی یعنی اصولی که مبنای اثبات مسائل، قرار می‌گیرند نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی اصول نظری (=غیر بدیهی) که باید در علوم دیگری اثبات گردد و به نام «اصول موضوعه» نامیده می‌شود و چنانکه قبلاً اشاره شد کلی‌ترین اصول موضوعه در فلسفه‌ی اُولی اثبات می‌گردد یعنی پاره‌ای از مسائل فلسفه، اصول موضوعه‌ی سایر علوم را

www.taq.ir

اثبات می‌کنند. و خود فلسفه‌ی اُولی اساساً نیازی به چنین اصول موضوعه‌ای ندارد هر چند ممکن است در دیگر علوم فلسفی مانند خدا شناسی و روانشناسی فلسفی و فلسفه‌ی اخلاق از اصولی استفاده شود که در فلسفه‌ی نخستین یا دیگر علوم فلسفی و یا حتّی در علوم تجربی، ثابت شده باشد.

دسته‌ی دوم از اصول، قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات و تبیین است مانند قضیّه‌ی محال بودن تناقض. و مسائل فلسفه‌ی اُولی فقط نیاز به چنین اصولی دارند ولی این اصول، احتیاجی به اثبات ندارند تا در علم دیگری اثبات شوند. بنابراین، فلسفه‌ی نخستین، احتیاجی به هیچ علمی ندارد خواه علم تعقّلی باشد یا تجربی یا نقلی. و این یکی از ویژگیهای مهمّ این علم می‌باشد، لبته باید علم منطق و همچنین شناخت شناسی را استثناء کرد نظر به اینکه استدلال برای اثبات مسائل فلسفی بر اساس
اصول منطقی، انجام می‌گیرد و نیز مبتنی بر این اصل است که حقایق فلسفی، قابل شناخت عقلانی می‌باشد یعنی وجود عقل و توان آن بر حلّ مسائل فلسفی، مفروغٌ عنه است. ولی می‌توان گفت آنچه مورد نیاز اساسی فلسفه است همان اصول بدیهی منطق و شناخت شناسی است که در واقع نمی‌توان آنها را «مسائل» و محتاج به اثبات بشمار آورد و بیاناتی که درباره‌ی آنها می‌شود در حقیقت بیانات تنبیهی است. توضیح بیشتر این مطلب در درس یازدهم خواهد آمد.

هدف فلسفه

هدف نزدیک و غایت قریب و بی واسطه‌ی هر علمی آگاهی انسان از مسائلی است که در آن علم، مطرح می‌شود، و سیراب کردن عطشی است، که بشر بالفطره نسبت به فهمیدن و دانستن حقایق دارد. زیرا یکی از غرایز اصیل انسان غریزه‌ی حقیقت جویی یا حسّ کنجکاوی ناپذیر و مرز ناشناس است و ارضاء این غریزه یکی از نیازهای روانی وی را بر طرف می‌کند، هر چند این غریزه در همه‌ی افراد بطور یکسان، بیدار و فعّال نیست ولی در هیچ فردی هم کاملاً خفته و بی اثر نمی‌باشد.

ولی معمولاً هر علمی فواید و نتایجی دارد که مع الواسطه بر آن، مترتّب می‌شود و به نحوی در زندگی مادّی و معنوی و ارضاء سایر خواستهای طبیعی و فطری انسان، اثر می‌گذارد. مثلاً علوم طبیعی زمینه را برای بهره‌برداری بیشتر از طبیعت و بهزیستی مادّی، فراهم می‌کنند و با یک واسطه با زندگی طبیعی و حیوانی انسان، مربوط می‌شوند، و علوم ریاضی با دو واسطه ما را به این هدف می‌رسانند. هر چند ممکن است بنحو دیگری در زندگی معنوی و بُعد انسانی بشر هم اثر بگذارند و آن هنگامی است که با شناختهای فلسفی و الهی و توجّهات قلبی و عرفانی، توأم شوند و پدیده‌های طبیعت را به صورت آثار قدرت و عظمت و حکمت و رحمت الهی، ارائه دهند.

رابطه‌ی علوم فلسفی با بُعد معنوی و انسانی بشر نزدیکتر علوم طبیعی است و چنانکه اشاره کردیم علوم طبیعی هم
به کمک علوم فلسفی با بُعد معنوی انسان، ارتباط می‌یابند. این رابطه بیش از همه‌ی در خدا شناسی و سپس در روانشناسی فلسفی و فلسفه‌ی اخلاق، تجلّی می‌کند. زیرا فلسفه‌ی الهی است که ما را با خدای متعال آشنا می‌کند و ما را از صفات جمال و جلال وی آگاه می‌سازد و زمینه‌ی ارتباط ما را با منبع علم و قدرت و جمال بی‌نهایت، فراهم می‌نماید. و علم النفس فلسفی است که شناخت روح و صفات و ویژگیهای آن‌را میسّر می‌کند و ما را از جوهر انسانیّت، آگاه می‌سازد و بینش ما را نسبت به حقیقت خودمان وسعت می‌بخشد و به فراسوی طبیعت و ماورای مرزهای محدود زمان و مکان، رهنمون می‌گردد و به ما می‌فهماند که زندگی انسان، محدود و محصور در چارچوبه‌ی تنگ و تاریک زندگی مادّی و دنیوی نیست. و فلسفه‌ی اخلاق و علم اخلاق است که راههای کلّی آراستن و پیراستن روح و دل، و کسب سعادت ابدی و کمال نهائی را نشان می‌دهد.

امّا چنانکه قبلاً اشاره کردیم به دست آوردن همه‌ی این معارف ارزنده و جانشین ناپذیر، در گرو حلّ مسائل شناخت شناسی و هستی شناسی است. پس فلسفه‌ی اُولی کلید گنجهای شایگان و پایان ناپذیری است که خوشبختی و بهره‌مندی جاودانی را نوید می‌دهد، و ریشه‌ی پر برکت «شجره‌ی طیّبه»ای است که انواع فضایل عقلی و روحی و کمالات بی‌کران معنوی و الهی را به بار می‌آورد و بزرگترین نقش را در فراهم کردن زمینه‌ی تکامل و تعالی انسان، ایفاء می‌نماید.

www.taq.ir

افزون بر این، فلسفه کمک شایانی به طرد وساوس شیطانی و ردّ مکتبهای مادّی و الحادی، انجام می‌دهد و شخص را در برابر کژاندیشی‌ها و لغزشها و انحرافات فکری، مصون می‌دارد و او را در میدان نبرد عقیدتی به سلاح شکست ناپذیری، مسلّح می‌سازد و به وی توان دفاع از بینشها و گرایشهای صحیح و حمله و هجوم بر افکار باطل و نادرست می‌بخشد.

بنابراین، فلسفه علاوه بر نقش اثباتی و سازنده‌ی بی‌نظیر، دارای نقش دفاعی و تهاجمی بی‌بدیلی نیز هست و در گسترش فرهنگ اسلامی و ویرانی فرهنگهای ضد اسلامی، فوق العاده مؤثّر می‌باشد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ برای هر یک از انسان و آگاهی مسائل اصولی و بنیادی، مطرح است که علوم طبیعی و ریاضی، پاسخگوی آنها نیستند و تنها علوم فلسفی عهده‌دار حلّ و تبیین آنها می‌باشند.

۲ ـ علوم فلسفی به نوبه‌ی خود متّکی بر شناخت‌شناسی و هستی شناسی بوده حلّ نهائی و ریشه‌ای مسائل خود را مدیون فلسفه و متافیزیک هستند.

۳ ـ موضوع فلسفه‌ی اُولی هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقّق خارجی، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و اثبات است.

۴ ـ مبادی تصدیقی فلسفه را فقط بدیهیات اولیه، تشکیل می‌دهند که آنها هم نیازی به اثبات ندارند.

۵ ـ بنابراین، فلسفه‌ی نخستین یا متافیزیک، تنها علمی است که مبادی خود را مدیون هیچ علم دیگری نیست بلکه سایر علوم‌اند که برای اثبات مبادی تصدیقی، نیازمند به آن می‌باشند. و از اینروی بجا است که آن‌را «مادر علوم» بنامیم.

۶ ـ هدف نزدیک هر علمی، ارضاء خواست حقیقت جویی انسان در محدوده‌ی مسائل همان علوم است ولی هر علمی می‌تواند به نحوی در شؤون مادّی و معنوی انسان، مؤثّر باشد و هدفهای با واسطه‌ی دیگری را نیز داشته باشد.

۷ ـ علوم طبیعی، نقش مهمّی را در بهزیستی مادّی انسان، ایفاء می‌کنند و علوم ریاضی، وسیله‌ای برای پیشرفت و تکامل آنها به شمار می‌روند و با کمک علوم الهی می‌توانند در بُعد معنوی انسان نیز مؤثّر باشند.

۸ ـ رابطه‌ی علوم فلسفی با بُعد معنوی انسان، نزدیکتر است ولی همه‌ی آنها نیازمند به فلسفه‌ی اُولی هستند. از اینروی ما بعد الطبیعه را می‌توان کلید تکاملات معنوی و سعادت جاودانی بشر به حساب آورد.

www.taq.ir

درس هشتم
روش تحقیق در فلسفه

شامل:

ارزیابی روش تعقّلی

تمثیل و استقراء و قیاس

روش تعقّلی و روش تجربی

نتیجه‌گیری

قلمرو روش تعقّلی و روش تجربی

www.taq.ir

ارزیابی روش تعقلی

در درسهای گذشته مکرّراً گفته شد که مسائل فلسفی را باید با روش تعقّلی، مورد بررسی قرار داد و روش تجربی در این زمینه، کارآیی ندارد. ولی کسانی که کمابیش تحت تأثیر اندیشه‌های پوزیتویستی واقع شده‌اند چنین می‌پندارند که این ویژگی، مایه‌ی نقص و کم بهایی اندیشه‌های فلسفی می‌شود به گمان اینکه روش تجربی تنها روش علمی و یقین آور است و با روش تعقّلی به هیچ نتیجه‌ی قطعی نمی‌توان رسید.

بر این اساس، بعضی فلسفه را «دوران کودکی علوم» پنداشته‌اند و وظیفه‌ی آن‌را ارائه فرضیه‌هایی برای حلّ مشکلات علمی قلمداد کرده‌اند[1] و حتّی کارل یاسپرس فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی می‌نویسد: «فلسفه، دانش قطعی به دست نمی‌دهد... و به محض اینکه شناختی با دلایل قطعی نزد همه مسلّم گشت و مقبول افتاد دیگر آن شناخت، معرفتی فلسفی محسوب نمی‌گردد بلکه فی الحال به معرفت علمی، تبدیل می‌یابد».[2]

بعضی دیگر از افرادی که مرعوب پیشرفتهای علمی و صنعتی غرب شده‌اند چنین استدلال می‌کنند که دانشمندان مغرب زمین هنگامی، به پیشرفتهای علمی چشمگیر و روز افزون نائل شدند که روش قیاسی و تعقّلی را رها کردند و روش استقرائی و تجربی را به کار گرفتند و مخصوصاً از زمانی که فرانسیس بیکن بر روش تجربی، تأکید کرد این سیر تکاملی،وشتاب گرفت این بهترین دلیل بر برتری روش تجربی بر روش تعقّلی است.

متأسّفانه بعضی از نواندیشان و تقلیدپیشگان مسلمان هم که این استدلال را باور کرده‌اند در صدد برآمده‌اند که مدال افتخار آن‌را به سینه‌ی دانشمندان اسلامی نصب کنند که گویا با الهام گرفتن از قرآن کریم به مقابله و معارضه با فرهنگ یونانی پرداختند و روش استقرائی و تجربی را جایگزین روش قیاسی و تعقّلی نمودند و بعدها نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا موجب بیداری دانشمندان غربی و آگاهی از این روش پیروزی‌آفرین گردید.

این توهّمات، کار را به آنجا کشانیده که بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته‌اند که روش تحقیقی که قرآن کریم برای حلّ همه‌ی مسائل، ارائه می‌دهد همان روش تجربی و تحقّقی (= پوزیتویستی) است و حتی مسائل خدا شناسی و فقه و اخلاق را هم باید با همین روش، بررسی کرد!

البتّه از کسانی که چشم خود را فقط به داده‌های حسّی، دوخته و از ماورای ادراکات حسّی بسته‌اند و در واقع، منکر نیروی تعقّل و ادراکات عقلی شده‌اند و مفاهیم عقلی و متافیزیکی را پوچ و بی‌معنی(!) می‌شمرند جای تعجّبی نیست که جایگاهی برای فلسفه در میان علوم انسانی، قائل نباشند و تنها نقش آن‌را توضیح پاره‌ای از اصطلاحات رایج در زبانها بدانند و منزلت آن‌را تا حدّ «زبانشناسی» تنزّل دهند، و یا وظیفه‌ی آن‌را ارائه فرضیه‌هایی برای حل مسائل علوم، معرّفی کنند. ولی بسیار جای تأسف است که کسانی بنام مسلمان و آشنا با قرآن چنین انحرافات و انحطاطهای فکری را به قرآن کریم نسبت دهند و آن مایه‌ی افتخار اسلام و دانشمندان مسلمان، قلمداد کنند.

ما در اینجا قصد نقادی اندیشه‌های پوزیتویستی که اساس این پندارها را تشکیل می‌دهند نداریم و در بحثهای تطبیقی کمابیش به آن پرداخته‌ایم،[1] ولی لازم می‌دانیم توضیحی پیرامون روش تعقّلی و روش تجربی بدهیم تا بی‌مایگی سخنانی که در این زمینه گفته شده آشکار شود.

تمثیل و استقراء و قیاس

تلاش برای کشف مجهولی با استفاده از معلوم دیگر به سه صورت انجام می‌گیرد:

www.taq.ir

۱ ـ سیر از جزئی به جزئی دیگر. یعنی دو موضوعی که مشابه یکدیگرند و حکم یکی از آنها معلوم است همان حکم را برای دیگری اثبات کنیم به استناد شباهتی که میان دو موضوع، وجود دارد. چنانکه اگر دو نفر شبیه هم باشند و یکی از ایشان باهوش باشد. بگوییم آن دیگری هم باهوش است. این کار را به اصطلاح منطقی «تمثیل» و به اصطلاح فقهی «قیاس» می‌گویند؛ بدیهی است که صِرف مشابهت دو موضوع، موجب یقین به اشتراک حکم آنها نمی‌شود و از این روی، تمثیل مفید یقین نیست و ارزش علمی ندارد.

۲ ـ سیر از جزئی به کلی. یعنی با بررسی افراد یک ماهیّت و یافتن خاصیت مشترکی بین آنها حکم کنیم که خاصیت مزبور برای آن ماهیت، ثابت و در همه‌ی افراد آن، تحقّق دارد. این کار را در اصطلاح منطق «استقراء» می‌نامند و آن‌را بر دو قسم، تقسیم می‌کنند: استقراء تام، و استقراء ناقص.

فرض استقراء تام در جایی است که همه‌ی افراد موضوع، بررسی و خاصیت مشترک در همه‌ی آنها دیده شده باشد. و روشن است که چنین کاری عملاً میسّر نیست زیرا اگر همه‌ی افراد همزمانِ یک ماهیت هم قابل بررسی باشند هیچگاه نمی‌توان افراد گذشته و آینده‌ی آن‌را مورد تحقیق قرار داد و دست کم چنین احتمالی باقی خواهد ماند که در گذشته یا آینده نیز افرادی برای این ماهیت بوجود آمده باشد یا بوجود بیاید.

استقراء ناقص این است که افراد بسیاری از یک ماهیّت، مورد مشاهده قرار گیرد و خاصیت مشترِک بین آنها به افراد همه ماهیّت، نسبت داده شود. ولی چنین سیر فکری، موجب یقین نخواهد شد زیرا همواره چنین احتمالی (هر قدر هم ضعیف باشد) وجود دارد که بعضی از افرادی که مورد بررسی قرار نگرفته‌اند دارای این خاصیت نباشند.

بنابراین، از استقراء هم نمی‌شود عملاً نتیجه‌ی یقینی و غیر قابل تردید گرفت.

۳ ـ سیر از کلی به جزئی. یعنی نخست، محمولی برای یک موضوع کلی، ثابت‌شود و بر اساس آن، حکم جزئیاتِ موضوع، معلوم گردد. چنین سیر فکری که در منطق «قیاس» نامیده می‌شود با شرایطی مفید یقین می‌باشد یعنی در صورتی که مقدمات آن یقینی باشند و قیاس هم به شکل صحیحی تنظیم شده باشد. منطقیین بخش مهمی از منطق کلاسیک را به بیان شرایط مادّه و صورت قیاس یقینی (برهان) اختصاص داده‌اند.

در باره‌ی قیاس، اِشکال معروفی هست که اگر حکم بطور کلّی معلوم باشد ثبوت آن برای همه‌ی افراد موضوع هم معلوم خواهد بود و دیگر نیازی به تشکیل قیاس نیست. و علماء منطق پاسخ داده‌اند که حکم در «کبری» بطور اجمال، معلوم است و در «نتیجه» بطور تفصیل، معلوم می‌شود.[۴] و تأمّل در مسائل ریاضی و راه حلهای آنها نشان می‌دهد که قیاس تا چه اندازه کارآیی دارد زیرا روش ریاضیات، روش قیاسی است و اگر این روش، کارآیی نداشت هیچ مسئله ریاضی بر اساس قواعد ریاضیات، قابل حل نبود.

ای که لازم است در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در تمثیل و استقراء هم یک قیاس ضمنی وجود دارد، نهایت این است که این قیاس در تمثیل و استقراء ناقص، برهانی نیست و از این جهت آنها مفید یقین نیستند و اگر چنین قیاس ضمنی نبود هیچ استنتاجی هر چند بطور ظنّی، صورت نمی‌گرفت. قیاس ضمنی تمثیل این است: «این حکم برای احد المتشابهین ثابت است، و هر حکمی که برای أحد المتشابهین ثابت باشد برای دیگری هم ثابت خواهد بود» و چنانکه ملاحظه می‌شود کبرای این قیاس، یقینی نیست. نظیر این قیاس ظنّی در استقراء ناقص هم وجود دارد یعنی چنین کبرایی در آن نهفته است که «هر حکمی برای افراد بسیار از ماهیّتی ثابت باشد برای همه‌ی افراد آن ثابت خواهد بود» حتّی اگر استقراء را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانیم باز هم نیازمند به قیاسی خواهد بود همچنین قضایای تجربی برای اینکه به کدام صورت قضا درآیند نیازمند به قیاسی هستند که در کتب منطق، توضیح داده شده است.

www.taq.ir

حاصل آنکه استدلال برای یک مسئله همیشه به صورت سیر از کلی به جزئی است نهایت این است که این سیر فکری گاهی با صراحت و روشنی انجام می‌گیرد مانند قیاس منطقی، و گاهی بطور ضمنی مانند تمثیل و استقراء؛ و گاهی مفید یقین است مانند قیاس برهانی و استقراء تام، و گاهی یقین‌آور نیست مانند قیاسات جدلی و خطابی، و تمثیل و استقراء ناقص.

روش تعقّلی و روش تجربی

چنانکه اشاره شد قیاس هنگامی یقین‌آور است که علاوه بر داشتن شکل صحیح و واجد شرایط منطقی، هر یک از مقدّمات آن هم یقینی باشدو قضایای یقینی اگر خودشان بدیهی نباشند ناگزیر باید منتهی به بدیهیات شوند یعنی از قضایایی استنتاج شده باشند که نیازی به استدلال ندارند.

منطقیّین، بدیهیات را به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرده‌اند: بدیهیات اوّلیه و بدیهیات ثانویه. و یکی از اقسام بدیهیّات ثانویه را «مجرّبات» می‌دانند یعنی قضایایی که از راه تجربه به دست آمده است. طبق نظر ایشان، تجربه، روشی در مقابل روش قیاسی نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر قیاسی است می‌تواند یکی از مقدّمات قیاس دیگر را تشکیل دهد. بنابراین، نه مرادف قرار دادن استقراء و تجربه، صحیح است و نه مقابل قرار دادن تجربه با قیاس!

البتّه تجربه، اصطلاحات متعدّد دیگری دارد که در اینجا مجال توضیح آنها نیست. و امّا مقابل قرار دادن روش تجربی با روش تعقّلی، مبنی بر این است که روش تعقّلی را مخصوص قیاسی بدانیم که از مقدمات عقلی محض، تشکیل می‌یابد مقدماتی که یا از بدیهیات اولیه است یا منتهی به آنها می‌شود (نه به تجربیات) مانند همه‌ی قیاسهای برهانی که در فلسفه‌ی اُولی و ریاضیات و بسیاری از مسائل علوم فلسفی بکار گرفته می‌شود. و فرق آن با روش تجربی به این نیست که در یکی از قیاس، استفاده می‌شود و در دیگری از استقراء، بلکه فرق آنها به این است که تکیه‌گاه روش تعقّلی فقط بدیهیات اوّلیه است، ولی تکیه‌گاه روش تجربی، مقدمات تجربی است که از بدیهیات ثانویه شمرده می‌شود. و این نه تنها موجب نقصی برای روش تعقّلی نیست بلکه بزرگترین امتیاز آن بشمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

با توجّه به نکاتی که در اینجا بطور اجمال و اختصار، ذکر شد روشن می‌شود که سخنان نقل شده تا چه اندازه بی‌مایه و دور از حقیقت است، زیرا:

اوّلاً: مرادف قرار دادن تجربه و استقراء، صحیح نیست.

ثانیاً: مقابل قرار دادن روش تجربی با روش قیاسی، نادرست است.

ثالثاً: نه استقراء، مستغنی از قیاس است و نه تجربه.

رابعاً: روش تعقّلی و روش تجربی هر دو در قیاسی بودن شریکند و امتیاز روش تعقّلی به این است که تکیه‌گاه آن، بدیهیات اولیه است بر خلاف روش تجربی که تکیه‌گاهش تجربیات می‌باشد یعنی مقدّماتی که ارزش آنها هیچگاه به پایه‌ی ارزش بدیهیات اولیه نمی‌رسد.

یادآوریم که این مطالب نیاز به توضیحات و تحقیقات بیشتری دارد و بعضی از مبانی منطق کلاسیک، قابل مناقشه می‌باشد و ما در اینجا به اندازه‌ی ضرورت و برای رفع پاره‌ای از توهّمات، اشاره‌ای به مطالب مورد حاجت کردیم.

www.taq.ir

قلمرو روش تعقّلی و روش تجربی

روش تعقّلی با وجود مزیّتی که بر روش تجربی دارد در همه‌ی علوم، کارآیی ندارد چنانکه روش تجربی هم قلمرو خاص خود را دارد و در فلسفه و ریاضیّات، کاربُردی ندارد.

البتّه این مرزبندی میان قلمرو روشها یک امر قراردادی نیست بلکه مقتضای طبیعت مسائل علوم است. نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حلّ آنها از روش تجربی و از مقدّماتی که از راه تجربه‌ی حسّی به دست می‌آید استفاده شود زیرا مفاهیمی که در این علوم بکار می‌رود و موضوع و محمول قضایای آنها را تشکیل می‌دهد مفاهیمی است که از محسوسات گرفته می‌شود و طبعاً اثبات آنها هم نیاز به تجارب حسّی دارد.

مثلاً هر فیلسوفی هر قدر به مغز خود فشار بیاورد نمی‌تواند با تحلیلات عقلی و فلسفی، کشف کند که اجسام از ملکولها و اتمها تشکیل شده‌اند و ترکیب کردن چه عناصری موجب پیدایش چه مواد شیمیایی می‌شود و چه خواصّی بر آنها مترتّب می‌گردد، یا موجودات زنده از چه موادّی تشکیل یافته‌اند و حیات آنها در گرو چه شرایط مادّی است، و چه چیزهایی موجب بیماری حیوان و انسان می‌شود و امراض گوناگون به چه وسایلی معالجه و درمان می‌گردد، پس این گونه مسائل و هزاران مسئله مانند آنها را تنها با روش تجربی می‌توان حلّ کرد.

از سوی دیگر مسائلی که مربوط به مجرّدات و امور غیر مادّی است هرگز با تجربیات حسّی حلّ نمی‌شود و حتّی نفی آنها هم از علوم تجربی، ساخته نیست. مثلاً با کدام تجربه‌ی حسّی و در کدام آزمایشگاهی و بوسیله‌ی کدام ابزار علمی می‌توان روح و مجرّدات را کشف یا نبودن آنها را اثبات کرد؟ و بالاتر، قضایای فلسفه‌ی اُولی است که از معقولات ثانیه‌ی فلسفی تشکیل یافته، یعنی از مفاهیمی که با کندوکاوهای ذهنی و تحلیلات عقلی بدست می‌آید و اثبات و نفی ارتباط و اتّحاد آنها هم تنها بوسیله‌ی عقل، امکان پذیر است. پس اینگونه مسائل را باید با روش تعقّلی و با اتّکاء به بدیهیات عقلی، حل کرد.

و از اینجا بی‌مایگی سخن کسانی روشن می‌شود که بین قلمرو روشهای تعقّلی و تجربی، خلط می‌کنند و می‌کوشند که برتری روش تجربی را بر روش تعقّلی، اثبات نمایند و چنین می‌پندارند که فلاسفه‌ی قدیم تنها روش تعقّلی را به کار می‌گرفته‌اند و از این‌روی چندان موفقیّتی در اکتشافات علمی نداشته‌اند. در صورتی که پیشینیان هم در علوم طبیعی از روش تجربی، استفاده انمیکردجمله ارسطو به کمک اسکندر مقدونی باغ بزرگی در آتن تهیه کرده و به پرورش انواع نباتات و حیوانات پرداخته بود و شخصاً حالات و خواصّ آنها را مورد مشاهده و تجربه قرار می‌داد. و پیشرفت سریع دانشمندان جدید را باید مرهون کشف ابزارهای علمی جدید و اهتمام ایشان به مسائل طبیعی و مادّی و تمرکز فکر و اندیشه‌ی ایشان در اکتشاف و اختراع دانست نه در اِعراض از روش تعقّلی و جایگزین ساختن روش تجربی.

ناگفته نماند که فلاسفه‌ی باستان در مواردی که وسایل و ابزار تجربه برای حلّ مسأله مطلوبشان کافی نبوده می‌کوشیده‌اند که با طرح فرضیه‌هایی این کمبود را جبران کنند و احیاناً برای تأیید یا تبیین آن فرضیه‌ها از روش تعقّلی استمداد می‌کرده‌اند. ولی این کار، معلول خامی اندیشه‌ی فلسفی و نارسایی ابزارهای تجربی بوده نه نشانه‌ی بی‌اعتنایی به روش تجربی و کم بها دادن به آن، و نه دلیل اینکه وظیفه‌ی فلسفه، ارائه فرضیات است و وظیفه‌ی علم، اثبات آنها با روش علمی. و اصولاً در آن عصر، مرزی بین علم و فلسفه وجود نداشته و همه‌ی علوم تجربی هم اجزائی از فلسفه به شمار می‌رفته است.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ بعضی از کسانی که تحت تأثیر اندیشه‌های پوزیتویستی واقع شده‌اند چنین پنداشته‌اند که تنها روش علمی و یقین‌آور، روش تجربی است و چون این روش در فلسفه، کارآیی ندارد از این رو فلسفه را قابل حلّ علمی و یقینی نخواهد بود.

۲ ـ بعضی از نواندیشان مسلمان نیز به پیروی از آنان بر اهمیّت روش تجربی، تأکید کرده و آن‌را به قرآن و اسلام نسبت داده‌اند و حتّی راه اثبات مسائل دینی اعم از اعتقادی و عملی را روش تجربی قلمداد کرده‌اند.

۳ ـ تلاش برای کشف مجهول به سه صورت انجام می‌گیرد: سیر از جزئی به جزئی (تمثیل) و سیر از جزئی به کلّی (استقراء) و سیر از کلی به جزئی (قیاس) ولی راه اول و دوم نیز متضمن قیاس است و در واقع، بدون سیر از کلی به جزئی هیچ استنتاجی انجام نمی‌گیرد.

۴ ـ در صورتی که مواد (مقدمات) قیاس، یقینی باشد و به شکل صحیحی، هم تنظیم شود مفید یقین خواهد بود و بنام «برهان» نامیده می‌شود.

۵ ـ مقدمات برهان یا باید از بدیهیات باشد و یا به وسیله‌ی برهان دیگری از بدیهیّات، استنتاج شود.

۶ ـ منطقیین، بدیهیات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: بدیهیات اولیه و ثانویه، و دسته‌ی دوم را شامل تجربیات هم دانسته‌اند.

۷ ـ قضایای تجربی متضمن قیاسی هستند و می‌توانند مقدمه‌ای برای قیاس دیگر واقع شوند. بنابراین نه تجربه مستغنی از قیاس است و نه روشی در برابر روش قیاسی.

۸ ـ روش قیاسی را می‌توان به دو قسم تعقّلی و تجربی تقسیم کرد که تکیه‌گاه قسم اول، بدیهیات اولیه است و تکیه‌گاه قسم دوم تجربیات که یکی از اقسام بدیهیات ثانویه به شمار می‌آید.

۹ ـ ارزش مقدمات تجربی هیچگاه به پایه‌ی بدیهیّات اولیه نمی‌رسد. بنابراین نه تنها رجحانی بر روش تعقّلی ندارد بلکه در سطحی نازلتر از آن قرار خواهد گرفت.

ـ روش تعقّلی با وجود مزیّتی که بر روش تجربی دارد در علوم طبیعی کارآیی ندارد چنانکه روش تجربی در فلسفه کاربردی نخواهد داشت.

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱ ـ ر. ک: فلسفه چیست، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۲۱.

۲ ـ ر. ک: درآمدی بر فلسفه، ترجمه دکتر اسد الله مبشّری، ص ۱۸.

۳ ـ ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی، درس نهم و شانزدهم.

۴ ـ برای توضیح بیشتر به کتب مفصل منطق و به کتاب «آشنائی با علوم اسلامی ـ منطق و فلسفه» نوشته‌ی استاد شهید مطهری مراجعه کنید.

www.taq.ir

درس نهم
رابطه میان فلسفه و علوم

شامل:

ارتباط علوم با یکدیگر

کمکهای فلسفه

به علوم کمکهای علوم به فلسفه

رابطه‌ی فلسفه با عرفان

کمکهای فلسفه به عرفان

کمکهای عرفان به فلسفه

www.taq.ir

ارتباط علوم با یکدیگر

علوم به معنای مجموعه‌هایی از مسائل متناسب، هر چند با معیارهای مختلفی از قبیل موضوعات، اهداف و روشهای تحقیق از یکدیگر جدا و متمایز می‌شوند ولی در عین حال، ارتباطاتی میان آنها وجود دارد و هر کدام می‌توانند تا حدودی به حلّ مسائل علم دیگر، کمک کنند و چنانکه قبلاً اشاره شد غالباً اصول موضوعه‌ی هر علمی در علم دیگر، بیان می‌شود و بهترین نمونه‌ی بهره‌گیری علمی از علم دیگر را در میان ریاضیّات و فیزیک می‌توان یافت.

ارتباط علوم فلسفی با یکدیگر نیز روشن است و بهترین نمونه‌ی آن‌را در رابطه‌ی اخلاق با روانشناسی فلسفی می‌توان یافت. زیرا یکی از اصول موضوعه‌ی علم اخلاق، اراده داشتن و مختار بودن انسان است که بدون آن، خوب و بد اخلاقی و ستایش و نکوهش و کیفر و پاداشی معنی نخواهد داشت. و این اصل موضوع باید در علم النفس فلسفی که از ویژگیهای روح انسان با روش تعقّلی بحث می‌کند اثبات شود.

در میان علوم طبیعی و علوم فلسفی هم کمابیش ارتباطاتی برقرار است و در براهینی که برای اثبات بعضی از مسائل علوم فلسفی اقامه می‌شود می‌توان از مقدّماتی استفاده کرد که در علوم تجربی اثبات شده است. مثلاً در روانشناسی تجربی اثبات می‌شود که گاهی با وجود شرایط فیزیکی و فیزیولوژیکی لازم برای دیدن و شنیدن، این ادراکات تحقّق نمی‌یابد. و شاید برای ی ما اتفاق افتاده باشد که با دوستی برخورد کرده باشیم و در اثر تمرکز ذهن در یک موضوعی او را ندیده باشیم، یا صداهایی پرده‌ی گوشمان را مرتعش کرده باشد و آنها را نشنیده باشیم. این مطلب را می‌توان به عنوان مقدّمه‌ای برای اثبات یکی از مسائل علم النفس فلسفی مورد استفاده قرار داد و نتیجه گرفت که ادراک از سنخ فعل و انفعالات مادّی نیست و گرنه همیشه با وجود شرایط مادّی آن، تحقّق می‌یافت.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا میان فلسفه (=متافیزیک) و سایر علوم و معارف هم، چنین ارتباطاتی وجود دارد یا میان آنها دیوار نفوذ ناپذیری کشیده شده و اصلاً ارتباطی بین آنها وجود ندارد؟

در پاسخ باید گفت: میان فلسفه و سایر علوم نیز ارتباطاتی برقرار است و هر چند فلسفه، نیازی به سایر علوم ندارد و حتّی محتاج به اصول موضوعه‌ای که در سایر علوم، اثبات شود نیست ولی از یک طرف کمکهایی به دیگر علوم می‌کند و نیازهای بنیادی آنها را برطرف می‌سازد و از سوی دیگر بیک معنی بهره‌هایی از علوم دیگر می‌گیرد.

اینک بطور اختصار، رابطه‌ی متقابل فلسفه و علوم را در دو بخش، مورد بررسی قرار می‌دهیم

کمکهای فلسفه به علوم

کمکهای بنیادی فلسفه (=متافیزیک) به علوم دیگر اعمّ از فلسفی و غیر فلسفی، در تبیین مبادی تصدیقی آنها، یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات کلی‌ترین اصول موضوعه، خلاصه می‌شود:

الف) اثبات موضوع علم. دانستیم که محور مسائل هر علمی را موضوع جامع بین موضوعات مسائل آن علم، تشکیل می‌دهد، و هنگامی که وجود چنین موضوعی بدیهی نباشد احتیاج به اثبات خواهد داشت. و اثبات آن در قلمرو مسائل همان علم نیست زیرا مسائل هر علم، منحصر در قضایایی است که نمایانگر احوال و عوارض موضوع است نه وجود آن. و از سوی دیگر در پاره‌ای از موارد، اثبات موضوع به وسیله‌ی روش تحقیق آن علم، میسّر نیست مانند علوم طبیعی که روش آنها تجربی است ولی وجود حقیقی موضوعات آنها باید با روش تعقّلی، اثبات گردد. در چنین مواردی تنها فلسفه‌ی اُولی است که می‌تواند به این علوم، کمک کند و موضوعات آنها را با براهین عقلی، اثبات نماید.

www.taq.ir

این رابطه بین فلسفه و علوم را بعضی از بزرگان، رابطه‌ای عمومی قلمداد کرده‌اند و همه‌ی علوم را بدون استثناء برای اثبات موضوعاتشان نیازمند به فلسفه شمرده‌اند و حتّی بعضی پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چیزی را وظیفه‌ی ما بعد الطبیعه دانسته‌اند و هر قضیّه‌ای را که به شکل «هلیّه‌ی بسیطه» باشد یعنی محمول آن «موجود» باشد مانند «انسان موجود است» قضیه‌ای متافیزیکی به حساب آورده‌اند.[1] ظاهر این سخن گر چه مبالغه آمیز به نظر می‌رسد ولی جای شکّی نیست که موضوعات غیر بدیهی علوم، نیازمند به براهینی است که از مقدّمات کلی و متافیزیکی تشکیل می‌یابد.

ب) اثبات اصول موضوعه. چنانکه بارها اشاره کرده‌ایم کلّی‌ترین اصول مورد نیاز همه‌ی علوم حقیقی، در فلسفه‌ی اُولی مورد بحث واقع می‌شود و مهمترین آنها اصل علّیت و قوانین فرعی آن است. اینک به توضیحی در این باره می‌پردازیم:

محور همه‌ی تلاشهای علمی را کشف رابطه‌ی علّی و معلولی و سبب و مسبّبی بین اشیاء و پدیده‌ها تشکیل می‌دهد. دانشمندی که سالهای درازی از عمر خود را در آزمایشگاه صرف تجزیه و ترکیب موادّ شیمیایی می‌کند در جستجوی این است که دریابد چه عناصری موجب پیدایش چه موادّی می‌شود و چه خواصّ و عوارضی از آنها پدید می‌آید و چه عواملی موجب تجزیه‌ی مرکبّات می‌گردد، یعنی علّت و سبب پیدایش این پدیده‌ها چیست؟

همچنین دانشمند دیگری که برای کشف میکرب یک بیماری یا داروی آن به آزمایش می‌پردازد در واقع می‌خواهد «علّت» بروز آن بیماری و «علّت» بهبود آن‌را بشناسد.

پس دانشمندان، قبل از آغاز کردن تلاشهای علمی خودشان بر این باورند که هر پدیده‌ای علّتی دارد و حتّی نیوتن که از مشاهده‌ی افتادن سیبی از درخت به کشف قانون جاذبه، نائل گردید به برکت همین باور بود و اگر چنین می‌پنداشت که پدید آمدن پدیده‌ها تصادفی و بی علّت است هرگز به چنین کشفی نائل نمی‌شد.

اکنون سؤال این است که خود این اصل که هم مورد نیاز فیزیک است و هم شیمی و هم پزشکی و هم سایر علوم، در کدام علمی مورد بررسی قرار می‌گیرد؟

پاسخ این است که بررسی این قانون عقلی در خور هیچ علمی به جز فلسفه نیست.

همچنین قوانین فرعی علّیّت مانند این قانون که: هر معلولی علّت مناسب و ویژه‌ای دارد، و مثلاً غرش شیری در جنگلهای آفریقا موجب ابتلاء یک نفر در آسیا به مرض سرطان نمی‌شود، و نغمه سرایی بلبلی در اروپا هم موجب بهبودی او نخواهد شد، و نیز این قانون که: هر جا علت تامه‌ای تحقّق یافت معلول آن هم بالضروره به وجود خواهد آمد، و تا سبب تام تحقق نیابد هرگز مسبّب آن هم موجود نخواهد شد، تبیین این قوانین هم شأن هیچ علمی بغیر از فلسفه نیست.

دانشمندان پس از انجام آزمایشات لازم هم بی‌نیاز از اصل علّیت نیستند زیرا داده‌های بی واسطه‌ی آزمایشها، چیزی جز این نیست که در موارد آزمایش شده پدیده‌های خاصی همزمان یا به دنبال پدیده‌های دیگری تحقق یافته‌اند.

امّا کشف یک قانون کلّی و ادّعای اینکه همیشه این اسباب و علل، موجب پیدایش معالیل بوده و خواهد بود نیازمند به اصل دیگری است که هرگز از راه آزمایش به دست نمی‌آید. و نظر صحیح این است که آن اصل، همان اصل علّیّت است یعنی هنگامی یک دانشمند می‌تواند بطور یقینی یک قانون کلّی را ارائه دهد که موفق شود عامل مشترک در همه‌ی موارد را کشف کند و به وجود علّت پدیده، در همه‌ی موارد مورد آزمایش، پی‌ببرد. در این صورت است که می‌تواند بگوید هر وقت و در هر جا چنین علّتی تحقّق یافت پدیده‌ی معلول آن هم به وجود خواهد آمد.

www.taq.ir

نیز هنگامی این قانون می‌تواند به صورت کلّی و استثناء، ناپذیر مورد قبول واقع شود که قانون ضرورت علّی پذیرفته شده باشد و گرنه ممکن است کسی احتمال بدهد که وجود سبب تام، همیشه مستلزم پدید آمدن معلول نمی‌شود، یا پیدایش معلول بدون وجود سبب تام هم ممکن است. و در این صورت کلیت و ضرورت قانون مزبور، خدشه‌دار خواهد شد و از قطعیت‌خواهد افتاد.

البته بحث در باره‌ی اینکه آیا تجربه، توان کشف سبب تام و انحصاری پدیده‌ها را دارد یا نه، بحث دیگری است. ولی بهر حال، ضرورت و قطعیت یک قانون کلّی (اگر چنین قانونی در طبیعیّات با روش تجربی، قابل کشف باشد) در گرو پذیرفتن اصل علّیت و فروع آن است. و اثبات این قوانین از جمله کمکهایی است که فلسفه به علوم می‌کند.

کمکهای علوم به فلسفه

مهمترین کمکهای علوم به فلسفه هم به دو صورت انجام می‌گیرد:

الف) اثبات مقدّمه‌ی بعضی از براهین. در آغاز همین درس اشاره کردیم که گاهی برای اثبات پاره‌ای از مسائل علوم فلسفی می‌توان از مقدّمات تجربی، استفاده کرد چنانکه از عدم تحقّق ادراک با وجود شرایط مادّی آن می‌توان نتیجه گرفت که ادراک، پدیده‌ی مادی نیست. همچنین با استفاده از این مطلب زیست شناختی که سلولهای بدن حیوانات و انسان تدریجاً می‌میرند و سلولهای دیگر جای آنها را می‌گیرند به طوری که در طول چند سال همه‌ی سلولهای بدن (باستثنای سلولهای مغز) عوض می‌شوند و با ضمیمه کردن این مطلب که پیکره‌ی سلولهای مغز هم تدریجاً با تحلیل رفتن مواد اولیه و تغذیه از مواد غذائی جدید، عوض می‌شوند می‌توان برای اثبات روح، استفاده کرد زیرا وحدت شخصی و ثبات روح، امری وجدانی و غیر قابل انکار است ولی بدن دائماً در حال تبدیل و تبدّل می‌باشد پس معلوم می‌شود که روح، غیر از بدن، و امری ثابت و تبدیل ناپذیر است. و حتّی در پاره‌ای از براهین اثبات وجود خدای متعال مانند برهان حرکت و برهان حدوث به یک معنی از مقدّمات تجربی، استفاده شده است.

اکنون با توجّه به این رابطه‌ای که بین علوم طبیعی و علوم فلسفی، وجود دارد می‌توانیم رابطه‌ای هم میان آنها و متافیزیک، اثبات کنیم به این صورت که برای اثبات این مسأله‌ی متافیزیکی که وجود، مساوی با مادّه نیست و مادّی بودن از خواصّ کل هستی و از عوارض همه‌ی موجودات نمی‌باشد و به عبارت دیگر: وجود، منقسم به مادّی و مجرّد می‌شود از مقدّماتی استفاده کنیم که مثلاً از روانشناسی فلسفی گرفته شده و اثبات آنها هم به نوبه‌ی خود با کمک گرفتن از علوم تجربی، انجام گرفته است. و نیز برای اثبات این مسأله که وابستگی، لازمه‌ی لاینفک هستی نیست و موجود ناوابسته و مستقل (واجب الوجود) هم وجود دارد از برهان حرکت و حدوث استفاده کنیم که مبتنی بر مقدّمات تجربی است.

ولی این رابطه بین علوم طبیعی و فلسفه به معنای نقض مطلبی نیست که قبلاً بیان کردیم یعنی منافاتی با بی‌نیازی فلسفه از سایر علوم ندارد زیرا راه اثبات مسائل نامبرده، منحصر در اینگونه برهانها نیست و برای هر یک از آنها برهان فلسفی خالصی هست که از بدیهیات اولیه و وجدانیات (قضایای حاکی از علوم حضوری) تشکیل می‌یابد چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد إن شاء الله تعالی. و در واقع، اقامه‌ی براهینِ مشتمل بر مقدمات تجربی برای ارفاق به کسانی است که ذهنشان ورزیدگی کافی برای درک کامل براهین فلسفی خالص ندارد براهینی که از مقدّمات عقلی محض و دور از ذهن آشنا به محسوسات، تشکیل می‌یابد.

ب) تهیه‌ی زمینه‌های جدید برای تحلیلهای فلسفی. هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می‌شود و با پیدایش زمینه‌های جدید برای تفصیل و توضیح موارد خاص و جزئی، گسترش می‌یابد، زمنیه‌هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می‌آید.

www.taq.ir

فلسفه نیز از این قاعده، مستثنی نیست و مسائل اوّلیه‌ی آن معدود است و با نمایان شدن افقهای وسیعتری گسترش یافته و می‌یابد، افقهایی که گاهی با کندوکاوهای ذهنی و برخورد افکار و اندیشه‌ها و گاهی با راهنمایی وحی یا مکاشفات عرفانی کشف می‌شود و گاهی هم به وسیله‌ی مطالبی که در علوم دیگر اثبات می‌گردد و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیلهای عقلی جدیدی فراهم می‌کند. چنانکه مسائلی از قبیل حقیقت وحی و اعجاز، از طرف ادیان، و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح از طرف عرفاء مطرح شده و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است. همچنین پیشرفت روانشناسی تجربی مسائل جدیدی را فرا روی علم النفس فلسفی، گشوده است.

بنابراین، یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه، انجام می‌دهند و موجب وسعت چشم انداز و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می‌شوند این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیلهای فلسفی و تطبیق اصول کلی، فراهم می‌آورند.

مثلاً در عصر جدید هنگامی که نظریه‌ی تبدیل مادّه به انرژی و تشکیل یافتن ذرّات مادّه از انرژی متراکم، مطرح شد چنین ای برای فیلسوف، طرح گردید که آیا ممکن است در عالم مادّه چیزی تحقّق یابد که فاقد صفات اساسی مادّه باشد و مثلاً حجم نداشته باشد؟ و آیا ممکن است شیء حجم‌داری به شیء بی‌حجمی تبدیل شود؟ در صورتی که پاسخ این سؤالها منفی باشد نتیجه این خواهد بود که انرژی، فاقد حجم نیست هر چند با تجربه‌ی حسّی، قابل اثبات نباشد.

همچنین هنگامی که انرژی از طرف بعضی از فیزیکدانها، هم خانواده‌ی حرکت معرّفی گردید چنین سؤالی پیش آمد که آیا کن است مادّه‌هم که علی الفرض از تراکم انرژی بوجود آمده از سنخ حرکت باشد؟ و آیا با تبدیل شدن به انرژی یا تبدیل شدن بعضی از ذرات اتمی به «میدان» (بر طبق بعضی از فرضیه‌های فیزیک جدید) ممکن است مادّه، خواص ذاتی خود را از دست بدهد؟ و اساساً آیا مادّه‌ی فیزیکی همان جسم فلسفی است؟ و چه نسبتی بین مادّه فیزیکی و مفاهیم دیگری از قبیل نیرو، انرژی، میدان با مفهوم فلسفی جسم، وجود دارد؟

روشن است که این خدمت علوم طبیعی به علوم فلسفی و بویژه متافیزیک نیز به معنای نیازمندی فلسفه به آنها نیست هر چند با مسائلی که در اثر پیشرفت علوم دیگر مطرح می‌شود زمینه‌های گسترده‌تری برای فعالیت و تجلّی فلسفه پدید می‌آید.

رابطه‌ی فلسفه با عرفان

در پایان این درس خوب است اشاره‌ای به رابطه‌ی فلسفه با عرفان داشته باشیم[1] و برای این منظور ناچاریم توضیح مختصری درباره‌ی عرفان بدهیم.

عرفان که در لغت به معنای شناختن است در اصطلاح به ادراک خاصّی اطلاق می‌شود که از راه متمرکز کردن توجّه به باطن نفس (نه از راه تجربه‌ی حسّی و نه از راه تحلیل عقلی) به دست می‌آید و در جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفاتی حاصل می‌شود که شبیه به «رؤیا» است و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایات می‌کند و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرّفات شیطان پدید می‌آید.

مطالبی که عرفاء به عنوان تفسیر و مکاشفات و یافته‌های وجدانی خویش بیان می‌کنند «عرفان علمی» نامیده می‌شود و گاهی با ضمیمه کردن استدلالات و استنتاجاتی به شکل بحثهای فلسفی در می‌آید.

میان فلسفه و عرفان نیز روابط متقابلی وجود دارد که در دو بخش بررسی می‌شود:

www.taq.ir

کمکهای فلسفه به عرفان

الف) عرفان واقعی تنها از راه بندگی خدا و اطاعت از دستورات او حاصل می‌شود و بندگی خدا بدون شناخت او امکان ندارد شناختی که نیازمند به اصول فلسفی است.

ب) تشخیص مکاشفات صحیح عرفانی با عرضه داشتن آنها بر موازین عقل و شرع، انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه به اصول فلسفی، منتهی می‌شود.

ج) چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملاً شخصی است تفسیر ذهنی آن به وسیله‌ی مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات، انجام می‌گیرد و با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوء تفاهم و بدآموزی نشود (چنانکه متأسّفانه در مواردی رخ داده است) و تعیین مفاهیم دقیق، محتاج ذهن ورزیده‌ای است که جز با ممارست در مسائل فلسفی، حاصل نمی‌شود.

کمکهای عرفان به فلسفه

الف) چنانکه اشاره کردیم مکاشفات و مشاهدات عرفانی مسائل جدیدی را برای تحلیلات فلسفی فراهم می‌کند که به گسترش چشم انداز و رشد فلسفه کمک می‌نماید.

ب) در مواردی که علوم فلسفی مسائلی را از راه برهان عقلی، اثبات می‌کند شهودهای عرفانی مؤیّدات نیرومندی برای صحّت آنها به شمار می‌رود و در واقع آنچه را فیلسوف با عقل می‌فهمد عارف با شهود قلبی می‌یابد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ اصول موضوعه‌ی هر علمی معمولاً در علم دیگری اثبات می‌شود و این وسیله‌ای است که علوم با یکدیگر پیوند یابند.

۲ ـ این ارتباط هم میان علوم طبیعی با یکدیگر، و هم میان علوم فلسفی با یکدیگر، و هم میان علوم طبیعی با علوم فلسفی بر قرار است.

۳ ـ فلسفه به دو طریق به علوم کمک می‌کند: یکی از راه اثبات موضوعات غیر بدیهی، و دیگری از راه اثبات کلی‌ترین اصول و مبانی.

۴ ـ علوم نیز از دو طریق به فلسفه کمک می‌کنند: یکی از راه اثبات مقدّمه برای بعضی از براهین فلسفی، و دیگری از راه ارائه مسائل جدیدی برای تحلیلات عقلانی.

۵ ـ عرفان عبارتست از شناختی که از راه متمرکز کردن توجّه به باطنِ نفس حاصل می‌شود.

۶ ـ فلسفه از راه اثبات شناختهای لازم قبل از سیر و سلوک عرفانی، و همچنین از راه ارائه‌ی موازینی برای تشخیص مکاشفات صحیح، و نیز از راه تعیین مفاهیم و اصطلاحات دقیق برای تفسیر آنها به عرفان کمک می‌کند.

۷ ـ عرفان از راه طرح مسائل جدید و نیز از راه تأیید نتایج به دست آمده از اندیشه‌های عقلانی، به فلسفه کمک می‌کند.

www.taq.ir

پی‌نوشت

۱ ـ ر. ک: قبسات: ص ۱۹۱.

۲ـ برای توضیح بیشتر به کتاب «چکیده‌ی چند بحث فلسفی» ص ۱۸ ـ۱۳، مراجعه کنید.

www.taq.ir

درس دهم
ضرورت فلسفه

شامل:

انسان عصر

مکتبهای اجتماعی

راز انسانیّت جواب

چند شبهه

www.taq.ir

انسان عصر

خورشید، تازه سر از بستر آبهای سبز دریا برداشته و اشعه‌ی زرفام خود را بر چهره‌های خواب آلوده‌ی سرنشینان کشتی تابانده است سرنشینانی که به تازگی از خواب دوشین بیدار شده‌اند و با خیال راحت و بی‌خبر از همه جا به خوردن و آشامیدن و انواع سرگرمیها پرداخته‌اند، و کشتی همچنان در اقیانوس کران ناپیدا پیش می‌رود.

در این میان یک نفر که هشیارتر بنظر می‌رسد اندکی به فکر فرو می‌رود و آنگاه رو به همنشینان کرده می‌پرسد:« ما به کجا می‌رویم؟» دیگری که گویی از خواب پریده است حیرت زده همین سؤال را از دیگران می‌کند و... بعضی آنچنان سرمست شادی و سرگرمی هستند که وقعی به آن نمی‌نهند و بدون اینکه به پاسخ آن بیندیشند به کار خود ادامه می‌دهند، ولی این سؤال، اندک اندک گسترش می‌یابد و به ملوانان و ناخدا هم می‌رسد، آنها هم بدون اینکه پاسخی داشته باشند سؤال را تکرار می‌کنند و سرانجام علامت سؤالی بر فضای کشتی، نقش می‌بندد و دلهره عجیب، و پریشانی فراگیری پدید می‌آید...

آیا این صحنه‌ی تخیّلی، داستان مردم جهان نیست که بر سفینه‌ی عظیم زمین سوارند و در حالی که در فضای کیهانی بدور خود می‌چرخند اقیانوس بی‌کران زمان را درمی‌نوردند؟ و آیا مَثَل ایشان مثل چارپایانِ سر در آخور نیست؟ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «یَتَمَتَّعُونَ وَ یَأکُلُّونَ کَما تَأکُلُ الْأنْعامُ»۱ بسان چارپایان بهره می‌گیرند و می‌خورند. و نیز می‌فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بَها وَ لَهُم اَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بَهاوَلَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعونَ بِها اُولئِکَ کَالاَنْعامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ اُولئِکَ هُمْ الْغافِلُون»۲ دلهایی دارند که با آنها حقایق را در نمی‌یابند و چشمهایی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوشهایی دارند که با آنها نمی‌شنوند، ایشان مانند چارپایان بلکه گمراهتر از آنانند، ایشان همان غافلانند.

آری!این، داستان انسان عصر ما است که همراه با پیشرفت شگرف تکنولوژی، دچار حیرت و سردرگمی شده و نمی‌داند از کجا آمده؟ و به کجا می‌رود؟ و به کدام سوی باید رو کند؟ و از کدام راه باید برود؟ و اینچنین است که در عصر فضا مکاتب پوچ گرایی و نهیلیسم و هیپیسم، ظهور می‌کند و چونان سرطان به جان فکر و روح انسان متمدّن می‌افتد و به مانند موریانه پایه‌های کاخ انسانیت را می‌خورد و سست می‌کند.

امّا این سؤالات از سوی آگاهان، مطرح شده و نیمه هشیاران را به خود آورده و اندیشمندان را برایانیافتنپاسخ، به واداشته است، گروهی که آمادگی لازم برای درست اندیشیدن را دارند به پاسخهای صحیح و روشنگر و جهت‌ایهدست می‌یابند و مقصد حقیقی را می‌شناسند و با شوق، به پیمودن راه مستقیم می‌پردازند، ولی کسانی هم در اثر نارسایی فکر و عوامل روانی چنین می‌پندارند که این کاروان را نه آغازی است و نه انجامی، و همواره کشتیهایی در پهنه‌ی اقیانوس پدید می‌آیند و به وسیله‌ی امواجِ خروشان و بی‌هدف به این سوی و آن سوی کشانده می‌شوند و پیش از آنکه به ساحل اَمن و آسوده‌ای برسند در دل دریا غرق می‌گردند «وَ قالوا اِنْ هِی اِلّا حَیاتُنا الدُّنْیا نَمُوتُ وَ نَحیی وَ ما یُهْلِکُنا اِلّا الدَّهْر»[۳] گفتند که جز این زندگی دنیا حیاتی نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم، و کسی جز روزگار ما را نابود نمی‌سازد.

بهر حال، این پرسشها خواه ناخواه برای انسان آگاه، مطرح است که: آغاز کدام است؟ و انجام کدام؟ و راه راست به سوی مقصد کدام؟.

و بدیهی است که دانشهای طبیعی و ریاضی، پاسخی برای آنها ندارند، پس چه باید کرد؟ و پاسخ درست این سؤالات را از چه راهی باید به دست آورد؟

در درسهای گذشته راه یافتن پاسخ این پرسشها معلوم شده است. یعنی هر یک از این سؤالات اساسی سه گانه، مربوط به شاخه‌ای از فلسفه است که باید با روش تعقّلی مورد بررسی قرار گیرد و همه‌ی آنها نیازمند به متافیزیک و فلسفه‌ی اُولی است

www.taq.ir

پس باید از شناخت شناسی و هستی شناسی، آغاز کنیم و سپس به سایر علوم فلسفی بپردازیم تا پاسخهای صحیح این سؤالات و مانند آنها را بیابیم.

مکتبهای اجتماعی

سرگردانی و حیرتی که دامنگیر انسان عصر فضا شده در مسائل فردی و شخصی، محدود و محصور نگشته و مسائل اجتماعی را نیز در بر گرفته و در مکتبها و سیستمهای سیاسی ـ اقتصادی مختلفی متبلور شده است و با اینکه این نظامهای دست بافتِ بشر بارها امتحان نارسایی و ناشایستگی خود را داده‌اند هنوز هم جوامع سرگردان بشری دست از آنها برنداشته‌اند و کسانی هم که از آنها سرخورده شده‌اند در همان مسیرهای انحرافی، گام برمی‌دارند و به دنبال دست بافتهای جدیدی از همان قماشها می‌گردند و هر بار که «ایسم» تازه‌ای در صحنه‌ی ایدئولوژیها ظاهر می‌شود، گروهی گمراه را به سوی خود جذب می‌کند و جنجال و غوغائی به راه می‌اندازد و طولی نمی‌کشد که ناکام و شکست خورده، سقوط می‌نماید تا چه وقت با نام و رنگ و بوی دیگری ظاهر شود و عدّه‌ای دیگر را بفریبد.

گویی این گمراهان نگون بخت، سوگند یاد کرده‌اند که هرگز به ندای حق، گوش فرا ندهند و سخن رهبران الهی را نشنوند و بر ایشان همی خرده گیرند که چرا دست شما از زر و سیم و زرق و برق جهان تهی است، و اگر راست می‌گویید چرا کاخهای سفید و سرخ جهان در اختیار شما نیست!

آری؛ اینان دنباله رو کسانی هستند که قرآن کریم داستانهایشان را پی در پی در گوش جهانیان فرو خوانده و همگان را به عبرت گرفتن از سرنوشتِ شوم آنان دعوت کرده است. امّا گوش شنوا کجاست؟!

باری، از باب دعوت با شیوه‌ی حکمت می‌بایست گفت: نظامهای اجتماعی می‌بایستی بر اساس آگاهی از ساخت فطری انسان و همهٔ ابعاد وجودی وی و با توجّه به هدف آفرینش و شناخت عواملی که او را در رسیدن به هدف نهائی کمک می‌کند تنظیم شود و یافتن چنین فرمول پیچیده‌ای در توان مغزهای انسانهای عادی نیست. و آنچه از اندیشه‌ی ما می‌توان انتظار اشت شناختن مسائل بنیادی و شالوده‌های کلّی این نظامهاست که می‌بایست هر چه محکمتر و استوارتر پی‌ریزی گردد یعنی شناخت آفریننده‌ی جهان و انسان، و شناخت هدفداری زندگی بشر، و شناخت راهی که آفریننده‌ی حکیم برای سیر و حرکت به سوی هدف نهائی فراروی بشر گشوده است. آنگاه نوبت دل به او سپردن است، و سر در راه آوردن، و از راهنماییهای الهی پیروی کردن، و گام استوار برداشتن، و بدون هیچ تردید و تزلزلی راه پیمودن و شتاب گرفتن.

امّا اگر کسانی از نعمت خدادادی عقل، بهره نگرفتند و به آغاز و انجام هستی نیندیشیدند و مسائل بنیادی زندگی را حل نکردند و به دلخواه خود راهی برگزیدند و نظامی پدید آوردند و نیروهای خود و دیگران را بر سرِ آن گذاشتند، چنین کسانی باید به پی‌آمدهای خودخواهیها و نابخردیها و هوی‌پرستیها و کژاندیشیها و کجرویهای خودشان هم ملتزم شوند، و سرانجام نباید کسی را بر ناکامیها و بدبختیهای جاودانه‌شان سرزنش کنند.

آری! یافتن ایدئولوژی صحیح در گرو داشتن جهان بینی صحیح است و تا پایه‌های جهان بینی، استوار نگردد و مسائل بنیادی آن به صورت درست حل نشود و وسوسه‌های مخالف، دفع نگردد نمی‌توان به یافتن ایدئولوژی مطلوب و کارساز و راهگشایی امید بست، و تا «هست»ها را نشناسیم نمی‌توانیم «باید»ها را بشناسیم.

و مسائل بنیادی جهان بینی همان پرسشهای سه‌گانه‌ایست که وجدان بیدار و فطرت آگاه انسان، پاسخهای قطعی و قانع کننده‌ای برای آنها می‌جوید. و بی‌جهت نیست که دانشمندان اسلامی آنها را «اصول دین» نامیده‌اند: خدا شناسی در پاسخ

www.taq.ir

«آغاز کدام است؟» معاد شناسی در پاسخ «انجام کدام است؟» و وحی و نبوّت شناسی در پاسخ «راه کدام است و راهنما کیست؟».

و ناگفته پیدا است که حلّ صحیح و قطعی آنها مرهون اندیشه‌های عقلی و فلسفی است، و بدین ترتیب از راه دیگری به اهمیّت و ضرورت مسائل فلسفی، و پیشاپیش آنها شناخت‌شناسی و هستی شناسی پی می‌بریم.

راز انسانیت

راه سومی برای شناختن اهمیّت و ضرورت فلسفه وجود دارد که می‌تواند انسانهای والا همّت و تعالی‌جو را برانگیزاند و آن این است که اساساً انسانیت حقیقی انسان در گرو دستاوردهای فلسفه است و بیانش این است:

همه‌ی حیوانات با این ویژگی شناخته می‌شوند که افعال خود را با شعور و اراده‌ی برخاسته از غرایز، انجام می‌دهند و موجودی که هیچ نحو شعوری ندارد از صف حیوانات، خارج است. در میان حیوانات، نوع ممتازی وجود دارد که نه درک او منحصر به درک حسّی است و نه اراده‌ی وی تابع غرایز طبیعی، بلکه نیروی درک کننده‌ی دیگری به نام عقل دارد که اراده‌اش در پرتو راهنمایی آن، شکل می‌گیرد. و به دیگر سخن: امتیاز انسان به نوع بینش و گرایش اوست. پس اگر فردی تنها به ادراکات حسّی، قناعت ورزد و نیروی عقل خود را درست بکار نگیرد و انگیزه‌ی حرکات و سکناتش هم همان غرایز حیوانی باشد در واقع، حیوانی بیش نیست بلکه به تعبیر قرآن کریم از چهارپایان هم گمراهتر است!

بنابراین، انسان حقیقی کسی است که عقل خود را در راه مهمترین مسائل سرنوشت‌ساز به کار گیرد و بر اساس آنها راه کلّی زیستن را بشناسد و سپس با جدّیت به پیمودن آن بپردازد. و از بیانات گذشته معلوم شد که ریشه‌ای‌ترین مسائلی که برای هر انسان آگاه، مطرح است و در سرنوشت فردی و اجتماعی بشر، نقش حیاتی را ایفاء می‌نماید همان مسائل بنیادی جهان بینی است، مسائلی که حلّ قطعی و نهائی آنها مرهون تلاشهای فلسفی است.

حاصل آنکه بدون بهره‌گیری از دستاوردهای فلسفه نه سعادت فردی میسّر است و نه سعادت اجتماعی و نه رسیدن به کمال حقیقی انسانی.

جواب چند شبهه

در برابر این بیانات، ممکن است شبهاتی مطرح شود که به ذکر مهمترین آنها و جواب هر یک می‌پردازیم:

ش ۱. این بیانات هنگامی می‌تواند ضرورت فلسفه را اثبات کند که جهان بینی را منحصر به جهان بینی فلسفی، و راه شناختن مسائل بنیادی آن‌را منحصر در فلسفه بدانیم، در صورتی که جهان بینی‌های دیگری هم وجود دارد، مانند جهان بینی علمی، جهان بینی دینی و جهان بینی عرفانی.

ج ۱. چنانکه بارها توضیح داده‌ایم حلّ اینگونه مسائل در توان علوم تجربی نیست و بنابراین، جهان بینی علمی (به معنای صحیح) واقعیّتی ندارد. و اما جهان بینی دینی در صورتی کارساز خواهد بود که ما دین حق را شناخته باشیم ولی این شناخت، متوقف بر شناختن پیامبر و فرستنده‌ی او یعنی خدای متعال است و روشن است که به استناد محتوای وحی نمی‌توان فرستنده و گیرنده‌ی آن‌را اثبات کرد. و مثلاً نمی‌توان گفت: چون قرآن می‌گوید خدا هست پس وجود او ثابت می‌شود! و امّا جهان بینی عرفانی چنانکه در رابطه‌ی فلسفه و عرفان اشاره شد متوقّف بر شناخت قبلی خدای متعال و شناخت راه صحیح سیر و سلوک است که می‌بایست بر اساس اصول فلسفی، اثبات شود. پس همه‌ی راهها در نهایت به فلسفه، منتهی می‌شود.[۱]

www.taq.ir

ش ۲. تلاش برای حلّ مسائل جهان بینی و فلسفه در صورتی شایسته است که شخص به نتیجه‌ی تلاش خود امیدوار باشد ولی با توجّه به عمق و گستردگی این مسائل، چندان امیدی به موفقیت نمی‌توان داشت. بنابراین، بهتر است بجای صرف عمر در راهی که پایان آن معلوم نیست به بررسی مسائلی بپردازیم که امید بیشتری به حلّ آنها داریم.

اولاً امیدبه۲.حلّ این مسائل به هیچ وجه کمتر از امید به نتایج تلاشهای علمی دانشمندان در کشف اسرار علمی و تسخیر نیروهای طبیعت نیست. و ثانیاً ارزش احتمال، تنها تابع یک عامل یعنی «مقدار احتمال» نیست بلکه عامل دیگری را نیز باید منظور داشت و آن «مقدار محتمَل» است و حاصل ضرب این دو عامل است که ارزش احتمال را تعیین می‌کند. و با توجه به اینکه «محتمَل»ر اینجا سعادت بی نهایت انسان در جهان ابدی است مقدار احتمال هر قدر هم ضعیف باشد باز هم ارزش احتمال، بیشتر از ارزش احتمال موفقیّت در هر راهی است که نتیجه‌ی آن محدود و متناهی باشد.

ش ۳. چگونه می‌توان به ارزش فلسفه، مطمئن بود در حالی که دانشمندان زیادی با آن مخالفت کرده‌اند و حتی روایاتی نیز در مذمّت آن، نقل شده است.؟

ج ۳. مخالفت با فلسفه، از طرف اشخاص مختلف و با انگیزه‌های متفاوتی انجام گرفته است. ولی مخالفت دانشمندان آگاه و بی غرض مسلمان در واقع به معنای مخالفت با مجموعه اندیشه‌های فلسفی رایجی بوده که بعضی از آنها ـ دست کم به نظر ایشان ـ با مبانی اسلامی، موافق نبوده است. و اگر روایت معتبری هم در نکوهش از فلسفه رسیده بود قابل حمل بر این معنی بود. امّا منظور ما از تلاش فلسفی عبارتست از بکار گرفتن عقل در راه حلّ مسائلی که تنها با روش تعقّلی قابل حلّ وضرورت این کار مورد تأکید آیات محکمه‌ی قرآن کریم و روایات شریفه می‌باشد چنانکه نمونه‌های فراوانی از این تلاش در روایات و حتّی در متن قرآن کریم، ملاحظه می‌شود مانند استدلالهایی که در باب توحید و معاد در کتاب و سنّت شده است.

ش ۴. اگر مسائل جهان بینی با روش تعقّلی و فلسفی در کتاب و سنّت، بررسی شده دیگر چه نیازی هست که ما به کتب فلسفی و مباحث مطرح شده در آنها بپردازیم، مباحثی که غالباً از یونانیان، اقتباس شده است؟

ج ۴. اولاً طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنّت، ماهیّت فلسفی آنها را تغییر نمی‌دهد. ثانیاً استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آنها در شکل یک علم، هیچ مانعی ندارد چنانکه در مورد فقه و اصول و سایر علوم اسلامی، انجام گرفته. و سابقه‌ی این مباحث در کتب یونانیان و حتّی اقتباس از آنها از ارج این مسائل نمی‌کاهد چنانکه حساب و طبّ و هیئت نیز چنین است. ثالثاً در کتاب و سنّت، تنها شبهاتی مورد بررسی قرار گرفته که در آن عصر، شایع بوده است و این مقدار برای پاسخگوئی به شبهاتی که نوبنو از سوی مکتبهای الحادی، القاء می‌شود کافی نیست بلکه می‌بایست طبق تأکیدات قرآن کریم و سخنان پیشوایان دینی، تلاشهای عقلانی گسترش یابد تا آمادگی کافی برای دفاع از عقاید حقّه و پاسخگوئی به هرگونه شبهه درباره‌ی آنها حاصل شود.

ش ۵. بهترین دلیل بر نقص فلسفه، اختلافاتی است که در میان خود فلاسفه وجود دارد و توجّه به آنها موجب سلب اطمینان از صحّت روش ایشان می‌شود.

اختلاف در مسائل نظری هر علمی امری اجتناب ناپذیر است چنانکه فقهاء نیز در مسائل فقهی اختلافاتی دارند در صورتی که اینگونه اختلافات، دلیل بطلان علم فقه و روش ویژه‌ی آن نمی‌شود چنانکه اختلاف دو نفر ریاضی‌دان هم در باره‌ی یک مسأله‌ی ریاضی، دلیل بطلان ریاضیات نیست. و توجّه به این اختلافات، باید انگیزه‌ی نیرومندی برای اندیشمندان متعهّد باشد که بر تلاش و کوشش و استقامت و پشتکار خود بیفزایند تا به نتایج مطمئنتری دست یابند.

www.taq.ir

ش ۶. کسانی دیده شده‌اند که در علوم فلسفی، تحقیقات قابل تحسینی داشته‌اند ولی هم در مسائل شخصی و اخلاقی دارای نقطه ضعفهایی بوده‌اند و هم در مسائل اجتماعی و سیاسی. پس چگونه می‌توان فلسفه را کلید سعادت فردی و اجتماعی دانست؟

ج ۶. تأکید بر ضرورت فلسفه به این معنی نیست که این علم، علّتِ تامّه و شرط کافی برای داشتن ایدئولوژی صحیح و رفتار عملی بر طبق آن است بلکه به این معنی است که شرط لازم برای دستیابی به ایدئولوژی مطلوب باشد. یعنی پیمودن راه راست، متوقف بر شناختن آن است و تقریباً همه مسائل فلسفی اگر کسی گام اول را درست برداشت ولی در گام دوم ایستاد یا منحرف شد دلیل آن نیست که در گام اول هم منحرف بوده است بلکه باید علّت توقّف یا انحراف او را در گام دوم پی‌جویی کرده.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ انسان عصر فضا علی رغم پیشرفت شگرف در زمینه‌های تجربی و صنعتی، در حلّ مسائل بنیادی جهان بینی که شالوده‌ی زندگی انسانی را تشکیل می‌دهند ناتوان است و بعضی مانند چهارپایانِ سر در آخور، تنها به ارضاء غرایز حیوانی پرداخته‌اند و اصلاً توجّهی به این مسائل ندارند، و بعضی دیگر در حلّ آنها وامانده‌اند و پوچ‌گرا شده‌اند.

۲ ـ مکتبهای متناقض سیاسی ـ اجتماعی و نظامهای اقتصادی سرمایه‌داری و سوسیالیسم نیز نمونه‌هایی از سرگردانی انسان در حلّ مسائل اجتماعی است که به نوبه‌ی خود از فقدان بینش صحیح در مسائل فلسفی، نشات می‌گیرد.

ـ انسان واقعی۳کسی است که نخست عقل خود را در راه شناخت هستی و حلّ مسائل بنیادی جهان بینی بکار گیرد و بفهمد کیست؟ و از کجا و در کجا و به سوی کجاست؟ و آنگاه بر اساس شناخت این «هست»ها به شناختن راه صحیح برای رسیدن به هدف نهائی یعنی شناختن «باید»ها بپردازد و سپس با جدیّت، آن راه را بپیماید.

۴ ـ همه‌ی این مطالب، ضرورت تلاش عقلانی برای حلّ مسائل بنیادی جهان بینی (=اصول دین) را ثابت می‌کند، و در یک جمله: سعادت فردی و اجتماعی و رسیدن به کمال انسانی، مرهون دستاوردهای فلسفه است.

۵ ـ مسائل جهان بینی از سنخ مسائل فلسفی است. بنابراین، جهان بینی علمی، سرابی بیش نیست و جهان بینی‌های دینی و عرفانی هم نیازمند به فلسفه هستند.

۶ ـ امید موفقیّت در حلّ مسائل فلسفی بهیچ‌وجه کمتر از امید به کشف اسرار طبیعت نیست، علاوه بر اینکه چون نتیجه‌ی آن، ارزش نامحدودتمال درهریقدر باآن، ضعیف باشد باز هم ارزشمندتر از احتمال موفقیّت در هر کاری است که نتیجه‌ی محدودی داشته باشد.

۷ ـ مخالفت بعضی از دانشمندان آگاه و بی غرض مسلمان با فلسفه، در حقیقت به معنای مخالفت با مجموعه‌ی آراء فلسفی رایجی بوده که بعضی از آنها با مبانی اسلامی موافق نبوده است.

۸ ـ طرح بعضی از مسائل فلسفی در کتاب و سنّت، ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی‌دهد و ما را بی‌نیاز از تلاشهای فلسفی برای دفع همه‌ی شبهات الحادی نمی‌سازد.

۹ ـ اختلاف در مسائل فلسفی مانند هر علم دیگر، امری اجتناب ناپذیر است و نمی‌توان آنرا دلیلی بر بطلان روش فلسفی و تعقّلی، قلمداد کرد بلکه باید با توجّه به آن، بر تلاش و کوشش برای دستیابی به نتایج مطمئنتر، افزود.

۱۰ ـ ضرورت فلسفه به معنای تأمین همه‌ی شرایط لازم برای سعادت فردی و اجتماعی نیست بلکه به معنای تحصیل شرط لازم و اساسی آن است.

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱ ـ سوره‌ی محمّد، آیه‌ی ۱۲.

۲ ـ سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۷۹.

۳ ـ سوره‌ی جاثیه، آیه‌ی ۲۴.

۴ ـ برای توضیح بیشتر به درس دوم از ایدئولوژی تطبیقی، مراجعه کنید.

www.taq.ir

بخش دوّم
شناخت‌شناسی

www.taq.ir

درس یازدهم
مقدّمه‌ی شناخت شناسی

شامل:

اهمیّت‌شناخت‌شناسی

نگاهی به تاریخچه‌ی شناخت‌شناسی ـ

شناخت در فلسفه‌ی اسلامی

تعریف شناخت‌شناسی

www.taq.ir

اهمیّت شناخت شناسی

از بحثهای مقدّماتی روشن شد که برای انسان به عنوان یک موجود آگاه که فعّالیّتهایش از آگاهی، نشأت می‌گیرد یک سلسله مسائل بنیادی، مطرح است که تغافل و شانه خالی کردن از تلاش برای یافتن پاسخهای صحیح آنها او را از مرز انسانیّت خارج کرده به چارپایان، ملحق می‌سازد، و باقی ماندن در حال شک و دودلی علاوه بر اینکه وجدان حقیقت جویش را خرسند نمی‌کند و نگرانی از مسئولیت محتمل را رفع نمی‌نماید وی را موجودی ایستا و بی‌تحرّک و احیاناً خطرناک به بار می‌آورد، چنانکه راه‌حلّهای غلط و انحرافی مانند مادّیگری و پوچانگاری نیز نمی‌توانند آرامش روانی و خوشبختی اجتماعی را فراهم کنند، و ریشه‌ای‌ترین عامل مفاسد فردی و اجتماعی را باید در کژبینی‌ها و کژاندیشی‌ها جستجو کرد. پس چاره‌ای جز این نیست که با عزمی راسخ و سستی ناپذیر به بررسی این مسائل بپردازیم، و از هیچ کوششی در این راه دریغ نورزیم پایه‌های زندگی انسانی خود را استوار سازیم و هم دیگران را در این راه یاری دهیم، و از نفوذ اندیشه‌های نادرست و رواج مکتبهای منحرف در جامعه‌ی خویش جلوگیری کنیم.

اکنون که ضرورت تلاش عقلانی و فلسفی کاملاً روشن شده و جای هیچگونه شک و تردید و وسوسه‌ای نسبت به آن، باقی نمانده و عزیمت بر سیر و سلوک در این مسیر را ضروری و اجتناب ناپذیر کرده‌ایم در نخستین گام با این سؤال، مواجه می‌شویم که آیا عقل بشر توان حلّ این مسائل را دارد؟

این پرسش، هسته‌ی مرکزی مسائل «شناخت‌شناسی» را تشکیل می‌دهد و تا مسائل این بخش، حلّ نشود نوبت به بررسی مسائل «هستی شناسی» و دیگر علوم فلسفی نمی‌رسد. زیرا تا هنگامی که ارزش شناخت عقلانی ثابت نشده ادّعای ارائه راه حلّ واقعی برای چنین مسائلی بیهوده و ناپذیرفتنی است و همواره چنین سؤالی وجود خواهد داشت که از کجا عقل، این مسئله را درست حلّ کرده باشد؟

و درست در اینجاست که بسیاری از چهره‌های سرشناس فلسفه‌ی غرب مانند هیوم و کانت و اگوست کنت و همه پوزیتویست‌ها لغزیده‌اند، و با نظریات نادرست خود بنیاد فرهنگ جوامع غربی را واژگون ساخته‌اند و حتّی دانشمندان علوم دیگر مخصوصاً روانشناسان رفتارگرا را به گمراهی کشانده‌اند. و متأسّفانه امواج شکننده و تباه کننده‌ی اینگونه مکتبها به دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافته و جز قلّه‌های رفیع و صخره‌های سرسخت و آسیب‌ناپذیری که در پناه فلسفه‌ی استوار و نیرومند الهی قرار داشته‌اند دیگران را کمابیش تحت تأثیر قرار داده است.

بنابراین، باید بکوشیم تا گام نخستین را با استواری برداریم و سنگ بنای کاخ اندیشه‌ی فلسفی خود را با استحکام و اتقان هر چه بیشتر به کار گذاریم تا بتوانیم به یاری خدای متعال مراحل دیگر را نیز به شایستگی بپیماییم و به هدف مطلوب برسیم

نگاهی به تاریخچه‌ی شناخت شناسی

گرچه شناخت‌شناسی (= اِپیستمولوژی) به عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی، سابقه‌ی زیادی در تاریخ علوم ندارد ولی می‌توان گفت که مسئله‌ی ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آنرا تشکیل می‌دهد از قدیمترین دورانهای فلسفه کمابیش مطرح بوده است. و شاید نخستین علّت موجب توجّه اندیشمندان به این مسئله شده کشف خطاهای حواس و نارسایی این ابزار شناخت برای نمایش دادن واقعیّتهای خارجی بوده است و همین امر، موجب شد که الئائیان بهای بیشتری به ادراکات عقلی بدهند و ادراکات حسّی را قابل اعتماد ندانند.

www.taq.ir

از سوی دیگر مسائل عقلی و استدلالات متناقضی که هر گروهی برای اثبات و تأیید افکار و آراء خودشان می‌آوردند به سوفیستها مجال داد که ارزش ادراکات عقلی را انکار کنند و بقدری در این زمینه زیاده روی کردند که اساساً واقعیت خارجی را مورد شک و انکار قرار دادند.

از این پس، مسئله‌ی شناخت به صورت جدّی‌تری مطرح شد تا اینکه ارسطو اصول منطقی را به عنوان ضوابطی برای درست اندیشیدن و سنجش استدلالها تدوین کرد که هنوز هم بعد از گذشت بیست و چند قرن، مورد استفاده باشد و حتّی مارکسیستها پس از سالها مبارزه با آن سرانجام آنرا به عنوان بخشی از منطق مورد نیاز بشر، پذیرفته‌اند.

بعد از دوران شکوفایی فلسفه‌ی یونان، نوساناتی در ارزشگزاری به ادراکات حسّی و عقلی پدید آمد و چنانکه در درسهای اول، اشاره کردیم دو مرتبه‌ی دیگر بحران شک گرایی در اروپا رخ داد و بعد از عهد رُنسانس و پیشرفت علوم تجربی تدریجاً حس گرایی، رواج بیشتری یافت چنانکه اکنون هم گرایش غالب، همین است هر چند در میان عقل‌گرایان هم گهگاه چهره‌های برجسته‌ای رخ نموده‌اند.

تقریباً نخستین پژوهشهای سیستماتیک درباره‌ی شناخت‌شناسی در قارّه‌ی اروپا به وسیله‌ی لایب نیتز و در انگلستان به وسیله‌ی جان لاک، انجام یافت و بدین ترتیب شاخه‌ی مستقلی از علوم فلسفی رسماً شکل گرفت. پژوهشهای لاک به وسیله اخلافش بارکلی و هیوم، دنبال شد و مکتب تجربه گرایی ایشان شهرت یافت و تدریجاً موقعیت عقل‌گرایان را تضعیف کرد به طوری که کانت فیلسوف معروف آلمانی که در جناح عقل‌گرایان قرار دارد شدیداً تحت تأثیر افکار هیوم واقع شد.

کانت ارزشیابی شناخت و توان عقل را مهمترین وظیفه‌ی فلسفه قلمداد کرد ولی ارزش ادراکات عقل نظری را تنها در محدوده‌ی علوم تجربی و ریاضی و در خدمت آنها پذیرفت و نخستین ضربه‌ی سهمگین را از میان عقل‌گرایان بر پیکر متافیزیک وارد ساخت هر چند قبلاً هیوم چهره‌ی برجسته مکتب تجربه گرایی (=آمپریسم) حمله‌ی سختی را آغاز کرده بود و بعداً هم به وسیله‌ی پوزیتویستها به صورت جدّی‌تری دنبال شد. بدین ترتیب تأثیر عینی شناخت‌شناسی در سایر رشته‌های فلسفی و راز انحطاط فلسفه‌ی غربی آشکار می‌شود.

شناخت در فلسفه‌ی اسلامی

بر خلاف نوسانات و بحرانهایی که برای فلسفه‌ی غربی بویژه در زمینه‌ی شناخت‌شناسی پیش آمده بطوری که بعد از گذشت بیست و پنج قرن از طول عمر آن هنوز هم نه تنها بر پایگاه محکم و استواری دست نیافته بلکه می‌توان گفت پایه‌هایش لرزانتر هم شده است بر عکس، فلسفه‌ی اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بوده و هیچگاه دستخوش تزلزل و اضطراب و بحران نگردیده است و با اینکه کمابیش گرایشهای مخالفی در کنار آن بوجود آمده و گهگاه فلاسفه اسلامی را درگیر کرده‌اند مبنی بر اصالت عقل در مسائل متافیزیکی کاملاً محفوظ بوده و بدون اینکه از ارج تجارب حسّی بکاهند و اهمیّت بکار گیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند بر استفاده از متد تعقّلی در حلّ مسائل فلسفی، تأکید داشته‌اند. و برخورد با گرایشهای مخالف و دست و پنجه نرم کردن با منتقدان و جدل پیشگان نه تنها سستی و ضعفی در ایشان پدید نیاورده بلکه بر نیرو و توانشان افزوده است. و چنین بوده که درخت فلسفه‌ی اسلامی روز بروز شکوفاتر و بارورتر، و در برابر حملات دشمنان، مقاومتر و آسیب ناپذیرتر شده است. و هم اکنون قدرت کامل بر دفاع از مواضع حقه‌ی خویش و پیروزی بر هر حریفی را دارد. و به خواست خدا با گسترش امکانات برای ارائه و تبیین نظریات اصولی خود، محافل فلسفی جهان را فتح، و زمینه‌ی سیطره‌ی فرهنگ اسلامی را بر کلّ جهان فراهم خواهد کرد.

گرایشهایی که کمابیش آهنگ مخالفت با فلسفه را داشته غالباً از دو منبع، مایه می‌گرفته است: یکی از ناحیه‌ی کسانی که پاره‌ای از آراء فلسفی رایج در عصر خودشان را با ظواهر کتاب و سنّت، ناسازگار می‌دیده‌اند و از بیم آنکه مبادا گسترش این

www.taq.ir

افکار، موجب سستی عقاید مذهبی مردم شود با آنها به مخالفت برمی‌خاسته‌اند. و دیگری از ناحیه‌ی عارف مشربانی که بر اهمیّت سیر معنوی، تأکید داشته‌اند و از ترس اینکه مبادا گرایش فلسفی موجب غفلت و عقب ماندگی از سیر قلبی و سلوک عرفانی گردد بهایی به آن نمی‌داده‌اند و پای استدلالیان را چوبین، معرّفی می‌کرده‌اند.

ولی باید دانست که دین حقّی مانند دین مبین اسلام هیچگاه از ناحیه‌ی اندیشه‌های فیلسوفان هر چند کاستیها و کژیهایی هم داشته باشد مورد تهدید قرار نخواهد گرفت بلکه با نضج و رشد یافتن فلسفه و گذشت آن از مراحل خامی و ناپختگی، حقایق اسلام به وسیله‌ی آن، جلوه‌گرتر و حقانیّتش آشکارتر می‌شود و فلسفه به صورت خدمتگزار شایسته و جانشین ناپذیری برای آن در آید که از یک سوی، معارف والای آنرا تبیین، و از سوی دیگر در برابر مکتبهای انحرافی مهاجم، از آن دفاع میکند چنانکه تاکنون چنین بوده و بعداً به خواست خدای متعال به صورت کاملتری ادامه خواهد یافت.

امّا سیر و سلوک معنوی و عرفانی هیچگاه تضادّی با فلسفه‌ی الهی نداشته بلکه همواره کمکهایی به آن نموده و بهره‌هایی از آن دریافت داشته است. چنانکه در رابطه‌ی فلسفه با عرفان، اشاره شد. و باید گفت: اینگونه مخالفتها در مجموع، برای جلوگیری از یک‌سونگری و افراط و تفریط و برای حفظ مرزهای هر یک، مفید بوده است.

با توجّه به ثَبات و استحکام و تزلزل ناپذیری موضع عقل در فلسفه‌ی اسلامی، ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به صورت منظّم و سیستماتیک و به عنوان شاخه‌ی مستقلی از فلسفه، پیش نیامده و تنها به طرح مسائل پراکنده‌ای پیرامون شناخت در ابواب مختلف منطق و فلسفه، اکتفاء شده است. مثلاً در یک باب به مناسبتی به سخن سوفسطائیان و بطلان آن، اشاره شده و در باب دیگری اقسام علم و احکام آنها بیان گردیده است و حتّی مسأله‌ی وجود ذهنی که یکی از مواضع مناسب برای طرح مسائل شناخت می‌باشد تا زمان ابن سینا هم به صورت یک مسئله‌ی مستقل، مطرح نبوده و بعدا هم تمام اطراف و جوانب آن مورد بررسی و تحقیق فراگیر و همه جانبه، واقع نشده است.

ولی اکنون با توجّه به شرایط فعلی که اندیشه‌های غربیان کمابیش در محافل فرهنگی ما نفوذ یافته و بسیاری از مسلّمات فلسفه‌ی الهی را زیر سؤال برده است نمی‌توان کادر مسائل فلسفه را بسته نگاه داشت و روش سنّتی را در طرح و تنظیم مباحث، ادامه داد. زیرا این کار علاوه بر اینکه از رشد و تکامل فلسفه به وسیله‌ی برخورد با دیگر مکاتب، جلوگیری می‌کند روشنفکران ما را هم که خواه ناخواه با اندیشه‌های غربی، آشنا شده و می‌شوند نسبت به فلسفه‌ی اسلامی بدبین می‌سازد و چنین توهّمی را در ایشان پدید می‌آورد که این فلسفه، کار آیی خود را از دست داده و دیگر توان هماوردی با سایر مکتبهای فلسفی را ندارد و در نتیجه، روز بروز بر گرایش ایشان به سوی فرهنگهای بیگانه افزوده می‌شود و فاجعه‌ی عظیمی را ببار می‌آورد. چنانکه این روند در زمان رژیم گذشته در دانشگاههای کشور خودمان مشهود بود.

پس به پاس پیروزی انقلاب اسلامی و به احترام خونهای پاکی که در راه آن نثار شده و به حکم وظیفه‌ی الهی که بر عهده‌ی ما آمده است بایست بر تلاش خودمان در راه تبیین مبانی فلسفه بیفزائیم و آنها را به صورتی عرضه کنیم که پاسخگوی شبهات مکتبهای الحادی و انحرافی و تأمین کننده‌ی نیازمندیهای عقیدتی این عصر بوده برای جوانان حقجو و حقیقت پژوه، هر چه بیشتر و بهتر قابل فهم و هضم باشد تا آموزش فلسفه‌ی اسلامی در سطح وسیعی گسترش یابد و فرهنگ اسلامی را از آسیب‌پذیری در برابر اندیشه‌های بیگانه، بیمه کند.

تعریف شناخت شناسی

پیش از آنکه به تعریف علم شناخت‌شناسی بپردازیم لازم است توضیحی پیرامون واژه‌ی «شناخت» بدهیم. این واژه که معادل کلمه‌ی «معرفت»در زبان عربی است کاربُردهای مختلفی دارد و عامترین مفهوم، آن مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطّلاع است و گاهی به ادراکات جزئی، اختصاص داده می‌شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می‌رود چنانکه گاهی هم به معنای

www.taq.ir

علم مطابق با واقع و یقینی، استعمال می‌گردد. درباره‌ی معادلهای خارجی آن نیز بحثهایی از نظر لغت‌شناسی و ریشه‌یابی لفظ شده که نیازی به ذکر آنها نیست.

امّا شناخت بعنوان موضوع علم شناخت‌شناسی ممکن است به هر یک از معانی یاد شده یا جز آنها در نظر گرفته شود و در واقع، تابع قرار داد اینکه واژه‌ی فوق از بهر اسی مسائل شناخت، اختصاص به نوع خاصّی از آن ندارد بهتر این است که همان معنای اعمّ و مساوی با مطلق علم، اراده شود.

مفهوم علم یکی از روشنترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است و نه تنها نیازمند به تعریف نیست که اساساً تعریف آن، امکان ندارد زیرا مفهوم واضحتری از آن وجود ندارد که معرّف آن، واقع شود. و عباراتی که به عنوان تعریف علم و معرفت در کتابهای منطقی یا فلسفی به کار می‌رود تعریف حقیقی نیست و منظور از ذکر آنها یا تعیین مصداق مورد نظر در علم یا در مبحث خاصی است چنانکه منطقیین علم را به «حصول صورت چیزی در ذهن» تعریف کرده‌اند و فایده‌ی آن تعیین مصداق مورد نظر ایشان یعنی «علم حصولی» است و یا اشاره به نظریه‌ی تعریف کننده درباره‌ی بعضی از مسائل هستی شناختی مربوط به آن است چنانکه بعضی از فلاسفه می‌گویند «علم عبارتست از حضور مجرّدی نزد مجرّد دیگر» یا «حضور شیئی نزد موجود مجرّد» تا بدینوسیله نظر خود را درباره‌ی تجرّد علم و عالم، بیان کنند.

اگر قرار باشد توضیحی درباره‌ی علم و شناخت داده شود بهتر این است که بگوییم: علم عبارتست از حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرّد.

باید اضافه کنیم که لازمه‌ی شناخت این نیست که همیشه شناسنده، غیر از شناخته شده باشد بلکه ممکن است در مواردی مانند آگاهی نفس از خودش، تعدّدی بین عالم و معلوم نباشد، و در حقیقت در اینگونه موارد «وحدت» کاملترین مصداق «حضور» می‌باشد.

با توضیحی که درباره‌ی واژه‌ی «شناخت» داده شد می‌توانیم علم شناخت‌شناسی را به این صورت تعریف کنیم: علمی است که درباره‌ی شناختهای انسان و ارزشیابی انواع، و تعیین ملاک صحّت و خطای آنها بحث می‌کند.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ علّت پرداختن به مسائل شناخت‌شناسی قبل از سایر مسائل فلسفی این است که تا توان عقل بر حلّ آنها مورد سؤال باشد جای بحث درباره‌ی آنها نخواهد بود.

۲ ـ شاید نخستین عاملی که موجب توجّه به مسئله ارزش شناخت شده کشف خطاهای حواس بوده که بر اساس آن، فیلسوفان الئایی به شناخت عقلانی در برابر شناخت حسّی و تجربه، تکیه کردند و لذا بعضی از آنان ارزش شناخت عقلی شدند و بدین ترتیب، ضرورت بحث درباره‌ی این مسائل، آشکار شد و از جمله‌ی تلاشهایی که در این زمینه انجام گرفت تدوین قواعد منطق به وسیله‌ی ارسطو بود.

۳ ـ بحث درباره‌ی اصالت حسّ یا عقل یکی از محورهای اساسی مسائل فلسفه‌ی غربی را تشکیل می‌دهد ولی نخستین پژوهشهای سیستماتیک در این باره به وسیله لایب نیتز و جان لاک انجام گرفته و سپس کانت که تحت تأثیر افکار هیوم واقع شده بود وظیفه‌ی فلسفه را ارزشیابی شناخت دانست و نتیجه گرفت که شناخت نظری فقط در زمینه‌ی علوم طبیعی و ریاضی، معتبر است و در زمینه‌ی متافیزیک، اعتباری ندارد.

۴ ـ فلاسفه‌ی اسلامی در عین ارج نهادن به روش تجربی در علوم طبیعی، همواره بر ارزش ادراک عقلی، تأکید کرده‌اند و در این باره هیچ اختلافی در میان ایشان پدید نیامده، هر چند گرایشهای مخالف جنبی به وجود آمده است.

۵ ـ انگیزه‌ی اصلی مخالفت با فلسفه دو چیز بوده است: یکی حفظ عقاید دینی در برابر پاره‌ای آرای فلسفی رایج در یک عصر خاص، و دیگری اهتمام به سیر معنوی و قلبی در برابرِ سیر عقلی و ذهنی.

۶ ـ با ثَبات موضع عقل در فلسفه‌ی اسلامی نیازی به اهتمام به مسائل شناخت‌شناسی پدید نیامده بدانگونه که در مغرب زمین پدید آمده است. و از اینروی، فلاسفه‌ی اسلامی به ذکر بعضی از مسائل شناخت در ابواب متفرق فلسفه، بسنده کرده‌اند.

۷ ـ ولی با توجه به شیوع بعضی از افکار انحرافی غربی در این عصر، لازم است توجّه بیشتری به این مسائل بشود تا نیازهای موجود، برطرف گردد.

۸ ـ مفهوم شناخت، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و منظور از آن مطلق علم و آگاهی و اطلاع می‌باشد.

۹ ـ شناخت و علم عبارتست از حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلّی آن نزد موجود مجرّد.

۱۰ ـ شناخت‌شناسی عبارت است از علمی که درباره‌ی شناختهای انسانی و ارزشیابی انواع، و تعیین ملاک صحّت و خطای آنها بحث می‌کند.

www.taq.ir

درس دوازدهم
بداهت اصول شناخت شناسی

شامل:

کیفیت نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی

امکان شناخت

بررسی ادّعای شک‌گرایان

ردّ شبهه‌ی شک‌گرایان

www.taq.ir

کیفیت نیاز فلسفه به شناخت شناسی

با توجّه به مفهوم وسیع شناخت که شامل هر نوع آگاهی و ادراکی می‌شود مسائل فراوانی را می‌توان در بخش شناخت‌شناسی، مطرح کرد که برخی از آنها رسماً در این علم، عنوان نمی‌شود مانند بحث درباره‌ی حقیقت وحی و الهام و انواع مکاشفات و مشاهدات عرفانی. امّا مسائلی که معمولاً در این شاخه از فلسفه مورد بحث، قرار می‌گیرد بر محور حسّ و عقل، دور می‌زند ولی ما همه‌ی آنها را نیز در اینجا مطرح نمی‌کنیم زیرا هدف اصلی، توضیح ارزش ادراک عقلی و تثبیت موضع بر حقّ فلسفه و صحّت روش تعقّلی آن است و از اینروی تنها به مسائلی خواهیم پرداخت که برای متافیزیک و خدا شناسی و ضمناً برای بعضی دیگر از علوم فلسفی مانند روانشناسی فلسفی و فلسفه‌ی اخلاق، مفید باشد.

در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود که مبادی تصدیقی علم شناخت‌شناسی چیست و در کجا اثبات می‌شود؟ و پاسخ این است که شناخت‌شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیّات اولیه، تبیین می‌شود.

سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که اگر حلّ مسائل هستی شناسی و دیگر علومی که با روش تعقّلی، مورد بررسی قرار می‌گیرند متوقف بر اثبات این مسئله است که آیا عقل، توان حلّ اینگونه مسائل را دارد یا نه، لازمه‌اش این است که فلسفه‌ی اُولی هم نیازمند به علم شناخت‌شناسی باشد و این علم باید مبادی تصدیقی فلسفه را نیز اثبات کند در صورتی که قبلاً گفته شد فلسفه نیاز به هیچ علم دیگری ندارد.

ما در درس هفتم اشاره‌ای به پاسخ این سؤال کرده‌ایم و اینک به بیان پاسخ دقیق آن می‌پردازیم:

اولاً قضایائی که مستقیماً مورد نیاز فلسفه اُولی است در واقع قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات است و توضیحاتی که پیرامون این قضایا در علم منطق یا شناخت‌شناسی داده می‌شود در حقیقت بیاناتی است تنبیهی نه استدلالی. یعنی وسیله‌ای است برای توجّه دادن ذهن به حقایقی که عقل بدون نیاز به استدلال، آنها را درک می‌کند. و نکته‌ی مطرح کردن اینگونه قضایا در این علوم این است که شبهاتی درباره‌ی آنها بوجوده آمده که منشأ توهّمات و تشکیکاتی شده است چنانکه درباره‌ی بدیهی‌ترین قضایا یعنی محال بودن تناقض هم چنین شبهاتی پدید آمده تا آنجا که بعضی پنداشته‌اند که تناقض نه تنها محال نیست بلکه اساس همه‌ی حقایق است!

شبهاتی که درباره‌ی ارزش ادراک عقلی، مطرح شده نیز از همین قماش است و برای پاسخگوئی از این شبهات و زدودن آنها از اذهان است که این مباحث، مطرح می‌شود. و در واقع، نامگذاری این قضایا به مسائل علم منطق یا مسائل شناخت‌شناسی از باب مسامحه یا استطراد یا مماشات با صاحبان شبهات است. و اگر کسی ارزش ادراک عقلی را هر چند به صورت ناخود آگاه نپذیرفته باشد چگونه می‌توان با برهان عقلی برای او استدلال کرد؟! چنانکه همین بیان، خود بیانی عقلی است (دقّت شود).

ثانیاً نیاز فلسفه به اصول منطق و معرفت‌شناسی در حقیقت، برای مضاعف کردن علم، و به اصطلاح برای حصول علم به علم است. توضیح آنکه: کسی که ذهنش مشوب به شبهات نباشد می‌تواند برای بسیاری از مسائل، استدلال کند و به نتایج یقینی هم برسد و استدلالاتش هم منطبق بر اصول منطقی باشد بدون اینکه توجّهی داشته باشد که مثلاً این استدلال در قالب شکل اول، بیان شده و شرایط آن چیست یا توجّهی داشته باشد که عقلی وجود دارد که این مقدّمات را درک می‌کند و صحت نتیجه‌ی آنها را می‌پذیرد. و از سوی دیگر ممکن است کسانی برای ابطال اصالت عقل یا متافیزیک دست به استدلالاتی بزنند و ناخود آگاه از مقدمات عقلی و متافیزیکی، استفاده کنند یا برای ابطال قواعد منطق بر اساس قواعد منطقی استدلال کنند یا حتّی برای ابطال محال بودن تناقض ناخود آگاه به خود این اصل، تمسّک نمایند چنانکه اگر به ایشان گفته شود: این استدلال شما در عین حال که صحیح است باطل است، ناراحت‌شوند و آنرا حمل بر استهزاء نمایند.

www.taq.ir

پس در واقع، نیاز استدلالات فلسفی به اصول منطقی یا اصول شناخت‌شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست بلکه نیاز ثانویه این علوم به خود آنها است یعنی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می‌باشد. چنانکه در مورد بدیهیّات اولیه نیز گفته می‌شود که نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند و معنای صحیح آن همین است زیرا روشن است که نیاز قضایای بدیهی قبیل نیاز قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست و گر نه فرقی بین قضایای بدیهی و نظری باقی نمی‌ماند و حدّاکثر می‌بایست اصل محال بودن تناقض را بعنوان تنها اصل بدیهی، معرّفی کرد.

امکان شناخت

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و چیزهایی را می‌تواند بداند، و از اینروی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه‌اش کوشش می‌کند و بهترین نمونه‌ی اینگونه کوششها به وسیله‌ی دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته که رشته‌های مختلف علوم و فلسفه را پدید آورده‌اند. پس امکان و وقوع علم، مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله‌ی پاره‌ای از شبهات، آشفته نشده باشد قابل انکار و یا حتّی قابل تردید باشد و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف در باره‌ی آن، معقول است تعیین قلمرو علم انسان، و تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی، و راه باز شناسی اندیشه‌های درست از نادرست و مانند آنها است.

ولی چنانکه در بحثهای گذشته اشاره شد بارها در اروپا موج خطرناک شک گرایی پدید آمده و حتّی اندیشمندان بزرگی را در کام خود فرو برده است و تاریخ فلسفه از مکتبهایی نام می‌برد که مطلقاً منکر علم بوده‌اند مانند سوفیسم (=سوفسطایی‌گری) و سپتی سیسم (= شک گرایی) و آگنوستی‌سیسم (= لاادری گری). و اگر نسبت انکار علم بطور مطلق به کسانی صحیح باشد بهترین توجیهش این است که ایشان مبتلی به وسواس ذهنی شدیدی شده بودند چنانکه گاهی چنین حالاتی نسبت به بعضی از مسائل برای افرادی رخ می‌دهد و در واقع باید آنرا نوعی بیماری روانی به حساب آورد.

باری، ما بدون اینکه به بررسی تاریخی درباره‌ی وجود چنین کسانی بپردازیم یا از انگیزه‌ی ایشان در این اظهارات، جستجو کنیم یا پیرامون صحّت و سقم نسبتهایی که به ایشان داده شده به کنکاش بپردازیم سخنان نقل شده از آنها و سؤالاتی تلقّی می‌کنیم که باید به آنها پاسخ داده شود، کاری که در خور یک بحث فلسفی است، و سایر مطالب را به پژوهشگران تاریخ و دیگران وامی‌گذاریم.

بررسی ادّعای شک‌گرایان

سخنانی که از سوفیستها و شکّاکان نقل شده از یک نظر، به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی آنچه درباره‌ی وجود و هستی گفته‌اند، و دیگری آنچه درباره‌ی علم و شناخت، اظهار کرده‌اند. یا سخنان ایشان دو جنبه دارد: یک جنبه‌ی آن، مربوط به هستی شناسی، و جنبه‌ی دیگر آن، مربوط به ناخت‌شناسی است. مثلاً عبارتی که از افراطی‌ترین سوفیستها (گرگیاس) نقل شده که «هیچ چیزی موجود نیست، و اگر چیزی وجود می‌داشت قابل شناختن نمی‌بود، و اگر قابل شناختن می‌بود قابل شناساندن به دیگران نمی‌بود» جمله‌ی اوّل آن، مربوط به هستی است که باید در بخش هستی شناسی مورد بررسی قرار گیرد، ولی جمله‌ی دوم آن مربوط به بحث فعلی (شناخت‌شناسی) است و طبعاً در اینجا به بخش دوم می‌پردازیم و بخش اول را در مبحث هستی شناسی، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

نخست، این نکته را خاطر نشان می‌کنیم که هر کس در هر چیزی شک کند نمی‌تواند در وجود خودش و در وجود شکّش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی و وجود صورتهای ذهنی و حالات روانی خودش شک کند، و اگر کسی

www.taq.ir

حتّی در چنین اموری هم اظهار شک شما یا دیگری باید معالجه شود یا به دروغ و برای اغراض سوئی چنین اظهاری می‌کند که باید تأدیب و تنبیه شود.

همچنین کسی که به بحث و گفتگو می‌پردازد یا کتاب می‌نویسد نمی‌تواند در وجود طرف بحث و یا در وجود کاغذ و قلمی که می‌نویسد شک کند. نهایت این است که بگوید همه‌ی آنها را در درون خودم درک می‌کنم و امّا در وجود خارجی آنها شک دارم، چنانکه ظاهر سخنان «بارکلی» و بعضی دیگر از ایدآلیستها این است که ایشان همه‌ی مدرَکات را فقط به عنوان صورتهای درون ذهنی می‌پذیرفته‌اند و وجود خارجی آنها را انکار می‌کرده‌اند ولی وجود انسانهای دیگری را که دارای ذهن و ادراک هستند قبول داشته‌اند. ولی چنین نظری به معنای نفی مطلق علم یا مطلق وجود نیست بلکه انکار موجودات مادّی - چنانکه از بارکلی نقل شده ـ به معنای انکار بعضی از موجودات، و شک در آنها به معنای شک درباره‌ی بعضی از معلومات است.

حال، اگر کسی ادّعا کند که «هیچ شناخت‌یقینی، امکان ندارد» از وی سؤال می‌شود که آیا این مطلب را می‌دانی یا درباره‌ی آن شک داری؟ اگر بگوید «می‌دانم» پس دست کم به یک شناخت یقینی، اعتراف کرده، و بدین ترتیب، ادّعای خود را نقض کرده است. و اگر بگوید «نمی‌دانم» معنایش این است که احتمال می‌دهم معرفت یقینی، ممکن باشد، پس از سوی دیگر سخن خود را ابطال نموده است.

امّا اگر کسی بگوید «من درباره‌ی امکان علم و شناخت جزمی، شک دارم» از وی سؤال می‌شود که «آیا می‌دانی که شک داری یا نه؟» اگر پاسخ دهد «می‌دانم که شک دارم» پس نه تنها امکان بلکه وقوع علم را هم پذیرفته است، امّا اگر بگوید «در شک خودم هم شک دارم» این همان سخنی است که یا به علّت مرض و یا از روی غرض گفته می‌شود و باید به آن، پاسخ عملی داد.

با کسانی که مدّعی نسبی بودن همه‌ی شناختها هستند و می‌گویند: هیچ قضیه‌ای بطور مطلق و کلّی و دائمی، صحیح نیست نیز می‌توان چنین گفتگویی را انجام داد. یعنی می‌توان به ایشان گفت: همین قضیّه. که «هیچ قضیه‌ای بطور مطلق صحیح نیست» آیا مطلق و کلّی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقّت؟ اگر همیشه و در همه‌ی موارد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است پس دست کم یک قضیّه‌ی مطلق و کلّی و دائمی، ثابت می‌شود. و اگر خود این علم هم نسبی است معنایش این است که در بعضی از موارد، صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه درباره‌ی آن صدق نمی‌کند قضیه‌ای مطلق و کلّی و دائمی خواهد بود.

ردّ شبهه‌ی شک‌گرایان

شبهه‌ای که سوفیستها و شک‌گرایان به آن تمسّک جسته‌اند و آنرا به صورتهای گوناگون و با ذکر مثالهای مختلفی بیان کرده‌اند این است: گاهی انسان از راه حسّ به وجود چیزی یقین پیدا می‌کند ولی بعداً متوجّه می‌شود که خطا کرده است پس معلوم می‌شود که ادراک حسّی، ضمانت صحّت ندارد. و به دنبال آن، چنین احتمالی پیش می‌آید که از کجا سایر ادراکات حسّی من خطا نباشد، و شاید روزی بیاید که به خطا بودن آنها هم پی ببرم. همچنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی، اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می‌کند امّا پس از چندی می‌فهمد که آن دلیل، درست نبوده و یقینش مبدّل به شک می‌شود. پس معلوم می‌شود که ادراک عقلی هم ضمانت صحّت ندارد و به همان ترتیب، احتمال خطا به سایر مدرَکات عقل هم سرایت می‌کند. نتیجه آنکه نه حسّ، قابل اعتماد است و نه عقل، و برای انسان جز شکّ باقی نمی‌ماند.

در پاسخ باید گفت:

www.taq.ir

۱ ـ معنای این استدلال آن است که شما می‌خواهید از راه این دلیل به نتیجه‌ی منظورتان که همان صحّت شک گرایی است برسید و به آن علم پیدا کنید و دست کم بخواهید نظر خودتان را به این وسیله، به طرف بقبولانید یعنی انتظار دارید که او علم به صحّت ادّعای شما پیدا کند، در صورتی که مدّعای شما این است که حصول علم، مطلقاً محال است!

۲ـ معنای کشف خطا در ادراکات حسّی و عقلی این است که بفهمیم ادراک ما مطابق با واقع نیست، پس لازمه‌اش اعتراف به وجود علم به خطا بودن ادراک است.

۳ ـ لازمه‌ی دیگر آن این است که بدانیم واقعیّتی وجود دارد که ادراک خطائی ما باید با آن تطابق نداشته باشد وگرنه خطا بودن ادراک، مفهومی نخواهد داشت.

۴ ـ لازمه‌ی دیگرش این است که خود ادراک خطائی و صورت ذهنی مخالف با واقع، برای ما معلوم باشد.

۵ ـ و بالأخره باید وجود خطا کننده و حسّ یا عقل خطا کار را نیز بپذیریم.

۶ ـ این استدلال خودش یک استدلال عقلی است (هر چند در واقع مغالطه است) و استناد به آن به معنای معتبر شمردن عقل و ادراکات آن است.

۷ـ افزون بر اینها، در اینجا علم دیگری نیز مفروض است و آن این است که ادراک خطائی در عین خطا بودن نمی‌تواند درست باشد.

پس همین استدلال، مستلزم اعتراف به وجود چندین علم است و با این وصف چگونه می‌توان امکان علم را مطلقاً انکار کرد و یا حتّی در وقوع آن تشکیک نمود؟!

اینها همه پاسخهای نقضی به استدلال شک‌گرایان بود و امّا حلّ مطلب و بیان وجه مغالطه در آن این است که صحّت و خطای ادراکات حسّی را به کمک دلایل عقلی، اثبات می‌کنیم و امّا اینکه گفته شد کشف خطا در یک ادراک عقلی موجب سرایت احتمال خطا به سایر ادراکات عقل می‌شود، صحیح نیست زیرا احتمال خطا تنها در ادراکات نظری (= غیر بدیهی) راه دارد و امّا بدیهیات عقلی که اساس براهین فلسفی را تشکیل می‌دهند به هیچ‌وجه قابل خطا نیستند و توضیح خطا ناپذیری آنها در درس نوزدهم خواهد آمد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ چون هدف ما از بررسی مسائل شناخت، تثبیت موضع بر حقّ فلسفه‌ی الهی است از اینروی تنها به مسائلی از شناخت‌شناسی خواهیم پرداخت که در این راه مفید باشد.

۲ ـ شناخت‌شناسی نیاز به اصول موضوعه‌ای که در علم دیگری بیان شود ندارد.

۳ ـ نیاز فلسفه به شناخت‌شناسی از قبیل نیاز یک علم به علم دیگر برای اثبات اصول موضوعه‌اش نیست. زیرا اوّلاً قضایای مورد نیاز فلسفه، قضایای بدیهی و غیر قابل انکار است، و ثانیاً نیاز به این گونه قضایا که در شناخت‌شناسی مورد بحث واقع می‌شود مانند نیاز به قضایایی که در علم منطق، بیان می‌گردد در واقع، برای حصول علم به علم و مضاعف شدن شناخت می‌باشد.

۴ ـ امکان و تحقّق شناخت، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است ولی از سوفیستها و شکّاکان، نقل شده که مطلقاً امکان آنرا انکار می‌کرده‌اند.

۵ ـ ادّعای عدم امکان شناخت، متضمّن علم به این مطلب و ناقض خودش می‌باشد و همچنین ادّعای نسبی بودن همه‌ی علوم و شناختها.

۶ ـ استدلال برای این ادّعای نادرست به خطاپذیری ادراکات حسّی و عقلی نیز مستلزم چندین علم است: علمی که علی الفرض از این دلیل، حاصل می‌شود، علم به خطا بودن بعضی از ادراکات حسّی و عقلی، علم به واقعیّتی که ادراک خطائی با آن مطابق نیست، علم به وجود خود ادراک خطائی، علم به خطا کننده، علم به اعتبار این استدلال که از شناختهای عقلانی تشکیل یافته است و علم به محال بودن تناقض.

۷ ـ جواب حلّی این شبهه آن است که صحّت و خطای ادراکات حسّی را به کمک دلایل عقلی، اثبات می‌کنیم و این دلایل، مبتنی بر یک دسته از ادراکات عقلی است که خطائی در آنها راه ندارد و بهیچوجه مورد شک و تردید، واقع شوند و خطا بودن بعضی از ادراکات عقلی موجب سرایت احتمال خطا به همه‌ی آنها نمی‌گردد.

www.taq.ir

درس سیزدهم
اقسام شناخت

شامل:

در جستجوی سنگ بنای شناخت

نخستین تقسیم علم

علم حضوری

راز خطا ناپذیری علم حضوری

همراهی علم حصولی با علم حضوری

مراتب علم حضوری

www.taq.ir

در جستجوی سنگ بنای شناخت

در درس گذشته اشاره شد که بعضی از شناختها و ادراکات بهیچوجه قابل شک و تردید نیست و حتّی دلیلی که شک‌گرایان برای توجیه نظریه‌ی انحرافی خودشان مبنی بر انکار مطلق علم، بیان کرده بودند متضمّن و مستلزم چندین علم بود.

از سوی دیگر می‌دانیم که همه‌ی شناختها و اعتقادات ما هم درست و مطابق با واقع نیست و حتّی در بسیاری از موارد، خودمان به خطا بودن بعضی از آنها پی می‌بریم.

با توجّه به این دو مطلب طبعاً چنین سؤالی پیش می‌آید که چه فرق اساسی بین انواع ادراکات انسان، وجود دارد به طوری که بعضی از آنها خطا ناپذیر و غیر قابل تشکیک هستند و بعضی خطا بردار و قابل شک و تردید؟ و چگونه باید این دو نوع را از یکدیگر تشخیص داد؟

در درس دوم اشاره کردیم که دکارت برای مبارزه با شک گرایی، در مقام پی‌ریزی فلسفه‌ی تزلزل ناپذیری برآمد و سنگ بنای آنرا شک ناپذیری خود شک، قرار داد و حتّی وجود «منِ» شک کننده و اندیشنده را نیز متفرّع بر آن ساخت. سپس ملاک شک‌ناپذیری آنرا «وضوح و تمایز» معرّفی کرد و آنرا معیاری برای باز شناسی اندیشه‌های درست از نادرست، قرار داد و در صدد بر آمد که روش ریاضی را در فلسفه بکار گیرد و در واقع، منطق جدیدی را ارائه دهد.

ما اکنون در مقام ارزیابی فلسفه‌ی دکارت و بررسی درجه موفقیّت وی در کاری که به عهده گرفته بود نیستیم. تنها این نکته را خاطر نشان می‌کنیم که آغاز کردن از شک به عنوان نقطه‌ی شروعی برای جدال با شک‌گرایان، موجّه است چنانکه در درس سابق، ملاحظه شد. ولی اگر کسی گمان کند که وجود هیچ چیزی به این اندازه روشن و یقینی نیست و حتّی وجودِ خود شک کننده هم می‌بایست از راه وجود شک، معلوم شود صحیح نیست بلکه وجود «من» آگاه و اندیشنده دست کم به اندازه‌ی وجود شک که یکی از حالات او می‌باشد روشن و غیر قابل تردید است.

همچنین «وضوح و تمایز» را نمی‌توان معیار اصلی باز شناسی اندیشه‌های درست از نادرست، قرار داد زیرا علاوه بر اینکه خود این معیار به قدر کافی «واضح و متمایز» و غیر خالی از ابهام نیست و محک قاطع و تعیین کننده‌ای به شمار نمی‌رود نمی‌تواند راز خطا ناپذیری نوع خاصّی از ادراکات را آشکار سازد. البتّه سایر سخنان وی نیز جای بحثهای فراوانی دارد که در اینجا مجال بررسی آنها نیست.

اما شک ناپذیری شک و شک کننده و چیزهای دیگری از این قبیل رازی دارد که برای پرده‌داری از آن بایستی به بررسی انواع علم و ادراک پرداخت.

نخستین تقسیم علم

نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم، تعلّق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده، منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم، قرار نمی‌گیرد بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می‌باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامیم.

تقسیم علم به این دو قسم، یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و به همین جهت، حالت سومی را در عَرْض این دو قسم نمی‌توان برای علم، فرض کرد، یعنی علم از این دو قسم، خارج نیست: یا واسطه‌ای بین شخص عالم و ذات معلوم، وجود

www.taq.ir

دارد که آگاهی بوسیله‌ی آن حاصل می‌شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می‌گردد، و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود. امّا وجود این دو قسم در انسان، احتیاج به توضیح دارد.

علم حضوری

علم و آگاهی هر کسی از خودش به عنوان یک موجود درک کننده، علمی است غیر قابل انکار، و حتّی سوفیستهایی که مقیاس هر چیزی را انسان دانسته‌اند وجود خود انسان را انکار نکرده‌اند و منکر آگاهی وی از خودش نشده‌اند.

البتّه منظور از خود انسان همان «من» درک کننده و اندیشنده است که با شهود درونی از خودش آگاه است نه اینکه از راه حس و تجربه و به واسطه‌ی صور و مفاهیم ذهنی، آگاهی پیدا کند و به دیگر سخن: خودش عین علم است و در این علم و آگاهی، تعدّد و تغایری بین علم و عالم و معلوم، وجود ندارد و چنانکه قبلاً اشاره شد «وحدت عالم و معلوم» کاملترین مصداق «حضور معلوم نزد عالم» است، امّا آگاهی انسان از رنگ و شکل و سایر ویژگیهای بدن، چنین نیست بلکه از راه دیدن و لمس کردن و سایر حواس و با وساطت صورتهای ذهنی، حاصل می‌شود. و در درون بدن، اعضاء و احشاء زیادی هست که از آنها آگاه نیستیم مگر اینکه از راه علائم و آثار بوجود آنها پی ببریم و بتحقیق و علم تشریح و فیزیولوژی و دیگر علوم زیستی، از آنها آگاه شویم.

همچنین منظور از این آگاهی، همان یافت بسیط و تجزیه ناپذیر است نه این قضیّه که «من هستم» یا «خودم وجود دارم» که مرکّب از چند مفهوم است. پس منظور از «علم به نفس» همان آگاهی شهودی بسیط و بی واسطه از روح خودمان است و این علم و آگاهی، ویژگی ذاتی آن می‌باشد. و در جای خودش ثابت شده که روح، مجرّد و غیر مادّی است و هر جوهر مجرّدی از خودش آگاه است و این مسائل، مربوط به هستی شناسی و روانشناسی فلسفی است و فعلاً جای بحث در باره‌ی آنها نیست.

نیز آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان علمی است بی واسطه و حضوری. هنگامی که دچار «ترس» می‌شویم این حالت روانی را مستقیماً و بدون واسطه می‌یابیم نه اینکه به وسیله‌ی صورت یا مفهوم ذهنی آنرا بشناسیم. یا هنگامی که نسبت به کسی یا چیزی «محبّت» پیدا می‌کنیم این جذب و انجذاب درونی را در خودمان می‌یابیم، یا هنگامی که تصمیم بر کاری می‌گیریم از تصمیم و اراده‌ی خودمان بی واسطه آگاه هستیم. و معنی ندارد که کسی بترسد یا چیزی را دوست بدارد یا تصمیم بر کاری بگیرد ولی از ترس یا محبّت یا اراده‌ی خودش آگاه نباشد!

و به همین دلیل است که وجود شک و گمان خودمان، قابل انکار نیست و هیچ کس نمی‌تواند ادّعا کند که از شک خودش، آگاه نیست و در وجود شکّش هم شک دارد!

یکی دیگر از مصادیق علم حضوری، علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش می‌باشد. آگاهی نفس از نیروی تفکّر یا تخیّل یا نیروی بکار گیرنده‌ی اعضاء و جوارح بدن، علمی است حضوری و مستقیم، نه اینکه آنها را از راه صورت یا مفهوم ذهنی بشناسد. و به همین دلیل است که هیچگاه در بکار گیری آنها اشتباه نمی‌کند و مثلاً نیروی ادراکی را بجای نیروی تحریکی به کار نمی‌گیرد و به جای اینکه در باره‌ی چیزی بیندیشد به انجام حرکات بدنی نمی‌پردازد.

از جمله چیزهایی که با علم حضوری، درک می‌شود خود صورتها و مفاهیم ذهنی است که آگاهی نفس از آنها به وسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی‌شود. و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهوم ذهنی، حاصل شود می‌بایست علم به هر صورت ذهنی، به وسیله‌ی صورت دیگری تحقّق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری. و بدین ترتیب می‌بایستی در مورد یک علم، بی نهایت علمها و صورتهای ذهنی، تحقّق یابد!

www.taq.ir

در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر علم حضوری عین معلوم است لازم می‌آید که صورتهای ذهنی هم علم حصولی باشند و هم علم حضوری. زیرا این صورتها از آن جهت که با علم حضوری، درک می‌شوند خودشان عین علم حضوری هستند و از سوی دیگر فرض این است که آنها علم حصولی به اشیاء خارجی هستند، پس چگونه ممکن است که یک علم هم علم حصولی باشد و هم علم حضوری؟

جواب این است که صورتها و مفاهیم ذهنی، خاصیت مرآتیّت و بیرون نمایی و حکایت از اشیاء خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیّات هستند علم حصولی به شمار می‌روند ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس، حاضر هستند و نفس مستقیماً از آنها آگاه می‌شود علم حضوری، محسوب می‌شوند و این دو حیثیّت با یکدیگر فرق دارد: حیثیت حضوری بودن آنها آگاهی بی‌واسطه‌ی نفس از خود آنهاست، و حیثیت حصولی بودن آنها نشانگری آنها از اشیاء خارجی است.

برای توضیح بیشتر به مثال «آینه» توجّه می‌کنیم. ما می‌توانیم آینه را به دو صورت بنگریم و به آن نظر بیفکنیم: یکی نظر استقلالی، مثل هنگامی که می‌خواهیم آینه بخریم و پشت و روی آنرا نگاه می‌کنیم که شکسته و موج دار نباشد، دیگری نظر آلی و ابزاری، مثل هنگامی که می‌خواهیم صورت خود را در آن ببینیم که در این حالت گر چه به آینه نگاه می‌کنیم ولی توجّه اصلی ما معطوف به صورت خودمان است نه به آینه. صورتهای ذهنی هم می‌توانند مورد توجّه استقلالی نفس، قرار بگیرند و در این حالت است که می‌گوییم با علم حضوری، درک می‌شوند و می‌توانند وسیله و ابزاری برای شناختن اشیاء یا اشخاص خارجی، قرار بگیرند و در این حال است که می‌گوئیم علم حصولی هستند. البته توجّه داشته باشید که منظور از این بیان، تفکیک دو حالت از نظر زمانی نیست بلکه منظور تفکیک دو حیثیّت است و لازمه‌اش این نیست که صورت ذهنی در حالی که علم حصولی برای اشیاء خارجی است برای نفس، معلوم نباشد و حیثیت حضوری بودن را نداشته باشد.

راز خطا ناپذیری علم حضوری

با توجّه به توضیحی که درباره‌ی علم حضوری و علم حصولی و فرق آنها داده شد معلوم می‌شود که چرا علم به نفس، و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری، اساساً خطا ناپذیرند. زیرا در این موارد، خود واقعیّت عینی، مورد شهود قرار می‌گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورتها و مفاهیم ذهنی، نقش میانجی را ایفاء می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیاء و اشخاص خارجی نداشته باشند.

به دیگر سخن: خطای در ادراک در صورتی قابل تصوّر است که بین شخص درک کننده و ذات درک شونده، واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله‌ی آن، تحقّق یابد. در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک کننده و درک شونده، واسطه شده و نقش نمایانگری از درک شونده را ایفاء می‌کند آیا دقیقاً درک شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک شونده هست یقین به صحّت ادراک، حاصل نمی‌شود. امّا در صورتی که شیء یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک کننده، حاضر باشد و یا با آن، وحدت یا اتّحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست. و نمی‌توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم، مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است.

ضمناً معنای صحّت و حقیقت بودن، و متقابلاً معنای خطا بودن ادراک، روشن شد. یعنی حقیقت، عبارتست از ادراکی که مطابق با واقع باشد و کاملاً آنرا منکشف سازد، و خطا عبارتست از اعتقادی که مطابق با واقع نباشد.

www.taq.ir

همراهی علم حصولی با علم حضوری

در اینجا لازم است نکته‌ی مهمّی را خاطر نشان کنیم و آن این است که: ذهن همواره مانند دستگاه خودکاری از یافته‌های حضوری، عکس برداری می‌کند و صورتها یا مفاهیم خاصّی را از آنها می‌گیرد سپس به تجزیه و تحلیل‌ها و تعبیر و تفسیرهایی درباره‌ی آنها می‌پردازد. مثلاً هنگامی که دچار ترس می‌شویم ذهن ما از حالت ترس، عکسی می‌گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می‌تواند آن‌را به خاطر بیاورد. همچنین مفهوم کلی آن‌را درک می‌کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن‌را به صورت جمله‌ی «من می‌ترسم» یا «من ترس دارم» یا «ترس در من وجود دارد» منعکس می‌سازد. نیز با سرعت عجیبی پدید آمدن این حالت روانی را بر اساس دانسته‌های پیشین، تفسیر می‌کند و علّت پیدایش آنرا تشخیص می‌دهد.

همه‌ی این فعل و انفعالات ذهنی که سریعاً انجام می‌گیرد غیر از یافتن حالت ترس و علم حضوری به آن است ولی مقارنت و همزمانی آنها با علم حضوری در بسیاری از اوقات، موجب اشتباه می‌شود و شخص می‌پندارد همانگونه که خود ترس را با علم حضوری یافته علّت آنرا هم با علم حضوری شناخته است در صورتی که آنچه با علم حضوری درک شده یک امر بسیط و عاری از هر گونه صورت و مفهوم و همچنین خالی‌ازهرگونه‌بوده و به همین جهت، جای خطائی در آن وجود نداشته است در صورتی که تفسیر مقارن آن از قبیل ادراکات حصولی بوده که خود بخود ضمانتی برای صحّت و مطابقت با واقع ندارند.

با این توضیح، روشن می‌شود که چرا و چگونه در مورد پاره‌ای از علوم حضوری، خطاهایی پدید می‌آید. مثلاً گاهی انسان، احساس گرسنگی می‌کند و می‌پندارد که نیاز به غذا دارد در صورتی که اشتهای کاذبی است و در آن حال، نیازی به غذا ندارد. سرّ مطلب این است که آنچه با علم حضوری خطا ناپذیر، درک شده همان احساس خاص، بوده است ولی همراه آن احساس، تفسیری بوسیله‌ی ذهن بر اساس مقایسه‌ی آن با سایر احساسهای قبلی، انجام گرفته که علّت این احساس، نیاز به غذا است امّا این مقایسه، صحیح نبوده و بدین وسیله خطایی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی، پدید آمده است. خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می‌آید نیز از همین قبیل است. بنابراین، لازم است در تشخیص علم حضوری کاملاً دقت کنیم و آنرا از تفسیرهای ذهنی مقارن آن، جدا کنیم تا دچار لغزشها و انحرافات ناشی از اینگونه خلطها نشویم.

مراتب علم حضوری

نکته‌ی دیگر شایان توجّه این است که همه‌ی علمهای حضوری از نظر شدّت و ضعف، یکسان نیستند بلکه گاهی علم حضوری، از قوّت و شدّت کافی، برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقّق می‌یابد ولی گاهی هم بصورت ضعیف و کمرنگی حاصل می‌شود و به صورت نیمه آگاهانه و حتّی ناآگاهانه در می‌آید.

اختلاف مراتب علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک کننده است یعنی هر قدر نفس از نظر مرتبه‌ی وجودی، ضعیفتر باشد علوم حضوریش ضعیفتر و کم‌رنگتر است و هر قدر مرتبه‌ی وجودیش کاملتر شود علوم حضوری آن کاملتر و آگاهانه‌تر می‌گردد. تبیین این مطلب، متوقّف بر بیان مراتب وجود و همچنین مراتب تکاملی نفس است که باید در سایر علوم فلسفی، اثبات شود و در اینجا می‌توانیم بر اساس این دو اصل موضوع، امکان شدّت و ضعف در علوم حضوری را بپذیریم.

علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدّت و ضعف است. مثلاً بیماری که از درد، رنج می‌برد و درد خود را با علم حضوری می‌یابد هنگامی که دوست عزیزی را می‌بیند و توجّهش به سوی او معطوف می‌شود دیگر شدّت درد را درک نمی‌کند. علّت ضعف این ادراک، ضعف توجّه است. بر عکس، موقع تنهایی و بخصوص در شب تاریک که توجّهی به سایر امور ندارد درد خود را با شدّت بیشتری درک می‌کند که علّت آن، شدّت توجّه است.

www.taq.ir

اختلاف مراتب علم حضوری می‌تواند در تفسیرهای ذهنی آنها مؤثر باشد، مثلاً نفس در مراحل اوّلیه با اینکه علم حضوری به خویشتن دارد ممکن است در اثر ضعف این علم، ارتباط خود را با بدن به صورت «رابطه‌ی عینیّت» تصوّر کند و در نتیجه بپندارد که حقیقت نفس همین بدن مادّی یا پدیده‌های مربوط به آن است ولی هنگامی که مراتب کاملتری از علم حضوری برایش حاصل شد و به عبارت دیگر: هنگامی که جوهر نفس، تکامل یافت دیگر چنین اشتباهی رخ نمی‌دهد.

همچنین در جای خودش ثابت شده که انسان، نسبت به آفریدگار خویش، علم حضوری دارد ولی در اثر ضعف مرتبه‌ی وجودی و نیز در اثر توجّه به بدن و امور مادّی، این علم به صورت ناآگاهانه در می‌آید. امّا با تکامل نفس و کاهش توجّه به بدن و امور مادّی و تقویت توجّهات قلبی نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می‌رسد تا آنجا که می‌گوید: «أ یکون لغیرک من الظهور ما لیس لک؟»[1]

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ دکارت، سنگ بنای شناخت یقینی را علم به وجود شک قرار داد و خواست از این راه، وجود شک کننده (روح انسان) را اثبات کند سپس وضوح و تمایز را به عنوان معیاری برای بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست، معرّفی کرد.

۲ ـ آغاز کردن از شک برای شروع بحث با شک‌گرایان، صحیح است ولی نمی‌توان آنرا مقدّم بر علم به نفس و دلیل وجود آن قرار داد. چنانکه نمی‌توان وضوح و تمایز را به عنوان معیار ناخت‌حقیقت، پذیرفت.

۳ ـ در علم حصولی، شخص به وسیله‌ی صورت یا مفهوم ذهنی از شیء یا شخص درک شونده آگاه می‌شود ولی در علم حضوری چنین واسطه‌ای وجود ندارد.

۴ ـ علم هر کس به وجود خودش و به قوای نفسانی و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی و به فعلی که بی واسطه از نفس صادر می‌شود مانند تصمیم و اراده، حضوری است.

۵ ـ صورتها و مفاهیم ذهنی نسبت به اشیاء یا اشخاصی که از آنها حکایت می‌کنند علم حصولی هستند ولی نفس، خود آنها را حضوراً می‌یابد.

۶ ـ خطا که عبارتست از عدم مطابقت ادراک با ادراک شونده در جایی امکان تحقّق دارد که ادراک با واسطه، انجام گیرد زیرا در چنین موردی جای این احتمال هست که طرف ادراک مطلوم نباشد امّا در علم حضوری که ذات معلوم، مورد شهود عالم قرار می‌گیرد جای چنین احتمالی نیست و همین است راز خطا ناپذیری علم حضوری.

۷ ـ علم حضوری یک شهود بسیط است و در آن نه موضوع و محمولی وجود دارد و نه تحلیل و تفسیری، ولی همراه آن یک یا چند علم حصولی تحقق می‌یابد که ممکن است بعضی از آنها خطا باشد مانند اشتهای کاذب و مکاشفاتی که همراه با تفسیرهای ذهنی غلط است.

۸ ـ علم حضوری دارای مراتب مختلفی است و ممکن است بعضی از آنها آگاهانه نباشد. مانند علم حضوری اغلب مردم نسبت به خدای متعال.

۹ ـ علّت اختلاف مراتب علم حضوری یا تفاوت درجات وجودی ذات عالم است مانند اختلاف علم نفس به خودش در مراتب مختلفی که از تجرّد پیدا می‌کند و یا تفاوت مراتب توجّه نفس است مانند اختلاف احساس درد در اثر شدّت و ضعف توجّه.

۱۰ ـ ضعف علم حضوری ممکن است موجب تفسیر ذهنی غلط شود چنانکه کسانی می‌پندارند که روحشان با بدنشان یکی است با اینکه علم حضوری به آن دارند.

www.taq.ir

پی‌نوشت

۱ ـ ر. ک: دعای حضرت سید الشهداء علیه السلام در روز عرفه.

www.taq.ir

درس چهاردهم
علم حصولی

شامل:

لزوم بررسی علم حصولی

تصوّر و تصدیق

اجزاء قضیّه

اقسام تصوّر

تصوّرات کلّی

تحقیق در باره‌ی مفهوم کلّی

پاسخ یک شبهه

بررسی نظریّات دیگر

www.taq.ir

لزوم بررسی علم حصولی

دانستیم که علم حضوری، یافتن خود واقعیّت عینی است و از این‌روی شکّ و شبهه‌ای در آن، راه ندارد. ولی می‌دانیم که دایره‌ی علم حضوری، محدود است و به تنهایی نمی‌تواند مشکل شناخت‌شناسی را حل کند و اگر راهی برای باز شناسی حقایق در میان علوم حصولی نداشته باشیم نمی‌توانیم منطقاً هیچ نظریّه‌ی قطعی را در هیچ علمی بپذیریم و حتّی بدیهیات اوّلیه هم قطعیت و ضرورت خودشان را از دست خواهند داد و از بداهت و ضرورت تنها نامی برای آنها باقی خواهد مانبنابراین، لازم است تلاش خود را برای ارزشیابی شناختهای حصولی و بدست آوردن معیار حقیقت در آنها ادامه دهیم و بدین منظور به بررسی انواع حصولی می‌پردازیم.

تصوّر و تصدیق

منطقیّین علم را به دو قسم تصوّر و تصدیق، تقسیم کرده‌اند و در واقع مفهوم عرفی علم را از یک نظر، محدود کرده و آنرا به علم حصولی، اختصاص داده‌اند، و از سوی دیگر آنرا به تصوّر ساده هم گسترش داده‌اند.

تصوّر در لغت به معنای «نقش بستن» و «صورت پذیرفتن» است و در اصطلاح اهل معقول عبارتست از پدیده‌ی ذهنی ساده‌ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد مانند تصوّر کوه دماوند و مفهوم کوه.

تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می‌شود و از این نظر، از مشترکات لفظی به شمار می‌رود:

الف ـ به معنای قضیّه‌ی منطقی که شکل ساده‌ی آن، مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتّحاد آنها است.

ب ـ به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان دهنده‌ی اعتقاد شخص به اتّحاد موضوع و محمول است.

بعضی از منطق‌دانان جدید غربی پنداشته‌اند که تصدیق عبارتست از انتقال ذهن از یک تصوّر به تصوّر دیگر بر اساس قواعد تداعی معانی؛ این پندار نادرست است زیرا نه هر جا تصدیقی هست تداعی معانی لازم است و نه هر جا تداعی معانی هست ضرورتاً تصدیقی وجود خواهد داشت بلکه قوام تصدیق، به حکم است و همین است فرق بین قضیّه و چند تصوّری که همراه هم یا پی در پی در ذهن، نقش بندد بدون اینکه اِسنادی بین آنها باشد.

اجزاء قضیّه

دانستیم که تصدیق به معنای حکم، امر بسیطی است امّا به معنای مساوی با «قضیّه» مرکّب از چند جزء می‌باشد. ولی درباره‌ی اجزاء قضیّه، نظریّات مختلفی ابراز شده است که بررسی همه‌ی آنها به طول می‌انجامد و باید در علم منطق، مورد بحث قرار گیرد و ما در اینجا اشاره‌ی سریعی به آنها می‌کنیم:

بعضی هر قضیّه‌ی حملیّه را مرکّب از دو جزء (موضوع و محمول) دانسته‌اند، بعضی دیگر نسبت بین آنها را هم به عنوان جزء سومی افزوده‌اند، و بعضی دیگر حکم به وقوع نسبت یا به عدم وقوع نسبت را نیز جزء چهارمی برای قضیّه شمرده‌اند.

www.taq.ir

برخی بین قضایای موجبه و سالبه فرق نهاده‌اند و در قضایای سالبه، قائل به وجود حکم نشده‌اند بلکه مفاد آنها را سلب حکم دانسته‌اند و برخی دیگر وجود نسبت را در قضایای هلیّه بسیطه (یعنی قضایائی که مفاد آنها وجود موضوع در خارج است) و در حمل اوّلی (یعنی قضایائی که مفهوم موضوع و محمول آنها یکی است مانند «انسان حیوان ناطق است») انکار کرده‌اند.

ولی نباید تردیدی روا داشت که از دیدگاه منطقی هیچ قضیّه‌ای فاقد نسبت و حکم نمی‌باشد زیرا چنانکه گفتیم قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت بین دو جزء قضیّه، تعلّق می‌گیرد. هر چند ممکن است از دیدگاه فلسفی و هستی شناسی فرقهایی بین قضایا قائل شد.

اقسام تصوّر

تصوّر در یک بخش‌بندی به دو قسم کلّی و جزئی، تقسیم می‌شود: تصوّر کلّی عبارتست از مفهومی که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعدّدی باشد مانند مفهوم انسان که بر میلیاردها فرد انسانی صدق می‌کند، و تصوّر جزئی عبارتست از صورت ذهنی که تنها نمایشگرِ یک موجود باشد مانند صورت ذهنی سقراط.

هر یک از تصوّرات کلّی و جزئی به اقسام دیگری منقسم می‌گردند که به توضیح مختصری پیرامون آنها می‌پردازیم.

تصوّرات حسّی: یعنی پدیده‌های ذهنی ساده‌ای که در اثر ارتباط اندامهای حسّی با واقعیتهای مادّی، حاصل می‌شود مانند صورتهای مناظری که با چشم می‌بینیم یا صداهایی که با گوش می‌شنویم. بقاء اینگونه تصوّرات، منوط به بقاء ارتباط با خارج است و پس از قطع تماسّ با خارج در فاصله‌ی کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود.

تصوّرات خیالی: یعنی پدیده‌های ذهنی ساده و خاصّی که به دنبال تصوّرات حسّی و ارتباط با خارج، حاصل می‌شود ولی بقاء آنها منوط به بقاء ارتباط با خارج نیست، مانند صورت ذهنی منظره‌ی باغی که حتّی بعد از بستن چشم، در ذهن ما باقی می‌ماند و ممکن است بعد از سالها به یاد آورده شود.

تصوّرات وهمی: بسیاری از فلاسفه، نوع دیگری برای تصوّرات جزئی ذکر کرده‌اند که مربوط به معانی جزئی است و به احساس عداوتی که بعضی از حیوانات از بعضی دیگر دارند مثال زده‌اند احساسی که موجب فرار آنها می‌شود و بعضی آنرا نسبت به مطلق معانی جزئیه و از جمله احساس محبّت و عداوت انسان هم توسعه داده‌اند.

بدون شک مفهوم کلّی محبّت و عداوت از قبیل تصوّرات کلّی است و نمی‌توان آنها را از اقسام تصوّرات جزئی شمرد. امّا ادراک جزئی محبّت و عداوت را در خودِ درک کننده یعنی محبّتی که انسان در خودش نسبت به کسی می‌یابد، یا عداوتی که در خودش نسبت به دیگری احساس می‌کند، در واقع از قبیل علم حضوری به کیفیّات نفسانی است و نمی‌توان آنرا از قبیل تصوّر که نوعی علم حصولی است به حساب آورد.

و امّا احساس دشمنی در شخص دیگر، در حقیقت، احساس مستقیم و بی واسطه‌ای نیست بلکه نسبت دادن نظیر حالتی است که انسان در خودش یافته بوده به شخص دیگری که در موقعیت مشابهی قرار گرفته است. و امّا قضاوت در باره‌ی ادراکات حیوانات نیاز به بحثهای دیگری دارد که در اینجا مجال طرح و بررسی آنها نیست.

آنچه را می‌توان به عنوان نوعی خاصّی از تصوّر جزئی پذیرفت تصوّری است که از حالات نفسانی حاصل می‌شود و قابل یاد آوری است و شبیه تصوّر خیالی نسبت به تصوّر حسّی می‌باشد مانند یادآوری ترس خاصّی که در لحظه‌ی معیّنی پدید آمده، یا محبّت خاصّی که در لحظه‌ی مشخّصی وجود داشته است.

www.taq.ir

لازم به تذکّر است که گاهی تصوّر وهمی به تصوّری گفته می‌شود که واقعیت ندارد و گاهی بنام «توهّم» اختصاص می‌یابد.

تصوّرات کلّی

دانستیم که تصوّر از یک نظر به دو بخش کلّی و جزئی، منقسم می‌شود.

اقسام تصوّراتی را که تاکنون، مورد بحث قرار دادیم همگی تصوّرات جزئی بود. و امّا تصوّرات کلّی که به نام «مفاهیم عقلی» و «معقولات» نامیده می‌شود محور بحثهای فلسفی مهمّی را تشکیل می‌دهد و از دیر زمان، مورد گفتگوهای فراوانی قرار گرفته است.

از زمانهای قدیم چنین نظری وجود داشته که اساساً مفهومی به نام مفهوم کلّی نداریم و الفاظی که گفته می‌شود دلالت بر مفاهیم کلّی دارند در واقع، نظیر مشترکات لفظی هستند که دلالت بر امور متعدّدی می‌نمایند. مثلاً لفظ «انسان» که بر افراد فراوانی اطلاق می‌شود مانند اسم خاصّی است که چندین خانواده برای فرزندانشان قرار داده باشند یا مانند نام فامیلی است که همه‌ی افراد خانواده به آن نامیده می‌شوند.

طرفداران این نظریه به نام «اسمیّین» یا «طرفداران اصالت تسمیه» (= نومینالیست) شهرت یافته‌اند. و در درس دوم اشاره کردیم که در اواخر قرون وسطی ویلیام اُکامی به این نظریه گروید و سپس بارکلی آنرا پذیرفت. و در عصر حاضر، پوزیتویستها و بعضی از مکتبهای دیگر را باید جزء این دسته به حساب آورد.

