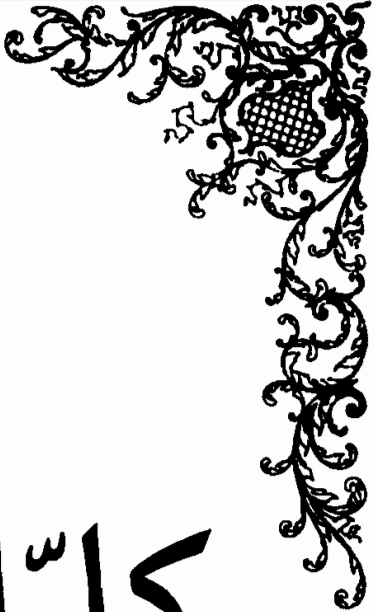


کلیات فلسفہ



دکتر علی شبروانی



کلیّات فلسفه

تألیف
علی شیروانی





نام	◆	کلیات فلسفه
نویسندگان	◆	علی شیروانی
ناشر	◆	نصایح - قم تلفن: ۷۷۴۴۴۳۹ تلفاکس ۷۷۴۶۲۹۱
تیراژ	◆	۳۰۰۰ جلد
چاپ	◆	چاپخانه افق
صفحه	◆	۳۹۶
قطع	◆	وزیری
تاریخ چاپ	◆	بهار ۱۳۸۰
نوبت چاپ	◆	اول
قیمت	◆	۱۳۵۰۰ ریال

حقوق مادی این اثر برای مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران محفوظ است.

شابک ۹۶۴-۶۳۷۷-۱۶-۵

فهرست

۴۲	 معرفت شناسی	۱۳	● بخش اول : مباحث مقدماتی
۴۳	 امکان شناخت	۱۵	۱- نگاهی کلی به مکتبهای فلسفی
۴۴	 بررسی ادعای شک‌گرایان	۱۵	فلسفه اشراق و فلسفه مشاء
۴۴	 استدلال شک‌گرایان	۱۶	نادرستی استناد فلسفه اشراقی به افلاطون
۴۵	 نقد و بررسی	۱۷	روشهای فکری اسلامی
۴۹	 ۲- انواع معرفت	۲۱	حکمت متعالیه
۴۹	 انواع علم: الف. علم حصولی	۲۵	۲- تعریف، موضوع و غایت فلسفه
۵۰	 ب. علم حضوری	۲۵	مقدمه
۵۱	 انواع علم حصولی	۲۷	تعریف فلسفه
۵۱	 انواع تصور	۲۸	موضوع فلسفه
۵۱	 انواع تصور جزئی	۳۰	غایت فلسفه
۵۲	 تصور کلی	۳۳	۳- ضرورت فلسفه
۵۳	 دیدگاهها درباره مفهوم کلی	۳۳	انسان مدرن و پوچ‌انگاری
۵۴	 نقد و ارزیابی	۳۴	ضرورت فلسفه
۵۵	 رأی مختار درباره مفهوم کلی	۳۵	پاسخ به چند شبهه
۵۶	 انواع مفاهیم کلی		
۶۰	 ۳- مبادی معرفت	۳۹	● بخش دوم : معرفت شناسی
۶۰	 (۱) فلاسفه حس‌گرا	۴۱	۱- امکان شناخت
۶۱	 (۲) فلاسفه عقل‌گرا	۴۱	درآمد

نقد و ارزیابی ۶۲	دفع یک شبهه ۱۰۲
نظریه فلاسفه مسلمان ۶۲	دلیل طرفداران اصالت ماهیت ۱۰۲
۴- مطابقت ۷۱	نقد و بررسی ۱۰۴
مطابقت قضایا با واقع ۷۱	۴- وحدت تشکیکی حقیقت وجود (۱) .. ۱۰۷
راه اول ۷۲	مقدمه ۱۰۷
راه دوم ۷۳	۱- نظریه وحدت وجود و موجود ۱۰۷
مطابقت ذهن با عالم جسمانی ۷۴	۲- نظریه وحدت وجود و کثرت موجود ... ۱۰۸
	۳- نظریه کثرت وجود و موجود ۱۰۹
	۴- نظریه وحدت در عین کثرت ۱۰۹
● بخش سوم: هستی شناسی ۷۹	انواع امتیاز ۱۱۰
۱- بدهات وجود در تصور و تصدیق ۸۱	اختلاف تشکیکی ۱۱۱
مقدمه ۸۱	نگاهی دوباره بر نظریه سوم و چهارم ۱۱۲
بدهات مفهوم وجود ۸۱	کثرت طولی و عرضی نور حسی ۱۱۳
مفهوم وجود تعریف حقیقی ندارد ۸۲	کثرت طولی و عرضی وجود ۱۱۴
وجود نیاز به اثبات ندارد ۸۴	۵- وحدت تشکیکی حقیقت وجود (۲) . ۱۱۷
۲- اشتراک معنوی مفهوم وجود و زیادت آن	مقدمه ۱۱۷
بر ماهیت ۸۸	کثرت یک امر حقیقی است ۱۱۷
الف - اشتراک معنوی مفهوم وجود ۸۸	اختلاف وجودهای متکثر به تمام ذات است ۱۱۸
منشأ خطای طرفداران اشتراک لفظی وجود .. ۸۹	نقد دلیل حکیمان مشاء ۱۱۹
مفهوم وجود، مشترک معنوی است ۸۹	اثبات وحدت تشکیکی حقیقت وجود ۱۱۹
ب - زیادت وجود بر ماهیت ۹۱	چرا نمی توان مفهوم واحد را از مصادیق کثیر بما
زیادت وجود بر ماهیت در خارج ۹۲	هو کثیر انتزاع نمود؟ ۱۲۱
زیادت وجود بر ماهیت در ذهن ۹۲	حاصل سخن ۱۲۳
دلیل اول بر زیادت وجود ۹۳	۶- احکام عدم ۱۲۷
دلیل دوم ۹۳	۱- در عدم تمایز نیست ۱۲۷
۳- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ۹۶	دفع یک توهم ۱۲۸
تاریخچه اصالت وجود ۹۶	۲- در عدم علیت نیست ۱۲۹
مقصود از وجود در این بحث ۹۷	۳- از معدوم مطلق خبر داده نمی شود ۱۳۰
توضیحی درباره ماهیت ۹۷	۴- اعاده معدوم بعینه محال است ۱۳۱
معنای اصالت و اعتباریت ۹۸	اعاده معدوم یعنی چه؟ ۱۳۱
احتمالات مسأله ۹۹	تبیین امتناع اعاده معدوم ۱۳۲
اثبات اصالت وجود ۱۰۰	

۱۳۳	رابطه معاد با مسأله اعاده معدوم
۱۳۶	۷- وجود ذهنی (۱)
۱۳۶	مقدمه
۱۳۷	دیدگاه حکما در وجود ذهنی
۱۳۷	تحلیل نظریه حکما
۱۳۹	نظریه اشباح
۱۳۹	نقد نظریه اشباح
۱۴۱	نظریه اضافه
۱۴۱	نقد نظریه اضافه
۱۴۳	۸- وجود ذهنی (۲)
۱۴۳	بررسی ادله وجود ذهنی
۱۴۴	دلیل اول برای اثبات وجود ذهنی
۱۴۵	دلیل دوم
۱۴۶	اشکال اول
۱۴۷	اشکال دوم
۱۴۸	پاسخ اشکال اول و دوم
۱۵۱	۹- وجود بنفسه، لنفسه، لغيره و فی غیره
۱۵۱	الف - وجود مستقل و وجود رابط
۱۵۲	مفهوم مستقل وجود و مفهوم ربطی وجود
۱۵۲	فرق میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی
۱۵۳	تفاوت میان مفهوم مستقل وجود و مفهوم ربطی وجود
۱۵۴	آیا وجود رابط در خارج تحقق دارد؟
۱۵۴	اثبات تحقق خارجی «وجود رابط»
۱۵۶	احکام وجود رابط
۱۵۷	امکان لحاظ استقلالی وجود رابط
۱۵۸	ب - وجود بنفسه و لغيره
۱۵۹	ج - وجود بنفسه و بغيره
۱۶۲	۱۰- مواد سه گانه
۱۶۲	وجوب، امکان و امتناع
۱۶۳	مواد سه گانه بی نیاز از تعریف اند
۱۶۳	اقسام مواد سه گانه
۱۶۳	مابالذات
۱۶۴	مابالغیر
۱۶۴	مابالقیاس
۱۶۵	موارد وجوب بالذات، بالغیر و بالقیاس
۱۶۶	موارد امتناع بالذات، بالغیر و بالقیاس
۱۶۷	موارد امکان بالذات و بالقیاس
۱۶۸	تحقق امکان بالغیر محال است
۱۷۲	۱۱- وجوب
۱۷۲	واجب تعالی ماهیت ندارد
۱۷۵	منشأ انتزاع وجوب ذاتی
۱۷۵	واجب بالذات از همه جهات واجب الوجود است
۱۷۶	شیء تا واجب نگردد، موجود نمی شود
۱۷۸	بطلان نظریه اولویت
۱۷۸	ضرورت به شرط محمول
۱۷۹	فرق میان ضرورت به شرط محمول در اصطلاح منطق و فلسفه
۱۸۲	۱۲- امکان
۱۸۲	معانی امکان
۱۸۲	۱- امکان خاص یا خاصی
۱۸۳	۲- امکان عام یا عامی
۱۸۴	۳- امکان اخص
۱۸۵	۴- امکان استقبالی
۱۸۶	۵- امکان وقوعی
۱۸۷	۶- امکان استعدادی
۱۸۸	امکان، یک اعتبار عقلی است
۱۸۹	امکان، لازمه ماهیت است
۱۹۲	۱۳- رابطه امکان با علیت
۱۹۲	قانون علیت
۱۹۳	ملاک نیاز به علت

مقوله وضع (= نهاد) ۲۴۱	دلیل حکما بر مدعای خود ۱۹۳
مقوله جده (= داشت) ۲۴۲	نیازمندی ممکن به علت در بقا ۱۹۶
۱۸- اعراض (۲) ۲۴۵	ادله حکما بر نیاز ممکن به علت در بقا ۱۹۷
مقوله اضافه ۲۴۵	پاسخ به استدلال متکلمان ۱۹۸
مقوله فعل (= کنش) ۲۴۶	۱۴- مقولات دهگانه ۲۰۲
مقوله انفعال (= پذیرش) ۲۴۷	مقوله ۲۰۲
مقوله کیف (= چگونگی) ۲۴۷	مقولات دهگانه ۲۰۳
اقسام کیف ۲۴۸	تقسیم ماهیت به جوهر و عرض ۲۰۵
تردید دانشمندان تجربی در وجود خارجی کیفیات	وجود خارجی جوهر و عرض ۲۰۶
محسوس ۲۵۱	مقوله نبودن عرض ۲۰۸
۱۹- قانون علیت و تقسیمات علت ۲۵۵	۱۵- جوهر و اقسام آن (۱) ۲۱۱
اثبات قانون علیت و معلولیت ۲۵۵	اقسام جوهر ۲۱۱
علیت و معلولیت تنها در وجود است ۲۵۷	تعریف هر یک از اقسام جوهر ۲۱۲
علت و معلول ۲۵۷	جسم ۲۱۴
جعل و مجعول ۲۵۷	ماده اولی و صورت جسمیه ۲۱۷
تقسیمات علت ۲۵۸	اثبات ماده اولی و صورت جسمیه ۲۱۸
۲۰- پاره‌ای از احکام علت و معلول ۲۶۵	ماده اولی و ماده ثانیه ۲۲۰
وجوب بالقیاس علت و معلول ۲۶۵	۱۶- جوهر و اقسام آن (۲) ۲۲۳
اثبات وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه ۲۶۶	صور نوعیه ۲۲۳
اثبات وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول ۲۶۷	اثبات صور نوعیه ۲۲۴
سنخیت میان علت و معلول ۲۶۹	نخستین صور نوعیه ۲۲۶
قاعده الواحد ۲۷۱	تلازم میان ماده و صورت ۲۲۷
۲۱- محال بودن دور و تسلسل در علل ۲۷۴	نفس ۲۲۸
تعریف دور ۲۷۴	عقل ۲۳۰
دور مضمّر و دور مصرّح ۲۷۴	۱۷- اعراض (۱) ۲۳۴
اثبات امتناع دور ۲۷۵	مقوله کم (= چندی) ۲۳۴
یک نکته ۲۷۶	کم متصل و کم منفصل ۲۳۵
تعریف تسلسل ۲۷۶	اقسام کم متصل ۲۳۷
اقسام تسلسل ۲۷۷	ویژگیهای کم ۲۳۸
شروط تسلسل ۲۷۷	مقوله این (= کجایی) ۲۴۰
اثبات محال بودن تسلسل ۲۷۹	مقوله متی (= چه گاهی) ۲۴۰

۲۲- علت فاعلی و اقسام آن	۲۸۲
تعریف علت فاعلی	۲۸۲
اقسام علت فاعلی	۲۸۲
۱- فاعل بالطبع	۲۸۳
۲- فاعل بالقسر	۲۸۴
۳- فاعل جبری	۲۸۵
۴- فاعل بالرضا	۲۸۵
۵- فاعل قصدی	۲۸۶
۶- فاعل عنایی	۲۸۷
۷- فاعل بالتجلی	۲۸۷
۸- فاعل بالتسخیر	۲۸۸
۲۳- علت غایی	۲۹۲
دو نظر در باب علت غایی	۲۹۲
علت غایی نزد حکمای الهی	۲۹۳
رابطه وجودی غایت حرکت با حرکت	۲۹۴
تقدم وجود علمی غایت بر وجود خارجی آن	۲۹۴
غایت در فاعلهای طبیعی	۲۹۵
غایت در افعال گزاف و بیهوده	۲۹۶
عبث و بی هدف بودن افعال یک امر نسبی است	۲۹۸
۲۴- علت صوری، علت مادی و پاره‌ای از احکام علل جسمانی	۳۰۱
اثبات علت صوری	۳۰۱
صورت، علت صوری ماده نیست	۳۰۲
اثبات علت مادی	۳۰۲
عدم انحصار علت در علت مادی	۳۰۳
علل جسمانی	۳۰۴
آثار علت‌های جسمانی متناهی است	۳۰۴
تأثیر علت‌های جسمانی مشروط به برقراری وضع خاص است	۳۰۶
۲۵- وحدت و کثرت	۳۰۹
بدهامت مفهوم واحد و کثیر	۳۰۹
مساوقت وحدت با وجود	۳۱۰
توهم تناقض در کلام فلاسفه	۳۱۰
پاسخ توهم یاد شده	۳۱۱
واحد حقیقی و واحد غیرحقیقی	۳۱۲
واحد حق و واحد غیرحق	۳۱۳
واحد خصوصی و واحد عمومی	۳۱۴
اقسام واحد خصوصی	۳۱۴
اقسام واحد عمومی	۳۱۶
۲۶- تقدم و تأخر	۳۲۰
تحلیل معنای تقدم و تأخر	۳۲۰
معیت (= باهمی)	۳۲۲
اقسام تقدم و تأخر:	۳۲۲
۱- تقدم و تأخر زمانی	۳۲۲
۲- تقدم و تأخر طبیعی	۳۲۴
۳- تقدم و تأخر علی	۳۲۴
۴- تقدم و تأخر ماهوی	۳۲۵
۵- تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز	۳۲۵
۶- تقدم و تأخر دهری	۳۲۶
۷- تقدم و تأخر رتبی	۳۲۷
۸- تقدم و تأخر به شرف	۳۲۸
۲۷- حدوث و قدم	۳۳۱
معنای عرفی حدوث و قدم	۳۳۱
اصطلاح فلسفی حدوث و قدم	۳۳۲
حدوث و قدم از عوارض موجود مطلق است	۳۳۲
اقسام حدوث و قدم:	۳۳۳
۱- حدوث و قدم زمانی	۳۳۳
۲- حدوث و قدم ذاتی	۳۳۵
۳- حدوث و قدم دهری	۳۳۶
۲۸- قوه و فعل	۳۴۰
تعریف قوه و فعل	۳۴۰
قوه و فعل دو وصف نسبی هستند	۳۴۱

۳۶۷ پاسخ به یک اشکال	۳۴۱ مسبوق بودن پدیده به قوه و ماده
۳۶۸ مقوله‌هایی که حرکت در آن واقع می‌شود ..	۳۴۲ هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است
۳۷۰ مقوله‌هایی که حرکت در آن واقع نمی‌شود .	۳۴۳ هر حادث زمانی مسبوق به ماده است
۳۷۱ عدم حرکت در مقوله جوهر	۳۴۴ ویژگیهای ماده حامل قوه
۳۷۵ ۳۲- حرکت جوهری	۳۴۸ ۲۹- حرکت
۳۷۵ اثبات حرکت جوهری	۳۴۸ حدوث تغییر در شیء
۳۷۶ پاسخ به چند اشکال	۳۴۹ تغییر دفعی و تغییر تدریجی
۳۷۸ موضوع حرکت جوهری	۳۵۰ حرکت توسطی و حرکت قطعی
۳۸۳ ۳۳- زمان	۳۵۳ وجود حرکت توسطی و قطعی در خارج
۳۸۳ آراء گوناگون درباره حقیقت زمان	۳۵۳ تصویر پنداری حرکت
برهان بر اثبات زمان به عنوان یک کمیت متصل و	۳۵۶ ۳۰- موضوع و فاعل حرکت
غیر قار	۳۵۶ موضوع حرکت
۳۸۴ رابطه زمان با حرکت	۳۵۷ هر حرکتی یک موضوع دارد
۳۸۵ نتایج بحث : ۱- هر حرکتی زمان ویژه خود را	۳۵۸ برخی از ویژگیهای موضوع حرکت
دارد.....	۳۵۸ فاعل حرکت
۳۸۶ ۲- تقدم و تأخر میان اجزاء زمان ذاتی است. ۳۸۷	۳۵۹ فاعل حرکت باید خودش متغیر باشد
۳۸۸ ۳- «آن» یک امر عدمی است	۳۵۹ ارتباط متغیر با ثابت
۳۸۹ ۴- پی در پی درآمدن آنات محال است	۳۶۶ ۳۱- مسافت حرکت
۳۹۰ ۵- زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد .	۳۶۷ بیانی دقیق‌تر درباره مسافت حرکت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

موضوع اصلاح و بازنگری در متون آموزشی از جمله دغدغه‌های فکری و علمی قابل تأمل در قرن حاضر، خصوصاً سالهای اخیر حوزه‌های علمی می‌باشد و تأکید مکرر بزرگان، بویژه مقام معظم رهبری - مدظله العالی - بر این که «باید در کتب درسی تغییر جدی صورت گیرد» گواه صدق این مدعا است.

دراین راستا توجه به ذخایر گرانسنگ و میراث عظیم فرهنگی به جای مانده از اسلاف صالح، غنای سرشار برخی از کتب، وزانت و رفعت شأن مؤلفان گرانقدر آنها، و تجربه نسبتاً خوب به جای مانده از این تراث علمی در طول سده‌های مختلف تعلیم و تربیت، همگی باعث شده تا تجدید نظر در متون آموزشی - که شامل مراحل مختلف تدوین کتاب، عناوین و سرفصلهای جدید، اصلاح کمتی و کیفی کتب قدیمی در ساختار و محتوا و حتی نحوه چاپ آنها به شیوه‌های نوین و تصحیح و تحقیق آنها می‌باشد - با نگرانی و تردید و حساسیت انجام گیرد. البته واضح است که استفاده بهینه از زمان و فرصتهای آموزشی و توجه به تدوین متونی که اساساً با هدف خاص و جهت تعلیم و تعلم طراحی گردیده و پرهیز از عبارات گنگ و معماگونه که عمده وقت متعلم را مصروف یادگیری ظاهری مقصود مصنف می‌نماید، لزوماً به معنای سطحی‌نگری و کم‌رنگ شدن عمق و کیفیت محتوای آموزشی نخواهد بود.

تسریع و تسهیل در امر آموزش و کارآمدتر نمودن محتوای متون آموزشی، هماهنگ با اهداف مورد نظر نظام آموزش، در عین حفظ تجارب ارزشمند و غنای محتوایی از جمله اصول حاکم بر تدوین هر متن آموزشی است. و نیز توجه به شیوه‌های نوین آموزشی و استفاده از غالبهای بدیع و دسته‌بندی و ارائه مطالب در طی مسیر مناسب اجمال به تفصیل و تکراری که ملال آور نباشد، در قالب مثالها و تمارین مفید، همه و همه نکاتی است که در این رهگذر باید مورد توجه قرار گیرد.

در موضوع فلسفه نیز کمبود کتابهایی که با هدف آموزش فلسفه و به عنوان کتاب درسی تهیه شده باشد و کاستیهای متفاوتی که در آنها مشهود می باشد موجب گردیده فهم صحیح و درک جان کلام مسائل فلسفی، نه در سالهای اول، بلکه پس از سالها ممارست امکان پذیر شود و شوق پرداختن به مباحث فلسفی را بکاهد. از این رو این مرکز، که سرپرستی و مدیریت حوزه های علمی خواهران را در سراسر کشور بر عهده دارد، بر آن شد که تهیه و تدوین کتابی درخور و مناسب برای درس فلسفه را در دستور کار خود قرار دهد.

کتابی که پیش روی شماست حاصل سالها تجربه مفید فاضل محترم جناب حجة الاسلام والمسلمین دکتر علی شیروانی در تدوین و تألیف کتابهای حکمت و فلسفه اسلامی است. و به عنوان متن درسی فلسفه (۲) با ویژگیهای ذیل جهت حوزه های علمی خواهران تدوین شده است:

۱- متن کتاب با عباراتی روان، قابل فهم و با ارائه توضیح کافی در هر موضوع به نحو فارسی - عربی همراه با چکیده مطالب و پرسش می باشد.

۲- سرفصلهای کتاب بر اساس عناوین و موضوعات بدایة الحکمه، تألیف علامه سید محمد حسین طباطبائی رحمته الله تنظیم شده است و به گونه ای است که دانشجوی پس از فراغت از آن آماده فراگیری نهایة الحکمه خواهد بود.

۳- در لابلای دروس به اقتضای هر مطلب عبارتهایی از کتاب بدایة الحکمه و نیز ابیاتی از منظومه محقق سبزواری رحمته الله نقل شده است تا محصل با ادبیات عربی متون فلسفی (قدیم و جدید) نیز آشنایی پیدا کند.

۴- بخش دوم کتاب، به دلیل ضرورت طرح مباحث معرفت شناسی، به ویژه در شرایط فکری زمان حاضر و نیز تقدم منطقی آن بر مباحث هستی شناسی به بررسی مهمترین مسائل معرفت شناسی اختصاص داده شده است.

۵- از آنجا که مباحث مربوط به اثبات واجب الوجود و صفات واجب تعالی در کتابهای کلامی و عقاید مطرح می شود، بخش مربوط به این مبحث حذف شده است.

۶- کتاب در چهار قسمت و هر قسمت برای دو جلسه پنجاه دقیقه ای تنظیم شده است.

معاونت پژوهش

مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران

۱۳۷۸ / ۴ / ۲۰

بخش اول

مباحث مقدماتی



نگاهی کلی به مکتبهای فلسفی

فلسفه اشراق و فلسفه مَشاء

فلاسفه اسلامی تا پیش از زمان صدرالمُتألهین به دو دسته تقسیم می‌شوند: فلاسفه اشراقی و فلاسفه مَشاء. سردهسته فلاسفه اشراق اسلامی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی از علماء قرن ششم است، و سردهسته فلاسفه مَشاء اسلامی، شیخ‌الرئیس ابوعلی بن سینا به شمار می‌رود.

اشراقیان پیرو افلاطون، و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می‌روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشائی در این است که در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق ضروری و لازم است، اما در روش مشائی تکیه فقط بر استدلال است.

لفظ «اشراق» که به معنی تابش نور است برای افاده روش اشراقی مفید و رسا است، ولی کلمه «مَشاء» که به معنی «راه رونده» یا «بسیار راه رونده» است صرفاً نامگذاری است و روش مشائی را افاده نمی‌کند. گویند: علت این که ارسطو و پیروانش را «مشائین» خواندند این بود که ارسطو عادت داشت در حال قدم زدن و

راه رفتن افاده و افاضه کند. پس اگر بخواهیم کلمه‌ای را به کار ببریم که مفید مفهوم روش فلسفی مشائین باشد باید کلمه «استدلالی» را به کار ببریم و بگوییم فلاسفه دو دسته‌اند: اشراقیون و استدلالیون.

نادرستی استناد فلسفه اشراقی به افلاطون

مسئله میان افلاطون و ارسطو اختلاف نظرهایی وجود داشته است، یعنی ارسطو بسیاری از نظریه‌های افلاطون را ردّ کرد و نظریه‌های دیگری در برابر او ابراز کرد. ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه کتبی که در بیان عقائد و آراء این دو فیلسوف نوشته شده با توجه به سیر فلسفه در دوره اسلامی به دست می‌آید یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین و مشائین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثناء یکی دو مسأله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد. مانند: مسائل ماهیت و وجود، مسأله جعل، مسأله ترکیب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحدت و کثرت وجود. مسائل مورد اختلاف ارسطو و افلاطون همانها است که در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین فارابی آمده و البته غیر از مسائل سابق‌الذکر است. از همه مهمتر این که بسیار محل تردید است که افلاطون طرفدار سیر و سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت و مشاهده قلبی بوده است. بنابراین، این که ما افلاطون و ارسطو را دارای دو روش بدانیم: روش اشراق و روش استدلالی، بسیار قابل مناقشه است. به هیچ وجه معلوم نیست که افلاطون در زمان خودش و یا در زمانهای نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد «اشراقی» طرفدار اشراق درونی شناخته می‌شده است. و حتی معلوم نیست که لغت «مشائی» منحصرراً درباره ارسطو و پیروانش اطلاق می‌شده است.

در حقیقت شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوفه اسلامی روش اشراقی را

انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود او است. ولی او - شاید برای این که نظریه‌اش بهتر مقبولیت بیابد - گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرد. شیخ اشراق هیچگونه سندی در این موضوع به دست نمی‌دهد، همچنان که در مورد حکماء ایران باستان نیز سندی ارائه نمی‌دهد. حتماً اگر سندی در دست می‌داشت ارائه می‌داد و مسأله‌ای را که مورد علاقه‌اش بود اینگونه به ابهام و اجمال برگزار نمی‌کرد.

روشهای فکری اسلامی

اشاره شد که برخی از فلاسفه اسلامی روش اشراقی دارند، برخی دیگر روش مشائی. نظر به این که در جهان اسلامی روشهای فکری دیگر هم بوده است که با روش اشراقی و مشائی مغایرت داشته است و آنها نیز نقشی اصیل و اساسی در تحول فرهنگ اسلامی داشته‌اند ناچاریم به آنها نیز اشاره کنیم:

در میان سایر روشها آنچه مهم و قابل ذکر است دو روش است: ۱- روش عرفانی. ۲- روش کلامی. عرفا و همچنین متکلمین به هیچ وجه خود را تابع فلاسفه اعم از اشراقی و مشائی نمی‌دانسته‌اند و در مقابل آنها ایستادگیها به خرج داده‌اند و تصادمهایی میان آنها و فلاسفه رخ داده است و همین تصادمها در سرنوشت فلسفه اسلامی تأثیر بسزایی داشته است. عرفان و کلام علاوه بر آن که از طریق معارضه و تصادم به فلسفه اسلامی تحرک بخشیده‌اند، افقهای تازه نیز برای فلاسفه گشوده‌اند. بسیاری از مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح است، اولین بار به وسیله متکلمین و عرفا مطرح شده است؛ هر چند اظهار نظر فلاسفه با اظهار نظر عرفا و متکلمین متفاوت است.

بنابراین مجموع روشهای فکری اسلامی چهار روش است و متفکران اسلامی چهار دسته بوده‌اند. بدیهی است که مقصود ما روشهای فکری است که به معنی

عام رنگ فلسفی دارد یعنی، نوعی هستی شناسی و جهان‌شناسی است. ما فعلاً کاری به روشهای فکری فقهی یا تفسیری یا حدیثی یا ادبی یا سیاسی یا اخلاقی نداریم که آنها داستانی دیگر دارند.

نکته دیگر این است که همه این روشها تحت تأثیر تعلیمات اسلامی رنگی مخصوص پیدا کرده‌اند و با مشابه‌های خود در خارج از حوزه اسلامی تفاوت‌هایی داشته و دارند. و به عبارت دیگر: روح خاص فرهنگ اسلامی بر همه آنها حاکم است. آن چهار روش فکری عبارت است از:

۱- روش فلسفی استدلالی مشائی: این روش پیروان زیادی دارد. اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بوده‌اند. الکندی، فارابی، بوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی، ابن الصائغ اندلسی، مشائی مسلک بوده‌اند. مظهر و نماینده کامل این مکتب بوعلی سینا است. کتابهای فلسفی بوعلی از قبیل شفاء، اشارات، نجات، دانشنامه علائی، مبدأ و معاد، تعلیقات، مباحثات، عیون الحکمه همه حکمت مشاء است. در این روش تکیه فقط بر استدلال و برهان عقلی است و بس.

۲- روش فلسفی اشراقی: این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. آن کس که این روش را احیاء کرد «شیخ اشراق» بود. قطب‌الدین شیرازی، شهرزوری و عده‌ای دیگر روش اشراقی داشته‌اند. خود شیخ اشراق، مظهر و نماینده کامل این مکتب به شمار می‌رود. شیخ اشراق کتب زیادی نوشته است از معروفترین آنها کتاب حکمة الاشراق است و تنها این کتاب است که صد در صد روش اشراقی دارد. در این روش به دو چیز تکیه می‌شود: استدلال و برهان عقلی، و دیگر مجاهده و تصفیه نفس. به حسب این روش، تنها با نیروی استدلال و برهان عقلی نتوان حقائق جهان را اکتشاف کرد.

۳- روش سلوکی عرفانی: روش عرفان و تصوف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر

اساس سلوک الی الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و چندان اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد. این روش پای استدلالیان را چوبین می‌داند. به حسب این روش، هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است. روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام ظهور کرده‌اند. از آن جمله با یزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، محیی‌الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری، مولوی رومی را باید نام برد. مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط درآورد و پس از او هرکس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است، محیی‌الدین عربی است.

روش سلوکی عرفان با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو وجه اختلاف. وجه اشتراک آن دو، تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است. اما دو وجه اختلاف، یکی این است که عارف استدلال را به کلی طرد می‌کند ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می‌نماید و فکر و تصفیه را به کمک یکدیگر می‌گیرد. دیگر این که هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است اما هدف عارف وصول به حقیقت است.

۴- روش استدلالی کلامی: متکلمین مانند فلاسفه مشاء تکیه‌شان بر استدلالات عقلی است ولی با دو تفاوت:

یکی این که اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحثهای خود را از آنجا آغاز می‌کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می‌کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهمترین اصل متعارفی که به کار می‌برند «حسن و قبح» است، با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره، شرعی. معتزله یک سلسله اصول و قواعد بر این اصل مترتب کرده‌اند از

قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلح بر باری تعالی» و بسیار مطالب دیگر. ولی فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در «برهان». از این رو فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می‌خوانند نه «حکمت برهانی».

یکی دیگر این که متلکم، بر خلاف فیلسوف، خود را «متعهد» می‌داند، متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است.

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می‌شود: الف - روش کلامی معتزلی. ب - روش کلامی اشعری. ج - روش کلامی شیعی. شرح کامل هریک از این روشها در اینجا میسر نیست و نیازمند بحث جداگانه‌ای است. معتزله زیادند، ابوالهذیل علاّف، نَظّام، جاحظ، ابو عبیده معمر بن مثنی که در قرنهای دوم و سوم هجری می‌زیسته‌اند و قاضی عبدالجبار معتزلی در قرن چهارم و زمخشری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، مظاهر و نماینده مکتب معتزله به شمار می‌روند. و شیخ ابوالحسن اشعری متوفّا در سال ۳۳۰ هجری مظهر و نماینده کامل مکتب اشعری به شمار می‌رود. قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزّالی، و فخرالدین رازی، روش اشعری داشته‌اند.

متکلمین شیعی نیز زیاد بوده‌اند. هشام بن الحکم که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام است یک متکلم شیعی است. خاندان نوبختی که یک خاندان ایرانی شیعی می‌باشند متکلمان زبردستی داشته‌اند. شیخ مفید و سید مرتضی علم‌الهدی نیز از متکلمان شیعه به شمار می‌روند. مظهر و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیرالدین طوسی است. کتاب تجرید العقائد خواجه یکی از معروفترین کتب کلام

است. خواجه، فیلسوف و ریاضیدان هم هست. بعد از خواجه سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت. در میان کتب کلامی اهل تسنن شرح مواقف - که متن آن از «قاضی عضد ایجی» معاصر و ممدوح حافظ است، و شرح آن از میرسید شریف جرجانی است - از همه معروفتر است. کتاب مواقف سخت تحت تأثیر کتاب تجرید العقائد است.

حکمت متعالیه

چهار جریان یادشده در جهان اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریان در آنجا با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود. حکمت متعالیه به وسیله صدرالمتهلین شیرازی (متوفاً در سال ۱۰۵۰ هجری قمری) پایه‌گذاری شد. کلمه «حکمت متعالی» به وسیله بوعلی نیز در اشارات به کار رفته است ولی فلسفه بوعلی هرگز به این نام معروف نشد.

صدرالمتهلین رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند و فلسفه وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدرالمتهلین از لحاظ روشی شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

در مکتب صدرالمتهلین بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدرالمتهلین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.

صدرالمتهلین کتابهای متعدد دارد، از آن جمله است: اسفار اربعه، الشواهد

الربوبیه، مبدأ و معاد، عرشیه، مشاعر، شرح هدایه اثیرالدین ابهری.

«حاج ملاهادی سبزواری» صاحب کتاب منظومه و شرح منظومه (متولد ۱۲۱۲ هجری قمری و متوفی در ۱۲۹۷ هجری قمری) از پیروان مکتب صدرالمتألهین است. کتاب شرح منظومه سبزواری و کتاب اسفار صدرالمتألهین و کتاب اشارات بوعلی سینا و کتاب شفای بوعلی سینا و کتاب حکمت الاشراق شیخ اشراق از کتب شایع و متداولی است که در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود.

صدرالمتألهین، از جمله کارهایی که کرد، این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان داشته‌اند.

عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سفر انجام می‌دهد:

۱- سفر من الخلق الی الحق: در این مرحله کوشش سالک این است که از طبیعت عبور کند و پاره‌ای عوالم ماوراء طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

۲- سفر بالحق فی الحق: این مرحله دوم است. پس از آن که سالک ذات حق را از نزدیک شناخت به کمک خود او به سیر در شؤون و کمالات و اسماء و صفات او می‌پردازد.

۳- سیر من الخلق بالحق: در این سیر، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می‌کند، اما بازگشتن به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

۴- سیر فی الخلق بالحق: در این سیر سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می‌پردازد.

صدرالمتألهین، مسائل فلسفه را به اعتبار این که فکر نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- مسائلی که پایه و مقدمه مبحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر ما است از خلق به حق (امور عامه فلسفه).

۲- مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

۳- مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق الی الخلق بالحق).

۴- مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

کتاب اسفار اربعه که به معنی «سفرهای چهارگانه» است بر اساس همین نظام و ترتیب است.

صدرالمতألهین که سیستم خاص فلسفی خویش را «حکمت متعالیه» نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول، اعم از اشراقی و مشائی را، فلسفه عامیه، یا فلسفه متعارفه خواند.^۱



چکیده مطالب

۱- فلاسفه اسلامی تا پیش از زمان صدرالمتألهین به دو دسته تقسیم می‌شوند: فلاسفه اشراقی و فلاسفه مشائی. در روش اشراقی بر خلاف روش مشائی که تنها متکی به استدلال است، سلوک قلبی و مجاهدات نفس نیز برای کشف حقایق، ضروری و لازم به شمار می‌رود، و به همین دلیل اشراقی خوانده شده است (اشراق به معنای تابش نور است).

۲- هر چند سهروردی فلسفه اشراقی خود را به افلاطون نسبت می‌دهد، اما حقیقت آن است که او تحت تأثیر عرفا و متصوفه اسلامی روش اشراقی را برگزید و آمیختن اشراق با استدلال ابتکار خود اوست.

۳- مجموع روشهای فکری اسلامی که به معنی عام رنگ فلسفی دارد، چهار روش است:

(۱) روش فلسفی استدلالی مشائی که اکثر فلاسفه، مانند کندی، فارابی، بوعلی، خواجه نصیر طوسی و میرداماد، پیرو آن بوده‌اند.

(۲) روش فلسفی اشراقی که مبتکر آن شیخ اشراق بود و قطب الدین شیرازی و سهروردی از پیروان آن هستند.

۳) روش سلوکی عرفانی، که فقط بر تصفیه نفس تکیه دارد و چندان اعتمادی به استدلال ندارد. محیی الدین عربی مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی است که آن را به صورت یک علم مضبوط در آورد و تأثیر شگرفی بر سایرین گذارد.

۴) روش استدلالی کلامی، که همانند روش مشائی بر استدلال تکیه دارد اما با دو تفاوت: الف) متکلمین بر اصل حُسن و قبح تکیه دارند و قواعد متعددی را بر آن مترتب می‌سازند، اما فلاسفه این اصل را اعتباری و بشری می‌دانند که فقط در جدل قابل استفاده است. ب) متکلم خود را متعهد به دفاع از حریمِ سر می‌داند، در حالی که بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است.

۴ - چهار جریان یاد شده توسط صدرالمُتألهین (وفات ۱۰۵۰ ه. ق) در حکمت متعالیه با یکدیگر تلاقی کردند. این مکتب در روش شبیه مکتب اشراق است و توانست بسیاری از مسائل مورد اختلاف را برای همیشه حل کند.

۵ - عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سفر انجام می‌دهد: ۱) سفر از خلق به سوی حق، ۲) سفر با حق در حق، ۳) سفر از حق به سوی خلق با حق، ۴) سفر در خلق با حق. کتاب اسفار اربعه ملاصدرا بر همین پایه تنظیم شده است.



پرسش

- ۱ - روش، بنیانگذار و مهمترین پیروان فلسفه مشاء را بیان کنید.
- ۲ - روش، بنیانگذار و مهمترین پیروان فلسفه اشراقی را بیان کنید.
- ۳ - روش فلسفه اشراقی را با روش عرفانی و کلامی مقایسه کنید و نقاط افتراق و اشتراکشان را ذکر کنید.
- ۴ - روش، بنیانگذار و ویژگی مهم حکمت متعالیه را در مقایسه با دیگر روشهای فکری اسلامی بیان کنید.
- ۵ - سفرهای چهارگانه‌ای را که عارف در مراحل سلوک می‌پیماید، نام ببرید.



تعریف، موضوع و غایت فلسفه

مقدمه

در این درس درباره سه چیز گفت و گو می شود: تعریف حکمت الهی^۱ (فلسفه)، موضوع حکمت الهی و غایت آن. از دیرزمان معمول چنان بوده است که پیش از ورود در مباحث اصلی کتاب، در طی مقدمه‌ای، توضیحی درباره تعریف، موضوع و غایت دانش مورد نظر، بیان می شد. علت پیروی از این سنت حسنه به شرح زیر است:

پیش از فراگیری یک دانش خاص، لازم است چند چیز برای دانشجو روشن باشد. یکی از این امور تعریف آن علم است. تعریف کردن یک علم موجب می شود که دانشجو نسبت به مسایل مطرح شده در آن علم، ذهنیت روشنی پیدا کند و بداند که در صدد آموختن چه مطالبی است. و در نتیجه از حالت جهل نسبت به مطالب آن رشته خاص بدر آمده و دورنمای روشنی از آن علم بدست می آورد.

۱- حکمت الهی که در طی این دروس عرضه می شود، نامهای گوناگونی دارد که از آن جمله است: فلسفه اولی، علم اعلی، علم کلی و مابعدالطبیعه (متافیزیک). هر یک از این نامها به اعتبار خاصی برای این دانش انتخاب شده است.

و در مرحله دوم باید موضوع آن علم معین و کاملاً توضیح داده شود تا هر گونه ابهامی نسبت به آن برطرف شود. اهمیت دانستن موضوع از آنجاست که موضوع یک علم محور مسایل آن علم می باشد و از این رو، نقش عمده ای در تعریف آن علم ایفاء می کند، تا آنجا که در بسیاری از موارد، یک دانش خاص به وسیله موضوع آن شناسایی می شود. به عنوان مثال در تعریف دانش حساب گفته می شود: حساب علمی است که درباره «عدد» گفت و گو می کند، و یا در تعریف علم صرف می گویند: علمی است که از ساختمان «کلمه» سخن می گوید. در این دو تعریف همان طور که ملاحظه می کنید، محور شناسایی علم، موضوع آن می باشد و علم بر اساس موضوعش تعریف شده است.

در واقع بهترین ملاک برای تمایز علوم گوناگون از یکدیگر، موضوعات آن علوم می باشد، زیرا آنچه موجب می گردد مجموعه ای از مسایل کنار یکدیگر قرار گیرند و نام یک علم خاص بر آنها نهاده شود، آن است که تمام مسایل از یک چیز، که همان موضوع آن علم است، گفت و گو می کنند و احکام و آثار و ویژگیهای آن را بیان می کنند.

در مرحله سوم باید غایت و هدف آن دانش خاص تبیین گردد. مقصود از غایت یک علم نتیجه و یا نتایجی است که بر آموختن آن علم، مترتب می شود. البته نخستین چیزی که با فراگیری یک علم عاید انسان می گردد همان آگاهی نسبت به پاره ای حقایق و افزوده شدن اطلاعات؛ و به دیگر سخن: تبدیل ظلمت جهل به نور علم است. و این امر گرچه خود متاعی ارزشمند است - چرا که به فرموده قرآن کریم دانا و نادان هرگز یکسان نخواهند بود - اما برای انتخاب یک رشته خاص این مقدار کافی نیست، چرا که همه علوم در آن مشترک اند. از این روست که در مقدمه یک علم، فایده و اثر خاصی که بر فراگیری آن رشته خاص مترتب می گردد بازگو می شود. به عنوان مثال گفته می شود غایت منطق، صیانت اندیشه از خطا و لغزش

است، یا غایت صرف و نحو صیانت گفتار از خطا و اشتباهات لفظی است. و متعلم که در جستجوی گم‌شده‌ای است و برای دست یافتن به هدفی تلاش می‌کند، به هنگام آشنایی با غایت یک علم و مناسب یافتن آن با هدف خویش و یا احیاناً تطبیقش بر آن، آتش شوق و رغبت در جانش افروخته می‌شود و از هیچ تلاشی در راه فراگیری آن دانش دریغ نخواهد کرد.

این است دلیل بحث از تعریف، موضوع و غایت یک علم در مقدمه آن.

تعریف حکمت الهی

حکمت الهی علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است (یعنی موجود مطلق) بحث و گفت و گو می‌کند: «الحكمة الالهية علمٌ يُبحث فيه عن احوال الموجود بما هو موجودٌ». توضیح آن که: یک موجود احکام گوناگونی دارد. پاره‌ای از این احکام به شکل و قالب خاصی که آن موجود به خود گرفته، مربوط می‌شود، و بخش دیگر به شکل و قالب خاص آن موجود، مربوط نیست، بلکه در رابطه با اصل «موجودیت» آن است. به عنوان مثال، آهن از آن جهت که موجودی است در این قالب و با این ماهیت خاص و متمایز از دیگر موجودات و بلکه دیگر فلزات، دارای احکام ویژه‌ای می‌باشد: وزن مخصوصی دارد، نقطه ذوب و مقدار مقاومت خاصی دارد، رنگ خاص و نیز دهها و صدها حکم و اثر و حالت دارد که همه به «آهن بودن» آن مربوط می‌شود. اما همین پدیده دارای احکام دیگری نیز هست، مثلاً: معلول است، حادث است، ممکن است، منشاء اثر است و... این دسته از احکام به آهن بودن این شیء مربوط نیست، بلکه به «موجودیت» آن مربوط می‌شود. و به دیگر سخن: این شیء از آن جهت که موجود است این احکام را دارد، نه از آن جهت که آهن است. با روشن شدن تفاوت این دو دسته از احکام، کم کم با حکمت الهی آشنا می‌شویم.

حکمت الهی علمی است که دربارهٔ دستهٔ دوّم از احکام سخن می‌گوید. یعنی احکامی را بیان می‌کند که موجود از آن جهت که موجود است، آنها را دارا می‌باشد، نه احکامی که به تعیین خاصی مربوط می‌گردد، و طبعاً مخصوص بخش خاصی از موجودات می‌باشد، بر خلاف علوم تجربی.

تفاوت اساسی میان فلسفه و علوم تجربی در این نکته نهفته است که در علوم تجربی از احوال موجوداتی بحث می‌شود که تعیین خاصی به خود گرفته‌اند، و آن احوال نیز در واقع به همان تعیین خاص مربوط می‌شود. مثلاً در گیاه‌شناسی، احوال مربوط به تعیین نباتی و در حیوان‌شناسی، عوارض مربوط به تعیین حیوانی مورد بررسی قرار می‌گیرد و هکذا در سایر علوم.

اما در فلسفه سخن از احوال و عوارضی است که هستی از آن جهت که هستی است، با چشم پوشی از هر تعیین، شکل و قالب خاصی که پیدا کرده، دارا می‌باشد. به عبارت دیگر، «هستی» را نه از آن جهت که به شکل حیوان یا انسان، جماد یا نبات درآمده و این تعینها را به خود گرفته، بلکه از آن جهت که «هستی» است مورد کاوش قرار می‌دهد، و از این روی مسائل فلسفه از شمول و فراگیری بی‌مانندی برخوردار است.

موضوع حکمت الهی

ابتدا باید ببینیم موضوع یک علم چیست؟ و سپس دربارهٔ موضوع حکمت الهی به گفت و گو بنشینیم. معمولاً گفته می‌شود موضوع یک علم همان چیزی است که در آن علم از اعراض ذاتی آن، بحث می‌شود: «موضوعُ کلِّ علمٍ ما یُبحثُ فیه عن أَعراضِهِ الذّاتِیَةِ».

دربارهٔ این که مقصود از اعراض ذاتیه چیست؟ و چرا باید در یک علم تنها از اعراض ذاتیه موضوع آن علم گفت و گو شود؟ بحثهای فراوانی صورت گرفته است

که اکنون مجال پرداختن به آن نیست.^۱ شاید بهترین تعریفی که برای اعراض ذاتیه بیان شده این است که عرض ذاتی امری است که بدون واسطه بر موضوع خود عارض شود، خواه آن امر، اعم از موضوع و یا اخص از موضوع و یا مساوی موضوع باشد.^۲ در نتیجه «عرض غریب» که در برابر عرض ذاتی است آن امری است که به واسطه امری دیگر - خواه اعم از موضوع باشد یا اخص و یا مساوی آن - عارض موضوع شود.

بنابراین، موضوع یک علم عبارت از آن چیزی است که آن علم از اموری که بدون واسطه بر آن عارض می‌شود، گفت و گو می‌کند.

حال که دانستیم مقصود از موضوع علم چیست، با توجه به تعریفی که برای حکمت الهی ذکر شد به آسانی می‌توان به موضوع این علم پی برد. آری، موضوع حکمت الهی همان موجود مطلق است. تمام مسایل این علم حول این محور دور می‌زند و در اطراف آن سخن می‌گوید، و از عوارض ذاتی آن گفت و گو می‌کند، مانند: موجود مطلق واحد است، موجود مطلق منشاء آثار است، موجود مطلق یا

۱- استاد مطهری - علیه الرحمة - در این باره می‌فرماید:

عبارتی که منطقیین و فلاسفه در تعریف موضوع علم به کار برده‌اند این است «موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» یعنی موضوع هر علم آن چیزی است که آن علم درباره عوارض ذاتی آن بحث می‌کند. این دانشمندان به جای این که بگویند موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواص و آثار او بحث می‌کند، به جای احوال و آثار، کلمه قلمبه «عوارض ذاتیه» را به کار برده‌اند. چرا؟ بی‌جهت؟ نه، بی‌جهت نیست، آنها دیده‌اند که احوال و آثاری که به یک چیز نسبت داده می‌شود بر دو قسم است گاهی واقعاً مربوط به خود او است و گاهی مربوط به او نیست، بلکه مربوط به چیزی است که با او یگانگی دارد. مثلاً می‌خواهیم در احوال انسان بحث کنیم. خواه ناخواه از آن جهت که انسان حیوان هم هست و با حیوان یگانگی دارد، خواص حیوان هم در او جمع است. از این رو کلمه عرض ذاتی را به کار برده‌اند و آن کلمه را با تعریفی مخصوص مشخص کرده‌اند که این اشتباه از بین برود و به اصطلاح عوارض غریبه خارج شود. (آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۲).

۲- ر.ک «شرح حکمت متعالیه» بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۱۰.

واجب است و یا ممکن.^۱

غایت حکمت الهی

علامه طباطبایی رحمته الله در کتاب *بداية الحکمة* سه امر را به عنوان غایت و هدف حکمت الهی معرفی می‌کند:

- ۱- شناخت موجودات به نحو کلی.
- ۲- تشخیص موجود حقیقی از غیر حقیقی.
- ۳- شناخت علل عالیّه وجود به ویژه شناخت ذات، اسماء و صفات واجب تعالی.

«و غایة الحکمة الالهية تمييزُ الموجودات الحقيقية من غيرها، و معرفةُ العلل العالية للوجود، و بالاخصّ العلة الاولى و اسمائه الحسنی، و صفاته العلیا.»

اما برای آن که ضرورت فراگیری حکمت الهی و نیاز به آموزش فلسفه بهتر احساس شود، باید توجه داشت که برای هر انسان عاقل و اندیشمندی یک سری سؤالات و پرسشهای اساسی مطرح می‌شود، که انتخاب مسیر صحیح و راه و روش خردمندانه در طول زندگی و برخورداری از حیات معقول، منوط به یافتن پاسخهای صحیحی برای آن پرسشهاست؛ نمونه‌ای از این پرسشها عبارتند از:

۱- آیا جهان مادی آفریدگاری دارد؟

۱- مقصود از قید «مطلق» در موضوع حکمت الهی آن است که در این علم از احکامی گفت و گو می‌شود که برای ذات «موجود» بدون در نظر گرفتن تشخصاتش ثابت می‌شود، و در نتیجه همه افراد موضوع را شامل می‌گردد. همانگونه که احکام و خواصی که برای مطلق اجسام ثابت است، خواه جسم معدنی باشد یا آلی، و خواه گیاه باشد یا حیوان یا انسان - مانند مکانمند و زمانمند بودن حرکت داشتن و جرم داشتن - علمی را تشکیل می‌دهد که موضوع آن جسم مطلق است. در طبیعیات قدیم این علم را «سمع الکیان» یا «سمع طبیعی» می‌نامیدند. از این جهت حکمت الهی مانند سماع طبیعی است. در اولی از احکام عامه موجود و در دومی از احکام عامه جسم بحث می‌شود.

- ۲- پایان و سرانجام جهان چیست؟
 - ۳- انسان در نظام هستی چه جایگاهی دارد؟
 - ۴- آیا عالم ماده تحت تدبیر نیرویی عالم و قدرتمند است؟
 - ۵- اگر تحت تدبیر چنین موجودی است، آن موجود چه ویژگیهایی دارد؟
 - ۶- آیا بر حوادث جهان تصادف حاکم است؟
 - ۷- آیا هستی منحصر در عالم طبیعت است و یا عوالم دیگری نیز وجود دارد؟
 - ۸- چه رابطه‌ای میان این عوالم برقرار است؟
- تنها دانشی که از عهده پاسخ به این پرسشها برمی آید حکمت الهی یا فلسفه اولی است، که به آن علم اعلی و متافیزیک نیز گفته می شود.

* * *

چکیده مطالب

- ۱- تعریف کردن یک علم در آغاز آموزش آن، موجب می شود دانشجو نسبت به مسایل مطرح شده در آن علم، ذهنیت روشنی پیدا کند، و بداند که در صدد آموختن چه مطالبی است.
- ۲- اهمیت دانستن موضوع یک علم از آنجاست که موضوع یک علم غالباً محور مسایل آن علم می باشد؛ و از این رو، نقش عمده‌ای در تعریف آن علم ایفاء می کند؛ و نیز یکی از ملاکهای تمایز علوم، اختلاف موضوعات آنهاست.
- ۳- دانستن غایت یک علم موجب می شود انتخاب آن مطابق با نیازهای دانشجو بوده، و شوق و انگیزه به آموختن آن علم افزایش یابد.
- ۴- حکمت الهی علمی است که از احکام و احوال (= عوارض ذاتی) موجود مطلق (= موجود بما هو موجود) سخن می گوید.
- ۵- موضوع یک علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن گفت و گو می شود. و عوارض ذاتی، در برابر غریب، به آن دسته از عوارض گفته می شود که بدون واسطه بر موضوع خود عارض می گردند. و موضوع حکمت الهی، موجود مطلق است.
- ۶- غایت حکمت الهی عبارت است از: الف - شناخت موجودات به نحو کلی. ب - تشخیص موجود حقیقی از غیرحقیقی. ج - شناخت علل عالیه وجود، به ویژه علت نخستین. د - ارائه یک جهان بینی صحیح و متقن.

پرسش

- ۱- تعریف علم در آغاز آموزش آن، چه فایده‌ای دربر دارد؟
- ۲- چرا در آغاز یک علم موضوع آن علم ذکر می‌شود؟
- ۳- بیان غایت یک علم در ابتدای یک علم از چه روست؟
- ۴- حکمت الهی را تعریف کنید و تفاوت آن را با علوم تجربی شرح دهید.
- ۵- موضوع یک علم چیست؟ شرح دهید.
- ۶- غایت حکمت الهی چیست؟



ضرورت فلسفه

انسان مدرن و پوچ‌انگاری

در درس پیشین اشاره شد که انتخاب مسیر صحیح و راه و روش خردمندانه در طول زندگی منوط به دانستن حقایقی است که مربوط به مبدأ و معاد آفرینش و مسائل کلی هستی می‌باشد. اینک می‌افزاییم انسانِ مدرن هر چند از نظر علم و تکنولوژی گام‌های بزرگی برداشته، کرات آسمانی را فتح کرده در باره تک تک حشرات هزاران هزار اطلاع کسب کرده و... اما موجودی متحیر و سرگردان است و احساس پوچی می‌کند.

صنایع جهان پیوسته نو می‌شوند و آنچه قبلاً سودمند و دلپذیر بوده دیگر با نظام نوین سازگار نیست و باید منزل به دیگری بسپارد و این سیر را نهایی نیست. اما پرسش آن است که آیا این مجموعه شتابنده و متحول، متکامل نیز هست؟ آیا تکنیک انسان را سعادتمند کرده است؟ آیا کمال ماشین لزوماً کمال انسانیت نیز هست؟ آیا سرعت بیشتر، تولید بیشتر، کشف اسرار بیشتر، ظرافت علمی بیشتر، مهار بیشتر طبیعت، فتح قلمروهای بیشتر، ارتباطات افزون‌تر و... در مجموع به معنای سعادت بیشتر و کمال بالاتر انسانیت است؟

وضعیت انسانِ امروز، خود آشکارا پاسخ می‌دهد که: نه! کمال ماشین در تیزتر دویدن و بیشتر بلعیدن و بی‌رحمانه‌تر مکیدن و افزون‌تر تولید کردن و بیشتر ویران

کردن است. حرص بی‌امان و تولید بی‌امان، کار ماشین و هدف آن و کمال آن است. اما کمال انسان نه در مصرف بیشتر است و نه در تولید بیشتر و نه در رقابت ورزیدن و تکاثر و تفاخر بیشتر. کمال آدمی در آن است که خود را بشناسد، جایگاه خود را در هستی بداند، آغاز و انجام و مسیر حرکت خویش را بفهمد، با خدای خود آشنا گردد تا بر اساس این دانسته‌ها (جهان بینی) راه و رسم زندگی خودش را دریابد و چگونه زیستن با دیگران را بیاموزد (ایدئولوژی).

ضرورت فلسفه

از همینجا نیاز و ضرورت اندیشیدن درباره مسائل کلان هستی احساس می‌گردد و مشکل انسان امروز معلوم می‌گردد که در چیست؟ و چرا با این همه امکانات که تکنولوژی در اختیار او نهاده و ظاهری آراسته برای او فراهم ساخته، آدمی افسرده‌تر و مأیوس‌تر از دیروز است و افسردگی در شمار شایع‌ترین بیماریهای کشورهای صنعتی درآمده است. چرا آمار خودکشی‌ها، مصرف مواد مخدر، عضویت در گروههایی که چهره‌ای واژگونه از انسان می‌سازند در میان جوانان غربی و به تقلید از آنها در میان جوامع دیگر رو به فزونی است و به گفته حافظ:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود

زنهار ازین بیابان و این راه بی‌نهایت

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود

از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت

(دیوان حافظ، تصحیح قزوینی، غزل ۹۴)

انسان مدرن نمی‌داند که کیست و برای چیست؟ از کجاست و به کجا می‌رود؟ خود را پرتاب شده در جهانی بی‌کران می‌یابد که آغاز و انجامش را نمی‌شناسد و از این‌رو، آرامش روانی‌اش را از دست داده است: برخی مانند چارپایان سر در آخور تنها به ارضای غرایز حیوانی پرداخته‌اند و خود را در ورطه غفلت غوطه‌ور ساخته‌اند، و

برخی دیگر در پاسخ دادن به این پرسشها وامانده‌اند و پوچ گرا شده‌اند. تنها راهی که انسان را از این بحران نجات می‌بخشد تلاش عقلانی برای حل مسائل بنیادین جهان‌بینی (اصول دین) است. و در یک جمله: سعادت فردی و اجتماعی و رسیدن به کمال انسانی، در گرو دستاوردهای فلسفه است.

پاسخ به چند شبهه

شبههٔ یکم. مطالب یاد شده در صورتی می‌تواند ضرورت فلسفه را اثبات کند که جهان‌بینی را منحصر در جهان‌بینی فلسفی و راه شناختن مسائل کلان هستی را منحصر در فلسفه بدانیم، در حالی که جهان‌بینی‌های دیگری نیز وجود دارد، مانند جهان‌بینی علمی، جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی عرفانی.

پاسخ: حقیقت آن است که حلّ این‌گونه مسائل در توان علوم تجربی نیست و بنابراین، جهان‌بینی علمی (به معنای صحیح کلمه) واقعیتی ندارد.

و اما جهان‌بینی دینی در صورتی کارساز خواهد بود که ما دین حق را شناخته باشیم. ولی این شناخت متوقف بر شناختن پیامبر و فرستندهٔ او، یعنی خدای متعال است و روشن است که به استناد محتوای وحی نمی‌توان فرستنده و گیرندهٔ آن را اثبات کرد. مثلاً نمی‌توان گفت: چون قرآن می‌گوید «خدا هست» پس وجود او ثابت می‌شود. اما جهان‌بینی عرفانی متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و شناخت راه صحیح سیر و سلوک است که باید بر اساس اصول فلسفی اثبات شود. بنابراین همهٔ راهها در نهایت به فلسفه منتهی می‌شود.

شبههٔ دوم: تلاش برای حل مسائل جهان‌بینی و فلسفه در صورتی شایسته است که شخص به نتیجهٔ تلاش خود امیدوار باشد، ولی با توجه به عمق و گستردگی این مسائل، چندان امیدی به موفقیت نمی‌توان داشت. بنابراین، بهتر است به جای صرف عمر در راهی که پایان آن معلوم نیست به بررسی مسائلی بپردازیم که امید بیشتر به حلّ آنها داریم.

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

شبهه سوم: چگونه می‌توان به ارزش فلسفه مطمئن بود در حالی که دانشمندان زیادی با آن مخالفت کرده‌اند و حتی روایاتی نیز در نکوهش آن نقل شده است؟

پاسخ: مخالفت با فلسفه از طرف اشخاص مختلف و با انگیزه‌های متفاوتی انجام گرفته است. ولی مخالفت دانشمندان آگاه و بی‌غرض مسلمان در واقع به معنای مخالفت با مجموعه اندیشه‌های فلسفی رایجی بوده که بعضی از آنها، دست کم در نظر ایشان، با مبانی اسلامی موافق نبوده است. و اگر روایت معتبری نیز در نکوهش از فلسفه رسیده باشد قابل حمل بر این معنا می‌باشد. اما منظور ما از تلاش فلسفی عبارت است از به کار گرفتن عقل در راه حلّ مسائلی که تنها با روش تعقلی قابل حل است. و ضرورت این کار مورد تأکید آیات محکمه قرآن کریم و روایات شریفه است، چنان که نمونه‌های فراوانی از این تلاش در روایات و حتی در متن قرآن کریم ملاحظه می‌شود، مانند استدلال‌هایی که در باب توحید و معاد در کتاب و سنت شده است.

شبهه چهارم: اگر مسائل جهان بینی با روش تعقلی و فلسفی در کتاب و سنت 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؟

پاسخ: اولاً طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنت، ماهیت فلسفی آنها را تغییر دهد. ثانیاً استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آنها در شکل یک علم، هیچ

مانعی ندارد، چنان که در مورد فقه و اصول و سایر علوم اسلامی انجام گرفته است. و پیشینه این مباحث در کتب یونانیان و حتی اقتباس از آنها نیز از ارج این مسائل نمی‌کاهد، چنان که حساب و طب و هیأت نیز چنین است. ثالثاً در کتاب و سنت تنها شبهاتی مورد بررسی قرار گرفته که در آن عصر شایع بوده است و این مقدار برای پاسخ‌گویی به شبهاتی که نوبه نواز سوی مکتبهای الحادی القامی شود کافی نیست، بلکه می‌بایست طبق تأکیدات قرآن کریم و سخنان پیشوایان دینی تلاشهای عقلانی گسترش یابد تا آمادگی کافی برای دفاع از عقاید حقه و پاسخ‌گویی به هرگونه شبهه‌ای درباره آنها حاصل شود.

شبهه پنجم: بهترین دلیل بر نقص فلسفه اختلافاتی است که در میان خود فلاسفه وجود دارد و توجه به آنها موجب سلب اطمینان از صحت روش ایشان می‌شود. پاسخ: اختلاف در مسائل نظری هر علمی امری اجتناب ناپذیر است، چنان که فقها نیز در مسائل فقهی اختلافاتی دارند، در صورتی که این‌گونه اختلافها دلیل بطلان فقه و روش ویژه آن نمی‌شود، همان‌گونه که اختلاف دو نفر ریاضی‌دان درباره یک مسئله ریاضی دلیل بطلان ریاضیات نیست. توجه به این اختلافات باید انگیزه نیرومندی برای اندیشمندان متعهد باشد که بر تلاش و کوشش و استقامت و پشتکار خود بیفزایند تا به نتایج مطمئن‌تری دست یابند.^۱



چکیده مطالب

- ۱- انسان مدرن با وجود پیشرفت شگرف در زمینه‌های تجربی و صنعتی در حل مسائل بنیادین جهان‌بینی که شالوده زندگی انسان را تشکیل می‌دهند ناتوان است. برخی تنها به ارضای غرایز حیوانی پرداخته‌اند و در گرداب غفلت غوطه‌ورند و برخی در حل آنها وامانده‌اند و پوچ‌گرا شده‌اند.
- ۲- انسان واقعی کسی است که نخست عقل خود را در راه شناخت هستی و حل مسائل بنیادین آن به کار گیرد و بفهمد کیست؟ و از کجا و در کجاست؟ و آنگاه بر اساس شناخت این «هست»ها به

شناختن راه صحیح برای رسیدن به هدف نهایی یعنی شناختن «باید»ها، پردازد و سپس با جدیت تمام آن راه را پیمايد. در یک جمله سعادت آدمی و رسیدن به کمال انسانی مرهون دستاوردهای فلسفه است.

۳- امید موفقیت در حلّ مسائل فلسفی به هیچ وجه کمتر از امید به کشف اسرار طبیعت نیست، علاوه بر اینکه چون نتیجه آن، ارزش نامحدود دارد، هر قدر احتمال رسیدن به آن، ضعیف باشد، باز هم ارزشمندتر از احتمال موفقیت در هر کاری است که نتیجه محدودی داشته باشد.

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

۵- طرح بعضی از مسائل فلسفی در کتاب و سنت ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی دهد و ما را از تلاشهای فلسفی برای دفع همه شبهات الحادی بی نیاز نمی سازد.

۶- اختلاف در مسائل فلسفی مانند هر علم دیگر امری اجتناب ناپذیر است و نمی توان آن را دلیلی بر بطلان روش فلسفی و عقلی به شمار آورد، بلکه باید با توجه به آن، بر تلاش و کوشش برای دستیابی به نتایج مطمئن تر افزود.



پرسش

- ۱- چرا تکنولوژی مشکل انسان مدرن را حل نکرده است؟
- ۲- کمال ماشین و کمال انسان را با یکدیگر مقایسه کنید.
- ۳- ضرورت فلسفه برای انسان مدرن را تبیین کنید.
- ۴- جهان بینی علمی و دینی و عرفانی را شرح دهید و بیان کنید چرا آنها ما را از فلسفه بی نیاز نمی سازند.
- ۵- آیا بهتر نیست که به جای تلاش در حل مسائل فلسفی، که گفته می شود چندان امیدی به موفقیت در آنها نمی توان داشت، به پژوهشهای تجربی و فعالیتهای اجتماعی پردازیم که نتایج مطمئن تری دارند؟
- ۶- با وجود مخالفت بسیاری از دانشمندان با فلسفه و اختلاف خود فلاسفه در مسائل فلسفی چگونه می توان به صحت آن اطمینان داشت؟
- ۷- آیا طرح مسائل فلسفی در قرآن کریم و روایات شریفه ما را از دیگر تلاشها در این زمینه بی نیاز نمی سازد؟ چرا؟

بخش دوم

معرفت شناسی



امکان شناخت^۱

درآمد

در این امر تردیدی نیست که انسان در پی رسیدن به واقع و درک حقیقت است؛ یعنی می‌خواهد واقعیت را، چنانکه هست، بشناسد.

بی‌شک همه انسانها همیشه به واقعیت نمی‌رسند و در بعضی از موارد گرفتار خطا و اشتباه می‌شوند. مشاهده سراب، شکستگی قاشق در آب و آشکار شدن خطاهای مختلف در علوم و مکاتب سبب پیدایش احتمال وجود خطا در همه علوم شده است؛ یعنی گفته می‌شود از کجا مطمئن باشیم که علوم ما فاقد اشتباه نیست؟ از کجا بدانیم در چه علمی به واقع رسیده‌ایم و در چه علمی به واقع دست نیافته‌ایم؟ آیا ذهن انسان می‌تواند به واقعیات و حقایق، چنانکه هستند، دست یابد؟ میزان کارایی حس و عقل چه اندازه است؟ آیا می‌توان به چیزی یقین پیدا کرد یا منطقی‌ترین کار تردید در همه دستاوردهای علمی است؟ بر فرض که نتوان

۱- مباحث این بخش (معرفت شناسی) اندکی فشرده تنظیم شده است. امید است خوانندگان گرامی با حوصله بیشتری مطالب این قسمت را مورد تأمل قرار دهند. از اساتید محترم نیز تقاضا می‌شود با تأیید و روشنگری بیشتری این بخش را تدریس کنند.

در علمی تردید کرد، آیا این امر دلیل مطابقت آن علم با واقع است؟ آیا همه یقینهای انسان یکسان است؟ اگر فرقی وجود دارد، چیست؟ چرا گرفتار خطا می شویم؟ و اگر خطا همیشگی نیست، موارد خطا کدام است؟

این پرسشها پیوسته برای اندیشمندان مطرح بوده است. طبق نوشته مورخان فلسفه، اولین کسانی که این پرسشها را مطرح کردند و بدان جواب منفی دادند، سوفسطاییان یونان بودند. در پی آنها سقراط، افلاطون و ارسطو در پاسخ بدین پرسشها کوشیدند و بدینسان مباحث معرفت شناسی شکل گرفت.

مباحث معرفت شناسی در غرب، تا قبل از رنسانس، بطور ضمنی در فلسفه مورد بررسی قرار می گرفت؛ ولی پس از رنسانس و پیدایش موج شک گرایی به طور جدی مطرح شد. فلاسفه ای چون دکارت و کانت در بررسی و حل آن کوشیدند، ولی تلاشهای آنها جز مشکلات فزونتر رهاوردی نداشت.

هر چند معرفت شناسی دغدغه ذهنی فلاسفه مسلمان نبوده، ولی پرسشهای یاد شده در بخشهای مختلف فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. سیر مباحث در فلسفه اسلامی چنان است که می توان با مرور بر آنها به مطالب سودمندی در این باره دست یافت و به پرسشهای دشوار یاد شده پاسخ داد.

معرفت شناسی

هنگامی که انسان با جهان پیرامون خود رابطه برقرار می کند، دارای حالتی می شود که آن را علم و ادراک می نامند؛ برای مثال وقتی شخصی را، که تاکنون ندیده ایم، می بینیم یا به شهری جدید گام می نهیم، احساس می کنیم چیزی در ما پدید آمده است که پیشتر وجود نداشت و آن تصویری از آن شخص یا شهر است.

وقتی تصویری از چیزی نداریم، حالت ما منفی است و جهل نام دارد. هنگامی که تصویر یا تصویرهایی از اشیا و وقایع داریم، که ما را با آنها مرتبط می سازد، حالت

ما اثباتی است و علم یا ادراک نامیده می‌شود.

پس ذهن ما حالت نقش‌پذیری دارد و این نقشها انسان را از اشیا و وقایع آگاه می‌سازد. از سوی دیگر، انسان به خود، درد، رنج و شادی‌اش نیز آگاهی دارد و این آگاهی بی‌هیچ واسطه و نقشی شکل می‌گیرد.

پس علم نقشی (صورتی) از معلوم در ذهن یا حضور خود معلوم نزد عالم است که اولی را علم حصولی و دومی را علم حضوری می‌گویند؛ به عبارت دیگر، علم یا با وساطت نقش ذهنی است یا بی وساطت آن. البته چون هیچ مفهومی از مفهوم آگاهی روشن‌تر و گویاتر نیست، تعریف آن امکان ندارد و هر چه در این باره گفته شود، ذکر مصادیق و بیان انواع است.

با توجه به معنای علم و شناخت و نیز با عنایت به این نکته که در معرفت شناسی در پی شناخت صحیح و ملاک و معیار علم واقعی هستیم و تواناییهای عقل بشر را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، می‌توان شناخت شناسی (معرفت شناسی) را چنین تعریف کرد: شناخت انواع معرفت انسانی، مبادی، ابزار، و ملاک ارزشیابی آن. و هسته مرکزی آن عبارت است از: تبیین توانایی عقل در رسیدن به واقع.

امکان شناخت

اولین پرسش در مسأله شناخت این است که، آیا می‌توان به اموری علم و یقین پیدا کرد؟ یعنی با توجه به اینکه ابزار علم، حس و عقل است و این دو نیز در موارد بسیار دچار خطا و اشتباه می‌شوند، آیا می‌توان به آگاهی و یقین اعتماد کرد یا منطقی‌ترین کار این است که در همه آنچه تاکنون یقین داشته‌ایم، شک کنیم؟ حاصل آنکه آیا با توجه به نقص‌های ابزار ادراک و علم بشری، یقین و اعتقاد به چیزی امکان دارد یا یقین و اعتقاد از امور دست نیافتنی است و باید همیشه به امور مختلف با تردید و حداکثر احتمال راجع نگاه کرد؟

برای بررسی دقیق و کامل این مطلب ابتدا ادعای شک‌گرایان و سپس استدلال آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بررسی ادعای شک‌گرایان

اگر کسی بگوید: «من یقین دارم که باید در همه چیز شک کرد.» ادعای خود را نقض کرده است، زیرا به گفته خویش یقین دارد؛ و اگر بگوید: «شک دارم که بتوان به امری یقین پیدا کرد.» اشکال پیشین بر او وارد نیست، ولی می‌توان از وی پرسید: آیا در «شک» خود نیز شک داری یا در اینکه «شک داری» دچار تردید نیستی؟ اگر بگوید: در اینکه شک دارم، تردید ندارم. در واقع به یقینی اعتراف کرده و یک مورد یقین را پذیرفته است؛ و اگر بگوید حتی در این شک نیز تردید دارم. دیگر نمی‌توان با او بحث منطقی کرد، زیرا دروغ می‌گوید. برای اثبات دروغ این فرد باید گوشش را فشرد و اگر پرسید چرا چنین می‌کنی؟ در جواب باید گفت: مگر اشکالی دارد؟ او جواب خواهد داد که این کار به آزار من می‌انجامد. در جواب باید گفت: تو در همه چیز شک داری و این درد هم فکر می‌کنی درد است، ولی در واقع درد نیست. این کار باعث تنبه او خواهد شد.

پس شک‌گرایان را می‌توان به منزل یقین رساند و نشان داد که اموری چون فکر، درد، رنج، شادی، غم و امثال آن غیر قابل تردید است. راز این تردید ناپذیری را در مباحث آینده روشن خواهیم ساخت.

استدلال شک‌گرایان

شک‌گرایان، برای اثبات ادعای خود، ادله و توضیحات فراوان آورده‌اند که در کتب تاریخی و فلسفی ذکر شده است. خلاصه گفتار آنها چنین است:

ما بارها به وسیله حواس خود به اموری علم پیدا کرده‌ایم، ولی پس از مدتی به

خطای حواس خود پی برده‌ایم؛ برای مثال: بینایی ما جاده را از دور باریک می‌نمایاند، ولی وقتی نزدیک می‌شویم نادرستی این پندار را درمی‌یابیم. شکسته دیدن قاشق سالم در استکان چای یا آب، مشاهده سراب و... بخشی از خطاهای حواس پنجگانه انسان است.

از سوی دیگر، در بسیاری موارد می‌اندیشیم و به امری معتقد می‌شویم، ولی پس از مدتی به خطای خود پی می‌بریم. ابطال آرای دانشمندان پیشین و ارائه نظریات جدید و نیز اختلاف دانشمندان یک عصر در یک مسأله و پدید آمدن تئوریهای متضاد و متناقض نشان دهنده غیر قابل اعتماد بودن اندیشه است. بنابراین، نه حس قابل اعتماد است و نه عقل. چگونه می‌توان مطمئن شد که آنچه امروز به آن یقین داریم، بعدها، در گرداب تردید فرو نمی‌رود و نادرستی‌اش آشکار نمی‌گردد. این احتمال سبب می‌شود که نتوانیم به دانسته‌های خود اعتماد کنیم و آنها را درست بشماریم. پس به هیچ چیز نمی‌توان یقین کرد.

نقد و بررسی

در جواب باید گفت: این استدلال خودش ادعای شک‌گرایان را نقض می‌کند، زیرا ادعای آنها «شک در همه امور» است، در حالی که استدلال بالا در سایه یقین به چندین امر شکل گرفته است. افزون بر این، شک‌گرایان انتظار دارند که ما با استدلال آنها ادعایشان را بپذیریم و بدان یقین پیدا کنیم. اما این انتظار با استدلالشان ناسازگار است.

بخشی از یقینهایی که این استدلال در سایه آن شکل گرفته، چنین است:

۱. یقین به مقدمات استدلال؛
۲. یقین به درستی استدلال؛
۳. یقین به نادرستی خلاف این استدلال؛

۴. یقین به ناممکن بودن اجتماع دو امر متناقض؛ (اعتقاد به اینکه نمی شود یک ادعا و نقیض آن هر دو درست یا غلط باشد).

۵. یقین به تحقق درست و نادرست در جهان؛

۶. یقین به خطا کار؛

۷. یقین به واقعیتی که نادرست درک شده است؛

۸. یقین به درستی نتیجه استدلال و اینکه در همه امور باید شک کرد.

این پاسخ نقضی است که نشان دهنده تناقض میان استدلال و نتیجه آن است. هر چند پاسخ کلی این شبهه در مباحث آینده به تفصیل خواهد آمد، ولی اشاره ای کوتاه بدان سودمند است:

علوم بشر به دو دسته تقسیم می شود:

الف. علم حصولی؛ (علم با واسطه)

ب. علم حضوری. (علم بی واسطه)

علم حصولی: علمی است که در آن میان عالم و معلوم واسطه ای وجود دارد. این واسطه همان نقش (صورت) ذهنی است. ما به وسیله نقش اشیا، که در ذهن ماست، بدانها علم داریم. بدین سبب وقتی از آنها دور می شویم یا چشمان خود را می بندیم، باز می توانیم آنها را تصور کنیم و تصویری از آنها داشته باشیم.

علم حضوری: علمی است که در آن میان عالم و معلوم واسطه ای نیست و معلوم، بی واسطه در شخص وجود دارد. علم ما به درد، شادی، غم، رنج، شک و فکر چنین است و این امور را بی هیچ واسطه ای درک می کنیم.

درستی و نادرستی در نوع اول قابل تحقیق است، زیرا امکان تطابق یا عدم تطابق نقش ذهنی با واقع و احتمال صحت و خطا در آنجا مطرح است؛ ولی در نوع دوم درستی و نادرستی معنا ندارد، زیرا معلوم بی واسطه نزد انسان حاضر است و واسطه ای نیست تا از مطابقت یا عدم مطابقت آن سخن گفته شود. این علم همیشه

یقینی و عین واقع است.

در علوم حصولی نیز، قضایایی وجود دارد که غیر قابل تردید است و اگر مفاهیم آنها درست تصور و درک شود، کسی در آن تردید نمی‌کند؛ مثل « $2+2=4$ »، «هرکلی از جزء خود بزرگتر است» و «اجتماع نقیضین محال است». هر چند سؤال از مطابقت در این دسته از علوم حصولی معنا دارد، ولی تردید در آنها روا نیست و هر علم حصولی دیگری که به آنها برگردد و از آنها استنتاج شود، غیر قابل تردید است. پس شک در همه امور امکان ندارد و ما ناگزیر به اموری یقین داریم. البته این بدان معنا نیست که باید به همه امور یقین پیدا کرد یا همه یقینها و اعتقادهای ما صحیح است.



چکیده مطالب

۱- سوفسطائیان نخستین کسانی بودند که در امکان شناخت واقعیت تردید کردند. در پی آنها سقراط، افلاطون و ارسطو به تحکیم مبانی شناخت پرداختند و بدینسان مباحث معرفت شناسی شکل گرفت. از زمان رنسانس به بعد این مباحث توسط فلاسفه‌ای مانند دکارت و کانت مورد توجه جدی تری واقع شد و در کانون فلسفه غرب جای گرفت.

۲- علم صورتی از معلوم در ذهن (علم حصولی) یا حضور خود معلوم نزد عالم (علم حضوری) است و معرفت شناسی عبارت است از: شناخت انواع معرفت انسانی، مبادی، ابزار و ملاک ارزشیابی آن. و هسته مرکزی آن عبارت است از: تبیین توانایی عقل در رسیدن به واقع.

۳- اگر کسی بگوید: «من یقین دارم که باید در همه چیز شک کرد.» ادعای خود را نقض کرده است. و اگر بگوید: «شک دارم که بتوان به امری یقین پیدا کرد.» می‌پرسیم آیا در «شک» خود نیز شک داری یا نه؟ اگر پاسخش منفی باشد، به یقینی اعتراف کرده است، و اگر پاسخش مثبت باشد، دیگر نمی‌توان با او بحث منطقی کرد، زیرا دروغ می‌گوید، بلکه باید او را تنبیه بدنی کرد تا به حقیقت متنبه گردد. حقیقت آن است که اموری چون فکر، درد، و رنج اموری یقینی و غیر قابل تردیدند.