نظریه‌ی دیگر که قریب به نظریه‌ی مزبور می‌باشد این است که تصوّر کلّی عبارتست از تصوّر جزئی مبهم. به این صورت که بعضی از خصوصیات صورت جزئی و خاص، حذف شود به طوری که قابل انطباق بر اشیاء یا اشخاص دیگری گردد. مثلاً تصوّری که از شخص خاصّی داریم با حذف بعضی از ویژگیهایش قابل انطباق بر برادر او هم می‌باشد و با حذف خصوصیّات دیگری بر چند فرد دیگر هم قابل تطبیق می‌شود. و بدین ترتیب هر قدر ویژگیهای بیشتری از آن، حذف شود کلی‌تر و قابل انطباق بر افراد بیشتری می‌گردد تا آنجا که ممکن است شامل حیوانات و حتّی نباتات و جمادات هم بشود چنانکه شَبَحی را که از دور می‌بینیم در اثر ابهام زیادی که دارد هم قابل انطباق بر سنگ است و هم بر درخت و هم بر حیوان و هم بر انسان، به همین جهت است که در آغاز رؤیت،

شک می‌کنیم که آیا انسان است یا چیز دیگری. و هر قدر نزدیکتر شویم و آنرا روشنتر ببینیم دائره‌ی احتمالات، محدودتر می‌شود تا سرانجام در شیء یا شخص خاصّی، تعیّن پیدا کند. هیوم در باره‌ی مفاهیم کلّی چنین نظری را داشت چنانکه تصوّر بسیاری از مردم در باره‌ی کلیّات، همین است.

از سوی دیگر بعضی از فلاسفه‌ی باستان مانند افلاطون بر واقعیّت مفاهیم کلّی، تأکید کرده‌اند و حتّی برای آنها نوعی واقعیّت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان، قائل شده‌اند و ادراک کلیّات را از قبیل مشاهده‌ی مجرّدات و مثالهای عقلانی (مُثُل افلاطونی) دانسته‌اند. این نظریه به صورتهای گوناگونی تفسیر شده یا نظریّات فرعی دیگری از آن، اشتقاق یافته است.[1] چنانکه بعضی گفته‌اند: روح انسان قبل از تعلّق به بدن، در عالم مجرّدات، حقایق عقلی را مشاهده می‌کرده است و بعد از تعلّق گرفتن به بدن آنها را فراموش کرده، و با دیدن افراد مادّی به یاد حقایق مجرّد می‌افتد و ادراک کلیّات، همین یادآوری آنهاست. بعضی دیگر که قائل به قدیم بودن و وجود روح قبل از بدن نیستند ادراکات حسّی را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده‌ی مجرّدات، دانسته‌اند. امّا مشاهده‌ای که از راه چنین استعدادی حاصل می‌شود مشاهده‌ای از دور است و ادراک کلّیّات، عبارتست از همین مشاهده‌ی حقایق مجرّده از دور، به خلاف مشاهدات عرفانی که با مقدّمات دیگری حاصل می‌شد و

www.taq.ir

مشاهده‌ای از نزدیک است. بعضی از فلاسفه‌ی اسلامی مانند صدر المتألّهین و مرحوم استاد علامه‌ی طباطبائی این تفسیر را پذیرفته‌اند.

ولی معروفترین نظریات در باب مفاهیم کلّی اینست که آنها نوع خاصّی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیّت در مرتبه‌ی خاصّی از ذهن، تحقّق می‌یابند و درک کننده‌ی آنها عقل است. و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک کننده‌ی مفاهیم ذهنی کلّی، شکل یافته است. این نظریّه از ارسطو نقل شده و اکثر فلاسفه‌ی اسلامی آنرا پذیرفته‌اند.

با توجّه به اینکه نظریه‌ی اول و دوم در واقع به معنای نفی ادراک عقلی است و نقطه‌ی اتّکائی برای ویران کردن متافیزیک و تنزّل دادن آن به حدّ مباحث لفظی و تحلیلات زبانی به شمار می‌رود لازم است در این مقام بیشتر درنگ کنیم تا پایه‌ی استواری برای مباحث بعدی نهاده شود.

تحقیق در باره‌ی مفهوم کلّی

چنانکه اشاره شد باز گشت سخنان اسمیّین (= نومینالیستها) به این است که الفاظ کلّی از قبیل مشترک لفظی یا در حکم آن هستند که دلالت بر افراد متعدّدی می‌کنند. از این‌روی برای پاسخ قطعی به ایشان لازم است توضیحی در باره‌ی مشترک لفظی و مشترک معنوی و فرق بین آنها بدهیم:

مشترک لفظی عبارتست از لفظی که با چند وضع و قرار داد برای چند معنی، وضع شده است چنانکه لفظ شیر در زبان فارسی یک بار برای حیوان درندهٔ معروف، و بار دیگر برای مایع گوارایی که در درون حیوانات پستاندار بوجود می‌آید، و بار سوم برای شیر آب، وضع شده است.

امّا مشترک معنوی لفظی است که با یک وضع، دلالت بر جهت مشترکی بین امور متعدّد می‌کند و با یک معنی، قابل انطباق بر همه‌ی آنها است.

مهمترین فرقها بین مشترک لفظی و مشترک معنوی از این قرار است:

۱ ـ مشترک لفظی نیازمند به وضعهای متعدّدی است ولی مشترک معنوی نیازی به بیش از یک وضع ندارد.

ـ مشترک معنوی قابل صدق بر بی نهایت افراد و مصادیق است ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معدودی که برای آنها وضع شده صدق می‌کند.

۳ ـ معنای مشترک معنوی معنای واحد عامّی است که فهمیدن آن نیاز به هیچ قرینه‌ای ندارد، ولی مشترک لفظی دارای معناهای خاصی است که تعیین هر یک نیاز به قرینه‌ی تعیین کننده دارد.

اکنون با توجّه به این فرقها به بررسی الفاظی مانند انسان و حیوان و... می‌پردازیم که آیا از هر یک از این الفاظ، معنای واحدی را بدون احتیاج به قرینه‌ی تعیین کننده می‌فهمیم یا اینکه هنگام شنیدن آنها چندین معنا به ذهن ما می‌آید و اگر قرینه‌ی تعیین کننده‌ای نباشد متحیّر می‌مانیم که منظور گوینده کدامیک از آنها است. بدون شک محمّد و علی و حسن و حسین را بعنوان معانی لفظ «انسان» تلقّی نمی‌کنیم تا هنگام شنیدن این واژه، دچار شک و تردید شویم که منظور از این واژه کدامیک از این معانی است بلکه می‌دانیم که این واژه معنای واحدی دارد که مشترک بین این افراد و دیگر افراد انسانی است، پس مشترک لفظی نیست.

www.taq.ir

اکنون ببینیم که آیا این گونه الفاظ هیچ محدودیّتی را نسبت به مصادیق، نشان می‌دهند یا اینکه قابل صدق بر بی نهایت افراد باشند؟ بدیهی‌است که معنای این الفاظ، مقتضی هیچ نوع محدودیّتی از نظر تعداد مصادیق نیست بلکه قابل صدق بر افراد نامتناهی است.

و بالأخره ملاحظه می‌کنیم که هیچیک از این الفاظ دارای وَضعهای بی نهایت نیستند و هیچکس قادر نیست که افراد نامتناهی را در ذهن خود تصوّر کند و لفظ واحدی را با بی نهایت وضع، به آنها اختصاص می‌دهد. و از سوی دیگر می‌بینیم که خود ما می‌توانیم یک لفظ را به گونه‌ای وضع کنیم که قابل انطباق بر بی نهایت افراد باشد. پس کلیّات، نیازی به بی نهایت وضع ندارند.

نتیجه آنکه الفاظ کلّی از قبیل مشترکات معنوی هستند نه از قبیل مشترکات لفظی.

ممکن است کسی اعتراض کند که این بیان برای عدم امکان وضعهای متعدّد در مشترکات، کافی نیست زیرا ممکن است وضع کننده، یک مصداق (و نه بی نهایت مصداق) را در ذهن خود تصوّر کند و لفظ را برای آن و همه‌ی افراد مشابهش وضع نماید.

ولی می‌دانیم که چنین کسی می‌بایست معنای «همه» و «فرد» و «مشابه» را تصوّر کند تا بتواند چنین قراردادی را انجام دهد. پس سؤال متوجّه خود این الفاظ می‌شود که چگونه وضع شده‌اند؟ و چگونه قابل صدق بر بی نهایت مورد هستند؟ و ناچار باید بپذیریم که ذهن ما می‌تواند مفهومی را تصوّر کند که در عین وحدت، قابل انطباق بر مصادیق نامحدود است، و ممکن نیست چنین مفهومی با در نظر گرفتن تک‌تک مصادیق نامتناهی، وضع شده باشد زیرا چنین چیزی برای هیچ انسانی میسّر نیست.

پاسخ یک شبهه

نومینالیستها برای انکار واقعیت مفاهیم کلّی به شبهه‌ای تمسّک کرده‌اند و آن این است: هر مفهومی در هر ذهنی تحقّق یابد یک مفهوم مشخّص و خاصّی است که با مفاهیمی از همان قبیل که در اذهان دیگر تحقّق می‌یابد مغایرت دارد و حتّی یک شخص، وقتی بار دیگر همان مفهوم را تصوّر کند مفهوم دیگری خواهد بود. پس چگونه می‌توان گفت که مفهوم کلّی با وصف کلیّت و وحدت در ذهن، تحقّق می‌یابد.

منشأ این شبهه خلط بین حیثیّت مفهوم و حیثیّت وجود، و به دیگر سخن: خلط بین احکام منطقی و احکام فلسفی است. ما هم شک نداریم که هر مفهومی از آن جهت که وجودی دارد متشخّص است و به قول فلاسفه «وجود، مساوق با تشخّص است» و هنگامی که بار دیگر تصوّر شد وجود دیگری خواهد داشت ولی کلیّت و وحدت مفهومی آن به لحاظ وجودش نیست بلکه به لحاظ حیثیّت مفهومی آن است یعنی همان حیثیّت نشانگری آن نسبت به افراد و مصادیق متعدّد.

به عبارت دیگر: ذهن ما هنگامی که مفهومی را با نظر آلی و مرآتی (و نه استقلالی) می‌نگرد و قابلیّت انطباق آنرا بر مصادیق متعدّد می‌آزماید صفت کلّی را از آن، انتزاع می‌کند. به خلاف هنگامی که وجود آنرا در ذهن، ملاحظه می‌کند که امری شخصی است.

بررسی نظریّات دیگر

و امّا کسانی که پنداشته‌اند مفهوم کلّی عبارت است از تصوّر جزئی مبهم، و لفظ کلّی برای همان صورت رنگ پریده و گشاد، وضع شده است ایشان هم نتوانسته‌اند حقیقت کلیّت را دریابند. و بهترین راه برای روشن کردن اشتباه ایشان توجّه دادن به مفاهیمی است که یا اصلاً مصداق حقیقی در خارج ندارند مانند مفهوم معدوم و محال، و یا مصداق مادّی و محسوسی ندارند

www.taq.ir

مانند مفهوم خدا و فرشته و روح، و یا هم بر مصادیق مادّی، قابل انطباق‌اند و هم بر مصادیق مجرّد، مانند مفهوم علّت و معلول. زیرا در باره‌ی چنین مفاهیمی نمی‌توان گفت که همان صورتهای جزئی رنگ پریده هستند. و همچنین مفاهیمی که بر اشیاء متضاد، صدق می‌کند مانند مفهوم «رنگ» که هم بر «سیاه» و هم بر «سفید» حمل می‌شود و نمی‌توان گفت که رنگ سفید آنقدر مبهم شده که به صورت مطلق رنگ درآمده و قابل صدق بر سیاه هم هست یا رنگ سیاه آنقدر ضعیف و کم رنگ شده که قابل صدق بر سفید هم هست.

نظیر این اشکال بر قول افلاطونیان نیز وارد است. زیرا مفاهیم کلّی مانند مفهوم معدوم و محال، مثال عقلانی ندارد تا گفته شود که ادراک کلیّات، مشاهده‌ی حقایق عقلانی و مجرّد آنها است.

بنابراین، قول صحیح همان قول مورد قبول اکثر فلاسفه‌ی اسلامی و عقل‌گرایان است که انسان دارای نیروی درک کننده‌ی ویژه‌ای به نام عقل است که کار آن، ادراک مفاهیمِ ذهنی کلّی است خواه مفاهیمی که مصداق حسّی دارند و خواه سایر مفاهیم کلّی که مصداق حسّی ندارند.

www.taq.ir

خلاصه

۱ـ علوم حضوری، محدود هستند و خطا ناپذیری آنها به تنهایی برای حلّ مشکل شناخت، کافی نیست. از این رو باید از راه ارزشیابی علوم حصولی، کوشش کرد.

۲ ـ تصوّر عبارت است از پدیده‌ی ذهنی ساده‌ای که شأنیّت نمایش دادن ما وراء خود را داشته باشد.

۳ ـ تصدیق در یک اصطلاح عبارتست از قضیّه‌ی منطقی که مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتّحاد آنهاست و به اصطلاح دیگر تنها به خود حکم، اطلاق می‌شود.

۴ ـ قوام قضیّه به حکم است و از دیدگاه منطقی هیچ قضیّه‌ای فاقد حکم نیست.

۵ ـ تصوّر به دو قسم (کلی و جزئی) تقسیم می‌شود و تصوّرات جزئی به حسّی و خیالی و وهمی، منقسم می‌گردند.

۶ ـ اسمیّین، کلیّت را به عنوان صفتی برای مفاهیم، انکار کرده‌اند و الفاظ کلّی را از قبیل مشترکات لفظی به حساب آورده‌اند.

۷ ـ گروه دیگری مفهوم کلّی را صورت جزئی مبهم دانسته‌اند که در اثر ابهام، قابل انطباق بر امور متعدّد می‌باشد.

۸ ـ افلاطونیان، ادراک کلیّات را به عنوان مشاهده‌ی حقایق مجرّد یا یادآوری آنها تفسیر کرده‌اند.

۹ ـ ارسطوئیان، ادراک کلّی را نوع ویژه‌ای از ادراک ذهنی دانسته‌اند که به وسیله‌ی عقل، انجام می‌گیرد.

۱۰ ـ نظریه‌ی اسمیین، با تأمل در ویژگیهای مفاهیم کلی و الفاظ حاکی از آنها مانند وحدت وضع، عدم احتیاج به قرینه معیّنه و قابلیّت انطباق بر مصادیق نامتناهی، ابطال می‌شود.

۱۱ ـ وحدت مفهوم کلّی به لحاظ حیثیّت مفهومی آن است و با تعدّد وجودهای آن در اذهان مختلف یا تکرّر آن در ذهن واحد، منافاتی ندارد.

۱۲ ـ وجود مفاهیمی مانند محال و معدوم، دلیل بطلان نظریه‌ی دوم و سوم است و بدین ترتیب، نظریّه چهارم تعیّن می‌یابد.

www.taq.ir

پی‌نوشت

۱ ـ نظریّه‌ی پدیدار شناسی ادموند هوسَرل را نیز باید از مشتقّات این نظریه بحساب آورد.

www.taq.ir

درس پانزدهم
اقسام مفاهیم کلّی

شامل:

اقسام معقولات

ویژگی هر یک از اقسام معقولات

مفاهیم اعتباری

مفاهیم اخلاقی و حقوقی

باید و نباید

موضوعات اخلاقی و حقوقی

www.taq.ir

اقسام معقولات

مفاهیم کلّی که در علوم عقلی از آنها استفاده می‌شود به سه دسته تقسیم می‌گردند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اُولی مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی، و مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه‌ی فلسفی مانند مفهوم علّت و مفهوم معلول، و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیه‌ی منطقی مانند مفهوم عکس مستوی و مفهوم عکس نقیض.

یادآور می‌شویم که انواع دیگری از مفاهیم کلّی هستند که در علم اخلاق و علم حقوق، مورد استعمال واقع می‌شوند و بعداً به آنها اشاره می‌کنیم.

این تقسیم سه‌گانه که از ابتکارات فلاسفه‌ی اسلامی است فوائد فراوانی دارد که در ضمن بحثهای آینده با آنها آشنا خواهیم شد و عدم دقّت در بازشناسی و تمییز آنها از یکدیگر موجب خلطها و مشکلات زیادی در بحثهای فلسفی می‌شود و بسیاری از لغزشهای فلاسفه‌ی غربی در اثر خلط بین این مفاهیم، حاصل شده که نمونه‌ی آنها را در سخنان هگل و کانت می‌توان یافت.[1] از اینروی لازم است توضیحی پیرامون آنها بدهیم.

مفهوم کلّی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح: اتّصاف آن خارجی است، مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین و... حمل می‌گردد و گفته می‌شود «حسن انسان است» و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورتهای ذهنی، حمل می‌گردد و به اصطلاح: اتّصاف آن ذهنی است. مانند مفهوم کلّی و جزئی (به اصطلاح منطقی) که اوّلی صفت برای «مفهوم انسان» و دومی صفت برای «صورت ذهنی حسن» واقع می‌شود. دسته‌ی دوم را که تنها حمل بر امور ذهنی می‌شود «مفاهیم منطقی» یا «معقولات ثانیه منطقی» می‌نامند.

امّا مفاهیمی که حمل بر اشیاء خارجی می‌شوند بر دو دسته تقسیم می‌گردند: یک دسته مفاهیمی که ذهن بطور خودکار از موارد خاص، انتزاع می‌کند. یعنی همینکه یک یا چند ادراک شخصی به وسیله‌ی حواسّ ظاهری یا شهود باطنی، حاصل شد فوراً عقل، مفهوم کلّی آنرا به دست می‌آورد مانند مفهوم کلّی «سفیدی» که بعد از دیدن یک یا چند شیء سفید رنگ، انتزاع می‌شود، یا مفهوم کلی «ترس» که بعد از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص بدست می‌آید. چنین مفاهیمی را مفاهیمی ماهوی یا معقولات اُولی می‌نامند.

دسته‌ی دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد مانند مفهوم علّت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقّف بر وجود دیگری است و با توجّه به این رابطه‌ی انتزاع می مثلاً هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می‌کنیم و توقّف حرارت را بر آتش، مورد توجّه قرار می‌دهیم عقل، مفهوم علّت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت، انتزاع می‌کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز اینگونه مفاهیم به دست نمی‌آیند چنانکه اگر هزاران بار، آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود ولی بین آنها مقایسه‌ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجّه واقع نشود هرگز مفهوم علّت و معلول به دست نمی‌آید.
اینگونه مفاهیم را «مفاهیم فلسفی» یا «معقولات ثانیه‌ی فلسفی» می‌نامند و اصطلاحاً می‌گویند:

معقولات اُولی هم عروضشان خارجی است و هم اتّصافشان.

معقولات ثانیه‌ی فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتّصافشان خارجی است.

معقولات ثانیه‌ی منطقی هم عروضشان ذهنی است و هم اتّصافشان.

www.taq.ir

درباره‌ی این تعاریف و کاربُرد واژه‌ی «عروض ذهنی» و «عروض خارجی» و همچنین درباره‌ی نامیدن مفاهیم فلسفی به «معقولات ثانیه» جای مناقشاتی هست ولی ما آنها را فقط به عنوان «اصطلاح» تلقّی می‌کنیم و بصورتی که گفته شد توجیه می‌نماییم.

ویژگی هر یک از اقسام معقولات

۱ ـ ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورتهای ذهنی، حمل می‌گردند و از اینروی با اندک توجّهی کاملاً باز شناخته می‌شوند. همه‌ی مفاهیم اصلی علم منطق از این دسته هستند.

۲ ـ ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیّت اشیاء، حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخّص می‌سازند و به منزله‌ی قالبهای خالی برای موجودات هستند و از این‌روی می‌توان آنها را به «قالبهای مفهومی» تعریف کرد. این مفاهیم در علوم مختلف حقیقی، کاربُرد دارند.

۳ ـ ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیلهای عقلی به دست نمی‌آیند و هنگامی که بر موجودات، حمل می‌گردند از انحاء وجود آنها (نه حدود ماهوی آنها) حکایت می‌کنند مثلاً مفهوم علّت که بر آتش، اطلاق می‌گردد هیچگاه ماهیّت خاصّ آنرا مشخّص نمی‌سازد بلکه از نحوه‌ی رابطه‌ی آن با حرارت که رابطه‌ی تأثیر است حکایت می‌کند رابطه‌ای که بین اشیاء دیگر هم وجود دارد. گاهی از این ویژگی به این صورت تعبیر می‌شود که مفاهیم فلسفی «ما بازاء عینی»» ندارند، یا عروضشان ذهنی است. هر چند این تعبیرات قابل مناقشه و محتاج به توجیه و تأویل هستند. همه‌ی مفاهیم فلسفی خالص از این دسته‌اند.

۴ ـ ویژگی دیگرِ مفاهیم فلسفی این است که در ازاء آنها مفاهیم و تصوّرات جزئی، وجود ندارد. مثلاً چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علّیت داشته باشد و یک مفهوم کلّی، و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی. بنابراین، هر مفهوم کلی که در ازاء آن، یک تصوّر حسّی یا خیالی یا وهمی وجود داشت به طوری که فرق بین آنها فقط در کلیّت و جزئیت بود از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم فلسفی. ولی باید توجّه داشت که عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی بطور کلّی صادق نیست یعنی چنین نیست که در ازاء هر مفهوم ماهوی یک صورت حسّی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد مثلاً مفهوم «نفس» یک مفهوم نوعی و ماهوی محسوب می‌شود ولی صورت ذهنی جزئی ندارد و فقط مصداق آنرا می‌توان با علم حضوری، مشاهده کرد.

مفاهیم اعتباری

واژه‌ی «اعتباری» که در سخنان فلاسفه، فراوان به چشم می‌خورد به چند معنی، استعمال می‌شود و در واقع، از مشترکات لفظی است که باید به فرق بین معانی آن دقیقاً توجه کرد تا خلط و اشتباهی روی ندهد و مغالطه‌ای پیش نیاید.

طبق یک اصطلاح، همه‌ی معقولات ثانیه خواه منطقی باشند و خواه فلسفی، اعتباری نامیده می‌شوند و حتّی مفهوم «وجود» از مفاهیم اعتباری بشمار می‌رود. این اصطلاح در کلمات شیخ اشراق، زیاد به کار رفته و در کتب مختلف وی درباره‌ی «اعتبارات عقلی» به همین معنی بحث شده است.

در اصطلاح دیگری عنوان «اعتباری» به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، اختصاص می‌یابد مفاهیمی که در اصطلاح متأخّرین «مفاهیم ارزشی» نامیده می‌شوند. چنانکه در اصطلاح سومی تنها مفاهیمی که به هیچوجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه‌ی خیال، ساخته می‌شوند «اعتباریات» نامیده می‌گردند مانند مفهوم «غول». این مفاهیم را «وهمیّات» نیز می‌نامند.

www.taq.ir

همچنین «اعتبار» اصطلاح دیگری در مقابل «اصالت» دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیّت به کار می‌رود و در جای خودش توضیح داده خواهد شد.

آنچه مناسب است توضیحی پیرامون آن داده شود اعتباری به معنای ارزشی است. البتّه تفصیل مطلب را باید در فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی حقوق جستجو کرد و ما در اینجا به مناسبت، توضیح مختصری خواهیم داد.

مفاهیم اخلاقی و حقوقی

هر عبارت اخلاقی یا حقوقی را که در نظر بگیریم خواهیم دید که مشتمل بر مفاهیمی ازقبیل باید و نباید و مانند آنهاست که می‌تواند محمول قضیه‌ای را تشکیل دهد. همچنین مفاهیم دیگری مانند عدل و ظلم، و امانت و خیانت در آنها به کار می‌رود که می‌تواند در طرف موضوع قضیّه، قرار گیرد.

وقتی این مفاهیم را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح، ما به ازاء عینی ندارند و از اینروی به یک معنی «اعتباری» نامیده می‌شوند. مثلاً مفهوم دزد و غاصب هر چند صفت برای انسانی واقع می‌شود ولی نه از آن جهت که دارای ماهیّت انسانی است بلکه از آن جهت که «مالِ» کسی را ربوده است و هنگامی که مفهوم مال را در نظر می‌گیریم می‌بینیم هر چند بر طلا و نقره، اطلاق می‌شود ولی نه از آن جهت که فلزهای خاصی هستند بلکه از آن جهت که مورد رغبت انسان قرار می‌گیرند و می‌توانند وسیله‌ای برای رفع نیازمندیهای او باشند. از سوی دیگر، اضافه‌ی مال به انسان نشانه‌ی مفهوم دیگری بنام «مالکیت» است که آن هم ما به ازاء خارجی ندارد یعنی با اعتبار کردن عنوان «مالک» برای انسان و عنوان «مملوک» برای طلا نه تغییری در ذات انسان پدید می‌آید و نه در ذات طلا.

نتیجه آنکه اینگونه عبارات دارای ویژگیهای خاصّی هستند که از نقطه نظرهای مختلفی باید در باره‌ی آنها بحث شود:

یکی از نقطه نظر لفظی و ادبی، یعنی اینگونه الفاظ از آغاز برای چه معنایی وضع شده‌اند و چه تحوّلاتی در معانی آنها رخ داده تا به صورت فعلی در آمده‌اند؟ و آیا استعمال آنها در این معانی، حقیقی است‌یا مجازی؟ و همچنین بحث در باره‌ی عبارات انشائی و اِخباری، و اینکه مفاد انشاء چیست؟ و آیا عبارات اخلاقی و حقوقی دلالت بر انشاء می‌کنند یا اِخبار؟ اینگونه بحثها مربوط به شاخه‌هایی از زبان شناسی و ادبیّات است و علماء اصول فقه نیز بسیاری از آنها را مورد پژوهش و تحقیق قرار داده‌اند.

جهت دیگر بحث در این مفاهیم، مربوط به کیفیّت ادراک این مفاهیم و مکانیسم انتقال ذهن از مفهومی به مفهوم دیگر است که باید در روانشناسی ذهن، مورد بررسی قرار گیرد.

و بالأخره جهت دیگر بحث در باره‌ی آنها مربوط به ارتباط این مفاهیم با واقعیّات عینی است که آیا این مفاهیم از ابداعات ذهن است و هیچ رابطه‌ای با واقعیّتهای خارجی ندارد و مثلاً «باید» و «نباید» و سایر مفاهیم ارزشی، نوع کاملاً مستقلّی از دیگر انواع مفاهیم است که نیروی ذهنی ویژه‌ای آنها را می‌سازد یا اینکه فقط حکایت از میلها و رغبتهای فردی یا اجتماعی می‌کند یا اینکه این مفاهیم هم پیوندهایی با واقعیّتهای عینی دارند و به نحوی از آنها انتزاع می‌شوند؟ و آیا قضایای اخلاقی و حقوقی، قضایای اِخباری و قابل صدق و کذب و صحّت و خطا هستند یا اینکه از قبیل عبارات انشائی می‌باشند و درستی و نادرستی در باره‌ی آنها معنی ندارد؟ و در صورتی که صدق و کذبی در باره‌ی آنها تصوّر شود ملاک صدق و کذب آنها چیست؟ و با چه معیاری باید حقیقت و خطای آنها را تشخیص داد؟ و این بخش از مباحث است که با «شناخت‌شناسی» ارتباط پیدا می‌کند و جا دارد که در این شاخه از فلسفه درباره‌ی آنها گفتگو شود.

www.taq.ir

ما در اینجا توضیح مختصری درباره‌ی مفاهیم ساده و تصوّری اخلاق و حقوق می‌دهیم و در آخرین قسمت از مباحث شناخت‌شناسی به ارزشیابی قضایای ارزشی خواهیم پرداخت و ضمناً اشاره‌ای به فرق بین قضایای اخلاقی و قضایای حقوقی خواهیم کرد.

باید و نباید

واژه‌های «باید» و «نباید» که در مورد امر و نهی به کار می‌روند در بعضی از زبانها نقش معنای حرفی را ایفاء می‌کنند (مانند لام امر و لا نهی در زبان عربی) و در همه‌ی زبانها (تا آنجا که ما اطّلاع داریم) جایگزین هیئت و صیغه‌ی امر و نهی می‌شوند چنانکه عبارتِ «باید بگویی» جانشین «بگوی» و عبارت «نباید بگویی» جانشین «نگوی» می‌شود. ولی گاهی هم به صورت مفهوم مستقل و به معنای «واجب» و «ممنوع» بکار می‌روند چنانکه به جای عبارت انشائی «بگوی» جمله‌ی اِخباری «واجب است بگویی» یا «گفتن تو واجب است» بکار می‌رود.

این تفنّنات کمابیش در زبانهای مختلف، وجود دارد و نمی‌توان آنها را کلیدی برای حلّ مسائل فلسفی، تلقّی کرد و مثلاً نمی‌توان ویژگی عبارتهای حقوقی و قضائی را انشائی بودن آنها قرار داد زیرا چنانکه ملاحظه شد می‌توان به جای عبارتهای انشائی، جمله‌های خبری را به کار گرفت.

واژه‌ی «باید» چه به صورت معنای حرفی به کار رود و چه به صورت معنای اسمی و مستقل، و نیز واژه‌های جانشینی آن مانند واجب و لازم، گاهی در قضایایی بکار می‌رود که به هیچوجه جنبه‌ی ارزشی ندارند چنانکه معلّم در آزمایشگاه به دانش آموز می‌گوید «باید کُلُر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست بیاید» یا پزشک به بیمار می‌گوید «باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی». بدون شک، مفاد چنین عباراتی جز بیان رابطه‌ی فعل و انفعالات و تأثیر و تأثر بین ترکیب دو عنصر با پدید آمدن یک مادّه‌ی شیمیایی، یا بین استعمال دارو و حصول بهبودی نیست و به اصطلاح فلسفی، واژه‌ی باید در این موارد، مبیّن «ضرورت بالقیاس» بین سبب و مسبّب و علّت و معلول است یعنی تا کار مخصوصی «علّت» تحقّق نیابد نتیجه‌ی آن (معلول) تحقّق نخواهد یافت.

امّا هنگامی که این واژه‌ها در عبارات اخلاقی و حقوقی به کار می‌روند جنبه ارزشی پیدا می‌کنند و در اینجاست که نظریّات مختلفی پیرامون آنها مطرح می‌شود از جمله آنکه مفاد چنین عباراتی بیان رغبت و مطلوبیّت کاری برای فرد یا جامعه است و اگر به صورت جمله‌ی خبری هم بیان شود حکایت از چیزی جز همین مطلوبیّت ندارد.

ولی نظر صحیح این است که چنین عباراتی مستقیماً دلالت بر مطلوبیّت ندارد بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی، فهمیده می‌شود و مفاد اصلی آنها همان بیان رابطه‌ی علّیت است علّیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد. مثلاً هنگامی که یک حقوقدان می‌گوید «باید مجرم را مجازات کرد» هر چند نامی از هدف این کار نمی‌برد ولی در واقع می‌خواهد رابطه‌ی بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق یعنی امنیّت اجتماعی را بیان کند.

همچنین هنگامی که یک مربّی اخلاقی می‌گوید «امانت را باید به صاحبش رد کرد» در حقیقت می‌خواهد رابطه‌ی این کار را با هدف اخلاق مانند کمال نهائی انسان یا سعادت ابدی بیان کند. و به همین جهت است که اگر از حقوقدان بپرسیم: «چرا باید مجرم را مجازات کرد؟» پاسخ خواهد داد: زیرا اگر مجرم به مجازات نرسد جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. و نیز اگر از مربّی اخلاقی بپرسیم: «چرا باید امانت را به صاحبش رد کرد؟» جوابی متناسب با معیارهایی که در فلسفه‌ی اخلاق، پذیرفته است خواهد داد.

www.taq.ir

بنابراین، مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل فلعفولاتسلثنیو اگر احیاناً معانی دیگری در آنها تضمین شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود.

موضوعات اخلاقی و حقوقی

چنانکه اشاره شد دسته‌ی دیگری از مفاهیم در قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می‌روند که موضوعات این قضایا را تشکیل می‌دهند مانند عدل و ظلم و مالکیت و زوجیّت. در پیرامون این مفاهیم نیز بحثهایی از نظر لغت‌شناسی و ریشه یابی واژه‌ها و تحوّلات معانی حقیقی و مجازی، صورت گرفته که مربوط به ادبیّات و زبان شناسی است و اجمالاً می‌توان گفت که غالب آنها از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی به کار رفته است. مثلاً با توجّه به لزوم کنترل غرایز و خواستها و رعایت محدودیّتهایی در رفتار، بطور کلّی حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آنها به نام ظلم و طغیان، و نقطه مقابل آن به نام عدل و قسط، نامگذاری گردیده، چنانکه با توجّه به لزوم محدود شدن تصرّفات انسان در اموالی که از مجرای خاصی به چنگ آورده، تسلّطی اعتباری و قراردادی بر پاره‌ای از اموال، لحاظ و «مالکیت» نامیده شده است.

امّا آنچه از نقطه نظر شناخت‌شناسی قابل بررسی است این است که آیا این مفاهیم فقط بر اساس خواستهای فردی یا گروهی قرار داده شده و هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات افراد یا گروههای اجتماعی ندارد و در نتیجه قابل هیچگونه تحلیل عقلانی هم نیست یا اینکه می‌توان برای آنها پایگاهی در میان حقایق عینی و واقعیّتهای خارجی، جستجو کرد و آنها را بر اساس روابط علّی و معلولی، تحلیل و تبیین نمود؟

در این زمینه نیز نظر صحیح این است که این مفاهیم هر چند قراردادی و به معنای خاصّی «اعتباری» هستند ولی چنین نیست که به کلّی بی‌ارتباط با حقایق خارجی، و بیرون از حوزه‌ی قانون علّیت باشند. بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد. تشخیصی که مانند موارد دیگر گاهی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطا و مخالف با واقع. چنانکه ممکن است کسانی صرفاً برای جلب منافع شخصی خودشان چنین قرار دادهایی را بکنند و حتی به زور بر جامعه‌ای هم تحمیل نمایند. ولی به هر حال نمی‌توان آنها را گزاف و بدون ملاک به حساب آورد. و به همین جهت است که می‌توان درباره‌ی آنها به بحث و کنکاش نشست و پاره‌ای از نظریات یا قرار دادها را تأیید و پاره‌ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و برهانی آورد. و اگر این قرار دادها صرفاً نمایشگر تمایلات شخصی و به منزله‌ی سلیقه‌های فردی در انتخاب رنگ لباس می‌بود هرگز سزاوار ستایش یا نکوهشی نمی‌بود و تأیید یا محکوم کردن آنها معنایی جز اظهار موافقت یا مخالفت در سلیقه نمی‌داشت.

حاصل آنکه اعتبار این مفاهیم گر چه در گرو جعل و قرار داد است ولی به عنوان سمبولی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتّب بر آنها در نظر گرفته می‌شوند روابطی که می‌بایست کشف شود و در رفتار انسان، مورد توجّه قرار گیرد. و در حقیقت، آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه‌ی این مفاهیم تشریعی و قراردادی است.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ مفاهیم کلّی مورد استعمال در علوم عقلی به سه دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی.

۲ ـ مفاهیم ماهوی (معقولات اُولی) مفاهیمی هستند که ذهن انسان بطور خود کار و بدون نیاز به مقایسات و تعمّلات، آنها را از موارد جزئی، انتزاع می‌کند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی.

۳ ـ مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه‌ی فلسفی) مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیاز به کند و کاو و مقایسه دارد مانند مفهوم علّت و معلول که از مقایسه‌ی مصادیق آنها و رابطه‌ی خاص آنها با یکدیگر، انتزاع می‌شوند.

۴ ـ مفاهیم منطقی (معقولات ثانیه‌ی منطقی) مفاهیمی هستند که از ملاحظه‌ی مفاهیم دیگر و در نظر گرفتن ویژگیهای آنها انتزاع می‌شوند چنانکه وقتی مفهوم انسان را مثلاً در نظر می‌گیریم و می‌بینیم که قابل انطباق بر مصادیق بیشمار است مفهوم «کلّی» را از این مفهوم، انتزاع می‌کنیم و به همین جهت، این مفاهیم فقط صفت برای مفاهیم دیگر، واقع می‌شوند و به اصطلاح هم عروض و هم اتّصافشان ذهنی است.

۵ ـ واژه‌ی «اعتباری» دارای اصطلاحات متعدّدی است و هنگام کاربُرد آن باید دقّت کافی به عمل آورد تا خلط و اشتباهی پیش نیاید و یکی از آنها مفاهیم اخلاقی و حقوقی است که گاهی «مفاهیم ارزشی» هم نامیده می‌شوند.

۶ ـ باید و نباید و واژه‌های جانشین آنها مانند واجب و ممنوع به لحاظ اینکه التزاماً دلالت بر مطلوبیّت متعلّقشان دارند «ارزشی» نامیده می‌شوند نه اینکه با سه دسته‌ی مذکور، مباینت کلّی داشته باشند و حتّی با نیروی درک کننده‌ی دیگری درک شوند بلکه در اصل از قبیل معقولات ثانیه‌ی فلسفی و مبیّن «ضرورت بالقیاس» هستند.

۷ ـ مفاهیمی که موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهند معمولاً از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شوند و هر چند تابع وضع و قرار داد هستند ولی به عنوان سمبولی برای امور حقیقی و غیر قراردادی، لحاظ گردند و روابط حقیقی بین افعال انسانها و نتایج آنها و به دیگر سخن: مصالح و مفاسد اعمال، پشتوانه‌ی عینی و حقیقی این مفاهیم را تشکیل می‌دهند.

www.taq.ir

پی‌نوشت

۱ ـ ر. ک: «ایدئولوژی تطبیقی»، درس دهم و یازدهم و پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، مقاله‌ی دیالیکتیک.

www.taq.ir

درس شانزدهم
حس گرایی

شامل:

گرایش پوزیتویسم

نقد پوزیتویسم

اصالت حسّ یا عقل

www.taq.ir

گرایش پوزیتویسم

در درسهای گذشته انواع تصوّرات را به اختصار، ذکر کردیم و ضمناً با پاره‌ای از اختلاف نظرها در باره‌ی آنها آشنا شدیم. اینک به توضیح بیشتری پیرامون بعضی از اقوال که در محافل غربی، شهرت چشمگیری یافته است می‌پردازیم.

دانستیم که بسیاری از اندیشمندان غربی اساساً وجود تصوّرات کلّی را انکار کرده‌اند و طبعاً نیروی درک کننده‌ی ویژه‌ای برای آنها بنام «عقل» را نیز نمی‌پذیرند. در عصر حاضر پوزیتویستها همین مشرب را اتّخاذ کرده‌اند بلکه پا را فراتر نهاده ادراک حقیقی را منحصر در ادراک حسّی دانسته‌اند ادراکی که در اثر تماسّ اندامهای حسّی با پدیده‌های مادّی، حاصل می‌شود و پس از قطع ارتباط با خارج به صورت ضعیفتری باقی می‌ماند.

ایشان معتقدند که انسان برای مدرَکاتی که شبیه یکدیگرند سمبولهای لفظی می‌سازد و هنگام سخن گفتن یا فکر کردن به جای اینکه همه‌ی موارد همگون را به خاطر بیاورد یا بازگو کند همان سمبولهای لفظی را مورد استفاده قرار می‌دهد. و در واقع، فکر کردن نوعی سخن گفتن ذهنی است. پس آنچه را فلاسفه، تصوّر کلّی و مفهوم عقلی می‌نامند به نظر ایشان چیزی جز همان الفاظ ذهنی نیست، و در صورتی که این الفاظ مستقیماً نشانگر مدرکات جزئی مطابق آنها را به وسیله‌ی اندامهای حسّی درک کرد و به دیگران ارائه داد آنها را الفاظی با معنی و تحقّقی می‌شمارند و در غیر این صورت، آنها را الفاظی پوچ و بی‌معنی، قلمداد می‌کنند و در حقیقت، در میان سه دسته از معقولات، تنها بخشی از مفاهیم ماهوی را می‌پذیرند آن هم به عنوان الفاظ ذهنی، که معانی آنها همان مصادیق جزئی محسوس می‌باشند. و امّا معقولات ثانیه و بویژه مفاهیم متافیزیکی را حتّی به عنوان الفاظ ذهنی با معنی هم قبول ندارند. و بر این اساس، مسائل متافیزیکی را مسائل غیر علمی بلکه مطلقاً فاقدِ معنی می‌شمارند.

از سوی دیگر، تجربه‌ی را منحصر به تجربه‌ی حسّی می‌کنند و به تجارب درونی که از قبیل علوم حضوری هستند وقعی نمی‌نهند و دست کم آنها را اموری غیر علمی قلمداد می‌کنند زیرا به نظر ایشان واژه‌ی «علمی» تنها شایسته‌ی اموری است که قابل اثبات حسّی برای دیگران باشد.

بدین ترتیب کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند بحث از غرایز و انگیزه‌ها و دیگر امور روانی را که تنها با تجربه‌ی درونی می‌توان دریافت بحثهایی غیر علمی می‌پندارند و فقط رفتارهای خارجی را به عنوان موضوعات روانشناختی، قابل بررسی علمی می‌دانند و در نتیجه روانشناسی را از محتوای اصلی خودش تهی می‌سازند.

طبق این گرایش که می‌توان آن‌را «حس گرایی» یا «اصالت حس افراطی» نامید جای بحث و پژوهش علمی و یقین‌آور پیرامون مسائل ماوراء طبیعت، باقی نمی‌ماند و همه‌ی مسائل فلسفی، پوچ و بی‌ارزش تلقّی می‌گردد. و شاید فلسفه هرگز با دشمنی سرسخت‌تر از صاحبان این گرایش، مواجه نشده باشد. و از اینروی بجا است که آنرا بیشتر مورد بررسی قرار دهیم.

نقد پوزیتویسم

گرایش پوزیتویستی که حقّاً باید آنرا منحط‌ترین گرایش فکری بشر در طول تاریخ دانست دارای اشکالات فراوانی است که ذیلاً به مهمترین آنها اشاره می‌شود.

۱ ـ با این گرایش، محکمترین پایه‌های شناخت، یعنی شناخت حضوری و بدیهیات عقلی، از دست می‌رود و با از دست دادن آنها نمی‌توان هیچگونه تبیین معقولی برای صحّت شناخت و مطابقت آن با واقع، ارائه داد چنانکه توضیح آن خواهد آمد و از این‌روی پوزیتویستها کوشیده‌اند که شناخت حقیقی را به صورت دیگری تعریف کنند یعنی حقیقت را عبارت دانسته‌اند از

www.taq.ir

شناختی که مورد قبول دیگران واقع شود و بتوان آن‌را با تجربه‌ی حسّی اثبات کرد. و ناگفته پیدا است که جعل اصطلاح، مشکل ارزش شناخت را حل نمی‌کند و موافقت و قبول کسانی که توجّه به این مشکل ندارند نمی‌تواند ارزش و اعتباری را بیافریند.

۲ ـ پوزیتویستها نقطه‌ی اتکاء خود را بر ادراک حسّی قرار داده‌اند که لرزانترین و بی اعتبارترین نقطه‌ها در شناخت است و شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطا می‌باشد. و با توجّه به اینکه شناخت حسی هم در واقع در درون انسان، تحقّق می‌یابد راه را برای اثبات منطقی جهان خارج، بر خودشان مسدود ساخته‌اند و نمی‌توانند هیچگونه پاسخ صحیحی به شبهات ایدآلیستی بدهند.

۳ ـ اشکالاتی که بر نظریّه‌ی اسمیّین وارد کردیم عیناً بر ایشان هم وارد است.

۴ ـ مدّعای پوزیتویستها که فیزیکی، پوچ و فاقد محتوی هستند ادّعایی گزاف و واضح البطلان است زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند به کلّی فاقد معنی بودند فرقی با الفاظ مهمل نمی‌داشتند و نفی و اثبات آنها یکسان می‌بود. در صورتی که مثلاً آتش را علّت حرارت دانستن هیچگاه با عکس آن یکسان نیست و حتّی کسی که اصل علّیت را انکار می‌کند منکر قضیّه‌ای است که مفهوم آن‌را درک کرده است.

۵ ـ بر اساس گرایش پوزیتویستی جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان یک قضیّه‌ی کلّی و قطعی و ضروری، باقی نمی‌ماند زیرا این ویژگیها به هیچوجه قابل اثبات حسّی نیست و در هر موردی که تجربه‌ی حسّی انجام گرفت تنها می‌توان همان مورد را پذیرفت (صرف نظر از اشکالی که در خطاپذیری ادراکات حسّی وجود دارد و به همه‌ی موارد، سرایت می‌کند) و در جایی که تجربه‌ی حسّی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقاً از نفی و اثبات، خودداری نمود.

۶ ـ مهمترین بن بستی که پوزیتویستها در آن گرفتار می‌شوند مسائل ریاضی است که به وسیله‌ی مفاهیم عقلی، حلّ و تبیین می‌گردد یعنی همان مفاهیمی که به نظر ایشان فاقد معنی است. و از سوی دیگر بی معنی دانستن قضایای ریاضی یا غیر علمی شمردن آنها چنان رسوا کننده است که هیچ اندیشمندی جرأت به زبان آوردن آن‌را نمی‌کند. از این‌روی گروهی از پوزیتویستهای جدید ناچار شده‌اند که نوعی شناخت ذهنی را برای مفاهیم منطقی، بپذیرند و کوشیده‌اند که مفاهیم ریاضی را هم به آنها ملحق سازند. و این یکی از نمونه‌های خلط بین مفاهیم منطقی و دیگر مفاهیم است. و برای ابطال آن همین بس که مفاهیم ریاضی، قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند و فاقد اصطلاح است در حالی که ویژگی مفاهیم منطقی این است که جز بر مفاهیم ذهنی دیگر، قابل انطباق نیستند.

اصالت حسّ یا عقل

از پوزیتویسم که بگذریم انواع دیگری از حس گرایی در میان اندیشمندان غربی وجود دارد که معتدلتر و کم اشکالتر از آن است و غالباً وجود ادراک عقلی را می‌پذیرند ولی در مقام مقایسه‌ی آن با ادراکات حسّی، نوعی اصالت برای ادراکات حسّی، قائل می‌شوند. و در مقابل آنان گروههای دیگری هستند که اصالت را از آنِ ادراکات عقلی می‌دانند.

مطالبی که می‌توان آنها را تحت عنوان «اصالت حسّ یا عقل» مطرح کرد به دو بخش، منقسم می‌شود: یک دسته مطالبی که مربوط به ارزشیابی شناختهای حسّی و عقلانی و ترجیح یکی از آنها بر دیگری است و می‌بایست در مبحث «ارزش شناخت» مورد بررسی قرار گیرد؛ و دیگری مطالبی که مربوط به وابستگی یا استقلال آنها از یکدیگر است، یعنی آیا هر یک از حسّ و عقل، ادراکی جداگانه و مستقل از دیگری دارد یا ادراک عقل، تابع و وابسته به ادراک حسّ است؟ دسته‌ی دوم نیز دارای دو بخش فرعی است: یکی مربوط به تصوّرات است، و دیگری مربوط به تصدیقات.

www.taq.ir

نخستین مبحثی که در اینجا مطرح می‌کنیم اصالت حسّ یا عقل در تصوّرات است و منظور این است که بعد از پذیرفتن نوع ویژه‌ای از مفاهیم به نام کلیّات، و پذیرفتن نیروی درک کننده‌ی خاصّی برای آنها به نام عقل، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کار عقل تنها تغییر شکل دادن و تجرید و تعمیم ادراکات حسّی است یا اینکه خودش ادراک مستقلّی دارکو حدّاکثر، ادرا حسّی می‌تواند در پاره‌ای از موارد، شرط تحقّق ادراک عقلی را فراهم کند؟

قائلین به اصالت حسّ معتقدند که عقل، کاری جز تجرید و تعمیم و تغییر شکل دادن ادراکات حسّی ندارند:و به دیگر سخن هیچ ادراک عقلی نیست که مسبوق به ادراک حسّی و تابع آن نباشد، و در مقابل ایشان عقل‌گرایان غربی معتقدند که عقل، دارای ادراکات مستقلّی است که لازمه‌ی وجود آن، و به تعبیر دیگر فطری آن است و برای درک آنها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد امّا نظر صحیح این است که ادراکات تصوّری عقل که همان مفاهیم کلّی می‌باشد همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصی دیگری است که گاهی آن ادراک جزئی، تصوّر ناشی از حسّ است و گاهی علم حضوری که اساساً از قبیل تصوّرات نیست. ولی بهر حال، کار عقل منحصر به تغییر شکل دادن ادراکات حسّی نیست.

مبحث دوم، اصالت حسّ یا عقل در تصدیقات است که باید آنرا مبحث مستقلّی به شمار آورد و نمی‌توان آن‌را تابع مسئله‌ی قبلی، تلقّی کرد. زیرا محور بحث در این مسئله آن است که پس از حصول مفاهیم ساده‌ی عقلی، خواه تابع حسّ فرض شود و خواه مستقلّ از آن، آیا حکم به اتّحاد موضوع و محمول در قضیّه‌ی حملیه، و به تلازم یا تعاندِ مقدّم و تالی در قضیّه‌ی شرطیه، همیشه منوط به تجربه‌ی حسّی است یا اینکه عقل می‌تواند پس از به دست آوردن مفاهیم تصوّری لازم، خودش مستقلاً حکم مربوط را صادر نماید بدون اینکه نیازی به کمک گرفتن از تجارب حسّی داشته باشد؟ پس چنین نیست که هر کس در مسئله‌ی تصوّرات، قائل به اصالت حسّ شد ناچار باید در تصدیقات هم ملتزم به اصالت حسّ شود بلکه ممکن است کسی در آنجا قائل به اصالت حسّ بشود ولی در این مبحث، قائل به اصالت عقل گردد.

قائلین به اصالت حسّ در تصدیقات که معمولاً به نام «تجربیّین» (= آمپریستها) نامیده می‌شوند معتقدند که عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسّی نمی‌تواند هیچ حکمی را صادر کند، ولی قائلین به اصالت عقل در تصدیقات برآنند که عقل، مدرکات تصدیقی خاصّی دارد که آنها را مستقلاً و بدون نیاز به تجربه‌ی حسّی، درک می‌کند.

عقل‌گرایان غربی معمولاً این ادراکات را فطری عقل می‌دانند و معتقدند که عقل به گونه‌ای آفریده شده که این قضایا را خود به خود درک می‌کند. ولی نظر صحیح این است که تصدیقات استقلالی عقل، یا از علوم حضوری، مایه می‌گیرد و یا در اثر تحلیل مفاهیم تصوّری و سنجیدن رابطه‌ی آنها با یکدیگر حاصل می‌شود. و تنها در صورتی می‌توان همه‌ی تصدیقات عقلی را نیازمند به تجربه دانست که مفهوم «تجربه» را توسعه دهیم به گونه‌ای که شامل علوم حضوری و شهودهای باطنی و تجارب روانی هم بشود. ولی به هر حال، چنین نیست که همیشه تصدیق عقلی، نیازمند به «تجربه‌ی حسّی» و در گرو بکار گرفتن اندامهای حسّی باشد.

حاصل آن است که هیچکدام از نظریّات حسّ گرایان و عقل‌گرایان چه در مسئله‌ی تصوّرات و چه در مسئله تصدیقات، بطور دربست، صحیح نیست و نظر صحیح در هر باب، اصالت عقل به معنای خاصّی است. امّا در باب تصوّرات به این معنی که مفاهیم عقلی همان تصوّرات حسّی تغییر شکل یافته نیست، و امّا در باب تصدیقات به این معنی که عقل برای احکام ویژه خودش نیازی به تجربه‌ی حسّی ندارد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ پوزیتویستها منکر ادراک عقلی و مفاهیم کلّی هستند و شناخت واقعی را همان شناخت حسی می‌دانند.

۲ ـ ایشان معتقدند که آنچه به نام مفاهیم کلّی نامیده می‌شود در واقع، الفاظی است ذهنی که به عنوان سمبولهایی برای مصادیق همگون، وضع شده است.

۳ ـ ایشان معقولات ثانیه را الفاظی پوچ و بی معنی قلمداد می‌کنند و مسائل متافیزیکی را «غیر علمی» می‌دانند زیرا قابل اثبات با تجربه‌ی حسّی نیستند.

۴ ـ نخستین اشکال بر ایشان این است که با نادیده گرفتن علوم حضوری و بدیهیات عقلی، راهی برای اثبات ارزش شناخت نخواهند داشت.

۵ ـ با توجّه به درونی بودن ادراکات حسّی، اساساً راهی برای اثبات جهان خارج ندارند و نمی‌توانند پاسخ قاطعی به شبهات ایدآلیستی بدهند.

۶ ـ اشکالات وارده بر اسمیّین عیناً بر ایشان هم وارد است.

۷ ـ پوچ پنداشتن مفاهیم متافیزیکی ادّعایی گزاف و واضح البطلان است.

۸ ـ بر اساس گرایش پوزیتویستی جایی برای هیچ قانون علمی قطعی و ضروری، باقی نمی‌ماند.

۹ ـ پوزیتویستها می‌بایستی مفاهیم ریاضی را هم پوچ، تلقّی کنند در حالی که جرأت چنین اظهاری را ندارند و از اینروی بعضی از ایشان ناچار شده‌اند که آنها را به مفاهیم منطقی، ملحق سازند.

۱۰ ـ اصالت‌حس یا عقل به دو معنی به کار می‌رود: اوّل ترجیح ارزش و اعتبار یکی از آنها بر دیگری، و دوم استقلال یا وابستگی یکی به دیگری. و معنای دوم در دو مسئله مطرح می‌شود یکی در باب تصوّرات، و دیگری در باب تصدیقات.

۱۱ ـ منظور از اصالت عقل در تصوّرات این است که تصوّرات عقلی همان تصوّرات حسّی تغییر شکل یافته نیست.

۱۲ ـ منظور از اصالت عقل در تصدیقات این است که همه‌ی احکام عقلی، نیازمند به تجربه‌ی حسّی نمی‌باشد.

www.taq.ir

درس هفدهم
نقش عقل و حس در تصوّرات

شامل:

اصالت عقل یا حسّ در تصوّرات

نقد

تحقیق در مسئله

www.taq.ir

اصالت عقل یا حسّ در تصوّرات

چنانکه اشاره کردیم فلاسفه‌ی غربی در مقام تبیین پیدایش تصوّرات بر دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته معتقدند که عقل خود به خود یک سلسله از مفاهیم را درک می‌کند بدون اینکه نیازی به حسّ داشته باشد چنانکه «دکارت» درباره‌ی مفاهیم «خدا» و «نفس» از امور غیر مادّی، و درباره‌ی «امتداد» و «شکل» از امور مادّی، معتقد بود و اینگونه صفات مادّیات را که مستقیماً از حسّ دریافت نمی‌شود «کیفیّات اوّلیه» می‌نامید در مقابل اوصافی از قبیل رنگ و بوی و مزه که از راه حواس، درک می‌شوند و آنها را «کیفیّات ثانویّه» می‌خواند و به این صورت، نوعی اصالت برای عقل، قائل می‌شد. و از سوی دیگر، درک کیفیّات ثانویّه را که با مشارکت حواس، حاصل می‌شود خطا بردار و غیر قابل اعتماد می‌شمرد و بدین ترتیب، نوعی دیگر هم از اصالت برای عقل، اثبات می‌کرد که مربوط به بحث ارزش شناخت است.

همچنین «کانت» یک سلسله از مفاهیم را به عنوان ما «تقدّم» یا «قبل از تجربه» به ذهن، نسبت می‌داد و از جمله مفهوم «زمان» و «مکان» را مربوط به مرتبه‌ی حساسیّت، و مقولات دوازده‌گانه[1] را مربوط به مرتبه‌ی فاهمه می‌دانست و درک این مفاهیم را خاصیت ذاتی و فطری ذهن به حساب می‌آورد.

دسته‌ی دیگر معتقدند که ذهن انسان مانند لوح ساده‌ای آفریده شده که هیچ نقشی در آن وجود ندارد و تماسّ با موجودات خارجی که به وسیله‌ی اندامهای حسّی انجام می‌گیرد موجب پیدایش عکسها و نقشهایی در آن می‌شود و به این صورت، ادراکات مختلف، پدید می‌آید. چنانکه از «اپیکور» نقل شده که «چیزی در عقل نیست مگر اینکه قبلاً در حسّ بوده است» و عین همین عبارت را «جان لاک» فیلسوف تجربی انگلیسی تکرار کرده است.

امّا سخنان ایشان درباره‌ی پیدایش مفاهیم عقلی، متفاوت است و ظاهر بعضی از آنها این است که ادراک حسّی به وسیله‌ی عقل، دستکاری می‌شود و تغییر شکل می‌یابد و تبدیل به ادراک عقلی می‌گردد همانگونه که نجّار، قطعات چوب را می‌بُرد و به شکلهای گوناگون درمی‌آورد و از آنها میز و صندلی و درب و پنجره می‌سازد پس مفاهیم عقلی همان صورتهای حسّی تغییر شکل یافته است. و بعضی دیگر از سخنانشان قابل چنین توجیهی هست که ادراک حسّی، مایه و زمینه‌ی ادراک عقلی را فراهم می‌کند نه اینکه صورت حسّی حقیقتاً تبدیل به مفهوم عقلی گردد.

قبلاً اشاره کردیم که تجربه‌گرایان افراطی مانند پوزیتویستها اساساً منکر وجود مفاهیم عقلی هستند و آنها را به صورت الفاظ ذهنی، تفسیر می‌کنند.

از سوی دیگر، بعضی از تجربه‌گرایان مانند «کندیاک» فرانسوی تجربه‌ای را که موجب پیدایش مفاهیم ذهنی می‌شود منحصر به تجربه‌ی حسّی می‌دانند در حالی که بعضی دیگر مانند «جان لاک» انگلیسی آن‌را به تجربه‌های درونی هم توسعه می‌دهند. و در این میان «بارکلی» وضع استثنائی دارد و تجربه را منحصر به تجربه‌ی درونی می‌داند زیرا وجود اشیاء مادّی را انکار می‌کند و بر این اساس، دیگر جایی برای تجربه‌ی حسّی، باقی نمی‌ماند.

باید اضافه کنیم که بسیاری از تجربه‌گرایان مخصوصاً کسانی که تجربه را شامل تجربه‌های درونی هم می‌دانند حوزه‌ی شناخت را منحصر به مادّیات نمی‌کنند و امور ما وراء طبیعی را هم به وسیله‌ی عقل، اثبات می‌کنند هر چند بر اساس اصالت حسّ و وابستگی کامل ادراکات عقلی به ادراکات حسّی، چنین اعتقادی چندان منطقی نیست چنانکه نفی ما وراء طبیعت هم بی دلیل است و از اینروی «هیوم» که به این نکته پی برده بود اموری را که مستقیماً مورد تجربه، واقع نمی‌شوند مشکوک، تلقّی کرد.[1]

www.taq.ir

روشن است که نقد تفصیلی و گسترده‌ی هر دو مشرب، نیازمند به کتاب مستقلّ و پر حجمی است که سخنان هر صاحبنظری جداگانه نقل و بررسی شود و چنین کاری با وضع این کتاب، مناسب نیست. از اینروی به نقد مختصری از اصل نظرات بدون در نظر گرفتن ویژگیهای هر قول، بسنده می‌کنیم.

نقد

ـ فرض اینکه۱عقل از آغاز وجود، دارای مفاهیم خاصّی باشد و با آنها سرشته شده باشد یا پس از چندی خود بخود و بدون تأثیر هیچ عامل دیگری به درک آنها نائل شود فرض قابل قبولی نیست و وجدان هر انسان آگاهی آن‌را تکذیب می‌کند خواه مفاهیم مفروض، مربوط به مادّیات باشند یا مربوط به مجرّدات و یا قابل صدق بر هر دو دسته.

۲ ـ با فرض اینکه یک سلسله مفاهیم، لازمه‌ی سرشت و فطرت عقل باشد نمی‌توان واقع نمایی آنها را اثبات کرد و حدّاکثر می‌توان گفت که فلان مطلب، مقتضای فطرت عقل است و جای چنین احتمالی باقی می‌ماند که اگر عقل، طور دیگری آفریده شده بود مطالب را بگونه‌ای دیگر درک می‌کرد.

برای جبران این نقیصه است که دکارت به حکمت خدا تمسّک می‌کند و می‌گوید: اگر خدا این مفاهیم را بر خلاف واقع و حقیقت، در سرشت عقل نهاده بود لازمه‌اش این بود که فریبکار باشد.

ولی روشن است که صفات خدای متعال و عدم فریبکاری او هم باید با دلیل عقلی، اثبات شود و اگر ادراک عقلی، ضمانت صحّتی نداشته باشد اساس این دلیل هم فرو می‌ریزد، و تضمین صحّت آن از راه دلیل، مستلزم دور است.

۳ ـ و امّا فرض اینکه مفاهیم عقلی از تغییر شکل صورتهای حسّی پدید می‌آید. مستلزم این است که صورتی که تغییر شکل می‌یابد و تبدیل به مفهوم عقل می‌شود دیگر به شکل اوّلش باقی نماند در حالی که می‌بینیم همراه و همزمان با پیدایش مفاهیم کلّی در ذهن، صورتهای حسّی و خیالی هم به حال خودشان باقی هستند. افزون بر این، تغییر شکل و تبدیل و تبدّل، مخصوص موجودات مادّی است و چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد صورتهای ادراکی، مجرّد هستند.

۴ ـ بسیاری از مفاهیم عقلی مانند مفهوم علّت و معلول اصلاً صورت حسّی‌و تخیلی‌ندارند که از تغییر شکل صورتهای حسّی پدید آمده‌اند.

۵ ـ و امّا فرض اینکه صورتهای حسّی، مایه و زمینه‌ی مفاهیم عقلی را فراهم می‌کنند و حقیقتاً تبدیل به آنها نمی‌شوند هر چند کم اشکالتر و به حقیقت نزدیکتر است و می‌تواند در مورد بخشی از مفاهیم ماهوی پذیرفته شود ولی منحصر کردن زمینه‌ی مفاهیم عقلی به ادراکات حسّی، صحیح نیست و مثلاً در مورد مفاهیم فلسفی نمی‌توان گفت که از تجرید و تعمیم ادراکات حسّی به دست می‌آیند زیرا چنانکه اشاره شد در ازاء این مفاهیم هیچ ادراک حسّی و خیالی، وجود ندارد.

تحقیق در مسئله

یبراوشن شدن نقش حقیقی حسّ و عقل در تصوّرات، نگاهی به انواع مفاهیم و کیفیّت پیدایش آنها در ذهن میفکنیم:

هنگامی که چشم به منظره‌ی زیبای باغچه می‌گشاییم رنگهای مختلف گلها و برگها توجّه ما را جلب می‌کند و صورتهای ادراکی گوناگونی در ذهن ما نقش می‌بندد و با بستن چشم، دیگر آن رنگهای زیبا و خیره کننده را نمی‌بینیم و این همان

www.taq.ir

ادراک حسّی است که با قطع ارتباط با خارج، از بین می‌رود. امّا می‌توانیم همان گلها را در ذهن خودمان تصوّر کنیم و آن منظره‌ی زیبا را به خاطر بیاوریم، و این همان ادراک خیالی است.

غیر از این حسّی و خیالی که نمایشگر اشیاء خاصّ و مشخّصی است یک سلسله مفاهیم کلّی را هم درک می‌کنیم که از اشیاء مشخّصی حکایت نمی‌کنند مانند مفاهیم سبز، سرخ، زرد، ارغوانی، نیلوفری و... .

همچنین خود مفهوم «رنگ» که قابل انطباق بر رنگهای گوناگون و متضادّ است و نمی‌توان آنرا صورت رنگ پریده و مبهمی از یکی از آنها انگاشت.

بدیهی است که اگر ما رنگ برگ درختان و چیزهای همرنگ آنها را ندیده بودیم هرگز نه می‌توانستیم صورت خیالی آن‌را در ذهن خودمان تصوّر کنیم و نه مفهوم عقلی آن‌را، چنانکه نابینایان هیچ تصوّری از رنگها ندارند و کسانی که فاقد حسّ بویایی هستند، هیچ مفهومی از بویهای مختلف ندارند. و از اینجاست که گفته‌اند «مَن فَقَدَ حسّاً فَقَدَ علماً» یعنی کسی که فاقد حسّی باشد از نوعی از ادراکات و آگاهیها محروم خواهد بود.

پس بدون شک، پیدایش اینگونه مفاهیم کلّی در گرو تحقّق ادراکات جزئی آنهاست. ولی نه بدان معنی که ادراکات حسّی، تبدیل به ادراک عقلی می‌شوند آنچنانکه چوب به صندلی، یا مادّه به انرژی، و یا نوع خاصّی از انرژی به نوع دیگری تبدیل می‌شود زیرا چنانکه گفتیم اینگونه تبدیل و تبدّلات مستلزم آن است که تبدیل شونده به حالت اوّلیه برگردد در صورتی که ادراکات جزئی بعد از پیدایش مفاهیم عقلی هم قابل بقاء هستند. علاوه بر اینکه اصولاً تبدیل و تبدّل، مخصوص مادّیات است در حالی که ادراک مطلقاً مجرّد است چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد ان شاء الله تعالی.

بنابراین، نقش حسّ در پیدایش اینگونه مفاهیم کلّی تنها به عنوان زمینه و شرط لازم، قابل قبول است.

دسته‌ی دیگری از مفاهیم هستند که هیچ رابطه‌ای با اشیاء محسوس ندارند بلکه از حالات روانی، حکایت می‌کنند حالاتی که با علم حضوری و تجربه‌ی درونی، درک می‌شوند مانند مفهوم ترس، محبّت، عداوت، لذّت و درد.

بدون تردید اگر ما چنین احساسات درونی را نمی‌داشتیم هرگز نمی‌توانستیم مفاهیم کلّی آنها را درک کنیم چنانکه کودک تا هنگامی که به حدّ بلوغ نرسیده پاره‌ای از لذّتهای افراد بالغ را درک نمی‌کند و هیچ مفهوم خاصّی هم از آنها ندارد. پس این دسته از مفاهیم اگرچه لازم شخصی قبلی هستند ولی نه ادراکاتی که به کمک اندامهای حسّی، حاصل شده باشد.
بنابراین، تجربه‌ی حسّی، نقشی در حصول این دسته از مفاهیم ماهوی ندارد.

از سوی دیگر، یک سلسله از مفاهیم داریم که اصلاً مصداق خارجی ندارند و تنها مصادیق آنها در ذهن، تحقّق یافته‌اند مانند مفهوم «کلّی» که بر مفاهیم ذهنی دیگری منطبق می‌شود و هرگز در خارج از ذهن چیزی که بتوان آنرا «کلّی» به معنای مفهوم قابل صدق بر افراد بی‌شمار نامید وجود ندارد.

روشن است که اینگونه مفاهیم هم از تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نمی‌آید هر چند نیازمند به نوعی تجربه‌ی ذهنی هست یعنی تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن، تحقّق نیابد نمی‌توانیم چنین بررسی را درباره‌ی آنها انجام دهیم که آیا قابل صدق بر افراد متعدّد هستند یا نه. و این همان تجربه‌ی ذهنی است که اشاره کردیم. یعنی ذهن انسان، چنین قدرتی را دارد که به مفاهیم درون خودش، التفات پیدا کند و آنها را همانند «اُبژه»های خارجی، مورد شناسایی مجدّد قرار دهد و مفاهیم خاصّی از آنها انتزاع نماید که مصادیق این مفاهیم انتزاع شده همان مفاهیم اوّلیه است. و به این لحاظ است که اینگونه مفاهیم را که در علم منطق به کار می‌رود «معقولات ثانیه‌ی منطقی» می‌نامند.

www.taq.ir

و بالأخره می‌رسیم به یک سلسله دیگر از مفاهیم عقلی که مورد استفاده‌ی علوم فلسفی هستند و حتّی بدیهیّات اوّلیه نیز از همین مفاهیم تشکیل می‌یابند و از اینروی حائز اهمیّت فوق العاده‌ای می‌باشند. در باره‌ی پیدایش این مفاهیم نظرهای گوناگونی بیان شده که بررسی آنها به طول می‌انجامد و به خواست خدا در مباحث هستی شناسی در باره‌ی کیفیّت پیدایش هر یک از مفاهیم مربوطه گفتگو خواهیم کرد. و در اینجا به قدر ضرورت، توضیحی پیرامون آنها می‌دهیم و یادآور می‌شویم که این مفاهیم از آن جهت که بر اشیاء خارجی، حمل می‌شوند و به اصطلاح، اتّصافشان خارجی است شبیه مفاهیم ماهوی هستند و از آن جهت که حکایت از ماهیّت خاصّی نمی‌کنند و به اصطلاح، عروضشان ذهنی است شبیه مفاهیم منطقی هستند و از اینروی گاهی با این دسته و گاهی با آن دسته، اشتباه می‌شوند چنانکه چنین اشتباهاتی برای صاحبنظران بزرگ به ویژه فلاسفه‌ی غربی، رخ داده است.

قبلاً دانسته‌ایم که ما نفس خودمان و همچنین حالات روانی یا صور ذهنی یا افعال نفسانی مانند اراده‌ی خودمان را با علم حضوری می‌یابیم. اکنون می‌افزاییم که انسان می‌تواند هر یک از شؤون نفسانی را با خود نفس بسنجد بدون اینکه توجّهی به ماهیّت هیچیک از آنها داشته باشد بلکه رابطه‌ی وجودی آنها را مورد توجّه قرار دهد و در یابد که نفس بدون یک یک آنها می‌تواند موجود باشد ولی هیچکدام از آنها بدون نفس، تحقّق نمی‌یابد و با توجّه به این رابطه، قضاوت کند که هر یک از شؤون نفسانی «احتیاج» به نفس دارد ولی نفس، احتیاجی به آنها ندارد بلکه از آنها «غنی» و «بی نیاز» و «مستقلّ» است و بر این اساس مفهوم «علّت» را از نفس، و مفهوم «معلول» را از هر یک از شؤون مذکور، انتزاع نماید.

واضح است که ادراکات حسّی هیچ‌یک از مفاهیم احتیاج، استقلال، غنی، علّت و معلول ندارند و انتزاع این مفاهیم، مسبوق به ادراک حسّی مصداق آنها نیست و حتّی علم حضوری و تجربه‌ی درونی نسبت به هر یک از آنها هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن، کافی نیست بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه‌ی خاصّی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود که این مفاهیم «ما بازاء عینی» ندارند در عین حالی که اتّصافشان خارجی است.

نتیجه آنکه هر مفهوم عقلی، نیازمند به ادراک شخصی سابقی است ادراکی که زمینه‌ی انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند. و این ادراک در پاره‌ای از موارد، ادراک حسّی، و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می‌باشد. پس نقش حسّ در پیدایش مفاهیم کلّی عبارتست از فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس، و نقش اساسی را در پیدایش همه‌ی مفاهیم کلّی، عقل ایفاء می‌کند.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ عقل‌گرایان غربی معتقدند که عقل یک سلسله از مفاهیم را بالفطره درک می‌کند که از جمله‌ی آنها می‌توان از مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت، یاد کرد.

۲ ـ تجربه‌گرایان معتقدند که هیچ مفهوم عقلی بدون کمک گرفتن از تجربه، امکان ندارد و بعضی از ایشان همه‌ی آنها را نیازمند به تجربه‌ی حسّی می‌دانند.

ـ قائل شدن به وجود مفاهیم عقلی از آغاز وجود انسان، یا پیدایش خود بخودی آنها در زمان خاصّی، خلاف وجدان است

۴ ـ با فرض فطری بودن مفاهیم عقلی نمی‌توان واقع نمایی آنها را اثبات کرد.

۵ ـ اگر مفاهیم عقلی از تغییر شکل یافتن ادراکات حسّی، حاصل می‌شد می‌بایستی خود آن ادراکات، بعد از تبدیل شدن باقی نمانند.

۶ ـ تبدیل یافتن ادراک حسّی به ادراک عقلی در مورد معقولات ثانیه معنی ندارد.

۷ ـ ادراکات حسّی را حتّی به عنوان فراهم کننده‌ی زمینه برای مفاهیم عقلی در همه‌ی موارد نمی‌توان پذیرفت زیرا در ازاء همه‌ی مفاهیم عقلی، ادراک حسّی وجود ندارد.

ـ برای پیدایش مفاهیم ماهوی که مصداق محسوسی نداشته باشند وجود ادراک حسّی سابق، شرط لازم است و از فاقد هر حسّی نمی‌تواند مفاهیم کلّی مربوط به آنرا درک کند. به خلاف ماهیّات مجرّد و معقولات ثانیه.

۹ ـ نخستین مفاهیم فلسفی از مقایسه‌ی معلومات حضوری با یکدیگر و در نظر گرفتن رابطه‌ی وجودی آنها با یکدیگر انتزاع می‌شوند و در مرحله‌ی بعد، خود مفاهیم، نقش میانجی را ایفاء می‌کنند.

۱۰ ـ نتیجه آنکه حسّ تنها نقش فراهم کننده‌ی شرط لازم برای پیدایش یک دسته از مفاهیم ماهوی را ایفاء می‌کند و بس.

www.taq.ir

پی‌نوشت

۱ ـ ر. ک: «ایدئولوژی تطبیقی» درس یازدهم و دوازدهم.

www.taq.ir

درس هیجدهم
نقش عقل و حس در تصدیقات

شامل:

نکاتی پیرامون تصدیقات

تحقیق در مسئله

www.taq.ir

نکاتی پیرامون تصدیقات

پیش از آنکه به بحث درباره‌ی نقش حسّ و عقل در تصدیقات بپردازیم لازم است نکاتی را پیرامون تصدیقات و قضایا گوشزد کنیم نکاتی که مربوط به علم منطق است و ما در اینجا به اندازه‌ی نیاز بحث، آنها را با اختصار بیان خواهیم کرد:

۱ ـ چنانکه در تعریف تصوّر اشاره شد تصوّر فقط شأنیت نشان دادنِ ماوراء خود را دارد یعنی هیچگاه تصوّر یک امر خاص یا یک مفهوم کلّی به معنای تحقّق مطابق آن نیست و این واقع نمایی شأنی، هنگامی به فعلیّت می‌رسد که به شکل یک قضیّه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد. مثلاً مفهوم «انسان» به تنهایی دلالتی بر تحقّق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم «موجود» ترکیب شد و رابطه‌ی اتّحادی، آنها را به صورت یک علم تصدیقی درآورد کاشفیّت بالفعل از خارج پیدا می‌کند یعنی می‌توان این قضیّه را که «انسان موجود است» به عنوان قضیّه‌ای که حکایت از خارج می‌کند تلقّی کرد.

حتّی علمهای حضوری بسیط که هیچگونه ترکیب و تعدّدی ندارند (مانند احساس ترس) هنگامی که در ذهن یعنی ظرف علم حصولی، منعکس می‌شود دست کم دو مفهوم از آنها گرفته می‌شود: یکی مفهوم ماهوی «ترس» و دیگری مفهوم «هستی» و با ترکیب آنها به اینصورت انعکاس می‌یابد که «ترس هست» و گاهی با اضافه کردن مفاهیم دیگری به صورت «من می‌ترسم» یا «من ترس دارم» درمی‌آید.

باید توجّه داشت که گاهی تصوّری که ساده و بی‌حکم به نظر می‌رسد در واقع منحلّ به تصدیق می‌شود مثلاً مفاد این قضیّه که «انسان، حقیقت جو» است این است که انسانی که در خارج موجود است دارای صفت حقیقت جویی است. پس در واقع، موضوع قضیّه (انسان) که در ظاهر، تصوّر ساده‌ای بیش نیست منحلّ به این قضیّه می‌شود که «انسان در خارج موجود است» و آنگاه محمول «حقیقت جو» برای آن، اثبات می‌شود، این قضیّه‌ی انحلالی و ضمنی را منطقیّین «عقد الوضع» می‌نامند.

۲ ـ موضوع قضیّه، گاهی تصوّری است جزئی و حاکی از یک موجود مشخّص، مانند «اِورست، مرتفع‌ترین قلّه‌ی روی زمین است» و گاهی مفهومی است کلّی و قابل انطباق بر مصادیق بی‌شمار. و در صورت دوم گاهی از مفاهیم ماهوی است مانند «فلزات در اثر حرارت، منبسط می‌شوند» و گاهی از مفاهیم فلسفی است مانند «معلول بدون علّت بوجود نمی‌آید» و گاهی مفهومی است منطقی مانند «نقیض سالبه‌ی کلّیه، موجبه‌ی جزئیّه» است.

۳ ـ در منطق کلاسیک قضیّه به دو صورت حملیّه و شرطیّه، تقسیم شده که اوّلی موضوع و محمول است و رابطه‌ی بین آنها «اتّحادی» می‌باشد مانند «انسان، متفکّر است» و دومی مشتمل بر مقدّم و تالی است و رابطه آنها یا تلازم است مانند «اگر سطحی مثلّث باشد مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه خواهد بود» و یا تعاند است مانند «عدد یا زوج است‌یا فرد» یعنی اگر عددی زوج باشد فرد نخواهد بود و اگر فرد باشد زوج نخواهد بود. ولی شکلهای دیگری هم برای قضایا می‌توان تصوّر کرد و همه‌ی آنها را می‌توان به شکل قضیّه‌ی حملیّه بازگرداند.

۴ ـ نسبت بین موضوع و محمول گاهی صفت «امکان» دارد مانند این قضیّه «یک فرد انسان بزرگتر از فرد دیگر است» و گاهی صفت ضرورت، مانند این قضیه «هر کلّی از جزء خودش بزرگتر است». این صفتها را منطقیّین «مادّه‌ی قضیّه» می‌نامند و هنگامی که در لفظ آورده شود آنها را «جهت قضیّه» می‌خوانند.

موادّ قضایا معمولاً به صورت ضمنی، لحاظ می‌شوند نه به عنوان رکنی برای آنها، ولی می‌توان محمول را در موضوع، ادغام کرد و مادّه یا جهت قضیّه را به صورت محمول و رکن آن درآورد مثلاً در قضایای بالا می‌توان گفت «بزرگتر بودن یک فرد انسان از

www.taq.ir

فرد دیگر، ممکن است» و «بزرگتر بودن هر کلّی از جزء خودش، ضروری است». اینگونه قضایا در واقع، نمایانگر چگونگی رابطه‌ی موضوع و محمول در قضایای دیگری هستند.

۵ ـ اتّحادی که بین موضوع و محمول در نظر گرفته می‌شود گاهی اتّحاد مفهومی است مانند «نسان بشر است»و گاهی اتّحاد مصداقی مانند «انسان،حقیقت جو است» که موضوع و محمول آن،اتّحاد مفهومی ندارند ولی مصداقاً متّحدند.نوع اوّل را «حمل اوّلی» و نوع دوم را «حمل شایع» می‌نامند.

۶ ـ در حمل شایع اگر محمول قضیّه «موجود» یا معادل آن باشد قضیّه را «هلیّه‌ی بسیطه» و در غیر این صورت آنرا «هلیّه‌ی مرکبّه» می‌خوانند. اوّلی مانند «انسان موجود است» و دومی مانند «انسان حقیقت جو است».

پذیرفتن هلیّه‌ی بسیطه، مبتنی بر این است که مفهوم «وجود» به عنوان یک مفهوم مستقل و قابل حمل (مفهوم محمولی) قبول شود. ولی بسیاری از فلاسفه‌ی غربی، مفهوم وجود را تنها به عنوان مفهوم حرفی و غیر مستقل می‌پذیرند و توضیح آن در بخش «هستی شناسی» خواهد آمد.

۷ ـ در هلیّات مرکبّه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید قضیّه را «تحلیلی» و در غیر این صورت آنرا «ترکیبی» می‌نامند. مثلاً قضیّه‌ی «هر فرزندی پدر دارد» تحلیلی است زیرا وقتی مفهوم «فرزند» را تحلیل می‌کنیم مفهوم «پدردار» از آن به دست می‌آید ولی این قضیّه که «فلزات در اثر حرارت، انبساط می‌یابند» ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای «فلز» به مفهوم «انبساط» نمی‌رسیم. و همچنین این قضیه که «هر انسانی پدر دارد» ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای «انسان» مفهوم «پدردار» به دست نمی‌آید. و نیز «هر معلولی محتاج به علّت است» تحلیلی، و «هر موجودی محتاج به علّت است» ترکیبی می‌باشد.

لازم است یادآور شویم که کانت قضایای ترکیبی را به دو قسم «مقدم بر تجربه» و «مؤخّر از تجربه» تقسیم می‌کند و قضایای ریاضی را از قسم اول می‌شمارد ولی بعضی از پوزیتویستها می‌کوشند که آنها را به «قضایای تحلیلی» برگردانند.

۸ ـ در منطق کلاسیک، قضایا به دو قسم بدیهی و نظری (= غیر بدیهی) تقسیم شده‌اند. بدیهیّات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد ولی نظریّات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها نیازمند به فکر و استدلال است، سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی، تقسیم کرده‌اند: یکی «بدیهیّات اوّلیه» که تصدیق به آنها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصوّر دقیق موضوع و محمول ندارد مانند قضیّه محال بودن اجتماع نقیضین که آنرا «اُمّ القضایا» نامیده‌اند. و دیگری بدیهیّات ثانویه که تصدیق به آنها در گرو به کار گرفتن اندامهای حسّی یا چیزهای دیگری غیر از تصوّر موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیّات، وجدانیّات، حدسیّات، فطریّات، تجربیّات و متواترات.

امّا حقیقت این است که همه‌ی این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست یکی بدیهیّات اوّلیه، و دیگری وجدانیّات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند و حدسیّات و فطریّات از قضایای قریب به بدیهی هستند. و امّا سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان، تلقّی کرد و توضیح آن در مبحث «ارزش شناخت» خواهد آمد.

تحقیق در مسئله

مسئله اصالت حسّ یا عقل در تصدیقات هر چند معمولاً به صورت مسئله‌ی مستقلّی مطرح نمی‌شود ولی با توجّه به مبانی مکتبهای مختلف حسّی و عقلی می‌توان آراء ایشان را در این زمینه به دست آورد. مثلاً پوزیتویستها که شناخت واقعی را

www.taq.ir

منحصر به شناخت حسّی می‌دانند طبعاً در این مسأله هم سرسختانه از اصالت حسّ، طرفداری می‌کنند و هر قضیّه‌ی غیر تجربی را یا بی معنی و یا فاقد ارزش علمی می‌پندارند. سایر تجربیّین به صورت معتدلتری بر نقش تجربه‌ی حسّی تأکید می‌کنند ضمن اینکه نقش عقل را هم کما بیش می‌پذیرند. و امّا عقل‌گرایان بر اهمیّت نقش عقل، تأکید می‌کنند و کما بیش به قضایای مستقلّ از تجربه معتقدند. مثلاً کانت علاوه بر اینکه قضایای تحلیلی را بی‌نیاز از تجربه می‌داند یک دسته از قضایای ترکیبی و از جمله همه‌ی مسائل ریاضی را مقدّم بر تجربه و بی‌نیاز از آن می‌شمارد.

برای اینکه سخن به درازا نکشد از بررسی سخنان هر یک از صاحبنظران تجربی و عقلی، صرف نظر کرده به بیان نظر صحیح در این مسأله می‌پردازیم:

با توجّه به اینکه در بدیهیّات اوّلیه، تصوّر دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کفایت می‌کند. بخوبی روشن می‌شود که اینگونه تصدیقات نیازی به تجربه‌ی حسّی ندارند هر چند ممکن است تصوّر موضوع و محمول آنها نیازمند به حسّ باشد. زیرا سخن در این است که بعد از آنکه موضوع و محمول دقیقاً تصوّر شدند ـ خواه تصوّر آنها منوط به استفاده از اندامهای حسّی باشد یا نباشد ـ آیا تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع، نیازی به کار بردن حواسّ دارد یا نه؟ و فرض، اینست که در بدیهیّات اوّلیه، صِرف تصوّرِ موضوع و محمول، کافی است که عقل، حکم به اتّحاد آنها نماید.

قضایای تحلیلی کلاً همین حکم را دارند زیرا در این قضایا، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و روشن است که تحلیل مفهوم، امری است ذهنی و بی‌نیاز از تجربه‌ی حسّی. و ثبوت محمولی که از خود موضوع به دست می‌آید نیز ضروری و به منزله‌ی «ثبوت الشیء لنفسه» است.

همین حکم برای حملهای اوّلی نیز ثابت و مستغنی از بیان است.

همچنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می‌آیند (وجدانیّات) هیچ نیازی به تجربه‌ی حسّی ندارند زیرا در این قضایا حتّی مفاهیم تصوّری هم از علوم حضوری گرفته می‌شود و تجربه‌ی حسّی ابداً راهی به آنها ندارد.

با توجّه به اینکه صور ذهنی بهرنشکلی خواه حسّی و خواه خیالی و خواه عقلی ـ با علم حضوری، درک می‌شوند تصدیق به وجود آنها به عنوان افعال یا انفعالات نفسانی از قبیل وجدانیات است و نیازی به تجربه‌ی حسّی ندارد هر چند بدون انجام گرفتن تجربه‌ی حسّی پاره‌ای از آنها مانند صورتهای حسّی، تحقّق نمی‌یابد ولی کلام در این است که بعد از تحقّق آنها و بعد از آنکه ذهن، آنها را به مفاهیم وجودی و ماهوی، تحلیل کرد آیا حکم به اتّحاد این مفاهیم که موضوع و محمول قضیّه را تشکیل می‌دهند نیازی به تجربه‌ی حسّی دارد یا نه؟ و پیدا است که حکم در هلیّات بسیطه‌ای که مربوط به امور وجدانی است نیازی به کار بردن اندامهای حسّی ندارد بلکه حکمی است بدیهی و حاکی از علم حضوری خطا ناپذیر.

امّا تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج، هر چند به گمان بعضی به محض تحقّق تجربه‌ی حسّی، حاصل می‌شود ولی با دقّت، معلوم می‌گردد که قطعیّت این حکم، نیاز به برهان عقلی دارد چنانکه بزرگان فلاسفه‌ی اسلامی مانند ابن سینا و صدرالمتألّهین و علّامه‌ی طباطبائی، تصریح فرموده‌اند.[1] زیرا صورتهای حسّی، ضمانتی برای صحّت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند.

بنابراین، تنها در اینگونه قضایا است که می‌توان برای تجربه‌ی حسّی، نقشی قائل شد، امّا نه نقش تامّ و تعیین کننده بلکه نقشی ضمنی و مقدّماتی.

www.taq.ir

همچنین در قضایای حسّی کلّی که در اصطلاح منطقیّین «تجربیّات» یا «مجرّبات» نامیده می‌شود علاوه بر نیاز یاد شده به حکم عقل برای اثبات مصادیق خارجی، نیاز دیگری همراه اثبات کلیّت آنها وجود دارد چنانکه در درس نهم اشاره شد.

نیز مضاعف شدن شناخت در هر قضیّه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقیضش نیازمند به «اُمّ القضایا» یعنی قضیّه‌ی محال بودن اجتماع نقیضین است.

نتیجه آنکه هیچ تصدیقی یقینی به صرف تجربه‌ی حسّی، حاصل نمی‌شود ولی قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه‌ی حسّی، فراوان است. و با توجّه به این حقیقت، بی‌مایگی اندیشه‌ی پوزیتویستی بسی روشنتر و مؤکّدتر می‌گردد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ تصوّر تنها را هیچگاه نمی‌توان به عنوان شناختی که از واقعیّات خارجی، حکایت می‌کند تلقّی کرد بلکه حکایت بالفعل، مخصوص تصدیق و قضیّه است.

۲ ـ پاره‌ای از تصوّرات، دارای یک تصدیق ضمنی هستند مانند عقد الوضعِ این قضیّه «انسان حقیقت جو است».

۳ ـ موضوع قضیّه گاهی تصوّری است جزئی و گاهی مفهومی ماهوی یا فلسفی یا منطقی.

۴ ـ در منطق کلاسیک قضایا به دو قسم حملیّه و شرطیّه، تقسیم شده‌اند ولی می‌توان شکلهای دیگری را هم برای قضایا در نظر گرفت، نیز می‌توان همه‌ی آنها را به حملیّه برگرداند.

۵ ـ قضایا از نظر موادّشان به دو قسم ممکنه و ضروریه، تقسیم می‌شوند.

۶ ـ در هر یک از آنها می‌توان محمول را با موضوع، ترکیب کرد و مادّه‌ی قضیّه را به صورت محمول آن درآورد.

۷ ـ حمل گاهی به لحاظ اتّحاد مفهومی است که «حمل اوّلی» نامیده می‌شود و گاهی به لحاظ اتّحاد مصداقی که «حمل شایع» نامیده می‌گردد.

۸ ـ در حمل شایع اگر مفاد قضیّه، وجود موضوع باشد آنرا «هلیّه‌ی بسیطه» و در غیر این صورت، آنرا «هلیّه‌ی مرکبّه» نامند.

۹ ـ در هلیّات مرکبّه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید آنرا «تحلیلی» و گرنه آنرا «ترکیبی» خوانند.

۱۰ ـ قضایا به دو قسم بدیهی و نظری، تقسیم می‌شوند و قضایای بدیهی به معنای واقعی بر دو دسته‌اند: یکی بدیهیات اوّلیه که صِرف تصوّر موضوع و ولی محمولکم به اتّحاد آنها کافی است، و دیگری وجدانیّات که از علوم حضوری گرفته می‌شوند.

۱۱ ـ بدیهیات اولیّه و مطلق قضایای تحلیلیّه، نیازی به تجربه‌ی حسّی ندارند. همچنین وجدانیّات. حمل اوّلی هم در حقیقت از بدیهیات اوّلیه است.

۱۲ ـ قضایایی که حکایت از وجود صورتهای حسّی در نفس می‌کنند نیز از وجدانیّات بشمار می‌روند.

۱۳ ـ تنها قضایایی که حکایت از وجود محسوسات خارجی و صفات آنها می‌نمایند نیاز به تجربه‌ی حسّی دارند آن هم به عنوان شرط لازم نه شرطی کافی. زیرا حکم قطعی به وجود محسوس خارجی، نیازمند به برهان عقلی است.

۱۴ ـ تجربیّات علاوه بر نیاز مذکور به حکم عقل، نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای اثبات کلّیتشان دارند.

۱۵ ـ مضاعف شدن شناخت در هر قضیّه، نیازمند به حکم عقل به محال بودن اجتماع نقیضین است.

۱۶ ـ نتیجه آنکه هیچ تصدیق یقینی به صِرف تجربه‌ی حسّی، حاصل نمی‌شود امّا تصدیقات یقینی بی‌نیاز از تجربه‌ی حسّی، فراوان است.

www.taq.ir

پی‌نوشت

۱ ـ ر. ک «تعلیقات ابن سینا»، ص ۱۴۸ و ۸۸ و ۶۸، و «اسفار»، ج ۳، ص ۴۹۸، و «نهایهٔ الحکمهٔ»، مرحله‌ی ۱۱، فصل ۱۳.

www.taq.ir

درس نوزدهم
ارزش شناخت

شامل:

بازگشت به مسئله‌ی اصلی

حقیقت چیست؟

معیار بازشناسی حقایق

تحقیق در مسئله

ملاک صدق و کذب قضایا

نفس‌الامر

www.taq.ir

بازگشت به مسئله‌ی اصلی

دانستیم که مسئله‌ی اصلی شناخت‌شناسی این است که آیا انسان، توان کشف حقایق و اطّلاع بر واقعیّات را دارد یا نه؟ و اگر دارد از چه راهی می‌تواند به آنها برسد؟ و معیار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع چیست؟ و به دیگر سخن: محور اصلی مباحث شناخت شناسی را مسئله‌ی «ارزش شناخت» تشکیل می‌دهد و سایر مسائل از مقدّمات یا توابع این مبحث به شمار می‌روند.

و چون شناخت، دارای انواع گوناگونی است طبعاً مسئله‌ی ارزش شناخت هم ابعاد مختلفی خواهد داشت ولی آنچه برای فلسفه اهمیّت ویژه‌ای دارد ارزشیابی شناخت عقلانی و اثبات توان عقل بر حلّ مسائل هستی شناسی و سایر شاخه‌های فلسفه است.

ما نخست به بررسی اقسام کلّی شناخت پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که یک دسته از شناختهای انسان مطلق و حضوری، و به تعبیر دیگر: یافتن خود واقعیّت است. و در چنین شناختهایی جای احتمال خطا هم وجود ندارد. ولی نظر به اینکه این شناختها به تنهایی نیاز علمی بشر را رفع نمی‌کند به بررسی علم حصولی و اقسام آن، همّت گماشتیم و نقش حسّ و عقل را در آنها روشن کردیم.

اکنون نوبت آن فرا رسیده که به مسئله‌ی اصلی بازگردیم و به تبیین ارزش شناختهای حصولی بپردازیم. و با توجّه به اینکه حصول خبته معنای کاشف بالفعل از واقعیّات، همان تصدیقات و قضایا است طبعاً ارزشیابی شناختهای حصولی هم در دایره‌ی آنها انجام می‌گیرد و اگر سخنی از تصوّرات به میان بیاید به صورت ضمنی و به عنوان اجزاء تشکیل دهنده‌ی قضایا خواهد بود.

حقیقت چیست؟

مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت انسان، مطابق با واقع است؟ و این مشکل در موردی رخ می‌نماید که بین شناسنده و متعلّق شناخت، واسطه‌ای در کار باشد که به لحاظ آن، فاعل شناسایی، متّصف به «عالم» و متعلّق شناسایی، متّصف به «معلوم» گردد و به دیگر سخن: علم غیر از معلوم باشد، امّا در موردی که واسطه‌ای در کار نباشد و عالم، وجود عینی معلوم را بیابد طبعاً جای چنین سؤالی هم نخواهد بود.

بنابراین، شناختی که شأنیت حقیقت بودن ـ یعنی مطابق با واقع بودن ـ و خطا بودن ـ یعنی مخالف با واقع بودن ـ را دارد همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری، متّصف به حقیقت شود به معنای نفی خطا از آن است.

ضمناً تعریف «حقیقت» که در مبحث ارزش شناخت، مورد بحث واقع می‌شود معلوم شد یعنی عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند. و امّا تعریفهای دیگری که احیاناً برای حقیقت می‌شود مانند تعریف پراگماتیستها «حقیقت عبارت است از فکری که در زندگی عملی انسان، مفید باشد» یا تعریف نسبیّین که «حقیقت عبارت است از شناختی که مقتضای دستگاه ادراکی سالم باشد» یا تعریف سومی که می‌گوید «حقیقت عبارت است از آنچه همه‌ی مردم بر آن، اتّفاق دارند» یا تعریف چهارمی که می‌گوید «حقیقت عبارت است از شناختی که بتوان آنرا با تجربه‌ی حسّی، اثبات کرد» همه‌ی اینها در واقع، فرار از موضوع بحث و شانه خالی کردن از پاسخ به سؤال اساسی در مبحث ارزش شناخت است و توانی آنها را به عنوان نشانه‌هایی از عجز تعریف کنندگان نسبت به حلّ این مسأله، تلقّی کرد. و به فرض اینکه بتوان توجیه صحیحی برای بعضی از آنها ارائه داد یا آنها را حمل بر تعریف به لوازم اخصّ کرد (که تعریف صحیحی نیست) یعنی به عنوان ذکر نشانه‌های خاصّی از بعضی از حقایق یا حمل بر اصطلاحات خاصّی نمود ولی به هر حال باید توجّه داشت که هیچکدام از

www.taq.ir

این توجیهات، راهی به سوی حلّ مسأله‌ی مورد بحث نمی‌گشاید و همچنان سؤال درباره‌ی حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، به حال خود محفوظ مانده پاسخ صحیح و روشنگری می‌طلبد.

معیار بازشناسی حقایق

عقل‌گرایان، معیار بازشناسی حقایق را «فطرت عقل» معرّفی می‌کنند و قضایایی را که به شکل صحیحی از بدیهیّات، استنتاج شود و در واقع، جزئیّاتی از آنها را تشکیل دهد حقیقت می‌شمارند و قضایای حسّی و تجربی را هم تا آنجا که به کمک براهین عقلی، قابل اثبات باشد معتبر می‌دانند. ولی بیانی از ایشان برای مطابقت بدیهیات و فطریّات با واقعیّات، به ما نرسیده جز آنچه از دکارت نقل کردیم که در مورد افکار فطری به حکمت و عدم فریبکاری خدای متعال، تمسّک کرده بود، و ضعف آن هم روشن است چنانکه در درس هفدهم گذشت.

ه جای هیچ شلکّی نیست که عقل، بعد از تصوّر موضوع و محمول قضایای بدیهی، خود بخود و بدون نیاز به تجربه، قاطعانه حکم به اتّحاد آنها می‌کند و کسانی که درباره‌ی این قضایا تشکیکاتی کرده‌اند یا موضوع و محمول آنها را درست تصوّر نکرده‌اند و یا دچار نوعی بیماری و وسواس بوده‌اند. ولی سخن در این است که آیا این نوع درکِ باصطلاح فطری، لازمه‌ی نوع آفرینش عقل انسانی است به طوری که ممکن است عقل موجود دیگری (مثلاً عقل جنّ) همین قضایا را به گونه‌ی دیگری درک کند یا اگر عقل انسان، طور دیگری آفریده شده بود مطالب را به صورت دیگری درک می‌کرد و یا اینکه این ادراکات کاملاً مطابق با واقع و نمایشگر امور نفس الامری است و هر موجود دیگری هم که دارای عقل باشد به همین صورت، درک خواهد کرد؟

واضح است که معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی همین شقّ دوم است ولی صِرف فطری بودن آن (بنابراینکه به صورت صحیحی تفسیر شود) چنین مطلبی را اثبات نمی‌کند.

از سوی دیگر، تجربه‌گرایان، معیار حقیقت بودن شناخت را این دانسته‌اند که قابل اثبات به وسیله‌ی تجربه باشد و بعضی از ایشان افزوده‌اند که باید با تجربه‌ی عملی (پراتیک) اثبات شود.

امّا روشن است که اولاً این معیار فقط درباره‌ی محسوسات و اموری که قابل تجربه‌ی عملی باشند کارآیی دارد و حتّی مطالب منطقی و ریاضی محض را نمی‌توان با این معیار سنجید. و ثانیاً نتیجه‌ی تجربه‌ی حسّی و عملی را باید به وسیله‌ی علم حصولی، درک کرد و عیناً سؤالِ مورد بحث درباره‌ی آن تکرار می‌شود که آن علم حصولی چه ضمانت صحّتی دارد و حقیقت بودن آن‌را با چه معیاری باید تشخیص داد؟

تحقیق در مسئله

نقطه‌ی اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می‌توان مطابقت آنها را با متعلّقات خودشان تشخیص داد در حالی که راه ارتباط ما را با خارج، همواره همین صورتهای ادراکی و علوم حصولی، تشکیل می‌دهند؟!

بنابراین باید کلید حلّ اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلّق ادراک، اشراف یابیم و تطابق آنها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم. و آن قضایای وجدانی است که از یک سو متعلّق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از آن‌را بی‌واسطه درک می‌کنیم. و از این‌روی قضیّه‌ی «من هستم» یا «من می‌ترسم» یا «من شک دارم» به هیچ‌وجه قابل شک و تردید نیست. پس این قضایا (وجدانیات) نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آنها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه، راهی به سوی آنها نمی‌یابد. البتّه باید دقّت کنیم که این قضایا را با تفسیرهای ذهنی، درنیامیزیم چنانکه در درس سیزدهم یادآور شدیم.

www.taq.ir

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورتها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند می‌یابیم زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه‌ی ذهن قرار گرفته‌اند ولی هر دو مرتبه‌ی آن نزد نفس (= منِ درک کننده) حاضرند. مثلاً این قضیّه که «مفهوم انسان، مفهوم کلّی است» قضیّه‌ای است که از ویژگی «مفهوم انسان» حکایت می‌کند مفهومی که در ذهن، حاضر است و ما می‌توانیم با تجربه‌ی درون ذهنی، این ویژگی را در آن تشخیص دهیم یعنی بدون بکار گرفتن اندامهای حسّی و واسطه شدن صورت ادراکی دیگری دریابیم که این مفهوم، حکایت از فرد خاصّی نمی‌کند بلکه قابل صدق بر افراد بی‌شمار است، پس قضیّه‌ی «مفهوم انسان، کلّی است» صادق خواهد بود.

بدین ترتیب راه برای بازشناسی دو دسته از قضایا گشوده می‌شود ولی این مقدار هم برای تشخیص همه‌ی علوم حصولی، کفایت نمی‌کند. و اگر بتوانیم ضمانت صحّتی برای بدیهیّات اوّلیه به دست بیاوریم به موفقیّت کامل رسیده‌ایم زیرا در پرتو آنها می‌توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسّی و تجربی را بازشناسی و ارزشیابی کنیم.

برای این کار باید در ماهیّت این قضایا بیشتر دقّت کنیم: از یک سوی، مفاهیم تصوّری آنها را مورد بررسی قرار دهیم که از چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می‌آیند؟ و از سوی دیگر در رابطه‌ی آنها بیندیشیم که چگونه عقل، حکم به اتّحاد موضوع و محمول آنها می‌کند؟

امّا جهت اوّل را در درس هفدهم روشن کردیم و دانستیم که این قضایا از مفاهیم فلسفی، تشکیل می‌یابند مفاهیمی که به علوم حضوری، منتهی می‌شوند. یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بلا واسطه و وجدانیات، انتزاع می‌کنیم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها بازمی‌گردند.

و امّا جهت دوم ـ یعنی کیفیت‌حکم به اتّحاد موضوع و محمول آنها ـ با مقایسه‌ی موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر، روشن می‌شود. به این معنی که همه‌ی این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید. مثلاً در این قضیّه که «هر معلولی احتیاج به علّت دارد» هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، وابسته به موجود دیگری باشد یعنی «احتیاج» به موجود دیگری داشته باشد که آنرا «علّت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتّحاد آنها را با تجربه‌ی درون ذهنی می‌یابیم. به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علّت دارد» زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علّت» به دست نمی‌آید، و از این‌روی نمی‌توان آن‌را از قضایای بدیهی به حساب آورد بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که بدیهیّات اوّلیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمه‌ی ضمانت صحّت، دست می‌یابند.

ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است پس چگونه می‌توانیم حکم آنرا درباره‌ی هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلّی را بدیهی بشماریم؟

پاسخ این است که هر چند ما از یک پدیده‌ی خاصّی ـ مانند اراده‌ی خودمان ـ مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیّت خاصّی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود بلکه از آن جهت که وجود آن، وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیّت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البتّه اثبات این خصوصیّت برای موارد دیگر، نیازمند به برهان عقلی است و از این‌روی این قضیّه به تنهایی نمی‌تواند نیازمندی پدیده‌های مادّی را به علّت، اثبات کند مگر آنکه با برهان عقلی، وابستگی وجودی آنها ثابت شود چنانکه به خواست خدا در باب علّت و معلول، برهان

www.taq.ir

آن‌را بیان خواهیم کرد، ولی با همین قضیّه می‌توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی، ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علّت هم ثابت خواهد بود.

نتیجه آنکه: راز خطا ناپذیری بدیهیّات اوّلیه، اتکاء آنها بر علوم حضوری است.

ملاک صدق و کذب قضایا

با توضیحی که پیرامون معیار باز شناسی حقایق دادیم روشن شد که قضایای بدیهی مانند بدیهیّات اوّلیه و وجدانیّات، دارای ارزشی یقینی هستند و راز خطا ناپذیری آنها این است که تطابق علم و معلوم به وسیله‌ی علم حضوری، ثابت می‌شود. و قضایای غیر بدیهی را باید با معیارهای منطقی، ارزشیابی کرد یعنی اگر قضیّه‌ای بر طبق ضوابطی که در علم منطق برای استنتاج، بیان شده از قضایای بدیهی به دست آمده صحیح، و در غیر این صورت، ناصحیح خواهد بود. البتّه باید توجّه داشته باشیم که نادرست بودن دلیل، همیشه نشانه‌ی نادرستی نتیجه نیست، زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی از دلیل نادرستی استفاده شود. بنابراین، بطلان دلیل فقط می‌تواند دلیل عدم اعتماد به نتیجه باشد نه دلیل غلط بودن واقعی آن.

در اینجا ممکن است شبهه‌ای القاء شود که بر اساس تعریفی که برای حقیقت‌شد که عبارت است از شناختی که مطابق با واقع باشد حقیقت و خطا تنها در قضایایی مورد پیدا می‌کند که بتوان آنها را با واقعیت خارجی سنجید امّا قضایای متافیزیکی دارای واقعیت عینی نیستند که بتوان تطابق آنها را آزمود، و از اینروی نمی‌توان آنها را حقیقت یا غلط دانست بلکه باید گفت که این قضایا پوچ و بی معنی هستند!

این شبهه از آنجا ناشی می‌گردد که واقعیت خارجی و عینی، مساوی با واقعیّتهای مادّی پنداشته می‌شود و برای رفع آن باید خاطر نشان کرد که اوّلاً واقعیت خارجی و عینی منحصر به مادّیات نیست و شامل مجرّدات هم می‌شود بلکه در جای خودش ثابت خواهد شد که بهره‌ی آنها از واقعیّت بیش از بهره‌ی مادّیات است. و ثانیاً منظور از واقعی که قضایا باید مطابق با آن باشند مطلق محکیّات قضایا، و منظور از خارج، ماوراء مفاهیم آنهاست هر چند آن واقعیات و محکیّات در ذهن، تقرّر یافته باشند یا از امور روانی باشند و چنانکه توضیح دادیم قضایای منطقی خالص از امور ذهنی دیگری حکایت می‌کنند و نسبت مرتبه‌ای از ذهن که جای تقرّر محکیّات این قضایا است به مرتبه‌ای که بر آن، اشراف دارد مانند نسبت‌خارج از ذهن به ذهن است.

بنابراین، ملاک کلّی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آنها با ما وراء مفاهیم آنهاست. یعنی راه تشخیص صدق و کذب قضایای علوم تجربی که آنها را با واقعیتهای مادّی مربوط بسنجیم مثلاً برای پی بردن به صحّت این قضیّه که «آهن در اثر حرارت، انبساط می‌یابد» این است که آهن خارجی را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن‌را بیازماییم، ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارند بسنجیم، و برای تشخیص صحّت و خطای قضایای فلسفی باید ی ذهن و عوارض مورد توجّه قرار دهیم یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیّات عینی آنها اعم از مادّی و مجرّد به گونه‌ای باشند که ذهن، مفاهیم مربوطه را از آنها انتزاع کند. و این سنجش مستقیماً در قضایای وجدانی انجام می‌گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا، چنانکه توضیحش گذشت.

نفس الامر

در بسیاری از عبارات فلاسفه به این تعبیر بر می‌خوریم که فلان مطلب مطابق با «نفس الامر» است از جمله در مورد «قضایای حقیقیّه» با هیچیک از مصادیق موضوع آنها در خارج، موجود نیست ولی هر وقت موجود شود محمول برای آن، ثابت خواهد بود در چنین قضایایی گفته می‌شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است زیرا همه‌ی مصادیق آنها در خارج، موجود نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آنها بسنجیم و بگوییم که مطابق با خارج است.

www.taq.ir

همچنین در قضایایی که از معقولات ثانیه تشکیل می‌شوند مانند قضایای منطقی یا قضایایی که احکامی برای معدومات و محالات اثبات می‌کنند گفته می‌شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است.

در باره معنای این اصطلاح، سخنانی گفته شده که یا تکلّف آمیز است مانند اینکه بعضی از فلاسفه گفته‌اند منظور از کلمه‌ی «امر» عالم مجرّدات است، و یا مشکلی را حل نمی‌کند مانند اینکه گفته شده که منظور از نفس الامر، خود شیء است زیرا این سؤال به حال خود باقی می‌ماند که سر انجام برای ارزشیابی این قضایا باید آنها را با چه چیزی سنجید؟

با توضیحی که در ملاک صدق و کذب قضایا داده شد روشن گشت که منظور از نفس الامر غیر از واقعیت خارجی، ظ ثبوت عقلی محکیّات می‌باشد که در موارد مختلف، تفاوت می‌کند و در مواردی مرتبه‌ی خاصّی از ذهن است مانند قضایای منطقی، و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند محکیّ بعض قضایا اجتماع نقیضین، و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود چنانکه می‌گویند: «علت عدم معلول، عدم علّت است» که رابطه‌ی علّیت در حقیقت بین وجود علّت و وجود معلول، بر قرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می‌شود.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ حقیقت بودن شناخت، عبارت است از مطابقت آن با واقعی که از آن، حکایت می‌کند و سایر تعاریف، مستلزم خروج از محلّ بحث است.

۲ ـ عقل‌گرایان، معیار باز شناسی حقایق را فطرت عقل، معرّفی می‌کنند ولی این معیار نمی‌تواند مطابقت قضایا را با واقعیّات، اثبات کند.

۳ ـ تجربه‌گرایان، معیار حقیقت را تجربه‌ی حسّی می‌دانند ولی علاوه بر اینکه کاربُرد این معیار، مخصوص محسوسات است نتیجه‌ی مطلوب نمی‌دهد زیرا حاصل تجربه را باید با حسّ، درک کرد که مجدداً نیاز به ارزشیابی دارد.

۴ ـ وجدانیات چون انعکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آنها را می‌توان حضوراً درک کرد دارای ارزش صد در صد می‌باشند.

۵ ـ همچنین قضایای منطقی که حکایت از امور ذهنی دیگری دارند با تجربه‌ی درون ذهنی، قابل ارزشیابی هستند.

۶ ـ تصورات تشکیل دهنده‌ی قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می‌شوند و اتّحاد آنها با تجربه‌ی درون ذهنی، ثابت می‌شود زیرا مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید و اثبات اتّحاد آنها نیاز به امر خارجی ندارد. و بنابراین، راز خطا ناپذیری بدیهیّات اوّلیه هم اتکاء آنها بر علوم حضوری است.

۷ـ واقعیّتی که قضایای صادقه باید مطابق آن باشند اعمّ از واقعیّتهای مادّی و مجرّد، و همچنین اعمّ از واقعیّتهای ذهنی و عینی است.

۸ ـ منظور از نفس الامر، همان محکّی قضایا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می‌کند. مثلاً مصداق نفس الامر در قضایای علوم تجربی، واقعیّات مادّی؛ و در وجدانیّات، واقعیّات نفسانی؛ و در قضایای منطقی مرتبه‌ی خاصّی از ذهن؛ و در پاره‌ای از موارد، واقعیّت مفروض است.

www.taq.ir

درس بیستم
ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی

شامل:

ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی

ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی

بررسی معروفترین نظریّات

تحقیق در مسئله

حلّ یک شبهه

نسبیّت در اخلاق و حقوق

فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی

www.taq.ir

ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی

شناختهای اخلاقی و حقوقی که گاهی به نام «معرفتهای ارزشی» نامیده می‌شوند، دارای ویژگیهایی هستند که می‌توان آنها را به دو دسته‌ی کلّی تقسیم کرد: یک دسته ویژگیهای مربوط به مفاهیم تصوّری خاصّی است که عبارات اخلاقی و حقوقی از آنها تشکیل می‌یابند و در درس پانزدهم درباره‌ی آنها بحث شد. و دسته‌ی دیگر مربوط به شکل و هیئت عبارات ارزشی است. یعنی معرفتهای اخلاقی و حقوقی را به دو شکل می‌توان بیان کرد: یکی شکل انشائی و امر و نهی، چنانکه در آیات قرآن کریم، فراوان دیده می‌شود و دیگری شکل خبری و به صورت قضیّه‌ی منطقی که دارای موضوع و محمول یا مقدّم و تالی است چنانکه در موارد دیگری در آیات و روایات بکار رفته است.

می‌دانیم که عبارت انشائی از قبیل قضایا و قابل صدق و کذب نیست و در باره‌ی آن نمی‌توان سؤال کرد که آیا عبارت انشائی، راست است‌یا دروغ؟ و اگر چنین سؤالی بشود باید پاسخ داد که نه این است و نه آن، و فقط انشاء است. بلی، درباره‌ی امر و نهی می‌توان گفت که بالالتزام دلالت بر مطلوبیّت امر برای امر کننده، و مبغوضیّت متعلّق نهی برای نهی کننده دارد، و به لحاظ همین دلالت التزامی می‌توان صدق و کذبی برای آنها در نظر گرفت، یعنی اگر متعلّق امر واقعاً مطلوب امر کننده، و متعلق نهی واقعاً مبغوض نهی کننده باشد عبارت انشائی به حالتزام این دلالت و در غیر این صورت، کاذب خواهد بود.

بعضی از اندیشمندان غربی پنداشته‌اند که قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به امر و نهی و الزام و تحذیر است و به عبارت دیگر ماهیّت آنها ماهیّت انشائی است و از این جهت شناختهای اخلاقی و حقوقی را قابل صدق و کذب نمی‌دانند و طبعاً معتقدند که ملاکی هم برای صدق و کذب آنها نمی‌توان در نظر گرفت و معیاری هم برای باز شناسی حقیقت و خطای آنها نمی‌توان ارائه داد.

ولی این، پنداری نادرست است و بدون شک قواعد اخلاقی و حقوقی را در شکل قضایای منطقی و عبارات اخباری هم می توان بدون اینکه مضمون معنای انشائی باشند و در واقع، ریختن شناختهای اخلاقی و حقوقی در قالب عبارات انشائی یا نوعی تفنّن ذهنی است و یا برای تأمین اهداف تربیتی خاصّی انجام می‌گیرد.

ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی

قضایای اخلاقی و حقوقی به دو صورت بیان می‌شود: صورت اوّل برای حکایت از ثبوت قاعده‌ی خاصّی در نظام ویژه‌ای است، چنانکه گفته می‌شود: «دروغ گفتن برای اصلاح ذات البین در اسلام جایز است» یا «بریدن دست دزد در اسلام واجب است» و هنگامی که فقیه یا حقوقدان چنین احکامی را بیان کند نیازی به ذکر نظام اخلاقی یا حقوقی اسلام ندارد و از اینروی معمولاً قید «در اسلام» در کلام نمی‌آید.

ملاک صدق و کذب در چنین قضایایی مطابقت و عدم مطابقت آنها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است و راه شناختن آنها هم مراجعه به منابع مربوط به نظام معیّن است و مثلاً راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام، مراجعه به کتاب و سنّت می‌باشد.

صورت دوم برای حکایت از ثبوت واقعی و نفس الامری مفاد آنهاست صرف نظر از اینکه در نظام ارزشی خاصّی معتبر شمرده شده یا جامعه‌ای آن‌را پذیرفته باشد: چنانکه درباره‌ی اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری گفته می‌شود، مانند این قضایای اخلاقی: «عدالت خوب است» و «به هیچ انسانی نباید ظلم کرد» و مانند این قضایای حقوقی «هر انسانی حقّ حیات دارد» و «هیچ انسانی را به ناحق نباید کشت».

www.taq.ir

در اینجا است که نظریّات مختلفی داده شد و مخصوصاً در فلسفه‌های اخلاق و حقوق غربی، معرکه آرائی بپا شده است.

بررسی معروفترین نظریّات

معروفترین نظریّاتی که در این باره اظهار شده بدین شرح است:

الف: بعضی از فلاسفه‌ی اخلاق و حقوق غربی اساساً منکر چنین اصول کلّی و ثابتی شده‌اند و مخصوصاً پوزیتویستها بحث درباره‌ی این مسئله را لغو و بیهوده پنداشته‌اند و آنها را اندیشه‌هایی متافیزیکی و غیر علمی، قلمداد کرده‌اند.

البتّه از طرفداران مکتب به اصطلاح تحقّقی که چشمان خود را فقط به داده‌های حواسّ دوخته‌اند جز این نمی‌توان انتظاری داشت ولی درباره‌ی بعضی از اندیشمندان دیگر که احیاناً چنین سخنانی را ابراز کرده‌اند باید گفت: منشأ این پندار، تحوّل ارزشهای اخلاقی و حقوقی در جوامع مختلف و در زمانهای متفاوت است که موجب اعتقاد ایشان به نسبیّت اخلاق و حقوق شده و اصول ثابت ارزشی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده‌اند. و با توضیحی که درباره‌ی نسبیّت اخلاق و حقوق خواهیم داد ریشه‌ی این پندار، برکنده می‌شود.

ب: بعضی دیگر از فلاسفه، قضایای ارزشی را از قبیل اعتباریّات اجتماعی دانسته‌اند که برخاسته از نیازهای مردم و احساسات درونی آنها می‌باشد و با تغییر آنها تحوّل می‌پذیرد و از اینروی آنها را از حوزه‌ی مباحث برهانی که مبتنی بر مبادی یقینی و دائمی و ضروری است خارج دانسته‌اند. بر این اساس، ملاکی که برای صدق و کذب این قضایا می‌توان در نظر گرفت عبارتست از همان نیازها و رغبتهایی که موجب اعتبار آنها شده است.

در برابر ایشان باید گفت: شکّی نیست که همه‌ی شناختهای عملی، مربوط به رفتار اختیاری انسان است رفتاری که از نوعی میل و رغبت درونی، سرچشمه می‌گیرد و به سوی هدف و غایت خاصّی، متوجّه است. و بر این اساس، مفاهیم ویژه‌ای که از سنخ مفاهیم ماهوی نیست شکل می‌گیرد و قضایایی از آنها پدید می‌آید. ولی نقش شناختهای عملی این است که در مقام انتخاب و گزینش میلها و رغبتهای متعارض، راهی را نشان دهد که به هدف اصلی و والای انسانی، منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب، رهنمون سازد. چنین راهی همواره با خواستهای بسیاری از مردم که در بند هواها و هوسهای حیوانی و لذّتهای زودگذر مادّی و دنیوی هستند وفق نمی‌دهد بلکه ایشان را به تعدیل خواستهای غریزی و حیوانی و چشم‌پوشی از پاره‌ای از لذایذ مادّی و دنیوی، وادار می‌کند.

بنابراین، اگر منظور از نیازها و رغبتهای مردم، مطلق نیازهای شخصی و گروهی است که همیشه مورد تعارض و تزاحم، واقع می‌شود و موجب فساد و تباهی جوامع می‌گردد چنین چیزی مخالف با اهداف اساسی اخلاق و حقوق است. و اگر منظور، نیازهای خاصّ و رغبتهای والای انسانی است که در بسیاری از مردم، خفته و غیر فعّال و مغلوب هوسها و امیال حیوانی می‌باشد منافاتی با ثبات و دوام و کلیّت و ضرورت ندارد و موجب خروج اینگونه قضایا از حوزه‌ی شناختهای برهانی نمی‌گردد. چنانکه اعتباری بودن مفاهیمی که معمولاً موضوعات اینگونه قضایا را تشکیل می‌دهند و متضمّن نوعی مجاز و استعاره هستند به معنای فقدان پایگاه عقلانی نیست چنانکه در درس پانزدهم اشاره شد.

ج: نظریّه‌ی این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیّات عقل عملی است و مانند بدیهیّات عقل نظری، بر خاسته از فطرت عقل و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشد و ملاک صدق و کذب آنها موافقت و مخالفت با وجدان انسانها است.

www.taq.ir

این نظریه که ریشه در اندیشه‌های فلاسفه‌ی یونان باستان دارد و بسیاری از دیگر فلاسفه‌ی شرق و غرب هم آنرا پذیرفته‌اند و از جمله کانت بر آن، تأکید کرده است از دیگر نظریّات، متین‌تر و به حقیقت، نزدیکتر است ولی در عین حال، قابل مناقشات ظریفی است که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱ ـ ظاهر این نظریّه، تعدّد عقل و انفکاک مدرَکات آنها از یکدیگر است که قابل منع می‌باشد.

۲ ـ اشکالی که بر فطری بودن مدرکات عقل نظری شد بر این نظریّه هم وارد است.

۳ ـ اصول اخلاقی و حقوقی بدانگونه که در این نظریّه، تصوّر شده بی‌نیاز از استدلال و غیر قابل تعلیل نیست و حتّی کلّی‌ترین آنها که حسن عدل و قبح ظلم است نیازمند به برهان می‌باشد چنانکه اشاره خواهد شد.

تحقیق در مسئله

برای روشن شدن حقّ در این مسئله، چند مقدّمه‌ی کوتاه را یادآور می‌شویم و تفصیل آنها را به فلسفه‌ی اخلاق و حقوق وامی‌گذاریم:

۱ ـ قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان‌اند رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب می‌باشند، و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیّتِ وسیله‌ای و مقدّمی آنهاست.

۲ ـ اهدافی که انسانها برای تحقّق بخشیدن به آنها تلاش می‌کنند یا تأمین نیازمندیهای طبیعی و دنیوی و ارضاء غرایز حیوانی است یا تأمین منافع و مصالح اجتماعی و جلو گیری از فساد و هرج و مرج، و یا رسیدن به سعادت ابدی و کمال معنوی و روحی. امّا هدفهای طبیعی و حیوانی، منشأ ارزشی برای حرکات مقدّمی آنها نمی‌شوند و خود بخود ارتباط با اخلاق و حقوق، پیدا نمی‌کنند. امّا تأمین مصالح اجتماعی که خواه ناخواه اصطکاک با منافع و لذّتهای فردی پیدا می‌کند یکی از خاستگاههای ارزش به شمار می‌رود. همچنین در نظر گرفتن سعادت ابدی که مستلزم چشم‌پوشی از پاره‌ای خواستها و مطلوبهای مادّی و دنیوی است خاستگاه دیگری برای ارزش می‌باشد و بالاتر از همه‌ی این است که انگیزه‌ی رفتار، رسیدن به کمال حقیقی انسان باشد که مصداق آن از نظر بینش اسلامی همان قرب خدای متعال است. و بنابراین، می‌توان گفت که ارزش در همه‌ی موارد، از صرف نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری بر می‌خیزد.

۳ ـ برای حقوق، اهداف مختلفی بیان کرده‌اند که کلی‌ترین و جامعترین آنها تأمین مصالح اجتماعی است و به شاخه‌های گوناگونی منشعب می‌شود. از سوی دیگر برای اخلاق، ایدآلهای مختلفی ذکر کرده‌اند که فوق همه‌ی آنها کمال نهائی در سایه‌ی قرب به خدای متعال است. و هرگاه این هدف، انگیزه‌ی رفتار انسان، واقع شود خواه رفتار فردی باشد و خواه اجتماعی، دارای ارزش اخلاقی خواهد شد. بنابراین، رفتارهای متعلّق به حقوق هم می‌تواند در زیر چتر اخلاق، قرار بگیرد به شرط اینکه به انگیزه‌ی اخلاقی انجام پذیرد.

۴ ـ هدفهای نامبرده دارای دو حیثیّت هستند: یکی مطلوبیّت آنها برای انسان به گونه‌ای که موجب صرف نظر کردن از خواستهای پست‌تر می‌شود و از این نظر با خواست فطری انسان برای رسیدن به سعادت و کمال، ارتباط پیدا می‌کند و حیثیّتی است روانی و تابع شناخت و مبادی علمی و ادراکی. و دیگری حیثیّت تکوینی آنها که کاملاً عینی و مستقلّ از میل و رغبت و تشخیص و شناخت افراد است. و هرگاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبیتش در نظر بگیریم مفهوم «ارزش» از آن انتزاع می‌شود، و هرگاه آنرا از نظر رابطه‌ی وجودی با نتیجه‌ی مترتّب بر آن، لحاظ کنیم مفهوم «وجوب» یا «شایستگی» یا «بایستگی» از آن گرفته می‌شود که در لسان فلسفی از آن به «ضرورت بالقیاس» تعبیر می‌گردد.

www.taq.ir

اکنون با توجّه به این مقدّمات می‌توانیم این نتیجه بگیریم که ملاک صدق و کذب و صحّت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علّی و معلولی از واقعیّات نفس الامری است. البتّه تشخیص هدف نهائی و هدفهای متوسّط، ممکن است مورد اشتباه، واقع شود چنانکه کسانی بر اساس بینش مادّه‌گرایانه‌ی خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی، خلاصه کرده‌اند. همچنین ممکن است در تشخیص راههایی که انسان را به هدفهای واقعی می‌رساند اشتباهاتی رخ دهد ولی همه‌ی این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطه‌ی سبب و مسبّبی بین افعال اختیاری و نتایج مترتّب بر آنها نمی‌زند و موجب خروج آنها از حوزه‌ی مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی‌گردد چنانکه اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیّات عقلی و مستقل از آراء و اندیشه‌ها نیست و چنانکه اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آنها نمی‌باشد.

نتیجه آنکه اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است هر چند عقل انسان عادی، در فروع و جزئیات ـ در اثر پیچیدگی فرمولها و کثرت عوامل و متغیّرات و عدم احاطه به آنها ـ نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه جزئی را از اصول کلّی، استنتاج کند و در این موارد است که چاره‌ای جز استناد به وحی نیست.

بنابراین نه قول کسانی صحیح است که قضایای اخلاقی و حقوقی را تابع میلها و رغبتها یا سلیقه‌ها و بینشهای فردی و گروهی می‌پندارند و از این‌روی اصول کلّی و ثابتی را برای آنها نمی‌پذیرند و نه قول کسانی حق است که آنها را تابع نیازها و شرایط متغیّر زمانی و مکانی می‌دانند و استدلال برهانی را که مخصوص قضایای کلّی و دائمی و ضروری است در مورد آنها جاری نمی‌دانند، و نه قول کسانی صحیح است که این قضایا را مربوط به عقل دیگری غیر از عقل نظری می‌انگارند و از اینروی استدلال برای آنها را با مقدمات فلسفی که مربوط به عقل نظری است نادرست می‌شمارند.

حلّ یک شبهه

در اینجا ممکن است‌شبهه‌ای القاء شود که این نظر، مخالف با نظر همه‌ی منطقیّین است که مورد قبول فلاسفه‌ی اسلامی هم می‌باشد. زیرا در منطق، بیان کرده‌اند که جدل از مقدّمات مشهوره و مسلّمه، تشکیل می‌یابد بر خلاف برهان که از مقدمات یقینی، ترکیب می‌شود و برای مقدّمات مشهوره به «حسن صدق» مثال زده‌اند که از قضایای اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت: بزرگان منطقیین اسلام همچون ابن سینا[1] و خواجه نصیر الدین طوسی تصرح کرده‌اند که این قضایا به همین صورت کلّی و مطلق، از مشهورات به شمار می‌روند و تنها در جدل می‌توان از آنها استفاده کرد نه در برهان. زیرا آنها دارای قیود خفی و خاصی است که از رابطه‌ی فعل با نتیجه‌ی مطلوب به دست می‌آید و از این جهت راست گفتنی که موجب قتل نفوس بی گناهی شود پسندیده نیست. بنابراین، اگر اینگونه قضایا با همین شکل کلّی و مطلق و به استناد پذیرش عمومی در قیاسی به کار گرفته شوند آن قیاس، جدلی خواهد بود. ولی ممکن است همین قضایا را با توجّه به ملاکهای عقلی و با در نظر گرفتن روابط دقیق و قیود خفی به صورت قضایای یقینی در آورد و برای آنها برهان اقامه نمود و نتیجه‌ی آن‌را در برهان دیگری به کار گرفت

نسبیّت در اخلاق و حقوق

همانطور که اشاره شد بسیاری از قضایای ارزشی به خصوص قضایای حقوقی، دارای استثنائاتی هستند و حتّی حسن راست گفتن هم کلیّت ندارد، و از سوی دیگر گاهی موضوع واحدی محلّ اجتماع دو عنوان واقع می‌شود که دارای حکمهای متضادّ هستند و در صورت تساوی ملاکهای انجام شخص یا ندادن آن مخیّر است و در صورت اهمیّت یکی از ملاکها و رجحان مصلحت آن بر دیگری، موظّف است که ملاک اهمّ را رعایت کند و عملاً حکم دیگر ساقط می‌شود، و همچنین ملاحظه می‌شود، که بعضی از احکام حقوقی دارای قیود زمانی هستند و پس از مدّتی منسوخ می‌گردند. با توجّه به این نکات، چنین

www.taq.ir

تصوّری بوجود آمده که احکام ارزشی مطلقاً نسبی هستند و عمومیت افرادی و اطلاق زمانی ندارند و نیز مکتبهایی که گرایشهای پوزیتویستی دارند اختلاف نظامهای ارزشی در جوامع و زمانهای مختلف را دلیل نسبی بودن کلیه‌ی قضایای ارزشی دانسته‌اند.

ولی حقیقت این است که نظیر اینگونه نسبیّتها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و کلّیت یک قانون تجربی هم در گرو تحقّق شرایط و نبودن موانع و مزاحمات است و از دیدگاه فلسفی، بازگشت این قیود به مرکّب بودن علل پدیدهاست و با فقدان یک شرط، معلول هم منتفی می‌گردد.

بنابراین، اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقاً تعیین شود و قیود و شروط موضوعات آنها کاملاً در نظر گرفته شود خواهیم دید که اصول اخلاقی و حقوقی هم در دایره‌ی ملاکات و علّتهای تامّه، دارای عمومیّت و اطلاق می‌باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند.

یادآور می‌شویم که در این مبحث، تکیه روی اصول کلّی اخلاق و حقوق است امّا پاره‌ای از جزئیات مانند مقرّرات راهنمایی و نظایر آنها از محلّ این بحث، خارج است.

فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی

در پایان این مبحث خوب است اشاره‌ای به فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی داشته باشیم. البتّه بین این دو دسته از قضایا، تفاوتهای متعدّدی وجود دارد که باید در فلسفه‌ی اخلاق و حقوق، مورد بررسی قرار گیرد و ما در اینجا تنها به یکی از آنها که به نظر ما مهمترین و اساسی‌ترین فرق بین این دو دسته از قضایای عملی است اشاره می‌کنیم و آن تفاوت در اهداف است:

چنانکه می‌دانیم هدف اصلی حقوق، سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیا است که به وسیله‌ی قواعد حقوقی با ضمانت اجرائی دولت، تأمین می‌شود. ولی هدف نهائی اخلاق، سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره‌ی آن وسیعتر از مسائل اجتماعی است. و از این‌روی موضوعات حقوقی و اخلاقی، تداخل پیدا می‌کند و یک قضیه از این نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد حمایت دولت می‌باشد حقوقی، و از این لحاظ که می‌تواند در سعادت ابدی و کمال معنوی انسان مؤثّر باشد اخلاقی، تلقّی می‌شود مانند، وجوب ردّ امانت و حرمت خیانت. در چنین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزه‌ی ترس از مجازات دولت باشد ارزش اخلاقی ندارد هر چند کاری است موافق با موازین حقوقی. و اگر به انگیزه هدف عالیتر که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد کاری اخلاقی هم خواهد بود.

باید یاد آور شویم که این تفاوت بر حسب نظری است که در فلسفه‌ی اخلاق پذیرفته‌ایم ولی نظرهای دیگری هم وجود دارد که باید برای اطّلاع از آنها به کتب فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی حقوق، مراجعه کرد.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ بر خلاف آنچه بعضی از غربیان پنداشته‌اند قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به انشاء و امر و نهی نیست و از این‌روی می‌توان برای آنها ملاک صدق و کذبی در نظر گرفت.

۲ ـ هنگامی که بیان یک قاعده‌ی اخلاقی یا حقوقی به منظور حکایت از ثبوت آن در نظام خاصّی باشد ملاک صدق و کذب آن مطابقت یا عدم مطابقت با مدارک و منابع آن نظام خواهد بود.

۳ ـ امّا هنگامی‌که منظور، حکایت از ثبوت واقعی مفاد آن باشد با صرف نظر از اینکه در نظام خاصّی معتبر شناخته شده یا مورد قبول جامعه‌ای قرار گرفته است در باره‌ی ملاک صدق و کذب آن، اختلاف نظرهایی وجود دارد.

۴ ـ بعضی اساساً منکر اصول ثابتی برای اخلاق و حقوق شده‌اند چنانکه پوزیتویستها چنین بحثی را متافیزیکی و غیر علمی پنداشته‌اند.

۵ ـ چیزی که می‌تواند بعنوان سندی برای این انکار ارائه شود اختلاف نظامهای ارزشی و نسبی بودن آنهاست که در باره‌ی آن بحث خواهد شد.

۶ ـ بعضی از فلاسفه، قضایای ارزشی را از اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبتهای تغییر پذیر مردم دانسته‌اند و از این‌روی آنها را از حوزه بحثهای برهانی، خارج شمرده‌اند.

۷ ـ روشن است که خواستهای شخصی و گروهی که همیشه منشأ اختلافات و فسادها است نمی‌تواند منشأ قواعد اخلاقی و حقوقی به حساب آید. امّا خواستهای والای انسانی، اموری ثابت و تغییر ناپذیرند و از اینروی نمی‌توان تغییر پذیری را دلیل خروج از مباحث برهانی قرار داد.

۸ ـ بعضی دیگر از فلاسفه، اصول اخلاق و حقوق را از بدیهیّات عقل عملی انگاشته‌اند و استدلال از مقدمات عقل نظری را برای آنها روا ندانسته‌اند.

۹ ـ تعدّد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر قابل منع است چنانکه بدیهی بودن همه‌ی اصول اخلاقی و حقوقی نیز مورد قبول نیست علاوه بر آنکه اشکالی که در مورد فطری بودن بدیهیات نظری شد در اینجا هم وارد است.

۱۰ ـ حق این است که اصول اخلاقی و حقوقی، مبیّن رابطه‌ی سبب و مسبّبی، بین افعال اختیاری انسان و هدفهای مطلوب در اخلاق و حقوق است که مانند دیگر رابطه‌های علّی، امری واقعی و نفس الامری است و باید کشف شود نه اینکه به وسیله‌ی انشاء، اعتبار گردد. و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفتِ آنها با آن روابط واقعی و مصالح نفس الامری است.

۱۱ ـ امّا اینکه منطقیّین قضایای اخلاقی را از «مشهورات» شمرده‌اند که فقط در جدل از آنها استفاده می‌شود نه در برهان، مبنی بر این است که معمولاً اینگونه قضایا دارای قیدهای خاصّی هستند که در کلام آورده نمی‌شوند و به صورت مطلق از مشهورات به شمار می‌روند. ولی اگر قیود واقعی آنها دقیقاً در نظر گرفته شود هم به وسیله‌ی برهان قابل اثبات است و هم می‌توان نتیجه‌ی برهان را مقدّمه‌ی برهان دیگری قرار داد.

www.taq.ir

۱۲ ـ منشأ توهّم نسبیّت در اخلاق و حقوق، یکی همین قیود واقعی قضایای ارزشی است که منشأ استثنائاتی می‌شود چنانکه حسن راست گفتن هم کلیّت ندارد، و دیگری اجتماع دو عنوان مختلف در موضوع واحد است که گاهی موجب دو حکم متضاد برای آن می‌گردد و همچنین محدودیتهای زمانی بعضی از احکام جزئی حقوق می‌باشد.

۱۳ ـ صرف نظر از احکام و مقررات جزئی که از محلّ بحث خارج است و همچنین تعارض و تزاحم در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و بازگشت آنها از دیدگاه فلسفی به مرکّب بودن علّت حکم از مقتضی و شروط وجودی و عدمی است.

۱۴ ـ قواعد حقوقی و اخلاقی فرقهای مختلفی دارند که مهمترین آنها از اختلاف اهداف آنها سرچشمه می‌گیرد زیرا هدف کلی قواعد حقوقی، تأمین سعادت اجتماعی است که در سایه‌ی اجراء قوانین به وسیله‌ی دولت، حاصل می‌شود ولی هدف نهائی اخلاق، سعادت ابدی و کمال نهائی انسان است که فوق هدف حقوق می‌باشد چنانکه از نظر مورد، وسعت بیشتری دارد و شامل مسائل فردی هم می‌شود.

www.taq.ir

پی‌نوشت

۱ ـ ر. ک: «برهان شفا»، مقاله‌ی۱، فصل۴، و «طبیعیات شفا»، فن۶، مقاله‌ی۱، فصل۵.

www.taq.ir

بخش سوّم

هستی‌شناسی

www.taq.ir

درس بیست و یکم
مقدّمه‌ی هستی شناسی

شامل:

مقدّمه‌ی درس

هشداری در باره‌ی مفاهیم

هشداری درباره‌ی الفاظ

بداهت مفهوم وجود

نسبت بین وجود و ادراک

www.taq.ir

مقدّمه‌ی درس

در بخش اوّل، نخست مروری بر سیر تفکّر فلسفی داشتیم و سپس به بیان اصطلاحات علم و فلسفه و روابط فلسفه با علوم و با عرفان پرداختیم و در پایان، اهمیّت و ضرورت پژوهش در مسائل فلسفی را توضیح دادیم.

در بخش دوم، اقسام شناخت را مورد بررسی قرار دادیم و نقش عقل و حسّ را در تصوّرات و تصدیقات، روشن ساختیم و سرانجام، مسئله اساسی شناخت شناسی یعنی «ارزش شناخت» را بیان کردیم و توان عقل را بر حلّ مسائل فلسفی و متافیزیکی، ثابت نمودیم.

اینک نوبت آن فرا رسیده که به کمک این نیروی عظیم خدادادی که یکی از بزرگترین نعمتهای الهی است به بررسی مسائل هستی شناسی و متافیزیک بپردازیم که از سویی «مادر علوم» به شمار می‌رود و از سوی دیگر کلید حلّ مهمترین مسائل بنیادی در زندگی انسان می‌باشد مسائلی که اساسی‌ترین نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و خوشبختی ابدی یا شقاوت و بدبختی جاودانی وی ایفاء می‌نمایند.

در این بخش، حقیقت هستی و انواع و جلوه‌های آن و روابط کلّی موجودات با یکدیگر مورد بحث و کاوش، قرار می‌گیرد امّا پیش از پرداختن به این مباحث، لازم است توضیحی پیرامون مفاهیم و روابط آنها با مصادیق عینی، و نیز توضیحی پیرامون الفاظ و روابط آنها با معانی بدهیم و به برخی از لغزشگاههایی که در این زمینه‌ها وجود دارد اشاره کنیم تا در ضمن بحثهای آینده دچار لغزش و مغالطه نشویم آنچنانکه بسیاری از اندیشمندان، دچار شده‌اند.

هشداری درباره‌ی مفاهیم

واضح است که سر و کار عقل، همواره با مفاهیم است و هر جا فکر و اندیشه‌ای تحقّق یابد یا تعقّل و استدلالی انجام گیرد مفاهیم ذهنی نقش ابزارهای ضروری و جانشین ناپذیر را ایفاء می‌کنند. حتّی علوم حضوری هنگامی می‌توانند در فکر و استدلال، مورد بهره برداری قرار گیرند که مفاهیم ذهنی از آنها گرفته شود، و حتّی هنگامی که به «وجود عینی و خارجی» اشاره می‌کنیم و توجّه ذهن را به ماورای خودش معطوف می‌داریم باز هم از مفاهیم «عینی» و «خارجی» استفاده می‌کنیم مفاهیمی که نقش آینه و مرآت یا سمبول و علامت را برای حقایق عینی، بازی می‌کنند.

ولی به کار گرفتن مفاهیم در افکار و استدلالها همیشه و در همه‌ی علوم عقلی، یکسان نیست. و اختلاف استفاده از مفاهیم از سویی به تفاوت ذاتی خود مفاهیم بر می‌گردد مانند اختلافی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، وجود دارد و ویژگی هر دسته از آنها موجب اختصاص به شاخه‌ی معیّنی از علوم می‌شود، و از سوی دیگر به کیفیت به کار گرفتن مفاهیم و چگونگی التفات و توجّه ذهن به آنها مربوط می‌گردد. مثلاً مفهوم «کلّی» را نمی‌توان مرآت و نشانه‌ای برای امور خارجی و عینی، قرار داد زیرا اشیاء و اشخاص خارجی همیشه به صورت «شخصی» موجود می‌شوند و ممکن نیست یک موجود خارجی با وصف «کلّیت» تحقق یابد. و این همان مطلبی است که فلاسفه می‌گویند «وجود، مساوق با تشخّص است». پس عدم استفاده از مفهوم «کلّی» به عنوان مرآت و علامتی برای امور خارجی، مربوط به ویژگی ذاتی خود این مفهوم است که مانند سایر معقولات منطقی فقط درباره‌ی مفاهیم ذهنی دیگر می‌تواند به کار رود بر خلاف مفاهیم ماهوی و فلسفی که به شکلی می‌توانند از امور خارجی، حکایت کنند.

این مفاهیم چنانکه در مبحث شناخت‌شناسی دانستیم به دو دسته (کلی و جزئی) تقسیم می‌شوند. مفاهیم جزئی همواره آینه‌ای برای اشیاء و اشخاص خاصّی هستند و توان حکایتگری از تشخّص خودشان را ندارند، بر عکس مفاهیم کلّی که می‌توانند مرآت برای اشیاء بی‌شماری واقع شوند. و این دو ویژگی، مربوط به حیثیت مرآتیّت و مفهومیّت آنهاست. ولی

www.taq.ir

همین مفاهیم کلّی، دارای حیثیّت دیگری هستند و آن عبارتست از حیثیّت «وجود» آنها در ذهن. و از این نظر، مانند وجود مفاهیم جزئی و مانند وجودهای خارج از ذهن، اموری «شخصی» به شمار می‌روند چنانکه در درس چهاردهم گفته شد.

آن دسته از مفاهیم کلّی که مصداق خارجی دارند و به اصطلاح اتّصافشان خارجی است نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته، مفاهیمی که به منزله‌ی قالبهایی برای امور یکسانی هستند و حدود ماهوی آنها را مشخّص می‌سازند (مفاهیم ماهوی) و دیگری مفاهیمی که از اصل هستی و روابط وجودی و نیز از نقص و امور عدمی، حکایت می‌کنند و نمایشگر ماهیّت خاصی نیستند (مفاهیم فلسفی). دسته‌ی اوّل طبعاً ماهیّت مشترک بین افراد، و به عبارت دیگر: حدود یکسان موجوداتی را نشان می‌دهند، امّا دسته‌ی دوم چنین شأنی را ندارند و چون انتزاع آنها مرهون دیدگاه عقلی خاصّی است و به اصطلاح عروضشان ذهنی است صدق آنها بر موارد متعدّد، نشانه‌ی وحدت دیدگاهی است که عقل درباره‌ی آنها دارد هر چند از نظر ماهیّت و حدود وجودی، مختلف باشند مانند مفهوم علّت که هم بر امور مادّی، صدق می‌کند و هم بر امور مجرّد که اختلاف ماهوی با آنها دارند.

البته انتزاع مفهوم «علّت» از امور مختلف الحقیقه گزاف و بی حساب نیست امّا نمی‌تواند وحدت مفهومی آن، دلیل وحدت حقیقت مصادیق باشد و کافی است که همه‌ی آنها در این جهت، شریک باشند که موجود دیگری بر آنها توقّف دارد، جهتی که با التفات عقل، تعیّن می‌یابد. و برای اینکه اینگونه جهات عقلی، با جهات خارجی و حدود وجودی، اشتباه نشوند بهتر این است که اصطلاح «انحاء و شؤون وجودی» را به جای «حدود وجودی» درباره‌ی آنها به کار ببریم و مثلاً بگوییم: وحدت مفهوم علّت، نشانه‌ی اشتراک نحوه‌ی وجود، یا اشتراک چند موجود در شأن واحدی است یعنی همه‌ی آنها در این جهت شریک‌اند که در موجود دیگری تأثیر می‌کنند یا وجود دیگری وابسته به آنها است.