۴- شک‌گرا می‌گوید: «هم حس خطا می‌کند و هم عقل، پس نه حس قابل اعتماد است و نه عقل.» در پاسخ به او می‌گوییم: استدلال فوق مبتنی بر یقین به اموری است، مانند یقین به (۱) مقدمات

استدلال، ۲) درستی استدلال، ۳) نادرستی خلاف این استدلال، ۴) ناممکن بودن اجتماع دو امر متناقض، ۵) تحقق درست و نادرست در جهان، ۶) یقین به خطا کار، ۷) واقعیتی که نادرست درک شده است، ۸) درستی نتیجه استدلال.

۵ - مسأله مطابقت و عدم مطابقت تنها در علم حصولی مطرح می‌شود که در آن شناخت واقعیت با واسطه نقش ذهنی است، نه در علم حضوری که واسطه‌ای میان عالم و معلوم نیست و از این رو، علم حضوری همواره یقینی و عین واقع است. همچنین در علم حصولی قضایایی وجود دارد که غیر قابل تردید هستند، مانند « $2+2=4$ ». در نتیجه، شک در همه امور امکان ندارد و ما ناگزیر به اموری یقین داریم.



پرسش

- ۱ - اجمالی از تاریخ معرفت شناسی را بیان کنید.
- ۲ - علم را تعریف کنید.
- ۳ - معرفت شناسی را تعریف کنید.
- ۴ - ادعای شک‌گرایان را بیان و مورد بررسی قرار دهید.
- ۵ - استدلال شک‌گرایان را بیان و بررسی کنید.
- ۶ - چرا شک در همه امور امکان ندارد؟



انواع معرفت

پس از تبیین امکان علم و اینکه نمی توان در همه امور تردید داشت، پرسش اساسی دیگری مطرح می شود و آن اینکه: از کجا بدانیم کدام یقین و علم ما مطابق با واقع است؟ به عبارت دیگر، معیار درستی و نادرستی یقینهای ما چیست؟ برای شناخت این مهم، باید ابتدا انواع، مبادی و کیفیت پیدایش علوم را بررسی کرد.

انواع علم: الف. علم حصولی

علم ما به اشیای پیرامون ما حصولی است، زیرا اگر چشمان خویش را ببندیم، نقشی از آنها را در ذهن خود می یابیم. این نشان می دهد که هنگام بازبودن چشم نیز، آن نقش، واسطه میان ما و اشیاست. افزون بر این، ما می توانیم چیزهایی را مانند انسان چهار شاخ، که در خارج وجود ندارند، تصور کنیم. این نشان می دهد که تصاویری از اشیای خارجی در ذهن ما یافت می شود و ذهن ما توان تصویر سازی دارد.

با توجه به مثالهای بالا، می توان علم حصولی را چنین تعریف کرد: علم با

واسطه، یعنی علمی که در آن میان عالم و معلوم (خارجی) واسطه‌ای باشد و انسان به وسیله آن واسطه به اشیا علم پیدا کند. در علم حصولی، مسأله مطابقت و عدم مطابقت با واقع مطرح است؛ یعنی می‌توان گفت: این علم مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست، برای مثال می‌توان درباره تصویرری که از آسمان داریم گفت: آیا مطابق با واقع است یا خیر؟ بنابراین مطابقت و عدم مطابقت، صدق و کذب و درستی و نادرستی در علم حصولی تحقق می‌یابد.

ب. علم حضوری

وقتی میان عالم و معلوم واسطه‌ای نباشد، آن علم، علم حضوری نامیده می‌شود، مانند علم انسان به درد، شادی، رنج، فکر، شک و خود. این امور نزد ما حضور دارد و میان ما و آنها واسطه‌ای نیست. علم انسان به مفاهیم ذهنی‌اش نیز حضوری است، یعنی ما به یاری نقشهای ذهنی خود به اشیا علم پیدا می‌کنیم؛ ولی علم ما به نقشهای ذهنی، حضوری است؛ به عبارت دیگر، میان صورتهای ذهنی ما و ما، نقشهای ذهنی دیگری واسطه نیست. پس علم ما به آسمان حصولی است، ولی علم ما به صورت ذهنی آسمان حضوری و بی‌واسطه است.

با توجه به معنای علم حضوری، روشن است که مطابقت و عدم مطابقت و صدق و کذب در آن معنا ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت علم حضوری مطابق با واقع است یا نه، زیرا بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست تا مسأله مطابقت بین صورت ذهنی و واقع مطرح شود.

پس علوم حضوری عین واقع هستند، از ضمانت صحت و حقانیت صد در صد برخوردارند و مشکل مطابقت و درستی و نادرستی در آنها راه ندارد. بنابراین، بخشی از علوم بشری از دایره تشکیکات و شبهات شک‌گرایان در امان می‌ماند و باید بحث را در علوم حصولی پی گرفت.

انواع علم حصولی

الف. تصور: صورت ذهنی خالی از حکم را تصور می‌نامند، مانند صورت ذهنی آب، باران، وجود و عدم.

ب. تصدیق: صورت ذهنی همراه با حکم را تصدیق می‌خوانند، مانند صورت ذهنی «باران می‌بارد» و «حسن آمد». تصدیق مجموعه‌ای از تصورات مختلف همراه با حکم است؛ یعنی یک وصف، حالت و یا فعل برای چیزی مطرح می‌شود و مورد قبول یا انکار قرار می‌گیرد.

انواع تصور

تصور جزئی: مفهومی که تنها بر یک فرد معین قابل انطباق است، مانند مفهوم حسن، امام خمینی و قلۀ دماوند.

تصور کلی: مفهومی که بر افراد بی‌شمار قابل انطباق است، مانند مفهوم انسان، کوه، آب و شهر.

انواع تصور جزئی

تصور حسی: آن دسته از نقشهای ذهنی که در اثر ارتباط اندامهای حسی با واقعیتها پدید می‌آید، تصورات حسی نامیده می‌شود؛ مانند صورت ذهنی آب خالص که رنگ، شکل و همه صورتهای آن از طریق حواس پنجگانه به دست می‌آید. بقای این تصورات به بقای ارتباط با خارج وابسته است و پس از قطع تماس با خارج، در فاصله بسیار کوتاهی، از میان می‌رود.

البته تصور جزئی و خارجی تنها در تصورات حاصل آمده از حواس پنجگانه محدود نیست، بلکه تصورات برگرفته از حالات و افعال درون انسان را نیز شامل می‌شود. تصور شادی معین، که در زمانی خاص تحقق یافته، یا تصمیم معین، که در

لحظه‌ای مشخص شکل گرفته است، نیز در شمار تصوره‌های جزئی جای دارد. این تصورات، علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری است و چون بی‌افراد بی‌شمار قابل انطباق نیست، تصورات جزئی خوانده می‌شود.

تصور خیالی: آن دسته از صورتهای ذهنی که به دنبال تصورات حسی پدید می‌آید، ولی بقای آن به بقای ارتباط با خارج وابسته نیست، تصورات خیالی خوانده می‌شود؛ مانند صورت ذهنی یک باغ که حتی بعد از بستن چشم در ذهن باقی می‌ماند و می‌توان پس از سالها آن را به یاد آورد.

تفاوت این تصورات با تصوره‌های حسی در این است که صورتهای حسی فقط هنگام ارتباط اندامهای حسی با واقع موجودند و پس از قطع این ارتباط از میان می‌روند، ولی صورتهای خیالی بعد از قطع این ارتباط نیز وجود دارند.

تصور کلی

چنان که پیش از این گفته شد، تصور کلی بر بیش از یک فرد قابل انطباق است. این تصورات کلی، که مفاهیم عقلی یا معقولات نیز نامیده می‌شوند، در همه بحثهای فلسفی و قوانین کلی علوم مورد استفاده قرار می‌گیرند. در قضیه «هر معلولی علتی دارد» مفاهیم علت و معلول کلی هستند و اگر کلی نباشند، قانون مذکور کلی، دائمی و قابل انطباق بر همه موارد جزئی نخواهد بود.

مفاهیم کلی از گذشته‌های دور محور بحثهای فلسفی قرار گرفته و دانشمندان در اینکه مفهوم کلی چیست و چگونه به دست می‌آید بسیار بحث کرده‌اند. این مسأله در قرون وسطی محور اکثر مباحث فلسفی بود. در آن روزگار، عده‌ای منکر مفاهیم کلی بوده، الفاظ دال بر مفاهیم کلی را مانند مشترکات لفظی می‌دانستند و چنان می‌پنداشتند که الفاظ دال بر مفاهیم کلی به طور جداگانه‌ای برای هر یک از مصادیق خود وضع شده‌اند، مانند اسم خاصی که چندین خانواده آن را برای فرزندانشان

قرار می‌دهند یا شهرتی که همه افراد خانواده بدان خوانده می‌شوند. طرفداران این نظریه را اسمیون (نومینالیستها) می‌نامند.

دیدگاهها درباره مفهوم کلی

از آنجا که قوانین فلسفی و علمی و نیز بدیهیات اولیه به وجود مفاهیم کلی وابسته است و انکار یا قبول آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، نقد و بررسی نظریه‌های گوناگون در این باره ضروری می‌نماید. مهمترین آرا پیرامون این مسأله چنین است:

۱. نظریه اسمیون که توضیح آن گذشت.

۲. تصور کلی یعنی تصور مبهم و رنگ پریده جزئی. اگر بعضی از ویژگیهای صورت جزئی و خاص حذف شود، بر اشیا یا اشخاص بسیار قابل انطباق می‌گردد؛ برای مثال تصویری که از احمد داریم با حذف بعضی از ویژگیهایش بر برادر او نیز قابل انطباق است و با حذف خصوصیات فزونتر بر تعداد بیشتری از انسانها قابل تطبیق است. چنانکه وقتی نشانه‌های سکه‌ای محو می‌شود، انسان نمی‌داند سکه به کدام عصر تعلق دارد، چنین سکه‌ای بر پول رایج در همه اعصار گذشته قابل انطباق است. این قابلیت انطباق به خاطر حذف ویژگیهاست نه آنکه در واقع سکه به هیچ عصر خاصی تعلق نداشته باشد. مفهوم کلی نیز همان مفهوم جزئی است، ولی علایم آن محو شده؛ بدین سبب بر مصادیق فراوان قابل صدق است.

۳. مفهوم کلی، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی است که مانند مفاهیم حسی و خیالی در ذهن وجود دارد و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابد؛ یعنی انسان، علاوه بر مفهوم حسن و حسین و علی و همه مفاهیم حسی و خیالی که از آشنایانش دارد، مفهوم دیگری نیز در گنجینه ذهنش دارد که کلی است و بر همه افراد بشر قابل انطباق است. به نظر فلاسفه «عقل» این مفاهیم را درک می‌کند و بدین سبب عقل را درک کننده کلیات می‌خوانند.

این نظریه از ارسطو^۱ نقل شده است و بیشتر فلاسفه مسلمان نیز آن را پذیرفته‌اند. نقد و بررسی دیگر آرا و مراجعه به علم حضوری و درک شهودی مفاهیم درون ذهن، درستی این سخن را اثبات می‌کند.

نقد و ارزیابی

نظریه اول بدین معناست که مفاهیم کلی، مانند مشترکات لفظی یا در حکم آنها هستند و بر افراد متعددی دلالت می‌کنند. برای پاسخ به این نظریه توضیحی درباره مشترکات لفظی و معنوی و فرق آن دو ضروری است.

مشترک لفظی یعنی لفظی که با چند قرارداد (وضع)، بر چند معنا دلالت کند. چنانکه لفظ شیر یک بار بر حیوان درنده نهاده شد، بعد برای دلالت بر مایع گوارایی که در درون حیوانات پستاندار به وجود می‌آید، وضع گردید و سپس بر شیر آب قرار داده شد.

مشترک معنوی، لفظی است که با یک قرارداد بر افراد متعدد دلالت می‌کند.

مهمترین تفاوت‌های مشترک لفظی و مشترک معنوی چنین است:

۱. مشترک لفظی به قراردادهای متعدد نیازمند است، ولی مشترک معنوی به بیش از یک قرارداد نیاز ندارد.

۲. مشترک معنوی بر افراد بی‌شمار قابل انطباق است، ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معدودی که برای آنها وضع شده صدق می‌کند.

۳. معنای مشترک معنوی معنای واحد عامی است که فهمیدن آن نیاز به هیچ قرینه‌ای ندارد، ولی مشترک لفظی دارای معناهای متعدد است و تعیین هر یک از معانی آن به قرینه نیاز دارد.

۱- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، نشر گفتار، تهران ۱۳۶۷، ص ۳- ۸ و ۳۴.

الفاظی مانند انسان، حیوان و دیگر مفاهیم کلی از ویژگیهای مشترک معنوی برخوردارند؛ زیرا در دلالت بر افراد به تعدد وضع نیاز ندارند، بر افراد بی شمار قابل انطباقند و معنای عام واحدی دارند که فهمیدن آن به قرینه نیازمند نیست. پس مفهوم کلی از قبیل مشترکات معنوی است نه مشترکات لفظی.

قول دوم یعنی اینکه مفهوم کلی همان مفهوم مبهم و رنگ پریده جزئی است و لفظ کلی برای همان صورت رنگ پریده وضع شده است. طرفداران این رأی نتوانسته اند حقیقت کلیت را دریابند. بهترین راه برای آشکار ساختن اشتباه این گروه توجه دادن آنها به مفاهیمی است که یا مانند مفهوم معدوم و محال، مصداق حقیقی در خارج ندارند، یا مانند مفهوم خدا و روح مصداق مادی و محسوس ندارند و یا مانند مفهوم علت و معلول بر مصادیق مادی و مجرد، هر دو، قابل انطباقند. نمی توان گفت این مفاهیم و همچنین مفاهیمی مانند رنگ، که بر امور متضاد صدق می کنند، صورتهای جزئی و رنگ پریده هستند. مفهوم «رنگ» بر «سیاه» و «سفید» قابل انطباق است، ولی نمی توان گفت رنگ سفید چنان مبهم شده که به صورت مطلق رنگ درآمده و بر سیاه نیز صدق می کند یا رنگ سیاه به اندازه ای ضعیف شده که بر سفید هم قابل انطباق است.

رأی مختار در باره مفهوم کلی

هر کس با مراجعه به مفاهیم ذهنی خود، به علم حضوری، درمی یابد که بعضی از مفاهیم بر افراد بی شمار قابل انطباق است و بعضی از مفاهیم تنها بر یک فرد صدق می نماید. این قابلیت، به علم حضوری درک می شود و حتی منکرین مفهوم کلی نیز آن را انکار نمی کنند. ویژگیهای مشترک معنوی در پاره ای از مفاهیم غیر قابل تردید است. و حتی می توان گفت انسان به محض مشاهده یک شی به ازاء هر ویژگی آن یک مفهوم کلی می سازد. مثلاً در برخورد با گچ سفید ده سانتی... مفهوم گچ، سفید،

ده سانتی و... تصویری جامع از گنج سفید ده سانتی می‌سازد و همه آن مفاهیم بر اشیاء سفید و ده‌سانتی دیگر نیز صادق هستند گرچه گنج نباشند یا گنج باشند و ده سانتی نباشند و یا سفید نباشند ما این مفهوم سازی بدین شکل را به علم حضوری در خود می‌یابیم و با توجه به این درک حضوری و نقد اقوال دیگر قول حق همان سخن ارسطو است که اکثر فلاسفه مسلمان آن را پذیرفته‌اند.

انواع مفاهیم کلی

فلاسفه مسلمان مفاهیم کلی را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

الف. مفاهیم ماهوی؛

ب. مفاهیم فلسفی؛

ج. مفاهیم منطقی.

این تقسیم از ابتکارات فلاسفه اسلامی است و در مباحث معرفت شناسی کارآیی فراوان دارد. توضیح مفاهیم یاد شده چنین است:

الف. مفاهیم ماهوی: مفاهیمی است که در جواب پرسش از چیستی شیء می‌آید. اگر با پرسش «انسان چیست؟» روبه رو شویم و پاسخ دهیم: «حیوان دارای اندیشه»، از امور ماهوی سخن گفته، ماهیت انسان را توضیح داده‌ایم. به مفاهیمی که در این پاسخ به کار رفته، مفاهیم ماهوی می‌گویند.^۱

بخشی از این مفاهیم، مانند مفهوم سفیدی، سیاهی، مستطیل و درد به وسیله حواس ظاهری و علوم حضوری حاصل می‌شوند.

ب. مفاهیم فلسفی: مفاهیمی که بسان مفاهیم ماهوی، بیانگر واقعیات خارج از ذهن هستند و از واقع گرفته شده‌اند، ولی چیستی شیء را ارائه نمی‌دهند و تنها به تبیین هستی و نیستی اشیا و ویژگیهای آن می‌پردازند، مفاهیم فلسفی نام دارند؛

۱- در بحثهای آینده توضیح بیشتر در این باره خواهد آمد.

مانند مفهوم وجود، عدم، وجوب، امتناع، علت و معلول، مجرد و مادی، ثابت و متغیر.

این مفاهیم از طریق حواس ظاهری به دست نیامده‌اند، یعنی چنان نیست که حقیقت آنها را دیده، شنیده یا بوییده باشیم. بیشتر این مفاهیم با مقایسه به دست می‌آیند، یعنی حواس پنجگانه و یا علوم حضوری زمینه را فراهم می‌کنند تا عقل با مقایسه بدانها نایل شود؛ برای مثال هنگامی که نفس و اراده را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم و توقف اراده بر نفس را مورد توجه قرار می‌دهیم، عقل مفهوم علت را از نفس و مفهوم معلول را از اراده انتزاع می‌کند. بی‌تردید اگر چنین مقایسه‌ای نبود، عقل هرگز به مفهوم علت و معلول دست پیدا نمی‌یافت.

نکته قابل توجه بهره‌گیری از حس درونی و علم حضوری در انتزاع مفاهیم یاد شده است. حواس ظاهری (حواس پنجگانه) را یگانه راه انتزاع و دریافت این مفاهیم شمردن خطایی بسیار بزرگ است؛ زیرا در این صورت اگر نتوانیم بخشی از این مفاهیم را به حواس ظاهر ارجاع دهیم، در کیفیت انتزاع آنها دچار حیرت می‌شویم و ناگزیر آن را ساخته ذهن (بدون ارتباط با واقع) یا قالبهای از پیش تعیین شده ذهن می‌خوانیم؛ چنانکه کانت و هیوم بدین مشکل گرفتار شدند.

ج. مفاهیم منطقی: این مفاهیم، تنها بر مفاهیم ذهنی صدق می‌کنند و بر موجودات خارج از ذهن قابل انطباق نیستند؛ یعنی ظرف تحقق مصادیقشان ذهن است، چنانکه خود آنها نیز در ذهن موجودند.

این مفاهیم، در مقایسه با مفاهیم ماهوی و فلسفی، ثانوی به شمار می‌آیند؛ یعنی ذهن پس از دستیابی به مفاهیم ماهوی و فلسفی، با توجهی دوباره به آنها، ویژگیهای آنها را کشف می‌کند و به مفاهیم جدیدی دست می‌یابد. این ویژگیها، که در موجودات خارج از ذهن یافت نمی‌شوند، مفاهیم منطقی نام دارند؛ مانند مفهوم کلی که صفت مفاهیم است و واقعیات خارجی از چنین ویژگی برخوردار نیستند.

فرق مفاهیم منطقی با ماهوی و فلسفی در این است که مفاهیم منطقی نمی‌توانند حکایتگر واقعیات خارجی باشند، در حالی که مفاهیم فلسفی و ماهوی از چنین توانی برخوردارند. عدم توجه به این نکته می‌تواند موجب خطا و اشتباه فراوان گردد.



چکیده مطالب

۱ - علم به شیء اگر با واسطه صورت ذهنی باشد، حصولی و اگر بدون واسطه باشد، حضوری خواهد بود. صورت ذهنی در علم حصولی اگر خالی از حکم باشد، تصور و اگر همراه با حکم باشد، تصدیق خوانده می‌شود. و تصور اگر تنها بر یک فرد معین قابل انطباق باشد، جزئی و در غیر این صورت کلی خواهد بود.

۲ - تصور جزئی بر دو قسم است: (۱) حسی، که در اثر ارتباط اندامهای حسی با واقعیتهای پدید می‌آید و در صورت قطع ارتباط با خارج، در فاصله کوتاهی از میان می‌رود (۲) خیالی، که به دنبال تصورات حسی پدید می‌آید ولی با قطع ارتباط با خارج از میان نمی‌رود.

۳ - درباره مفهوم کلی آرای گوناگونی اظهار شده است: (۱) نومیالیستها (اسمیون) اساساً منکر مفاهیم کلی بوده، الفاظی مانند انسان را مشترک لفظی به شمار می‌آوردند. (۲) گروهی بر آن بودند که تصور کلی همان تصور مبهم و رنگ پریده جزئی است، مانند سکه‌ای که نقشهای آن ساییده شده است. (۳) مفهوم کلی، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی است که با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابد. ارسطو و بیشتر فلاسفه اسلامی این نظریه را پذیرفته‌اند.

۴ - دلیل بطلان نظریه نومیالیستها آن است که الفاظ کلی در دلالت بر افراد به تعدد وضع نیاز ندارند، و بر افرادی شمار قابل انطباق‌اند، و معنای عام واحدی دارند که فهمیدن آن محتاج قرینه نیست. این امور از ویژگیهای مشترک معنوی، در برابر مشترک لفظی، است.

۵ - مفهوم کلی همان مفهوم مبهم جزئی نیست، چرا که این سخن در مورد مفاهیمی که در خارج مصداق حقیقی ندارند (مانند معدوم) یا مصداق محسوس ندارند (مانند خدا و روح) یا بر مجرد و مادی هر دو قابل انطباقند (مانند علت و معلول) و یا بر امور متضاد صدق می‌کنند (مانند رنگ) به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

۶ - مفاهیم کلی بر سه دسته‌اند: الف) مفهوم ماهوی که در جواب پرسش از چیستی شیء می‌آید. ب) مفهوم فلسفی که هر چند بیانگر واقعیات خارج از ذهن است ولی چیستی شیء را ارائه

نمی‌دهد بلکه به تبیین هستی و نیستی اشیا و ویژگیهای آن می‌پردازد. ج) مفاهیم منطقی که تنها بر مفاهیم ذهنی صدق می‌کند، یعنی ظرف تحقق مصادیقش ذهن است.



پرسش

- ۱- علم حصولی و حضوری را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۲- چرا علوم حضوری از دایره شباهات شک‌گرایان در امان است؟
- ۳- انواع تصور جزئی را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۴- نظریه اسمیون درباره مفاهیم کلی را بیان و ارزیابی کنید.
- ۵- دیدگاه کسانی را که معتقدند «تصور کلی همان تصور مبهم و رنگ پریده جزئی است» تبیین و ارزیابی کنید.
- ۶- نظر صحیح در باب مفاهیم کلی چیست؟
- ۷- مفاهیم ماهوی و فلسفی را تعریف کرده تفاوت آنها را بیان کنید.
- ۸- مفاهیم منطقی را تعریف کرده تفاوت آنها با مفاهیم فلسفی را بیان کنید.



مبادی معرفت

یکی از مباحث مهم در معرفت شناسی و تاریخ فلسفه، بحث پیرامون مبدأ معارف و ادراکات بشری است. پرسشهای زیر نمونه‌ای از مسایل این بحث به شمار می‌آید: مبدأ معارف بشری چیست؟ به عبارت دیگر، علوم آغازین بشر حسی است یا عقلی؟ آیا فقط به یکی از این مبادی می‌توان اعتماد کرد؟ آیا حس و عقل مورد اعتمادند؟ آیا برخی مبتنی بر بعضی دیگرند و می‌توان خطای برخی از آنها را به یاری بعضی دیگر اصلاح کرد؟ اگر خطا در همه راه دارد چگونه باید مشکل را از میان برد؟ آیا علمی وجود دارد که مبدأ همه علوم و ادراکات بشر باشد؟ فلاسفه غرب در جواب به این پرسشها به دو دسته کلی حس‌گرا و عقل‌گرا تقسیم می‌شوند.

(۱) فلاسفه حس‌گرا

این فلاسفه معتقدند که اولین معارف بشر، معارف حسی است. انسان هنگام تولد فاقد هر گونه علم بوده، ذهنش چون کاغذی سفید است، اما به تدریج، از طریق حواس پنجگانه، اموری بر آن نقش می‌بندد، به گونه‌ای که اگر فاقد یک حس باشد،

علوم مربوط به آن حس را به دست نخواهد آورد. این فلاسفه به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف. پوزیتویستها: اینان حس را مبدأ علوم و ملاک صحت آن به شمار آورده علم غیر حسی و غیر تجربی را فاقد اعتبار می‌دانند. در نگاه این گروه، فلسفه و علوم عقلی بی اعتبار و غیر قابل پذیرش هستند و حتی قوانین کلی علوم تجربی، به دلیل ابتدا بر مبادی عقلی، معتبر نمی‌باشند.

این گرایش، که حس‌گرایی افراطی است، به پوزیتیسم معروف است.

ب. حس‌گرایان: این گروه از دسته قبل معتدل‌ترند. اینان معتقدند که گرچه ادراکات بشری با حواس پنجگانه آغاز می‌شود، ولی، پس از پیدایش علوم حسی، عقل می‌تواند مفاهیم کلی و قوانین فراگیر بسازد؛ یعنی اصالت را به حس می‌دهند، ولی عقل و ادراکات را مطرود نمی‌دانند. این گروه حس را به حواس پنجگانه بشری محدود نمی‌دانند و به حس باطن و علوم حضوری نیز اعتقاد دارند.

۱. فلاسفه عقل‌گرا

این دسته معتقدند عقل، بی آنکه به حس نیازمند باشد، مفاهیمی چون خدا، نفس، امتداد، شکل، علت، معلول، وحدت، کثرت، زمان و مکان را درک می‌کند. اینان مفاهیم یاد شده را لازمه سرشت و عقل انسان می‌دانند و آنها را مفاهیم پیشین (مقدم بر تجربه و حس) می‌نامند. این دسته محسوس نبودن مفاهیم فوق را گواه درستی سخن خویش می‌دانند و می‌گویند: چون این مفاهیم در قلمرو حواس پنجگانه بشری جای ندارند، باید عقلی محض و مقدم بر تجربه و حس باشند. البته می‌توان فلاسفه عقل‌گرا را نیز به دو دسته تقسیم کرد، ولی از آنجا که نقد و بررسی آرای آنها به یک گونه است، ذکر ویژگیهایشان ضروری نیست.

نقد و ارزیابی

نظریه حس‌گرایی افراطی فاقد ارزش معرفت‌شناسی است، زیرا پایه‌های خود را بر سست‌ترین ادراکات بشری، که ادراکات حواس ظاهر است، بنا نهاده و با این کار قوانین ریاضی و قوانین کلی علوم تجربی را از دایره علوم معتبر بیرون کرده است. افزون بر این، علوم حضوری، که محکم‌ترین پایه‌های شناخت است، در این نظریه نادیده گرفته شده است. بنابراین می‌توان آن را منحط‌ترین نظریه ادراکات بشری به شمار آورد.

هر چند نظریه حس‌گرایان و عقل‌گرایان غربی همه نقاط ضعف نظریه مذکور را ندارد، ولی قابل نقد و بررسی است و پس از توضیح نظریه فلاسفه مسلمان به آن اشاره می‌شود.

نظریه فلاسفه مسلمان درباره مبادی معرفت

نظریه فلاسفه مسلمان را در دو بخش مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

الف. مبادی ادراکات تصویری: هر چند انسان متعارف، در بدو تولد، فاقد هر نوع علم حصولی است و یا دست کم اثبات علم حصولی برای او بسیار دشوار است؛ ولی علم حضوری و احساس درونی‌اش نه تنها قابل انکار نیست، بلکه قراین فراوانی آن را تأیید می‌کند، مانند احساس درد و گرسنگی که از همان اوان تولد با نوزاد همراه است.

ادراکات انسانی به وسیله حس شروع می‌شود. حس لامسه، چشایی، بویایی، بینایی و شنوایی، هر کدام به تدریج، تصورات و علوم را در انسان ایجاد می‌کنند و آشنایی تدریجی کودک با محیط پیرامونش گواه درستی این مدعا است.

نباید فراموش کرد که، در کنار حواس پنجگانه، حس باطن و علوم حضوری نیز انسان را در رسیدن به علوم و تصورات یاری می‌دهند. درک مفاهیم عقلی و کلی

تنها با حس ظاهری حاصل نمی‌شود؛ زیرا آنچه در قلمرو حواس پنجگانه جای می‌گیرد، همیشه دارای خصوصیات است و مفاهیم کلی عقلی از همه این ویژگیها پیراسته شده‌اند. افزون بر این، مفاهیمی چون عدم و انسان چهارشاخ و دیو، مبدأ حسی خاصی ندارند. پس می‌توان گفت: علوم بشری با حس آغاز می‌شود؛ ولی در ادامه به ابزار دیگری چون حس باطن، علوم حضوری و عقل نیاز دارد.

توضیح بیشتر اینکه مفاهیمی چون سفیدی و سیاهی، شیرینی، سردی و گرمی به وسیله حواس ظاهری به دست آمده‌اند، به گونه‌ای که اگر هر یک از حواس ظاهری را نداشتیم، مفاهیم به دست آمده از آن حس را نیز فاقد بودیم. پس پیدایش مفاهیم حسی و مفاهیم عقلی مربوط به آنها به وسیله حس بوده است.

البته مفاهیم حسی به مفاهیم عقلی تبدیل نمی‌شوند؛ زیرا بعد از دستیابی به مفاهیم عقلی نیز مفاهیم حسی را در ذهن خود می‌یابیم. حقیقت این است که نفس به یاری نیرویی، که اصطلاحاً «عقل» نامیده می‌شود، به مفاهیم کلی دست می‌یابد. پس حس در این دسته از مفاهیم عقلی (مفاهیم ماهوی که از طریق حس به دست می‌آیند) نقش زمینه‌ساز دارد و به عنوان مبدأ شروع بخشی از تصورات بشری مورد قبول است.

دسته دیگری از مفاهیم هستند که با اشیای محسوس رابطه‌ای ندارند، بلکه از حالات روانی حکایت می‌کنند؛ مانند مفهوم ترس، شادی، محبت و دشمنی. این مفاهیم از علوم حضوری و تجارب درونی (احساسات درونی) ناشی شده‌اند و اگر احساسات درونی نداشتیم، هرگز آنها را درک نمی‌کردیم. پس حواس ظاهری در پیدایش این دسته از مفاهیم نقشی ندارند.

دسته‌ای از مفاهیم مانند مفهوم کلی و جزیی تنها بر مفاهیم ذهنی قابل انطباقند. این مفاهیم در مقایسه با مفاهیم ماهوی (مفاهیمی که از طریق حس به دست می‌آیند) ثانوی به شمار می‌آیند. یعنی ابتدا ذهن به مفاهیم ماهوی و حتی فلسفی

نایل می‌شود و سپس، بر اساس آن مفاهیم، به این مفاهیم (مفاهیم منطقی) دست می‌یابد؛ برای مثال مفهوم انسان و زید مفاهیمی هستند که از طریق حس به دست آمده اولیه می‌باشند؛ ولی سبب به دست آمدن مفاهیم کلی و جزیی می‌شوند. روشن است که پیدایش این دسته از مفاهیم نیز مستقیماً به حواس پنجگانه نیاز ندارد و، چنانکه توضیح داده شد، تنها در بخشی از مفاهیم منطقی نوعی نیازمندی با واسطه با مفاهیم ماهوی دیده می‌شود.

مفاهیم علت و معلول، وجود و عدم، وحدت و کثرت، ثابت و متغیر، ضرورت و امکان، جوهر و عرض و مانند آن از مهمترین مفاهیم شمرده می‌شوند؛ زیرا علوم اولیه و پایه بشر، که همان بدیهیات اولیه و علوم یقینی بشری است، از آنها تشکیل شده است. اگر این مفاهیم از تفکرات بشری جدا شوند، انسان به هیچ علم و قانون علمی دسترسی نخواهد داشت و رهاورد تلاش فکری اش چیزی جز علوم جزیی و شخصی، مثل علم به درد، شادی، غم و احساسات درونی نخواهد بود.

مهمترین این مفاهیم، مفهوم علت و معلول است که قوانین علمی و استدلالها به پشتوانه آن و بر اساس قضایایی مانند «هر معلولی علتی دارد» «از هر علتی هر معلولی پدید نمی‌آید» (سنخیت میان علت و معلول)، شکل می‌گیرند.

ویژگی این مفاهیم این است که از راه حواس پنجگانه به دست نمی‌آیند و تصور حسی و خیالی از آنها نداریم.^۱

ویژگی دیگر این مفاهیم آن است که بیشتر آنها با مقایسه به دست می‌آیند؛ یعنی هیچ موجودی به تنهایی (بدون سنجش با دیگر اشیا) علت یا معلول خوانده

۱- ما از مفهوم سفید تصور حسی و خیالی داریم؛ یعنی به محض دیدن شیء سفید، تصویر حسی آن در ذهن ما پدید می‌آید و پس از بستن چشم و یا ناپدید شدن شیء سفید، تصویری از آن در ذهن باقی می‌ماند که صورت خیالی آن نامیده می‌شود. افزون بر این عقل نیز می‌تواند مفهومی عقلی (مفهومی بدون خصوصیات شخصی و جزئی) از آن بسازد. ولی تصور حسی و خیالی مفاهیمی چون علت و معلول در ذهن وجود ندارد و عقل به محض برخورد با مصادیق خاص بدانها نایل می‌شود.

نمی‌شود. وقتی دو موجود را مقایسه کنیم و یکی را وابسته به دیگری بیابیم، یکی را علت و دیگری را معلول می‌نامیم.

نکته مهم این است که مفهوم علت و معلول از هیچ یک از حواس پنجگانه به دست نیامده است. بدین سبب گروهی گمان کرده‌اند که این مفاهیم و همه مفاهیم فلسفی ساخته ذهن است، با واقعیات ارتباط ندارد و قضایای شکل گرفته از آنها نیز با جهان خارج بی‌ارتباط است. اگر به علوم حضوری توجه کنیم و رابطه نفس و اراده را در نظر بگیریم، خواهیم دید که بهترین راه برای رسیدن به مفهوم علت و معلول رابطه بین نفس و اراده است؛ یعنی ما، به علم حضوری، وابستگی اراده به نفس (من) را درک می‌کنیم و همین وابستگی اراده به نفس موجب دست‌یابی عقل به مفهوم «علت» و «معلول» می‌شود. با این توضیح درمی‌یابیم که:

۱. ذهنی خواندن مفهوم علت و معلول و مفاهیمی مانند آن بی‌اساس و غیر قابل پذیرش است.

۲. حواس ظاهری (حواس پنجگانه) در پیدایش اینگونه مفاهیم نقشی ندارند و عقل به کمک علوم حضوری بدان دست می‌یابد.

پس اکثر مفاهیم عقلی به ادراک شخصی سابق نیازمند است. هر چند مفاهیمی چون عدم و انسان چهارشاخ مستقیماً به ادراک شخصی سابق نیاز ندارد، ولی می‌توان گفت شروع ادراک و معرفت بشری با حس است و حس، مستقیم یا غیر مستقیم، در پیدایش مفاهیم دخالت دارد. البته حس را نباید در حواس پنجگانه محدود دانست، بلکه حس باطن و علوم حضوری نیز منشا بسیاری از مفاهیم است.

ب. مبادی ادراکات تصدیقی: برای توضیح مبادی ادراکات تصدیقی، نخست باید به نکات زیر توجه کرد:

۱. فقط با قضیه و تصدیق می‌توان از واقع گزارش داد؛ به عبارت دیگر، مفاهیم

تصوری به تنهایی از واقعیت گزارش نمی‌دهند. برای مثال با مفاهیم علی و ایستاده، به تنهایی، نمی‌توان از ایستادن علی گزارش داد؛ بلکه باید آنها را در یک قضیه و تصدیق بیاوریم تا بتوان از واقعیت گزارش داد؛ یعنی باید گفت: «علی ایستاده است.» پس بحث مطابقت و عدم مطابقت ادراکات با واقع تنها در قضایا قابل طرح است و با مفاهیم تصوری ارتباط ندارد.

۲. هر قضیه از موضوع، محمول، نسبت بین موضوع و محمول و حکم تشکیل می‌شود. در قضیه «انسان متفکر است»، «انسان» موضوع (نهاد)، «متفکر» محمول (گزاره یا آنچه به گونه‌ای از موضوع گزارش می‌دهد)، «است» نسبت (ربط دهنده انسان و متفکر) و مدلول قضیه (متفکر بودن انسان)، که فعل و صفت نفس انسان است، جزء دیگر آن است؛ یعنی گوینده این قضیه حکم می‌کند که «انسان متفکر است» و به اعتبار همین حکم و اعتقاد نفس انسان به این قضیه، آن را تصدیق نیز می‌نامند.

البته موضوع و محمول، مفاهیمی ذهنی‌اند، ولی نسبت و حکم کار نفس انسان است. تا انسان دو مفهوم را مقایسه نکند، آنها را به هم نسبت ندهد و سپس حکم نکند، هیچ قضیه‌ای تحقق نمی‌یابد.

۳. موضوع در قضایا، گاه یک مفهوم جزئی است، مثل حسن، و قله دماوند در «حسن آمد» و «قله دماوند از مرتفع‌ترین قله‌هاست». در این قضایا موضوع، یک مفهوم جزئی و معین است که جز بر یک فرد یا یک چیز صدق نمی‌کند. گاهی موضوع قضیه مفهومی کلی بوده بر افراد بی‌شمار قابل انطباق است، مانند مفهوم انسان در قضیه «انسان حقیقت جو است».

وقتی یک مفهوم کلی موضوع قضیه است، می‌تواند مفهومی ماهوی (هر آهنی در گرما منبسط می‌شود) یا فلسفی (هر معلولی علتی دارد) و یا منطقی (مفهوم کلی بر افراد بی‌شمار قابل صدق است) باشد.

۴. قضایا به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند، قضایای حملیه و قضایای شرطیه. **قضایای حملیه:** قضایایی هستند که دارای موضوع، محمول، نسبت و حکم می‌باشند و از وحدت یا اتحاد موضوع و محمول پرده برمی‌دارند، مثل «علی ایستاده است» و «انسان انسان است».

قضایای شرطیه: قضایایی هستند که از رابطه مقدم و تالی یا مغایرت و تضاد آنها گزارش می‌دهند، برای مثال قضیه «اگر علی بیاید، حسین می‌رود» از رابطه بین جمله اول (مقدم) و جمله دوم (تالی) گزارش می‌دهد و قضیه «عدد یا زوج است یا فرد» از مغایرت دو طرف قضیه پرده برمی‌دارد. قضیه شرطیه از چند قضیه حملیه پدید می‌آید.

۵. اتحاد موضوع و محمول، گاه مفهومی است، مانند «انسان بشر است» و گاه مصداقی است، مانند «انسان حقیقت جو است». (مفهوم «انسان» با مفهوم «حقیقت جو» یکی نیست، ولی در مصداق اتحاد دارند). نوع اول را «حمل اولی» و نوع دوم را «حمل شایع» می‌نامند.

۶. در حمل شایع اگر محمول قضیه «موجود» یا معادل آن باشد، قضیه را «هلیه بسیطه» می‌نامند؛ مانند «انسان موجود است»؛ و اگر محمول غیر از مفهوم «موجود» باشد، آن را «هلیه مرکبه» می‌خوانند؛ مانند «انسان متفکر است».

۷. در قضایای حملیه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید، قضیه را تحلیلی و در غیر این صورت ترکیبی می‌گویند. قضیه «هر شوهری مرد است» تحلیلی است؛ زیرا مفهوم مرد در مفهوم شوهر نهفته است. (شوهر یعنی مردی که زن دارد).