همچنین کثرتی در مفاهیم ماهوی و فلسفی در موردی دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن شود و چنانکه در مورد وجدانیات و علوم حضوری دانستیم با اینکه معلوم ما امر واحد و بسیطی است ذهن، مفاهیم متعدّدی از آن می‌گیرد و آن‌را به صورت قضیّه‌ای مرکّب از چند مفهوم، منعکس می‌سازد.

نیز صدق یک مفهوم فلسفی مانند مفهوم علّت، بر مورد خاصّی دلیل نفی مقابل آن نیست بر خلاف مفاهیم ماهوی. اگر مفهوم «سفید» بر جسمی صادق بود دیگر مفهوم «سیاه» در همان حال و بر همان نقطه، صادق نخواهد بود به خلاف اینکه شیء واحدی در عین حال که متّصف به «علّت» برای موجودی می‌شود متّصف به «معلول» برای موجود دیگری می‌گردد. به عبارت اصطلاحی: برای تحقّق تقابل در مفاهیم فلسفی، باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت.

حاصل آنکه در مقام به کار گرفتن مفاهیم باید به دو نکته‌ی مهم، توجّه داشته باشیم: یکی آنکه ویژگی خاصّ هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم که مبادا بی جهت حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و مخصوصاً به ویژگیهای هر یک از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، توجه داشته باشیم زیرا بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط بین این مفاهیم پدید آمده است. و دیگری آنکه ویژگی مفاهیم را به مصادیق، و بالعکس ویژگی مصادیق را به مفاهیم، سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصداق نیفتیم.

هشداری درباره‌ی الفاظ

دانستیم که ابزار اصلی اندیشیدن و استدلال کردن، مفاهیم و معقولات است ولی نقل و انتقال اندیشه‌ها و تفهیم و تفهّم همواره به وسیله الفاظ، صورت می‌گیرد و همانگونه که مفاهیم، نقش مرآت و آینه را برای امور خارجی، ایفاء می‌کنند الفاظ نیز همین نقش را نسبت به مفاهیم، بازی می‌کنند و میان الفاظ و مفاهیم آنچنان رابطه‌ی مستحکمی بوجود می‌آید که غالباً هنگام فکر کردن، الفاظ حاکی از مفاهیم به ذهن می‌آید و بر این اساس، الفاظ را «وجود لفظی» اشیاء نامیده‌اند چنانکه

www.taq.ir

مفاهیم را «وجود ذهنی» آنها تلقّی کرده‌اند و بعضی چندان مبالغه کرده‌اند که اساساً فکر کردن را سخن گفتن ذهنی دانسته‌اند، و طرفداران مکتب «تحلیل زبانی» و «لینگویستیک» پنداشته‌اند که مفاهیم فلسفی، واقعیّتی ورای الفاظ ندارند و بازگشت بحثهای فلسفی به شاخه‌ای از مباحث زبان شناختی است پنداری که بی‌مایگی آن تا حدودی در مبحث شناخت‌شناسی، آشکار شده است.

رابطه‌ی لفظ و معنی گاهی چنین توهمی را پدید می‌آورد که صفات الفاظ به مفاهیم هم سرایت می‌کند و مثلاً وحدت لفظ و اشتراک لفظی از نوعی وحدت معنی و مفهوم، حکایت می‌کند چنانکه بر عکس گاهی مشترک معنوی از قبیل مشترک لفظی پنداشته می‌شود، یا اینکه کلید حلّ مشکلات فلسفی از تبیین شؤون الفاظ و حقیقت و مجاز و استعاره و مانند آنهجتجو گردد یا اینکه مفاهیمی که در لفظ و اصطلاح واحدی شریک هستند در اثر قرابت به جای یکدیگر گرفتشوند و مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظی رخ می‌دهد چنانکه در درس چهارم اشاره شد. از این‌روی باید دقّت کرد که مسائل لفظی با مسائل معنوی درنیامیزند و احکام الفاظ بر معانی، سرایت داده نشود و نیز در هر مبحثی معنای مورد نظر کاملاً مشخّص شود تا مغالطه‌ای از جهت اشتراک در لفظ پیش نیاید.

بداهت مفهوم وجود

در بخش اوّل دانستیم که قبل از شروع در مسائل هر علم باید نخست موضوع آنرا بشناسیم و تصوّر صحیحی از آن داشته باشیم، و نیز در هر علم حقیقی (= غیر قراردادی) باید از وجود حقیقی موضوع آن آگاه باشیم تا مباحثی که بر محور آن، دور می‌زند بی‌پایه و بی‌اساس نباشد. و در صورتی که وجود موضوع، بدیهی نباشد باید به عنوان یکی از مبادی تصدیقی علم، اثبات شود که معمولاً این کار در علم دیگری انجام می‌گیرد و نیازمند به بحثهای فلسفی است.

اکنون ببینیم موضوع خود فلسفه از نظر تصوّر و تصدیق چگونه است.

بر اساس تعریفی که از فلسفه اُولی یا متافیزیک شده موضوع این علم «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» است. امّا مفهوم «موجود» از بدیهی‌ترین مفاهیم است که ذهن از همه‌ی موجودات، انتزاع می‌کند و نه نیازی به تعریف دارد و نه اساساً چنین کاری ممکن است. زیرا همچنان که در مفهوم «علم» گفته شد که مفهومی روشنتر از آن، یافت نمی‌شود که بتوان آنرا مبین معنای علم قرار داد در اینجا هم امر به همین منوال است.

یکی از شواهد روشن بر بداهت مفهوم وجود این است: همانگونه که در مبحث شناخت‌شناسی دانستیم هنگامی که یک معلوم حضوری، در ذهن منعکس می‌شود به صورت قضیّه هلیّه‌ی بسیطه درمی‌آید که محمول آن «موجود» است و این کاری است که ذهن نسبت به ساده‌ترین و ابتدائی‌ترین یافته‌های حضوری و شهودی، انجام می‌دهد و اگر مفهوم روشنی از وجود و موجود نمی‌داشت چنین کاری ممکن نمی‌بود.

با این وصف، شبهاتی پیرامون مفهوم وجود و موجود، القاء شده و بحثهایی را در فلسفه‌های غربی و اسلامی برانگیخته است که با اختصار به آنها اشاره می‌شود.

نسبت بین وجود و ادراک

از جمله بحثهایی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده این است که «بارکلی» ادّعا کرده است که معنای «وجود» چیزی جز «درک کردن یا درک شدن» نیست ولی فلاسفه آن‌را به معنای دیگری گرفته‌اند و به دنبال آن، بحثهای بی‌حاصلی را مطرح

www.taq.ir

ساخته‌اند که منشأ آن همان سوء استعمال این واژه می‌باشد. وی بر این ادّعا پای می‌فشرد و آنرا یکی از اصول نظریّه‌ی فلسفی خودش قلمداد می‌کند.

حقیقت این است که خود بارکلی به این اتّهام سزاوارتر است زیرا معنای این واژه و معادلهایش در همه‌ی زبانها (مانند هستی در زبان فارسی) جای هیچگونه ابهامی ندارد و ابداً معنای درک شدن یا درک کردن را نمی‌فهماند. و اگر در بعضی از زبانها واژه‌ی معادل «وجود» یا واژه‌ی معادل «ادراک» ریشه‌ی مشترک داشته باشد نباید آن‌را در معنای معروف این کلمه، دخالت داد.

از جمله شواهد بطلان این ادّعا آن است که وجود بیش از یک معنی ندارد در صورتی که درک کردن و درک شدن دو معنای مختلف‌اند. نیز معنای وجود یک مفهوم نفسی است که در آن نسبتی به فاعل یا مفعول، لحاظ نمی‌شود و به همین جهت بر وجود خدای متعال هم که جای توهّم نسبت فاعلی و مفعولی ندارد اطلاق می‌گردد، به خلاف معنای ادراک که متضمّن نسبت به فاعل و مفعول است.

در واقع، این سخن بارکلی یکی از موارد اشتباه مفهوم به مصداق است آن هم اشتباهی مضاعف! زیرا وی مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط کرده است و لازمه‌ی اثبات وجود برای موجودات را که درک کردن یا درک شدن می‌باشد به ثبوت نفس الامری آنها نسبت داده است.

حاصل آنکه: مفهوم وجود و مفهوم ادراک، دو مفهوم متباین هستند و مفهوم هیچکدام از تحلیل مفهوم دیگری به دست نمی‌آید. و تنها چیزی که

می‌توان گفت این است که بعد از اثبات وجود خدا و احاطه‌ی علمی او بر همه‌ی موجودات می‌توان گفت هر موجودی یا درک کننده است یا درک شونده، زیرا اگر موجودی درک کننده هم نباشد دست کم متعلّق علم الهی می‌باشد. امّا این تساوی در مصداق که نیازمند به براهینی می‌باشد ربطی به تساوی مفهوم وجود با مفهوم ادراک ندارد.

www.taq.ir

خلاصه

ـ سر و کار عقل، همواره با مفاهیم ذهنی است و حتّی استفاده از علوم حضوری در فکر و استدلال، متوقّف بر گرفتن مفاهیم ذهنی از آنها است.

۲ ـ استفاده از مفاهیم به صورتهای مختلفی انجام می‌گیرد و این اختلاف یا مربوط به اختلاف ذاتی خود مفاهیم است مانند تفاوتی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، وجود دارد، و یا مربوط به اختلاف جهات و حیثیاتی است که برای آنها در نظر گرفته می‌شود مانند حیثیت مفهومی و حیثیت وجودی.

۳ ـ وحدت مفاهیم ماهوی، نشانه‌ی حدود وجودی مشترک و یکسان بین مصادیق خارجی است ولی وحدت مفهوم فلسفی، نشانه‌ی وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آن می‌باشد و می‌توان از آن به وحدت نحوه یا شأن وجود، تعبیر کرد.

۴ ـ کثرت مفاهیم فلسفی یا تعدّد معقولات اُولی و ثانیه‌ای که از یک مورد، انتزاع می‌شوند نشانه‌ی تعدّد حیثیات عینی و خارجی آن نیست.

۵ ـ در تقابل مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت.

ـ در مقام فکر و استدلال باید ویژگیهای مفاهیم را مورد توجّه قرار داد و مخصوصاً از خلط احکام مفاهیم با مصادیق، احتراز کرد که مغالطه‌ای از باب اشتباه مفهوم به مصداق، رخ ندهد.

۷ـ رابطه‌ی حکایت و نمایشگری که بین الفاظ و معانی، وجود دارد ممکن است منشأ خلط احکام لفظ با احکام معنی شود چنانکه ممکن است در مشترکات لفظی معنایی به جای معنای دیگر گرفته شود و مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظ، رخ دهد.

۸ ـ «موجود» که موضوع فلسفه‌ی اُولی است از نظر مفهوم، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و یکی از شواهد آن، انعکاس معلومات حضوری به صورت هلیّات بسیطه در ذهن است که در آنها از مفهوم «موجود» استفاده می‌شود.

۹ ـ بارکلی مفهوم وجود را مساوی با درک کردن پنداشته و فلاسفه را به سوء استعمال این واژه، متّهم ساخته است.

ـ ولی خود او به این اتّهام سزاوارتر است، زیرا تباین مفهوم وجود و مفهوم درک، روشن است و از شواهد آن وحدت مفهوم وجود و خالی بودن آن از نسبت فاعل و مفعول می‌باشد. و امّا تساوی مصداق که نیازمند به برهان است ربطی به اتّحاد مفهومی ندارد.

www.taq.ir

درس بیست و دوم

مفهوم وجود

شامل:

وحدت مفهوم وجود

مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود

وجود و موجود

www.taq.ir

وحدت مفهوم وجود

یکی دیگر از مباحثی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده این است که آیا وجود به معنای واحدی بر همه‌ی موجودات، حمل می‌شود و به اصطلاح مشترک معنوی است‌یا اینکه دارای معانی متعدّدی می‌باشد و از قبیل مشترکات لفظی است؟

منشأ این بحث از آنجاست که گروهی از متکلّمین پنداشته‌اند که وجود را به معنایی که به مخلوقات، نسبت داده می‌شود نمی‌توان به خدای متعال نسبت داد. از اینروی بعضی گفته‌اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت، مثلاً در مورد انسان، معنای انسان را دارد و در مورد درخت، معنای درخت را. و بعضی دیگر برای آن، دو معنی قائل شده‌اند: یکی مخصوص خدای متعال، و دیگری مشترک بین همه‌ی مخلوقات.

خاستگاه این شبهه، خلط بین ویژگیهای مفهوم و مصداق است، یعنی آنچه در مورد خدای متعال، قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصداق وجود است نه مفهوم آن. و اختلاف در مصادیق، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود.

و می‌توان خاستگاه آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست به این تقریر: هنگامی وحدت مفهوم، نشانه‌ی ماهیّت مشترک بین مصادیق است که از قبیل مفاهیم ماهوی باشد ولی مفهوم وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و وحدت آن فقط نشانه‌ی وحدت حیثیّتی است که عقل برای انتزاع آن در نظر می‌گیرد و آن عبارت است از حیثیّت طرد عدم.

فلاسفه‌ی اسلامی در مقام ردّ قول اوّل، بیاناتی ایراد کرده‌اند از جمله آنکه: اگر وجود بر هر چیزی که حمل می‌شد معنای همان موضوع را می‌داشت لازمه‌اش این بود که حمل در هلیّات بسیطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اوّلی و بدیهی برگردد. و نیز شناخت موضوع و آنها یکسان باشد به طوری که اگر کسی معنای موضوع را ندانست معنای محمول را هم نفهمد.

و برای ردّ قول دوم بیانی دارند که حاصلش این است: اگر معنای وجود در مورد خدای متعال، غیر از معنای آن در مورد ممکنات می‌بود لازمه‌اش این بود که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن، صدق نکند مثلاً هر چیزی یا «انسان» است و یا «لا انسان». و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر وجود به همین معنای مقابل عدم به خدا نسبت داده نشود باید نقیض آن (عدم) به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می‌شود در واقع از مصادیق عدم باشد!

به هر حال، کسی که ذهنش با چنان شبهه‌ای مشوب نشده باشد تردیدی نخواهد داشت که واژه‌ی وجود و هستی در همه‌ی موارد به یک معنی به کار می‌رود، و لازمه‌ی وحدت مفهوم وجود این نیست که همه‌ی موجودات، دارای ماهیّت مشترکی باشند.

مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود

سومین بحثی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده درباره‌ی اشتراک واژه‌ی وجود بین معنای اسمی و مستقل و معنای حرفی و ربطی است.

توضیح آنکه: در قضیّه‌ی منطقی علاوه بر دو مفهوم اسمی و مستقل (موضوع و محمول) مفهوم دیگری لحاظ می‌شود که رابط بین آنهاست و در زبان فارسی با لفظ «است» به آن، اشاره می‌شود ولی در زبان عربی، معادلی ندارد و هیئت ترکیبی جمله را می‌توان حاکی از آن به شمار آورد. این مفهوم از قبیل معانی حرفی است و مانند معانی حروف اضافه، استقلالاً قابل تصوّر

www.taq.ir

نیست بلکه باید آن‌را در ضمن جمله، درک کرد. منطقیّین این معنای حرفی را ««وجود ربطی» یا «وجود رابط» می‌نامند در برابر معنای اسمی آن که می‌تواند محمول، واقع شود و از این‌روی آنرا «وجود محمولی» می‌خوانند.

صدرالمتألّهین در اسفار تصریح کرده است که استعمال واژه‌ی «وجود» در چنین معنای حرفی به اصطلاح خاصّی غیر از معنای معروف و مصطلح آن است که معنایی اسمی و مستقل می‌باشد و بنابراین باید کاربرد کلمه‌ی وجود را در این دو معنی به صورت مشترک لفظی دانست.

ولی بعضی دیگر به این نکته، توجّه نکرده‌اند و مفهوم وجود را مطلقاً مشترک معنوی دانسته‌اند بلکه پا را فراتر نهاده خواسته‌اند از راه چنین مفهومی وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند، به این بیان که وقتی مثلاً می‌گوییم «علی دانشمند است» واژه‌ی «علی» حکایت از شخص خاصّی می‌کند و در ازاء واژه‌ی «دانشمند» هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج، موجود است پس مفهوم رابط قضیّه هم که با لفظ «است» نشان داده می‌شود حکایت از نسبت خارجی بین دانش و علی می‌نماید بنابراین، در متن خارج هم نوعی وجود ربطی، اثبات می‌شود.

ولی در اینجا هم بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی، خلطی صورت گرفته و کلاً حکایت قضیه
مفاهیم ذهنی است به مصادیق خارجی سرایت داده‌اند. و بر این اساس، وجود نسبت در هلیّات بسیطه را انکار کرده‌اند به این جهت که نمی‌توان بین خود شیء و وجود آن، نسبتی تصوّر کرد. در صورتی که وجود نسبت در قضیه‌ای که حاکی از یک امر بسیط است مستلزم وجود خارجی نسبت در مصداق آن نیست بلکه اساساً هیچگاه نمی‌توان نسبت را از امور عینی و خارجی به حساب آورد و نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نسبت در هلیّات بسیطه، نشانه‌ی وحدت مصداق موضوع و محمول، و در هلیّات مرکّبه، نشانه‌ی اتّحاد عینی آنهاست.

عجیب این است که بعضی از فلاسفه‌ی مغرب زمین اصلاً معنای اسمی وجود (وجود محمولی) را انکار کرده‌اند و مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و رابط بین موضوع و محمول پنداشته‌اند و بدین ترتیب هلیّات بسیطه را «شبه قضیّه» شمرده‌اند نه قضیّه‌ی حقیقی، زیرا اینگونه قضایا به گمان ایشان در واقع، محمولی ندارند!

حقیقت این است که اینگونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحلیلات فلسفی، نشأت می‌گیرد و گرنه مفهوم اسمی و استقلالی وجود، چیزی نیست که قابل انکار باشد بلکه معنای حرفی آن است که باید با زحمت، اثبات شود مخصوصاً برای کسانی که در زبان ایشان معادل خاصّی برای آن یافت نمی‌شود.

و شاید منشأ انکار معنای اسمی وجود، این باشد که در زبان انکار کنندگان، معادل معنای اسمی و حرفی وجود، یکی است بر خلاف زبان فارسی که در ازاء معنای اسمی آن واژه‌ی هستی به کار می‌رود و در ازاء معنای حرفی آن واژه‌ی «است». و از اینجا چنین توهّمی برای ایشان پیش آمده که معنای وجود مطلقاً از قبیل معانی حرفی است.

باری، مجدداً تأکید می‌کنیم که در مباحث فلسفی نباید روی بحثهای لفظی، تکیه شود و احکام دستوری و زبان شناختی نباید مبنای حلّ مشکلات فلسفی قرار گیرد و همواره باید به واژگیهای الفاظ، ما را در راه شناخت دقیق مفاهیم،
گمراه نسازد و نیز ویژگیهای مفاهیم، ما را در شناختن احکام موجودات عینی به اشتباه نیندازد.

وجود و موجود

نکته‌ی دیگری که درباره‌ی واژه‌ی وجود و مفهوم آن، قابل تذکّر است این است که لفظ «وجود» از آن جهت که مبدأ اشتقاق «موجود» به حساب می‌آید مصدر و متضمّن معنای «حَدَث» و نسبت آن به فاعل یا مفعول است و معادل آن در فارسی، واژه‌ی

www.taq.ir

«بودن» می‌باشد. چنانکه واژه‌ی «موجود» از نظر ادبی «اسم مفعول» و متضمّن معنای وقوع فعل بر ذات است. و گاهی از کلمه‌ی «موجود» مصدر جعلی به صورت «موجودیّت» گرفته می‌شود و مساوی با «وجود» به کار می‌رود.

الفاظی که در زبان عربی به صورت مصدر، استعمال می‌شوند گاهی از معنای نسبت به فاعل یا مفعول، تجرید شده به صورت اسم مصدر به کار می‌روند که دلالت بر اصل حدث دارد. بنابراین، برای وجود هم می‌توان چنین معنای اسم مصدری را در نظر گرفت.

از سوی دیگر، معانی حَدَثی که دلالت بر حرکت، و دست کم دلالت بر حالت و کیفیّتی دارند مستقیماً قابل حمل بر ذوات نیستند. مثلاً نمی‌توان «رفتن» را که مصدر است یا «رفتار» را که اسم مصدر است بر شیء یا شخصی حمل کرد بلکه یا باید مشتقّی از آن گرفت و مثلاً کلمه‌ی «رونده» را محمول قرار داد و یا کلمه‌ی دیگری را که متضمّن معنای مشتق باشد به آن اضافه کرد و مثلاً گفت «صاحب رفتار». قسم اول را اصطلاحاً «حمل هو هو» و قسم دوم را «حمل ذو هو» می‌نامند. از باب نمونه، حمل «حیوان» را بر «انسان» حمل هو هو، و حمل «حیات» را بر او حمل ذو هو می‌خوانند.

این مباحث چنانکه ملاحظه می‌شود در اصل، مربوط به دستور زبان است که قواعد آن، قراردادی است و در زبانهای مختلف، تفاوت می‌کند و بعضی از زبانها از نظر وسعت لغات و قواعد دستوری، غنی‌تر، و بعضی دیگر محدودتر هستند. ولی از آنجا که ممکن است رابطه‌ی لفظ و معنی، موجب اشتباهاتی در بحثهای فلسفی گردد لازم است تذکّر دهیم که در کاربرد واژه‌های وجود و موجود در مباحث فلسفی نه تنها این ویژگیهای زبان شناختی مورد توجّه، قرار نمی‌گیرد بلکه اساساً توجّه به آنها ذهن را از دریافتن معانی منظور، منحرف می‌سازد.

فلاسفه نه هنگامی که واژه‌ی «وجود» را به کار می‌برند معنای مصدری و حدثی را در نظر می‌گیرند و نه هنگامی که واژه‌ی «موجود» را به کار می‌گیرند معنای مشتق و اسم مفعولی را. مثلاً هنگامی که درباره‌ی خدای متعال می‌گویند «وجود محض» است آیا در این تعبیر جایی برای معنای «حدث» و نسبت به فاعل و مفعول، یا معنایی کیفیّت و حالت و نسبت آن به ذات، می‌توان یافت؟ و آیا می‌توان بر ایشان خرده گرفت که چگونه لفظ وجود را بر خدای متعال، اطلاق می‌کنید در حالی که حمل مصدر بر ذات، صحیح نیست؟ و یا هنگامی که تعبیر «موجود» را درباره‌ی همه‌ی واقعیات به کار می‌برند و آنها را شامل واجب الوجود و ممکن الوجود می‌دانند آیا می‌توان معنای اسم مفعولی را از آن فهمید؟ و آیا می‌توان بر این اساس، استدلال کرد که اقتضای اسم مفعول آن است که فاعلی داشته باشد پس خدا هم فاعلی لازم دارد؟ و یا بر عکس، چون کلمه‌ی «موجود» چنین دلالتی دارد استعمال آن در مورد واجب الوجود، صحیح نیست و نمی‌توان گفت: خدا موجود است؟!

بدیهی است که اینگونه بحثهای زبان شناسانه جایی در فلسفه نخواهد داشت و پرداختن به آنها نه تنها مشکلّی از مشکلات فلسفه را حلّ نمی‌کند بلکه بر مشکلات آن می‌افزاید و نتیجه‌ای جز کژ اندیشی و انحراف فکری، به بار نخواهد آورد. و برای احتراز از سوء فهم و مغالطه باید به معانی اصطلاحی واژه‌ها دقیقاً توجّه کرد و در مواردی که با معانی لغوی و عرفی یا اصطلاحات سایر علوم، وفق نمی‌دهد تفاوت آنها را کاملاً در نظر گرفت تا خلط و اشتباهی رخ ندهد.

حاصل آنکه: مفهوم فلسفی وجود، مساوی است با مطلق واقعیت، و در نقطه‌ی مقابل عدم، قرار دارد و باصطلاح، نقیض آن است و از ذات مقدّس الهی گرفته تا واقعیتهای مجرّد و مادّی، و همچنین از جواهر تا اعراض
می‌گیرد. و همین واقعیّتهای عینی هنگامی که در ذهن به صورت قضیّه، منعکس می‌گردند دست کم دو مفهوم اسمی از آنها گرفته می‌شود که یکی در طرف موضوع قرار می‌گیرد و معمولاً از مفاهیم ماهوی است و دیگری که مفهوم «موجود» باشد در طرف محمول قرار می‌گیرد که از مفاهیم فلسفی است، و مشتق بودن آن مقتضای محمول بودن آن است.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ گروهی از متکلّمین پنداشته‌اند که واژه‌ی «وجود» را با یک معنی نمی‌توان هم به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات. از این‌روی بعضی از ایشان گفته‌اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت. و بعضی دیگر برای آن، دو معنی قائل شده‌اند: یکی مخصوص خدا، و دیگری مشترک بین همه‌ی مخلوقات.

۲ ـ منشأ شبهه‌ی ایشان خلط بین مفهوم و مصداق است یعنی مصداق وجود است که در خدا و مخلوقات، فرق می‌کند نه مفهوم آن. و می‌توان منشأ آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی، دانست یعنی اشتراک یک مفهوم فلسفی دلیل وحدت ماهوی موارد آن نیست.

۳ ـ لازمه‌ی قول اول این است که هلیّات بسیطه از قبیل حمل اوّلی و بدیهی باشند. و نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد.

۴ ـ لازمه‌ی قول دوم این است که وجودی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود از مصادیق نقیض وجودی باشد که به ممکنات نسبت داده می‌شود یعنی از مصادیق عدم باشد.

۵ ـ منطقیّین رابطه‌ی قضایا را که مفهومی حرفی است «وجود رابط» نامیده‌اند. و اشتراک وجود بین این معنای حرفی و معنای اسمی معروفش از قبیل اشتراک لفظی است.

۶ ـ وجود رابط در قضایا دلیل وجود رابط عینی نمی‌شود و چنانکه قبلاً گفته شد احکام فلسفی را نمی‌توان از احکام منطقی، استنتاج کرد.

۷ ـ بعضی از فلاسفه‌ی غربی مفهوم اسمی وجود را انکار کرده‌اند و بر اساس آن، هلیّه‌ی بسیطه را قضیّه‌ی حقیقی نشمرده‌اند.

۸ ـ شاید منشأ این توهّم، این باشد که در زبان ایشان واژه‌ای که حاکی از رابط قضایا است عیناً همان واژه‌ای باشد که از مفهوم اسمی حکایت می‌کند.

۹ ی‌دارالفاظ وجود و موجود بحثهایی انجام گرفته که ربطی به فلسفه ندارد مانند مصدر یا اسم مصدر بودن وجود و اسم مفعول بودن موجود، و لوازمی که بر آنها مترتّب می‌شود.

۱۰ ـ وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است و هم شامل ذوات می‌شود و هم اَحداث و حالات، و هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود مفهوم «موجود» محمول آن قرار می‌گیرد که در آن هم جهات ادبی، لحاظ نمی‌شود.

www.taq.ir

درس بیست و سوم
واقعیّت عینی

شامل:

بداهت واقعیّت عینی

گونه‌های انکار واقعیّت

راز بداهت واقعیّت عینی

منشأ اعتقاد به واقعیّت مادّی

www.taq.ir

بداهت واقعیّت عینی

نظر به اینکه موضوع فلسفه «موجود» است در دو درس گذشته توضیحی پیرامون مفهوم آن دادیم و اینک به بیان بدیهی بودن اعتقاد به حقیقت عینی آن می‌پردازیم.

حقیقت این است که وجود، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقّق خارجی، مانند علم است و همچنانکه مفهوم آن، نیازی به تعریف ندارد تحقّق عینی آن هم بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. و هیچ انسانی عاقلی چنین توهّمی هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری. و حتّی سوفیستهایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند دست کم وجود خود انسان را قبول دارند. تنها یک جمله از «گرگیاس» که افراطی‌ترین سوفیستها به شمار می‌رود نقل شده که ظاهر آن، انکار مطلق هر وجودی است چنانکه در مبحث شناخت‌شناسی گذشت. ولی گمان نمی‌رود که مراد وی ـ به فرض صحّت نقل ـ همین ظاهر کلام باشد به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود، مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلی شده بوده یا در اظهار این کلام، غرضی داشته باشد.

در درس دوازدهم درباره‌ی شبهه‌ی نفی علم گفتیم که خود آن، متضمّن چندین علم است در اینجا اضافه می‌کنیم که همان شبهه، مستلزم پذیرفتن موجوداتی است که متعلّق علمهای یاد شده می‌باشند. امّا اگر کسی وجود خودش و وجود انکارش را هم انکار کند مانند کسی است که در مسأله‌ی گذشته وجود شکش را هم انکار نماید و باید او را عملاً وادار به پذیرفتن واقعیّت کرد.

به هر حال، انسان عاقلی که ذهنش با شبهات سوفیستها و شکّاکان و ایده‌آلیستها آلوده نشده باشد نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورتها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می‌پذیرد بلکه به وجود انسانهای دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد و از این‌روی هنگامی که گرسنه می‌شود به خوردن غذای خارجی می‌پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما می‌کند در مقام استفاده از اشیاء خارجی برمی‌آید و موقعی که با دشمنی روبرو شود یا خطر دیگری را احساس کند به فکر دفاع و چاره‌جویی می‌افتد و اگر بتواند به مبارزه برمی‌خیزد و گرنه فرار را بر قرار، ترجیح می‌دهد و نیز هنگامی که احساس دوستی می‌کند در صدد انس گرفتن با دوست خارجی برمی‌آید و با او روابط دوستانه، برقرار می‌نماید، و همچنین در سایر امور زندگی. و گمان نمی‌رود که سوفیستها و ایده‌آلیستها هم جز این رفتاری داشته بودند و گرنه زندگی آنان دیری نمی‌پایید و یا از گرسنگی و تشنگی می‌مردند و یا دچار آفت و سانحه‌ی دیگری می‌شدند.

از این‌روی گفته می‌شود که اعتقاد به وجود عینی، بدیهی و فطری است. ولی این سخن نیاز به بسط و تفصیلی دارد که در حدود گنجایش این مبحث، به آن می‌پردازیم. امّا قبل از پرداختن به این مطلب، خوب است گونه‌های مختلف انکار واقعیت را برشمریم تا در برابر هر یک از آنها موضع مناسبی اتّخاذ نماییم.

گونه‌های انکار واقعیّت

انکار واقعیّت عینی به شکلهای مختلفی ظاهر می‌شود که می‌توان آنها را در پنج گروه دسته‌بندی کرد:

۱ ـ انکار مطلق هستی به طوری که برای مفهوم «موجود» که موضوع فلسفه است هیچ مصداقی باقی نماند چنانکه ظاهر کلامی که از گرگیاس، نقل شده اقتضاء دارد. واضح است که با چنین فرضی نه تنها جایی برای بحثهای فلسفی و علمی باقی نمی‌ماند بلکه باید باب گفت و شنود را هم مطلقاً بست. و در برابر چنین ادّعائی پاسخ منطقی، کارآیی ندارد و باید به وسایل عملی، دست زد.

www.taq.ir

۲ ـ انکار هستی خارج از «من درک کننده» به طوری که تنها برای مفهوم «موجود» یک مصداق باقی بماند. این ادّعاء گرچه به سخافت ادّعای قبلی نیست ولی بر اساس آن، ادّعا کننده حقّ بحث و گفتگو ندارد زیرا وجود شخص دیگری را نمی‌پذیرد تا با او به بحث و مناظره بپردازد و اگر چنین کسی در مقام مباحثه برآید باید نخست او را به نقض ادّعای خودش محکوم کرد پذیرفتن این نقض، مستلزم خروج از این فرض است.

۳ ـ انکار هستی ماوراء انسان، چنانکه از بعضی از سوفیستها نقل شده است. و بر اساس آن، مصداق «موجود» منحصر در انسانها خواهد بود. این ادّعاء که نسبتاً معتدلتر است باب بحث و گفتگو را باز می‌کند و جا دارد که از ادّعا کننده، دلیل پذیرفتن وجود خودش و انسانهای دیگر را سؤال کرد و وی را به پذیرفتن بدیهیّات، ملزم نمود و سپس بر اساس بدیهیّات، مسائل نظری را هم برایش اثبات کرد.

۴ ـ انکار هستی موجودات مادّی، چنانکه از سخنان «بارکلی» برمی‌آید. زیرا وی موجود را مساوی با درک کننده و درک شونده می‌شمارد و درک کننده را شامل خدا و موجودات غیر مادّی می‌داند. سپس در صدد برمی‌آید که درک شونده‌ها را منحصر در صورتهای ادراکی (معلومات بالذات) نماید که در خود درک کننده‌ها تحقّق می‌یابند نه خارج از ایشان. و بدین ترتیب، جایی برای وجود خارجی اشیاء مادّی باقی نمی‌ماند.

سایر ایده‌آلیستهایی که مانند «هگل» جهان را به صورت اندیشه‌هایی برای روح مطلق، تصوّر می‌کنند و آنها را محکوم قوانین منطقی (نه قوانین علّی و معلولی) می‌دانند نیز به این گروه، ملحق می‌شوند.

۵ ـ جا دارد که در برابر ایده‌آلیستها که بخشی از واقعیّت (یعنی واقعیّت مادّی) را انکار می‌کنند ماتریالیستها را نیز از منکرین واقعیّت به شمار آورد. زیرا ایشان در حقیقت، بخش عظیمتری از واقعیت را انکار می‌کنند. افزون بر این، سخن ایده‌آلیستها منطقی‌تر از ایشان است زیرا تکیه‌گاه آنان علوم حضوری و تجارب درونی است که دارای ارزش مطلق می‌باشند. هر چند در استنتاجاتشان به خطا می‌روند ولی تکیه‌گاه ماتریالیستها داده‌های حسّی است که خاستگاه بیشترین خطاها در ادراک می‌باشند.

با توجّه به گونه‌های مختلف انکار واقعیّت، به این نتیجه می‌رسیم که تنها فرض اوّل به معنای انکار مطلق واقعیت است و فرضهای دیگر هر کدام به معنای انکار بخشی از واقعیت و محدود کردن دایره‌ی آن می‌باشد.

از سوی دیگر، در برابر هر یک از فرضهای پنجگانه، فرض دیگری وجود دارد که به صورت شک در مطلق واقعیت یا واقعیتهای خاص، ظاهر می‌شود. این شکها اگر توأم با ادّعای نفی امکان علم باشد یعنی اگر گوینده علاوه بر اینکه خودش اظهار شک می‌کند ادّعا داشته باشد که منطقاً هیچکس نمی‌تواند علم پیدا کند چنین ادّعائی در واقع، مربوط به شناخت‌شناسی می‌شود و پاسخ آن در جای خودش داده شده است. امّا اگر اظهار شک، توأم با نفی امکان علم نباشد می‌تواند پاسخ خود را در مباحث هستی شناسی بیابد. و اصولاً تبیین مسائل فلسفی برای رفع و دفع اینگونه شکها و شبهه‌ها است.

راز بداهت واقعیّت عینی

چنانکه در آغاز این درس، اشاره کردیم انکار مطلق واقعیت و هیچ‌انگاری جهان، سخنی نیست که هیچ عاقلی آگاهانه و بی غرضانه بر زبان بیاورد همانگونه که انکار مطلق علم و اظهار شک در همه چیز حتی در وجود خود شک و شک کننده چنین است. و به فرض اینکه کسی چنین اظهاری کند نمی‌توان او را با استدلال منطقی، محکوم کرد بلکه باید به او پاسخ عملی داد.

www.taq.ir

از سوی دیگر، وجود همه‌ی واقعیتهای خاصّ هم بدیهی نیست و اثبات بسیاری از آنها نیاز به دلیل و برهان دارد و چنانکه اشاره شد یکی از بزرگترین وظایف فلسفه، اثبات انواع واقعیتهای خاصّ است.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که راز بداهت اصل واقعیّت چیست؟

ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته، و تصدیق به واقعیت مادّی بطور متعیّن و مشخّص، مقتضای فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همه‌ی انسانها است چنانکه رفتار عملی ایشان نیز آنرا تأیید می‌کند. و بدین ترتیب چهار گونه از گونه‌های انکار واقعیت (غیر از گونه‌ی پنجم) ابطال می‌شود.

ولی این سخن، از ارزش منطقی کافی، برخوردار نیست زیرا همانگونه که در درس هفدهم و نوزدهم گفته شد چنین مطلبی نمی‌تواند صحّت این اعتقادها را تضمین کند و جای این سؤال، باقی می‌ماند که از کجا اگر عقل ما طور دیگری آفریده شده بود بگونه‌ی دیگری درک نمی‌کرد؟ افزون بر این، استناد به نظر و رفتار انسانها در واقع، استدلال به استقراء ناقص است که ارزش منطقی صد در صد ندارد.

ممکن است گفته شود که این تصدیقات از بدیهیات اوّلیه که صِرف تصوّر موضوع و محمول آنها، تصدیق، کفایت می‌کند.

ولی این ادّعا هم نادرست است زیرا اگر قضیّه را به صورت «حمل اوّلی» فرض کنیم روشن است که مفاد آن چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نخواهد بود، و اگر آن‌را به صورت «حمل شایع» فرض کنیم و موضوع آن‌را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل «ضروریات ذاتیه» به حساب آوریم صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع است در صورتی که منظور این است که وجود خارجی آن با همین قضیّه، اثبات شود. و به دیگر سخن: قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه‌اند و مفاد آنها این است که هر گاه مصداق موضوع در خارج، تحقّق یافت محمول قضیّه برای آن، ثابت خواهد بود. مثلاً قضیّه‌ی بدیهی معروف «هر کلّی از جزء خودش بزرگتر است» نمی‌تواند وجود کل و جزء را در خارج، اثبات کند بلکه معنایش این است که هرگاه «کلّ»ی در خارج، تحقّق یافت از جزء خودش بزرگتر خواهد بود.

بطلان این ادّعا نسبت به واقعیّتهای مادّی روشنتر است زیرا فرض نفی وجود از جهان مادّی، امتناعی ندارد. و اگر اراده‌ی الهی، تعلّق نگرفته بود چنین جهانی به وجود نمی‌آمد چنانکه بعد از آفریدن آن هم هر وقت اراده کند آنرا نابود خواهد کرد.

حقیقت این است که بداهت واقعیّت در مورد وجدانیّات و اموری که با علم حضوری خطا ناپذیر، درک می‌شوند شکل می‌گیرد و سپس با انتزاع مفهوم «موجود» و «واقعیّت» از موضوعات آنها به صورت «قضیّه‌ی مهمله» که دلالت بر اصل واقعیت دارد درمی‌آید و بدین ترتیب، اصل واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته به صورت یک قضیّه‌ی بدیهی، نمودار می‌گردد.

منشأ اعتقاد به واقعیت مادّی

نتیجه‌ای که از بحث گذشته به دست آمد این بود که منشأ اعتقاد به اصل واقعیّت عینی، همان علم حضوری به واقعیتهای وجدانی است و بنابراین، نمی‌توان علم به سایر واقعیتها و از جمله واقعیّتهای مادّی را «بدیهی» به حساب آورد. زیرا همانگونه که در درس هیجدهم گفته شد آنچه را واقعاً می‌توان بدیهی و مستغنی از هر گونه استدلالی دانست وجدانیّات و بدیهیّات اوّلیه است و وجود واقعیّتهای مادّی جزء هیچکدام از این دو دسته نیست. از این‌روی این سؤال، مطرح می‌شود که منشأ اعتقاد جزمی به وجود واقعیّتهای مادّی چیست؟ و چگونه است که هر انسانی خود بخود وجود آنها را می‌پذیرد و رفتار همه‌ی انسانها بر همین اساس، استوار است؟

www.taq.ir

پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیت مادّی از یک استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می‌گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام «فطریّات» نیز نامیده می‌شود.

توضیح آنکه بسیاری از موارد، عقل انسان بر اساس آگاهیهایی که به دست آورده با سرعت و تقریباً به صورت خودکار نتیجه‌هایی می‌گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج، انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصاً در دوران کودکی که هنوز، خود آگاهی انسان رشد نیافته این سیر ذهنی، توأم با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی، نزدیکتر می‌باشد. و از این‌روی چنین پنداشته می‌شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات، حاصل شده و به دیگر سخن: خود بخودی و فطری است. ولی هر قدر خود آگاهی انسان، رشد یابد و از فعّالیتهای درون ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته می‌شود و تدریجاً به صورت استدلال منطقی آگاهانه، ظاهر می‌شود.

قضایایی را که منطقیّین به نام «فطریات» نامگذاری کرده‌اند و آنها را به این صورت تعریف نموده‌اند: قضایایی که توأم با قیاس هستند (القضایا التی قیاساتها معها) یا حدّ وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است، در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آنها با سرعت و نیمه آگاهانه، انجام می‌گیرد.

علم به واقعیات مادّی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی، حاصل می‌شود که مخصوصاً در دوران کودکی، از مرتبه‌ی آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنرا به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی‌آید:

این پدیده‌ی ادراکی (مثلاً سوزش دست هنگام تماسّ با آتش) معلول علّتی است، و علّت آن یا خود نفس (= من درک کننده) است و یا چیزی خارج از آن. امّا من خودم آن‌را به وجود نیاورده‌ام زیرا هرگز نمی‌خواستم دستم بسوزد. پس علّت آن، چیزی خارج از وجود من خواهد بود.

البتّه برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیاء مادّی به وصف مادّیت، مضاعف شود و احتمال یک تأثیر غیر مادّی دیگری نفی شود نیاز به ضمیمه کردن استدلالهای دیگری دارد که مبتنی بر شناخت ویژگیهای موجودات مادّی و غیر مادّی می‌باشد. ولی خدای متعال چنین توانی را به ذهن انسان داده است که قبل از آنکه ملکه‌ی استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند بتواند بصورت ارتکازی و با استدلال نیمه آگاهانه به دست بیاورد و بدین وسیله، نیاز زندگی خود را تأمین کند.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ اصل واقعیّت عینی همانند اصل علم، بدیهی و غیر قابل انکار است.

۲ ـ وجود موجودات عینی دیگر غیر از «منِ درک کننده» نیز قطعی است و رفتار همه‌ی انسانها بر اساس پذیرفتن آنها استوار است.

۳ ـ انکار واقعیت عینی را می‌توان بر پنج گونه، تقسیم کرد که یکی انکار مطلق واقعیّت است و بقیّه انکار واقعیتهای خاص. مانند قول به انحصار درک‌کننده، یا انحصار آن به انسانها، یا قول به انکار وجود مادّی، یا قول به انکار وجود غیر مادّی.

۴ ـ بعضی اعتقاد به واقعیت عینی را بطور اجمال، و به واقعیت مادّی را به صورت خاص، مقتضای فطرت عقل دانسته‌اند چنانکه قبلاً اشاره شد چنین سخنی علاوه بر اینکه قابل منع است نمی‌تواند صحّت این اعتقاد را تضمین نماید.

۵ ـ همچنین اعتقاد به واقعیات عینی را نمی‌توان از بدیهیات اوّلیه شمرد، زیرا مفاد حمل اوّلی، چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نیست، و صدق حمل شایع هم مشروط به تحقّق موضوع است.

۶ ـ راز بدیهی بودن اعتقاد به واقعیت عینی، علم حضوری به امور وجدانی است که از آنها قضیّه‌ی مهمله‌ای گرفته می‌شود که مفاد آن وجود واقعیّت فی الجمله است.

۷ ـ اعتقاد به واقعیت مادّی، در حقیقت از قضایای قریب به بداهت است که ابتداء انسان آن‌را به صورت ارتکازی و بر اساس استدلالی نیمه آگاهانه، درک می‌کند و سپس با استدلال دقیق فلسفی، علم آگاهانه و مضاعف به آن، پیدا می‌کند.

۸ ـ شکل استدلال برای واقعیتهای مادّی این است: این پدیده‌ی ادراکی معلول علّتی است، علّت آن یا من هستم یا موجودی خارج از من، ولی من علّت آن نیستم، پس علّت آن در خارج، موجود است.

www.taq.ir

درس بیست و چهارم
وجود و ماهیّت

شامل:

ارتباط مسائل وجود و ماهیّت

کیفیّت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

کیفیّت آشنایی ذهن با ماهیّات

www.taq.ir

ارتباط مسائل وجود و ماهیّت

در ضمن درسهای گذشته، بارها اشاره شد که واقعیّت عینی، هنگامی که در ذهن (ظرف علم حصولی) انعکاس می‌یابد به صورت قضیّه‌ی هلیّه‌ی بسیطه، منعکس می‌شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل، تشکیل می‌یابد و یکی از آنها که معمولاً در طرف موضوع، قرار می‌گیرد مفهومی ماهوی است که می‌توان آن‌را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی، در نظر گرفت؛ و دیگری که در طرف محمول، واقع می‌شود مفهوم «موجود» است که از معقولات ثانیه‌ی فلسفی به شمار می‌رود و دلالت بر تحقّق مصداق آن ماهیّت دارد. و بدین ترتیب، دو مفهوم مختلف از یک حقیقت بسیط، گرفته می‌شود که هر کدام دارای احکام و ویژگیهایی است.

درباره‌ی مفهوم موجود و وجود، فلاسفه به همین اندازه اکتفاء کرده‌اند که از مفاهیم عقلی بدیهی است و دیگر، متعرّض کیفیّت دستیابی ذهن به این مفهوم نشده‌اند و تنها در عصر اخیر، مرحوم استاد علّامه‌ی طباطبائی ـ رضوان الله علیه ـ در صدد بیان کیفیت انتزاع آن برآمده‌اند.

و امّا درباره‌ی پیدایش مفاهیم ماهوی، نظرهای گوناگونی داده شده که در مبحث شناخت‌شناسی با آنها آشنا شدیم و نظریه‌ی مورد قبول، این بود که نیروی ذهنی خاصّی به نام عقل، این مفاهیم را به طور خودکار، از مدرَکات خاصّ می‌گیرد و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیّت و قابلیّت انطباق آنها بر مصادیق بی‌شمار است.

ولی بسیاری از فلاسفه، مخصوصاً مشّائین، کیفیّت به دست آوردن مفاهیم ماهوی را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که منشأ بحثها و کشمکشهای زیادی در طول تاریخ فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفی، آثار خاصّی را به جای نهاده است.

حاصل بیان ایشان این است: هنگامی که ما چند فرد انسان را مثلاً با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که این افراد، علی رغم اختلافاتی که در طول و عرض و رنگ پوست و دیگر اوصاف خاصّ دارند همگی مشترکند که منشأ آثار مشترکی در ایشان می‌شود، و صفات خاصّ هر فرد، در واقع مشخصات خاصّ آن فرد است که او را از دیگر افراد، متمایز می‌سازد. پس ذهن به وسیله‌ی حذف مشخّصات فردی، به ادراک مفهوم کلّی انسان، دست می‌یابد که ماهیّت افراد انسانی، نامیده می‌شود.

از این‌روی برای دستیابی مستقیم به هر ماهیّتی ادراک چند فرد از آن‌را لازم می‌دانند تا ذهن با توجّه به خصوصیّات عرَضی فردی و حذف آنها بتواند جهت ذاتی مشترک را از عوارض مشخصه، تجرید کرده ماهیّت کلّی را انتزاع نماید. مگر اینکه ماهیّتی از راه تجزیه و ترکیب دیگرها شناخته شود که در این صورت، نیازی به شناخت قبلی افراد خودش نخواهد داشت.

بنابراین، ماهیّت هر چیزی همواره در خارج، مخلوط با ویژگیهایی است که موجب تشخّص آن می‌شود و تنها عقل است که می‌تواند ماهیّت را از جمیع عوارض مشخّصه، تجرید کند و ماهیّت صرف و خالص و تجرید شده از خصوصیّات را بیابد. پس، آنچه را بعد از تجرید می‌یابد همان امری است که در خارج همراه با خصوصیات فردی و عوارض مشخّصه، موجود است و با کثرت عوارض، تعدّد و تکثّر می‌یابد ولی هنگامی که عقل آن‌را تجرید کرد دیگر قابل تعدّد نیست و از این‌روی گفته‌اند که ماهیّت صِرف، قابل تکرار نیست (صِرف الشیء لا یتثنّی و لا یتکرّر). و چون ماهیّت با همان وصف وحدت ماهوی، قابل انطباق بر افراد بی‌شمار است آنرا «کلّی طبیعی» نامیده‌اند که البتّه وصف کلیّت تنها در ذهن، عارض آن می‌شود و گرنه همانگونه که گفته شد در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخّصه می‌باشد، و به صورت افراد و جزئیات، تحقّق می‌یابد.

به دنبال آن، مسئله‌ی دیگری مطرح شده که آیا خود کلّی طبیعی هم در خارج، وجود دارد یا آنچه در خارج هست همان افرادند و کلّی طبیعی تنها در ذهن، تحقّق می‌یابد؟ و بر سر آن، بحثها و مناقشات فراوانی انجام یافته و بالأخره نظر محقّقین بر

www.taq.ir

این قرار گرفته که کلّی طبیعی خود بخود در خارج، موجود نمی‌شود بلکه وجود آن به وجود افرادش می‌باشد و افراد، نقش واسطه را در تحقّق کلّی طبیعی، ایفاء می‌کنند.

ولی در اینجا سؤال دقیق دیگری مطرح می‌شود که آیا وساطت افراد برای تحقّق کلّی طبیعی به عنوان وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض؟ به دیگر سخن: آیا وساطت افراد موجب این می‌شود که کلّی طبیعی حقیقةً با وجود دیگری غیر از وجود افراد، تحقّق یابد و صفت موجودیت را به عنوان صفت حقیقی برای خودش واجد شود، یاراینکهووساطتّصاف عرَضی و مجازی آن به موجودیّت می‌گردد؟

از سوی دیگر، اشکالی از طرف فلاسفه‌ی اسلامی بر نظریه تشخّص کلّی به وسیله‌ی عوارض مشخّصه شده، مبنی بر اینکه هر یک از عوارض هم در واقع، دارای ماهیّتی هستند که در ذهن، متّصف به کلیّت می‌شود و از این‌روی در نیاز به تشخّص، با ماهیّت معروض، شریکند و این سؤال درباره‌ی خود آنها تکرار می‌شود که تشخّص بخش آنها چیست؟ و چگونه انضمام ماهیّات کلّیه‌ای موجب تشخّص ماهیّت کلیه‌ی معروض می‌گردد؟

سرانجام فارابی، این راه حلّ را ارائه داد که تشخّص، لازمه‌ی ذاتی وجودِ عینی است، و هر ماهیّتی در واقع، با وجود، تشخّص می‌یابد. و امّا عوارض مشخّصه را که تشخّص هر یک از آنها در گرو وجود خودش می‌باشد تنها به عنوان نشانه‌هایی از تشخّص ماهیّت معروض می‌توان به حساب آورد نه اینکه حقیقةً موجب تشخّص آن بشوند.

به نظر می‌رسد که این سخن فارابی، نخستین جوانه‌ی قول به «اصالت وجود» است که تدریجاً رشد یافت تا اینکه در زمان صدر المتألهین به صورت یک مسئله‌ی مستقلّ و بنیادی در حکمت متعالیه در آمد.

با این توضیح مختصری که دادیم و ضمناً به مسائل متعدّدی اشاره کردیم روشن شد که‌یمسئلهاصالت وجود، مسئله‌ای نیست که به طور ابتداء به ساکن، طرح و مورد پژوهش قرار گرفته باشد. و از اینجا می‌توان حدس زد که چرا طرح کردن آن به عنوان نخستین مسئله فلسفی، موجب ابهام و سردرگمی دانشجویان می‌شود به طوری که بعد از صرف وقت زیاد در بحث پیرامون آن، باز هم به درستی درنمی‌یابند که انگیزه‌ی طرح این مسئله چه بوده؟ و چه مشکل فلسفی را می‌تواند حل کند؟

پس برای اینکه مسئله اصالت وجود، جای شایسته‌ی خود را بیابد و بتوان آن‌را به صورت روشنی تبیین کرد باید قبلاً به مسائل دیگری که زمینه‌ی طرح و همچنین زمینه‌ی تبیین آن‌را فراهم می‌کنند اشاره کنیم و درباره‌ی هر یک، موضع صحیح و مشخّصی را اتّخاذ نماییم سپس به توضیح اصطلاحات و مفاهیم مورد نیاز در این مبحث بپردازیم و آنگاه اصل مسئله را مورد بحث قرار دهیم. و در آن صورت است که هم به شکل روشنی حلّ می‌شود و هم تأثیر شایان آن در حلّ دیگر مسائل مهمّ فلسفی، آشکار می‌گردد.

کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

چنانکه اشاره کردیم از فلاسفه‌ی پیشین، بیانی درباره‌ی کیفیت انتزاع این مفهوم، به دست ما نرسیده، و در میان فلاسفه‌ی اسلامی، نخستین بار مرحوم استاد ـ رضوان الله علیه ـ به این مطلب پرداخته‌اند. ایشان در «اصول فلسفه» و همچنین در «نهایة الحکمه» بیانی دارند که حاصلش این است:

انسان ابتداءً وجود رابط در قضایا را که در واقع، فعل نفس است حضوراً می‌یابد و ذهن، از آن، مفهومی حرفی می‌گیرد که در زبان فارسی با کلمه‌ی «است» از آن، حکایت می‌شود. سپس آن‌را به صورت استقلالی می‌نگرد و مفهوم اسمی وجود را با قید اضافه (وجود مضاف) انتزاع می‌کند و بعد قید آنرا حذف کرده به صورت مطلق، درک می‌کند. مثلاً در جمله‌ی «علی دانشمند

www.taq.ir

است» نخست معنای «است» را از حکم نفس به ثبوت دانش برای علی می‌گیرد که معنایی است حرفی و تصوّر آن جز در ضمن جمله‌ی میسّر نیست. سپس آن‌را به صورت مستقلّ، لحاظ می‌کند چنانکه معنای حرفی «از» را مستقلاً لحاظ کرده آن‌را به «ابتداء» تفسیر می‌نماید و می‌گوید: کلمه‌ی «از» دلالت بر «ابتداء» می‌کند. و بدین ترتیب، معنای «ثبوت دانش برای علی» را که یک مفهوم اضافی و متضمّن معنای نسبت است به دست می‌آورد. آنگاه حیثیت اضافه و نسبت آنرا حذف کرده به معنای مستقلّ و مطلق «وجود» نائل می‌شود.

ولی شاید بتوان بیان ساده‌تری برای آشنایی ذهن با مفهوم وجود و سایر مفاهیم فلسفی، ارائه داد که نمونه‌ی آن‌را در اینجا ذکر می‌کنیم و در موارد دیگر هم به آن، اشاره خواهیم کرد. و آن این است:

هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی، مثلاً ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از بر طرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود ذهن، مستعد می‌شود که از حالت اوّل، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم، مفهوم «عدم ترس» را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت، مفهومهای مطلق «وجود» و «عدم» را به دست بیاورد.

این شیوه‌ای است که در انتزاع سایر مفاهیم فلسفی هم به کار می‌رود و از مقایسه‌ی دو موجود از دیدگاه خاصّی دو مفهوم متقابل، انتزاع می‌شود. و از اینجا راز جفت بودن این مفاهیم، آشکار می‌گردد. مانند مفهوم علّت و معلول، خارجی و ذهنی، بالقوّه و بالفعل، ثابت و متغیّر. و در درس پانزدهم بیان کردیم که یکی از فرقهای مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی این است که دسته‌ی اول به طور اتوماتیک در ذهن، انعکاس می‌یابد ولی دسته‌ی دوم نیاز به فعالیّت درون ذهنی و مقایسه و تحلیل دارد و در اینجا هم دیدیم که چگونه ذهن به وسیله‌ی مقایسه‌ی دو حالت نفسانی، استعداد انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پیدا می‌کند

کیفیّت آشنایی ذهن با ماهیّات

صرف نظر از قول افلاطونیان که ادراک ماهیّات را به مشاهده‌ی حقایق مجرّد یا یادآوری مشاهده‌ی قبلی آنها تفسیر می‌کنند و بعضی از اقوال دیگر، مشهور بین فلاسفه این است که ادراک ماهیّات از راه تجرید مدرکات خاصّ از عوارض مشخّصه، صورت می‌پذیرد. و بر این اساس، تقدّم ادراک چند مورد جزئی و مشخّص را لازم می‌دانند. ولی اوّلاً جای این سؤال باقی می‌ماند که در مورد انواع منحصر در فرد چگونه این تجرید، انجام می‌گیرد؟ و ثانیاً در مورد خود عوارض که به قول خودشان دارای ماهیّاتی هستند چه باید گفت؟ زیرا در مورد هر امر عرَضی نمی‌توان گفت که دارای عوارض مشخّصه‌ای است که با تجرید و تقشیر آنها، ماهیّت کلّی به دست می‌آید!

از اینروی بعضی از بزرگان فرموده‌اند که این بیان فلاسفه، بیانی تمثیلی و برای تقریب مطلب به ذهن نوآموزان فلسفه است.

حقیقت این است که مفهوم ماهوی، یک ادراک انفعالی است که برای عقل، حاصل می‌شود و تنها تقدّم یک ادراک شخصی، برای حصول آن کفایت می‌کند، همانگونه که ادراک خیالی، ادراک انفعالی خاصّی است که به دنبال ادراک حسّی واحدی، در قوّه‌ی خیال، تحقّق می‌یابد.

مثلاً هنگامی که چشم ما رنگ سفیدی را دید صورت خیالی آن در قوّه‌ی خیال، و مفهوم کلّی آن در عقل، انعکاس می‌یابد که از آن به «ماهیّت سفیدی» تعبیر می‌شود، و همچنین در مورد سایر مدرکات حسّی و شخصی دیگر.

www.taq.ir

آنچه موجب پیدایش چنین نظریّه‌ای شده که درک ماهیّت کلّی از راه تجرید و تقشیر عوارض، حاصل می‌شود این است که در موجودات مرکّب مانند وانسان که آنها را بطریق حواسّ مختلف و حتّی با کمک ابزارهای علمی و تجزیه و تحلیلها و استنتاجات ذهنی، شناخته می‌شود و طبعاً مفاهیم عقلی گوناگونی از آنها انتزاع می‌گردد چگونه می‌توان ماهیّت واحدی را به آنها نسبت داد که جامع ذاتیّات آنها باشد؟

در این موارد، چنین اندیشیده‌اند که نخست باید جهات عارضی آنها را شناخت جهاتی که تبدیل و تبدّل و زوال آنها موجب از بین رفتن اصل آن موجود نمی‌شود، مثلاً اگر رنگ پوست انسان از سفیدی به سیاهی گرایید انسانیت او زایل نمی‌شود و همچنین تغییراتی که در طول و عرض و سایر صفات بدنی و حالات روانی وی پدید می‌آید. پس، همه‌ی این جهات و اوصاف، نسبت به انسان، عارضی هستند و برای شناختن ماهیّت وی باید آنها را حذف کرد. و یکی از بهترین راهها برای شناختن اوصاف غیر ذاتی این است که ببینیم در افراد مختلف، تفاوت می‌کند پس باید چند فرد انسان را در نظر بگیریم که دارای صفات و عوارض مختلف هستند و از راه اختلاف آنها پی ببریم که هیچکدام از آنها ذاتی انسان نیست تا برسیم به مفاهیمی که اگر از انسان، سلب شود دیگر انسانیت او باقی نخواهد ماند و آنها همان مفاهیم ذاتی و مشترک بین همه‌ی افراد و تشکیل دهنده‌ی ماهیّت وی خواهند بود. و بدین ترتیب، ماهیّات مرکّب را دارای اجناس و فصولی دانسته‌اند که هر کدام از آنها از حیثیّت ذاتی خاصّی در ماهیّت مرکّب، حکایت می‌کند، چنانکه در منطق کلاسیک، بیان شده است.

امّا این مطالب، مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که باید در فلسفه، مورد بررسی قرار گیرد. از جمله اینکه: آیا هر یک از موجودات مرکّب، دارای وجود واحد و حدود وجودی واحدی هستند که به صورت ماهیّت واحدی در ذهن، منعکس شود؟ و ملاک وحدت حقیقی آنها چیست؟ و چگونه کثرت اجزاء به وحدت مزبور، زیانی نمی‌رساند؟ و رابطه بین اجزاء با یکدیگر، و رابطه‌ی مجموع آنها با کل، به چه شکلی است؟ آیا همه‌ی اجزاء در ضمن کل، به وصف فعلیّت موجوداند یا وجود همه‌ی یا بعضی از آنها در ضمن کل، بالقوّه است؟ و یا اینکه آنچه به نام اجزاء و مقوّمات موجود مرکّب، نامیده می‌شوند در واقع، زمینه‌ساز پیدایش وجود بسیط دیگری هستند که حقیقت آن موجود را تشکیل می‌دهند و از روی مسامحه، مجموع آنها موجود واحدی نامیده می‌شود؟

به فرض اینکه این مسائل و جز آنها به صورتی حلّ گردد که با تئوری منطقی جنس و فصل کاملاً سازگار باشد تازه در مورد ماهیّات مرکّب، صادق خواهد بود و ادراک ماهیّات بسیط را نمی‌توان به این صورت، توجیه نمود و بالأخره هر ماهیّت مرکّبی از چند ماهیّت بسیط، تشکیل می‌یابد و سؤال درباره‌ی معرفت بسایط بجای خود باقی خواهد ماند.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، از انعکاس واقعیّات خارجی در ذهن، به دست می‌آیند.

۲ ـ فلاسفه در مورد مفهوم وجود به همین اندازه اکتفاء کرده‌اند که از مفاهیم عامّ بدیهی است.

۳ ـ در مورد مفهوم ماهوی گفته‌اند که از تجرید عوارض مشخّصه، به دست می‌آید و چون قابل صدق بر افراد بی شمار است آنرا «کلّی طبیعی» نامیده‌اند که در خارج، به صورت مخلوط با عوارض، تحقّق می‌یابد و وصف کلیّت آن مخصوص به مفهوم ذهنی آن است که عاری و خالص از عوارض می‌باشد.

۴ ـ در مورد وجود کلّی طبیعی در خارج، نظرهای مختلفی ابراز شده و نظر محقّقین این است که با وساطت وجود افراد، موجود می‌شود.

۵ ـ درباره‌ی این نظر، سؤال دقیقی مطرح می‌شود که آیا وساطت افراد از قبیل وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض؟

۶ ـ فلاسفه‌ی پیشین، تشخّص ماهیّت را به وسیله عوارض مشخّصه، توجیه می‌کردند ولی این اشکال بر ایشان وارد بود که عوارض هم به عنوان ماهیّات کلّیه، نمی‌توانند موجب تشخّص ماهیّت معروض گردند. تا اینکه فارابی، ثابت کرد که تشخّص، لازمه‌ی ذاتی وجود است و هر ماهیّتی در سایه‌ی وجود، تشخّص می‌یابد.

۷ ـ این نظریّه‌ی فارابی، جوانه‌ی قول به اصالت وجود بود که تدریجاً رشد کرد تا اینکه مرحوم صدر المتألّهین مسئله اصالت وجود را به عنوان یکی از اصول بنیادی حکمت متعالیه، مطرح ساخت. و می‌توان گفت که قبل از وی اکثر مسائل فلسفی، آهنگ اصالت ماهیّت داشت.

۸ ـ برای اینکه مبحث اصالت وجود جایگاه خودش را در میان مسائل فلسفی بیابد و به صورت روشنی تبیین گردد بایستی نخست به مسائلی که زمینه‌ی طرح یا تبیین آن‌را فراهم می‌کنند اشاره شود.

۹ ـ مرحوم علّامه‌ی طباطبائی ـ رضوان الله علیه ـ برای نخستین بار در صدد بیان کیفیّت آشنایی ذهن با مفهوم وجود بر آمدند و آن‌را به این صورت، تصویر کرده‌اند که ذهن انسان، نخست با مفهوم وجود رابط در قضایا (است) آشنا می‌شود و سپس با نگرش استقلالی به آن و حذف قید نسبت و اضافه، به درک مفهوم اسمی و مطلق «وجود» نائل می‌گردد.

۱۰ ـ بیان ساده‌تری که می‌توان ارائه داد این است که ذهن با توجّه به پدید آمدن و از بین رفتن حالات نفسانی، مفهوم وجود و عدم را انتزاع می‌کند. نظیر این بیان را در باره‌ی سایر مفاهیم مزدوج فلسفی نیز می‌توان جاری دانست.

۱۱ ـ آشنایی ذهن با ماهیّات بسیط، به وسیله‌ی انعکاس مفهوم آنها در عقل، حاصل می‌شود و جنبه‌ی انفعالی دارد چنانکه در مورد صورتهای خیالی نیز چنین است. و امّا بیان کیفیّت شناختن ماهیّات مرکّب، نیاز به اصولی دارد که باید بعداً مورد بررسی قرار گیرد.

۱۲ ـ مشهور میان فلاسفه و منطقیّین این است که ماهیّات با تحلیلهای ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عَرَضی، و به دست آوردن اجناس و فصولی، شناخته می‌شوند. ولی به فرض اینکه این بیان در مورد ماهیّات مرکّب، تمام باشد نمی‌توان آن‌را در مورد ماهیّات بسیط، جاری دانست.

www.taq.ir

درس بیست و پنجم
احکام ماهیّت

شامل:

اعتبارات ماهیّت

کلّی طبیعی

علّت تشخّص ماهیّ

www.taq.ir

اعتبارات ماهیّت

در درس قبل، از حکماء نقل کردیم که ماهیّت هر موجودی در خارج، مخلوط با عوارض مشخّصه است و ماهیّت صِرف و خالص، تنها در ذهن، تحقّق می‌یابد. با توجّه به این نکته، دو اعتبار برای ماهیّت، در نظر گرفته می‌شود: یکی ماهیّت مقیّده یا مخلوط که در خارج، تحقّق می‌یابد، و دیگری ماهیّت مجرّده که فقط در ذهن، قابل تصوّر است. اعتبار اوّل را «اعتبار بشرط شیء» و دومی را «اعتبار به شرط لا» می‌نامند و مقسم آنها را اعتبار دیگری برای ماهیّت می‌شمرند و آن‌را «اعتبار لا بشرط» می‌خوانند که نه حیثیّت خارجیّت و اختلاط با عوارض یا (تقیّد به وجود) در آن، لحاظ شده و نه حیثیّت ذهنیت و خالی بودن از عوارض (یا از وجود خارجی) و آنرا «کلّی طبیعی» می‌نامند. و معتقدند که چون کلّی طبیعی هیچگونه قید و شرطی ندارد نه قید اختلاط و نه قید تجرید، از این‌روی با هر دو اعتبار دیگر، جمع می‌شود. یعنی هم در خارج همراه با ماهیت مقیّده هست و هم در ذهن همراه با ماهیت مجرّده. و به همین مناسبت می‌گویند: «الماهیه من حیث هی لیست الاّ هی، لا موجودهٔ و لا معدومهٔ. و لا کلّیهٔ و لا جزئیّهٔ» یعنی هنگامی که توجّه ما به خود ماهیّت باشد و هیچ حیثیّت دیگری را در نظر نگیریم تنها مفهومی را خواهیم داشت که نه متضمّن معنای وجود است و نه معنای عدم و نه معنای کلّی بودن را در بردارد و نه معنای جزئی بودن را. و از این جهت هم متّصف به وجود می‌شود و هم متّصف به عدم، و هم متّصف به کلّی می‌گردد و هم به جزئی، ولی به عنوان صفاتی که خارج از ذات آن می‌باشند. و به دیگر سخن: همه‌ی این اوصاف به طور حمل شایع، بر ماهیّت لا بشرط (کلّی طبیعی) حمل می‌شوند ولی هیچکدام از آنها به طور حمل اوّلی، بر آن، حمل نمی‌گردند زیرا وحدت مفهومی با آن ندارند.

لازم به تذکّر است که حکماء، تعبیر «لا بشرط» و «بشرط لا» را در مورد دیگری نیز به کار می‌برند و آن در مقام فرق بین مفهوم جنس و فصل و مفهوم مادّه و صورت است. توضیح آنکه: هرگاه موجود خارجی، مرکّب از ماده و صورت باشد از هر یک از آنها مفهومی گرفته می‌شود که ممکن است عیناً جنس و فصل آن ماهیّت را تشکیل دهند با این تفاوت که اگر آن مفهومها را به عنوان جنس و فصل در نظر بگیریم قابل حمل بر یکدیگرند و مثلاً در مورد جنس و فصل انسان می‌توان گفت «ناطق حیوان است»اگر آنها را حاکی از مادّه و صورت قرار دهیم قابل حمل بر یکدیگر نیستند چنانکه هیچکدام از روح و بدن، قابل حمل بر یکدیگر نیست. در چنین مقامی می‌گویند فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم مادّه و صورت این است که جنس و فصل «لا بشرط» هستند ولی مادّه و صورت «بشرط لا».

این اصطلاح، ربطی به اصطلاح قبلی ندارد و فقط از نظر لفظی، اشتراک دارند.

نکته‌ای را که باید خاطرنشان کنیم این است که تعدّد و اختلاف «اعتبارات ماهیّت» صِرفاً امری ذهنی، و چنانکه از عنوان آن پیدا است «اعتباری» می‌باشد و هیچ منشأ عینی و خارجی ندارد و نه تنها در ازاء آنها وجودهای عینی مختلفی نیست بلکه اگر اصالت ماهیّت هم ثابت شود در برابر آنها ماهیّات متعدّدی هم نخواهد بود.

کلّی طبیعی

از بررسی اعتبارات مختلف ماهیّت، ضمناً تعریف کلّی طبیعی هم به دست آمد، و آن عبارت است از همان اعتبار مقسم بشرطی ماهیّت، که در آن هیچگونه قیدی حتّی قید تجرید و خالی بودن از عوارض یا وجود خارجی هم لحاظ نشده است و واژه‌ی «کلّی» اشاره به اشتراک آن بین افراد، و واژه‌ی «طبیعی» برای احتراز از «کلّی منطقی» و «کلّی عقلی» است که منظور از اوّلی همان مفهوم «کلّی» است که در ذهن، عارض مفاهیم دیگر می‌شود و منظور از «کلّی عقلی» همان مفاهیم معروض و از جمله ماهیّت مجرّد و بشرط لا است که تنها در ظرف عقل، تحقّق می‌یابد و مصداق ذهنی برای مفهوم کلّی منطقی است.

www.taq.ir

قبلاً اشاره کردیم که یکی از بحثهای پر سابقه در تاریخ فلسفه، بحث در باره‌ی وجود کلّی طبیعی است که آیا می‌توان گفت در خارج هم وجود دارد یا باید گفت که وجود آن منحصر به ذهن است و تنها بر کلّی عقلی یعنی ماهیت مجرّد از عوارض، صدق می‌کند و نظیر کلیّات منحصر به فرد می‌باشد؟

ممکن است تصوّر شود که قائل شدن به وجود کلّی طبیعی در خارج، منافات دارد با مطلبی که قبلاً گفته شد که هیچ موجود خارجی به وصف کلیّت، تحقّق نمی‌یابد، پس چگونه می‌توان پذیرفت که در خارج، چیزی به نام «کلّی طبیعی» وجود داشته باشد؟

ولی قائلین به وجود کلّی طبیعی، توضیح داده‌اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که به وصف کلیّت در ظرف خارج، تحقق یابد بلکه منظور این است که در خارج، امری مشترک بین افراد، موجود است که عیناً در ذهن هم تحقّق می‌یابد آنجاست که متّصف به کلیّت می‌شود.

قائلین به وجود خارجی آن، استدلال کرده‌اند که کلّی طبیعی، مقسم دو اعتبار دیگر ماهیّت، یعنی اعتبار اختلاط و تجرید است و مقتضای مقسم بودنش این است که در ضمن هر دو قسم، موجود باشد چنانکه وقتی انسان را به دو قسم مرد و زن، تقسیم می‌کنیم انسانی که مقسم آنهاست هم در قسم مرد، موجود است و هم در قسم زن. پس کلّی طبیعی نیز باید هم در ماهیّت عقلی و مجرّد، وجود داشته باشد و هم در ماهیّت مخلوط و مقیّد. و چون ظرف وجود ماهیّت مخلوط، ظرف خارج است پس کلّی طبیعی هم در خارج، موجود خواهد بود.

ولی تمام بودن این استدلال، منوط به این است که تعبیر «ماهیّت مخلوطه» یک تعبیر حقیقی و خالی از مسامحه باشد، و حقیقتاً موجودی از ماهیّت معروض و عوارض مشخّصه، یا مرکّب از ماهیت و وجود باشد ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست چنانکه در بیان کیفیّت آشنایی ذهن با ماهیّات اشاره شد و توضیح بیشتر آن در درسهای آینده خواهد آمد

مگر اینکه گفته شود که منظور از وجود کلّی طبیعی در خارج، اختلاط آن با عوارض مشخّصه یا وجود، بیش از این نیست که عقل می‌تواند از موجود خارجی، این مفاهیم مختلف را انتزاع کند. و به دیگر سخن: منظور این است که مفهوم کلّی طبیعی و ماهیّت، قابل صدق بر موجودات خارجی است چنانکه مفاهیم عرَضی و مفهوم موجود هم بر آنها حمل می‌شود. ولی گمان نمی‌رود که منکرین وجود کلّی طبیعی هم وجود آنرا به این معنی، انکار کنند.

از سوی دیگر، منکرین وجود کلّی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که در ظرف خارج، چیزی جز افراد ماهیّات، یافت نمی‌شود بنابراین، جایی برای وجود چیز دیگری به نام «کلّی طبیعی» باقی نمی‌ماند.

از این استدلال، پاسخ داده شده که هر فردی از ماهیّت را در نظر بگیرید همراه با عوارض دیگری غیر از خود ماهیّت است چنانکه فرد انسان، همراه با طول و عرض و رنگ و دیگر عوارض می‌باشد و شکّی نیست که این امور، جزء ماهیت انسان نیستند و به همین جهت، اختلاف و تغییر آنها موجب تعدّد و تبدّل ماهیت نمی‌شود، پس در همه‌ی افراد، حیثیّت مشترکی وجود دارد که همان کلّی طبیعی است.

امّا روشن است که در این پاسخ، بین فرد بالذات و فرد بالعرض، خلط شده است. یعنی آنچه فرد انسان نامیده می‌شود در واقع، مجموعه‌ای از افراد ماهیّات مختلف جوهری و عرَضی است که از روی مسامحه، همگی آنها به عنوان فرد انسان، تلقّی می‌گردد. در صورتی که فرد اصلی و بالذات انسان همان فرد جوهری و معروض عوارض مختلف می‌باشد، یعنی همان چیزی که حیثیّت ذاتی انسان و مشترک بین همه‌ی افراد به شمار می‌رود، و جز آن چیز دیگری به نام «کلّی طبیعی انسان» وجود ندارد.

www.taq.ir

سرانجام، محقّقین از قائلین به وجود کلّی طبیعی، اظهار داشته‌اند که منظور از وجود آن در خارج، این نیست که در کنار وجود افراد، وجود مستقلّ و منحازی از آنها داشته باشد بلکه منظور این است که وجود کلّی طبیعی به وجود افرادش می‌باشد.

ولی همچنانکه قبلاً اشاره شده این سخن، قابل دو تفسیر مختلف است: یکی آنکه وجود فرد، واسطه در ثبوت وجود کلّی طبیعی و علّت تحقّق آن شمرده شود و در این صورت است که می‌توان حقیقةً برای کلّی طبیعی، وجودی در خارج اثبات کرد. ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست زیرا در خارج، غیر از فرد بالعرض که مشتمل بر فرد بالذات نیز می‌باشد چیز دیگری که معلول آن فرض شود، تحقّق ندارد. علاوه بر اینکه اساساً کلّی را نمی‌توان معلول فرد دانست. تفسیر دیگر آنکه: منظور از وساطت فرد برای تحقّق کلّی طبیعی، وساطت در عروض باشد یعنی ملاک حمل مفهوم انسان بر شخص خارجی (فرد بالعرض) وجود جوهر انسانی (فرد بالذات) در آن است، و معنایش این است که همان حیثیّت انسانیّت، وی مصداق حقیقی و بالذات برای مفهوم انسان می‌باشد. و چنانکه ملاحظه می‌شود لازمه‌ی این تفسیر، اثبات چیزی جز فرد بالذات در ضمن فرد بالعرض نیست.

مگر اینکه قائلین به وجود کلّی طبیعی به همین اندازه، اکتفاء کنند و بگویند: منظور ما هم چیزی جز صحّت حمل ماهیّت بر فرد نیست. و چنانکه اشاره شد چنین معنایی مورد انکار منکرین وجود کلّی طبیعی هم نخواهد بود.

از اینروی بعضی از بزرگان فرموده‌اند که بدین ترتیب، نزاع بین مثبتین و منکرین وجود کلّی طبیعی، به نزاع لفظی باز می‌گردد.

علّت تشخّص ماهیّت

کلّی طبیعی چنانکه بیان شد همان ماهیّت لا بشرط است که هیچگونه قیدی در آن، لحاظ نمی‌شود ولی قابل اجتماع با هر قید و شرطی است و از این‌روی در ذهن، با ماهیّت مجرّده که به شرط لا است جمع می‌شود و متّصف به کلیّت می‌گردد، و در خارج، با ماهیّت مخلوطه همراه می‌شود و متّصف به جزئیّت می‌گردد.

البتّه همانگونه که در همین درس، خاطر نشان کردیم معنای اجتماع کلّی طبیعی با ماهیّت مجرّده یا ماهیّت مخلوطه این که دو ماهیّت مستقلّ با یکدیگر اجتماع پیدا کنند یا در یکدیگر ادغام شوند بلکه منظور، اجتماع دو اعتبار است یعنی ماهیّت هنگامی که در ذهن، تقرّر می‌یابد عقل می‌تواند به دو گونه به آن بنگرد: یکی آنکه اصل مفهوم را مورد توجّه قرار دهد بدون اینکه حیثیّت لاانضمامی بودن لحاظ کند و این همان اعتبار لا بشرطی و کلّی طبیعی است، دوم آنکه حیثیّت برهنه بودن از عوارض را هم ملاحظه کند و این همان اعتبار بشرطی لایی است. همچنین می‌تواند ماهیّت موجود در خارج را به دو گونه مورد لحاظ قرار دهد: یکی اصل ماهیّت که مشترک بین ذهن و خارج است یعنی اعتبار لا بشرطی و کلّی طبیعی، و دوم حیثیّت اختلاط آن با عوارض، یعنی اعتبار تقیّد و بشرط شیء.

حال اگر از کسانی که ماهیّت و اعتبارات آن‌را بدین گونه بیان می‌کنند سؤال شود که چه امری موجب اتّصاف کلّی طبیعی به جزئیّت می‌شود در حالی که ذاتاً اقتضاء چنین وصفی را ندارد؟ و به دیگر سخن: ملاک تشخّص ماهیّت چیست؟ طبعاً پاسخ خواهند داد که آنچه موجب اتّصاف ماهیّت به جزئیّت و تشخّص می‌شود همان اختلاط با عوارض مشخّصه است که لازمه‌ی ماهیّت موجود در خارج می‌باشد چنانکه آنچه موجب اتّصاف ماهیّت به کلیّت می‌شود خالی بودن آن از این عوارض است که لازمه‌ی ماهیّت موجود در ذهن می‌باشد. و لازمه‌ی این پاسخ آن است که اگر موجود خارجی فرضاً خالی از عوارض می‌شد متّصف به کلیّت می‌گردید و همچنین اگر ماهیّت ذهنی، مقرون به عوارض می‌شد متّصف به جزئیت می‌گردید.

www.taq.ir

امّا این پاسخ چنانکه ملاحظه می‌شود به هیچوجه قانع کننده نیست زیرا این سؤال در باره‌ی ماهیّت هر یک از عوارض هم تکرار می‌شود که چه امری موجب جزئیت و تشخّص آنها شده تا ماهیّت معروض هم در سایه‌ی تشخّص آنها متشخّص و متعّین گردد؟ افزون بر این، لازمه‌ی این پاسخ که اگر ماهیّت ذهنی هم مقرون به عوارض شود جزئی می‌گردد و اگر ماهیّت خارجی، برهنه از عوارض شود کلّی می‌گردد، قابل قبول نیست زیرا کلیّت مفهوم عقلی که همان قابلیّت انطباق آن بر مصادیق متعدّد و مرآتیّت آن برای افراد بی‌شمار است چیزی نیست که با اقتران به عوارض، سلب گردد. نیز موجود خارجی به گونه‌ای نیست که اگر خالی از عوارض، فرض شود قابلیت صدق بر افراد بی‌شمار را پیدا کند. چنانکه کسانی که وجود مجرّدات را خالی از عوارض می‌دانند نمی‌توانند قائل به کلیّت آنها شوند زیرا ویژگی حکایت از افراد بی‌شمار در آنها یافت نمی‌شود.

از اینروی، بعضی از فلاسفه در صدد برآمده‌اند که ملاک تشخّص ماهیّت را در چیزهای دیگری مانند مادّه و زمان و مکان جستجو کنند. ولی روشن است که این تشبّثات هم سودی نمی‌بخشد و بر همه‌ی آنها این اشکال وارد است که ملاک تشخّص ماهیّت مادّه یا زمان و مکان چیست تا اقتران به آن، موجب تشخّص ماهیّت دیگری شود؟

حاصل آنکه: ضمیمه کردن هزاران ماهیّت کلّی و فاقد تشخّص به ماهیّت کلّی و نامتشخّص دیگر، موجب تشخّص آن نمی‌شود خواه ماهیّات جوهری باشند و خواه ماهیّات عَرَضی.

برای نخستین بار (تا آنجا که ما اطّلاع داریم) فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی راه حلّ صحیحی برای مسئله‌ی ملاک تشخّص ماهیّت، ارائه داد، و حاصل آن این است که تشخّص، لازمه‌ی ذاتی وجود است و ماهیّت تنها در سایه‌ی وجود، تعیّن می‌یابد. یعنی هیچ ماهیّتی از آن جهت که مفهومی کلّی و قابل صدق بر افراد و مصادیق متعدّد، هیچگاه تشخّص و تعیّن نمی‌یابد هر چند به وسیله‌ی اضافه کردن دهها قید، منحصر در فرد شود زیرا بالأخره عقل محال نمی‌داند که همان مفهوم مقیّد، بر افراد متعدّد مفروضی صدق کند گر چه در خارج، بیش از یک فرد نداشته باشد.

پس ملاک تشخّص را نمی‌توان در انضمام و اقتران ماهیّات دیگر جستجو کرد. بلکه این وجود عینی است که ذاتاً قابلیّت صدق بر موجود دیگری را ندارد حتّی اگر یک موجود شخصی دیگری باشد. و اساساً صدق و حمل و مفاهیمی از این قبیل از ویژگیهای مفاهیم می‌باشند.

نتیجه آنکه وجود است که ذاتاً متشخّص است و هر ماهیّتی متّصف به جزئیّت و تشخّص گردد تنها در سایه‌ی اتّحادی است که با وجود برای آن، لحاظ می‌شود.

این پاسخ فارابی، منشأ تحوّلی در بینش فلاسفه گردید و باید آن‌را به حقّ، نقطه‌ی عطفی در تاریخ فلسفه به شمار آورد. زیرا تا آن زمان، بحثهای فلسفی هر چند بطور ناخود آگاه، مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیله‌ی ماهیّات باید شناخت و در حقیقت، ماهیّت، محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد. ولی از آن پس، توجّه فلاسفه به سوی وجود، معطوف شد و دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت.

ولی متأسّفانه این نقطه‌ی روشنگر نتوانست به سرعت بر همه‌ی مباحث فلسفی، پرتو افکن شود و بزودی چهره‌ی فلسفه را دگرگون سازد و قرنها طول کشید تا این جوانه، رشد یافت و سرانجام، فیلسوف حکیم صدرالمتألهین شیرازی رسماً مسأله‌ی اصالت وجود را به عنوان بنیادی‌ترین اصل در حکمت متعالیه، مطرح ساخت هر چند او هم در بسیاری از مباحث، تحت تأثیر پیشینیان را رها نکرد و مخصوصاً در طرح مسائل گوناگون فلسفی همان روش گذشتگان را دنبال نمود و غالباً در مقام نتیجه‌گیری و اظهار نظر نهائی بود که نظر خاصّ خود را مبنی بر اصالت وجود ارائه می‌داد.

www.taq.ir

در پایان این مبحث، لازم است تذکّر دهیم که بر اساس اصالت وجود، مطالبی که در این درس، پیرامون اعتبارات ماهیت و به ویژه وجود کلی طبیعی در خارج، بیان شد چهره‌ی دیگری می‌یابد و اساساً وجود ماهیّت مخلوطه هم تنها به عنوان یک اعتبار عقلی، قابل پذیرش خواهد بود. و شاید خواننده‌ی هوشیار از مطالب این درس، دریافته باشد که خاستگاه قول به اصالت ماهیّت در واقع، همان قائل شدن به وجود حقیقی برای کلّی طبیعی است.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ حکماء برای ماهیّت، سه اعتبار قائل شده‌اند: اعتبار بشرط شیء یا ماهیت مخلوطه، اعتبار بشرط لا یا ماهیّت مجرّده، و اعتبار لا بشرط که همان کلّی طبیعی است.

۲ ـ واژه‌های «لا بشرط» و «بشرط لا» اصطلاح دیگری دارند که در مقام بیان فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم مادّه و صورت به کار گرفته می‌شوند.

۳ ـ قائلین به وجود کلّی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که آن، مقسم ماهیّت مجرّده و ماهیّت مخلوطه است و چون مقسم باید در ضمن اقسام، وجود داشته باشد و ماهیّت مخلوطه، در خارج وجود دارد پس کلّی طبیعی هم در خارج، موجود خواهد بود.

۴ ـ تمام بودن این استدلال، منوط به اثبات وجود خارجی برای ماهیّت مقرون به عوارض است.

۵ ـ منکرین وجود کلّی طبیعی در خارج، استدلال کرده‌اند که در خارج، چیزی جز افراد ماهیّات، تحقّق نمی‌یابد. بنابراین، جایی برای وجود چیز دیگری به نام کلّی طبیعی نیست.

۶ ـ مثبتین پاسخ داده‌اند که کلّی طبیعی همان حیثیّت مشترک بین افراد است.

۷ ـ بر این پاسخ، اشکال روشنی وارد است که آن حیثیّت، همان فرد بالذّاتِ ماهیّت است نه چیز دیگر.

۸ ـ محقّقین، وجود فرد را واسطه برای وجود کلّی طبیعی دانسته‌اند.

۹ ـ اگر منظور از واسطت فرد، واسطت در ثبوت باشد چنین چیزی قابل اثبات نیست، و اگر منظور، واسطت در عروض باشد لازمه‌ی آن، وجود حقیقی برای کلّی طبیعی نیست.

۱۰ ـ حکماء پیشین، علّت تشخّص و جزئیّت ماهیّت یا کلّی طبیعی را اقتران به عوارض انگاشته‌اند چنانکه علّت کلیّت آنرا خالی بودن آن از آنها شمرده‌اند.

۱۱ ـ این نظر، قابل قبول نیست زیرا سؤال درباره‌ی تشخّص هر یک از عوارض، تکرار می‌شود. علاوه بر اینکه لازمه‌ی آن این است که اگر ماهیت در ذهن هم مقترن به عوارض می‌شد متّصف به جزئیّت می‌گردید چنانکه اگر در خارج هم منفک از آنها می‌شد متّصف به کلیّت می‌گردید در صورتی که چنین نیست.

۱۲ ـ حلّ صحیح این مسأله همانگونه که فارابی بیان کرده این است که اساساً تشخّص، لازمه‌ی ذاتی وجود عینی است چنانکه قابلیت صدق و حمل بر افراد بی‌شمار لازمه‌ی ذاتی مفهوم عقلی است. بنابراین، ماهیّت تنها در سایه‌ی اتّحاد با وجود عینی، تشخّص می‌یابد.

www.taq.ir

درس بیست و ششم
مقدّمه‌ی اصالت وجود

شامل:

نگاهی به تاریخچه‌ی مسئله

توضیح واژه‌ها

توضیح محلّ نزاع

فایده‌ی این بحث

www.taq.ir

نگاهی به تاریخچه‌ی مسئله

همانگونه که قبلاً اشاره شد پیش از فارابی تقریباً همه‌ی مباحث فلسفی بر محور ماهیّت، دور می‌زد و دست کم به صورت ناخودآگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت می‌شد و در سخنانی که از فلاسفه‌ی یونان، نقل شده نشانه‌ی روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی‌خورد. ولی در میان فلاسفه‌ی اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، بهمنیار و میرداماد، چنین گرایشی مشاهده می‌شود بلکه تصریحاتی نیز یافت می‌گردد.

از سوی دیگر، شیخ اشراق که عنایت خاصّی به بازشناسی اعتبارات عقلی، مبذول می‌داشت در برابر گرایش اصالت وجودی نیز موضع می‌گرفت و می‌کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند هر چند در سخنان خود او نیز مطالبی یافت می‌شود که با اصالت وجود، سازگار است و با قول به اصالت ماهیّت، توجیه صحیحی ندارد.

به هر حال، صدرالمتألهین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناختی مطرح آنرا پایه‌ای برای حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می‌گوید: من خودم نخست، قائل به اصالت ماهیّت بودم و سخت از آن، دفاع می‌کردم تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر، پی بردم[1]. او قول به اصالت وجود را به مشائین، و قول به اصالت ماهیّت را به اشراقیّین، نسبت می‌دهد. ولی با توجّه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئله‌ی مستقلّی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است به آسانی نمی‌توان فلاسفه را نسبت به آن بطور مشخّص و قطعی دسته‌بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگیهای مکتب مشائی، و قول به اصالت ماهیّت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد. و به فرض اینکه این گروه‌بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین هم به گونه‌ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حلّ دیگر مسائل که روشن گردد. غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده‌اند که با اصالت ماهیّت سازگارتر است.

توضیح واژه‌ها

برای اینکه مفهوم این مسئله، درست روشن شود و محلّ نزاع کاملاً مشخّص گردد لازم است نخست توضیحی پیرامون واژه‌هایی که در عنوان مسئله به کار می‌رود بدهیم و بعد مفاد عنوان و محلّ نزاع را دقیقاً تعیین کنیم.

این مسئله معمولاً به این صورت، عنوان می‌شود که: آیا وجود، اصیل است و ماهیّت، اعتباری یا اینکه ماهیّت، اصیل است و وجود، اعتباری؟ ولی خود صدرالمتألّهین آن‌را به این صورت، عنوان کرده است که «وجود، دارای حقیقت عینی است» و مفاد تلویحی آن به قرینه‌ی مقام، این است که ماهیّت، دارای حقیقت عینی نیست. بنابراین، واژه‌های محوری این مسئله عبارتند از: وجود، ماهیّت، اصالت، اعتبار، حقیقت.

امّا واژه‌ی «وجود» را قبلاً توضیح دادیم که گاهی به صورت مصدر (= بودن) به کار می‌رود، زمانی به صورت اسم مصدر (= هستی) و گاهی هم در اصطلاح منطقیّین به معنای حرفی (= است) استعمال می‌شود.

روشن است که در این بحث فلسفی، معنای حرفی آن، منظور نیست. همچنین معنای مصدری که متضمّن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی‌شود. معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر «حدث» نمی‌تواند اراده شود مگر اینکه آن‌را از قید مزبور، تجرید کنیم به گونه‌ای که قابل حمل بر واقعیّات عینی و از جمله ذات مقدّس الهی باشد.

اما واژه‌ی «ماهیّت» که مصدر جعلی از «ما هو» (= چیست؟) می‌باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر (= چیستی) به کار می‌رود ولی با همان شرط تجرید از معنای «حدث» تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد.

www.taq.ir

این واژه در فلسفه به دو صورت، استعمال می‌شود که یکی از آنها اعمّ از دیگری است. اصطلاح خاصّ آن‌را به این صورت تعریف می‌کنند «ما یقال فی جواب ما هو» یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره‌ی چیستی شیئی گفته می‌شود، و طبعاً در مورد موجوداتی به کار می‌رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح، دارای حدود وجودی خاصّی باشند که به صورت معقولات اُولی (مفاهیم ماهوی) در ذهن، منعکس گردند. و از این‌روی در مورد خدای متعال گفته می‌شود که ماهیّت ندارد (لا ماهیهٔ لواجب الوجود) چنانکه قائلین به اصالت وجود، درباره‌ی حقیقت عینی وجود نیز می‌گویند که خود وجود، ماهیّت ندارد، و گاهی به این شکل، تعبیر می‌کنند که «صورت عقلانی ندارد».

امّا اصطلاح اعمّ آن‌را به این صورت تعریف می‌کنند «ما به الشیء هو هو» و آنرا شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدّس الهی نیز می‌دانند. و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می‌گویند «الحقّ ماهیه اِنّیّته» یعنی ماهیت خدا همان هستی او است.

در این مبحث، منظور از واژه‌ی «ماهیّت» همان اصطلاح اوّل است ولی نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیّت به حمل اوّلی، بلکه بحث درباره‌ی مصادیق این مفهوم یعنی ماهیّت به حمل شایع مانند «انسان» است. زیرا قائلین به اصالت ماهیّت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم، مفهومی است اعتباری.[1] و به تعبیر دیگر: بحث در باره‌ی «مفاهیم ماهوی» است نه مفهوم «ماهیّت».

امّا واژه‌ی «اصالت» که در لغت به معنای ریشه‌ای بودن، در مقابل «فرعیّت» به معنای شاخه‌ای بودن به کار می‌رود در این مبحث در مقابل «اعتباری» به معنای خاصّی استعمال می‌شود و مفهوم دقیق آنها توأماً روشن می‌گردد.

در درس پانزدهم، چند معنای اصطلاحی برای واژه‌ی «اعتباری» ذکر شد که بر طبق بعضی از آنها حتّی مفهوم «وجود» هم مفهومی اعتباری خواهد بود ولی منظور از «اعتبار» در این مبحث در مقابل «اصیل» معنای دیگری است و اعتباری بودن مفهوم وجود، طبق اصطلاح قبلی، هیچ منافاتی با قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت به معنای منظور در این مبحث ندارد.

منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه‌ی دقیق فلسفی، از واقعیّت عینی، حکایت می‌کند. یعنی بعد از قبول اینکه واقعیّت عینی در ذهن، به صورت «هلیّه‌ی بسیطه» منعکس می‌شود که موضوع آن، یک مفهوم ماهوی، و محمول آن، مفهوم «وجود» است که با حمل اشتقاق و به صورت مفهوم «موجود» بر آن، حمل می‌شود و طبعاً هر یک از آنها به شکلی قابل حمل بر واقعیّت عینی خواهد بود و می‌توان گفت مثلاً: «این شخص خارجی، انسان است» چنانکه می‌توان گفت «این شخص، موجود است» و هیچکدام از آنها از نظر عرفی و ادبی، مجازی نیست، در عین حال، از دیدگاه دقیق فلسفی، این سؤال، طرح می‌شود که با توجّه به وحدت و بساطت واقعیّت عینی، و با توجّه به اینکه تعدّد این مفاهیم و حیثیّات، مخصوص به ظرف یشهواقعیّت علیّنیا را
همان حیثیّت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت خاصّ عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن، حمل می‌شود و از این-روی جنبه‌ی فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیّت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنهاینکاهنی از حدود و قالب واقعیّت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می‌شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبه‌ی فرعی و ثانوی دارد؟

در برابر این سؤال اگر شقّ اول را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی‌واسطه‌ی ماهیّت دانستیم قائل به اصالت ماهیّت و اعتباری بودن وجود شده‌ایم و اگر شقّ دوم را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق بالذات و بی‌واسطه‌ی مفهوم وجود دانستیم و مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعیّتهای محدود شمردیم قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت شده‌ایم.

www.taq.ir

و امّا واژه‌ی «حقیقت» که در کلام صدرالمتألهین در عنوان این مسئله به کار رفته بود نیز دارای اصطلاحات متعدّدی است از این قرار:

ـ حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن، وضع شده در مقابل مجاز که استعمال آن در معنایی دیگری است که نوعی مناسب با معنای حقیقی داشته باشد مثلاً استعمال «شیر» به معنای حیوان درنده‌ی معروف، حقیقت، و به معنای انسان نیرومند، مجاز است.

۲ ـ حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، چنانکه در مبحث شناخت‌شناسی گذشت.

۳ ـ حقیقت به معنای ماهیّت، چنانکه گفته می‌شود دو فرد انسان «متّفق الحقیقه» هستند.

۴ ـ حقیقت به معنای واقعیت عینی.

۵ ـ حقیقت به معنای وجود مستقلّ مطلق که منحصر به خدای متعال است و در اصطلاح عرفاء به کار می‌رود و در برابر آن، وجود مخلوقات را «مجازی» می‌نامند.

۶ ـ حقیقت به معنای کُنْه و باطن، چنانکه گفته می‌شود حقیقت ذات الهی، قابل درک عقلی نیست.

روشن است که منظور از حقیقت در اینجا همان اصطلاح چهارم است.

توضیح محلّ نزاع

شکّی نیست که هر موجودی که دارای مفهوم ماهوی باشد مفهوم مربوط، بر آن حمل می‌شود چنانکه مفهوم «انسان» بر اشخاص خارجی، قابل حمل است. همچنین شکّی نیست که مفهوم وجود (به صورت حمل اشتقاق) بر هر موجود خارجی، حمل می‌گردد و حتّی در مورد خدای متعال هم که ماهیّت ندارد می‌توان گفت: موجود است. و به عبارت دیگر: از دیدگاه عقلی، هر موجود ممکن الوجودی دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت ماهیّت، و دیگری حیثیت وجود. چنانکه فلاسفه گفته‌اند: «کلّ ممکن زوج ترکیبی، مرکّب من ماهیّة و وجود». و این همان مطلبی است که بارها اشاره کرده‌ایم که انعکاس واقعیّتهای خارجی در ذهن به صورت قضیّه‌ای است که معمولاً (یعنی در امور ذی ماهیّت) از یک مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، تشکیل می‌یابد.

در چنین مواردی اگر فرض شود که در ازای هر یک از این دو مفهوم، یک حیثیّت عینی و خارجی، وجود دارد یعنی مفهوم ماهوی از یک حیثیت عینی، و مفهوم وجود از حیثیّت عینی دیگری حکایت می‌کند که در خارج با یکدیگر ترکیب شده‌اند و به دیگر سخن:کیب موجود از وجود و ماهیّت، ترکیبی خارجی و عینی است معنای این فرض آن است که هم ماهیّت، اصیل است و هم وجود.

ولی این، فرض صحیحی نیست زیرا اگر هر موجودی دارادو حیثیّت عینی باشد هر یک از آنها به صورت قضیّه‌ی دیگری در ذهن، منعکس می‌شود که مشتمل بر دو مفهوم است و باید در ازاء هر یک از آنها حیثیّت عینی دیگری را فرض کرد و این جریان تا بی‌نهایت، ادامه می‌یابد و لازمه‌اش این است که هر موجود بسیطی مرکّب از بی‌نهایت حیثیتهای عینی و خارجی باشد!

www.taq.ir

و این همان مطلبی است که فلاسفه گفته‌اند که تغایر وجود و ماهیّت، تغایری ذهنی است «اِنّ الوجودَ عارضُ المهیّۀ تصوّراً و اتّحدا هویّۀ».

یعنی عروض و حمل وجود بر ماهیّت که مقتضی تعدّد و تغایر آنهاست فقط در ظرف تصوّر ذهنی، حاصل می‌شود و گر نه این دو حیثیّت از نظر هویّت خارجی، با یکدیگر متّحدند. پس نمی‌توان هم ماهیّت را اصیل و دارای واقعیّت عینی دانست و هم وجود را. چنانکه نمی‌توان هر دو را اعتباری انگاشت. زیرا بالأخره همین قضیّه هلیّه‌ی بسیطه است که از واقعیّت عینی حکایت می‌کند و ناچار مشتمل بر مفهومی است که در ازاء واقعیّت عینی، قرار می‌گیرد. پس امر، دایر است بین اینکه ماهیّت، اصیل باشد و وجود، اعتباری یا بر عکس.

بنابراین، طرح مسئله به صورتی که دارای دو فرض باشد مبتنی بر چند اصل است:

۱ ـ پذیرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمی مستقل، و به اصطلاح، پذیرفتن «وجود محمولی». زیرا اگر مفهوم وجود، منحصر در معنای حرفی و رابط در قضایا باشد جای چنین فرضی در باره‌ی آن نیست که حکایت از واقعیّت عینی بکند و به قول صدرالمتألهین دارای حقیقت عینی باشد، و طبعاً چاره‌ای جز قول به اصالت ماهیّت نخواهد بود.

۲ ـ پذیرفتن تحلیل موجودات امکانی به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوی. یعنی اگر کسی چنین بپندارد که مفهوم وجود چیزی جز مفهوم ماهیت نیست چنانکه از بعضی از متکلّمین نقل شده که معنای وجود در هر قضیّه‌ای همان معنای ماهیّتی است که موضوع آن‌را تشکیل می‌دهد در چنین فرضی باز جای تردید بین اصالت ماهیّت و اصالت وجود، باقی نمی‌ماند و اصالت ماهیّت، متعیّن خواهد بود. ولی بطلان این فرض در درس بیست و دوم، روشن گردید.

۳ ـ پذیرفتن اینکه ترکیب وجود و ماهیّت، ترکیبی ذهنی است و در متن خارج، دو حیثیّت متمایز، وجود ندارند که یکی در ازاء مفهوم ماهوی و دیگری در ازاء مفهوم وجود، قرار گیرد، یعنی فرض اصالت هر دو، فرض صحیحی نیست چنانکه بیان شد

بر اساس این سه اصل، مسئله به این شکل، مطرح می‌شود که آیا واقعیّت عینی اصالةً در ازاء مفهوم ماهوی قرار می‌گیرد و بالعرض، مفهوم وجود بر آن حمل می‌شود یا بر عکس، اصالةً در ازاء مفهوم وجود قرار می‌گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می‌گردد؟ و به دیگر سخن: آیا واقعیّت عینی، مصداق بالذات ماهیّت است یا وجود؟ بنا بر فرض اوّل، شناخت ماهیّات و احکام ماهوی، همان شناخت واقعیّتهای عینی است، ولی بنا بر فرض دوم، شناخت ماهیّات به معنای شناخت قالبهای موجودات و حدودی است که در ذهن، منعکس می‌شود نه شناخت محتوای عینی آنها.

فایده‌ی این بحث

ممکن است چنین پنداشته شود که بحث در باره‌ی اصالت وجود یا ماهیّت، یک بحث تفنّنی است و تأثیری در حلّ مسائل مهمّ فلسفی ندارد چنانکه هم قائلین به اصالت وجود، این مسائل را حلّ کرده‌اند و هم قائلین به اصالت ماهیّت.

ولی این، پندار نادرستی است و چنانکه در طی مباحث آینده روشن خواهد شد حلّ بسیاری از مسائل مهمّ فلسفی در گرو اصالت وجود است و راه حلهایی که بر اساس اصالت ماهیّت، ارائه می‌شود تمام نیست و منتهی به بن‌بست می‌شود. چنانکه در مسئله‌ی تشخّص ماهیّت دیدیم که بر اساس اصالت ماهیّت، راه حلّ صحیحی ندارد. و البتّه این مسئله‌ی در مقابل مسائل بسیار مهمّی که مبتنی بر اصالت وجود می‌شود، قابل مقایسه نیست. و اگر بخواهیم همه‌ی موارد را در اینجا یادآور شویم سخن به درازا می‌کشد. علاوه بر اینکه بیان ارتباط آنها با اصالت وجود، نیازمند به طرح آن مسائل و نشان دادن نقطه‌های حسّاس آنهاست که می‌بایست در جای خودش بیان شود.

www.taq.ir

در اینجا فقط به دو مسئله‌ی بسیار مهمّ فلسفی اشاره می‌کنیم که هر یک به نوبه‌ی خود، مبنای مسائل ارزشمند دیگری است: یکی از آنها مسئله علّیّت و حقیقت رابطه‌ی معلول با علّت است که نتیجه‌ی آن بر اساس اصالت وجود، عدم استقلال معلول نسبت به علّت هستی بخش می‌باشد و بر پایه‌ی آن، مسائل بسیار مهمّی از جمله نفی جبر و تفویض و توحید افعالی، حلّ می‌گردد. و دیگری مسئله‌ی حرکت جوهری اشتدادی و تکاملی است که تبیین آن نیز متوقّف بر پذیرفتن اصالت وجود است و تفصیل آنها در جای خودش بیان خواهد شد.

بنابراین، مسئله‌ی اصالت وجود، یک مسئله‌ی کاملاً جدّی و بنیادی و در خور اهتمام فراوان است و هیچگاه نباید در باره‌ی آن، مسامحه و سهل‌انگاری روا داشت.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ مسئله‌ی اصالت وجود یا ماهیّت، قبل از صدرالمتألّهین به صورت مسئله‌ی مستقلّی مطرح نبوده و هر چند در میان فلاسفه پیشین گرایشهایی به یکی از دو طرف مسئله، به چشم می‌خورد ولی نمی‌توان هیچکدام از دو قول را به صورت قطعی به مکتب فلسفی خاصّی نسبت داد.

۲ ـ منظور او واژه‌ی «وجود» در این مبحث، معنای اسم مصدری آن با حذف ویژگی «حدث» است.

۳ ـ ماهیّت، دارای دو اصطلاح اعمّ و اخصّ است و منظور از آن در این مبحث، همین اصطلاح اخصّ آن می‌باشد آن هم ماهیّت به حمل شایع.

۴ ـ منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث،ابو خلطی امتق و اوّلی یعنی مصداق بالذّات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم، و دومی یعنی مصداق بالعرض بودن آن.

۵ ـ «حقیقت» دارای اصطلاحات متعدّدی است و منظور از آن در اینجا همان واقعیّت عینی است.

۶ ـ فرض اصیل بودن وجود و ماهیّت با هم، فرض صحیحی نیست و مستلزم تسلسل می‌باشد.

۷ ـ همچنین فرض اعتباری بودن هر دو نادرست است زیرا لازمه‌ی آن این است که قضیّه‌ی هلیّه‌ی بسیطه، مشتمل بر مفهومی نباشد که از واقعیّت عینی، حکایت کند.

۸ ـ طرح مسئله به صورتی که دارای دو طرف (اصالت وجود و اصالت ماهیّت) باشد مبتنی بر چند اصل است: پذیرفتن وجود محمولی، وحدت مفهوم وجود، و دوگانگی ماهیّت وجود در ذهن نه در خارج.

ـ معنای اصالت وجود این است که واقعیّت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیّت، حکایت می‌کند و بالعرض بر آن حمل می‌شود. و معنای اصالت ماهیّت این است که واقعیّت عینی، مصداق بالذات مفهوم ماهوی است و مفهوم وجود بالعرض به آن نسبت داده می‌شود.

۱۰ ـ نتیجه‌ی این بحث در مسائل زیادی ظاهر می‌شود که از جمله‌ی آنها تشخّص ماهیّت، رابط بودن معلول نسبت به علّت هستی بخش، و حرکت جوهری تکاملی است.

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱ ـ ر ک: «اسفار»، ج ۱، ص ۴۹.

۲ ـ ر ک: «المقاومات»، ص ۱۷۵، و «المطارحات»، ص ۳۶۱.

www.taq.ir

درس بیست و هفتم
اصالت وجود

شامل:

ادله‌ی اصالت وجود

مجاز فلسفی

حلّ دو شبهه

www.taq.ir

ادله‌ی اصالت وجود

برای اینکه بدانیم که آیا واقعیّت عینی همان است که مفاهیم ماهوی از آن، حکایت می‌کنند یا اینکه ماهیّات تنها نمایانگر حدود و قالبهای واقعیّتهای خارجی هستند و آنچه حکایت از ذات واقعیّت و محتوای قالبهای مفهومی آنها می‌کند مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیّت به شمار می‌رود و ذهن به وسیله‌ی آن، متوجّه به ذات واقعیّت می‌گردد؟ و به عبارت دیگر: برای اینکه بدانیم ماهیّت، اصیل است یا وجود، راههای مختلفی وجود دارد که ساده‌ترین آنها تأمّل در پیرامون خود این مفاهیم و مفاد آنهاست.

هنگامی که یک مفهوم ماهوی مانند مفهوم «انسان» را مورد دقّت، قرار می‌دهیم می‌بینیم که این مفهوم هر چند بر تعدادی از موجودات خارجی، اطلاق می‌شود و قابل حمل بر آنهاست، حملی که در عرف محاوره، حقیقی و بدون تجوّز، تلقّی می‌گردد ولی این مفهوم به گونه‌ای است که می‌توان وجود را از آن سلب کرد بدون اینکه تغییری در مفاد آن، حاصل شود. و این، همان مطلبی است که فلاسفه بر آن، اتّفاق دارند که ماهیّت از آن جهت که ماهیّت است نه موجود است و نه معدوم، یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (الماهیّة من حیث هی هی لیست إلاّ هی، لا موجودة و لا معدومة) و به همین جهت است که هم موضوع، برای وجود، واقع می‌شود و هم برای عدم. پس ماهیّت به خودی خود نمی‌تواند نمایانگر واقعیّت خارجی باشد وگرنه حمل «معدوم» بر آن، نظیر حمل یکی از نقیضین بر دیگری می‌بود چنانکه حمل عدم بر وجود چنین است.

شاهد دیگر بر اینکه ماهیّت، نمایانگر واقعیّت این است که برای حکایت از یک واقعیّت خارجی ناچاریم از قضیّه‌ای استفاده کنیم که مشتمل بر مفهوم وجود باشد و تا وجود را بر ماهیّت، حمل نکنیم از تحقّق عینی آن، سخنی نگفته همین نکته، بهترین دلیل است بر اینکه مفهوم وجود است که دلالت بر واقعیّت عینی می‌کند و به قول بهمنیار در کتاب التحصیل[1] «چگونه وجود، دارای حقیقت عینی نباشد در حالی که مفاد آن، چیزی جز تحقّق عینی نیست؟!».

بعضی از طرفداران اصالت ماهیّت گفته‌اند: درست است که خود ماهیّت در ذات خودش فاقد وجود و عدم است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از آنها ندارد و به این معنی می‌توان آن‌را «اعتباری» محسوب داشت ولی هنگامی که انتساب به «جاعل» و ایجاد کننده، پیدا می‌کند واقعیّت خارجی می‌یابد و در چنین حالی است که گفته می‌شود: ماهیّت، اصالت دارد.

ولی روشن است که انتسابی که توأم با واقعیّت یافتن ماهیّت می‌باشد در گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آن است، و این، نشانه‌ی آن است که واقعیّتِ آن همان وجودی است که به آن، افاضه می‌شود.

بر اعتباری بودن ماهیّت این است که اساساً تحلیل واقعیّت عینی به دو حیثیّت ماهیّت و وجود، تنها در علم حصولی و در ظرف ذهن، تحقّق می‌یابد و در علوم حضوری، اثری از ماهیّت، یافت نمی‌شود، در صورتی که اگر ماهیّت اصالت می‌داشت می‌بایست متعلّق علم حضوری نیز واقع شود زیرا در این علم است که خود واقعیّت عینی بدون وساطت صورت یا مفهوم ذهنی، مورد ادراک و مشاهده‌ی درونی قرار می‌گیرد.

ممکن است به این دلیل، اشکال شود که همانگونه که در علم حضوری، اثری از مفاهیم ماهوی، یافت نمی‌شود اثری از مفهوم وجود هم دیده نمی‌شود. و به دیگر سخن: همانگونه که مفاهیم ماهوی از تحلیل ذهنی، حاصل می‌شود مفهوم وجود هم در ظرف تحلیل ذهنی، تحقّق می‌یابد. بنابراین، نمی‌توان گفت که وجود هم اصالت دارد.

در پاسخ این اشکال باید گفت: شکّی نیست که دو حیثیّت ماهیّت و وجود تنها در ظرف ذهن، از یکدیگر، انفکاک می‌یابند و دوگانگی آنها مخصوص به ظرف تحلیل ذهنی است و به همین جهت است که مفهوم وجود هم از آن نظر که مفهوم ذهنی

www.taq.ir

است عین واقعیّت خارجی نیست و اصالتی ندارد ولی در عین حال، همین مفهوم، وسیله‌ای است برای حکایت از اینکه واقعیّتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن، انتزاع می‌شود و منظور از اصالت وجود و واقعیّت عینی داشتن آن هم همین است.

افزون بر این، در درس قبلی روشن شد که امر، دایر بین اصالت وجود یا [illegible]، اصالت وجود، ثابت می‌شود.

دلیل دیگر بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت این است که همانگونه که در درس بیست و پنجم اشاره کردیم حیثیّت ذاتی ماهیّت، حیثیّت تشخّص نیست در صورتی که حیثیّت ذاتی واقعیّتهای خارجی، حیثیّت تشخّص و [illegible] از کلّیّت افراد است و هیچ واقعیّت خارجی از آن جهت که واقعیّت خارجی است نمی‌تواند متّصف به کلّیّت و عدم تشخّص گردد، از سوی دیگر هیچ ماهیّتی تا وجود خارجی نیابد متّصف به تشخّص و جزئیّت نمی‌شود. و از اینجا به دست می‌آید که حیثیّت ماهوی همان حیثیّت مفهومی و ذهنی است که شأنیّت صدق بر افراد بی‌شمار را دارد و واقعیّت عینی، مخصوص وجود می‌باشد یعنی مصداق ذاتی آن است.

دلیل دیگری بر اصالت وجود نیز می‌توان اقامه کرد مبنی بر آنچه مورد قبول فلاسفه است که ذات مقدّس الهی، منزّه از حدودی است که با مفاهیم ماهوی، از آنها حکایت می‌کنند و حیثیّت ماهیّت به معنای مورد بحث ندارد در صورتی که اصیل‌ترین واقعیّتها و واقعیّت بخش به هر موجودی است. و اگر واقعیّت خارجی، مصداق ذاتی ماهیّت بود بایستی واقعیّت ذات الهی هم مصداق ماهیّتی از ماهیّات باشد.

البتّه این دلیل، مبتنی بر مقدّمه‌ای است که باید در بخش خدا شناسی، اثبات شود ولی چون مورد قبول طرفداران اصالت ماهیّت نیز هست در اینجا هم می‌توان از آن، استفاده کرد و دست کم به عنوان جدال به احسن، با ایشان احتجاج نمود.

مجاز فلسفی

در اینجا ممکن است شبهه‌ای به ذهن بیاید که مبنای اصالت وجود این است که واقعیّت عینی، مصداق ذاتی وجود است و اش این [illegible] که مصداق بالعرض برای ماهیّت باشد یعنی حمل ماهیّتی مانند انسان بر افراد خارجیش بالعرض و با واسطه در عروض باشد. و اتّصاف به چنین مفهومی، اتصافی مجازی و قابل سلب است. بنابراین، باید سلب مفهوم انسان از افراد خارجی، صحیح باشد و این چیزی جز سفسطه نیست.

پاسخ این است که همانگونه که در تقریر دلیل اوّل، اشاره کردیم حمل هر ماهیّتی بر افراد خارجیش از نظر عرفی و ادبی، حمل حقیقی و خالی از تجوّز است. امّا احکام دقیق فلسفی، تابع حقیقت و مجاز عرفی و ادبی نیست چنانکه کلید حلّ آنها را نمی‌توان از میان قواعد مربوط به الفاظ، جستجو کرد. و چه بسا استعمالی که از نظر ادبی، حقیقت باشد و از نظر فلسفی، مجاز شمرده شود، و بر عکس چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی، مجاز ولی از نظر فلسفی، حقیقت باشد.

مثلاً علماء ادبیات و اصول فقه گفته‌اند که معنای حقیقی مشتقّات عبارت است از ذاتی که مبدأ اشتقاق برای آن، ثابت باشد (معنی المشتقّ ذاتٌ ثَبَتَ له المبدء) چنانکه «عالم» یعنی کسی که «علم» دارد، و «موجود» یعنی چیزی که «وجود» دارد. پس اگر واژه‌ی «موجود» بر خود وجود عینی، اطلاق شود از نظر ادبی، مجاز خواهد بود ولی از نظر فلسفی، چنین نیست.

در اینجا هم امر به همین منوال است یعنی از نظر عرفی، بین حدّ و محدود، تفکیک نمی‌شود و همانگونه که موجود محدود، امری واقعی به شمار می‌رود حدّ آن هم امری واقعی و عینی، تلقّی می‌گردد در صورتی که از نظر فلسفی چنین نیست و حدود موجودات، در واقع، از امور عدمی، انتزاع می‌شوند و واقعی شمردن آنها مجازی و اعتباری است.

www.taq.ir

برای تقریب به ذهن، مثالی می‌آوریم: اگر صفحه‌ی کاغذی را به اشکال مختلف مثلّث و مربّع و... ببُریم پاره کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بودن، صفت دیگری به نام مثلّث یا مربّع یا... را خواهند داشت. در صورتی که قبل از بریدن کاغذ، چنین صفاتی، وجود نداشت.

تلقی عرفی در این مورد آن است که اَشکال و صفات خاصّی در کاغذ به وجود آمده و اموری وجودی بر آن، افزوده شده است در حالی که در کاغذ مذکور، غیر از بریدگیها که اموری عدمی هستند چیزی به وجود نیامده است.

به دیگر سخن: خطوط که حدود و مرزهای اَشکال مختلف را تشکیل می‌دهند چیزی جز منتهی الیه سطح پاره‌های کاغذ نیستند چنانکه خود سطح هم در حقیقت همان منتهی الیه حجم است. ولی این حدود و مرزهای عدمی، از نظر عرفی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی، تلقّی می‌شوند، و سلب وجود از آنها از قبیل انکار بدیهیات به شمار می‌رود.

اکنون می‌افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ (به عنوان مثال) نسبت به واقعیّت عینی، همین حال را دارد یعنی حکایت از حدود واقعیّت خاصّی می‌کند (البته حدود مفهومی نه حدود هندسی) حدودی که به منزله‌ی قالبهای تهی برای واقعیّتها به شمار می‌روند و واقعیّت عینی، محتوای آنها را تشکیل می‌دهد. و ماهیّت، چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیّت خارجی نیست ولی چون وسیله و مرآتی برای شناخت موجود خارجی است و به طور استقلالی، ملاحظه نمی‌شود به منزله‌ی خود واقعیّت خارجی، تلقّی می‌گردد و همین است معنای اعتباری بودن ماهیّت، یعنی ماهیّت را واقعیّت انگاشتن، یا مفهوم را عین مصداق خارجی شمردن.

از این‌روی، می‌توان ذهن را به آینه‌ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکسهایی در آن ظاهر می‌شود و به وسیله‌ی آنها از حدود واقعیّتهای خارجی و گونه‌های وجود، مطلّع می‌شویم. و در این نگرشِ آلی و مرآتی، توجّه استقلالی به خود عکسها نمی‌کنیم بلکه از راه آنها توجّه ما به سوی صاحبان عکسها یعنی واقعیّتهای عینی، معطوف می‌گردد و از این جهت چنین می‌انگاریم که این عکسها همان صاحبان عکسها هستند. چنانکه هنگامی که عکس خود را در آینه تماشا می‌کنیم چنین می‌انگاریم که مشغول تماشای خودمان هستیم در صورتی که آنچه در آینه دیده می‌شود انعکاسی از رنگها و خطوط چهره‌ی ماست یعنی انعکاسی از حدود و نه ذات محدود. ولی با نظر سطحی می‌توانیم بگوییم آنچه را در آینه می‌بینیم چهره‌ی خودمان است.

حمل ماهیّات بر موجودات عینی هم از این قبیل است و هر چند از نظر عرفی، حمل حقیقی به شمار می‌رود ولی با نظر دقیقِ فلسفی، روشن می‌گردد که تنها انعکاسی از قالبهای آنهاست و نه عین آنها. و چنین است که صدرالمتألّهین بارها در کتابهای خودش تأکید می‌کند که «ماهیّت، شَبَح ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است».[1]

با این توضیحات، روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیّات، از آن جهت که ماهیّت است فقط ذهن است و تحقّق عینی آن همان وجود افرادش می‌باشد. و با نظر دقیق فلسفی، هیچگاه ماهیّت، بالذات تحقّق عینی نمی‌یابد. پس وجود ماهیّت مخلوطه، و به دنبال آن، وجود کلّی طبیعی در خارج هم تنها به معنای اعتباری، قابل قبول است، چنانکه در پایان درس بیست و پنجم اشاره شد.

و از این‌روی می‌توان گفت که قائل شدن به وجود حقیقی برای کلّی طبیعی همان قول به اصالت ماهیّت است و قائل شدن به اینکه وجود کلّی طبیعی، بالعرض است و افراد، واسطه در عروضِ وجود برای کلّی طبیعی هستند در حقیقت همان قول به اصالت وجود میباشد یعنی کلّی طبیعی که همان ماهیّت است امری اعتباری، و نسبت وجود و تحقّق خارجی به آن، بالعرض و نوعی مجاز فلسفی است.

www.taq.ir

حلّ دو شبهه

قائلین به اصالت ماهیّت، به شبهاتی تمسّک کرده‌اند که مهمترین آنها این دو شبهه است:

ش ۱ ـ اگر وجود، اصیل و دارای واقعیّت عینی باشد بایستی بتوان مفهوم «موجود» را بر آن حمل کرد و معنایش این است که وجود، دارای وجود است، پس باید برای آن، وجود عینی دیگری فرض کرد که به نوبه‌ی خود، موضوع برای «موجود» واقع می‌شود، و این جریان تا بی‌نهایت، ادامه می‌یابد و لازمه‌اش این است که هر موجودی دارای بی‌نهایت وجود باشد!

از اینجا به دست می‌آید که وجود، امری است اعتباری و تکرار حمل «موجود» بر آن، تابع اعتبار ذهن است.

ج ۱ ـ مبنای این شبهه، استناد به قواعد لفظی است که لفظ «موجود» از آن جهت که مشتقّ است دلالت بر ذاتی می‌کند که مبدأ اشتقاق (وجود) برای آن، ثابت باشد و لازمه‌ی آن، تعدّد ذات و مبدأ است. پس هنگامی که مفهوم «موجود» بر وجود عینی، حمل می‌شود باید آن‌را ذاتی فرض کرد که مبدأ اشتقاق، که امر دیگری است برای آن، ثابت باشد و همچنین... .

امّا بارها خاطر نشان کرده‌ایم که مسائل فلسفی را نمی‌توان بر اساس قواعد صرف و نحو و دستور زبان، حلّ و فصل کرد. و مفهوم موجود در عرف فلسفی، تنها نشانه‌ای از تحقّق عینی و خارجی است، خواه حیثیّت تحقّق خارجی در ظرف تحلیل ذهنی، غیر از حیثیّت موضوع قضیّه باشد و خواه عین آن باشد. مثلاً هنگامی که این مفهوم بر ماهیّتی حمل می‌شود بین موضوع و محمول، تعدّد و تغایری منظور می‌گردد ولی هنگامی که بر ذات وجود عینی، حمل می‌شود معنایش این است که وجود خارجی، عین حیثیّت موجودیّت است.

و به دیگر سخن: حمل مشتق بر ذات همیشه نشانه‌ی تعدّد و تغایر ذات با مبدأ اشتقاق نیست بلکه گاهی نشانه‌ی وحدت آنهاست. و حاصل آنکه: معنای حمل موجود بر وجود عینی این است که خودش عین موجودیّت و واقعیّت عینی و منشأ انتزاع مفهوم «موجود» است نه اینکه با وجود دیگری موجود شده باشد.

ش ۲ ـ شبهه‌ی دیگر این است که اگر واقعیّت عینی، مصداق بالذات وجود باشد معنایش این است که هر واقعیّتی بالذات موجود است و لازمه‌اش این است که هر واقعیّت خارجی، واجب الوجود باشد در صورتی که موجود بالذات تنها خدای متعال است.

ج ۲ ـ مبنای این شبهه، خلط بین دو اصطلاح «بالذات» و در واقع، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظی است.

توضیح آنکه: واژه «بالذات» گاهی در مقابل «بالغیر» به کار می‌رود و معنایش این است که واسطه در ثبوت ندارد چنانکه در مورد خدای متعال گفته می‌شود که «موجود بالذات» یا «واجب الوجود بالذات» است یعنی بالغیر نیست و علّت ایجاد کننده ندارد و به تعبیر دیگر حمل «موجود» یا «واجب الوجود» بر او نیازمند به واسطه در ثبوت نیست.

همین واژه گاهی در مقابل «بالعرض» نیز به کار می‌رود و معنایش این است که حمل محمول، نیاز به واسطه در عروض ندارد هر چند نیازمند به واسطه در ثبوت باشد. چنانکه بنا بر اصالت وجود می‌گوییم: واقعیت عینی، مصداق بالذات موجود است ولی ماهیّت، مصداق بالعرضِ آن می‌باشد.

طبق اصطلاح دوم، هم وجود خدای متعال که واسطه در ثبوت ندارد و طبق اصطلاح اوّل نیز «بالذات» است مصداق بالذات وجود می‌باشد و هم وجود مخلوقات که علّت آفریننده و واسطه در ثبوت دارد. و معنایش این است

www.taq.ir

که موجودیّت، صفت حقیقی وجود آنهاست نه صفت ماهیتشان. و از دیدگاه فلسفی، ماهیّتها بالعرض، متّصف به موجودیت می‌شوند.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ سلزمین دلیل بر اصالت وجود این است که ماهیّت ذاتاً اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمتواند نمایانگر واقعیّت عینی باشد. نیز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیّت نکنیم از واقعیّت عینی آن، سخنی نگفته‌ایم.

۲ ـ بعضی از طرفداران اصالت ماهیّت گفته‌اند که ماهیّت اصیل، ماهیّتی است که انتساب به جاعل، یافته باشد. در برابر آنان باید گفت: انتسابی که توأم با واقعیّت یافتن ماهیّت باشد هنگامی حاصل می‌شود که جاعل، آن‌را ایجاد کند. پس اصالت از آنِ وجودی است که به ماهیّت افاضه می‌شود.

۳ ـ دلیل دوم بر اصالت وجود این است که در علم حضوری که خود واقعیّت عینی، بی‌واسطه، مورد شهود قرار می‌گیرد اثری از ماهیّت یافت نمی‌شود.

۴ـ دلیل سوم این است که حیثیّت ذاتی واقعیّتهای خارجی، حیثیّت تشخّص و اباء از صدق بر افراد است در صورتی که ماهیّت، ابائی از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود، تشخّص نمی‌یابد.

۵ـ دلیل چهارم این است که اگر واقعیت خارجی، مصداق ذاتی ماهیّت بود باید خدای متعال هم دارای ماهیّت باشد

۶ـ ممکن است توهّم شود که اگر واقعیّت عینی را مصداق بالعَرَض ماهیّت بدانیم باید سلب ماهیّت از آن، صحیح باشد در صورتی که مثلاً سلب «انسان» از اشخاص خارجی، صحیح نیست.

۷ـ پاسخ آن است که منظور از مصداق بالعرض بودن واقعیّت برای ماهیّت این است که ماهیّت تنها از حدود و قالبهای واقعیّات، حکایت می‌کند نه از ذات آنها. و این حدود هر چند از نظر عرفی، دارای واقعیّت هستند امّا از نظر دقیق فلسفی، اموری عدمی به شمار می‌روند.

۸ـ نتیجه آنکه قول به وجود حقیقی برای کلّی طبیعی در خارج، همان قول به اصالت ماهیّت است و قول به اینکه وجود آن بالعرض است همان قول به اصالت وجود می‌باشد.

۹ ـ یکی از شبهات طرفداران اصالت ماهیّت این است که اگر وجود، امری عینی بود باید حمل «موجود» بر آن، صحیح باشد یعنی وجودی برای آن اثبات شود که به نوبه‌ی خود، موضوع برای مفهوم «موجود» قرار گیرد و لازمه‌ی آن، اثبات وجودهای نامتناهی برای هر موجود واحدی است!

۱۰ ـ پاسخ این است که حمل «موجود» بر وجود عینی به این معنی است که خود واقعیّت عینی، منشأ انتزاع این مفهوم است.

۱۱ ـ شبهه‌ی دیگر آنکه، اگر واقعیّت عینی، مصداق بالذات موجود باشد لازمه‌اش این است که هر موجودی واجب الوجود باشد.

۱۲ ـ پاسخ این است که منظور از «بالذات» در اینجا در مقابل «بالعرض» است نه در مقابل «بالغیر». و مفادش این است که واسطه در عروض ندارد نه اینکه واسطه در ثبوت هم نداشته باشد تا لازمه‌اش واجب الوجود بودن هر موجودی باشد.

www.taq.ir

پی‌نوشتها

۱ ـ ر. ک: «التحصیل»، ص ۲۸۶.

۲ ـ ر. ک: «اسفار»، ج ۱، ص ۱۹۸، و ج ۲، ص ۲۳۶.

www.taq.ir

درس بیست و هشتم
وحدت و کثرت

شامل:

اشاره‌ای به چند مبحث ماهوی

اقسام وحدت و کثرت

وحدت در مفهوم وجود

متواطی و مشکک

www.taq.ir

اشاره‌ای به چند مبحث ماهوی

مفهوم ماهوی یا بسیط است و یا مرکّب. دو مفهوم ماهوی بسیط، طبعاً جهت اشتراکی نخواهند داشت و به کلّی از یکدیگر متباین خواهند بود زیرا اگر جهت اشتراکی بین آنها فرض شود که عین ماهیّت بسیط آنها باشد به طوری که دیگر جهت امتیازی نداشته باشند در این صورت دیگر دو ماهیّت، بیشتر نخواهند بود، و اگر فرض شود که هر کدام از آنها علاوه بر جهت مشترک، جهت امتیازی هم دارند در این صورت، هر کدام از آنها مرکّب از دو حیثیّت ماهوی خواهد بود، و این، خلاف فرض بساطت آنهاست.

پس دو مفهوم ماهوی بسیط، متباین به تمام الذات هستند. امّا اگر یکی از آنها یا هر دو مفهوم، مرکّب باشند صورتهای مختلفی را برای آنها می‌توان فرض کرد.

در منطق کلاسیک، ماهیّات مرکّب، دست کم دارای دو جزء، دانسته شده‌اند: یک جزء مشترک به نام «جنس» که مفهومی است مبهم و نامتعیّن، و از تردید بین چند نوع به دست می‌آید و یک جزء مختصّ به نام «فصل» که موجب تعیّن جنس می‌باشد. چنانکه می‌گویند: ماهیّت انسان، از مفهوم «حیوان» و مفهوم «ناطق» ترکیب یافته است که اوّلی جنس مشترک بین انواع حیوانات، و دومی فصل مختصّ به انسان می‌باشد.

مفهوم جنس، ممکن است به نوبه‌ی خود، مرکّب و دارای جنس عالیتر و عامّتری باشد چنانکه مفهوم «جسم» هم شامل حیوان می‌شود و هم شامل جمادات و نباتات. ولی مفاهیم فصلی را بسیط و غیر قابل ترکیب می‌دانند.

سرانجام، برای همه‌ی ماهیّات مرکّب، ده جنس عالی بسیط یا ده «مقوله» قائل شده‌اند، از این قرار:

جوهر، کمّیّت، کیفیّت، اضافه، وضع، أین (= نسبت مکانی)، متی (= نسبت زمانی)، جده (= نسبت به شیء احاطه کننده)، أن یفعل (= حالت تأثیر تدریجی)، أن ینفعل (= حالت تاثر و انفعال تدریجی).

درباره‌ی تعداد مقولات (= اجناس عالیه) و اینکه آیا همه‌ی آنها واقعاً از قبیل مفاهیم ماهوی (= معقولات اُولی) هستند یا دست کم بعضی از آنها (مانند اضافه و مقولات مشتمل بر مفهوم نسبت) از قبیل معقولات ثانیه می‌باشند اختلافاتی در میان فلاسفه، وجود دارد که فعلاً از بررسی آنها صرف نظر می‌کنیم.

طبق دستگاه جنس و فصل منطقی و بر اساس اینکه همه‌ی ماهیّات مرکّب، منتهی به چند مقوله می‌شوند تمایز آنها به دو صورت، حاصل می‌شود: یکی آنکه تمایز آنها به تمام الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیّت از دو مقوله را با یکدیگر، مقایسه کنیم که حتّی جنس مشترکی هم بین آنها نخواهد بود مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «سفیدی». دوم آنکه تمایز آنها ببعض الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیّت از یک مقوله را با یکدیگر بسنجیم مانند مفهوم «اسب» و مفهوم «گاو» که در حیوانیّت و جسمیّت و جوهریّت، مشترکند.

حاصل آنکه: ماهیّات تام (= انواع) اگر بسیط باشند به تمام الذات با یکدیگر متباین و متمایزند، همچنین اگر مرکّب و از دو مقوله باشند. نیز فصول و اجناس عالیه که همگی آنها مفاهیم بسیطی به شمار می‌روند به تمام الذات از یکدیگر متمایز هستند و نمی‌توان جنسی را فرض کرد که شامل همه‌ی ماهیّات بشود و از این‌روی نمی‌توان همه‌ی ماهیّات را حتّی مشترک در یک جزء ماهوی دانست.

www.taq.ir

از سوی دیگر، مفهوم «وجود» را که از معقولات ثانیه‌ی فلسفی است مفهومی بسیط و متعیّن و عامّ و مطلق می‌شمارند که با اضافه شدن به هر ماهیّتی، تخصّص و تقیّد می‌یابد و مفهوم وجودی را که بدین ترتیب، تخصّص و تقیّد یافته است «حصّه»ای از مفهوم کلّی «وجود» می‌نامند.

بدین ترتیب، اصطلاحاتی مانند بساطت و ترکیب، ابهام و تعیّن، مشارکت و تمایز، عمومیّت و تخصّص، اطلاق و تقیّد در مواد یاد شده پدید آمده است و اصطلاح «تشخّص» را که در درسهای گذشته، بیان شد نیز باید بر آنها افزود.

ولی در میان آنها دو مفهوم محوری، وجود دارد که عبارتند از مفهوم «وحدت» و مفهوم «کثرت». و اینک به توضیحی پیرامون این دو مفهوم می‌پردازیم:

اقسام وحدت و کثرت

هر ماهیّت نوعی را که در نظر بگیریم غیر از ماهیّت دیگری است، و اگر دو ماهیّت، بسیط باشند حتّی جهت مشترکی هم بین آنها وجود نخواهد داشت چنانکه دو ماهیّت مرکّب از دو مقوله هم جهت مشترکی ندارند. با توجّه به اینکه ماهیتی را می‌توان تنها در نظر گرفت و می‌توان آن‌را با یک یا چند ماهیّت دیگر، لحاظ کرد دو مفهوم متقابل «واحد» و «کثیر» انتزاع می‌شود.

وحدتی که به هر ماهیّت تامّ، نسبت داده می‌شود «وحدت نوعی» نام دارد، و تکرار تصوّر آن در یک یا چند ذهن، زیانی به وحدتش نمی‌زند زیرا منظور، وحدت مفهومی است نه وحدت وجود ذهنی آن.

همچنین هنگامی که جهت مشترک ذاتی بین چند ماهیّت مرکّب را در نظر می‌گیریم وحدت دیگری به آن نسبت می‌دهیم که «وحدت جنسی» نامیده می‌شود.

در مقابل این دو قسم وحدت، «وحدت عددی» قرار دارد که بر هر فردی از ماهیّت، حمل می‌گردد و ملاک آن همان تشخّصی است که فلاسفه‌ی پیشین، آن‌را مرهون عوارض مشخّصه می‌دانسته‌اند و نظر صحیح این است که این تشخّص و این وحدت، ذاتاً صفت وجود فرد است و بالعرض منسوب به ماهیّت می‌گردد.

افراد یک ماهیّت را که ذاتاً دارای کثرت عددی هستند «واحد بالنوع» می‌نامند، چنانکه انواع مندرج در جنس واحدی را که ذاتاً کثرت نوعی دارند «واحد بالجنس» می‌خوانند. و روشن است که این دو قسم وحدت، صفت حقیقی افراد و انواع نیستند بلکه بالعرض به آنها نسبت داده می‌شوند.

حاصل آنکه: وحدت بالذات ماهوی، صفت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد و انواع، حمل می‌شود برعکس وحدت فرد که در واقع صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهیّت آن، نسبت داده می‌شود. و از سوی دیگر، افراد خارجی، دارای وجودهای متعدّدی هستند و ذاتاً متّصف به کثرت می‌گردند ولی با توجّه به ماهیّت واحدی که دارند «واحد بالنوع» نام می‌گیرند، یا انواع مختلف که ذاتاً دارای کثرت نوعی هستند به لحاظ جنس واحدشان «واحد بالجنس» خوانده می‌شوند.

بنابراین، هر یک از موجودات خارجی، وحدت شخصی دارند و هنگامی که بیش از یکی از آنها را در نظر بگیریم متّصف به کثرت می‌گردند.و این هر دو صفت که مفهومهایی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه هستند ـ بنا بر اصالت وجود ـ از وجود موجودات، انتزاع می‌شوند و از این‌روی «وجود» هم دارای وحدت و کثرتی ورای وحدت و کثرت ماهوی خواهد بود.

www.taq.ir

و از اینجا می‌توان حدس زد که اعداد مختلف هم که مصادیقی از کثرت هستند از قبیل معقولات ثانیه می‌باشند نه از قبیل معقولات اُولی و مقولات ماهوی، آنچنانکه اکثر فلاسفه، قائل شده‌اند. این مطلب، دلایل دیگری هم دارد که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

از سوی دیگر: بنا بر اصالت ماهیّت، کثرت ماهوی همیشه نشانه‌ی کثرت موجودات عینی و خارجی است زیرا هر یک از آنها علی الفرض حکایت از یک حیثیّت عینی خاصّی می‌کند، هر چند کثرت موجودات خارجی همیشه مستلزم کثرت ماهوی نیست چنانکه کثرت افراد یک ماهیّت، منافاتی با وحدت ماهیّت آنها ندارد.

با توجّه به این نکته، سؤالی مطرح می‌شود که آیا کثرت ماهیّات بنا بر اصالت وجود هم کاشف از کثرت وجودات آنهاست یا اینکه ممکن است چند ماهیّت از یک وجود ـ دست کم در مراحل مختلف ـ انتزاع شود؟

بدین ترتیب، مسئله‌ی دیگری درباره‌ی وجود، طرح می‌گردد که آیا همانگونه که ماهیّات تامّ، و بخصوص ماهیّات بسیط، با هم متباین و از یکدیگر منعزل و متمایز هستند وجودات آنها هم ضرورتاً با هم متباین و از یکدیگر منعزلند یا ممکن است بین آنها نوعی وحدت که مخصوص وجود است حکمفرما باشد؟

ولی پیش از آنکه به متن این مسئله بپردازیم لازم است توضیحی پیرامون کاربُرد واژه‌ی «وحدت» در مورد وجود بدهیم.

وحدت در مفهوم وجود

وحدت و کثرت مفهومی، اختصاصی به ماهیّات ندارد هر چند اصطلاح «وحدت نوعی» و «وحدت جنسی» مختصّ به آنها می‌باشد، بلکه هر مفهومی گر چه از قبیل معقولات ثانیه‌ی فلسفی یا منطقی باشد مباین با مفهوم دیگر بوده هر یک از آنها متّصف به «وحدت» و مجموع آنها متّصف به «کثرت» می‌شود و مخصوصاً تعدد و کثرت مفاهیم در مشترکات لفظی، و وحدت مفهومی در مشترکات معنوی، کاربُرد زیادی دارد.

مفهوم وجود نیز که از معقولات ثانیه‌ی فلسفی به شمار می‌رود مباین با سایر مفاهیم است و چنانکه در درس بیست و دوم گذشت مفهوم واحدی است که مشترک معنوی بین مصادیق مختلف می‌باشند.

این مفهوم نه تنها مانند ماهیّات مرکّب، منحلّ به جنس و فصل نمی‌شود بلکه به واسطه‌ی بساطتی که دارد از هر گونه ترکیب دیگری نیز مبرّی است. و از سوی دیگر به عنوان جنس یا فصل، جزء هیچ ماهیّتی به شمار نمی‌رود زیرا از قبیل مفاهیم ماهوی نیست.

حاصل آنکه چند مفهوم وجود، دارای وحدت نوعی یا وحدت جنسی نیست امّا مانند سایر معقولات ثانیه، متّصف به وحدت مفهومی می‌شود چنانکه مقتضای اشتراک معنوی آن است.

امّا وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در جمیع موارد نیست بلکه از قبیل «مفاهیم مشکّک» می‌باشد که حمل آنها بر موارد، متفاوت است. و برای روشن شدن این مطلب باید توضیحی درباره‌ی دو اصطلاح متواطی و مشکّک بدهیم.

متواطی و مشکّک

مفاهیم کلّی را از نظر کیفیّت صدق بر مصادیق، به دو دسته تقسیم کرده‌اند:

www.taq.ir

متواطی، مفهومی است که صدق آن بر همه‌ی افراد، یکنواخت باشد و افراد آن، تقدّم و تأخّر یا اولویّت یا اختلاف دیگری در مصداقیّت برای آن مفهوم نداشته باشند. مثلاً مفهوم «جسم» بر همه‌ی مصادیقش بطور یکسان، حمل می‌شود و هیچ جسمی نیستیّنکه ازنیّظی جسجسم دیگر داشته باشد هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصّی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند.

امّا مشکّک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش، متفاوت باشد و بظضصادآیّتا ازای آن مفهوم، مزیّتی بر بعضی دیگر داشته باشند. چنانکه همه‌ی خطها در مصداق بودن برای طول، یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیّت خط یک سانتیمتری است. یا مفهوم سیاه بر همه‌ی مصادیقش بطور یکسان، حمل نمی‌شود و بعضی از آنها سیاهتر هستند.

مفهوم وجود هم از این قبیل است و اتّصاف اشیاء به موجودیّت، یکسان نیست و بین آنها تقدّم و تأخّر و اولویّتهایی وجود دارد چنانکه صدق وجود بر خدای متعال که هیچگونه محدودیّتی ندارد با صدق آن بر وجودهای دیگر، قابل مقایسه نیست

درباره اینکه راز اختلاف در صدق مفاهیم مشکّک چیست؟ و اینکه آیا مفاهیم ماهوی هم بالذات قابل تشکیک هستند یا نه؟ و اصولاً چند نوع تشکیک وجود دارد؟ بحثهایی انجام گرفته است و قائلین به اصالت ماهیّت، چند نوع تشکیک از قبیل تشکیک در کم و زیادی (مانند طول) را در کمّیتها، و تشکیک در ضعف و شدّت (مانند رنگ) را در کیفیتها پذیرفته‌اند. ولی قائلین به اصالت وجود، تشکیک در ماهیّت را بالعرض می‌دانند و مرجع این اختلافات را اختلاف در وجود، معرّفی می‌کنند.

افزون بر این، مرحوم صدر المتألّهین و پیروان حکمت متعالیه، اینگونه تشکیکات را «تشکیک عامّی» می‌نامند و برای حقیقت عینی وجود، تشکیک دیگری قائل هستند که آن‌را «تشکیک خاصّی» می‌خوانند و ویژگی آن این است که دو مصداق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید. بعضی دیگر از عارف مشربان، اقسام دیگری را نیز برای تشکیک در وجود، ذکر کرده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ دو ماهیّت بسیط، متباین به تمام الذات هستند و هیچ جهت ماهوی مشترکی نخواهند داشت.

۲ ـ در منطق کلاسیک، جهت ماهوی مشترک بین چند ماهیّت مرکّب را جنس، و جهت امتیاز هر کدام را فصل نامند.

۳ ـ جنس، ممکن است مرکّب و دارای جنس عالی‌تری باشد ولی فصل، همواره بسیط خواهد بود.

۴ ـ مشهور این است که عالی‌ترین اجناس (= مقولات) ده تا هستند که یکی از آنها جوهر و بقیّه، مقولات عرضی می‌باشند ولی اقوال دیگری نیز در این زمینه وجود دارد.

۵ ـ دو ماهیّت مندرج در یک مقوله باشند متباین به تمام الذات خواهند بود ولی ماهیّات مندرج در یک مقوله، متباین ببعض الذات هستند و جهت ماهوی مشترکی دارند.

۶ ـ مفهوم وجود، مفهوم بسیط و عامّی است که با اضافه شدن به ماهیّات مختلف، تخصّص می‌یابد.

۷ ـ هر ماهیّت تامّی (= نوع) دارای «وحدت نوعی» و هر جهت اشتراکی ذاتی بین چند ماهیّت (= جنس) دارای «وحدت جنسی» است و هر فردی از ماهیّت، دارای «وحدت عددی» می‌باشد و این وحدت، بالذات صفت وجود آن است.

۸ ـ افراد کثیر از یک ماهیّت «واحد بالنوع» و انواع کثیر از یک جنس «واحد بالجنس» نامیده می‌شوند که اوصافی بالعرض برای آنها به شمار می‌رود.

۹ ـ وحدت و کثرت و همچنین «عدد» مفاهیمی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه می‌باشند.

۱۰ ـ وحدت مفهومی اختصاصی به ماهیّات ندارد و هر کدام از معقولات ثانیه (مانند مفهوم وجود) نیز متّصف به وحدت مفهومی می‌شود چنانکه بیش از یکی از آنها متّصف به کثرت می‌گردند.

۱۱ ـ مفهوم وجود هیچگونه ترکیبی ندارد و نه جنس و فصلی برای آن تصوّر می‌شود نه خودش جنس یا فصل برای ماهیّتی به شمار می‌آید.

۱۲ ـ متواطی مفهومی است کلّی که صدق آن بر همه‌ی مصادیق، یکنواخت باشد مانند مفهوم جسم.

۱۳ ـ مشکّک مفهومی است کلّی که صدق آن بر افراد، متفاوت باشد مانند مفهوم سفیدی و سیاهی.

۱۴ ـ مفهوم وجود از مفاهیم تشکیکی است که صدق آن بر موجودات مختلف، یکسان نیست.

۱۵ ـ قائلین به اصالت ماهیّت، چند نوع تشکیک را در ماهیّات پذیرفته‌اند از قبیل تشکیک در کمیت و کیفیت، ولی قائلین به اصالت وجود منشأ این تشکیکات را اختلاف در وجود می‌دانند.

۱۶ ـ اصحاب حکمت متعالیه، نوع دیگری از تشکیک برای وجود عینی، قائل هستند که آنرا «تشکیک خاصّی» می‌نامند و ویژگی آن این است که دو موجود از یکدیگر مستقل نباشند و یکی از مراتب دیگری باشد.

www.taq.ir

درس بیست و نهم
وحدت و کثرت در وجود عینی

شامل:

وحدت شخصی

وحدت جهان

www.taq.ir

وحدت شخصی

در درس گذشته از یک نوع وحدت در واقعیّتهای عینی، سخن به میان آمد و آن، وحدت هر فردی از افراد متشخّص ماهیّات بود. یعنی هنگامی که عقل، فردی از یک ماهیّت را در نظر می‌گیرد و آن‌را با خود ماهیّت، مقایسه می‌کند و این تفاوت را مورد توجّه قرار می‌دهد که ماهیّت قابل صدق بر افراد، است ولی افراد این ویژگی را ندارند عنوان «تشخّص» را از فرد، انتزاع می‌کند، و هنگامی که یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می‌کند و تعدّدی در فرد واحد نمی‌بیند وحدت را از آن، انتزاع می‌نماید. از این‌روی گفته‌اند: «وجود با تشخّص و با وحدت، مساوق است و هر چیزی از آن جهت که موجود است متشخّص و واحد می‌باشد» البتّه باید توجّه داشت که منظور از این وحدت، وحدت شخصی است نه مطلق وحدت، و شامل وحدت نوعی و جنسی نمی‌شود.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می‌توان شناخت؟ و از کجا می‌توانیم یقین پیدا کنیم که موجودی را که «واحد» تصوّر کرده‌ایم واقعاً «یک موجود» و دارای «یک وجود» است؟

فلاسفه غالباً پاسخ این سؤال را به وضوحش واگذار کرده‌اند ولی در پیرامون آن، نقاط ابهامی وجود دارد که باید به اندازه‌ی ظرفیّت مقام، توضیحی در باره‌ی آنها داده شود.

اگر موجودی بسیط و غیر قابل تجزیه باشد (مانند ذات مقدّس الهی و همه‌ی مجرّدات) طبعاً وجود واحدی خواهد داشت. البتّه وجود مجرّدات و بساطت آنها با برهان، اثبات می‌شود و تنها وجود نفس و بساطت آنرا می‌توان با علم حضوری آگاهانه دریافت. ولی بطور کلّی می‌توان گفت که هر موجودی بسیط باشد وجود واحدی خواهد داشت.

امّا در باره‌ی موجودات مادّی و قابل تجزیه، اثبات وحدت آنها کار ساده‌ای نیست.

در نظر سطحی، هر موجودی که دارای اتّصال باشد و اجزاء مفروض آن، از یکدیگر گسسته نباشند موجود واحد و دارای وجود واحدی تلقی می‌شود. ولی هنگامی که با دقّت می‌نگریم دو نقطه‌ی ابهام رخ می‌نماید: یکی آنکه: آیا اجسامی که به نظر ما متّصل و یکپارچه می‌رسند در واقع هم چنین‌اند یا در اثر خطای باصره آنها را متّصل می‌پنداریم؟

پاسخ این سؤال به عهده‌ی علوم طبیعی است، و چنانکه می‌دانیم به کمک ابزارهای علمی، ثابت شده است که اجسام در واقع، چنین اتّصال و یکپارچگی ظاهری و محسوس را ندارند و از ذرّات بسیار ریز و جدای از یکدیگر تشکیل یافته‌اند. ولی از نظر فلسفی می‌گوییم که چون هیچ جسمی فاقد امتداد نیست سرانجام هر کدام از ذرّات اجسام هر قدر هم ریز باشد اتّصال، و در نتیجه وحدت اتّصالی را خواهد داشت.

نقطه‌ی ابهام و سؤال انگیز دیگری که مهمتر است این است که به فرض اینکه اتّصال موجود جسمانی، ثابت شد از کجا هیچ نوع کثرت دیگری نخواهد داشت.

در پاسخ، تو می گفت که یک موجود متّصل و یکپارچه، بالفعل دارای کثرتی نیست هر چند بالقوّه قابل تجزیه و تکثّر می‌باشد ولی هر وقت تجزیه‌ای انجام گرفت موجودات دیگری تحقّق خواهند یافت که هر کدام از آنها دارای وحدت مخصوص به خودش خواهد بود.

این پاسخ هر چند در باره‌ی مقدار و کمیّت هندسی اجسام، پاسخ صحیحی است امّا آن‌را پاسخ کامل و جامعی نمی‌توان دانست. زیرا از طرفی این سؤال پیش می‌آید که اگر فرضاً دو جسم مختلف با یکدیگر نزدیک شوند بگونه‌ای که هیچ فاصله‌ای

www.taq.ir

میان آنها باقی نماند و به عنوان مثال مسامحه آمیز، دو قطعه فلزّ مختلف بهم جوش داده شوند آیا می‌توان آنها را موجود واحد و دارای وجود واحدی به حساب آورد یا باید آنها را «کثیر» و دارای چند وجود دانست؟

ممکن است از این سؤال، پاسخ داده شود که فلزّ مورد نظر دارای دو ماهیّت مختلف هستند و طبعاً هر کدام از آنها فردی غیر از فرد دیگری خواهد داشت از این‌روی نمی‌توان آنها را موجود واحدی دانست.

ولی این پاسخ، مبنی بر این است که کثرت ماهیّت، کاشف از کثرت وجود عینی است، در صورتی که چنین مطلبی به ثبوت نرسیده است.

به عبارت دیگر: کثرتی که در اینجا ثابت می‌شود ذاتاً صفت ماهیّت است نه وجود، و سخن بر سر وحدت و کثرت وجود عینی است.

از طرف دیگر، سؤال دقیقتری مطرح می‌شود که از کجا موجود متّصلی که دارای وحدت اتّصالی است دارای دو وجود متراکب نباشد به گونه‌ای که یکی سوار بر دیگری باشد و حسّ نتواند دوگانگی آنها را تشخیص دهد؟

توضیح آنکه: همانگونه که هر یک از حواسّ ما یکی از ویژگیهای اجسام را درک می‌کند (مثلاً چشم ما رنگ آن‌را می‌بیند و بویایی ما بوی آن‌را می‌شنود و چشایی ما مزه‌ی آن‌را می‌چشد) بدون اینکه وحدت جسمی که دارای همه‌ی آنهاست از بین برود همینطور ممکن است کثرتی در اجسام، موجود باشد که حسّ ما قادر به درک آن نباشد. به دیگر سخن: وحدت و کثرت ادراکات حسّی را نمی‌توان دلیل کافی بر وحدت و کثرت وجود عینی، تلقّی کرد. از این‌روی، جای این احتمال، باقی می‌ماند که بین وحدت اتّصالی در مقدار هندسی، دارای کثرت دیگری باشد چنانکه بعضی از فلاسفه در مورد صور جوهری مختلف، قائل شده‌اند و مثلاً حیوان را دارای چند صورت در طول یکدیگر دانسته‌اند: صورت عنصری، صورت معدنی، صورت نباتی و صورت حیوانی.

پاسخ این سؤال را باید در درسهای آینده، جستجو کرد و در اینجا بطور سربسته می‌گوییم که ترکیب اجسام به چند صورت، قابل تصوّر است:

۱ ـ ترکیب بین اجزاء مقداری که بالفعل، وجود ندارند و در اثر تجزیه، به وجود می‌آیند. چنین ترکیبی هیچ منافاتی با وحدت بالفعل ندارد.

۲ ـ ترکیب بین مادّه و صورت با فرض اینکه وجود مادّه، وجودی بالقوه باشد. در این صورت هم ضرری به وحدت آن نمی‌رسد و از یک نظر، شبیه فرض قبلی می‌باشد.

۳ ـ ترکیب بین مادّه و صورت با فرض اینکه مادّه هم وجود بالفعلی غیر از وجود صورت، داشته باشد، و نیز ترکیب بین صورتهایی که هر یک، فوق دیگری و در طول آن، قرار گرفته باشد. در این فرض، واحد شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانی است و بالعرض به کلّ آنها نسبت داده می‌شود و بهتر این است که آنها را «متّحد» بنامیم نه «واحد».

۴ ـ ترکیب بین چند موجود بالفعلی که در عرض هم واقع شده باشند و هیچکدام صورت دیگری نباشد هر چند نوعی اتّصال و ارتباط، میان آنها بر قرار باشد مانند ترکیب اجزاء ساعت و سایر ماشینها که آن‌را «ترکیب صناعی» می‌نامند. در این فرض، مجموع مرکّب را نمی‌توان از نظر فلسفی «واحد» و یا حتّی «متّحد» دانست بلکه باید آن‌را موجوداتی متعدّد و دارای وحدت اعتباری، تلقّی کرد.

www.taq.ir

ـ ترکیب بین۵چند موجود گسسته که نوعی وحدت بین آنها در نظر گرفته شود مانند ترکیب سپاه از چند لشکر، و ترکیب لشکر از چند تیپ، و ترکیب تیپ از چند گردان، و بالأخره ترکیب گردان از تعدادی سرباز. و همچنین ترکیب جامعه از نهادها و قشرها و گروههای اجتماعی و سرانجام ترکیب آنها از افراد انسان. اینگونه ترکیب نیز از نظر فلسفی، اعتباری است و چنین مرکّباتی را نمی‌توان «واحد حقیقی» به حساب آورد.

دو نوع دیگر از ترکیب خارجی را می‌توان بر اقسام نامبرده افزود: یکی ترکیبات شیمیایی، و دیگری ترکیبات عضوی (= اُرگانیک) مانند ترکیب موجود زنده از تعدادی از موادّ آلی و معدنی. ولی حقیقت این است که این ترکیبات، از دیدگاه فلسفی، حکم خاصّی ندارند و به نظر بعضی از فلاسفه از قبیل قسم دوم، و به نظر بعضی دیگر از قبیل قسم سوم می‌باشند و شاید نظر اخیر، صحیحتر باشد مخصوصاً در باره‌ی موجودات زنده.

در پایان، یادآور می‌شویم که فلاسفه، نوعی دیگر از ترکیب را برای همه‌ی ممکنات، قائل شده‌اند و آن ترکیب از وجود و ماهیّت است که بحث درباره‌ی آن گذشت و به حسب این اصطلاح، وجود بسیط، منحصر به ذات مقدّس الهی خواهد بود. ولی آن ترکیب، ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه خارجی و عینی.

حاصل آنکه موجودات مادّی به چند صورت، متّصف به وحدت می‌شوند که بعضی از آنها وحدت حقیقی است مانند وحدت اتّصالی ذرّات، و وحدت صورت که دارای وجود بسیطی است. و بعضی دیگر وحدت اعتباری است مانند وحدت صناعی و اجتماعی.ترکیب مادّه و صورت، اگر قائل شدیم که مادّه، وجود بالفعلی ندارد و هر موجود جسمانی تنها یک وجود بالفعل دارد که همان وجود صورتش می‌باشد طبعاً دارای وحدت حقیقی خواهد بود. امّا اگر برای مادّه هم وجود بالفعل، قائل شدیم و به عبارت دیگر: «هیولای اُولی» را به عنوان یک موجود بالقوّه نپذیرفتیم باید برای هر کدام وجود خاصّی در نظر بگیریم و مجموع آنها را «متّحد» بنامیم نه «واحد». نیز در صورتی که قائل به صورتهای طولی و متراکب شدیم باید مجموع آنها را «کثیر» بدانیم و فقط به لحاظ وحدت صورت فوقانی است که می‌توانیم کلّ آنها را واحد بالعرض بشماریم چنانکه مجموع روح و بدن انسان را یک موجود به حساب می‌آوریم و در حقیقت، وحدت آن، مرهون وحدت روح می‌باشد.

وحدت جهان

وحدتی که تاکنون برای هر موجود عینی، مورد بحث قرار گرفت به هیچ وجه، کثرت مجموع آنها را نفی نمی‌کند. امّا وحدت دیگری برای کلّ جهان، مطرح می‌شود که کثرت و تعدّد آن‌را نفی می‌نماید چنانکه معروف است که فلاسفه، جهان را «واحد» می‌دانند. امّا این سخن را به چند صورت می‌توان تفسیر کرد:

۱ ـ آنکه منظور از وحدت جهان، وحدت اتّصالی جهان طبیعت باشد، چنانکه فلاسفه، مبحثی را در فلسفه‌ی طبیعی تحت عنوان «بطلان خلاء» مطرح کرده‌اند و با بیانات مختلفی کوشیده‌اند تا اثبات نمایند که بین دو موجود طبیعی، خلاء محض، محال است و در جاهایی که پنداشته می‌شود چیزی موجود نیست در واقع، اجسام رقیق و لطیفی وجود دارند که قابل درک حسّی نیستند.

بر این اساس، استدلال کرده‌اند که اگر دو یا چند جهان طبیعی، فرض شود در صورتی که آنها متّصل و پیوسته به یکدیگر باشند دارای وحدت اتّصالی خواهند بود و جهان واحدی را تشکیل خواهند داد، و اگر میان آنها خلاء حقیقی، فرض شود به طوری که آنها را کاملاً از یکدیگر جدا و منعزل نماید منافات با دلیلهای نفی خلاء، خواهد داشت.

ـ آنکه منظور۲ وحدت نظام جهان طبیعت باشد به این معنی که موجودات طبیعی همواره در یکدیگر تأثیر و تأثّر و فعل و انفعال دارند و هیچ موجود طبیعی را نمی‌توان یافت که نه در موجود طبیعی دیگری مؤثّر، و نه از آن، متأثّر باشد. چنانکه

www.taq.ir

موجودات همزمان، با تفاعلات خودشان زمینه‌ی پیدایش موجودات بعدی را فراهم می‌کنند و خودشان نیز از تفاعلات موجودات قبلی به وجود آمده‌اند. بنابراین، همه‌ی جهان طبیعت، محکوم این رابطه‌ی علّیت و معلولیت مادّی است و از این‌روی می‌توان آن‌را دارای نظام واحدی دانست. ولی روشن است که این وحدت، در واقع، صفت نظام است که وجود عینی مستقلّی از موجودات بی‌شمار جهان ندارد و بر اساس آن نمی‌توان وحدتی حقیقی برای جهان طبیعت، اثبات کرد.

۳ ـ آنکه منظور، وحدت جهان در سایه‌ی وحدت صورتی باشد که همه‌ی اجزاء آن‌را در زیر چتر خودش متحد می‌سازد. چنانکه اجزاء نبات و حیوان در سایه وحدت صورت جوهری خودشان متّحد می‌شوند.

صورت واحدی که برای کلّ جهان می‌توان فرض کرد بطوری که موجودات ذیروح مانند انسان و حیوان را نیز دربر گیرد ناچار روح دیگری خواهد بود که می‌توان آن‌را «نفس کلّی» یا «روح جهان» نامید. امّا بعضی از فلاسفه پا را فراتر نهاده و مجرّدات و جمیع ما سوی الله را نیز مشمول آن دانسته‌اند و بدین ترتیب عقل اوّل یا کاملترین موجود امکانی را به منزله‌ی صورتی برای ما دون آن به حساب آورده‌اند. چنانکه بسیاری از عرفاء، جهان را «انسان کبیر» نامیده‌اند. امّا تاکنون برهانی بر این مطلب، نیافته‌ایم و مخصوصاً موجود مجرّد تامّی مانند عقل اوّل را صورت جهان نامیدن، خالی از مسامحه نیست.

به هر حال، چنین فرضی نیز به معنای نفی کثرت حقیقی از اجزاء جهان نخواهد بود زیرا این وحدت، در واقع، صفت همان صورت فوقانی جهان است و بالعرض به مجموع جهان، نسبت داده می‌شود چنانکه در مورد وحدت روح و بدن گفته شد.

ناگفته نماند که پذیرفتن این وحدت برای جهان قسم سوم از ترکیبات یاد شده است ولی پذیرفتن آن قسم ترکیب، مستلزم پذیرفتن چنین وحدتی نیست.

www.taq.ir

خلاصه

ـ وحدت شخصی، مساوق با تشخّص و وجود عینی است و هر موجودی از آن جهت که موجود بالفعلی است دارای تشخّص و وحدت خواهد بود.

۲ ـ هر موجود بسیط و تجزیه ناپذیری مانند خدای متعال و مجرّدات، دارای وجود واحدی می‌باشد و جای فرض کثرت در ذات آن نیست.

۳ ـ اجسام کلان هر چند دارای گسستگیها و خلاءهای نسبی باشند در نهایت به ذرّات خُردی می‌رسند که دارای امتداد و اتّصال حقیقی، و نیز دارای وحدت اتّصالی خواهند بود.

۴ ـ ترکیب در اجسام به چند صورت، قابل تصوّر است: ترکیب از اجزاء بالقوه، ترکیب از مادّه و صورت با فرض بالقوّه بودن مادّه، ترکیب از مادّه و صورت با فرض فعلیّت داشتن مادّه و همچنین ترکیب صوَر متراکب، ترکیب صناعی مانند اجزاء ساعت، ترکیب اجتماعی مانند ترکیب سپاه از سربازان و ترکیب جامعه از افراد انسان. دو قسم اول، دارای وحدت حقیقی، و قسم سوم دارای وحدت بالعرض، و دو قسم اخیر دارای وحدت اعتباری می‌باشند.

ـ ترکیبات اُرگانیک را باید از قسم سوم به حساب آورد، و همچنین ترکیبات شیمیایی در صورتی که برای آنها صورت واحدی ثابت شود.

۶ ـ ترکیب موجود از ماهیّت و وجود، ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه عینی و خارجی.

۷ ـ اثبات وحدت جهان به معنای وحدت اتّصالی تمام موجودات طبیعی، منوط به ابطال خلاء محض است.

۸ ـ وحدت نظام در جهان طبیعت، امری قابل قبول است ولی وحدتی حقیقی برای اجزاء جهان به شمار نمی‌رود.

۹ ـ اثبات وحدت جهان به معنای داشتن روح یا صورت عقلانی واحد، در گروِ برهان است.

ـ پذیرفتن چنین وحدتی به معنای پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یاد شده است، هر چند پذیرفتن آن قسم از ترکیب، مستلزم پذیرفتن چنین فرضی نیست.

www.taq.ir

درس سی‌ام
مراتب وجود

شامل:

اقوال درباره‌ی وحدت و کثرت هستی

دلیل اوّل بر مراتب تشکیکی وجود

دلیل دوّم بر مراتب تشکیکی وجود

www.taq.ir

اقوال درباره‌ی وحدت و کثرت هستی

دانستیم که وحدت شخصی در هر موجود عینی، منافاتی با کثرت حقیقی همه‌ی موجودات ندارد. همچنین وحدت اتّصالی جهان مادّه، منافاتی با کثرت موجودات مادّی ندارد کثرتی که در سایه‌ی تعدّد صورتهای مختلف، حاصل می‌شود. نیز دانستیم که وحدت نظام جهان به معنای وحدت حقیقی آن نیست. و امّا وحدت شخصی جهان به عنوان یک موجود زنده و دارای روح واحد را نمی‌توان اثبات کرد، و به فرض اینکه ثابت شود وحدتی بالعرض خواهد بود. و به هر حال، موضوع وحدت در این سه فرض یاد شده، جهان طبیعت و حدّ اکثر، جهان ممکنات است. اکنون سخن در این است که آیا می‌توان برای کلّ هستی که شامل ذات مقدّس الهی هم می‌شود وحدتی را اثبات کرد یا نه؟

در این زمینه به چهار قول می‌توان اشاره کرد:

۱ ـ قول صوفیّه که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدّس الهی می‌دانند و بقیّه‌ی موجودات را دارای وجودهای مجازی می‌شمارند و به عنوان «وحدت وجود و موجود» معروف است.

ظاهر این قول، خلاف بداهت و وجدان است ولی شاید بتوان برای آن، تأویلی در نظر گرفت و آن‌را به قول دیگری که ذکر خواهد شد (قول چهارم) باز گردانید.

۲ ـ قول محقّق دوانی که آن‌را مقتضای «ذوق تألّه» دانسته، و به عنوان «وحدت وجود و کثرت موجود» هم معروف شده است، و حاصلش این است که «وجود حقیقی» مخصوص به خدای متعال است ولی «موجود حقیقی» شامل مخلوقات هم می‌شود امّا به معنای «منسوب به وجود حقیقی» نه به معنای «دارای وجود حقیقی». چنانکه بعضی از مشتقّات دیگر هم چنین معنایی را افاده می‌کنند، مثلاً واژه‌ی «تامر» (از مادّه‌ی تمر = خرما) به معنای خرمافروش و منسوب به خرما است، و واژه‌ی «مشمّس» (از مادّه‌ی شمس = خورشید) به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است. این قول هم قابل قبول نیست زیرا صرف نظر از اینکه برای تامر و مشمّس هم می‌توان مادّه‌ای به معنای خرما فروختن و آفتاب تابیدن در نظر گرفت، لازمه‌ی این قول آن است که واژه‌ی «موجود» دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد ولی همچنانکه اشتراک لفظی در مورد «وجود» صحیح نیست درباره‌ی «موجود» هم پذیرفتنی نخواهد بود. افزون بر این، قول مزبور، مبتنی بر اصالت ماهیت منتسب به جاعل است که نادرستی آن در درس بیست و هفتم روشن شد.

۳ ـ قول سوم به اتباع مشّائین، نسبت داده شده و به عنوان «کثرت وجود و موجود» معروف شده است. و حاصلش این است که کثرت موجودات، قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آنها وجودی خاصّ به خود خواهد داشت و چون وجود، حقیقت بسیطی است پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام الذات خواهد بود.

برای این قول می‌توان چنین استدلال کرد: وجودهای عینی از چند حال، خارج نیستند: یا همگی آنها افراد حقیقت واحدی هستند همانند افراد نوع واحد، یا دارای انواع مختلفی هستند که در جنس واحدی مشترکند مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان، و یا هیچ جهت اشتراک ذاتی ندارند و متباین به تمام الذات می‌باشند. شقّ سوم همان شقّ مورد نظر است و با ابطال دو شقّ دیگر، اثبات می‌شود.

اما بطلان شقّ دوم، روشن است زیرا لازمه‌اش این است که حقیقت وجود، مرکّب از جهت اشتراک و جهت امتیاز، یعنی مرکّب از جنس و فصل باشد و چنین چیزی با بساطت حقیقت وجود نمی‌سازد و بازگشت آن به این است که وجود، در واقع همان جهت اشتراک باشد و با اضافه شدن چیزهایی دیگری به آن، به صورت انواع مختلف در آید ولی در دار هستی، چیزی جز وجود یافت نمی‌شود که به عنوان جهت امتیاز عینی، به آن اضافه گردد.

www.taq.ir

و امّا شقّ اوّل، لازمه‌اش این است که وجود، همچون کلّی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخّصه، به صورت افراد مختلف در آید ولی سؤال در باره‌ی عوارض، تکرار می‌شود که آنها هم موجودند و علی الفرض همه‌ی موجودات، دارای حقیقت واحدی هستند، پس بیچگونه عوارض و معروضات از یک سوی، و بین خود عوارض از سوی دیگر، اختلاف پدید می‌آید و با اختلاف آنها افراد مختلف وجود، تحقّق می‌یابند؟

به دیگر سخن اگر اشتراکی بین وجودهای عینی فرض شود یا اشتراک در تمام ذات است و معنایش این است که وجود، ماهیّت نوعی و دارای افراد متعدّد باشد، و یا اشتراک در جزء ذات است و لازمه‌اش این است که وجود، ماهیّت جنسی و دارای انواع مختلف باشد، و هر دو فرض، باطل است پس راهی جز این نمی‌ماند که بگوییم وجودهای عینی، متباین به تمام الذات هستند.

ولی این استدلال تمام نیست زیرا شقوق سه‌گانه‌ای که برای حقیقت عینی وجود، فرض شده در واقع از احکام ماهیّت، اقتباس شده است و تلاش شده که با نفی ترکیب وجود از جنس و فصل و همچنین نفی ترکیب آن از طبیعت نوعیّه و عوارض مشخّصه، تباینی ذاتی برای وجودات، نظیر تباین ماهیّات بسیطه، اثبات شود. در صورتی که نه اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی است و نه تباین آنها از قبیل تباین انواع بسیط.

حاصل آنکه: چنین استدلالی نمی‌تواند اشتراک وجودهای عینی را به صورت دیگری غیر از اشتراک در معنای نوعی و جنسی، نفی نماید. و بزودی روشن خواهد شد که گونه دیگری از وحدت و اشتراک را می‌توان برای حقایق عینی، اثبات کرد.

۴ ـ قول چهارم قولی است که صدرالمتألّهین به حکماء ایران باستان، نسبت داده و خود وی نیز آن‌را پذیرفته و در صدد تبیین و اثبات آن برآمده و به عنوان «وحدت در عین کثرت» معروف شده است. و حاصلش این است که حقایق عینی وجود، هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی. ولی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن‌را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید بلکه بازگشت مابه‌الامتیاز آنها به ضعف و شدّت است چنانکه اختلاف نور شدید با نور ضعیف، به ضعف و شدّت آنهاست ولی نه بدین معنی که شدّت در نور شدید، چیزی جز نور، و ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد بلکه نور شدید چیزی غیر از نور نیست و نور ضعیف هم چیزی غیر از نور نیست و در عین حال، از نظر مرتبه‌ی شدّت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند امّا اختلافی که به بساطت حقیقت نور که مشترک بین آنهاست آسیبی نمی‌رساند. و به دیگر سخن: وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه‌الامتیاز آنها به مابه‌الاشتراکشان باز می‌گردد.

البتّه تشبیه مراتب وجود به مراتب نور، فقط برای تقریب به ذهن است و گرنه نور مادّی، حقیقت بسیطی (چنانکه غالب فلاسفه‌ی پیشین آنرا عرض بسیطی می‌پنداشته‌اند) و از سوی دیگر، وجود، دارای تشکیک خاصّی است به خلاف تشکیک در مراتب نور، که تشکیک عامّی است و فرق بین آنها در درس بیست و هشتم روشن شد.

امّا این قول را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: یکی آنکه اختلاف هر وجودی با وجود دیگر، در مرتبه‌ی وجود، فرض شود به طوری که افراد یک ماهیّت یا چند ماهیّت هم عرض نیز دارای چنین اختلافی دانسته شوند. دیگری آنکه اختلاف مراتب، فقط میان علل و معلولات حقیقی، در نظر گرفته شود، و چون همه‌ی موجودات، معلول بی‌واسطه یا با واسطه‌ی خدای متعال هستند نتیجه گرفته شود که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و نامستقل بی‌شماری تشکیل یافته است که هر علّتی نسبت به معلول خودش استقلال نسبی خواهد داشت و از این جهت کاملتر و دارای مرتبه عالیتری از وجود خواهد بود هر چند معلولهای هم عرض که رابطه‌ی علّیت و معلولیّتی با یکدیگر ندارند چنین اختلاف تشکیکی را نداشته باشند و از یک نظر، متباین به تمام الذات به حساب آیند. ولی تفسیر اوّل، خیلی بعید بلکه غیر قابل قبول است هر چند ظاهر بعضی از سخنان صدرالمتألّهین و اتباعش بر آن دلالت دارد.

www.taq.ir

ناگفته نماند که وی سخنان عرفاء و اهل تحقیق از صوفیّه را به همین معنی، تأویل کرده و منظور ایشان را از «موجود و وجود حقیقی» موجود و وجود مستقل مطلق، و از «موجود و وجود مجازی» موجود و وجود غیر مستقل و تعلّقی و ربطی دانسته است.

دلیل اوّل بر مراتب تشکیکی وجود

برای این قول، به دو صورت می‌توان استدلال کرد که یکی از آنها با تفسیر اوّل، و دیگری با تفسیر دوم، سازگارتر است. دلیل اوّل همان است که در سخنان صدرالمتألّهین و اتباعش در این مبحث آمده، و دلیل دوم از بیانات ایشان در مبحث علّت و معلول، استفاده می‌شود.

امّا دلیل اوّل، در واقع، ناظر به اثبات ما به الاشتراک عینی بین واقعیّتهای خارجی است. توضیح آنکه: قول چهارم، منحلّ به دو مطلب می‌شوید یکی آنکه وجودهای خارجی، دارای وصف کثرت هستند و ناچار ما به الامتیازی خواهند داشت؛ مطلب دیگر آنکه: ما به الامتیاز آنها مغایر با ما به الاشتراکشان نخواهد بود و همه‌ی آنها در عین کثرت دارای ما به الاشتراکی هستند که نه منافاتی با بساطتشان دارد و نه با کثرتشان. و چون مطلب اوّل، بدیهی و غیر قابل انکار است مطلب دوم را وجهه‌ی همّت خود قرار داده در صدد اثبات آن بر آمده‌اند.

تقریر دلیل این است که از همه‌ی واقعیّتهای عینی، مفهوم واحدی که همان مفهوم وجود است انتزاع می‌شود، و انتزاع این مفهوم واحد از واقعیّتهای کثیر، دلیل آن است که ما به الاشتراک عینی بین آنها وجود دارد که منشأ انتزاع این مفهوم واحد می‌شود و اگر جهت وحدتی بین وجودهای خارجی نمی‌بود، چنین مفهوم واحدی از آنها انتزاع نمی‌شد.

این دلیل، مبتنی بر دو مقدّمه است: یکی آنکه مفهوم «وجود» مفهوم واحد و از قبیل مشترکات معنوی است، و این همان مطلبی است که در درس بیست و دوم به ثبوت رسید. مقدّمه‌ی دیگر آنکه: انتزاع مفهوم واحد، از امور کثیر، کاشف از حیثیّت واحد و مشترکی بین آنهاست. و دلیل آن این است که اگر حیثیّت واحدی برای انتزاع مفهوم واحد، لازم نباشد لازمه‌اش این است که انتزاع آن بدون ملاک باشد و بتوان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد در صورتی که بطلان آن، روشن است

بدین ترتیب نتیجه گرفته می‌شود که وجودهای عینی دارای ما به الاشتراک خارجی هستند. سپس مقدّمه‌ی دیگری به آن، ضمیمه می‌شود و آن این است که وجود عینی، بسیط و دارای حیثیّت عینی واحدی است و نمی‌توان آن‌را مرکّب از دو حیثیّت متمایز دانست؛ حیثیّت امتیاز وجودهای عینی، مغایر با حیثیّت وحدت و اشتراک آنها نخواهد بود یعنی اختلاف وجودها، تشکیکی و به معنای اختلاف در مراتب حقیقت واحد خواهد بود.

ولی به نظر می‌رسد که این دلیل، قابل مناقشه باشد زیرا همانگونه که در درس بیست و یکم خاطر نشان کردیم وحدت و کثرت معقولات ثانیه، دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی و خارجی نیست بلکه تابع وحدت و کثرت دیدگاهی است که عقل در انتزاع اینگونه مفاهیم دارد. چه بسا که از حقیقت واحد و بسیطی، مفاهیم متعدّدی را انتزاع کند چنانکه از ذات مقدّس الهی، مفاهیم وجود و علم و قدرت و حیات را انتزاع می‌کند با اینکه هیچگونه کثرت و تعدّد جهت عینی در آن مقام شامخ، تصوّر نمی‌شود، و چه بسا از دیدگاه واحدی به حقایق مختلفی بنگرد و از همه‌ی آنها مفهوم واحدی را انتزاع نماید چنانکه از واقعیّتهای خارجی گوناگون، مفهوم «واحد» را انتزاع می‌نماید. و مفهوم وجود و موجود نیز از همین قبیل است. و نظیر آن، انتزاع مفهوم «عَرَض» از مقولات نه گانه، و مفهوم «ماهیّت» و «مقوله» و «جنس عالی» از همه‌ی مقولات دهگانه است با اینکه بنظر خود صدرالمتألّهین هم هیچگونه ما به الاشتراک ذاتی، بین آنها وجود ندارد.

www.taq.ir

بنابراین، وحدت اینگونه مفاهیم، فقط کاشف از وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آنهاست نه از وحدت حیثیّت عینی مشترک بین آنها. و اگر چنین حیثیّتی وجود داشته باشد باید از راه دیگری ثابت شود.

دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود

دلیل دوم از مقدّماتی تشکیل می‌یابد که در مبحث علت و معلول، اثبات می‌شود و شاید به همین جهت از ذکر آن در این مبحث، خودداری کرده‌اند. ولی نظر به اهمیّتی که دارد مقدّمات آن‌را به عنوان «اصل موضوع» می‌آوریم تا در جای خودش اثبات شود.

مقدّمه‌ی اوّل این است که میان موجودات، رابطه‌ی علّیت و معلولیّت، برقرار است و هیچ موجودی نیست که از سلسله‌ی علل و معلولات، بیرون باشد. البته موجودی که در رأس سلسله، واقع می‌شود فقط متّصف به علّیت می‌گردد و موجودی که در نهایت سلسله قرار می‌گیرد فقط متّصف به معلولیّت می‌شود ولی به هر حال، هیچ موجودی نیست که رابطه‌ی علّیت و معلولیّت با موجود دیگری نداشته باشد به گونه‌ای که نه علّت برای چیزی باشد و نه معلول برای چیزی.

ی دوم‌قلیّته است که وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علّت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام، وجود مستقلّی داشته باشند و به وسیله‌ی یک رابطه‌ای که خارج از متن وجود آنهاست به یکدیگر پیوند داده شوند بلکه وجود معلول، هیچگونه استقلالی در برابر علّت ایجاد کننده‌اش ندارد. و به تعبیر دیگر: عین ربط و تعلّق و وابستگی به آن است نه اینکه امری مستقل و «دارای ارتباط» با آن باشد چنانکه در رابطه‌ی اراده با نفس ملاحظه می‌شود. این مطلب از شریفترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدرالمتألّهین آن‌را اثبات فرموده و به وسیله‌ی آن راهی به سوی حلّ بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است و حقاً باید آن‌را از والاترین و نفیسترین ثمرات فلسفه‌ی اسلامی را به شمار آورد.

از انضمام این دو مقدّمه، نتیجه گرفته می‌شود که وجود همه‌ی معلولات، نسبت به علل ایجاد کننده و سرانجام نسبت به ذات مقدّس الهی که افاضه کننده‌ی وجود به ماسوای خودش می‌باشد عین وابستگی و ربط است و همه‌ی مخلوقات، در واقع جلوه‌هایی از وجود الهی می‌باشد که بر حسب مراتب خودشان دارای شدّت و ضعفها و تقدّم و تأخّرهایی هستند و بعضی نسبت به بعضی دیگر، استقلال نسبی دارند ولی استقلال مطلق، مخصوص به ذات مقدّس الهی است.

بدین ترتیب، سراسر هستی را سلسله‌ای از وجودهای عینی تشکیل می‌دهد که قوام هر حلقه‌ای به حلقه‌ی بالاتر، و از نظر مرتبه‌ی وجودی نسبت به آن، محدودتر و ضعیفتر است و همین ضعف و محدودیّت، ملاک معلولیّت آن می‌باشد تا برسد به مبدأ هستی که از نظر شدّت وجودی، نامتناهی و محیط بر همه‌ی مراتب امکانی و مقوّم وجودی آنها می‌باشد و هیچ موجودی از هیچ جهت و حیثیّتی مستقل و بی نیاز از او نخواهد بود بلکه همگی عین فقر و نیاز و وابستگی به او خواهند بود.

این ارتباط وجودی که استقلال را از هر موجودی غیر از وجود مقدّس الهی، نفی می‌کند به معنای وحدتی خاصّ است که تنها در وجود عینی و طبعاً بر اساس اصالت وجود، مفهوم پیدا می‌کند و هنگامی که هستی استقلالی، مورد نظر باشد مصداقی جز ذات نامتناهی الهی نخواهد داشت و از این‌روی باید هستی مستقل را «واحد» دانست آن هم واحدی که قابل تعدّد نیست و از این‌روی به نام وحدت حقّه نامیده می‌شود و هنگامی که مراتب وجود و جلوه‌های بی‌شمار وی مورد توجّه قرار گیرند متّصف به «کثرت» می‌شوند ولی در عین حال باید میان آنها نوعی «اتّحاد» قائل شد. زیرا با وجود اینکه معلول، عین ذات علّت نیست نمی‌توان آن‌را «ثانی» او شمرد بلکه باید آن‌را قائم به علّت و شأنی از شؤون و جلوه‌ای از جلوه‌های وی به حساب آورد و منظور از اتّحاد آنها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد گر چه این تعبیر«اتّحاد» تعبیر متشابه نارسایی است که به حسب متفاهم عرفی، معنای منظور را افاده نمی‌کند و موجب برداشتهای نادرستی می‌شود.

www.taq.ir

ناگفته پیداست که این بیان وجوه‌ای هم رتبه در بعضی از حلقات سلسله مانند جهان طبیعت را نفی نمی‌کند و مقتضای آن این نیست که افراد یک یا چند ماهیّت هم درجه نیز دارای اختلاف تشکیکی با یکدیگر باشند. بلکه باید اختلاف آنها را تباین بتمام وجود بسیط آنها دانست.

www.taq.ir

خلاصه

۱ ـ صوفیّه، وجود حقیقی را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند و به این معنی، قائل به وحدت وجود شده‌اند. و ظاهر این کلام، مخالف بداهت و وجدان است.

۲ ـ محقّق دوانی، وجود را واحد و موجودات را کثیر دانسته و اطلاق «موجود» را در مورد مخلوقات، به معنای «منسوب به وجود» گرفته است. این قول، مبتنی بر اصالت ماهیّت و مستلزم اشتراک لفظی در مورد «موجود» و مردود است.

۳ ـ از اتباع مشائین نقل شده که وجودهای عینی را حقایق متباین به تمام الذات دانسته‌اند.

۴ ـ دلیل این قول آن است که اگر وجودهای عینی، ما به الاشتراکی می‌داشتند نظیر ماهیّات نوعیّه و جنسیّه می‌شدند و لازمه‌اش این بود که حقایق عینی وجود، مرکّب باشند.

۵ ـ این دلیل تمام نیست، زیرا ما به الاشتراکی وجودهای عینی از قبیل ماهیّت نوعیّه یا جنسیّه نیست.

۶ ـ صدرالمتألّهین نوعی دیگر از وحدت را برای وجودهای عینی، قائل شده و کثرتشان به اختلاف مراتب آنها دانسته، و بدین ترتیب ما به الامتیاز آنها را به ما به الاشتراک باز گردانده است.

۷ ـ دلیلی که بر این مطلب، ذکر کرده این است که وحدت مفهوم وجود، کاشف از حیثیّت عینی مشترکی‌بین همه واقعیّتهای عینی است.

۸ ـ این دلیل، قابل مناقشه است زیرا مفهوم وجود از قبل معقولات ثانیه است و وحدت و کثرت آنها دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی نیست.

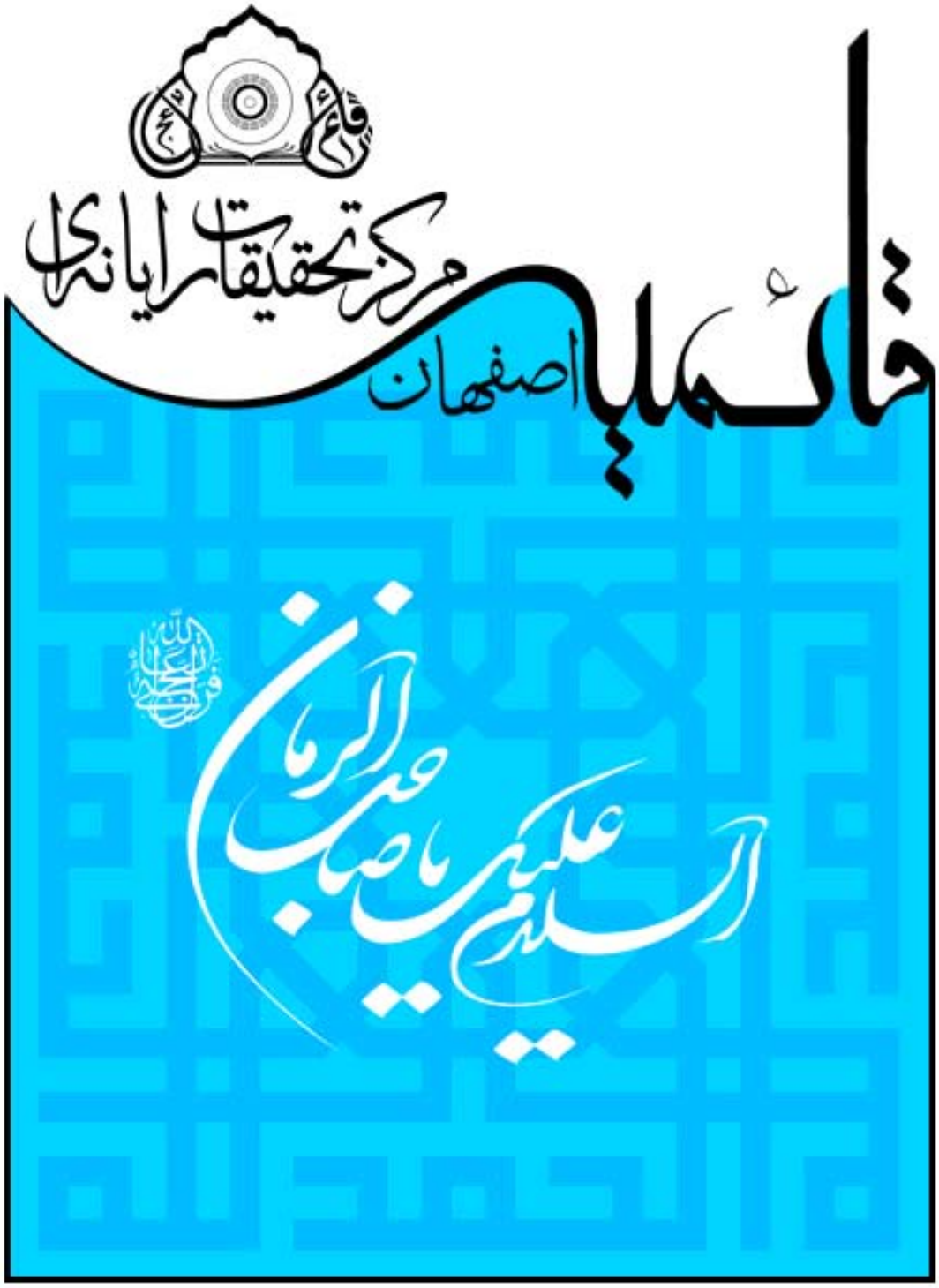
۹ ـ دلیل دیگری برای مراتب تشکیکی وجود می‌توان اقامه کرد به این بیان که وجود معلول، عین ربط به وجود علّت هستی بخش و مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست پس سراسر هستی که از سلسله‌ای از علل و معلولات، تشکیل می‌یابند نسبت به خدای متعال، استقلالی ندارند و همگی آنها مراتبی از تجلّیات او به شمار می‌آیند.

۱۰ ـ مقتضای این دلیل، قائل شدن به تشکیک خاصّی بین معلولات و علل ایجاد کننده است. امّا معلولات هم رتبه را باید متباین به تمام وجود بسیط آنها دانست.

پایان جلد اول

ادامه مطالب ان شا الله در جلد دوم بر روی سایت www.ketabnak.com آپلود خواهد شد.

www.taq.ir



www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

www.taq.ir

آموزش فلسفه

جلد ۲



www.taq.ir



www.taq.ir

آموزش فلسفه

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

www.taq.ir

فهرست

فهرست ----- ۵
آموزش فلسفه جلد دوم ----- ۱۸
مشخصات کتاب ----- ۱۸
بخش چهارم ----- ۱۸
درس سی و یکم ----- ۱۸
علت و معلول ----- ۱۸
مقدمه ----- ۱۸
مفهوم علت و معلول ----- ۱۸
کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم ----- ۱۹
تقسیمات علت ----- ۱۹
خلاصه ----- ۲۱
پی نوشت ----- ۲۲
درس سی و دوم ----- ۲۲
اصل علیت ----- ۲۲
اهمیت اصل علیت ----- ۲۲
مفاد اصل علیت ----- ۲۳
ملاک احتیاج به علت ----- ۲۴
خلاصه ----- ۲۴
درس سی و سوم ----- ۲۵
رابطه علیت ----- ۲۵
حقیقت رابطه علیت ----- ۲۵
راه شناختن رابطه علیت ----- ۲۶
مشخصات علت و معلول ----- ۲۷

خلاصه ----- ۲۸
درس سی و چهارم ----- ۲۹
رابطه علیت در میان مادیات ----- ۲۹
منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات ----- ۲۹
ارزیابی اعتقاد مزبور ----- ۳۰
راه شناختن علتهای مادی ----- ۳۰
خلاصه ----- ۳۱
درس سی و پنجم ----- ۳۲
وابستگی معلول به علت ----- ۳۲
تلازم علت و معلول ----- ۳۲
تقارن علت و معلول ----- ۳۳
بقاء معلول هم نیازمند به علت است ----- ۳۴
خلاصه ----- ۳۵
درس سی و ششم ----- ۳۵
مناسبات علت و معلول ----- ۳۵
سنخیت علت و معلول ----- ۳۶
حل یک شبهه ----- ۳۶
وحدت معلول در صورت وحدت علت ----- ۳۷
وحدت علت در صورت وحدت معلول ----- ۳۸
خلاصه ----- ۳۸
درس سی و هفتم ----- ۳۹
احکام علت و معلول ----- ۳۹
نکاتی پیرامون علت و معلول ----- ۳۹
محال بودن دور ----- ۴۰

محال بودن تسلسل ----- ۴۱
خلاصه ----- ۴۲
درس سی و هشتم ----- ۴۲
علت فاعلی ----- ۴۳
مقدمه ----- ۴۳
علت فاعلی و اقسام آن ----- ۴۳
نکاتی پیرامون اقسام فاعل ----- ۴۴
اراده و اختیار ----- ۴۵
خلاصه ----- ۴۶
پی‌نوشت ----- ۴۷
درس سی و نهم ----- ۴۷
علت غائی ----- ۴۷
تحلیلی در باره افعال اختیاری ----- ۴۷
کمال و خیر ----- ۴۸
غایت و علت غایی ----- ۴۸
خلاصه ----- ۵۰
درس چهلم ----- ۵۱
هدفمندی جهان ----- ۵۱
مقدمه ----- ۵۱
نظریه ارسطو در باره علت غائی ----- ۵۱
نقد ----- ۵۲
حل چند شبهه ----- ۵۲
هدفمندی جهان ----- ۵۳
خلاصه ----- ۵۴

پی‌نوشت ----- ۵۵
بخش پنجم ----- ۵۵
درس چهل و یکم ----- ۵۵
مجرد و مادی ----- ۵۵
مقدمه ----- ۵۵
مفهوم واژه‌های مجرد و مادی ----- ۵۶
ویژگیهای جسمانیات و مجردات ----- ۵۶
خلاصه ----- ۵۷
پی‌نوشت ----- ۵۸
درس چهل و دوم ----- ۵۸
مکان چیست ؟ ----- ۵۸
مقدمه ----- ۵۸
مسئله زمان و مکان ----- ۵۸
فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی ----- ۵۹
حقیقت مکان ----- ۵۹
خلاصه ----- ۶۱
پی‌نوشت ----- ۶۱
درس چهل و سوم ----- ۶۱
زمان چیست ؟ ----- ۶۲
بحث درباره حقیقت زمان ----- ۶۲
نظریه صدرالمتالهین ----- ۶۳
بیان چند نکته ----- ۶۴
خلاصه ----- ۶۵
پی‌نوشت ----- ۶۶

درس چهل و چهارم ----- ۶۶
انواع جواهر شامل ----- ۶۶
نظریات درباره انواع جواهر ----- ۶۶
جوهر جسمانی ----- ۶۷
جوهر نفسانی ----- ۶۷
دو برهان بر تجرد نفس ----- ۶۸
خلاصه ----- ۶۸
درس چهل و پنجم ----- ۶۹
دنباله بحث در انواع جواهر ----- ۶۹
جوهر عقلانی ----- ۶۹
قاعده امکان اشرف ----- ۷۰
جوهر مثالی ----- ۷۱
خلاصه ----- ۷۲
درس چهل و ششم ----- ۷۳
ماده و صورت ----- ۷۳
نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت ----- ۷۳
دلیل نظریه ارسطوئیان ----- ۷۴
نقد ----- ۷۴
خلاصه ----- ۷۶
پی‌نوشت ----- ۷۷
درس چهل و هفتم ----- ۷۷
اعراض ----- ۷۷
نظریات فلاسفه درباره اعراض ----- ۷۷
کمیت ----- ۷۸

مقولات نسبی ۷۸
خلاصه ۷۹
پی‌نوشت ۸۰
درس چهل و هشتم ۸۰
کیفیت ۸۰
مقوله کیف ۸۰
کیف نفسانی ۸۱
کیف محسوس ۸۱
کیف مخصوص به کمیت ۸۲
کیف استعدادی ۸۲
نتیجه‌گیری ۸۳
خلاصه ۸۳
پی‌نوشت ۸۴
درس چهل و نهم ۸۴
حقیقت علم ۸۴
مقدمه ۸۵
اشاره‌ای به اقسام علم ۸۵
حقیقت علم حضوری ۸۵
ماهیت علم حصولی ۸۶
تجرد ادراک ۸۷
خلاصه ۸۸
درس پنجاهم ۸۸
اتحاد عالم و معلوم ۸۹
مقدمه ۸۹

تعیین محل نزاع ----- ۸۹
توضیح عنوان مسئله ----- ۸۹
انحاء اتحاد در وجود ----- ۹۰
بررسی نظریه صدر المتالهین ----- ۹۰
تحقیق در مسئله ----- ۹۱
خلاصه ----- ۹۲
پی‌نوشت ----- ۹۲
بخش ششم ----- ۹۲
درس پنجاه و یکم ----- ۹۲
ثابت و متغیر ----- ۹۳
مقدمه ----- ۹۳
توضیحی پیرامون تغیر و ثبات ----- ۹۳
اقسام تغیر ----- ۹۳
اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر ----- ۹۴
خلاصه ----- ۹۵
درس پنجاه و دوم ----- ۹۵
قوه و فعل ----- ۹۵
مقدمه ----- ۹۶
توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل ----- ۹۶
تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه ----- ۹۷
رابطه بین قوه و فعل ----- ۹۷
خلاصه ----- ۹۸
پی‌نوشت ----- ۹۹
درس پنجاه و سوم ----- ۹۹

دنباله بحث در قوه و فعل ----- ۹۹
تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر ----- ۹۹
تسلسل حوادث مادی ----- ۱۰۰
قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی ----- ۱۰۰
حدوث زمانی جهان مادی ----- ۱۰۱
خلاصه ----- ۱۰۱
پی‌نوشت ----- ۱۰۲
درس پنجاه و چهارم ----- ۱۰۲
کون و فساد ----- ۱۰۲
مقدمه ----- ۱۰۲
مفهوم کون و فساد ----- ۱۰۲
اجتماع دو صورت در ماده واحده ----- ۱۰۳
رابطه کون و فساد با حرکت ----- ۱۰۵
خلاصه ----- ۱۰۵
درس پنجاه و پنجم ----- ۱۰۶
حرکت ----- ۱۰۶
مفهوم حرکت ----- ۱۰۶
وجود حرکت ----- ۱۰۷
شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها ----- ۱۰۷
خلاصه ----- ۱۰۸
درس پنجاه و ششم ----- ۱۰۹
ویژگیهای حرکت ----- ۱۰۹
مقومات حرکت ----- ۱۰۹
مشخصات حرکت ----- ۱۱۰

لوازم حرکت ----- ۱۱۰
خلاصه ----- ۱۱۲
درس پنجاه و هفتم ----- ۱۱۳
تقسیمات حرکت ----- ۱۱۳
مقدمه ----- ۱۱۳
تقسیم حرکت بر اساس شتاب ----- ۱۱۳
تکامل متحرک در اثر حرکت ----- ۱۱۴
خلاصه ----- ۱۱۶
درس پنجاه و هشتم ----- ۱۱۷
حرکت در اعراض ----- ۱۱۷
مقدمه ----- ۱۱۷
حرکت مکانی ----- ۱۱۷
حرکت وضعی ----- ۱۱۸
حرکت کیفی ----- ۱۱۸
حرکت کمی ----- ۱۱۹
خلاصه ----- ۱۲۰
درس پنجاه و نهم ----- ۱۲۰
حرکت در جوهر ----- ۱۲۰
مقدمه ----- ۱۲۰
شبهه منکرین حرکت در جوهر ----- ۱۲۱
حل شبهه ----- ۱۲۱
دلایل وجود حرکت در جوهر ----- ۱۲۱
خلاصه ----- ۱۲۳
درس شصتم ----- ۱۲۴

www.taq.ir

دنباله بحث در حرکت جوهریه ----- ۱۲۴
یادآوری چند نکته ----- ۱۲۴
اقسام حرکت جوهریه ----- ۱۲۵
رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل ----- ۱۲۵
پیوستگی حرکات جوهریه ----- ۱۲۶
پیوستگی طولی ----- ۱۲۶
پیوستگی عرضی ----- ۱۲۷
خلاصه ----- ۱۲۷
بخش هفتم ----- ۱۲۸
درس شصت و یکم ----- ۱۲۸
راه شناختن خدا ----- ۱۲۸
مقدمه ----- ۱۲۸
علم خداشناسی و موضوع آن ----- ۱۲۹
فطری بودن شناخت‌خدا ----- ۱۲۹
امکان استدلال برهانی بر وجود خدا ----- ۱۳۰
برهان لمی و انی ----- ۱۳۰
خلاصه ----- ۱۳۱
درس شصت و دوم ----- ۱۳۱
اثبات واجب الوجود ----- ۱۳۱
مقدمه ----- ۱۳۱
برهان اول ----- ۱۳۲
برهان دوم ----- ۱۳۳
برهان سوم ----- ۱۳۳
خلاصه ----- ۱۳۴

درس شصت و سوم ----- ۱۳۵
توحید ----- ۱۳۵
معانی توحید ----- ۱۳۵
توحید در وجوب وجود ----- ۱۳۵
نفی اجزاء بالفعل ----- ۱۳۶
نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان ----- ۱۳۶
نفی اجزاء تحلیلی ----- ۱۳۷
خلاصه ----- ۱۳۷
پی‌نوشت ----- ۱۳۷
درس شصت و چهارم ----- ۱۳۸
توحید افعالی ----- ۱۳۸
مقدمه ----- ۱۳۸
توحید در خالقیت و ربوبیت ----- ۱۳۸
توحید در افاضه وجود ----- ۱۳۹
نفی جبر و تفویض ----- ۱۴۰
خلاصه ----- ۱۴۰
درس شصت و پنجم ----- ۱۴۱
صفات الهی ----- ۱۴۱
مقدمه ----- ۱۴۱
حدود شناخت‌خدا ----- ۱۴۱
نقش عقل در شناخت‌خدا ----- ۱۴۲
صفات ثبوتیه و سلبیه ----- ۱۴۲
صفات ذاتیه و فعلیه ----- ۱۴۳
خلاصه ----- ۱۴۴

www.taq.ir

درس شصت و ششم ۱۴۵
صفات ذاتیه ۱۴۵
مقدمه ۱۴۵
حیات ۱۴۵
علم ۱۴۶
علم به ذات ۱۴۶
علم به مخلوقات ۱۴۶
قدرت ۱۴۷
خلاصه ۱۴۷
پی‌نوشت ۱۴۸
درس شصت و هفتم ۱۴۸
صفات فعلیه ۱۴۸
مقدمه ۱۴۹
سمیع و بصیر ۱۴۹
متکلم ۱۴۹
اراده ۱۴۹
مفهوم اراده ۱۵۰
حقیقت اراده ۱۵۰
حکمت و نظام احسن ۱۵۱
خلاصه ۱۵۱
پی‌نوشت ۱۵۲
درس شصت و هشتم ۱۵۲
هدف آفرینش ۱۵۲
مقدمه ۱۵۲

www.taq.ir

هدف و علت غائی ۱۵۲
یادآوری چند نکته ۱۵۳
هدفداری خدای متعال ۱۵۴
خلاصه ۱۵۵
پی‌نوشت ۱۵۶
درس شصت و نهم ۱۵۶
قضاء و قدر الهی ۱۵۶
مقدمه ۱۵۶
مفهوم قضاء و قدر ۱۵۶
تبیین فلسفی قضاء و قدر ۱۵۷
مراتب فعل ۱۵۷
رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان ۱۵۸
فایده این بحث ۱۵۹
خلاصه ۱۵۹
پی‌نوشت ۱۶۰
درس هفتادم ۱۶۰
خیر و شر در جهان ۱۶۰
مقدمه ۱۶۰
مفهوم خیر و شر ۱۶۱
تحلیل فلسفی خیر و شر ۱۶۱
راز شرور جهان ۱۶۳
خلاصه ۱۶۴
درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۱۶۴

www.taq.ir

آموزش فلسفه جلد دوم

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور : آموزش فلسفه مولف محمدتقی مصباح یزدی مشخصات نشر : تهران سازمان تبلیغات اسلامی،معاونت فرهنگی ۱۳۶۴. مشخصات ظاهری : ج : جدول شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۸۷۶۶۲

بخش چهارم

درس سی و یکم

علت و معلول

شامل : مقدمه مفهوم علت و معلول شامل کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم تقسیمات علت

مقدمه

با پذیرفتن کثرت در موجودات این سؤال پیش می‌آید که آیا موجودات مختلف ارتباطی با یکدیگر دارند یا نه و آیا وجود برخی از آنها متوقف بر وجود بعضی دیگر هست‌یا نه و اگر هست چند نوع وابستگی وجودی داریم و احکام و ویژگیهای هر کدام چیست . اما اگر کسی کثرت حقیقی موجودات را نپذیرفت چنانکه ظاهر کلام صوفیه همین است دیگر جایی برای بحث درباره ارتباط وجودی میان موجودات متعدد باقی نمی‌ماند چنانکه بحث در باره سایر تقسیمات وجود و موجود هم موردی نخواهد داشت . در مبحث‌سابق اشاره کردیم که اثبات تشکیک خاصی در وجود متوقف بر اصولی است که باید در مبحث علت و معلول ثابت‌شود اینک وقت آن فرا رسیده که به مسائل مربوط به علت و معلول بپردازیم و اصول نامبرده را نیز ثابت کنیم ولی قبل از پرداختن به این مطالب باید توضیحی پیرامون مفهوم علت و معلول و کیفیت آشنایی ذهن با آنها بدهیم

مفهوم علت و معلول

واژه علت در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص بکار می‌رود مفهوم عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است هر چند برای تحقق آن کافی نباشد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می‌کند . به عبارت دیگر اصطلاح عام علت عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن محال است و اصطلاح خاص آن عبارت است از موجودی که با وجود آن تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند . چنانکه ملاحظه می‌شود اصطلاح اول اعم از اصطلاح دوم است زیرا شامل شروط و معدات و سایر علل ناقصه هم می‌شود بخلاف اصطلاح دوم و توضیح علت تامه و ناقصه و سایر اقسام لت‌خواهد آمد . نکته‌ای را که باید خاطر نشان کنیم این است که موجود وابسته معلول تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است معلول نامیده می‌شود نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر همچنین علت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود علت نامیده می‌شود نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی . مثلا حرارت از آن جهت که وابسته به آتش است و نسبت به علت‌خودش معلول است نه از جهت دیگر و آتش از آن جهت که منشا پیدایش حرارت می‌شود و نسبت به همان حرارت ناشی از آن علت است نه از جهت دیگر بنابر

این منافاتی ندارد که یک موجود معین نسبت به یک چیز علت و نسبت به چیز دیگری معلول باشد و حتی منافاتی ندارد که حرارتی که معلول آتش خاصی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود چنانکه منافاتی ندارد که یک موجود علاوه بر حیثیت علیت‌یا حیثیت معلولیت دارای حیثیتهای دیگری باشد که با مفاهیم دیگری بیان می‌شوند مثلا آتش علاوه بر حیثیت علیت دارای حیثیتهای دیگری است که مفاهیم جوهر جسم تغییر پذیر و . . . از آنها حکایت می‌کنند و هیچکدام از آنها عین حیثیت علیت آن نیست

کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم

با توضیحی که در باره مفهوم علت و معلول داده شد روشن گردید که این مفاهیم از قبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند و چنان نیست که در خارج موجودی داشته باشیم که ماهیت آن علیت‌یا معلولیت باشد همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیه منطقی نیز نیستند زیرا صفت برای موجودات عینی واقع می‌شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و بهترین شاهدش این است که برای انتزاع آنها باید دو موجود را با یکدیگر مقایسه کرد و حیثیت وابستگی یکی از آنها را به دیگری در نظر گرفت و تا این ملاحظه انجام نگیرد این مفهومها انتزاع نمی‌شوند چنانکه اگر کسی هزاران بار آتش را ببیند ولی آن را با حرارت ناشی از آن مقایسه نکند و رابطه آنها را با یکدیگر در نظر نگیرد نمی‌تواند مفهوم علت را به آتش و مفهوم معلول را به حرارت نسبت دهد . اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اساسا ذهن ما از کجا با این مفاهیم آشنا شده و به وجود چنین رابطه‌ای بین موجودات پی برده است . بسیاری از فلاسفه غربی پنداشته‌اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب دو پدیده بطور منظم بدست می‌آید یعنی هنگامی که می‌بینیم آتش و حرارت پیوسته با یکدیگر یا پی در پی تحقق می‌یابند مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می‌کنیم و در حقیقت محتوای این دو مفهوم چیزی بیش از همزمانی یا پی در پی آمدن منظم دو پدیده نیست . ولی این پندار نادرستی است زیرا در بسیاری از موارد دو پدیده منظما با هم یا پی در پی تحقق می‌یابند در حالی که هیچکدام از آنها را نمی‌توان علت دیگری بحساب آورد چنانکه نور و حرارت در لامپ برق همیشه با هم پدید می‌آیند و روز و شب همواره پی در پی بوجود می‌آیند ولی هیچکدام از آنها علت پیدایش دیگری نیست . (۱) ممکن است گفته شود هنگامی که پدیده‌ای را مورد آزمایشهای مکرر قرار می‌دهیم و می‌بینیم که بدون موجود دیگری تحقق نمی‌یابد در این صورت مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می‌کنیم . ولی می‌دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده‌ها رابطه علیت برقرار است و هدفشان از آزمایش این است که علتها و معلولهای خاص را بشناسند و بفهمند چه چیزی علت پیدایش چه پدیده‌ای است پس سؤال به این صورت مطرح می‌شود که ایشان قبل از انجام دادن آزمایش از کجا به مفهوم علت و معلول پی برده‌اند و از کجا دانسته‌اند که در میان موجودات چنین رابطه‌ای وجود دارد تا بر اساس آن در صدد کشف روابط خاص علی و معلولی برآیند . بنظر می‌رسد که انسان نخستین بار این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد و مثلا ملاحظه می‌کند که فعالیتهای روانی و تصمیم گیریها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورتهای ذهنی می‌کند کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش می‌باشد در حالی که وجود خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد

تقسیمات علت

وابستگی موجودی به موجود دیگر بصورتهای مختلفی تصور می‌شود مثلا پیدایش صندلی از یک سوی وابسته به چوبی است که از آن ساخته می‌شود و از سوی دیگر به نجاری که آن را می‌سازد و از جهتی به دانش و هنری که نجار دارد و نیز به انگیزه‌ای که باید

برای ساختن آن داشته باشد و متقابلا- برای علت هم اقسامی را می‌توان در نظر گرفت و چون احکام همه علتها یکسان نیست لازم است پیش از پرداختن به بیان قوانین علیت و احکام علت و معلول اقسام علت و اصطلاحات آنها را یادآور شویم تا هنگام بررسی مسائل مربوطه دچار خلط و اشتباه نشویم . برای علت بمعنای عامش یعنی هر موجودی که موجود دیگری به نحوی وابسته به آن است تقسیماتی را می‌توان در نظر گرفت که مهمترین آنها از این قرار است علت تامه و ناقصه علت‌یا بگونه‌ای است که برای تحقق معلول کفایت می‌کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست و بعبارت دیگر با فرض وجود آن وجود معلول ضروری است و در این صورت آن را علت تامه می‌نامند و یا بگونه‌ای است که هر چند معلول بدون آن تحقق نمی‌یابد ولی خود آن هم به تنهایی برای وجود معلول کفایت نمی‌کند و باید یک یا چند چیز دیگر را بر آن افزود تا وجود معلول ضرورت یابد و در این صورت آن را علت ناقصه می‌گویند . بسیط و مرکب از نظر دیگر می‌توان علت را به بسیط و مرکب تقسیم کرد علت بسیط مانند مجرد تام خدای متعال و جوهرهای عقلانی که باید در جای خودش اثبات شود و علت مرکب مانند علتهای مادی که دارای اجزاء مختلفی می‌باشند . علت بی‌واسطه و با واسطه از نظر دیگر می‌توان علت را به بی‌واسطه و با واسطه تقسیم کرد مثلا تاثیر انسان را در حرکت دست‌خودش می‌توان بی‌واسطه دانست و تاثیر او را در حرکت قلمی که بدست دارد با یک واسطه و در نوشته‌ای که می‌نویسد با دو واسطه و بر معنایی که در ذهن خواننده پدید می‌آید با چند واسطه شمرد . علت انحصاری و جانشین پذیر گاهی علت پیدایش یک معلول موجود معینی است و معلول مفروض جز از همان علت‌خاص بوجود نمی‌آید و در این صورت علت مزبور را علت منحصره می‌خوانند و گاهی معلولی از چند چیز علی البدل بوجود می‌آید و وجود یکی از آنها برای پیدایش آن ضرورت دارد چنانکه حرارت گاهی در اثر جریان الکتریکی در سیم برق و گاهی در اثر حرکت و گاهی هم در اثر فعل و انفعالات شیمیایی پدید می‌آید و در این صورت علت را جانشین پذیر می‌نامند . علت داخلی و خارجی علت گاهی بگونه‌ای است که با معلول متحد می‌شود و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند مانند عناصری که در ضمن وجود گیاه یا حیوان باقی می‌ماند در این صورت آن را علت داخلی می‌نامند و گاهی وجود آن خارج از وجود معلول خواهد بود مانند وجود صنعتگر که خارج از وجود مصنوعش می‌باشد و در این صورت آن را علت‌خارجی می‌گویند . علت‌حقیقی و اعدادی علت گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد بگونه‌ای که جدایی معلول از آن محال است مانند علیت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند و در این صورت آن را علت‌حقیقی می‌نامند و گاهی به موجودی اطلاق می‌شود که در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند و در این صورت آن را علت اعدادی و یا معد می‌خوانند . مقتضی و شرط گاهی پیدایش معلول از علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت‌خاصی است در این صورت ذات علت را مقتضی یا سبب و حالت و کیفیت لازم را شرط می‌نامند . نیز گاهی شرط را بر چیزی که موجب پیدایش حالت مزبور می‌شود اطلاق می‌کنند چنانکه نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می‌خوانند . شروط نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند یکی شرط فاعلیت فاعل یعنی چیزی که بدون آن فاعل نمی‌تواند کار خود را انجام دهد و در واقع مکمل فاعلیت او است مانند تاثیر علم در افعال اختیاری انسان و دیگری شرط قابلیت قابل یعنی چیزی که باید در ماده تحقق یابد تا قابل دریافت کمال جدیدی از فاعل شود چنانکه جنین باید واجد شرایط خاصی شود تا روح در آن دمیده گردد . علت مادی و صوری و فاعلی و غائی تقسیم معروف دیگری برای علت هست که آن را بر اساس استقراء به چهار قسم تقسیم می‌کنند یکی علت مادی یا عنصری که زمینه پیدایش معلول است و در ضمن آن باقی می‌ماند مانند عناصر تشکیل دهنده گیاه دوم علت صوری که عبارت است از صورت و فعلیتی که در ماده پدید می‌آید و منشا آثار جدیدی در آن می‌گردد مانند صورت نباتی و این دو قسم از اقسام علل داخلی هستند و مجموعا وجود معلول را تشکیل می‌دهند . قسم سوم علت فاعلی است که معلول از آن پدید می‌آید مانند کسی که صورت را در ماده ایجاد می‌کند و چهارم علت غائی است که انگیزه فاعل برای انجام دادن کار

می‌باشد مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن کارهایش را انجام می‌دهد و این دو قسم اخیر از اقسام علل خارجی بشمار می‌روند . بدیهی است که علت مادی و علت صوری مخصوص معلولهای مادی مرکب از ماده و صورت است و اساسا اطلاق علت بر آنها خالی از مسامحه نیست . لازم به تذکر است که علت فاعلی دو اصطلاح دارد یکی فاعل طبیعی که در طبیعیات بنام علت فاعلی شناخته می‌شود و منظور از آن منشا حرکت و دگرگونیهای اجسام است و دیگری فاعل الهی که در الهیات مورد بحث واقع می‌شود و منظور از آن موجودی است که معلول را به وجود می‌آورد و به آن هستی می‌بخشد و مصداق آن فقط در میان مجردات یافت می‌شود زیرا عوامل طبیعی فقط منشا حرکات و دگرگونیهایی در اشیاء می‌شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری را از نیستی به هستی بیاورد . در میان فاعلهای الهی و ایجاد کننده فاعلی که خودش نیاز به ایجاد کننده نداشته باشد بنام فاعل حق اختصاص می‌یابد و مصداق آن منحصر به ذات مقدس الهی می‌باشد . نکته‌ای را که باید در پایان این درس خاطر نشان کنیم این است که همه تقسیمات علت به استثناء تقسیم اخیر تقسیمی عقلی و دایر بین نفی و اثبات است و همه آنها بصورت قضیه منفصله حقیقیه بیان می‌شود و اما مقتضی و شرط در واقع دو قسم خاص از علت ناقصه می‌باشند و نباید آنها را بعنوان تقسیم مستقلی تلقی کرد

خلاصه

۱- موجودی که وابسته به موجود دیگری است و بدون آن تحقق نمی‌یابد معلول و طرف وابستگی آن علت نامیده می‌شود . ۲- علت اصطلاح اخصی دارد و آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کافی باشد و وجود معلول بواسطه آن ضرورت پیدا کند . ۳- علت و معلول دو عنوان متضایف هستند که در رابطه خاص و نسبت به طرف اضافه خودشان صدق می‌کنند و چیزی که علت برای چیز دیگری است می‌تواند در رابطه دیگر و نسبت به موجود سومی معلول باشد چنانکه شخص واحدی نسبت به یک فرد پدر و نسبت به فرد دیگری فرزند است . ۴- مفهوم علت و معلول از معقولات ثانیه فلسفی است و چنان نیست که ماهیت موجودی علیت‌یا معلولیت باشد . ۵- بعضی از فلاسفه غربی پنداشته‌اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده انتزاع می‌شود و اساسا محتوای آنها چیزی بیش از تقارن و تعاقب منظم نیست . ۶- برای ابطال این پندار همین بس که بسیاری از پدیده‌ها همواره با هم یا پی در پی بوجود می‌آیند در حالی که هیچکدام علت برای دیگری نیستند . ۷- ممکن است منشا انتزاع این دو مفهوم را تجاربی بدانند که وابستگی پدیده‌ای را به پدیده دیگر اثبات می‌کنند . ۸- ولی این وجه هم صحیح نیست زیرا علاوه بر اینکه تجارب حسی چیزی را بیش از تقارن یا تعاقب دو پدیده ثابت نمی‌کنند تجربه کنندگان هم قبل از اقدام به آزمایش از وجود اصل این رابطه آگاه هستند و تجارب علمی را برای تشخیص مصادیق علت و معلول انجام می‌دهند . ۹- انسان نخستین بار مصداق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می‌یابد و از مقایسه آنها با یکدیگر مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد . ۱۰- اگر علت برای وجود معلول کافی باشد آن را علت تامه و در غیر این صورت آن را علت ناقصه می‌نامند . ۱۱- اگر علت دارای اجزائی باشد مرکب و در غیر این صورت بسیط خواهد بود . ۱۲- اگر علت مستقیما در پیدایش معلول مؤثر باشد بی‌واسطه و در غیر این صورت با واسطه خواهد بود . ۱۳- علتهایی که می‌توانند علی البدل در پیدایش معلول مؤثر باشند جانشین پذیر و در غیر این صورت انحصاری نامیده می‌شوند . ۱۴- علتی که جزء معلول باشد داخلی و گر نه خارجی می‌باشد . ۱۵- علتی که باید همواره با معلول باشد علت‌حقیقی و علت قابل انفکاک علت اعدادی یا معد نامیده می‌شود . ۱۶- اگر موجودی تنها در حالت و وضعیت‌خاصی بتواند مؤثر واقع شود آن را مقتضی یا سبب و حالت مزبور را شرط می‌خوانند و گاهی واژه شرط بر چیزی که موجب پیدایش وضعیت لازم می‌شود نیز اطلاق می‌گردد همچنین نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می‌نامند . ۱۷- اگر وضعیت لازم باید در فاعل بوجود بیاید آن را شرط فاعلیت فاعل می‌گویند و اگر باید در

ماده مورد تاثیر پدید آید آن را شرط قابلیت قابل می‌خوانند . ۱۸- علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت در مرکبات جسمانی هستند که وقتی نسبت به مجموع سنجیده شوند نام علت بر آنها اطلاق می‌شود به این لحاظ که هر یک از آنها در پیدایش کل مؤثر است . ۱۹- علت فاعلی همان منشا پیدایش معلول است و منظور از آن در طبیعیات منشا حرکت و دگرگونی اجسام و در الهیات منشا وجود می‌باشد و فاعلی که وجودش نیازمند به فاعل دیگری نباشد فاعل حق نامیده می‌شود . ۲۰- علت غائی همان هدف و انگیزه‌ای است که فاعل را وادار به انجام دادن کار می‌کند

پی نوشت

۱- در این باره توضیح بیشتری در درس سی و پنجم خواهد آمد .

درس سی و دوم

اصل علیت

شامل : اهمیت اصل علیت مفاد اصل علیت ملاک احتیاج به علت

اهمیت اصل علیت

همانگونه که در درس نهم بیان شد محور همه تلاشهای علمی را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علیت بعنوان یک اصل کلی و عام مورد استناد همه علومی است که در باره احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کنند و از سوی دیگر کلیت و قطعیت هر قانون علمی مرهون قوانین عقلی و فلسفی علیت است و بدون آنها نمی‌توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید و این یکی از مهمترین نیازهای علوم به فلسفه می‌باشد . بعضی از کسانی که منکر اصالت عقل و احکام عقلی مستقل از تجربه هستند و یا اساسا برای مسائل فلسفی و متافیزیکی ارزش علمی و یقینی قائل نیستند تلاش می‌کنند که اعتبار اصل علیت را از راه تجربه ثابت نمایند اما چنانکه بارها اشاره شده اینگونه تلاشها بیهوده و نازا است زیرا از سویی اثبات وجود حقیقی برای اشیاء عینی و خارج از نفس مرهون اصل علیت است و بدون آن راهی برای اثبات حقایق عینی باقی نمی‌ماند و همیشه جای این شبهه وجود خواهد داشت که از کجا فراسوی ادراکات و صور ذهنی حقایقی وجود داشته باشد تا مورد تجربه قرار گیرد و از سوی دیگر اثبات مطابقت ادراکات با اشیاء خارجی بعد از پذیرفتن آنها نیازمند به قوانین فرعی علیت است و مادامی که این قوانین به ثبوت نرسیده باشد جای این شبهه باقی است که از کجا ادراکات و پدیده‌های ذهنی ما مطابق با اشیای خارجی باشند تا بتوان از راه آنها حقایق خارجی را شناخت و سرانجام با شک در قوانین علیت نمی‌توان کلیت و قطعیت نتایج تجربه را اثبات کرد و اثبات قوانین علیت از راه تجربه مستلزم دور است‌یعنی کلیت نتایج تجربه متوقف بر قوانین علیت است و فرض این است که می‌خواهیم آن قوانین را از راه تعمیم نتایج تجربه و کلیت آنها ثابت کنیم . به دیگر سخن استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه ثابت باشد و نتایج تجربه هم بطور قطعی شناخته شود و این هر دو متوقف بر پذیرفتن اصل علیت قبل از اقدام به تجربه است زیرا در صورتی که آزمایشگر به اصل علیت معتقد نباشد و بخواهد آن را از راه آزمایش اثبات کند نمی‌تواند وجود حقیقی اشیاء مورد تجربه را احراز نماید چون در پرتو این اصل است که ما از راه وجود معلول پدیده‌های ادراکی به وجود علت آنها اشیاء خارجی پی می‌بریم چنانکه در درس بیست و سوم توضیح داده شد و نیز تا به کمک قوانین علیت ثابت نشود که علت پدیده‌های ادراکی مختلف و متغیر و حاکی از ابعاد و اشکال گوناگون اشیاء مادی متناسب با آنها است نمی‌توانیم صفات و

ویژگیهای اشیاء مورد تجربه را بطور قطعی و یقینی بشناسیم تا در باره نتایج تجربه‌های مربوط به آنها قضاوت کنیم گذشته از اینها نهایت چیزی که از تجارب حسی بدست می‌آید تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده در حوزه تجربه‌های انجام یافته است ولی چنانکه دانستیم تقارن یا تعاقب پدیده‌ها اعم از علیت است و از راه آنها نمی‌توان رابطه علیت را اثبات کرد و سرانجام این اشکال باقی می‌ماند که تجربه حسی هر قدر هم تکرار شود نمی‌تواند امکان تخلف معلول را از علت نفی کند یعنی همواره این احتمال وجود خواهد داشت که در موارد تجربه نشده معلولی بدون علت تحقق یابد یا اینکه با وجود علت معلول آن تحقق نیابد یعنی تجربه حسی از اثبات رابطه کلی و ضروری بین دو پدیده هم عاجز است چه رسد به اینکه قانون کلی علیت را در مورد همه علل و معلولات اثبات نماید . از این روی کسانی مانند هیوم که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب دو پدیده دانسته‌اند راهی برای رهایی از این شکوک و شبهات ندارند و به همین جهت اینگونه مسائل فلسفی را لاینحل قلمداد کرده‌اند و همچنین کسانی که گرایشهای پوزیتویستی دارند و تنها به داده‌های حواس اکتفاء می‌کنند نمی‌توانند هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی اثبات کنند . بنا بر این لازم است توضیح بیشتری پیرامون مفاد اصل علیت و ارزش و اعتبار آن داده شود

مفاد اصل علیت

اصل علیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه‌اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد این مطلب را می‌توان در قالب قضیه حقیقیه به این شکل بیان کرد هر معلولی محتاج به علت است و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد نیازمند به علت‌خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت بوجود آمده باشد پس وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را بوجود آورده است . این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش بدست می‌آید زیرا مفهوم معلول چنانکه توضیح داده شد عبارت است از موجودی که وجود آن متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد پس مفهوم موضوع معلول مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می‌دهد و از این روی از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هر گونه دلیل و برهانی است و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن کفایت می‌کند . اما این قضیه دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی‌توان اثبات کرد که در جهان هستی موجود نیازمند به علت وجود دارد زیرا قضیه حقیقیه در حکم قضیه شرطیه است و بخودی خود نمی‌تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت ناچار علتی خواهد داشت . این اصل را می‌توان بصورت دیگری بیان کرد که دلالت بر وجود مصادیق موضوع در خارج داشته باشد مانند این شکل معلولهایی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت می‌باشند این قضیه را نیز می‌توان از قضایای بدیهی دانست زیرا منحل به دو قضیه می‌شود که یکی همان قضیه سابق و از بدیهیات اولیه است و دیگری قضیه‌ای که دلالت بر وجود معلولاتی در خارج دارد و آن هم با علم حضوری به معلولات درونی بدست می‌آید یعنی از قضایای وجدانی و بدیهی می‌باشد . ولی این قضیه هم نمی‌تواند مصادیق معلول را تعیین کند و همین اندازه دلالت دارد که موجوداتی در خارج هستند که دارای عنوان معلول بوده نیازمند به علت می‌باشند اما کدامیک از موجودات خارجی دارای چنین عنوان و حکمی هستند از خود این قضیه بدست نمی‌آید . به هر حال شناختن مصادیق علت و معلول جز آنچه با علم حضوری درک می‌شود بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی مصادیق علت و معلول را در میان آنها تشخیص داد . بعضی از فلاسفه غربی که مفاد اصل علیت را درست درنیافته‌اند پنداشته‌اند که مفاد آن این است که هر موجودی نیازمند به علت است و از این روی به گمان خودشان در برهانی که بر اساس اصل علیت برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده مناقشه کرده‌اند که طبق اصل مزبور خدا هم باید آفریننده‌ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل علیت موجود بطور مطلق نیست بلکه موجود

معلول است و چون خدای متعال معلول نیست نیازی هم به علت و آفریننده نخواهد داشت

ملاک احتیاج به علت

فلاسفه اسلامی بحثی را تحت عنوان ملاک احتیاج به علت مطرح کرده‌اند که نتیجه آن تعیین موضوع برای اصل علیت است و حاصل آن این است . اگر موضوع این قضیه موجود بطور مطلق باشد معنایش این است که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علت دارد و لازمه‌اش این است که هر موجودی نیازمند به علت باشد ولی چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست بلکه دلیلی هم ندارد و بالاتر آنکه برهان بر خلاف آن داریم زیرا براهینی که وجود خدای متعال را اثبات می‌کنند بیانگر این مطلب هستند که موجود بی‌نیاز از علت هم وجود دارد پس موضوع قضیه مزبور مقید است اکنون باید ببینیم که قید آن چیست . متکلمین پنداشته‌اند که قید آن حادث است‌یعنی هر موجودی که حادث باشد و در یک زمانی موجود نباشد و بعد بوجود بیاید نیازمند به علت‌خواهد بود و از این روی موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که اگر موجودی ازلی باشد و سابقه عدم نداشته باشد نیازی ندارد که موجود دیگری آن را بوجود بیاورد . در برابر ایشان فلاسفه معتقدند که قید موضوع در قضیه یاد شده ممکن است‌یعنی هر موجودی که ذاتا امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن محال نباشد نیازمند به علت‌خواهد بود و کوتاه بودن یا دراز بودن عمرش او را بی‌نیاز از علت نمی‌سازد بلکه هر قدر عمرش طولانی‌تر باشد نیاز بیشتری به علت‌خواهد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بی‌نهایت باشد نیازش هم به علت بی‌نهایت‌خواهد بود بنا بر ابن عقلا محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد . ولی باید دانست امکانی که بعنوان قید موضوع و ملاک احتیاج به علت ذکر شده صفت ماهیت است و بقول فلاسفه ماهیت است که خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و به دیگر سخن نسبتش به وجود و عدم یکسان است و باید چیز دیگری آن را از حد تساوی خارج سازد و آن چیز همان علت است و از این روی ملاک احتیاج به علت را امکان ماهوی قلمداد کرده‌اند . اما این بیان با اصالت ماهیت‌سازگار است و کسانی که قائل به اصالت وجود هستند سزاوار است که تکیه‌گاه بحثهای فلسفی خود را وجود قرار دهند و به همین جهت است که صدرالمتالهین فرموده است که ملاک احتیاج معلول به علت نحوه وجود آن است و بعبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی‌نیاز می‌باشد پس موضوع قضیه مزبور موجود فقیر یا موجود وابسته خواهد بود و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیفتری وابسته به مرتبه قویتر است می‌توانیم موضوع قضیه را موجود ضعیف قرار دهیم و ملاک احتیاج به علت را ضعف مرتبه وجود بدانیم . با دقت در بیان صدرالمتالهین بدست می‌آید که اولا رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آنها و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است بر خلاف کسانی که پنداشته‌اند که علت ماهیت معلول را محقق می‌سازد و یا آن را متصف به موجودیت می‌کند و به اصطلاح جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و یا به اتصاف ماهیت به وجود و این هر دو قول مبتنی بر اصالت ماهیت است و با ابطال آن جایی برای اینگونه نظرها باقی نمی‌ماند . ثانیا معلولیت و وابستگی معلول ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچگاه مستقل و بی‌نیاز از علت نخواهد شد و بعبارت دیگر وجود معلول عین تعلق و وابستگی به علت هستی‌بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود و این همان مطلب نفیسی است که قبلا به آن اشاره کرده‌ایم و آن را از ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته‌ایم و در این مبحث باید به تبیین آن بپردازیم

خلاصه

۱- اصل علیت اصلی عقلی و متافیزیکی است و از راه تجربه بدست نمی‌آید . ۲- استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که

وجود اشیاء مورد تجربه یقینی باشد و شناخت دقیق آنها نیز میسر باشد و اثبات یقینی این دو مطلب نیازمند به قبول اصل علیت و قوانین فرعی آن است . ۳- از سوی دیگر تجربه تنها می‌تواند تقارن یا تعاقب پدیده‌ها را در قلمرو خودش اثبات نماید ولی نه علیت مساوی با تقارن یا تعاقب است و نه با تجربه می‌توان امکان تصادف را در خارج از حوزه اشیاء تجربه شده نفی کرد . ۴- بنابر این کسانی که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب پدیده‌ها دانسته‌اند و همچنین کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند نمی‌توانند هیچ قانون کلی و قطعی را ثابت کنند . ۵- این قضیه که هر معلولی نیازمند به علت است قضیه‌ای تحلیلی و از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از برهان است . ۶- وجود موجود معلول و وابسته را می‌توان فی الجمله با علم حضوری دریافت و با ترکیب کردن مفاد آن با قضیه بالا قضیه بدیهی دیگری به این مضمون بدست آورد معلولاتی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت هستند . ۷- اما هیچکدام از این دو قضیه نمی‌توانند مصادیق علت و معلول را تعیین کنند . ۸- بعضی پنداشته‌اند که موضوع اصل علیت مطلق موجود است و از این روی بر برهان عله العلل خرده گرفته‌اند که طبق اصل علیت باید خدا هم آفریننده‌ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل مزبور موجود معلول است نه مطلق موجود . ۹- متکلمین موضوع این قضیه را موجود حادث گرفته‌اند و موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته‌اند به گمان اینکه اگر موجودی همیشه باشد نیازی به ایجاد کننده نخواهد داشت . ۱۰- فلاسفه معتقدند که موضوع اصل مزبور موجود ممکن است و بر این اساس هر موجود ذی‌ماهیتی را محتاج به علت می‌دانند هر چند از نظر زمانی قدیم باشد . ۱۱- صدرالمتالهین ملاک احتیاج به علت را فقر وجودی دانسته موضوع اصل علیت را موجود فقیر شمرده است و این بیانی است که با اصالت وجود سازگار است . ۱۲- لازمه بیان مزبور این است که اولا رابطه علیت در وجود دانسته شود نه در ماهیت و ثانیا فقر و وابستگی برای موجود معلول امری ذاتی و تخلف ناپذیر باشد

درس سی و سوم

رابطه علیت

شامل : حقیقت رابطه علیت راه شناختن رابطه علیت مشخصات علت و معلول

حقیقت رابطه علیت

هنگامی که گفته می‌شود علت به معلول وجود می‌دهد چنین تصویری را در ذهن تداعی می‌کند که کسی چیزی را به دیگری می‌دهد و او آن را دریافت می‌دارد یعنی در این فرایند سه ذات و دو فعل و به تعبیر دیگر پنج موجود فرض می‌شود یکی ذات علت که اعطاء کننده وجود است و دیگری ذات معلول که دریافت کننده آن است و سومی خود وجود که از طرف علت به معلول می‌رسد و چهارم فعل دادن که به علت نسبت داده می‌شود و پنجم فعل گرفتن که به معلول اسناد داده می‌شود . ولی حقیقت این است که در جهان خارج چیزی غیر از ذات علت و ذات معلول تحقق نمی‌یابد و حتی با نظر دقیق نمی‌توان گفت که علت به ماهیت معلول وجود می‌دهد زیرا ماهیت امری اعتباری است و قبل از تحقق معلول وجود مجازی و بالعرض هم ندارد . همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست و اگر دادن وجود و ایجاد کردن یک امر حقیقی و عینی بود خودش معلول دیگری می‌بود و بار دیگر می‌بایست رابطه علیت را بین فعل و فاعل در نظر گرفت و دادن دیگری را اثبات کرد و همچنین تا بی نهایت نیز در جائی که هنوز وجود معلول تحقق نیافته است گیرنده‌ای نیست تا چیزی را بگیرد و بعد از تحقق آن هم دیگر گرفتن وجود از علت معنی ندارد پس در مورد ایجاد معلول چیزی جز وجود علت و وجود معلول بعنوان یک امر حقیقی و عینی وجود ندارد . اکنون این سؤال مطرح می‌شود که رابطه علیت میان آنها به چه شکلی است آیا پس از تحقق معلول یا همراه آن چیز دیگری بنام

رابطه علی و معلولی تحقق می‌یابد یا قبل از تحقق آن چنین چیزی وجود دارد و یا اساسا یک مفهوم ذهنی محض است و ابدا مصداقی در خارج ندارد . کسانی که حقیقت علیت را همان تعاقب یا تقارن دو پدیده دانسته‌اند علیت را یک مفهوم ذهنی می‌دانند و برای آن مصداقی جز همان اضافه همزمانی یا پی در پی آمدن اضافه‌ای که یکی از مقولات نه‌گانه عرضی شمرده می‌شود قائل نیستند ولی تفسیر علیت بعنوان اضافه تقارن یا تعاقب اشکالاتی دارد که به بعضی از آنها اشاره شده است و در اینجا می‌افزاییم اصولا اضافه واقعیت عینی ندارد و بنابر این تفسیر علیت بصورت نوعی اضافه در واقع بمعنای انکار علیت بعنوان یک رابطه عینی و خارجی است چنانکه هیوم و طرفداران وی به آن ملتزم شده‌اند . و به فرض اینکه مطلق اضافات یا این اضافه خاص امری عینی و قائم به طرفین دانسته شود پیش از وجود معلول موردی نخواهد داشت زیرا چیزی که قائم به طرفین و طفیلی آنها است بدون دو طرف مزبور نمی‌تواند تحقق یابد و اگر فرض شود که بعد از تحقق معلول یا همراه آن بوجود می‌آید لازمه‌اش این است که معلول در ذات خودش ارتباطی با علت نداشته باشد و تنها بوسیله یک رابط خارجی با آن پیوند یابد گویی رابطه مزبور ریسمانی است که آنها را بهم می‌بندد بعلاوه اگر این رابطه یک امر عینی باشد ناچار خودش معلول خواهد بود و سؤال در باره کیفیت ارتباط آن با علتش تکرار می‌شود و باید در مورد یک علت و یک معلول بی نهایت رابطه تحقق یابد . پس هیچکدام از فرضهای یاد شده صحیح نیست و حقیقت این است که وجود معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن انتزاع می‌شود و به اصطلاح وجود معلول اضافه اشراقیه وجود علت است نه اضافه‌ای که از مقولات شمرده می‌شود و از نسبت مکرر بین دو شیء انتزاع می گردد . بدین ترتیب وجود به دو قسم مستقل و رابط ربطی تقسیم می گردد و هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده‌اش رابط و غیر مستقل است و هر علتی نسبت به معلولی که ایجاد می کند مستقل است گو اینکه خودش معلول موجود دیگر و نسبت به آن رابط و غیر مستقل باشد و مستقل مطلق عبارت است از علتی که معلول وجود دیگری نباشد . و این همان مطلبی است که برای اثبات تشکیک خاصی در وجود بعنوان اصل موضوع مورد استناد واقع شد

راه شناختن رابطه علیت

رابطه علیت بصورتی که مورد تحلیل و تحقیق قرار گرفت مخصوص علت ایجادی و هستی‌بخش با معلول آن است و شامل علتهای اعدادی و مادی نمی‌شود اکنون دو سؤال مطرح می‌شود یکی آنکه رابطه مزبور را میان فاعلهای هستی‌بخش و معلولهای آنها از چه راهی می‌توان شناخت دیگری آنکه روابط علی و معلولی بین امور جسمانی که از قبیل علت و معلولهای اعدادی هستند به چه وسیله اثبات می‌شوند . قبلا اشاره شد که انسان بعضی از مصادیق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می‌یابد و هنگامی که افعال بی‌واسطه نفس مانند اراده و تصرف در مفاهیم ذهنی را با خودش مقایسه می کند و آنها را وابسته به نفس می‌یابد مفهوم علت را برای نفس و مفهوم معلول را برای افعال نفس انتزاع می‌نماید سپس ملاحظه می کند که مثلا اراده یک کار منوط به علوم تصوری و تصدیقی خاصی است و تا چنین ادراکاتی تحقق نیابد اراده از نفس صادر نمی‌شود با توجه به اینگونه وابستگیها که میان علم و اراده وجود دارد مفهوم علت و معلول را توسعه می‌دهد و مفهوم معلول را بر هر چیزی که بنوعی وابستگی به چیز دیگری دارد اطلاق می کند و همچنین مفهوم علت را به هر چیزی که بنوعی طرف وابستگی می‌باشد تعمیم می‌دهد و بدین ترتیب مفهوم عام علت و معلول شکل می گیرد . به دیگر سخن یافتن مصادیق علت و معلول نفس را مستعد می کند که مفاهیمی کلی از آنها انتزاع نماید که شامل افراد مشابه نیز بشود و این خاصیت مفاهیم کلی است چنانکه در بحث‌شناخت‌شناسی توضیح داده شد . مثلا مفهوم علت که از نفس انتزاع می‌شود نه به لحاظ وجود خاص آن و نه به لحاظ نفس بودن آن است بلکه به لحاظ این است که موجود دیگری وابسته به آن است پس هر موجود دیگری که چنین باشد مصداق مفهوم علت‌خواهد بود خواه مجرد باشد یا مادی و خواه ممکن الوجود باشد یا واجب الوجود همچنین مفهوم معلول که از اراده یا هر پدیده دیگری انتزاع می‌شود نه از آن جهت است که

دارای وجود یا ماهیت‌خاصی می‌باشد بلکه از آن جهت که وابسته به موجود دیگری است پس بر هر چیز دیگری هم که نوعی وابستگی داشته باشد صدق خواهد کرد خواه مجرد باشد یا مادی و خواه جوهر باشد یا عرض . بنابر این درک یک یا چند مصداق برای انتزاع مفهوم کلی کفایت می‌کند ولی درک مفهوم کلی برای شناختن مصادیق آن کافی نیست و از این روی برای شناختن مصادیقی که با علم حضوری شناخته نشده‌اند باید در صدد یافتن ملاک و معیاری برآمد . نیز رابطه علیت که در مورد علت هستی‌بخش از ذات معلولش انتزاع می‌شود و وجود معلول عین این اضافه اشراقیه بشمار می‌رود باید در ماورای نفس با برهان اثبات شود یعنی این سؤال وجود دارد که از کجا وجود نفس نسبت به موجود دیگری رابط و غیر مستقل باشد و از کجا وجود کل جهان از موجود دیگری پدید آمده باشد و خودش مستقل و قائم به ذات نباشد نظیر این سؤال در باره روابط اعدادی هم تکرار می‌شود که اولا ـ از کجا ثابت می‌شود که در میان موجودات مادی روابط علی و معلولی و سبب و مسببی برقرار است و ثانیا از چه راهی می‌توان وابستگی یک پدیده مادی را به دیگری ثابت کرد . با توجه به اینکه علت هستی‌بخش در میان مادیات یافت نمی‌شود شناختن چنین علتی و چنین رابطه علیتی در خارج از حوزه علم حضوری تنها با روش تعقلی امکان پذیر است و روش تجربی را راهی بسوی ماوراء طبیعت نیست‌یعنی نمی‌توان انتظار داشت که با وسایل آزمایشگاهی و تغییر شرایط و کنترل متغیرات علت هستی‌بخش آنها را شناخت علاوه بر اینکه رفع و نفی مجردات امکان ندارد تا بوسیله وضع و رفع و تغییر شرایط تاثیر آنها شناخته شود پس تنها راه این است که خواص عقلی چنین علت و معلولهایی از راه برهان عقلی خالص اثبات شود و بوسیله آنها مصادیق هر یک تعیین گردد به خلاف علت و معلولهای مادی که شناختن آنها با روش تجربی تا حدودی امکان پذیر است . نتیجه آنکه برای شناختن رابطه علیت بطور کلی سه راه وجود دارد یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایره نفس و پدیده‌های روانی تحقق می‌یابد و دیگری برهان عقلی محض در مورد علتهای ماوراء طبیعی و سومی برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی در مورد علت و معلولهای مادی

مشخصات علت و معلول

فلاسفه پیشین بحث مستقلی را در باره کیفیت‌شناختن علت و معلول مطرح نکرده‌اند و تنها چیزی که از بیانات ایشان بدست آورده‌ایم این است که علت نخستین یا علتی که معلول نباشد دارای ماهیت نخواهد بود بر عکس سایر موجودات که دارای ماهیت می‌باشند و چون اهیت‌خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد طبعا محتاج به علتی خواهد بود که آن را از حد تساوی خارج سازد به دیگر سخن هر موجودی که دارای ماهیت باشد و مفهوم ماهوی از آن انتزاع شود ممکن الوجود و محتاج به علت‌خواهد بود . ولی این بیان علاوه بر اینکه با اصالت ماهیت مناسب است چندان کارساز و مشکل گشا نیست زیرا فقط می‌تواند معلول بودن همه ممکنات را اثبات کند و از ارائه معیاری برای تشخیص علیت بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر قاصر است . اما بر اساس اصولی که صدرالمتالهین اثبات کرده است می‌توان معیار روشنتری برای شناختن علت ایجاد کننده و معلول آن بدست آورد و آن اصول عبارتند از اصالت وجود و رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش و تشکیکی بودن مراتب وجود . بر اساس این اصول سه‌گانه که هر یک در جای خودش ثابت‌شده است نتیجه گرفته می‌شود که هر معلولی مرتبه ضعیفی از علت ایجاد کننده خودش می‌باشد و علت آن نیز به نوبه خود مرتبه ضعیفی از موجود کاملتری است که علت ایجاد کننده آن می‌باشد تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و قصور و نقص و محدودیتی نداشته باشد و بی نهایت کامل باشد که دیگر معلول چیزی نخواهد بود . پس مشخصه معلولیت ضعف مرتبه وجود نسبت به موجود دیگر و متقابلا مشخصه علیت قوت و شدت مرتبه وجود نسبت به معلول است چنانکه مشخصه علت مطلق نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است و اگر ما نتوانیم فرد فرد علت و معلولهای ایجاد کننده را بشناسیم ولی می‌توانیم بفهمیم که هر علت ایجاد کننده‌ای نسبت به معلول خودش کاملتر و نسبت به علت ایجاد کننده‌اش ناقصتر

است و تا ضعف و محدودیت وجودی باشد معلولیت هم ثابت‌خواهد بود و چون در جهان طبیعت هیچ موجود نامتناهی وجود ندارد همگی موجودات جسمانی معلول ماوراء طبیعت‌خواهند بود . ممکن است گفته شود آنچه از اصول یاد شده بدست می‌آید این است که هر گاه دو موجود داشته باشیم که یکی پرتو دیگری باشد و از مراتب وجود آن بشمار آید معلول آن دیگری خواهد بود ولی سخن در این است که ما از کجا ثابت کنیم که موجود کاملتری از موجودات مادی هست که این موجودات مرتبه ضعیفی از وجود آن بشمار آیند تا بفهمیم که معلول آن می‌باشند . پاسخ این سؤال از قاعده‌ای که قبلا به آن اشاره شد بدست می‌آید و آن قاعده عبارت است از اینکه معلولیت ذاتی وجود معلول و غیر قابل تخلف از آن است پس چنان نیست که تحقق موجودی دو فرض داشته باشد یکی اینکه معلول موجود کاملتری باشد و دیگری آنکه بی نیاز از علت بوده مستقلا تحقق یابد بلکه اگر چیزی امکان معلولیت داشت‌حتما معلول خواهد بود و هر موجودی که بتوان کاملتر از آن فرض کرد امکان معلولیت را دارد پس حتما معلول می‌باشد و دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا اگر امکان عدم معلولیت هم در آن فرض شود معنایش اینست که ذاتا اقتضایی نسبت به معلولیت و عدم معلولیت ندارد یعنی اگر معلول باشد معلولیت آن ذاتی نیست در صورتی که در بحث‌سابق روشن شد که معلولیت ذاتی وجود معلول است پس چیزی که قابل معلولیت باشد یعنی بتوان موجودی کاملتر از آن فرض کرد ضرورتا معلول خواهد بود . در پایان این درس خاطر نشان می‌کنیم که ضعف مرتبه وجود آثار و نشانه‌هایی دارد که بوسیله آنها می‌توان معلولیت موجودی را شناخت و از جمله آنها محدودیت زمانی و مکانی و محدودیت آثار و تغییرپذیری و حرکت‌پذیری و فناپذیری را می‌توان بشمار آورد

خلاصه

۱- رابطه علیت تنها یک اضافه ذهنی نیست که مصداقی در خارج نداشته باشد . ۲- قبل از تحقق معلول نمی‌توان رابطه‌ای عینی بین علت و معلول فرض کرد زیرا هنوز یک طرف آن که معلول باشد تحقق نیافته است . ۳- بعد از تحقق معلول یا همراه آن هم چنین اضافه‌ای نمی‌تواند مبین کیفیت ارتباط معلول با علت باشد زیرا اضافه مزبور بفرض اینکه امر عینی هم باشد غیر از ذات طرفین است و لازمه‌اش این است که صرف نظر از آن وجود معلول ارتباطی با علت نداشته باشد بعلاوه اگر آن را امر عینی بدانیم ناچار باید وجود آن را معلول دیگری بشماریم و بار دیگر رابطه‌ای بین آن و علتش در نظر بگیریم و همچنین تا بی نهایت . ۴- پس رابطه علیت از خود وجود معلول انتزاع می‌شود و به دیگر سخن وجود معلول عین ربط و تعلق به وجود علت و شعاع و پرتوی از آن است . ۵- بدین ترتیب وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط منقسم می‌شود و هر علتی نسبت به معلول خودش مستقل است و مستقل مطلق منحصر به خدای متعال می‌باشد . ۶- این رابطه مخصوص علت ایجاد کننده و معلول آن است و مصداق آن یا با علم حضوری شناخته می‌شود مانند علیت نفس نسبت به اراده یا بوسیله برهان عقلی محض ثابت می‌گردد اما رابطه علیت اعدادی میان موجودات مادی را می‌توان با کمک تجارب حسی تشخیص داد . ۷- آنچه از سخنان فلاسفه پیشین در باره مشخصات علت ایجاد کننده و معلول آن بدست می‌آید این است که هر موجود ذی‌ماهیتی معلول است و علتی که معلول نباشد ماهیت نخواهد داشت . ۸- اما این بیان علاوه بر اینکه مناسب با اصالت ماهیت است چندان کارساز نیست زیرا معیاری برای شناختن علت در غیر از واجب الوجود بدست نمی‌دهد . ۹- صدرالمتالهین بر اساس اصولی که اثبات کرده مشخصه معلول را ضعف وجود و مشخصه هر علت ایجاد کننده‌ای را شدت مرتبه وجودی آن نسبت به معلولش و مشخصه علت العلل را نامتناهی بودن مرتبه وجودی وی دانسته است . ۱۰- ممکن است اشکال شود که از اصول یاد شده استفاده نمی‌شود که موجودی کاملتر از موجودات مادی وجود دارد که علت آن باشد . ۱۱- جواب این است که همانگونه که قبلا اشاره شد معلولیت ذاتی وجود معلول است پس اگر موجودی امکان معلولیت داشت دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا لازمه امکان هر دو این است که ذاتا اقتضائی نسبت به هیچکدام نداشته

باشد یعنی معلولیت ذاتی آن نباشد و چون جهان ماده دارای ضعف و محدودیت وجودی است معلولیت آن برای ماوراء طبیعت ثابت می‌شود . ۱۲- محدودیت زمانی و مکانی و تغییرپذیری و حرکت‌پذیری و فناپذیری از جمله نشانه‌های ضعف وجود و معلولیت است

درس سی و چهارم

رابطه علیت در میان مادیات

شامل : منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات ارزیابی اعتقاد مزبور راه شناختن علتهای مادی

منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات

گاهی چنین گفته می‌شود که علم به رابطه علیت در میان همه موجودات و از جمله موجودات مادی علمی فطری است که عقل انسانی با آن سرشته شده و بر اساس آن در صدد تشخیص علت و معلولهای خاص برمی‌آید ولی چنانکه در مبحث‌شناخت‌شناسی گذشت فطری بودن هیچ علم حصولی قابل اثبات نیست و بفرض ثبوت ضمانتی برای مطابقت با واقع نخواهد داشت . اما همانگونه که در درس بیست و سوم گفته شد پاره‌ای از علوم قریب به بداهت هستند که به یک معنی می‌توان آنها را فطری نامید مانند علم به وجود واقعیات مادی که در واقع از یک استدلال خفی و نیمه آگاهانه سرچشمه می‌گیرد علم به وجود رابطه علیت و وابستگی بعضی از موجودات مادی به بعضی دیگر نیز از همین قبیل است و هر چه به آغاز تولد نزدیکتر شویم ناآگاهانه‌تر می‌شود تا آنجا که شبیه ادراکات غریزی حیوانات می‌گردد و هر قدر آگاهی انسان رشد یابد بصورت آگاهانه‌تری ظاهر می‌شود تا بصورت استدلال منطقی درآید . مثلا هنگامی که کودک همراه با برخورد دو جسم صدایی را می‌شنود وابستگی پیدایش صوت را با برخورد آنها بصورت مبهمی درک می‌کند و هنگامی که روشن شدن چراغ را همزمان با فشار دادن کلید مشاهده می‌کند وابستگی دیگری را به همان صورت درک می‌کند و بدین ترتیب نفس وی مستعد می‌شود که وجود رابطه علیت میان پدیده‌های مادی را بطور اجمال درک کند ولی چنان نیست که بتواند این رابطه را بصورت قضیه منطقی درک نماید و آن را در قالب الفاظ دقیق و گویایی بریزد تا هنگامی که قدرت تحلیل ذهنی او رشد کافی یابد و در آن صورت است که می‌تواند همان مطلب را بصورت قضیه منطقی درک کند و همان استدلال خفی و ارتکازی را در قالب برهان منطقی بیان نماید . البته ممکن است در آغاز کار مفاهیمی را بکار گیرد که از دقت کافی برخوردار نباشد یا دلایلی را اقامه نماید که از نظر منطقی مغالطه آمیز باشند و مثلا چنین بپندارد که هر چیزی وابسته به چیز دیگری است‌یا هر موجودی در زمان و مکان خاصی پدید می‌آید ولی این تعمیمهای نابجا و دیگر نارسائیها در تفسیر مدرکات و استدلالات معلول ضعف نیروی تحلیل کننده ذهن است و هر قدر با تمرینهای منطقی و تحلیلهای فلسفی نیروی مزبور رشد و قوت بیشتری یابد کمتر دچار این اشتباهات می‌شود . به هر حال همانگونه که بارها بیان کرده‌ایم محکمترین اساس برای اعتقاد به وجود رابطه علیت علوم حضوری است و یافتن مصادیق علت و معلول در درون نفس استوارترین پایه برای انتزاع مفاهیم کلی علت و معلول بشمار می‌رود و زمینه را برای درک آگاهانه اصل علیت به عنوان یک قضیه بدیهی فراهم می‌سازد اما چون مصادیق مادی علت و معلول قابل ناخت‌حضوری نیستند و از سوی دیگر فطری دانستن اعتقاد به رابطه علیت در میان مادیات بمعنای اول هم قابل پذیرش نیست ناچار چنین اعتقادی از نوعی استدلال سرچشمه می‌گیرد که در آغاز نیمه آگاهانه و ارتکازی است و تدریجا بصورت استدلال روشن منطقی درمی‌آید و چون این اعتقاد قریب به بداهت است می‌توان آن را به یک معنی فطری نامید . برای بررسی ارزش این اعتقاد باید نخست‌شکل دقیق این قضیه را بیان کنیم و سپس به تبیین منطقی آن بپردازیم

ارزیابی اعتقاد مزبور

رابطه علیت در میان مادیات در چند شکل قابل بیان است‌یکی آنکه موجودات مادی وابستگیهایی با یکدیگر دارند این قضیه که از نظر منطقی قضیه مهمله نامیده می‌شود دلالتی بر کلیت‌یا جزئیت این رابطه ندارد یعنی مفادش این نیست که همه مادیات دارای چنین رابطه‌ای با یکدیگر هستند یا تنها بعضی از آنها چنین ارتباطی را دارند و قدر متیقن از آن وجود رابطه علیت در میان بعضی از آنها است و در واقع ارزش آن در حد موجبه جزئیه است و در مقابل سالبه کلیه و نفی مطلق علیت در میان مادیات قرار می‌گیرد که به اشاعره نسبت داده شده است . شکل دوم این است که هر موجود مادی با موجود مادی دیگری رابطه علیت دارد و مفادش این است که هیچ موجود مادی یافت نمی‌شود که یا علت و یا معلول برای موجود مادی دیگری نباشد ولی احتمال اینکه یک یا چند موجود مادی تنها علت برای سایر پدیده‌ها باشند و خودشان معلول موجود مادی دیگری نباشند هر چند معلول ماوراء طبیعت باشند یا تنها معلول علتهای مادی باشند و خودشان علت برای پدیده مادی دیگری نباشند را نفی نمی‌کند . و شکل سوم آن این است که هر موجود مادی علت مادی دارد و شکل چهارمش این است که هر موجود مادی علت برای موجودی مادی و معلول موجود مادی دیگری است و لازمه قضیه سوم نامتناهی بودن سلسله علل مادی از طرف آغاز و لازمه قضیه چهارم نامتناهی بودن آن از طرفین است . در میان این قضایا قضیه اول یقینی و نزدیک به بدیهی است و همان است که می‌توان آن را فطری نامید و اما در باره سایر قضایا کمابیش گفتگوها و اختلاف نظرهایی وجود دارد که در کتب مفصل فلسفی در مباحث مختلفی مطرح شده است . همانگونه که اصل وجود مادیات بدیهی و بی‌نیاز از برهان نیست وجود رابطه علیت در میان آنها هم بدیهی نخواهد بود و ارزش اعتقاد به آن نه در حد اعتقاد به اصل کلی علیت در شکل قضیه حقیقیه است و نه در حد اعتقاد به وجود رابطه علیت در مطلق موجودات که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری درک می‌شود بلکه ارزش منطقی آن در مرتبه نظریات یقینی است که از سویی مبتنی بر اصل بدیهی علیت و از سوی دیگر مبتنی بر مقدمات تجربی هستند یعنی بعد از اینکه وجود حقیقی برای موجودات مادی ثابت‌شد و شبهات ایدآلیستی رد گردید آنگاه با کمک تجاربی که ثابت می‌کنند که بعضی از پدیده‌های مادی بدون بعضی دیگر تحقق نمی‌یابند چنین نتیجه گرفته می‌شود که رابطه علیت بمعنای عام آن یعنی مطلق وابستگی نه وابستگی مطلق در میان موجودات مادی هم برقرار است و موجود مادی علاوه بر اینکه در اصل هستی نیاز به علت هستی بخش دارد تغییرات و دگرگونیهای آن در گرو تحقق شرایطی است که بوسیله موجودات مادی دیگر فراهم می‌شود شرایطی که در واقع ماده را مستعد دریافت کمال وجودی جدیدی می‌سازد هر چند کمال قبلی را از دست بدهد

راه شناختن علتهای مادی

همانگونه که اشاره شد برای شناختن مطلق علت و معلول راههای مختلفی وجود دارد ولی راه شناختن علت و معلولهای مادی منحصر به برهان تجربی است‌یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی هم استفاده شده باشد . گاهی چنین تصور می‌شود که مشاهده مکرر دو پدیده متعاقب دلیل علت بودن پدیده اول برای پدیده دوم است‌یعنی برای اثبات علیت‌یک موجود مادی برای موجود دیگر مقدمه‌ای از تجربه گرفته می‌شود به این شکل این پدیده مکررا متعاقب پدیده دیگر بوجود می‌آید آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می‌شود که هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی است و نتیجه گرفته می‌شود که در مورد تجربه شده پدیده اول علت پدیده دوم است ولی چنانکه بارها اشاره شده تقارن یا تعاقب اعم از علیت است و نمی‌توان آن را دلیل قطعی بر علیت دانست‌یعنی کبرای این قیاس یقینی نیست و از این روی نمی‌توان نتیجه آن را هم یقینی شمرد . منطقیین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته‌اند که تلازم دو پدیده بطور دائم یا در اکثر موارد نشانه علیت و معلولیت آنها است زیرا تقارن دائمی یا اکثری بطور اتفاق ممکن نیست . در باره این بیان باید گفت اولا این قضیه که امر اتفاقی دائمی و اکثری نمی‌شود و به

اصطلاح قسر اکثری و دائمی محال است احتیاج به اثبات دارد و ثانیا اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی‌تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است . همچنین گاهی برای تتمیم برهان از قاعده دیگری استفاده می‌شود که دو چیز همانند آثار همانندی خواهند داشت‌حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد بنا بر این هنگامی که در موارد آزمایش شده پیدایش پدیده‌ای را در شرایط خاصی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عینا همین شرایط موجود باشد پدیده مزبور تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب رابطه علیت میان آنها کشف می‌شود ولی این قاعده هم چندان کارآیی عملی ندارد زیرا اثبات همانندی کامل دو وضعیت کار آسانی نیست . بنظر می‌رسد تنها راه استفاده از تجربه برای اثبات قطعی رابطه علیت بین دو پدیده معین این است که شرایط تحقق یک پدیده کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدامیک از عوامل و شرایط مضبوط پدیده مزبور دگرگون می‌شود و با وجود چه شرایطی باقی می‌ماند مثلا اگر در محیط کنترل شده آزمایشگاه دیدیم که فقط با اتصال دو سیم معین لامپ برق روشن می‌شود و با قطع آنها خاموش می گردد نتیجه می گیریم که اتصال مزبور شرط پیدایش نور در لامپ تبدیل انرژی الکتریکی به انرژی نورانی است و اگر شرایط دقیقا کنترل شده باشد انجام آزمایش برای یک بار هم کفایت می کند ولی چون کنترل دقیق شرایط کار آسانی نیست غالبا برای حصول اطمینان از تکرار آزمایش استفاده می‌شود . ولی در عین حال اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده همان عوامل شناخته شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته دیگری وجود ندارد بسیار مشکل است و مشکلتر از آن اثبات عامل انحصاری و جانشین ناپذیر است زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده مورد نظر بوسیله عوامل دیگری تحقق یابد چنانکه اکتشافات تازه به تازه علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تایید می کند و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت بلکه اساس یقین مضاعف اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد را نیز ببار نمی‌آورد و از این روی دستاوردهای علوم تجربی هیچگاه ارزش نتایج براهین عقلی محض را نخواهد داشت . باید خاطر نشان کنیم که وجود احتمالات یاد شده که مانع از حصول یقین مضاعف نسبت به قوانین علوم تجربی می‌شود زیانی به یقینی بودن رابطه علیت در میان موجودات مادی نمی‌زند زیرا با آزمایشهای ساده هم می‌توان اثبات کرد که با رفع بعضی از پدیده‌ها پدیده دیگری مرتفع می گردد و این نشانه آن است که پدیده اول نوعی علیت ناقصه نسبت به پدیده دوم دارد چنانکه با غروب آفتاب هوا تاریک می‌شود و با نبودن آب درخت می‌خشکد و هزاران نمونه دیگر که در زندگی روزمره انسان پیوسته مشاهده می‌شود و آنچه دشوار است تعیین دقیق همه عوامل و شرایطی است که در پیدایش یک پدیده مادی مؤثرند و در صورتی که بتوان همه آنها را دقیقا تعیین کرد لازمه‌اش نفی تاثیر فاعل ماوراء طبیعی نیست زیرا اجراء آزمایش در مورد چنین عاملی امکان پذیر نیست و وجود و عدم آن را تنها با برهان عقلی خالص می‌توان اثبات کرد

خلاصه

۱- علم به رابطه علیت را چه در میان مادیات و چه در غیر آنها نمی‌توان فطری دانست به این معنی که عقل انسانی با آن سرشته شده است ولی می‌توان آن را فطری بمعنای ارتکازی و قریب به بداهت بحساب آورد چنانکه در مورد علم به واقعیات عینی گفته شد . ۲- رابطه علیت در میان مادیات را در چند شکل می‌توان بیان کرد و شکل یقینی و قریب بدیهی آن این است که موجودات مادی وابستگیهایی با یکدیگر دارند که قضیه‌ای مهمله است و ارزش آن در حد موجبه جزئیه می‌باشد و برای اثبات آن می‌توان از مقدمات تجربی کمک گرفت . ۳- گاهی تصور می‌شود که برای شناختن علتهای مادی به این صورت می‌توان استدلال کرد این پدیده‌ها مکررا متعاقب یکدیگر بوجود آمده‌اند و هر دو پدیده‌ای که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی می‌باشد ولی این استدلال تمام نیست زیرا تعاقب و تقارن اعم از علیت است و به اصطلاح کبرای قیاس بصورت قضیه کلیه یقینی نیست . ۴- گاهی به

این صورت استدلال می‌شود که این دو پدیده دائما یا غالبا متلازم با یکدیگرند و تلازم دائمی و اکثری دلیل علیت است زیرا اتفاق دائمی و اکثری محال است ولی اثبات صغرای این قیاس عملی نیست و کبرای آن هم احتیاج به برهان دارد . ۵- گاهی بصورت دیگر استدلال می‌شود و آن این است که در موارد آزمایش شده این دو پدیده متلازمند و چون امور همانند آثار همانندی دارند پس در موارد مشابه هم این تلازم ابت‌خواهد بود و تلازم دائمی نشانه رابطه علیت است ولی اثبات تشابه کامل بین چند وضعیت بسیار دشوار است . ۶- راه صحیح کشف علیت بین پدیده‌ها کنترل شرایط پیدایش هر پدیده و تغییر دادن آنها و بررسی پی‌آمدهای این تغییرات است و بعبارت دیگر علیت را تنها از راه وضع و رفع می‌توان شناخت . ۷- اما نتیجه یقینی اینگونه آزمایشها شناختن علل ناقصه است‌یعنی چیزهایی که با رفع آنها معلول هم مرتفع می‌شود ولی شناختن مجموعه عوامل و شرایطی که در پیدایش پدیده‌ای مؤثر هستند بصورت یقینی مشکل است زیرا احتمال تاثیر امر ناشناخته و کنترل نشده‌ای را نمی‌توان نفی کرد و از این روی قوانین تجربی را نمی‌توان یقینی به تمام معنای کلمه دانست . ۸- از سوی دیگر کشف علت منحصره برای پیدایش پدیده‌های مادی بصورت یقینی از عهده تجربه برنمی‌آید زیرا راهی برای نفی جانشین آن در شرایط دیگری وجود ندارد . ۹- بفرض اینکه مجموعه عوامل و شرایط مادی لازم برای پیدایش یک پدیده بصورت انحصاری هم قابل شناخت باشد لازمه آن نفی عامل ماوراء طبیعی نیست زیرا چنین عاملی در دام تجربه نمی‌افتد و وجود و عدم آن را تنها بوسیله برهان عقلی می‌توان اثبات کرد . ۱۰- نارسائیهای روش تجربی مانع از حصول یقین به وجود رابطه علیت در میان مادیات نمی‌شود زیرا اثبات علل ناقصه از راه تجربه میسر است و همین اندازه برای علم به وجود رابطه علیت در میان مادیات کفایت می‌کند

درس سی و پنجم

وابستگی معلول به علت

شامل : تلازم علت و معلول تقارن علت و معلول بقاء معلول هم نیازمند به علت است

تلازم علت و معلول

با توجه به تعریف علت و معلول به آسانی روشن می‌شود که نه تنها تحقق معلول بدون علل داخلی اجزاء تشکیل دهنده آن ممکن نیست بلکه بدون تحقق هر یک از اجزاء علت تامه امکان ندارد زیرا فرض این است که وجود آن نیازمند به همه آنها می‌باشد و فرض تحقق معلول بدون هر یک از آنها بمعنای بی‌نیازی از آن است البته در جایی که علت جانشین پذیر باشد وجود هر یک از آنها علی البدل کافی است و فرض وجود معلول بدون همه آنها ممتنع خواهد بود و در مواردی که پنداشته می‌شود که معلولی بدون علت بوجود آمده است مانند معجزات و کرامات در واقع علت غیر عادی و ناشناخته‌ای جانشین علت عادی و متعارف شده است . از سوی دیگر در صورتی که علت تامه موجود باشد وجود معلولش ضروری خواهد بود زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندیهای معلول را تامین می‌کند و فرض اینکه معلول تحقق نیابد به این معنی است که وجود آن نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اول منافات دارد و فرض اینکه چیزی مانع از تحقق آن باشد بمعنای عدم تمامیت علت است زیرا عدم مانع هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت‌شامل این شرط عدمی هم می‌شود یعنی هنگامی که می‌گوییم علت تامه چیزی تحقق دارد منظور این است که علاوه بر تحقق اسباب و شرایط وجودی مانعی هم برای تحقق معلول وجود ندارد . بعضی از متکلمین پنداشته‌اند که این قاعده مخصوص علتهای جبری و بی‌اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء

علت تامه می‌باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد . حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه‌اش وجوب بالقیاس دارد و مجموع این دو مطلب را می‌توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاری کرد

تقارن علت و معلول

از قاعده تلازم علت و معلول قواعد دیگری استنباط می‌شود که از جمله آنها قاعده تقارن علت و معلول است توضیح آنکه هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست کم یکی از اجزاء علت تامه هم زمانی باشد علت و معلول همزمان تحقق خواهند یافت و تحقق علت تامه با تحقق معلول فاصله زمانی نخواهد داشت زیرا اگر فرض شود که بعد از تحقق همه اجزاء علت تامه زمانی هر چند خیلی کوتاه بگذرد و بعدا معلول تحقق یابد لازمه‌اش این است که در همان زمان مفروض وجود معلول ضروری نباشد در صورتی که مقتضای وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه این است که به محض تمامیت علت وجود معلول ضروری باشد . ولی این قاعده در مورد علل ناقصه جاری نیست زیرا با وجود هیچیک از آنها وجود معلول وصف ضروری را نخواهد یافت بلکه حتی وجود معلول با فرض وجود مجموع اجزاء علت تامه به استثناء یک جزء هم محال است زیرا معنای آن بی‌نیازی معلول از جزء مزبور می‌باشد . اما اگر علت و معلول از قبیل مجردات باشند و هیچکدام زمانی نباشند در این صورت تقارن زمانی آنها مفهومی نخواهد داشت همچنین اگر معلول زمانی باشد ولی علت مجرد تام باشد زیرا معنای تقارن زمانی این است که دو موجود در یک زمان تحقق یابند در صورتی که مجرد تام در ظرف زمان تحقق نمی‌یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد ولی چنین موجودی نسبت به معلول خودش احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن محال خواهد بود و این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش وضوح بیشتری می‌یابد . از سوی دیگر تقدم زمانی معلول بر هر علتی اعم از تامه و ناقصه محال است زیرا لازمه‌اش این است که معلول در هنگام پیدایش نیازی به علت مزبور نداشته باشد و وجود علت نسبت به آن ضروری نباشد و روشن است که این قاعده هم اختصاص به زمانیات دارد . با توجه به این قاعده کاملا روشن می‌شود که تفسیر رابطه علیت به تعاقب دو پدیده نادرست است زیرا لازمه تعاقب تقدم زمانی علت بر معلول است و چنین چیزی علاوه بر اینکه در مجردات و علل هستی‌بخش معنی ندارد در علل تامه‌ای که مشتمل بر امر زمانی باشند نیز امکان ندارد و تنها فرضی را که می‌توان برای آن در نظر گرفت علل ناقصه زمانی است که تقدم آنها بر معلول امکان پذیر است مانند تحقق انسان قبل از انجام کار . از سوی دیگر قبلا گفته شد که تعاقب منظم دو پدیده اختصاصی به علت و معلول ندارد و بسا پدیده‌هایی که همواره پی در پی بوجود می‌آیند و میان آنها رابطه علیتی وجود ندارد مانند شب و روز پس نسبت بین موارد علیت و موارد تعاقب به اصطلاح عموم و خصوص من وجه است . ناگفته نماند که تقارن دو موجود هم اختصاصی به علت و معلول ندارد و چه بسا پدیده‌هایی با هم تحقق می‌یابند و هیچ رابطه علیتی میان آنها وجود ندارد و حتی ممکن است دو پدیده تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال هیچکدام از آنها علت دیگری نباشد مثلا اگر علتی موجب پیدایش دو معلول باشد معلولهای مفروض همواره با هم بوجود می‌آیند ولی هیچکدام علت دیگری نیست پس نسبت بین موارد علیت و موارد تقارن هم عموم و خصوص من وجه است یعنی در بعضی از موارد هم تقارن زمانی هست و هم علیت مانند علت تامه زمانی و معلول آن و در بعضی از موارد علیت هست ولی تقارن زمانی نیست مانند علل مجرده و علتهای ناقصه‌ای که قبل از تحقق معلول موجود هستند و در بعضی از موارد تقارن هست ولی علیت نیست مانند پیدایش همزمان نور و حرارت در لامپ برق . بنا بر این تفسیر علیت نه بعنوان تعاقب دو پدیده صحیح است و نه بعنوان تقارن دو پدیده و حتی تعاقب یا تقارن را نمی‌توان لازمه علت و معلول دانست و تفسیر علیت را به آنها از قبیل تفسیر به لازم خاص بحساب

آورد زیرا هیچکدام از آنها اختصاصی به علت و معلول ندارد چنانکه نمی‌توان آن را از قبیل تفسیر به لازم اعم شمرد زیرا هیچکدام از آنها در تمام موارد علت و معلول صدق نمی‌کنند علاوه بر اینکه اساسا تعریف به اعم صحیح نیست زیرا به هیچ وجه مورد تعریف را مشخص نمی‌کند

بقاء معلول هم نیازمند به علت است

قاعده دیگر که از قاعده تلازم علت و معلول استنباط می‌شود این است که علت تامه می‌بایست تا پایان عمر معلول باقی باشد زیرا اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتی بعد از نابود شدن یک جزء آن باقی بماند لازمه‌اش این است که وجود آن در حال بقاء بی‌نیاز از علت باشد در صورتی که نیازمندی لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچگاه از آن سلب نمی‌شود . این قاعده از دیرباز مورد بحث فلاسفه و متکلمین بوده است و فلاسفه همواره بر این مطلب تاکید داشته‌اند که بقاء معلول هم نیازمند به علت است و چنین استدلال می‌کرده‌اند که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان ماهوی آن است و این ویژگی هیچگاه از ماهیت معلول سلب نمی‌شود از این روی همیشه نیازمند به علت‌خواهد بود . متکلمین که غالبا ملاک نیازمندی معلول را حدوث یا امکان و حدوث تواما می‌دانسته‌اند بقاء معلول را محتاج به علت نمی‌شمرده‌اند و حتی از بعضی از ایشان نقل شده که اگر در مورد خدای متعال هم زوالی امکان می‌داشت ضرری به وجود عالم نمی‌زد لو جاز علی الواجب العدم لما ضر العالم . ایشان برای تایید نظریه خودشان به شواهدی از بقاء معلولات پس از زوال علل آنها تمسک کرده‌اند مانند فرزندی که پس از مرگ پدر زنده می‌ماند و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده‌اش باقی می‌ماند . فلاسفه در جواب ایشان می‌گویند ملاک نیازمندی معلول به علت تنها امکان است نه حدوث و نه مجموع امکان و حدوث و برای اثبات این مطلب دست به یک تحلیل عقلی می‌زنند به این تقریر حدوث صفت وجود معلول است و از نظر تحلیل عقلی متاخر از مرتبه وجود آن می‌باشد و وجود متفرع بر ایجاد و ایجاد متاخر از وجوب و ایجاب است و ایجاب به چیزی تعلق می‌گیرد که فاقد وجود باشد یعنی ممکن الوجود باشد و این امکان همان وصفی است که از خود ماهیت انتزاع می‌شود زیرا ماهیت است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از آنها ندارد پس تنها چیزی که می‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد همین امکان ماهوی است که از ماهیت جداشدنی نیست و از این روی نیاز معلول هم دائمی خواهد بود و هیچگاه بی‌نیاز از علت نخواهد شد . اما این بیان چنانکه بار دیگر نیز اشاره شده با اصالت ماهیت‌سازگار است و بنا بر این اصالت وجود باید ملاک احتیاج را در خصوصیت وجودی معلول جستجو کرد یعنی همانگونه که صدرالمتالهین فرموده است ملاک احتیاج معلول به علت فقر و وابستگی ذاتی و به تعبیر دیگر ضعف مرتبه وجودی آن است که هیچگاه از آن جدا شدنی نیست . در باره مواردی که متکلمین بعنوان شاهد بر بقاء معلول بعد از نابودی علت ذکر کرده‌اند باید گفت در این موارد علل حقیقی نابود نشده‌اند بلکه آنچه نابود شده یا تاثیرش منقطع گردیده علت اعدادی است که در واقع علت بالعرض برای معلولهای نامبرده می‌باشند . توضیح آنکه ساختمانی که بعد از مرگ سازنده باقی می‌ماند مجموعه‌ای از علل حقیقی دارد که شامل علت هستی‌بخش و علتهای داخلی ماده و صورت و شرایط وجود ساختمان از قبیل چینش مواد ساختمانی به شکل و هیئت مخصوص و عدم موانعی که آنها را از یکدیگر جدا کنند می‌شود و تا مجموع این علل باقی است‌ساختمان هم باقی خواهد ماند ولی اگر اراده الهی به بقاء آن تعلق نگیرد و مواد ساختمانی در اثر عوامل بیرونی فاسد شود یا شرایطی که برای بقاء شکل ساختمان لازم است تغییر یابد بدون شک ویران می‌گردد اما بنائی که مصالح ساختمانی را روی هم قرار می‌دهد در واقع علت معد برای پیدایش این وضعیت‌خاص در مواد ساختمان است و آنچه شرط وجود و بقاء ساختمان است همان وضعیت‌خاص می‌باشد نه کسی که مثلا با حرکات دست‌خود موجب انتقال مواد و مصالح ساختمانی و پدیدآمدن وضعیت مزبور شده است و فاعلیتی که در نظر سطحی به بناء نسبت داده می‌شود فاعلیت بالعرض است و اعلیت‌حقیقی وی نسبت به حرکت دست‌خودش می‌باشد که تابع

اراده اوست و با عـدم اراده تبـدیل به سـکون می‌شود و طبعا با نابودی خودش هم امکان بقاء نخواهـد داشت . همچنین وجود فرزند معلول علل حقیقی خودش می‌باشد که غیر از علت هستی‌بخش شامل مواد آلی خاص با کیفیات مخصوصی است که بدن را مستعد تعلق روح می‌سازد و تا شـرایط لازم برای تعلق روح به بـدن باقی باشـد زندگی وی ادامه خواهد داشت و پدر و مادر نقشـی در بقاء آن علل و اسـباب و شـرایط ندارند و حتی فاعلیت ایشان نسبت به انتقال نطفه و استقرار در رحم هم فاعلیت بالعرض است . همچنین حرکت جسم در حقیقت معلول انرژی خاصـی است که در آن بوجود می‌آیـد و تا این عامل باقی باشـد حرکت آن هم دوام خواهد یافت و نسـبت دادن تحریک جسم به محرک خارجی از قبیل نسـبت دادن معلول به فاعل معد است که نقشی جز انتقال دادن انرژی به جسم ندارد . ضـمنا روشن شد که اینگونه فاعلهای اعدادی که در واقع فاعلهای بالعرض هستند از اجزاء علت تامه بشمار نمی‌آیند و علت تامه از فاعل هستی‌بخش و علل داخلی و شرایط وجودی و عدمی آنها تشکیل می‌یابد

خلاصه

۱- تحقق معلول بـدون هر یک از اجزاء علت تامه محال است زیرا لازمه آن بی‌نیازی معلول از علت مفروض العـدم می‌باشـد . ۲- با وجود تمام اجزاء علت تامه و فقد موانع وجود معلول ضـروری خواهد بود زیرا وجود نیافتن آن بمعنای احتیاج داشتن به چیز دیگر یا رفع مـانع موجود است و فرض این است که همه نیازمنـدیهای معلول تامین شـده و مانعی هم وجود نـدارد . ۳- این قاعده منافاتی با اختیـار فاعـل نـدارد زیرا اراده فاعل از اجزاء علت تامه برای فعل اختیاری است . ۴- مجموع این دو قاعده را که حاکی از ضـرورت وجود هر یک از علت و معلول نسبت به دیگری وجوب بالقیاس است می‌توان قاعده تلازم علت و معلول نامید . ۵- از قاعده مزبور قاعـده دیگری اسـتنباط می‌شود که مخصوص علت و معلولهای زمانی است و می‌توان آن را قاعـده تقارن یا همزمانی علت و معلول نامیـد و مفـادش این است که فاصـله زمانی بین علت تامه زمان‌دار و معلول آن امکان نـدارد چنانکه تقـدم زمانی معلول بر علت هم محال است . ۶- بنابر این تقارن از لوازم علل تامه زمان‌دار و معلولهای آنها است ولی اختصاصـی به آنها نـدارد زیرا معلولهای علت واحده هم لزوما همزمان هسـتند پس نسـبت بین موارد تقارن با موارد علیت عموم و خصوص من وجه است . ۷- وجود علت قبل از تحقـق معلول فقـط در موارد علـل نـاقصه زمـان‌دار ممکن است و به همین معنی می‌توان آنهـا را متعـاقب نامیـد ولی در علـل مجرده بی‌معنی و در علل تامه غیر ممکن است از سوی دیگری تعاقب در غیر علت و معلول هم تحقق می‌یابـد پس نسـبت بین موارد تعاقب و مـوارد علیت هم عمـوم و خصوص من وجه است . ۸- بـا توجه به نسـبتی که بین موارد تعـاقب و تقارن و موارد علیت وجود دارد نمی‌توان آنهـا را از خواص علت و معلول دانست و علیت را بـا یکی از آنها یا مجموع آنها تعریف کرد . ۹- معلول تا آخرین لحظه وجود نیازمنـد به علت تـامه است زیرا ملاک نیاز امکان ماهوی بنابر قول به اصالت ماهیت و فقر وجودی بنا بر قول به اصالت وجود لازمه ذاتی آن است و از آن جـدا شـدنی نیست ولی بعض از متکلمین که ملاک نیاز معلول را به علت‌حـدوث و یا مجموع امکان و حـدوث دانسـته‌اند معتقـد شده‌انـد که معلول در بقایش نیازی به علت نـدارد و شواهـدی از قبیل باقی ماندن فرزند بعد از مرگ پدر برای قول خودشان آورده‌اند . ۱۰- مبنای این قول در درس بیست و دوم ابطال شـده است و اما در باره مثالهایی که به آنها تمسـک کرده‌انـد باید گفت عللی که در این موارد قبل از معلول از بین می‌روند علتهای معد و بالعرض هسـتند که از اجزاء علت تامه بشـمار نمی‌روند

درس سی و ششم

مناسبات علت و معلول

شامل : سنخیت علت و معلول حل یک شبهه وحدت معلول در صورت وحدت علت وحدت علت در صورت وحدت معلول

سنخیت علت و معلول

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی بوجود نمی‌آید و حتی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطه علیت برقرار نیست بلکه علیت رابطه خاصی است میان موجودات معینی و به دیگر سخن باید میان علت و معلول مناسبت‌خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی ثابت می گردد . اما سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است در مورد علتهای هستی بخش و علتهای مادی و اعدادی تفاوت دارد در مورد اول ویژگی این سنخیت را می‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و تقریر آن این است . چون علت هستی‌بخش وجود معلول را افاضه می کند و به تعبیر مسامحی به معلول خودش وجود می‌دهد باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند اعطاء و افاضه کند معطی الشیء لا یکون فاقدا له و با توجه به اینکه با اعطاء وجود به معلول چیزی از خودش کاسته نمی‌شود روشن می گردد که وجود مزبور را بصورت کاملتری دارد به گونه‌ای که وجود معلول شعاع و پرتوی از آن محسوب می‌شود . پس سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن به این معنی است که کمال معلول را به صورت کاملتری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد هرگز نمی‌تواند آن را به معلولش اعطاء کند و به دیگر سخن هر معلولی از علتی صادر می‌شود که کمال آن را بصورت کاملتری داشته باشد . این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش و تشکیک خاصی بین آنها که در درسهای گذشته به اثبات رسید وضوح بیشتری می‌یابد ولی چنین سنخیتی بین علتهای مادی و اعدادی و معلولاتشان وجود ندارد زیرا آنها اعطا کننده و افاضه کننده وجود نیستند بلکه تاثیر آنها محدود به تغییراتی در وجود معلولات می‌باشد و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود اجمالا بدست می‌آید که نوعی مناسبت و سنخیت بین آنها هم لازم است ولی نمی‌توان ویژگی این سنخیت را با برهان عقلی اثبات کرد بلکه تنها بوسیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می‌توانند منشا چه تغییراتی در اشیاء بشوند و این دگرگونیها در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می‌پذیرد . مثلا هرگز عقل نمی‌تواند با تحلیلات ذهنی دریابد که آیا آب موجود بسیطی است‌یا مرکب از عناصری دیگر و در صورت دوم از چند عنصر و از چه عناصری ترکیب می‌یابد و برای ترکیب آنها چه شرایطی لازم است و آیا شرایط مفروض جانشین پذیر هستند یا نه . پس اثبات اینکه آب از دو عنصر اکسیژن و ئیدروژن با نسبت‌خاصی ترکیب یافته و برای ترکیب آنها درجه حرارت و فشار خاصی لازم است و جریان الکتریکی می‌تواند در سرعت ترکیب آنها مؤثر باشد تنها از راه تجربه امکان‌پذیر می‌باشد

حل یک شبهه

گفتیم که به مقتضای برهان عقلی هر علت هستی‌بخشی باید واجد کمال معلولش باشد زیرا معنی ندارد بخشنده و اعطا کننده فاقد چیزی باشد که به دیگری می‌بخشد . درباره این مطلب شبهه‌ای مطرح می‌شود که لازمه این قاعده آن است که فاعلهای هستی‌بخش دارای وجودهای مادی و کمالات آنها باشند در صورتی که فاعل هستی‌بخش منحصر در موجودات مجرد است و هیچکدام از آنها ماده و صفات خاص آن را ندارند پس چگونه چیزی را که ندارد افاضه می کنند . پاسخ این شبهه آن است که منظور از واجد بودن کمال معلول این است که مرتبه کاملتر و عالیتری از وجود معلول را داشته باشد به گونه‌ای که وجود معلول پرتوی از آن محسوب شود نه اینکه حدود وجود معلول عینا در علت محفوظ باشد و علت دارای ماهیت معلول هم باشد و روشن است که فرض کاملتر بودن مرتبه وجود علت از مرتبه وجود معلول با وحدت ماهوی آنها سازگار نیست و هیچگاه از دو موجودی که دارای تشکیک