۸. قضایا به بدیهی و نظری قابل تقسیم است. قضیه‌ای که تصدیقش به فکر و استدلال نیاز ندارد، بدیهی خوانده می‌شود؛ مانند هر کلی از اجزای خود بزرگتر است. قضیه نظری قضیه‌ای است که تصدیقش به فکر و استدلال نیاز دارد؛ مانند

«آب در دمای صد درجه جوش می‌آید».

۹. بدیهیات به بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه تقسیم می‌شوند.

بدیهیات اولیه قضایایی هستند که برای تصدیق آنها جز تصور موضوع و محمول به هیچ چیز دیگر نیاز نیست، مانند «هر معلولی علتی دارد».

بدیهیات ثانویه قضایایی هستند که برای تصدیق آنها تنها تصور موضوع و محمول کافی نیست، مانند «آسمان آبی است» که به مشاهده نیز نیازمند است.

باید گفت بدیهیات اولیه و وجدانیات (قضایای برگرفته شده از علم حضوری، مانند «من شاد هستم») نیاز به فکر و استدلال ندارند و به معنای واقعی بدیهی‌اند. به همین دلیل یقینی و پایه علوم نظری دیگر به شمار می‌آیند.

پس از آشنایی با انواع قضایا، نوبت به مبادی آنها می‌رسد؛ یعنی باید بررسی شود که برای تصدیق انواع قضایا چه ابزاری (حس، عقل یا هر دو) مورد نیاز است.

۱. در بدیهیات اولیه، با توجه به اینکه تنها تصور موضوع و محمول برای تصدیق کافی است، می‌توان گفت تصدیق این قضایا به حس نیاز ندارد. البته ممکن است برای درک مفهوم موضوع یا محمول این قضایا به حس نیازمند باشیم، ولی تصدیق آنها (تصدیق رابطه موضوع و محمول) به ابزار حسی نیاز ندارد. عقل، به کمک علوم حضوری، می‌تواند به این قضایا یقین پیدا کند و آنها را مورد تصدیق قرار دهد.

۲. قضایای تحلیلی نیز همین حکم را دارند، زیرا تنها تصور موضوع و محمول و تحلیل موضوع برای تصدیق آنها کافی است.

۳. حمله‌های اولی، که موضوع و محمول در آنها اتحاد مفهومی دارند، نیز بسان قضایای تحلیلی هستند؛ یعنی صرف تصور موضوع و محمول برای حکم کافی است.

۵. تصدیق در وجدانیات (قضایایی که انعکاس علوم حضوری‌اند) نیز به حس ظاهر نیاز ندارد؛ زیرا رابطه بین موضوع و محمول در درون نفس و با علم حضوری

قابل درک است و ادراک آن به کاربرد ابزار حسی (حواس پنجگانه) نیازی ندارد.
۶. در قضایای منطقی نیز چون مفهوم موضوع و محمول با مراجعه به علم حضوری قابل درک است، تصدیق آنها به حس ظاهری نیاز ندارد.

۷. در هلیات بسیطه، قضایایی چون «من هستم»، و «من درد دارم» به حس ظاهری نیاز ندارد؛ زیرا با علم حضوری درک می‌شود.

ولی تصدیق قضایایی چون «جسم وجود دارد» و «موجودات مجرد وجود دارند» نیازمند برهان است و ممکن است در مواردی ناگزیر باشیم اندام حسی را به کارگیریم. پس تنها در اینگونه قضایا به حس ظاهری نیازمندیم و در تصدیق بسیاری از قضایا به حس ظاهر نیاز نداریم.

با این توضیح، سستی نظریه کسانی که تنها حس ظاهر را مبدأ همه ادراکات بشری می‌دانند، روشن می‌گردد. این مطالب زمینه بسیار مناسب و مفیدی را برای مطابقت بیشتر قضایا با واقع فراهم می‌سازد که در بحث مطابقت قضایا بدان می‌پردازیم.

از آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم که حس ظاهری، نه در بخش مفاهیم تصویری و نه در بخش تصدیقات، مبدأ همه علوم بشری نیست و علوم حضوری و عقل بزرگترین نقش را در هر دو بخش ایفا می‌کنند. این مطلب در مباحث معرفت شناسی بسیار سودمند است و می‌تواند معرفت شناسی غرب را در خروج از بن‌بست موجود یاری دهد.



چکیده مطالب

۱ - حس گرایان افراطی (پوزیتویستها) برآنند که حس مبدأ علوم و ملاک صحت آن می‌باشد و علم غیر حسی و غیر تجربی فاقد اعتبار است. اما حس گرایان معتدل معتقدند که هر چند ادراکات بشری با حواس پنجگانه آغاز می‌شود پس از آن، عقل می‌تواند مفاهیم کلی و قوانین فراگیر را دریابد.

۲- عقل‌گرایان معتقدند که عقل مستقلاً و مقدم بر تجربه و حس، مفاهیمی مانند خدا و زمان و مکان را درک می‌کند و آنها را مفاهیم پیشین می‌نامند.

۳- از نظر فلاسفه مسلمان علوم بشری (تصورات) از حس ظاهر آغاز می‌شود ولی در ادامه به ابزار دیگری چون حس باطن، علوم حضوری و عقل نیاز دارد. به عقیده ایشان اولاً؛ حس را نباید در حواس پنجگانه محدود دانست و باید به علوم حضوری و حواس باطنی نیز توجه کرد. ثانیاً؛ مفاهیمی مانند زمان، علت و معلول از علوم حضوری قابل انتزاع است. ثالثاً؛ چون این مفاهیم از علوم حضوری گرفته شده‌اند، از جایگاه معرفت‌شناسی محکمی برخوردارند و در درستی و مطابقت آنها با واقع تردید نیست.

۴- نظر فلاسفه مسلمان درباره مبادی ادراکات تصدیقی بدین شرح است: ۱) تصدیق بدیهیات اولیه نیازمند حس نیست هر چند برای درک مفهوم موضوع یا محمول آنها ممکن است نیازمند حس باشیم. ۲) قضایای تحلیلی و حمله‌های اولی نیز مانند بدیهیات اولیه بوده صرف تصور موضوع و محمول در آنها برای حکم کافی است. ۳) تصدیق در وجدانیات نیز بی‌نیاز از حس است، زیرا رابطه میان موضوع و محمول در درون نفس و به علم حضوری دانسته می‌شود. ۴) در قضایای منطقی نیز تصدیق متوقف بر حس نیست. ۵) در هلیات بسیطه، قضایایی مانند «من هستم» با علم حضوری و قضایایی مانند «جسم وجود دارد» و «روح وجود دارد» با برهان تصدیق می‌شود. البته در برخی موارد نیز نیازمند به کارگیری اندام حسی می‌باشیم.



پرسش

- ۱- نظر هر یک از حس‌گرایان افراطی و معتدل را درباره مبدأ ادراکات بیان کنید.
- ۲- نظر عقل‌گرایان را درباره مبدأ ادراکات بیان کنید.
- ۳- نظر فلاسفه مسلمان را درباره مبادی ادراکات تصویری به اجمال بیان کنید.
- ۴- سه گروه از مفاهیم را نام ببرید که با اشیای محسوس رابطه مستقیم ندارند.
- ۵- ویژگی و نحوه ادراک مفاهیم علت و معلول را بیان کنید.
- ۶- قضیه تحلیلی و ترکیبی را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۷- نظر فلاسفه مسلمان را درباره مبادی ادراک تصدیقی به تفصیل بیان کنید.



مطابقت

مطابقت قضایا با واقع

پس از بررسی میزان دخالت عقل و حس در تصدیقات، نوبت به مطابقت قضایا با واقع می‌رسد.

مشکل اساسی در ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات و یا تبیین کرد که شناخت انسان مطابق با واقع است؟ این مشکل وقتی رخ می‌نماید که بین شناسنده (عالم) و متعلق شناخت (معلوم) واسطه‌ای در کار باشد. بنابراین شناختی که می‌تواند مطابق با واقع یا مخالف با آن باشد، همان شناخت حصولی است. پس به بررسی ارزش شناخت انواع قضایا و تصدیقات می‌پردازیم:

الف. وجدانیات: مطابقت این قضایا با واقع قطعی است، چون گزارشگر و مطلب گزارش شده هر دو در نفس حضور دارند.

قضایای تحلیلی: مطابقت این قضایا با واقع نیز مسلم است، چون مفهوم محمول درون مفهوم موضوع وجود دارد و ما به همه مفاهیم علم حضوری داریم.

ج. قضایای منطقی: قضایای منطقی همواره با واقع مطابق‌اند، زیرا حاکی و محکی (قضایای ذهنی، مفاهیم ذهنی و ویژگیهای آنها) هر دو در ذهن حاضرند.

د. بدیهیات اولیه: در بدیهیات اولیه این نکته قابل توجه است که علوم حضوری می‌توانند زمینه دست یابی عقل به مفاهیم تصویری این قضایا (مفهوم موضوع و مفهوم محمول) را فراهم آورده، مطابقت این مفاهیم با منشاء انتزاعشان را نشان دهند. دیگر مفاهیم فلسفی نیز به گونه‌ای بدانها قابل ارجاع هستند.

اما مطابقت این قضایا با واقع را از دو راه می‌توان تبیین کرد:

راه اول

حکما این قضایا را یقینی و همراه با دو یقین می‌دانند، یقین به اینکه «الف ج است» و یقین به اینکه «محال است الف ج نباشد»؛ برای مثال در قضیه محال بودن اجتماع نقیضین، دو یقین وجود دارد: یقین به اینکه اجتماع نقیضین محال است و یقین به اینکه محال است چنین نباشد. بی‌تردید، با وجود این دو یقین، احتمال خطا در این قضیه راه ندارد.

اشکال: مهم این است که قضایای بدیهی علم حصولی می‌باشند و آنها را به علم حضوری مشاهده نکرده‌ایم. پس چگونه می‌توان اطمینان یافت که این قضایا با واقع مطابق هستند؟ همیشه این احتمال وجود دارد که اگر عقل ما به گونه‌ای دیگر آفریده می‌شد، به گونه‌ای دیگر می‌فهمید و با وجود این احتمال، دیگر یقین به محتوای قضیه بی‌معناست و کسی نمی‌تواند ادعای مطابقت کند.

پاسخ: این یک احتمال ابتدایی است و با رجوع به متن قضیه دفع می‌شود؛ یعنی وقتی موضوع و محمول قضیه را درست تصور می‌کنیم، درمی‌یابیم نه تنها بدان یقین داریم بلکه، طبق علم حضوری ما، شک در آن ناممکن است.

به تعبیر دیگر، عقل حکم می‌کند که این قضیه با این موضوع و محمول در هر عقل دیگر، هرگونه که خلق شده باشد و هر حالت و ظرفی که داشته باشد، اگر همین‌گونه که ما درک کرده‌ایم درک شود، دارای همین حکم خواهد بود و تفاوت خلقت و گونه‌های مختلف و ظروف متفاوت وجود، تا وقتی که مانع فهم صحیح

موضوع و محمول نشود، سبب تفاوت حکم نخواهد شد؛ یعنی در همه جهانهای ممکن و نزد همه عقلها حکم همین خواهد بود و خلاف آن محال است.

پس هر عقلی اگر موضوع و محمول را، چنانکه ما تصور کرده‌ایم، درک کند، قضیه را تصدیق می‌کند، بدان یقین می‌یابد و نیز یقین پیدا می‌کند که این یقین دائمی و ضروری است و در هیچ موقعیتی از میان نمی‌رود.

راه دوم

بدیهیات اولیه مانند قضایای تحلیلی‌اند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید، برای مثال در قضیه «هر معلول علتی دارد»، مفهوم موضوع (معلول) عبارت است از موجودی که وجود آن وابسته به علت است. پس مفهوم «وابستگی به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و بدین سبب اتحاد میان موضوع و محمول را به علم حضوری درمی‌یابیم. سرّ مطابقت این قضایا با واقع ادراک حضوری است، یعنی بدیهیات اولیه نیز به علوم حضوری برمی‌گردند و از ضمانت صحت صد در صد برخوردارند.

اشکال: آنچه ما، به علم حضوری، می‌یابیم معلول شخصی است؛ چگونه می‌توانیم حکم آن را درباره همه معلولها تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم؟ (آنچه ما می‌یابیم وابستگی اراده ما به نفس ماست نه وابستگی هر اراده‌ای به هر نفسی).

پاسخ: هر چند ما از یک پدیده خاصی (اراده ما) مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم، ولی انتزاع مفهوم معلول از اراده نه به خاطر آن است که اراده دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود، بلکه از آن جهت است که وجود آن وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود، این حکم برایش ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر به برهان عقلی نیاز دارد و از این‌روی این قضیه به تنهایی نمی‌تواند نیاز پدیده‌های مادی به

علت را اثبات کند؛ مگر آنکه با برهان عقلی، وابستگی وجودی آنها اثبات شود. دیگر اینکه وقتی قضیه تحلیلی شد، کلیت هم قابل حل خواهد بود؛ زیرا معنای محمول همیشه در همه موارد و همه شرایط و زمانها، در درون موضوع قرار دارد و مقید به هیچ قیدی نیست.

پس مطابقت بدیهیات اولیه با واقع، مانند قضایای وجدانی، مسلم است. با ترکیب این دو نوع قضیه و قضایای منطقی به علوم فراوان دست می‌یابیم؛ علمی که چون بر قضایای مطابق با واقع مبتنی هستند، با واقع مطابق خواهند بود. پس هر چند بسیاری از حقایق بر انسان پوشیده است، ولی حداقل یک راه معصوم و خالی از خطا و اشتباه وجود دارد و بشر می‌تواند با به کارگیری حواس، علوم حضوری و عقل به واقعیتهای فراوان دست یابد.

مطابقت ذهن با عالم جسمانی

چنانکه گذشت، بدیهیات اولیه و علوم حضوری نیاز به استدلال ندارند؛ ولی وجود جهان مادی نه بدیهی اولیه است و نه معلوم به علم حضوری. پس به برهان نیاز دارد و تنها در سایه احساس نمی‌توان آن را پذیرفت؛ زیرا گاه انسانهای بیمار چیزهایی می‌بینند یا صداهایی می‌شنوند که در خارج وجود ندارند. این موارد و خطاهایی که در حواس مشاهده می‌شود، نشان دهنده آن است که پذیرش جهان مادی به برهان نیاز دارد و نمی‌توان در این راه به احساس اعتماد کرد.

از سوی دیگر، مشاهده می‌کنیم که همه انسانها به وجود جهانی برون از احساسات خود یقین دارند و وجود آسمان و زمین و درختها و آبها و انسانهای دیگر را پذیرفته‌اند. اکنون پرسش این است که این یقین و جزم چگونه پدید آمده است؟ آیا این یقین نشان دهنده بدیهی بودن این علم است؟

فلاسفه مسلمان علم به جهان برون از انسان را فطری می‌دانند و مقصودشان از

اصطلاح فطری، قضایایی است که برهانش با آن همراه است؛ یعنی بدیهی اولی نیست که تنها با تصور موضوع و محمول آن را تصدیق کنیم، بلکه بدیهی ثانوی است؛ یعنی نیاز به تأمل و تفکر ندارد، زیرا مقدمات برهانش پیوسته در ذهن انسانها حاضر است. انسانها، بطور ارتکازی و نیمه آگاهانه، از کودکی بر وجود عالم جسمانی برهان اقامه کرده‌اند و همین برهان فوری و سریع آنها را به جهان مادی معتقد کرده است. البته انسان اندک اندک رشد کرد و توانست این استدلال نیمه آگاهانه را به برهانی آگاهانه تبدیل کند.

برهان یاد شده را می‌توان چنین تبیین کرد:

این پدیده ادراکی (برای مثال سوختن دست هنگام تماس با آتش) معلول علتی است. علت آن یا خود من هستم یا غیر من؛ (یا نفس درک کننده من و روح من علت این سوختن است و یا چیزی خارج از من) روشن است که «من» خود این سوختن را ایجاد نکرده‌ام. پس علت آن چیزی برون از وجود من است؛ و از آنجا که باید میان علت و معلول سنخیت باشد، باید میان این سوختن و عامل آن مناسبتی باشد. پس چون سوختن از امور تدریجی و زمانی است، عامل آن نیز باید امری تدریجی و زمانی باشد؛ و آن امری است که اصطلاحاً بدان ماده و جسم می‌گویند.^۱

بعد از اثبات اصل جهان مادی، باید دربارهٔ مطابقت علم ما با صفات و ویژگیهای آن گفتگو کنیم. ویژگیهای جهان مادی دو نوع است:

الف. رنگها، بوها، مزه‌ها، صداها، سردی و گرمی و مانند آن؛

ب. شکل، حرکت، حجم، بُعد و مانند آن.

۱- روشن است که در این برهان مقصود نفی فاعلیت موجودات غیر مادی نیست؛ بلکه هدف تبیین این نکته است، که علاوه بر خداوند متعال و موجودات مجرد، برای ایجاد سوختن در ما به عاملی از سنخ ماده، به عنوان علت نزدیک، نیاز است؛ زیرا موجودات مجرد غیر مادی‌اند و تأثیر مستقیم آنها از سنخ ماده و مادیات نیست. پس وجود ماده برای زمینه‌سازی فعل خداوند متعال، ضرورت دارد؛ اگر چه همه هستی، حتی ماده، نیز مخلوق خداوند سبحان است.

ویژگیهای نوع اول را نمی‌توان به آسانی اثبات کرد. مباحث جدیدی که دربارهٔ رنگها پدید آمده تا حد زیادی موجب تردید در اصل وجود آنها شده است، ولی می‌توان بطور قطع به تنوع مبدأ رنگها یقین پیدا کرد؛ یعنی همین که ما چیزی را سفید و چیزی را قرمز می‌بینیم، دلیل بر تفاوت میان وجود خارجی این اشیاست. با استفاده از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول می‌توان ویژگیهای نوع دوم را اثبات کرد.

پس راه رسیدن به واقع مسدود نیست و انسان می‌تواند با استفاده از بدیهیات اولیه و علوم حضوری، که خود علمی واقعی و حقیقی است، به حقایق و واقعیات دیگر دست یابد.^۱



چکیده مطالب

۱ - مطابقت وجدانیات، قضایایی تحلیلی و قضایای منطقی با واقع امری قطعی و محرز است.
۲ - در مورد بدیهیات اولیه از دو راه می‌توان مطابقت آنها را با واقع تبیین کرد: (۱) اینکه این قضایا همواره با یقین همراه است؛ یقین به اینکه «الف ج است» و یقین به اینکه «محال است الف ج نباشد». و با وجود این دو یقین، احتمال خطا در این قضایا راه ندارد. (۲) این قضایا مانند قضایای تحلیلی‌اند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید و بدین ترتیب اتحاد میان موضوع و محمول در آنها با علم حضوری دانسته می‌شود و علم حضوری خطا بردار نیست.

۳ - در نظر فلاسفهٔ مسلمان علم به جهان خارج فطری است، یعنی قضیه‌ای است که برهانش با آن همراه است. این برهان را می‌توان این‌گونه تبیین کرد: این پدیدهٔ ادراکی (مثلاً سوختن دست هنگام تماس با آتش) معلول علتی است. علت آن یا خود من هستم یا غیر من. روشن است که خود من این سوختن را ایجاد نکرده‌ام. پس علت آن چیزی بیرون از وجود من است. و از آنجا که باید میان علت و معلول سنخیت باشد، باید میان این سوختن و عامل آن مناسبتی باشد. پس

۱- در تدوین این بخش از کتاب، برادر فرهیخته‌ام جناب حجة الاسلام والمسلمین حسن معلمی (استاد فلسفه در حوزهٔ علمیه قم) سهم عمده را برعهده داشتند که بدین وسیله از ایشان تشکر و قدردانی می‌کنم.

چون سوختن از امور تدریجی و زمانی است، عامل آن نیز باید امری تدریجی و زمانی باشد و این همان است که به آن ماده و جسم می‌گویند.



پرسش

۱ - چرا مطابقت قضایای وجدانی، تحلیلی و منطقی با واقع محرز می‌باشد؟ (در باره هر یک جداگانه توضیح دهید.)

۲ - مطابقت بدیهیات اولیه با واقع را بررسی کنید. (یک راه کافی است.)

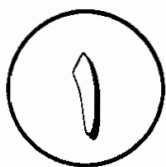
۳ - درباره مطابقت بدیهیات اولیه با واقع گفته‌اند: «همیشه این احتمال وجود دارد که اگر عقل ما به گونه‌ای دیگر آفریده می‌شد، به گونه‌ای دیگر می‌فهمید.» این سخن را نقد و بررسی کنید.

۴ - گفته‌اند: «آنچه ما به علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است. از این رو نمی‌توانیم حکم آن را درباره همه معلولها تعمیم دهیم.» این سخن را نقد و بررسی کنید.

۵ - چه برهانی بر وجود جهان مادی می‌توان اقامه کرد؟

بخش سوم

هستی شناسی



بداهت وجود در تصور و تصدیق

مقدمه

در مقدمه و پیش از ورود در هر علمی، پس از بیان موضوع آن علم، موضوع یاد شده تعریف و سپس - در صورتی که آن علم از علوم حقیقی باشد نه اعتباری - وجود خارجی آن موضوع اثبات می‌شود. از ویژگیهای فلسفه اولی یا حکمت الهی آن است که موضوع آن، نه نیازمند تعریف است و نه محتاج به اثبات؛ و به دیگر سخن: موضوع فلسفه اولی تصوراً و تصدیقاً بدیهی است. یعنی مفهوم وجود، یک مفهوم بدیهی است، و قضیه «موجودی هست» و یا «موجودی تحقق دارد» یک قضیه بدیهی می‌باشد.

بداهت مفهوم وجود

یک مفهوم در صورتی «بدیهی» خواهد بود که خودبخود و بدون نیاز به وساطت مفهوم دیگری برای انسان روشن باشد، در برابر مفهوم «نظری» که انسان یک تصور اجمالی از آن دارد و تبیین کامل آن با کمک تجزیه و تحلیل آن مفهوم و به مدد مفاهیم بسیط‌تری که اجزای آن مفهوم را تشکیل می‌دهند، صورت می‌پذیرد.^۱

۱- به اعتقاد استاد مطهری ملاک بداهت یک مفهوم، بساطت آن و ملاک نظری بودن یک مفهوم، مرکب

مفهوم وجود، یک مفهوم بدیهی و روشن است. هر یک از ما تصور روشنی از مفهوم «هستی» و «بودن» داریم. «مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاتیه، لا یحتاج فیه الی توسط شیء آخر». در واقع کودک در نخستین مراحل رشد خود با این مفهوم آشنا می‌شود. وقتی می‌گوید: مادر هست و یا مادر نیست، به خوبی «هستی» و «نیستی» را ادراک می‌کند و لازم نیست توضیحی در این باره به او داده شود.

شاهد دیگر بر بداهت مفهوم وجود آن است که قضیهٔ موجهه از مفهوم «است» و یا مفهومی که قابل تحلیل به آن می‌باشد، تشکیل می‌شود. و «است»، «وجود رابط» می‌باشد؛ و این بدین معناست که انسان هنگام تشکیل نخستین قضایا در ذهنش، با مفهوم وجود آشنا می‌شود، البته با مفهوم حرفی وجود که پس از نظر استقلالی به آن، مفهوم اسمی وجود از آن به دست می‌آید.

مفهوم وجود تعریف حقیقی ندارد

گفتیم که مفهوم وجود، یک مفهوم روشن و بی‌نیاز از تعریف است، اکنون می‌گوییم نه تنها مفهوم وجود نیاز به تعریف ندارد، بلکه اساساً «تعریف حقیقی» آن امکان‌پذیر نیست و آنچه در تعریف آن ذکر می‌شود، در واقع «تعریف لفظی» است.

→ بودن آن است. زیرا مفهوم نظری و غیربدیهی، مفهومی است که در ذهن آمده ولی اجمال و ابهام دارد و ذهن باید به وسیلهٔ تجزیه و تحلیل، اجزای تشکیل دهندهٔ آن را روشن سازد و به این وسیله ابهام و اجمال آن را رفع کند و آن را به صورت معلوم بالتفصیل درآورد. و این در مفاهیم مرکبه که اجزای تشکیل دهنده‌ای دارد و آن اجزاء برای ذهن مجهول است معنا دارد، اما مفهوم بسیط هر چه هست همان است که عارض ذهن شده و هیچگونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست. بنابر این مفاهیم بسیط یا اصلاً عارض ذهن نمی‌شوند و ذهن نسبت به آنها به کلی بی‌خبر است و یا آن که عارض ذهن می‌شوند در حالی که هیچگونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر خود متمیزند و معنای بداهت غیر از این نیست. (ر.ک: اصول فلسفه و رئالیسم، ج ۳، ص ۴۰؛ شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۱۹-۲۳) البته این نظر به عقیدهٔ برخی از محققین ناتمام است. زیرا در مورد اجناس عالیه که در عین بساطت، نظری و قابل تعریف به تعریف رسمی هستند، نقض می‌شود.

برای توضیح این مطلب ابتدا فرق میان تعریف حقیقی و تعریف لفظی را بیان می‌کنیم و سپس اثبات می‌کنیم که چرا «وجود» نمی‌تواند تعریف حقیقی داشته باشد.

تعریف حقیقی عبارت است از یک رشته مفاهیم که موجب شناسایی چیزی می‌شوند. به عنوان مثال اگر کسی نداند که مثلث چیست؟ و به او گفته شود: مثلث عبارت است از شکلی که دارای سه ضلع و سه زاویه می‌باشد، تعریف حقیقی خواهد بود.

تعریف لفظی آن است که معنای لفظی را به وسیله لفظ دیگری بیان کنند. مثلاً به کسی که نمی‌داند غضنفر و عصفور یعنی چه؟ گفته شود: غضنفر به معنای شیر، و عصفور به معنای گنجشک است. آنچه در کتابهای لغت انجام می‌گیرد از همین قبیل می‌باشد. در تعریف لفظی، معنا و مفهوم - مثلاً حیوان درنده‌ای که ضرب‌المثل شجاعت است - در ذهن ما هست ولی نمی‌دانیم که فلان لفظ خاص - مثلاً لفظ غضنفر - برای آن معنایی که در ذهن ما هست وضع شده است یا نه. کاری که تعریف لفظی می‌کند آن است که رابطه لفظ با معنا را مشخص می‌سازد و شنونده را آگاه می‌کند که لفظ غضنفر برای آن حیوان کذایی وضع شده است، نه آن که معنا و مفهوم جدیدی برای انسان فراهم سازد و برانداخته‌های تصویری او چیزی بیفزاید، بر خلاف تعریف حقیقی که یک مجهول تصویری را معلوم می‌کند.

اینک که فرق میان تعریف حقیقی و تعریف لفظی معلوم شد، می‌گوییم: «وجود» نه تنها به تعریف حقیقی نیاز ندارد، بلکه اساساً تعریف کردن آن غیر ممکن می‌باشد به دو دلیل:

دلیل نخست: تعریف حقیقی باید مفهومی روشن‌تر از مفهوم مورد شناسایی [= معرّف] داشته باشد و این یکی از شروط تعریف حقیقی است، در حالی که هیچ مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود نیست تا بتواند معرّف و شناساننده آن باشد.

دلیل دوم: تعریف حقیقی از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می‌شود، زیرا همانطور که در منطق بیان شده است، تعریف حقیقی بر چهار قسم است:

- ۱- حد تام: و آن تعریفی است که از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌شود.
- ۲- حد ناقص: و آن تعریفی است که از جنس بعید و فصل قریب و یا فقط فصل قریب فراهم می‌آید.

۳- رسم تام: که از انضمام جنس قریب به عرض خاص حاصل می‌شود.

- ۴- رسم ناقص: که از انضمام جنس بعید به عرض خاص و یا فقط عرض خاص به دست می‌آید.

با بررسی این اقسام معلوم می‌گردد که تعریف حقیقی از جنس و فصل و یا عرض خاص تشکیل می‌شود. و از طرفی وجود نه جنس دارد نه فصل و نه عرض خاص. زیرا این سه از کلیات پنجگانه [= نوع، جنس، فصل، عرض خاص، عرض عام] می‌باشند که مقسم آن ماهیت است، و وجود در برابر ماهیت قرار دارد و مبین با ماهیت و همه اقسام آن می‌باشد. بنابراین:

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الْإِسْمِ وَ لَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ

«وجود» و هستی نیاز به اثبات ندارد

سه چیز است که برای هر انسان متعارفی روشن و واضح می‌باشد، و آدمی در آن تردیدی به خود راه نمی‌دهد: یکی آن که خودش هست و وجود دارد. و دوم آن که خارج از او چیزهایی وجود و واقعیت دارند، و سوم آن که او می‌تواند آنها را بشناسد و از آنها آگاه شود. این سه امر همگی بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشند و هر کس در عمق وجدان خود به آنها باور دارد: «ان الانسان یجد من نفسه ان لنفسه حقيقة و واقعية، و أن هناك حقيقة و واقعية وراء نفسه، و أن له ان یصیبها.»

بنابر این، کسی که می‌گوید: من در همه چیز و حتی در وجود خودم تردید دارم،

(شکاک مطلق)، سخنی به گزاف و بر خلاف وجدانیات خود بر زبان رانده است، و باید گفت چنین کسانی اگر از سر صدق و با اعتقاد سخن می‌گویند - نه آن که در اثر اغراض خاصی، تظاهر به این اعتقاد کنند - مبتلا به بیماری روانی و وسواس فکری هستند و باید مورد معالجه قرار گیرند. زیرا وجود خود انسان و وجود جهان بیرون از انسان یک امر بدیهی و غیرقابل شک است. و نیز کسانی چون دکارت که با استمداد از اندیشه و فکر خود، در پی اثبات وجود خویش برآمده و گفته‌اند که «من می‌اندیشم پس هستم» به خطا رفته‌اند؛ زیرا اذعان به این که «من هستم»، نیازی به اقامه دلیل ندارد، افزون بر آن که دلیلی که بدان استناد کرده‌اند (من می‌اندیشم پس هستم)، مخدوش و مورد مناقشه می‌باشد.^۱

همچنین کسانی که واقعیت خارجی را انکار کرده و می‌گویند: «هر چه هست در پندار و ذهنیت من خلاصه می‌گردد، و بیرون از اندیشه من چیزی وجود ندارد» و نیز کسانی که جهان خارج را انکار نکرده ولی در وجود و تحقق آن تردید دارند و می‌گویند: «نمی‌دانم آیا چیزی در ورای اندیشه من وجود دارد یا نه»، همگی به بیراهه رفته‌اند و بر خلاف وجدان و بدیهیات ذهن سخن گفته‌اند.

و همچنین آنان که به وجود جهان خارج اذعان دارند، ولی راه شناخت آن را به طور کلی مسدود می‌دانند، و می‌گویند: «جهان خارج برای انسان قابل شناخت نیست، و ما هرگز بدان دست نخواهیم یافت، و یا لااقل نمی‌دانیم که آیا ادراکات ما، بافته‌هایی است بی‌ارتباط با خارج، و یا آن که یافته‌هایی است مطابق با آن» سخن بر خلاف دریافت بدیهی ذهن گفته‌اند، و حتی خود ایشان در عمل به عقیده خویش پایبند نیستند.

۱- توضیح آن که اگر دکارت بخواهد مطلق فکر و اندیشه را دلیل بر وجود خود قرار دهد، دلیل او اعم از مدعایش خواهد بود، زیرا وجود مطلق فکر، دلیل بر وجود مطلق فکرکننده است، نه شخص او. و اگر بخواهد فکر خودش را دلیل بر وجود خودش قرار دهد، در همان مقدمه استدلال به وجود خودش اذعان کرده است. یعنی همین که می‌گوید «من می‌اندیشم» وجود خود را پذیرفته است.

دلیل بر این که این سه مطلب - یعنی واقعیت داشتن خود انسان و واقعیت داشتن اشیاء بیرونی و قابل شناخت بودن آن و به ویژه مطلب دوم و سوم - را هر انسانی باور دارد، همان نحوه رفتار و عملکرد انسان است، که هنگامی چیزی را طلب می‌کند، آن را به عنوان یک واقعیت خارجی مدّ نظر می‌گیرد، و نیز هنگام گریز و فرار از چیزی، از این رو می‌گریزد که آن شیء در خارج واقعیت دارد. اذعان به این حقایق به انسان رشد یافته اختصاص ندارد، بلکه هر کودکی نیز آن را پذیرفته است؛ زیرا کودکی که مثلاً خواهان شیر مادر است، چیزی را طلب می‌کند که در جهان خارج، شیر است نه آنچه فقط در پندار او شیر می‌باشد.

از اینجا معلوم می‌شود که موضوع حکمت الهی (یعنی موجود مطلق) مصداق دارد، و اذعان به مصداق داشتن آن (یعنی تصدیق به تحقق موضوع فلسفه) نیازی به دلیل و برهان ندارد.



چکیده مطالب

- ۱- در ابتدای هر علمی موضوع آن علم تعریف و سپس وجود خارجی آن، اثبات می‌شود. و به دیگر سخن: تعریف موضوع علم از مبادی تصویری، و اثبات وجود آن، جزء مبادی تصدیقی یک علم به شمار می‌رود.
- ۲- یک مفهوم در صورتی بدیهی است که خود به خود، یعنی بدون نیاز به وساطت مفهوم دیگری برای انسان روشن باشد.
- ۳- مفهوم وجود، مفهومی بسیط است، و انسان در مراحل ابتدایی رشد خود از آن آگاه می‌شود. و از این رو، یک مفهوم بدیهی است.
- ۴- تعریف حقیقی عبارت است از یک رشته مفاهیم که موجب شناسایی چیزی می‌شوند؛ اما تعریف لفظی آن است که معنای لفظی به وسیله لفظ دیگری بیان شود.
- ۵- وجود نه تنها نیازمند تعریف نیست، بلکه اساساً نمی‌توان آن را تعریف حقیقی کرد؛ زیرا اولاً: مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود نداریم که بتواند معرّف آن باشد؛ و ثانیاً: تعریف از جنس و فصل و عرض خاصه تشکیل می‌شود، و وجود نه جنس دارد، نه فصل و نه عرض خاصه.

ع: سه چیز برای هر انسان سلیم الذهنی روشن است، و در آن شک و تردیدی ندارد: الف: این که خودش هست. ب: این که خارج از او نیز چیزهایی وجود و واقعیت دارند. ج: این که او می‌تواند آنها را بشناسد و از آنها آگاه شود. و دلیل این مدعا همان نحوه رفتار و عملکرد انسان است که هنگامی چیزی را طلب می‌کند، آن را به عنوان یک واقعیت خارجی مد نظر می‌گیرد و... از اینجا دانسته می‌شود که موضوع حکمت الهی مصداق دارد، و اذعان به مصداق داشتن آن نیازی به دلیل و برهان ندارد.



پرسش

- ۱- یک مفهوم در چه صورت بدیهی است؟
- ۲- چرا مفهوم وجود، بدیهی است؟
- ۳- تعریف حقیقی و تعریف لفظی را شرح دهید (با ذکر مثال).
- ۴- آیا وجود، تعریف لفظی دارد؟
- ۵- چرا نمی‌توان برای وجود تعریف حقیقی ذکر کرد؟
- ۶- آیا تحقق خارجی موضوع فلسفه نیاز به اثبات دارد؟ توضیح دهید.



اشتراک معنوی مفهوم وجود و زیادت آن بر ماهیت

درباره مفهوم وجود دو بحث اساسی مطرح است؛ یکی آن که آیا وجود مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟ و دیگر آن که آیا وجود زاید بر ماهیت و عارض بر آن است یا نه؟ ما در این درس به اختصار این دو موضوع را بررسی می‌کنیم.

الف - اشتراک معنوی مفهوم وجود

گروهی از متکلمان لفظ «وجود» را مشترک لفظی می‌دانند. اما میان ایشان نیز اختلاف نظر وجود دارد، یک دسته می‌گویند: «وجود» بر هر ماهیتی که اطلاق شود به معنای همان ماهیت می‌باشد. در نتیجه «موجود» در قضیه «انسان موجود است»، به معنای انسان و در قضیه «درخت موجود است»، به معنای درخت و در جمله «روح موجود است»، به معنای روح می‌باشد، و به همین ترتیب در سایر موارد. طبق این نظر، لفظ «وجود» دارای معانی بی‌شماری است و نسبت به همه این معانی مشترک لفظی می‌باشد.

گروه دیگر می‌گویند: لفظ «وجود» مشترک لفظی میان واجب و ممکن است. به این صورت که لفظ موجود به همان معنایی که بر مخلوق اطلاق می‌شود، قابل اطلاق بر خالق نیست.

منشأ خطای طرفداران اشتراک لفظی وجود

منشأ رواج این قول - یعنی قول به اشتراک لفظی وجود - در میان متکلمان فرق گذاشتن میان ویژگیهای مفهوم و مصداق، و آمیختن آن دو با یکدیگر است. توضیح آن که گروه اول - یعنی کسانی که گفته‌اند وجود، بر هر ماهیتی که اطلاق شود به معنای همان ماهیت می‌باشد - پنداشته‌اند که اگر «وجود» در همه موارد به یک معنا باشد - یعنی مفهوم وجود، واحد باشد - لازمه‌اش آن است که وجود خارجی علت و وجود خارجی معلول نیز همسان باشند، یعنی مصداق وجود هم یکی باشد. و آنگاه گفته‌اند چون وجود علت و وجود معلول یکسان نیستند، و وجود علت حتماً قوی‌تر و شدیدتر از وجود معلول می‌باشد، وجود، در موارد گوناگون دارای معانی مختلفی می‌باشد و بنابراین، مشترک لفظی میان اشیاء است.

و نیز گروه دوم پنداشته‌اند که اگر «وجود» بر واجب و ممکن، به معنای واحدی اطلاق شود، لازم می‌آید که وجود واجب و وجود ممکن، همسان باشند، در حالی که وجود واجب قابل مقایسه با وجود هیچیک از ممکنات نیست. و آنگاه نتیجه گرفتند که وجود، مشترک لفظی میان واجب و ممکن است.

در پاسخ به ایشان باید گفت: اشتراک در مفهوم مستلزم همسان بودن مصادیق آن مفهوم نیست. باید حساب مفهوم را از مصداق جدا ساخت. وحدت مفهوم و عدم اختلاف در آن، دلیل آن نیست که میان مصادیق آن مفهوم اختلافی وجود ندارد. بنابراین، اختلاف علت با معلول و نیز اختلاف واجب با ممکن - که آن هم یک مصداق خاص از علت و معلول است - در مصداق وجود است و نه در مفهوم آن.

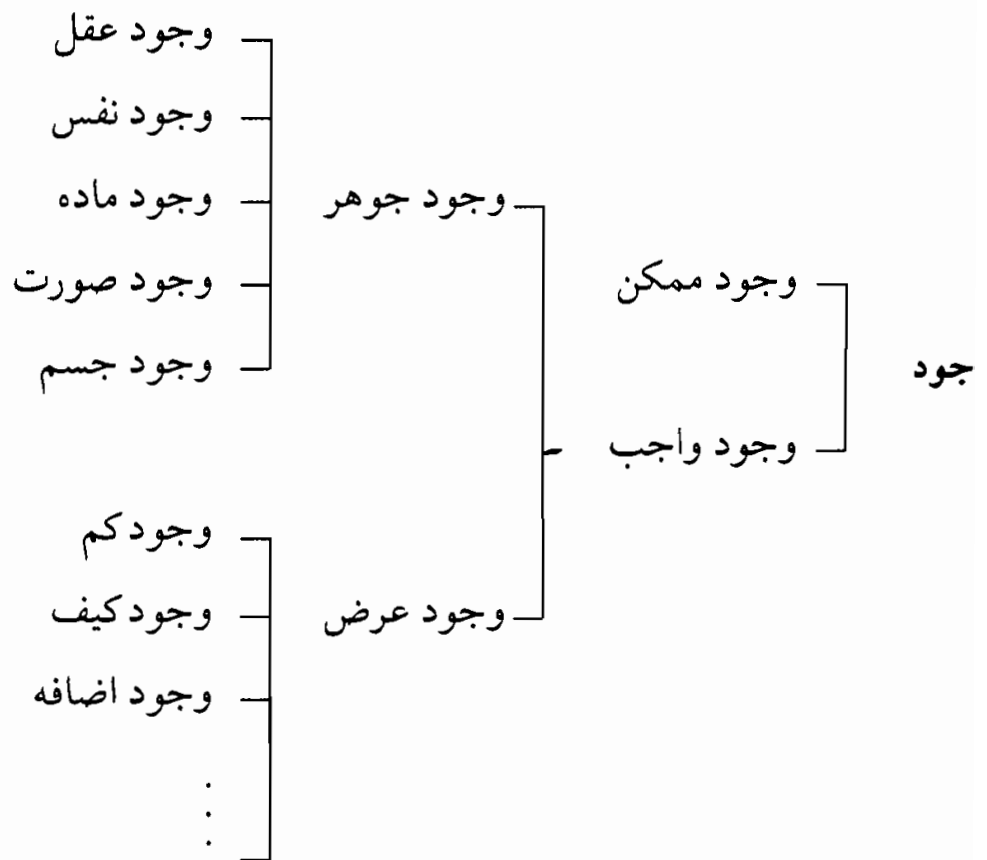
مفهوم وجود، مشترک معنوی است

اشتراک معنوی مفهوم وجود یک امر بدیهی یا نزدیک به بدیهی است، و در واقع علت طرح این بحث، اشتباهی است که برای متکلمان در این باره رخ داده است، که

پیش از این به آن اشارت رفت. اما در عین حال از آنجا که اثبات این امر نقش مهمی در مباحث آتی دارد، یکی از ادله اثبات آن را - که در واقع باید نام «تنبیه» بر آن گذارد - شرح می‌دهیم. این دلیل از سه مقدمه تشکیل یافته است:

مقدمه اول: لفظ وجود دارای معنایی است که از آن لفظ فهمیده می‌شود و با شنیدن لفظ «وجود» بلافاصله به آن معنا منتقل می‌شویم.

مقدمه دوم: ما می‌توانیم لفظ وجود را به اعتبار همان معنایی که از آن می‌فهمیم به این صورت تقسیم کنیم:



مقدمه سوم: وقتی چیزی مورد تقسیم^۱ قرار می‌گیرد، و به امور گوناگون منقسم می‌شود، در واقع قیود گوناگونی به آن ضمیمه می‌شود و با ضمیمه شدن هر قیدی یک قسم برای آن فراهم می‌گردد. مثلاً وقتی می‌گوییم: کلمه به اسم و فعل و حرف

۱- در اینجا مقصود تقسیم عقلی است، نه تقسیم خارجی.

تقسیم می‌شود. هر یک از اسم و فعل و حرف، مرکب از دو جزء است، یک جزء مشترک - یعنی همان کلمه بودن - و یک جزء مختص که مایه امتیاز آن قسم از دو قسم دیگر است. و این جزء مختص همان قیدی است که به مفهوم «کلمه» اضافه شده و یک قسم خاص را برای آن پدید آورده است.

از اینجا دانسته می‌شود که هرگاه یک چیز مورد تقسیم قرار گرفت و به امور گوناگون منقسم شد، باید دارای معنای واحدی باشد، معنایی که تمام اقسام را شامل گشته، و جزء مشترک آن اقسام را تشکیل می‌دهد و در غیر این صورت تقسیم کردن آن، صحیح نخواهد بود: «أنا نقسم الوجود الى أقسامه المختلفة. ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.»

نتیجه این سه مقدمه آن است که وجود دارای یک معنای واحد است که همه اقسام آن را شامل می‌شود، و بنابر این «وجود»، مشترک معنوی می‌باشد.

ب - زیادت وجود بر ماهیت

مسئله‌ای که در این قسمت مطرح می‌شود آن است که آیا وجود زاید بر ماهیت و عارض بر آن است، یا آن که عین و یا جزء آن می‌باشد. ابتدا در باره اصطلاح «ماهیت» کمی توضیح می‌دهیم و سپس وارد اصل مطلب می‌شویم.

مقصود از ماهیت، مفاهیمی مانند انسان، چوب، سنگ، سیاهی و سفیدی است، یعنی مفاهیمی که منعکس کننده ذات مصادیق خود، و حاکی از «چیستی» آنها می‌باشند. از این رو گفته‌اند: ماهیت چیزی است که در پاسخ از سؤال به ما هو؟ [= آن چیست؟] بیان می‌شود. اگر به رنگ زغال اشاره کنید و بپرسید، این چه رنگی است؟ جواب داده می‌شود: سیاه. بنابراین، سیاهی ماهیت آن رنگ می‌باشد. توضیح بیشتر در باره ماهیت در درس آتی خواهد آمد.

زیادت وجود بر ماهیت در خارج

مسأله «زیادت وجود بر ماهیت» به دو صورت ممکن است مطرح شود یکی به اعتبار خارج و دیگری به اعتبار ذهن. زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این معناست که ما در خارج دو چیز داریم: یکی ماهیت و دیگری وجود، و وجود در خارج عارض بر ماهیت می‌شود، مانند رنگی که در خارج عارض بر دیوار می‌شود. زیادت خارجی وجود بر ماهیت نزد همگان مطرود است و کسی از حکما آن را نپذیرفته است.

زیادت وجود بر ماهیت در ذهن

آنچه در این بحث مورد نظر است عبارت است از زیادت وجود بر ماهیت در ذهن. یعنی این که مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است. یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها. و به دیگر سخن: معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که عقل می‌تواند در ظرف تحلیلات خود، فی‌المثل مفهوم انسان را از مفهوم وجود جدا سازد و مفهوم وجود را بر آن حمل کند و بگوید: «انسان موجود است» به گونه‌ای که این قضیه با قضیه «انسان بشر است» و نیز با قضیه «انسان حیوان است» متفاوت بوده و با قضیه «انسان مخلوق است» قابل مقایسه می‌باشد. در قضیه اول، محمول و موضوع عین یکدیگرند و تفاوتشان فقط در لفظ است، و در قضیه دوم محمول (یعنی حیوان) جزء موضوع قضیه است، یعنی اگر انسان را تحلیل کنیم خواهیم دید که مفهوم حیوان در آن اخذ شده است، ولی در قضیه سوم، محمول (یعنی مخلوق) نه عین موضوع است و نه جزء آن، بلکه عارض بر آن می‌باشد، و این عروض نیز در ذهن می‌باشد، نه در خارج:

انَّ الوجودَ عارضُ المَهیَّةِ تصوَّراً و اتَّحداً هُویَّةً

دلیل اول بر زیادت وجود: وجود را می‌توان از ماهیت سلب کرد

این دلیل از یک قیاس استثنایی به این صورت تشکیل می‌شود:

مقدمهٔ اول: اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن باشد، نفی وجود از ماهیت

صحیح نخواهد بود.

مقدمهٔ دوم: اما نفی وجود از ماهیت صحیح است. (استثنای نقیض تالی).

نتیجه: وجود عین ماهیت و یا جزء آن نیست. (نقیض مقدم).

توضیح مقدمهٔ اول استدلال این است که اگر وجود جزء ماهیت و یا عین آن

باشد، ذاتی ماهیت خواهد بود، و نمی‌توان ذاتی شیء را از آن سلب کرد. به عنوان

مثال اگر در تعریف انسان می‌گوییم: انسان حیوان ناطق است، هر یک از حیوان و

ناطق و نیز مجموع آن، ذاتی انسان بوده و در نتیجه قابل سلب از آن نمی‌باشند، زیرا

سلب هر یک از آنها از انسان مستلزم آن است که انسان، انسان نباشد. در حالی که هر

چیزی بالضرورة خودش خودش است. بنابراین اگر وجود، جزء ماهیت و یا عین آن

باشد، هرگز قابل سلب از آن نخواهد بود، زیرا سلبش از ماهیت مستلزم سلب شیء

از خودش می‌باشد.

اما به وضوح سلب وجود از ماهیت ممکن و صحیح است، چرا که بسیاری از

ماهیات تحقق ندارند و آنها هم که تحقق دارند، می‌توانند معدوم شوند. (مقدمهٔ

دوم).

بنابر این، وجود عین ماهیت و یا جزء آن نبوده، بلکه زاید بر آن می‌باشد.

دلیل دوم: حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است

این دلیل را نیز می‌توان به صورت یک قیاس استثنایی به این شکل تنظیم کرد:

مقدمهٔ اول: اگر وجود عین ماهیت و یا جزء آن باشد، حمل وجود بر هیچ

ماهیتی نیازمند دلیل نخواهد بود.

مقدمهٔ دوم: اما حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است.

نتیجه: وجود عین ماهیت و یا جزء آن نمی‌باشد.

توضیح مقدمهٔ اول استدلال آن است که حمل ذات و ذاتیات یک شیء، و اثباتش برای آن، بدیهی و بی‌نیاز از دلیل است. و به اصطلاح ذات و ذاتیات شیء بَيِّنَةُ الثُّبُوت برای آن شیء هستند. مثلاً اگر خطّ به طور صحیح تصور شود، کمیت بودن آن و نیز متصل بودن آن و همچنین یک بُعدی بودن آن نیاز به دلیل ندارد. هر کس خط را به طور صحیح تصوّر کند، و مفاهیم این الفاظ را خوب بداند، تصدیق خواهد کرد که خط کمیت متصل یک بُعدی است.

در توضیح دلیل اوّل گفتیم که سلب ذاتیات شیء از آن، به سلب شیء از خودش باز می‌گردد که محال بودن آن بدیهی است، در اینجا می‌گوییم، ثبوت ذاتیات شیء برای آن، به ثبوت شیء برای خودش باز می‌گردد، که این نیز بدیهی و غیر قابل تردید می‌باشد. یعنی بالبداهه هر چیزی خودش خودش است. با روشن شدن مقدمهٔ اوّل می‌گوییم: حمل وجود بر ماهیت و ثبوتش برای آن نیاز به دلیل دارد. یعنی اینطور نیست که تصور یک ماهیت، برای تصدیق به وجود و تحقق آن کافی باشد.^۱ و این نشان می‌دهد که وجود عین و یا جزء ماهیت نیست:

محقق سبزواری در بیت زیر به هر دو دلیل اشاره کرده است:

لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ وَ لِإِفْتِقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسْطِ



۱- اینجا ممکن است این شبهه پیش آید که فقط ماهیتهای معقوله نیازمند به اثبات وجود می‌باشند، از قبیل عقل، هیولای اولی، زمان و غیره، اما ماهیات محسوسه از قبیل انسان و درخت و سفیدی و غیره بدیهی الوجودند. جواب این است که برای اثبات مدعا کافی است بعضی ماهیات بدیهی الوجود نباشند؛ زیرا اگر وجود عین ماهیت یا جزء ماهیت بود همهٔ ماهیات بلا استثناء بدیهی الوجود بودند.

چکیده مطالب

۱- منشأ خطای متکلمان در قول به مشترک لفظی بودن مفهوم وجود، فرق نگذاشتن میان ویژگیهای مفهوم و مصداق و آمیختن آن دو با یکدیگر است. ایشان پنداشته‌اند که اگر «وجود» در همه موارد به یک معنا باشد، لازمه‌اش آن است که وجود خارجی علت و وجود خارجی معلول نیز همسان باشند.

۲- مشترک معنوی بودن «وجود» یک امر بدیهی و یا نزدیک به بدیهی است؛ و در عین حال برای اثبات آن می‌توان گفت: ما وجود را به اقسام گوناگون تقسیم می‌کنیم، مثلاً آن را به وجود واجب و وجود ممکن تقسیم می‌کنیم، و برای وجود ممکن نیز اقسام مختلفی را ذکر می‌کنیم. و روشن است که تقسیم در صورتی صحیح است که وحدت مقسم، محفوظ باشد، و آن امر واحد (=مقسم) در همه اقسام حضور داشته باشد.

۳- زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این معناست که وجود در خارج عارض بر ماهیت می‌شود. اما زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، که در این جا مورد نظر است، به معنای آن است که مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است، یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها.

۴- با توجه به این که وجود را می‌توان از ماهیت سلب کرد، و نیز حمل وجود بر ماهیت نیازمند دلیل است، ثابت می‌شود که مفهوم وجود در ذهن مغایر با مفهوم ماهیت و زاید بر آن است.



پرسش

۱- منشأ خطای متکلمان در قول به اشتراک لفظی وجود چیست؟ و حل آن چگونه است؟

۲- چرا وجود مشترک معنوی است؟

۳- زیادت وجود بر ماهیت به چند صورت می‌تواند مطرح شود؟ هر کدام را شرح دهید.

۴- آیا وجود در ذهن، زاید بر ماهیت است؟ چرا؟



اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

تاریخچه اصالت وجود

مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سنگ بنا و محور اساسی فلسفه‌ای است که صدرالمتألهین مؤسس آن است، و به نام «حکمت متعالیه» موسوم می‌باشد. پیش از صدرالمتألهین این مسأله به گونه‌ای مستقل و به عنوان یک مسأله اصلی و اساسی مطرح نظر نبوده است، و اگر درباره آن بحث می‌شد، به نحو استطرادی بوده است.

پیش از فارابی تقریباً همه مسائل فلسفی بر محور ماهیت دور می‌زد و دست کم به صورت ناخودآگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت می‌شد و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده نشانه روشنی از گرایش به اصالت وجود به چشم نمی‌خورد. اما در میان فلاسفه اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، بهمنیار و میرداماد، چنین گرایشی مشاهده می‌شود، بلکه تصریحاتی نیز یافت می‌گردد.

از سوی دیگر شیخ اشراق 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 ماهیت، توجیه صحیحی ندارد.

در هر حال مسأله‌ای که در این درس در پی یافتن پاسخ صحیح آن هستیم این است که آیا وجود اصیل است و ماهیت یک امر اعتباری می‌باشد، یا بالعکس؟ پیش از بیان دلیلی که برای اثبات اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت بیان شده، لازم است راجع به واژه‌های وجود، ماهیت، اصالت و اعتباریت مقداری توضیح داده شود، تا محل نزاع به خوبی روشن گردد.

مقصود از وجود در عنوان بحث

«وجود» گاهی به صورت معنای حرفی به کار می‌رود که رابط میان قضایا بوده و در فارسی از آن به «است» تعبیر می‌شود. و زمانی به صورت معنای مصدری به کار می‌رود که دربر دارنده نسبت به فاعل است و مرادف فارسی آن لفظ «بودن» می‌باشد. و گاهی به صورت اسم مصدری به کار می‌رود که مرادف فارسی آن لفظ «هستی» است. آنچه در اینجا مورد بحث می‌باشد همان معنای اسم مصدری وجود است نه معنای حرفی و نه معنای مصدری.

توضیحی درباره ماهیت و مفاهیم ماهوی

«ماهیت» یک مصدر جعلی است که از «ماهو» گرفته شده، و به معنای اسم مصدری که مرادف فارسی آن «چیستی» است، به کار می‌رود. مفاهیم ماهوی همانگونه که پیش از این یادآور شدیم، مفاهیمی هستند که ذات و ذاتیات مصادیق خود را منعکس می‌سازند و بیان می‌کنند که اشیاء خارجی، «چه چیزی» هستند. و از این رو، اگر به شیء خاصی اشاره کنید و بپرسید که «این چیست؟» آنچه در پاسخ صحیح این سؤال گفته می‌شود، ماهیت آن شیء خواهد بود. پس ماهیت همان چیزی است که در پاسخ از سؤال «این چیست؟» بیان می‌شود. و از این رو گفته‌اند:

«الماهية هي ما يقال في جواب ما هو؟».

توضیح بیشتر این که ما در مواجهه با اشیاء خارجی، دو مفهوم از آنها به دست می‌آوریم، یکی مفهوم وجود [= هستی] و دیگری یک مفهوم ماهوی یعنی مفاهیمی از قبیل آب و خاک و انسان و سیاهی و سفیدی. مفهوم نخست، با توجه به اشتراک معنوی مفهوم وجود در همه موارد یکسان است و بر همه اشیای خارجی به یک معنا صدق می‌کند و با اشاره به هر کدام از آنها می‌توانیم بگوئیم: این شیء موجود است. این مفهوم از اصل تحقق و واقعیت داشتن اشیاء حکایت می‌کند.

اما دسته دوم، مفاهیمی هستند که هر یک به بخش خاصی از اشیاء اختصاص دارد و بر همه آنها قابل تطبیق نیست. بعضی از اشیاء خاک، و برخی آب و گروهی انسان هستند. این مفاهیم که هر کدام ذات و چیستی مصادیق خود را بیان می‌کنند، مفاهیم ماهوی نامیده می‌شوند.

بنابراین، جهان خارج از ما ظرف پدیده‌هایی است واقعی که آثاری حقیقی بر آنها مترتب می‌شود؛ و ما در مواجهه با هر یک از آنها دو مفهوم مختلف وجود و ماهیت را از آن انتزاع می‌کنیم، با آن که آن پدیده در خارج، امری است واحد.

معنای اصالت و اعتباریت

حال که دانستیم در مواجهه با هر واقعیتی، دو مفهوم در ذهن ما منعکس می‌شود: یکی مفهوم وجود و دیگری ماهیت، این سؤال مطرح می‌شود که کدامیک از این دو مفهوم مابازای حقیقی دارد. یعنی کدامیک از این دو، به معنای دقیق کلمه و بدون هیچ مجازی، در خارج تحقق دارد و متن واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد.

معنای اصالت وجود این است که آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و حقیقتاً در خارج تحقق دارد، همان «هستی» است؛ و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت، حدّ وجود است، یک قالب ذهنی است که از واقعیت خارجی در

ذهن منعکس می شود؛ و البته اگر چیزی را در نظر بگیریم که هیچ محدودیتی ندارد، مانند واجب تعالی، آن چیز ماهیت هم نخواهد داشت. به دیگر سخن، اعتباری بودن ماهیت به این معناست که ماهیت مجازاً تحقق دارد، و به عرض «وجود» از واقعیت برخوردار است، و از وجود انتزاع می شود.

حاصل آن که 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 واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی حکایت می کند. آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی بر آن، حمل می شود و از این روی جنبه فرعی و ثانوی دارد، یا این که واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد.

در برابر این سؤال اگر شق اول را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق ذاتی و بی واسطه ماهیت دانستیم، قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شده ایم. و اگر شق دوم را پذیرفتیم و واقعیت عینی را مصداق بالذات و بی واسطه مفهوم وجود دانستیم و مفهوم ماهوی را قالبی ذهنی برای حدود واقعتهای محدود شمردیم قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت شده ایم.

احتمالات مسأله

اینک که محل نزاع به خوبی روشن شد، باید احتمالات مسأله را ذکر و بررسی کرد. آنچه در پاسخ به این سؤال که آیا وجود اصیل است و یا ماهیت؟ ممکن است به ذهن بیاید عبارت است از:

۱- هیچ کدام اصیل نیستند.

۲- هر دو اصیل اند.

۳- ماهیت، اصیل است و وجود، اعتباری است.

۴- وجود، اصیل است و ماهیت، اعتباری است.

فرض نخست قابل قبول نیست. زیرا معنای این که وجود و ماهیت هر دو اعتباری هستند آن است که هیچ واقعیتهایی در خارج تحقق ندارد، و هر چه هست ساخته ذهن ماست. ولی همانطور که پیش از این یادآور شدیم، واقعیت خارجی، بدیهی و غیرقابل انکار است.

فرض دوم نیز قابل قبول نیست و با اندک تأملی بطلان آن روشن می‌شود، زیرا همانطور که گفتیم، از هر واقعیت واحدی، دو مفهوم وجود و ماهیت به ذهن می‌آید. یعنی یک واقعیت است که در ذهن به دو مفهوم تحلیل می‌شود. ظرف کثرت، ذهن است و نه خارج. در خارج یک چیز است و در ذهن دو چیز. اگر وجود و ماهیت هر دو اصیل باشند، باید آنچه بنابر فرض یک واقعیت است، دو واقعیت باشد، و از طرفی هر یک از این دو واقعیت نیز دارای وجود و ماهیت‌اند و بنابراین، چهار واقعیت خواهیم داشت، و به همین ترتیب ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد. با روشن شدن بطلان فرض اول و دوم، تنها دو احتمال باقی می‌ماند، یکی آن که ماهیت اصیل باشد و وجود اعتباری - که این قول به حکمای اشراقی نسبت داده شده است - و دیگر آن که وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری که رأی برگزیده صدر المتألهین و پیروان حکمت متعالیه است و توسط ایشان به حکمای مشاء نسبت داده شده است، چنان که محقق سبزواری می‌گوید:

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصِيلٌ دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلٌ

اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

آنچه ذیلاً بیان می‌شود یکی از مهمترین ادله‌ای است که در باب اصالت وجود مطرح می‌شود. امتیاز این برهان علاوه بر استحکام و اتقان آن، در این است که بر

هیچ اصل موضوعه‌ای توقف ندارد. و تنها بر اصل واقعیت - یعنی این که اشیا بی در خارج تحقق دارند - و زیادت وجود بر ماهیت مبتنی می‌باشد. مقدمات این برهان به این صورت تنظیم می‌شود:

الف - ماهیت به حسب ذات، نه استحقاق موجودیت دارد و نه استحقاق معدومیت.

ب - برخی از ماهیات، موجودند و در خارج تحقق دارند.

ج - موجود شدن این ماهیات اگر خودبخود و بدون ضمیمه شدن وجود به آنها باشد، انقلاب خواهد بود.

د - انقلاب محال است.

نتیجه آن که ماهیت، به واسطه ضمیمه شدن وجود به آن، استحقاق اتصاف به موجودیت و تحقق را پیدا می‌کند، و بنابراین، وجود اصیل می‌باشد، چرا که ضمیمه شدن یک امر اعتباری، باعث موجودیت و تحقق چیزی نمی‌شود:

كَيْفَ وَيَالْكُونِ عَنْ اسْتِوَاءٍ قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الاشْيَاءِ

توضیح این که هیچکدام از وجود و عدم در مفاهیم ماهوی اخذ نشده‌اند. مثلاً اگر مفهوم انسان را تحلیل کنیم به مفاهیم جوهر، جسم، حساس و مانند آن دست خواهیم یافت، ولی هرگز به مفهوم وجود نخواهیم رسید. و به همین دلیل بود که گفتیم: وجود زائد بر ماهیت است. حال اگر انسان متصف به وجود شد و در خارج تحقق یافت، این اتصاف در اثر ضمیمه شدن وجود به آن است، و الاً اگر خودبخود متصف به وجود شود، انقلاب لازم می‌آید. انقلاب یعنی آن که یک شیء بدون آن که تغییری در آن رخ دهد، و چیزی بر آن افزوده یا از آن کاسته شود، چیز دیگری گردد. محال بودن انقلاب، روشن و واضح است؛ زیرا که مستلزم اجتماع نقیضین است. بنابر این، اتصاف ماهیت انسان به موجودیت در اثر ضمیمه شدن وجود به آن می‌باشد. پس آنچه اصیل است، و حقیقتاً واقعیت دارد همان وجود است، و ماهیت چیزی جز یک قالب ذهنی که از وجود انتزاع می‌شود، نیست.

دفع یک شبهه

برخی گفته‌اند: ماهیت نه خودبخود متصف به موجودیت شده و نه به واسطه‌ی ضمیمه شدن وجود به آن، بلکه به واسطه‌ی انتساب آن به آفریدگار جهان موجود شده است. مثلاً انسان پیش از آن که اضافه‌ی به خالق پیدا کند معدوم است، و پس از اضافه به او، موجود می‌شود.

در پاسخ به ایشان باید گفت: پس از انتساب انسان به خالق جهان، آیا چیزی بر ماهیت انسان افزوده شده است یا هیچ تغییری در آن رخ نداده است؟ اگر بگوئید: چیزی بر آن افزوده شده، و به واسطه‌ی همان چیز، موجود شده است، می‌گوئیم: آن ضمیمه همان وجود است و همان هم اصیل می‌باشد. و این در واقع همان سخن ماست که خداوند با افاضه‌ی وجود به ماهیت، آن را از کتم عدم، بیرون می‌آورد و لباس هستی را بر آن می‌پوشاند.

و اگر بگوئید: هیچ تفاوتی در حال ماهیت رخ نمی‌دهد، و انسان پس از انتساب به خالق، همان انسان، پیش از انتساب است و با این همه پیش از انتساب به خالق معدوم است و پس از انتساب موجود و منشأ آثار می‌شود، گوییم: این فرض همان انقلاب است که محال بودن آن را یادآور شدیم.

دلیل طرفداران اصالت ماهیت و اعتباریت وجود

طرفداران اصالت ماهیت برای اثبات مدعای خویش ادله‌ای اقامه کرده‌اند که در اینجا به نقل و بررسی یکی از آنها می‌پردازیم. این دلیل، که مبتکر آن شیخ شهاب‌الدین سهروردی است، در درجه‌ی اول اعتباری بودن وجود، و به تبع آن اصالت ماهیت را به اثبات می‌رساند. زیرا همانطور که در پیش یادآور شدیم، امر دائر است بین اصالت یکی از این دو و اعتباری بودن دیگری، یعنی یا وجود اصیل است، و یا ماهیت اصیل است، به نحو قضیه‌ی منفصله‌ی حقیقیه. دلیل مورد نظر در مرتبه‌ی نخست اعتباری

بودن وجود و در مرتبه دوم اصالت ماهیت را اثبات می‌کند.

این دلیل مبتنی بر سه مقدمه است:

مقدمه نخست: اصیل بودن یک شیء مستلزم صحت حمل «موجود» بر آن است، چون اصالت به معنای واقعیت‌دار بودن و موجودیت در خارج است. پس اگر «الف» اصیل باشد باید بتوان گفت: «الف» موجود است.

مقدمه دوم: لازمه حمل مشتق بر یک شیء آن است که آن شیء دارای مبدأ اشتقاق باشد، یعنی باید آن شیء دارای ذاتی باشد که مبدأ اشتقاق به عنوان یک امر زائد به آن تعلق داشته باشد. به عنوان مثال «عالم» به معنای «ذات ثبت له العلم» است. پس اگر حسن عالم است، حسن باید یک ذاتی داشته باشد و یک علمی که زائد بر آن ذات است. همچنین لفظ «موجود»، اگر بر چیزی حمل شود و مثلاً گفته شود: «الف» موجود است، باید ذاتی تحقق داشته باشد که دارای وجود باشد، به نحوی که وجود زائد بر آن ذات باشد.

مقدمه سوم: «کلُّ ما یلزم من وجوده تکرره فهو اعتباری». این قاعده‌ای است که برای نخستین بار شیخ اشراق آن را بیان کرده و در موارد متعددی به آن استناد می‌کند. مضمون این قاعده آن است که اگر تحقق داشتن یک شیء مستلزم تکرار آن باشد، آن شیء یک امر اعتباری خواهد بود و نمی‌تواند اصیل باشد. یعنی اگر فرض واقعیت داشتن «الف» مستلزم آن باشد که «الف‌های» بی‌شماری تحقق داشته باشد، «الف» حتماً یک امر اعتباری خواهد بود. چرا که در غیر این صورت تسلسل لازم خواهد آمد و تسلسل محال است.

با توجه به مقدمات سه گانه فوق، استدلال به این شکل تنظیم می‌شود:

اگر «وجود» یک امر اصیلی باشد، به مقتضای مقدمه نخست، «موجود» خواهد بود. و با توجه به مقدمه دوم، موجود بودن آن به این معناست که «دارای وجود» می‌باشد. یعنی باید آن «وجود آغازین» دارای «وجود دومی» باشد تا بتوان

«موجود» را بر آن اطلاق کرد. حال می‌گوئیم این «وجود دوم» نیز بنابر فرض، اصیل است، پس موجود است و در نتیجه «دارای وجود سوّمی» می‌باشد، و همین سخن درباره «وجود سوّم» تکرار می‌شود و در نتیجه «وجود چهارمی» اثبات می‌شود و به همین ترتیب ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد.

حاصل آن که اگر چیزی مانند «ج» وجود داشته باشد. و آن «وجود» اصیل باشد، لازم می‌آید بی‌نهایت «وجود» تحقق داشته باشد. از اینجا روشن می‌شود که لازمه تحقق داشتن و اصیل بودن یک وجود، تکرار آن وجود است، پس با توجه به مقدمه سوّم باید گفت: «وجود» یک امر اعتباری است و بنابر این، ماهیت اصیل می‌باشد: «لو كان الوجود اصيلاً، كان موجوداً في الخارج، فله وجود، ولو جوده وجودٌ فيتسلسل، وهو محالٌ.»

نقد و بررسی

طرفداران اصالت وجود در پاسخ از استدلال فوق، مقدمه دوّم آن را مورد مناقشه قرار داده‌اند. و گفته‌اند حمل مشتق بر یک مورد اعم از آن است که آن مورد دارای مبدأ اشتقاق باشد - به گونه‌ای که مبدأ اشتقاق زاید بر آن بوده باشد - یا آن که عین امبدأ اشتقاق باشد. یعنی «عالم» همانگونه که بر ذاتِ دارای علم اطلاق می‌شود، همچنین بر ذاتی که عین علم است نیز اطلاق می‌شود. اگر یک علمی داشته باشیم که قائم به خود باشد، آن علم، عالم خواهد بود. پس لازمه حمل مشتق بر یک شیء زائد بودن مبدأ اشتقاق نسبت به ذات آن شیء نیست، بلکه ممکن است مبدأ اشتقاق عین ذاتِ آن شیء باشد.

بنابر این، اطلاق «موجود» بر یک شیء دو صورت می‌تواند داشته باشد: یکی آن که آن شیء «دارای وجود» باشد به نحوی که وجود زائد بر آن باشد - و حمل «موجود» بر ماهیت از این قبیل است - و دیگر آن که آن شیء «عین وجود» باشد.

اطلاق «موجود» بر «وجود» از نوع دوم است. قضیه «وجود موجود است» بدین معناست که وجود عین موجودیت و واقعیت دار بودن می باشد، و به دیگر سخن، «وجود» موجود است اما به ذات خود، نه به واسطه وجود دیگری و لذا تسلسل رخ نخواهد داد:

«فالجود موجودٌ، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.»



چکیده مطالب

۱- پیش از فارابی تقریباً همه مسائل فلسفی بر محور ماهیت دور می زد، و دست کم به طور ناخودآگاه، مبتنی بر اصالت ماهیت می شد، و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده، نشانه روشنی از گرایش به اصالت وجود به چشم نمی خورد. اما چنین گرایشی در میان فارابی، ابن سینا، بهمنیار، میرداماد و دیگر فیلسوفان مسلمان مشاهده می شود، بلکه تصریحاتی نیز یافت می شود. اما شیخ اشراق علیه اصالت وجود موضع گرفت و ادله ای بر رد آن اقامه کرد. و نخستین بار صدرالمتهلین با ادله متقن و متعدد، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را اثبات کرد و آن را اساس فلسفه خود قرار داد.

۲- مقصود از وجود در این بحث معنای اسم مصدری آن، یعنی هستی است. و مراد از ماهیت «مايقال فی جواب ماهو؟ است، یعنی آنچه بیانگر ذات و چیستی مصداق خود می باشد.

۳- منظور از دو مفهوم متقابل «اصلی» و «اعتباری» در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی حکایت می کند. آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی بر آن حمل می شود و از این روی، جنبه فرعی و ثانوی دارد (اصالت ماهیت و اعتباریت وجود)؛ یا این که واقعیت همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که با عنایت دقیقی خود آن محسوب می شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد (اصالت وجود و اعتباریت ماهیت).

۴- حق آن است که وجود اصلی است و ماهیت اعتباری است، زیرا ماهیت با نظر به ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست و نسبتش با وجود و عدم یکسان است. حال اگر بیرون آمدن ماهیت از این مرحله و رسیدنش به سطح وجود، به نحوی که آثار بر آن مترتب گردد، به واسطه وجود نباشد،

انقلاب در ذات خواهد بود، و امتناع انقلاب در ذات بدیهی است. پس وجود است که ماهیت را از مرحله تساوی بدر آورده و بنابر این اصیل می‌باشد.

۵- این که گفته شده: «ماهیت به واسطه ارتباط و انتسابی که با خالق پیدا می‌کند از حد تساوی به در آمده و به مرحله اصالت و ترتب آثار واصل می‌گردد» سخنی غیرقابل قبول است؛ زیرا اگر حالت ماهیت پس از انتساب به خالق تغییر کرده باشد، و ماهیت واجد چیزی شده باشد که قبلاً فاقد آن بوده است، در این صورت مایه تفاوت همان وجود اصیل می‌باشد، گرچه انتساب به خالق نامیده شود. و اگر هیچ تفاوتی در آن رخ نداده باشد، و خود به خود موصوف به هستی و منشأ آثار گردیده است، انقلاب در ذات خواهد بود که محال بودن آن را یادآور شدیم.

ع طرفداران اصالت ماهیت برای اثبات اعتباری بودن وجود گفته‌اند: «اگر وجود اصیل باشد به مقتضای اصالتش، باید در خارج موجود باشد؛ پس برای آن وجود، وجودی خواهد بود؛ و این وجود دوم نیز، چون اصیل است، موجود و دارای وجود سومی می‌باشد، و این روند ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد که امری محال است.» در پاسخ از دلیل فوق باید گفت: وجود، موجود است اما به ذات خود، نه به واسطه وجودی دیگر؛ و لذا تسلسلی رخ نخواهد داد.



پرسش

- ۱- به طور مختصر تاریخچه بحث اصالت وجود را بیان کنید.
- ۲- معنای ماهیت را توضیح دهید.
- ۳- مقصود از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چیست؟
- ۴- آیا می‌توان وجود و ماهیت، هر دو، را اصیل دانست؟ چرا؟
- ۵- آیا می‌توان وجود و ماهیت، هر دو را اعتباری دانست؟ چرا؟
- ۶- چرا وجود اصیل است؟
- ۷- دلیل قائلین به اعتباری بودن وجود را نقل و نقد کنید.
- ۸- انقلاب در ذات یعنی چه؟ و چرا محال است؟
- ۹- قاعده «مایلمن وجوده تکرره فهو اعتباری» را با ذکر مثال توضیح دهید.



وحدت تشکیکی حقیقت وجود (۱)

مقدمه

پس از آن که دانستیم ذهن ما در هر چیز دو حیثیت تشخیص می‌دهد: حیثیت وجود و حیثیت ماهیت؛ و از این دو حیثیت، حیثیت وجود اصیل است و حیثیت ماهیت اعتباری می‌باشد، و در نتیجه پذیرفتیم که جهان خارج را «وجود» پر کرده و جز «وجود» هر چیز دیگری پوچ و باطل و فاقد اصالت است، و اگر هم بهره‌ای از واقعیت داشته باشد، به عَرَض «وجود» می‌باشد، اینک این پرسش مطرح می‌شود که آیا در جهان خارج، وحدت محض حکمفرماست و کثرت یک امر پنداری و فاقد واقعیت است، یا آن که کثرت محض بر عالم حاکم است و وحدت یک امر مجازی و موهوم می‌باشد، و یا آن که نوعی کثرت همراه با وحدت، و وحدت آمیخته با کثرت واقعیت خارج را تشکیل می‌دهد. در اینجا به چهار نظر می‌توان اشاره کرد:

۱- نظریه وحدت وجود و موجود

در جهان هستی وحدت محض حکمفرماست، یعنی فقط یک وجود شخصی یگانه تحقق دارد و آن همان ذات اقدس اله است، و هیچ چیز دیگری سوای او، حقیقتاً

موجود نیست، اشیاء دیگر سرابی هستند که به دروغ خود را موجود نشان می‌دهند. بر این اساس تمام کثرتها موهوم و پنداری است. این نظر به «وحدت وجود و موجود» معروف است و برخی از صوفیه پیرو آنند.

روشن است که چنین نظری در منطقِ خِرد محکوم است، زیرا وجود کثرت در عالم خارج قابل انکار نیست، و انکار آن مساوی با سفسطه می‌باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت که تمام اشیاء خارجی موهوم و پنداری هستند و هیچ بهره‌ای از وجود ندارند و تنها ساخته ذهن و خیال ما می‌باشند و فقط یک چیز تحقق دارد و آن ذات اقدس اله است.^۱

۲- نظریه وحدت وجود و کثرت موجود

قول دوم نظریه محقق دوانی است که به «وحدت وجود و کثرت موجود» شهرت دارد. بر طبق این نظریه در جهان، «وجود حقیقی» یکی است و آن همان وجود واجب تعالی است، اما «موجودات» فراوانی تحقق دارند و در نتیجه «موجود» - به معنای منسوب به وجود حقیقی نه دارای وجود حقیقی - کثیر و متعدد است. ماهیات بی‌شماری هستند که در اثر ارتباط و انتساب به آن وجود یگانه، تحقق یافته و منشأ اثر گشته‌اند.

این عقیده مبتنی بر اصیل بودن ماهیتی است که انتساب به واجب دارد. و با

۱- شایان ذکر است که وحدت وجود عرفا بیان دیگری نیز دارد که در واقع به نظر چهارم برمی‌گردد و در این صورت قابل توجیه فلسفی خواهد بود. علاوه بر آن که از ظاهر کلمات پاره‌ای از عرفا مطلب دیگری استفاده می‌شود که ربطی با وحدت وجود به معنای فوق ندارد، بلکه در واقع نوعی وحدت شهود است و آن این که انسان در اثر سیر و سلوک و تهذیب نفس به جایی خواهد رسید که به جز خدا نمی‌بیند. یعنی در اثر عشق مفرط به ذات اقدس اله، به هر چیز می‌نگرد، آن را به عنوان آیت و نشانه او می‌بیند، از این رو که ویژگی عشق تک‌بینی است و در بند دید عاشق همه چیز خبر از معشوق می‌دهد. این مطلب البته مطلبی است حق و مورد تأیید بسیاری از روایات و بلکه آیات ولی از محل بحث بیرون است.

توجه به بطلان اصالت ماهیت این نظریه پایه و اساسی نخواهد داشت.

۳- نظریه کثرت وجود و موجود

در جهان کثرت محض حکمفرماست و وحدت یک امر مجازی بوده و واقعیتی ندارد. این قول که به حکیمان مشاء نسبت داده شده، به «کثرت وجود و موجود» شهرت دارد. بنابراین نظر، اشیاء خارجی هر یک دارای وجود خاص به خود هستند و هیچ وجه اشتراکی میان این وجودهای گوناگون تحقق ندارد. در واقع این وجودها حقایق گوناگونی هستند که به تمام ذات، مابین یکدیگرند و در نتیجه، کثرت یک امر واقعی است و وحدت یک امر اعتباری و غیرحقیقی می باشد.

در دنباله بحث، به دلیل ایشان اشاره کرده و آن را مورد نقادی قرار خواهیم داد.

۴- نظریه وحدت در عین کثرت

هم کثرت واقعیت دارد و هم وحدت. یعنی در جهان خارج، وجودهای گوناگون و متنوعی تحقق دارد، و این امری است بدیهی و بی نیاز از اثبات، و از این روی اصل کثرت در جهان خارج به عنوان یک حقیقت غیرقابل انکار پذیرفته می شود، اما این کثرت بر خلاف آنچه که حکیمان مشاء می گویند، منافاتی با وحدت ندارد، و چنان نیست که هیچ جهت وحدت و اشتراکی میان آن وجودهای گوناگون، تحقق نداشته باشد، بلکه کثرتی که بر وجودهای خارجی حکمفرماست به نوعی وحدت باز می گردد. این نظریه را که به «وحدت در عین کثرت» شهرت دارد، صدر المتألهین اختیار نمود و آن را به حکیمان ایران باستان نسبت داد و پس از او نزد پیروان حکمت متعالیه، مورد قبول واقع شد.