خاصی هستند و یکی از آنها از مراتب وجود دیگر و شعاعی از آن بشمار می‌رود نمی‌توان ماهیت واحدی را انتزاع کرد زیرا معنای اینکه دو وجود دارای ماهیت واحدی باشند این است که حدود وجودی آنها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در مورد دو مرتبه وجود که یکی کاملتر از دیگری و طبعا دارای محدودیت و نقایص کمتری است امکان ندارد ولی نداشتن ماهیت معلول و حدود وجود آن بمعنای نداشتن کمال وجودی آن نیست . به دیگر سخن آنچه در مورد علت هستی‌بخش لازم است دارا بودن کمالات وجودی معلول بصورت کاملتر و عالیتر است نه واجد بودن نقصها و محدودیتهای آن و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبیل مکانی و زمانی بودن و حرکت و تغییرپذیری بر خدای متعال و مجردات تام صدق نمی‌کند بخاطر این است که مفاهیم مزبور لازمه نقصها و محدودیتهای موجودات مادی است نه لازمه کمالات آنها . یادآوری می‌شود که حل این شبهه به برکت اصالت وجود میسر است و بر اساس اصالت ماهیت راه حل صحیحی ندارد زیرا لازمه اصالت ماهیت این است که آنچه در واقع از طرف علت افاضه می‌شود ماهیت‌خارجی معلول باشد و طبق این قاعده باید علت واجد ماهیت آن باشد و نمی‌توان گفت که علت ماهیت معلول را بصورت کاملتری دارد زیرا تشکیک بخصوص تشکیک خاصی در میان ماهیت معنی ندارد و چنانکه در درس بیست و هشتم گفته شد همه ماهیات تامه و مخصوصا ماهیات بسیطه با یکدیگر متباین هستند علاوه بر اینکه فرض ماهیت در مورد خدای متعال صحیح نیست

وحدت معلول در صورت وحدت علت

یکی از قواعد معروف فلسفی این است که از علت واحده جز معلول واحد صادر نمی‌شود الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولی در باره مفاد و مورد آن اختلافاتی وجود دارد از جمله اینکه آیا منظور از وحدت علت وحدت شخصی است‌یا وحدت نوعی و یا منظور از آن بساطت به تمام معنی است چنانکه صدرالمتالهین در سفر نفس از کتاب اسفار اختیار کرده و بر اساس آن قاعده مزبور را مخصوص به ذات مقدس الهی دانسته است که حتی ترکیب تحلیلی از وجود ماهیت هم ندارد و معلول بی‌واسطه او تنها یک موجود می‌باشد و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلول اول صادر می‌شوند ولی سایر فلاسفه این قاعده را کمابیش در موارد دیگری نیز جاری دانسته‌اند . همچنین در باره مفهوم صدور نیز اختلافاتی هست که آیا در همه روابط علی و معلولی صدق می‌کند و حتی شروط و علتهای معده را نیز دربر می‌گیرد یا مخصوص علتهای فاعلی است و یا اینکه منحصر به فاعلهای هستی‌بخشی می‌باشد . بعبارت دیگر آیا بر اساس این قاعده می‌توان گفت که یک فاعل معد هم بیش از یک تاثیر اعدادی نخواهد داشت و یک شرط هم بیش از یک مشروط و یک فاعل طبیعی هم بیش از یک فعل نمی‌تواند داشته باشد یا نه . برای اینکه مورد این قاعده تعیین شود باید دلیل آن را مورد دقت قرار داد و مقتضای آن را دریافت . فلاسفه بصورتهای مختلفی برای این قاعده استدلال کرده‌اند ولی آنچه واضحتر و در عین حال متقن‌تر بنظر می‌رسد دلیلی است که مبتنی بر قاعده سنخیت بین علت و معلول می‌باشد و تقریر آن چنین است طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول باید علت آنچه را به معلول می‌دهد بصورت کاملتری داشته باشد اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد طبعا معلولی از او صادر می‌شود که مرتبه نازلتری از همان کمال را دارا باشد نه کمال دیگری را و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هر کدام دارای سنخ خاصی از کمال باشند بر اساس قاعده یاد شده باید علت هم دارای دو سنخ از کمال باشد در صورتی که فرض این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است . با دقت در این دلیل چند نتیجه بدست می‌آید : ۱- این قاعده مخصوص علتهای هستی‌بخش است زیرا چنانکه گفته شد این ویژگی که علت باید دارای کمال معلول باشد مخصوص به این دسته از علتها است بنابر این نمی‌توان بر اساس این قاعده اثبات کرد که فاعلهای طبیعی یعنی اسباب تغییرات و دگرگونیهای اشیاء مادی هر کدام اثر واحدی دارند و یا اینکه یک چیز فقط شرط تاثیر یک فاعل یا شرط استعداد یک قابل می‌باشد چنانکه مثلا حرارت شرط انواعی از فعل و انفعالات شیمیایی

است و خود آن بوسیله عوامل طبیعی گوناگونی بوجود می‌آید . ۲- این قاعده اختصاص به واحد شخصی ندارد زیرا دلیل مزبور شامل واحد نوعی هم می‌شود و اگر فرض کنیم که یک نوع از علتهای هستی‌بخش دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند طبعا معلولات آنها هم از نوع واحدی خواهند بود . ۳- این قاعده مخصوص علتهایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی یا همه کمالات وجودی را بصورت بسیط داشته باشد یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل واجد کمالات مزبور باشد چنین دلیلی در باره وی جاری نخواهد بود . بنابر این قاعده مزبور چیزی بیش از قاعده سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلول آن را اثبات نمی‌کند و وحدت صادر اول را تنها بر اساس این قاعده نمی‌توان اثبات کرد ولی راه دیگری برای اثبات این مطلب وجود دارد که در جای خودش بیان خواهد شد

وحدت علت در صورت وحدت معلول

قاعده معروف دیگر این است که معلول واحد جز از علت واحده صادر نمی‌شود الواحد لا یصدر الا عن الواحد . در باره این قاعده هم هر چند اختلافاتی هست ولی همه فلاسفه اتفاق دارند که معلول واحد از علت مرکب صادر می‌شود پس منظور از وحدت علت در این قاعده بساطت و عدم ترکب آن نیست نیز صدور معلول از چند علت طولی به گونه‌ای که هر یک از آنها علت دیگری باشد جای تردیدی نیست و به دیگر سخن نه کثرت معلولهای با واسطه که هر یک معلول دیگری باشد منافاتی با قاعده قبلی دارد و نه کثرت علل با واسطه منافاتی با این قاعده خواهد داشت . از سوی دیگر همه فلاسفه متفقند که یک معلول شخصی بیش از یک علت تامه نخواهد داشت و به اصطلاح اجتماع چند علت تامه بر معلول واحد محال است زیرا اگر همه آنها مؤثر باشند بالضروره آثار متعددی از آنها بوجود می‌آید پس معلول واحد نخواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند با قاعده تلازم علت و معلول و وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه منافات خواهد داشت . مورد اختلاف در این قاعده این است که آیا یک نوع معلول همیشه باید از یک نوع علت صادر شود یا ممکن است بعضی از افراد آن از یک نوع علت و بعضی از افراد از نوع دیگری صادر شوند و در این جا است که بسیاری از کسانی که قاعده قبلی را شامل واحد نوعی هم دانسته‌اند این قاعده را اختصاص به واحد شخصی داده‌اند و تصریح کرده‌اند که انواعی از علتها می‌توانند در پیدایش نوع واحدی از معلول مؤثر باشند چنانکه حرارت گاهی در اثر تابش خورشید و گاهی در اثر افروختن آتش و گاهی در اثر حرکت و اصطکاک بوجود می‌آید . ولی با توجه به آنچه در قاعده سنخیت گفته شد که وجود معلول تنها از علتی صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمالات وجودی در مرتبه عالیتری باشد هیچگاه معلول از علت هستی‌بخشی که واجد سنخ کمال آن نباشد صادر نخواهد شد بنابر این در مورد علت هستی‌بخش و معلول آن باید گفت نه تنها معلول شخصی از دو علت هستی‌بخش شخصی یا بیشتر صادر نمی‌شود بلکه یک نوع معلول هم از دو یا چند نوع علت هستی‌بخش به وجود نمی‌آید و اما در مورد علل مادی و اعدادی چون برهان عقلی بر کیفیت مسانخت آنها با معلولاتشان نداریم نمی‌توان اثبات کرد که باید علت‌یک نوع از معلولات ، یک نوع از چنین عللی باشد و عقلا محال نیست که چند نوع از علل مادی و معد دارای اثر نوعی واحدی باشند چنانکه تعداد شروط و تعیین آنها را نمی‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و همگی آنها در گرو تجربه است

خلاصه

۱- میان علت و معلول مناسبت‌خاصی وجود دارد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌کنند . ۲- سنخیت در مورد علتهای هستی‌بخش و معلولات آنها باین معنی است که علت کمال وجودی معلول را در مرتبه عالیتری دارد . ۳- دلیل اینکه علت هستی‌بخش باید سنخ کمال معلول را داشته باشد این است که اگر نداشته باشد نمی‌تواند به معلول افاضه کند و دلیل اینکه باید

مرتبه عالیتری از آن را داشته باشد این است که افاضه معلول از کمالات آن نمی‌کاهد . ۴- این ویژگی را در مورد علتهای مادی و اعدادی نمی‌توان اثبات کرد زیرا آنها اعطاء کننده وجود معلول نیستند ولی از اینکه هر شیء مادی نمی‌تواند علت برای هر گونه تغییر و حرکتی واقع شود اجمالا بدست می‌آید که نوعی سنخیت بین آنها هم لازم است . ۵- سنخیتی که در علت هستی‌بخش لازم است به این معنی نیست که دارای ماهیت معلول و محدودیتها و نقایص آن هم باشد . ۶- لازمه اصل سنخیت این است که اگر علتی تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد فقط معلولی از آن صادر می‌شود که دارای همان سنخ از کمال در مرتبه نازلتری باشد و قاعده معروف الواحد لا یصدر عنه الا الواحد به این معنی تردیدپذیر نیست . ۷- این قاعده با استناد به اصل سنخیت مخصوص علتهای هستی‌بخش است . ۸- این قاعده شامل واحد نوعی هم می‌شود . ۹- موجودی که در عین وحدت و بساطت دارای انواعی از کمالات وجودی یا همه آنها باشد مشمول قاعده مزبور نیست . ۱۰- تعدد معلولاتی که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و هر کدام از آنها معلول دیگری می‌باشد منافاتی با این قاعده ندارد . ۱۱- صادر شدن معلول واحد از علت مرکب جای تردید نیست . ۱۲- صادر شدن یک معلول شخصی از چند علت تامه محال است زیرا که اگر همه آنها مؤثر باشند طبعا معلول هم متعدد خواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند لازمه‌اش تخلف معلول از علت تامه می‌باشد . ۱۳- مقتضای اصل سنخیت این است که هر نوعی از معلولات از نوع خاصی از علت‌های هستی‌بخش صادر شود که دارای همان سنخ از کمال وجودی باشد بنابر این قاعده الواحد لا یصدر الا عن الواحد شامل واحد نوعی هم می‌شود . ۱۴- تعدد علتهای طولی که هر کدام علت دیگری باشد منافاتی با این قاعده ندارد . ۱۵- این قاعده هم مانند قاعده سابق در مورد علتهای مادی و معد جاری نیست و از این روی تعدد یا وحدت اینگونه علتها را تنها بوسیله تجربه می‌توان شناخت

درس سی و هفتم

احکام علت و معلول

شامل : نکاتی پیرامون علت و معلول محال بودن دور محال بودن تسلسل

نکاتی پیرامون علت و معلول

تصور صحیح معنای علت و معلول کافی است که دریابیم هیچ موجودی نمی‌تواند علت وجود خودش باشد زیرا قوام معنای علیت به این است که موجودی متوقف بر موجود دیگری باشد تا با توجه به توقف یکی از آنها بر دیگری مفهوم علت و معلول از آنها انتزاع گردد یعنی این قضیه از بدیهیات اولیه است و نیازی به استدلال ندارد . ولی گاهی در سخنان فلاسفه به تعبیراتی بر می‌خوریم که ممکن است چنین توهمی را بوجود بیاورد که موجودی می‌تواند علت برای وجود خودش باشد مثلا در مورد خدای متعال گفته می‌شود وجود واجب الوجود مقتضای ذات او است و حتی در باره تعبیر واجب الوجود بالذات که در برابر واجب الوجود بالغیر بکار می‌رود ممکن است توهم شود که همانگونه که در واجب الوجود بالغیر غیر علت است و واجب الوجود بالذات هم ذات علت است و باء سببیه دلالت بر این علیت دارد . حقیقت این است که اینگونه سخنان از باب ضیق تعبیر است و هرگز مقصود ایشان اثبات رابطه علیت بین ذات مقدس الهی و وجود خودش نیست بلکه منظور نفی هر گونه معلولیت از آن مقام متعالی است . برای تقریب به ذهن مثالی از گفتگوهای متعارف می‌آوریم اگر از کسی بپرسند فلان کار را به اذن چه کسی انجام دادی و او بگوید به اذن خودم انجام دادم در اینجا منظور این نیست که او به خودش اذن داده است بلکه منظور این است که نیازی به اذن کسی نداشته است تعبیر بالذات یا مقتضای ذات هم در واقع بیان کننده نفی علیت غیر است نه اثبات کننده علیت برای ذات . مورد دیگری که خاستگاه

چنین توهمی است این است که فلاسفه ماده و صورت را علت جسم مرکب دانسته‌اند در صورتی که میان آنها تعدد و تغایری وجود ندارد یعنی جسم چیزی جز مجموع آنها نیست و لازمه‌اش وحدت علت و معلول است . این شبهه در کتب فلسفی مطرح گردیده و به این صورت پاسخ داده شده که آنچه متصف به علیت می‌شود خود ماده و صورت است و آنچه متصف به معلولیت می‌شود مجموع آنها بشرط اجتماع و داشتن هیئت ترکیبی است‌یعنی اگر ماده و صورت را با صرفنظر از مجتمع بودن و مرکب بودن در نظر بگیریم هر یک از آنها را علت برای کل می‌شماریم و هرگاه آنها را بشرط اجتماع و ترکیب و بصورت یک کل در نظر بگیریم آن را معلول اجزایش می‌نامیم زیرا وجود کل متوقف بر وجود اجزایش می‌باشد . ولی بازگشت این پاسخ به این است که مغایرت علت و معلول تابع نظر و اعتبار ما خواهد بود در صورتی که رابطه علیت‌یک امر واقعی و نفس الامری و مستقل از اعتبار می‌باشد هر چند به معنای دیگری در مقام مفاهیم ماهوی اعتباری نامیده می‌شود . حقیقت این است که اطلاق علت بر ماده و صورت و اطلاق معلول بر مجموع آنها خالی از مسامحه نیست چنانکه قبلا نیز اشاره شد و اگر جسمی را که مستعد پذیرش صورت جدیدی است علت مادی برای موجود بعدی بنامیم از این نظر که زمینه پیدایش آن را فراهم می‌کند موجه‌تر است . نکته دیگر آنکه با توجه به اصالت وجود و اینکه رابطه علیت در حقیقت میان دو وجود برقرار است روشن می‌شود که نمی‌توان ماهیت چیزی را علت وجود آن دانست زیرا ماهیت بخودی خود واقعیتی ندارد تا علت برای چیزی واقع شود و همچنین نمی‌توان ماهیتی را علت برای ماهیت دیگری بحساب آورد . در اینجا ممکن است گفته شود که فلاسفه علت را به دو قسم تقسیم کرده‌اند علت ماهیت و علت وجود و برای قسم اول به علیت‌خط و سطح برای ماهیت مثلث و علیت ماده و صورت برای ماهیت جسم مثال زده‌اند چنانکه برای قسم دوم علیت وجود آتش را برای وجود حرارت ذکر کرده‌اند پس معلوم می‌شود که بنظر ایشان در میان ماهیات هم نوعی رابطه علیت وجود دارد . ولی این سخنان را باید از باب توسعه در اصطلاح تلقی کرد یعنی همانگونه که در وجود خارجی و عالم عینی رابطه علیت میان موجودات برقرار است و وجود خارجی معلول متوقف بر وجود خارجی علت می‌باشد نظیر این رابطه را در عالم ذهن هم می‌توان تصور کرد و آن در جایی است که تصور یک ماهیت متوقف بر تصور معانی دیگری باشد چنانکه تصور معنای مثلث متوقف بر تصور معنای خط و سطح است ولی لازمه این توسعه در اصطلاح آن نیست که احکام علت و معلول حقیقی و عینی هم برای آنها ثابت باشد . نظیر این توسعه را در مورد معقولات ثانیه فلسفی نیز می‌توان یافت چنانکه امکان را علت احتیاج به علت دانسته‌اند در صورتی که نه امکان و نه احتیاج هیچکدام از امور عینی نیستند و رابطه علیت‌حقیقی و تاثیر و تاثر خارجی در میان آنها معنی ندارد تا یکی را علت و دیگری را معلول بشماریم در اینجا هم منظور این است که عقل با توجه به امکان ماهیت است که پی به نیاز آن به علت می‌برد نه اینکه امکان که به عدم ضرورت وجود و عدم تفسیر می‌شود واقعیتی داشته باشد و از آن چیز دیگری بنام احتیاج به علت بوجود بیاید . حاصل آنکه مبحثی که بعنوان علت و معلول و بنام یکی از اصیلترین مباحث فلسفی مطرح می‌شود و در خلال آن احکام خاصی برای علت و معلول بیان می‌گردد مخصوص به علت و معلول خارجی و رابطه حقیقی میان آنها است و اگر در موارد دیگری تعبیر علیت بکار می‌رود همراه با نوعی مسامحه و یا از باب توسعه در اصطلاح است

محال بودن دور

یکی از مطالبی که پیرامون رابطه علت و معلول مطرح می‌شود این است که هر موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است ممکن نیست در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد و به دیگر سخن هیچ علتی معلول معلول خودش و از نظر دیگر علت برای علت‌خودش نخواهد بود و بعبارت سوم محال است‌یک موجود نسبت به دیگری هم علت باشد و هم معلول و این همان قضیه محال بودن علتهای دوری است که می‌توان آن را از بدیهیات و دست‌کم از قضایای قریب به بداهت بشمار آورد و اگر موضوع و محمول آن درست تصور شود جای شکی در باره آن نخواهد ماند زیرا لازمه علیت بی‌نیازی و لازمه معلولیت

نیازمندی است و جمع بین نیازمندی و بی‌نیازی در یک جهت تناقض است . ولی ممکن است در این زمینه مانند بسیاری از قضایای بدیهی شبهه‌هایی پیش بیاید که ناشی از عدم دقت در معنای موضوع و محمول قضیه باشد مثلا ممکن است کسی چنین توهم کند که اگر انسانی غذای خودش را تنها از راه کشاورزی بدست بیاورد به طوری که اگر محصول کشاورزی خودش نباشد از گرسنگی بمیرد در این صورت محصول مزبور از یک سوی معلول کشاورز و از سوی دیگر علت برای او خواهد بود پس کشاورز مفروض علت علت‌خودش و نیز معلول معلول خودش می‌باشد . ولی صرفنظر از اینکه کشاورز علت‌حقیقی برای پیدایش محصول نیست و تنها علت اعدادی آن بشمار می‌رود محصول مزبور علت وجود کشاورز نیست بلکه از اموری است که دوام حیات وی توقف بر آن دارد و به دیگر سخن وجود کشاورز در زمان کاشت و برداشت علت است و معلول نیست و در زمان بعد معلول است و علت نیست و همچنین محصول مزبور در زمان پیدایشش معلول است و علت نیست و در زمانی که خوراک کشاورز قرار می گیرد علت است و معلول نیست پس علیت و معلولیت هر کدام از یک جهت نخواهد بود . تنها چیزی که در اینگونه موارد می‌توان گفت این است که موجودی در یک زمان علت اعدادی برای چیزی باشد که در آینده به آن نیاز دارد و منظور از دور محال چنین رابطه‌ای نیست بلکه منظور این است که یک موجود از همان جهتی که علت و مؤثر در پیدایش چیز دیگری است محال است در همان جهت علیت و تاثیرش معلول و محتاج به آن باشد و بعبارت دیگر چیزی را به معلول بدهد که برای داشتن همان چیز محتاج به معلول باشد و می‌بایست از آن دریافت کند . شبهه دیگر این است که ما می‌بینیم حرارت موجب پدید آمدن آتش می‌شود در صورتی که آتش نیز علت‌حرارت است پس حرارت علت علت‌خودش می‌باشد . جواب این شبهه نیز روشن است زیرا حرارتی که علت پیدایش آتش می‌شود غیر از حرارتی است که در اثر آتش بوجود می‌آید و این دو حرارت هر چند وحدت بالنوع دارند ولی از نظر وجود خارجی دارای کثرت می‌باشند و منظور از وحدتی که در عنوان این قاعده آمده است وحدت شخصی است نه وحدت مفهومی و در حقیقت این شبهه از خلط بین وحدت مفهوم با وحدت مصداق یا از خلط بین دو معنای وحدت نشات گرفته است . شبهات بی‌مایه دیگری نیز در سخنان بعضی از ماتریالیستها و مارکسیستها مطرح شده که دقت در مفهوم قاعده و توجه به پاسخهایی که از دو شبهه مذکور داده شد ما را از ذکر و رد آنها بی‌نیاز می کند

محال بودن تسلسل

معنای لغوی تسلسل این است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند خواه حلقه‌های این زنجیر متناهی باشند یا نامتناهی و خواه میان آنها رابطه علیتی باشد یا نباشد ولی معنای اصطلاحی آن مخصوص اموری است که از یک طرف یا از هر دو طرف نامتناهی باشند و فلاسفه تسلسلی را محال می‌دانند که دارای دو شرط اساسی باشد یکی آنکه بین حلقات سلسله ترتیب حقیقی وجود داشته باشد و هر کدام واقعا بر دیگری مترتب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار و دیگر آنکه همه حلقات در یک زمان موجود باشند نه اینکه یکی از بین برود و دیگری بدنبال آن بوجود بیاید و از این روی حوادث غیر متناهی در طول زمان را ذاتا محال نمی‌دانند . در عین حال مفهوم تسلسل در عرف فلسفه هم اختصاصی به علل ندارد و بسیاری از دلایلی که بر محال بودن آن اقامه کرده‌اند شامل تسلسل در اموری هم که رابطه علیت با یکدیگر ندارند می‌شود مانند برهانهای مسامته و تطبیق و سلمی که در کتب مفصل فلسفی ذکر گردیده و در آنها از مقدمات ریاضی استفاده شده هر چند مناقشاتی نیز پیرامون آنها انجام گرفته است . ولی بعضی از براهین مخصوص سلسله علتها است مانند برهانی که فارابی اقامه کرده و به برهان اسد اخصر معروف شده است و تقریر آن این است اگر سلسله‌ای از موجودات را فرض کنیم که هر یک از حلقات آن وابسته و متوقف بر دیگری باشد به گونه‌ای که تا حلقه قبلی موجود نشود حلقه وابسته به آن هم تحقق پذیر نباشد لازمه‌اش این است که کل این سلسله وابسته به موجود دیگری باشد زیرا فرض این است که تمام حلقات آن دارای این ویژگی می‌باشد و ناچار باید موجودی را در راس این سلسله فرض کرد که خودش وابسته به

چیز دیگری نباشد و تا آن موجود تحقق نداشته باشد حلقات سلسله بترتیب وجود نخواهند یافت پس چنین سلسله‌ای نمی‌تواند از جهت آغاز نامتناهی باشد و بعبارت دیگر تسلسل در علل محال است . نظیر آن برهانی است که بر اساس اصولی که صدرالمتالهین در حکمت متعالیه اثبات فرموده برای محال بودن تسلسل در علل هستی‌بخش اقامه می‌شود و تقریر آن این است بنا بر اصالت وجود و ربطی بودن وجود معلول نسبت به علت هستی‌بخش هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده‌اش عین ربط و وابستگی است و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد و اگر علت مفروض نسبت به علت بالاتری معلول باشد همین حال را نسبت به آن خواهد داشت پس اگر سلسله‌ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علتها معلول علت دیگری باشد سلسله‌ای از تعلقات و وابستگیها خواهند بود و بدیهی است که وجود وابسته بدون وجود مستقلی که طرف وابستگی آن باشد تحقق نخواهد یافت پس ناچار باید ورای این سلسله ربطها و تعلقات وجود مستقلی باشد که همگی آنها در پرتو آن تحقق یابند بنا بر این نمی‌توان این سلسله را بی‌آغاز و بدون مستقل مطلق دانست . تفاوت این دو برهان در این است که برهان اول در مطلق علتهای حقیقی جاری است علتهایی که لزوما باید همراه معلول موجود باشند ولی برهان دوم مخصوص علتهای هستی‌بخش است و در علل تامه هم نیز جاری می‌شود از آن نظر که مشتمل بر علتهای هستی‌بخش هستند

خلاصه

۱- بدیهی است که هیچ موجودی نمی‌تواند علت وجود خودش باشد مگر اینکه مرکب و دارای دو یا چند جزء باشد و یکی از آنها موجب تغییر در دیگری گردد مانند تاثیر روح در بدن یا بالعکس . ۲- معنای واجب الوجود بالذات و اینکه وجود مقتضای ذات اوست نفی علیت غیر است نه اثبات علیت بین ذات و وجود الهی . ۳- در مورد علل داخلی ماده و صورت اشکال شده که چگونه می‌توان آنها را علت برای کل مرکب از آنها دانست در صورتی که وجود آنها غیر از وجود کل نیست . ۴- در پاسخ گفته شده که خود اجزاء بدون شرط اجتماع علت است و مجموع آنها بشرط اجتماع معلول ولی حقیقت این است که اجزاء را علت نامیدن از باب مسامحه و توسعه در اصطلاح است چنانکه قبلا نیز اشاره شد . ۵- همچنین اطلاق علت بر اجزاء ماهیت و مانند آنها نوعی توسعه در اصطلاح است . ۶- قائل شدن به علیت در میان معقولات ثانیه مانند امکان و احتیاج نیز نوعی دیگر از توسعه در اصطلاح بشمار می‌رود و هیچکدام از آنها مشمول احکام علت‌حقیقی نمی‌شود . ۷- هیچ چیزی نمی‌تواند علت برای علت‌خودش و یا معلول برای معلول خودش باشد و به دیگر سخن دور در علل محال است مگر اینکه موجودی علت اعدادی برای چیزی باشد که در زمان بعد محتاج به آن شود یا اینکه یک فرد از ماهیت علت برای پیدایش چیزی باشد که آن چیز علت پیدایش فرد دیگری از همان ماهیت می‌گردد چنانکه حرارتی موجب پیدایش آتشی شود و آتش به نوبه خود علت پیدایش حرارت دیگری گردد . ۸- منظور از تسلسل مصطلح ترتب امور نامتناهی است و فلاسفه تسلسلی را محال می‌دانند که حلقات آن دارای ترتب حقیقی و اجتماع در وجود باشند . ۹- فارابی برای محال بودن تسلسل در علل حقیقی چنین استدلال کرده است اگر در سلسله علل و معلولات هر علتی به نوبه خود معلول علت دیگری باشد در باره کل این سلسله می‌توان گفت که همگی محتاج به علت دیگری هستند پس باید در راس سلسله علت دیگری را اثبات کرد که معلول علت دیگری نباشد بنابر این سلسله علل دارای مبدا و سرآغازی خواهد بود . ۱۰- بر اساس اصالت وجود و وابستگی ذاتی وجود معلول به علت برهان دیگری بر تناهی علل هستی‌بخش اقامه می‌شود به این صورت اگر ورای سلسله علل که هر یک از آنها عین وابستگی است موجود مستقل مطلقی نباشد لازمه‌اش این است که وابستگیهای بدون طرف وابستگی تحقق یافته باشد

درس سی و هشتم

علت فاعلی

شامل : مقدمه علت فاعلی و اقسام آن نکاتی پیرامون اقسام فاعل اراده و اختیار

مقدمه

یکی از تقسیمات معروفی که برای علت ذکر شده و گویا ارسطو برای نخستین بار آن را بیان کرده باشد تقسیم به علت فاعلی و غائی و مادی و صوری است که دو قسم اول را علل خارجی و دو قسم اخیر را علل داخلی یا علل قوام و از یک نظر علل ماهیت می‌نامند و در ضمن درسهای گذشته روشن گردید که اطلاق علت بر دو قسم اخیر خالی از مسامحه نیست و در پایان درس سی و یکم اشاره شد که علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت اجسام هستند که نسبت به جسم مرکب علت مادی و علت صوری و نسبت به یکدیگر ماده و صورت نامیده می‌شوند و طبعا اختصاص به مادیات خواهند داشت و چون بعدا در باره ماده و صورت بحث‌خواهد شد (۱) در اینجا از گفتگو پیرامون آنها خودداری می‌کنیم و بخش علت و معلول را با بحث در باره علت فاعلی و علت غائی به پایان می‌بریم

علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی عبارت است از موجودی که موجود دیگری معلول از آن پدید می‌آید و بمعنای عامش شامل فاعلهای طبیعی که مؤثر در حرکات و دگرگونیهای اجسام هستند نیز می‌شود . فلاسفه پیشین دو نوع فعل و تاثیر را در جهان شناسایی کرده بودند یکی فعل ارادی که موجودات زنده و ذی شعور با اراده خودشان انجام می‌دهند و جهت‌حرکت و سایر ویژگیهایش تابع اراده فاعل است مانند افعال اختیاری انسان که بصورتهای گوناگونی تحقق می‌یابد و دیگری فعل و تاثیری که از موجودات بی‌شعور و بی‌اراده سرمی‌زند و همواره یک نواخت و بی‌اختلاف است . ایشان برای هر نوعی از موجودات جسمانی طبیعت‌خاصی قائل بودند که ذاتا اقتضاء ویژه‌ای دارد و از جمله هر یک از انواع عناصر چهارگانه خاک و آب و هوا و آتش را مقتضی مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می‌دانستند به طوری که اگر مثلا بواسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند در اثر میل طبیعی به سوی مکان اصلی خودشان حرکت می‌کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالا رفتن شعله آتش را توجیه می‌کردند و طبیعت را بعنوان مبدا حرکت معرفی می‌نمودند . سپس با توجه به اینکه گاهی حرکات و آثاری در اشیاء بر خلاف مقتضای طبیعتشان پدید می‌آید مثلا در اثر وزش باد گرد و غبار بسوی آسمان بلند می‌شود قسم سومی از افعال را بنام فعل قسری اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند که گرد و غبار که از جنس خاک است با حرکت قسری بسوی آسمان می‌رود و با حرکت طبیعی به زمین برمی‌گردد و در مورد چنین حرکاتی معتقد بودند که هیچگاه دوام نخواهد یافت القسر لا یدوم . از سوی دیگر با توجه به اینکه ممکن است فاعل با اراده‌ای نیز در اثر تسلط فاعل قویتری مجبور شود که بر خلاف خواست‌خودش حرکت کند نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعل جبری اثبات کردند که در مورد فاعل ارادی مانند فعل قسری نسبت به فاعل طبیعی است . فلاسفه اسلامی به تعمق و ژرف‌اندیشی بیشتری در باره فاعل ارادی پرداختند و نخست آن را به دو قسم تقسیم کردند یکی فاعل بالقصد و دیگری فاعل بالعنایه اساس این تقسیم توجه به این فرق بین فاعلهای ارادی بود که گاهی نیاز به انگیزه‌ای زائد بر ذات خودشان دارند مانند انسان که برای اینکه با اراده خودش از جایی به جایی حرکت کند باید انگیزه‌ای در او پدید آید و این قسم را فاعل بالقصد نامیدند و گاهی فاعل ارادی نیازی به پدید آمدن انگیزه‌ای ندارد و آن را فاعل بالعنایه نامگذاری کردند و فاعلیت‌خدای متعال را از قسم دوم دانستند . سپس اشراقیین با دقت بیشتری نوعی دیگر از فاعل علمی و اختیاری را ثابت کردند که علم تفصیلی

فاعل به فعلش عین خود آن است چنانکه علم تفصیلی انسان به صورتهای ذهنی خودش عین همان صورتها است و قبل از تحقق آنها جز علمی اجمالی که عین علم به ذات فاعل است علم تفصیلی به آنها ندارد و چنان نیست که برای تصور چیزی لازم باشد که قبلا تصوری از تصور خودش داشته باشد و چنین فاعلیتی را فاعلیت بالرضا نامیدند و فاعلیت الهی را از این قبیل دانستند . و سرانجام صدرالمتالهین با الهام گرفتن از مضامین وحی و سخنان عرفاء نوع دیگری از فاعل علمی را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و عین علم اجمالی به ذات خودش می‌باشد فاعل بالتجلی و فاعلیت الهی را از این قبیل دانست و برای اثبات آن از اصول حکمت متعالیه مدد گرفت مخصوصا از تشکیک خاصی و واجد بودن علت هستی‌بخش نسبت به همه کمالات معلولات خودش . همچنین فلاسفه اسلامی با توجه به اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید کار را بوسیله فاعل قریب انجام می‌دهد نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعلیت بالتسخیر اثبات کردند که با انواعی از فاعلیتها قابل جمع است مثلا گوارش غذا را که بوسیله قوای بدنی ولی تحت تسلط و تدبیر نفس انجام می گیرد فعل تسخیری نامیدند سپس بر اساس اصول حکمت متعالیه و با توجه به اینکه هر علتی نسبت به علت هستی‌بخش خودش ربط محض است مصداق روشنتری برای فاعل تسخیری ثابت‌شد و نسبت فعل به فاعلهای متعدد طولی و از جمله نسبت افعال اختیاری انسان به خودش و به مبادی عالیه و خدای متعال تفسیر فلسفی متقن‌تری یافت . بدین ترتیب همچنانکه حکیم سبزواری بیان کرده فاعل را می‌توان دارای هشت قسم دانست فاعل بالطبع فاعل بالقسر فاعل بالقصد فاعل بالجبر فاعل بالتسخیر فاعل بالعنایه فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی

نکاتی پیرامون اقسام فاعل

۱- سخنان فلاسفه پیشین در باره فاعل طبیعی و قسری مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که از طبیعیات قدیم گرفته شده است و می‌دانیم که فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضاء آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت و یبوست و حرارت و برودت اعتبار خود را از دست داده است ولی به هر حال شکی نیست که موجودات جسمانی تاثیراتی در یکدیگر دارند و پیدایش پدیده‌های مادی در گرو حصول زمینه‌ها و شرایط خاصی است و بنابر این وجود اسباب و شرایط مادی برای تحقق معلولهای جسمانی بعنوان یک قاعده فلسفی همواره اعتبار داشته و خواهد داشت و اما تعیین اسباب و فاعلهای طبیعی خاص برای هر پدیده‌ای کار فلسفه نیست و باید با روش تجربی در علوم مختلف طبیعی اثبات شود و بعنوان مثال بر اساس نظریات علمی جدید می‌توان حرکت مکانی را لازمه ذاتی نور دانست و نیروهای جاذبه و دافعه را عامل حرکتهای قسری اجسام تلقی کرد و در این صورت مناسبتر این است که فعل را به نیروی قاسر نسبت دهیم و جسم مقسور را تنها منفعل بدانیم هر چند از نظر دستور زبان فاعل شمرده شود و می‌دانیم که احکام فلسفی تابع چنین قواعدی نیست . ۲- واژه جبر که در برابر اختیار بکار می‌رود گاهی بعنوان نقیض اختیار لحاظ می‌شود و به این معنی بر فاعلهای طبیعی و قسری هم اطلاق می گردد و گاهی به موردی که شانیت اختیار دارد اختصاص می‌یابد و تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تاثیر عامل خارجی قویتری اختیار خود را از دست می‌دهد مجبور نامیده می‌شود و منظور از فاعل بالجبر همین معنای دوم است . ولی باید توجه داشت که از دست دادن اختیار مراتبی دارد مثلا کسی که مورد تهدید قرار می گیرد و کاری را از روی اکراه انجام می‌دهد و کار وی نوعی کار جبری تلقی می گردد همچنین کسی که در شرایط خاصی ناچار می‌شود که برای ادامه حیاتش از گوشت میته استفاده کند کار وی نیز نوعی کار جبری بحساب می آید اما چنان نیست که در موارد اکراه و اضطرار بکلی سلب اختیار شود بلکه دایره اختیار فاعل نسبت به شرایط عادی محدودتر می گردد و ظاهرا منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست بلکه منظور موردی است که اختیار فاعل بکلی سلب شود و از این روی می‌توان گفت که چنین فعلی در واقع از اجبار کننده صادر می‌شود و نسبت آن به شخص اجبار شونده نسبت انفعال است چنانکه در مورد فعل قسری نیز اشاره شد . ۳- پیش از آنکه فلاسفه اسلامی انواع مختلف فاعلهای ارادی از قبیل فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا و

فاعل بالتجلی را اثبات کنند چنین تصور می‌شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی بعضی از متکلمین فاعلیت‌خدای متعال را هم از همین قبیل می‌دانستند و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی ساحت الهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزه دانستند بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند ولی حقیقت این است که عالیترین مراتب اختیار منحصر به ذات مقدس الهی است و نازلترین مراتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد و برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحی در باره اراده و اختیار بدهیم

اراده و اختیار

واژه‌های اراده و اختیار کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش دارای مناسبتهایی با یکدیگر می‌باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می‌شود از این روی نخست به موارد استعمال هر یک اشاره می کنیم و آنگاه به تطبیق آنها بر اقسام فاعل می‌پردازیم . اراده واژه اراده معنای عامی دارد که تقریبا مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنی در مورد خدای متعال هم بکار می‌رود چنانکه در مورد انسان بعنوان یک کیفیت نفسانی در برابر کراهت‌شناخته می‌شود و از این جهت همانند علم است که از یک سوی شامل علم ذاتی الهی می‌شود و از سوی دیگر شامل علوم حصولی انسان که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می‌آیند و به خواست‌خدا در بخش خداشناسی توضیح بیشتری در باره آن خواهد آمد . لازم به تذکر است که اراده تشریعی که به فعل اختیاری فاعل دیگری تعلق می گیرد نیز یکی از مصادیق اراده به معنای عام آن است . معنای دوم اراده تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فائده از جمله لذت برای آن می‌باشد و بعنوان نشانه‌ای از فصل حقیقی حیوان متحرک بالاراده و نیز از مشخصات فاعل بالقصد بشمار می‌رود و در باره حقیقت آن بحثهایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل کراهت‌شمرده‌اند ولی بنظر می‌رسد که اراده به این معنی فعل نفس است و ضدی ندارد و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیر و دو دلی را مقابل آن بحساب آورد . معنای اخصی برای اراده ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی در باره حیوانات بکار نمی‌رود طبق این معنی فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذاذی خالص قرار می گیرد . اختیار واژه اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می گیرد و آن عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست‌خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد . معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می‌رود . معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می گیرد . و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام می گیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر اختیاری نامیده می‌شود . اکنون با توجه به معانی مختلف اراده و اختیار به بررسی اقسام فاعلهای ادراکی می‌پردازیم اما فاعل بالقصد را می‌توان دارای اراده به هر سه معنی دانست زیرا هم کارش را می‌پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می گیرد تصمیمی که بر اساس ترجیح عقل گرفته می‌شود و تنها دسته‌ای از فعلهای قصدی که صرفا التذاذی باشد بمعنای سوم ارادی نخواهد بود . همچنین فاعل بالقصد می‌تواند دارای اختیار به هر چهار معنی باشد ولی انواعی از کارهای قصدی هست که بمعنای دوم یا سوم یا چهارم اختیاری نامیده نمی‌شوند ولی همگی آنها بمعنای اول اختیاری خواهند بود مثلا نفس کشیدن که انسان هیچ گرایشی به ترک آن نداشته باشد بمعنای دوم اختیاری نیست و کار اکراهی بمعنای سوم و خوردن گوشت مردار در

زمان قحطی بمعنای چهارم اختیاری نمی‌باشد هر چند همه آنها بمعنای اول اختیاری هستند زیرا چنان نیست که فاعل بکلی مسلوب الاختیار گردد . و اما فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی را تنها بمعنای اول می‌توان دارای اراده دانست زیرا چنین فاعلهایی نیازی به اندیشیدن و تصمیم گیری ندارند همچنین بمعنای اول و سوم و چهارم دارای اختیار محسوب می‌شوند زیرا کار خود را تحت اجبار یا فشار عوامل و شرایط خارجی انجام نمی‌دهند و تنها بمعنای دوم نمی‌توان چنین فاعلهایی را دارای اختیار دانست زیرا لازم نیست که از میان انگیزه‌های متضاد یکی را برگزینند . ضمنا روشن شد که اراده بمعنای اول و اختیار بمعنای اول همواره از نظر مورد مساوی هستند ولی اراده بمعنای دوم و سوم اخص از اختیار بمعنای اول و سوم و چهارم است زیرا در مورد فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی صدق نمی‌کند به خلاف اختیار به معانی یاد شده که بر همه این موارد صدق می‌کند و بدین ترتیب روشن می‌شود که نفی اراده بمعنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجردات تام بمعنای نفی اختیار از چنین فاعلهایی نیست . نیز روشن شد که اراده بمعنای تصمیم بر انجام کار را می‌توان فعلی اختیاری دانست هر چند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده نوعی فاعلیت بالتجلی بحساب آورد . و سرانجام این نتیجه بدست آمد که عالیترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی‌گیرد بلکه از تضاد گرایشهای درونی هم منزه است‌سپس مرتبه اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچگونه فشاری بر آنها وارد می‌شود و نه دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایشها بر دیگری قرار می‌گیرند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازلتری از اختیار هستند و کم بیش اراده آنان تحت تاثیر عوامل بیرونی و درونی شکل می‌گیرد در عین حال همه افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلا اختیار انسان در ایجاد صورتهای ذهنی که از قبیل فعل بالرضا است‌خیلی بیشتر و کاملتر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی می‌باشد که از قبیل فعل بالقصد است زیرا کارهای اخیر نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند

خلاصه

۱- فاعل طبیعی فاعلی است که فعلش مقتضای طبیعتش باشد و نسبت به آن شعور و اراده‌ای نداشته باشد . ۲- فاعل قسری فاعلی است که نسبت به فعلش شعور و اراده‌ای نداشته باشد و فعلش بر خلاف اقتضای طبیعتش باشد . ۳- فاعل بالقصد فاعلی است که فعلش را با اراده‌ای انجام می‌دهد که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده باشد . ۴- فاعل بالجبر فاعلی است که دارای شعور و اراده باشد ولی فعلش تحت جبر فاعل دیگر و بدون اراده خودش صادر شود . ۵- فاعل بالعنایه فاعلی است دارای شعور که نیاز به انگیزه زائد بر ذات نداشته باشد . ۶- فاعل بالرضا فاعلی است که فعلش عین علم تفصیلی باشد و قبل از آن فقط علمی اجمالی به آن داشته باشد . ۷- فاعل بالتجلی فاعلی است که در مقام ذات خودش علم تفصیلی به فعل داشته باشد . ۸- فاعل بالتسخیر فاعلی است که فاعلیت آن در طول فاعلیت فاعل بالاتری باشد . ۹- بنظر می‌رسد که آنچه اصطلاحا فاعل بالقسر و فاعل بالجبر نامیده می‌شود در واقع منفعل است نه فاعل و تنها باصطلاح نحوی می‌توان آنها را فاعل شمرد . ۱۰- قبل از آنکه فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بوسیله فلاسفه اسلامی اثبات شود چنین تصور می‌شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی اثبات اختیار برای خدای متعال هم مستلزم داعی و اراده زائد بر ذات پنداشته می‌شد . ۱۱- معنای عام اراده مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و مصادیق مختلفی دارد . ۱۲- معنای دیگر اراده تصمیم گرفتن و قصد کردن است که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده می‌باشد . ۱۳- معنای سومی هم برای اراده ذکر شده و آن عبارت است از تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی که مخصوص به موجود عاقل می‌باشد . ۱۴- معنای عام اختیار این است که فاعل ذی شعوری کار را بر اساس خواست‌خودش و بدون قهر قاهری انجام دهد . ۱۵- معنای دوم اختیار گزینش یکی از دو گرایش متضاد و معنای سومش در مقابل اکراه و معنای چهارمش در برابر اضطرار می‌باشد . ۱۶- فعل قصدی به هر سه معنی ارادی است و تنها بعضی از کارهای قصدی بمعنای سوم ارادی نیست . ۱۷- همچنین همه افعال

قصدی بمعنای اول اختیاری است ولی بعضی از آنها بمعنای دوم و بعضی بمعنای سوم و بعضی بمعنای چهارم اختیاری نیست . ۱۸- فعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بمعنای اول اراده و بمعنای اول و سوم و چهارم اختیار ارادی و اختیاری هستند . ۱۹- اراده بمعنای تصمیم گیری فعل اختیاری است هر چند مسبوق به اراده دیگری نیست . ۲۰- اختیار دارای مراتبی است و بالاترین مراتب آن در خدای متعال و سپس در مجردات تام و نازلترین مراتب آن در نفوس متعلق به ماده وجود دارد در عین حال افعال اختیاری انسان نیز از نظر مرتبه اختیار متفاوت است

پی‌نوشت

۱- ر . ک : درس چهل و ششم .

درس سی و نهم

علت غائی

شامل : تحلیلی در باره افعال اختیاری کمال و خیر غایت و علت غائی

تحلیلی در باره افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری بمعنای عام اراده و اختیار نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن انجام بگیرد خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنانکه در فاعل بالتجلی وجود دارد و خواه علمی که عین خود فعل باشد چنانکه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می‌شود و خواه علمی که لازمه علم به ذات باشد چنانکه در فاعل بالعنایه قائل شده‌اند و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات باشد چنانکه در فاعل بالقصد تحقق می‌یابد . همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچگونه محبت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی‌علاقگی و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد حتی کسی که داروی بد مزه‌ای را با بی‌رغبتی می‌خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می‌دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد تامین نمی‌شود از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می‌کند میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو غالب می‌شود . محبت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل متفاوت می‌شود و مفاهیم مختلفی بر آن صدق می‌کند گاهی تنها مفهوم محبت صادق است محبتی که عین ذات فاعل می‌باشد مانند فاعل بالتجلی و گاهی مفهوم رضایت بر آن صدق می‌کند مانند فاعل بالرضا و گاهی لازمه محبت به ذات است مانند فاعل بالعنایه و گاهی از قبیل کیفیات نفسانی و از عوارض انفکاک پذیر از ذات است مانند شوق در فاعل بالقصد و جامعترین مفهومی که شامل همه موارد می‌شود مفهوم محبت بمعنای عام است و ملاک آن درک ملایمت و کمال محبوب است و می‌توان از آن به مطلوبیت تعبیر کرد . بنا بر این می‌توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری واجد همه کمالات خودش می‌باشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق می‌گیرد مانند مجردات تام و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است تعلق می‌گیرد و کار را برای رسیدن و بدست آوردن آن انجام می‌دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده‌ای می‌برند انجام می‌دهند . فرق این دو قسم آن است که در مورد اول محبت به کمال موجود منشا انجام کار می‌شود اما در مورد دوم محبت به کمال مفقود و

شوق بـدست آوردن آن منشـا فعالیت می گردد و نیز در مورد اول کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیـچ وجه معلولیتی نسبت به آن نـدارد ولی در مورد دوم کمـال مفقود بوسیله فعـل حاصـل می‌شود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد ولی در هر دو مورد کمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و کار مطلوب و محبوب بالتبع

کمال و خیر

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که منظور از کمال در اینجا صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که گاهی منشا انجام کار اختیاری می‌شود و گاهی در اثر آن بوجود می‌آیـد و کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل می‌شود گاهی کمال نهائی فاعل و یا مقدمه‌ای برای رسـیدن به آن است و در این صورت در اصـطلاح فلاسـفه خیر حقیقی نامیده می‌شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل ملایمت دارد هر چنـد مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهائی وی باشد و در مجموع به زیان فاعل تمام شود و در این صورت خیر مظنون نامیـده می‌شود . مثلاـ نتیجه طبیعی که بر خوردن غـذا مترتب می‌شود کمـالی است برای قوه نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است و لـذتی که از آن حاصل می گردد کمالی است برای قوه‌ای که آن را درک می کنـد و مشترک میـان حیوان و انسـان است امـا اگر غـذا خوردن بـا نیت صـحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد مـوجب کمـال انسـانی هم می‌شـود و در این صـورت وسـیله‌ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهـد بـود ولی اگر صـرفا برای التـذاذ حیوانی باشد مخصوصا اگر از ماکولات حرام اسـتفاده شود تنها موجب کمال برای بعضـی از قوای شخص می‌شود و به کمال نهائی وی زیـان می‌زنـد و در نتیجه کمـال حقیقی انسـان را ببار نمی‌آورد و از این روی خیر پنـداری یا خیر مظنون نامیـده می‌شود . ضـمنا مناسبت واژه‌های اختیار و خیر نیز روشن شد زیرا هر فاعل مختاری فقط کارهایی را انجام می‌دهد که مناسبت با کمال خودش داشته باشد و از جمله فاعلهای بالقصد کارهایی را انجام می‌دهند که وسـیله‌ای برای رسیدن به کمال و خیر خودشان باشد یا خیر حقیقی و یـا خیر پنـداری هر چنـد خیر مفروض لـذتی باشـد یـا رهایی از رنـج و المی . ممکن است بر کلیت این قاعـده اشـکال شود به اینکه انسانهـای وارسـته‌ای یـافت می‌شونـد که دست کم بعضـی از کارهـای اختیاری خودشان را برای خیر دیگران انجام می‌دهنـد و ابـدا توجهی به خیر خودشان ندارند و حتی گاهی جان خودشان را نیز فدای دیگران می کنند پس بطور کلی نمی‌توان گفت که هر فاعل بالقصـدی کـارش را برای رسـیدن به کمـال و خیر خـودش انجـام می‌دهـد . جواب این است که اینگونه کارهـا خواه در اثر هیجـان عواطف انجـام داده شود و خواه به منظور رسـیدن به پـاداش اخروی و رضـای الهی در نهایت موجب خیری برای خود فاعل می‌شود یعنی یا عواطف وی را ارضاء می کنـد و یا در اثر این فـداکاریها به مقامات معنوی و اخروی و رضایت الهی نائل می‌شود پس انگیزه اصـلی فاعل رسـیدن به کمال و خیر خودش می‌باشد و خدمت به دیگران در حقیقت وسـیله‌ای برای تحصـیل کمال است نهایت این است که گـاهی انگیزه‌های انسان بصورت آگاهانه مؤثر واقع می‌شود و گاهی بصورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه اثر می کنـد و مثلاـ در مواردی که در اثر هیجان عواطف توجه انسان معطوف به منافع و مصالـح دیگران می گردد دیگر توجه آگاهانه‌ای به خیر و کمال خودش ندارد ولی بدان معنی نیست که هیچگونه تاثیری نداشـته باشد و دلیلش این است که اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را انجام می‌دهی خواهد گفت چون دلم می‌سوزد یا چون این کار فضیلت و مقتضای انسانیت است و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خدا است پس انگیزه اصـلی ارضاء عاطفه و لذت بردن از خدمت به دیگران یا نائل شدن به فضیلت و کمال انسانی و یـا رسـیدن به پـاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است هر چنـد فاعل هنگام انجام دادن کار توجه آگاهانه‌ای به این انگیزه باطنی ندارد

غایت و علت غایی

از توضیحی که در باره افعال اختیاری دادیم روشن شد که چنین کارهایی علاوه بر اینکه احتیاج به فاعل دارند و ذات فاعل علت فاعلی آنها می‌باشد متوقف بر علم و اراده او نیز هستند و در فاعل بالقصد تصور نتیجه‌ای که بر کار قصدی مترتب می‌شود یعنی لذت و فائده و خیر و کمالی که از آن حاصل می گردد شوق وی را برای انجام دادن کار برمی‌انگیزد پس تصمیم بر انجام دادن کار متوقف بر شوقی است که اصالتا به نتیجه کار و بالتبع به خود آن تعلق می گیرد و حصول شوق مشروط به تصور کار و نتیجه آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است و چون نتیجه کار مطلوب بالاصاله است در مقابل خود کار که مطلوب بالتبع است از این روی آن را غایت و علم و محبت به آن را علت غائی می‌نامند و بر این اساس برای انجام یافتن فعل اختیاری علت دیگری بنام علت غائی اثبات می‌شود . در اینجا لازم است چند نکته مهم را خاطرنشان کنیم : ۱- اثبات علت غائی برای هر فعل اختیاری بدین معنی نیست که لزوما در ذات فاعل مختار چیزهایی بنام علم و شوق و تصمیم پدید آید و به دیگر سخن لازم باشد که علت غائی مغایر با علت فاعلی و زائد بر آن باشد بلکه این مغایرت و تعدد مخصوص فاعلهای بالقصد است که مبادی علمی و شوقی ایشان زائد بر ذاتشان می‌باشد و اما در سایر فاعلهای مختار ممکن است علم اجمالی یا تفصیلی به کار و غایتش و همچنین محبت اصیل به غایت و محبت تبعی و فرعی به فعل عین ذات فاعل یا از لوازم آن باشد و آنچه در همه فاعلهای مختار ضرورت دارد علم و اراده بمعنای عام استخواه عین ذات باشد یا زائد بر ذات و خواه علم حضوری باشد یا حصولی و خواه اراده عین حب به ذات و در نتیجه عین ذات باشد یا فعل و یا کیفیتی زائد بر ذات و خواه از لوازم ذات باشد یا از عوارض انفکاک پذیر مفارق . پس عدم وجود علم و اراده زائد بر ذات در بعضی از اقسام فاعل مختار بمعنای نفی علت غائی نیست بلکه بمعنای وحدت علت فاعلی و علت غائی است چنانکه در مجردات تام علم و حب و سایر صفات کمالیه عین ذات آنها است و تعدد و تغایری با ذات ندارد و عینیت این صفات با ذات بمعنای نفی علم و حب و قدرت و حیات و مانند آنها از ایشان نیست . ۲- معمولا فلاسفه علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را علت غائی می‌شمارند و گاهی چنین تعبیر می کنند که تصور غایت‌یا وجود ذهنی آن علت غائی است و گاهی نیز می گویند که ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی تحقق می‌یابد علت غائی است و همچنین علم را علت پیدایش شوق می‌شمارند و می گویند که علم شوق را پدید می‌آورد . ولی بنظر می‌رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نیست و بهتر این است که محبت بمعنای عام را که در مواردی بصورت رضایت و شوق ظاهر می‌شود علت غائی بنامیم زیرا محبت به خیر و کمال است که فاعل مختار را بسوی انجام کار سوق می‌دهد و علم در واقع شرط تحقق آن می‌باشد نه علت ایجاد کننده آن و روشن است که ماهیت غایت را علت غائی شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نیست گو اینکه در سخنان پیروان مشائین که قائل به اصالت وجود هستند نیز یافت می‌شود . ۳- لزوم علم و محبت فاعل به نتیجه کار اختیاری بدان معنی نیست که فاعل باید توجه تفصیلی و آگاهانه به کار و نتیجه آن داشته باشد و یا اینکه نتیجه کار باید در حقیقت مطلوب حقیقی و کمال و خیر واقعی فاعل باشد بلکه توجه اجمالی هم کافی است چنانکه اشتباه در تشخیص خیر هم ضرری به اختیاری بودن فعل نمی‌زند و آن را فاقد علت غائی نمی‌سازد . بنابر این کسی که عادت به انجام دادن کاری کرده است لزومی ندارد که توجه تفصیلی به کار و کیفیت انجام و نتیجه آن داشته باشد بلکه افعال ناشی از عادت هم از نوعی علم به مطلوبیت برخوردار است و همین اندازه برای اختیاری بودن آنها کافی است . همچنین افعالی که به گمان رسیدن به نتیجه مطلوب انجام داده می‌شود در واقع از محبت به خیر نشات می گیرد هر چند خیری پنداری باشد و یا در اثر موانعی به نتیجه مطلوب نرسد و در واقع علت غائی در اینگونه کارها خواستن نوعی لذت و خیر و امید به رسیدن به آن است . ۴- واژه غایت اصطلاح دیگری دارد که بر منتهی الیه حرکت اطلاق می‌شود و اشتراک لفظی این واژه ممکن است موجب خلط و اشتباه گردد مخصوصا با توجه به اینکه در کارهای تدریجی و توام با حرکت نتیجه مطلوب هنگام پایان یافتن حرکت بدست می‌آید . از اشتباهاتی که ممکن است در اثر خلط بین این دو اصطلاح حاصل شود این است که کسی گمان کند که غایت بالذات حرکت همان مطلوب بالاصاله فاعل است و همان نقطه‌ای که حرکت به آن پایان می‌یابد چون منتهی الیه حرکت

است باید اصالتا مطلوب فاعل باشد در صورتی که ممکن است امری که مقارن با پایان یافتن حرکت است و نسبت به حرکت غایت بالعرض بشمار می‌رود عینا مطلوب اصیل برای فاعل باشد و قصد اولی وی به همان امر تعلق گرفته باشد مثلا کسی که برای ملاقات دوستی حرکت می‌کند مقصود اصلی وی از حرکت دیدار با دوستش می‌باشد بلکه هدف اصلی وی لذتی است که از دیدار او می‌برد در صورتی که غایت بالذات حرکت همان نقطه‌ای است که حرکت پایان می‌پذیرد و غایت متحرک هم از آن جهت که متحرک است رسیدن به همان نقطه می‌باشد و برخورد با دوست در آن مکان غایت بالعرض برای حرکت بشمار می‌رود چه رسد به لذت یا فایده‌ای که بر آن مترتب می‌شود . ۵- با توجه به رابطه علیت بمعنای عام بین پدیده‌های جهان ممکن است غایت‌یک فعل وسیله‌ای برای رسیدن به امر دیگری قرار گیرد که مترتب بر آن می‌شود و آن دیگری نیز وسیله برای دست‌یافتن به امر سومی باشد مثلا ممکن است‌شخص به منظور فرا گرفتن علم بسوی یک مرکز علمی رهسپار شود و تحصیل علم را مقدمه‌ای برای عمل کردن به وظایف الهی قرار دهد و عمل کردن را وسیله‌ای برای تقرب بسوی خدای متعال که کمال نهائی انسان است چنین شخصی از آغاز جهت‌حرکت‌خود را بسوی خدای متعال قرار داده و علت غائی آن همان تقرب به خدا است هر چند علل غائی متوسطی نیز دارد که هر کدام به نوبه خود وسیله‌ای برای غایت بالاتر می‌باشد . ولی ممکن است انگیزه شخص برای تحصیل علم فقط ارضاء غریزه کنجکاوی باشد که در این صورت علت غائی همان انگیزه خواهد بود چنانکه ممکن است منظور اصلی‌اش این باشد که با استفاده از علم به ثروت یا مقام دنیوی برسد . پس علت غائی برای هر شخصی همان چیزی است که در آغاز کار در نظر می‌گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد و اگر آثاری بر کار وی مترتب شود که به هیچ وجه توجهی به آنها نداشته یا توجه به آنها تاثیری در انجام کار نداشته است علت غائی کار وی نخواهد بود از این بحث نتایج متعددی بدست می‌آید که مهمترین آنها از این قرار است : الف- یک کار ممکن است چند هدف در طول یکدیگر داشته باشد و هدف نزدیک وسیله‌ای برای هدف دوم باشد و همچنین تا برسد به هدف نهائی . ب- هدف بودن نتیجه کار صرفا تابع رابطه علیت بین کار و نتیجه نیست بلکه بستگی به توجه فاعل نیت نیز دارد و از اینجا نقش نیت در افعال ارزشی روشن می‌شود . ج- اهداف متعدد برای یک کار ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه یابد زیرا هدف بودن اهداف متوسط تابع هدف نهائی است و مطلوبیت آنها در سایه مطلوبیت آن شکل می‌گیرد و تا فاعل توجه به یک مطلوب نهائی نداشته باشد نمی‌تواند امور دیگری را بعنوان وسیله برای رسیدن به آن اتخاذ نماید زیرا فرض این است که مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایت نهائی است و اگر فرض کنیم که هر هدفی وسیله برای هدف دیگری باشد همه آنها تابع خواهند بود و فرض تابعهای بی‌متبوع فرض متناقض و محالی است . پس ناچار باید چیزی مطلوب بالاصاله باشد تا اشیاء دیگری به تبع آن مطلوبیت بیابند . و اما در مورد افعال انسانی مطلب روشنتر است زیرا هر انسانی در درون خود با علم حضوری می‌یابد که هر کاری را برای هدف نهائی مشخصی انجام می‌دهد افزون بر این انسان قدرت بر تصور و توجه به امور نامتناهی را ندارد تا بتواند سلسله نامتناهی از اهداف داشته باشد . ۶- نوع دیگری از تعدد در علل غائی نیز متصور است و آن اینکه انگیزه‌های متعددی مجموعا در انجام کاری مؤثر باشند و حتی ممکن است هر کدام از آنها به گونه‌ای باشد که اگر انگیزه دیگری هم نمی‌بود برای انجام کار کافی بود به دیگر سخن فاعل ممکن است کاری را برای چند هدف در عرض هم انجام دهد و بقول معروف با یک سنگ دو نشان را بزند . بنا بر این اجتماع دو علت غائی برای یک فعل محال نیست بر خلاف اجتماع دو علت فاعلی تام در عرض یکدیگر

خلاصه

۱- هیچ کار اختیاری بدون علم و خواست فاعل انجام نمی‌گیرد . ۲- علم و خواست فاعل ممکن است عین ذات وی یا از لوازم و یا از عوارض مفارق ذاتش باشد . ۳- آنچه اصالتا متعلق خواست فاعل است کمال و خیر خود اوست و در صورتی که ذاتا واجد همه

کمالاتش باشد آثار کمالش بالتبع مورد خواست قرار می گیرد و حب به کمال موجود منشا انجام کار اختیاری می گردد مانند مجردات تام و در صورتی که فاقد بعضی از کمالاتش باشد شوق به رسیدن به آنها منشا صدور فعل می‌شود مانند نفوس حیوانی و انسانی . ۴- در صورتی که حصول کمال یک قوه مزاحم تحقق کمالات دیگر و کمال نهائی باشد کمال مزبور خیر مظنون یا خیر پنداری نامیده می‌شود . ۵- در موردی که فاعل کاری را برای خیر دیگران انجام دهد انگیزه آشکار یا نهانی دیگری خواهد داشت در واقع چنین فاعلی خیر دیگران را وسیله‌ای برای تحقق لذت یا مصلحت‌خودش قرار می‌دهد . ۶- چون کار اختیاری بدون تصدیق به مطلوبیت نتیجه‌اش انجام نمی گیرد متوقف بر علم و خواست فاعل می‌باشد و از این روی علت دیگری برای فعل اختیاری بنام علت غائی ثابت می‌شود . ۷- در صورتی که علم و محبت به فعل و نتیجه آن عین ذات فاعل باشد علت غائی عین علت فاعلی خواهد بود . ۸- معمولا فلاسفه علم به نتیجه مطلوب را علت غائی می‌شمارند ولی حقیقت این است که علت غائی همان خواست و محبت فاعل است و علم فقط نقش شرط را ایفاء می کند . ۹- در مورد افعالی که در اثر عادت انجام می گیرد نیز علم و توجه اجمالی به نتیجه آن موجود است و همچنین در موردی که فعل در اثر برخورد با موانع به نتیجه مطلوب نمی‌رسد یا در تشخیص خیر و کمال اشتباهی رخ می‌دهد نیز علت غائی وجود دارد . ۱۰- واژه غایت گاهی بمعنای منتهی الیه حرکت بکار می‌رود و نباید آنرا با غایت به معنای مقصود از انجام کار اشتباه کرد و باید توجه داشت که مقصود اصلی از فعل تلازمی با غایت بالذات حرکت ندارد . ۱۱- یک کار ممکن است دارای چند غایت طولی باشد که هر کدام نسبت به غایت بالاتر حکم وسیله را داشته باشد و آن در صورتی است که فاعل از آغاز توجه به هدف نهائی داشته باشد و اهداف متوسط را تنها بعنوان وسیله مورد توجه قرار دهد . ۱۲- نیز ممکن است علت غائی دارای تعدد عرضی باشد و یک کار به منظور چند غایت در عرض هم انجام گیرد

درس چهلم

هدفمندی جهان

شامل : مقدمه نظریه ارسطو در باره علت غائی نقد حل چند شبهه هدفمندی جهان

مقدمه

علت غائی به معنایی که بیان شد مخصوص افعال اختیاری است ولی از سخنانی که از ارسطو نقل شده چنین برمی‌آید که وی برای افعال طبیعی هم قائل به علت غائی بوده و پیروان مشائین هم از او تبعیت کرده‌اند و انکار علت غائی برای افعال طبیعی را به منزله اتفاقی بودن آنها تلقی نموده‌اند و در مقابل قول به اتفاقی بودن حوادث طبیعی که بصورتهای مختلفی از دموکریتوس و امپدکلس و اپیکورس نقل شده برای همه پدیده‌ها علت غائی اثبات کرده‌اند . ما در اینجا نخست به بیان قول منقول از ارسطو و نقد آن می‌پردازیم سپس توضیحی در باره اتفاق و تصادف می‌دهیم و در پایان معنای صحیح هدفمندی جهان را بیان می کنیم

نظریه ارسطو در باره علت غائی

ارسطو در کتاب اول ما بعد الطبیعه پس از اشاره به آراء فیلسوفان پیشین در باره علت پیدایش پدیده‌ها اظهار می‌دارد که هیچکدام از ایشان علت غائی را دقیقا مورد توجه قرار نداده‌اند آنگاه با تحلیلی در باره حرکت و دگرگونی موجودات مادی نتیجه می گیرد که هر موجود متحرک و دگرگون شونده‌ای بسوی غایتی سیر می کند که کمال آن می‌باشد و خود حرکت که مقدمه‌ای برای رسیدن به غایت مزبور است نخستین کمال برای آن بشمار می‌رود و از این روی حرکت را به کمال اول برای موجود بالقوه از آن

جهت که بالقوه است تعریف می‌کند (۱) . وی می‌افزاید هر موجودی دارای کمال مخصوصی است و به همین جهت هر متحرکی غایت معینی دارد که می‌خواهد به آن برسد این کمال گاهی همان صورتی است که می‌خواهد واجد آن شود مانند صورت درخت بلوط برای هسته بلوطی که در حال رشد و نمو است و گاهی عرضی از اعراض آن است مانند سنگی که از آسمان بسوی زمین حرکت می‌کند و قرار گرفتن بر روی زمین یکی از اعراض و کمالات آن می‌باشد . حاصل آنکه هر موجود طبیعی میل طبیعی خاصی بسوی غایت معینی دارد که موجب حرکت بسوی آن غایت و مقصد می‌شود و این همان علت غائی برای تحقق حرکت و تعین جهت آن است . ارسطو همچنین کل جهان را موجود واحدی می‌داند که طبیعت آن همه طبایع جزئیه مانند جمادات و نباتات و حیوانات را دربر می‌گیرد و چون رسیدن آن به کمال خودش در گرو تناسب خاصی بین طبایع جزئیه و کمیت و کیفیت مخصوصی در افراد هر یک از آنها است از این روی میل طبیعت جهان به کمال خودش موجب برقراری نظم و سامان ویژه‌ای در میان پدیده‌های آن می‌گردد که هر یک از آنها جزئی از اجزاء یا عضوی از اعضاء آن بشمار می‌روند

نقد

بنظر می‌رسد که در این بیان میان دو معنای غایت که در درس قبل اشاره شد خلط شده و به هر حال از چند جهت جای مناقشه دارد . ۱- بفرض اینکه این بیان تمام باشد تنها می‌تواند علت غائی را برای حرکت و دگرگونی موجودات جسمانی اثبات کند نه برای هر معلولی خواه مجرد باشد یا مادی و خواه متحرک باشد یا ساکن . ۲- با توجه به اینکه فاعلهای طبیعی فاعل بالطبع و فاقد شعور و اراده هستند نسبت دادن میل طبیعی به آنها بیش از یک تعبیر استعاری نخواهد بود چنانکه شیمی‌دانان بعضی از عناصر را دارای میل ترکیبی می‌دانند و فرض نفی شعور و اراده از فاعلهای بالطبع و اثبات میل و خواست‌حقیقی که متضمن معنای شعور است برای آنها فرض متناقضی است . و اما اگر میل طبیعی را به جهت‌حرکت تفسیر کنیم جهتی که طبع موجود متحرک اقتضای آن را داشته باشد و آن را تعبیری مبنی بر تشبیه و استعاره تلقی نماییم در این صورت حقیقتی بنام علت غائی اثبات نخواهد شد و حداکثر نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هر حرکتی که به مقتضای طبع متحرک باشد جهت آن هم به اقتضای طبع آن تعین می‌یابد . ۳- چنانکه در بخشهای آینده خواهیم گفت کمال بودن غایت‌حرکت برای هر متحرکی به این معنی که متحرک همواره با حرکت‌خود کاملتر شود قابل اثبات نیست تا در پرتو آن بتوان حرکت را به کمال نخستین . . . تفسیر کرد زیرا بسیاری از حرکتها و دگرگونیها نزولی و رو به کاهش است مانند حرکت ذبولی گیاهان و جانوران که پس از رسیدن به نهایت رشد خود سیر نزولی را بسوی خشکیدن و مردن آغاز می‌کنند همچنین قرار گرفتن سنگ بر روی زمین و مانند آن را نمی‌توان کمالی برای جمادات بحساب آورد . بنابر این بفرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجودی بسوی کمال خودش معنای صحیحی را در نظر گرفت باز هم حرکات نزولی و غیر استکمالی فاقد علت غائی خواهند بود . ۴- اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و همچنین اثبات میل طبیعی بسوی کمال برای آن و تعلیل نظم و هماهنگی اجزاء جهان به چنین میلی بسیار دشوار است چنانکه فرض وجود نفس کلی برای جهان و وجود شوق نفسانی بسوی کمال برای آن دست کم فرضی بی‌دلیل است و تا کنون برهانی برای اثبات آن نیافته‌ایم و در صورتی که نفس و شوق نفسانی برای جهان طبیعت ثابت‌شود می‌بایست‌حرکات آن را ارادی دانست نه طبیعی و در این صورت وجود علت غائی برای افعال وی از قبیل علت غائی برای افعال طبیعی نخواهد بود

حل چند شبهه

در اینجا ممکن است چند شبهه به ذهن بیاید یکی آنکه اگر افعال طبیعی دارای علت غائی نباشند پدیده‌هایی اتفاقی خواهند بود در صورتی که قول به تصادف و اتفاق باطل است . دیگری آنکه با انکار علت غائی برای پدیده‌های طبیعی نمی‌توان تبیین معقولی

برای برقراری نظم و هماهنگی عجیبی که بر جهان حکم فرما است ارائه داد . سوم آنکه اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطه ضروری وجود نداشته باشد هیچ پدیده طبیعی قابل پیش بینی نخواهد بود مثلاـ احتمال اینکه از هسته بلوط درخت زیتون بروید احتمالی معقول خواهد بود . برای روشن شدن پاسخ شبهه اول لازم است نخست توضیحی پیرامون اتفاق و تصادف و معانی مختلف آن داده شود : هنگامی که گفته می‌شود فلان حادثه‌ای اتفاقا یا تصادفا رخ داد ممکن است‌یکی از این معانی ششگانه اراده شود . ۱- منظور این باشد که حادثه مفروض علت فاعلی ندارد بدیهی است اتفاق به این معنی محال است ولی ربطی به مسئله مورد بحث ندارد . ۲- منظور این باشد که فعلی بر خلاف انتظار از فاعلی سر زده است چنانکه گفته می‌شود فلان شخص پرهیزکار اتفاقا مرتکب گناه بزرگی شد چنین اتفاقی محال نیست و حقیقت امر این است که در چنین موقعیتی شهوت یا غضب فوق العاده‌ای بر او غالب شده و در واقع ترک گناه از طرف او مشروط به عدم چنین حالت فوق العاده و نادر الوقوعی بوده است و به هر حال اتفاق به این معنی هم ربطی به موضوع مورد بحث ندارد . ۳- منظور این باشد که فاعل با اراده‌ای کاری را بی‌هدف انجام داده و کار ارادی بدون علت غائی تحقق یافته است این هم فرض غلطی است زیرا چنانکه در درس قبل توضیح داده شد علت غائی همیشه بطور آگاهانه تاثیر نمی‌کند و در چنین مواردی که پنداشته می‌شود که فعل ارادی بدون هدف انجام گرفته در واقع هدفی در کار بوده که مورد آگاهی کامل نبوده است . ۴- منظور این باشد که فاعل با اراده‌ای کاری را برای مقصد خاصی انجام داده ولی به نتیجه‌ای رسیده که قصد آن را نداشته است چنانکه کسی زمینی را برای رسیدن به آب بکند ولی اتفاقا به گنجی دست‌یابد چنین اتفاقی محال نیست و لازمه‌اش هم این نیست که فعل ارادی بدون علت غائی تحقق یافته باشد زیرا علت غائی همان امید رسیدن به آن بوده که در نفس فاعل وجود داشته است و اما تحقق یافتن خارجی آن امید علیتی نسبت به فعل نداشته بلکه معلولی بوده که در شرایط خاصی بر آن مترتب می‌شده است . ۵- منظور این باشد که پدیده‌ای مطلقا متعلق قصد کسی نبوده است و این همان نظری است که ماده‌گرایان نسبت به پیدایش این جهان دارند ولی از نظر الهیین همه پدیده‌های این جهان بر اساس اراده الهی تحقق یافته و می‌یابد و توضیح آن در جای خودش خواهد آمد . ۶- منظور این باشد که پدیده‌ای از روی قصد فاعل قریب طبیعی پدید نیامده باشد و این همان مطلب مورد بحث است چنین اتفاقی اگر بتوان آن را اتفاق نامید نه تنها محال نیست بلکه با توجه به معنای فاعل بالطبع و پذیرفتن وجود آن ضروری خواهد بود . با توجه به معنای مختلف اتفاق روشن شد که انکار قصد و هدف برای فاعل طبیعی بمعنای قبول اتفاق به معانی نادرست آن نیست . ضمنا پاسخ شبهه دوم نیز معلوم شد زیرا انکار قصد و هدف برای طبیعت کلی جهان بفرض اینکه چنین طبیعتی وجود داشته باشد یا برای طبایع جزئیه بر حسب تعبیری که از ارسطو نقل شده مستلزم نفی هدفمندی جهان نمی‌باشد و به عقیده الهیین همه فاعلهای جهان اعم از مجرد و مادی تحت تسخیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی فوق همه فاعلیتها قرار دارد و از این روی هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد چنانکه در بخش خداشناسی توضیح داده خواهد شد و بدین ترتیب نظم و هماهنگی پدیده‌های جهان تبیین واضحتری می‌یابد . و اما در باره شبهه سوم باید گفت تحقق دائمی یا غالبی نتایج مشخص و قابل پیش‌بینی در اثر سنخیت بین علت و معلول است‌یعنی هسته بلوط فقط با درخت بلوط سنخیت دارد نه با پدیده دیگر و پذیرفتن سنخیت بین آنها بمعنای پذیرفتن چیزی بنام میل طبیعی در هسته بلوط نیست که آن را علت غائی برای پیدایش درخت بلوط بدانیم

هدفمندی جهان

چنانکه اشاره شد فیلسوفان مادی همه پدیده‌های جهان جز آنچه بوسیله انسان و حیوانات پدید می‌آید را اتفاقی و بی‌هدف بمعنای پنجم از معانی اتفاق می‌دانند اما فیلسوفان الهی پدیده‌های طبیعی را هم هدفمند می‌شمارند ولی هدفمندی جهان را بصورتهای گوناگونی بیان کرده‌اند که عمده آنها سه وجه است : ۱- ارسطوئیان برای هر طبیعتی میل خاصی بسوی غایت معینی اثبات می‌کنند

که موجب حرکت بسوی آن می‌شود و همچنین برای کل جهان طبیعتی قائل هستند که میل به کمال خودش موجب تناسب و هماهنگی و انسجام انواع پدیده‌های جزئی می گردد . این نظریه را مورد نقد قرار دادیم و اشکالات آن را برشمردیم . ۲- گروهی از نوافلاطونیان و پیروان مدرسه اسکندریه و عارف مشربان برای هر موجودی نوعی شعور و اراده هر چند بصورتی ضعیف و کمرنگ اثبات می کنند و بدین ترتیب پاره‌ای از اشکالات وارده بر نظریه ارسطو را پاسخ می گویند . طبق این نظریه همه فاعلهای جهان فاعلهای ارادی خواهند بود و می‌بایست فاعل بالطبع و بالقسر را از اقسام فاعل حذف کرد زیرا جمع بین قبول فاعل بالطبع و اثبات شعور و اراده برای هر فاعل چنانکه لازمه مجموع سخنان ایشان است مستلزم جمع بین متناقضین می‌باشد و همچنین اثبات شعور برای موجودات طبیعی با لزوم مجرد بودن عالم چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد سازگار نیست و به هر حال کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطلبی را با برهان نمی‌توان اثبات کرد . ۳- وجه سوم این است که همه فاعلهای طبیعی فاعلهای مسخر هستند و فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت فاعلیت‌خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث دارای هدف و علت غائی هستند اما نه در درون طبیعت بلکه در ذات فاعلهای فوق طبیعی و آنچه در جهان طبیعت تحقق می‌یابد غایات حرکات است نه علل غائی . اصولا طبق نظریه اصالت وجود باید گفت که طبایع بمعنای ماهیات اموری اعتباری هستند و اقتضائی نسبت به امور وجودی ندارند و اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی‌شعور بشمار می‌روند اراده و قصدی نسبت به کمال خودشان یا کمال جهان ندارند چنانکه اراده‌ای هم نسبت به عدم آن ندارند ولی روابط علی و معلولی آن چنان آنها را به هم پیوند داده که موجب برقراری این نظام شگفت‌انگیز شده است و بدین معنی هر کدام سهمی در برقراری این نظام دارند اما نه به این معنی که قصد و اراده‌ای نسبت به آن داشته باشند و نه بدان معنی که نظم بصورت قسری و جبری بر آنها تحمیل شده باشد . اما در باره نسبت دادن اراده و هدف به خدای متعال بحثهای دقیقی هست که ان شاء الله در مبحث‌خداشناسی به آنها خواهیم پرداخت

خلاصه

۱- ارسطو برای هر موجود طبیعی میل بسوی کمال معینی قائل شده و آن را علت غائی برای حرکت دانسته است . ۲- همچنین کل جهان را موجود واحدی دانسته که میل بسوی کمالش موجب تناسب و نظم انواع مادی می‌باشد . ۳- طبق بیانی که از وی نقل شده فقد علت غائی برای حرکات اثبات می‌شود نه برای همه معلولات . ۴- اگر منظور از میل طبیعی معنای حقیقی میل که ملازم با شعور است باشد با بی‌شعور بودن جمادات و نباتات نمی‌سازد و اگر منظور معنای استعاری آن باشد حقیقت علت غائی اثبات نمی‌شود . ۵- غایت هر حرکتی را کمال شمردن برای متحرک و به دیگر سخن هر حرکتی را استکمالی دانستن صحیح نیست چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد . ۶- اثبات وحدت شخصی برای کل جهان مشکل است و به فرض ثبوت اگر برای آن روحی فرض شود و میل و شوق به کمال بمعنای حقیقی‌اش به آن نسبت داده شود لازمه‌اش اثبات علت غائی برای افعال ارادی است نه برای افعال طبیعی و اگر فاقد روح فرض شود نمی‌توان میل حقیقی را به آن نسبت داد . ۷- لازمه انکار علت غائی برای افعال طبیعی قائل شدن به اتفاقی بودن حوادث طبیعی به معانی باطل اتفاق نیست . ۸- نیز لازمه آن بی‌هدف بودن جهان بطور کلی نمی‌باشد زیرا طبق نظر الهیین همه حوادث طبیعی معلولهای با واسطه خدای متعال هستند و با توجه به حکمت الهی همگی آنها هدفمند می‌باشند اما از آن جهت که متعلق اراده الهی هستند . ۹- رابطه ضروری میان پدیده‌های طبیعی و غایات و نتایج آنها بمعنای سنخیت بین علت و معلول است نه بمعنای اثبات علت غائی برای فاعلهای طبیعی آنها . ۱۰- بنا بر اصالت وجود اصولا طبایع ماهیات اموری اعتباری هستند و نمی‌توان آنها را مقتضی آثار وجودی دانست اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی‌شعور بشمار می‌روند قصدی نسبت به کمال یا عدم آن ندارند بلکه روابط علی و معلولی میان آنها موجب نظم و انسجام جهان گردیده است روابطی که لازمه وجود آنها است نه مقتضای ماهیات و این وجودهای بهم‌پیوسته تحت تدبیر حکیمانه الهی به معنایی که در جای

خودش بیان خواهد شد می‌باشند و این است معنای صحیح هدفمندی جهان

پی‌نوشت

۱- توضیح این تعریف ، در درس پنجاه و پنجم خواهد آمد .

بخش پنجم

درس چهل و یکم

مجرد و مادی

شامل : مقدمه مفهوم واژه‌های مجرد و مادی ویژگیهای جسمانیات و مجردات

مقدمه

فلاسفه تقسیمات اولیه‌ای برای مطلق موجود بیان کرده‌اند که از جمله آنها تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود است و با توجه به اینکه در این تقسیم رابطه بین ماهیت و وجود لحاظ شده وجوب و امکان از ماده قضیه در هلیه بسیطه گرفته شده با اصالت ماهیت‌سازگارتر است و بر اساس اصالت وجود می‌توان مطلق موجود را به مستقل و رابط یا غنی و فقیر تقسیم کرد یعنی اگر موجودی مطلقا بی‌نیاز از غیر و به اصطلاح موجود بنفسه باشد غنی و مستقل و در غیر این صورت فقیر و رابط خواهد بود . روشن است که منظور از غنی و استقلال غنای مطلق و استقلال مطلق است وگرنه هر علتی نسبت به معلول خودش از غنی و استقلال نسبی برخوردار است . موجود فقیر و رابط یا ممکن الوجود که ملازم با معلولیت است بدیهی می‌باشد و موجود غنی و مستقل مطلق یا واجب الوجود بالذات که ملازم با علیت نخستین است با برهان اثبات می‌شود برهانی که در مبحث علت و معلول به آن اشاره شد و در مبحث‌خداشناسی توضیح بیشتری در باره آن خواهد آمد . همچنین فلاسفه ماهیات ممکن الوجود را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم کرده‌اند و ماهیتی را که برای موجود شدن محتاج به موضوع (۱) نباشد جوهر و آن را که محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض نامیده‌اند . قبلا اشاره شد که مشهور میان فلاسفه این است که ماهیات عرضی بر حسب استقراء دارای نه جنس عالی هستند و با اضافه کردن جوهر مقولات دهگانه را تشکیل می‌دهند . بنظر می‌رسد که مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است که از مقایسه موجودات با یکدیگر بدست می‌آید مثلا- هنگامی که انسان وجود حالات نفسانی و نه ماهیت آنها را با وجود نفس و نه ماهیت آن مقایسه می‌کند می‌بیند که تحقق کیفیات انفعالی مانند ترس و امید شادی و اندوه و . . . قائم به وجود نفس است به گونه‌ای که با فرض عدم وجود نفس جایی برای وجود آنها باقی نمی‌ماند بر خلاف وجود نفس که نیازمند به آنها نمی‌باشد و بدون آنها هم قابل تحقق است با توجه به این مقایسه و سنجش موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کنیم و دسته اول را عرض و دسته دوم را جوهر می‌نامیم . اگر کسی مفهوم جوهر را مساوی با غیر عرض قرار دهد می‌تواند مطلق موجود را به جوهر و عرض تقسیم کند به طوری که وجود واجب تبارک و تعالی هم یکی از مصادیق جوهر بشمار آید چنانکه بعضی از فلاسفه غربی چنین کرده‌اند و در این صورت تقسیم مزبور از تقسیمات اولیه وجود خواهد بود ولی فلاسفه اسلامی مقسم جوهر و عرض را ماهیت ممکن الوجود قرار داده‌اند و از این روی اطلاق جوهر را بر واجب الوجود بالذات صحیح نمی‌دانند . از سوی دیگر بعضی از فلاسفه غربی وجود جوهر را کمابیش مورد تشکیک قرار داده‌اند چنانکه بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد شک قرار داده است ولی کسانی که وجود اعراض خارجی را پذیرفته و

وجود جواهر آنها را انکار کرده‌اند ناخودآگاه بجای یک نوع جوهر به چندین نوع جوهر قائل شده‌اند زیرا در صورتی که مثلا پدیده‌های نفسانی بعنوان اعراضی برای نفس تلقی نشوند محتاج به موضوع نخواهند بود و در این صورت هر کدام از آنها جوهری خاص خواهد بود همچنین اگر صفات اجسام بعنوان اعراضی محتاج به موضوع تلقی نشوند ناچار خودشان جوهرهایی جسمانی خواهند بود زیرا منظور از جوهر چیزی جز این نیست که موجود ممکن الوجودی محتاج به موضوع نباشد . در کنار این تقسیمات می‌توان تقسیم کلی و اولی دیگری را برای مطلق موجود در نظر گرفت و آن تقسیم به مجرد و مادی است‌یعنی وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این صورت مادی نامیده می‌شود و یا از این قبیل نیست که بنام مجرد موسوم می‌گردد . این تقسیم چنانکه ملاحظه می‌شود اختصاص به ممکن الوجود ندارد زیرا یک قسم آن مجرد شامل واجب الوجود هم می‌شود همچنین اختصاص به جوهر یا عرض ندارد زیرا هر یک از مجرد و مادی می‌تواند جوهر یا عرض باشد مثلا- نفوس و مجردات تام از قبیل جواهر مجرد و اجسام از قبیل جواهر مادی هستند و کیفیات نفسانی از قبیل اعراض مجرد و کیفیات محسوس از قبیل اعراض مادی بشمار می‌روند . ما در این بخش همین تقسیم را مطمح نظر قرار می‌دهیم و پس از توضیح مفهوم آنها ویژگیهای کلی آنها را بیان می‌کنیم و سپس به بیان تقسیمات ثانویه و احکام آنها می‌پردازیم و ضمنا جواهر و اعراض را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم

مفهوم واژه‌های مجرد و مادی

واژه مجرد اسم مفعول از تجرید و بمعنای برهنه شده است و این معنی را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است ولی در اصطلاح فلاسفه بمعنای مقابل مادی بکار می‌رود و منظور این است که موجودی دارای ویژگیهای امور مادی نباشد و اصلا عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و در واقع بمعنای غیر مادی است از این روی برای فهمیدن معنای دقیق آن باید نخست مفهوم واژه مادی را روشن کرد و نظر به اینکه این کلمه منسوب به ماده می‌باشد باید به توضیح معانی واژه ماده بپردازیم . ماده که در لغت بمعنای مدد کننده و امتداد دهنده است در اصطلاح علوم به چند معنی بکار می‌رود : ۱- منطقیین کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه ضرورت امکان امتناع را ماده قضیه می‌نامند . ۲- نیز به قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می‌شود صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها ماده قیاس می‌گویند . ۳- در فیزیک ماده به موجودی گفته می‌شود که دارای صفات خاصی از قبیل جرم جذب و دفع اصطکاک‌پذیری و . . . باشد و آن را در مقابل نیرو و انرژی بکار می‌برند . ۴- در فلسفه ماده به موجودی گفته می‌شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد چنانکه خاک زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است و از این روی معنای فلسفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت و نزدیک به معنای واژه مایه در زبان فارسی است . فلاسفه نخستین مایه همه موجودات جسمانی را ماده المواد یا هیولای اولی می‌نامند و در باره حقیقت آن اختلاف دارند و ارسطوئیان معتقدند که هیولای اولی هیچگونه فعلیتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیتهای جسمانی نیست و بحث در باره آن بعدا خواهد آمد . حاصل آنکه واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیائی بکار می‌رود که نسبتی با ماده جهان داشته موجودیت آنها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و گاهی بمعنای عامتری بکار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال تقریبا مساوی با کلمه جسمانی است و واژه مجرد بمعنای غیر مادی و غیر جسمانی است‌یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگیهای اجسام می‌باشد

ویژگیهای جسمانیات و مجردات

جسم بصورتهای مختلفی تعریف شده که مشهورترین آنها از این قرار است : ۱- جسم جوهری است دارای ابعاد سه‌گانه طول

عرض ضخامت و با دقت بیشتری گفته شده جوهری است که بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد به گونه‌ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه گانه حاصل می‌شود قائمه باشند و تعبیر فرض کردن را از این جهت اضافه کرده‌اند که شامل مانند کره هم بشود با اینکه در کره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد اما می‌توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد چنانکه می‌توان با بریدن آن خطوط مزبور را بوجود آورد . ۲- از متکلمین در تعریف جسم چنین نقل شده است جوهری است که فضا را اشغال کند و به اصطلاح شاغل حیز باشد . ۳- شیخ اشراق در تعریف آن می گوید جوهری است که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرار داد . در باره این تعاریف و اینکه آیا هیچکدام از آنها حد تام منطقی هست‌یا نه بحثهایی انجام گرفته که ذکر آنها ضرورتی ندارد . به هر حال روشنترین ویژگی جسم امتداد آن در سه جهت است و این ویژگی لوازمی دارد از جمله آنها اینکه عقلا- در سه جهت تا بی‌نهایت قابل انقسام است دیگر آنکه مکاندار است ولی نه به این معنی که مکان فضایی است مستقل از اجسام که بوسیله آنها پر می‌شود بلکه به معنایی که در توضیح مکان خواهد آمد سوم آنکه چنین موجودی طبعا قابل اشاره حسی است زیرا اشاره حسی با توجه به مکان انجام می گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل اشاره حسی هم خواهد بود و سر انجام موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به زمان تعبیر می‌شود و بحث در باره حقیقت زمان نیز خواهد آمد . و اما جسمانیات یا امور مادی بمعنای خاص که شامل خود جسم و ماده نشود عبارتند از توابع وجود اجسام و به دیگر سخن اموری که بطور مستقل از اجسام تحقق نمی‌یابند و مهمترین ویژگی آنها این است که به تبع جسم قابل انقسام خواهند بود بنابر این روح متعلق به بدن که به یک معنی اتحاد با آن دارد جسمانی نخواهد بود زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام‌پذیر نیست بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از این روی اموری جسمانی بشمار می‌روند . با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می‌توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجردات قلمداد کرد یعنی موجود مجرد نه انقسام پذیر است و نه مکان و زمان دارد تنها برای یک قسم از موجودات مجرد می‌توان بالعرض نسبت مکانی و زمانی در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بدن است‌یعنی می‌توان گفت جایی که بدن هست روحش هم هست و زمانی که بدن موجود است روحش هم در همان زمان موجود است ولی این مکانداری و زمانداری در واقع صفت بدن است و در اثر تعلق و اتحاد روح با بدن از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می‌شود . لازم به تذکر است که عرفاء و فلاسفه اشراقی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه و برزخی میان مجرد کامل و مادی محض است و آن را موجود مثالی نامیده‌اند و در اصطلاح صدرالمتالهین و پیروانش بنام مجرد مثالی و برزخی نامیده می‌شود چنانکه گاهی جسم مثالی نیز بر آن اطلاق می گردد در این باره نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد

خلاصه

۱- یکی از تقسیمات اولیه موجود تقسیم آن به واجب الوجود و ممکن الوجود یا موجود بنفسه و موجود بغیره یا موجود غنی و فقیر است . ۲- تقسیم دیگر این است که موجود اگر محتاج به موضوع و حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض و در غیر این صورت جوهر می‌باشد مقسم این تقسیم اگر مطلق موجود باشد از تقسیمات اولیه و اگر موجود ممکن الوجود باشد آنچنانکه فلاسفه اسلامی قائل شده‌اند از تقسیمات ثانویه بشمار می‌رود . ۳- دیگر از تقسیمات اولیه موجود تقسیم آن به مجرد و مادی است زیرا مقسم آن مطلق موجود می‌باشد و اختصاصی به ممکن الوجود یا جوهر یا عرض ندارد . ۴- واژه مجرد که در لغت بمعنای برهنه شده است در اصطلاح فلاسفه در مقابل مادی بکار می‌رود . ۵- ماده دو اصطلاح منطقی دارد یکی ماده قضایا وجوب امکان امتناع و دیگری ماده قیاس یعنی مقدمات آن صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها و اصطلاح فیزیکی آن عبارت است از موجودی که دارای صفاتی از قبیل جرم و جذب و دفع باشد . ۶- ماده در اصطلاح فلسفه عبارت است از جوهری که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد مانند خاک که ماده گیاهان و جانوران است . ۷- جسم را به سه صورت تعریف کرده‌اند : الف- فلاسفه آن را چنین

تعریف کرده‌انـد جوهری که بتوان در آن سه خـط متقاطع فرض کرد به گونه‌ای که در محل تقاطع آنها زوایای قائمه بوجود بیایـد . ب- متکلمین جسم را به جوهر شاغـل حیز تعریف کرده‌انـد . ج- شـیخ اشـراق آن را به جوهری که قابل اشاره حسـی باشـد تعریف کرده است . ۸- ساده‌ترین تعریف جسم این است جوهری که در سه جهت امتـداد داشـته باشـد و لازمه آن این است که اولا در هر یک از جهات سه‌گانه تا بی نهایت قابل تقسـیم باشـد و ثانیا مکانـدار باشد و ثالثا قابل اشاره حسـی باشد و رابعا دارای امتداد زمانی باشد . ۹- جسمانی عبارت است از موجودی که تابع وجود اجسام باشد و مستقل از آنها تحقق نیابد و باقی نماند و مهمترین ویژگی آن این است که به تبع جسم انقسام‌پـذیر باشـد و از این روی روح را نمی‌تـوان جسـمانی دانست زیرا نه جسم است و نه بتبع جسـم انقسام می‌پـذیرد علاوه بر اینکه مستقل از بـدن هم باقی می‌مانـد . ۱۰- عرفـاء و فلاسـفه اشـراقی نوعی دیگر از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه‌ای بین مجرد کامل و مادی محض است و گاهی مجرد مثالی و گاهی جسم مثالی نامیده می‌شود

پی‌نوشت

۱- بایـد دانست که منظـور فلاسـفه از کلمه موضـوع در اینجـا مفهومی است اخص از محـل زیرا واژه محـل را در مورد جوهری که جوهر دیگری صورت در آن حلول نماید نیز بکار می‌برند .

درس چهل و دوم

مکان چیست ؟

شامل : مقدمه مسئله زمان و مکان فرق بین جای و کجایی حقیقت مکان

مقدمه

مبحث زمـان و مکـان از جمله مبـاحث مهم فلسـفی است که همـواره مـورد توجه اندیشـمندان و فیلسوفـان بوده و پیوسـته تـازگی و طراوت خود را حفـظ کرده و هیچگـاه دسـتخوش کهنگی و پژمردگی نگشـته و پرونـده آن به بایگانی سپرده نشـده است و با اینکه نوابغ فلسـفه شـرق و غرب در باره آنها بسیار اندیشیده و سخن گفته‌اند و از جمله فیلسوف بزرگ شرق ابن سینا در طبیعیات شفاء به تفصـیل پیرامون آنهـا قلم فرسـایی کرده است هنوز هم جـای ژرف اندیشـی و پژوهش و کـاوش در زوایای این مبحث وجود دارد . نظریات فیلسوفان و صاحبنظران بقدری در باره زمان و مکان مختلف و متناقض و مشـتمل بر آراء شـگفت‌انگیز است که کمتر مسئله فلسـفی را می‌توان با آن مقایسه کرد مثلا از یک سوی زمان و مکان را از جواهر مجرد شـمرده‌اند و از سوی دیگر آنها را تا سر حد امور وهمی و پنداری تنزل داده‌اند و کانت فیلسوف مشـهور آلمانی آنها را از امور ذهنی و به تعبیر خودش صورت حساسیت دانسته است ولی غالب فیلسوفان آنها را از اعراض خارجی بشـمار آورده‌انـد . در این میان فیلسوف بزرگ اسـلامی صدرالمتالهین شـیرازی در مسـئله زمـان گوی سـبقت را از همگان ربوده و نظریه بسـیار مهم و اسـتواری را ارائه داده که می‌توان آن را سـخن نهائی در این مسـئله دانسـت نیز می‌تـوان ایـن نظریـه را پـایه‌ای اساسـی برای اثبـات حرکت جـوهریه تلقی کرد که دست کم تـبیین فلسـفی آن از ابتکارات و نوآوریهای این فیلسوف عظیم می‌باشد چنانکه در درسـهای آینده روشن خواهد شد . با توجه به اینکه در درس گذشته از مکانداری و زمانداری بعنوان ویژگیهای مادیات سـخن به میان آمد مناسب دیدیم که در اینجا به توضـیحی پیرامون مکان و زمان بپردازیم

مسئله زمان و مکان

در همه زبانها واژه‌هایی معادل جای و مکان و گاه و زمان وجود دارد و همه مردمان برای اشیاء مادی نسبتی به مکان و زمان قائل هستند که آن را بصورتهای گوناگون بیان می‌کنند خورشید در آسمان است دریا جای زندگی ماهیها است کتاب روی میز است و . . . . همچنانکه می‌گویند پیغمبر گرامی اسلام ص در قرن ششم میلادی متولد شد در زمان آن حضرت جنگهایی میان مسلمانان و کافران روی داد دیروز مدرسه تعطیل بود و . . . . بطور کلی درک عمومی این است که هر جسمی جایی دارد بلکه غالب مردم این حکم را تعمیم می‌دهند و چنین می‌پندارند که هیچ موجودی بدون مکان نیست چنانکه ساده اندیشان برای خدای متعال هم جایی در آسمانها یا بالاتر از آنها تصور می‌کنند که البته تصوری است نادرست و در جای خودش بیان خواهد شد و عین این مطلب در باره زمان و نسبت اشیاء و پدیده‌ها به آن هم جریان دارد . طبعا فیلسوف که شناختن و شناساندن حقایق اشیاء را به عهده می‌گیرد می‌بایست پاسخی به این سؤال نیز بدهد که حقیقت مکان و زمان چیست مخصوصا با توجه به اینکه در بسیاری از مسائل فلسفی با این مفاهیم برخورد می‌کنیم چنانکه در درس گذشته مکان و زمان را بعنوان ویژگیهای امور مادی معرفی کردیم و در مبحث‌خداشناسی به نفی مکان و زمان از خدای متعال می‌پردازیم . نخستین مشکلی که در تبیین حقیقت مکان و زمان وجود دارد و آن را بصورت مسئله دشواری در می‌آورد این است که مکان و زمان قابل تجربه حسی نیستند و در دام هیچیک از اندامهای حسی ما نمی‌افتند نه با چشم دیده می‌شوند نه با لامسه لمس می‌شوند و نه با هیچ حس دیگری درک می‌شوند و در عین حال اشیاء محسوس را به آنها نسبت می‌دهیم به گونه‌ای که آنها را از جهان مادی محسوس بحساب می‌آوریم و درست به همین جهت بود که کانت آنها را بعنوان کانالهای ذهنی برای شناختن پدیده‌های عینی معرفی کرد و نه بعنوان امور عینی و خارجی و گروهی دیگر از اندیشمندان آنها را اموری وهمی و پنداری شمردند و از سوی دیگر گروهی از فیلسوفان که نمی‌توانستند وجود خارجی آنها را انکار کنند و نیز نمی‌توانستند وجودی مادی برای آنها قائل شوند معتقد به مجرد بودن آنها شدند و بالاخره بسیاری از فیلسوفان آنها را بعنوان اعراضی مادی تلقی کردند که وجود آنها با همیاری حس و عقل ثابت می‌شود . طبعا هر گروهی دلیل یا دلایلی برای اثبات نظریه خودشان اقامه کرده‌اند و به نقد دلایل دیگران پرداخته‌اند و صدرالمتالهین در مورد مکان قول منقول از افلاطون یعنی مجرد بودن فضا را تایید می‌کند هر چند صحت نسبت این قول به افلاطون جای تردید و درخور تحقیق است . بدیهی است که بررسی همه اقوال و نقد همه دلیلها در حوصله این نوشتار نیست از این روی به ذکر مشهورترین اقوال بسنده کرده به تبیین نظریه مورد تایید می‌پردازیم

فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی

پیش از آنکه به بحث در باره حقیقت مکان و زمان بپردازیم لازم است این نکته را یادآور شویم که فلاسفه میان مفهوم جای مکان و کجایی این و همچنین میان مفهوم گاه زمان و چه وقتی متی فرق می‌گذارند و مفهوم کجایی و چه وقتی یا چه گاهی را مفاهیمی نسبی می‌شمارند که از نسبت‌شیء به مکان و زمان حاصل می‌شود و در جدول مقولات ارسطوئی در میان مقولات هفتگانه عرضی نسبی قرار می‌گیرد هر چند بنظر می‌رسد که اساسا اینگونه مفاهیم را نباید جزء مفاهیم ماهوی و مقولات بحساب آورد و وجه آن با توجه به ویژگیهای انواع مفاهیم که در درس پانزدهم بیان شد روشن می‌گردد . به هر حال ارسطوئیان بر آنند که مفهوم کجائی و مفهوم چه وقتی هر کدام مفهوم ماهوی مستقل و مقوله خاصی است و ربطی به ماهیت زمان و مکان ندارد و دیگران هم تردیدی ندارند که اینگونه مفاهیم از نسبت به زمان و مکان پدید می‌آید و با مفاهیم مکان و زمان فرق دارد از این روی باید توجه داشته باشیم که بحث در باره مکان و زمان را با بحث در باره این مفاهیم نسبی و اضافی خلط نکنیم

حقیقت مکان

در باره ماهیت مکان اقوال نادری نقل شده که بسیار ضعیف بوده و در خور بحث و بررسی نیست و فیلسوف بنامی هم به آنها قائل نشده است مانند قول به اینکه مکان عبارت است از هیولای اجسام یا از صورتها و فعلیتهای آنها یا فضای جسمانی مستقلی است که جهان در آن گنجانیده شده است . در میان اقوال دو قول معروف وجود دارد که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکماء اسلامی مانند صدرالمتالهین آن را تایید کرده‌اند و دیگری از ارسطو نقل شده و اکثر حکماء اسلامی مانند فارابی و ابن سینا آن را پذیرفته‌اند . اما نظریه‌ای که از افلاطون نقل شده این است که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد . ظاهر این قول عجیب بنظر می‌رسد زیرا موجود مجرد هر چند مجرد مثالی و برزخی باشد نسبتی با موجودات مادی ندارد و نمی‌تواند ظرفی برای آنها انگاشته شود اما احتمال دارد که در نقل و ترجمه این کلام اشتباهی رخ داده باشد یا منظور از لفظ مجرد معنای اصطلاحی آن نباشد و مؤید آن این است که میرداماد نسبت این قول را به افلاطون انکار کرده است (۱) طبق این احتمال می‌توان کلام مزبور را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است در صورتی که بطور جداگانه در نظر گرفته شود و به این معنی تجرید شود . و اما نظریه‌ای که از ارسطو نقل شده این است که مکان عبارت است از سطح داخلی جسمی که مماس با سطح خارجی جسم دیگر باشد مانند سطح داخلی لیوان که مماس با سطح خارجی آبی است که در آن ریخته شده است . بر این نظریه اشکال شده که اگر فرض کنیم یک ماهی در نهر جاری ایستاده باشد بدون شک سطح آبی که مماس با سطح بدن آن است پیوسته تغییر می‌کند و طبق نظریه مزبور باید بگوئیم که مکان آن دائما تغییر می‌یابد در صورتی که فرض کرده‌ایم که در جای خودش ایستاده و تغییر مکانی برایش رخ نداده است . نکته دقیق دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این است که تعریف مزبور از دو مفهوم اساسی تشکیل شده یکی سطح داخلی جسم حاوی و دیگری مماس بودن با سطح خارجی جسم محوی اما سطح از قبیل مقدار و از مقوله کم است و اما مماس طبق نظریه ارسطوئیان از مقوله اضافه است و از جمع بین دو مقوله مقوله سومی بوجود نمی‌آید از سوی دیگر مماس بودن حالتی است عرضی برای سطح مزبور و از این روی نمی‌توان آن را فصل و از ذاتیات آن بشمار آورد و بدین ترتیب آن را نوع خاصی از مقوله کم متصل دانست و به هر حال جای این سؤال باقی می‌ماند که سرانجام مکان از چه مقوله‌ای است . بنظر می‌رسد اولا- مفهوم مکان از مفاهیم نفسی مانند انسان و حیوان یا رنگ و شکل نیست بلکه مفهومی است عرضی مشتمل بر معنای نسبت و اضافه به شیء مکاندار و برای بدست آوردن این مفهوم باید دو چیز را از دیدگاه خاصی با یکدیگر بسنجیم تا یکی را مکان دیگری بحساب آوریم و این نشانه آن است که مکان از قبیل مفاهیم ماهوی و داخل در مقولات نیست تا در صدد تعیین مقوله آن باشیم بلکه مفهومی است انتزاعی . ثانیا برای اینکه چیزی را مکان چیز دیگری بدانیم لازم نیست که ماهیت‌خاص یا جوهر آن را در نظر بگیریم مثلا وقتی لیوان را مکان آب می‌دانیم از آن جهت نیست که جسمی است بلورین یا هنگامی که آب را جای ماهی می‌نامیم از آن جهت نیست که مایعی است مرکب از اکسیژن و ئیدروژن بلکه از آن جهت که گنجایش شیء مکاندار را دارد و آنچه در حقیقت لحاظ می‌شود ظرفیت آن است نه جوهر آن . با توجه به این دو نکته می‌توان گفت هر گاه مقداری از حجم جهان را جداگانه در نظر بگیریم و آن را با جسمی که در آن گنجیده است بسنجیم حجم مزبور مکان آن خواهد بود . لازم به تذکر است که گاهی مکان بر مقدار حجمی اطلاق می‌شود که گنجایش بیش از شیء منسوب به آن را دارد چنانکه خانه و شهر را مکان شخص می‌نامند فلاسفه به این نکته توجه داشته‌اند و چنین مکانهایی را مکانهای غیر حقیقی نامیده‌اند . حاصل آنکه مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد از آن جهت که در آن گنجیده است . از جمله نتایجی که از این تحلیل فلسفی بدست می‌آید این است که مکان تابع جهان است و قبل از پیدایش یا بعد از فناء آن مکان وجود ندارد چنانکه نمی‌توان حجم یا سطح چیزی را موجود مستقلی بحساب آورد و برای آن خلق و ایجاد مستقلی در نظر گرفت بلکه اساسا مفاهیمی مانند حجم و سطح نمایانگر چهره‌هایی از وجود اجسام هستند که ذهن آنها را جداگانه در نظر می‌گیرد و از این روی می‌توان اینگونه اموری که اعراض شمرده می‌شوند را از شؤون وجود

جوهرهای مادی بحساب آورد و با دقت در این مطلب روشن می‌شود که چرا مکان اختصاص به اجسام دارد و از ویژگیهای موجودات مادی بشمار می‌رود زیرا منشا انتزاع آن چیزی جز حجم اجسام نیست

خلاصه

۱- علت اینکه تبیین حقیقت مکان و زمان دشوار است این است که از یک سوی هیچکدام از آنها مستقیما مورد تجربه حسی واقع نمی‌شوند و از سوی دیگر از امور مربوط به جهان مادی محسوس بشمار می‌آیند همین امر موجب این شده که کانت آنها را از امور ذهنی و به اصطلاح خودش صورت حساسیت بداند و بعضی دیگر آنها را وهمی و پنداری بشمارند و نیز برخی آنها را مجرد و برخی دیگر مادی بحساب آورند . ۲- آنچه بنام مقوله این کجایی و مقوله متی چه وقتی نامیده می‌شود مفهومی است که از نسبت به مکان و زمان بدست می‌آید و نباید چنین تصور شود که مکان همان مقوله این و زمان همان مقوله متی است گو اینکه مفاهیم کجایی و چه وقتی و سایر مفاهیم مشتمل بر نسبت هم در حقیقت مفاهیم ماهوی نیستند و نباید آنها را از مقولات بشمار آورد . ۳- از افلاطون نقل شده که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد و این قول را صدرالمتالهین تایید کرده است . ۴- ظاهر این سخن عجیب بنظر می‌رسد زیرا موجود مجرد نمی‌تواند ظرفی برای موجود مادی انگاشته شود و شاید اشتباهی در نقل یا ترجمه رخ داده باشد و بتوان آن را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است که ذهن انسان آن را از اجسام تجرید می‌کند یعنی آنرا جداگانه در نظر می‌گیرد . ۵- از ارسطو نقل شده که مکان عبارت است از سطح داخلی جسم حاوی که مماس با سطح ظاهری جسم محوی باشد و این قول را فارابی و ابن سینا پذیرفته‌اند . ۶- بر این قول اشکال شده که طبق این نظریه جسم ساکنی که در میان جسم روان و متحرکی قرار گرفته است باید از یک نظر مکان ثابتی داشته باشد زیرا فرض بر سکون آن است و از نظر دیگری باید مکانش متغیر باشد زیرا سطح مماس با آن در حال تغییر است . ۷- با توجه به اینکه مفهوم سطح از مقوله کمیت و مفهوم مماس از مقوله اضافه است نمی‌توان مجموع آنها را مقوله سومی شمرد و نیز از آن جهت که مماس بودن یک حالت عرضی برای سطح مزبور است نمی‌توان آن را فصل مقوم برای نوعی از کمیت بحساب آورد و سرانجام این سؤال باقی می‌ماند که مکان از چه مقوله‌ای است . ۸- بنظر می‌رسد که مفهوم مکان مفهوم نفسی و ماهوی نیست بلکه مفهومی است قیاسی و انتزاعی که از مقایسه دو شیء از دیدگاه خاصی بدست می‌آید و آن دیدگاه عبارت است از گنجیده شدن یکی در دیگری و در حقیقت گنجایش و حجم یکی از آنها است که با دیگری سنجیده می‌شود و همین حجم منشا انتزاع مفهوم مکان است . ۹- با توجه به این نکات می‌توان مکان را به این صورت تعریف کرد مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم مکاندار باشد از آن جهت که در آن گنجیده شده است . ۱۰- مفاهیمی مانند سطح و حجم که از اعراض اجسام بشمار می‌روند در حقیقت از شؤون وجود و چهره‌هایی از واقعیت آنها هستند و بدین معنی می‌توان اینگونه اعراض را از شؤون جوهر بشمار آورد و بهمین جهت است که جعل و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی‌گیرد . ۱۱- مکان هم که از حجم اجسام انتزاع می‌شود طبعا وجودی تبعی و طفیلی خواهد داشت و نمی‌توان قبل یا بعد از وجود جهان وجودی برای آن تصور کرد . ۱۲- نیز روشن شد که مکان از خواص اجسام است و شیء مجرد دارای نسبت مکانی نخواهد بود

پی‌نوشت

۱- ر . ک قبسات ص ۱۶۴ .

درس چهل و سوم

زمان چیست ؟

شامل : بحث درباره حقیقت زمان نظریه صدرالمتالهین بیان چند نکته

بحث درباره حقیقت زمان

درباره حقیقت زمان نیز اقوال عجیبی نقل شده که شیخ الرئیس در طبیعیات شفاء به آنها اشاره کرده است ولی گویا حل مسئله زمان از نظر فلاسفه اسلامی سهلتر از مسئله مکان بوده زیرا تقریبا همگی بر این قول اتفاق داشته‌اند که زمان نوعی مقدار و کمیت متصل است که ویژگی آن قرارناپذیری می‌باشد و بواسطه حرکت عارض بر اجسام می‌شود بدین ترتیب جایگاه زمان در جدول مقولات ارسطوئی کاملا مشخص می‌شود صدرالمتالهین نیز در بسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است ولی پس از تحقیق نهایی در مسئله حرکت بیان جدیدی را ارائه کرده که اهمیت ویژه‌ای دارد . بیان فلاسفه درباره زمان هر چند بیانی روشن می‌نماید ولی با دقت در پیرامون آن نقاط ابهام و سؤال‌انگیزی رخ می‌نماید که ژرف اندیشی بیشتری را می‌طلبد و شاید همین امور نظر ریزبین و موشکاف صدرالمتالهین را جلب کرده و او را به ارائه نظریه جدیدی کشانده است . برای توضیح این نقاط باید به پاره‌ای مبانی قوم که ارتباط با این مسئله دارد اشاره کنیم هر چند فعلا جای بحث و تحقیق درباره آنها نیست . از جمله آنکه فلاسفه معمولا حرکت را بعنوان عرض معرفی کرده‌اند ولی توضیح بیشتری درباره آن نداده‌اند تنها بعضی از ایشان آن را از مقوله ان یفعل یا ان ینفعل دانسته و شیخ اشراق آن را مقوله مستقلی در کنار جوهر و کمیت و کیفیت و اضافه بحساب آورده و بدین ترتیب شماره مقولات را منحصر در پنج مقوله نموده و سایر مقولات نسبی را انواعی از اضافه شمرده است و شاید از بعضی از سخنان دیگر فلاسفه استفاده شود که خود حرکت را داخل در مقولات نمی‌دانسته‌اند . دیگر آنکه حرکت را منحصر به چهار مقوله کم و کیف و وضع و این می‌دانسته‌اند و حرکت انتقالی را حرکتی در مقوله این می‌شمرده‌اند و حرکت در سایر مقولات و از جمله جوهر را محال می‌پنداشته‌اند بنا بر این حرکتی که آن را واسطه ارتباط اجسام با زمان می‌دانسته‌اند ناچار حرکت در یکی از مقولات چهارگانه عرضی بوده است . از سوی دیگر همه ایشان فرضیه افلاک نه گانه را بعنوان اصل موضوع پذیرفته بودند و پیدایش زمان را به حرکت دوری وضعی فلک اقصی نسبت می‌داده‌اند و این مطلب در بعضی از سخنان صدرالمتالهین نیز آمده است . با توجه به این مبانی و مطالب سؤالاتی درباره تعریف مشهور زمان طرح می‌شود که مهمترین آنها از این قرار است : ۱- شکی نیست که زمان امری ممتد و قابل تقسیم است و از این روی نوعی کمیت‌یا امری کمیت‌دار بشمار می‌رود ولی به چه دلیل باید آن را کمیت‌حرکت دانست . جواب ساده‌ای که از این سؤال داده می‌شود این است که زمان امری سیال و بیقرار است به گونه‌ای که حتی دو لحظه از آن قابل اجتماع نیست و ضرورتا باید یک جزء از آن بگذرد تا جزء بعدی بوجود آید و چنین کمیتی را تنها می‌توان به چیزی نسبت داد که ذاتا سیال و بیقرار باشد و آن غیر از حرکت نخواهد بود . چنانکه ملاحظه می‌شود این جواب مبتنی بر این است که تدرج و سیلان و بیقراری مخصوص حرکت است‌حرکتی که به نظر پیشینیان اختصاص به مقولات چهارگانه عرضی داشته و از این روی امکان اینکه زمان کمیتی برای جوهر جسمانی باشد را نفی می‌کرده‌اند اما آیا این مبنی صحیح است و آیا اگر فرض کنیم که هیچ حرکت عرضی در عالم نمی‌بود جایی برای مفهوم زمان هم وجود نمی‌داشت . ۲- حرکتی که واسطه ارتباط بین اجسام و زمان است چگونه واسطه‌ای است آیا واسطه در ثبوت است و در نتیجه خود اجسام هم حقیقتا بواسطه حرکت زماندار می‌شوند یا واسطه در عروض است و هیچگاه خود اجسام حقیقتا زماندار نخواهند بود و به دیگر سخن اتصاف جوهر جسمانی به زمان اتصافی بالعرض می‌باشد . شاید جوابی که بایستی بر اساس مبانی ایشان به این سؤال داده شود پذیرفتن همین شق دوم باشد ولی آیا براستی می‌توان پذیرفت که خود اجسام صرفنظر از دگرگونیهای پیوسته و تدریجی‌شان متصف به زمانداری نمی‌شوند و آیا اگر فرض کنیم که همه دگرگونیها بصورت دفعی اما پی در پی تحقق یابد میان آنها تقدم و تاخر زمانی نخواهد بود . اکنون فرض می‌کنیم که ایشان

حرکت را واسطه در ثبوت می‌دانسته اتصاف اجسام را به زمانداری بعد از وقوع حرکت اتصافی حقیقی می‌شمرده‌اند لازمه این فرض آن است که اجسام ذاتا قابلیت اتصاف به این کمیت‌حاصل از حرکت را داشته باشند هر چند قبل از تحقق حرکت بالفعل واجد آن نباشند چنانکه موم قبل از آنکه به شکل کره یا مکعب درآید چنین قابلیتی را دارد زیرا دارای امتداد و حجم است اما فلاسفه پیشین هیچ راهی برای نفوذ سیلان و حرکت در ذات اجسام نمی‌دیده‌اند بنا بر این چگونه می‌توانسته‌اند اتصاف چنین موجودی را به صفتی که عین سیلان و بیقراری است بپذیرند این درست مثل آن است که بخواهیم خط و سطح و حجم را هر چند بواسطه علتی به موجود مجرد و فاقد امتدادی نسبت بدهیم به گونه‌ای که حقیقه متصف به این کمیتها بشود . ۳- سؤال دیگر آن است که رابطه بین حرکت و زمان چگونه رابطه‌ای است آیا حرکت علت پیدایش زمان است آنچنانکه از ظاهر بسیاری از سخنان ایشان برمی‌آید یا تنها معروض آن است و به هر حال خود حرکت را باید از چه مقوله‌ای بحساب آورد و اتصاف آن را به زمان چگونه تبیین کرد . قبلا اشاره شد که بعضی از فلاسفه مانند شیخ اشراق حرکت را مقوله عرضی مستقلی دانسته‌اند و بعضی دیگر حرکت را امری دو رویه دانسته رویه منتسب به فاعل آن تحریک را از مقوله ان یفعل و رویه منتسب به منفعل و متحرک تحرک را از مقوله ان ینفعل شمرده‌اند ولی از سایرین بیان روشنی نیافته‌ایم به هر حال پاسخ به این بخش از سؤال نیاز به دقت بیشتری دارد اما تعبیر علیت و معلولیت درباره حرکت و زمان را می‌توان نوعی توسعه در اصطلاح علیت بحساب آورد چنانکه به نظایر آن در درس سی و هفتم اشاره شد . ۴- سؤال دیگری را نیز می‌توان طرح کرد و آن این است که اگر ملاک اختصاص زمان به حرکت بیقراری ذاتی آن است این معنی در همه حرکات یافت می‌شود پس چرا فلاسفه پیدایش زمان را به حرکت وضعی فلک اطلس نسبت داده‌اند و آیا اگر فلک اطلس نمی‌بود یا حرکتی نمی‌داشت دیگر پدیده‌های جهان دارای تقدم و تاخر زمانی نمی‌بودند و اساسا چگونه می‌توان عرضی را که قائم به موضوع خودش می‌باشد ظرفی برای سایر اشیاء و پدیده‌ها دانست . به این سؤال هم به این صورت می‌توان پاسخ داد زمانی که فلاسفه پیدایشش را به فلک اقصی نسبت داده‌اند زمان مستمر و دائمی یا به تعبیر دیگر زمان مطلق است و این مطلب منافاتی ندارد با اینکه هر یک از پدیده‌های خاص زمان محدود و مخصوصی داشته باشند و منظور از ظرف بودن زمان پدید آمده از فلک برای سایر حوادث بیش از این نیست که امتداد زمانی هر یک از آنها بر جزئی از امتداد زمانی حرکت فلک انطباق می‌یابد . ولی می‌دانیم که این خانه از پای‌بست ویران است زیرا فرضیه افلاک ابطال شده و اعتبار خود را از دست داده است . با طرح این سؤالات و تلاش برای پاسخگویی به آنها روشن می‌شود که مسئله زمان به آن آسانی که در آغاز تصور می‌شد قابل حل نیست و نظریه مشهور میان فلاسفه نظریه قانع کننده‌ای نمی‌باشد . اکنون نوبت آن فرا رسیده که به بیان ابتکار صدرالمتالهین در این زمینه بپردازیم

نظریه صدرالمتالهین

صدرالمتالهین با پذیرفتن نقطه‌های مثبتی که در سخنان پیشینیان در پیرامون زمان وجود داشته و با تکیه بر آنها به زدودن نقاط ضعف و جبران کمبودها و کاستیهای نظریه ایشان می‌پردازد و در نتیجه نظریه جدیدی را ارائه می‌دهد که مسئله زمان و مسئله حرکت جوهریه را تواما حل می‌کند و حقا باید آن را یکی از ارزشمندترین ابتکارات وی در فلسفه بشمار آورد . اما نقطه‌های مثبت عبارتند از : ۱- زمان امری ممتد و انقسام پذیر و به یک معنی از کمیات است . ۲- زمان و حرکت رابطه‌ای نزدیک و ناگسستنی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی‌یابد چنانکه تحقق زمان بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی امکان ندارد چه اینکه گذشت اجزاء پی در پی زمان خود نوعی دگرگونی تدریجی حرکت برای شیء زماندار است . اما نقطه‌های ضعفی که وی در سخنان ایشان یافته و در صدد جبران آنها بر آمده عبارتند از : ۱- ایشان زمان و حرکت را از اعراض خارجیه اشیاء دانسته‌اند در صورتی که بنظر وی آنها از عوارض تحلیلیه می‌باشند و چنان نیست که بتوان برای آنها وجودی منحاز از

وجود موضوعاتشان در نظر گرفت بلکه تنها در ظرف تحلیل ذهن است که صفت و موصوف و عارض و معروض از یکدیگر انفکاک می‌پذیرند و گر نه در ظرف خارج بیش از یک وجود ندارد . ۲- ایشان حرکت را به اعراض اختصاص داده‌اند و از این روی انتساب بی‌واسطه زمان را به اجسام انکار کرده‌اند در صورتی که اصلی‌ترین حرکات را باید حرکت در جوهر دانست زیرا محال است چیزی که در ذات خود امتدادی گذرا نداشته باشد بواسطه امر دیگر متصف به کمیت گذرا گردد چنانکه توضیح آن در مبحث‌حرکت‌خواهد آمد از این روی زمان را باید مستقیما به خود آنها نسبت داد و آن را بعد چهارمی (۱) برای آنها بحساب آورد . حاصل آنکه طبق نظریه صدرالمتالهین زمان عبارت است از بعد و امتدادی گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا طول و عرض و ضخامت داراست . اما پاسخ وی از نخستین سؤال از سؤالهای چهارگانه مذکور این است که زمان توام با حرکت جوهریه‌ای است که عین وجود اجسام می‌باشد و اختصاصی به حرکات عرضی ندارد . و پاسخ وی از سؤال دوم این خواهد بود که زمان و حرکت دوگانگی وجودی ندارند تا یکی را علت پیدایش دیگری بشماریم و اجسام را بواسطه حرکت‌خارج از ذاتشان مرتبط با زمان بپنداریم تا جای سؤال از کیفیت این وساطت باشد بلکه اجسام در ذات و جوهر خودشان هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذرایی و همانگونه که امتدادهای مکانی چهره‌هایی از وجود آنهاست امتداد زمانی هم چهره دیگری از وجود آنها می‌باشد . و اما جواب وی از اینکه حرکت از چه مقوله‌ایست این است که حرکت از مفاهیم و مقولات ماهوی نیست بلکه مفهومی است عقلی که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شود چنانکه مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می گردد و همانگونه که ثبات امری نیست که در خارج عارض موجود مجرد و ثابت‌شود حرکت هم عرض خارجی برای موجود مادی نیست و این ذهن انسان است که وجود را تحلیل به ذات و صفت و عارض و معروض می کند . همچنین پاسخ وی از کیفیت ظرف بودن زمان برای حوادث روشن است زیرا زمان ظرف مستقلی از اشیاء و پدیده‌ها نیست که وجود جداگانه‌ای داشته باشد و امور زماندار در آن بگنجد بلکه همانند حجم اجسام صفتی ذاتی و درونی برای آنهاست و طبعا هر پدیده‌ای زمانی مخصوص به خود خواهد داشت که از شؤون وجودش بشمار می‌رود نهایت این است که برای تعیین تقدم و تاخر آنها نسبت به یکدیگر باید امتداد زمانی طولانیتری را در نظر گرفت و با تطبیق زمانهای دیگر بر آن موقعیت زمانی هر یک را تعیین کرد و اگر فلکی وجود داشته باشد که امتداد زمانی آن از هر موجود زمانی دیگری بیشتر باشد می‌توان این نقش را به آن سپرد و اگر وجود نداشته باشد چنانکه ندارد همان امتداد گذرای کل عالم جسمانی ملاک تعیین موقعیت زمانی پدیده‌های جزئی خواهد بود چنانکه حجم کل عالم مناط تعیین موقعیت مکانی پدیده‌های جزئی است . از اینجا همزادی و همگامی زمان و مکان بصورت روشنتری جلوه می کند و ژرفای تفسیری که برای مکان ارائه دادیم بیشتر نمودار می گردد

بیان چند نکته

۱- واژه آن که در محاورات عرفی بمعنای جزء کوچکی از زمان بکار می‌رود در اصطلاح فلسفی بمعنای منتهی الیه قطعه‌ای از زمان و به منزله نقطه نسبت به خط می‌باشد و همانگونه که از تقسیم خط هیچگاه به نقطه نمی‌رسیم یعنی خط تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و هر جزئی از آن نیز دارای امتداد خواهد بود هر چند ذهن ما نتواند امتدادهای خیلی کوچک را تصور کند همچنین هر جزئی از زمان هر قدر کوتاه فرض شود دارای امتدادی خواهد بود و هیچگاه از تجزیه زمان به آن نمی‌رسیم بنا بر این ترکیب زمان از آنات پی در پی توهمی بیش نیست . ۲- واژه دهر که در عرف بمعنای زمان طولانی است در اصطلاح فلسفی به منزله ظرفی نسبت به مجردات در مقابل زمان برای مادیات تلقی می‌شود و در واقع نشانه مبری بودن آنها از امتداد زمانی است چنانکه واژه سرمد را به مقام الهی اختصاص می‌دهند که نشانه تعالی وجود اقدس الهی از صفات همه مخلوقات می‌باشد . همچنین این دو واژه گاهی در برابر مقوله نسبی متی بکار می‌روند و از این روی گفته می‌شود که نسبت مجردات به مادیات دهر و نسبت مقام الهی

به مخلوقات سرمد است و نیز گفته می‌شود که خدای متعال تقدم سرمدی بر همه مخلوقات دارد و مجردات تقدم دهری بر حوادث مادی دارند . ۳- فلاسفه پیشین که زمان را از لوازم حرکات عرضی می‌دانستند جوهر اجسام و قدر متیقن جوهر فلک را فراتر از افق زمان می‌شمردند و برای آن معیت دهری با زمان قائل بودند اما با توجه به حرکت جوهریه و نفوذ زمان و گذرایی در ذات موجودات مادی باید همه آنها را بی‌استثناء زمانی دانست . ۴- تقدم و تاخر زمانی مخصوص حوادثی است که در عمود زمان قرار می‌گیرند و خودشان دارای امتداد زمانی می‌باشند و اما موجودی که فراتر از افق زمان و دارای ثبات وجودی و مبری از دگرگونی و گذرایی باشد نسبت تقدم و تاخر با امور زمانی نخواهد داشت بلکه در واقع وجود او محیط بر زمانیات بوده گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و به همین جهت گفته‌اند که حوادث پراکنده در پهنه زمان در ظرف دهر اجتماع خواهند داشت المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

خلاصه

۱- تعریف معروف زمان این است کمیت متصل قرارناپذیری است که بواسطه حرکت عارض بر اجسام می‌شود . ۲- بعضی از فلاسفه پیشین حرکت را مقوله‌ای مستقل و بعضی آن را از قبیل ان یفعل و ان ینفعل دانسته و دیگران بیان روشنی درباره آن ندارند . ۳- همچنین ایشان حرکت را منحصر در چهار مقوله عرضی دانسته‌اند و حرکت وضعی فلک اقصی را منشا پیدایش زمان معرفی کرده‌اند . ۴- علت اینکه زمان را کمیت‌حرکت دانسته‌اند این است که زمان امری گذرا و بیقرار است و چیزی می‌تواند معروض بی‌واسطه آن واقع شود که ذاتا قرارناپذیر باشد . ۵- اگر حرکت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانند لازمه‌اش این است که اجسام حقیقتا متصف به زمان نشوند و اگر آن را واسطه در ثبوت بشمارند لازمه‌اش این است که ذاتا دگرگون شونده باشند تا قابلیت اتصاف به این کمیت بیقرار را داشته باشند . ۶- ممکن است منظور ایشان از زمانی که از حرکت فلک پدید می‌آید زمان مطلق باشد و وجود زمانهای خاص ناشی از حرکت هر جسمی را انکار نکرده باشند و نیز ممکن است منظور ایشان از ظرف بودن زمان مطلق نسبت به پدیده‌های جزئی انطباق زمانهای جزئی آنها بر اجزاء زمان مطلق باشد . ۷- صدرالمتالهین دو ویژگی زمان را که پیشینیان ذکر کرده بودند بطور اجمال پذیرفت و آنها عبارتند از : الف- زمان امری انقسام‌پذیر و از قبیل کمیات است . ب- زمان با حرکت رابطه‌ای ناگسستنی دارد . ۸- وی در دو مطلب اساسی درباره زمان با گذشتگان مخالفت کرد الف زمان و حرکت را که ایشان از اعراض خارجیه می‌شمردند از عوارض تحلیلیه وجود مادی دانست که تنها در ظرف تحلیل ذهن انفکاک‌پذیرند . ب- حرکت همزاد زمان را که ایشان حرکت در مقولات عرضی و بویژه حرکت دوری فلک می‌پنداشته‌اند حرکت جوهری اجسام دانست و بدین وسیله زمان را از شؤون ذات آنها معرفی کرد . ۹- حقیقت زمان بنظر وی عبارت است از بعد و امتدادی گذرا که هر جسمی در ذات خود علاوه بر امتدادهای ناگذرا طول و عرض و ضخامت از آن برخوردار است . ۱۰- وی وجود زمان و حرکت را دوگانه نمی‌داند تا یکی علت برای دیگری باشد و حرکت واسطه‌ای برای ارتباط اجسام با زمان تلقی گردد و سؤال از کیفیت این وساطت به میان آید که وساطت در عروض است‌یا در ثبوت . ۱۱- صدرالمتالهین حرکت را از قبیل ماهیات و مقولات نمی‌داند تا سؤال شود که از چه مقوله‌ای است بلکه آن را مفهومی عقلی می‌داند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شود همانگونه که مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می‌گردد . ۱۲- وی برای هر پدیده‌ای زمان مخصوص به خود قائل است که بعد چهارم وجود آن را تشکیل می‌دهد و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انطباق امتدادهای زمانی جزئی بر امتداد زمانی کل جهان یا فلک اقصی بنا بر فرض ثبوت آن می‌داند که همگی از حرکت جوهریه و دگرگونی و گذرایی ذاتی آنها انتزاع می‌شود . ۱۳- آن در اصطلاح فلسفی منتهی الیه قطعات زمانی و به منزله نقطه نسبت به خط است و هیچگونه امتدادی ندارد و از این روی ترکیب یافتن زمان از آنات محال می‌باشد زیرا هیچگاه از ترکیب اشیاء بی‌امتداد امری ممتد بوجود نخواهد آمد . ۱۴- دهر در

اصطلاح فلاسفه به منزله ظرفی برای مجردات در مقابل زمان برای مادیات است چنانکه در مورد خدای متعال واژه سرمد را بکار می‌برند نیز این دو واژه گاهی در مقابل مقوله متی و دارای مفهوم نسبت استعمال می‌شود و از این روست که می‌گویند نسبت ثابتات به متغیرات دهر است . ۱۵- بنا بر ثبوت حرکت جوهریه وجود همه اجسام گذرا و زمانی است و هیچ موجود جسمانی دهری نخواهد بود . ۱۶- تقدم و تاخر زمانی مخصوص به امور زمانی است و موجودی که فراتر از افق زمان باشد نسبت زمانی به هیچ پدیده‌ای نخواهد داشت و گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و موجودات پراکنده در ظرف زمان نسبت به او مجتمع خواهند بود و از اینجاست که گفته‌اند المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

پی‌نوشت

۱- باید توجه داشت که اصطلاح فلسفی بعد چهارم غیر از اصطلاح فیزیکی آن در نظریه انیشتاین است .