پیش از آن که به ذکر ادله قول سوم و چهارم و بررسی آنها بپردازیم، لازم است مقدمه ای را یادآور شویم:

انواع امتیاز

کثرت به معنای تعدد است، و تعدد فرع بر تغایر می باشد؛ بدین معنا که اگر دو چیز در تمام جهات عین یکدیگر باشند و هیچ مغایرتی میان آنها وجود نداشته باشد، دو چیز نخواهند بود، بلکه یک چیز می باشند و در نتیجه تعدد و کثرتی در آنجا نخواهد بود. و از طرفی مغایرت میان دو چیز به واسطه امتیازی که بین آن دو وجود دارد، تحقق می یابد. «الف» و «ب» وقتی دو چیز مغایر با هم خواهند بود که هر دو و یا لااقل یکی از آن دو، چیزی داشته باشد که دیگری فاقد آن باشد. و آن چیز همان «ما به الامتیاز» میان آنهاست. در صورت اول میز دو جانبه و در صورت دوم، یک جانبه می باشد.

امتیاز دو چیز از یکدیگر به چهار نحو می تواند باشد:

۱- امتیاز به تمام ذات، و آن در جایی است که دو چیز کاملاً از یکدیگر جدا بوده، و هیچ امر مشترکی میان آنها وجود نداشته باشد. مانند امتیاز جوهر از عرض، و امتیاز هر یک از مقولات عرضی از یکدیگر. مثلاً امتیاز کمیت از کیفیت به تمام ذات است، زیرا هیچ وجه اشتراکی میان آن دو وجود ندارد.

۲- امتیاز به جزء ذات، و آن در جایی است که دو چیز در جزئی از ذات با هم مشترک بوده و در جزء دیگر با هم اختلاف داشته باشند. مانند امتیاز انسان از اسب، که از طرفی در حیوانیت - که جنس آن دو را تشکیل می دهد - مشترکند ولی هر کدام فصل خاصی دارد که آن را از دیگر حیوانات جدا می سازد. این نوع امتیاز میان ذوات مرکب که دارای جنس مشترکی هستند تحقق می یابد.

۳- امتیاز به اعراض خارج از ذات، و آن در جایی است که یک نوع واحد، دارای افراد گوناگون باشد، مانند انسان. همه افراد گوناگون انسان دارای یک حقیقت و یک ذات هستند و از این جهت امتیازی از هم ندارند، امتیاز آنها تنها در اعراض خارج از ذات آنها می باشد، مثلاً هر کدام طول خاص، وزن خاص و زمان و مکان ویژه و...

دارد که او را از دیگر افراد انسان جدا می‌سازد. محقق سبزواری در بیت زیر به این سه قسم اشاره می‌کند:

الْمَيَّزُ إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَاتٍ

همانگونه که ملاحظه می‌شود در تمام این اقسام سه گانه، مابه الامتیاز غیر از مابه الاشتراک است، زیرا در قسم اول بینونت کامل حاکم است و اساساً وجه اشتراکی وجود ندارد تا مابه الامتیاز بدان بازگردد، و در قسم دوم مابه الاشتراک، جنس است و مابه الامتیاز، فصل می‌باشد، که هر کدام جدای از یکدیگرند و نیز در قسم سوم مابه الاشتراک، ذات است و امتیاز، به اعراض خارج از ذات می‌باشد، و اعراض خارج از ذات مغایر با ذات هستند و از دو مقوله جدا می‌باشند. اما قسم دیگری از امتیاز و اختلاف نیز وجود دارد، که در آن مابه الامتیاز، به مابه الاشتراک باز می‌گردد:

اختلاف تشکیکی

۴- امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر، زیادت و نقصان و مانند آن، که اصطلاحاً اختلاف تشکیکی نامیده می‌شود. در این نوع امتیاز، مابه الامتیاز، به مابه الاشتراک باز می‌گردد و مغایر با آن نمی‌باشد.

برای توضیح این نوع از اختلاف، نور شمع و نور خورشید را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. بی‌شک این دو، در حقیقت نور با یکدیگر مشترک‌اند، یعنی خود بخود روشن و آشکارند و مایه آشکاری و روشنی دیگر امور می‌شوند. و حقیقت نور چیزی جز این نیست. در واقع اختلاف این نورها، در همان نور بودن آنهاست، یعنی اگر ضعیفی در نور شمع مشاهده می‌شود، این ضعف - که مابه الامتیاز نور شمع از نور خورشید است - مربوط به همان جنبه نوریت آن می‌شود که مابه الاشتراک میان آن دو است. و همچنین اگر شدتی در نور خورشید دیده می‌شود این هم مربوط به همان جنبه نور بودن آن می‌باشد. و از طرفی درجات گوناگون شدت و ضعف، مقوّم

حقیقت نور نیست - آنگونه که در قسم دوم از انواع امتیاز تصویر می‌شود - چون در این صورت حقیقت نور باید به یک درجه خاصی از شدت و یا ضعف اختصاص داشته باشد، و بر دیگر درجات و مراتب آن صدق نکند. حال آن که به وضوح همه این مراتب نوراند، همچنین این درجات و مراتب گوناگون شدت و ضعف، خارج از حقیقت نور و عارض بر آن هم نیست آنگونه که در قسم سوم از انواع امتیاز تصویر می‌شود. خلاصه آن که نور شمع چیزی جز نور نیست، و نور خورشید نیز چیزی جز نور نیست، و در نتیجه هر دو در نور بودن با یکدیگر مشترکند و در همین نور بودن با یکدیگر اختلاف دارند یعنی همان چیزی که میان آن دو مشترک است موجب امتیاز آن دو از هم می‌گردد، چون بهره یکی از این حقیقت بیش از دیگری است. به این نحوه از اختلاف، اختلاف تشکیکی گفته می‌شود.

بازگشت به اصل بحث و نگاهی دوباره بر نظریه سوم و چهارم

با توجه به این مقدمه، بر می‌گردیم به اصل بحث، یعنی وحدت و کثرت وجودهای خارجی. حکیمان مشاء معتقدند اختلاف وجودهای خارجی از قبیل قسم اول است، یعنی وجود هر چیزی کاملاً مباین با وجود چیزهای دیگر است و به تعداد اشیائی که در خارج تحقق دارند، ما حقایق وجودی داریم و میان این حقایق وجودی هیچ امر مشترکی جز مفهوم «وجود» یافت نمی‌شود. و به دیگر سخن، وجودهای خارجی حقایق متباین به تمام ذات هستند.

اما پیروان حکمت متعالیه معتقدند اختلاف میان وجودهای گوناگون، از قبیل قسم چهارم است، یعنی اختلافشان تشکیکی است. به عقیده ایشان وجودهای خارجی یک حقیقت دارای مراتب است، و اختلاف این مراتب در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن می‌باشد، و حقیقت وجود از این جهت شبیه نور حسی است. بنابر این نظریه، واقعیتهای خارجی همانگونه که در حقیقت وجود با هم

مشترکند - نه تنها در مفهوم وجود آنگونه که حکیمان مشاء می گفتند - در همین حقیقت نیز با یکدیگر اختلاف دارند. یک مرتبه وجود، شدید و مرتبه دیگر آن، ضعیف است و همانگونه که درباره نور گفته شد، خصوصیت هر مرتبه، یعنی شدت در وجود شدید و ضعیف در وجود ضعیف، جزء مقوم حقیقت وجود نیست - آنگونه که در قسم دوم از اقسام امتیاز تصویر می شود - زیرا وجود یک حقیقت بسیط است و نمی توان آن را مرکب از دو جزء (جزء مشترک و جزء مختص) دانست؛ و همچنین خصوصیت هر مرتبه یک امر خارج از حقیقت وجود نیست که بر آن عارض شده باشد و موجب امتیاز مرتبه ای از مرتبه دیگر شده باشد، چرا که با توجه به اصالت وجود غیر از وجود، چیزی تحقق ندارد تا بتواند عارض بر وجود کرده و موجب کثرت آن شود. بلکه خصوصیت هر مرتبه مقوم همان مرتبه است - نه مقوم حقیقت وجود و نه یک عرض خارج از حقیقت وجود - اما نه به این معنا که آن مرتبه مرکب از دو جزء باشد بلکه به این معنا که آن خصوصیت بیرون از آن مرتبه نیست، به نحوی که اگر آن خصوصیت نباشد، آن مرتبه از بین خواهد رفت:

حَقِيقَةُ ذَاتِ تَشَكُّكِ تَعُمُّ	الْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ
كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّى وَضَعِفَ	مَرَاتِبًا غِنًى وَ فَقْرًا تَخْتَلَفُ

کثرت طولی و کثرتی عرضی نور حسی

از مقایسه میان نور و وجود، به نکته دیگری نیز می توان رهنمون شد و آن این که دو نوع کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. توضیح این که حقیقت نور، دو گونه کثرت دارد، یکی کثرتی که با نظر به خودش، و به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعیف نور، در آن پدید می آید. مانند اختلاف نور شمع با نور لامپ و اختلاف هر دو با نور خورشید و مراتب بی شماری که می توان میان نور شمع و نور خورشید در نظر گرفت، و نیز مانند اختلافی که در نور خورشید

به اعتبار مراتب گوناگونش وجود دارد که هر چه پرتوی نور به کره خورشید نزدیک‌تر باشد شدیدتر، و هر چه دورتر باشد ضعیف‌تر خواهد بود.

و کثرت دیگر، کثرتی است که بالعرض در حقیقت نور راه پیدا می‌کند. هر مرتبه‌ای از نور در نظر گرفته شود از آن جهت که بر امور مختلف می‌تابد و آنها را آشکار می‌کند، کثرت می‌یابد. یک مرتبه از نور خورشید بر هزاران چیز می‌تابد، و به این صورت متکثر می‌شود. این کثرت در واقع از آن اموری است که آن مرتبه از نور خورشید بر آنها تابیده است، اما به همان مرتبه هم سرایت می‌کند و کثرتی را در آن به وجود می‌آورد.

کثرت طولی و کثرت عرضی وجود

وجود نیز از این جهت مانند نور است. در وجود دو نوع کثرت راه دارد: یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. منشأ کثرت طولی وجود، خود حقیقت وجود است به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعف که در آن راه دارد. وجود، یک حقیقت یگانه‌ای است که از واجب‌الوجود - که شدیدترین مرتبه وجود است و هیچ محدودیتی در آن راه ندارد و تنها قیدی که می‌توان برای آن در نظر گرفت اطلاق و بی‌قیدی است - آغاز می‌شود و صادر اول و دوم و... را طی می‌کند و به عالم مثال و سپس عالم ماده و هیولای اولی، که ضعیف‌ترین مرتبه وجود است، می‌رسد. این حقیقت واحد دارای دو طرف است، در یک طرف واجب‌الوجود، که شدیدترین مرتبه وجود است، قرار دارد، و در طرف دیگر هیولای اولی، که ضعیف‌ترین مرتبه وجود است، واقع شده است و میان این دو، مراتب گوناگونی است. این مراتب هر چه به واجب نزدیک‌تر باشند، شدیدتر و هر چه از آن دورتر باشند، ضعیف‌تر خواهند بود.

کثرت دیگر، کثرتی است که به عرض ماهیات گوناگون در وجود پدید می‌آید.

مانند کثرتی که در میان وجودهای مادی تحقق دارد. وجود این عنصر مغایر با وجود آن عنصر است، وجود سنگ غیر از وجود چوب است و به همین ترتیب. منشأ این کثرت، همان ماهیاتی است که به واسطه وجود، موجود شده‌اند. یعنی اولاً ماهیت چوب است که با ماهیت سنگ مغایر می‌باشد و ثانیاً این مغایرت به وجود چوب و وجود سنگ سرایت می‌کند و آنها را، با آن که یک مرتبه از وجودند، با یکدیگر مغایر می‌سازد، مانند یک مرتبه از نور که هم بر سنگ می‌تابد و هم بر چوب، و از این جهت تکثر می‌یابد.



چکیده مطالب

۱- طبق نظریه وحدت وجود و موجود، در جهان وحدت محض حکمفرماست، یعنی فقط یک موجود شخصی یگانه تحقق دارد و آن همان ذات اقدس اله است، و سایر اشیاء سرابی هستند که به دروغ خود را موجود نشان می‌دهند. چنین نظری در منطق خرد محکوم است، زیرا کثرت در عالم خارج قابل انکار نیست، و انکار آن مساوی با سفسطه است.

۲- بر اساس نظریه وحدت وجود و کثرت موجود، در جهان «وجود حقیقی» یکی است، و آن همان وجود واجب تعالی است، اما «موجودات» فراوانی تحقق دارند، و در نتیجه موجود - به معنای منسوب به وجود حقیقی نه دارای وجود حقیقی - کثیر و متعدد است. این عقیده مبتنی بر اصیل بودن ماهیتی است که انتساب به واجب دارد، و با توجه به بطلان اصالت ماهیت این نظریه پایه و اساسی نخواهد داشت.

۳- بنابر نظریه کثرت وجود و موجود، در جهان کثرت محض حکمفرماست و وحدت، یک امر مجازی بوده و واقعیتی ندارد. این نظریه را حکمای مشاء برگزیده‌اند.

۴- طبق نظریه وحدت در عین کثرت، هم کثرت واقعیت دارد و هم وحدت، و کثرتی که بر وجودهای خارجی حکمفرماست، به نوعی وحدت باز می‌گردد. این نظریه را صدرالمتهلین اختیار نمود و آن را به حکیمان ایران باستان نسبت داد.

۵- کثرت به معنای تعدد است و تعدد، فرع بر تغایر می‌باشد. و از سوی دیگر، مغایرت میان دو چیز به واسطه امتیازی که میان آن دو وجود دارد، تحقق می‌یابد. و امتیاز دو چیز از یکدیگر بر چهارگونه می‌تواند باشد: الف - امتیاز به تمام ذات. ب - امتیاز به جزء ذات. ج - امتیاز به اعراض خارج از

ذات. د - امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر، زیادت و نقصان و مانند آن، که اصطلاحاً اختلاف تشکیکی نامیده می‌شود. در این نوع امتیاز، بر خلاف انواع پیشین، مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد و مغایر با آن نمی‌باشد.

ع حکمای مشاء معتقدند اختلاف میان وجودهای گوناگون، از قبیل قسم اول است، یعنی وجود هر چیزی کاملاً مباین با وجود چیزهای دیگر است. اما پیروان حکمت متعالیه معتقدند اختلاف میان وجودهای گوناگون، از قبیل قسم چهارم است، یعنی اختلافشان تشکیکی است. به عقیده ایشان وجودهای خارجی، یک حقیقت دارای مراتب است، و اختلاف این مراتب در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن می‌باشد، و حقیقت وجود از این جهت شبیه نور حسی است.

۷- دو نوع کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. منشأ کثرت طولی وجود، خود حقیقت وجود است، به اعتبار مراتب گوناگون شدت و ضعف که در آن راه دارد. اما کثرت عرضی، کثرتی است که به عرض ماهیات گوناگون در وجود پدید می‌آید، مانند کثرتی که در میان وجودهای مادی تحقق دارد.



پرسش

- ۱- نظریه وحدت وجود و موجود را نقل و نقد کنید.
- ۲- نظریه وحدت وجود و کثرت موجود را بیان و ارزیابی نمایید.
- ۳- نظریه کثرت وجود و موجود را تشریح کنید.
- ۴- به نظر صدرالمتهالین و پیروان او آیا کثرت بر جهان حاکم است یا وحدت؟ توضیح دهید.
- ۵- انواع امتیاز را به اختصار شرح دهید.
- ۶- تفاوت امتیاز تشکیکی با سایر انحاء امتیاز در چیست؟
- ۷- امتیاز تشکیکی را با مثال توضیح دهید.
- ۸- به عقیده اصحاب حکمت متعالیه چند نوع کثرت در جهان وجود دارد؟ با مثال توضیح دهید.



وحدت تشکیکی حقیقت وجود (۲)

مقدمه

پیش از این به نظریه حکیمان مشاء درباره وحدت و کثرت وجود اشاره کردیم و گفتیم ایشان معتقدند کثرت محض بر عالم هستی حکمفرماست و وجودهای خارجی یک سری حقایق متباین به تمام ذات هستند. نظریه ایشان از دو قسمت تشکیل شده است: قسمت اول آن که کثرت، یک امر حقیقی است؛ و قسمت دوم این که اختلاف وجودهای متکثر به تمام ذات آنهاست.

کثرت یک امر حقیقی است

قسمت اول: کثرت یک امر حقیقی است و بر خلاف آنچه که صوفیه پنداشته‌اند، عالم هستی یک واحد شخصی محض نیست که هیچ گونه کثرتی در آن راه نداشته باشد. حکمای مشاء برای اثبات این قسمت از مدعای خویش به اختلاف آثار پدیده‌های گوناگون استناد می‌کنند. به این بیان که اشیاء خارجی بالبداهه دارای آثار گوناگونی هستند، آتش یک سری آثار دارد، آب آثار دیگری دارد و سنگ و چوب هر کدام آثار ویژه خود را دارند. و این حاکی از آن است که منشأ این آثار - یعنی

وجود - حقایق گوناگون و متکثری می‌باشد. پس کثرت وجود، یک واقعیت انکارناپذیر است.

این سخن، حق است و حکمت متعالیه نیز آن را می‌پذیرد.

اختلاف وجودهای متکثر به تمام ذات است

قسمت دوم: اختلاف این وجودهای متکثر به تمام ذات آنهاست و هیچ امر مشترکی میان آنها یافت نمی‌شود. و این که دیده می‌شود یک مفهوم واحد به نام وجود بر همه آنها حمل می‌شود نباید موهوم آن باشد که امور خارجی دارای یک حقیقت هستند و یا در جزئی از ذاتشان مشترک می‌باشند، چرا که این مفهوم واحد یک امر عرضی است و از ذات این امور حکایت نمی‌کند. در بسیاری از موارد اشیاء مباین با یکدیگرند ولی در یک امر عرضی با هم مشترک می‌باشند. مانند اطلاق لفظ ماهیت بر کم و کیف و جوهر، با آن که همه با هم تباین ذاتی دارند. اطلاق لفظ وجود بر امور خارجی نیز از همین قبیل است، یعنی مفهوم وجود یک امر عرضی و بیرون از ذات حقایق خارجی است.

دلیل مشائین بر این قسمت از مدعایشان همان بساطت حقیقت وجود و مرکب نبودن آن است. توضیح این که حکیمان مشاء تنها سه نوع امتیاز و اختلاف را می‌شناختند: اختلاف به تمام ذات، اختلاف به جزء ذات، و اختلاف به وسیلهٔ اعراض خارج از ذات. و بر این اساس می‌گفتند:

نمی‌توان اختلاف میان حقایق متکثر وجودی را به واسطهٔ یک امر خارج از حقیقت وجود دانست (قسم سوم از انواع اختلاف)، زیرا با توجه به اصالت وجود، هر چه بیرون از حقیقت وجود باشد، پوچ است، یعنی غیر از وجود چیزی تحقق ندارد که بخواهد با ضمیمه شدن به وجود در آن کثرت پدید آورد.

و نیز نمی‌توان امتیاز میان حقایق وجودی را به جزء ذات دانست (قسم دوم از

انواع اختلاف) زیرا وجود، یک حقیقت بسیط است و نمی‌تواند دارای دو جزء (جزء مشترک و جزء مختص) باشد، در حالی که این نوع از امتیاز مستلزم ترکیب می‌باشد و لذا در امور بسیط راه ندارد.

بنابر این، تنها احتمالی که باقی می‌ماند آن است که بگوئیم: امتیاز حقایق وجودی به تمام ذات آنها است (قسم اول از انواع اختلاف) و بنابر این، وجودهای خارجی حقایق متباین به تمام ذات هستند.

نقد دلیل حکیمان مشاء

این استدلال در صورتی تمام است که تنها سه نوع امتیاز قابل تصور باشد، حال آن که نوع چهارمی از امتیاز نیز فرض می‌شود و آن امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن است. بنابراین، تنها با ابطال قسم دوم و سوم از اقسام اختلاف، نمی‌توان قسم اول آن را اثبات کرد. و به دیگر سخن: دلیل فوق، اعم از مدعاست. بنابراین، پس از پذیرفتن این که اختلاف حقایق وجودی به جزء ذات و یا امر خارج از ذات نیست، ما با دو احتمال مواجه هستیم یکی این که اختلاف آنها به تمام ذات باشد - آنگونه که حکمای مشاء می‌گویند - و دیگر آن که به شدت و ضعف و امثال آن باشد - آنگونه که پیروان حکمت متعالیه معتقدند - که در این صورت وجود یک حقیقت تشکیکی خواهد بود.

اثبات وحدت تشکیکی حقیقت وجود

نظریه وحدت تشکیکی وجود به دو بخش تحلیل می‌شود: یکی این که وجود، بر خلاف گمان مشائین، حقیقتی یگانه است، و یک وحدت حقیقی بر واقعیهایی خارجی حاکم می‌باشد، و همه از یک سنخند. و دوم این که این حقیقت، مشکک می‌باشد و نوعی اختلاف تشکیکی بر حسب شدت و ضعف، تقدم و تأخر، قوه و

فعل و مانند آن، در آن راه دارد. هر یک از این دو بخش جداگانه و با بیان مستقلی اثبات می‌شود. اینک به شرح برهان مربوط به هر یک از این دو بخش می‌پردازیم.

الف - اثبات وحدت حقیقت وجود

برای اثبات وحدت حقیقت وجود می‌گوئیم: «اگر وجود یک حقیقت یگانه نباشد، قطعاً حقایق متباین به تمام ذات خواهد بود. اما تالی، به بیانی که خواهد آمد، باطل است (یعنی وجود حقایق متباین به تمام ذات نیست) پس مقدم نیز باطل خواهد بود. یعنی باید پذیرفت که وجود یک حقیقت یگانه است.» برای تبیین کامل این استدلال باید هر دو مقدمه آن اثبات شود.

اما مقدمه نخست استدلال (اگر وجود یک حقیقت یگانه نباشد، قطعاً حقایق متباین به تمام ذات خواهد بود) با توجه به بساطت حقیقت وجود، که مورد قبول حکیمان مشاء نیز هست، به آسانی اثبات می‌شود، زیرا اگر وجود نه یک حقیقت یگانه باشد و نه حقایق متباین به تمام ذات، طبعاً باید حقایقی باشد که هر کدام مرکب از یک جزء مختص و یک جزء مشترک می‌باشند و این با بساطت حقیقت وجود ناسازگار است.

اما مقدمه دوم استدلال (وجود، حقایق متباین به تمام ذات نیست) خود با یک قیاس استثنائی اثبات می‌شود به این صورت که:

اگر وجود حقایق متباین به تمام ذات باشد، لازمه‌اش آن است که مفهوم واحد از آن جهت که واحد است از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند، انتزاع شده و بر آنها حمل گردد. و چنین چیزی محال است، یعنی نمی‌توان یک مفهوم واحد را از آن جهت که واحد است از مصادیقی که هیچ وجه اشتراکی میان آنها متصور نیست و یا اگر هم متصور هست، ملحوظ نمی‌باشد - و در یک کلمه از کثیر بماهو کثیر - انتزاع کرد و بر آنها حمل نمود. در نتیجه فرض این که وجود، حقایق متباین به تمام

ذات است یک فرض باطل و غیر قابل قبول است:

لَا نَّ مَعْنَى وَاحِدًا لَا يُنْتَزَعُ مِمَّا لَهَا تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ

فلاسفه دو دلیل برای اثبات این که «چرا نمی‌توان یک مفهوم واحد را از آن جهت که واحد است از مصادیق کثیر از آن جهت که کثیرند، انتزاع نمود» بیان کرده‌اند که شرحش چنین است:

چرا نمی‌توان مفهوم واحد را از مصادیق کثیر بما هو کثیر انتزاع نمود؟

دلیل نخست: این دلیل مبتنی بر اصلی است که در مسأله وجود ذهنی به اثبات خواهد رسید و در اینجا به عنوان اصل موضوع مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، و آن این که «مفهوم و مصداق ذاتاً یکی هستند و فرقیشان تنها از این ناحیه است که وجود مفهوم، از سنخ وجود ذهنی است ولی وجود مصداق از سنخ وجود خارجی است». یعنی فرق میان مفهوم و مصداق در نحوه وجود آنهاست نه در ذاتشان. در نتیجه اگر یک مفهوم از مصادیق گوناگونی که جهت وحدت و اشتراکی در آنها نیست و یا اگر هست ملحوظ نمی‌باشد، انتزاع شود، لازمه‌اش آن است که «واحد از آن جهت که واحد است با کثیر از آن جهت که کثیر است، یکی باشد» و به دیگر سخن، یک ذات در عین حال که یک ذات است، چندین ذات باشد، و این در حکم اجتماع نقیضین است و محال می‌باشد.

دلیل دوم: دلیل دوم مبتنی بر این اصل است که انتزاع یک مفهوم از یک مصداق و نیز صدق یک مفهوم بر یک مصداق، به اعتبار ویژگی‌ای است که در آن مصداق وجود دارد و در غیر این صورت می‌بایست هر مفهومی از هر مصداقی انتزاع شود و نیز می‌بایست هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق شود. و این غیر قابل قبول است؛ زیرا روشن است که مثلاً مفهوم انسان بر حسن و حسین صدق می‌کند ولی بر در و دیوار صدق نمی‌کند، و این نیست مگر به خاطر آن که ویژگی‌ای که مفهوم انسان از

آن حکایت می‌کند در حسن و حسین هست ولی در دیوار و در نیست. و از طرف دیگر برای صدق مفهوم انسان بر یک مورد وجود آن ویژگی در آن مورد لازم و اجتناب‌ناپذیر می‌باشد و گرنه چه وجهی دارد که این مفهوم بر موارد دیگر صدق نکند. این است که می‌گوئیم انتزاع یک مفهوم از یک مصداق و نیز انطباق یک مفهوم بر یک مصداق مناط و ملاک می‌خواهد، و به همین دلیل است که هر مفهومی از هر مصداقی گرفته نمی‌شود و نیز بر هر مصداقی منطبق نمی‌گردد.

بر این اساس می‌گوئیم: نمی‌توان یک مفهوم را از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند انتزاع کرد، زیرا اگر یک مفهوم را در نظر بگیریم که از دو مصداق انتزاع شده و بر هر دو صدق می‌کند - مثلاً فرض کنیم مفهوم «الف» هم بر گچ صدق می‌کند و هم بر زغال - چند حالت تصور می‌شود:

۱- در صدق مفهوم مورد نظر فقط خصوصیت مصداق نخست (گچ) معتبر باشد، مانند آن که آن مفهوم فقط از سفیدی که ویژگی خاص گچ است و در زغال نیست حکایت کند.

اما اگر این فرض، صحیح باشد مفهوم مورد نظر بر مصداق دیگر (زغال) صدق نخواهد کرد، چرا که زغال فاقد سفیدی است. و ملاک صدق آن مفهوم را ندارد. و حال آن که بنابر فرض، مفهوم مورد نظر بر زغال نیز صدق می‌کند. پس این احتمال بر خلاف فرض است و صحیح نیست.

۲- در صدق آن مفهوم فقط خصوصیت مصداق دوم (زغال) معتبر باشد، مانند آن که آن مفهوم فقط از سیاهی که ویژگی خاص زغال است و در گچ یافت نمی‌شود، حکایت کند. این فرض نیز قابل قبول نیست، زیرا در این صورت آن مفهوم بر مصداق نخست (گچ) که فاقد آن خصوصیت است صدق نخواهد کرد، و حال آن که فرض ما بر آن است که مفهوم مورد نظر بر هر دو مصداق منطبق می‌شود.

۳- خصوصیت هر دو مصداق در آن مفهوم اخذ شده باشد، مانند مفهوم

سیاه سفید، که هم خصوصیت گچ و هم خصوصیت زغال در آن معتبر می باشد؛ در این صورت مفهوم مورد نظر نه بر گچ صدق می کند و نه بر زغال، و این نیز خلاف فرض است.

۴- خصوصیت هیچ یک از آن دو مصداق در آن مفهوم اخذ نشده باشد، به این صورت که آن مفهوم از قدر مشترک میان مصادیق انتزاع شده باشد، مانند مفهوم «جسم» که حاکی از یک حقیقت مشترک میان گچ و زغال است. البته در این صورت، مفهوم مورد نظر بر هر دو مصداق و بر همه مصادیقی که دارای آن قدر مشترک باشند، صدق خواهد کرد.

از بررسی این حالات چهارگانه به دست می آید که یک مفهوم تنها در صورتی می تواند بر مصادیق متعدد منطبق گردد که از قدر مشترک میان آنها انتزاع شده باشد (حالت چهارم)، نه از جهت کثرت آنها. و به دیگر سخن، مفهوم واحد بر مصادیق کثیر از آن جهت که واحدند صدق می کند، نه از آن جهت که کثیرند.

حاصل سخن

برهانی را که برای اثبات وحدت حقیقت وجود بیان کردیم به طور خلاصه می توانیم به این صورت تنظیم کنیم:

وجود اگر یک حقیقت واحد نباشد، باید از حقایق متباین تشکیل شده باشد، حقایقی که هیچ جهت اشتراکی میان آنها وجود ندارد. و این امر با وحدت مفهوم وجود و اشتراک معنوی آن ناسازگار است. زیرا با دو دلیل اثبات کردیم که مفهوم واحد نمی تواند از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند انتزاع شود و بر آنها صدق کند. بنابراین، حتماً در حقیقت وجود جهت وحدت و اشتراکی هست که مصحح انتزاع مفهوم واحد (یعنی مفهوم وجود) از آن حقیقت می باشد، و آن مفهوم از همان جهت اشتراک حکایت می کند و به اعتبار همان بر آن حقایق صدق می کند.

ب - برهان مشکک بودن حقیقت وجود

پس از اثبات این که وجود حقیقت واحد است در برابر دو احتمال قرار می‌گیریم: یکی این که هیچ نوع کثرتی در حقیقت وجود راه نداشته و وحدت محض بر آن حاکم باشد. و این همان سخن صوفیه است که در آغاز بحث به آن اشاره کردیم. و دوم این که بگوئیم نوعی کثرت در حقیقت وجود تحقق دارد، البته کثرتی که نه تنها منافای با وحدت وجود نیست بلکه مؤکد آن نیز می‌باشد. کثرتی که مابه الامتیاز در آن به مابه الاشتراک باز می‌گردد، یعنی کثرت تشکیکی.

ما اگر سری به جهان خارج بزنیم خواهیم دید که در عالم شدت و ضعف هست، تقدم و تأخر هست، قوه و فعل هست، و فقر و غنا وجود دارد و هیچ یک از اینها بدون آن که کثرت تشکیکی در حقیقت وجود راه داشته باشد به گونه‌ای که مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک باشد تحقق پذیر نیست.

و به دیگر سخن: اصل وجود کثرت در جهان خارج یک امر بدیهی و انکارناپذیر است و چون ثابت گشت حقیقت وجود، اصیل، واحد و بسیط می‌باشد، در نتیجه این کثرت نمی‌تواند به واسطه اعراض خارج از ذات، و یا به واسطه جزء ذات و یا به خاطر تباین حقایق وجودی از یکدیگر بوده باشد و تنها صورتی که باقی می‌ماند آن است که بگوئیم: «وجود یک حقیقت تشکیکی است». (دقت شود).

**چکیده مطالب**

۱- حکمای مشاء برای اثبات نظریه خود می‌گویند: این که در خارج پدیده‌های گوناگونی با آثار مختلف وجود دارد امری بدیهی است؛ و از سوی دیگر اختلاف این وجودهای متکثر به تمام ذات آنهاست؛ زیرا وجود امری بسیط است، و چیزی بیرون از وجود نیست که بتواند با عروضش بر وجود، مایه کثرت آن گردد.

۲- استدلال فوق در صورتی تمام است که تنها سه نوع امتیاز قابل تصور باشد، حال آن که نوع چهارمی از امتیاز نیز فرض می‌شود، و آن امتیاز به شدت و ضعف، تقدم و تأخر و مانند آن است،

(اختلاف تشکیکی). بنابر این تنها با ابطال قسم دوم (امتیاز به جزء ذات) و قسم سوم (امتیاز به اعراض خارج از ذات) نمی‌توان قسم اول آن را اثبات کرد. پس دلیل فوق اعم از مدعاست.

۳- قائلین به نظریه وحدت تشکیکی وجود برای اثبات وحدت حقیقت وجود می‌گویند: وجود اولاً حقیقتی است یگانه و ثانیاً مشکک.

حقیقتی است یگانه، زیرا اگر وجود، حقیقت واحدی نداشته باشد، باید متشکل از حقایقی باشد که به تمام ذات متباینند، و در نتیجه باید مفهوم وجود را، که مفهوم واحدی است، از مصادیق متباین از آن جهت که متباینند، گرفته باشیم، و چنین چیزی محال است؛ چرا که مفهوم و مصداق از ناحیه ذات واحدند و فرقشان فقط در این است که مفهوم وجود ذهنی دارد و مصداق وجود خارجی. بنابراین، اگر مفهوم واحد از آن جهت که واحد است از مصادیق گوناگون، از آن جهت که گوناگونند منتزع باشد، لازم می‌آید واحد، از آن جهت که واحد است با کثیر، از آن جهت که کثیر است، یکی باشد.

۴- اگر مفهوم واحدی از مفاهیم متباین انتزاع شده باشد، در این صورت باید به یکی از این شقوق ملتزم شویم: الف - ملتزم شویم در صدق آن مفهوم، خصوصیت مصداق اول معتبر است، که در این صورت این مفهوم بر مصداق دیگر صادق نخواهد بود. ب - ملتزم شویم که در صدقش، خصوصیت مصداق دوم اخذ شده است، که در این صورت بر مصداق اول صدق نخواهد کرد. ج - بگوییم خصوصیت هر دو مصداق در آن اخذ شده است که در این صورت بر هیچکدام نباید صدق کند. د - بگوییم خصوصیت هیچ یک از مصادیق در مفهوم اخذ نشده بلکه مفهوم از قدر مشترک میان مصادیق گرفته شده است، در این صورت خلاف فرض لازم می‌آید. زیرا مفهوم مورد نظر در این حالت از مصادیق کثیر از آن جهت که مشترکند انتزاع شده است نه از آن جهت که متکثرند و مختلف.

۵- و اما دلیل بر مشکک بودن حقیقت و بود، همان ظهور کمالات حقیقی مختلف است که در واقع صفاتی هستند گوناگون و داخل در حقیقت واحد وجود، صفاتی چون: شدت و ضعف، تقدم و تأخر، قوه و فعل و غیر آن. بنابراین، حقیقت وجود در ذات خود دارای وحدت و کثرت است، به گونه‌ای که آنچه دو وجود را از یکدیگر ممتاز می‌کند همان چیزی است که آنها در آن مشترکند و بالعکس؛ و این همان تشکیک می‌باشد.

پرسش

- ۱- دلیل حکمای مشاء بر تباین حقایق وجودی را بیان کنید.
- ۲- دلیل حکمای مشاء بر تباین حقایق وجودی را چگونه ارزیابی می‌کنید.
- ۳- دلیل اصحاب حکمت متعالیه بر وحدت حقیقت وجود چیست.
- ۴- یک دلیل اقامه کنید بر این که نمی‌توان مفهوم واحد را از امور کثیر بما هو کثیر انتزاع نمود.
- ۵- چرا حقیقت وجود، مشکک است؟



احکام عدم

در این درس درباره پاره‌ای از احکام عدم گفت و گو می‌شود. البته بحث درباره عدم و احکام آن، در فلسفه که موضوع آن «موجود مطلق» است یک بحث استطرادی و تطفلی می‌باشد و نمی‌توان آن را از مسائل این علم به شمار آورد، مگر آن که به نحوی به وجود و بحث درباره احکام آن بازگردد.

۱- در عدم تمایز نیست

یکی از احکام عدم آن است که در عدم امتیاز و جدایی و افتراق راه ندارد، و به دیگر سخن؛ عدم، کثرت و تعدد ندارد. ما در عالم خارج «عدمها» نداریم که این «عدمها» هر یک از دیگری امتیاز داشته باشند، آنگونه که وجودها از یکدیگر امتیاز دارند. دلیل این مطلب آن است که تمایز و جدایی چیزی از چیزی، فرع بر واقعیت داشتن آن دو چیز می‌باشد. یعنی باید لااقل دو چیز تحقق داشته باشد تا آنگاه مسأله امتیاز آنها از یکدیگر مطرح شود. به عنوان مثال اگر حسن، فرشی داشته باشد و حسین هم فرشی داشته باشد، می‌توان از فرق و امتیاز این دو فرش و یا تشابه آنها با یکدیگر گفت و گو کرد، اما اگر نه حسن فرشی دارد و نه حسین، گفت و گو از تمایز

و یا تشابه فرشی که حسن ندارد و فرشی که حسین ندارد، بی‌معناست. و از طرفی عدم در برابر وجود که همان واقعیت اصیل است، قرار دارد و در نتیجه لاشیء و نیستی محض می‌باشد و از این روی تمایز در آن راه ندارد.

دفع یک توهم

ممکن است گفته شود: ما همانگونه که وجود کتاب را غیر از وجود قلم، و وجود سیاهی را غیر از وجود سفیدی می‌دانیم و حکم به تمایز آنها از یکدیگر می‌کنیم، همچنین عدم کتاب را غیر از عدم قلم و عدم سیاهی را غیر از عدم سفیدی می‌دانیم و قائل به تمایز این اعدام از یکدیگر می‌شویم. و به دیگر سخن: همان تمایزی که میان وجود اشیاء می‌یابیم، میان عدم و نبود آنها نیز درک می‌کنیم؛ و همانگونه که وجودهایی داریم که از یکدیگر متمایزند، عدمهایی نیز داریم که مغایر با یکدیگر می‌باشند. پس چگونه می‌توان گفت: «در عدم، تمایز نیست».

در پاسخ می‌گوئیم: این تمایز در ذهن است نه در خارج. توضیح این که ما همانگونه که در ذهن خود مفهومی به نام وجود داریم، مفهومی هم به نام «عدم» داریم. مفهوم «عدم» در ذهن ما دو جنبه و دو حیثیت دارد، از جهتی معدوم و لاشیء است و از جهت دیگر موجود است و دارای شیئیت و واقعیت می‌باشد. مفهوم عدم به «حمل اولی» معدوم است ولی به «حمل شایع» موجود است. بنابراین، عدم در ذهن یک مفهوم است در کنار سایر مفاهیم و از این جهت با مفهوم وجود فرقی ندارد.

اما این مقدار برای تحقق تمایز در عدم کافی نیست. زیرا تمایز، منوط به دو شرط است یکی واقعیت داشتن و دیگر وجود کثرت و تغایر در آن واقعیت. ما تا اینجا روشن ساختیم که عدم در ذهن دارای واقعیت است، اما توضیحی درباره نحوه کثرت یافتن آن ارائه ندادیم.

در این باره باید گفت که ذهن مفهوم عدم را به مفاهیم وجودی دیگر اضافه

می‌کند و به این صورت قیود گوناگون و متنوعی را برای آن به وجود می‌آورد، و از این طریق حصص و بخشهای متعددی برای مفهوم عدم، در ذهن تشکیل می‌شود، و این مفهوم به صورت مفاهیم متکثر و متعددی درمی‌آید که هر یک از دیگری متمایز می‌باشند، مانند: عدمِ بینایی، عدمِ شنوایی، عدمِ حسن و عدمِ حسین.

حاصل آن که تمایز منوط به دو امر است یکی واقعیت داشتن و دیگر کثرت در آن واقعیت. و اگر ذهن و مفاهیم ذهنی نباشد عدم، نیستی محض است و هیچ حظّی از واقعیت ندارد و از این رو، تمایزی هم در آن نخواهد بود. اما عدم در ذهن، از نوعی واقعیت برخوردار است، زیرا مفهومی است که مانند دیگر مفاهیم، وجود ذهنی دارد، حال اگر این مفهوم را به صورت مطلق در نظر بگیریم، متکثر نخواهد شد، و لذا در «عدم مطلق» تمایزی نیست، ولی وقتی این مفهوم را ذهن به مفاهیم وجودی دیگر اضافه می‌کند، در آن کثرت و تغایر به وجود می‌آید و در نتیجه عدمی از عدم دیگر متمایز می‌گردد:

لَا مِيزَ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ وَهُوَ لَهَا إِذَا بِوَهْمٍ تُرْتَسَمُ

۲- در عدم علیت نیست

دومین حکم از احکام عدم آن است که در عدم، علیت و معلولیت راه ندارد. یعنی عدم نمی‌تواند علت و یا معلول باشد. زیرا علیت بیانگر یک رابطه وجودی میان دو چیز است. علت واقعی است که به نحوی در پیدایش واقعیت دیگر مؤثر می‌باشد؛ در حالی که «عدم» هیچگونه واقعیتهایی در خارج ندارد و نیستی محض می‌باشد، و لذا نه می‌تواند علت باشد و نه معلول.^۱ ممکن است گفته شود: ما در

۱- مسأله سه صورت دارد که هر سه با توجه به بیان بالا ابطال می‌شود: الف - عدم، علت برای وجود باشد. ب - وجود، علت برای عدم باشد. ج - عدم، علت برای عدم باشد. این سه فرض همگی باطل‌اند؛ زیرا عدم، نه می‌تواند اثر چیزی باشد تا معلول آن واقع شود، و نه می‌تواند منشأ یک اثری باشد تا علت آن قرار گیرد، و نه می‌تواند گفت عدم در پیدایش عدم دیگر مؤثر بوده است.

بسیاری از موارد عدم را علت و یا معلول قرار می‌دهیم و مثلاً می‌گوئیم: چون غذا نخوردم گرسنه ماندم؛ چون ابر نبود باران نبارید؛ چون درس را مطالعه نکردم آن را یاد نگرفتم. و به طور کلی اگر وجود «الف» علت برای وجود «ب» باشد، عدم «الف» را علت برای عدم «ب» تلقی می‌کنیم و می‌گوئیم: چون «الف» نبود، «ب» تحقق نیافت؛ و این نشان می‌دهد که رابطه علیت میان اعدام نیز تحقق دارد.

در پاسخ می‌گوئیم: این تعبیرات همراه با نوعی مجاز و مسامحه است. البته مسامحه‌ای که کاملاً صحیح و مقبول می‌باشد. نظیر اسناد دادن موجودیت و ثبوت به ماهیت و مفاهیم اعتباری، که بنابر اصالت وجود، یک اسناد مجازی و در عین حال صحیح است.

توضیح این که: واقعیت مطلب در موارد یاد شده آن است که علیت میان وجود «الف» و وجود «ب» تحقق پیدا نکرده است، و به دیگر سخن حکم ما اولاً و بالذات این است که وجود «الف»، علت برای وجود «ب» نشده است، ولی از روی تسامح برای عدم «الف» و عدم «ب» خارجیت و نفس الامریت اعتبار نموده و با یک مسامحه دیگر عدم «الف» را علت برای عدم «ب» اعتبار می‌کنیم و می‌گوئیم: عدم «الف» علت است برای عدم «ب». حاصل آن که واقعیت مطلب در موارد یاد شده نفی تحقق علیت میان وجود «الف» و وجود «ب» است ولی ذهن از این حقیقت یک مجاز می‌گیرد و آن را اعتبار می‌کند:

كَذَاكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عَلِيَّةٌ وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيْبَةٌ

۳- از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود

سومین حکم از احکام عدم آن است که از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود. یعنی معدوم مطلق موضوع هیچ قضیه‌ای قرار نمی‌گیرد و هیچ حکمی درباره آن صادر نمی‌شود. زیرا برای آن که بتوان از چیزی خبر داد و حکمی درباره آن بیان کرد باید

آن چیز تحقق و واقعیت داشته باشد و لااقل در ذهن موجود باشد، و به دیگر سخن: باید چیزی در کار باشد تا بتوان از آن خبر داد. و از طرفی معدوم مطلق، لاشیء محض است و هیچ واقعیتی ندارد. معدوم مطلق، مطلقاً نیست و نابود می‌باشد، نه ثبوتی در خارج دارد و نه در ذهن. و از این رو خبر دادن از آن غیر ممکن می‌باشد. این مطلب بدیهی است و برای تصدیق آن کافی است موضوع و محمول آن به درستی تصور شود.

۴- اعاده معدوم بعینه محال است

اعاده و ایجاد دوباره شیئی که معدوم شده و از بین رفته، ممتنع می‌باشد. مسأله اعاده معدوم را نخستین بار متکلمان مطرح کردند و سپس به فلسفه راه یافت. بسیاری از متکلمان می‌پنداشتند معاد که یکی از مهمترین ارکان ادیان الهی است، نوعی اعاده معدوم می‌باشد، و از این روی افزون بر آن که به جواز اعاده معدوم حکم کردند، وقوعش را نیز حتمی دانستند. اما فیلسوفان و نیز محققان از متکلمان قائل به امتناع اعاده معدوم شدند و حتی پاره‌ای از ایشان حکم به امتناع اعاده معدوم را ضروری و بدیهی دانستند:

إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا وَ بَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةُ ادَّعَى

اعاده معدوم یعنی چه؟

حقیقت این است که اگر موضوع این مسأله خوب روشن شود و مقصود از اعاده معدوم معلوم گردد، هر انسان سلیم‌الذهنی آن را ممتنع می‌شمارد. اعاده معدوم یعنی این که یک شیء پس از آن که یک بار وجود پیدا کرد و سپس از بین رفت، دوباره به وجود آید، یعنی دقیقاً همان شیء با همان تشخص و تعینی که داشت دوباره موجود گردد به گونه‌ای که بتوان گفت این همان شیئی است که معدوم شده

بود. فرض کنید کسی دست خود را از بالا به پائین حرکت می‌دهد و این حرکت ۵ ثانیه به طول می‌انجامد و بعد با توقف دست، این حرکت تمام می‌شود و از بین می‌رود. اعاده معدوم یعنی آن که همان حرکت با همان تشخص دوباره موجود شود. از اینجا معلوم می‌شود که میان اعاده و تکرار باید فرق نهاد. تکرار امری است ممکن که فراوان رخ می‌دهد. در مثال فوق، اگر شخص مفروض دوباره دست خود را به همان صورت و با همان سرعت حرکت دهد، حرکت نخست را تکرار کرده است یعنی مثل آن را به وجود آورده است نه عین آن را. تکرار یعنی آن که افراد متعدد یک ماهیت که هر یک جدا و متمایز از دیگری می‌باشند و وجود خاص خود را دارند و در عین حال شبیه یکدیگرند، در طول زمان موجود شوند، و اعاده معدوم یعنی این که یک فرد و یک شخص در طول زمان دوبار موجود شود.

تبیین امتناع اعاده معدوم

برای تصدیق امتناع اعاده معدوم باید به دو نکته توجه نمود:

۱- ملاک تشخص وجود است. یعنی هویت یک شیء به موجود بودن آن بستگی دارد. اگر یک شیء موجود شد به این معناست که هویت خاصی به وجود آمده است و اگر این موجودیت از بین رفت، دیگر هویتی باقی نمی‌ماند و قهراً وجود ثانوی، هویت ثانوی خواهد بود.

۲- ایجاد عین وجود است. کثرت ایجاد و وجود یک کثرت ذهنی است و در واقع دو چیز منفک از هم، یکی به نام ایجاد و دیگری به نام وجود، در کار نیست. ایجاد یک شیء همان وجود و تحقق آن شیء است. تفاوت میان ایجاد و وجود به وجهی نظیر تفاوت میان مصدر و اسم مصدر است.

با توجه به این دو اصل می‌گوئیم: یک فرد با حفظ تشخص و تعیین خودش نمی‌تواند پس از آن که نابود شد، اعاده شود. زیرا اعاده، ایجاد دوّمی است که به

شیء تعلق می‌گیرد. و چون ایجاد عین وجود است (اصل دوم) ایجاد دوّم مساوق با وجود دوّم می‌باشد. و چون ملاک هویت و تشخیص همان وجود است (اصل اول)، وجود دوّم تشخیص دومی را به دنبال می‌آورد. بنابراین، موجود ثانوی محال است که همان شخص نخستین باشد.

رابطه معاد با مسأله اعاده معدوم

همانگونه که در آغاز این درس یادآور شدیم، ممتنع بودن اعاده معدوم نیاز به برهان ندارد و اگر خوب تصور شود، مورد تصدیق قرار خواهد گرفت. اما برخی از متکلمان چون گمان کردند که معاد، نوعی اعاده معدوم است، قائل به جواز آن شدند و ادله‌ای نیز برای اثبات جواز آن اقامه کردند. این عده وجود روح را به عنوان موجود مجردی که پس از مرگ باقی می‌ماند، منکر بودند و می‌پنداشتند سراسر وجود آدمی جسمانی و مادی است، و لذا انسان با فرا رسیدن مرگ از بین می‌رود و خداوند این انسان از بین رفته را در معاد دوباره موجود می‌گرداند. و بنابراین، معاد در واقع اعاده معدوم می‌باشد.^۱ در پاسخ به ایشان باید گفت: مرگ انسان به معنای نابودی انسان نیست. زیرا حقیقت و شخصیت انسان را بدن مادی وی، که در زمین دفن می‌گردد و اجزای آن متلاشی و متفرق می‌شود، تشکیل نمی‌دهد؛ بلکه حقیقت آدمی گوهر مجردی است که برای همیشه باقی و پایدار می‌باشد. انسان با فرا رسیدن مرگ نابود نمی‌شود بلکه از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌گردد. آری، مرگ برای انسان جز رهایی روح از قفس تن و انتقال از این جهان به عالم دیگر نیست، و معاد چیزی نیست جز تعلق جدید همان روح زنده به بدن.

۱- علاوه بر آن که گروهی از ایشان معتقدند که عالم - لا اقل عالم ماده - پیش از برپا شدن قیامت به کلی نابود و نیست خواهد شد، و آنگاه خداوند دوباره آن را ایجاد خواهد کرد. اینان آیات مربوط به نفخ صور را بر همین پندار تطبیق داده‌اند و گفته‌اند که در نفخه اولی همه نابود می‌شوند و در نفخه ثانیه دوباره موجود می‌گردند.

در واقع مرگ نوعی تکامل برای روح آدمی است. یعنی چون روح به کمال لائق خود (در هر راهی که انتخاب کرد) رسید بدن را رها می‌سازد، همانند جوجه که با پر درآوردن خود، جدار محدود و قفسه بسته تخم را می‌شکند و بر فراز قصرها به پرواز می‌آید.



چکیده مطالب

- ۱- تمایز منوط به دو امر است: یکی واقعیت داشتن و دیگر کثرت در آن واقعیت. و اگر ذهن و مفاهیم ذهنی نباشد عدم، نیستی محض است و هیچ حظی از واقعیت ندارد و از این رو، تمایزی هم در آن نخواهد بود. اما عدم در ذهن از نوعی واقعیت برخوردار است؛ زیرا مفهومی است که مانند دیگر مفاهیم، وجود ذهنی دارد، حال اگر این مفهوم را به صورت مطلق در نظر بگیریم، متکثر نخواهد شد، و لذا در عدم مطلق تمایزی نیست. ولی وقتی این مفهوم را ذهن به مفاهیم وجودی دیگر اضافه می‌کند در آن کثرت و تغایر به وجود می‌آید، و در نتیجه عدمی از عدم دیگر متمایز می‌گردد.
- ۲- در عدم، علیت و معلولیت راه ندارد، زیرا علیت بیانگر یک رابطه وجودی میان دو چیز است. علت، واقعیتی است که به نحوی در پیدایش واقعیت دیگر مؤثر می‌باشد؛ در حالی که عدم هیچ گونه واقعیتی در خارج ندارد.
- ۳- از معدوم مطلق خبر داده نمی‌شود؛ زیرا برای آن که بتوان از چیزی خبر داد، باید آن چیز تحقق و واقعیت داشته باشد و لااقل در ذهن موجود باشد، حال آن که معدوم مطلق لاشیء محض است و هیچ واقعیتی ندارد.
- ۴- اعاده و ایجاد دوباره معدوم محال است. برخی از فلاسفه این مسأله را بدیهی و بی‌نیاز از اثبات دانسته‌اند. اما در عین حال با توجه به دو اصل می‌توان آن را اثبات کرد: الف: ملاک تشخیص وجود است. ب: ایجاد عین وجود است. با توجه به این دو اصل می‌گوییم: یک فرد با حفظ تشخیص و تعین خودش نمی‌تواند پس از آن که نابود شد اعاده شود. زیرا اعاده، ایجاد دوم است که به شیء تعلق می‌گیرد و چون ایجاد، عین وجود است (اصل دوم) ایجاد دوم، مساوق با وجود دوم می‌باشد. و چون ملاک هویت و تشخیص همان وجود است (اصل اول) وجود دوم، تشخیص دومی را به دنبال می‌آورد. بنابراین، موجود ثانوی محال است که همان شخص نخستین باشد.
- ۵- مرگ انسان به معنای نابودی انسان نیست؛ زیرا حقیقت و شخصیت انسان را بدن مادی وی تشکیل نمی‌دهد، بلکه حقیقت آدمی گوهر مجردی است که برای همیشه باقی و پایدار می‌باشد.

احکام عدم / ۱۳۵

انسان با فرا رسیدن مرگ نابود نمی‌شود، بلکه از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌گردد. و از این رو، حشر انسان در معاد را نمی‌توان اعاده معدوم به شمار آورد.



پرسش

- ۱- تمایز منوط به چه اموری است؟
- ۲- چرا در عدم تمایز نیست؟
- ۳- تمایزی که میان عدم فرش و عدم میز و اموری از این قبیل وجود دارد چگونه توجیه می‌شود؟
- ۴- مقصود از معدوم مطلق چیست؟
- ۵- آیا از معدوم مطلق می‌توان خبر داد؟ چرا؟
- ۶- اعاده معدوم یعنی چه؟
- ۷- چرا اعاده معدوم محال است؟
- ۸- آیا حشر دوباره انسان در قیامت، مصداق اعاده معدوم است؟ توضیح دهید.



وجود ذهنی (۱)

مقدمه

در این قسمت در باره وجود ذهنی و مسائل پیرامون آن گفت و گو می شود. مطالبی که در اینجا مطرح می گردد از جهتی نوعی تقسیم برای وجود به شمار می رود، به این صورت که: وجود یا خارجی است و یا ذهنی. و به همین مناسبت است که این مبحث در امور عامه فلسفه، که از احکام کلی وجود و تقسیمات اولیه^۱ آن سخن می گوید، جای گرفته است.

و از جهت دیگر این بحث در رابطه با حقیقت علم و آگاهی می باشد. در این بخش توضیح داده می شود که چه رابطه و پیوندی میان مفاهیم و تصورات ذهنی ما با واقعیت های خارجی برقرار است، و در چه صورت می توان از سفسطه گریخت و از امکان شناخت واقع و علم به اشیاء خارجی دم زد. و این یکی از مباحث عمده ای است که در علم شناخت شناسی، که دانش نوظهوری است، مطرح می باشد و

۱- برای وجود تقسیمات گوناگونی انجام گرفته است که هر کدام موضوع بخشی از مسائل فلسفه را تشکیل می دهد. مانند تقسیم وجود به وجود نفسی و غیره، تقسیم وجود به علت و معلول، تقسیم وجود به واجب و ممکن، تقسیم وجود به واحد و کثیر، تقسیم وجود به متقدم و متأخر، تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل، تقسیم وجود به متغیر و ثابت و تقسیم وجود به مجرد و مادی.

بحثهای فراوانی به ویژه در جهان غرب پیرامون آن انجام گرفته است.

نظریه مشهور حکیمان در مسأله وجود ذهنی

به عقیده غالب حکمای اسلامی هر ماهیتی دو گونه وجود می تواند داشته باشد: یکی وجود خارجی و دیگری وجود ذهنی.

وجود خارجی: مقصود از وجود خارجی نحوه وجودی است که تمام آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر ماهیت مترتب می گردد. یعنی اگر یک ماهیت در خارج تحقق یابد و لباس وجود خارجی را بر تن کند، آثاری را که مربوط به ذات و ذاتیات آن می شود - که کمالات اولیه نامیده می شود - و نیز اموری را که خارج از ذات آن ماهیت است و پس از تمامیت ذات بر آن مترتب می گردد - که کمالات ثانیه خوانده می شود - واجد خواهد بود.

وجود ذهنی: مراد از وجود ذهنی نحوه وجودی است که آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر آن ماهیت مترتب نمی گردد:

لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ

تحلیل نظریه حکما

نظریه حکما در مسأله وجود ذهنی چنان که از توضیحات فوق دانسته می شود، دو مطلب را در بردارد:

مطلب اول: این که علاوه بر وجود خارجی، وجود دیگری نیز داریم به نام وجود ذهنی که جدا و منفک از وجود خارجی می باشد، و به عبارتی: همانگونه که چیزهایی در ظرف خارج موجودند، اموری نیز در وعاء ذهن تحقق دارند که همان تصورات و ادراکات و به طور کلی علوم ما را تشکیل می دهند. ویژگی این موجودات ذهنی آن است که واقع نما می باشند، یعنی وجودشان برای نفس، عین

ظهور واقعیات خارجی است و پیدایش آنها در ذهن ما، کشف اشیای بیرونی است. این قسمت از مدعای حکما بسیار روشن است، گرچه برخی از متکلمان آن را انکار کرده‌اند، ولی با اندک تأملی انسان این مطلب را می‌پذیرد که وقتی نسبت به چیزی علم پیدا می‌کند و از آن آگاه می‌گردد - فی المثل کسی را که تاکنون ندیده بود می‌بیند یا صدایی را که تاکنون نشنیده بود می‌شنود و یا مزه‌ای را که تاکنون نچشیده بود می‌چشد - تغییری در او پدید آمده و واجد چیزی می‌شود که پیش از این فاقد آن بوده است، و چنین نیست که حالت فعلی وی با حالت پیشین او یکسان بوده باشد. آنچه او هم‌اکنون واجد آن است و پیش از این فاقد آن بود، همان است که حکما آن را وجود ذهنی می‌نامند. البته فلاسفه در مقام اثبات این مدعا به این مقدار بسنده نکرده‌اند بلکه براهینی نیز برای اثبات آن اقامه نموده‌اند که شرحش خواهد آمد.

مطلب دوم: مطلب دومی که حکما مدعی‌اند، این است که ذات و ماهیت اشیاء در وجود ذهنی آنها محفوظ است. یعنی آنچه در ذهن موجود می‌شود از جهت ماهیت هیچ فرقی با مابازای خارجی خود ندارد. مثلاً سفیدی و سیاهی ذهنی، ماهیتش همان ماهیت سفیدی و سیاهی خارجی است، و هیچ تفاوتی با آن ندارد. همچنین تصویری که از خاک، طلا، آهن و غیر آن داریم، از جهت ماهیت با خاک، طلا و آهنی که در خارج موجود است هیچ تفاوتی ندارد. فرق این موجودات ذهنی، با آن موجودات خارجی فقط و فقط در نحوه وجود آنهاست، نه در ماهیتشان.

حاصل آن که حکما می‌گویند: وقتی انسان از جهان خارج آگاه می‌شود، خود می‌شود جهانی بنشسته در گوشه‌ای، یعنی تمام این ماهیات خارجی که او از آنها آگاه شده است، عیناً در ذهنش تحقق می‌یابد.

نظریه اشباح

در برابر نظریه مشهور حکما دو نظریه دیگر در مسأله وجود ذهنی، ارائه شده است که یکی از آنها نظریه اشباح است. صاحبان این نظریه بخش نخست کلام حکما را - مبنی بر این که علاوه بر اشیائی که در خارج موجود است، اموری نیز در ذهن تحقق دارد - می پذیرند ولی بخش دوم سخن ایشان را انکار می کنند، و می گویند آنچه از اشیاء خارجی به ذهن می آید، ماهیت آن اشیاء نیست، بلکه شبیح آنها است. یعنی چیزی به ذهن می آید که ذاتاً و ماهیتاً مغایر با شیء خارجی است، ولی نوعی مشابهت و تناسب با آن دارد و می تواند برخی از ویژگیهای آن را نشان دهد و حکایت کند.

بنابر نظریه اشباح، رابطه مفاهیم ذهنی با اشیاء خارجی یک رابطه ماهوی نیست، بلکه رابطه ای است نظیر رابطه عکس یک شیء با خود آن شیء. مثلاً تصویری که ما از اسب در ذهن خود داریم نظیر عکسی است که از آن بر روی دیواری ترسیم شده است. عکس اسب بر روی دیوار از مجموعه ای از رنگها تشکیل شده و بنابراین، از جهت ماهیت عرض است و از مقوله کیفیت می باشد، در حالی که خود اسب نوعی جوهر جسمانی است، ولی با این همه، عکس اسب، حکایت از اسب می کند و ما را به آن منتقل می سازد.

مفهوم اسب در ذهن ما نیز یک عرض است و از مقوله کیفیت می باشد و لذا از جهت ماهیت، با اسب خارجی که از مقوله جوهر است تباین تام دارد، اما با این همه، از آن حکایت می کند و آن را نشان می دهد.

نقد نظریه اشباح

نظریه اشباح، که البته نظریه شایعی است و به ویژه در میان مادی مسلکان رواج دارد، منجر به سفسطه و مسدود شدن باب علم و آگاهی از جهان خارج می شود.

زیرا اگر علوم و ادراکات ما تطابق ماهوی با اشیاء خارجی نداشته و تنها شبیحی از آن باشند، آنچه برای ما معلوم می‌باشد، شبیح اشیاء است و نه خود اشیاء، و در نتیجه ما برای همیشه از ادراک امور بیرونی، آنچنان که هستند، محروم خواهیم بود. باید توجه داشت که تنها راه ارتباط ما با حقایق بیرونی، همین مفاهیم و تصورات ذهنی ماست، تصوراتی که از کوه و دشت و دریا، زمین و آسمان و انسانها و دیگر امور داریم. و اگر این تصورات تطابق ماهوی با امور خارجی نداشته باشند و در نتیجه تصورات ما «چیزهایی» باشند و امور خارجی «چیزهای دیگری» باشند کاملاً مباین با تصورات ذهنی، در این صورت، ما هرگز از امور بیرون از خود آگاه نخواهیم شد، و در واقع همه علوم ما جهل مرکب خواهد بود. و این همان سفسطه و انسداد باب علم به خارج است.

ممکن است گفته شود: همچنان که ما با دیدن تصویر اسب به خود اسب منتقل می‌شویم، همچنین با تصور شبیح ذهنی اسب به حقیقت خارجی این حیوان منتقل شده و از آن آگاه می‌گردیم. و به بیان دیگر همانگونه که عکس اسب، حاکی از اسب واقعی است و آن را نشان می‌دهد، شبیح ذهنی اسب نیز حاکی از آن می‌باشد و همان اسب بیرونی را به ما نشان می‌دهد.

در پاسخ به این سخن باید گفت عکس یک شیء وقتی می‌تواند حاکی از خود آن شیء باشد، که ما قبلاً خود آن شیء را دیده باشیم. اما اگر از آغاز فقط عکس و شبیح اشیاء را دیده باشیم و هرگز با خود اشیاء مواجه نشده باشیم - چنان که بنابر نظریه اشباح ما فقط شبیهای اشیاء را درک می‌کنیم و هرگز خود آنها را درک نکرده و نخواهیم کرد - در این صورت محال است این شبیها حکایت از حقایق دیگری کنند. یعنی ما هرگز نخواهیم فهمید این شبیح، شبیح چه چیزی است و از چه چیزی حکایت می‌کند، زیرا که خود آن چیز را هرگز درک نکرده‌ایم.

نظریه اضافه

برخی از متکلمان که در رأس آنها ابوالحسن اشعری قرار دارد وجود ذهنی را از اساس منکر شدند، و وجود چیزی به نام مفاهیم و صورتهای علمیه در ذهن را نپذیرفتند و عقیده داشتند که علم و آگاهی ما از اشیاء، در واقع اضافه و نسبتی است که میان ما و اشیاء بیرونی برقرار می‌گردد.

نقد نظریه اضافه

اضافه، نسبتی است که میان دو شیء برقرار می‌شود؛ بنابراین، میان یک شیء و خودش و نیز میان یک شیء موجود و یک امر معدوم هرگز اضافه‌ای نمی‌تواند برقرار شود، زیرا معدوم، چیزی نیست که بخواهد طرف اضافه واقع شود.

و از طرفی ما علم به وجود خودمان داریم و نیز علم به معدوم داریم و اموری را تصور می‌کنیم که هرگز در خارج موجود نبوده‌اند تا میان ما و آنها اضافه‌ای برقرار شود مانند: انسان چهار سر، اسب بالدار و... پس نظریه فوق از تبیین حقیقت این علوم عاجز و ناتوان است. علاوه بر آن که همانطور که پیش از این یادآور شدیم، هر کسی وجداناً به هنگام آگاهی از چیزی یک حالت وجودی در خود می‌یابد و احساس می‌کند واقعاً چیزی بر او افزوده شده است، در حالی که اضافه، صرفاً یک امر انتزاعی است و یک امر مشت پرکنی که در خارج وجود منحازی داشته باشد، نیست.



چکیده مطالب

- ۱- مسأله وجود ذهنی از مسائل مستحدث فلسفه است که برای نخستین بار توسط حکیمان مسلمان طرح شده است. نخستین کسی که این بحث را به طور مستقل مطرح کرده است یکی امام فخر رازی در مباحث مشرقیه است، و دیگری خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد.
- ۲- به عقیده غالب حکمای اسلامی هر ماهیتی دو گونه وجود می‌تواند داشته باشد: یکی وجود خارجی

و دیگری وجود ذهنی. مقصود از وجود خارجی نحوه وجودی است که تمام آثار مورد انتظار از آن ماهیت در آن وجود بر ماهیت مترتب می‌گردد. و مراد از وجود ذهنی نحوه وجودی است که آثار مورد انتظار از آن ماهیت در آن وجود بر آن ماهیت مترتب نمی‌گردد.

۳- نظریه حکما در مسأله وجود ذهنی دو مطلب را دربر دارد: الف - علاوه بر وجود خارجی، وجود دیگری نیز داریم به نام وجود ذهنی که جدا و منفک از وجود خارجی است. و ویژگی این موجودات ذهنی آن است که مانند آینه واقع‌نما می‌باشند. ب - ذات و ماهیت اشیاء در وجود ذهنی آنها محفوظ است. یعنی آنچه در ذهن موجود می‌شود از جهت ماهیت هیچ فرقی با مابازای خارجی خود ندارد.

۴- بنابر نظریه اشباح، رابطه مفاهیم ذهنی با اشیاء خارجی، یک رابطه ماهوی نیست؛ بلکه رابطه‌ای است نظیر رابطه عکس یک شیء با خود آن شیء. اما این نظریه پذیرفتنی نیست؛ زیرا منجر به سفسطه و مسدود شدن باب علم و آگاهی از جهان خارج می‌شود. چرا که تنها راه ارتباط ما با حقایق خارجی، مفاهیم و تصورات ذهنی ما است. و نیز باید توجه داشت عکس یک شیء وقتی می‌تواند حاکی از خود آن شیء باشد که ما قبلاً خود آن شیء را دیده باشیم.

۵- برخی از متکلمان، وجود ذهنی را از اساس منکر شدند، و معتقدند علم و آگاهی ما از اشیاء، در واقع اضافه و نسبتی است که میان ما و اشیاء بیرونی برقرار می‌گردد. این نظریه نیز باطل است؛ زیرا اضافه، نسبتی است که میان دو شیء برقرار می‌شود. بنابراین، هرگز میان یک شیء و خودش و نیز میان یک شیء موجود و یک امر معدوم اضافه‌ای نمی‌تواند برقرار شود. حال آن که ما علم به خود و نیز علم به اموری داریم که هرگز در خارج موجود نبوده‌اند.



پرسش

- ۱- تاریخچه بحث وجود ذهنی را به اختصار بیان کنید.
- ۲- وجود ذهنی و وجود خارجی را تعریف کنید.
- ۳- مقصود از آثار مطلوب از ماهیت چیست؟ با مثال توضیح دهید.
- ۴- نظریه حکما در مسأله وجود ذهنی را به طور روشن بیان کنید.
- ۵- نظریه اشباح را بیان و نقد کنید.
- ۶- نظریه اضافه را بیان و نقد کنید.



وجود ذهنی (۲)

بررسی ادله وجود ذهنی

همانطور که پیش از این یادآور شدیم مدعای حکیمان دو چیز است:

۱- این که وجود بر دو قسم است: وجود خارجی و وجود ذهنی.

۲- این که موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.

در برابر نظر حکما دو نظریه وجود دارد، یکی نظریه اضافه که اصل وجود ذهنی (مطلب اول) را انکار می کند و دیگری نظریه اشباح که پس از پذیرفتن اصل وجود ذهنی، اتحاد ماهوی آن با موجودات خارجی (مطلب دوم) را انکار می نماید.

سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا ادله ای که بیان می شود هر دو مطلب را اثبات می کند و در نتیجه نظریه اضافه و نظریه اشباح هر دو را ابطال می کند، یا تنها برای اثبات مطلب اول و رد نظریه اضافه اقامه شده است و نباید انتظار اثبات امر دوم را از این ادله داشته باشیم؟

در پاسخ به سؤال فوق باید گفت: این ادله تنها برای اثبات اصل وجود ذهنی و ابطال قول به اضافه اقامه شده و نظری به تطابق ماهوی موجودات ذهنی با اشیاء خارجی ندارد، و برای این منظور باید همان راهی را طی کرد که به هنگام نقد نظریه

اشباح بیان شد، و حاصلش این است که: انکار تطابق ماهوی میان مفاهیم ذهنی و اشیاء خارجی به سفسطه می‌انجامد و باب علم به جهان بیرون را منسد می‌سازد.

دلیل اول برای اثبات وجود ذهنی

این دلیل مبتنی بر قاعده فرعیت می‌باشد. قاعده فرعیت می‌گوید: اثبات حکم و صفتی برای یک موضوع منوط بر وجود آن موضوع است: «ثبوت شیء لشیء فرعُ ثبوتِ المثبت له.» یعنی اگر می‌گوئیم «حسن خوشحال است.» این صفت در صورتی برای حسن ثابت خواهد بود که او موجود باشد. بنابر این، ثبوت حکم و صفت برای چیزی که معدوم مطلق است و در هیچ وعایی تحقق ندارد غیر ممکن و محال می‌باشد.

علمای منطق بر اساس همین قاعده گفته‌اند: قضایای موجهه که در آن حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر می‌شود، در صورتی صادق خواهند بود که موضوعشان موجود باشد، بر خلاف قضایای سالبه که در صورت انتفای موضوع نیز صادق می‌باشند، مانند قضیه «پدر عیسی علیه السلام غذا نمی‌خورد و راه نمی‌رفت.» حال می‌گوئیم: در میان قضایای موجهه به قضایایی برمی‌خوریم که موضوع آنها در خارج تحقق ندارد، مانند قضیه «کوهی از طلا سنگین‌تر از کوهی از آهن به همان حجم است» و یا قضیه «دریایی از جیوه بالطبع سرد است» و بلکه در پاره‌ای از موارد موضوع قضیه محال است در خارج موجود شود، مانند قضیه «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است.»

بی‌شک این قضایا، قضایای صادقی هستند. بنابراین، به مقتضای قاعده فرعیت باید موضوع آنها در یک موطنی موجود و محقق باشند، و چون در خارج موجود نیستند و بلکه در بعضی از موارد محال است در خارج موجود شوند، باید در موطن دیگری که همان ذهن است موجود باشند.

دلیل دوم

در دلیل دوم تکیه بر آن است که موجودات خارجی همگی جزئی و متشخص هستند و قابل انطباق بر امور متعدد نمی‌باشند، و به بیان دیگر، هر شیء خارجی خودش، فقط خودش هست نه چیز دیگری. به عنوان مثال افراد گوناگون انسان که در خارج تحقق دارند، هر کدام جدا و متباین از یکدیگرند. در خارج انسانی یافت نمی‌شود که بر دو یا چند نفر صدق کند، هم حسن باشد و هم حسین، و این به دلیل آن است که اگر انسان موجود در خارج بر دو یا چند نفر صدق کند اجتماع صفات متضاد در یک چیز لازم می‌آید. یعنی چنین انسانی باید هم صفات این فرد را داشته باشد و هم صفات آن فرد دیگر را مثلاً هم بلند باشد و هم کوتاه، هم شجاع باشد و هم ترسو، هم مؤمن باشد و هم کافر، در حالی که این صفات قابل اجتماع در یک موضوع نیستند.

با توجه به مطلب بالا، مقدمات استدلال به این صورت تنظیم می‌شود:

مقدمه اول: ما اموری را تصور می‌کنیم که دارای کلیت و عمومیت هستند و بر مصادیق متعدد منطبق می‌شوند، مانند کتاب، قلم و انسان، که هر یک اموری کلی و منطبق بر افراد بی‌شماری هستند.

مقدمه دوم: تصور یک شیء در واقع اشاره عقلی به آن شیء است، زیرا ادراک و علم یک اشاره عقلی به معلوم است.

مقدمه سوم: اشاره در جایی امکان‌پذیر است که مشارالیه [= چیزی که به آن اشاره می‌شود] وجود داشته باشد، چرا که به معدوم مطلق هرگز نمی‌توان اشاره کرد.

مقدمات سه گانه فوق جملگی بدیهی و بی‌نیازی از اثبات هستند.

مقدمه چهارم: در جایی که یک امر کلی را تصور می‌کنیم، مشارالیه ما چون کلی است نمی‌تواند در خارج موجود باشد، که توضیح آن گذشت.

نتیجه آن که هنگام تصور یک امر کلی، آن امر باید در موطنی غیر از خارج موجود باشد. و آن موطن همان ذهن است.

محقق سبزواری در بیت زیر به این دو دلیل اشاره کرده است:

لِلْحُكْمِ اِجَاباً عَلَى الْمَعْدُومِ وَ لِاتِّزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ

اشکال اول

این اشکال از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: اگر هنگام تصور چیزی، ماهیت آن شیء در ذهن بیاید، باید هنگام تصور یک ماهیت جوهری - مانند انسان یا جسم - آنچه را تصور کرده‌ایم هم جوهر باشد و هم عرض.

مقدمه دوم: یک شیء نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض.

نتیجه: هنگام تصور یک شیء، ماهیت آن شیء به ذهن نمی‌آید.

تبیین مقدمه اول: تمام علوم و ادراکات و تصورات ما حالاتی هستند که عارض ذهن ما می‌شوند و قائم به نفس ما می‌باشند، و به عبارت دیگر وجودشان وابسته و متکی به نفس ماست، مانند دیگر حالات نفسانی از قبیل غم و شادی و اراده؛ اینها همه اموری هستند که برای نفس تحقق پیدا می‌کنند و مستقل از نفس، قابل پیدایش نیستند. چنین اموری را در اصطلاح «عَرَض» می‌نامند. عرض یعنی چیزی که عارض بر غیر می‌شود، و قائم به آن می‌باشد. و چیزی که «عرض» اتکای به آن دارد، «موضوع» نامیده می‌شود، و لذا در تعریف عرض می‌گویند: عرض چیزی است که در تحقق خود نیاز به موضوع دارد.

از طرف دیگر، بنا بر نظریه وجود ذهنی، ذات و ماهیت اشیاء در وجود ذهنی آنها محفوظ می‌ماند. بنابراین، هنگامی که جوهری را تصور می‌کنیم، آنچه به ذهن می‌آید جوهر می‌باشد. در نتیجه شیء واحد هم جوهر است و هم عرض.

تبیین مقدمه دوم: یک چیز نمی تواند هم جوهر باشد و هم عرض، زیرا جوهر ماهیتی است که در وجودش به محل و موضوعی که به آن تکیه داشته باشد نیازمند نیست. و عرض یعنی ماهیتی که در وجودش به موضوعی که به آن تکیه داشته باشد، نیازمند است. بنابراین، جوهر قائم به موضوع نیست و عرض قائم به موضوع هست، و پرواضح است که یک چیز نمی تواند هم قائم به موضوع باشد و هم نباشد. زیرا اجتماع نقیضین لازم می آید.

اشکال دوم

اشکال دومی که نظریه وجود ذهنی با آن مواجه است نیز از دو مقدمه تشکیل می شود:

مقدمه اول: حصول ماهیات اشیاء در ذهن مستلزم این است که یک شیء مندرج در دو مقوله متباین باشد و نیز مستلزم آن است که یک شیء مندرج در دو نوع مختلف از یک مقوله باشد.

مقدمه دوم: اندراج یک شیء در دو مقوله متباین و نیز اندراج آن در دو نوع مختلف از یک مقوله محال است.

نتیجه: قول به حصول ماهیات اشیاء در ذهن غیر قابل قبول است.

تبیین مقدمه اول: مشهور حکما بر آنند که صورتهای علمی و مفاهیم ذهنی، کیفیاتی هستند که عارض بر نفس می شوند، یعنی اعراضی هستند که ذاتاً نه قسمت پذیرند و نه نسبت پذیر؛ و این اعراض قائم به نفس می باشند. بنابراین، صورتهای علمی از کیفیات نفسانی به شمار می روند. حال می گوئیم بنابر نظریه وجود ذهنی:

هنگامی که جوهری را - مانند انسان - تصور می کنیم، صورت ذهنی ما باید هم جوهر باشد و هم کیف. باید جوهر باشد چون ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن

محفوظ است؛ و باید کیف باشد چون همه صورتهای ذهنی کیف نفسانی هستند. و این بدان معناست که یک شیء داخل در دو مقوله متباین می باشد.

و نیز هنگامی چیزی را تصور می کنیم که به لحاظ وجود خارجیش نه جوهر است و نه کیف، بلکه داخل در مقوله دیگری است - مانند خط و عدد که دو نوع کمیت اند - صورت ذهنی ما مندرج در دو مقوله متباین می باشد مثلاً هم کیف است و هم کم.

همچنین اگر انواع دیگری از مقوله کیف را تصور کنیم، مانند سیاهی و سفیدی، آنچه را که تصور کرده ایم از طرفی کیف محسوس می باشد و از طرف دیگر کیف نفسانی است. یعنی یک شیء مندرج در دو نوع مختلف از یک مقوله می باشد.

تبیین مقدمه دوم: اندراج یک شیء در دو مقوله متباین و نیز اندراج آن در دو نوع از یک مقوله محال است، زیرا معنایش آن است که یک شیء و یک وجود دارای دو ذات و دو ماهیت باشد، در حالی که ماهیت بیانگر حد وجود است و هر وجودی تنها یک حد دارد و از یک ماهیت طرد عدم می کند. بنابراین، فرض این که یک شیء در عین حال که یک شیء است دو ذات داشته باشد، اعم از آن که مندرج در دو مقوله متباین باشد یا مندرج در دو نوع از یک مقوله، موجب تناقض در ذات می شود. زیرا مستلزم آن است که یک شیء در عین حال که مثلاً کیف است، کیف نباشد بلکه کم باشد، و یا در عین حال که کیف نفسانی است، کیف نفسانی نباشد بلکه کیف محسوس باشد:

وَالذَّاتُ فِي أَنَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ	جَمْعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحِظَ
فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ	أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلُّ قَدْ وَقَعَ

پاسخ اشکال اول و دوم

این که گفته می شود: «هنگام تصور یک شیء نفس ماهیت آن شیء به ذهن می آید»

بدان معنا نیست که آنچه به ذهن می‌آید مندرج در آن ماهیت بوده، و از افراد آن به شمار می‌آید. بلکه بدین معناست که آن ماهیت به حمل اولی بر آن صورت ذهنی صدق می‌کند، و حمل اولی دلیل بر اندراج موضوع در محمول، و نشانه بودن موضوع از افراد محمول نمی‌باشد.