درس چهل و چهارم

انواع جواهر شامل

شامل : نظریات درباره انواع جواهر جوهر جسمانی جوهر نفسانی دو برهان بر تجرد نفس

نظریات درباره انواع جواهر

درباره انواع جواهر مادی و مجرد اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد پیروان مشائین جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند : ۱- جوهر عقلانی که مجرد تام است و علاوه بر اینکه ذاتا دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست تعلقی هم به موجود مادی و جسمانی ندارد . باید توجه داشت که اطلاق عقل بر چنین موجودی ربطی به عقل بمعنای قوه درک کننده مفاهیم کلی ندارد و استعمال واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است چنانکه علماء اخلاق عقل را بمعنای سومی نیز بکار می‌برند . ۲- جوهر نفسانی که ذاتا مجرد است ولی تعلق به بدن موجود جسمانی می‌گیرد بلکه بدون بدن امکان پیدایش ندارد هر چند ممکن است پس از پدید آمدن تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند . ۳- جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است و ما نمودهای آن را بصورت اعراضی از قبیل رنگها و شکلها احساس می‌کنیم و وجود خود آن را با عقل اثبات می‌نماییم مشائین هر جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می‌دانند . ۴- ماده یا هیولی که به عقیده ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام اعم از فلکی و عنصری موجود است ولی ماده هر فلکی تنها صورت خاص خودش را می‌پذیرد و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در افلاک محال است اما ماده عنصری انواع صور مختلف بجز صورت فلکی را می‌پذیرد و از این جهت عالم عناصر عالم تحولات و تبدلات و کون و فسادها است . ۵- صورت که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشا آثار ویژه هر نوع مادی است صورت انواع مختلفی دارد که از جمله آنها صورت جسمیه است که در همه جواهر جسمانی وجود دارد و قابل انفکاک از هیولی نیست صورتهای دیگری نیز هست که متناوبا همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می‌یابند و قابل تغییر و تبدیل و کون و فساد هستند مانند صور عنصری و صور معدنی و صور نباتی و صور حیوانی . از سوی دیگر شیخ اشراق وجود هیولی را بعنوان یک جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر جسمانی انکار کرده و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورتهای عنصری و معدنی و نباتی را بعنوان اعراضی برای جوهر جسمانی پذیرفته است و در میان پنج نوع جوهری که مشائین قائل شده‌اند تنها سه نوع از آنها جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی را قبول

کرده است ولی نوع دیگری از موجودات را بعنوان واسطه‌ای میان مجرد تام و مادی محض به نام اشباح مجرده و صور معلقه اثبات کرده که بعدا در اصطلاح متاخرین به نام جوهر مثالی و برزخی معروف شده است . قبلا اشاره شد که بارکلی جوهر جسمانی و طبعا ماده و صورت مادی را انکار کرده است وی معتقد بود که آنچه را ما بعنوان اشیاء مادی درک می‌کنیم در واقع صورتهایی است که خدای متعال در عالم نفس ما بوجود می‌آورد و واقعیت آنها همان واقعیت نفسانی است و در ماوراء نفس عالمی بنام عالم مادی وجود ندارد . نیز اشاره شد که هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده و اظهار داشته است که ما فقط می‌توانیم پدیده‌های نفسانی اعراض را بصورت قطعی اثبات کنیم زیرا آنها تنها اموری هستند که مورد تجربه بی‌واسطه قرار می‌گیرند

جوهر جسمانی

در درس بیست و سوم وجود واقعیت مادی به اثبات رسید و توضیح داده شد که تصور اینکه جهان مادی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان وجود دارد پنداری نادرست است زیرا انسان با علم حضوری می‌یابد که صور حسی را خودش بوجود نمی‌آورد پس ناچار علتی بیرون از خودش هست که به نحوی تاثیر در پیدایش ادراکات حسی وی دارد . و اما فرض اینکه خدای متعال بدون واسطه این صورتهای ادراکی را در نفس ما پدید می‌آورد آنچنان که از سخنان منقول از بارکلی بدست می‌آید نیز فرض صحیحی نیست زیرا نسبت فاعل مجرد به همه نفوس و همه زمانها و مکانها مساوی است پس پدید آمدن پدیده خاص در زمان معین بدون وساطت فاعلهای اعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی صورت نمی‌پذیرد گو اینکه همه عالم هستی آفریده خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افاضه می‌فرماید چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد بعلاوه با انکار وجود ماده جایی برای نفس بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و باید آن را از قبیل جواهر عقلانی و مجردات تام بحساب آورد در صورتی که مجرد تام معروض اعراض و دستخوش دگرگونیها واقع نمی‌شود . حاصل آنکه اعتقاد به جهان مادی علاوه بر اینکه یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی فطری است مقتضای برهان عقلی نیز هست . در این میان بعضی از اندیشمندان غربی اظهار داشته‌اند که آنچه از جهان مادی قابل اثبات است تنها اعراضی است که مورد تجربه حسی قرار می‌گیرد و چیز دیگری بنام جوهر جسمانی قابل اثبات نیست مثلا هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می‌گیرد بوسیله چشم رنگ و شکل آن را می‌بینیم و بوسیله بینی بوی آن را استشمام می‌کنیم و با لمس کردن نرمی آن را درک می‌کنیم و با خوردن آن مزه‌اش را می‌چشیم اما با هیچ حسی درک نمی‌کنیم که علاوه بر رنگ و شکل و بوی و مزه و مانند آنها چیز دیگری بنام جوهر سیب وجود دارد که محل این اعراض می‌باشد . در برابر ایشان باید گفت گو اینکه ما حس جوهرشناس نداریم اما با عقل خود می‌فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در این صورت عرض خواهد بود و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت آن را جوهر می‌نامیم پس آنچه متعلق ادراکات حسی قرار می‌گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری می‌باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن جوهر خواهد بود و به هر حال از نظر عقل چاره‌ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست و اما تعیین جواهر و اعراض خارجی مسئله دیگری است که فعلا در صدد بررسی آن نیستیم

جوهر نفسانی

در درس سیزدهم اشاره کردیم که علم حضوری به نفس عین وجود آن است و هر انسانی کمابیش از چنین علمی برخوردار است ولی این علم مراتبی دارد و در آغاز مرتبه ضعیفی از آن تحقق می‌یابد که متناسب با ضعف وجود نفس می‌باشد و از این جهت مورد آگاهی قرار نمی‌گیرد تدریجا آگاهی ضعیفی نسبت به آن پیدا می‌شود ولی باز هم در حدی نیست که بتواند تفسیر ذهنی

روشنی از آن داشته باشد و از این جهت آن را با بدن اشتباه می کند هر قدر وجود نفس کاملتر و مرتبه تجردش بالاتر باشد آگاهی وی از خودش بیشتر خواهد بود تا بحدی که آن را با روشنی کامل می‌یابد که جوهری است مجرد و مستقل از بدن اما چنین علمی جز برای کسانی که مراحلی از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی‌شود و از اینروی اکثر انسانها برای حصول علم آگاهانه به تجرد نفس نیازمند به برهان می‌باشند . برای اثبات تجرد نفس راههای گوناگونی وجود دارد که بررسی همه آنها درخور کتاب مستقلی است از جمله آنها دلایلی است که با استفاده از رؤیاها و احضار ارواح و خوابهای مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیاء خدا و مانند آنها اقامه می‌شود و بعضی از مقدمات آنها برای کسانی که اطلاع مستقیم نداشته باشند باید از راه نقل ثابت‌شود و حقیقت این است که اینگونه منقولات فوق حد تواتر است . در یک دسته دیگر از دلایل از مقدماتی استفاده می‌شود که باید در علوم تجربی و بخصوص روانشناسی و زیست‌شناسی اثبات گردد مانند این مقدمه که همه اندامها و سلولهای بدن تدریجا عوض می‌شود و حتی سلولهای مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید دگرگون می‌شوند در حالی که نفس وجود شخصی ثابتی دارد که در طول دهها سال باقی می‌ماند و هر انسانی از این وحدت شخصی خودش آگاه است . اما برهانهای فلسفی خالص برای تجرد نفس نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند یک دسته براهینی که از تحلیل همان علم حضوری متعارف حاصل می‌شود و یک دسته براهینی که نخست تجرد پدیده‌های نفسانی مانند ادراک و اراده و محبت را ثابت می کند و آنگاه تجرد موضوع آنها که نفس است اثبات می گردد و چون در آینده از تجرد کیفیات نفسانی بویژه از تجرد علم و ادراک بحث‌خواهیم کرد در اینجا به بعضی از براهین که مستقیما تجرد نفس را به ثبوت می‌رساند بسنده می کنیم

دو برهان بر تجرد نفس

۱- ابن سینا در اشارات برهانی برای تجرد نفس اقامه کرده که حاصل آن این است اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را جلب نکند و موقعیت بدن وی هم به گونه‌ای نباشد که موجب توجه به بدن شود یعنی گرسنگی و تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتی هوا نیز کاملا آرام باشد به طوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند و بقول ابن سینا هواء طلق باشد در چنین موقعیتی اگر توجهش را متمرکز در خودش یعنی همان من درک‌کننده کند به گونه‌ای که توجه به هیچ امر بدنی نداشته باشد نفس خود را می‌یابد در حالی که هیچیک از اندامهای بدن را نمی‌یابد و آنچه را می‌یابد غیر از چیزی است که نمی‌یابد پس نفس غیر از بدن مادی است . این برهان چنانکه ملاحظه می‌شود کمکی است برای اینکه ذهن بتواند تفسیر صحیحی از علم حضوری به نفس داشته باشد و شرایطی را که شیخ الرئیس ذکر کرده در واقع برای راهنمایی افراد عادی است که بتوانند توجه خودشان را متمرکز کنند به طوری که عوامل مادی موجب جلب توجه ایشان به بدن و متعلقات آن نگردد و قبلا- اشاره کردیم به اینکه کسانی که مراحلی از کمال معنوی را پیموده باشند می‌توانند توجه خودشان را کاملا منعطف به نفس کنند و حقیقت آن را مشاهده نمایند اما افراد عادی برای اینکه بتوانند تا حدودی توجه خودشان را از امور مادی برگردانند باید اینگونه شرایط را مراعات کنند . ۲- برهان دیگر بر تجرد نفس این است که وقتی در وجود خودمان یعنی همان من درک‌کننده دقت کنیم می‌بینیم وجود من امری بسیط و غیر قابل تقسیم است و مثلا- نمی‌توان آن را به دو نیمه من قسمت کرد در صورتی که اساسیترین خاصیت اجسام قسمت‌پذیری است چنانکه در درس چهل و یکم توضیح داده شد اما چنین خاصیتی در نفس یافت نمی‌شود و حتی بتبع بدن هم قابل قسمت نیست پس ناچار مجرد خواهد بود نهایت این است که به بدن تعلق می گیرد و رابطه وجودی خاصی با آن دارد که هم در آن تاثیر می کند چنانکه با اراده نفس بدن حرکت می کند و هم از آن اثر می‌پذیرد چنانکه از گرسنگی و تشنگی رنج می‌برد و بسیاری از تاثیر و تاثرات دیگر که باید در مباحث روان‌تنی مورد بررسی قرار گیرد

خلاصه

۱- مشائین جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده‌اند جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی ماده صورت . ۲- اشراقیین فقط سه قسم از اقسام یاد شده را پذیرفته‌اند ولی نوعی دیگر از جوهر را اثبات کرده‌اند که در عین عدم تعلق به ماده واسطه‌ای بین مجرد تام و مادی محض است و در لسان متاخرین به جوهر مثالی نامیده شده است . ۳- بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده است . ۴- اعتقاد به وجود جوهر جسمانی یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی فطری است ولی می‌توان برای اثبات آن برهانی اقامه کرد به این تقریر پدیده‌هایی در نفس انسان پدید می‌آیند و با علم حضوری خطاناپذیر شناخته می‌شوند و طبق قانون علیت باید دارای علتی باشند اما خود نفس علت آنها نیست زیرا گاهی بر خلاف میل و رغبت او بوجود می‌آیند موجود مجرد تامی هم علت بی‌واسطه آنها نخواهد بود زیرا نسبت چنین موجودی به همه نفوس و همه زمانها و مکانها یکسان است و چنین چیزی علت بی‌واسطه برای پدیده‌های حادث و دگرگون‌شونده نخواهد بود پس علت قابل تغییری در ورای نفس برای این پدیده‌ها وجود دارد اگر این علت جوهر جسمانی باشد که مدعی ثابت است و اگر عرض باشد نیاز به موضوع جوهری خواهد داشت و بدین ترتیب گریزی از وجود جوهر جسمانی نخواهد بود . ۵- اگر جوهر مادی و از جمله بدن انسان وجود خارجی نداشته باشد نفس هم بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و می‌بایست آن را از قبیل جواهر عقلانی تلقی کرد در صورتی که مجرد تام دستخوش دگرگونیها نمی‌شود . ۶- وجود جوهر نفسانی من درک‌کننده با علم حضوری درک می‌شود ولی چون این علم حضوری در اکثر افراد به گونه‌ای نیست که بتوانند تفسیر روشنی از آن داشته باشند ناچار باید تجرد نفس را برای ایشان با برهان اثبات کرد . ۷- دلایل تجرد نفس بر چند دسته‌اند : الف- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است و اینگونه مقدمات باید برای اکثر افراد بوسیله نقل ثابت‌شود . ب- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است . ج- دلایل فلسفی که مستقیما تجرد نفس را اثبات می‌کند . د- دلایل فلسفی که از راه تجرد کیفیات نفسانی تجرد آن را اثبات می‌کند . ۸- از جمله دلایلی که مبتنی بر مقدمات علمی است این است همه سلولهای بدن در طول چند سال عوض می‌شود و حتی سلولهای مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذائی جدید تغییر می‌یابند ولی نفس همواره وحدت شخصی ثابتی دارد که دستخوش تبدیل و تعویض و تعدد و تکثر نمی‌شود . ۹- اگر انسان در شرایط مساعدی توجه خود را در نفس خویش متمرکز کند نفس خود را خواهد یافت در حالی که بدن را نمی‌یابد پس معلوم می‌شود که نفس غیر از بدن است . ۱۰- اساسیترین خاصیت موجود جسمانی قسمت‌پذیری است و عدم وجود این خاصیت در نفس دلیل جسمانی نبودن آن است

درس چهل و پنجم

دنباله بحث در انواع جواهر

شامل : جوهر عقلانی قاعده امکان اشرف جوهر مثالی

جوهر عقلانی

فلاسفه پیشین برای اثبات جواهر عقلانی راههای پر پیچ و خمی را پیموده‌اند مثلا همگی ایشان برای اثبات عقل اول که بسیطترین و کاملترین موجودات امکانی است به قاعده الواحد وحدت معلول در صورت وحدت علت بیواسطه تمسک کرده‌اند و از سوی دیگر عقل فعال را بعنوان فاعل قریب برای عالم عناصر مادون فلک قمر و نیز بعنوان افاضه‌کننده مفاهیم عقلی به انسان و خزانه معقولات وی معرفی نموده برای اثبات آن وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند و نیز برای اثبات عقول طولیه دهگانه از فرضیه افلاک نه‌گانه مدد گرفته نه عقل را بعنوان فاعل قریب برای افلاک و نیز بعنوان غایت برای حرکات ارادی نفوس آنها تصور کرده‌اند که با عقل فعال

مجموعا عقول عشره را تشکیل می‌دهند همچنین فلاسفه برای اثبات عالم عقلی و مخصوصا اشراقیین برای اثبات عقول عرضیه مثل افلاطونیه به قاعده امکان اشرف تمسک کرده دلائلی برای اعتبار آن آورده‌اند و در اینجا مجال نقل و نقد بیانات و استدلالات ایشان نیست . اما با توجه به اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود و حقیقت رابطه علیت که در فلسفه صدرالمتالهین به اثبات رسیده راه ساده‌تر و در عین حال متقن‌تری برای اثبات عالم عقلی بدست آمده است که می‌توان آن را تبیین جدیدی برای قاعده امکان اشرف تلقی کرد از اینروی نخست به توضیحی پیرامون قاعده مزبور می‌پردازیم آنگاه نتیجه‌ای را که از آن برای مسئله مورد بحث می‌توان گرفت بیان می‌کنیم

قاعده امکان اشرف

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئله مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی اشرف از دیگر جواهر است و باید طبق این قاعده در مرتبه‌ای مقدم بر آنها تحقق یابد به طوری که واسطه در وجود آنها باشد پس وجود سایر جواهر کاشف از وجود آن در مرتبه‌ای مقدم بر آنهاست . این قاعده از زمان شیخ اشراق مورد عنایت‌خاص قرار گرفت و برای اثبات آن برهانی به این صورت اقامه گردید . اگر موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف بوجود نیاید یا همراه آن بوجود می‌آید و یا در مرتبه‌ای متاخر از آن و یا اصلا بوجود نمی‌آید اما اگر همراه آن بوجود بیاید چنانکه مثلا جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علت نخستین صادر شوند قاعده الواحد نقض می‌شود و اگر بعد از آن بوجود بیاید چنانکه مثلا جوهر عقلانی بعد از جوهر جسمانی بوجود بیاید و جوهر جسمانی واسطه در صدور آن باشد لازمه‌اش این است که وجود علت پست‌تر از وجود معلول باشد و اگر اصلا بوجود نیاید معنایش این است که چیزی که صلاحیت علیت برای آن را داشته باشد وجود ندارد یعنی علت نخستین هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس تنها این فرض صحیح است که موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف بوجود بیاید و واسطه در صدور آن باشد . بعدا این دلیل که مبتنی بر قاعده الواحد است مورد مناقشه و نقض و ابرام قرار گرفت و از جمله مرحوم میرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دلیلهای دیگری نیز برای اثبات آن بیان کرد که بررسی آنها درخور این نوشتار نیست . ولی چنانکه اشاره کردیم بر اساس اصول فلسفه صدرالمتالهین می‌توان این قاعده را بصورت متقن‌تری تبیین کرد و تقریر آن این است . رابطه علیت بین علت و معلول یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است‌یعنی وجود معلول وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول جابجا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد نیز رابطه علیت‌یک رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت زایل شود به گونه‌ای که بتواند بدون آن تحقق یابد پس امکان معلولیت مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن نمی‌توان رابطه علیت بین دو موجود را بصورت امکان خاص سلب ضرورت از طرفین در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچکدام ضرورتی نداشته باشد پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر محال نباشد ضروری خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد . از سوی دیگر در مباحث علت و معلول ثابت‌شد که ملاک معلولیت ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کاملتر و قویتری را فرض کرد به گونه‌ای که موجود ضعیفتر شعاعی از وجود آن بحساب آید و نسبت به آن استقلالی نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت . با توجه به این دو مقدمه قاعده مزبور به این صورت درمی‌آید اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آنها قویتر از دیگری باشد به گونه‌ای که بتواند علت وجود آن بشمار آید و به دیگر سخن میان آنها تشکیک خاص برقرار باشد هر موجود قویتری در

مرتبه مقدم بر موجود ضعیفتر قرار خواهد گرفت و ضرورتا نسبت به آن علت‌خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کاملتر از آن محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد . طبق این قاعده وجود جوهر عقلانی که کاملتر از دیگر جواهر است و می‌تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین مرتبه بینهایت‌شدید وجود خدای متعال و مراتب نازله وجود خواهد بود . بر این اساس می‌توان وجود عقول عرضیه را نیز اثبات کرد یعنی می‌توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچکدام علیتی نسبت به دیگری نداشته باشد اما هرکدام از آنها علت برای یک نوع از موجودات نازلتر باشد و فقط کمالات همان نوع را بصورت کاملتر و بسیطتری دارا باشد . اما چند نکته را باید در نظر داشت‌یکی آنکه عقول عرضیه معلول یک یا چند عقل کاملتر از خودشان خواهند بود زیرا می‌توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد و قبلا گفته شد که امکان علیت مساوی با ضرورت آن است . نکته دوم آنکه هیچکدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می‌شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می‌باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت . و نکته سوم آنکه این قاعده نمی‌تواند تعداد عقول را ثابت کند و ما راهی برای اثبات اینکه بین عقل اول و عقول عرضیه چند واسطه وجود دارد نداریم و فرضیه عقول عشره چون مبتنی بر فرضیه افلاک نهگانه بوده با ابطال آن باطل می‌شود

جوهر مثالی

چنانکه در درس قبلی اشاره شد اشراقیین عالم دیگری را بنام اشباح مجرده یا صور معلقه اثبات کرده‌اند که واسطه‌ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است و بدین مناسبت در لسان متاخرین به عالم برزخ نامیده شده چنانکه آن را عالم مثال نیز می‌نامند . احتمالا اشراقیین این مطلب را از بیانات عرفاء الهام گرفته باشند و یا خودشان از راه مکاشفات به آن پی برده باشند و در نصوص دینی مطالبی بخصوص درباره عالم برزخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آنها وارد شده که بوسیله آن قابل توجیه است . لازم به تذکر است که شیخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره این عالم بکار نمی‌برد و آن را بر عالم مادی اطلاق می‌کند نیز باید توجه داشت که اطلاق مثال بر این عالم بمعنای دیگری غیر از مثالهای افلاطونی است زیرا آنها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات بشمار می‌رود که نه مانند جوهر عقلانی بکلی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی قسمت‌پذیر و مکاندار است بلکه از قبیل صورتهای خیالی است که در ذهن انسان مرتسم می‌گردد و برای اینکه مثلا نصف آنها را تصور کنیم باید دو صورت کوچکتر را در ذهن خودمان بوجود بیاوریم نه اینکه صورت بزرگتر به دو نیمه تقسیم شود . همچنین باید دانست که تعبیر اشباح و مانند آن درباره این عالم بدین معنی نیست که موجودات این عالم صورتهای کمرنگی از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر از آنها می‌باشند بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورتهای ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیفتر از موجودات مادی نیستند بلکه قویتر از آنها بشمار می‌آیند . شیخ اشراق صورتهایی که در آینه دیده می‌شود را از قبیل اشباح مجرده پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و همچنین جنیان را مربوط به این عالم دانسته بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است ولی صدرالمتالهین ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد و اما صورتهایی که در آینه دیده می‌شود در اثر انکسار نور بوجود می‌آید و ربطی به عالم مثال ندارد همچنین طبق ظواهر کتاب و سنت جن موجود جسمانی لطیفی است که بتعبیر قرآن کریم از آتش آفریده شده و دارای خصایص جسمانی می‌باشد و حتی در تکلیف و ثواب و عقاب با انسان شریک است هر چند در اثر لطافت مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد . به هر حال وجود اشباح مجرد از ماده قابل انکار نیست و در روایات شریفه تعبیراتی مانند اشباح و اظلال وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست و کمتر کسی است که قدمی در راه

سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد اما اثبات آنها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست . بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند با استفاده از قاعده امکان اشرف این عالم را نیز اثبات کنند چنانکه صدرالمتالهین از قاعده دیگری که بنام قاعده امکان اخس تاسیس کرده سود جسته است ولی اشکال کار اینست که نمی‌توان تشکیک خاص را بطور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد به گونه‌ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال بحساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که برای صور حسی و خیالی که در نفس انسان تحقق می‌یابد می‌توان مبادی جوهری مجردی را در نظر گرفت که افاضه کننده این صورتها محسوب شوند در عین حال که دارای مرتبه عقلانی نیستند و بدین ترتیب بر اساس قاعده امکان اشرف وجود آنها را اثبات کرد . حاصل آنکه بیشترین اعتماد برای اثبات جوهر مثالی بر مکاشفات و سخنان معصومین –صلوات الله علیهم اجمعین– می‌باشد . در پایان این مبحث‌یادآور می‌شویم که تقسیم موجود به مادی و غیر مادی یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است اما منحصر کردن عوالم غیر مادی به عقل و نفس و مثال حصر عقلی و دائر بین نفی و اثبات نیست و همچنانکه اشراقیین عالم مثال را بر عوالم دیگر افزوده‌اند احتمال اینکه عالم یا عوالم دیگری وجود داشته باشد که ما از خصایص آنها آگاه نباشیم احتمال نامعقولی نخواهد بود

خلاصه

۱– فلاسفه پیشین برای اثبات انواع جوهرهای عقلانی به قواعدی مانند قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف تمسک کرده‌اند و عقول عشره را بر اساس فرضیه افلاک نه‌گانه اثبات نموده‌اند . ۲– مفاد قاعده امکان اشرف این است که موجود اشرف باید قبل از موجود اخس تحقق یابد پس وجود اخس کاشف از تحقق اشرف در مرتبه مقدم است . ۳– دلیل معروف این قاعده آن است که صادر شدن اشرف و اخس با یکدیگر قاعده الواحد را نقض می‌کند و لازمه تاخر اشرف این است که علت پست‌تر از معلول باشد و صادر نشدن اشرف به این معنی است که خدا هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس باید اشرف قبل از اخس صادر شود و واسطه در صدور آن باشد . ۴– بر پایه اصول فلسفه صدرائی قاعده مزبور را می‌توان به این صورت بیان کرد در میان موجوداتی که نسبت تشکیکی خاص با یکدیگر دارند باید موجود اقوی علت ضعف مقدم بر آن باشد . ۵– دلیل این قاعده بر اساس اصول یاد شده آن است که اگر موجود اقوی در مرتبه مقدم وجود نیافته باشد لازمه‌اش این است که معلول بدون علت قریب بوجود آمده باشد و چیزی که امکان علیت نسبت به آن را داشته عملا تاثیری در پیدایش آن نداشته باشد در صورتی که رابطه علیت امری ذاتی و ضروری است . ۶– از این قاعده می‌توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی امکان علیت نسبت به عالم مادی را دارد باید در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد . ۷– نیز می‌توان نتیجه گرفت که چون در ازاء هر نوع از موجودات مادی می‌توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرضیه مثل افلاطونیه هم وجود داشته باشند . ۸– در مرتبه سابق بر مرتبه وجود عقول عرضیه باید طبق قاعده امکان اشرف یک یا چند عقل کاملتر وجود داشته باشد . ۹– هیچکدام از عقول عرضیه ماهیت مشترکی با معلولات خودشان نخواهند داشت . ۱۰– تعداد عقولی که واسطه بین عقل اول و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیه عقول دهگانه با ابطال افلاک نه‌گانه باطل شده است . ۱۱– جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از اینروی برزخ نامیده می‌شود ولی شیخ اشراق این واژه را در مورد موجود مادی بکار می‌برد . ۱۲– جواهر مثالی یا مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است . ۱۳– شیخ اشراق صور مرآتی و صورتهایی که در خواب دیده می‌شود و نیز جنیان را از قبیل اشباح مجرده و مربوط به عالم مثال می‌داند و حتی دیدن حسی ابصار را به مشاهده آنها تفسیر می‌کند . ۱۴– ولی صور مرآتی در اثر انکسار نور بوجود می‌آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می‌شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و اما جن موجود جسمانی لطیفی است که

مورد احساس افراد عادی قرار نمی‌گیرد . ۱۵- در نصوص دینی تعبیراتی مانند اشباح و اظلال و مثال یافت می‌شود که قابل انطباق بر جوهر مثالی است . ۱۶- عمده دلیل بر وجود عالم مثال مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه تایید می‌شود . ۱۷- بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند به استناد قاعده امکان اشرف عالم مثال را نیز اثبات کنند . ۱۸- جریان این قاعده منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست و اثبات چنین مطلبی آسان نیست . ۱۹- شاید بتوان از قاعده مزبور به این صورت استفاده کرد که در ازاء هر نوع از صورتهای ادراکی که در نفس انسان بوجود می‌آید می‌توان جوهری مثالی فرض کرد که واسطه در ایجاد آن باشد . ۲۰- منحصر دانستن عوامل مجرد در عالم عقلی و عالم مثالی برهانی نیست و از اینروی وجود نوعی دیگر از عوالم مجرد را نمی‌توان نفی کرد

درس چهل و ششم

ماده و صورت

شامل : نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت دلیل نظریه ارسطوئیان نقد

نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت

تا کنون سه نوع جوهر مجرد و یک نوع جوهر مادی را مورد بحث قرار دادیم و وجود آنها را اثبات کردیم ولی قبلا- از پیروان مشائین نقل کردیم که جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر بنام ماده و صورت می‌دانند که اولی حیثیت قوه اجسام و دیگری حیثیت فعلیت آنهاست اینک به بررسی این نظریه می‌پردازیم اما پیش از هر چیز باید یادآور شویم که ماده بمعنای زمینه پیدایش موجود جدید و پذیرنده فعلیت آن تقریبا مورد قبول همه فیلسوفان است چنانکه مثلا آب را ماده بخار یا خاک را ماده نبات و حیوان یا دانه و هسته گیاه را ماده آن می‌نامند و موجودی که ماده موجودات دیگر باشد ولی خودش از ماده قبلی پدید نیامده به اصطلاح دارای وجود ابداعی و بی‌نیاز از علت مادی باشد را ماده المواد یا هیولای اولی می‌خوانند و اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت‌داری است که می‌توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست‌یا اینکه قوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است و ویژگی آن تنها پذیرش صورتهای جسمانی است نظر ارسطوئیان همین وجه دوم است که بسیاری از بزرگان فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و میرداماد به آن قائل شده‌اند و صدرالمتالهین نیز در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است گو اینکه در پاره‌ای از موارد هیولی را امری عدمی نامیده و در برخی از موارد آن را بعنوان سایه‌ای یاد کرده که عقل برای موجودات جسمانی در نظر می‌گیرد ولی وجود حقیقی ندارد چنانکه مفهوم سایه از روشنایی ضعیف انتزاع می‌شود و وجودی ورای نور ندارد . (۱) و بعضی از اندیشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحیح ندانسته‌اند . (۲) اما بفرض وجود هیولای اولی بعنوان یک جوهر فاقد فعلیت بنظر می‌رسد که ماده و صورت را در کنار جسم قرار دادن و آنها را در عرض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نیست و شاید بهتر این بود که ماده و صورت را بعنوان دو نوع از جوهر مادی بحساب می‌آوردند و توضیح می‌دادند که ماده نخستین قابل انفکاک از صورت جسمیه نیست و مجموع مرکب از آنها جسم نامیده می‌شود ولی مطلب اساسی این است که وجود جوهری که ذاتا فاقد هر گونه فعلیتی باشد قابل اثبات نیست و بنظر می‌رسد که در این مسئله حق با شیخ اشراق و علامه طوسی و دیگر فیلسوفانی است که وجود چنین قسمی از جوهر را انکار کرده‌اند . با انکار هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر که نخستین صورت برای هیولای اولی و فعلیت‌بخش به آن باشد باقی نمی‌ماند زیرا طبق این نظر که به افلاطونیان نسبت داده شده نخستین ماده جوهر فعلیت‌داری است که مرکب از ماده و صورت نمی‌باشد نهایت

این است که صورتهای جدیدی متناوبا یا مجتمعا در آن تحقق می‌یابد چنانکه صورت عنصری خاصی در آن پدید می‌آید و با رفتن آن صورت عنصری دیگری جایگزین می‌شود اما صورت عنصری با صورت معدنی و صورت نباتی مجتمعا بوجود می‌آیند و همگی در جوهر جسم حلول می‌نمایند یعنی اجزاء آنها دقیقا بر یکدیگر منطبق می‌شوند ولی در همه این تحولات جسم بعنوان یک جوهر فعلیت‌دار همواره باقی می‌ماند هر چند بعضی از فلاسفه جوهر بودن صورتهای جدید را انکار کرده‌اند و آنها را تنها بعنوان اعراضی برای جسم پذیرفته‌اند . (۳) در صورتی که هیولای بدون فعلیت انکار شود اما صورتهای نوعیه بعنوان انواعی از جوهر پذیرفته شوند می‌توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلی تقسیم کرد یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول نماید و آن همان جسم است و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد که در آن حلول نماید و به اصطلاح منطبع در آن گردد و آن عبارت است از صورتهای نوعیه مانند صورتهای عنصری و معدنی و نباتی اما با انکار جوهریت اینگونه صورتها جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود

دلیل نظریه ارسطوئیان

ارسطوئیان که قائل به هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد فعلیت هستند دو دلیل قریب الماخذ آورده‌اند که یکی بنام برهان قوه و فعل و دیگری بنام برهان وصل و فصل نامیده می‌شود و حاصل آنها این است . در اجسام تغییراتی از قبیل اتصال و انفصال و تبدیل و تبدلات جوهری و عرضی پدید می‌آید مثلا جسم پیوسته و یکپارچه‌ای تبدیل به دو جسم منفصل و جداگانه می‌گردد یا آب تبدیل به بخار می‌شود یا هسته درخت تبدیل به درخت می‌گردد بدون شک در این تحولات گوناگون چنان نیست که موجود اول بکلی معدوم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی محض بوجود بیاید بلکه یقینا چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی می‌ماند اما آنچه باقی می‌ماند صورت و فعلیت موجود قبلی نیست پس ناچار جوهر دیگری در میان آنها وجود دارد که رابطه وجودی آنها را با یکدیگر حفظ می‌کند و خودش ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را ندارد و به همین جهت فعلیتهای مختلف و گوناگون را می‌پذیرد بدین ترتیب وجود جوهری ثابت می‌شود که هیچ فعلیتی ندارد و ویژگی آن پذیرش و قبول صورتهاست و بتعبیر فلسفی قوه محض است . به دیگر سخن هر موجود جسمانی دارای دو حیثیت است‌یکی حیثیت فعلیت و واجدیت و دیگری حیثیت قوه و فاقدیت نسبت به فعلیتهای آینده و این دو حیثیت مباین با یکدیگر هستند پس هر موجود جسمانی مرکب از دو امر عینی متباین می‌باشد و چون ممکن نیست که وجود جوهر مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض باشد ناچار دارای دو جزء جوهری خواهد بود که یکی حیثیت فعلیت و دیگری حیثیت قوه آن می‌باشد . این دلیل را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد یا آن را دلیل دیگری تلقی نمود هر جسمی امکان تبدیل شدن به نوع دیگری از اجسام را دارد مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر یا تبدیل شدن عنصر یا عناصری به مواد معدنی یا نباتات و حیوانات قوه و فعل چنانکه هر جسمی امکان تبدیل شدن به دو یا چند جسم دیگر از نوع خودش را دارد وصل و فصل این امکان تبدیل و تغییر نوعی کیفیت است که بنام کیفیت استعدادی یا امکان استعدادی نامیده می‌شود و قابل شدت و ضعف و کمال و نقص است چنانکه استعداد جنین برای تبدیل شدن به یک موجودی ذی‌روح بیش از استعداد نطفه می‌باشد . این عرض نیاز به یک موضوع جوهری دارد ولی نمی‌توان موضوع آن را جوهری فعلیت‌دار دانست زیرا باید برای چنان جوهری امکان پیدایش چنین کیفیتی را در نظر گرفت و امکان مفروض کیفیت دیگری مسبوق به امکان سومی خواهد بود و همچنین تا بینهایت و لازمه‌اش این است که برای تبدیل شدن هر موجودی به موجود دیگر و پیدایش هر جوهر یا عرض جدیدی بینهایت اعراض تحقق یابد که هر کدام تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد پس ناچار باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد و هیچگونه فعلیتی نداشته باشد

نقد

دلایـل ذکر شـده از اتقـان کـافی برخوردار نیست و همگی آنهـا کمابیش قابل مناقشه می‌باشـد اما چون مفهوم محوری در همه آنها مفهـوم تبـدیل و تبـدل است‌خـوبست نخسـت توضـیح مختصـری پیرامـون آن بـدهیم هر چنـد تفصـیل مطلـب در مبحـث تغییر و حرکت‌خواهد آمد . (۴) تبدیل و تبدل به چند صورت قابل فرض است که مهمترین فرضـهای مربوط به این مبحث عبارت است از : الف- تبدیل و تبدل اعراض مانند تغییر یافتن رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی . لازم به تذکر است که بنظر امثال شیـخ اشـراق تبـدیل و تبـدل انواع از همین قبیل می‌باشد زیرا ایشان صورتهای نوعیه را از قبیل اعراض می‌دانند همچنین تبدیل شدن آب به بخار و بالعکس بنظر فیزیکـدانان جدیـد از قبیل دور و نزدیک شـدن ملکولها است نه از قبیل تغییرات جوهری . ب- پیدایش صورت جوهری جدیـد در مـاده ماننـد پیـدایش صورت نبـاتی در خاک بنا بر قول ارسـطوئیان که صورتهای نوعیه را از قبیل جواهر می‌داننـد . ج- زایل شـدن صورت جوهری حادث از ماده ماننـد تبدیل شدن نبات به خاک بنا بر قول ایشان . د- زایل شدن صورت جوهری سابق و پدید آمدن صورت جوهری دیگر مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریه ایشان . ه- تعلق جوهری مجرد به مـاده بـدون اینکه در آن حلول نمایـد زیرا حلول از ویژگیهـای مادیـات است ماننـد تعلق روح به بـدن . و- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان . با توجه به این اقسام سست بودن بیان اول روشن می‌شود زیرا اگر تبدیل و تبدل مربوط به اعراض جسم باشـد جوهر جسـمانی با فعلیت‌خودش محفوظ است و دیگر نیازی به فرض جوهر فاقـد فعلیت نیست همچنین اگر از قبیل تعلق نفس به بـدن یـا قطع تعلق آن باشـد صورت پنجم و شـشم جوهر بـدن بـا فعلیت‌خودش بـاقی است نیز در صورت دوم و سوم که صورت جوهری جدیدی در جسم حلول نماید یا از آن زایل شود جوهر سابق محفوظ است تنها در صورت چهارم جای چنین توهمی وجود دارد که بـا زایل شـدن صورت قبلی جوهر فعلیت‌داری باقی نمی‌مانـد پس امر مشترک بین آنها جوهر فاقـد فعلیت‌خواهـد بود . ولی باید بخاطر داشته باشیم که بنظر فلاسفه صورت جسمیه هیچگاه فاسد و زایل نمی‌شود و اگر هیولای اولی هم ثابت‌شود بقاء آن توام با بقاء صورت جسـمیه می‌باشد صـرفنظر از حرکت جوهریه که در جای خودش مورد بحث واقع خواهد شد با توجه به این نکته این سؤال مطرح می‌شود که اگر جسم را یک جوهر بسـیط غیر مرکب از ماده و صورت بـدانیم که صورت دیگری در آن حلول کند یا از آن زایـل شـود چـه اشـکال عقلی دارد . ممکـن اسـت بیـان دوم را پاسـخی از ایـن سـؤال تلقی کرد یعنی جسـم بـا فعلیت‌خـودش نمی‌تواند صورت جدیدی را بپذیرد بلکه باید دارای جزء دیگری باشد که خاصـیت ذاتی آن پذیرش باشد و ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را نداشـته باشـد . امـا بیـان دوم مبنی بر این است که حیثیتهـای قوه و فعل دو حیثیت عینی هسـتند و هر کـدام از آنها مابازاء خارجی خاصـی دارنـد و چون نمی‌توان وجود جسم را مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض دانست ناچار باید آن را مرکب از دو جوهر در ازاء این دو حیثیت بـدانیم . ولی اولاـ این مبنی قابل مناقشه است زیرا مفهوم قوه و فعل ماننـد دیگر مفاهیم اصـلی فلسـفه از قبیل معقولات ثانیه فلسـفی است که عقل با عنایت‌خاصی آنها را انتزاع می‌کند (۵) به دیگر سخن هنگامی که دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آنها فاقد دیگری است چنانکه هسته درخت فاقد میوه است ولی می‌تواند واجد آن بشود مفهوم قوه و قابلیت را به موجود اول نسبت می‌دهیم و هنگامی که واجـد آن شـد مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می‌کنیم پس این مفهومها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه دو چیز با یکدیگر بدست می‌آیند و مابازاء عینی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول را یک امر عینی بدانیم و بر اساس آن جوهر و یا حتی عرضی را اثبات کنیم که ماهیت آن ماهیت قوه و پذیرش باشد چنانکه اثبات رابطه علیت میان موجودات چنین اقتضائی را ندارد که موجودی دارای ماهیت علت‌یا معلول باشد و این نیز یکی از موارد خلط بین معقول اول و معقول ثانی است . حاصل آنکه جوهر جسمانی هنگامی که با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است مقایسه شود نسبت به حلول آن بالقوه نامیده می‌شود نه اینکه دارای یک جزء خارجی بنام قوه باشد . و ثانیا مقدمه دوم قابل منع است زیرا ممکن اسـت کسـی وجـود خـارجی جسم و نه مـاهیت آن را مرکب از یـک جوهر و تعـدادی از اعراض بدانـد مخصوصـا بنـا بر قول کسـانی که

اعراض را از شؤون و مراتب وجود جوهر می‌دانند پس بفرض اینکه هر یک از دو حیثیت قوه و فعل دارای مابازاء خارجی باشند می‌توان مابازاء حیثیت فعلیت را جوهر جسمانی و مابازاء حیثیت قوه را یکی از اعراض آن بحساب آورد . بیان سوم نیز دو مقدمه اساسی دارد یکی آنکه امکان استعدادی از قبیل اعراض خارجی و دارای مفهوم ماهوی است و دیگری آنکه عروض این عرض نیز محتاج به قوه و امکان قبلی است پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد . ولی این بیان نیز تمام نیست زیرا اولا امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی‌توان برای آن مابازاء عینی اثبات کرد مثلا معنای اینکه هسته درخت امکان استعدادی برای تبدیل شدن به درخت را دارد این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود تدریجا رشد می‌کند و ریشه و شاخ و برگ برمی‌آورد پس آنچه عینیت دارد هسته و آب و حرارت و امثال آنهاست و امر عینی دیگری بنام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد و در نتیجه نمی‌توان آن را از قبیل اعراض خارجی دانست . و ثانیا بفرض اینکه امکان استعدادی کیفیتی عینی باشد می‌توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و بدین ترتیب محظور تسلسل را دفع کرد بدون اینکه نیازی به اثبات قوه جوهری هیولای فاقد فعلیت باشد . بر این قول اشکالات دیگری نیز وارد است که برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و تنها این نکته را یادآور می‌شویم که موجودیت همگام با فعلیت داشتن است بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از اینروی اساسا فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد فرض صحیحی بنظر نمی‌رسد و فرض اینکه هیولی در سایه صورت فعلیت بیابد با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است‌سازگار نیست . ممکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولی نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جدا شدنی نیست و در عین حال در سایه علت وجوب بالغیر می‌یابد . ولی باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماهیت‌یک صفت عقلی محض است که مابازاء خارجی ندارد چنانکه خود ماهیت امری است اعتباری اما در مورد هیولی فرض این است که جوهری است‌خارجی که وجود آن قوه محض است و شاید به همین جهت صدرالمتالهین هیولی را امری عقلی و عدمی نامیده است دقت‌شود

خلاصه

۱- فرق اساسی نظریه ارسطوئیان با دیگران این است که آنان نخستین ماده را جوهری فاقد هر گونه فعلیت می‌شمارند بخلاف دیگران که برای ماده‌المواد هم فعلیت قائل هستند فعلیتی که در جریان تحولات باقی می‌ماند . ۲- با نفی هیولای ارسطوئی صورت جسمیه هم بعنوان نوع خاصی از جوهر نفی می‌شود . ۳- مشهور میان فلاسفه این است که صورتهای نوعیه غیر از نفوس جوهرهای جسمانی هستند که در جوهر دیگری حلول می‌کنند یعنی اجزاء آنها دقیقا بر یکدیگر منطبق می‌شود ولی شیخ اشراق به پیروی از فلاسفه قدیم آنها را از قبیل اعراض دانسته است . ۴- بنا بر انکار هیولای ارسطوئی اگر صورتهای نوعیه از قبیل اعراض شمرده شوند جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود و اگر صور نوعیه از قبیل جواهر حلول کننده در جسم باشند جوهر جسمانی به دو قسم منقسم می‌شود یکی جوهری که در جوهر دیگری حلول نمی‌کند جسم و دیگری جوهری که دارای محل جوهری است صورت . ۵- نخستین بیان برای اثبات هیولای بدون فعلیت این است که در جریان تحولاتی که برای اجسام پدید می‌آید و طی آنها فعلیت قبلی از بین می‌رود باید جوهر مشترکی بین آنها باشد که خودش فعلیتی نداشته باشد زیرا فرض این است که فعلیت قبلی نابود شده و اگر چنین جوهری نباشد لازمه‌اش این است که موجود قبلی بکلی نابود شده و موجود جدیدی از نیستی محض بوجود آمده باشد که هیچ رابطه حقیقی با موجود قبلی ندارد . ۶- اگر تحول اجسام در حقیقت تحول اعراض آنها باشد یا از قبیل تعلق و قطع تعلق نفس به بدن باشد یا اینکه صورت جدیدی بوجود بیاید یا از بین برود در همه این فرضها جوهر قبلی با فعلیت‌خودش باقی خواهد بود اما اگر از قبیل تبدیل عنصری به عنصر دیگر باشد جای چنین توهمی هست که فعلیت قبلی زایل شده است ولی در همین مورد هم به عقیده فلاسفه فعلیت جسم باقی است پس نیازی به فرض جوهر بی‌فعلیت نخواهد بود . ۷- بیان دوم این است که

جسم با فعلیت‌خودش نمی‌تواند فعلیت جدیدی را بپذیرد زیرا حیثیت فعلیت‌حیثیت وجدان و دارا بودن است و حیثیت قبول و پذیرفتن حیثیت قوه و فقدان و این دو حیثیت متباین هستند پس باید در ازاء هر یک از آنها جوهر خاصی وجود داشته باشد . ۸- این بیان نیز تمام نیست زیرا حیثیت قوه و قبول و فقدان امری است عقلی نه خارجی و چنین وصف عقلی مستلزم یک امر عینی و خارجی نیست و با تنزل می‌توان حیثیت فعلیت را همان جوهر جسمانی و حیثیت قوه و قبول را یکی از اعراض آن قلمداد کرد . ۹- بیان سوم این است که هر فعلیت جدیدی مسبوق به امکان استعدادی است که نوعی از انواع مقوله کیف بشمار می‌رود و فعلیت‌یافتن همین عرض هم نیاز به قوه و امکان قبلی دارد پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که حیثیت ذاتی آن قوه و استعداد باشد . ۱۰- جواب این است که امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی نه عرض خارجی و بفرض اینکه امری عینی می‌بود می‌توانستیم آن را معلول جوهر جسمانی بحساب آوریم به گونه‌ای که پیدایش آن نیازمند به عرض عینی دیگری بنام امکان استعدادی سابق بر آن نباشد . ۱۱- اساسا فرض موجود بی‌فعلیت همانند فرض موجود بی‌وجود فرض معقولی بنظر نمی‌رسد و اگر کسی بگوید که هیولی در سایه صورت حقیقه دارای فعلیت می‌شود و بطور کلی فاقد فعلیت نخواهد بود و به دیگر سخن صورت را واسطه در ثبوت حساب کند نه واسطه در عروض حیثیت ذاتی هیولی قوه محض بودن را ندیده گرفته است . ۱۲- اگر قوه بودن برای هیولی نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچگاه از آن جدا نمی‌شود و در عین حال در سایه علت متصف به وجوب بالغیر می‌گردد لازمه‌اش این است که هیولی امری اعتباری و بقول صدرالمتالهین امری عدمی باشد نه موجود حقیقی عینی

پی‌نوشت

۱- ر . ک : اسفار ج ۵ ص ۱۴۶ و مبدء و معاد ص ۲۶۵ . ۲- ر . ک : معتبر ابو البرکات ج ۳ ص ۲۰۰ . ۳- ر . ک : مطارحات ص ۲۸۴ و حکمه الاشراق ص ۸۸ . ۴- ر . ک : درس پنجاه و یکم . ۵- ر . ک : درس پنجاه و دوم .

درس چهل و هفتم

اعراض

شامل : نظریات فلاسفه درباره اعراض کمیت مقولات نسبی

نظریات فلاسفه درباره اعراض

چنانکه قبلا اشاره شد مشهور بین فلاسفه این است که جوهر جنس عالی و مقوله خاصی است که دارای انواع مختلفی می‌باشد اما عرض مقوله خاصی نیست بلکه مفهوم عامی است که از نه مقوله انتزاع می‌شود و حمل آن بر هر یک از آنها حمل عرضی است نه ذاتی . در برابر این قول می‌توان به سه قول دیگر اشاره کرد یکی قول میرداماد که عرض را مانند جوهر مقوله و جنس عالی می‌داند و آنچه را دیگران مقولات عرضی می‌نامند وی آنها را انواع عرض می‌شمارد قول دیگر این است که مقولات عبارتند از جوهر کمیت کیفیت نسبت اما سایر مقولات عرضی بحسب این قول انواعی از نسبت بشمار می‌روند و بالاخره قول شیخ اشراق (۱) این است که مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده بعلاوه حرکت . اما بنظر می‌رسد که اولا جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچکدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی بحساب آورد و ثانیا همانگونه که صدرالمتالهین تصریح فرموده حرکت از مفاهیم وجودی است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هیچ مقوله ماهوی می‌باشد و ثالثا بسیاری از آنچه بنام عرض خارجی و بعنوان مقوله یا نوعی از آن شمرده شده و از جمله همه مقولات نسبی هفتگانه از مفاهیم انتزاعی است و

هیچکدام از آنها از اعراض خارجی نیست تا مقوله ماهوی مستقل یا نوعی از مقولات بشمار آید . روشن است که بیان همه اقوال و نقد و بررسی آنها نیاز به بحثهای مفصلی دارد که چندان فایده‌ای بر آنها مترتب نمی‌شود از اینروی به بحث کوتاهی در این زمینه بسنده می کنیم

کمیت

مقوله کمیت به این صورت تعریف شده عرضی است که ذاتا قابل انقسام می‌باشد و قید ذاتا به این منظور آورده شده که تعریف شامل انقسام سایر مقولات نشود زیرا انقسام آنها بتبع انقسام کمیت‌حاصل می‌شود . کمیت بطور کلی به دو نوع متصل مقدار هندسی و منفصل عدد تقسیم می‌شود که هر کدام از آنها دارای انواع مختلفی است که در دو علم هندسه و حساب مورد بحث قرار می گیرند . لازم به تذکر است که فلاسفه نخستین عدد را دو می‌دانند که قابل انقسام به دو واحد است و یک را مبدا عدد می‌نامند ولی نوعی از اعداد بشمار نمی‌آورند . بنظر می‌رسد که به آسانی می‌توان پذیرفت که عدد مفهومی ماهوی نیست و در خارج غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می‌شوند معدودات چیزی بنام عدد تحقق نمی‌یابد مثلا هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد غیر از وجود خودش چیزی بنام وحدت در او بوجود نمی‌آید اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست مفهوم واحد از او انتزاع می‌شود همچنین هنگامی که فرد دیگری در کنار وی قرار می گیرد فرد دوم هم یک واحد است ولی ما ایشان را با هم در نظر می گیریم و مفهوم دو را به آنان نسبت می‌دهیم وگرنه میان آنها عرضی خارجی بنام عدد دو تحقق نمی‌یابد و راستی چگونه می‌توان عرض واحدی عدد دو قائم به دو موضوع باشد دقت‌شود و باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می‌نشیند از مجموع آنان عدد سه را انتزاع می کنیم اما چنان نیست که یک عرض عینی بنام دو نابود شده و عرض دیگری بنام سه بوجود آمده باشد و در همین حال می‌توانیم همان دو نفر سابق را در نظر بگیریم و عدد دو را به ایشان نسبت دهیم چنانکه می‌توانیم یکی از آنان را با فرد جدید الورود با هم در نظر بگیریم و آنها را دو نفر بنامیم . و از جمله شواهد بر اعتباری بودن مفهوم عدد این است که عارض خود اعداد و کسرهای آنها و مجموعه‌هایی از آنها می گردد و اگر عدد امری عینی می‌بود می‌بایست در موضوعات محدودی بی‌نهایت عدد تحقق داشته باشد همچنین عدد به مجردات و مادیات و امور حقیقی و اعتباری بطور یکسان نسبت داده می‌شود آیا می‌توان هنگامی که عدد را به مجردات نسبت می‌دهیم آن را عرضی مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می‌دهیم آن را عرضی مادی تلقی کنیم و آیا می‌توانیم هنگامی که عددی را به امور حقیقی نسبت می‌دهیم آن را امری حقیقی بدانیم اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری حمل می کنیم امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری صفت و عرضی حقیقی و عینی اثبات کنیم . اما کمیتهای متصل در ضمن بحث از مکان و زمان روشن شد که آنها از چهره‌های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارند و به اصطلاح جعل تالیفی و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی گیرد هر چند ذهن می‌تواند آنها را بعنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد با در نظر گرفتن این نکته می‌توان آنها را به یک معنی از اعراض اجسام بحساب آورد اما اعراضی که وجود آنها عین وجود جسم است و همه ماهیات آنها با یک وجود موجود می‌شوند و به دیگر سخن وجود اینگونه اعراض از شؤون وجود جوهر می‌باشد

مقولات نسبی

در میان مقولات دهگانه هفت مقوله عرضی هست که در هر کدام از آنها نوعی نسبت لحاظ شده و به همین جهت آنها را مقولات نسبی می‌نامند و درست به همین جهت است که بعضی از فلاسفه آنها را انواعی از مقوله نسبت‌یا اضافه دانسته‌اند مقولات نسبی عبارتند از : ۱- مقوله اضافه که از نسبت متکرر بین دو موجود حاصل می‌شود و به دو قسم متشابهه الاطراف و متخالفه الاطراف

منقسم می گردد قسم اول مانند اضافه برادری میان دو برادر یا اضافه همزمانی میان دو شیئی که در یک زمان وجود دارند و قسم دوم مانند اضافه پدرفرزندی میان پدر و فرزند یا اضافه تقدم و تاخر بین دو جزء زمان یا دو پدیده‌ای که در دو زمان بوجود می‌آیند . ۲- مقوله این کجایی که از نسبت بین شیء مادی و مکان آن حاصل می‌شود . ۳- مقوله متی چه وقتی که از نسبت بین موجود مادی و زمان آن بدست می‌آید . ۴- مقوله وضع که از نسبت بین اجزاء شیء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود مانند حالت ایستادن که از قرار گرفتن اجزاء بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد حاصل می‌شود یا حالت دراز کشیدن که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر بصورت افقی انتزاع می گردد . ۵- مقوله جده یا ملک که از نسبت‌شیء به چیزی که کمابیش بر آن احاطه دارد بدست می‌آید مانند حالت پوشیدگی بدن بوسیله لباس یا پوشیدگی سر بوسیله کلاه . ۶- مقوله ان یفعل که حکایت از تاثیر تدریجی فاعل مادی در ماده منفعل دارد مانند اینکه آفتاب تدریجا آب را گرم می کند . ۷- مقوله ان ینفعل که حکایت از تاثر تدریجی ماده منفعل از فاعل مادی دارد مانند اینکه آب تدریجا بوسیله آفتاب گرم می‌شود . لازم به تذکر است که همه این مقولات بجز مقوله اضافه مختص به مادیات هستند زیرا زمانداری و مکانداری مخصوص مادیات است و نسبت بین اجزاء و لحاظ جهت میان آنها نیز تنها در اجسام تصور می‌شود همچنین احاطه لباس و مانند آن ویژه موجودات مادی است نیز تاثیر و تاثر تدریجی فقط در میان اشیاء مادی تحقق می‌یابد اما مقوله اضافه مشترک بین مادیات و مجردات است و می‌توان مصادیقی از آن را در میان مادیات یافت مانند اضافه بالا پایین بین دو طبقه ساختمان و می‌توان اضافاتی را در میان مجردات در نظر گرفت مانند تقدم سرمدی الهی بر سایر مجردات و معیت دهری در میان عقول چنانکه می‌توان یک طرف اضافه را موجود مجرد و طرف دیگر را موجود مادی قرار داد مانند تقدم وجودی علت مجرد بر معلول مادی . اما بنظر می‌رسد که هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی معقولات اولی نیستند و بهترین دلیل آن این است که نسبت دادن موجودی به موجود دیگر بستگی به شخص نسبت دهنده دارد که آنها را با یکدیگر مقایسه می کند و مفهومی که در گروه مقایسه و نسبت‌سنجی باشد نمی‌تواند از یک امر عینی و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنی حکایت کند . مثلا نسبت برادری بین دو برادر یا نسبت پدرفرزندی میان پدر و فرزند یک امر عینی نیست که میان آنها بوجود بیاید بلکه ذهن با در نظر گرفتن این که دو نفر از یک پدر و مادر بوجود آمده‌اند و در این جهت‌شریک هستند اضافه متشابهه الاطرافی بنام برادری را انتزاع می کند و با در نظر گرفتن اینکه پدر علت اعدادی برای پیدایش فرزند است نه بالعکس اضافه متخالفه الاطرافی بنام پدرفرزندی را انتزاع می کند و چنان نیست که با تولد فرزند امر عینی دیگری بنام اضافه پدرفرزندی میان آنها تحقق یابد یا پس از تولد فرزند دوم امر خارجی دیگری بنام اضافه اخوت میان دو فرزند پدید آید . همچنین مفاهیم بزرگی و کوچکی بزرگتری و کوچکتری دوری و نزدیکی دورتری و نزدیکتری تساوی همزمانی و . . . همه از مفاهیمی است که با نسبت‌سنجی بدست می‌آیند و هیچکدام از آنها مابازاء عینی ندارد هر چند هر یک از آنها منشا انتزاع خاصی دارد و نمی‌توان به دلخواه هر مفهوم اضافی و نسبی را به هر چیزی نسبت داد . از جمله شواهد اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در رابطه خدای متعال با انواع مخلوقاتش صدق می کند و از سوی دیگر بین دو امر اعتباری و بین یک موجود و یک معدوم و حتی میان دو امر ممتنع الوجود نیز برقرار می‌شود و روشن است که خدای متعال معروض هیچ عرضی واقع نمی‌شود و همچنین امور اعتباری و معدومات نمی‌توانند متصف به صفات عینی و خارجی شوند . با دقت در سایر مقولات نسبی نیز روشن می‌شود که غیر از طرفین نسبت که منشا انتزاع این مفاهیم هستند امر عینی دیگری بنام نسبت‌خارجی وجود ندارد چه رسد به اینکه در اثر نسبت هیئت‌خاصی هم برای موضوع پدید آید و اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست چنانکه امر در همه معقولات ثانیه فلسفی به همین منوال است

خلاصه

۱- درباره اعراض چهار قول وجود دارد : الف- قول میرداماد که عرض مانند جوهر جنس عالی است و دارای نه نوع کلی می‌باشد . ب- قول مشهور که هر یک از نه مقوله عرضی جنس عالی است و حمل عرض بر آنها حمل ذاتی نیست . ج- قول صاحب بصائر عمر بن سهلان ساوجی که مقولات عرضی عبارتند از کمیت کیفیت نسبت و مقولات نسبی انواعی از نسبت بشمار می‌روند . د- قول شیخ اشراق که مقولات عرضی عبارتند از سه مقوله نامبرده بعلاوه حرکت . ۲- مفهوم جوهر و عرض از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و جنس برای هیچ ماهیتی نیست . ۳- مفهوم حرکت مفهومی است که از وجود سیال انتزاع می‌شود و از قبیل مفاهیم ماهوی نیست . ۴- کمیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت می‌باشد . ۵- کمیت به دو قسم کلی منقسم می‌شود متصل مقدار هندسی و منفصل عدد . ۶- از نظر فلاسفه واحد مبدا عدد است نه نوعی از اعداد . ۷- عدد را نمی‌توان عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست زیرا با افزودن واحدی بر واحد دیگر هیچ امر عینی دیگری در آنها تحقق نمی‌یابد نیز عدد اشیاء با اختلاف لحاظها و اعتبارات تغییر می‌کند . ۸- شاهد دیگر بر اعتباری بودن عدد نسبت دادن آن به مجردات و مادیات و به امور خارجی و ذهنی و اعتباری بطور یکسان است . ۹- کمیت متصل در واقع چهره‌ای از وجود جوهر مادی و شانی از شؤون آن است . ۱۰- مقولات نسبی عبارتند از اضافه این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل . ۱۱- مقوله اضافه مشترک بین مجردات و مادیات است ولی سایر مقولات نسبی مخصوص مادیات می‌باشند . ۱۲- اضافه به دو قسم کلی تقسیم می‌شود اضافه متشابهه الاطراف مانند اخوت و اضافه متخالفه الاطراف مانند ابوت و بنوت . ۱۳- هیچیک از مفاهیمی که بنام مقولات نسبی نامیده می‌شوند از مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند زیرا همگی مشتمل بر مفهوم نسبت هستند و نسبت مابازاء عینی ندارد . ۱۴- از جمله شواهد بر اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در مورد خدای متعال و از سوی دیگر در مورد اعتباریات و حتی معدومات و ممتنعات نیز صدق می‌کند . ۱۵- اعتباری بودن این مفاهیم بدان معنی نیست که بطور گزاف و به دلخواه می‌توان به اشیاء مختلف نسبت داد بلکه بدین معنی است که دارای منشا انتزاع هستند ولی خودشان مابازاء عینی ندارند . ۱۶- اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل ماهیت بودن آنها نیست چنان که اتصاف به سایر معقولات ثانیه فلسفی هم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست

پی‌نوشت

۱- ر . ک : تلویحات ص ۱۱ .

درس چهل و هشتم

کیفیت

شامل : مقوله کیف کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص به کمیات کیف استعدادی نتیجه گیری

مقوله کیف

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد مانند حالات شادی و اندوه ترس و امید لذت و درد شوق و نفرت محبت و عداوت و . . . . همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می‌کند که غالبا تغییر پذیرند مانند رنگها مزه‌ها بویها صداها و . . . . فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته آن را کیفیت و چگونگی نامیده‌اند و آن را جنسی برای همه آنها انگاشته به این صورت تعریف کرده‌اند کیفیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت نیست و مشتمل بر معنای نسبت نیز نمی‌باشد و در واقع آن را با سلب ویژگیهای کمیت و مقولات

نسبی معرفی کرده‌انـد . ولی به نظر می‌رسـد که صـرفنظر از مناقشه‌ای که بطور کلی در دسـتگاه جنس و فصل ارسـطوئی وجود دارد کیفیت را نبایـد جزء ماهیت این اعراض مختلف مادی و مجرد بحساب آورد بلکه بایستی آن را مانند مفهوم حالت و هیئت و عرض از مفـاهیم عـام انتزاعی دانست که بصورت حمـل عرضـی بر تعـدادی از امور مختلف الحقیقه اطلاـق می‌شود . به هر حـال در میـان مقولاـت عرضـی آنچه را می‌تـوان بطـور قطع و یقین عرض خـارجی و دارای مابـازاء عینی دانست مقـوله کیف است که بعضـی از مصادیق آن با علم حضوری خطا ناپـذیر درک می‌شود . فلاسـفه بر اساس اسـتقراء مقوله کیف را به چهار نوع کلی تقسـیم کرده‌اند کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص به کمیات کیف استعدادی

کیف نفسانی

کیف نفسـانی عرضـی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می‌شود و تاکنون جـدول دقیق و کاملی از انواع آن بـدست نیامـده است فلاسـفه علم قـدرت اراده و کراهت لـذت و الم حالاـت انفعـالی و عـادات و ملکات نفسانی را از جمله کیفیات نفسانی بشـمار آورده‌انـد و بحثهایی پیرامون آنها انجام داده‌اند که بیشتر مربوط به علم النفس می‌باشد . همچنانکه اشاره شد یقینی‌ترین انواع کیف کیفیـات نفسـانی است که بـا علم حضـوری و تجربه درونی شـناخته می‌شونـد و حـتی امثـال هیـوم که بسـیاری از مسـلمات را مورد تشـکیک قرار داده‌انـد وجود این دسـته از کیفیـات را یقینی و غیر قابـل انکـار دانسـته‌اند . در میـان اقسام کیف نفسانی آنچه ارتباط بیشتری با مباحث فلسـفی دارد علم است و از اینروی بحث مستقلی درباره آن خواهیم داشت و در درجه دوم اراده و قدرت و اختیار قرار دارد که در درس سـی و هشـتم بحثهایی پیرامون آنها انجام گرفت و توضـیحات بیشتری در مبحث صـفات خدای متعال درباره آنها خواهد آمد

کیف محسوس

منظور از کیف محسوس آن دسـته از کیفیات مادی است که بوسـیله حواس ظاهری و انـدامهای حسـی درک می‌شونـد . فلاسـفه بر اساس نظریه‌ای که در علوم طبیعی قـدیم مورد قبول بوده و حواس ظاهری را پنـج نوع می‌دانسـته‌اند کیف محسوس را به پنـج دسـته تقسـیم می‌کرده‌انـد و رنگ و نور را از کیفیات دیـدنی و صـداها را کیفیات شـنیدنی و مزه‌ها را کیفیات چشـیدنی و بویها را کیفیت بوییـدنی و سـردی و گرمی و زبری و نرمی را از کیفیات لمس‌کردنی می‌شـمرده‌اند اما در روانشناسـی جدیـد حواس دیگری غیر از حواس پنجگـانه معروف اثبات شـده که بایـد در دسـته‌بندی کیفیات محسوس مورد توجه قرار گیرد . اثبات وجود کیفیات محسوس در خـارج از ظرف ادراک به آسانی کیف نفسانی نیست زیرا علم حضوری به آنها تعلق نمی‌گیرد و برای پاسـخ به این سؤال که آیا آنچه را ما بعنوان حالاتی از اشـیاء مادی درک می‌کنیم در متن خارج هم به همین صورت وجود دارد یا نفس ما در اثر یک سلسـله از فعـل و انفعالاـت فیزیکوشـیمیایی و فیزیولـوژیکی که در بـدن انجـام می‌گیرد مسـتعد درک این امـور در درون خویش می‌شود و نمی‌توان عین آنها را در جهان ماده اثبات کرد برای پاسـخ صـحیح به این سؤال بایـد از براهینی اسـتفاده کرد که بعضـی از مقدمات آنهـا از علوم تجربی گرفته می‌شود و اثبات قطعی اینگونه مقـدمات در گرو پیشـرفت علوم مربوطه می‌باشـد بعنوان مثال هنوز ماهیت انرژیهـا و رابطه ماده و انرژی بصورت یقینی شـناخته نشـده و از اینروی نمی‌توان تحلیل فلسـفی یقینی درباره آنها ارائه داد . فلاسـفه پیشـین برای نور و حرارت واقعیتی جز همان حالت و عرضـی که بوسـیله انـدامهای حسـی درک می‌شود قائل نبودند و از این جهت آنها را ذاتا بسیط و تجزیه ناپذیر می‌انگاشتند ولی بر اساس بعضی از نظریات فیزیک جدید باید آنها را از قبیل جواهر مادی بحساب آورد و هر چنـد در اصـطلاح فیزیک آنها را انرژی می‌نامند و در مقابل ماده قرار می‌دهند اما چون معتقدند که ماده از تراکم انرژی بوجود می‌آید و در اثر تجزیه و تشـعشع تبدیل به انرژی می‌شود باید انرژی را هم از نظر فلسفی جزء اجسام بحساب آورد زیرا محال

است که جسم از غیر جسم ترکیب شود یا در اثر تجزیه تبدیل به چیزی شود که جوهر دارای امتداد جسم نباشد . اما مطلب در اینجا خاتمه نمی‌یابد و با دقت بیشتر روشن می‌شود که آنچه مورد درک مستقیم قرار می گیرد جوهر نور و حرارت نیست بلکه صفت روشن بودن و گرم بودن آنهاست و در اینجا سئوال سابق تکرار می‌شود که آیا این کیفیات محسوس به همانگونه که در ظرف ادراک منعکس می‌شوند در خارج هم به همین صورت وجود دارند یا نه

کیف مخصوص به کمیت

فلاسفه یک دسته دیگر از کیفیات را بنام کیفیت مخصوص به کمیات نامیده‌اند که بخشی از آنها مانند فردیت و زوجیت از اوصاف عدد و بخشی دیگر مانند مستقیم بودن و منحنی بودن از اوصاف موضوعات هندسی بشمار می‌روند . ظاهرا نکته‌ای که این دسته از کیفیات را دسته مستقلی بحساب آورده‌اند و آنها را در عداد کیفیات محسوسه نشمرده‌اند این است که مستقیما مورد ادراک حسی قرار نمی گیرند . اما اوصاف اعداد را با توجه به اینکه خود عدد امری اعتباری و فاقد مابازاء خارجی است نمی‌توان اموری حقیقی و اعراضی خارجی دانست و اما اوصاف موضوعات هندسی مانند مستقیم بودن و منحنی بودن خط و مستوی یا مقعر یا محدب بودن سطح مفاهیمی است انتزاعی که با چند واسطه از نحوه وجود اجسام انتزاع می‌شود مخصوصا با توجه به اینکه خود خط و سطح در واقع حدود عدمی اجسام هستند که ذهن انسان با مسامحه آنها را ماهیاتی موجود در خارج تلقی می کند . بنابر این بسختی می‌توان این دسته از کیفیات را بعنوان اعراض خارجی و دارای مابازاء عینی قلمداد کرد و حد اکثر باید آنها را از اعراض تحلیلیه بحساب آورد

کیف استعدادی

چهارمین قسمی که فلاسفه برای مقوله کیف قائل شده‌اند کیفیت استعدادی است که آن را به این صورت تعریف کرده‌اند کیفیتی است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی در موضوع آن رجحان می‌یابد و گاهی آن را امکان استعدادی می‌نامند در مقابل سایر اقسام امکان مانند امکان ذاتی و امکان وقوعی (۱) . زیرا سایر معانی امکان از معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم غیر ماهوی است بخلاف امکان استعدادی که آن را ماهیتی از مقوله کیف می‌شمارند . دلیلی که برای عینی بودن کیفیت استعدادی آورده‌اند این است که متصف به صفات وجودی مانند قرب و بعد و شدت و ضعف می‌شود مثلا ـ استعداد نطفه برای دارا شدن روح دورتر و ضعیفتر از استعداد جنین کامل است و استعداد هسته درخت برای تبدیل شدن به درخت نزدیکتر و قویتر از استعداد خاک است و اگر امکان استعدادی هم مفهومی عقلی می‌بود مانند سایر اصطلاحات امکان قابل اتصاف به اینگونه صفات نمی‌بود . برای ارزشیابی این دلیل لازم است به کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم استعداد و نسبت دادن آن به بعضی از موجودات خارجی بعنوان وصف ویژه‌ای برای آنها اشاره کنیم . انسان با تجاربی که در مورد تحولات اشیاء خارجی دارد بخوبی درمی‌یابد که پیدایش هر پدیده عینی در گرو تحقق شرایط ویژه و زایل شدن موانع خاصی است که معمولا بطور تدریجی حاصل می‌شود مثلا تبدیل شدن آب به بخار مشروط به درجه حرارت معینی است که تدریجا در آب پدید می‌آید و روییدن گیاه در زمین شوره‌زار مشروط به برطرف شدن مواد زیانبار و فراهم شدن مواد سودمند و رطوبت و حرارت لازم است که همگی آنها یکباره تحقق نمی‌پذیرد . با توجه به این روابط علت و معلولی و لزوم تحقق شرایط وجودی و عدمی هنگامی که ماده علت مادی پدیده را نسبت به فعلیت مورد نظر می‌سنجیم اگر همه شرایط لازم فراهم و همه موانع مرتفع باشد آن را کاملا مستعد و آماده برای دریافت فعلیت جدید می‌نامیم و اگر بعضی از شرایط وجودی حاصل نباشد یا بعضی از موانع برطرف نشده باشد استعداد آن را دور و ضعیف می‌شماریم و اگر تنها بعضی از شرایط یا اکثر موانع موجود باشد استعداد آن را بسیار دور و ضعیف می‌خوانیم . حاصل آنکه در ماده‌ای که استعداد

پـذیرش فعلیت جدیـد را دارد بجز تحقق شـرایط و برطرف شدن موانع امر عینی دیگری بنام اسـتعداد حاصل نمی‌شود بلکه اسـتعداد مفهومی است عقلی که از تحقق شـرایط و ارتفـاع موانع انتزاع می‌شود و شاهـدش این است که تـا مقـایسه‌ای بین دو موقعیت‌سابق و لاحق انجام نگیرد این مفهوم انتزاع نمی‌شود و کار بردن تعبیراتی مانند نزدیک و دور شدید و ضعیف کامل و ناقص و مانند آنها در مورد اسـتعداد از روی استعاره و نشانه‌ای از کثرت و قلت‌شرایط و موانع است . جالب این است که صدرالمتالهین علی رغم اینکه در باب جواهر و اعراض و پاره‌ای از موارد دیگر از سایر فلاسـفه پیروی کرده و امکان اسـتعدادی را نوعی از مقوله کیف بشـمار آورده در بعضـی از موارد به این حقیقت اعتراف کرده است که مفهوم اسـتعداد از برطرف شـدن موانع و اضـداد انتزاع می‌شود از جمله در اسـفار می‌فرمایـد بـازگشت امکـان اسـتعدادی به زوال مـانع و ضـد است که اگر بطور کلی زایـل شود قوه قریب و اگر بطور نـاقص برطرف گردد قوه بعیـد نامیده می‌شود (۲) . وی همچنین در کتـاب مبـدا و معاد (۳) عبـارتی دارد که تقریبا صـریح در این است که اسـتعداد مفهومی انتزاعی و از معقولاـت ثـانیه می‌باشـد و منظور از وجود آن در خـارج همین است که اشـیاء خارجی متصف به آن می‌شوند

نتیجه‌گیری

با بحثهایی که درباره جواهر و اعراض انجام گرفت این نتایـج بدست آمد : ۱- مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسـفی است نه از قبیل معقولات اولی و مفاهیم ماهوی بنابر این نباید آنها را جنس و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد . ۲- جواهر مجرده عبارتند از مجردات تام عقول طولیه و عرضـیه جوهر نفسانی جوهر مثالی و اما جوهر مادی همان جوهر جسـمانی است و بنابر اینکه صور نوعیه از قبیـل جـواهر باشـند به دو قسم فرعی جسم صـورت نـوعیه منقسم می‌شود . ۳- در میـان مفاهیمی که بنام مقولات عرضـی نامیـده شده‌انـد کیف نفسـانی و کیف محسوس را می‌توان از قبیـل مفاهیم ماهوی و دارای مابازاء عینی دانست و کمیت متصل را که شامل مقادیر هندسـی و زمان می‌شود باید از اعراض تحلیلیه و حاکی از ابعاد وجود اجسام بشمار آورد نیز کیفیات مخصوص به کمیات را می‌توان از اعراض تحلیلیه محسوب داشت اما سایر اقسام عرض از قبیل مفاهیم عقلی و انتزاعی هسـتند که تنها منشا انتزاع آنها وجود خارجی دارد نه خود آنها بعنوان اقسام مسـتقلی از عرض . ۴- شـش مقوله از مقولات نه‌گانه عرضی این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل و همچنین کمیت متصل و کیف مخصوص به آن و کیفیات محسوسه مختص به مادیات هستند و کمیت منفصل عدد و اضافه مشـترک بیـن مادیـات و مجردات می‌باشـند و کیـف نفسـانی ویژه جـوهر نفسـانی مجرد است . امـا مفـاهیم مشـترک بین مادیـات و مجردات کم منفصـل و اضـافه اموری اعتبـاری و انتزاعی هسـتند و همین اشتراکشـان بین مادیات و مجردات یکی از نشانه‌های عینی نبودن آنهـاست زیرا مـاهیت واحـد نمی‌توانـد گاهی مادی و گاهی مجرد باشـد و اما کیف ماهیت واحـدی نیست بلکه مفهوم عامی اسـت که بر چنـد مـاهیت مختلفه الحقیقه اطلاـق می‌شـود و بعضـی از آنهـا مخصـوص مادیـات و بعضـی دیگر مخصـوص مجردات می‌باشد . ۵- اعراض تحلیلی مانند کمیات متصل و کیفیات آنها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها اینگونه اعراض را بایـد از شؤون وجود جوهر بحساب آورد که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسـیط هسـتند اما اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی وجود عرضی ویژه‌ای دارند و جعل آنها تالیفی است و اما اعداد و مقولات نسبی و کیف استعدادی از مفاهیم عقلی هستند و جعـل حقیقی به آنها تعلق نمی‌گیرد . ۶- ضـمنا دانسـته شد که اگر مفهومی یکی از این نشانه‌ها را داشـته باشد ماهوی نخواهد بود : الف- بر مجرد و مادی بطور یکسان حمل شود ماننـد عدد . ب- عین همان مفهوم بر خودش حمل شود چنانکه عدد دو بار دیگر بر دو عـدد دو حمل می‌شود . ج- مشترک بین واجب الوجود و ممکنات باشـد ماننـد اضافات . د- مشـتمل بر معنای نسـبت باشد مانند همه مقولات نسبی . ه- با اختلاف لحاظ و بدون تغییری در خارج تغییر یابد مانند بالا و پایین

خلاصه

۱- کیفیت به این صورت تعریف شده است عرضی است که ذاتا قابل قسمت و نسبت نیست . ۲- کیفیت به چهار قسم تقسیم شده است کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص بکمیات کیف استعدادی . ۳- کیف نفسانی کیفیتی است مجرد که تنها عارض جوهر نفسانی می‌شود و وجود آن از یقینی‌ترین موجودات می‌باشد زیرا با علم حضوری درک می گردد . ۴- کیف محسوس کیفیتی است مادی که با حواس ظاهری درک می‌شود و اثبات وجود آن بصورتی که در ظرف ادراک منعکس می گردد نیازمند به براهین تجربی است . ۵- کیف مخصوص به کمیات عبارت است از صفاتی که به اعداد و مقادیر هندسی نسبت داده می‌شود اما صفات اعداد به تبعیت از خود آنها اموری اعتباری هستند و اما صفات کمیات متصل و اشکال هندسی را می‌توان از عوارض تحلیلیه بشمار آورد . ۶- کیف استعدادی کیفیتی است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی رجحان می‌یابد . ۷- دلیل عینی بودن آن را اتصاف به قرب و بعد دانسته‌اند چنانکه استعداد نطفه برای دارا شدن روح بعید و استعداد جنین کامل قریب است . ۸- مفهوم استعداد از مقایسه ماده با فعلیتی که در آن تحقق می‌یابد بدست می‌آید و در خارج جز فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی امر عینی دیگری بنام استعداد وجود ندارد . ۹- اتصاف استعداد به قرب و بعد از روی تشبیه و استعاره است و دلیل وجود عینی برای آن نمی‌شود . ۱۰- صدرالمتالهین در پاره‌ای از موارد تصریح کرده است به اینکه بازگشت استعداد به زوال مانع و ضد است و اگر موانع پیدایش پدیده‌ای بطور کلی زایل شد استعداد ماده برای پدیده مزبور قریب خواهد بود و اگر بعضی از موانع باقی باشد استعداد آن بعید شمرده می‌شود و معنای وجود خارجی استعداد اتصاف شیء خارجی به آن می‌باشد . ۱۱- مفهوم جوهر و مفهوم عرض از مفاهیم ماهوی نیستند و نمی‌توان آنها را جنس عالی و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد . ۱۲- جواهر مجرد عبارتند از عقول نفوس جواهر مثالی و اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است که می‌توان آن را به دو قسم جسم و صورت نوعیه تقسیم کرد . ۱۳- کیف نفسانی و کیف محسوس از اعراض خارجی و کمیت متصل و کیفیت مخصوص به آن از عوارض تحلیلی و سایر اقسام مقولات عرضی از مفاهیم اعتباری و انتزاعی هستند . ۱۴- شش قسم از مقولات نسبی این متی جده وضع ان یفعل ان ینفعل و کمیت متصل و کیف محسوس و کیف مخصوص به کمیات متصل از اوصاف مادیات هستند و کیف نفسانی ویژه جوهر نفسانی مجرد می‌باشد و عدد و اضافه مشترک بین مادیات و مجردات بشمار می‌روند . ۱۵- اعراض تحلیلی از شؤون وجود جوهرند که یک جعل بسیط به آنها و موضوعاتشان تعلق می گیرد و اعراض خارجی وجود عرضی ویژه‌ای دارند که متعلق جعل تالیفی می‌باشد و اما به عدد و مقولات نسبی جعل حقیقی تعلق نمی گیرد خواه بسیط فرض شود و خواه تالیفی . ۱۶- از جمله نشانه‌های مفاهیم غیر ماهوی حمل آنها بر خدای متعال و بر مجردات و مادیات بطور یکسان و بر خودشان و تغییر یافتن آنها به صرف لحاظ و اعتبار و اشتمال آنها بر مفهوم نسبت است

پی‌نوشت

۱- امکان ذاتی وصفی استعقلی برای ماهیت از این نظر که ذاتا اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و هیچکدام از آنها برای آن ضرورتی ندارد و امکان وقوعی وصف عقلی دیگری است برای ماهیت از این نظر که علاوه بر اینکه وجود آن ذاتا محال نیست مستلزم امر محال دیگری هم نمی‌باشد . ۲- ر . ک : اسفار ج ۲ ص ۳۷۶ . ۳- ر . ک : مبدء و معاد ملا صدرا ص ۳۱۸ - ۳۱۹ .

درس چهل و نهم

حقیقت علم

شامل : مقدمه اشاره‌ای به اقسام علم حقیقت علم حضوری ماهیت علم حصولی تجرد ادراک

مقدمه

درباره علم مباحث مختلفی قابل طرح است که اکثر آنها مربوط به شناخت‌شناسی است و در این کتاب نیز در بخش شناخت‌شناسی به اهم آنها اشاره شد اما بحثهای دیگری از نقطه نظر هستی‌شناسی طرح می‌شود و فلاسفه به مناسبتهایی آنها را در ابواب مختلف فلسفه ذکر کرده‌اند و صدر المتالهین مبحث مستقلی را به بحث در پیرامون مسائل علم اختصاص داده است از جمله آنها بحث درباره تجرد علم و عالم است که با مبحث مجرد و مادی مناسبت بیشتری دارد و به همین جهت ما آن را در این بخش ذکر می کنیم و به دنبال آن مسئله اتحاد عالم و معلوم را می‌آوریم . درباره هستی‌شناسی علم سؤالهایی طرح می‌شود مانند اینکه حقیقت علم چیست و آیا همه اقسام آن ماهیت واحدی دارد و دست کم مندرج در مقوله خاصی است‌یا نه و آیا همه اقسام آن مجرد است‌یا همه آنها مادی است و یا بعضی از آنها مجرد و بعضی دیگر مادی است . برای پاسخ به اینگونه پرسشها لازم است نخست نظری به اقسام علم بیفکنیم اقسامی که در بخش شناخت‌شناسی تا حدودی مورد بحث قرار گرفت

اشاره‌ای به اقسام علم

آگاهی از موجودی یا بدون وساطت صورت و مفهومی حاصل می‌شود که آن را علم حضوری می‌نامند و یا با وساطت صورت حسی و خیالی یا مفهوم عقلی و وهمی تحقق می‌یابد که آن را علم حصولی می‌خوانند و مخصوص نفوس متعلق به ماده می‌باشد و مرتبه‌ای از وجود نفس بنام ذهن ظرف گونه‌ای برای علم حصولی بشمار می‌رود که خود آن دارای مراتب و شؤون مختلفی است و بعضی از مراتب آن اشراف بر مرتبه دیگر پیدا می کند به طوری که مرتبه پایینتر حکم خارج را نسبت به ذهن می‌یابد و علم دیگری به آن تعلق می گیرد چنانکه در درس نوزدهم گذشت آگاهی انسان از یک واقعیت نفس الامری بصورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود که ساده‌ترین شکل آن قضیه حملیه است و به نوبه خود به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه و سایر اقسام قضایا منقسم می گردد . در قضیه حملیه دست کم دو مفهوم ذهنی وجود دارد که یکی موضوع و دیگری محمول آن را تشکیل می‌دهد و انسان نسبتی را بین آنها در نظر می گیرد و حکم به ثبوت در قضیه موجبه و یا عدم ثبوت در قضیه سالبه می‌نماید هر چند در این زمینه اختلافاتی وجود دارد که در درس چهاردهم به آنها اشاره شد . حکم یا تصدیق به اصطلاح خاص در صورتی تحقق می‌یابد که شخص اعتقاد به مفاد قضیه داشته باشد هر چند اعتقادی ظنی باشد ولی اعتقاد شخص همیشه مطابق با واقع نیست و حتی گاهی انسان اعتقاد جزمی و قطعی به مطلبی پیدا می کند که مخالف با واقع است و در این صورت آن را جهل مرکب می‌نامند . با توجه به این نکات علم حصولی را می‌توان از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار داد و به بحث پیرامون هر یک از امور یاد شده بطور جداگانه پرداخت اما آنچه معمولا مورد بحث واقع می‌شود تجرد ادراک بویژه ادراک عقلی است

حقیقت علم حضوری

در علم حضوری ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شؤون وجود اوست و شبیه عوارض تحلیلیه اجسام است که از شؤون وجود آنها بشمار می‌رود به دیگر سخن همانگونه که امتداد امری جدای از وجود جسم نیست بلکه مفهومی است که ذهن با فعالیت تحلیلی خودش آن را بدست می‌آورد علم حضوری هم وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم بدست می‌آید و مصداق آن در مورد خدای متعال ذات مقدس اوست که نه جوهر است و نه عرض و در مورد مخلوقات عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنهاست و طبعا چنین علمی عرض و کیفیت نخواهد بود . برای علم حضوری اقسامی تصور می‌شود که بعضی از آنها مورد اتفاق

همه فلاسفه اسلامی است و بعضی دیگر مورد اختلاف می‌باشد . توضیح آنکه معلوم در علم حضوری گاهی خود ذات عالم است مانند علم به خویش در نفوس و مجردات تام و در این صورت عالم و معلوم تعدد وجودی نخواهند داشت و اختلاف عالمیت و معلومیت اعتباری و تابع لحاظ ذهن خواهد بود و این همان قسمی از علم حضوری است که مورد اتفاق همه فلاسفه اعم از مشائی و اشراقی می‌باشد و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدد وجودی دارند اما نه به گونه‌ای که یکی از آنها بکلی منعزل و مستقل از دیگری باشد بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است مانند علم علت هستی‌بخش به معلول و بالعکس بدین ترتیب دو قسم دیگر برای علم حضوری بدست می‌آید یکی علم علت مفیضه به معلول و دیگری علم معلول به آن . این دو قسم مورد قبول اشراقیین و صدر المتالهین و پیروانش می‌باشد و همگی ایشان در این جهت متفقاند که علم حضوری معلول به علت مخصوص معلول مجرد است زیرا وجود مادی عین پراکندگی در پهنه زمان و مکان است و حضوری ندارد تا ذات علت را بیابد اما در مورد علم حضوری علت به معلول نیز صدر المتالهین و بعضی از پیروان وی معتقدند که در این قسم هم باید معلول مجرد باشد و اساسا علم به موجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی‌گیرد زیرا اجزاء پراکنده آن در گستره زمان و مکان حضوری ندارند تا ذات عالم آنها را بیابد اما بعضی دیگر مانند محقق سبزواری چنین شرطی را در این قسم معتبر ندانسته معتقدند که غایب بودن اجزاء مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با اینکه نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشته باشند چنانکه پراکندگی موجودات زمانی در ظرف زمان منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد و حق همین قول است . قسم چهارمی نیز برای علم حضوری تصور می‌شود و آن علم دو معلول هم رتبه مجرد نسبت به یکدیگر است ولی اثبات این قسم بوسیله برهان مشکل است . حاصل آنکه در همه اقسام علم حضوری علم عین ذات عالم و مجرد است و طبعا از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست هر چند ممکن است معلوم جوهر باشد یا عرض و طبق نظریه مورد تایید مجرد باشد یا مادی

ماهیت علم حصولی

بدون شک علم بمعنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک مانند آنها از حالات و کیفیات نفسانی و مثل سایر اقسام کیف نفسانی مجرد از ماده می‌باشد زیرا معنی ندارد که عرض مادی در موضوع مجرد تحقق یابد و اما قضاوت درباره علم بمعنای قضیه منطقی و اجزاء آن احتیاج به دقت بیشتری دارد زیرا همانگونه که اشاره شد قضیه از امور مختلفی تشکیل می‌شود که بطور سربسته نمی‌توان همه آنها را کیف نفسانی دانست و شاید یکی از علل اختلاف در سخنان بعضی از فلاسفه همین باشد که در موردی نظر ایشان به بعضی از اجزاء قضیه بوده و در مورد دیگری به بعضی دیگر از آنها نظر داشته‌اند . به هر حال ارکان قضیه حملیه که همان موضوع و محمول باشد دو مفهوم مستقلی است که هر کدام بطور جداگانه و بدون نیاز به تصور چیزی دیگر قابل ادراک می‌باشد اما وضع در نسبت و حکم به گونه دیگری است زیرا اینها بدون تصور موضوع و محمول تحقق نمی‌یابند و مفهوم آنها از قبیل معانی حرفی و ربطی است از سوی دیگر مفهوم موضوع و محمول حاکی از جوهر و عرض و ذات و صفت‌خارجی و نفس الامری است اما نسبت امری است مربوط به نسبت دهنده و حکایتی از مصداق خارجی ندارد همچنین حکم فعل حکم کننده است و تنها می‌تواند حاکی از نوعی وحدت یا اتحاد میان مصداق موضوع و مصداق محمول باشد نه اینکه خودش مصداقی در خارج داشته باشد دقت‌شود . از اینروی می‌توان گفت نسبت دادن چیزی به چیز دیگر یک فعالیت نفسانی است و نفس فاعل ایجاد کننده نسبت می‌باشد نیز حکمی که قوام قضیه به آن است و بوسیله آن قضیه تصدیقی از مجموعه‌ای از تصورات متمایز می‌شود فعل نفس است ولی تصور موضوع یا محمول در گرو فعالیت نفس نیست و ممکن است بدون اختیار وی در ذهن پدید آید هر چند نیازمند به نوعی توجه و التفات نفس می‌باشد . حاصل آنکه قیام نسبت و حکم به نفس قیام صدوری است اما قیام تصورات موضوع و محمول را می‌توان قیام حلولی بشمار آورد و وجود آنها را بنوعی ارتسام در ذهن تفسیر کرد ولی باید توجه داشت که این ارتسام و انتقاش از قبیل نقش

بستن تصویر روی کاغذ یا موضوع مادی دیگری نیست بلکه از قبیل کیف نفسانی و مجرد از ماده است زیرا عرض مادی نسبت وضعی با موضوع خودش دارد و قابل اشاره حسیه و بتبع موضوع قابل انقسام می‌باشد در صورتی که چنین چیزهایی در مورد نفس و نفسانیات امکان پذیر نیست . اما قیام صدوری نسبت و حکم هر چند خود بخود دلیل مجرد بودن آنها نیست ولی با توجه به اینکه وجود آنها طفیلی وجود موضوع و محمول میان آنها می‌باشد مادی نبودن آنها هم ثابت می گردد افزون بر این قسمت‌ناپذیری آنها بهترین دلیل بر تجرد آنهاست

تجرد ادراک

با بررسی اقسام علم و توجه به یگانگی علم حضوری با ذات عالم مجرد و کیف نفسانی بودن علم بمعنای اعتقاد و بمعنای صور و مفاهیم ذهنی و توجه به اینکه نسبت و حکم نقش رابط را میان آنها ایفاء می کنند مجرد بودن همه اقسام علم روشن گردید و در واقع تجرد آنها از راه تجرد عالم بثبوت رسید اما راههای دیگری نیز برای اثبات تجرد علم و ادراک وجود دارد که اینک به ذکر بعضی از آنها می‌پردازیم و قبلا- این نکته را یادآور می‌شویم که واژه‌های علم و ادراک در این مبحث مرادف با یکدیگر بکار می‌روند و شامل احساس و تخیل و تعقل می‌شوند : ۱- دلیل اول بر تجرد ادراک همان است که به دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر معروف شده و تقریر آن این است دیدن حسی از نازلترین انواع ادراک است که توهم مادی بودن آن می‌شود و ماده‌گرایان آن را به فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولوژیکی تفسیر می کنند اما با دقت در همین نوع از ادراک روشن می‌شود که خود ادراک را نمی‌توان امری مادی دانست و فعل و انفعالات مادی را تنها بعنوان شرایط اعدادی برای آن می‌توان پذیرفت زیرا ما صورتهای بزرگی را به وسعت دهها متر مربع می‌بینیم که چندین برابر همه بدن ماست چه رسد به اندام بینایی یا مغز و اگر این صورتهای ادراکی مادی و مرتسم در اندام بینایی یا عضو دیگری از بدن می‌بودند هرگز بزرگتر از محل خودشان نبودند زیرا ارتسام و انطباع مادی بدون انطباق بر محل امکان ندارد و با توجه به اینکه ما این صورتهای ادراکی را در خودمان می‌یابیم ناچار باید بپذیریم که مربوط به مرتبه‌ای از نفس مرتبه مثالی نفس هستند و بدین ترتیب هم تجرد خود آنها و هم تجرد نفس اثبات می‌شود . بعضی از مادیین پاسخ داده‌اند که آنچه را می‌بینیم صورتهای کوچکی نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی بوجود می‌آید و ما به کمک قرائن و نسبت‌سنجیها به اندازه واقعی آنها پی می‌بریم . ولی این پاسخ مشکل‌گشا نیست زیرا اولا دانستن اندازه صاحب صورت غیر از دیدن صورت بزرگ است و ثانیا بفرض اینکه صورت مرئی خیلی کوچک باشد و ما با مهارتهایی که در اثر تجارب بدست می‌آوریم و با استفاده از قرائن و از راه نسبت‌سنجیها آن را بزرگ می کنیم گویی زیر ذره‌بین ذهن قرار می‌دهیم اما سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خودمان می‌یابیم و دلیل مزبور عینا درباره این صورت ذهنی و خیالی تکرار می‌شود . ۲- دلیل دیگر این است که اگر ادراک حسی از قبیل فعل و انفعالات مادی می‌بود می‌بایست همیشه با فراهم شدن شرایط مادی تحقق یابد در صورتی که بسیاری از اوقات با وجود فراهم بودن شرایط مادی به سبب تمرکز نفس در امر دیگری تحقق نمی‌یابد پس نتیجه می گیریم که حصول ادراک منوط به توجه نفس است و نمی‌توان آن را از قبیل فعل و انفعالات مادی دانست هر چند این فعل و انفعالات نقش مقدمه را برای تحقق ادراک ایفاء می کنند و نفس در اثر تعلق به بدن نیازمند به این مقدمات و زمینه‌های مادی می‌باشد . ۳- دلیل سوم این است که ما می‌توانیم دو صورت مرئی را با هم درک و آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم و مثلا بگوییم که آنها متباین یا متماثل یا متساوی با یکدیگرند یا یکی از آنها بزرگتر از دیگری است‌حال اگر فرض کنیم که هر یک از آنها در جزئی از بدن منتقش شده و ادراک آن عبارت است از همان ارتسام یا حلول خاص لازمه‌اش این است که هر جزئی از اندام درک کننده همان صورت منتقش در خودش را درک کند و از دیگری بی‌اطلاع باشد پس کدام نیروی درک کننده است که آنها را با هم درک می کند و با یکدیگر می‌سنجد اگر فرض کنیم عضو مادی دیگری آنها را با هم درک می کند باز همان محذور تکرار می‌شود زیرا

هر عضو مـادی دارای اجزائی خواهـد بود و اگر ادراک عبـارت باشـد از انتقـاش صورت در یـک محـل مـادی هر یک از اجزاء آن همـان صورت مرتسم در خودش را درک خواهـد کرد و در نتیجه مقـایسه‌ای انجام نخواهـد گرفت پس ناچار بایـد بپـذیریم که قوه مدرکه بسـیطی هر دو را درک می‌کند و با وحدت و بساطت‌خودش هر دو را می‌یابد و چنین قوه‌ای نمی‌تواند جوهر یا عرض مادی باشـد و بنابر این ادراک هم انطباع صورت در محل مادی نخواهـد بود با این دلیل نیز تجرد ادراک و تجرد نفس درک کننـده ثابت می‌شود . ۴- دلیـل چهـارم این است که مـا گـاهی چیزی را درک می‌کنیم و پس از گذشـتن سالیان درازی آن را بخاطر می‌آوریم حال اگر فرض شود که ادراک گذشـته اثر مادی خاصـی در یکی از اندامهای بدن بوده است باید پس از گذشت دهها سال محو و دگرگون شـده باشد مخصوصا با توجه به اینکه همه سـلولهای بدن در طول چند سال تغییر می‌یابد و حتی اگر سـلولهایی زنده مانده باشـند در اثر سوخت و سـاز و جـذب مواد غـذایی جدیـد عوض شده‌انـد پس چگونه می‌توانیم همـان صورت را عینـا بیاد آوریم یا صورت جدیـد را بـا آن مقـایسه کنیم و مشـابهت آنها را دریابیم . ممکن است گفته شود که هر سـلول یا هر جزء مادی جدیـد آثار جزء سابق را به ارث می‌برد و در خودش حفظ می‌کنـد ولی حتی در چنین فرضـی نیز این سؤال وجود دارد که کـدام قوه‌ای وحدت یا تشابه صورت سابق و لاحق را درک می‌کند و روشن است که بدون این مقایسه و درک یادآوری و بازشناسـی صورت نمی‌گیرد . این دلیل با توجه به حرکت جوهریه و زوال مستمر هر امر مادی وضوح بیشتری می‌یابد و از یک نظر شبیه دلیلی است که در درس چهل و چهارم به آن اشاره شد که از مقدمات علمی و تجربی برای اثبات تجرد نفس استفاده می‌شد

خلاصه

۱- علم حضوری یافتن وجود معلوم است و این یافتن چیزی زائـد بر ذات عالم نیست و مصـداق آن یا ذات مقدس حق متعال است‌یا ذوات عقول طولی و عرضـی یا جوهر نفس بنابر این هیچیک از مصادیق آن از قبیل کیف نفسانی نیست . ۲- علم حضوری به چهار صـورت تصـور می‌شـود علم موجود مجرد به ذات خودش که مورد اتفـاق است و علم علت مفیضه به معلولش و علم معلول به علت مفیضه‌اش و علم دو معلول مجرد به یکـدیگر امـا اثبـات قسم اخیر بوسـیله برهـان مشـکل است . ۳- صـدر المتـالهین در علم علت به معلول نیز تجرد معلوم را شرط دانسته است ولی حق عدم اعتبار این شرط است زیرا علت هستی‌بخش احاطه وجودی بر معلول مادی خودش هم دارد و پراکنـدگی اجزاء آن از یکـدیگر منافـاتی با حضور آنها برای وی نـدارد . ۴- علم حصولی بـا وساطت صورت یا مفهوم ذهنی حاصـل می‌شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است . ۵- علم حصولی بمعنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک از کیفیـات نفسانی است . ۶- نیز می‌توان تصوراتی را که ارکـان قضـیه بشـمار می‌رونـد از قبیل کیف نفسانی دانست . ۷- اما نسبت و حکم فعـل نفس هسـتند و قیـام آنهـا به نفس قیـام صـدوری است ولی چون وجود آنها تابع و طفیلی وجود موضوع و محمول اسـت تجرد آنهـا نیز ثابت می‌شود . ۸- بهترین دلیـل تجرد همه اقسام علم قسـمت‌ناپذیری آنهاست . ۹- یکی از ادله تجرد ادراک بزرگـتر بودن صورت مرئی از اندام بینایی و از همه بدن است . ۱۰- دلیل دیگر این است که قوام ادراک به توجه نفس می‌باشد در صورتی که اگر امری مادی می‌بود همیشه با فراهم شدن شـرایط مادی بدون نیاز به توجه نفس حاصل می‌شد . ۱۱- دلیل سوم امکان ادراک دو یـا چنـد صورت و مقـایسه آنهـا با یکـدیگر است و اگر ادراک عبارت از حصول صورت مادی در انـدام مادی می‌بود مقایسه‌ای انجام نمی‌گرفت . ۱۲- دلیـل چهـارم امکان یادآوری و بازشناسـی صورتی است که دهها سال قبل درک شـده است و اگر صورت درک شـده امری مـادی می‌بود با تغییر محل مخصوصا با توجه به حرکت جوهریه دگرگون و محو می‌شـد و جایی برای یادآوری و بازشناسی نمی‌ماند

درس پنجاهم

اتحاد عالم و معلوم

شامل : مقدمه تعیین محل نزاع توضیح عنوان مسئله انحاء اتحاد در وجود بررسی نظریه صدرالمتالهین تحقیق در مسئله

مقدمه

شیخ الرئیس در کتابهای شفاء (۱) و اشارات (۲) از برخی از فلاسفه یونان نقل کرده که هنگامی که موجود عاقلی چیزی را تعقل کند با آن متحد می‌شود نیز از فرفوریوس نقل نموده که رساله‌ای در این زمینه نگاشته است اما خود وی این نظریه را به باد انتقاد می گیرد و آنرا امری محال می‌شمرد . از سوی دیگر صدرالمتالهین در اسفار و دیگر کتابهایش آن را تائید کرده بر صحت این نظریه پای می‌فشرد و آن را نسبت به همه اقسام علم حتی ادراک حسی نیز توسعه می‌دهد . این اختلاف عجیب بین این دو فیلسوف عظیم در این مسئله طبعا انسان را نسبت به آن حساس می کند و علاقه او را به حل مسئله مزبور و داوری بین طرفین جلب می‌نماید . به همین جهت در پایان این بخش درسی را به این موضوع اختصاص می‌دهیم

تعیین محل نزاع

در درس گذشته دانستیم که در علم حضوری به نفس تعدد و تغایری بین عالم و معلوم وجود ندارد و از اینروی باید آن را وحدت علم و عالم و معلوم نامید و اشاره شد که این علم حضوری مورد قبول پیروان مشائین و از جمله ابن سینا نیز هست پس اختلاف در اتحاد عالم و معلوم شامل چنین موردی نمی‌شود مخصوصا با توجه به اینکه واژه اتحاد بر خلاف واژه وحدت در جایی بکار می‌رود که نوعی تعدد و دوگانگی هم در کار باشد و در علم بنفس اصلا تعددی جز بحسب اعتبار وجود ندارد . ظاهر سخنان ابن سینا این است که قائلین به اتحاد محل بحث را اختصاص به تعقل داده‌اند که در برابر تخیل و احساس بکار می‌رود و حد اکثر می‌توان آن را نسبت به علم حضوری هم توسعه داد زیرا در سخنان فلاسفه کار بردن واژه عقل و مشتقاتش در مورد علم حضوری فراوان است اما صدرالمتالهین محل بحث را به مطلق علم و ادراک اعم از حضوری و حصولی و اعم از تعقل و تخیل و احساس توسعه داده و در همه موارد قائل به اتحاد شده است

توضیح عنوان مسئله

قبل از پرداختن به اصل مسئله باید مفهوم اتحاد را روشن کنیم و ببینیم کسانی که قائل به اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عالم و معلوم شده‌اند مقصودشان دقیقا چه بوده است و شاید درک صحیح این معنی کمک شایانی به حل مسئله بکند . متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آنهاست و یا به لحاظ وجود آنهاست و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری اما اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است زیرا فرض یک ماهیت تام فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و یگانه شدن دو ماهیت تام مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یکدیگر است و بعنوان تشبیه معقول به محسوس مانند اتحاد دایره و مثلث می‌باشد . و اما اتحاد یک ماهیت نوعی تام با ماهیت ناقص جنس و فصل طبق دستگاه جنس و فصل ارسطوئی امری مسلم ولی دائمی است و ارتباطی با مسئله تعقل و ادراک ندارد و چنان نیست که هنگام تعقل چنین اتحادی برقرار شود افزون بر این گاهی انسان ماهیتی را تعقل می کند که بکلی مباین با ماهیت انسانی است و هیچگونه اشتراک ماهوی بین آنها وجود ندارد . بنابر این اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می‌شود و مثلا ماهیت انسان با ماهیت درخت‌یا حیوانی یگانگی پیدا می کند به امر متناقض و محالی معتقد شده است . همچنین اتحاد وجود درک کننده

با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت به یک معنی صحیح باشد بین وجود یک موجود با ماهیت‌خود آن است نه با ماهیت موجودی دیگر پس تنها فرضی که می‌توان برای اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت اتحاد وجود آنهاست اکنون باید ببینیم که اتحاد دو وجود ممکن است‌یا نه و اگر ممکن است به چند صورت تحقق می‌یابد

انحاء اتحاد در وجود

اتحاد دو یا چند وجود عینی بمعنای نوعی وابستگی یا همبستگی میان آنها امکان دارد و به چند صورت تصور می‌شود : الف- اتحاد عرض با جوهر از این نظر که وابسته به آن است و نمی‌تواند از موضوع خودش استقلال پیدا کند این اتحاد بنابر قول کسانی که عرض را از شؤون و مراتب وجود جوهر می‌دانند محکمتر است . ب- اتحاد صورت با ماده که نمی‌تواند از محل خودش انفکاک بیابد و مستقلا به وجود خودش ادامه بدهد این نوع اتحاد گاهی به نفس و بدن هم تعمیم داده می‌شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد هر چند می‌تواند بقاءا مستقل از آن گردد . ج- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد مانند اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان این نحو اتحاد در واقع اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی میان هر یک از مواد با صورت حاصل می‌شود . د- اتحاد هیولی که علی الفرض فاقد هر گونه فعلیت است با صورتی که به آن فعلیت می‌بخشد و گاهی از این نوع اتحاد بعنوان یگانه اتحاد حقیقی یاد می‌شود اما با انکار هیولی بعنوان جوهر عینی فاقد فعلیت جایی برای آن باقی نمی‌ماند . ه- اتحاد دیگری را می‌توان برای دو معلولی که از علت مفیضه واحدی صادر می‌شوند در نظر گرفت از این نظر که هر کدام از آنها متحد با علت است و انفکاک بین آنها ممکن نیست هر چند چنین رابطه‌ای را اتحاد نامیدن خالی از مسامحه نیست . و- اتحاد هستی‌بخش با معلولش که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آنها تشکیک خاص وجود دارد این نحو اتحاد بنابر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور می‌شود و بنام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است . لازم به تذکر است که اتحاد مورد بحث اتحادی است که در اثر ادراک حاصل می‌شود و آن اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است‌یعنی همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می‌آید نه با وجود خارجی آن بنابر این اتحاد ماده و صورت یا عرض و جوهر خارجی ربطی به این مسئله ندارد . با توجه به انحاء اتحاد و با توجه به اینکه فلاسفه علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته‌اند به آسانی می‌توان نوع اول اتحاد را میان آنها پذیرفت و طبعا امثال ابن سینا هم از چنین اتحادی اباء ندارند اما صدرالمتالهین چنین اتحادی را نمی‌پسندد و می‌کوشد نوع دیگری از اتحاد را شبیه اتحاد ماده و صورت میان آنها اثبات کند یعنی نسبت نفس را به صورت ادراکی نظیر نسبت هیولی به صورت می‌داند و همانگونه که فعلیت هیولی در سایه اتحاد با صورت حاصل می‌شود عاقلیت بالفعل هم برای نفس در سایه اتحاد با صورت عقلی تحقق می‌یابد

بررسی نظریه صدر المتالهین

برای روشن شدن نظریه صدر المتالهین چکیده بیان وی را در اینجا می‌آوریم . وجود صورتی که بالفعل تعقل می‌شود همان وجود عاقلیت برای نفس است و به اصطلاح وجود فی نفسه آن عین وجود للغیر می‌باشد و اگر فرض شود که صورت ادراکی وجود دیگری داشته باشد و رابطه آن با موجود درک کننده تنها رابطه حال و محل باشد بایستی بتوان برای هر کدام از آنها صرفنظر از دیگری وجودی را در نظر گرفت در صورتی که صورت تعقل شده وجودی جز همان حیثیت معقولیت ندارد حیثیتی که عین ذات آن است‌خواه تعقل کننده‌ای بیرون از ذات آن باشد یا نباشد و قبلا گفته‌ایم که متضایفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودی همتا و متکافیء هستند صورت احساسی نیز همین حکم را دارد . . . . دیگران می‌گویند جوهر نفس حالت انفعال را نسبت به صورت عقلی دارد و تعقل چیزی جز همین انفعال نیست اما چیزی که ذاتا فاقد نور عقلی است چگونه می‌تواند صورت عقلی که

ذاتا دارای وصف معقولیت است را درک کند مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند . . . . در حقیقت عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصل هیولی‌بواسطه صورت جسمانی است و همچنانکه ماده خودبخود تعینی ندارد نفس هم خودبخود تعقلی ندارد و در سایه اتحاد با صورت عقلی عاقل بالفعل می‌شود (۳) . اما در این بیان نکات قابل مناقشه‌ای وجود دارد : ۱- درباره اینکه می‌فرماید اگر رابطه بین صورت ادراکی و درک کننده آن رابطه حال و محل می‌بود می‌بایست بتوان برای هر یک از آنها وجود جداگانه‌ای در نظر گرفت‌سؤال می‌شود که منظور از وجود جداگانه چیست اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل موجود شود ملازمه مذکور صحیح نیست زیرا هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل می‌باشد نمی‌تواند بدون آن تحقق یابد و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است . افزون بر این خود صدر المتالهین وجود اعراض را از شؤون وجود جوهر می‌داند و برای آنها وجود جداگانه‌ای قائل نیست پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شؤون وجود عالم بشمارد . ۲- درباره اینکه می‌فرماید معقولیت بالفعل امری ذاتی برای صورت عقلی است‌خواه عاقلی بیرون از ذات آن باشد یا نباشد باید گفت عنوان معلومیت و معقولیت‌یک عنوان اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد ممکن نیست نهایت این است که گاهی هر دو عنوان بر موجود واحدی صدق می‌کند مانند علم بنفس و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم منطبق می‌شود و صرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت‌یا وجود همان چیز ثابت باشد به دیگر سخن مفهوم اضافی معقول را نمی‌توان به هیچ وجه ذاتی برای چیزی شمرد خواه ذاتی باصطلاح ایساغوجی و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان تا به کمک قاعده تکافؤ متضایفین وصف عاقل را هم برای ذات آن اثبات کرد علاوه بر اینکه مقتضای قاعده مزبور همچنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات فرموده است تکافؤ در لزوم است نه تکافؤ در درجه وجود . (۴) حاصل آنکه فعلیت وصف معقول برای صورت ادراکی بیش از این اقتضائی ندارد که عاقل بالفعلی داشته باشد خواه در ذات خودش و خواه بیرون از آن . ۳- درباره تشبیه انفعال نفس از صورت ادراکی به چشم نابینا باید گفت اولا ممکن است کسی نفس را فاعل صورت ادراکی بداند چنانکه در مورد حکم و مفاهیم انتزاعی و همه معقولات ثانیه فلسفی و منطقی چنین است و ثانیا چرا نفس را به چشم بینایی تشبیه نکنیم که هنگام مواجه شدن با شیء مرئی رؤیت بالفعل پیدا می‌کند . و اما مناقشه در تشبیه نفس به هیولی طبق نظریه مورد تایید مبنی بر انکار هیولای فاقد فعلیت نیازی به توضیح ندارد

تحقیق در مسئله

با دقت در مطالبی که ذکر شد روشن می‌شود که رابطه بین عالم و معلوم را در همه موارد نمی‌توان به یک صورت تبیین کرد بلکه باید با توجه به انواع علوم هر موردی را جداگانه مورد بررسی قرار داد و رابطه آن را تعیین نمود اینک نتایج‌حاصله از این بحث را فهرست‌وار می‌آوریم : ۱- در مورد علم حضوری به ذات علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچگونه تعددی در آنها یافت نمی‌شود مگر بحسب اعتبار عقلی و اگر تعبیر اتحاد در چنین موردی بکار رود به لحاظ تعدد اعتباری آنها می‌باشد و گرنه باید بجای آن تعبیر وحدت را بکار برد و این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می‌باشد . ۲- مقصود قائلین به اتحاد عالم و معلوم اتحاد عالم با معلوم بالعرض نیست بلکه مقصود ایشان اتحاد عالم با معلوم بالذات صورت ادراکی می‌باشد . ۳- همچنین مقصود ایشان اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم نیست و چنین چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است . ۴- اتحاد وجود یکی از آنها با ماهیت دیگری نیز بدیهی البطلان است . ۵- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحادی از قبیل اتحاد حقیقه و رقیقه یا بتعبیر دیگر اتحاد تشکیکی مراتب وجود حاصل است زیرا وجود یکی از آنها عین ربط و وابستگی به دیگری است و استقلالی از خودش ندارد . ۶- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر بفرض اینکه چنین علمی ثابت باشد می‌توان اتحادی بالعرض میان عالم و

معلوم در نظر گرفت زیرا هر یک از آنها اتحادی بالذات با علت مفیضه‌اش دارد . ۷- در آن دسته از علوم حصولی که فعل نفس بشمار می‌روند و نفس نسبت به آنها فاعل بالتجلی یا بالرضا یا بالعنایه شمرده می‌شود نیز اتحادی از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود می‌توان قائل شد . ۸- در آن دسته از علوم حصولی که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می‌روند معلوم بالذات که همان کیف نفسانی خاص باشد با جوهر نفس اتحادی از قبیل اتحاد عرض با جوهر خواهد داشت

خلاصه

۱- محل نزاع در مسئله اتحاد عالم و معلوم این است که آیا وجود عالم اتحادی با وجود صورت ادراکی دارد یا نه و اما اتحاد دو ماهیت‌یا اتحاد یکی از آنها با وجود دیگری و همچنین اتحاد عالم با معلوم بالعرض از محل نزاع خارج است و هر چند در کلام ابن سینا این مسئله درباره تعقل مطرح شده ولی صدر المتالهین آن را به تخیل و احساس نیز توسعه داده است . ۲- اتحاد دو وجود عینی بمعنای وابستگی یا همبستگی آنها به شش صورت فرض می‌شود اتحاد عرض و جوهر اتحاد ماده ثانیه با صورت اتحاد چند ماده‌ای که زیر چتر صورت واحدی قرار گرفته‌اند با یکدیگر اتحاد هیولای اولی با صورت اتحاد علت مفیضه با معلولش اتحاد دو معلول همرتبه بواسطه اتحاد هر یک از آنها با علت مفیضه . ۳- صدر المتالهین کوشیده است که اتحاد نفس را با صورت ادراکی از قبیل اتحاد هیولی با صورت قلمداد کند . ۴- برای این مطلب به این صورت استدلال کرده است معلومیت صفتی ذاتی برای صورت ادراکی است و تحقق این صفت بدون وجود عالم معنی ندارد و همچنانکه خود این صفت برای ذات صورت ادراکی ثابت است عالمیت هم برای ذات آن ثابت‌خواهد بود زیرا دو امر متضایف از نظر وجود همسنگ هستند پس عالمیت نفس جز بوسیله اتحاد با آن امکان ندارد . ۵- جواب این است که معلومیت مفهومی اضافی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را ذاتی برای موجودی بشمار آورد و معلومیت بالفعل هر چند مستلزم عالم بالفعل است اما لازمه آن وجود عالم در ذات معلوم نیست بلکه اگر عالمیت موجود برای خودش ثابت‌شود مانند علم جوهر مجرد به ذات خودش مصداق عنوانهای عالم و معلوم یک چیز خواهد بود و اما اگر موجودی عالمیت نداشته باشد مانند کیف نفسانی ناچار عالم جوهری خارج از ذات آن خواهد بود و نهایت این است که اتحادی با یکدیگر از قبیل اتحاد جوهر و عرض داشته باشند . ۶- حقیقت این است که کیفیت ارتباط عالم با معلوم را نمی‌توان در همه موارد به یک صورت تبیین کرد بلکه در موارد مختلف فرق می‌کند چنانکه در مورد علم حضوری به ذات باید عالم و معلوم را واحد دانست نه متحد . ۷- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود است که یکی عین ربط و وابستگی به دیگری است . ۸- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر به فرض ثبوت آن اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم می‌توان قائل شد . ۹- علم حصولی اگر از قبیل کیف نفسانی باشد اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود . ۱۰- اگر علم حصولی فعل نفس بشمار رود اتحاد آنها از قبیل اتحاد مراتب وجود خواهد بود

پی‌نوشت

۱- ر . ک : طبیعیات شفاء فن ۶ مقاله ۵ فصل ۶ . ۲- ر . ک : اشارات نمط ۷ . ۳- ر . ک : اسفار ج ۳ ص ۳۱۳ ۳۲۰ و ج ۶ ص ۱۶۵ ۱۶۸ . ۴- ر . ک : تعلیقات ص ۷۶ ۹۱ ۹۵ .

بخش ششم

درس پنجاه و یکم

ثابت و متغیر

شامل : مقدمه توضیحی پیرامون تغیر و ثبات اقسام تغیر اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر

مقدمه

از جمله تقسیمات اولیه‌ای که برای موجود می‌توان در نظر گرفت تقسیم آن به ثابت و متغیر است موجود ثابت‌شامل واجب الوجود و مجردات تام و موجود متغیر شامل همه موجودات مادی و نفوس متعلق به ماده می‌گردد . تغیر را می‌توان دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم کرد که قسم تدریجی آن همان حرکت به اصطلاح فلسفی است و در مقابل آن مفهوم سکون بکار می‌رود که عدم ملکه آن است‌یعنی چنان نیست که هر چیزی حرکت نداشت لزوما متصف به سکون گردد بلکه چیزی که انیت‌حرکت را داشته باشد ولی بالفعل در حال حرکت نباشد ساکن خواهد بود و از این روی مجردات تام را نمی‌توان ساکن نامید و از اینجا فرق بین مفهوم سکون و مفهوم ثبات روشن می‌شود که اولی عدم ملکه حرکت و دومی نقیض تغیر می‌باشد . ما در این بخش نخست توضیحی پیرامون ثابت و متغیر و اقسام تغییر و تبدیل می‌دهیم سپس به مباحث‌حرکت پرداخته وجود حرکت را اثبات و لوازم و انواع آن را بیان می‌کنیم و ضمنا مفهوم قوه و فعل و رابطه آن را با تغیر و حرکت توضیح می‌دهیم و سرانجام این بخش را که آخرین بخش از فلسفه اولی است به بحث درباره حرکت جوهریه به پایان می‌بریم

توضیحی پیرامون تغیر و ثبات

تغیر که از ماده غیر گرفته شده و بمعنای دیگر شدن و دگرگون شدن می‌باشد مفهومی است که برای انتزاع آن باید دو چیز یا دو حالت‌یا دو جزء یک چیز را در نظر گرفت که یکی زایل شود و دیگری جایگزین آن گردد و حتی می‌توان معدوم شدن چیزی را تغیر نامید از آن جهت که وجود آن تبدیل به غیر وجود یعنی عدم می‌شود گو اینکه عدم واقعیتی ندارد و حدوث را نیز می‌توان تغیر نامید از آن جهت که عدم سابق تبدیل به وجود می‌گردد . تبدل و تحول نیز قریب به تغیر است ولی چون تحول از ماده حال گرفته شده استعمال آن در مورد تغیر حالت مناسبتر است . حاصل آنکه مفهوم تغیر مفهومی ماهوی نیست که بتوان برای آن جنس و فصلی در نظر گرفت و به دشواری می‌توان مفهوم عقلی روشنتری یافت که بتوان در تفسیر آن بکار برد و از این روی باید آن را از مفاهیم بدیهی بشمار آورد . همچنین مفهوم ثبات که نقیض آن بشمار می‌رود نیازی به تعریف و تفسیر ندارد و از آن نظر که منشا انتزاع آن وجود عینی واحدی است می‌توان آن را مفهوم ایجابی و تغیر را به منزله سلب آن قلمداد کرد و شاید بتوان در اینگونه مفاهیم متقابل انتزاعی هر یک از آنها را اثباتی و مقابل آن را سلبی تلقی کرد . وجود متغیر نیز امری بدیهی است و دست کم هر کسی با علم حضوری تغیراتی را در حالات درونی خودش می‌یابد و اما وجود ثابتی که دستخوش هیچگونه تغییر و تبدیلی قرار نگیرد را باید با برهان اثبات کرد و در بخش پیشین با پاره‌ای از این براهین آشنا شدیم

اقسام تغیر

با توجه به وسعت مفهوم تغیر فرضهای مختلفی را می‌توان برای آن در نظر گرفت مانند : ۱- پیدایش موجود جوهری بدون ماده قبلی و به اصطلاح بگونه ابداعی مصداق این فرض نخستین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که آغاز زمانی برای جهان مادی قائل هستند . ۲- نابود شدن موجود جوهری بطور کامل و مصداق آن آخرین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که به پایان زمانی برای جهان مادی معتقدند . ۳- نابود شدن یک موجود جوهری بطور کامل و پدید آمدن موجود جوهری جدیدی بجای آن

وقوع چنین فرضی بنظر بسیاری از فلاسفه ممکن نیست و دست کم در پدیده‌های عادی مصداقی برای آن یافت نمی‌شود . ۴- پدید آمدن یک موجود جوهری بعنوان جزئی بالفعل برای موجود جوهری دیگر و مصداق روشن آن صورتهای نباتی است بنا بر قول کسانی که صورت نباتی را جوهر و مواد آن را موجود بالفعل می‌دانند . ۵- نابود شدن جزئی از موجود جوهری بدون اینکه جزء دیگری جانشین آن شود مانند مردن گیاه و تبدیل شدن آن به مواد اولیه بنا بر قول مزبور . ۶- نابود شدن جزئی بالفعل از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری بجای آن که مصداق روشن کون و فساد می‌باشد مانند تبدیل عناصر به یکدیگر . ۷- نابود شدن یک جزء بالقوه جوهری و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر بجای آن مصداق این فرض حرکت جوهریه اجسام است که دائما جزئی نابود و جزء دیگری جانشین آن می‌شود اما اجزائی که با یک وجود سیال موجود می‌شوند و جزء بالفعلی در آنها یافت نمی‌گردد و در درسهای آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد . ۸- پدید آمدن عرض جدید در موضوع جوهری که مصادیق فراوانی دارد . ۹- نابود شدن عرضی بدون اینکه عرض دیگری جانشین آن شود مانند پریدن رنگ جسم و بی‌رنگ شدن آن . ۱۰- نابود شدن عرضی و پدید آمدن عرض دیگری بجای آن مصداق این فرض تعاقب اعراض متضاد مانند رنگ سیاه و سفید است . ۱۱- نابود شدن جزء بالفعلی از یک عرض و مصداق آن کم شدن عدد چیزی است بنا بر قول کسانی که عدد را عرض حقیقی و دارای اجزاء بالفعل می‌شمارند . ۱۲- اضافه شدن جزء بالفعلی بر عرض مانند زیاد شدن عدد چیزی بنا بر قول مزبور . ۱۳- نابود شدن جزء بالقوه از عرض و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر مانند همه حرکات عرضی . ۱۴- تعلق گرفتن یک موجود جوهری به موجود جوهری دیگر مانند تعلق گرفتن نفس به بدن و زنده شدن آن . ۱۵- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان . با دقت در ویژگیهای اقسام یاد شده روشن می‌شود که تنها دو قسم هفتم و سیزدهم بصورت تدریجی حاصل می‌شود و مصداق حرکت می‌باشد اما سایر اقسام را باید از قبیل تغیرات دفعی بشمار آورد زیرا بین موقعیت‌سابق و موقعیت لاحق مرز و نقطه مشخصی وجود دارد و زمانی بین آنها فاصله نمی‌شود هر چند ممکن است هر یک از دو موقعیت مزبور دارای نوعی تدریج باشند بعنوان مثال تغییر درجه حرارت آب تدریجا حاصل می‌شود اما تبدیل شدن آب به بخار در یک آن انجام می‌گیرد یا نطفه تدریجا تکامل می‌یابد اما روح در یک آن به آن تعلق می‌گیرد . با توجه به این نکته می‌توان تغیرات را به دو بخش کلی دفعی و تدریجی تقسیم کرد . نکته دیگر آنکه برای هر نوع از تغیرات تدریجی قسم هفتم و سیزدهم می‌توان سه قسم فرعی در نظر گرفت‌یکی آنکه جزء لاحق مشابه جزء سابق باشد مانند حرکات یکنواخت و بی‌شتاب دوم آنکه جزء لاحق شدیدتر و قویتر از جزء سابق باشد مانند حرکات اشتدادی و تند شونده و سوم آنکه جزء لاحق ضعیفتر از جزء سابق باشد مانند حرکات نزولی و کند شونده اما در این باره اختلافی هست که بعدا به آن اشاره خواهد شد

اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر

بررسی سخنان فلاسفه درباره هر یک از اقسام یاد شده به درازا می‌کشد ولی بطور کلی می‌توان به پنج قول در این زمینه اشاره کرد : ۱- قول مشهور فلاسفه که پیدایش هر پدیده مادی را لزوما مسبوق به ماده و مدت می‌دانند و برای جهان مادی آغاز و پایان زمانی قائل نیستند و از این روی سه قسم اول از اقسام یاد شده را انکار می‌کنند . ۲- قول کسانی که عدد را امری اعتباری می‌دانند و طبعا تغیر آن را نیز تغیر حقیقی بحساب نمی‌آورند چنانکه همین قول قبلا مورد تایید قرار گرفت و بنا بر این قسم یازدهم و دوازدهم را باید از تغیرات اعتباری بشمار آورد . ۳- قول کسانی که حرکت را بعنوان یک امر تدریجی نمی‌پذیرند و همه تغیرات را دفعی می‌پندارند و بدین ترتیب قسم هفتم و سیزدهم را انکار می‌کنند و چون مفهوم تغیر مفهومی انتزاعی است و ما به ازائی جز وجود و عدم سابق و لاحق ندارد و عدم هم بطلان محض است از این روی وجود را مساوی با ثبات می‌شمارند مانند نحله الئایی از فلاسفه یونان باستان . ۴- قول کسانی که وجود حرکت را می‌پذیرند ولی آن را مخصوص به اعراض می‌دانند و در نتیجه قسم هفتم از

اقسام یاد شده را انکار می‌کنند . ۵- قول صدرالمتالهین و دیگر کسانی که قائل به حرکت جوهریه نیز هستند . با توجه به آنچه در درس چهل و هفتم در باره عدد گفته شد و اعتباری بودن آن به اثبات رسید دیگر نیازی به بحث در باره تغیرات عدد نیست اما در باره سایر اقوال می‌بایست چند مسئله را مورد بحث قرار دهیم . مسئله اول آنکه آیا هر پدیده مادی بایستی ضرورتا مسبوق به ماده‌ای باشد که در زمان سابق بر پیدایش آن تحقق داشته است و در نتیجه سلسله حوادث مادی از جهت ازل بی‌نهایت و بی‌آغاز می‌باشد یا بایستی به موجودی منتهی شود که سرسلسله پدیده‌های مادی بشمار می‌رود و سلسله حوادث مادی دارای آغاز زمانی می‌باشد . مسئله دوم آنکه آیا حرکت بعنوان یک امر پیوسته تدریجی وجود خارجی دارد یا آنچه حرکت نامیده می‌شود مجموعه‌ای از امور ثابت است که پی در پی بوجود می‌آیند و معدوم می‌شوند و ذهن انسان از مجموع آنها مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند و به دیگر سخن آیا همه تغیرات دفعی هستند یا تغیر تدریجی هم داریم . مسئله سوم آنکه بعد از اثبات حرکت آیا تنها اعراض هستند که دارای تغیرات تدریجی می‌باشند یا در ذات جوهر هم می‌توان حرکت‌یا حرکاتی را اثبات کرد

خلاصه

۱- واژه تغیر که از ماده غیر گرفته شده مفهومی است که از مقایسه دو چیز یا دو جزء یا دو حالت‌یک چیز انتزاع می‌شود از این نظر که یکی جایگزین دیگری می‌گردد . ۲- حدوث و معدوم شدن را نیز می‌توان دو نوع از تغیر شمرد از این نظر که عدم تبدیل به وجود یا وجود تبدیل به عدم می‌شود . ۳- تغیر به دو صورت کلی دفعی و تدریجی تصور می‌شود که در صورت اول امری آنی ست‌یعنی در آن مشخصی یکی نابود و دیگری موجود می‌شود و در صورت دوم امری زمانی است که نقطه مشخصی بین موقعیت‌سابق و موقعیت لاحق یافت نمی‌شود و در واقع متغیر و متغیر الیه دو جزء از وجود واحد تدریجی خواهند بود و در اصطلاح فلسفی حرکت نامیده می‌شود . ۴- در مقابل تغیر واژه ثبات بکار می‌رود و نسبت بین مفهوم آنها تناقض است و در مقابل حرکت واژه سکون استعمال می‌شود که عدم ملکه آن است . ۵- وجود متغیر بدیهی است ولی وجود ثابت با برهان اثبات می‌شود . ۶- برای تغیر شکلهای مختلفی تصور می‌شود زیرا برای انتزاع این مفهوم یا وجود و عدم جوهر واحدی در نظر گرفته می‌شود مانند صورت اول و دوم و یا وجود و عدم عرضی منظور می‌گردد مانند صورت هشتم و نهم و یا جانشینی جوهر کاملی برای جوهر دیگر مانند صورت سوم یا عرضی برای عرض دیگر مانند صورت دهم یا تعلق و عدم تعلق جوهری به جوهر دیگر مانند صورت چهاردهم و پانزدهم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل جوهری مانند صورت چهارم و پنجم و ششم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل عرضی مانند صورت یازدهم و دوازدهم و یا تعاقب اجزاء بالقوه جوهری مانند صورت هفتم و یا تعاقب اجزاء بالقوه عرضی مانند صورت سیزدهم اما صورت یازدهم و دوازدهم را نمی‌توان از اقسام تغیر حقیقی بحساب آورد زیرا همانگونه که عدد امری حقیقی نیست افزایش و کاهش آن هم امری حقیقی نخواهد بود . ۷- اکثر فلاسفه سه قسم اول از اقسام پانزده‌گانه یاد شده را انکار کرده‌اند و قضاوت در باره آن نیاز به بحث مستقلی دارد . ۸- گروهی از فلاسفه یونان باستان الئائیان تغیرات تدریجی را پنداری شمرده‌اند و پاسخ به شبهات ایشان نیز بحث دیگری را می‌طلبد . ۹- برای حرکت‌سه حالت فرض می‌شود حالت‌یکنواختی تند شدن و شتاب گرفتن کند و ضعیف شدن اما در باره تحقق همه این حالات نیز اختلافی هست که در ضمن بحث‌حرکت روشن خواهد شد . ۱۰- اکثر قائلین به وجود حرکت آن را مخصوص اعراض پنداشته‌اند ولی صدرالمتالهین و هم مسلکانش حرکت در جوهر را نیز اثبات کرده‌اند

درس پنجاه و دوم

قوه و فعل

شامل : مقدمه توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه رابطه قوه و فعل

مقدمه

انسان همواره شاهد تغیرات و دگرگونیهایی در اجسام و نفوس متعلق به ماده بوده و هست به طوری که می‌توان ادعا کرد که هیچ موجود مادی یا متعلق به ماده‌ای نیست که دستخوش نوعی تغیر و تحول قرار نگیرد و در جای خودش ضرورت حرکت جوهریه برای همه مادیات با برهان ثابت‌خواهد شد که مستلزم حرکت تبعی اعراض آنها می‌باشد . از سوی دیگر دامنه تبدل موجودی به موجود دیگر به طوری که هر یک از آنها دارای ماهیت مستقلی باشد بقدری وسیع است که می‌توان حدس زد که هر موجود مادی قابل تبدل به موجود مادی دیگری است و از این روی از دیر زمان به وجود اصل واحدی برای جهان قائل شده‌اند که با تحولاتی که برای آن رخ می‌دهد تبدیل به اشیاء گوناگون می گردد و بسیاری از فلاسفه تنها اجسام فلکی را از این قاعده استثناء کرده‌اند و به دیگر سخن موضوع این قاعده را اجسام عنصری دانسته‌اند . ولی صرف نظر از بطلان فرضیه افلاک تبدیل‌ناپذیر احتمال اینکه نوعی موجود مادی در گوشه‌ای از جهان پهناور وجود داشته باشد که قابل تبدیل به موجود مادی دیگری نباشد را نمی‌توان با برهان عقلی نفی کرد هر چند چنین احتمالی بسیار ضعیف و بعید بنظر می‌رسد و می‌دانیم که نظریه معروف در فیزیک جدید این است که ماده و انرژی و حتی انواع انرژی هم قابل تبدیل به یکدیگرند . اما علی رغم عمومیت دگرگونی نسبت به همه مادیات و گستردگی دامنه تغیرات تجارب عملی نشان می‌دهد که هر چیزی مستقیما قابل تبدیل به هر چیز دیگری نیست و حتی اگر همه موجودات مادی قابل تبدیل به یکدیگر باشند این کار مستقیما و بی‌واسطه انجام نمی گیرد مثلا سنگ مستقیما تبدیل به گیاه یا حیوان نمی‌شود و برای تبدیل شدن به هر یک از آنها باید مراحلی را بگذراند و دگرگونیهایی را پیدا کند تا آماده تبدیل به آن گردد . از اینجا چنین اندیشه‌ای برای فیلسوفان پیدا شده که موجودی می‌تواند تبدیل به موجود دیگری شود که قوه وجود آن را داشته باشد و بدین ترتیب اصطلاح بالقوه و بالفعل در فلسفه پدید آمده و تغیر به خروج از قوه به فعل تفسیر شده است که اگر دفعتا و بدون فاصله زمانی حاصل شود کون و فساد و اگر تدریجا و با فاصله زمانی باشد حرکت نامیده می‌شود

توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل

قوه که در لغت بمعنای نیرو و توان است اصطلاحات متعددی در علوم دارد و در فلسفه به چند معنی بکار می‌رود معنای اول قوه فاعلی است که منشا صدور فعل می‌باشد بنظر می‌رسد که این معنی نخستین معنایی باشد که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و تناسب آن با فعل روشن استسپس چنین تصور شده که همانگونه که فاعل قبل از انجام کار توانایی بر انجام آن دارد ماده هم باید قبلا توانایی و آمادگی پذیرش و انفعال را داشته باشد و بدین ترتیب معنای دومی برای قوه پدیده آمده که می‌توان آن را قوه انفعالی نامید و در این مبحث همین معنی منظور است . معنای سوم قوه مقاومت در برابر عامل خارجی است مانند مقاوم بودن بدن در برابر مرض و در مقابل آن لاقوه بکار می‌رود و آنها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می‌شوند . باید دانست که مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از استعداد است زیرا واژه قوه قابل اطلاق بر جوهر نیز هست بخلاف استعداد که نوعی عرض بشمار می‌رود اما قبلاـ گفته شد که قوه جوهری هیولای اولی قابل اثبات نیست و استعداد هم از مفاهیم انتزاعی است نه مفاهیم ماهوی . همچنین مفهوم قوه انفعالی از مقایسه دو موجود سابق و لاحق انتزاع می‌شود از این نظر که موجود سابق فاقد موجود لاحق است و ممکن است واجد آن بشود و از این روی باید دست کم جزئی از موجود سابق باقی بماند و با موجود لاحق نوعی ترکیب و اتحاد پیداکند و در برابر آن اصطلاح فعلیت بکار می‌رود که از تحقق موجود لاحق انتزاع می‌شود بنا بر این قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی هستند و هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی بشمار نمی‌رود . گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می‌رود و شامل موجودی که

هیچگونه سابقه قوه‌ای نداشته هم می‌شود و طبق این اصطلاح است که مجردات تام موجودات بالفعل نامیده می‌شوند . یادآور می‌شویم که در بعضی از سخنان فلاسفه وجود امر مشترک بین موجود بالقوه و موجود بالفعل رعایت نگردیده و مثلا اجزاء سابق زمان و حرکت نسبت به اجزاء لاحق آنها بالقوه نامیده شده است و بنظر می‌رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نباشد

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه

اگر واژه بالفعل را بمعنای عامش در نظر بگیریم که شامل مجردات هم بشود می‌توان تقسیم اولی دیگری برای موجود در نظر گرفت و آن را به موجود بالفعل و موجود بالقوه قسمت کرد که موجود بالقوه در مادیات یافت می‌شود و موجود بالفعل مجردات و حیثیت فعلیت مادیات را در بر می‌گیرد ولی باید توجه داشت که این تقسیم از جهتی شبیه تقسیم موجود به علت و معلول یا تقسیم آن به خارجی و ذهنی است نه از قبیل تقسیم موجود به مجرد و مادی . توضیح آنکه گاهی تقسیم با اضافه کردن دو یا چند مفهوم نفسی غیر نسبی به مقسم انجام می‌گیرد و در نتیجه تداخلی در اقسام پدید نمی‌آید چنانکه در تقسیم موجود به مجرد و مادی چنین است‌یعنی موجود مادی را نمی‌توان به هیچ لحاظی مجرد دانست و موجود مجرد را هم نمی‌توان مادی قلمداد کرد و گاهی تقسیم به لحاظ مفاهیم نسبی و اضافی انجام می‌گیرد و از این روی ممکن است بعضی از اقسام از یک نظر داخل در قسم دیگری شوند چنانکه تقسیم موجود به علت و معلول چنین است‌یعنی می‌توان موجودی را نسبت به چیزی علت و نسبت به چیز دیگری معلول دانست و همچنین مفهوم ذهنی که در مقایسه با محکی خارجی موجود ذهنی نامیده می‌شود به لحاظ وجودش در ظرف ذهن موجود خارجی بحساب می‌آید . تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه هم از همین قبیل است زیرا موجود بالقوه نسبت به فعلیتی که می‌تواند واجد آن شود بالقوه نامیده می‌شود هر چند به لحاظ فعلیتی که هم اکنون دارد موجودی بالفعل خواهد بود پس حیثیت قوه و فعل از قبیل حیثیات عینی نیست و مفاهیم آنها از قبیل مفاهیم نفسی بشمار نمی‌رود بلکه آنها مفاهیمی اضافی و نسبی و حاکی از حیثیتهای عقلی و مقایسه‌ای هستند و این نکته مهمی است که در نقد برهان ارسطوئیان برای اثبات هیولی به آن اشاره کردیم . مطلب دیگر آنکه میان تقسیم موجود به علت و معلول و تقسیم آن به خارجی و ذهنی نیز فرقی وجود دارد زیرا در تقسیم به علت و معلول می‌توان علتی را در نظر گرفت که هیچگونه معلولیتی ندارد مانند ذات مقدس الهی و می‌توان معلولی را در نظر گرفت که هیچگونه علیتی نداشته باشد اما سایر موجودات از جهتی علت و از جهت دیگری معلول خواهند بود بخلاف تقسیم موجود به خارجی و ذهنی زیرا هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که هیچگونه خارجیتی نداشته باشد بلکه هر موجود ذهنی صرف نظر از حاکی بودن آن از شیء دیگر موجودی خارجی است . اکنون این سؤال مطرح می‌شود که تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه از کدامیک از این دو قسم است پاسخ این است که ارسطوئیان این تقسیم را از قبیل تقسیم به علت و معلول انگاشته‌اند و مجردات تام را فعلیت بدون قوه و هیولای اولی را قوه بدون فعلیت قلمداد کرده‌اند و اجسام را دارای دو حیثیت قوه و فعل دانسته‌اند اما کسانی که هیولای فاقد فعلیت را نمی‌پذیرند هر موجود بالقوه‌ای را از یک نظر موجود بالفعل می‌دانند چنانکه مقتضای قاعده مساوق بودن فعلیت با وجود همین است بنا بر این تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه کاملا شبیه تقسیم آن به خارجی و ذهنی خواهد بود

رابطه بین قوه و فعل

چنانکه دانستیم مفهوم قوه و فعل از مفاهیم انتزاعی است و جز منشا انتزاعشان مابازاء عینی دیگری ندارند پس رابطه بین قوه و فعل در واقع رابطه‌ای است بین دو وجودی که منشا انتزاع این مفاهیم بشمار می‌روند و به دیگر سخن باید رابطه را میان موجود بالقوه و موجود بالفعل در نظر گرفت و رابطه بین آنها به یکی از دو صورت تحقق می‌یابد اول آنکه موجود بالقوه بطور کامل در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت موجود بالفعل کاملتر از آن خواهد بود چنانکه گیاه کاملتر از خاکی است که از آن

بوجود آمده است دوم انکه تنها جزئی از موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت ممکن است جزئی جانشین جزء نابود شده گردد که از نظر مرتبه وجودی مساوی با آن یا کاملتر یا ناقصتر از آن باشد و در نتیجه موجود بالفعل در بعضی از تغیرات ناقصتر از موجود بالفعل و یا مساوی با آن باشد . اما با نظر دقیقتری می‌توان گفت که موجود بالقوه در واقع همان جزئی است که باقی می‌ماند و از این روی موجود بالفعل همیشه کاملتر از همان جزئی است که موجود بالقوه واقعی می‌باشد یا مساوی با آن است . بعضی تصور کرده‌اند که همیشه موجود بالقوه ناقصتر از موجود بالفعل است زیرا حیثیت قوه حیثیت فقدان و ناداری است و حیثیت فعلیت‌حیثیت وجدان و دارایی و هنگامی که موجود بالقوه تبدیل به موجود بالفعل می‌شود دارای امر وجودیی می‌شود که قبلا فاقد آن بوده است و بر همین اساس حرکت متشابه و نزولی را انکار کرده‌اند و از سوی دیگر بازگشت فعلیت به قوه را محال دانسته‌اند زیرا بازگشت نوعی تغیر است و هر تغیر تبدیل قوه سابق به فعلیت لاحق است نه بر عکس و نتیجه گرفته‌اند که اگر روحی همه کمالات خودش را کسب کند به گونه‌ای که دیگر نسبت به هیچ کمالی بالقوه نباشد از بدن مفارقت می کند و به اصطلاح موت طبیعی روی می‌دهد و هرگز بازگشت به بدن نخواهد کرد زیرا بازگشت چنین روحی به بدن بازگشت فعلیت به قوه است . اما با توجه به توضیحی که در باره رابطه موجود بالقوه با موجود بالفعل داده شد روشن گردید که حیثیت قوه و فعل دو حیثیت عینی نیستند که مقایسه‌ای بین آنها انجام گیرد و اما موجود بالفعل یعنی مجموع آنچه از موجود سابق باقی مانده بعلاوه فعلیتی که جدیدا حاصل شده است کاملتر از همان جزء باقیمانده خواهد بود ولی ضرورتی ندارد که همیشه مجموع موجود بالفعل کاملتر از مجموع موجود بالقوه باشد چنانکه نمی‌توان هیچیک از آب و بخار را کاملتر از دیگری دانست با اینکه متناوبا تبدیل به یکدیگر می‌شوند . و اما بحث در باره حرکت متشابه و حرکت نزولی در جای خودش خواهد آمد (۱) . و اما بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد زیرا قوه تقدم زمانی بر فعلیت دارد و با گذشت زمان می گذرد و امکان بازگشت ندارد خواه وجود گذشته کاملتر از وجود بعدی باشد یا ناقصتر و یا مساوی با آن و در واقع بدن است که قوه پذیرش مجدد روح را دارا می‌شود و با تعلق گرفتن آن فعلیت جدیدی می‌یابد . در حقیقت این اشتباه از آنجا نشات گرفته است که حیثیت قوه را ماهیت‌یا مرتبه وجودی موجود سابق پنداشته‌اند و از این روی گمان کرده‌اند که اگر مرتبه وجودی موجود لاحق همان مرتبه سابق باشد بازگشت فعلیت به قوه و اگر ضعیفتر از آن باشد بازگشت به قوه قوه خواهد بود در صورتی که منشا انتزاع قوه شخص وجود سابق است و نه نوع یا مرتبه وجود آن و شخص موجود سابق با گذشت زمان می گذرد و به هیچ وجه امکان بازگشت ندارد و منشا انتزاع علیت‌شخص موجود لاحق است‌خواه از نظر مرتبه وجودی و ماهیت نوعیه مساوی و مماثل با موجود سابق باشد و خواه کاملتر و یا ناقصتر از آن

خلاصه

۱- علاوه بر تغیراتی که در موجودات مادی مشاهده می‌شود تغیر دائمی و درونی در همه اجسام با براهین حرکت جوهریه اثبات می‌شود و بنا بر این هیچ موجود جسمانی بدون تغیر نخواهد بود . ۲- ادعای اینکه هر موجود مادی هر چند با چندین واسطه قابل تبدیل به هر موجود مادی دیگری است ادعای گزافی نیست گرچه احتمال وجود نوعی از موجود مادی که قابل تبدیل نباشد را نمی‌توان با برهان عقلی نفی کرد . ۳- تبدیل بسیاری از موجودات با وساطت چندین پدیده و بعد از گذراندن مراحل متعددی صورت می گیرد و از این روی فلاسفه موجودی را قابل تبدیل به موجود دیگری می‌دانند که قوه آن را داشته باشد . ۴- واژه قوه در فلسفه به سه معنی بکار می‌رود : الف- قوه فاعلی که منشا صدور فعل است . ب- قوه انفعالی که ملاک پذیرش فعلیت جدید است و در این مبحث همین معنی اراده می‌شود . ج- قوه بمعنای مقاومت که در برابر لاقوه بکار می‌رود و هر کدام از آنها نوعی از کیفیت استعدادی شمرده می‌شود . ۵- مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از مورد استعداد است زیرا قوه بر خلاف استعداد بر

جوهر هم اطلاق می‌شود . ۶- قوه انفعالی از مقایسه دو وجود سابق و لاحق انتزاع می‌شود از این نظر که وجود سابق می‌تواند واجد وجود لاحق شود و از این روی بقاء دست کم جزئی از موجود سابق لازم است . ۷- گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می‌رود و شامل موجودی که سابقه قوه‌ای ندارد هم می‌شود . ۸- با توجه به این معنای بالفعل می‌توان مطلق موجود را به بالفعل و بالقوه تقسیم کرد تقسیمی که به لحاظ مفاهیم اضافی حاصل می‌شود و نظیر تقسیم موجود به خارجی و ذهنی است و از این روی هر موجود بالقوه‌ای از یک نظر بالفعل خواهد بود . ۹- در صورتی که کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی باشد موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می‌باشد ولی اگر تنها جزئی از آن باقی بماند ممکن است مجموع موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه و یا مساوی با آن باشد مگر اینکه موجود بالفعل را با همان جزء باقی مانده از موجود بالقوه مقایسه کنیم که در این صورت همیشه کاملتر یا مساوی با آن خواهد بود . ۱۰- بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد و در واقع بدن قوه پذیرش مجدد روح را دارد و زنده شدن آن خروج از قوه به فعلیت است

پی‌نوشت

۱- ر ک درس پنجاه و هفتم .

درس پنجاه و سوم

دنباله بحث در قوه و فعل

شامل : تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر تسلسل حوادث مادی قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی حدوث زمانی جهان مادی

تطبیق قوه و فعل بر موارد تغیر

با دقت در مفهوم قوه و فعل روشن می‌شود که برای انتزاع آنها سه شرط لازم است . ۱- دو وجود با یکدیگر مقایسه شوند بنا بر این عدم را نمی‌توان مصداق قوه یا فعل تلقی کرد . ۲- یکی از دو وجود باید تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد تا متصف به قوه گردد پس دو وجود همزمان نسبت به یکدیگر بالقوه و بالفعل نخواهند بود . ۳- موجود بالقوه یا دست کم جزئی از آن باید در موجود بالفعل باقی بماند از این روی نمی‌توان موجودی که بکلی معدوم می‌شود را نسبت به موجود لاحقی بالقوه دانست . با توجه به این نکات روشن می‌شود که قسم اول از اقسام یاد شده برای تغیر از قبیل تبدیل قوه به فعل نیست زیرا موقعیت‌سابق عدم است و قوه از وجود انتزاع می‌شود . همچنین قسم دوم هم ربطی به قوه و فعل ندارد زیرا موقعیت لاحق عدم است و فعلیت هم از عدم انتزاع نمی‌شود . در قسم سوم گر چه موجودی جانشین موجود دیگر می‌گردد ولی چون امر مشترکی بین آنها نیست نمی‌توان یکی را قوه دیگری بحساب آورد . در قسم چهارم کل موجود سابق نسبت به موجود لاحق بالقوه است و در ضمن آن باقی می‌ماند و از این روی موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می‌باشد . در قسم پنجم موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه است زیرا تنها جزئی از موجود سابق باقی مانده و چیزی هم بر آن افزوده نشده است . در قسم ششم کاملتر یا ناقصتر بودن موجود بالفعل یا تساوی آن با موجود بالقوه بستگی دارد به اینکه جزئی که جانشین جزء زائل می‌شود از نظر مرتبه وجودی کاملتر یا ناقصتر یا مساوی با آن باشد . و اما در قسم هفتم قوه و فعل مبدا و منتهای حرکت بشمار می‌روند و حرکت همان سیر تدریجی از قوه به فعل است و در متن حرکت اجزاء بالفعلی وجود ندارد تا بعضی نسبت به بعض دیگر بالقوه باشند ولی نظر به اینکه حرکت امر ممتدی است و هر امتدادی قابل تقسیم به بی‌نهایت اجزاء می‌باشد می‌توان اجزاء بالقوه‌ای را برای آن در نظر گرفت به این معنی که اگر مثلا حرکت

واحدی به دو نیمه تقسیم می‌شد به گونه‌ای که نقطه مشخصی در وسط ان پدید می امد مقدار هر یک از دو پاره حرکت مساوی با نصف مقدار حرکت می‌بود و این لحاظ وجود بالقوه برای اجزاء حرکت غیر از لحاظ قوه بودن جزء سابق نسبت به جزء لاحق است دقت‌شود . عین این مطلب در باره قسم سیزدهم حرکت عرضی نیز جاری است ولی معمولا تعبیر بالقوه و بالفعل در باره موجودات جوهری بکار می‌رود هر چند قوه بعنوان کیف استعدادی از قبیل اعراض تلقی می‌شود دقت‌شود . و اما قسم هشتم و نهم و دهم نظیر قسم اول و دوم و سوم می‌باشند با این تفاوت که در این اقسام می‌توان موضوع جوهری را از نظر اتصاف به عرض بالقوه دانست . همچنین می‌توان قسم یازدهم و دوازدهم و نیز قسم چهاردهم و پانزدهم را نظیر قسم چهارم و پنجم تلقی کرد . نتیجه آنکه در همه اقسام تغیر بجز سه قسم اول می‌توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل دانست و در حقیقت بازگشت‌سخن کسانی که وجود این سه قسم را انکار کرده‌اند به این است که تغیر را مساوی با خروج از قوه به فعل شمرده‌اند بنا بر این لازم است که این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم برای سه فرض مزبور می‌توان مصداقی یافت‌یا نه

تسلسل حوادث مادی

در لسان فلاسفه مشهور است که هر پدیده مادی مسبوق به ماده و مدت می‌باشد و به مقتضای عموم این قاعده پیدایش یک موجود مادی از نیستی محض غیر ممکن شمرده می‌شود و بدین ترتیب فرض اول و سوم از فرضهای پانزده‌گانه تغیر انکار می‌گردد و چون هیولای اولی را دارای بی‌نهایت قوه می‌دانند تسلسل حوادث از جانب ابد را تا بی‌نهایت ممکن دانسته وقوع آن را به استناد فیاضیت مطلق الهی و عدم بخل در مبادی عالیه اثبات می‌نمایند که لازمه آن انکار فرض دوم است . از سوی دیگر متکلمین و بعضی از فلاسفه مانند میرداماد برای جهان مادی آغاز زمانی قائل هستند و برای رد فرضیه بی‌نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ازل به ادله بطلان تسلسل تمسک می‌کنند همچنین برای اثبات پایان زمانی برای جهان مادی به ادله مزبور تمسک شده است و بدین ترتیب این مسئله با مسئله حدوث و قدم زمانی جهان مرتبط می‌شود هر چند تلازمی بین آنها وجود ندارد و ممکن است کسی قائل به قدم زمانی جهان باشد و در عین حال پدید آمدن یک موجود مادی را بدون ماده قبلی محال نداند و نیز ممکن است کسی قائل به ابدیت جهان مادی باشد اما نابود شدن یک پدیده مادی را بطور کلی محال نداند و بی‌نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل و ابد بر اساس دوام جود الهی اثبات کند . ما در اینجا نخست به بررسی قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی می‌پردازیم و سپس اشاره‌ای به مسئله حدوث و قدم زمانی جهان خواهیم کرد

قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی

قبلا اشاره شد که بر اساس مشاهدات بی‌شمار همواره تبدلات گوناگونی در اشیاء مادی روی می‌دهد و پدیده‌های جدیدی جانشین پدیده‌های قبلی می گردد به گونه‌ای که رابطه قوه و فعل میان آنها برقرار است اما استقراء تام نسبت به همه حوادث مادی امکان ندارد و هیچ انسانی از آغاز جهان نبوده و هیچ کس هم تجربه‌ای نسبت به پایان جهان ندارد و چنان نیست که بتوان از موارد مشاهده شده علت قطعی تقدم ماده را دریافت و این قاعده را از مجربات بحساب آورد از این روی فلاسفه برای اثبات این قاعده دلیلی عقلی اقامه کرده‌اند که تقریر آن این است . هر پدیده مادی قبل از آنکه موجود شود امکان وجود آن هست و اگر چنین امکانی نبود پدیده مفروض واجب الوجود یا ممتنع الوجود می‌بود و چون این امکان یک امر جوهری نیست ناچار باید جوهری وجود داشته باشد که متصف به آن گردد و آن همان است که ماده نامیده می‌شود پس تقدم ماده بر هر پدیده مادی ضرورت دارد . اما این بیان از چند جهت قابل مناقشه است : ۱- در این بیان برای هر پدیده مادی زمان سابقی فرض شده که امکان وجود پدیده مفروض در آن زمان ثابت است در صورتی که زمان بعدی از ابعاد موجودات مادی است و وجود جداگانه‌ای از آنها ندارد و اگر

سلسله حوادث اغاز زمانی داشته باشد زمانی قبل از ان وجود نخواهد داشت . ۲- با نفی واجب الوجود و ممتنع الوجود بودن حادث مادی اثبات امکان برای آن شده است و این امکان ذاتی است که از ماهیت‌شیء انتزاع می‌شود و امری عینی نیست تا حاملی بخواهد . ۳- در درس چهل و هشتم ثابت‌شد که امکان استعدادی هم امری است انتزاعی که از فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی قبل از تحقق پدیده انتزاع می‌شود اما برای نخستین پدیده مادی نمی‌توان شرایط قبلی در نظر گرفت و در مبحث علت و معلول اشاره شد که اسباب و شرایط مادی را تنها از راه تجربه می‌توان اثبات کرد و ما تجربه‌ای که لزوم شرایط قبلی برای هر پدیده‌ای را اثبات کند نداریم

حدوث زمانی جهان مادی

مسئله حدوث زمانی جهان مادی از مسائل جنجالی فلسفه است که همواره مورد کشمکش و نزاع بوده و بویژه متکلمین بر اثبات آن اصرار داشته‌اند و آن را لازمه معلولیت می‌شمرده‌اند و چنانکه در مبحث علت و معلول اشاره شد ایشان ملاک احتیاج به علت را حدوث می‌دانسته‌اند . از سوی دیگر اغلب فلاسفه معتقد به قدم زمانی جهان مادی بوده‌اند و برای نظریه خودشان دلایلی اقامه کرده‌اند که از جمله آنها استناد به قاعده فوق الذکر است که نارسایی آن روشن گردید . دلیل دیگر ایشان مبتنی بر ازلی بودن فیض الهی و عدم بخل در مبادی عالیه است اما این دلیل در صورتی می‌تواند نتیجه ببخشد که امکان ازلی بودن جهان ثابت بوده وقوع آن در گرو افاضه الهی باشد از این روی قائلین به حدوث زمانی جهان در صدد اثبات محال بودن ازلیت جهان برآمده‌اند و کوشیده‌اند که از راه بطلان تسلسل امکان بی‌نهایت بودن حوادث را از جانب ازل نفی کنند . ولی فلاسفه براهین تسلسل را در مواردی جاری می‌دانند که حلقات سلسله مجتمعا موجود باشند و میان آنها ترتب حقیقی برقرار باشد و از این روی بی‌نهایت بودن حوادث متعاقب را جایز می‌دانند چنانکه حوادث همزمانی که ترتب حقیقی نداشته باشند را مشمول براهین تسلسل نمی‌دانند . مرحوم میرداماد با پذیرفتن این دو شرط اجتماع حوداث پی در پی در ظرف دهر را برای جریان براهین تسلسل کافی دانسته و از این روی بی‌نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل نفی کرده است اما اگر اجتماع دهری در حلقات سلسله کافی باشد می‌توان بی نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد را نیز نفی کرد . ولی نکته اصلی این است که براهینی که برای ابطال تسلسل در غیر علل حقیقی اقامه شده قابل مناقشه است و در اینجا مجال بررسی آنها نیست از این روی اقامه برهان بر ممکن یا محال بودن تسلسل حوادث تا بی‌نهایت از جانب ازل یا ابد بسیار دشوار است . حاصل آنکه هر چند فیض الهی اقتضای هیچگونه محدودیتی ندارد ولی مشمول فیض الهی واقع شدن منوط به قابلیت و امکان دریافت آن است و شاید جهان مادی امکان دریافت فیض ازلی و ابدی را نداشته باشد و همچنانکه فلاسفه محدود بودن حجم جهان را منافی با وسعت فیض الهی ندانسته‌اند نباید محدود بودن زمانی آن را هم منافی با دوام فیض الهی بدانند . حقیقت این است که ما نه برهانی عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته‌ایم و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن از این روی مسئله را در بقعه امکان احتمالی (۱) وامی گذاریم تا هنگامی که دلیلی قطعی بر یکی از طرفین آن بیابیم

خلاصه

۱- انتزاع مفهوم قوه و فعل سه شرط دارد وجود دو موجود تقدم زمانی یکی بر دیگری بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در ضمن موجود لاحق . ۲- قسم اول و دوم از اقسام پانزده‌گانه تغیر فاقد شرط اول و قسم سوم فاقد شرط سوم است و از این روی این اقسام را نمی‌توان از قبیل خروج از قوه به فعل شمرد . ۳- در سایر اقسام تغیر می‌توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل نامید . ۴- بر اساس قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی قسم اول و سوم نفی می‌شود و مقتضای بی‌نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد

نفی قسم دوم است . ۵- برای قاعده مزبور چنین استدلال کرده‌اند قبل از تحقق هر پدیده‌ای امکان تحققش هست و این امکان حاملی لازم دارد که ماده نامیده می‌شود پس لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی ثابت می گردد . ۶- بر این دلیل چند اشکال وارد است اولا با فرض آغاز زمانی برای سلسله حوادث زمانی قبل از نخستین پدیده زمانی وجود ندارد تا امکانی در آن ثابت باشد ثانیا با نفی وجود و امتناع وجود امکان ذاتی ثابت می‌شود که امری است اعتباری و نیازی به حامل ندارد ثالثا امکان استعدادی هم از شرایط قبلی انتزاع می‌شود و ضرورت شرایط قبلی برای نخستین پدیده مفروض ثابت نیست . ۷- متکلمین بر اساس اینکه ملاک معلولیت را حدوث زمانی شمرده‌اند جهان را دارای آغاز زمانی دانسته‌اند ولی این مبنی باطل است . ۸- قائلین به قدم زمانی از طرفی به قاعده لزوم تقدم ماده بر هر حادثه مادی تمسک کرده‌اند و از طرف دیگر مقتضای دوام فیض الهی را بی‌نهایت بودن حوادث از ازل تا ابد قلمداد نموده‌اند . ۹- نارسایی قاعده مزبور روشن شد و اما دلیل دوم تمام بودنش در گرو امکان ازلیت و ابدیت جهان می‌باشد و ممکن است همانگونه که تناهی ابعاد را لازم دانسته‌اند تناهی زمان هم لازم باشد و منافاتی با دوام فیض الهی نداشته باشد . ۱۰- قائلین به حدوث زمانی امکان ازلیت جهان را با استناد به ادله بطلان تسلسل نفی کرده‌اند . ۱۱- فلاسفه در پاسخ گفته‌اند از جمله شرایط جریان براهین مزبور اجتماع همه حلقات سلسله است که در پدیده‌های متعاقب تحقق ندارد . ۱۲- مرحوم میرداماد اجتماع در ظرف دهر را برای جریان براهین مزبور کافی دانسته است . ۱۳- اما اگر اجتماع در ظرف دهر کافی باشد ابدیت جهان هم نفی می‌شود . ۱۴- نکته اصلی این است که براهین تسلسل در غیر علل حقیقی مخدوش است . ۱۵- نتیجه آنکه برهان عقلی بر محدودیت‌یا عدم محدودیت جهان مادی از نظر زمان و مکان نداریم

پی‌نوشت

۱- اشاره به سفارش ابن سینا در پایان کتاب اشارات .

درس پنجاه و چهارم

کون و فساد

شامل : مقدمه مفهوم کون و فساد اجتماع دو صورت در ماده واحده رابطه کون و فساد با حرکت

مقدمه

در میان اقسام پانزده‌گانه‌ای که برای تغیر فرض کردیم سه قسم از آنها قسم اول تا سوم مشکوک الوجود بود و نتوانستیم درباره آنها نظری قطعی ارائه دهیم دو قسم دیگر قسم یازدهم و دوازدهم مربوط به افزایش و کاهش عدد بود و از قبیل تغیرات اعتباری بشمار می‌رفت و نیازی به بحث و گفتگو نداشت . از ده قسم باقی مانده دو قسم قسم هفتم و سیزدهم از قبیل تغیرات تدریجی است و می‌بایست در مبحث‌حرکت مطرح شود و اما هشت قسم دیگر از قبیل تغیرات دفعی است که موجود بالقوه دفعتا و بدون فاصله زمانی تبدیل به موجود بالفعل می‌شود و کمابیش درباره آنها تعبیر کون و فساد بکار می‌رود ولی در پیرامون آنها ابهامهایی وجود دارد که می‌بایست توضیحاتی درباره آنها داده شود . از اینروی این درس را به بحث درباره این هشت قسم از تغیرات دفعی و تطبیق کون و فساد بر موارد آنها اختصاص می‌دهیم

مفهوم کون و فساد

واژه کون که در زبان عربی بمعنای بودن است در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید امدن و تقریبا مرادف با حدوث بکار می‌رود و در مقابل آن واژه فساد بمعنای نابود شدن پدیده استعمال می‌شود و بدین ترتیب مفهوم کون اخص از مفهوم وجود می‌باشد زیرا در مورد موجودات ثابت بکار نمی‌رود . این دو واژه معمولا با هم استعمال می‌شوند و مصداق روشن آن چنانکه اشاره شد قسم ششم از اقسام یاد شده یعنی نابود شدن جزئی از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری برای آن می‌باشد ولی می‌توان آن را به اقسام دیگری نیز تعمیم داد چنانکه اگر برای قسم سوم مصداقی یافت‌شود می‌توان تعبیر کون و فساد را درباره آن بکار برد همچنین تعاقب اضداد که قسم دهم از اقسام یاد شده می‌باشد را می‌توان کون و فساد در اعراض دانست هر چند اصطلاح معروف آن مخصوص به جواهر است . اما قسم چهارم یعنی افزوده شدن جزء جوهری بدون نابود شدن جزء دیگر را می‌توان کون بدون فساد نامید و بر عکس قسم پنجم یعنی نابود شدن جزء جوهری بدون پدید آمدن جزئی بجای آن را می‌توان فساد بدون کون بحساب آورد . همچنین قسم هشتم پدید آمدن عرض جدید را می‌توان کون بدون فساد و قسم نهم نابود شدن عرض را فساد بدون کون در مورد اعراض بشمار آورد . نیز می‌توان تعلق گرفتن روح به بدن را نوعی کون تلقی کرد از این نظر که صفت‌حیات در بدن پدید می‌آید و در مقابل مردن را نوعی فساد بحساب آورد از این جهت که حیات بدن نابود شده است نه از آن جهت که روح نابود شده باشد زیرا روح قابل نابود شدن نیست . اما تصور کردن کون بدون فساد در قسم چهارم و چهاردهم و همچنین تصور کردن فساد بدون کون در قسم پنجم و پانزدهم منوط به این است که اجتماع دو صورت در ماده واحده را جایز بدانیم و قائل شویم به اینکه در مورد پدید آمدن صورت جوهری جدید همان صورت قبلی هم به حال خود باقی است و در مورد نابود شدن صورت عالیتر نیز همان صورت پست‌تر همراه با صورت عالیتر موجود بوده و استمرار یافته است ولی اگر معتقد شدیم که اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز نیست باید ملتزم شویم که در قسم چهارم و چهاردهم صورت قبلی نابود شده و در قسم پنج و پانزدهم صورت جدیدی از نو پدید آمده است و در این صورت این اقسام نیز از قبیل کون و فساد خواهند بود نه از قبیل کون تنها یا فساد تنها . بنابر این مسئله‌ای که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز است تا فرض تحقق دو صورت جوهری بالفعل در موجود بالقوه و استمرار یکی از آنها در موجود بالفعل در قسم پنجم و پانزدهم و اجتماع دو صورت جوهری در موجود بالفعل و باقی ماندن صورت سابق در قسم چهارم و چهاردهم صحیح باشد یا نه

اجتماع دو صورت در ماده واحده

در قسم چهارم و چهاردهم از اقسام مفروض برای تغیر کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی می‌ماند و جوهر دیگری بعنوان جزء جدیدی به آن اضافه می‌شود و نوعی اتحاد میان آنها بر قرار می‌گردد با این تفاوت که در قسم چهارم صورت در ماده حلول می‌کند و ماده محل آن محسوب می‌شود ولی در قسم چهاردهم نفس به بدن تعلق می‌گیرد و بدن محل آن شمرده نمی‌شود . اکنون سؤال این است که آیا صورت موجود قبلی زایل و فاسد می‌شود و بجای آن صورت کاملتری بوجود می‌آید که دارای کمال صورت قبلی هم هست‌یا اینکه در موقعیت جدید واقعا دو صورت وجود دارد که یکی از آنها فوق دیگری و در طول آن قرار دارد نه اینکه صورت قبلی نابود شده باشد . مثلا هنگامی که صورت نباتی در مجموعه‌ای از عناصر بوجود می‌آید آیا عناصر مزبور با علیت‌خودشان در ضمن گیاه باقی می‌مانند و می‌توان گفت که در این گیاه اکسیژن و ئیدروژن و ازت و کربن و . . . بالفعل وجود دارد و صورت گیاهی با مجموعه آنها متحد شده است‌یا باید گفت که تنها صورتی که در آن وجود دارد صورت نباتی است و عناصر مذکور فقط بالقوه موجود هستند . و آیا هنگامی که نفس حیوانی به مواد خاصی تعلق می‌گیرد می‌توان گفت که آنها وجود خاص خود را حفظ می‌کنند و در ضمن وجود حیوان وجود بالفعل دارند یا باید گفت که آنچه فعلیت دارد صورت نفس حیوانی است و بدن آن بالقوه موجود است و آیا مواد تشکیل دهنده بدن انسان و میلیونها سلول زنده آن هر کدام صورت و فعلیت‌خاص

خود را دارنـد و نفس انسانی بعنوان صورت فوقانی به انها تعلق می گیرد یا انچه در انسان زنـده فعلیت دارد فقط روح اوست و بدن وی بـالقوه موجود است . همچنین در صورت پنجم و پـانزدهم که جزئی از موجود سـابق نابود می‌شود یا از آن مفارقت می کنـد آیا در آغاز دو فعلیت جوهری وجود دارد و سپس یکی از آنها رخت برمی‌بنـدد و دیگری با همان فعلیت‌سابق باقی می‌ماند یا اینکه در آغاز یک صورت کامل وجود دارد و با رفتن آن صورت ناقصتری پدید می‌آید . مثلا هنگامی که گیاه می‌خشکد و تبدیل به خاک می‌شود آیا صورت خاکی در ضـمن گیاه وجود بالفعل داشته و با همان فعلیت باقی مانده است‌یا اینکه در موقعیت‌سابق تنها صورت کامـل گیـاهی موجود بوده و بـا رفتن آن صورت خاکی از نو پدیـد آمـده است . و در مورد مفارقت روح حیوانی و انسانی از بـدن حیوان و انسـان آیـا مواد بـدن قبلاـ وجود بالفعـل داشـته‌اند و بعـد از مفـارقت روح بـا همـان فعلیت‌سـابق بـاقی مانده‌انـد یا اینکه در موقعیت‌سـابق فعلیت مخصوص روح آنهـا بوده و بعـد از مفارقت آن صورتهای جدیـدی از نو پدیـد آمده‌انـد . بنابر این آنچه محور بحث را در این اقسـام تشـکیل می‌دهـد این است که آیـا اجتمـاع دو صـورت در یـک موجود جـایز است‌یـا نه یعنی اگر اجتمـاع دو صورت در موجود لاحق جایز باشـد قسم چهارم و چهاردهم از قبیل کون بـدون فساد بحساب می‌آینـد و اگر اجتماع دو صورت در موجود سابق جایز باشـد قسم پنجم و پانزدهم از قبیل فساد بـدون کون بشـمار می‌رونـد اما اگر اجتماع دو صورت ممکن نباشد همه آنهـا از قبیـل کون و فسـاد خواهنـد بود . بعضـی از فلاسـفه اجتماع دو صورت در شـیء واحـد را جایز ندانسـته‌اند و چنین اسـتدلال کرده‌اند که صورت همان فعلیت و شیئیت‌شـیء است و لازمه تعدد آن تعدد شـیء می‌باشد در حالی که مفروض وحدت آن است . اما این اسـتدلال قانع کننـده نیست زیرا اولا وحـدت موجود مرکب چنانکه در درس بیست و نهم اشاره شد وحدتی است بالعرض به لحاظ وحدت صورت فوقانی و در حقیقت موجود مرکب موجوداتی است که با یکدیگر بنوعی متحد شده‌اند نه اینکه موجود واحد حقیقی باشـد و ثانیا می‌توان مسـئله را به این صورت مطرح کرد که آیا اجتماع دو صورت در ماده واحده جایز است‌یا نه چنانکه در عنوان بحث ملاـحظه می‌شود و روشن است که مبـاحث واقعی را نمی‌توان با اسـتناد به الفاظ و عناوین حل و فصل کرد . به هر حال سؤال این است که آیـا مواد تشـکیل دهنـده گیـاه و حیوان و انسـان صورت و فعلیتی غیر از صورت گیاهی و نفس حیوانی و انسانی دارنـد یا هنگامی که صورت نباتی در مواد اولیه بوجود می‌آیـد یا نفس حیوانی و انسانی به بـدن تعلق می گیرد مواد قبلی صورتها و فعلیتهای خود را از دست می‌دهند و به اصـطلاح صورت آنها فاسد می‌شود و پس از مردن گیاه و حیوان و انسان و تبدیل شدن آنها به مواد اولیه مجددا صورتهای جدیدی روی مواد بوجود می‌آید . بنظر می‌رسد که نباید تردیدی روا داشت در اینکه صورتهای قبلی به حال خود باقی هستند و صورت جدیدی در طول آنها بوجود می‌آید و با آنها به نحوی اتحاد پیدا می کند و سپس با فاسد شدن یا قطع تعلق همان فعلیتهای قبلی به حال خود باقی می‌مانند و دیگر صورت جدیدی از نو برای آنها پدید نمی‌آید . مؤید آن این اسـت که بسیاری از ذرات عناصـر و مواد معدنی و آلی را می‌توان با چشم مسـلح بصورت جداگانه مشاهده کرد و در بدن انسان می‌توان میلیونها بلکه میلیاردها جانور زنده و از جمله گلبولهای سـفید و قرمز خون را مشاهده نمود و می‌توان آنها را از بدن وی بیرون آورد و در شـرایط خاصـی نگهـداری کرد پس نه تنهـا مواد معـدنی و آلی بـا فعلیتها و صورتهای خاص خودشان در ضـمن وجود نبات و حیوان و انسان موجود هسـتند بلکه موجودات نباتی و حیوانی بی‌شـماری در ضـمن یک حیوان کاملتر و انسان بالفعل وجود دارند و روح حیـوانی و انسـانی بعنـوان صـورت فوقـانی در مرتبه عـالیتر و در طـول صور و نفوس آنهـا تحقق می‌یابـد . آیـا براسـتی می‌توان پـذیرفت که بـدن حیوان و انسـان هنگـام تعلق روح به آن وجود بـالفعلی جـدای از وجود روح نـدارد و هنگامی که حیوان یا انسان می‌میرد و روح از بـدنش مفارقت می کنـد بـدن وجود بالفعل می‌یابـد و صورت جدیـدی از نو در آن پدیـد می‌آیـد . بنابر این نباید تردیـد کرد که اجتمـاع دو صـورت طولی یـا بیشـتر در مـاده واحـده ممکن بلکه کـثیر الوقوع است و آنچه ممکن نیست اجتمـاع دو صورت متضاد در ماده واحـده است که در عرض یکـدیگر قرار می گیرنـد . در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که به چه وسـیله می‌توان صورتهای طولی را از صورتهای عرضی باز شناخت . پاسخ این است که شناختن صورتهای طولی و عرضی تنها بوسیله تجربه ممکن

است‌یعنی هر صورتی که با تجربه ثابت‌شد که قابل اجتماع با صورت دیکری نیست عرضی و هر صورتی که قابل اجتماع با صورت دیگری باشد طولی خواهد بود مثلا صورت آب و بخار و صورتهای عناصر گوناگون از قبیل صورتهای عرضی و متضاد هستند اما صورتهای عناصر با صورت نباتی یا حیوانی یا انسانی قابل اجتماعند و از اینروی از قبیل صورتهای طولی بشمار می‌روند همچنین اجتماع صورتهای جانوران پست مانند سلولها و گلبولها با صورت عالیتر مانند صورت حیوانات کاملتر و انسان ممکن است و از این جهت صورت حیوانات عالی و صورت انسان نسبت به دیگر صورتها طولی می‌باشد . باتوجه به این اختلاف میان صورتها می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد صورتهای متعاقب یا متضاد یا عرضی و صورتهای متراکب یا طولی و روشن است که این تقسیم از قبیل تقسیمهای اضافی و نسبی است و از اینروی ممکن است صورتی نسبت به صورت معینی متعاقب و نسبت به صورت دیگری متراکب محسوب شود

رابطه کون و فساد با حرکت

روشن است که کون و فساد مخصوص تغیرات دفعی و حرکت ویژه تغیرات تدریجی است و از اینروی نمی‌توان نوع خاصی از تغیر را از یک نظر مشمول هر دو دانست اما عدم اجتماع کون و فساد با حرکت بدین معنی نیست که هر جا حرکتی وجود داشته باشد دیگر جایی برای کون و فساد نخواهد بود بلکه ممکن است‌شیء متحرک از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد . توضیح آنکه ممکن است موجودی دارای حرکتی باشد که در یک آن پایان یابد و درست در همان لحظه حرکت جدیدی در آن پدید آید بعنوان مثال هواپیمایی که با نیروی حاصل از یک موتور حرکت می‌کند حرکتش معلول همان نیروست و پس از خاموش شدن موتور مزبور حرکت ناشی از آن هم دیر یا زود پایان می‌پذیرد و هنگامی که موتور دوم بکار می‌افتد نیروی دیگری تولید می‌کند که موجب حرکت جدیدی برای هواپیما خواهد شد اکنون اگر فرض کنیم که درست در همان آنی که حرکت اول پایان می‌یابد حرکت دوم شروع شود هر چند وقفه‌ای در حرکت هواپیما روی نمی‌دهد اما در واقع دو حرکت در آن پدید آمده است که یکی معلول نیروی موتور اول و دیگری معلول نیروی دوم می‌باشد در اینجا علاوه بر تغیرات تدریجی یک تغیر آنی و دفعی هم رخ داده که عبارت است از تمام شدن حرکت اول و تبدیل شدن آن به حرکت دوم و این تغیر را می‌توان کون و فساد نامید . همچنین هنگامی که دو صورت متعاقب در ماده‌ای پدید می‌آید و یکی از آنها فاسد شده دیگری جانشین آن می‌گردد حرکت جوهری صورت سابق پایان می‌پذیرد و در همان لحظه حرکت جوهری صورت لاحق آغاز می‌گردد این تبدل صورتها و تعاقب حرکت جوهری آنها را نیز باید از قبیل کون و فساد بحساب آورد زیرا در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می‌پذیرد . بنابر این فرض استمرار حرکت در یک موجود هم منافاتی با تحقق کون و فساد در آن ندارد زیرا ممکن است در واقع دو حرکت متناوب در آن حاصل شده و با نظر سطحی حرکت واحد تلقی شده باشد تنها در صورتی کون و فساد با حرکت منافات دارد که در میان حرکت واحد حقیقی فرض شود و اگر جهان ماده دارای وجود واحد حقیقی و دارای حرکت جوهری واحدی فرض شود دیگر جایی برای کون و فساد باقی نمی‌ماند اما چنین فرضی صحیح نیست چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد

خلاصه

۱- کون و فساد در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و نابود شدن پدیده است و اخص از وجود و عدم می‌باشد . ۲- مصداق روشن کون و فساد قسم ششم از اقسام تغیر است و می‌توان قسم دهم را بعنوان کون و فساد در اعراض تلقی کرد . ۳- قسم چهارم و هشتم و چهاردهم را می‌توان کون بدون فساد و قسم پنجم و نهم و پانزدهم را فساد بدون کون نامید . ۴- فرض کون بدون فساد در جواهر بمعنای جواز اجتماع دو صورت در موجود بالفعل و فرض فساد بدون کون در آنها بمعنای جواز اجتماع دو صورت در

موجود بالقوه است . ۵- بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در موجود واحد را محال و مستلزم خلاف فرض دانسته‌اند زیرا شیئیت‌شیء بصورت آن است و تعدد صورت مستلزم تعدد شیء می‌باشد . ۶- از این دلیل به دو صورت می‌توان جواب داد یکی آنکه وحدت شیء مرکب وحدت بالعرض و به لحاظ صورت فوقانی آن است و منافاتی با کثرت حقیقی آن ندارد دوم آنکه می‌توان عنوان مسئله را اجتماع دو صورت در ماده واحده قرار داد که وحدت صفت ماده شیء است و بمعنای وحدت مجموع آنها نیست . ۷- وجود ذرات معدنی و آلی در نباتات و دیگر مرکبات و وجود سلولهای زنده مستقل در بدن حیوان و انسان مؤید امکان اجتماع صورتهای طولی است . ۸- صورتها را می‌توان به دو نوع قابل اجتماع و غیر قابل اجتماع تقسیم کرد و قسم اول را صور طولی و متراکب و قسم دوم را صور عرضی و متعاقب نامید . ۹- این تقسیم از تقسیمات اضافی و نسبی است و از اینروی ممکن است صورت معینی نسبت به صورت دومی متعاقب و نسبت به صورت سومی متراکب باشد . ۱۰- کون و فساد تنها در تغیرات دفعی مصداق پیدا می‌کند و از اینروی با حرکت قابل اجتماع نیست . ۱۱- ممکن است موجود واحدی از یک جهت متصف به حرکت و از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد چنانکه هرگاه دو حرکت متصل به یکدیگر در آن پدید آید می‌توان تبدل یک حرکت را به دیگری کون و فساد نامید . ۱۲- کون و فساد در میان حرکت واحد امکان ندارد و اگر جهان مادی موجود واحد و دارای حرکت واحدی می‌بود کون و فساد مصداقی نمی‌داشت اما چنین فرضی صحیح نیست

درس پنجاه و پنجم

حرکت

شامل : مفهوم حرکت وجود حرکت شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها

مفهوم حرکت

در خلال بحثهای گذشته مفهوم حرکت نیز روشن گردید و تعریف ساده‌ای برای آن بدست آمد که عبارت است از تغیر تدریجی تعریفهای دیگری نیز برای حرکت‌شده که در ضمن بحثهای گذشته به برخی از آنها اشاره کرده‌ایم از جمله خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و دیگری تعریف منقول از ارسطو یعنی کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است می‌باشد که در درس چهلم به آن اشاره شد و منظور وی این است موجودی که قوه و استعداد برای کمالی را دارد و هم اکنون فاقد آن است در شرایط خاصی بسوی آن سیر می‌کند و این سیر مقدمه‌ای برای رسیدن به کمال مطلوب است و اضافه کردن قید حیثیت از آن جهت که بالقوه است برای احتراز از صورت نوعیه موجود متحرک است زیرا هر موجود بالقوه‌ای خواه ناخواه صورت نوعیه‌ای دارد که کمال اول برای آن بشمار می‌رود اما این کمال اول از جهت فعلیت داشتن آن است نه از جهت بالقوه بودنش و ربطی به حرکت ندارد اما کمال بودن حرکت برای جسم به لحاظ بالقوه بودن آن است و اول بودنش از نظر مقدمیت آن برای وصول به غایت می‌باشد . اما تعریف اول از نظر قلت الفاظ و وضوح مفاهیم بر دیگر تعریفها رجحان دارد هر چند هیچکدام را به اصطلاح منطقی نمی‌توان حد تام دانست زیرا حد تام مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند ولی مفهوم حرکت از معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود متحرک انتزاع می‌شود و در خارج جوهر یا عرضی بنام حرکت نداریم بلکه حرکت عبارت است از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان و حتی بر حسب نظر شیخ اشراق که حرکت را از مقولات عرضی بشمار آورده است نیز نمی‌توان حد تامی برای آن در نظر گرفت زیرا مقوله جنس عالی است و دیگر جنس و فصلی ندارد . نکته دیگری که باید یاد آور شویم این است که تغیرات دفعی از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شیء واحدی انتزاع می‌شوند اما حرکت از یک

وجود و گستردگی ان در ظرف زمان انتزاع می گردد و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ اجزاء بالقوه ان است که دائما موجود و معدوم می‌شوند ولی هیچکدام وجود بالفعلی ندارند و به دیگر سخن حرکت مجموعه‌ای از موجودات نیست که پی در پی بوجود بیایند بلکه از امتداد وجود واحدی انتزاع می‌شود و می‌توان آن را تا بی نهایت تقسیم کرد اما تقسیم خارجی آن مستلزم پدید آمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است

وجود حرکت

در درس پنجاه و یکم اشاره کردیم که گروهی از فلاسفه یونان باستان مانند پارمنیدس و زنون الئایی تغیر تدریجی و حرکت را انکار کرده‌اند این سخن در آغاز عجیب بنظر می‌رسد و فورا این سؤال را در ذهن خواننده و شنونده پدید می‌آورد که مگر ایشان این همه حرکات مختلف را نمی‌دیده‌اند و مگر خود ایشان در روی زمین حرکت نمی‌کرده‌اند اما با دقت در سخنان ایشان روشن می‌شود که مطلب به این سادگی نیست و حتی بازگشت‌سخن بعضی از کسانی که قائل به حرکت بوده‌اند و سرسختانه از آن دفاع کرده‌اند مانند بعضی از سخنان مارکسیستها نیز به قول الئاییان است . راز مطلب این است که ایشان تغیراتی که بنام حرکت نامیده می‌شود را مجموعه‌ای از تغیرات دفعی پی در پی تلقی می‌کرده‌اند و مثلا- حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر را قرار گرفتن پی در پی آن در نقاط متوسط بین دو نقطه مفروض می‌انگاشته‌اند و به دیگر سخن حرکت را بعنوان یک امر تدریجی پیوسته نمی‌پذیرفته‌اند و آن را مجموعه‌ای از سکونات پی در پی می‌پنداشته‌اند از اینروی اگر کسان دیگری هم برای حرکت اجزاء بالفعلی قائل باشند در واقع بصف منکرین حرکت پیوسته‌اند . ولی حقیقت این است که وجود حرکت بعنوان امر تدریجی واحد قابل انکار نیست و حتی بعضی از مصادیق آن مانند تغیر تدریجی کیفیات نفسانی را می‌توان با علم حضوری خطا ناپذیر درک کرد و منشا اشتباه الئاییان شبهاتی در برابر وجدان و بداهت بوده است که با حل آنها جای تردیدی باقی نمی‌ماند

شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها

کسانی که وجود خارجی حرکت را انکار کرده و آن را مفهومی ذهنی و حاکی از توالی سکونات انگاشته‌اند به شبهاتی تمسک کرده‌اند که مهمترین آنها این دو شبهه است : ۱- اگر حرکت بعنوان امر ممتد واحدی در خارج وجود داشته باشد باید بتوان برای آن اجزائی در نظر گرفت و هر یک از اجزاء آن چون دارای امتداد می‌باشد به نوبه خود قابل قسمت به اجزاء دیگری خواهد بود و این تقسیمات تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و لازمه‌اش این است که حرکت متناهی نامتناهی باشد . ارسطو از این شبهه به این صورت پاسخ داده است که حرکت اجزاء بالفعلی ندارد تا آنها متناهی یا نامتناهی باشند بلکه می‌توان مثلا آن را به دو بخش تقسیم کرد که در این صورت دو حرکت وجود خواهد داشت نه یک حرکت و همچنین هر بخشی از آن را می‌توان به دو یا چند بخش دیگر قسمت کرد و از هر تقسیمی که در خارج انجام پذیرد تعدادی از موجودات بالفعل پدید خواهد آمد و این تقسیمات تا بی‌نهایت قابل ادامه می‌باشد پس خود حرکت مفروض متناهی و اجزاء بالقوه آن نامتناهی است و میان این دو قضیه تناقضی وجود ندارد زیرا یکی از شرایط تناقض وحدت قوه و فعل است که در اینجا منتفی است چون تناهی صفت کل حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است . اما بهتر این است که از استدلال کننده سؤال شود که منظور شما از نامتناهی بودن حرکت متناهی چیست اگر منظور نامتناهی بودن عدد اجزاء آن باشد چنین عددی بالفعل در هیچ حرکتی وجود ندارد و پیدایش هر عدد متناهی یا نامتناهی در حرکت در گرو تقسیم خارجی آن است و در آن صورت دیگر حرکت واحدی وجود نخواهد داشت چنانکه هر چیزی که قابل قسمت به دو نیمه باشد فعلا واحد است اما هر وقت تقسیم شد دو واحد خواهد بود ولی لازمه قابلیت قسمت این نیست که هم یک باشد و هم دو . و اما اگر مقصود این باشد که لازمه قسمت‌پذیری حرکت تا بی‌نهایت این است که مقدار و کمیت

متصلش و نه عدد ان از طرفی متناهی و از طرف دیکر نامتناهی باشد زیرا هر جزئی از اجزاء نامتناهی ان مقداری خواهد داشت و مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود پاسخ این اشکال آن است که هر چند هر امتدادی قابل قسمت به بی‌نهایت اجزاء می‌باشد اما مقدار امتداد هر یک از اجزاء کسری از همان مقدار کل خواهد بود پس مقدار مجموعه کسرهای نامتناهی از حرکت هم همان مقدار متناهی خود حرکت می‌باشد . لازم به تذکر است که این شبهه اختصاص به حرکت ندارد و در باره همه امتدادها مانند خط و زمان هم جاری است و از اینروی صاحبان این شبهه هر خط محدودی را نیز مرکب از تعداد محدودی نقطه بی‌امتداد و هر قطعه محدودی از زمان را مرکب از تعداد معینی آن دانسته‌اند و معتقد شده‌اند که در عین حالی که نقطه امتدادی ندارد از مجموع چندین نقطه خطی بوجود می‌آید و با اینکه آن طول و امتدادی ندارد از مجموع چندین آن قطعه‌ای از زمان تحقق می‌یابد و همچنین از مجموعه‌ای از سکونات حرکتی پدید می‌آید و در واقع آنچه وجود خارجی دارد نقاط و آنات و سکونات است و خط و زمان و حرکت مفاهیمی است که از مجموعه آنها انتزاع می‌شود . به تعبیر دیگر ایشان از قائلین به جزء لا یتجزی هستند یعنی هر امتدادی را قابل قسمت به اجزاء محدودی می‌دانند و معتقدند که آخرین تقسیم به جزئی منتهی می‌شود که دیگر قابل تقسیم نیست و این مسئله‌ای است که فلاسفه درباره آن بسیار سخن گفته‌اند و دلایل متعددی بر ابطال جزء لا یتجزی اقامه نموده‌اند که در اینجا مجال بررسی آنها نیست . ۲- شبهه دیگر این است هنگامی که مثلا جسمی از نقطه الف بسوی نقطه ج حرکت می‌کند در آن اول در نقطه الف و در آن سوم در نقطه ج قرار دارد و ناچار باید در آن دوم از نقطه ب که در وسط آنها قرار دارد بگذرد وگرنه حرکتی صورت نمی‌گیرد اکنون اگر فرض کنیم که جسم مزبور در آن دوم در نقطه ب قرار گرفته است لازمه‌اش این است که حرکت آن مجموعه‌ای از سه سکون باشد زیرا سکون چیزی جز قرار گرفتن جسم در مکانی نیست و اگر در آن قرار نگرفته باشد لازمه‌اش این است که حرکتی انجام نگرفته زیرا حرکت آن بدون گذر از نقطه دوم امکان ندارد پس لازمه حرکت اجتماع نقیضین بودن و نبودن در نقطه وسط است . جواب این است که در این مثال سه امتداد منطبق بر یکدیگر فرض شده است زمان و مکان و حرکت‌حال اگر برای هر یک از آنها سه جزء با امتداد در نظر بگیریم می‌توان گفت که در جزء اول زمان جسم متحرک در جزء اول مکان بوده و اولین جزء حرکتش بر آنها انطباق یافته است و همچنین جزء دوم و سوم آنها ولی معنای وقوع هر یک از اجزاء حرکت در اجزاء همتای آن از زمان و مکان سکون جسم نیست و اما اگر نقطه و آن را بمعنای حقیقی گرفتیم که فاقد امتداد می‌باشد باید گفت که در زمان و مکان آن و نقطه بالفعلی وجود ندارد و فرض نقطه بالفعل در خط بمعنای تقسیم شدن آن به دو پاره‌خط است که نقطه مزبور پایان یکی و آغاز دیگری بشمار می‌رود و همچنین فرض آن در زمان و فرض سکون در حرکت و معنای بودن جسم در آن معینی در نقطه‌ای از مکان این است که اگر امتدادهای زمان و مکان و حرکت قطع شود مقاطع آنها بر یکدیگر منطبق می‌گردد و لازمه آن وجود سکون در میان حرکت نیست چنانکه مستلزم وجود نقطه در خط یا وجود آن در زمان نمی‌باشد . در واقع منشا این شبهه آن است که از یک سوی بودن را مساوی با ثبات و سکون و استقرار دانسته‌اند و از سوی دیگر زمان را مرکب از آنات و خط را مرکب از نقاط فرض کرده‌اند و کوشیده‌اند از راه تطبیق امتداد حرکت بر امتدادهای زمان و مکان آن را هم مرکب از ذرات سکون معرفی نمایند در صورتی که بودن و هستی اعم از هستی ثابت و هستی سیال است و آن و نقطه طرف امتدادهای زمان و خط هستند و جزء آنها محسوب نمی‌شوند همچنین سکون هم از پایان یافتن حرکت پدید می‌آید نه آنکه در میان حرکت واحد وجود داشته باشد و جزء آن بشمار آید

خلاصه

۱- معروفترین تعریفهای حرکت از این قرار است : الف- تغیر تدریجی . ب- خروج تدریجی شیء از قوه به فعل . ج- کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ولی تعریف اول ساده‌تر و روشنتر است . ۲- حد تام منطقی برای حرکت امکان

ندارد زیرا مفهوم ان از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که از سیلان وجود جوهر و عرض انتزاع می‌شود و بفرض اینکه حرکت مقوله خاصی باشد نیز حد تام نخواهد داشت زیرا مقوله جنس عالی است و خودش جنس و فصلی ندارد . ۳- حرکت بر خلاف تغیرات دفعی از یک وجود انتزاع می‌شود و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ تعدد اجزاء بالقوه آن است . ۴- الثاییان حرکت را بعنوان امر واحد ممتد انکار کرده و آن را مجموعه‌ای از سکونات پی در پی انگاشته‌اند . ۵- وجود حرکت‌یقینی است و بعضی از مصادیق آن حرکت در کیف نفسانی با علم حضوری خطا ناپذیر درک می‌شود . ۶- نخستین دلیل الثاییان این است که فرض وجود خارجی برای حرکت مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهی و نامتناهی است . ۷- ارسطو جواب داده است که تناهی صفت‌خود حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است پس در تناقض مفروض وحدت قوه و فعل وجود ندارد . ۸- نامتناهی بودن حرکت به دو صورت فرض می‌شود یکی نامتناهی بودن عدد اجزاء و آن هنگامی است که حرکت عملا- به اجزاء نامتناهی تجزیه شود و در این صورت دیگر شیء واحد متناهی وجود نخواهد داشت دیگری نامتناهی بودن مقدار کمیت متصل آن است از این راه که چون هر یک از اجزاء نامتناهی آن مقداری دارد ناچار مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود ولی مقدار هر جزء کسری از مقدار کل است و مجموع آنها مساوی با مقدار متناهی آن می‌باشد . ۹- این شبهه در مورد سایر امتدادات نیز جاری است و از اینروی صاحبان این شبهه هر امتدادی را دارای اجزاء قسمت ناپذیر محدودی دانسته‌اند ولی جزء لا یتجزی با دلایل متعددی ابطال شده است . ۱۰- دلیل دیگر الثاییان این است که حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر مستلزم بودن آن در نقطه یا نقاط متوسط بین آنها است و بودن آن در هر نقطه بمعنای سکون آن است پس فرض حرکت مستلزم نفی آن است . ۱۱- وقوع جزئی از حرکت در جزئی از مسافت بمعنای سکون آن نیست اما نقطه جزئی از مسافت نیست و در میان هیچ خطی وجود بالفعل ندارد چنانکه آن نیز جزئی از زمان نیست بنا بر این معنای بودن شیء متحرک در آن معینی در نقطه خاصی جز این نیست که مقاطع سه‌گانه حرکت و زمان و مکان بر یکدیگر منطبق می‌شود و این مقاطع هنگامی تحقق بالفعل می‌یابد که امتدادهای آنها قطع شود . ۱۲- مبنای این شبهه مساوی شمردن بودن با سکون و مرکب پنداشتن خط از نقاط و زمان از آنات است و از تطبیق حرکت بر آنها نتیجه گرفته شده که حرکت هم مرکب از سکونات می‌باشد در صورتی که بودن اعم از بودن ثابت و بودن سیال است و تجزیه خط و زمان هم منتهی به نقطه و آن نمی‌شود

درس پنجاه و ششم

ویژگیهای حرکت

شامل : مقومات حرکت مشخصات حرکت لوازم حرکت

مقومات حرکت

با دقت در مطالبی که در باره حرکت گفته شد روشن می‌شود که تحقق حرکت منوط به سه چیز است که می‌توان آنها را مقومات حرکت نامید و آنها عبارتند از : ۱- واحد بودن منشا انتزاع حرکت زیرا حرکت بر خلاف سایر اقسام تغیر تنها از یک وجود انتزاع می‌گردد و از اینروی هر حرکتی امر واحدی است که اجزاء بالفعلی در آن یافت نمی‌شود . ۲- سیلان و امتداد آن در گستره زمان زیرا امر تدریجی بدون انطباق بر زمان تحقق نمی‌یابد و از اینروی حرکت از امور دفعی و موجودات ثابتی که خارج از ظرف زمان است انتزاع نمی‌گردد و به آنها نسبت داده نمی‌شود . ۳- انقسام آن تا بی‌نهایت همانگونه که هر امتدادی قابل قسمت تا بی‌نهایت می‌باشد حرکت نیز چنین است و هر یک از اجزاء بالقوه آن نسبت به جزء بالقوه بعدی متغیر و جزء بعدی نسبت به جزء قبلی متغیر

الیه بشمار می‌رود

مشخصات حرکت

علاوه بر امور سه‌گانه فوق که از تامل در ذات حرکت بدست می‌آید و برای هر حرکتی ضرورت دارد امور دیگری نیز هست که می‌توان آنها را مشخصات حرکت نامید و با توجه به اختلاف آنها می‌توان انواع خاصی را برای حرکت در نظر گرفت و مهمترین آنها از این قرار است : ۱- بستر حرکت ممکن است موجودی دارای حیثیات متعدد قابل تغیری باشد مثلا- ممکن استسیبی از درختسقوط کند و حرکت مکانی در آن پدید آید چنانکه ممکن است رنگ آن تدریجا تغییر یابد یا به دور خودش بچرخد اما هر کدام از این حرکات بستر خاصی دارد که آن را از دیگر حرکات متمایز می‌سازد مثلا بستر حرکتسیب از درخت به روی زمین مکان است و حرکت آن حرکت مکانی یا انتقالی یا حرکت در مقوله این می‌باشد و بستر تغیر تدریجی رنگ آن رنگ است و این حرکت در مقوله کیف بشمار می‌رود و بستر چرخش آن به دور خودش وضع است و این حرکت در مقوله وضع محسوب می‌شود . ۲- مدار حرکت ممکن استحرکتشیء در بستر واحد به شکلهای گوناگونی انجام گیرد مثلا حرکت مکانی و انتقالی یک ستاره ممکن است به شکل دایره یا به شکل بیضی انجام پذیرد یا حرکت توپ از یک نقطه به نقطه دیگر ممکن است در خط مستقیم یا در خط منحنی واقع شود و از اینروی مفهوم دیگری را باید در نظر گرفت که اخص از مفهوم قبلی باشد و می‌توان آن را مدار حرکت نامید ولی باید توجه داشت که واژه مدار در اینجا معنایی وسیعتر از معنای لغوی محل دور زدن دارد چنانکه واژه منحنی در بعضی از علوم ریاضی معنایی وسیعتر از معنای معروفش دارد و منحنی نمایش تغیرات ممکن است بصورت خط مستقیم باشد . ۳- جهتحرکتحرکتشیء در مدار واحد نیز ممکن است به صورتهای مختلفی انجام بگیرد مثلا- حرکت فرفره به دور خودش در مدار دایره محیطش انجام می‌گیرد ولی ممکن است از راست به چپ یا از چپ به راست باشد و از اینروی باید مشخصه دیگری را برای حرکت در نظر گرفت و آن عبارت است از جهتحرکت . ۴ سرعتحرکتسرعت مفهومی است که از نسبت بین زمان حرکت و مسافت آن بدست می‌آید مثلا ممکن است جسمی فاصله مکانی معینی را در یک دقیقه یا در دو دقیقه بپیماید و وجه امتیاز این دو حرکتسرعت آنها است . ۵- شتاب ممکن استسرعتحرکتی تدریجا افزایش یا کاهش یابد چنانکه ممکن استسرعت آن ثابت بماند در صورت اول حرکت تند شونده یا دارای شتاب مثبت و در صورت دوم کند شونده یا دارای شتاب منفی و در صورت سوم یکنواختیا بی‌شتاب یا دارای شتاب صفر نامیده می‌شود . ۶- فاعل حرکت از جمله چیزهایی که موجب تعدد نوع حرکت می‌شود اختلاف نوع فاعل حرکت است مثلا حرکتی که از فاعل ارادی سرمی‌زند اختلاف نوعی با حرکتی دارد که از فاعل طبیعی پدید می‌آید هر چند ظاهر آنها تفاوتی نداشته باشد همچنین تعدد شخص فاعل موجب تعدد شخص حرکت می‌گردد چنانکه تعدد نیروهایی که متعاقبا از دو موتور هواپیما پدید می‌آید موجب تعدد حرکت آن می‌شود هر چند دو حرکت مزبور متصل و بدون فاصله زمانی باشد و بنظر سطحی حرکت واحدی بشمار آید

لوازم حرکت

فلاسفه شش چیز را از لوازم حرکتشمرده‌اند مبدا منتهی زمان مسافت موضوع متحرک فاعل محرک . ۱ و ۲- مبدا و منتهی برای لزوم مبدا و منتهی برای هر حرکتی به بعضی از تعریفات آن استناد شده است مثلا لازمه خروج تدریجی از قوه به فعل این است که در آغاز قوه‌ای وجود داشته باشد و در پایان حرکت فعلیتی تحقق یابد پس می‌توان قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت بشمار آورد . ولی بنظر می‌رسد که حرکت ذاتا اقتضائی نسبت به مبدا و منتهی ندارد و از اینروی فرض حرکت نامتناهی و بی آغاز و پایان فرض نامعقولی نیست چنانکه فلاسفه پیشین حرکت افلاک را ازلی و ابدی می‌شمرده‌اند از اینروی برای تطبیق مبدا و منتهی بر حرکت

انها تکلفاتی انجام کرفته است و می‌توان کفت که مبدا و منتهی ویژه حرکات محدود است و لازمه محدودیت انها می‌باشد نه لازمه حرکت بودن آنها چنانکه هر امتداد محدودی دارای مبدا و منتهایی است و شاید منشا معتبر دانستن مبدا و منتهی برای حرکت این است که خواسته‌اند بدین وسیله جهت‌حرکت را تعیین کنند . به هر حال نمی‌توان مبدا و منتهی را از لوازم همه حرکات بشمار آورد . لازم به تذکر است که کسانی که مبدا و منتهی را از لوازم حرکت‌شمرده‌اند آنها را داخل در متن حرکت ندانسته‌اند زیرا هر جزئی از حرکت امتدادی دارد و هر قدر کوچک فرض شود قابل تجزیه خواهد بود و بار دیگر باید برای آن جزئی آغازین در نظر گرفت و اگر جزئی از حرکت مبدا یا منتهای حرکت نامیده شود وصفی نسبی و اضافی برای آن خواهد بود . اما قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت‌شمردن خالی از مسامحه نیست زیرا عنوانهای مبدا و منتهی از طرف حرکت انتزاع می‌شود و حکم نقطه را نسبت به خط و آن را نسبت به زمان دارد و حیثیتی عدمی بشمار می‌رود بخلاف قوه و فعل و بویژه فعلیت که نمی‌توان آنها را اموری عدمی انگاشت . افزون بر این ضرورت لحاظ قوه و فعل در حرکت ثابت نیست و می‌توان گفت که برای انتزاع مفهوم حرکت در نظر گرفتن چیزی جز تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض لزومی ندارد و از اینروی وجه امتیاز دیگری برای نخستین تعریف حرکت تغیر تدریجی ثابت می‌شود . ۳- زمان قبلا اشاره شد که تدریجی بودن امری بدون انطباق آن بر زمان امکان ندارد و از اینروی امتداد منطبق بر زمان را از مقومات حرکت بشمار آوردیم بلکه از این نظر که زمان و حرکت از عوارض تحلیلیه وجودهای سیال هستند می‌توان آنها را دو رویه یک سکه دانست . ۴- مسافت منظور فلاسفه از مسافت‌حرکت مقوله‌ای است که حرکت به آن نسبت داده می‌شود مانند نسبت‌حرکت وضعی به مقوله وضع و نسبت‌حرکت انتقالی به مقوله این . مسافت مانند کانالی است که متحرک در آن جریان می‌یابد و اگر فرض کنیم که امتداد حرکت قطع شود و سکونی در آن پدید آید می‌توان گفت که جسم مزبور در آن کانال قرار دارد و از اینروی مسافت بر بستر حرکت منطبق می‌شود اما میان مسافت و بستر حرکت می‌توان فرق ظریفی قائل شد و آن این است که بستر حرکت بر ماهیت نوعیه نیز اطلاق می‌شود که هر جزء بالقوه‌ای از حرکت فردی از آن بشمار می‌رود اما مسافت در اصطلاح معروف بر جنس عالی و مقوله اطلاق می‌شود و به منزله کانال وسیعی است که کانالهای جزئی را در بر می‌گیرد . توضیح آنکه حرکت چنانکه دانستیم از امتداد وجود جوهر یا عرض در گستره زمان انتزاع می‌شود و ممکن است وجودی که منشا انتزاع حرکت می‌باشد در جریان حرکت تکامل یابد به گونه‌ای که از بخشی از آن ماهیت‌خاصی انتزاع شود و از بخش دیگر ماهیتی دیگر مثلا اگر فرض کنیم که رنگ سیب تدریجا از سبزی به سرخی تحول می‌یابد از بخشی از این حرکت ماهیت عرضی سبزی و از بخشی دیگر ماهیت عرضی سرخی انتزاع می‌گردد که دو نوع از رنگ شمرده می‌شوند و رنگ نوعی از کیف محسوس و کیف محسوس نوعی از مقوله کیف بشمار می‌رود و مسافت این حرکت همان مقوله کیف است اما بستر حرکت در مورد تحول فردی از یک ماهیت نوعیه به فرد دیگری هم اطلاق می‌شود مثلا حرکت‌یکنواخت جسمی از مکانی به مکان دیگر مستلزم پدید آمدن انواعی از مقوله این نیست بلکه همواره فردی به فرد مشابه دیگری تبدیل می‌شود با صرف نظر از مسامحه‌ای که در تعبیر فرد در مورد اجزاء بالقوه حرکت وجود دارد و همچنین مسامحه‌ای که در اطلاق مقوله بر مفهوم انتزاعی این شده است . به هر حال فلاسفه با توجه به اینکه تحول نوعی به نوع دیگر را در جریان حرکت جایز دانسته‌اند مقوله را بعنوان کانال کلی برای حرکت در نظر گرفته‌اند که هیچگاه حرکت از محدوده آن تجاوز نمی‌کند و آن را مسافت نامیده‌اند . ناگفته نماند که بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را جایز بلکه لازم دانسته‌اند اما بنظر می‌رسد که اختلاف نوعی را تنها در مبدا و منتهای حرکت می‌توان در نظر گرفت زیرا انتزاع چند ماهیت از اجزاء بالقوه یک حرکت مستلزم این است که بتوان برای هر یک مرز مشخصی را در نظر گرفت و این نشانه آن است که حرکت مفروض در واقع ترکیبی از چند حرکت است هر چند بنظر سطحی حرکت واحدی تلقی می‌شود مثلا هر چند تحول رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی جریان واحدی بنظر می‌رسد اما اگر این رنگها و احیانا رنگهای دیگری که واسطه بین آنها است اختلاف نوعی داشته باشند از مقاطع خاصی از این حرکت مفروض

انتزاع می‌شونـد و فرض مقاطع متعـدد به منزله فرض پدید امدن نقاط در خط و مستلزم کسستکی و تعدد ان است هر چند فاصـله زمانی بین مقاطع مفروض نباشد . ۵- موضوع یکی دیگر از چیزهایی را که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته‌اند موضوع حرکت‌یا متحرک است امـا بایـد دانست که واژه موضوع در علوم عقلی اصـطلاحات متعـددی دارد که معروفتر از همه یکی اصـطلاح منطقی است که در برابر محمول بکار می‌رود و دیگری اصطلاح فلسفی است که در مورد جوهر از آن جهت که محل عرض قرار می گیرد استعمال می‌شود . امـا اصـطلاح اول از معقولاـت ثـانیه منطقی است و بر جزء اول از هر قضـیه حملیه اطلاـق می‌شود و حـتی مفهوم اجتماع نقیضـین در این قضیه اجتماع نقیضین محال است موضوع آن بشمار می‌رود و روشن است که موضوع به این اصطلاح ربطی به محل بحث ندارد . و اما اصـطلاح دوم مخصوص موضوعات اعراض است و اگر حرکت هم عرضـی خارجی تلقی شود آنچنانکه شیخ اشـراق پنداشـته است نیازمند به چنین موضوعی خواهد بود ولی دانستیم که حرکت از قبیل اعراض خارجیه نیست بلکه از قبیل عوارض تحلیلیه وجود سـیال است پس اثبـات موضوع برای هر حرکتی تنهـا به اصـطلاح سومی صـحیح است که شامـل منشـا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود و امـا به اصـطلاح معروف فلسـفی تنهـا در مورد حرکات عرضـی لازم است آن هم از جهت عرض بودن نه از جهت‌حرکت داشتن . ۶- فاعل یا محرک ششـمین چیزی که فلاسـفه برای هر حرکتی لازم دانسـته‌اند محرک یا فاعل حرکت اسـت ولی بایـد دانسـت کـه فاعـل بمعنـای علـت هسـتی‌بخش اختصاصـی بحرکـت نـدارد و هر موجـود معلـولی نیازمنـد بـه علـت فـاعلی هستی‌بخش می‌باشد بلکه اساسا حرکت مابازاء عینی خاصی ورای وجود جوهر یا عرضی که از آن انتزاع می‌شود ندارد و این وجود جوهر یـا عرض است که احتیـاج به علت هستی‌بخش دارد و مفهوم حرکت از نحوه وجود آن انتزاع می گردد و جعـل تـالیفی به آن تعلق نمی گیرد و به دیگر سـخن ایجـاد جوهر یـا عرض سـیال عینا همان ایجاد حرکت جوهری یا عرضـی است و اما فاعل طبیعی که ایجـاد کننـده و هستی‌بخش نیست و به یـک معنی از علل اعـدادی بشـمار می‌رود مخصوص پدیـده‌های مادی است که همگی آنها دارای نـوعی تغیر و تحـول و حرکـت می‌باشـند ولی چنیـن فـاعلی را تنهـا برای حرکـات عرضـی می‌تـوان در نظر گرفت و در جـای خودش بیان خواهد شد که حرکت جوهریه نیاز به چنین فاعلی ندارد

خلاصه

۱- مقومات حرکت عبارت است از : الف- وحـدت منشا انتزاع و بتبع آن وحـدت خود حرکت . ب- امتداد حرکت در طول زمان . ج- قابلیت قسمت آن تا بی‌نهایت . ۲- بستر حرکت مفهومی است که قابل صدق بر همه مقاطع مفروض آن است . ۳- مدار حرکت عبـارت است از محـدوده معینی که حرکت در آن انجام می گیرد . ۴- جهت‌حرکت مفهومی است که از کیفیت ترتب اجزاء بـالقوه آن بر یکـدیگر انتزاع می‌شود ماننـد اینکه از راست به چپ یـا بـالعکس باشـد . ۵- سـرعت‌حرکت از نسـبت بین زمان و مسافت آن بدست می‌آید . ۶- شتاب حرکت عبارت است از افزایش یا کاهش تدریجی سرعت آن و به لحاظ شتاب است که حرکت تقسیم به تنـد شونده و کند شونده و یکنواخت می گردد . ۷- از مشـخصات حرکت نوع فاعل آن است ماننـد حرکت ارادی و طبیعی . ۸- هر حرکت محـدودی مبـدا و منتهـایی خواهـد داشت امـا اگر حرکتی نامتناهی باشـد مبـدا و منتهایی نخواهـد داشت . ۹- مبـدا و منتهی مفاهیمی است که از طرف حرکت انتزاع می‌شود و بمنزله نقطه آغاز و پایان برای خط است و از اینروی قوه و فعل را نمی‌توان مبـدا و منتهـای حرکت دانست . ۱۰- برای انتزاع مفهوم حرکت کـافی است که تـدریجی بودن وجود جوهر یـا عرض را در نظر بگیریم و لحاظ قوه و فعل برای آن ضرورتی ندارد . ۱۱- مبـدا و منتهی داخل در متن حرکت نیست و اگر برای حرکت جزء اول یا آخری را در نظر بگیریم می‌توانیم آنهـا را مبـدا و منتهـای نسبی بشـماریم . ۱۲- مسـافت بمنزله کانـالی است که شـیء متحرک در آن جریان می‌یابد و اصطلاح معروف آن مخصوص مقوله‌ای است که حرکت به آن نسبت داده می‌شود مانند مقوله وضع برای حرکت وضعی و مقوله این برای حرکت انتقالی . ۱۳- ماهیتی که اجزاء بالقوه حرکت افرادی از آن تلقی می‌شود را می‌توان بستر حرکت دانست بر

خلاف مسافت که معمولا بر مقوله و جنس عالی اطلاق می‌شود . ۱۴- ممکن است موجود متحرک در جریان حرکت تکامل یابد به گونه‌ای که از مبدا آن ماهیتی انتزاع شود و از منتهای آن ماهیتی دیگر و در این صورت جنس آن دو ماهیت بستر رکت‌خواهد بود مانند جنس رنگ که بستر حرکت‌سیب از زردی به سرخی بشمار می‌رود . ۱۵- بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را نیز جایز بلکه لازم دانسته‌اند اما بنظر می‌رسد که در چنین مواردی چندین حرکت بدون فاصله زمانی انجام می گیرد . ۱۶- موضوع به اصطلاح منطقی مربوط به قضیه است و به اصطلاح معروف فلسفی مخصوص اعراض خارجیه می‌باشد و حرکت از آن جهت که از عوارض تحلیلیه بشمار می‌رود موضوعی به این معنی نخواهد داشت و فقط می توان برای اعراضی که متصف به حرکت می‌شوند چنین موضوعی را در نظر گرفت اما اگر موضوع را بمعنایی در نظر بگیریم که شامل منشا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود برای هر حرکت موضوع و متحرکی به این معنی لازم خواهد بود . ۱۷- فاعل هستی‌بخش برای هر معلولی لازم است اما حرکت وجودی مستقل از منشا انتزاعش ندارد تا فاعل هستی‌بخش برای آن لازم باشد . ۱۸- فاعل طبیعی برای حرکات عرضی لازم است ولی حرکت جوهریه نیازی به چنین فاعلی ندارد

درس پنجاه و هفتم

تقسیمات حرکت

شامل : مقدمه تقسیم حرکت بر اساس شتاب تکامل متحرک در اثر حرکت

مقدمه

دانستیم که مقومات حرکت در تمام حرکات وجود دارد و قابل تنوع و تفاوت نیست تا بر اساس اختلاف آنها بتوان اقسام مختلفی را برای حرکت در نظر گرفت اما مشخصات و لوازم حرکت کمابیش قابل تفاوت و تنوع است و می‌توان بر حسب اختلاف آنها اقسامی را برای حرکت اثبات کرد مثلا اختلاف مدار در حرکات انتقالی کاملا محسوس است و اشکال مختلفی که برای آن تصور می‌شود موجب تفاوت حرکات مربوطه می گردد ولی از یک سوی اختلاف مدارات انواع محصوری ندارد و از سوی دیگر نتیجه فلسفی خاصی بر این تنوع مترتب نمی‌شود از این روی تقسیم حرکات بر حسب اختلاف مدارات چندان فایده‌ای در بر نخواهد داشت . همچنین جهات حرکات هر چند از نظر کلی قابل تقسیم به شش جهت اصلی معروف است اما اولا این اقسام قراردادی است و ثانیا تقسیم حرکات بر حسب اختلاف آنها فاقد ثمره فلسفی می‌باشد نیز سرعت‌حرکت مراتب بی‌شماری دارد اما این اختلاف مراتب تاثیری در تحلیل فلسفی آنها ندارد . اما تقسیم حرکت بر حسب اختلاف فاعلها در واقع تابع اقسام فاعل است که در درس سی و هشتم به آنها اشاره شد و بطور کلی می‌توان حرکت را به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم کرد زیرا فاعلهای بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی همه فاعلهای ارادی هستند و فاعلهای بالجبر و بالتسخیر هم حالات خاصی از آن بشمار می‌روند چنانکه فاعل قسری حالت‌خاصی از فاعل طبیعی محسوب می‌شود . در میان همه ویژگیهای حرکت مهمترین چیزی که محور بحثهای فلسفی در اقسام حرکت واقع شده بستر و مسافت‌حرکت است ولی قبل از آنکه به این مبحث بپردازیم سزاوار است بحث کوتاهی در باره تقسیم حرکت بحسب اختلاف شتاب داشته باشیم و ضمنا مسئله تکاملی بودن حرکت و رابطه آن را با شتاب مورد بررسی قرار دهیم

تقسیم حرکت بر اساس شتاب

اتومبیلی را در نظر بگیرید که عقربه کیلومتر شمار آن تدریجا از صفر به طرف یکصد کیلومتر در ساعت بالا می‌رود و مدتی روی

این شماره می‌ایستد و سپس تدریجا به طرف صفر پایین می ایـد این اتومبیل در طول مدت حرکت‌خود از نقطه الف به نقطه ب انتقال می‌یابد که حرکتی انتقالی و در بستر مکان می‌باشد اما در این جریان دو تغییر تدریجی دیگر هم مشاهده می‌شود یکی تغییر سرعت از صفر به یک صد و دیگری تغییر آن از یک صد به صفر این تغییر نیز از نظر فلسفی مشمول تعریف حرکت است و می‌توان آن را نوعی حرکت کیفی بشمار آورد از این جهت که تند شدن و کند شدن دو کیفیت ویژه حرکت محسوب می‌شوند که عارض کمیت‌سرعت آن می گردند . نظیر همین تغییر را در انواع دیگری از حرکت می‌توان در نظر گرفت و حتی یک حرکت کیفی از نظر دیگری می‌تواند متصف به حرکت کیفی دیگری شود مثلا فرض کنید که جسم بی رنگی تدریجا سیاهرنگ می‌شود و مدتی به همان حالت‌سیاهی باقی می‌ماند و سپس رنگ آن تدریجا می‌پرد و دوباره بی رنگ می گردد بی شک تغییر رنگ جسم حرکتی در مقوله کیف بشمار می‌رود اما ممکن است درجه سیاه شدن یا رنگ پریدن آن در همه اجزاء زمان یکنواخت نباشد و مثلا سرعت‌سیاه شدن آن تدریجا افزایش یابد و سپس به همین منوال رو به کاهش برود این تغییر سرعت تغییر دیگری غیر از اصل تغییر رنگ است و از این روی می‌توان آن را حرکتی روی حرکت اول تلقی کرد چنانکه می‌توان حرکت‌یک نواخت را فاقد این تغییر دانست و آن را از نظر سرعت ثابت‌شمرد . بنا بر این می‌توان حرکت را از یک دیدگاه یعنی از دیدگاه ثبات یا تغیر سرعت به سه قسم تقسیم کرد : ۱- حرکت‌یک نواخت و بی شتاب و دارای سرعت ثابت . ۲- حرکت تند شونده و دارای سرعت افزاینده یا دارای شتاب مثبت . ۳- حرکت کند شونده و دارای سرعت کاهنده یا دارای شتاب منفی . وجود حرکت تند شونده و کند شونده و همچنین حرکت‌یک نواخت امری محسوس و غیر قابل انکار است و حتی می‌توان بعضی از مصادیق آنها مانند تغییر تدریجی افزایش و کاهش سرعت‌یا یکنواختی آن را در کیفیات و حالات نفسانی با علم حضوری دریافت و بدون تردید می‌توان کاهش سرعت‌حرکت را نوعی تنزل و ضعف و نقص تدریجی برای حرکت بحساب آورد و بدین ترتیب نوعی حرکت تضعفی و تنزلی را اثبات کرد . در این جا است که ما با این سؤال روبرو می‌شویم که آیا وجود حرکت کند شونده منافاتی با بعضی از تعاریف حرکت مانند خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ندارد . برای پاسخ به این سؤال باید دو جهت بحث را از یکدیگر تفکیک کرد یکی تکامل حرکت و دیگری تکامل موجود متحرک . توضیح آنکه ممکن است متحرک در طول حرکت‌خودش همواره به کمالات جدیدی دست‌یابد اما سرعت نایل شدن به این کمالات متفاوت باشد یعنی در بخشی از زمان سرعت تکامل رو به افزایش و در بخشی دیگر رو به کاهش و در بخش سومی ثابت و یک نواخت باشد و یکنواختی سرعت و حتی کاهش آن منافاتی با تکامل یافتن متحرک ندارد زیرا مثلا جسمی که آهنگ سیاه شدن آن کند می‌شود بالاخره در لحظه بعدی سیاهتر از لحظه قبلی خواهد بود گو اینکه تغییر رنگ آن کندتر انجام می‌پذیرد پس فرض اینکه حرکت موجب کمال بیشتری برای موجود متحرک باشد با فرض شتاب منفی برای سرعت تکامل هم منافاتی ندارد . اما اگر کسی ادعا کند که هر حرکتی در همان حیثیت‌حرکت بودنش تکامل می‌یابد ادعای وی با پذیرفتن حرکت‌یک نواخت و حرکت بی شتاب سازگار نیست و روشن است که چنین ادعائی خلاف وجدان و بداهت می‌باشد و برای اثبات آن نمی‌توان به پاره‌ای از تعریفات حرکت استناد کرد علاوه بر اینکه تعریفات یاد شده هم چنین ادعائی را اثبات نمی‌کنند زیرا حد اکثر چیزی که از آنها می‌توان استفاده کرد این است که موجود متحرک در اثر حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می‌رسد و چنانکه اشاره شد تکامل یافتن متحرک منافاتی با نزولی بودن رعت‌حرکت ندارد . و اما اینکه آیا هر حرکتی موجب تکامل متحرک می‌شود یا نه مسئله دیگری است که اینک به بررسی آن می‌پردازیم

تکامل متحرک در اثر حرکت

دانستیم که تکاملی بودن حرکت بمعنای شدت یافتن و شتاب گرفتن آن کلیت ندارد و هیچکدام از تعاریف حرکت هم اشعاری به

این مطلب ندارد و اما بمعنای تکامل یافتن متحرک در اثر حرکت ممکن است از دو تعریف یاد شده چنین استنباطی بشود که چون متحرک بواسطه حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می‌رسد ضرورتا هر حرکتی اشتدادی و موجب تکامل یافتن متحرک خواهد بود . کسانی که چنین استنباطی را کرده‌اند خود را با مشکل بزرگی مواجه دیده‌اند و آن این است که بسیاری از اشیاء تدریجا رو به ضعف و پژمردگی و نابودی می‌روند و نه تنها حرکات و دگرگونیهای تدریجی آنها بر کمالشان نمی‌افزاید بلکه پیوسته از کمالاتشان می‌کاهد و آنها را به مرگ و نیستی نزدیک می‌کند چنانکه نباتات و حیوانات پس از گذراندن دوران رشد و شکوفایی وارد مرحله پیری و ناتوانی می‌شوند و حرکت ذبولی و نزولی آنها آغاز می‌گردد . برای رهایی از این مشکل به این صورت چاره جویی کرده‌اند که اینگونه حرکات نزولی و انحطاطی همراه با حرکات موجودات رشد یابنده دیگری است مثلا سیبی که در اثر کرم زدگی فاسد می‌شود کرم درون آن رشد می‌یابد و حرکت‌حقیقی همان حرکت تکاملی کرم است که موجب کاهش کمالات سیب می‌گردد و پژمردگی و فاسد شدن آن حرکتی بالعرض می‌باشد . ولی صرف نظر از اینکه توام بودن حرکت نزولی یک متحرک با حرکت اشتدادی متحرک دیگر در همه موارد قابل اثبات نیست نمی‌توان تغییر تدریجی موجود رو به کاهش را نادیده گرفت و از آن بعنوان حرکت بالعرض یاد کرد و بالاخره این سؤال باقی می‌ماند که این سیر نزولی تدریجی در موجود کاهش یابنده از نظر فلسفی چه مفهومی دارد . و اما اتکاء کردن بر تعریفهای یاد شده برای نفی حرکت غیر تکاملی نمی‌تواند پاسخگوی وجود غیر قابل انکار آن باشد و بفرض اینکه مفاد این تعریفها قابل انطباق بر حرکت نزولی نباشد باید در صحت و کلیت آنها تردید کرد نه اینکه با استناد به آنها دست به توجیهات غیر قابل قبولی زد ولی در عین حال می‌توان برای تعریفهای مذکور هم تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد . توضیح آنکه همچنانکه در درس پنجاه و دوم بیان شد قوه و فعل دو مفهوم اضافی هستند که از ملاحظه تقدم موجودی بر موجود دیگر و مشتمل بودن موجود دوم بر کل یا جزئی از موجود اول انتزاع می‌شود و این معنی به هیچ وجه مستلزم کاملتر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست همچنین حرکت را کمالی مقدمی برای رسیدن به کمال اصلی انگاشتن مستلزم بقاء همه کمالات سابق در موجود لاحق نمی‌باشد زیرا ممکن است لازمه حرکت و رسیدن به کمالی که نتیجه آن بشمار می‌رود این باشد که متحرک بعضی از کمالات خودش را از دست بدهد و کمالی که در اثر حرکت برایش حاصل می‌شود مساوی با کمال از دست رفته و یا حتی ضعیفتر از آن باشد . پس تطبیق تعریف ارسطو بر انواع حرکت مستلزم این نیست که کمالی که در اثر رکت‌حاصل می‌شود از نظر مرتبه وجودی بر کمالی که از دست متحرک می‌رود برتری و فزونی داشته باشد و در نتیجه موجود متحرک در مقام مقایسه با وضع و موقعیت‌سابق لزوما کاملتر گردد . ولی اساسا تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد زیرا این مفاهیم که خودشان نیاز به توضیح و تفسیر دارند نمی‌توانند ابهامی را از حرکت بزدایند . آیا براستی می‌توان پذیرفت که هر جسمی که از مکانی به مکان دیگری منتقل می‌شود واقعا کاملتر می‌گردد و به کمال جدیدی برتر از کمالی که داشته است دست می‌یابد و آیا براستی می‌توان اثبات کرد که پژمردگی و سیر نزولی هر نبات و حیوانی نتیجه تکامل موجود دیگری است . ممکن استسؤال شود که اگر حرکت موجب افزایش کمال متحرک نمی‌شود چرا متحرک آن را انجام می‌دهد و چه انگیزه‌ای برای انجام آن می‌تواند داشته باشد . پاسخ این است که اولا هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه متحرک نیست چنانکه در مورد حرکات طبیعی و قسری گفته شد و ثانیا موجود با شعور هم ممکن است برای رسیدن به لذتی واقعی یا خیالی حرکتی را انجام دهد که موجب از دست رفتن کمالات ارزشمندتری گردد یا به جهت غفلت از این نتیجه قهری و یا به جهت علاقه شدید به لذت مورد نظر و به هر حال عقلائی نبودن و حکیمانه نبودن چنین حرکتی بمعنای محال بودن آن نخواهد بود . ممکن است گفته شود که اگر برآیند حرکات جهان مثبت نباشد و نتیجه مجموع آنها حصول کمالات بیشتری برای موجودات این جهان نباشد آفریدن چنین جهانی لغو و بیهوده خواهد بود . پاسخ این است که ما بر اساس حکمت الهی ثابت می‌کنیم که آفرینش جهان عبث و بیهوده نیست و نتایج‌حکیمانه‌ای بر آن مترتب می‌شود ولی لازمه مثبت

بودن بر اینـد نتایـج‌حرکات این نیست که هر حرکـتی ضـرورتا تکـاملی و موجب حصول کمـال بیشـتری برای خود متحرک باشـد . حاصـل آنکه تکامـل یـافتن هر متحرکی در اثر حرکت به این معنی که کمـال جدیـد از نظر مرتبه وجـودی بر کمـال سـابق فزونی و برتری داشـته باشـد دلیلی نـدارد و تجـارب بی‌شـمار نشان می‌دهـد که نه تنها حرکت‌یک نواخت بلکه حرکت نزولی و تضـعفی هم وجود دارد به این معنی که متحرک تـدریجا کمالات موجود را از دست بدهـد یا کمالاتی را واجـد شود که برتر از کمال از دسـت رفته نباشـد و اگر بعضـی از تعریفات قابل انطباق بر چنین حرکاتی نباشـد بایـد آن را دلیل بر عدم جامعیت آنها بحساب آورد و تنها تکاملی بودن هر حرکت را به این معنی می‌توان پذیرفت که موجود متحرک به یک امر وجودی دست می‌یابد که قبلا فاقد شـخص آن بوده است هر چند قبلا شخص دیگری مماثل و یا کاملتر از آن را داشته است چنانکه نظیر آن درباره رابطه قوه و فعل گفته شد

خلاصه

۱- حرکت را می‌توان بر اساس اختلاف انواع فاعل به دو نوع طبیعی و ارادی تقسـیم کرد . ۲- مهمترین محور تقسیم حرکت بستر و مسـافت آن است . ۳- حرکت را می‌تـوان از نظر تغیر یـا ثـابت بودن سـرعت به سه قسم تقسـیم کرد الف حرکت‌یـک نواخت و بی شتـاب . ب- حرکـت تنـد شونـده و دارای سـرعت افزاینـده . ج- حرکت کنـد شونـده و دارای سـرعت کاهنـده . ۴- تغیر تـدریجی سرعت‌حرکـت را می‌تـوان حرکـت دیگری روی حرکـت اول تلقی کرد کـه مبـدا آن درجه خاصـی از سـرعت و منتهـای آن درجه دیگری از آن و بسـتر حرکت‌خـود سـرعت می‌باشـد . ۵- این اقسـام سه‌گـانه را بـا علم حضوری در مورد کیفیـات نفسـانی می‌توان دریـافت و در سـایر اشـیاء به کمـک حس می‌تـوان اثبـات کرد . ۶- تکـاملی دانسـتن هر حرکـت بـه ایـن معنی که خـود حرکت از حیثیت‌حرکت بودنش شـدت و شـتاب یابـد مسـتلزم انکار حرکات یک نواخت و کند شونده است . ۷- حرکت‌یـک نواخت و کند شونـده منافـاتی بـا تکامـل متحرک نـدارد چنـانکه وقتی آهنـگ سیاه شـدن جسـمی کنـد هم می‌شود بالاخره بر سـیاهی آن افزوده می‌گردد . ۸- هیچیک از تعاریف حرکت منافاتی با وجود حرکت‌یک نواخت و کنـد شونـده ندارد زیرا حد اکثر چیزی که از آنها اسـتفاده می‌شود حصول کمـال و فعلیت جدیـد برای متحرک است و این معنی در حرکـات یک نواخت و کنـد شونـده هم حاصـل است . ۹- امـا ممکن است از بعضـی از تعاریف حرکت چنین اسـتنباط شود که متحرک بایـد در اثر حرکت کاملتر شود بطوری که مـوقعیت آن بعـد از حرکت بر مـوقعیت آن قبـل از حرکت برتری داشـته باشـد . ۱۰- بر اسـاس این اسـتنباط حرکت نزولی حرکـتی بالعرض و نتیجه حرکت تکاملی موجود دیگر شـمرده شـده است . ۱۱- اولاـ توام بودن هر حرکت نزولی بـا حرکت تکاملی موجود دیگر قابـل اثبات نیست . ۱۲- ثانیـا تکـاملی بودن حرکت دیگر موجب نفی حقیقت‌حرکت از سیر نزولی نمی‌شود و این سؤال باقی می‌ماند که سـیر نزولی از نظر فلسـفی چه مفهومی دارد . ۱۳- تکیه کردن بر بعضـی از تعریفهـا برای نفی حرکت غیر تکاملی موجه نیست و بفرض اینکه تعاریف مزبور شامل حرکت نزولی نشود باید صحت آنها را مورد تردید قرار داد . ۱۴- برای تعاریف یاد شده می‌توان تفسـیری را در نظر گرفت که مسـتلزم نفی حرکت غیر تکـاملی نباشـد به این صورت که لاـزمه حرکت رسـیدن متحرک به فعلیت جدیـدی است هر چنـد ملازم با از دست رفتن فعلیت مساوی یا کاملتری باشد نیز کمال بودن حرکت و نتیجه آن منافاتی با از دست رفتن کمال مساوی یا برتری ندارد . ۱۵- ولی اساسا تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد و بهـترین تعریف آن همـان تغیر تـدریجی است . ۱۶- هر حرکـتی برخاسـته از شـعور و انگیزه نیست تـا گفته شود که اگر متحرک تکامل نیابـد انگیزه‌ای برای حرکت نخواهد داشت . ۱۷- حتی موجود با شـعور و با انگیزه هم ممکن است‌حرکتی را به انگیزه لذتی انجام دهد که مستلزم از دست دادن کمال ارزشمندتری باشد . ۱۸- بر اساس حکمت الهی می‌توان اثبات کرد که مجموعا حرکات جهان به کمالات ارزنـده‌تری می‌انجامد اما معنای آن تکامل یافتن هر متحرک در اثر حرکت نیست . ۱۹- تکاملی بودن هر حرکت را تنها به این معنی می‌توان پـذیرفت که در هر حرکتی شـخص کمال امر وجودی جدیـدی تحقق می‌یابد هر چند مساوی با شـخص

کمال سابق و یا پست‌تر از ان باشد . ۲۰- شبهه تکاملی بودن هر حرکت در اثر تفسیر نا درست برای رابطه قوه و فعل نشات گرفته است

درس پنجاه و هشتم

حرکت در اعراض

شامل : مقدمه حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی

مقدمه

حرکاتی که عموم مردم می‌شناسند حرکات مکانی و وضعی است مانند حرکت انتقالی زمین به دور خورشید و حرکت وضعی آن حول محور خودش اما فلاسفه مفهوم حرکت را به هر گونه تغییر تدریجی توسعه داده و دو نوع دیگر از حرکت را اثبات کرده‌اند یکی حرکت کیفی مانند تغییر تدریجی حالات و کیفیات نفسانی و رنگ و شکل اجسام و دیگری حرکت کمی مانند اینکه درخت تدریجا رشد می‌یابد و بر مقدارش افزوده می‌شود و بدین ترتیب حرکت را بر حسب مقوله‌ای که به آن نسبت داده می‌شود به چهار قسم تقسیم کرده‌اند که همگی آنها به مقولات عرضی نسبت داده می‌شوند حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی . فلاسفه پیشین حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانسته‌اند و تنها از بعضی از فلاسفه یونان باستان سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می‌باشد در میان فلاسفه اسلامی مرحوم صدر المتالهین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر وجود آن اقامه کرد و از زمان وی مسئله حرکت جوهریه در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت . ما در اینجا نخست به بررسی اقسام چهارگانه حرکت عرضی می‌پردازیم و سپس حرکت جوهریه را بصورت مستقلی مورد بحث قرار خواهیم داد

حرکت مکانی

چنانکه اشاره شد محسوسترین انواع حرکت‌حرکت مکانی است که بستر آن مکان اجسام می‌باشد و فلاسفه مقوله این را بعنوان مسافت آن معرفی کرده‌اند ولی همچنانکه قبلاـ گفته شد مقوله این مانند دیگر مقولات نسبی ماهیت نوعی یا جنسی نیست بلکه مفهومی است اضافی و نسبی که از نسبت‌شیء به مکان انتزاع می‌شود و خود مکان هم از عوارض تحلیلیه اجسام است و مابازاء عینی ندارد و در واقع مکان هر چیزی جزئی از حجم کل جهان مادی است که جداگانه در نظر گرفته می‌شود نه اینکه وجود منحازی داشته باشد . به هر حال حرکت مکانی یا ارادی است مانند اینکه انسان به اراده خودش از جایی به جای دیگر منتقل شود و یا غیر ارادی است مانند حرکات مکانی اجسام بی جان حرکت غیر ارادی به نوبه خود به حرکت طبیعی و قسری منقسم می گردد زیرا یا مقتضای طبیعت‌شیء است و یا در اثر نیروی قاسری پدید می‌آید . اما حرکت ارادی که مستند به نفس اراده کننده می‌باشد در واقع فعلی است تسخیری که بدون واسطه از نفس سر نمی‌زند بلکه نفس حیوان و انسان یک عامل طبیعی را برای تحریک بدن یا جسم دیگری بکار می گیرد پس فاعل قریب و بی‌واسطه حرکت ارادی هم طبیعت است . از سوی دیگر حرکت قسری هم خواه مستند به قاسر باشد چنانکه ما آن را تایید کردیم و خواه مستند به مقسور آنچنانکه اکثر فلاسفه قائل شده‌اند بالاخره از طبیعت جسم صادر می‌شود پس هر حرکتی مستند به طبیعت می‌باشد و بر این اساس طبیعت به عنوان مبدا فاعلی برای حرکت اجسام معرفی شده است به دیگر سخن هر حرکتی مبدا میلی دارد که یا از خواص طبیعت جسم است و یا به واسطه تاثیر طبیعت دیگری در آن پدید می‌آید . فلاسفه پیشین برای مبدا میل در اجسام متحرک بیاناتی داشته‌اند که در درس سی و هشتم به بعضی از آنها اشاره شد ولی

این بیانات مبتنی بر فرضیه‌های علوم طبیعی سابق بوده و با نظریات علمی جدید وفق نمی‌دهد اما بطور کلی می‌توان گفت که حرکت اجسام از دو حال خارج نیست‌یا مقتضای طبیعت موجود متحرک است و در این صورت تا مانعی برای آن پدید نیاید ادامه می‌یابد و یا ذات موجود متحرک اقتضائی برای حرکت ندارد بلکه در اثر عامل خارجی تحقق می‌یابد و اگر آن عامل خارجی هم ذاتا اقتضائی نسبت به حرکت نداشته باشد عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی منتهی خواهد شد که ذاتا اقتضای حرکت داشته باشد این عامل قابل انطباق بر چیزی است که در فیزیک جدید بنام انرژی نامیده می‌شود و انتقال انرژی به اجسام است که موجب حرکت آنها می‌گردد ولی باید توجه داشت که اعتبار این تطبیق هم در گرو اعتبار نظریه علمی مربوط است اما وجود عامل طبیعی که ذاتا اقتضای حرکت داشته باشد نظریه‌ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی تغییری در آن پدید نمی‌آورد

حرکت وضعی

تقریبا همه آنچه در باره حرکت مکانی گفته شد در باره حرکت وضعی هم جاری است و اساسا می‌توان حرکت وضعی را به حرکت مکانی باز گرداند زیرا هر چند در حرکت وضعی مکان کل جسم تغییری نمی‌یابد ولی اجزاء جسم متحرک تدریجا جابجا می‌شوند و مثلا جزئی که در سمت راست واقع شده به سمت چپ می‌رود یا جزئی که در بالا واقع شده به پائین می‌آید . سخن در باره مقوله بودن وضع هم نظیر مقوله این است و تقسیم حرکت وضعی به ارادی و غیر ارادی هم نظیر تقسیم حرکت مکانی به این اقسام می‌باشد . نکته قابل توجه این است که فلاسفه حرکت دوری را مقتضای طبیعت نمی‌دانند و نظیر آن در فیزیک جدید گفته می‌شود که حرکت در غیر خط مستقیم برآیند چند نیرو می‌باشد و قضاوت نهائی در این گونه مسائل به عهده علوم تجربی است

حرکت کیفی

سومین مقوله‌ای که حرکت در آن اثبات شده مقوله کیف است که با توجه به انواع آن می‌توان اقسام جزئی‌تری را برای حرکت کیفی در نظر گرفت مانند حرکت در کیف نفسانی و حرکت در کیفیات محسوسه و حرکت در کیفیات مخصوص به کمیات و حرکت در کیف استعدادی . اما حرکت در کیف نفسانی از قطعی‌ترین اقسام حرکت کیفی بلکه یقینی‌ترین نوع حرکت است زیرا با علم حضوری خطا ناپذیر درک می‌شود مثلا- هر کسی در درون خود می‌یابد که نسبت به چیزی یا شخصی علاقه و محبت پیدا می‌کند و تدریجا علاقه‌اش شدت می‌یابد یا نسبت به چیزی یا کسی کراهت و نفرت پیدا می‌کند و تدریجا کراهتش شدت می‌یابد و یا بر عکس حالت غضب و عصبانیت‌شدیدی پیدا می‌کند و تدریجا رو به کاهش می‌نهد یا حالت انبساط و شادی شدیدی پیدا می‌کند و تدریجا از بین می‌رود این تغییرات تدریجی از دیدگاه فلسفی حرکت‌شمرده می‌شود . نظیر این حرکات را در کیفیات محسوسه مانند رنگها می‌توان در نظر گرفت ولی می‌دانیم که حقیقت رنگ و کیفیت‌شدت و ضعف یافتن آن هنوز هم در میان فیزیکدانان محل بحث و گفتگو است و از این جهت وجود این قسم از حرکت کیفی به اندازه قسم سابق یقینی نخواهد بود . قسم سوم از حرکت کیفی حرکت در اشکال است چنانکه اگر دو سر نخی را که در امتداد خط مستقیم قرار گرفته است تدریجا بهم نزدیک کنیم به گونه‌ای که بحالت انحناء در آید در اینجا سطح مستوی و خط مستقیم آن اگر دارای خط بالفعلی باشد تدریجا بصورت منحنی در می‌آید ولی اگر این تبدیل شدن واقعا تدریجی باشد تابع حرکت وضعی خود نخ یا حرکت مکانی اجزاء آن خواهد بود . یکی دیگر از مصادیق این نوع از حرکت کیفی را می‌توان تند شدن و کند شدن هر حرکتی دانست از این جهت که کیفیتی مخصوص به کمیت‌سرعت آن است چنانکه در درس قبلی توضیح داده شد . قسم چهارم از حرکت کیفی حرکت در کیفیت استعدادی و شدت و ضعف یافتن تدریجی آن است اما در درس چهل و هشتم روشن شد که مفهوم استعداد از قبیل مفاهیم

انتزاعی است که از کم و زیاد شدن شرایط تحقق یک پدیده انتزاع می‌شود بنا بر این در صورتی که تحقق شرایط واقعا تدریجی باشد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را مفهومی منتزع از چند حرکت تلقی کرد چنانکه اگر فرض شود که تحقق پدیده‌ای تنها منوط به یک شرط باشد و شرط مزبور هم واقعا بصورت تدریجی حاصل گردد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را در چنین موردی مفهومی منتزع از حرکت همان شرط بحساب آورد

حرکت کمی

حرکت در مقوله کمیت‌یا در کمیت منفصل و عدد فرض می‌شود و یا در کمیت متصل و مقدار جسم متحرک اما عدد علاوه بر اینکه وجود حقیقی ندارد تغییر تدریجی هم برای آن معنی ندارد زیرا تغییر در عدد تنها بوسیله افزایش و کاهش واحد یا واحدهایی حاصل می‌شود و این افزایش و کاهش بصورت دفعی پدید می‌آید هر چند احیانا متوقف بر مقدمات تدریجی و حرکات مکانی باشد . و اما حرکت در کمیت متصل اگر در خط فرض شود تغیرات آن تابع تغیرات سطح است و تغیر سطح هم به نوبه خود تابع تغیر حجم می‌باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد مقدار سطوح و خطوط آن هم افزایش و کاهش نمی‌یابد . اما افزایش حجم یا در اثر ضمیمه شده جسم دیگری حاصل می‌شود و یا در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن و همچنین کاهش حجم جسم یا در اثر جدا شدن بخشی از آن روی می‌دهد و یا در اثر فشردگی اجزاء موجود در آن اما تغییری که در اثر تجزیه و ترکیب و اتصال و انفصال حاصل می‌شود معمولا تغییری دفعی است هر چند مقدمات آن تدریجا تحقق یابد ولی می‌توان موردی را برای تجزیه و ترکیب تدریجی در نظر گرفت به این صورت که مثلا دو مایعی را که هر کدام علی الفرض دارای وحدت شخصی حقیقی باشند تدریجا روی هم بریزیم به طوری که تدریجا با یکدیگر ممزوج شده بصورت مایع واحد شخصی دیگر در آید اما با توجه به اینکه هر مایعی مرکب از ملکولهای بی‌شماری است اثبات وحدت شخصی برای هر یک از دو مایع مفروض و همچنین برای مجموع مرکب از آنها بسیار دشوار است و در حقیقت اینگونه تجزیه و ترکیبها مجموعه‌ای از اتصالات و انفصالات آنی است که به دنبال حرکت مکانی اجزاء پدید می‌آید . اما افزایش و کاهش حجم جسم در اثر گسترش یا فشردگی اجزاء آن در واقع تعبیر دیگری از حرکات مکانی و وضعی ملکولها و اتمهای آن است مثلا هنگامی که آب به جوش می‌آید و تبدیل به بخار می‌شود بر حجم آن افزوده می‌گردد ولی این افزایش حجم بر حسب آنچه فیزیکدانان اثبات کرده‌اند چیزی جز دور شدن ملکولهای آب از یکدیگر نیست و همچنین تبدیل شدن بخار به آب و گاز به مایع هم چیزی جز نزدیک شدن آنها به یکدیگر نمی‌باشد . از این روی مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که هر چند با ضمیمه شدن اجسام دیگری مانند آب و مواد غذائی حاصل می‌شود ولی علی الفرض هر کدام دارای صورت نوعیه واحدی هستند که مقدار آن تدریجا افزایش می‌یابد . اما بنظر می‌رسد که اثبات حرکت کمی حقیقی در این گونه موارد هم مشکل است زیرا بدون شک رشد نباتی در اثر انضمام مواد خارجی است که از خارج با حرکت مکانی به درون آنها منتقل می‌شود و اتصال و انفصال اجزاء آنها بصورت دفعی پدید می‌آید چنانکه دو جسمی که به طرف یکدیگر حرکت می‌کنند یا یکی از آنها بسوی دیگری می‌رود گر چه تدریجا بهم نزدیک می‌شوند اما اتصال آنها در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می‌پذیرد و بعد از آنکه اجزاء جدید در جای خود قرار گرفتند هر چند فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیولوژیکی آنها تدریجا انجام می‌گیرد اما دلیلی وجود ندارد که صورت نوعیه درخت‌یا حیوان هم تدریجا گسترش یابد تا اینکه جزء جدید را فرا گیرد و جای چنین احتمالی هست که تبدیل کمیت‌سابق به کمیت جدید بصورت دفعی و از قبیل کون و فساد باشد نه بصورت تدریجی و از قبیل حرکت در کمیت . حاصل آنکه اثبات حرکت در کیمیت بمراتب مشکلتر از سایر اقسام حرکت می‌باشد و چنین احتمالی وجود دارد که آنچه حرکت در کمیت نامیده می‌شود در واقع مجموعه‌ای از حرکات مکانی و اتصالات و انفصالات آنی یا کون و فسادهای دفعی باشد

خلاصه

۱- حرکت مکانی محسوسترین انواع حرکت است و فلاسفه مقوله این را مسافت آن دانسته‌اند ولی باید توجه داشت که مفهوم این مانند دیگر مفاهیم نسبی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست همچنین مکان از عوارض تحلیلیه وجود جسم بشمار می‌رود . ۲- حرکت مکانی را می‌توان به ارادی و غیر ارادی و حرکت غیر ارادی را به طبیعی و قسری تقسیم کرد ولی فلاسفه فاعل قریب در همه این اقسام را طبیعت دانسته‌اند . ۳- بطور کلی می‌توان گفت‌یا اینکه حرکت مقتضای ذات موجود متحرک است و یا در اثر عامل خارجی پدید می‌آید و ناچار به عاملی منتهی می‌شود که ذاتا اقتضای حرکت را داشته باشد و می‌توان انرژی را مصداق این عامل بحساب آورد . ۴- حرکت وضعی در واقع همان حرکت مکانی اجزاء متحرک و جابجا شدن آنها است و از این روی همه احکام حرکت مکانی را خواهد داشت . ۵- فلاسفه حرکت دوری را مقتضای طبیعت نمی‌دانند نیز فیزیکدانان حرکت در غیر خط مستقیم را برآیند چند نیرو می‌شمارند . ۶- حرکت کیفی را می‌توان بر حسب اقسام کیفیت به چهار قسم جزئی تقسیم کرد . ۷- حرکت در کیف نفسانی قطعی‌ترین انواع حرکت بشمار می‌رود زیرا با علم حضوری درک می‌شود . ۸- حرکت در کیفیات محسوسه نیازمند به براهین تجربی است . ۹- حرکت در شکلهای هندسی و کیفیت‌خط و سطح و حجم تابع حرکت وضعی و مکانی اجسام است . ۱۰- تند شدن و کند شدن حرکات را می‌توان نوعی حرکت در کیفیت مخصوص به کمیت تلقی کرد از این نظر که به کمیت‌سرعت نسبت داده می‌شود . ۱۱- حرکت در کیف استعدادی حرکتی حقیقی نیست زیرا مابازاء عینی ندارد ولی در صورتی که منشا انتزاع آن واقعا تدریجی التحقق باشد می‌توان حرکت در کیف استعدادی را تعبیری از حصول تدریجی آن بحساب آورد . ۱۲- تغیرات عدد دفعی است و حرکت در آنها معنی ندارد . ۱۳- تغیرات خطوط و سطوح تابع تغیرات حجم می‌باشد . ۱۴- اگر تغیر حجم در اثر تجزیه و ترکیب حاصل شود در واقع دفعی خواهد بود گر چه بنظر سطحی امری تدریجی تلقی گردد . ۱۵- اگر تغیر حجم در اثر گسترش و فشردگی اجزاء و بدون انضمام جزء یا انفکاک جزئی حاصل شود منوط به حرکت مکانی اجزاء خواهد بود . ۱۶- فلاسفه مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که بعد از حرکت مکانی اجزاء جدید و تحولات کیفی آنها حاصل می‌گردد اما اثبات اینکه صورت نوعیه تدریجا گسترش کمی می‌یابد در گرو برهان است

درس پنجاه و نهم

حرکت در جوهر

شامل : مقدمه شبهه منکرین حرکت در جوهر حل شبهه دلایل وجود حرکت در جوهر

مقدمه

چنانکه اشاره شد فلاسفه پیشین اعم از مشائی و اشراقی حرکت را ویژه اعراض می‌دانسته‌اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی‌کرده‌اند بلکه آن را امری محال می‌پنداشته‌اند از فلاسفه یونان باستان هم کسی را نیافته‌ایم که صریحا حرکت در جوهر را مطرح و آن را اثبات کرده باشد تنها از هراکلیتوس سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت جوهریه است و حد اکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمین اسلامی و غیر اسلامی که قائل به آفرینش مستمر و نو به نو بوده‌اند نیز می‌توان گرایش به حرکت جوهریه را نسبت داد اما کسی که صریحا این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان بنام جهان شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد فیلسوف عظیم اسلامی صدر المتالهین شیرازی بود . ما در اینجا نخست به بیان شبهه منکرین حرکت در جوهر و حل آن می‌پردازیم سپس نظریه صدر المتالهین و دلایلی را که وی برای اثبات آن اقامه کرده است بیان می‌کنیم

شبهه منکرین حرکت در جوهر

سخنان کسانی که حرکت در جوهر را محال می‌پنداشته‌اند بر این محور دور می‌زند که یکی از لوازم بلکه مقومات هر حرکتی وجود متحرک و به اصطلاح موضوع حرکت است چنانکه وقتی می گوییم کره زمین به دور خودش و به دور خورشید می‌چرخد یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحول می‌یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان رشد و نمو می کند در همه این موارد ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجا دگرگون می‌شود اما اگر بگوییم خود ذات هم ثباتی ندارد و همانگونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند جوهر آن هم تحول می‌یابد این دگرگونی را به چه چیزی نسبت بدهیم و به دیگر سخن حرکت در جوهر حرکتی بی متحرک و صفتی بی موصوف خواهد بود و چنین چیزی معقول نیست

حل شبهه

خاستگاه این شبهه نارسایی تحلیلی است که در باره حرکت انجام داده‌اند و در نتیجه بعضی مانند شیخ اشراق آگاهانه و بعضی دیگر ناخود آگاه آن را از اعراض خارجیه بشمار آورده‌اند و از این روی برای آن موضوع و موصوف عینی مستقلی را لازم دانسته‌اند که در جریان حرکت باقی و ثابت باشد و حرکت و دگرگونی بعنوان عرض و صفتی به آن نسبت داده شود . اما همچنانکه قبلا روشن شد حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است نه عرضی در کنار سایر اعراض و به دیگر سخن مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی نیست بلکه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و بعبارت سوم حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است نه از اعراض خارجیه موجودات و چنین مفهومی نیاز به موضوع به معنایی که برای اعراض اثبات می‌شود ندارد و تنها می‌توان منشا انتزاع آن را که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است موضوع آن بشمار آورد به معنایی که موضوع به عوارض تحلیلیه نسبت داده می‌شود یعنی موضوعی که وجود خارجی آن عین عارض است و انفکاک بین آنها جز در ظرف تحلیل ذهن محال است . بنا بر این هنگامی که می گوییم جوهری دگرگون می‌شود مانند آن است که بگوئیم رنگ سیب و نه خود سیب تغییر می‌یابد و روشن است که در جریان تحول رنگ رنگ ثابتی وجود ندارد که تحول به آن نسبت داده شود و حتی موضوع مستقلی که به حرکات عرضی نسبت داده می‌شود به لحاظ عرض بودن است نه به لحاظ حرکت بودن و از این روی اگر اعراض مورد حرکت‌ساکن هم باشند نیازمند به موضوع خواهند بود چنانکه رنگ سیب خواه ثابت باشد و خواه در حال تغییر نیازمند به خود سیب می‌باشد . حاصل آنکه حرکت و ثبات دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت هستند و چنین اوصافی نیاز به موصوف عینی مستقل از وصف ندارند و همچنانکه وصف ثبات عرضی نیست که در خارج عارض موجودی شود به گونه‌ای که صرف نظر از عروض آن متصف به عدم ثبات باشد وصف حرکت هم عرضی خارجی نیست که بر وجود خاصی عارض شود به گونه‌ای که صرف نظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حرکت باشد و به تعبیر اصطلاحی عوارض تحلیلیه نیازی به موضوع مستقلی ندارند بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان می‌باشد . شایسته است در اینجا به نکته ظریفی اشاره کنیم که بنا بر اصالت وجود باید حرکت را بعنوان عارض تحلیلی به وجود نسبت داد و نسبت دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض نسبتی بالعرض می‌باشد

دلایل وجود حرکت در جوهر

مرحوم صدر المتالهین برای اثبات حرکت جوهریه به سه صورت استدلال کرده است : ۱- نخستین دلیل وی بر حرکت جوهریه از دو مقدمه تشکیل می‌شود یکی آنکه تحولات عرضی معلول طبیعت جوهری آنها است و مقدمه دوم آنکه علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد نتیجه آنکه جوهری که علت برای حرکات عرضی بشمار می‌رود باید متحرک باشد . اما مقدمه اول همان اصل

معروفی است که در درس قبلی به ان اشاره شد یعنی فاعل قریب و بی‌واسطه همه حرکات طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیما نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد . و اما مقدمه دوم به این صورت قابل توضیح و تبیین است که اگر علت قریب و بی‌واسطه معلول امر ثابتی باشد نتیجه آن هم امر ثابتی خواهد بود و برای تقریب به ذهن می‌توان از این مثال بهره گرفت که اگر چراغی در مکانی ثابت باشد نوری که از آن می‌تابد تا شعاع خاصی را روشن می‌کند اما اگر چراغ حرکت کند روشنایی آن هم تدریجا گسترش می‌یابد و به پیش می‌رود پس جریان اعراض متحرک که در گستره زمان پیش می‌روند نشانه این است که علت آنها همراه خود آنها جریان دارد . ممکن استسؤال شود که اگر طبیعت جوهری ذاتا متحرک است پس چرا گاهی معلولات آن که همان اعراض باشند ساکن و بی‌تحرک هستند و چرا نمی‌توان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت جوهری دانست . از این سؤال به این صورت می‌توان پاسخ داد که طبیعت جوهری علت تامه حرکت نیست بلکه تاثیر آن منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی هم تحقق می‌یابد و حرکت فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی می‌باشد هر چند فاعل آن علت تامه برای انجام آن نباشد بر خلاف سکون که امری عدمی عدم ملکه حرکت است و نمی‌توان آن را فعلی نیازمند به فاعل بحساب آورد . از سوی دیگر ممکن استسؤال شود که قائلین به حرکت جوهریه هم ناچارند حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت دهند که ثابت و غیر قابل تغیر و حرکت است پس چرا استناد حرکات عرضی را به جوهر ثابت صحیح نمی‌دانند . پاسخ این است که حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی‌بخش می‌باشد و ایجاد جوهر عینا همان ایجاد حرکت جوهری است ولی ایجاد جوهر عین ایجاد اعراض و حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که به طبیعت جوهری نسبت داده می‌شود و فعلی برای آن بشمار می‌رود و چنین فعلی است که احتیاج به فاعل طبیعی دارد و تغیر آن نشانه تغیر فاعل می‌باشد . اما در باره این دلیل اشکال دقیق دیگری را می‌توان مطرح کرد که پاسخ به آن به آسانی پاسخ به دو اشکال قبلی نیست و آن این است که حرکت همچنانکه خود صدر المتالهین تبیین فرموده است مابازاء عینی مستقلی از منشا انتزاعش یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی ندارد پس حرکت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض عین وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر یا عرض می‌باشد بنا بر این چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیما به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن نظیر نقش ماده برای تحقق صورت بحساب آوریم نه بعنوان علت فاعلی و اگر چنین فرضی صحیح باشد دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آنها نمی‌توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد و در واقع بازگشت این اشکال به تردید در مقدمه اول است ولی به هر حال این دلیل دست کم بعنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض و حرکات آنها پذیرفته‌اند نافع خواهد بود . ۲- دلیل دوم نیز از دو مقدمه تشکیل می‌شود یکی آنکه اعراض وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند بلکه در واقع از شؤون وجود جوهر می‌باشند و مقدمه دوم آنکه هر گونه تغیری که در شؤون یک موجودی روی دهد تغیری برای خود آن و نشانه‌ای از تغیر درونی و ذاتی آن بشمار می‌رود نتیجه آنکه حرکات عرضی نشانه‌هایی از تغیر وجود جوهری است . صدر المتالهین در توضیح این دلیل می‌گوید هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خود بخود متشخص و متعین است چنانکه در درس بیست و پنجم بیان شد و اعراض هر موجودی نمودها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می‌توان آنها را علامات تشخص آن بشمار آورد و نه علت تشخص آن بنا بر این دگرگونی این علامات نشانه دگرگونی صاحب علامت می‌باشد پس حرکت اعراض نشانه‌ای از حرکت وجود جوهری خواهد بود . در این دلیل چنانکه ملاحظه می‌شود بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده بلکه اعراض بعنوان نمودها و شؤون وجود جوهر معرفی شده‌اند و این مطلب در مورد کمیتهای متصل قابل قبول است زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره‌هایی از آن نمی‌باشد چنانکه در درس چهل و هفتم توضیح داده شد و می‌توان آن را در مورد کیفیتهای مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست اما مقولات نسبی چنانکه بارها گفته شده مفاهیم انتزاعی است و تنها منشا انتزاع بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می‌توان

از شؤون وجود جوهر بشمار اورد که باز کشت انها هم به کمیات متصل است و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که بمعنای دقیق کلمه اعراض خارجیه می‌باشند هر چند به یک معنی نمودها و جلوه‌هایی از نفس بشمار می‌روند ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد و نه وحدت میان آنها با نفس برقرار است و از این روی جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است . ۳- سومین دلیل صدر المتالهین بر وجود حرکت در جوهر دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان بعنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی بدست می‌آید و شکل منطقی آن این است هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود می‌باشد نتیجه آنکه وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای رکت‌خواهد بود . اما مقدمه اول در درس چهل و سوم روشن شد و حاصل بیان آن این است که زمان امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی نه ظرف مستقلی از آنها که در آن گنجانیده شوند و اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد گذرایی نبودند قابل اندازه‌گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نمی‌بودند چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاسهای طول و سطح و حجم اندازه‌گیری نمی‌شدند و اساسا اندازه‌گیری شدن هر چیزی با مقیاس خاصی نشانه سنخیت بین آنها است و از این روی هرگز نمی‌توان وزن چیزی را با مقیاس طول یا بر عکس طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید و به همین دلیل است که مجردات تام دارای عمر زمانی نیستند و نمی‌توان آنها را زمانا مقدم بر حادثه‌ای یا مؤخر از آن دانست زیرا وجود ثابت آنها سنخیتی با امتداد گذرا و نو شونده زمان ندارد . و اما مقدمه دوم با این بیان قابل توضیح است که زمان امری است گذرا که اجزاء بالقوه آن متوالیا بوجود می‌آیند و تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن تحقق نمی‌یابد در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه‌اش وجود واحدی دارند با توجه به حقیقت زمان به آسانی می‌توان دریافت که هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد وجودی تدریجی الحصول و دارای اجزائی گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانی آن قابل تقسیم به اجزاء بالقوه متوالی خواهد بود که هیچگاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی‌شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود جزء دیگری از آن بوجود نمی‌آید . با توجه به این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که وجود جوهر جسمانی وجودی تدریجی و گذرا و نو شونده است و همین است معنای حرکت در جوهر . صدر المتالهین در توضیح این دلیل می‌گوید همچنانکه جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است همچنین دارای کمیت متصل دیگری بنام زمان است که بعد چهارم آنرا تشکیل می‌دهد و همانگونه که امتدادهای دفعی الحصول آن اوصاف ذاتی وجودش بشمار می‌روند و وجود منحازی از وجود جوهر مادی ندارند همچنین امتداد تدریجی الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک ناپذیر برای آن است و همانگونه که هویت‌شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی‌یابد بدون بعد زمانی هم تحقق نمی‌پذیرد و نمی‌توان هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتیجه نسبت آن به همه زمانها یکسان باشد پس زمان مقوم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه‌اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزاء بالقوه آن متوالیا و نو بنو بوجود بیایند . این دلیل متقن‌ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی در باره آن بنظر نمی‌رسد

خلاصه

۱- منکرین حرکت در جوهر استدلال کرده‌اند که وجود موضوع ثابت برای هر حرکتی لازم است ولی برای حرکت در جوهر چنین موضوعی را نمی‌توان در نظر گرفت . ۲- پاسخ این است که موضوع به معنایی که در مورد اعراض بکار می‌رود مخصوص وجود عرض می‌باشد و چنین موضوعی برای حرکت لازم نیست زیرا حرکت از قبیل اعراض خارجیه نمی‌باشد . ۳- حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است و بالعرض به ماهیت جوهر یا اعراض نسبت داده می‌شود . ۴- نخستین دلیل بر وجود حرکت در جوهر این است که دگرگونیهای اعراض معلول طبیعت جوهری آنها است و فاعل طبیعی این دگرگونیها باید مانند خود آنها متغیر باشد پس طبیعت

جوهری که فاعل طبیعی برای حرکات عرضی بشمار می‌رود باید متحرک باشد . ۵- طبیعت جوهری علت تامه برای حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که همیشه همه اعراض در حال دگرگونی نیستند و اما سکون اعراض امری عدمی است و نیاز به فاعل ندارد . ۶- حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و نیازی به فاعل طبیعی ندارد و فقط نیازمند به علت هستی‌بخش می‌باشد بر خلاف حرکات عرضی که نیازمند به فاعل طبیعی هم هستند . ۷- ولی شاید بتوان گفت که طبیعت جوهری فقط بعنوان موضوع مورد نیاز اعراض و حرکات عرضی که عین وجود آنها است می‌باشد و نه بعنوان علت فاعلی . ۸- دلیل دوم بر وجود حرکت در جوهر این است که اعراض از شؤون وجود جوهر و علامات تشخص آن هستند و تحول آنها علامت تحول در ذات جوهر است . ۹- این دلیل در مورد عوارض تحلیلیه مانند کمیتها و لوازم آنها روشن است اما در مورد اعراض خارجیه مانند کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه قابل مناقشه می‌باشد زیرا نمی‌توان وحدت وجود آنها را با موضوعاتشان اثبات کرد . ۱۰- سومین و متقن‌ترین دلیل بر وجود حرکت جوهریه این است که هر موجود جسمانی دارای بعد و امتداد گذرا و اجزاء گسترده در بستر زمان است و تا جزء بالقوه‌ای از آن معدوم نشود جزء دیگری بوجود نمی‌آید و همین است معنای حرکت در جوهر

درس شصتم

دنباله بحث در حرکت جوهریه

شامل : یادآوری چند نکته اقسام حرکت جوهریه رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل پیوستگی حرکات جوهریه پیوستگی طولی پیوستگی عرضی

یادآوری چند نکته

در پیرامون حرکت جوهریه مسائل مهمی طرح می‌شود که در پایان این بخش به بررسی آنها می‌پردازیم اما قبل از پرداختن به آنها چند نکته را یادآور می‌شویم : ۱- حرکت جوهریه در واقع نو شدن دمادم وجود جوهر است و ربطی به حرکات ستارگان و کهکشانها و سحابیها ندارد همچنین حرکات اتمها و ملکولها و حرکات ذرات درون اتم به دور هسته و حتی اگر حرکتی در درون هسته هم فرض شود ربطی به حرکت جوهریه نخواهد داشت زیرا همه اینها حرکت در مکان و اعراض است و اساسا حرکت جوهریه مسئله‌ای است فلسفی و عقلی نه علمی و تجربی . ۲- اعراضی که ساکن و بی‌حرکت بنظر می‌رسند دارای حرکت نامحسوس دائمی هستند زیرا وجود آنها هم در بستر زمان گسترده است و تا یک جزء زمانی از آنها نابود نشود جزء دیگری پدید نمی‌آید بنا بر این همه جهان مادی یکسره در حال نابود شدن و پدید آمدن و نو شدن می‌باشد و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی‌شود و به دیگر سخن وجود سکون نسبی است و سکون مطلقی وجود نخواهد داشت . ۳- ممکن است یک موجود مادی در زمان واحد دارای حرکات متعددی باشد چنانکه کره زمین مانند همه جواهر مادی حرکتی جوهری دارد و بر اساس آن دائما وجودش نو می‌شود و همچنین همه صفات و اعراضش نو به نو بوجود می‌آیند بعلاوه هم بدور خودش و هم به دور خورشید می‌چرخد و نیز حرکات دیگری دارد که دانشمندان علم هیئت اثبات کرده‌اند . همچنین ممکن است جسمی بتبع جسم متحرک دیگری دارای یک یا چند حرکت تبعی باشد مثلا موجودات روی زمین بتبع آن حرکاتی دارند هر چند خودشان مستقلا حرکت نکنند چنانکه خود زمین بتبع منظومه شمسی حرکتی در کهکشان و بتبع کهکشان حرکتی در فضا دارد بنا بر این وحدت متحرک هیچگاه دلیل وحدت حرکت نخواهد بود هر چند وحدت شخصی حرکت بدون وحدت متحرک معنی ندارد . ۴- گاهی حرکات متعدد مستقیما به متحرک نسبت داده می‌شود ولی گاهی هم حرکتی بواسطه حرکت دیگری عارض متحرک می‌شود و بدون آن

امکان تحقق ندارد چنانکه حرکت مارپیچی زمین بواسطه حرکت انتقالی ان حاصل می‌شود و در واقع صفتی برای این حرکت می‌باشد یا حرکت اتومبیل متصف به افزایش یا کاهش تدریجی سرعت‌شتاب می‌شود یا حرکت جوهری اجسام متصف به اشتداد و تکامل می‌گردد چنین حرکاتی را می‌توان حرکت بر حرکت نامید . ۵- چنانکه قبلا گفته شد مفهوم سرعت از نسبت بین زمان و مسافت بدست می‌آید و از این روی خود زمان متصف به سرعت نمی‌شود و طبعا شتاب و افزایش یا کاهش سرعت هم در باره آن مفهومی نخواهد داشت بنا بر این آنچه گفته می‌شود که زمان به تندی یا کندی می‌گذرد و بنام زمان روانشناختی نامگذاری می‌گردد تعبیری مسامحه آمیز و مبنی بر کیفیت درک گذشت زمان می‌باشد نظیر این مطلب در باره زمان فیزیکی هم جاری است

اقسام حرکت جوهریه

حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات خود بخود اقتضای تکامل و اشتداد ندارد و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغیر تدریجی و نو به نو شدن وجود جوهر را اثبات نمی‌کند از این روی مانند حرکات عرضی می‌توان سه حالت را برای آن در نظر گرفت‌یا آن را به سه قسم تقسیم نمود : ۱- حرکت‌یک نواخت که همه اجزاء بالقوه جوهر از نظر کمال و مرتبه وجود مساوی باشند . ۲- حرکت اشتدادی که هر جزء مفروضی از آن کاملتر از جزء سابق باشد . ۳- حرکت تضعفی یا نزولی که هر جزء لاحقی ضعیفتر و ناقصتر از جزء سابق باشد . و می‌توان حرکتهای اشتدادی و تضعفی را مرکب از دو حرکت‌شمرد که یکی بواسطه دیگری عارض متحرک می‌شود و حرکت بی‌واسطه نمایانگر بقاء جوهر و حرکت باواسطه نمایانگر تکامل یا تنزل آن باشد نظیر حرکت‌شتاب‌دار که افزایش یا کاهش سرعت آن حرکتی صعودی یا نزولی روی حرکت مکانی یا حرکت دیگری بشمار می‌رود و می‌توان حرکتی را که در آغاز شتاب مثبت و سپس شتاب منفی دارد بصورت خط مستقیمی نمایش داد که از همان نقطه آغازش خطی منحنی روی آن رسم می‌شود و سپس در نقطه پایانی به آن می‌پیوندد و قوس صعودی آن نمودار شتاب مثبت و قوس نزولی آن نمودار شتاب منفی می‌باشد . این تصویر در مورد جوهرهایی که دارای دو صورت متراکب باشند مصداق روشنتری پیدا می‌کند بدین ترتیب که صورت زیرین دارای حرکت جوهری یکنواختی باشد و مرتبه وجود آن تکامل یا تنزلی پیدا نکند ولی صورت فوقانی دارای حرکت صعودی یا نزولی باشد بعنوان مثال عناصر تشکیل دهنده گیاه به همان حالت اولیه باقی می‌مانند اما صورت نباتی تدریجا تکامل می‌یابد و سپس وارد مرحله ذبول و انحطاط می‌گردد و سرانجام فاسد و نابود می‌شود و آن همان نقطه پیوستن قوس نزولی به خط مستقیم می‌باشد . اما کسانی که به استناد بعضی از تعریفات حرکت ضرورت تکاملی بودن آن را استنباط کرده‌اند در مورد حرکت جوهریه هم قائل شده‌اند به اینکه لزوما اشتدادی و تکاملی است هر چند حس ما نتواند اشتداد آن را درک کند و همچنین حرکات نزولی و تضعفی را حرکاتی بالعرض قلمداد کرده‌اند و در درس پنجاه و هفتم این استنباط مورد نقادی قرار گرفت و ضعف آن روشن گردید و دیگر نیازی به تکرار نیست

رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل

چنانکه قبلاـ توضیح داده شد قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی است که از نسبت بین دو موجود متقدم و متاخر و بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در موجود لاحق انتزاع می‌شود اکنون با توجه به اینکه همه موجودات مادی دائما در حال نو شدن و پدید آمدن و نابود شدن هستند این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بقاء موجود سابق را تصور کرد و تعریف قوه و فعل را بر مبدا و منتهای حرکت تطبیق نمود . گاهی به این صورت پاسخ داده می‌شود که هر چند موجود سابق عینا باقی نمی‌ماند ولی کمال وجودی آن در موجود لاحق محفوظ می‌ماند و نتیجه گرفته می‌شود که هر حرکتی تکاملی و اشتدادی می‌باشد . اما علاوه بر اینکه نتیجه مذکور با واقعیات عینی وفق نمی‌دهد اصل پاسخ هم مشکل اساسی را حل نمی‌کند زیرا با توجه به معدوم شدن موجود سابق باقی ماندن

کمال ان جز این معنایی نخواهد داشت که موجود لاحق در مقام مقایسه با ان کاملتر می‌باشد و باز کشت ان به این است که باقی ماندن چیزی از موجود بالقوه در موجود بالفعل لازم نیست و این معنی با فرض توالی موجودات متعدد که هر کدام کاملتر از دیگری باشد و با تفسیر حرکت به توالی فعلیتها که در حکم توالی سکونات است نیز سازگار می‌باشد . ممکن است گفته شود که بنا بر قول به ثبوت حرکت اجزاء سابق و لاحق تعدد بالفعلی ندارند و همگی با وجود واحدی موجود هستند بر خلاف قول به توالی سکونها که هر کدام وجود بالفعل خاصی خواهند داشت و نیز در صورت اول یک وجود سیال تا بی‌نهایت قابل تجزیه می‌باشد بر عکس صورت دوم که مبنی بر وجود اجزاء محدود و تجزیه ناپذیر می‌باشد . ولی سخن در باره قوه و فعل بعنوان مبدا و منتهای حرکت است که خارج از متن حرکت می‌باشد نه در باره اجزاء بالقوه حرکت توضیح آنکه حرکت را به خروج و سیر تدریجی از قوه به فعل تعریف کرده‌اند که قوه مبدا حرکت و فعلیت منتهای آن بشمار می‌رود و اما قوه نامیدن جزء سابق حرکت نسبت به جزء لاحق اصطلاح خاصی است که بحسب آن بقاء چیزی از جزء سابق لازم شمرده نمی‌شود و در این صورت دیگر جایی برای سیر تدریجی از قوه به فعل و فاصله زمانی بین آنها باقی نمی‌ماند . بنظر می‌رسد که تطبیق تعریف مزبور بر حرکات جوهری بسیار دشوار است و تنها در مورد صورتهای متراکب که صورت زیرین قبلا موجود باشد می‌توان آن را نسبت به تحقق صورت فوقانی که عین حرکت جوهریه می‌باشد بالقوه دانست هر چند خودش هم عین حرکت است زیرا بقاء جزئی از حرکت آن هنگام تحقق یافتن صورت فوقانی کافی است اما در مورد حرکت جوهری بسیط و یک نواخت نمی‌توان قوه و فعل را بعنوان دو موجود خارج از متن حرکت و بعنوان مبدا و منتهای آن اثبات کرد . راستی اگر فرض کنیم که تنها جسم بسیطی در عالم وجود داشته باشد و همواره با همان مرتبه وجودی خاص خودش در طول زمان باقی بماند و پیوسته اجزاء بالقوه آن موجود و معدوم گردد آیا ضرورتی دارد که موجودی قبل یا بعد از آن بعنوان مبدا یا منتهای آن وجود داشته باشد . بنا بر این رجحان تعریف تغیر تدریجی برای مطلق حرکت بر سایر تعاریف وضوح بیشتری می‌یابد

پیوستگی حرکات جوهریه

در درس بیست و نهم بحثی در باره وحدت جهان مطرح شد و معانی مختلفی که برای آن تصور می‌شد مورد بررسی قرار گرفت ولی اثبات وحدت به هیچکدام از معانی یاد شده در گرو اثبات حرکت جوهریه نبود اما گاهی برای اثبات وحدت جهان مادی به حرکت جوهریه استناد می‌شود بلکه وحدت جهان بعنوان یکی از نتایج قول به حرکت جوهریه قلمداد می گردد و چنین گفته می‌شود که با اثبات حرکت جوهریه کل جهان مادی حرکت جوهریه واحدی خواهد بود که از هر یک از مقاطع آن ماهیت‌خاصی انتزاع می‌شود و کثرت موجودات مادی مستند به تعدد این ماهیات می‌باشد . این مطلب را به این صورت می‌توان تقریب کرد که اعراض و حرکات آنها از شؤون و نمودهای وجود جوهر هستند و در واقع وجود آنها طفیلی وجود جواهر می‌باشد اما خود جوهرهای مادی در حقیقت‌حرکات جوهریه پیوسته‌ای هستند که با توجه به پیوستگی آنها می‌توان آنها را وجود واحدی تلقی کرد و بر این اساس می‌توان گفت که کل جهان مادی وجود واحد پیوسته‌ای است . ولی پیوستگی حرکات جوهریه را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت‌یکی پیوستگی حرکاتی که در طول زمان متوالیا بوجود می‌آیند و می‌توان آن را پیوستگی طولی نامید و دیگری پیوستگی حرکات همزمان که در کنار هم تحقق می‌یابند و می‌توان آن را پیوستگی عرضی نامگذاری کرد از این روی هر یک از دو صورت را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم

پیوستگی طولی

در مورد پیوستگی طولی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می‌توان گفت هر موجود مادی خاصی را که در نظر بگیریم

حرکت جوهریه خاصی است که در ماده پدید می‌اید مثلا وجود یک گیاه حرکت جوهریه‌ای است که در عناصر تشکیل دهنده آن رخ می‌دهد ولی ماده قبلی آن نیز به نوبه خود حرکت جوهریه‌ای دارد و همچنین هر چه بعقب برگردیم به حرکات جوهریه دیگری خواهیم رسید که هیچگاه میان آنها سکونی فاصله نشده است بنا بر این می‌توان گفت که پدیده‌های متوالی حرکت جوهریه واحد و دارای مقاطع متعددی است که از هر یک از مقاطع آن ماهیت‌خاصی انتزاع می‌شود . اما این بیان از دو جهت قابل مناقشه است اولا- چنان نیست که هر یک از مقاطع خاص وجود واحد و حرکت جوهریه واحدی داشته باشد بلکه ممکن است موجودی مرکب از چند صورت متراکب و دارای چند حرکت جوهریه باشد چنانکه در درس پنجاه و چهارم به اثبات رسید . ثانیا پیوستگی دو حرکت جوهریه متوالی در صورتی بمعنای وحدت حقیقی آنها می‌باشد که مرز مشخصی میان آنها وجود نداشته باشد در صورتی که تبدل موجودات مادی به یکدیگر چنین نیست و دلیل آن آثار مختلفی است که بر هر یک از آنها مترتب می‌شود مثلا آثار نباتی یعنی نمو و تولید مثل آثار جدیدی است که در ماده پدید می‌آید و اصلا سابقه‌ای در ماده بی‌جان ندارد و از هنگامی شروع می‌شود که صورت نباتی در ماده تحقق یابد و گر چه صورت نباتی عین حرکت جوهریه نباتی است اما دارای مرز معینی است که آن را از حرکت جوهریه ماده سابق جدا می‌کند و به دیگر سخن در امتداد حرکت جوهریه ماده نقطه‌ای رسم می‌شود که مرز بین جماد و نبات بشمار می‌رود و از آن نقطه حرکت جوهریه جدیدی پدید می‌آید که می‌توان آن را با یک خط منحنی نمایش داد که در دو نقطه خط مستقیم زیرین را قطع می‌کند و بنا بر این حرکات جوهریه متوالی پاره خطهای پیوسته‌ای هستند که نقاط خاصی آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و هر کدام از آنها ویژگیهای خاص خود را دارند . ولی چون این نقاط بوسیله خطهای فوقانی رسم می‌شوند می‌توان خط مستقیم زیرین را که در امتداد زمان پیش می‌رود خط واحدی دانست که نمودار وحدت اتصالی ماده اولیه جهان در طول زمان می‌باشد و تنها به این معنی می‌توان وحدتی را برای جهان مادی اثبات کرد

پیوستگی عرضی

و اما در باره پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می‌توان گفت که چون میان اجزاء ماده عدمی فاصله نشده و خلا محضی وجود ندارد همگی آنها دارای وحدتی اتصالی خواهند بود و چنین موجود واحدی حرکت جوهریه واحدی خواهد داشت . اما صرف نظر از اینکه در این بیان پیوستگی حرکات جوهریه از وحدت ماده استنتاج شده نه اینکه وحدت جهان از راه وحدت حرکت جوهریه اثبات شود اشکال دیگری بر آن وارد است و آن اینکه وحدت اتصالی ماده جهان دلیلی بر وحدت صورتهای آن و وحدت حرکات جوهریه آنها نمی‌شود زیرا بدیهی است که هر کدام از صورتها دارای مرز مشخص و آثار ویژه‌ای است که ربطی به آثار ماده مشترک ندارد . بنا بر این پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها هم تنها به لحاظ وحدت اتصالی ماده آنها صحیح است و چنین وحدت و پیوستگی منافاتی با کثرت صورتها و کون و فساد آنها ندارد

خلاصه

۱- حرکت جوهریه نو به نو شدن دمادم وجود جوهر است و ربطی به حرکات اتمها و اجسام کلان ندارد . ۲- وجود اعراض ساکن هم نو شونده است و سکون مطلق در اعراض هم یافت نمی‌شود . ۳- ممکن است موجود واحدی دارای چند حرکت اصلی و تبعی باشد و وحدت متحرک نشانه وحدت حرکت نیست ولی وحدت حرکت نشانه وحدت متحرک می‌باشد . ۴- گاهی حرکتی بواسطه حرکت دیگری به متحرک نسبت داده می‌شود و می‌توان آن را حرکت بر حرکت نامید . ۵- گذشت زمان همیشه بیک منوال است و تند شدن و کند شدن در باره آن معنی ندارد . ۶- حرکت جوهریه را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد : الف- حرکت‌یک نواخت و متشابه الاجزاء . ب- حرکت تکاملی و اشتدادی . ج- حرکت تضعفی و نزولی . ۷- اشتداد و تضعف را می‌توان مانند شتاب مثبت

و منفی حرکت بر حرکت فلمداد کرد . ۸- موجوداتی که دارای دو یا چند صورت مترا کب باشند چند حرکت جوهریه خواهند داشت . ۹- اگر موجودی دارای صورت و حرکت جوهریه‌ای باشد و در زمان بعد صورت و حرکت جوهریه دیگری در آن پدید آید می‌توان آن را نسبت به صورت دوم بالقوه نامید زیرا جزئی از صورت و حرکت جوهریه آن همراه با حرکت دوم باقی می‌ماند . ۱۰- حرکت جوهریه در جسم بسیط را نمی‌توان به خروج تدریجی از قوه به فعل تفسیر کرد و قوه را مبدا و فعلیت را منتهای آن شمرد زیرا نمی‌توان بقاء جزئی از موجود سابق را در آن فرض کرد بنا بر این تعریف مزبور برای حرکت کلیت ندارد . ۱۱- اطلاق قوه و فعل بر اجزاء سابق و لاحق حرکت به اصطلاح دیگری است که بحسب آن بقاء چیزی از موجود سابق لازم شمرده نمی‌شود و تبدل چنین قوه و فعلی تدریجی و با فاصله زمانی نخواهد بود . ۱۲- پیوستگی حرکات جوهریه به دو صورت تصور می‌شود پیوستگی حرکات متوالی در طول زمان و پیوستگی حرکات همزمان . ۱۳- حرکات متوالی هر چند بدون فاصله زمانی تحقق می‌یابند اما با توجه به مرزهایی که آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد نمی‌توان آنها را حرکت واحدی قلمداد کرد . ۱۴- وحدت اتصالی اجزاء ماده دلیل وحدت حرکات همزمان آن نمی‌شود زیرا هر بخشی از آن صورت مستقلی دارد که حرکت جوهریه خاص به خودش را خواهد داشت

بخش هفتم

درس شصت و یکم

راه شناختن خدا

شامل : مقدمه علم خداشناسی و موضوع آن فطری بودن شناخت‌خدا امکان استدلال برهانی بر وجود خدا برهان لمی و انی

مقدمه

مفهومی که عموم مردم از خدای متعال درک می‌کنند و معنایی که هنگام شنیدن واژه خدا یا معادلهای آن در زبانهای مختلف می‌فهمند عبارت است از موجودی که جهان را آفریده است به دیگر سخن خدا را به عنوان آفریدگار می‌شناسند و احیانا معانی دیگری از قبیل پروردگار و معبود کسی که شایسته پرستش است را مورد توجه قرار می‌دهند و در واقع خدا را بعنوان انجام دهنده کار آفرینش و توابع آن می‌شناسند . فلاسفه با توجه به اینکه اینگونه مفاهیم از مقام فعل الهی و بعضا از افعال مخلوقین مانند پرستیدن انتزاع می‌شود کوشیده‌اند مفهومی را بکار بگیرند که حکایت از ذات مقدس الهی نماید بدون اینکه احتیاجی به در نظر گرفتن افعال و مخلوقات وی داشته باشد و بدین ترتیب مفهوم واجب الوجود را برگزیده‌اند یعنی کسی که هستی او ضروری و زوال ناپذیر است . ولی این مفهوم هم یک مفهوم کلی و ذاتا قابل اشتراک و صدق بر مصادیق متعدد می‌باشد از این روی باید بهترین اسماء و کلمات را اسم الله دانست که اسم خاص و به اصطلاح علم شخصی است و شاید این اسم شریف نخست از طرف انبیاء و پیشوایان دینی مطرح شده باشد . اما برای دانستن معنای اسم خاص شناختن شخص مسمی لازم است‌شناختی که در مورد محسوسات بوسیله ادراک حسی و در غیر محسوسات تنها از راه علم حضوری حاصل می‌شود و هنگامی که موجودی قابل درک حسی نباشد راه شناختن شخص او منحصر به علم حضوری خواهد بود و هر چند اثبات وجود چنین علمی مربوط به فلسفه است اما خود این علم از راه بحثهای فلسفی بدست نمی‌آید و آنچه از کاوشهای عقلی و براهین فلسفی حاصل می‌شود طبعا مفاهیم کلی عقلی خواهد بود و از اینجا نکته گزینش واژه واجب الوجود از طرف حکماء الهی روشن می‌شود . ما در ضمن درسهای این بخش در باره اینکه اساسا الله را تا چه اندازه و به چه وسیله می‌توان شناخت بحثی خواهیم داشت ولی موضوع این بخش را طبق سنت

فلسفی و کلامی خدا واجب الوجود فرار می‌دهیم

علم خداشناسی و موضوع آن

علم خداشناسی شریفترین و ارزشمندترین علوم فلسفی است و تکامل حقیقی انسان بدون معرفت الهی ممکن نیست زیرا چنانکه در جای خودش به ثبوت رسیده است کمال حقیقی انسان تنها در سایه قرب الهی تحقق می‌یابد و بدیهی است که تقرب به خدای متعال بدون معرفت او امکان نخواهد داشت . و هر چند اثبات موضوع یک علم از مسائل آن علم بشمار نمی‌رود و اگر موضوع علمی احتیاج به اثبات داشته باشد علی القاعده باید در علم دیگری که تقدم رتبی بر آن دارد به اثبات برسد اما گاهی وجود موضوع علم بعنوان یکی از مبادی آن در مقدمه مورد بحث قرار می‌گیرد و از جمله سنت بر این جاری شده که بحث از وجود خدای متعال در خود علم الهی و معرفه الربوبیه انجام بگیرد از این روی با اینکه مباحث علت و معلول مخصوصا درس سی و هفتم ما را از بحث در این زمینه مستغنی می‌سازد در عین حال به پیروی از سنت‌حکماء الهی این مبحث را مستقلا در آغاز این بخش مطرح می‌کنیم . ولی قبل از پرداختن به استدلال دو نکته را یاد آور می‌شویم یکی آنکه عده‌ای از بزرگان فرموده‌اند که شناخت‌خدای متعال امری فطری و بی‌نیاز از استدلالات فلسفی است و دیگری آنکه بعضی از فلاسفه تصریح کرده‌اند به اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست . (۱) بنا بر این لازم است این دو موضوع را قبلا مورد بررسی قرار دهیم

فطری بودن شناخت‌خدا

واژه فطری در موردی بکار می‌رود که چیزی مقتضای فطرت یعنی نوع آفرینش موجودی باشد و از این روی امور فطری دارای دو ویژگی هستند یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلم ندارند دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند ویژگی سومی را نیز می‌توان بر آنها افزود و آن اینکه فطریات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع یافت می‌شود هر چند قابل ضعف و شدت باشند . اموری که در مورد انسان بنام فطری نامیده می‌شود به دو دسته کلی قابل تقسیم است‌یکی شناختهایی که لازمه وجود انسان است و دیگری میلها و گرایشهایی که مقتضای آفرینش وی می‌باشد ولی گاهی واژه فطری در برابر واژه غریزی بکار می‌رود و به ویژگیهای نوع انسان اختصاص داده می‌شود بر خلاف امور غریزی که در حیوانات نیز وجود دارد . در مورد خدای متعال گاهی گفته می‌شود که خداشناسی امری فطری است که از قسم اول از امور فطری محسوب می‌گردد و گاهی گفته می‌شود که خداجویی و خداپرستی مقتضای فطرت اوست که از قبیل قسم دوم بشمار می‌رود و در اینجا سخن از شناخت‌خدا است . منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه‌ای از آن در همه انسانها وجود دارد و شاید آیه شریفه(ا لست بربکم قالوا بلی) (۲) اشاره به آن باشد و چنانکه در درس چهل و نهم گفته شد معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد باشد مرتبه‌ای از علم حضوری نسبت به علت هستی‌بخش را خواهد داشت هر چند ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد . (۳) این علم در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و بوسیله عبادات و اعمال صالحه تقویت می‌شود و در اولیای خدا به درجه‌ای از وضوح می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشنتر می‌بینند چنانکه در دعای عرفه آمده است : ا یکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک . و گاهی منظور از شناخت فطری خدا علم حصولی است‌شناختهای حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می‌شوند و یا دسته‌ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطق به نام فطریات نامگذاری شده‌اند و گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می‌شود از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می‌تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده فنی ندارد . چنانکه افراد درس نخوانده و تعلیم ندیده هم می‌توانند با استدلالهای ساده پی به وجود خدای متعال ببرند . حاصل آنکه خداشناسی فطری بمعنای علم حضوری به خدای متعال دارای درجاتی است که درجه نازله

ان در همه مردم وجود دارد هر چند مورد ا گاهی کامل نباشد و درجات عالیه ان مخصوص مؤمنین کامل و اولیای خدا است و هیچ درجه‌ای از آن بوسیله برهان عقلی و فلسفی حاصل نمی‌شود و اما بمعنای علم حصولی قریب به بداهت از راه عقل و استدلال بدست می‌آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن بمعنای بی‌نیازی از برهان نیست ولی اگر کسی ادعا کند که علم حصولی به خدای متعال از بدیهیات یا فطریات منطقی است و ابدا احتیاجی به استدلال ندارد چنین ادعائی قابل اثبات نیست

امکان استدلال برهانی بر وجود خدا

مطلب دیگری که باید در اینجا مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا می‌توان برهان عقلی و منطقی بر وجود خدای متعال اقامه کرد یا نه در صورت اول سخن بعضی از حکمای بزرگ مانند ابن سینا مبنی بر اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست را چگونه می‌توان توجیه کرد و در صورت دوم وجود خدای متعال را چگونه می‌توان اثبات کرد . پاسخ این است که بدون شک علم حصولی به خدای متعال بوسیله برهان عقلی و فلسفی ممکن است و همه فلاسفه و متکلمین و از جمله خود ابن سینا براهین متعددی برای این مساله اقامه کرده‌اند ولی گاهی فلاسفه و منطقیین واژه برهان را به برهان لمی اختصاص می‌دهند بنا بر این ممکن است منظور کسانی که اقامه برهان بر وجود خدای متعال را صحیح ندانسته‌اند این باشد که برهان لمی برای این مطلب وجود ندارد زیرا برهان لمی بر چیزی اقامه می‌شود که علت معلومی داشته باشد و از راه علم به علت وجود معلول را اثبات کنند ولی وجود خدای متعال معلول علتی نیست تا بتوان از راه علم به علت آن را اثبات کرد و شاهد این توجیه آن است که در کتاب شفاء می‌گوید و لا برهان علیه لانه لا علة له . و ممکن است منظور از نفی برهان بر وجود خدای متعال این باشد که هیچ برهانی نمی‌تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدای متعال رهنمون شود و نهایت چیزی که از براهین بدست می‌آید عناوینی کلی از قبیل واجب الوجود و علة العلل و مانند آنها است و چنانکه در مقدمه درس یادآور شدیم شناخت‌شخصی مجردات جز از راه علم حضوری امکان ندارد . وجه سومی را نیز می‌توان ذکر کرد و آن این است که مفاد براهینی که برای وجود خدای متعال اقامه می‌شود این است که آفریدگان آفریدگاری دارند یا موجودات معلول علة العللی دارند یا موجودات ممکن الوجود نیازمند به واجب الوجود هستند پس این براهین بالاصاله محمولاتی را برای مخلوقات اثبات می‌کنند نه اینکه مستقیما وجود خالق و واجب الوجود را اثبات نمایند این توجیه با سخن کسانی سازگارتر است که چنین تعبیر کرده‌اند الواجب الوجود لا برهان علیه بالذات بل بالعرض

برهان لمی و انی

با توجه به توجیه اول سؤالی مطرح می‌شود که اگر برهان لمی بر وجود خدای متعال اقامه نمی‌شود پس چگونه بعضی از براهین این مسئله برهان لمی تلقی شده است و آیا لمی نبودن برهان زیانی به اعتبار آن نمی‌زند . پاسخ وافی و مشروح به این سؤال نیازمند به تحقیق در باره اقسام برهان است که پرداختن به آن ما را از مقصدی که در این مبحث داریم دور می‌کند آنچه به اختصار در اینجا می‌توانیم بگوییم این است که اگر برهان لمی را بصورت زیر تعریف کنیم نه تنها در سایر مباحث فلسفی بلکه برای وجود خدای متعال هم می‌توان برهان لمی اقامه کرد و آن این است برهان لمی برهانی است که حد وسط آن علت برای اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد و خواه علت‌خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی . طبق این تعریف اگر حد وسط برهان مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آنها باشد می‌توان آن را برهان لمی تلقی کرد زیرا بقول فلاسفه علت احتیاج معلول به علت امکان ماهوی یا فقر وجودی است (۴) پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات بوسیله چیزی انجام گرفته است که بحسب تحلیل عقلی علت احتیاج آنها به واجب الوجود می‌باشد . حاصل آنکه هر چند ذات واجب الوجود معلول هیچ علتی نیست اما اتصاف ممکنات به داشتن واجب الوجود معلول امکان ماهوی یا فقر وجودی آنها است و چنانکه

اشاره شـد مفاد براهین این مساله هم همین است . اما ا گر کسی در برهان لمی شـرط کنـد که حد وسط باید علت‌خارجی و حقیقی باشد نه تنها در مورد واجب الوجود بلکه در بیشتر مسائل فلسفی چنین برهانی یافت نمی‌شود . به هر حال براهین فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان اقامه می‌شود خواه برهان لمی نامیده شود و خواه برهان انی از ارزش منطقی کافی برخودار است و انی نامیدن آن ضـرری به اعتبار و ارزش آنها نمی‌زند بلکه می‌توان گفت که هر برهان لمی متضـمن یک برهان انی است که کبرای آن را محال بودن انفکاک معلول از علت تامه تشکیل می‌دهد دقت‌شود

خلاصه

۱- معنـایی کـه عمـوم مردم از واژه خـدا می‌فهمنـد صـفت فعلی آفریـدگار است . ۲- فلاسـفه واژه واجـب الوجـود را از ایـن جهت برگزیده‌انـد که دلالت بر ذات مقـدس الهی نمایـد . ۳- الله علم شخصـی است که دلالـت بر وجود عینی خـدای متعال می‌کنـد ولی شنـاختن معنـای حقیقی اعلام شخصـی متوقف بر شـناخت عینی مسـمی است که راه آن در مورد مجردات منحصـر به علم حضوری است و چنین علمی از راه براهین فلسفی حاصل نمی‌شود . ۴- موضوع علم خداشناسی خدای متعال است و بحث در باره وجود وی از مبـادی این علم بشـمار می‌رود . ۵- برای فطری بـودن شـناخت‌خدا دو معنی را می‌تـوان در نظر گرفت‌یکی شـناخت‌حضوری که مرتبه‌ای از آن برای هر انسانی حاصل است و دیگری شـناخت‌حصولی قریب به بـداهت که با اسـتدلال ساده برای همه میسـر است . ۶- ممکن است منظور کسـانی که برهـان بر واجب الوجود را نفی کرده‌انـد نفی برهـان لمی باشـد . ۷- احتمـال دیگر این است که منظور ایشان نفی برهان بر وجود عینی و شخصی خدای متعال باشد . ۸- احتمال سوم این است که منظورشان نفی برهان بالاصاله و بالذات بر وجود خدای متعال باشد . ۹- برهان لمی را بصورتی می‌توان تعریف کرد که در مورد خـدای متعال هم قابل اقامه باشد و آن این است برهـانی که حـد وسـط آن علت عینی یـا تحلیلی برای اتصـاف موضوع به محمول باشـد . ۱۰- انی بودن برهـانی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود قیاس تشـکیل می‌شود برهان ان مطلق ضـرری به اعتبار آن نمی‌زند بلکه می‌توان گفت که براهین لمی هم متضمن چنین برهانی هستند پی‌نوشتها ۱- ر . ک : الهیات شفاء مقاله ۸ ف ۴ و تعلیقات ص ۷۰ . ۲- ر . ک : سوره اعراف آیه ۱۷۲ . ۳- ر ک درس سیزدهم . ۴- ر ک درس سی و دوم .

درس شصت و دوم

اثبات واجب الوجود

شامل : مقدمه برهان اول برهان امکان برهان دوم برهان شیخ الرئیس برهان سوم برهان صدر المتالهین

مقدمه

دلایلی که برای اثبات وجود خـدای متعال اقامه شـده فراوان و دارای اسـلوبهای گوناگونی است و بطور کلی می‌توان آنها را به سـه دسـته تقسیم کرد . دسته اول دلایلی است که از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می‌شود مانند دلیل نظم و عنایت که از راه انسـجام و همبسـتگی و تناسب پدیده‌ها وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه کشف و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می‌گردد این دلایل در عین حال که روشن و دلنشـین و خرسند کننده است پاسخگوی همه شبهات و وساوس نیست و در واقع بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفاء می‌کند . دسـته دوم دلایلی است که از راه نیازمندی جهان وجود آفریـدگار بی نیاز را اثبات می‌کنـد ماننـد برهان حـدوث که از راه مسـبوق بودن پدیده‌ها به عدم و نیستی نیازمندی ذاتی آنها اثبات

می‌شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل اثبات می گردد یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک و محال بودن تسلسل محرکات تا بی نهایت وجود خدا بعنوان نخستین پدید آورنده حرکت در جهان اثبات می‌شود یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعلهای طبیعی و مادی وجود علت هستی‌بخش و بی‌نیاز اثبات می گردد این دلایل نیز کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی می‌باشد . دسته سوم دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود مانند برهان امکان و برهان صدیقین این دسته از براهین ویژگیهای خاصی دارند نخست آنکه نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند دوم آنکه شبهات و وساوسی که در پیرامون دیگر دلایل مطرح می‌شود به اینها راه نمی‌یابد و به دیگر سخن از اعتبار منطقی بیشتری برخودار است و سوم آنکه مقدمات این براهین کمابیش مورد حاجت در دیگر استدلالات نیز هست مثلاـ هنگامی که ناظم و مدبر حکیم یا محدث یا محرک اول اثبات شد باید برای بی‌نیازی ذاتی و واجب الوجود بودن او از مقدماتی استفاده کرد که در براهین دسته سوم مورد استفاده قرار می گیرند . با این همه سایر دلایل مزیتی دارند که دسته سوم فاقد آن است و آن عبارت است از اینکه براهین دسته سوم تنها موجودی را بعنوان واجب الوجود اثبات می کند و اثبات علم و قدرت و حکمت و حتی جسم نبودن و مغایرت او با عالم مادی نیازمند به براهین دیگری است . ما در اینجا تنها به ذکر بعضی از براهین دسته سوم بسنده می کنیم و نخست به اثبات واجب الوجود و سپس به بیان صفات وی می‌پردازیم

برهان اول

یکی از براهین معروف فلسفی برای اثبات واجب الوجود برهانی است که بنام برهان امکان یا برهان امکان و وجوب نامیده می‌شود و از چهار مقدمه تشکیل می‌یابد : ۱- هیچ ممکن الوجودی ذاتا ضرورت وجود ندارد یعنی هنگامی که عقل ماهیتش را در نظر می گیرد آن را نسبت به وجود و عدم یکسان می‌بیند و صرف نظر از وجود علت ضرورتی برای وجود آن نمی‌بیند . این مقدمه بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است زیرا محمول آن از تحلیل مفهوم موضوع بدست می‌آید و فرض ممکن الوجود بودن عینا فرض نداشتن ضرورت وجود است . ۲- هیچ موجودی بدون وصف ضرورت تحقق نمی‌یابد یعنی تا هنگامی که همه راههای عدم به روی آن مسدود نشود بوجود نمی‌آید و بقول فلاسفه الشیء ما لم یجب لم یوجد به دیگر سخن موجود یا ذاتا واجب الوجود است و خود بخود ضرورت وجود دارد و یا ممکن الوجود است و چنین موجودی تنها در صورتی تحقق می‌یابد که علتی آن را ایجاب کند و وجود آن را به سر حد ضرورت برساند یعنی بگونه‌ای شود که امکان عدم نداشته باشد این مقدمه هم یقینی و غیر قابل تشکیک است . ۳- هنگامی که وصف ضرورت مقتضای ذات موجودی نبود ناچار از ناحیه موجود دیگری به آن می‌رسد یعنی علت تامه وجود معلول را ضروری بالغیر می‌سازد . این مقدمه نیز بدیهی و غیر قابل تردید است زیرا هر وصفی از دو حال خارج نیست‌یا بالذات است و یا بالغیر و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود پس وصف ضرورت هم که لازمه هر وجودی است اگر بالذات نباشد ناچار در پرتو موجود دیگری حاصل می‌شود که آن را علت می‌نامند . ۴- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه هم یقینی است و در درس سی و هفتم بیان گردید . با توجه به این مقدمات برهان امکان به این صورت تقریر می‌شود موجودات جهان همگی با وصف ضرورت بالغیر موجود می‌شوند زیرا از یکسوی ممکن الوجود هستند و ذاتا وصف ضرورت را ندارند مقدمه اول و از سوی دیگر هیچ موجود بدون وصف ضرورت تحقق نمی‌یابد مقدمه دوم پس ناچار دارای ضرورت بالغیر می‌باشند و وجود هر یک از آنها بوسیله علتی ایجاب می‌شود مقدمه سوم . اکنون اگر فرض کنیم که وجود آنها بوسیله یکدیگر ضرورت می‌یابد لازمه‌اش دور در علل است و اگر فرض کنیم که سلسله علل تا بی نهایت پیش می‌رود لازمه‌اش تسلسل در علل است و هر دوی آنها باطل و محال می‌باشد مقدمه چهارم پس ناچار باید بپذیریم که در راس سلسله علتها موجودی است که خود بخود ضرورت وجود دارد یعنی واجب الوجود است . این برهان را بصورت دیگری نیز می‌توان تقریر کرد که نیازی به مقدمه

چهارم ابطال دور و تسلسل نداشته باشد و ان این است مجموعه ممکنات به هر صورت فرض شود بدون وجود واجب الوجود بالذات ضرورتی در آنها تحقق نمی‌یابد و در نتیجه هیچیک از آنها موجود نمی‌شود زیرا هیچکدام از آنها خود بخود دارای ضرورتی نیستند تا دیگری در پرتو آن ضرورت یابد و به دیگر سخن ضرورت وجود در هر ممکن الوجودی ضرورت عاریتی است و تا ضرورت بالذاتی نباشد جایی برای ضرورتهای عاریتی نخواهد بود . نیز می‌توان آن را بصورت فشرده‌ای تقریر کرد که موجود یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب الوجود بالغیر و هر واجب الوجود بالغیری ناچار منتهی به واجب الوجود بالذات می‌شود کل ما بالغیر ینتهی الی ما بالذات پس واجب الوجود بالذات ثابت می‌شود

برهان دوم

برهان دوم برهانی است قریب الماخذ به برهان اول که از سه مقدمه تشکیل می‌یابد : ۱- موجودات این جهان ممکن الوجود هستند و ذاتا اقتضائی نسبت به وجود ندارند زیرا اگر یکی از آنها واجب الوجود باشد مطلوب ثابت‌خواهد بود . این مقدمه نظیر مقدمه اول در برهان سابق است با این فرق ظریف که در برهان سابق تکیه بر ضرورت وجود و نفی آن از ممکنات بود و در اینجا تکیه بر خود وجود است . ۲- هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند به علتی است که آن را بوجود بیاورد این مقدمه عبارت دیگری از نیازمندی هر معلولی به علت فاعلی است که در مبحث علت و معلول به اثبات رسید و نظیر مقدمه سوم در برهان سابق است با همان فرق که اشاره شد . ۳- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه عینا همان مقدمه چهارم در برهان سابق است . با توجه به این مقدمات برهان به این صورت تقریر می‌شود هر یک از موجودات این جهان که علی الفرض ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و محال است که سلسله علل تا بی‌نهایت پیش رود یا رابطه دور میان آنها بر قرار باشد پس ناچار سلسله علل از جهت آغاز به علتی منتهی خواهد شد که خودش نیازمند به علت نباشد یعنی واجب الوجود باشد . این برهان را شیخ الرئیس در اشارات به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور یا تسلسل لازم نیاید و آن را متین‌ترین برهانها دانسته و بنام برهان صدیقین نامگذاری کرده است . امتیاز این تقریر آن است که علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات برای آنها ندارند اساسا نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد زیرا مقدمه اول بصورت فرض و تردید بیان شده است . به دیگر سخن جریان این برهان فقط منوط به پذیرفتن اصل وجود عینی است که بدیهی و غیر قابل تشکیک می‌باشد و کسی می‌تواند این اصل را نپذیرد که بدیهی‌ترین وجدانیات و معلومات حضوری خودش را هم انکار کند و مطلقا وجود هیچ موجودی حتی وجود خودش و فکرش و سخنش را هم نپذیرد . اما کسی که اصل وجود عینی را پذیرفت به او گفته می‌شود وجود عینی یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود و فرض سومی ندارد در صورت اول وجود واجب ثابت است و در صورت دوم ناچار باید وجود واجب الوجود هم پذیرفته شود زیرا ممکن الوجود محتاج به علت است و برای اینکه دور و تسلسل لازم نیاید باید سلسله علتها منتهی به واجب الوجود گردد . در این دو برهان چنانکه ملاحظه می‌شود تکیه بر روی امکان موجودات است که صفتی عقلی برای ماهیت آنها می‌باشد و از راه این صفت نیاز آنها به واجب الوجود اثبات می‌شود و از این روی می‌توان آنها را به یک معنی برهان لمی تلقی کرد چنانکه در درس سابق توضیح داده شد اما محور بحث را ماهیت و امکان ماهوی قرار دادن با قول به اصالت وجود چندان تناسبی ندارد از این روی صدر المتالهین برهان دیگری را اقامه فرموده که مزایای ویژه خودش را دارد و آن را برهان صدیقین نامیده و برهان شیخ را شبیه به برهان صدیقین قلمداد کرده است

برهان سوم

این برهان را صدر المتالهین بر اساس اصول حکمت متعالیه که خود وی انها را بیان کرده است اقامه فرموده و ان را استوارترین براهین و شایسته نام برهان صدیقین دانسته است این برهان بصورتهای مختلفی تقریر شده ولی بنظر می‌رسد که متین‌ترین آنها همان تقریر خود وی می‌باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیل می‌یابد : ۱- اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت چنانکه در درس بیست و هفتم به اثبات رسید . ۲- مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول بگونه‌ای که وجود معلول استقلالی از وجود علت هستی‌بخش ندارد (۱) ۳- ملاک نیاز معلول به علت همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن نسبت به علت و بعبارت دیگر ضعف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد بالضروره معلول و نیازمند به موجود عالیتری خواهد بود و هیچگونه استقلالی از آن نخواهد داشت (۲) با توجه به این مقدمات می‌توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدر المتالهین به این صورت تقریر کرد . مراتب وجود به استثناء عالیترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال مطلق می‌باشد عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلی تحقق نمی‌داشت‌سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالیترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی‌نیاز از آن باشند در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است . این برهان علاوه بر اینکه از مزایای برهان شیخ برخوردار است از چند جهت بر آن نیز برتری دارد . یکی آنکه در این برهان بر مفاهیم وجودی تکیه شده و از ماهیت و امکان ماهوی ذکری به میان نیامده است و روشن است که چنین برهانی با اصالت وجود مناسبتر می‌باشد . دوم آنکه نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد بلکه خودش برهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست (۳) سوم آنکه به کمک همین برهان نه تنها وحدت بلکه سایر صفات کمالیه خدای متعال را نیز می‌توان اثبات کرد چنانکه در جای خودش اشاره خواهد شد

خلاصه

۱- دلایل وجود خدای متعال را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد : الف- استدلال از آیات الهی و نشانه‌های علم و قدرت و حکمت وی در جهان مانند دلیلهای نظم و عنایت . ب- استدلال از بعضی از صفات مخلوقات بر نیاز آنها به آفریدگار مانند دلیلهای حدوث و حرکت . ج- استدلال فلسفی خالص مانند برهان امکان و برهان صدیقین . ۲- دو دسته اول برای اثبات وجوب وجود و بی‌نیازی مطلق الهی نیازمند به مقدمات براهین دسته سوم می‌باشند . ۳- برهان امکان از چهار مقدمه تشکیل یافته و تقریر آن این است موجودات جهان ذاتا ممکن الوجود هستند ولی چون هیچ موجودی بدون وصف ضرورت و وجوب تحقق نمی‌یابد دارای وجوب بالغیر می‌باشند و عللی که وجود آنها را ایجاب می‌کند باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند تا دور و تسلسل در علل لازم نیاید . ۴- تقریر دیگر آن این است که مجموعه ممکنات به هر صورتی فرض شوند دارای وجوب بالغیر هستند پس باید ورای آنها موجودی باشد که وجوب بالذات داشته باشد تا در سایه او سایر موجودات واجب بالغیر شوند . ۵- تقریر فشرده این برهان آن است که موجود خارجی یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب الوجود بالغیر و واجب الوجودهای بالغیر باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند زیرا هر بالغیری محتاج به بالذات است . ۶- برهان دوم از سه مقدمه تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است موجودات این جهان چون ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می‌باشند و سلسله علل باید منتهی به علتی شود که معلول نباشد تا دور و تسلسل لازم نیاید . ۷- ابن سینا این برهان را به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است‌یا ممکن الوجود و وجود ممکن الوجود باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور و تسلسل لازم نیاید . ۸- این تقریر علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات مانند حدوث و حرکت ندارد نیازی به اثبات وجود مخلوق خاصی هم ندارد زیرا نخستین مقدمه آن بصورت فرض و تردید بیان شده است . ۹- برهان صدر المتالهین نیز از سه مقدمه تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است اگر در راس سلسله مراتب وجود موجود بی‌نیاز و بی‌نهایت کاملی نمی‌بود سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت زیرا سایر مراتب عین ربط و تعلق هستند و اگر

بدون مرتبه اعلای وجود تحقق یابند لازمه‌اش این است که غنی و بی نیاز از ان باشند . ۱۰- مهمترین مزایای این برهان از این قرار است : الف- با اصالت وجود مناسبتر است زیرا در آن از مفاهیم ماهیت و امکان استفاده نشده است . ب- نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد . ج- وحدت و سایر صفات کمالیه خدای متعال هم به کمک آن اثبات می‌شود

درس شصت و سوم

توحید

شامل : معانی توحید توحید در وجوب وجود نفی اجزاء بالفعل نفی اجزاء بالقوه نفی اجزاء تحلیلی

معانی توحید

توحید و یگانگی خدای متعال اصطلاحات گوناگونی در فلسفه و کلام و عرفان دارد که مهمترین اصطلاحات فلسفه آن عبارت است از : ۱- توحید در وجوب وجود یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب الوجود بالذات نیست . ۲- توحید بمعنای بساطت و عدم ترکیب که دارای سه معنای فرعی است : الف- عدم ترکیب از اجزاء بالفعل . ب- عدم ترکیب از اجزاء بالقوه . ج- عدم ترکیب از ماهیت و وجود . ۳ توحید به معنای نفی مغایرت صفات با ذات یعنی صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود مانند صفات مادیات از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح زائد بر ذات باشند بلکه مصداق آنها همان ذات مقدس الهی است و همگی آنها عین یکدیگر و عین ذات می‌باشند . ۴- توحید در خالقیت و ربوبیت‌یعنی خدای متعال شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد . ۵- توحید در فاعلیت‌حقیقی یعنی هر تاثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند نهایتا مستند به خدای متعال است و هیچ فاعلی استقلال در تاثیر ندارد لا مؤثر فی الوجود الا الله

توحید در وجوب وجود

حکمای الهی برای اثبات وحدت و یگانگی ذات واجب الوجود دلایلی اقامه کرده‌اند که متقن‌ترین آنها برهانی است که با استفاده از برهان صدیقین طبق تقریر صدر المتالهین تشکیل می‌یابد و تقریر آن این است . وجود دارای مرتبه‌ای است که کاملتر از آن امکان ندارد یعنی دارای کمال بی‌نهایت است و چنین موجودی قابل تعدد نیست و به اصطلاح دارای وحدت حقه حقیقیه می‌باشد نتیجه آنکه وجود خدای متعال قابل تعدد نیست . مقدمه اول این برهان در واقع همان نتیجه برهان صدیقین است زیرا از برهان مزبور این نتیجه بدست آمد که سلسله مراتب وجود باید منتهی به مرتبه‌ای شود که عالیترین و کاملترین است و هیچ ضعف و نقصی در آن راه ندارد یعنی دارای کمال نامتناهی است . و اما مقدمه دوم با اندکی دقت روشن می‌شود زیرا اگر فرض شود که چنین موجودی تعدد داشته باشد لازمه‌اش این است که هر کدام از آنها فاقد کمالات عینی دیگری باشد یعنی کمالات هر یک محدود و متناهی باشد در صورتی که طبق مقدمه اول کمالات واجب الوجود نامتناهی می‌باشد . ممکن است توهم شود که لازمه نامتناهی بودن کمالات واجب الوجود این است که مطلقا هیچ موجود دیگری تحقق نیابد زیرا تحقق هر موجود دیگری بمعنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است . جواب این شبهه آن است که کمالات سایر مراتب که همگی مخلوق واجب الوجود هستند شعاعی از کمالات وی می‌باشد و وجود آنها تزاحمی با کمالات نامتناهی واجب الوجود ندارد اما اگر واجب الوجود دیگری فرض شود کمالات وجودی آنها با یکدیگر تزاحم خواهند داشت زیرا هر کدام از آنها دارای کمالی اصیل و مستقل خواهد بود و هیچکدام از آنها شعاع و فرع دیگری نخواهد بود . به دیگر سخن هنگامی دو کمال عینی با یکدیگر تزاحم پیدا می کنند که در یک

مرتبه از وجود فرض شوند اما اگر یکی در طول دیگری باشد مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت بنا بر این وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد و چنان نیست که وقتی کمالی را به مخلوقی افاضه می‌کند از دستش برود و خودش فاقد آن گردد اما فرض وجود دو واجب الوجود با نامتناهی بودن کمالات آنها منافات دارد . و بعبارت سوم فرض دو کمال عینی مستقل با فرض نامتناهی بودن آنها سازگار نیست اما اگر یکی عین تعلق و ربط و وابستگی به دیگری باشد و شعاع و جلوه‌ای از آن بشمار رود منافاتی با نامتناهی بودن دیگری که دارای استقلال و غنای مطلق است ندارد

نفی اجزاء بالفعل

اگر فرض شود که ذات مقدس الهی العیاذ بالله مرکب از اجزائی است که بالفعل وجود دارند یا اینکه همه اجزای مفروض واجب الوجود هستند و یا اینکه دست کم بعضی از آنها ممکن الوجودند اگر همه آنها واجب الوجود باشند و هیچکدام نیازی به دیگری نداشته باشند بازگشت این فرض به تعدد واجب الوجود است که در بحث قبلی ابطال گردید و اگر فرض شود که نیازمند به یکدیگرند با فرض واجب الوجود بودن آنها سازگار نخواهد بود و اگر فرض شود که یکی از آنها بی‌نیاز از دیگران است واجب الوجود همان موجود بی‌نیاز خواهد بود و ترکیب مفروض بعنوان ترکیبی از اجزای حقیقی واقعیتی نخواهد داشت زیرا هر مرکب حقیقی نیازمند به اجزایش می‌باشد . و اگر فرض شود که بعضی از اجزای آن ممکن الوجود باشد ناچار جزء ممکن الوجود مفروض معلول خواهد بود اکنون اگر فرض شود که معلول جزء دیگر باشد معلوم می‌شود که آن دیگری در واقع واجب الوجود و دارای وجود مستقلی است و فرض ترکیب حقیقی بین آنها نادرست است و اگر فرض شود که جزء ممکن الوجود معلول واجب الوجود دیگری است لازمه‌اش تعدد واجب الوجود است که بطلان آن ثابت‌شد . پس فرض ترکیب ذات واجب الوجود از اجزاء بالفعل به هیچ وجه فرض صحیحی نخواهد بود

نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان

منظور از وجود اجزاء بالقوه برای موجودی این است که بالفعل وجود واحد یکپارچه‌ای دارد و هیچیک از اجزای آن فعلیت و تشخص و مرز معینی ندارند ولی عقلا تجزیه و تفکیک آنها از یکدیگر ممکن است و هر وقت چنین تجزیه‌ای انجام گیرد موجود واحد مبدل به چند موجود خواهد شد که هر کدام از آنها دارای تشخص و مرز معینی خواهد بود اجزاء بالقوه اگر قابل اجتماع باشند معنایش این است که موجود مرکب از آنها دارای امتدادات مکانی طول و عرض و ضخامت است و اگر قابل اجتماع نباشند و هر کدام با معدوم شدن دیگری بوجود بیاید معنایش داشتن امتداد زمانی است و هر دو نوع امتداد مخصوص به اجسام می‌باشد چنانکه در جای خودش بیان شد (۱) . پس نفی اجزاء بالقوه در واقع نفی جسمیت از خدای متعال است و لازمه آن نفی مکان و زمان نیز می‌باشد . و اما دلیل بر نفی اجزاء بالقوه از ذات واجب الوجود این است که همانگونه که اشاره شد موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری و غیر قابل زوال است . دلیل دیگر این است که اجزاء بالقوه در هر موجودی از سنخ همان موجود است چنانکه اجزاء خط و سطح و حجم از جنس آنها می‌باشند اکنون اگر فرض کنیم که واجب الوجود دارای اجزاء بالقوه ممکن الوجودی باشد لازمه‌اش این است که اجزاء با کل سنخیت نداشته باشند و اگر فرض کنیم که اجزاء مفروض هم واجب الوجود هستند لازمه‌اش امکان تعدد واجب الوجود است و از سوی دیگر لازمه‌اش این است که واجب الوجودهایی که در اثر تجزیه و تقسیم بوجود می‌آیند فعلا موجود نباشند یعنی وجودشان ضروری نباشد در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری است و در هیچ زمانی امکان عدم ندارد

نفی اجزاء تحلیلی

حکمای الهی پیشین مبحثی را تحت عنوان نفی ماهیت از واجب الوجود منعقد کرده و با چند دلیل آن را به اثبات رسانده‌اند و سپس در مسائل مختلف خداشناسی از آن سود جسته‌اند و ساده‌ترین دلیل آن این است که حیثیت ماهیت‌حیثیت عدم اباء از وجود و عدم است و چنین حیثیتی در ذات مقدس الهی راه ندارد به دیگر سخن ماهیت و امکان توامان هستند و همانگونه که امکان به هیچ وجه در ذات الهی راه ندارد ماهیت هم راهی به ساحت قدس الهی نخواهد داشت . ولی بر اساس اصول حکمت متعالیه این مطلب را می‌توان بصورتی دیگر تبیین کرد که نتایج مهمتر و درخشانتری بر آن مترتب می‌شود و آن این است که ماهیت اساسا از حدود وجودهای محدود انتزاع می‌شود و چنانکه قبلا گفته شد قالبی است مفهومی که بر موجودات محدود منطبق می گردد و چون وجود خدای متعال از هر گونه محدودیتی منزه و مبری است هیچ ماهیتی هم از آن انتزاع نمی‌شود . به دیگر سخن عقل تنها می‌تواند موجودات محدود را به دو حیثیت ماهیت و وجود تحلیل کند کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیه و وجود اما وجود خدای متعال وجود صرف است و عقل نمی‌تواند هیچ ماهیتی را به آن نسبت دهد . بدین ترتیب بساطت بمعنای دقیقتری نیز برای خدای متعال ثابت می‌شود که لازمه آن نفی هر گونه ترکیب حتی ترکیب از اجزای تحلیلی عقلی از ساحت مقدس الهی است . از جمله نتایجی که بر بساطت بمعنای صرافت و نامتناهی بودن وجود خدای متعال مترتب می‌شود این است که هیچ کمالی را نمی‌توان از خدای متعال سلب کرد و به دیگر سخن همه صفات کمالیه برای ذات واجب الوجود ثابت می‌شود بدون اینکه اموری زائد بر ذات بشمار روند و در نتیجه توحید صفاتی نیز اثبات می گردد

خلاصه

۱- توحید در فلسفه به معانی زیر بکار می‌رود : الف- توحید در وجوب وجود . ب- بساطت و عدم ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه و اجزاء تحلیلی . ج- نفی صفات زائد بر ذات . د- نفی شریک در خلق و تدبیر . ه- توحید در فاعلیت‌حقیقی و افاضه وجود . ۲- دلیل وحدت واجب الوجود این است که وجود الهی بی‌نهایت کامل است و چنین وجودی تعدد بردار نیست . ۳- بی‌نهایت بودن کمالات وجودی خدای متعال مستلزم نفی وجود از مخلوقات نیست زیرا کمالات آنها شعاعی از کمالات الهی است و هیچ استقلالی از خودشان ندارند . ۴- دلیل نفی اجزاء بالفعل از ذات الهی این است که اگر اجزاء مفروض مستقل از یکدیگر باشند لازمه‌اش تعدد واجب است و اگر نیازمند باشند با وجوب وجود منافات دارد و اگر جزئی از آن ممکن الوجود باشد محتاج به واجب الوجود خواهد بود پس اگر فرض شود که معلول جزء دیگر است همان جزء دیگر در واقع واجب الوجود خواهد بود نه مرکب مفروض و اگر معلول واجب الوجود دیگری باشد لازمه‌اش شرک در وجوب وجود است . ۵- دلیل نفی اجزاء بالقوه این است که موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که واجب الوجود زوال پذیر نیست . ۶- دلیل دیگر آنکه اگر اجزاء بالقوه ممکن الوجود باشند لازمه‌اش این است که اجزاء با کل سنخیتی نداشته باشند و اگر واجب الوجود باشند لازمه‌اش امکان تعدد واجب و نیز امکان معدوم بودن آنها قبل از تقسیم است . ۷- ماهیت با امکان مساوق است و از این روی واجب الوجود ماهیتی نخواهد داشت . ۸- ماهیت از حدود وجود انتزاع می‌شود و چون وجود واجب نامحدود است هیچ ماهیتی از آن انتزاع نمی‌شود . ۹- چون وجود واجب صرف و نامتناهی است فاقد هیچ کمالی نخواهد بود . ۱۰- چون وجود واجب بسیط و از هر گونه ترکیبی مبری است صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود

پی‌نوشت

۱- ر . ك : درس چهل و یکم تا چهل و سوم .

درس شصت و چهارم

توحید افعالی

شامل : مقدمه توحید در خالقیت و ربوبیت توحید در افاضه وجود نفی جبر و تفویض

مقدمه

در درس گذشته توحید بمعنای نفی شریک در وجوب وجود و نیز بمعنای نفی کثرت در درون ذات را بیان کردیم و ضمنا اشاره‌ای به نفی مغایرت صفات با ذات الهی نمودیم و توضیح آن در بحث صفات الهی خواهد آمد اما شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکین شایع بوده و هست‌شرک در خالقیت و بخصوص شرک در تدبیر جهان است و مباحث گذشته برای ابطال آن کافی نیست زیرا ممکن است کسی با پذیرفتن توحید به معنای گذشته معتقد شود که واجب الوجود یگانه تنها یک یا چند مخلوق را آفرید و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آنها ندارد و این امور بوسیله کسانی انجام می‌گیرد که خودشان واجب الوجود نیستند اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده‌ها مستقل هستند و نیازی به خدای متعال ندارند از این روی لازم است توحید در خالقیت و ربوبیت بطور جداگانه مورد بحث قرار گیرد

توحید در خالقیت و ربوبیت

فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و نفی شریک برای خدای متعال در آفرینش و اداره جهان به این صورت استدلال می‌کرده‌اند که آفرینش منحصر به آفرینش مستقیم و بی‌واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیما و بی‌واسطه می‌آفریند افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می‌آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه خدای متعال بشمار می‌روند و به تعبیر فلسفی علت علت هم علت است و معلول معلول هم معلول و در واقع با اضافه کردن همین مقدمه به براهین اثبات واجب الوجود معلولیت همه جهان را نسبت به وی اثبات می‌کرده‌اند . اما بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصا با توجه به اصل تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علت هستی‌بخش این مطلب تبیین روشنتر و استوارتری یافت و حاصل آن این است که هر چند هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است اما همگی علتها و معلولها نسبت به خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچگونه استقلالی ندارند از این روی خالقیت‌حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شؤون خودشان و در همه احوال و ازمنه نیازمند به وی می‌باشند و محال است که موجودی در یکی از شؤون هستیش بی‌نیاز از وی گردد و بتواند مستقلا کاری را انجام دهد . و این یکی از درخشانترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است که به برکت اندیشه تابناک صدر المتالهین به جهان فلسفه ارائه گردید . همچنین فلاسفه براهین دیگری را برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه کرده‌اند که مبتنی بر مقدمات نظری متعددی است و برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر و بررسی آنها صرف نظر می‌شود و تنها به برهانی که در قرآن کریم به آن اشاره شده (لو کان فیهما آلهه الا ـ الله لفسدتا) بسنده می‌کنیم . این برهان به چند صورت تقریر شده است و ذیلا تقریری را که روشنتر و به مفاد آیه نزدیکتر بنظر می‌رسد می‌آوریم این تقریر از دو مقدمه تشکیل می‌شود : ۱- وجود هر معلولی وابسته به علت‌خودش می‌باشد و به دیگر سخن هر معلولی وجود خودش را با همه شؤون و متعلقاتش از علت هستی‌بخش خودش دریافت می‌دارد و اگر احتیاج به

شروط و معداتی هم داشته باشد می‌بایست وجود انها هم مستند به علت هستی‌بحش خودش باشد بنا بر این ا ثر دو یا چند علت هستی‌بخش در عرض هم فرض شوند معلول هر یک از آنها وابسته به علت‌خودش می‌باشد و هیچگونه وابستگی به علت دیگر یا معلولهای آن نخواهد داشت و بدین ترتیب ارتباط و وابستگی میان معلولهای آنها بوجود نخواهد آمد . ۲- نظام این جهان مشهود آسمانها و زمین و پدیده‌های آنها نظام واحدی است که در آن پدیده‌های همزمان و ناهمزمان با یکدیگر ارتباط و وابستگی دارند اما ارتباط پدیده‌های همزمان همان تاثیر و تاثرات علی و معلولی گوناگون در میان آنها است که موجب تغییرات و دگرگونیهایی در آنها می‌شود و به هیچ وجه قابل انکار نیست و اما ارتباط بین پدیده‌های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده‌های گذشته زمینه پیدایش پدیده‌های کنونی را فراهم آورده‌اند و پدیده‌های کنونی هم به نوبه خود زمینه پیدایش پدیده‌های آینده را فراهم می‌سازند و اگر روابط علی و اعدادی از میان پدیده‌های جهان بر داشته شود جهانی باقی نخواهد ماند و هیچ پدیده دیگری هم بوجود نخواهد آمد چنانکه اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذائی بریده شود دیگر نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد و زمینه پیدایش انسان دیگر یا پدیده دیگری را فراهم سازد . با ضمیمه کردن این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که نظام این جهان که شامل مجموعه پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده است آفریده یک آفریدگار می‌باشد و تحت تدبیر حکیمانه یک پروردگار اداره می گردد زیرا اگر یک یا چند آفریدگار دیگری می‌بود ارتباطی میان آفریدگان بوجود نمی‌آمد و نظام واحدی بر آنها حکمفرما نمی‌شد بلکه هر آفریده‌ای از طرف آفریدگار خودش بوجود می‌آمد و به کمک دیگر آفریدگان همان آفریدگار پرورش می‌یافت و در نتیجه نظامهای متعدد و مستقلی بوجود می‌آمد و ارتباط و پیوندی بین آنها برقرار نمی‌شد در صورتی که نظام موجود در جهان نظام واحد همبسته‌ای است و پیوند بین پدیده‌های آن مشهود است . در پایان باید این نکته را خاطر نشان کنیم که خالقیت و ربوبیت انفکاک ناپذیرند و پرورش و تدبیر و اداره امور یک موجود جدای از آفرینش او و آفریدگان مورد نیاز او نیست مثلا روزی دادن به انسان چیزی جدای از آفریدن دستگاه گوارش برای او و آفریدن مواد خوراکی در محیط زندگی او نیست و به دیگر سخن اینگونه مفاهیم از روابط آفریدگان با یکدیگر انتزاع می‌شود و مصداقی منحاز از آفرینش آنها ندارد بنا بر این با اثبات توحید در خالقیت توحید در تدبیر امور و سایر شؤون ربوبیت نیز ثابت می گردد

توحید در افاضه وجود

همچنین معنای دیگر توحید انحصار تاثیر استقلالی و افاضه وجود به ذات مقدس الهی است که شواهد فراوانی در آیات و روایات دارد و با توجه به برهانی که بر اساس اصول حکمت متعالیه برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه شد بخوبی اثبات می گردد ولی در این زمینه کژاندیشیهایی وجود دارد که باید به آنها توجه کرد و از سقوط در دره‌های افراط و تفریط پرهیز نمود . از یک سوی گروهی از متکلمین اشاعره به استناد ظواهر دسته‌ای از آیات و روایات بکلی سلب تاثیر از علل متوسطه نموده و اساسا منکر علیت و تاثیر برای آنها شده‌اند و خدای متعال را فاعل بی‌واسطه برای هر پدیده‌ای قلمداد کرده‌اند و معتقد شده‌اند که عادت الهی بر این جاری شده که در شرایط خاصی پدیده معینی را بوجود بیاورد و گرنه اسباب و شرایط هیچ تاثیری در پیدایش آن ندارند . و از سوی دیگر گروه دیگری از متکلمین معتزله نوعی استقلال در تاثیر بخصوص در مورد فاعلهای اختیاری قائل شده‌اند و استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح ندانسته‌اند و این یکی از اصلی‌ترین اختلافات بین این دو مکتب کلامی است . اما فلاسفه هر چند استناد باواسطه همه پدیده‌ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح می‌دانستند اما این استناد را تنها بر اساس علة العلل بودن واجب الوجود توجیه می کردند تا اینکه صدر المتالهین تبیین صحیحی از رابطه علیت بدست داد و ثابت کرد که علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعال هستند هیچگونه استقلالی ندارند و اساسا افاضه وجود بمعنای دقیق کلمه مختص به خدای متعال می‌باشد و سایر علتها بمنزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند نقش وسایط را بین سرچشمه

اصلی وجود و دیگر محلوفات ایفاء می کنند بنا بر این معنای عبارت معروف لا ـ مؤثر فی الوجود الا الله این خواهد بود که تاثیر استقلالی و افاضه وجود مخصوص به خدای متعال است و این حقیقتی است که در لسان آیات و روایات بصورت منوط بودن همه چیز حتی افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی بیان شده است و در واقع این امور نشان دهنده مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به ذات مقدس الهی در نظر می گیرد و از یک نظر می‌توان این بیانات را از قبیل تدریج در تعلیم تلقی کرد زیرا فهمیدن معنای دقیق توحید افعالی برای کسانی که ورزیدگی کافی در مسائل عقلی ندارند میسر نیست و بهترین راه تعلیم آن این است که در چند مرحله انجام گیرد

نفی جبر و تفویض

یکی از شبهاتی که موجب این شده است که معتزله استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال نفی کنند این است که گمان کرده‌اند در غیر این صورت باید ملتزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشویم و این فرض علاوه بر اینکه خلاف وجدان و بداهت است جایی برای تکلیف و هدایت و پاداش و کیفر باقی نمی گذارد و همه آنها محتوای خودشان را از ست‌خواهند داد و بدین ترتیب مساله جبر و تفویض در کلام اسلامی مطرح شده و بحثهای فراوانی از طرفین در باره آن انجام گرفته که بررسی همه آنها نیازمند به کتاب مستقلی است و در اینجا در حدی که با مساله مورد بحث ارتباط پیدا می کند به آن می‌پردازیم . شبهه یاد شده را به این صورت می‌توان تقریر کرد هر فعل اختیاری فاعلی دارد که با اراده و اختیار خودش آن را انجام می‌دهد و محال است که فعل واحد از دو فاعل سر بزند و مستند به اراده هر دو باشد اکنون اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختیار خودش بدانیم جایی برای استناد آنها به خدای متعال باقی نمی‌ماند مگر از این نظر که خدا آفریننده انسان است و اگر او را نیافریده بود و نیروی اراده و اختیار را به او نداده بود افعال اختیاری وی هم تحقق نمی‌یافت ولی اگر آنها را مستند به اراده الهی بدانیم باید استناد آنها را به اراده انسان نفی کنیم و انسان را تنها موضوعی بی‌اختیار برای تحقق افعال الهی بشماریم و این همان جبر باطل و غیر قابل قبول است . پاسخ این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل در صورتی محال است که هر دو فاعل در عرض یکدیگر مؤثر در انجام آن فرض شوند و به اصطلاح فاعل جانشینی باشند اما اگر دو فاعل در طول یکدیگر باشند استناد فعل به هر دوی آنها اشکالی ندارد و استناد به دو فاعل طولی تنها به این معنی نیست که اصل وجود فاعل بی‌واسطه مستند به فاعل باواسطه است بلکه علاوه بر این تمام شؤون وجود او هم مستند به فاعل هستی‌بخش می‌باشد و حتی در انجام کارهای اختیاریش هم بی‌نیاز از او نمی‌باشد و دمادم وجود و همه شؤون وجودش را از او دریافت می‌دارد و این است معنای صحیح لا ـ جبر و لا ـ تفویض بل امر بین الامرین و چنانکه قبلا یادآور شدیم فهم صحیح این معنی در سایه درک صحیح رابطه علیت و تعلقی بودن وجود معلول میسر می‌شود که ابتکار تبیین آن از افتخارات صدر المتالهین بشمار می‌رود

خلاصه

۱- فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت به این صورت استدلال کرده‌اند که خدای متعال علت بی‌واسطه برای نخستین معلول و علت باواسطه برای سایر مخلوقات است و علت باواسطه هم علت بشمار می‌رود پس خدای متعال آفریدگار همه جهان می‌باشد که بعضی را بی‌واسطه و بعضی را باواسطه آفریده است . ۲- دلیل دوم این است که هیچ علتی بجز خدای متعال استقلال در وجود و ایجاد ندارد پس خالقیت‌حقیقی و استقلالی مخصوص اوست . ۳- دلیل سوم این است که نظام این جهان که شامل پدیده‌های بی‌شمار گذشته و حال و آینده می‌شود نظام واحد همبسته‌ای است و اگر جهان دارای چند آفریدگار می‌بود نظامهای متعدد و مستقلی می‌داشت و مخلوقات یکی از خدایان نیازی به خدای دیگر و آفریدگار او نمی‌داشت . ۴- ربوبیت و تدبیر

افرید کان از روابط آنها با یکدیگر انتزاع می‌شود و مصداقی منحاز از وجود آنها ندارد از این روی با اثبات توحید در خالقیت توحید در ربوبیت و تدبیر جهان هم ثابت می‌شود . ۵- اشاعره رابطه علیت بین مخلوقات را انکار کرده همگی آنها را بی‌واسطه مستند به خدای متعال انگاشته‌اند و معتزله نوعی استقلال برای سایر فاعلها بویژه فاعلهای اختیاری قائل شده‌اند و استناد افعال اختیاری انسان به خدای متعال را نفی کرده‌اند . ۶- فلاسفه پیشین استناد پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال بعنوان علة العلل اثبات می‌کرده‌اند . ۷- با توجه به تعلقی بودن وجود معلول توحید افعالی تبیین روشنتر و صحیحتری می‌یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خدای متعال خواهند بود که افاضه وجود و تاثیر استقلالی مخصوص اوست . ۸- بیاناتی که در کتاب و سنت مبنی بر استناد همه پدیده‌ها و از جمله افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی وارد شده ناظر به مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده‌ها به خدای متعال در نظر می‌گیرد و در عین حال می‌توان آنها را تعلیم مرحله به مرحله برای توحید افعالی تلقی کرد . ۹- شبهه قائلین به تفویض این است که هر فعل اختیاری مستند به اراده فاعل واحدی است و اگر افعال انسان مستند به اراده الهی باشد نمی‌توان آنها را مستند به اراده انسان دانست و لازمه‌اش جبر باطل و غیر قابل قبول است . ۱۰- پاسخ این است که استناد یک فعل به دو اراده در صورتی محال است که تاثیر اراده‌ها در عرض هم فرض شود اما با توجه به اینکه انسان مانند دیگر مخلوقات استقلالی در وجود و شؤون وجودش ندارد افعال مستند به اراده او هم در مرتبه بالاتری مستند به اراده الهی می‌باشد

درس شصت و پنجم

صفات الهی

شامل : مقدمه حدود شناخت‌خدا نقش عقل در شناخت‌خدا صفات ثبوتیه و سلبیه صفات ذاتیه و فعلیه

مقدمه

در باره حد توانایی انسان بر شناخت‌خدای متعال و صفاتی که می‌توان به ذات الهی نسبت داد گرایشهای مختلفی وجود دارد که بعضی در طرف افراط و برخی در طرف تفریط قرار می‌گیرد مثلا بعضی به استناد پاره‌ای از آیات و روایات متشابه صفات و افعال موجودات مادی مانند غم و شادی و رفتن و آمدن و نشستن و برخاستن را نیز به خدای متعال نسبت داده‌اند که اصطلاحا مجسمه قائلین به صفات جسمانی و مشبهه تشبیه کنندگان خدا به مخلوقات نامیده شده‌اند و بعضی دیگر مطلقا قدرت انسان را بر شناختن ذات و صفات خدای متعال نفی کرده‌اند و به دسته‌ای دیگر از آیات و روایات تمسک نموده‌اند و برای صفات و افعالی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود معانی سلبی در نظر گرفته‌اند و مثلا علم را به نفی جهل و قدرت را به سلب عجز تاویل کرده‌اند و حتی بعضی تصریح کرده‌اند که نسبت دادن وجود هم به خدای متعال معنایی جز نفی عدم ندارد . در این میان گرایش سومی وجود دارد که راهی را میان تشبیه افراطی و تنزیه تفریطی برمی‌گزینند و این گرایش موافق عقل و مورد تایید پیشوایان معصوم ع است و اینک به توضیحی پیرامون این گرایش می‌پردازیم

حدود شناخت‌خدا

قبلا گفته شد که معرفت‌خدای متعال به دو قسم تقسیم می‌شود معرفت‌حضوری و شهودی و معرفت‌حصولی و عقلانی اما معرفت‌حضوری دارای مراتب متفاوتی است و مرتبه نازله آن در هر انسانی موجود است و با تکامل نفس و تمرکز توجه قلب قوت

می‌یابد تا برسد به مرتبه معرفت اولیاء خدا که او را بیش از هر چیز و پیش از هر چیز با چشم دل می‌بینند ولی به هر حال عرفت‌حضوری هر عارفی به اندازه ارتباط وجودی و قلبی او با خدای متعال است و هیچگاه هیچ کس نمی‌تواند احاطه بر ذات الهی پیدا کند و او را آنچنانکه خودش می‌شناسد بشناسد و دلیل آن روشن است زیرا هر موجودی غیر از ذات مقدس الهی از نظر مرتبه وجودی متناهی است هر چند از نظر زمان یا بعضی دیگر از شؤون وجودی نامتناهی باشد و احاطه متناهی بر نامتناهی محال است . و اما معرفت‌حصولی و عقلانی بوسیله مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود و مرتبه آن تابع قدرت ذهن بر تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف عقلی است و این نوع معرفت است که با آموختن علوم عقلی قابل تکامل می‌باشد و در عین حال صفای نفس و تزکیه قلب و تهذیب اخلاق و وارستگی از آلودگیهای مادی و حیوانی نقش مهمی را در تعالی آن ایفاء می‌کند و به هر حال همه تکاملهای معنوی و عقلانی در گرو توفیق الهی است

نقش عقل در شناخت‌خدا

بدون تردید ابزار کار عقل مفاهیم ذهنی است و اساسا عقل همان نیروی درک کننده مفاهیم کلی است مفاهیم عقلی چنانکه در بخش شناخت‌شناسی گذشت به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند یک دسته مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی که بطور خودکار از مدرکات جزئی و شخصی انتزاع می‌شود و از حدود وجودی آنها حکایت می‌کند و یک دسته مفاهیمی است که با فعالیت‌خود عقل بدست می‌آید و هر چند از نوعی ادراک شخصی و حضوری مایه می‌گیرد ولی در چارچوبه حدود آن محدود نمی‌گردد و قابل توسعه و تضییق می‌باشد . همه شناختهای عقلانی در باره وجود و مراتب آن و هر چیزی که از سنخ ماهیات نیست و همچنین در باره ماوراء طبیعت به کمک این مفاهیم حاصل می‌شود چنانکه مفاهیم عدمی و سلبی هم از همین قبیل می‌باشد . با توجه به این نکته روشن می‌شود که مفاهیم ماهوی که نشانگر محدودیتهای موجودات امکانی هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیستند و اما دیگر مفاهیم عقلی در صورتی که از وسعت و کلیت کافی برخوردار و از شوائب نقص و امکان برکنار باشند می‌توانند وسیله‌ای برای شناخت صفات و افعال الهی قرار بگیرند چنانکه مفاهیم واجب الوجود و خالق و رب و سایر اسماء حسنای الهی از همین قبیل‌اند ولی باید توجه داشت که این مفاهیم نوعا مشکک و دارای مصادیق مختلف هستند و مصداق این مفاهیم در مورد خدای متعال با سایر مصادیق تفاوت دارد تفاوتی که به هیچ وجه قابل سنجش و اندازه‌گیری نیست زیرا تفاوتی است بین متناهی و نامتناهی . و به همین جهت پیشوایان معصوم ع در مقام تعلیم صفات خدای متعال این مفاهیم را با قید تنزیه و نفی مشابهت با صفات مخلوقین بکار می‌برده‌اند و مثلا می‌فرموده‌اند : عالم لا کعلمنا قادر لا کقدرتنا و همین است معنای کلام خدای متعال (لیس کمثله شیء)

صفات ثبوتیه و سلبیه

مفاهیم را بطور کلی می‌توان به مفاهیم ثبوتی و مفاهیم سلبی تقسیم کرد مفاهیم ثبوتی گاهی از موجودات محدود یا حیثیت محدودیت و نقص آنها حکایت می‌کنند بگونه‌ای که اگر از جهت محدودیت و نقص آنها صرف نظر شود به مفاهیم دیگری تبدیل می‌شوند مانند همه مفاهیم ماهوی و یک دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشانگر ضعف مرتبه وجود و نقص و محدودیت آن است نظیر مفاهیم قوه و استعداد بدیهی است چنین مفاهیمی را نمی‌توان برای خدای متعال اثبات کرد ولی سلب آنها را می‌توان بعنوان صفات سلبیه قلمداد کرد مانند سلب شریک و ترکیب و جسمیت و زمان و مکان . یک دسته دیگر از مفاهیم ثبوتی از کمالات وجود حکایت می‌کنند و متضمن هیچ جهت نقص و محدودیتی نیستند گو اینکه ممکن است بر مصادیق محدودی هم اطلاق شوند مانند مفهوم علم و قدرت و حیات اینگونه مفاهیم را با شرط عدم محدودیت مصداق می‌توان بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت داد و سلب آنها صحیح نخواهد بود زیرا لازمه‌اش سلب کمال از موجود بی‌نهایت کامل است . بنا بر این همه مفاهیمی را که

حکایت از کمالات وجودی می‌نمایند و متضمن معنای نقص و محدودیتی نیستند می‌توان بعنوان صفات ثبوتیه برای خدای متعال اثبات کرد و همچنین سلب همه مفاهیمی را که متضمن نوعی نقص و محدودیت هستند می‌توان از صفات سلبیه واجب الوجود بشمار آورد و اگر تاکیدی بر عدم استعمال اسماء جعلی در مورد خدای متعال شده بدین جهت است که مبادا مفاهیمی بکار گرفته شود که متضمن معنای نقص و محدودیت باشد . و اما کسانی که صفات ثبوتیه خدای متعال را هم به معنای سلبی تاویل کرده‌اند پنداشته‌اند که بدین وسیله می‌توانند به تنزیه مطلق دست‌یابند و از نسبت دادن مفاهیمی که در مورد ممکنات هم بکار می‌رود به خدای متعال خودداری کنند در صورتی که اولا- سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و اگر ملتزم به اثبات نقیض دیگر نشوند می‌بایست ارتفاع نقیضین را تجویز کنند و ثانیا هنگامی که مثلا علم تاویل به نفی جهل می‌شود در واقع معنای عدمی جهل از ساحت الهی سلب می‌گردد و تصور این معنای عدمی بدون تصور مقابل آن علم ممکن نیست پس بایستی در رتبه مقدم علم را اثبات کرده باشند

صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود یا مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت و حیات و یا مفاهیمی است که عقل از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطه وجودی انتزاع می‌کند مانند خالقیت و ربوبیت دسته اول را صفات ذاتیه و دسته دوم را صفات فعلیه می‌نامند و گاهی صفات ذاتیه را به این صورت تعریف می‌کنند صفاتی که از مقام ذات انتزاع می‌شود و صفات فعلیه را به این صورت صفاتی که از مقام فعل انتزاع می‌شود . نسبت دادن صفات ذاتیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از ذات الهی امر دیگری در درون ذات یا بیرون از آن وجود دارد بگونه‌ای که بتوان ذات را جدای از آنها و فاقد آنها در نظر گرفت آنچنانکه مثلا در مورد مادیات می‌توان آنها را فاقد رنگ و بوی و شکل خاص تصور کرد به دیگر سخن صفات الهی اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نیستند بلکه عقل هنگامی که کمالی از کمالات وجودی مانند علم یا قدرت را در نظر می‌گیرد بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می‌کند زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت واجد همه کمالات نامتناهی می‌باشد و هیچ کمالی را نمی‌توان از او سلب کرد و به عبارت سوم صفات ذاتیه واجب الوجود مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می‌شوند بدون اینکه نشانه هیچگونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند و گاهی از این حقیقت اینگونه تعبیر می‌شود که کمال التوحید نفی الصفات عنه چنانکه از امیر مؤمنان علی ع نقل شده است . در این زمینه دو گرایش افراطی و تفریطی نیز وجود دارد از یک سوی اشاعره صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال ناآفریده پنداشته قائل به قدماء ثمانیه شده‌اند و از سوی دیگر معتزله قائل به نفی صفات شده اسناد آنها را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده‌اند . ولی لازمه قول اول این است که یا العیاذ بالله شرک در وجوب وجود را بپذیرند و یا اینکه قائل به وجود موجوداتی شوند که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود . چنانکه لازمه قول دوم این است که ذات الهی فاقد کمالات وجودی باشد مگر اینکه سخن آنان را حمل بر نارسائی تعبیر کنیم و منظور ایشان را نفی صفات زائد بر ذات بدانیم . همچنین نسبت دادن صفات فعلیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از وجود او و وجود مخلوقاتش امر عینی دیگری بنام صفت فعلی تحقق می‌یابد و خدای متعال به آن موصوف می‌گردد بلکه همه این صفات مفاهیمی است اضافی که عقل از مقایسه خاصی بین وجود خدای متعال و وجود مخلوقاتش انتزاع می‌کند مثلا هنگامی که وابستگی وجود مخلوقات را به خدای متعال در نظر می‌گیرد مفاهیم خالق و فاطر و مبدع را با عنایتهای خاصی انتزاع می‌کند . بنا بر این ویژگی صفات فعلیه این است که برای انتزاع آنها می‌بایست وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت و به دیگر سخن قوام این صفات به اضافه و لحاظ رابطه بین خدا و خلق است اضافه‌ای که قائم به طرفین می‌باشد و با نفی یکی از طرفین موردی نخواهد داشت و از این روی گاهی این صفات را صفات اضافیه

می‌ماند . حاصل آنکه صفات فعلیه را نمی‌توان عین ذات الهی دانست چنانکه نمی‌توان برای آنها ما باراء عینی خاصی در نظر گرفت . نکته شایان توجه این است که پدیده‌های مادی دارای حدود و قیود زمانی و مکانی هستند و این حدود و قیود در اضافه و رابطه‌ای که بین آنها و خدای متعال در نظر گرفته می‌شود تاثیر می‌گذارد و در نتیجه افعال متعلق به آنها هم به یک معنی مقید به زمان و مکان می‌گردد مثلا گفته می‌شود که خدای متعال فلان موجودی را در فلان زمان و فلان مکان آفرید اما این حدود و قیود در واقع به مخلوقات باز می‌گردد و ظرف تحقق مخلوق و شؤون آن بشمار می‌رود نه اینکه مستلزم نسبت زمان و مکان به خدای متعال باشد . به دیگر سخن افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی دارای دو حیثیت است‌یکی حیثیت انتساب به مخلوقات و از این نظر متصف به قیود زمانی و مکانی می‌شود و دیگری حیثیت انتساب به خدای متعال و از این نظر منسلخ از زمان و مکان می‌باشد و این نکته‌ای است در خور دقت فراوان و کلید حل بسیاری از مشکلات . نکته دیگر آنکه اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشا آنها در نظر بگیریم و مثلا- خالق را بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد کون الواجب بحیث‌یخلق اذا شاء معنی کنیم نه کسی که کار آفرینش را انجام داده است در این صورت بازگشت آنها به صفات ذاتیه خواهد بود

خلاصه

۱- در مورد شناختن صفات خدای متعال سه گرایش وجود دارد یکی گرایش تشبیه و دیگری گرایش تعطیل و سومی گرایش میانه که مورد تایید عقل و نقل است . ۲- معرفت‌حضوری به خدای متعال دارای درجات متفاوتی است ولی عالیترین درجه‌ای هم که برای مخلوقات حاصل می‌شود بمعنای احاطه بر ذات الهی نیست . ۳- معرفت‌حصولی به خدای متعال از راه مفاهیم عقلی تجرید شده از خصوصیات نقص و امکان حاصل می‌شود . ۴- همه مفاهیم ماهوی و آن دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشان دهنده نوعی نقص و محدودیت در موجودات هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیست . ۵- صفات ثبوتیه الهی عبارت است از مفاهیمی که دلالت بر کمال وجود می‌کند و متضمن هیچ معنای عدمی و امکانی نیست . ۶- صفات سلبیه الهی عبارت است از سلب مفاهیمی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت دارد . ۷- بازگرداندن صفات ثبوتیه به معانی سلبیه صحیح نیست زیرا اولا سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و ثانیا سلب مفاهیمی مانند جهل و عجز که از امور عدمی هستند مستلزم اثبات مقابل آنها مانند علم و قدرت در مرتبه مقدم است . ۸- صفات ذاتیه عبارت است از مفاهیمی که از ذات الهی با توجه به نوعی کمال وجودی انتزاع می‌شود مانند علم و قدرت و حیات . ۹- صفات فعلیه عبارت است از مفاهیمی که از مقایسه خدای متعال با مخلوقاتش انتزاع می‌شود مانند خالقیت و ربوبیت . ۱۰- اثبات صفات ذاتیه برای خدای متعال بمعنای اثبات امور عینی دیگری غیر از ذات نیست بلکه همه آنها مفاهیمی است که از مصداق واحدی انتزاع می‌شود و بعبارت دیگر صفات ذاتیه عین ذات الهی است . ۱۱- اشاعره صفات ذاتیه را اموری خارج از ذات و ناآفریده می‌دانند و قائل به قدماء ثمانیه شده‌اند . ۱۲- این قول یا مستلزم تعدد واجب الوجود و یا مستلزم اثبات موجوداتی است که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود . ۱۳- معتزله قائل به نفی صفات شده‌اند و اسناد صفات ذاتیه را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده‌اند . ۱۴- لازمه قول ایشان این است که ذات الهی فاقد کمالات باشد مگر اینکه آن را حمل بر نفی صفات زائد بر ذات نماییم . ۱۵- در مورد صفات فعلیه هم غیر از ذات الهی و مخلوقات امور عینی دیگری که مابازاء این صفات شمرده شوند وجود ندارد و بعبارت دیگر این صفات نه عین ذات الهی هستند و نه حاکی از امور عینی دیگر . ۱۶- چون قوام صفات فعلیه به اضافه بین خالق و مخلوق است بدون در نظر گرفتن یکی از طرفین اضافه انتزاع نمی‌شود . ۱۷- افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی از نظر انتساب به این متعلقات دارای قیود زمانی و مکانی و از نظر انتساب به خدای متعال منسلخ از این قیود است . ۱۸- اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشا ذاتی آنها در نظر بگیریم بازگشت آنها به صفات ذاتیه است مانند اینکه خالق را بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد در نظر بگیریم

درس شصت و ششم

صفات ذاتیه

شامل : مقدمه حیات علم علم به ذات علم به مخلوقات قدرت

مقدمه

چنانکه در درس سابق اشاره شد مفاهیمی که حکایت از کمالات وجودی می‌کنند و دلالتی بر هیچ نوع نقص و محدودیتی ندارند قابل اطلاق بر ذات مقدس الهی هستند و همه آنها را می‌توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد مانند نور و بهاء و جمال و کمال و حب و بهجت و دیگر اسماء و صفاتی که در آیات کریمه قرآن یا روایات شریفه یا ادعیه حضرات معصومین ع وارد شده است و ناظر به مقام فعل نیست . ولی آنچه معمولاـ بعنوان صفات ذاتیه ذکر می‌شود حیات و علم و قدرت است و اکثر متکلمین صفات دیگری مانند سمیع و بصیر و مرید و متکلم را اضافه کرده‌اند و بحثهایی درباره اینکه آیا این مفاهیم از صفات ذاتیه هستند یا از صفات فعلیه واقع شده است که بررسی همه آنها به درازا می‌کشد از اینروی در اینجا بحثی را درباره صفات ذاتیه سه‌گانه مطرح می‌کنیم و سپس به بحث درباره سایر صفات مشهور می‌پردازیم

حیات

موجوداتی که مورد شناسایی انسان قرار می‌گیرند به دو دسته کلی جاندار و بی‌جان قابل تقسیم هستند موجودات جاندار که با شعور و حرکت ارادی شناخته می‌شوند متصف به صفتی بنام حیات می‌گردند و به همین مناسبت در زبان عربی کلمه حیوان بر موجودات جاندار اطلاق می‌شود ولی با دقت روشن می‌گردد که صفت‌حیات برای موجودات مادی از قبیل وصف بحال متعلق است و در واقع حیات وصفی ذاتی برای جان آنهاست و بالعرض به بدنشان نسبت داده می‌شود . بعد از آنکه دانستیم که نفس حیوانی مرتبه‌ای از تجرد را دارد هر چند تجرد مثالی باشد نتیجه می‌گیریم که حیات ملازم با تجرد است بلکه تعبیر گویاتری از آن می‌باشد زیرا تجرد چنانکه قبلا اشاره کردیم مفهومی سلبی است . به دیگر سخن همچنانکه امتداد خاصیت ذاتی اجسام می‌باشد حیات هم از خواص ذاتی موجودات مجرد بشمار می‌رود و همچنین علم و اراده هم که از لوازم حیات هستند مجرد می‌باشند . بنابر این مفهوم حیات دلالت بر کمال وجودی می‌کند و قابل توسعه به موجوداتی که تعلق به ماده هم ندارند می‌باشد و از اینروی همه مجردات دارای صفت ذاتی حیات هستند و بالاترین مرتبه حیات مخصوص ذات مقدس الهی است پس با توجه به مجرد بودن ذات الهی نیاز به برهان دیگری برای اثبات حیات بعنوان صفات ذاتی برای خدای متعال نداریم . در اینجا باید چند نکته را خاطرنشان کنیم یکی آنکه گاهی حیات و زندگی بمعنای دیگری بکار می‌رود که شامل نباتات هم می‌شود ولی این معنی مشتمل بر جهت نقص است زیرا لازمه آن رشد و نمو و تولید مثل است که از خواص مادیات می‌باشد و چنین معنایی در این مبحث منظور نیست . دیگری آنکه هر چند حیات بمعنای مورد نظر در این مبحث ملازم با علم و اراده و قدرت است ولی این تلازم بمعنای تساوی مفهومی نیست و بهترین شاهدش این است که حیات مفهومی نفسی و فاقد هرگونه اضافه‌ای است بخلاف سایر مفاهیم یاد شده که اضافه‌ای به متعلق خودشان معلوم و مراد و مقدور علیه دارند و از مفاهیم ذات الاضافه بشمار می‌روند بنابر این اگر حیات به علم و قدرت و اراده تعریف شود تعریفی به لوازم خواهد بود . نکته سوم آنکه ممکن است‌حیات خدای متعال را از این راه نیز اثبات کرد که حیات یکی از کمالات وجودی مخلوقات است و محال است که علت هستی‌بخش فاقد کمالی باشد که به مخلوقاتش افاضه می‌فرماید بلکه باید ضرورتا آن را بصورت کاملتری داشته باشد و نیز بعد از آنکه علم و قدرت برای خدای متعال ثابت‌شد ملزوم

انها که حیات است ثابت می‌شود

علم

بحث درباره علم خدای متعال یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی است و به همین جهت است که فلاسفه و متکلمین اختلافات زیادی در این مبحث دارند که در کتب مفصل کلامی و فلسفی مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است مثلا بعضی از فلاسفه هم علم به ذات و هم علم به مخلوقات را عین ذات الهی دانسته‌اند و بعضی علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را صورتهایی قائم به ذات و خارج از آن شمرده‌اند و بعضی دیگر علم به مخلوقات را عین وجود آنها دانسته‌اند و از متکلمین اقوال مختلف و بعضا عجیبی نقل شده است تا آنجا که بعضی از ایشان منکر علم الهی به ذات مقدس خودش شده‌اند و حق این است که ذات الهی در عین وحدت و بساطتی که دارد هم عین علم به ذات خویش است و هم علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی

علم به ذات

کسی که تجرد و عدم مادیت ذات الهی را شناخته باشد به آسانی می‌تواند درک کند که ذات مقدسش عین علم به خویش است چنانکه در هر موجود مجرد مستقل غیر عرض چنین است . و اگر کسی در لزوم علم به ذات در هر موجود مجردی شک داشته باشد در مورد خدای متعال می‌توان برای وی چنین استدلال کرد علم به ذات یکی از کمالات وجودی است که در بعضی از موجودات مانند انسان یافت می‌شود و خدای متعال همه کمالات وجودی را بطور نامتناهی دارد پس این کمال را هم در بالاترین مرتبه‌اش خواهد داشت . به هر حال اثبات علم الهی به ذات مقدسش بر اساس مبانی حکمت متعالیه کار آسانی است

علم به مخلوقات

اما اثبات علم به مخلوقات مخصوصا قبل از پیدایش آنها و تبیین فلسفی آن به این آسانی نیست و در این جاست که اقوال و آرای گوناگونی وجود دارد و مهمترین آنها از این قرار است : ۱- قول پیروان مشائین مبنی بر اینکه علم به مخلوقات بوسیله صورتهای عقلی است که از لوازم ذات الهی می‌باشند . این قول اشکالات قابل ملاحظه‌ای دارد زیرا اگر این صورتها عین ذات الهی فرض شوند لازمه‌اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات فرض شوند چنانکه از تعبیر لوازم ذات بر می‌آید ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه‌اش این است که وجود الهی در مقام ذات و صرف نظر از این صورتهای علمی علم به مخلوقاتش نداشته باشد و خود این صورتها را هم بدون علم آفریده باشد . افزون بر این علمی که بواسطه صورتهای عقلی حاصل می‌شود علمی حصولی خواهد بود و لازمه اثبات چنین علمی برای خدای متعال اثبات ذهن در ذات الهی است در صورتی که ذهن و علم حصولی ویژه نفوس متعلق به ماده می‌باشد . ۲- قول اشراقیین مبنی بر اینکه علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست و نسبت مخلوقات به ذات الهی نظیر نسبت صورتهای ذهنی به نفس است که وجود آنها عین علم می‌باشد . این قول هر چند مستلزم نسبت دادن علم حصولی به خدای متعال نیست ولی در اشکال نفی کشف تفصیلی در مقام ذات با قول قبلی شریک است . ۳- قول صدرالمتالهین مبنی بر اینکه علم به ذات عینا علم حضوری به مخلوقات است مهمترین اصل برای تبیین این قول همان اصل تشکیک خاص در وجود می‌باشد که بر اساس آن وجود معلول شعاع و جلوه‌ای از وجود علت بشمار می‌رود و علت هستی‌بخش در ذات خود دارای کمالات معلولاتش هست پس حضور ذات برای خودش عین حضور آنها خواهد بود . اما وی معتقد است که هیچ علمی مستقیما به وجود مادی تعلق نمی‌گیرد و همانگونه که تجرد شرط وجود عالم است‌شرط معلوم بالذات هم می‌باشد ولی چنانکه در درس چهل و نهم اشاره شد غیبوبت اجزاء مکانی و زمانی مادیات از یکدیگر منافاتی با حضور همه

ا ها نسبت به علت هستی‌بخش ندارد (۱) بنابر این خدای متعال علم حصوری به همه مخلوقات اعم ار مجرد و مادی دارد علمی که عین ذات مقدسش می‌باشد . نکته‌ای را که باید در اینجا خاطرنشان کنیم این است که در ساحت قدس الهی به هیچ وجه زمان و مکان راه ندارند و وجود مقدس الهی بر همه زمانها و مکانها احاطه دارد و گذشته و حال و آینده نسبت به او یکسان است بنابر این همچنانکه تقدم وجود او را بر مخلوقات نمی‌توان از قبیل تقدم زمانی دانست همچنین تقدم علم او را بر وجود مخلوقات نمی‌توان تقدم زمانی شمرد بلکه منظور از تقدم علم او تقدم سرمدی است چنانکه وجود و علم سایر مجردات نسبت به جهان مادی تقدم دهری دارد (۲)

قدرت

موجودی که فاقد کمال خاصی باشد نمی‌تواند آن را به دیگری بدهد و به دیگر سخن صدور فعل از فاعلی که با آن سنخیت ندارد محال است اما صدور فعل از فاعلی که واجد کمال آن است ممکن غیر محال خواهد بود و در مورد چنین فاعلی گفته می‌شود که نیرو و توان انجام فعل قوه فاعلی را دارد و هنگامی که این مفهوم را به فاعل حی دارای شعور و اراده اختصاص دهیم و دایره فاعلیت را به فاعلهای مختار فاعل بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی محدود کنیم مفهوم قدرت بدست می‌آید بنابر این قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعالش و اگر چنین فاعلی دارای کمالات نامتناهی باشد دارای قدرت نامتناهی خواهد بود و با توجه به این تحلیل نیازی به برهان دیگری بر اثبات قدرت نامتناهی برای ذات مقدس الهی نداریم . طبق این بیان قدرت مفهومی است مشکک که مصادیق آن دارای مراتب مختلفی هستند و این مفهوم شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام و نیز شامل قدرت الهی می‌شود چنانکه مفهوم وجود و حیات و علم و . . . هم چنین هستند و قبلاـ اشاره کردیم که اطلاق اینگونه مفاهیم بر خدای متعال بدین معنی نیست که لوازم مصادیق ناقص هم برای ذات مقدس الهی اثبات شود بلکه باید مفهوم را بگونه‌ای تجرید کرد که اینگونه لوازم حذف گردد . مثلا قدرت حیوان و انسان بر انجام کارهای ارادی خودشان مبدئیت فاعلی مشروط به تصور و تصدیق و پیدایش انگیزه روانی برای انجام کار است ولی اینگونه امور از لوازم نفوس متعلق به ماده می‌باشند و مقام مجردات تام و بخصوص ساحت قدس الهی منزه از آن است که علم حصولی و تصور و تصدیق و داعی زائد بر ذات داشته باشند اما آنچه در همه موارد قدرت معتبر است وجود علم و حب بمعنای عام آنهاست که عالیترین مصداقش علم و حبی است که عین ذات مقدس الهی می‌باشد . نکته‌ای را که باید در اینجا یادآور شویم این است که اثبات قدرت برای خدای متعال مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا قدرت چنانکه اشاره شد ملازم با علم و اختیار است و اختصاص به فاعل حی مختار دارد و در درس سی و هشتم توضیح داده شد که بالاترین مراتب اختیار مخصوص به ذات مقدس الهی است که تحت تاثیر هیچ عامل درونی و بیرونی قرار نمی‌گیرد . نکته دیگر آنکه قدرت الهی نامتناهی است و شامل هر چیز ممکن الوجودی می‌شود اما مقدور بودن هر چیزی مستلزم تحقق آن نیست و تنها اموری تحقق می‌یابند که اراده الهی به ایجاد آنها تعلق گرفته باشد به دیگر سخن معنای قادر این نیست که هر چیزی را که بتواند انجام دهد بلکه معنایش این است که هر چیزی را که بخواهد انجام دهد بنابر این محالات ذاتی از دایره مقدورات خارج است و سؤال از اینکه آیا قدرت الهی به آنها تعلق می‌گیرد یا نه سؤال غلطی است از سوی دیگر همه مقدورات مورد اراده الهی واقع نمی‌شوند و وجود نمی‌یابند پس دایره مرادات و موجودات اضیق از مقدورات است و اما اینکه چرا اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی‌گیرد در درسهای آینده روشن خواهد شد

خلاصه

۱- حیات عبارت است از نحوه وجود مجردات و ملازم با علم و قدرت و اراده است ولی بر خلاف آنها که از مفاهیم ذات الاضافه

هستند حیات از مفاهیم نسبیه می‌باشد . ۲- مفهوم حیات به معنایی که شامل نباتات هم بشود و ملازم با تغذیه و تولید مثل باشد مستلزم نقص بوده قابل اطلاق بر خدای متعال نیست . ۳- با توجه به مجرد بودن ذات مقدس الهی مفهوم حیات بعنوان یکی از صفات ذاتیه برای خدای متعال اثبات می‌شود . ۴- حیات الهی را از دو راه دیگر نیز می‌توان اثبات کرد یکی از این راه که اگر فاقد حیات می‌بود نمی‌توانست به مخلوقات خودش حیات ببخشد و دیگری از این راه که علم و قدرت از لوازم حیاتند و با اثبات آنها ملزومشان هم ثابت می‌شود . ۵- وجود خدای متعال مجرد است و هر مجرد مستقلی عین علم به ذات خودش می‌باشد پس وجود خدای متعال عین علم به ذات خودش خواهد بود . ۶- درباره علم به مخلوقات اقوال مختلفی وجود دارد که مهمترین آنها قول اتباع مشائین و قول اشراقیین و قول صدرالمتالهین است . ۷- قول اول این است که علم الهی به مخلوقات عبارت است از صورتهای عقلی که از لوازم ذات وی می‌باشند . ۸- این قول دو اشکال عمده دارد یکی آنکه اگر صورتهای مفروض عین ذات باشند لازمه‌اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات باشند ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه‌اش این است که در مقام ذات علم به مخلوقات نباشد اشکال دیگر آنکه علمی که بوسیله صورتهای عقلی حاصل می‌شود علم حصولی است که مخصوص نفوس متعلق به ماده می‌باشد و ساحت قدس الهی از چنین علمی منزه است . ۹- قول دوم این است که علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست همانگونه که علم انسان به صورتهای ذهنی خودش عین وجود آنهاست . ۱۰- این قول نیز در این اشکال شریک است که علم تفصیلی به مخلوقات در مقام ذات را نفی می‌کند . ۱۱- نظریه صدرالمتالهین این است که چون وجود خدای متعال در عین وحدت و بساطت واجد همه کمالات مخلوقات می‌باشد علم به ذات خودش عین علم به آنها خواهد بود . ۱۲- اما نظر به اینکه وی برای تحقق علم تجرد معلوم بالذات را هم شرط می‌داند در اینجا هم ملتزم شده است که علم الهی مستقیما به مادیات تعلق نمی‌گیرد . ۱۳- در جای خودش توضیح داده شد که در علم حضوری علت هستی‌بخش چنین شرطی معتبر نیست و پراکندگی اجزاء مادیات در گستره زمان و مکان منافاتی با حضور همه آنها برای خدای متعال ندارد . ۱۴- نتیجه آنکه علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی عین علم بذات می‌باشد . ۱۵- قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعال اختیاریش . ۱۶- با توجه به اینکه خدای متعال دارای همه کمالات وجودی می‌باشد روشن می‌گردد که قدرت بر انجام هر کاری را خواهد داشت . ۱۷- قدرت مفهومی است مشکک که شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام هم می‌شود ولی عالیترین مصداق آن مخصوص خدای متعال است و اطلاق چنین مفهومی بر ذات مقدس الهی مستلزم اموری که از لوازم مصادیق ناقص آن می‌باشند نخواهد بود . ۱۸- آنچه لازمه اثبات قدرت برای خدای متعال است عبارت است از علم و حبی که عین ذات مقدس وی می‌باشد نه علم حصولی و نه شوق و داعی زائد بر ذات . ۱۹- اثبات قدرت مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا مفهوم قدرت اختصاص به فاعل مختار دارد . ۲۰- سؤال از تعلق قدرت به محالات غلط و مشتمل بر تناقض است و از اینروی دائره مقدورات منحصر به ممکنات خواهد بود اما لازمه مقدور بودن چیزی مراد بودن آن نیست و از این جهت دائره مرادات الهی اضیق از مقدورات وی می‌باشد

پی‌نوشت

۱- ر . ک : درس چهل و نهم . ۲- ر . ک : درس چهل و سوم .

درس شصت و هفتم

صفات فعلیه

شامل : مقدمه سمیع و بصیر متکلم اراده مفهوم اراده حقیقت اراده حکمت و نظام احسن

مقدمه

همانگونه که در درس شصت و پنجم روشن شد ملاک اینکه صفتی از قبیل صفات ذاتیه محسوب شود یا از قبیل صفات فعلیه این است که اگر مفهوم آن دلالت بر وجود متعلقی در خارج از ذات داشته باشد از صفات فعلیه و در غیر این صورت از صفات ذاتیه خواهد بود . بنابر این حتی اگر مفهوم علم را بگونه‌ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود معلوم در خارج باشد از صفات فعلیه خواهد بود چنانکه آیاتی از قبیل (و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرین) سوره محمد ص آیه ۳۱ که دلالت بر تحقق علم در زمان خاصی دارد بر این معنی حمل می‌شود و قید زمانی آن به لحاظ زمانی بودن معلوم می‌باشد . و از سوی دیگر اگر مفهوم صفات فعلیه را بگونه‌ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود خارجی متعلق آنها نباشد بازگشت به صفات ذاتیه می کند چنانکه مفهوم خالق به قادر بر خلق بازگردانده می‌شود . اکنون با توجه به این معیار به بررسی چند صفت معروف می‌پردازیم

سمیع و بصیر

این دو صفت معمولا از صفات ذاتیه محسوب می‌شوند ولی بنظر می‌رسد که با توجه به معیار مذکور باید آنها را از قبیل صفات فعلیه دانست زیرا مفهوم سمع و بصر بعد از تجرید از لوازم مادی مانند داشتن گوش و چشم و علم حصولی حسی باز هم دلالت بر آگاهی از شنیدنیها و دیدنیهای موجود دارد و استعمال آنها در موردی که مسموع و مبصری بالفعل وجود نداشته باشند خروج از عرف محاوره است مگر آنکه آنها به علم به مسموعات و مبصرات یا قدرت بر سمع و ابصار تاویل شوند چنانکه در سایر صفات فعلیه نیز چنین تاویلی امکان دارد

متکلم

کلام در استعمالات متعارف عبارت است از لفظی که بر اساس قرارداد دلالت بر معنای معینی می کند و متکلم آن را برای فهماندن مقصود خود به دیگران بکار می گیرد و لازمه آن داشتن حنجره و تارهای صوتی و دهان و خارج کردن هوا از این مجاری و نیز وجود وضع و قرارداد قبلی است و هر قدر مفهوم آن را توسعه دهیم و ویژگیهای مصادیق آن را حذف کنیم نمی‌توان از خصوصیت فهماندن معنی به مخاطب صرف نظر کرد مثلا می‌توان اشاره را هم نوعی کلام شمرد با اینکه هیچیک از ویژگیهای مذکور را ندارد و یا حتی ایجاد معنی در ذهن مخاطب را نوعی تکلم تلقی کرد اما اگر این خصوصیت را هم در نظر نگیریم دیگر مورد عرف پسندی نخواهد داشت و هر چند حقایق عقلی و فلسفی تابع الفاظ و فهم عرفی نیست ولی بحث در باره بکارگیری مفاهیم بعنوان صفات الهی است که تعیین آنها بوسیله الفاظ انجام می گیرد . حاصل آنکه در مفهوم تکلم وجود مخاطب و کلامی که به وی القاء می‌شود ملحوظ است و از اینروی باید آن را از صفات فعلیه بحساب آورد هر چند می‌توان آن را به قدرت بر تکلم بازگرداند یا تاویل دیگری برای آن در نظر گرفت که بازگشت به صفات ذاتیه نماید

اراده

یکی دیگر از دشوارترین مسائل فلسفه الهی مساله اراده خدای متعال است که اختلافات زیادی را در میان فلاسفه و نحله‌های مختلف کلامی برانگیخته و مباحثات و مناقشات فراوانی را پدید آورده است و بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است از یک سوی گروهی آن را صفتی ذاتی و زائد بر ذات شمرده‌اند و از سوی دیگر گروهی آن را عین ذات دانسته به علم به اصلح بازگردانده‌اند و بعضی آن را از عوارض ذات پنداشته‌اند چونانکه اراده انسانی در نفس او پدید می‌آید و برخی آن را نخستین

محلوق الهی شمرده‌اند که دیگر مخلوقات بوسیله آن بوجود می آیند و بالاخره کسانی آنرا از صفات فعلیه دانسته‌اند که از مقام فعل انتزاع می‌شود و اختلافات فرعی دیگری نیز هست که آیا اراده الهی واحد است‌یا متعدد و حادث است‌یا قدیم و . . . . برای حل این مساله باید نخست مفهوم اراده را دقیقا تبیین کرد و سپس جایگاه آن را در میان صفات ذاتیه و فعلیه مشخص نمود و احکام و لوازم آن را باز شناخت

مفهوم اراده

همانگونه که در درس سی و هشتم گذشت واژه اراده دست کم به دو معنی استعمال می‌شود یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار چیزهایی که متعلق خواست و محبت‌شخص قرار می گیرد ممکن است اشیاء عینی و حتی خارج از حیطه قدرت و فاعلیت وی باشد مانند محبتی که انسان به اشیاء زیبا و لذت‌بخش دنیا دارد (تریدون عرض الدنیا) و ممکن است افعال اختیاری خودش باشد مانند دوست داشتن کارهای خوب و شایسته‌ای که انجام می‌دهد و ممکن است افعال اختیاری دیگران باشد یعنی دوست داشته باشد که فاعل مختار دیگری با اختیار خودش کاری را انجام بدهد و در این صورت آن را اراده تشریعی می‌نامند چنانکه صورت دوم و نیز تصمیم گرفتن بر انجام کار خودش را اراده تکوینی می‌نامند و اما اراده فرمان دادن و وضع قوانین و مقررات در واقع اراده تشریع است نه اراده تشریعی و نوعی اراده تکوینی بحساب می‌آید دقت‌شود

حقیقت اراده

اما اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است ولی معنای تجرید شده آن که حاکی از شؤون وجود مجردات است قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خدای متعال نیز می‌باشد و چنانکه قبلا اشاره کردیم می‌توان حب را یکی از صفات ذاتیه الهی دانست که بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار ذات از جهت‌خیریت و کمال آنها تعلق می گیرد بنابر این اراده را به همین معنی می‌توان از صفات ذات دانست و حقیقت آن چیزی جز حب الهی نیست که عین ذات وی می‌باشد . و اما اراده بمعنای تصمیم گرفتن در نفوس متعلق به ماده کیفیتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است و به هر حال امری حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می‌باشد و چنین امری را نمی‌توان به مجردات تام و مخصوصا به خدای متعال نسبت داد زیرا ساحت قدس الهی از عروض اعراض و کیفیات نفسانی منزه و مبری است ولی می‌توان آن را بعنوان صفت فعلی و اضافی مانند خلق و رزق و تدبیر و . . . برای خدای متعال در نظر گرفت که از مقایسه بین افعال و مخلوقات با ذات الهی از آن جهت که دارای حب به خیر و کمال است انتزاع می‌شود و چون یکی از طرفین اضافه دارای قیود زمانی و مکانی است می‌توان چنین قیودی را برای اراده الهی هم به لحاظ متعلقش در نظر گرفت همانگونه که در درس شصت و پنجم بیان شد و تعبیراتی مانند (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) بر چنین معنایی حمل می‌شود چنانکه نظیر آن در باره علم حادث گذشت . حاصل آنکه اراده تکوینی الهی را به دو معنی می‌توان در نظر گرفت‌یکی بمعنای حب متعلق به افعال اختیاری خودش که صفتی ذاتی و ازلی و واحد و عین ذات می‌باشد و تعلق آن به افعال و موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است که بالاصاله به ذات مقدس الهی و بالتبع به آثار و تجلیات وی تعلق می گیرد همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به آثار وجودش از آن جهت که رشحه‌ای از خیر و کمال الهی هستند تعلق می گیرد و به همین لحاظ است که اراده نامیده می‌شود . و معنای دوم آن صفتی است اضافی که از مقایسه بین افعال الهی و صفات ذاتیش انتزاع می‌شود و بتبع حدوث و کثرت افعال متصف به حدوث و کثرت می گردد . همچنین اراده تشریعی الهی که متعلق به صدور افعال خیر از فاعلهای مختار است بمعنای دوست داشتن جهت‌خیریت آنها که جلوه‌ای از خیریت ذات الهی است صفت ذات و بمعنای انتساب تشریعاتی که در ظرف زمان تحقق می‌یابند به حب ذاتی صفت

فعل و حادث می‌باشد

حکمت و نظام احسن

یکی دیگر از صفات فعلیه الهی صفت‌حکمت است که منشا ذاتی آن حب به خیر و کمال و علم به آنها است‌یعنی چون خدای متعال خیر و کمال را دوست می‌دارد و به جهات خیر و کمال (۱) موجودات نیز آگاه است آفریدگان را بگونه‌ای می‌آفریند که هرچه بیشتر دارای خیر و کمال باشند البته حب الهی بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به آفریدگانش تعلق می‌گیرد و همین رابطه اصالت و تبعیت در میان مخلوقات نیز برقرار است‌یعنی مخلوقی که جز نقص امکان و مخلوقیت هیچ نقصی ندارد و دارای همه کمالات امکانی به وصف وحدت و بساطت می‌باشد در درجه اول از محبوبیت و مطلوبیت و سایر مخلوقات به حسب درجات وجود و کمالاتشان در درجات بعدی قرار می‌گیرند تا برسد به مرتبه مادیات که میان کمالات وجودی آنها تزاحم پدید می‌آید از یک سوی استمرار موجوداتی که در مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدید آمدن موجودات بعدی مزاحمت پیدا می‌کند و از سوی دیگر تکامل یافتن بعضی متوقف بر دگرگونی و نابودی بعضی دیگر است چنانکه رشد و نمو حیوان و انسان بوسیله تغذیه از نباتات و نیز تغذیه برخی از حیوانات از برخی دیگر حاصل می‌شود و طبعا موجودات کاملتر از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهند بود . در اینجاست که حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد یعنی سلسله‌های علل و معلولات مادی بگونه‌ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره‌مند گردند و این همان است که در لسان فلاسفه به نظام احسن نامیده می‌شود چنانکه صفت اقتضاء کننده آن را عنایت می‌نامند . حکمای الهی احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می‌کنند یکی از راه لمی و اینکه حب الهی به کمال و خیر اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تزاحم موجودات جسمانی است به حد اقل برسد و با بیانی دیگر می‌توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد یا بخاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته یا آن را دوست نمی‌داشته یا قدرت بر ایجاد آن نداشته و یا از ایجاد آن بخل ورزیده است و هیچکدام از این فرضها در مورد خدای حکیم فیاض صحیح نیست پس ثابت می‌شود که عالم دارای بهترین نظام است . راه دوم دلیل انی و مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار و حکمتها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آنها منظور شده است و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتهای آفرینش آگاهی بیشتری می‌یابد . با توجه به حکمت الهی روشن می‌شود که چرا اراده الهی به امور معینی تعلق می‌گیرد و در نتیجه دایره مرادات محدودتر از دایره مقدورات الهی می‌باشد سؤالی که در پایان درس قبلی مطرح شد و پاسخ آن این است که تنها اموری که در کادر نظام احسن قرار می‌گیرند متعلق اراده الهی واقع می‌شوند این مطلب در درسهای آینده روشنتر خواهد شد و سخن کسانی که گفته‌اند که اراده الهی تنها به اموری تعلق می‌گیرد که دارای مصلحت باشد و مصلحت است که اراده الهی را محدود می‌کند باید به همین معنی تفسیر شود وگرنه مصلحت‌یک امر عینی و خارجی نیست که در اراده الهی اثر کند و آثار فعل نمی‌تواند در علت آن مؤثر باشد و نیز سخن کسانی که گفته‌اند حکمت الهی قدرت یا رحمت‌یا اراده او را مقید می‌سازد باید به همین صورت تفسیر شود وگرنه در ذات مقدس الهی تعدد قوی و تزاحم صفات معنی ندارد

خلاصه

۱- دیدن و شنیدن بعد از تجرید از لوازم مادی آنها دلالت بر آگاهی از دیدنیها و شنیدنیهای موجود دارند و از اینروی باید آنها را از صفات فعلیه بحساب آورد . ۲- تکلم عبارت است از بکار گرفتن لفظی که برای معنای خاصی وضع شده است در راه فهماندن معنای مقصود به مخاطب و بعد از تجرید از لوازم مادی می‌توان آن را به مطلق فهماندن معنای مقصود به مخاطب تفسیر کرد و از

اینروی باید آن را نیز از صفات فعلیه محسوب داشت . ۱- اراده به دو معنی بکار می‌رود یکی دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن . ۴- دوست داشتن یا تصمیم گرفتن نسبت به انجام کار اختیاری خویش اراده تکوینی و نسبت به کار اختیاری فاعل دیگری اراده تشریعی نامیده می‌شود اما اراده فرمان دادن یا وضع قانون اراده تشریع است نه اراده تشریعی و خود تشریع کاری تکوینی محسوب می‌شود . ۵- دوست داشتن چیزی یا کاری در نفوس متعلق به ماده کیفیتی نفسانی است اما معنای تجرید شده آن قابل اطلاق بر مجردات تام و خدای متعال نیز هست از اینروی اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن را می‌توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد . ۶- تصمیم گرفتن نفوس فعل یا کیفیتی انفعالی است و در هر حال مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می‌باشد اما می‌توان آن را بعد از تجرید بصورت صفت فعلی به مجردات تام هم نسبت داد از آن جهت که فعل در شرایط خاصی متعلق حب ایشان قرار می گیرد چنانکه در مورد خلق و رزق و سایر صفات فعلیه و حتی در مورد علم فعلی نیز چنین است . ۷- حکمت نیز از صفات فعلیه الهی است و منشا انتزاع آن از یک سوی حب و علم الهی و از سوی دیگر کمال و خیر مخلوقات است . ۸- محبوبیت‌خیر و کمال مخلوقات تابع محبوبیت ذات الهی برای خودش می‌باشد همچنین محبوبیت هر معلولی تابع محبوبیت علت ایجاد کننده آن است که در مرتبه عالیتری از وجود قرار دارد . ۹- موجودات مادی دارای تزاحمهای گوناگونی هستند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که سلسله‌های علل و معلولات مادی بگونه‌ای تحقق یابند که مجموعا دارای کمالات وجودی بیشتری باشند یعنی جهان دارای نظام احسن باشد . ۱۰- حکمای الهی نظام احسن را هم از راه دلیل لمی و هم از راه دلیل انی اثبات کرده‌اند و با بیان ساده‌ای می‌توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد لازمه‌اش جهل یا عجز یا عدم حب کمال و یا بخل اوست . ۱۱- علت اینکه اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی گیرد این است که آنها در کادر نظام احسن قرار نمی گیرند . ۱۲- محدود شدن اراده الهی بوسیله مصالح یا مقید شدن قدرت و رحمت او بوسیله حکمت نیز باید به همین معنی تفسیر شود

پی‌نوشت

۱- ر . ک : درس سی و نهم توضیحی پیرامون خیر و کمال داده شد .

درس شصت و هشتم

هدف آفرینش

شامل : مقدمه هدف و علت غائی یادآوری چند نکته هدفداری خدای متعال

مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه الهی و کلام مساله هدف آفرینش است که مورد بحثها و اختلاف نظرهایی واقع شده است از یک سوی بعضی از صاحب‌نظران هدف و علت غائی در افعال الهی را انکار کرده‌اند و از سوی دیگر کسانی هدف الهی را سود رساندن به مخلوقات شمرده‌اند و گروه سومی قائل به وحدت علت فاعلی و علت غائی در مجردات شده‌اند . بطور کلی در این زمینه سخنان بسیاری هست که نقل و نقد آنها به درازا می کشد از اینروی نخست مفهوم هدف و اصطلاحات فلسفی مشابه آن را بیان می کنیم و سپس به ذکر مقدماتی که برای توضیح مساله و رفع شبهات آن مفید است می‌پردازیم و سرانجام معنای صحیح هدفداری الهی را بیان خواهیم کرد

هدف و علت غائی

هـدف که در لغت بمعنـای نشـانه تیر است در محـاورات عرفی به نتیجه کـار اختیـاری گفته می‌شود که فاعـل مختار از آغاز در نظر می‌گیرد و کار را برای رسـیدن به آن انجام می‌دهـد به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد کار انجام نمی‌گیرد . نتیجه کار از آن جهت که منتهی الیه آن است غـایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصـد فاعل بوده است هـدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن موجب تعلق اراده فاعـل به انجـام کـار شـده است علت غـائی نامیـده می‌شود ولی آنچه در حقیقت مؤثر در انجـام کار می‌باشـد علم و حب به نـتیجه است نه وجـود خـارجی آن بلکه نـتیجه خـارجی معلـول کـار است و نه علت آن . واژه غـایت معمولا بمعنـای منتهی الیه حرکت بکار می‌رود و نسـبت بین موارد آن با موارد هـدف عموم و خصوص من وجه است زیرا از یک سوی در حرکـات طبیعی نمی‌توان هـدفی را برای فاعـل طبیعی آنهـا در نظر گرفت ولی مفهوم غایت بر منتهی الیه آن صادق است و از سوی دیگر در کارهای ایجادی که حرکتی در کار نیست هـدف و علت غائی صدق می‌کند اما غایت بمعنای منتهی الیه حرکت جا ندارد ولی گاهی غایت بمعنای علت غائی بکار می‌رود و در اینجاست که بایـد دقت کرد که بین دو معنای آن خلط نگردد و احکام یکی به دیگری نسـبت داده نشود . رابطه بین فاعل و فعل و نتیجه آن موضوع بحثهای فلسفی متعددی واقع شده است که بخشی از آنها را در درس سـی و نهم بیـان کردیم و اینـک به بیان برخی از مطالبی که ارتباط با موضوع بحث فعلی دارد و برای تبیین معنای صـحیح هدف الهی از آفرینش مفید است می‌پردازیم

یادآوری چند نکته

۱- کارهای اختیاری انسان معمولا به این صورت انجام می‌گیرد که نخست تصوری از کار و نتیجه آن پدیـد می‌آید و مقدمیت کار برای حصول نتیجه و فائده مترتب بر آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد سـپس شوق به خیر و کمال و فایده‌ای که مترتب بر کار می‌شود در نفس حاصل و در پرتو آن شوق به خود کار پدید می‌آید و در صورت فراهم بودن شرایط و نبودن موانع شخص تصمیم بر انجام کار می‌گیرد و در حقیقت عامل اصـلی و محرک واقعی برای انجام دادن کار شوق به فایـده آن است و از اینروی باید علت غائی را همـان شوق بحسـاب آورد و متعلق آن مجازا و بالعرض علت غائی نامیـده می‌شود . ولی نبایـد تصور کرد که این فراینـد در هر کار اختیـاری ضـرورت دارد به طوری که اگر فـاعلی فاقـد علم حصولی و شوق نفسانی بود کارش اختیاری نباشـد یا علت غائی نداشـته باشـد بلکه آنچه در هر کار اختیاری ضـرورت دارد مطلق علم و حب است‌خواه علم حضوری باشـد یا حصولی و خواه شوق زائد بر ذات باشـد یـا حبی که عین ذات است . بنابر این علت غائی در مجردات تام همان حب به ذات خودشان است که بالتبع به آثار ذات نیز تعلق می‌گیرد حبی که عین ذات فاعـل است . و از اینروی در چنین مواردی مصـداق علت فـاعلی و علت غائی ذات فاعل خواهد بود . ۲- چنـانکه اشـاره شـد مطلوبیت فعـل تـابع مطلوبیت‌خیر و کمـالی است که بر آن مترتب می‌شود و از اینروی مطلوبیت هـدف نسـبت به مطلوبیت فعـل از اصـالت برخوردار است و مطلوبیت فعـل فرعی و تبعی خواهـد بود . اما هـدفی که از انجام کاری در نظر گرفته می‌شود ممکن است‌خودش مقـدمه‌ای برای رسـیدن به هدف بالاتری باشد و مطلوبیت آن هم در شـعاع مطلوبیت چیز دیگری شکل بگیرد ولی سـرانجام هر فاعلی هدف نهائی و اصیلی خواهد داشت که اهداف متوسط و قریب و مقدمات و وسایل در پرتو آن مطلوبیت می‌یابنـد . به هر حـال مطلوبیت فعـل فرعی و تبعی است اما اصالت در اهـداف بسـتگی به نظر و نیت و انگیزه فاعل دارد به طوری که ممکن است هـدف معین برای یـک فاعل هـدف متوسط و برای فاعل دیگری هـدف نهائی و اصـیل باشـد . ۳- مطلوبیت اصـلی هدف و مطلوبیت فرعی فعل و وسـیله در نفوس بصورت شوق ظاهر می‌گردد و متعلق آن کمال مفقودی است که در اثر فعل تحقق می‌یابد اما در مجردات تام که همه کمالات ممکن الحصول برای آنها بالفعل موجود است‌خیر و کمال مفقودی متصور نیست که بوسـیله فعـل حاصـل شود و در واقع حب به کمال موجود است که بالتبع به آثار آن تعلق می‌گیرد و موجب افاضه آن آثار یعنی انجـام فعـل ایجـادی می‌شود پس مطلوبیت فعـل مجردات هم فرعی و تبعی است امـا تـابع کمال موجود است نه تابع مطلوبیت کمال

مفقود . ۳- کارهایی که انسان انجام می‌دهد ممکن است آثار متعددی داشته باشد که همه آنها مورد توجه او قرار نگیرند و یا انگیزه‌ای برای دست‌یافتن به آنها نداشته باشد و از اینروی معمولا کار را برای رسیدن به یکی از آثار و نتایج انجام می‌دهد هر چند ممکن است کاری را برای چند هدف هم عرض نیز انجام دهد . اما در مورد مجرد تام همه آثار خیری که بر کاری مترتب می‌شود مورد نظر و مطلوب اوست و هر چند مطلوبیت همه آنها تابع مطلوبیت کمال موجود در خود اوست ولی ممکن است در میان مطلوبهای بالتبع رابطه اصالت و تبعیت نسبی برقرار باشد مثلا هر چند وجود جهان و وجود انسان از آن جهت که پرتوی از کمال الهی هستند برای خدای متعال مطلوب بالتبع می‌باشند اما چون انسان از کمالات بیشتر و بالاتری برخوردار است و پیدایش جهان مقدمه‌ای برای پیدایش وی می‌باشد از اینروی می‌توان برای انسان مطلوبیت اصیلی نسبت به مطلوبیت جهان در نظر گرفت

هدفداری خدای متعال

با توجه به نکاتی که بیان شد روشن می‌شود که وجود علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد خواه کار ایجادی باشد یا اعدادی و خواه کار دفعی باشد یا تدریجی و خواه فاعلیت فاعل بالقصد باشد یا بالرضا یا بالعنایه یا بالتجلی . و علت غائی در حقیقت امری است در ذات فاعل نه نتیجه خارجی کار و اطلاق علت غائی بر نتیجه خارجی اطلاقی مجازی و بالعرض است بلحاظ اینکه محبت‌یا رضایت‌یا شوق فاعل به حصول آن تعلق می‌گیرد و غایت بودن نتیجه خارجی برای کارهای اعدادی و تدریجی بمعنای منتهی الیه حرکت ارتباطی با علت غائی ندارد و غایت بالذات حرکت غیر از علت غائی بالذات است دقت‌شود . بنابر این افعال الهی هم از آن جهت که اختیاری هستند دارای علت غائی می‌باشند و منزه بودن ساحت الهی از علوم حصولی و شوق نفسانی مستلزم نفی علت غائی از ذات او نیست چنانکه مستلزم نفی علم و حب از ذات مقدسش نمی‌باشد . به دیگر سخن نفی داعی و علت غائی زائد بر ذات از مجردات تام و فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بمعنای نفی مطلق هدف از ایشان و اختصاص دادن هدف به فاعلهای بالقصد نیست و همچنانکه عقل مفاهیمی را که از صفات کمالیه مخلوقات می‌گیرد با تجرید از محدودیتها و لوازم مادی و امکانی بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت می‌دهد همچنین حب به خیر و کمال را بعد از تجرید از جهات نقص و امکان برای ذات الهی اثبات می‌کند و آن را علت غائی برای افعالش می‌شمارد و چون همه صفات ذاتیه الهی عین ذات مقدسش می‌باشند این صفت هم که علت غائی آفرینش و منشا اراده فعلیه بشمار می‌رود عین ذات وی می‌باشد و در نتیجه علت فاعلی و علت غائی برای افعال الهی همان ذات مقدس او خواهد بود . و همانگونه که علم الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به مخلوقاتش که جلوه‌هایی از وجود او هستند با اختلاف مراتب و درجاتشان تعلق می‌گیرد حب الهی هم بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به خیر و کمال مخلوقاتش تعلق می‌گیرد و در میان خود آنها هم اصالت و تبعیت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت وجود دارد یعنی حب الهی به مخلوقات در درجه اول به کاملترین آنها که نخستین مخلوق است تعلق می‌گیرد و سپس به سایر مخلوقات الاکمل فالاکمل و حتی در میان مادیات و جسمانیات که تشکیک خاصی ندارند می‌توان وجود کاملتر را هدف برای آفرینش ناقصتر شمرد و بالعکس جمادات را مقدمه‌ای برای پیدایش نباتات و نباتات را مقدمه‌ای برای پیدایش حیوانات و همه را مقدمه‌ای برای پیدایش انسان به حساب آورد (خلق لکم ما فی الارض جمیعا)و سرانجام حب به انسان کامل را علت غائی برای آفرینش جهان مادی دانست و به این معنی می‌توان گفت که خدای متعال جهان مادی را برای تکامل موجودات جسمانی و رسیدن آنها به خیر و کمال واقعی خودشان آفریده است زیرا هر موجودی که دارای مراحل مختلفی از کمال و نقص است کاملترین مرحله آن اصالت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت‌خواهد داشت ولی لازمه آن این نیست که موجودات ناقصتر یا مراحل ناقصتر از وجود یک موجود هیچ مرتبه‌ای از مطلوبیت را نداشته باشند . و به همین منوال می‌توان اهدافی طولی برای آفرینش نوع انسان در نظر گرفت‌یعنی هدف نهائی رسیدن به آخرین مراتب کمال و قرب الهی و بهره‌مندی از عالیترین و پایدارترین فیض و رحمت و رضوان ابدی است و

هدف متوسط تحقق عبادت و اطاعت از خدای متعال است که وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقام عالی و هدف نهائی محسوب می‌شود و هدف قریب فراهم شدن زمینه‌های مادی و اجتماعی و تحقق شناختهای لازم برای انتخاب آزادانه راه راست زندگی و گسترش خداپرستی در جامعه است . از اینروی در قرآن کریم بعد از تاکید بر اینکه آفرینش جهان و انسان باطل و بیهوده نیست و دارای هدف حکیمانه می‌باشد (۱) از یک سوی هدف از آفرینش جهان را فراهم شدن زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان معرفی کرده است (۲) و از سوی دیگر هدف از آفرینش انسان را پرستش خدای متعال قلمداد نموده (۳) و سرانجام هدف نهائی را جوار رحمت الهی و بهره‌مندی از فوز و فلاح و سعادت ابدی دانسته است . (۴) با توجه به آنچه گفته شد می‌توان راه جمعی بین اقوال سه‌گانه یاد شده در نظر گرفت‌یعنی منظور کسانی که علت غائی را فقط ذات مقدس الهی دانسته‌اند این است که مطلوب ذاتی و بالاصاله برای خدای متعال چیزی جز ذات مقدسش که خیر مطلق و دارای کمالات بی‌نهایت است نمی‌باشد و منظور کسانی که علت غائی را از افعال الهی نفی کرده‌اند این است که داعی زائد بر ذات ندارد و فاعلیت وی از قبیل فاعلیت بالقصد نیست و منظور کسانی که علت غائی و هدف از آفرینش را سود رساندن به مخلوقات یا به کمال رسیدن آنها قلمداد کرده‌اند این است که خواسته‌اند هدف فرعی و تبعی را بیان کنند و حاصل آنکه برای هر یک از دو قول دیگر می‌توان تاویل صحیحی در نظر گرفت که منافاتی با قول مورد قبول نداشته باشد . نکته‌ای را که باید در پایان این درس خاطرنشان کنیم این است که در مباحث اراده و حکمت و هدف آفرینش تکیه بر جهت‌خیر و کمال مخلوقات بود و از این جهت‌سؤالی پدید می‌آید که شرور و نقایص آنها را چگونه باید توجیه کرد پاسخ این سؤال در آخرین درس از این بخش داده خواهد شد

خلاصه

۱- نتیجه کار اختیاری از آن جهت که منتهی الیه آن است غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن علت انجام کار شده است علت غائی نامیده می‌شود . ۲- نسبت بین موارد غایت بمعنای منتهی الیه حرکت با موارد هدف عموم و خصوص من وجه است ولی گاهی واژه غایت بجای علت غائی نیز بکار می‌رود . ۳- علت غائی که موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار خاصی می‌شود در افعال انسانی همان شوق به حصول نتیجه کار است ولی می‌توان مفهوم تجرید شده‌ای را در نظر گرفت که در مجردات تام نیز صادق باشد مانند مفهوم محبوبیت و مطلوبیت . ۴- مطلوبیت کاری که از نفوس متعلق به ماده سر می‌زند تابع مطلوبیت نتیجه‌ای است که بر آن مترتب می‌شود اما در افعال مجردات مطلوبیت فعل تابع محبوبیت کمالی است که در ذات ایشان وجود دارد و منشا صدور فعل می‌گردد و بهر حال مطلوبیت فعل فرعی و تبعی است . ۵- ممکن است‌یک فعل اختیاری چند هدف طولی داشته باشد و هدف نهائی و اصلی هر فاعلی همان است که بالاصاله مورد توجه و محبت و شوق او قرار گرفته است و مطلوبیت اهداف دیگر و همچنین مطلوبیت مقدمات و وسائل کار در شعاع هدف نهائی حاصل می‌شود . ۶- همچنین ممکن است‌یک فعل اختیاری چند هدف عرضی داشته باشد ولی معمولا انسان یکی از آثار مطلوب کار را مورد توجه قرار می‌دهد و یا به سایر آثار توجهی ندارد یا انگیزه‌ای برای دستیابی به آنها ندارد چنانکه ممکن است در اثر ضعف بینش و همت انگیزه رسیدن به اهداف نهائی نداشته باشد و آنچه برای فاعلهای بلند همت هدف متوسط است برای فاعل دیگری هدف نهائی باشد بخلاف مجردات تام که به همه اهداف طولی و عرضی توجه دارند و هر کدام از آنها بحسب مرتبه کمالشان مطلوبیتی خواهد داشت . ۷- علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد و حقیقت آن محبت‌یا شوقی است که در درون فاعل مختار وجود دارد و علت غائی نامیدن نتیجه کار به این لحاظ است که محبت و شوق فاعل به حصول آن تعلق می‌گیرد . ۸- افعال الهی نیز از این قاعده مستثنی نیست و هر چند ذات مقدس الهی از شوق نفسانی و داعی زائد بر ذات منزه است اما حب به کمال و خیر که بالاصاله بذات خودش و بالتبع به آثار وی تعلق می‌گیرد علت غائی برای همه افعال اوست و این صفت نیز مانند سایر صفات

دائیه عین ذات مقدسش می‌باشد . ۶- محبوبیت‌خیر و کمال همه مخلوقات در یک مرتبه نیست از طرفی هر معلولی در سایه علت فاعلی‌اش مطلوبیت می‌یابد و از طرف دیگر در میان معلولات هم عرض و متزاحم هر کدام دارای کمال بیشتری باشد از اصالت نسبی در مطلوبیت برخوردار خواهد بود . ۱۰- در موجودات مادی که دارای تکامل تدریجی هستند می‌توان مراحل نقص را مقدمه‌ای برای مرحله کمال آنها دانست و هدف از آفرینش آنها را در جهان مادی رسیدن به مرحله کمالشان قلمداد کرد همچنین هر موجود مادی که نسبت به موجود دیگری ناقصتر باشد و بتواند زمینه پیدایش یا رشد و تکامل آن را فراهم کند جنبه مقدمیتی نسبت به آن خواهد داشت چنانکه موجود کاملتر از نوعی اصالت نسبت به آن بر خوردار خواهد بود و بر این اساس می‌توان پیدایش نوع انسان را هدفی برای آفرینش جهان مادی و پیدایش انسان کامل را هدف آفرینش نوع انسان بحساب آورد چنانکه از آیات کریمه قرآن نیز استفاده می‌شود . ۱۱- قول کسانی که علت غائی از افعال الهی را نفی کرده‌اند مانند شیخ اشراق می‌توان به این صورت تاویل کرد که منظور ایشان نفی هدف ذاتی زائد بر ذات بوده است . ۱۲- نیز قول کسانی که هدف آفرینش را سود رساندن یا تکامل مخلوقات شمرده‌اند می‌توان حمل بر اهداف تبعی نمود

پی‌نوشت

۱- ر . ک : آل عمران ۱۹۱ ص ۲۷ انبیاء ۱۶ ۱۷ دخان ۳۸ ۳۹ جاثیه ۲۲ ابراهیم ۱۹ حجر ۸۵ نحل ۳ عنکبوت ۴۴ روم ۸ مؤمنون ۱۱۵ . ۲- ر ک هود ۷ ملک ۲ کهف ۷ . ۳- ر . ک : ذاریات ۵۶ یس ۶۱ . ۴- ر . ک : هود ۱۰۸ و ۱۱۹ جاثیه ۲۳ آل عمران ۱۵ توبه ۷۲ .

درس شصت و نهم

قضاء و قدر الهی

شامل : مقدمه مفهوم قضاء و قدر تبیین فلسفی قضاء و قدر مراتب فعل رابطه سرنوشت با اختیار انسان فایده این بحث

مقدمه

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته‌اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده‌ترین مسائل الهیات بشمار می‌رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیتهای اختیاریش تشکیل می‌دهد یعنی چگونه می‌توان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین رنوشت‌خودش پذیرفت . در این جا است که بعضی شمول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته‌اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده‌اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده‌اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده‌اند و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت‌خویش بر آمده‌اند و نظرهای گوناگونی را ابراز داشته‌اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است . از این روی ما در اینجا نخست توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضاء و قدر می‌دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطه سرنوشت با افعال اختیاری انسان می‌پردازیم و در پایان فایده این بحث و نکته تاکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد

مفهوم قضاء و قدر

واژه قضاء بمعنای گذراندن و به پایان رساندن و یکسره کردن و نیز بمعنای داوری کردن که نوعی یکسره کردن اعتباری است بکار می‌رود و واژه قدر و تقدیر بمعنای اندازه و اندازه‌گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن استعمال می‌شود و گاهی قضاء و قدر بصورت مترادفین بمعنای سرنوشت به کار می‌رود و گویا نکته استفاده از واژه نوشتن در ترجمه آنها این است که بر حسب تعالیم دینی قضاء و قدر موجودات در کتاب و لوحی نوشته شده است . با توجه به اختلاف معنای لغوی قضاء و قدر می‌توان مرتبه قدر را قبل از مرتبه قضاء دانست زیرا تا اندازه چیزی تعیین نشود نوبت به اتمام آن نمی‌رسد و این نکته‌ای است که در بسیاری از روایات شریفه به آن اشاره شده است

تبیین فلسفی قضاء و قدر

بعضی از بزرگان قضاء و قدر را بر رابطه علی و معلولی بین موجودات تطبیق کرده و قدر را عبارت از نسبت امکانی شیء با علل ناقصه و قضاء را نسبت ضروری معلول با علت تامه دانسته‌اند یعنی هر گاه معلولی با هر یک از اجزاء علت تامه یا با همه آنها به استثناء جزء اخیر سنجیده شود نسبت آن امکان بالقیاس و هر گاه با کل علت تامه سنجیده شود نسبت آن ضرورت بالقیاس خواهد بود که از اولی به قدر و از دومی به قضاء تعبیر می‌شود . این تطبیق هر چند فی حد نفسه قابل قبول است اما آنچه در این مساله می‌بایست بیشتر مورد توجه قرار گیرد ارتباط سلسله اسباب و مسببات با خدای متعال است زیرا اساسا تقدیر و قضاء از صفات فعلیه الهی است و به همین عنوان باید مورد بحث قرار گیرد . برای اینکه جایگاه این صفت در میان صفات الهی روشن شود بایستی نکاتی را پیرامون مراتبی که عقل برای تحقق فعل در نظر می‌گیرد مورد توجه و دقت قرار دهیم

مراتب فعل

هر گاه عقل ماهیتی را در نظر بگیرد که اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و بعبارت دیگر نسبت آن به وجود و عدم یکسان است‌حکم می‌کند که برای خروج از این حد تساوی نیازمند به موجود دیگری است که آن را علت می‌نامیم و این همان مطلبی است که حکماء گفته‌اند که ملاک احتیاج معلول به علت امکان ماهوی است و قبلا گفته شد که بر اساس اصاله الوجود باید فقر وجودی را بجای امکان ماهوی قرار داد . در صورتی که علت مرکب از چند چیز باشد باید همه اجزاء آن حاصل شود تا معلول تحقق یابد زیرا فرض تحقق معلول بدون یکی از اجزاء علت تامه بمعنای عدم تاثیر جزء مفقود است و این خلاف فرض جزئیت آن نسبت به علت تامه می‌باشد پس هنگامی که همه اجزاء علت تامه تحقق یافت وجود معلول از ناحیه علت وجوب بالغیر می‌یابد و در این جا است که علت معلول را ایجاد می‌کند و معلول بوجود می‌آید . این مراتب که همگی از تحلیل عقلی بدست می‌آید در لسان حکماء به این صورت بیان می‌شود الماهیه امکنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت و تاخر رتبی هر یک از این مفاهیم بوسیله فاء ترتیب مشخص می‌گردد . از سوی دیگر می‌دانیم که در فاعل بالقصد اراده فاعل جزء اخیر از علت تامه است‌یعنی با اینکه همه مقدمات کار فراهم باشد مادامی که فاعل اراده انجام آن را نکرده باشد کار انجام نمی‌گیرد و تحقق اراده منوط به تصورات و تصدیقات و حصول شوق اصلی به نتیجه کار و شوق فرعی به کار است پس در اینجا نیز می‌توان ترتبی را بین تصور و تصدیق و شوق به نتیجه و شوق به کار و سپس تصمیم بر انجام کار در نظر گرفت که تصور و تصدیق شامل در نظر گرفتن ویژگیها و حدود و مقدمات کار نیز می‌شود . این ترتب در مبادی اراده هر چند مخصوص فاعل بالقصد است اما با تجرید از جهات نقص می‌توان آن را بصورت ترتبی عقلی میان علم و حب اصلی به نتیجه و حب فرعی به کار در هر فاعل مختاری در نظر گرفت و نتیجه گیری کرد که هر فاعل مختاری علم به کار خودش و ویژگیهای آن دارد و نتیجه آن را دوست می‌دارد و از این روی آن را انجام می‌دهد . حال اگر کاری را در نظر بگیریم که می‌بایست بصورت تدریجی و با تسبیب اسباب و فراهم کردن مقدمات انجام بگیرد

در اینجا لازم است ارتباط کار با مقدمات و شرایط زمانی و مکانی در نظر گرفته شود و مقدمات بگونه‌ای تنظیم شود که کار با حدود و مشخصات معین انجام گیرد و نتیجه مطلوب بدهد . این بررسی و سنجش و اندازه‌گیری و تعیین حدود و مشخصات را می‌توان تقدیر کار نامید که در ظرف علم تقدیر علمی و در ظرف خارج تقدیر عینی نامیده می‌شود همچنین می‌توان مرحله نهائی را قضاء نامید که باز در ظرف علم قضاء علمی و در ظرف خارج قضاء عینی نامیده می‌شود . اینک با توجه به مقدمات مذکور این آیه شریفه را مورد دقت قرار می‌دهیم (و اذا قضی امرا فانما یقول له کن فیکون) (۱) در این آیه کریمه وجود هر مخلوقی که با جمله (فیکون) به آن اشاره شده مترتب بر امر(کن) از ناحیه آفریدگار متعال قرار داده شده که نظیر ترتب وجود بر ایجاد در سخنان حکماء الهی است همچنین ایجاد مترتب بر قضاء الهی دانسته شده که طبعا مقضی بودن نتیجه آن خواهد بود و این دو مفهوم قضاء کردن و مقضی شدن قابل انطباق بر ایجاب و وجوب در کلمات ایشان است و چون ایجاب متوقف بر تمامیت علت است و جزء اخیر از علت فعل اختیاری اراده فاعل می‌باشد می‌بایست مرتبه اراده را قبل از مرتبه قضاء بحساب آورد (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) (۲) . نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است همانگونه که در درسهای گذشته بیان شد فعل و صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزه از قیود زمانی و مکانی است ولی از جهت انتساب به مخلوقات مادی و تدریجی و زمانمند متصف به اینگونه حدود و قیود می‌شود پس منافاتی ندارد که ایجاد الهی دفعی و بدون زمان باشد اما وجود مخلوق تدریجی و زمانی باشد دقت‌شود . بدین ترتیب سلسله‌ای از صفات فعلیه بدست می‌آید که در راس آنها علم و سپس اراده و سپس قضاء و سپس ایجاد امضاء قرار دارد و می‌توان جایگاه اذن و مشیت را بین علم و اراده در نظر گرفت چنانکه می‌توان تقدیر را بین اراده و قضاء گنجانید همانگونه که در روایات شریفه وارد شده است و می‌افزاییم که تعیین اجل حد زمانی نیز جزء تقدیر محسوب می‌شود . اکنون با توجه به اینکه ایجاد حقیقی مخصوص خدای متعال است و وجود هر موجودی نهایتا مستند به او می‌باشد نتیجه می‌گیریم که همه چیز حتی افعال اختیاری انسانها مشمول تقدیر و قضای الهی خواهد بود و در این جا است که اشکال اصلی رخ می‌نماید یعنی چگونه می‌توان بین قضاء و قدر و بین اختیار انسان جمع کرد

رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

اشکال در کیفیت جمع بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسانی همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود پیش می‌آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم . حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می‌زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می‌باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچکدام هیچگونه استقلالی از خودشان ندارند . به بیان دیگر کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیر آن است پس اگر بصورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلف یافته است . خاستگاه اصلی اشکال این است که توهم می‌شود که اگر کاری متعلق قضاء و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتی که کار اختیاری صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمی‌یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهی قرار می‌گیرد . حاصل آنکه تقدیر و قضاء علمی دو مرتبه از علم فعلی است که یکی تقدیر علمی از انکشاف رابطه معلول با علل ناقصه‌اش انتزاع می‌شود و دیگری قضاء علمی از انکشاف رابطه معلول با علت تامه‌اش و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود مرتبه تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمی به لوح محفوظ نسبت داده می‌شود و

کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع می گردند . و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات بگونه‌ای که پدیده‌ها و آثار خاصی بر آنها مترتب گردد و طبعا بحسب قرب و بعد به هر پدیده‌ای متفاوت خواهد بود چنانکه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت مثلا تقدیر نوع انسان این است که از مبدا زمانی خاصی تا سر آمد معینی در کره زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معینی بوجود بیاید و همچنین تقدیر روزی و سایر شؤون زندگی و افعال اختیاریش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آنها . و اما قضای عینی عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی از راه تحقق علت تامه‌اش و از جمله رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه اراده فاعل قریب آنها و چون هیچ مخلوقی استقلالی در وجود و آثار وجودی ندارد طبعا ایجاب همه پدیده‌ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است . لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی می‌باشد . ضمنا روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده‌ها است قابل تغییر می‌باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بداء نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است (یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب) (۳) . و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییرپذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق

فایده این بحث

با توجه به تاکیدی که در تعالیم دینی در مورد اعتقاد به قضاء و قدر شده است این سؤال مطرح می‌شود که راز این تاکیدها چیست . پاسخ این است که اعتقاد به قضاء و قدر دو نوع فایده مهم علمی و عملی دارد اما فایده علمی آن بالا رفتن سطح معرفت انسان نسبت به تدبیر الهی و آمادگی برای درک توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود و توجه به حضور الهی در مقام تدبیر همه شؤون جهان و انسان است که تاثیر بسزائی در کمال نفس در بعد عقلانی دارد و اساسا هر قدر معرفت انسان نسبت به صفات و افعال الهی عمیقتر و استوارتر شود بر کمالات نفسانی او افزوده می گردد . و اما از نظر عملی دو فایده مهم بر این اعتقاد مترتب می‌شود یکی آنکه هنگامی که انسان دانست که همه حوادث جهان بر اساس قضاء و قدر و تدبیر حکیمانه الهی پدید می‌آید تحمل سختیها و دشواریهای زندگی برای او آسان می‌شود و در برابر مصائب و حوادث ناگوار خود را نمی‌بازد بلکه آمادگی خوبی برای کسب ملکات فاضله‌ای مانند صبر و شکر و توکل و رضا و تسلیم پیدا می کند . دوم آنکه به خوشیها و شادیهای زندگی نیز سرمست و مغرور نمی‌شود و مبتلی به شیفتگی و دلدادگی نسبت به لذایذ دنیا و غفلت از خدا نمی گردد (لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم و الله لا یحب کل مختال فخور) (۴) . با این همه باید توجه داشت که مساله قضاء و قدر بصورت نادرستی تفسیر نشود و بهانه‌ای برای تنبلی و راحت طلبی و سلب مسئولیت قرار نگیرد زیرا اینگونه برداشتهای غلط از معارف دینی نهایت آرزوی شیاطین انس و جن و موجب سقوط در خطرناکترین دره‌های شقاوت و بدبختی دنیا و آخرت است و شاید به همین سبب باشد که در بسیاری از روایات از ورود اشخاص کم استعداد در اینگونه مسائل منع شده است

خلاصه

۱- قضاء بمعنای گذراندن و به پایان رساندن و تقدیر بمعنای اندازه‌گیری است و از این روی مرتبه تقدیر قبل از مرتبه قضاء خواهد بود . ۲- تقدیر و قضاء از صفات فعلیه الهی است و برای تعیین جایگاه آنها باید مراتب فعل را مورد توجه قرار داد . ۳- عقل با توجه به تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم مفهوم امکان ذاتی را انتزاع می کند و آن را ملاک احتیاج به علت می‌شمارد تا آن را از حد

مساوی خارج و به حد وجوب و ضرورت برساند و انگاه آن را ایجاد کند تا بوجود بیاید اما ترتب این مفاهیم عقلی است به خارجی . ۴- اگر علت مرکب باشد در صورتی می‌تواند معلول را ایجاب کند که همه اجزایش تحقق یافته باشد و گرنه نسبت معلول به علل ناقصه نسبت امکانی امکان بالقیاس معلول نسبت به علل ناقصه خواهد بود . ۵- یکی از اجزاء علت تامه در مورد فعل قصدی اراده فاعل است که معلول بدون آن ضرورت نخواهد یافت . ۶- حصول اراده به نوبه خود منوط به تصور و تصدیق و شوق است که ترتب دیگری را باید در میان آنها در نظر گرفت . ۷- با تجرید این مفاهیم از جهات نقص می‌توان نتیجه گرفت که هر فاعل مختاری باید علم به کار و نتیجه آن و کیفیت ترتیب مقدمات بگونه‌ای که نتیجه بدهد و نیز محبت اصلی به نتیجه کار و محبت فرعی به کار داشته باشد . ۸- تعیین حدود و مشخصات کار و نیز تعیین مقدمات و شرایطی که برای انجام آن لازم است تقدیر و قطعیت‌یافتن آن قضاء نامیده می‌شود که هر کدام از آنها به علمی و عینی قابل تقسیم است . ۹- با توجه به اینکه همه موجودات امکانی مخلوق بی‌واسطه یا باواسطه خدای متعال هستند طبعا ایجاد همه آنها از طرف خدای متعال هم از نظر عقل مسبوق به مرتبه تقدیر و قضاء خواهد بود . ۱۰- تقدیر علمی الهی عبارت است از انکشاف رابطه امکانی مخلوق با مقدمات و علل ناقصه آن و قضاء علمی عبارت است از انکشاف رابطه ضروری مخلوق با علت تامه‌اش . ۱۱- تقدیر عینی الهی عبارت است از فراهم کردن مقدمات و علل ناقصه یک پدیده و قضای عینی عبارت است از رساندن پدیده به حد ضرورت و وجوب بالغیر . ۱۲- تقدیر عینی قابل تغییر است و تغییر تقدیرات همان است که بنام بداء نامیده می‌شود اما قضاء چون مربوط به مرحله ضرورت فعل است قابل تغییر نیست و بنا بر این آنچه در باره تغییر در قضا وارد شده حمل بر قضاء مساوی با تقدیر می‌شود . ۱۳- در لسان شرع تقدیر به لوح محو و اثبات و قضاء به لوح محفوظ نسبت داده شده و کسی که بتواند از این الواح آگاه گردد از علوم مربوط به آنها مطلع خواهد شد و چون علوم مکتوب در لوح محو و اثبات مربوط به روابط امکانی و حصول مشروط پدیده‌ها است قابل تغییر می‌باشد . ۱۴- قضاء و قدر مانند دیگر صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزه از قیود زمانی و مکانی است اما از نظر انتساب به مخلوقات مادی و متدرج الحصول متصف به این امور می‌گردد . ۱۵- اشکال اصلی در مورد قضاء و قدر الهی این است که اگر افعال اختیاری انسان هم مشمول آنها باشد جایی برای انتخاب و اختیار وی باقی نمی‌ماند . ۱۶- حل این اشکال به آن است که افعال انسان با وصف اختیاریت و با شرط صدور از اراده انسان مورد قضاء و قدر قرار می‌گیرد و این اوصاف و شرایط از جمله تقدیرات آنها است پس اگر بصورت جبری تحقق یابند خلاف قضاء و قدر الهی خواهد بود و در حقیقت تعلق اراده و قضا و قدر الهی به آنها در طول تعلق اراده انسان است و با آن مزاحمتی ندارد . ۱۷- فایده علمی اعتقاد به قضاء و قدر بالا رفتن سطح معرفت نسبت به تدبیر حکیمانه الهی و توحید افعالی است . ۱۸- فایده عملی این اعتقاد آسان شدن تحمل سختیها و مصائب و نیز جلوگیری از سرمستی و غرور از شادیها و کامیابیها است

پی‌نوشت

۱- سوره بقره آیه . ۱۱۷ ۲- سوره یس آیه ۸۲ . ۳- سوره رعد آیه ۳۹ . ۴- سوره حدید آیه ۲۳ .

درس هفتادم

خیر و شر در جهان

شامل : مقدمه مفهوم خیر و شر تحلیل فلسفی خیر و شر راز شرور جهان

مقدمه

در درسهای شصت و هفتم و شصت و هشتم به این مطلب اشاره شد که موجودات جهان از جهت کمال و خیری که دارند متعلق محبت و اراده الهی قرار می گیرند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که جهان با نظام احسن و با بیشترین خیرات و کمالات بوجود بیاید با توجه به این مطلب چنین سؤالی مطرح می‌شود که منشا شرور و جهات نقص در جهان چیست و آیا بهتر این نبود که جهان خالی از شرور و نقایص باشد چه شروری که در اثر عوامل طبیعی پدید می‌آید مانند زلزله‌ها و سیلها و امراض و آفات و چه شروری که بوسیله انسانهای تبهکار بوجود می‌آید مانند انواع ظلم و جنایات . و از همین جا است که بعضی از مذاهب شرک آمیز قائل به دو مبدا برای جهان شده‌اند یکی مبدا خیرات و دیگری مبدا شرور و نیز گروهی وجود شرور را نشانه عدم تدبیر حکیمانه برای جهان پنداشته‌اند و در دره کفر و الحاد فرو غلطیده‌اند و به همین دلیل است که حکمای الهی عنایت‌خاصی به مساله خیر و شر مبذول داشته‌اند و شرور را به جهات عدمی بر گردانده‌اند . برای حل این مساله لازم است نخست توضیحی پیرامون مفهوم عرفی خیر و شر بدهیم و سپس به تحلیل فلسفی آنها بپردازیم

مفهوم خیر و شر

برای دریافتن معنای خیر و شر در محاورات عرفی می‌توان از دقت در ویژگیهای مشترک میان مصادیق واضح آنها سود جست مثلا سلامتی و علم و امنیت از مصادیق واضح خیر و بیماری و جهل و ناامنی از مصادیق واضح شر بشمار می‌رود بدون شک آنچه موجب این می‌شود که انسان چیزی را برای خودش خیر یا شر بداند مطلوبیت و عدم مطلوبیت است‌یعنی هر چه را موافق خواسته‌های فطری خودش یافت آن را خیر و هر چه را مخالف با خواسته‌های فطریش یافت آن را شر می‌نامد به دیگر سخن برای انتزاع مفهوم خیر و شر در وهله اول مقایسه‌ای بین غبت‌خودش با اشیاء انجام می‌دهد و هر جا رابطه مثبت وجود داشت آن شیء را خیر و هر جا رابطه منفی بود آن شیء را شر بحساب می‌آورد . در وهله دوم ویژگی انسان از یک طرف اضافه و مقایسه حذف می‌شود و رابطه بین هر موجودی ذی شعور و صاحب میل و رغبتی با اشیاء دیگر لحاظ می گردد و بدین ترتیب خیر مساوی با مطلوب برای هر موجود ذی شعور و شر مساوی با نامطلوب برای هر موجود ذی شعوری خواهد بود . در اینجا اشکالی پیش می‌آید و آن این است که گاهی چیزی برای یک نوع از موجودات ذی شعور مطلوب و برای نوع دیگری نامطلوب است چنین چیزی را باید خیر بدانیم یا شر . ولی این اشکال جواب ساده‌ای دارد و آن این است که شیء مفروض برای اولی خیر و برای دومی شر است این تعدد حیثیت در مورد دو فرد از یک نوع و حتی در مورد دو قوه از یک فرد نیز صادق است مثلا ممکن است غذائی برای یک فرد مطلوب و برای دیگری نامطلوب باشد یا نسبت به یکی از قوای بدن خیر و نسبت به دیگری شر باشد . در وهله سوم ویژگی شعور هم از طرف اضافه و مقایسه حذف می‌شود و مثلا- سر سبزی و خرمی و بارداری خیر درخت و پژمردگی و خشکیدگی و بی‌باری شر آن محسوب می‌شود در این جا است که بعضی گمان کرده‌اند که چنین تعمیمی در مفهوم خیر و شر برخاسته از نوعی انسان‌انگاری طبیعت انتروپومورفیزم است و بعضی دیگر پنداشته‌اند که ملاک آن نفع و ضرر اشیاء برای انسان است‌یعنی میوه‌داری درخت در واقع برای انسان خیر است نه برای درخت ولی از نظر ما این تعمیم نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد . استعمال خیر و شر در محاورات عرفی منحصر به ذوات و اعیان نمی‌شود بلکه در مورد افعال هم جریان می‌یابد و بعضی از کارها خیر و بعضی دیگر شر تلقی می گردد و بدین ترتیب مفهوم خیر و شر و خوب و بد در زمینه اخلاق و ارزشها مطرح می‌شود و در این جا است که معرکه آرائی بین فلاسفه اخلاق در تبیین مفاهیم ارزشی و تعیین ملاک خیر و شر اخلاقی بر پا می گردد و ما در درس بیستم در حد گنجایش این کتاب در این باره بحث کرده‌ایم و تفصیل مطلب را باید از فلسفه اخلاق جستجو کرد

تحلیل فلسفی خیر و شر

برای اینکه تحلیل دقیقی در باره خیر و شر ارائه داده فلسفی داشته باشیم باید به چند نکته توجه کنیم . ۱- اموری که متصف به خیر و شر می‌شوند از یک نظر قابل تقسیم به دو دسته هستند یک دسته اموری که خیریت و شریت آنها قابل تعلیل به چیز دیگری نیست مانند خیر بودن حیات و شر بودن فناء و دسته دیگر اموری که خیریت و شریت آنها معلول امور دیگری است مانند خیر بودن آنچه در ادامه حیات مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فناء می‌گردد . در واقع خیریت افعال هم از قبیل دسته دوم است زیرا مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایات و نتایج آنها است و اگر غایات آنها هم وسیله‌ای برای تحقق اهداف بالاتری باشند نسبت به اهداف نهائی حکم فعل را نسبت به نتیجه خواهند داشت . ۲- همه میلها و رغبتهای فطری شاخه‌ها و فروعی از حب ذات هستند و هر موجود ذی شعوری چون خودش را دوست می‌دارد بقاء خودش و کمالات خودش را دوست می‌دارد و از این جهت میل به چیزهایی پیدا می‌کند که در ادامه حیات یا در تکاملش مؤثر هستند و به دیگر سخن نیازی از نیازهای بدنی یا روانی او را تامین می‌کنند و در حقیقت این میلها و رغبتها وسایلی هستند که دست آفرینش در نهاد هر موجود ذی شعوری قرار داده است تا او را بسوی چیزهایی که مورد نیازش هست‌سوق دهند . بنا بر این مطلوب بالاصاله خود ذات و بدنبال آن بقاء ذات و کمالات ذات است و مطلوبیت اشیاء دیگر به جهت تاثیری است که در تامین این مطلوبهای اصیل دارند و همچنین منفور بالذات فناء و نقص وجود خودش می‌باشد و منفوریت اشیاء دیگر به جهت تاثیری است که در منفور بالذات دارند . بدین ترتیب وجه روشنی برای تعمیم خیر و شر به کمال و نقص و سپس به وجود و عدم بدست می‌آید یعنی با قرار دادن مصداق مطلوب و نامطلوب کمال و نقص وجود بجای این عنوانها در یک طرف اضافه و حذف ویژگی شعور و میل از طرف دیگر تعمیم به کمال و نقص حاصل می‌شود سپس با توجه به اینکه مطلوبیت کمال وجود تابع مطلوبیت اصل وجود است و کمال شیء هم چیزی جز مرتبه‌ای از وجود آن نیست نتیجه گرفته می‌شود که اصیلترین خیر برای هر موجودی وجود آن و اصیلترین شر برای هر موجودی عدم آن خواهد بود . این تعمیم اگر با نظر عرف هم موافق نباشد از نظر فلسفی صحیح بلکه لازم است زیرا فلسفه از حقایق نفس الامری بحث می‌کند صرف نظر از اینکه مورد میل و رغبت کسی باشد یا نباشد . ۳- هر گاه به کمال رسیدن موجودی متوقف بر شرط عدمی عدم مانع باشد می‌توان آن امر عدمی را به یک معنی از اجزاء علت تامه برای حصول کمال مفروض شمرد و از این جهت آن را خیری برای چنین موجودی محسوب داشت و بر عکس هر گاه نقض موجودی معلول مزاحمت موجود دیگری باشد می‌توان موجود مزاحم را شری برای آن تلقی کرد ولی از نظر دقیق فلسفی اتصاف امر عدمی به خیر و همچنین اتصاف امر وجودی به شر بالعرض است زیرا امر عدمی از آن جهت که کمال موجود دیگری بنوعی استناد به آن پیدا کرده متصف به خیر شده است و همچنین امر وجودی از این نظر که نقص موجود دیگری به آن استناد یافته متصف به شر شده است پس خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی است مثلا سلامتی خیر بالذات و نبودن میکروب بیماری‌زا خیر بالعرض است و ضعف و بیماری شر بالذات و سموم و میکروبها شر بالعرض می‌باشد . ۴- در موجوداتی که دارای ابعاد و شؤون مختلف یا اجزاء و قوای متعدد هستند ممکن است تزاحمی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آنها پدید بیاید البته تزاحم فقط در مورد مادیات قابل فرض است در این صورت کمال هر جزء یا هر قوه‌ای نسبت به خودش خیر است و از آن جهت که با کمال قوه دیگری مزاحم می‌شود برای این قوه شر خواهد بود و برآیند کمالات و نقایص اجزاء و قوی خیر یا شر برای خود آن موجود بشمار می‌رود این بیان در باره مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات متزاحمی هست نیز جاری می‌شود یعنی خیر بودن کل جهان به اینست که مجموعا واجد کمالات بیشتر و بالاتری باشد هر چند بعضی از موجودات به کمال مورد نیازشان نائل نشوند و همچنین شر بودن آن به غلبه کمی یا کیفی جهات نقص و فقدان است . با توجه به نکات فوق می‌توان نتیجه گرفت که اولا خیر و شر از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و همانگونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن علیت‌یا معلولیت باشد هیچ موجود عینی هم یافت نمی‌شود که ماهیت آن خیریت‌یا شریت باشد . ثانیا همانگونه که علیت و معلولیت و سایر مفاهیم فلسفی قابل جعل و ایجاد نیستند بلکه عناوینی هستند که عقل از

دید ذاهای معینی از وجودهای خاصی انتزاع می کند حیریت و سریت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشا انتزاع آنها را باید در عالم خارج جستجو کرد و نه ما بازاء عینی آنها را . ثالثا وجود هیچ چیزی برای خودش شر نیست و همچنین بقاء و کمال هر موجودی برای خودش خیر است و شر بودن موجودی برای موجود دیگر هم بالعرض است پس هیچ موجودی نه از نظر ماهیت‌شر است و نه می‌توان آن را منشا انتزاع ذاتی برای مفهوم شر دانست . پس آنچه ذاتا منشا انتزاع شر بشمار می‌رود جهت نقصی است که در موجودی لحاظ می‌شود که شانیت کمال مقابل آن را داشته باشد و به دیگر سخن شر بالذات عدم ملکه خیر است مانند کری و کوری و بیماری و نادانی و ناتوانی در برابر شنوایی و بینایی و سلامتی و دانایی و توانایی بنابر این ناقص بودن هر یک از مجردات تام نسبت به مجرد بالاتر یا فاقد بودن هر یک از مجردات هم عرض نسبت به کمالات دیگران را نمی‌توان شری برای آن بحساب آورد زیرا شانیت واجد شد آن کمال را ندارد . حاصل آنکه : هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتا متصف به شر شود و از این روی شر نیاز به مبدا و آفریننده‌ای نخواهد داشت زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد و این پاسخ نخستین سؤالی است که در مقدمه درس مطرح شد

راز شرور جهان

سؤال دیگر این است که چرا جهان بگونه‌ای آفریده شده که دارای این همه شرور و نقایص باشد این سؤال حتی بعد از پذیرفتن اینکه منشا انتزاع شر عدم است نیز مطرح می‌شود زیرا می‌توان گفت چرا جهان بصورتی آفریده نشده که جای این اعدام را وجودات گرفته باشند . پاسخ به این سؤال از دقت در ویژگیهای ذاتی جهان طبیعت بدست می‌آید توضیح آنکه تاثیر و تاثر موجودات مادی در یکدیگر و تغییر و تحول و تضاد و تزاحم از ویژگیهای ذاتی جهان مادی است بگونه‌ای که اگر این ویژگیها نمی‌بود چیزی بنام جهان مادی وجود نمی‌داشت به دیگر سخن نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی می‌باشد پس یا باید جهان مادی با همین نظام بوجود بیاید و یا اصلا بوجود نیاید اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست زیرا خیرات آن بمراتب بیش از شرور بالعرضش می‌باشد بلکه تنها کمالات وجودی انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد . از یک سوی پدید آمدن پدیده‌های نوین در گرو نابود شدن پدیده‌های پیشین است و همچنین بقاء موجودات زنده بوسیله ارتزاق از نباتات و حیوانات دیگر تامین می‌شود و از سوی دیگر کمالات نفسانی انسانها در سایه تحمل سختیها و ناگواریها حاصل می گردد و نیز وجود بلاها و مصیبتها مایه بیداری از غفلتها و پی بردن به ماهیت این جهان و عبرت گرفتن از حوادث می‌شود . اندیشیدن در باره تدبیر نوع انسان کافی است که به حکیمانه بودن این نظام پی ببریم بلکه اندیشیدن پیرامون یکی از شؤون تدبیر وی یعنی موت و حیاتش نیز کفایت می کند زیرا اگر قانون مرگ و میر بر انسانها حاکم نبود علاوه بر اینکه به سعادتهای اخروی نائل نمی‌شدند و نیز از مشاهده مرگ دیگران عبرت نمی گرفتند اساسا آسایش دنیوی هم به هیچ وجه برای آنان میسر نمی گشت مثلا اگر همه انسانهای پیشین امروز زنده بودند پهنه زمین برای مسکن آنان هم کفایت نمی کرد چه رسد به تامین مواد غذائی و سایر لوازم زندگیشان پس برای تحقق چنین خیراتی چنان شروری ضرورت دارد . حاصل آنکه اولا- شرور و نقایص این جهان لازمه لا ینفک نظام علی و معلولی آن است و یثیت‌شریت آنها که بازگشت به جهات عدمی می کند ذاتا متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی گیرد و تنها آنها را می‌توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضاء و قدر قلمداد کرد . ثانیا خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شر قلیل خلاف حکمت و نقض غرض است . ثالثا همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فوائد زیادی دارد که به بعضی از آنها اشاره شد و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می گردد . پروردگارا بر دانش و بینش و ایمان و محبت ما نسبت به خودت و دوستانت بیفزای و ما را از پیروان راستین آخرین برگزیدگانت و اهل بیت پاکش قرار بده و ما

را مسئول عنایات ولی اعظم حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه الشریف بحردان و توفیق سحر نعمتها و انجام بهترین کارهایی که می‌پسندی با اخلاص کامل عطا فرمای و درود بی پایان خودت را بر محمد و آل محمد همی فرست درودی که برکاتش شامل دیگر آفریدگانت گردد

خلاصه

۱- انسان در وهله اول مفهوم خیر و شر را از رابطه مثبت و منفی بین رغبتهای خودش و متعلقات آنها انتزاع می‌کند . ۲- در وهله دوم این رابطه را به هر موجود ذی شعوری با مطلوبها و نامطلوبهایش گسترش می‌دهد . ۳- در وهله سوم ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه حذف می‌کند و مثلا میوه‌داری را خیر درخت تلقی می‌نماید . ۴- این تعمیم اخیر به گمان بعضی ناشی از نسبت دادن صفات انسانی مانند میل و رغبت به سایر موجودات است و به گمان بعضی دیگر به لحاظ مطلوب بودن و نبودن اشیاء برای خود انسان است ولی از نظر ما نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد در شماره ۷ . ۵- خیر و شر در مورد افعال اختیاری هم بکار می‌رود که مربوط به فلسفه اخلاق است . ۶- خیر و شر به دو قسم بی‌واسطه و باواسطه تقسیم می‌شود مثلا حیات خیر بی‌واسطه و اسباب ادامه حیات خیر باواسطه بشمار می‌رود . ۷- میلها و رغبتها شاخه‌هایی از حب ذات و وسایلی برای تامین بقاء و کمال ذات هستند و از این روی می‌توان مطلوب و نامطلوب اصیل را کمال و نقص دانست و آن را به هر کمال و نقصی تعمیم داد . ۸- این تحلیل و تعمیم از نظر فلسفی ضرورت دارد زیرا حیثیت مطلوب و نامطلوب که نسبت به انواع و افراد موجودات فرق می‌کند موضوع بحث فلسفی نیست . ۹- گاهی یک امر عدمی بواسطه اینکه جزئی از علت تامه برای پیدایش خیری محسوب می‌شود متصف به خیریت می‌گردد نیز گاهی یک امر وجودی بسبب اینکه مزاحم و مانع از خیر دیگری می‌شود متصف به شریت می‌گردد اما این اتصافات بالعرض است و خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی می‌باشد . ۱۰- ممکن است چیزی برای قوه‌ای خیر و برای قوه دیگری شر باشد و در این صورت برآیند خیرات و شرور قوی خیر یا شر آن موجود خواهد بود این جمع‌بندی در مورد کل عالم نیز جاری است . ۱۱- خیر و شر از معقولات ثانیه فلسفی است و جعل و ایجاد به آنها تعلق نمی‌گیرد و در حقیقت منشا انتزاع خیر که همان وجود است متعلق جعل و ایجاد می‌باشد . ۱۲- وجود و بقاء و کمال هیچ موجودی برای خودش شر نیست و شر بودن موجودی برای موجود دیگر هم از یک سوی نسبی و از سوی دیگر بالعرض است پس نه ماهیت و نه وجود هیچ موجودی ذاتا متصف به شر نمی‌گردد . ۱۳- شر عدم ملکه خیر است و از حیثیت نقص موجودی که شانیت واجد شدن کمال مقابل آن را دارد انتزاع می‌شود . ۱۴- با توجه به عدمی بودن شر روشن می‌شود که شرور نیازی به آفریننده ندارند . ۱۵- دگرگونی و تزاحم از ویژگیهای ذاتی موجودات مادی و لازمه نظام علیت‌خاصی است که بر آنها حکمفرما می‌باشد و از این روی شرور نسبی و بالعرض قابل انفکاک از جهان مادی نیستند . ۱۶- برای اینکه شری بوجود نیاید بایستی جهان ماده خلق نشود ولی خلق نکردن آن موجب تفویت‌خیرات و کمالاتی است که قابل تحقق در آن می‌باشد . ۱۷- خیرات جهان مادی بمراتب بیش از شرور آنست و تنها کمالات انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد . ۱۸- ترک ایجاد جهان مادی از یک سوی خلاف فیاضیت مطلقه الهی و از سوی دیگر خلاف حکمت الهی است زیرا ترک خیر کثیر برای اجتناب از شر قلیل نقض غرض و خلاف حکمت است . ۱۹- شرور نسبی و بالعرض به لحاظ شریت و نقص و جهات عدمی مورد تعلق اراده الهی قرار نمی‌گیرند بلکه جهات خیر و کمال آنها است که متعلق اراده الهی واقع می‌شود . ۲۰- افزون بر این وجود نقایص و شرور فواید فراوانی دارد که از جمله آنها فراهم شدن زمینه تکامل برای انسانها از راه تحمل سختیها و بلاها و از راه پند گرفتن از حوادث است

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم جاهِدوا بِاَموالِکم و انفسِکم فی سبیلِ اللهِ دِیکم خیرٌ لکم إن کنتم تعلمون (سوره توبه آیه ۴۱) با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹ بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند. مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است. اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید. از جمله فعالیتهای گسترده مرکز : الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و... د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴) ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و... ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ... ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله. شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-

۱۰۲۵-۱۶۷۱و شماره حساب شبا . IR۶۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۶-۵۱به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید». التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟». [سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد». مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

www.taq.ir