پس اگر گفته می‌شود: «هنگام تصور «سطح» نفس ماهیت سطح به ذهن می‌آید»؛ مقصود این است که صورت ذهنی سطح به حمل اولی سطح است، یعنی به حمل اولی، کمی است متصل و قارّالذات که در دو جهت قابل انقسام می‌باشد. و اگر یک مفهوم ماهوی به حمل اولی بر شیئی حمل شود، این نوع حمل و این همانی، دلیل بر اندراج شیء در آن ماهیت نیست. یک شیء در صورتی مندرج در یک ماهیت می‌باشد که آثار آن ماهیت را داشته باشد، و آثار ماهیت تنها در وجود خارجی آن ماهیت مترتب می‌شود نه در وجود ذهنی. پس چون وجود ذهنی سطح، آثار سطح را ندارد، به حمل شایع سطح نیست و مندرج در مقوله کم نمی‌باشد. البته همین صورت ذهنی از جهت دیگری، خودش یک موجود خارجی است و آثاری بر آن مترتب می‌شود، و از این جهت مندرج در مقوله کیف می‌باشد. و این سخن حکما که: «علم یک کیف نفسانی است» ناظر به همین جهت است.



چکیده مطالب

- ۱- مدعای حکما در مسأله وجود ذهنی از دو بخش تشکیل می‌شود: الف - وجود بر دو قسم است: وجود خارجی و وجود ذهنی. ب - موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند. اما ادله‌ای که برای اثبات وجود ذهنی اقامه شده است، تنها اصل وجود ذهنی را اثبات کرده و فقط نظریه اضافه را ابطال می‌نماید، و اما تطابق ماهوی موجودات ذهنی با اشیاء خارجی را اثبات نمی‌کند.
- ۲- دلیل اول بر اثبات وجود ذهنی مبتنی بر قاعده فرعیت است که می‌گوید: «ثبوت چیزی برای یک شیء فرع بر ثبوت آن شیء است.» به این بیان که ما قضایای موجبه صادقی داریم که موضوع آنها در خارج تحقق ندارد. پس باید موضوع آنها در موطنی دیگر تحقق داشته باشد، و آن موطن، همان ذهن است.

۳- دلیل دوم بر اثبات وجود ذهنی آن است که ما اموری را تصور می‌کنیم که دارای کلیت هستند. و تصور یک شیء در واقع اشارهٔ عقلی به آن شیء است. و اشاره در جایی امکان‌پذیر است که مشارالیه وجود داشته باشد. و از طرفی هر چه در خارج است جزئی و متشخص می‌باشد. بنابراین هنگام تصور یک امر کلی، باید آن امر در موطنی غیر از خارج موجود باشد، و آن موطن همان ذهن است.

۴- اشکال اول بر نظریهٔ وجود ذهنی آن است که بر اساس این نظریه هنگام تصور یک ماهیت جوهری، آنچه را تصور کرده‌ایم هم جوهر است و هم عرض. حال آن که یک شیء نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض. و اشکال دوم آن است که حصول ماهیات اشیاء در ذهن مستلزم این است که یک شیء مندرج در دو مقولهٔ متباین، و یا دو نوع از یک مقوله باشد، حال آن که چنین اجتماعی محال است.

۵- در پاسخ به این دو اشکال می‌گوییم: آنچه به ذهن می‌آید به حمل اولی همان ماهیت خارجی است، نه به حمل شایع؛ و حمل اولی دلیل بر اندراج موضوع در محمول نمی‌باشد، و نشانهٔ آن نیست که موضوع از افراد محمول می‌باشد.



پرسش

- ۱- ادله‌ای که حکما برای اثبات وجود ذهنی آورده‌اند دقیقاً چه چیز را ثابت می‌کند؟ توضیح دهید.
- ۲- قاعدهٔ فرعیت را بیان کنید و آن را توضیح دهید.
- ۳- بر اساس قاعدهٔ فرعیت چگونه وجود ذهنی اثبات می‌شود؟
- ۴- تصور امور کلی چگونه وجود ذهنی را اثبات می‌کند؟
- ۵- چگونه نظریهٔ وجود ذهنی مستلزم اجتماع جوهر و عرض در یک شیء می‌شود؟
- ۶- چرا بر اساس نظریهٔ وجود ذهنی اجتماع دو مقوله در یک شیء لازم می‌آید؟
- ۷- اشکال وارد شده بر نظریهٔ وجود ذهنی (اجتماع دو مقوله در یک شیء) را چگونه پاسخ می‌دهید.
- ۸- چرا صورت ذهنی مندرج در مقولهٔ خارجی خود نیست؟



وجود بنفسه، وجود لِنَفْسِه ، وجود لغيره و وجود فی غیره

وجود بر دو قسم است یا وجود فی نفسِه است و یا وجود فی غیره. و وجود فی نفسِه نیز بر دو قسم است، یا وجود لِنَفْسِه است و یا وجود لغيره. و وجود لِنَفْسِه نیز یا بنفسه است و یا بغيره. به وجود فی نفسِه، وجود مستقل و به جود فی غیره، وجود رابط، و به وجود لغيره، وجود رابطی گفته می شود.

الف - وجود مستقل و وجود رابط

پیش از ورود در اصل بحث لازم است خاطرنشان سازیم که تقسیم وجود به مستقل و رابط هم درباره مفهوم وجود مطرح می شود، و هم درباره حقیقت عینی و خارجی وجود. و لذا باید میان این دو بحث تفکیک نمود و حساب هر کدام را جداگانه روشن کرد. مقصود ما در این درس حقیقت عینی وجود و تقسیم این حقیقت به وجود مستقل و وجود رابط می باشد، اما برای روشن شدن جوانب گوناگون بحث، مناسب است ابتدا درباره مفهوم مستقل وجود و مفهوم رابط وجود توضیحی داده شود، و به طور کلی تفاوت میان مفاهیم مستقل و مفاهیم رابط تبیین گردد، و سپس به

اصل مطلب یعنی تقسیم حقیقت عینی وجود به وجود مستقل و رابط پرداخته شود.

مفهوم مستقل وجود و مفهوم ربطی وجود

ما در ذهن خود یک معنای اسمی و مستقل از وجود داریم که لفظ «هستی» در فارسی بر آن دلالت می‌کند، و یک معنای حرفی و ربطی از آن داریم که لفظ «است» برای آن وضع شده است. تفاوت میان این دو معنا و مفهوم، همان تفاوتی است که میان مفاهیم «ابتداء»، «استعلاء» و «ظرفیت» از طرفی، و مفاهیم «از»، «بر» و «در» از طرف دیگر، و به طور کلی میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی^۱ وجود دارد، لذا باید دید مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی چه فرقی با یکدیگر دارند.

فرق میان مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی

در این باره نظرات گوناگونی بیان شده و بحثهای فراوانی به ویژه در میان دانشمندان علم اصول صورت پذیرفته است، اما آنچه صحیح است و غالب محققان بر آنند این است که مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی دو سنخ کاملاً جدا بوده و تباین ذاتی با یکدیگر دارند. مفاهیم اسمی مفاهیمی «فی نفسه» و «مستقل» هستند که جدای از هر مفهوم دیگری و بی ارتباط با آن در ذهن تصور می‌شوند. آدمی اگر دهها و صدها از این قبیل مفاهیم را در ذهن خود ردیف کند، این مفاهیم بیگانه از هم و بی ارتباط با هم، بسان دانه‌های پراکنده‌ای که در سلکی در نیامده و رشته‌ای میان آنها ارتباط برقرار نکرده، کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، و هرگز اتصال و پیوستگی میان آنها برقرار نخواهد شد، چنان که اگر با الفاظی که برای هر یک از آن مفاهیم وضع شده، آنها را

۱- مقصود از مفاهیم حرفی، همان مفاهیم نسبی است، یعنی مفاهیمی که نوعی نسبت و رابطه میان مفاهیم مستقل برقرار می‌کنند اعم از آن که مدلول حرف، هیئت کلمه و یا هیئت جمله ناقصه و یا تامه باشند. بنابراین، مفاهیم حرفی در این اصطلاح اعم از مفاهیم حروف هستند.

به ذهن مخاطب اخطار دهیم و مثلاً بگوئیم: «خریدن، مثنوی، کتاب فروشی، مولوی، کتاب»، مخاطب هرگز به یک معنای تام که سکوت در برابر آن روا باشد، دست نخواهد یافت، بلکه فقط یک سری تصورات جدا جدا و بی ارتباط با هم در ذهنش ترسیم می گردد.

اما ما در ذهن خود مفاهیم دیگری نیز داریم که به برکت آنها میان این مفاهیم مستقل ارتباط برقرار می کنیم و به آنها وحدت و یگانگی داده و آنها را در سلک واحد قرار می دهیم، گویی همه دست به دست هم داده و مجموعاً امر واحدی را افاده می کنند، چنان که در جمله «من از کتاب فروشی کتاب مثنوی مولوی را خریدم» ملاحظه می شود. در این جمله چندین نسبت و ربط وجود دارد که به برکت آنها میان مفاهیم مستقلی که در آن جمله هست، اتصال و ارتباط برقرار شده است، مانند نسبت‌هایی که کلمه «از» و کلمه «را» و اضافه کتاب به مثنوی، افاده می کنند.

حاصل آن که برخی از مفاهیم ذهنی، که از آنها به معانی حرفی تعبیر می شود، مفاهیمی هستند که میان مفاهیم مستقل ربط می دهند و خود، عین ربط و تعلق به طرفین می باشند، یعنی مفهوم و معنایشان قائم به طرفین بوده، هیچگونه استقلالی از طرفین خود ندارند، به گونه ای که بدون طرفین خود هرگز قابل تصور و تعقل نمی باشند.

تفاوت میان مفهوم مستقل وجود و مفهوم ربطی وجود

از آنچه درباره معانی اسمی و معانی حرفی و فرق میان آنها بیان شد، تفاوت میان مفهوم مستقل وجود و مفهوم ربطی وجود نیز کاملاً روشن می گردد. مفهوم مستقل وجود، چنان که گذشت، یک مفهوم اسمی است که جدا از هر مفهوم دیگری قابل تصور می باشد، و همین معنا و مفهوم است که محمول قضایای بسیطه مانند: «خدا موجود است»، «انسان موجود است» و «شجاعت موجود است» واقع می شود، و لذا به آن «وجود محمولی» نیز می گویند. اما مفهوم ربطی وجود، یک مفهوم حرفی

و غیر مستقل است که عین تعلق به طرفین می باشد، به گونه ای که منهای طرفین خود تحقیقی در ذهن نمی تواند داشته باشد.

و نیز معلوم می گردد واژه وجود، مشترک لفظی میان این دو مفهوم می باشد، چرا که این دو مفهوم همچون دیگر مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی ای که به موازات آنهاست، تباین ذاتی با هم داشته و از دو سنخ کاملاً جدا می باشند.

آیا وجود رابط در خارج تحقق دارد؟

سؤال این است که آیا همانگونه که مفهوم وجود دو گونه است: مفهوم مستقل و مفهوم ربطی، مصداق وجود و حقیقت عینی آن نیز دو گونه است؟ و به بیان دیگر آیا همانگونه که در ذهن ما علاوه بر مفاهیم مستقل و نفسی، مفاهیمی هست که عین ربط و تعلق به غیر بوده و میان مفاهیم اسمی ارتباط برقرار می کند، در خارج نیز علاوه بر وجودهای مستقل و فی نفسه، وجودهایی نیز تحقق دارند که رابط میان آن وجودهای مستقل باشند، وجودهایی که خود، وجود شیئی نیستند بلکه رابط میان دو شیء موجود می باشند، وجودهایی که تعلق و رابطه محض بوده و حقیقت و هویتشان چیزی به جز بستگی به غیر نیست؟

پاسخ برخی از فلاسفه، از جمله علامه طباطبایی (ره) به پرسش بالا، مثبت است. ایشان معتقدند در خارج علاوه بر وجودهای مستقل، وجودهای رابط نیز عینیت و تحقق دارند. دلیل ایشان بر این مدعا به شرح زیر است:

اثبات تحقق خارجی «وجود رابط»

مقدمات استدلالی را که علامه طباطبایی (ره) در بدایة الحکمة و نهایة الحکمة برای اثبات تحقق خارجی «وجود رابط» آورده اند به این صورت می توان تنظیم کرد:

۱- قضیه «انسان خندان است»، یک قضیه صادق خارجی می باشد.

۲- صادق بودن قضیه فوق بدین معناست که مفاد آن قضیه با خارج مطابقت دارد. و معنای مطابقت یک قضیه با خارج آن است که همه اجزاء و ارکان آن در خارج ثبوت و تحقق دارند.

۳- در قضیه فوق^۱ علاوه بر موضوع و محمول که دو مفهوم مستقل اند، یک مفهوم سومی نیز تحقق دارد که رابط میان موضوع و محمول بوده و بین آنها اتصال و پیوستگی برقرار می‌سازد، به گونه‌ای که اگر انسان را به تنهایی، و یا خنده را به تنهایی در نظر بگیریم، خبری از این مفهوم خاص نمی‌باشد. همچنین اگر انسان را مثلاً با مفهوم سنگ و چوب در نظر بگیریم و یا خنده را با سنگ و چوب ملاحظه کنیم آن نسبت و رابطه میان آنها برقرار نمی‌باشد.

۴- مفهومی که رابط میان موضوع و محمول است، عین ربط و تعلق به طرفین می‌باشد، و هیچ نحوه استقلال از آن دو ندارد، چرا که در غیر این صورت خود، ذاتاً یک مفهوم مستقل و بی‌ارتباط با موضوع و محمول خواهد بود و لذا برای برقرار کردن ارتباط میان این سه مفهوم نیاز به دو رابط دیگر می‌باشد و در نتیجه تعداد اجزای قضیه به پنج می‌رسد. آن دو رابط نیز، چون بنابر فرض عین ربط و تعلق نیستند، ذاتاً دو مفهوم مستقل در کنار آن سه مفهوم خواهند بود و برای برقرار ساختن ارتباط میان آنها به چهار رابطه دیگر نیاز است، و در نتیجه شمار اجزای قضیه به نه می‌رسد، و این سلسله به همین ترتیب ادامه می‌یابد و به تسلسل می‌انجامد. یعنی یک قضیه باید دارای بی‌نهایت جزء باشد، در حالی که قضیه یک امر محصور و محدود است، و چنین چیزی نمی‌تواند دارای بی‌نهایت جزء بالفعل باشد.

نتیجه‌ای که از این چهار مقدمه بدست می‌آید آن است که قضیه «انسان خندان است» حاکی از تحقق و عینیت سه چیز است، یکی وجود انسان و دیگری وجود خنده و سومی رابط میان آن دو. یعنی در خارج علاوه بر انسان و خنده امر دیگری

۱- مقصود قضیه ذهنیه است، نه قضیه لفظیه.

نیز وجود دارد که قائم به آن دو بوده و عین ربط و تعلق به آنها می‌باشد، وجودی که بیرون از طرفین خود نیست و هرگز از آنها جدا نمی‌شود، اما عین طرفین و یا جزء آن دو نیز نمی‌باشد و همچنین عین یکی از طرفین و یا جزء یکی از آن دو نیز نیست، بلکه وجودش «در طرفین» است و لذا به آن وجود «فی غیره» گفته می‌شود.

احکام وجود رابط

حکم اول: از آنچه در بیان حقیقت وجود رابط بیان شد، به دست می‌آید که وجودهای رابط ماهیت ندارند، به دلیل آن که مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که در پاسخ سؤال از ذات و حقیقت اشیاء بیان می‌شوند، و چنین مفاهیمی لزوماً مفاهیمی مستقل و دارای وجود مستقل و محمولی می‌باشند. پس وجود رابط و غیر مستقل، ماهیت نخواهد داشت.

به بیان دیگر نسبتها و روابط خارجی، از آن جهت که نسبت و رابطه‌اند، مورد لحاظ استقلالی قرار نمی‌گیرند تا از حقیقت و ذات آنها به وسیله «ماهو» سؤال شود و آنگاه مفاهیمی مستقل به عنوان ماهیت آنها ذکر شود.

حکم دوم: تحقق وجود رابط میان دو چیز موجب می‌گردد نوعی اتصال و پیوستگی و اتحاد وجودی میان آن دو برقرار شود، به دلیل این که آن وجود رابط حقیقت واحدی است که در عین وحدت قائم به طرفین و موجود در طرفین می‌باشد، یعنی یک چیز است در دو چیز، و یک حقیقت است که مستهلک در دو حقیقت می‌باشد، و این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که آن دو حقیقت، نوعی یگانگی و پیوستگی و اتحاد با یکدیگر داشته باشند، وگرنه هرگز وجود رابط، با حفظ وحدت شخصی خود نمی‌تواند در آنها تحقق یابد.

حکم سوم: پیش از این گفتیم وجود رابط میان دو امری که هیچ یگانگی و پیوستگی با هم ندارند، تحقق پیدا نمی‌کند، و اکنون می‌گوئیم: در جایی که هیچ

گونه دوئیت و مغایرتی در کار نباشد نیز نسبت و رابطه برقرار نمی‌شود. نسبت و رابطه در جایی تحقق دارد که مغایرت و اتحاد هر دو با هم باشند. و از این روست که گفته می‌شود: وجود رابط تنها در مطابق و مابازای قضایای مرکبه تحقق دارد، و در مطابق قضایای بسیطه وجود رابط در کار نیست.

امکان لحاظ استقلالی وجود رابط

اختلاف میان وجود رابط و مستقل، یک اختلاف نوعی نیست. یعنی وجودی را که در خارج عین ربط و تعلق است، می‌توان «فی نفسه» و مستقل از غیر لحاظ نمود. و در این صورت، یک معنای اسمی از آن در ذهن ترسیم خواهد شد، معنایی که جدا از هر مفهوم دیگر قابل تصوّر می‌باشد. استدلالی که این مدعا را ثابت می‌کند از سه مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه نخست: وجود معلول نسبت به علتش، یک وجود رابط است.

تفصیل این مطلب به خواست خدای سبحان در آینده خواهد آمد، در اینجا همین اندازه اشاره می‌کنیم که بنابر اصول به اثبات رسیده در حکمت متعالیه، و تبیین دقیقی که در این مکتب فلسفی نسبت به رابطه علیّت و معلولیت انجام گرفته، وجود معلول عین فقر و اضافه و فنای در علت است. یعنی هویت معلول عین ایجاد و عین احتیاج و وابستگی به علت می‌باشد، و لذا هر معلولی نسبت به علت خودش، رابط است.

مقدمه دوم: همه وجودهای خارجی، معلول ذات پاک خداوندند.

مقدمه سوم: ما از وجودهای خارجی مفاهیم ماهوی جوهری و عرضی انتزاع می‌کنیم. این مفاهیم ماهوی که مفاهیمی مستقل و اسمی هستند، همه از ماسوی الله گرفته می‌شوند، چرا که آن ذات نامحدود است، و ماهیتی از او انتزاع نمی‌شود، پس تمام مفاهیم ماهوی مربوط به وجودهای معلولی هستند.

نتیجه روشن مقدمات سه گانه فوق آن است که می توان وجود رابط را به طور مستقل لحاظ نمود و از آن مفهومی اسمی و «فی نفسه» انتزاع کرد، بلکه در واقع تمام مفاهیم ماهوی موجود در ذهن ما، محصول لحاظ استقلالی وجودهای رابط خارجی است.

ب - وجود لنفسه و وجود لغيره

وجود فی نفسه - اعم از آن که واقعاً فی نفسه باشد، مانند واجب تعالی، و یا آن که با لحاظ استقلالی عقل فی نفسه شده باشد، مانند همه موجودات امکانی - بردو قسم است: وجود لنفسه و وجود لغيره.

وجود لغيره وجودی است که می توان از آن صفتی انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد. مانند شجاعت که وقتی برای نفس تحقق پیدا می کند، وصف شجاع بودن از آن انتزاع می شود و به نفس که وجود و ماهیت دیگری دارد، نسبت داده می شود. و از این روست که به وجود لغيره، وجود ناعتی نیز گفته می شود، یعنی وجودی است که صفت ساز برای غیر خود می باشد. اما وجود لنفسه چنین ویژگی ای را ندارد، یعنی نمی توان از آن صفتی انتزاع کرد و به غیر نسبت داد، چرا که وجودش برای خودش هست و نه برای چیز دیگری، مانند وجود انسان، به عنوان یک نوع تام جوهری. این وجود، وجود انسان است و وجودی است برای خودش، و نه برای چیز دیگر، و لذا وصف ساز و نعت دهنده به وجود دیگری نمی باشد.

وجود لغيره، وجودی است که دارای دو جهت می باشد، از یک جهت عدم را از ذات و ماهیت خود طرد می کند، و به ماهیت خود ظهور و تحقق می دهد؛ و از جهت دیگر نقص و کمبودی را از شیء دیگری برطرف می سازد و به آن وصف خاص می دهد.

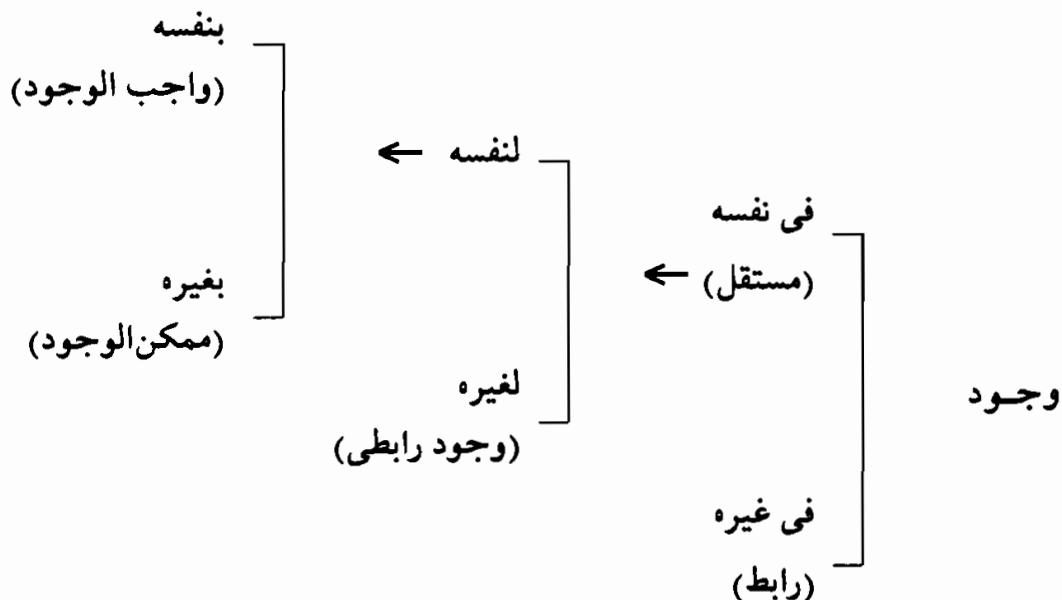
ج - وجود بنفسه و وجود بغيره

وجودی که فی نفسه و لنفسه می باشد به نوبه خود به دو قسم منقسم می شود. یکی وجودی که از هر جهت مستقل است و هیچ وابستگی ای به غیر ندارد، یعنی نه تنها تصورش وابسته به تصور طرفینش نیست - بر خلاف وجود فی غیره - و نه تنها وجودش نیاز به محل و موضوع ندارد - بر خلاف وجود لغیره - بلکه وجودش نیاز به علت نیز نداشته، خود به خود موجود می باشد. به چنین وجودی که همان واجب الوجود بالذات است «وجود بذاته» گفته می شود.

قسم دیگر، وجودی است که برای تحققش نیاز به علت دارد، یعنی به واسطه وجود دیگر موجود می گردد. چنین وجودی را که همان وجودهای امکانی هستند، «وجود بغيره» می نامند.

محقق سبزواری در اشاره به این اقسام می گوید :

ثُمَّتَ نَفْسِي فَهَا كَ وَ اضْبَطْ	إِنَّ الوجودَ رَابِطٌ وَ رَابِطٌ
فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمًا	لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا وَ مَا
فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ	أَوْ غَيْرِهِ وَ الْحَقُّ نَحْوُ أَيْسِهِ



چکیده مطالب

- ۱- مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی دو سنخ کاملاً جدا هستند و تباین ذاتی با یکدیگر دارند. مفاهیم اسمی مفاهیمی فی نفسه و مستقل هستند که جدای از هر مفهوم دیگری و بی‌ارتباط با آن در ذهن قابل تصورند. اما مفاهیم حرفی مفاهیمی فی غیره‌اند و کارشان آن است که میان مفاهیم مستقل نسبت و ارتباط برقرار کنند. مفاهیم حرفی قائم به طرفین خود هستند و بیرون از آنها نمی‌باشند، اما عین طرفین و یا جزء طرفین و یا عین یکی از دو طرف و نیز جزء آن نمی‌باشند.
- ۲- مفهوم مستقل وجود، یک مفهوم اسمی است که جدا از هر مفهوم دیگری قابل تصور می‌باشد، و همین معنا و مفهوم است که محمول قضایای بسیط واقع می‌شود. اما مفهوم ربطی وجود، یک مفهوم حرفی و غیر مستقل است.
- ۳- همان گونه که در ذهن علاوه بر مفهوم مستقل وجود، مفهوم رابط وجود نیز تحقق دارد، در خارج علاوه بر وجودهای مستقل و فی نفسه، وجودهای رابط و فی غیره نیز تحقق دارد. و این مدعا با توجه به لزوم تطابق کامل قضیه صادق با خارج، و ثبوت همه اجزاء و ارکان آن در خارج دانسته می‌شود.
- ۴- وجودهای رابط ماهیت ندارند، چرا که ماهیت چیزی است که در پاسخ سؤال از چیستی اشیاء می‌آید، و لذا حتماً وجود محمولی و معنایی مستقل در مفهومیت خواهد داشت، حال آن که وجود رابط چنین نیست.
- ۵- تحقق وجود رابط میان دو امر، مستلزم نوعی اتحاد میان آن دوست، زیرا وجود رابط در عین حال که «یک» شیء است، داخل در وجود هر دوی آنها می‌باشد.
- ۶- وجود رابط تنها در مطابق هلیات مرکبه یافت می‌شود، و در مطابق هلیات بسیط یافت نمی‌شود، زیرا معنا ندارد یک شیء با خودش مرتبط شود و به آن منسوب گردد.
- ۷- وجودی را که در خارج عین ربط و تعلق است می‌توان فی نفسه و مستقل از غیر لحاظ نمود، و در این صورت یک معنای اسمی از آن در ذهن ترسیم خواهد شد؛ زیرا وجودهای معلول نسبت به عللشان رابط هستند، و در عین حال می‌دانیم وجود برخی از آنها جوهری و وجود برخی دیگر، عرضی است که هر دو، وجود محمولی و مستقل می‌باشند.
- ۸- وجود فی نفسه بر دو قسم است: وجود لنفسه و وجود لغیره. وجود لغیره وجودی است که می‌توان از آن صفتی را انتزاع کرد و آن صفت را به غیر نسبت داد؛ اما وجود لنفسه این ویژگی را ندارد. وجود لغیره در واقع وجودی است که دارای دو جهت است، از یک جهت عدم را از ذات و ماهیت خود طرد می‌کند، و از جهت دیگر نقص و کمبودی را از شیء دیگری برطرف می‌سازد و به آن وصف

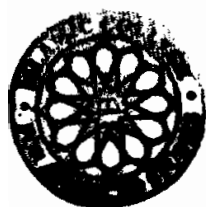
خاصی می‌دهد.

۹- وجودی که فی نفسه و لنفسه است یا از هر جهت مستقل است و هیچ وابستگی‌ای به غیر ندارد، و حتی از علت ایجادش نیز مستغنی است، و یا وجودی است که به علت نیازمند است و بدون علت تحقق نمی‌یابد. در صورت اول، آن را وجود بنفسه (واجب الوجود) می‌نامند و در صورت دوم به آن وجود بغیره (ممکن الوجود) می‌گویند.



پرسش

- ۱- هر یک از مفاهیم اسمی و حرفی را تعریف کنید.
- ۲- چرا مفاهیم اسمی و مفاهیم حرفی دو سنخ کاملاً جدا هستند؟
- ۳- آیا وجود رابط در خارج تحقق دارد؟ چرا؟
- ۴- احکام وجود رابط را بیان کنید.
- ۵- آیا می‌توان از وجود رابط، مفهوم مستقل به دست آورد؟ چرا؟
- ۶- توضیح دهید وجود لنفسه چه تفاوتی با وجود لغیره دارد؟
- ۷- وجود بنفسه و بغیره را تعریف کنید.





مواد سه گانه

وجوب، امکان و امتناع

برای هر مفهومی در مقایسه با وجود سه حالت متصور است، به این ترتیب که وجود برای آن یا لازم و ضروری است، که به آن واجب می‌گویند، و یا وجود برای آن محال است، که آن را ممتنع می‌نامند، و یا وجود برای آن نه ضرورت دارد و نه امتناع، که آن را ممکن می‌خوانند. بنابراین، هر مفهومی یا واجب است و یا ممتنع و یا ممکن. به هر یک از وجوب، امکان و امتناع، ماده گفته می‌شود. و قضیه یاد شده، یک منفصله حقیقی است که بیانگر انحصار مواد در این سه امر می‌باشد. پس حصر مواد در وجوب، امکان و امتناع، یک حصر عقلی است. و حصر عقلی مبتنی بر تقسیم ثنائی و دوران میان نفی و اثبات است.

قضیه منفصله یاد شده، در واقع محصول دو تقسیم ثنائی دایر بین نفی و اثبات است که در طول هم صورت می‌پذیرد و مبین انحصار مواد در این سه امر می‌باشد. این دو تقسیم عبارتند از:

الف - هر مفهومی یا وجود برایش ضروری است و یا نه.

ب - مفهومی که وجود برای آن ضروری نیست یا عدم برایش ضروری است و یا نه.

قسم اوّل واجب، قسم دوم ممتنع و قسم سوم ممکن می باشد.
 قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأُذْهَانِ وَجُوبٌ امْتِنَاعٍ أَوْ امْكَانٍ

مواد سه گانه بی نیاز از تعریف اند

امور مذکور دارای مفاهیمی روشن هستند، زیرا چنان عمومیتی دارند که حتماً یکی از آنها در هر مفهومی از مفاهیم حضور دارد، و لذا تعریفهایی که برای آنها ذکر شده «دوری» می باشد. مثلاً در تعریف واجب گفته اند: «چیزی است که از فرض عدمش محال لازم آید.» و بعد در تعریف محال که همان ممتنع است گفته اند: «آنچه نبودنش ضرورت و وجوب دارد»، یا «آنچه نه ممکن است و نه واجب» و در تعریف ممکن آورده اند: «آنچه نه وجودش ممتنع می باشد و نه عدمش.»

و هِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْبَيَانِ ذَاتُ تَأْسٍ فِيهِ بِالْوُجُودِ

اقسام مواد سه گانه

هر یک از وجوب، امتناع و امکان در نظر بدوی بر سه قسم می باشد: بالذات (یا ذاتی)، بالغیر و بالقیاس، که مجموعاً سه قسم می شوند: ۱- وجوب بالذات. ۲- وجوب بالغیر. ۳- وجوب بالقیاس. ۴- امتناع بالذات. ۵- امتناع بالغیر. ۶- امتناع بالقیاس. ۷- امکان بالذات. ۸- امکان بالقیاس. ۹- امکان بالغیر. در میان این سه قسم، تنها یک قسم است که تحققش محال می باشد، و آن امکان بالغیر است.

«ما بالذات»

در صورتی هر یک از وجوب، امتناع و امکان، بالذات خواهد بود که شیء فی نفسه و به لحاظ ذاتش، با قطع نظر از هر امر دیگری، خود به خود متصف به یکی از آنها شود. پس اگر ذات «الف» به گونه ای است که با قطع نظر از هر امر دیگری، خودش

اقتضای^۱ وجود و ابای از عدم دارد، در این صورت «الف» واجب بالذات می‌باشد، و اگر ذاتش به گونه‌ای است که با قطع نظر از هر امر دیگری، خود به خود عدم برایش ضرورت دارد، ممتنع بالذات خواهد بود، و چنان چه ذاتش به گونه‌ای باشد که اگر به تنهایی در نظر گرفته شود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم و در نتیجه هم می‌تواند موجود باشد و هم معدوم، در این صورت ممکن بالذات خواهد بود. حاصل آن که مقصود از «بالذات» بودن یک ماده آن است که خود ذات، با قطع نظر از هر چیز دیگری، برای اتصاف به آن ماده کفایت می‌کند.

«ما بالغير»

در صورتی که اتصاف شیء به هر یک از وجوب، امتناع و امکان از ناحیه ذات آن نبوده بلکه به سبب امری خارج از ذاتش باشد، آن ماده، «بالغير» نامیده می‌شود. پس اگر «الف» به لحاظ ذاتش نه اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، اما به سبب امری خارج از ذات، وجود برای آن ضروری شده باشد، در این صورت «الف» واجب بالغير خواهد بود، یعنی غير به آن وجوب وجود داده است. و به عکس اگر عدم برای «الف» که ذاتاً ممکن است، به واسطه امری خارج از ذاتش ضروری شود، در این صورت «الف» ممتنع بالغير خواهد بود، یعنی امتناع وجودش از ناحیه غير است نه از جانب خودش.

«ما بالقياس»

وجوب، امتناع و امکان بالقياس در جایی است که شیء در مقایسه با امر دیگری و در یک فرض و زمینه خاصی متصف به یکی از این امور شود. یعنی کار نداریم که

۱- تعبیر به اقتضاء که موهم دوگانگی میان ذات شیء و وجود آن می‌باشد از باب ضیق خناق است، چرا که در واجب بالذات، هیچ انفکاکي میان ذات و هستی نیست.

مثلاً «الف» واقعاً وجود برایش ضرورت دارد یا ندارد، و اگر وجود برایش ضرورت دارد این ضرورت از ناحیه خودش هست (وجوب بالذات) و یا آن که از ناحیه غیر می باشد (وجوب بالغیر)، بلکه می خواهیم ببینیم مثلاً اگر «ب» موجود باشد، در فرض وجود «ب»، آیا «الف» ضرورتاً موجود است و نمی تواند موجود نباشد، یا این که ضرورتاً معدوم است، و یا آن که هم می تواند موجود باشد و هم می تواند موجود نباشد. در صورت نخست، «الف» در مقایسه با «ب» وجوب بالقیاس، و در صورت دوم امتناع بالقیاس، و در صورت سوم امکان بالقیاس دارد.

موارد وجوب بالذات، بالغیر و بالقیاس

۱- وجوب بالذات: نسبت وجود به ذات باری تعالی که علت نخستین همه موجودات است، به نحو وجوب و ضرورت می باشد، و او این وجوب و ضرورت را نه از غیر، بلکه از خود دارد، چرا که هر چه غیر او فرض شود معلول و مخلوق او می باشد، و معنا ندارد که معلول، وجود علت خود را ضروری گرداند. بنابراین او واجب الوجود بالذات است، و نسبت وجود به ذات وی، وجوب ذاتی می باشد. با توجه به ادله توحید، وجوب بالذات منحصر در همین مورد است.

۲- وجوب بالغیر: تمام موجودات، غیر از خدای سبحان، واجب بالغیر هستند. زیرا به مقتضای قاعده «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوَجَدْ» یک شیء تا وجود برایش واجب و ضروری نگردد، موجود نمی شود. بنابراین، آنچه در خارج تحقق دارد، جملگی واجب الوجودند، و چون همه این موجودات به استثنای خدای سبحان ذاتاً ممکن می باشند، لامحاله این وجوب و ضرورت را از علت خویش دریافت کرده اند، و در نتیجه واجب بالغیر می باشند. حاصل آن که نسبت وجود به موجودی که ممکن بالذات است، وجوب بالغیر می باشد.

۳- وجوب بالقیاس: دو امر متضایف نسبت به یکدیگر، وجوب بالقیاس دارند.

تضایف، یکی از اقسام تقابل است، و متضایفین دو امر وجودی هستند که تصور هر کدام همراه با تصور دیگری می‌باشد و در موضوع واحد و از جهت واحد قابل اجتماع نمی‌باشند، گرچه قابل ارتفاع هستند، مانند: پدری و فرزندی، علیت و معلولیت، برادری، محاذات، بالایی و پائینی. متضایفین از اموری هستند که گرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند ولی بدون یکدیگر نیز تحققشان محال است. پس اگر یکی از متضایفین موجود باشد، لزوماً دیگری نیز موجود است. مثلاً اگر بالایی موجود باشد قطعاً پائینی هم موجود است و بالعکس.

همچنین میان علت تامه و معلولش و نیز دو معلولی که به یک علت منتهی می‌شوند وجوب بالقیاس برقرار می‌باشد، یعنی وجود علت در ظرف وجود معلول و نیز وجود معلول در ظرف وجود علت تامه ضروری می‌باشد، و نیز وجود یکی از دو معلول یک شیء ثالث، در ظرف وجود معلول دیگر، ضروری و واجب می‌باشد.

موارد امتناع بالذات، بالغیر و بالقیاس

۱- امتناع بالذات: امتناع بالذات در جایی است که وجود برای چیزی ذاتاً محال باشد. یعنی ذات شیء به گونه‌ای باشد که ابای از موجود شدن داشته باشد و عدم برایش ضروری باشد؛ محالات ذاتی همه از این قبیل اند. مانند شریک باری (واجب الوجود دوم)؛ چرا که به مقتضای ادله توحید، واجب الوجود، ثانی بردار نیست، و اساساً فرض ثانی برای آن یک فرض محالی می‌باشد. و نیز مانند اجتماع نقیضین که حکم به امتناع آن بدیهی‌ترین قضیه نزد عقل است.

۲- امتناع بالغیر: معلول در صورتی که علت وجودش تحقق نداشته باشد، وجودش ممتنع خواهد بود و این امتناع، امتناع بالغیر است، چرا که نبود علت وجود یک شیء، خود، علت تامه برای عدم آن می‌باشد، و همانگونه که علت تامه وجود شیء، وجود آن شیء را واجب می‌گرداند، علت تامه عدم شیء نیز، عدم آن

شیء را ضروری و وجودش را ممتنع می گرداند. زیرا همانگونه که شیء تا واجب نگردد موجود نمی شود، همچنین شیء تا ممتنع نگردد، معدوم نمی شود. از بیان فوق همچنین دانسته می شود معلول در اثر بودن علت وجودش، عدمش ممتنع و محال می گردد، چرا که بودن علت وجود یک شیء، وجود آن را ضروری می گرداند و چیزی که وجودش ضروری باشد، عدمش ممتنع می باشد. و این امتناع نیز بالغیر است.

بنابراین، هر ممکن بالذاتی، با این که بالذات ممکن الوجود است، در واقع و نفس الامر یا واجب الوجود بالغیر است و یا ممتنع الوجود بالغیر. اگر علت وجودش تحقق داشته باشد، واجب الوجود بالغیر است و اگر علت وجودش تحقق نداشته باشد، ممتنع الوجود بالغیر می باشد و حالت سومی برای آن متصور نیست.

۳- امتناع بالقیاس: هرگاه میان وجود دو چیز رابطه وجوب بالقیاس برقرار باشد، میان وجود هر یک و عدم دیگری رابطه امتناع بالقیاس برقرار خواهد بود. بنابراین، وجود هر یک از متضایفین در فرض عدم دیگری، و نیز عدمش در فرض وجود دیگری امتناع بالقیاس دارد. مثلاً اگر بالایی موجود نباشد محال است پائینی موجود باشد؛ و اگر بالایی موجود باشد محال است پائینی موجود نباشد.

همین بیان درباره معلول و علت تامه اش نیز جاری است، یعنی وجود هر یک از اینها در فرض عدم دیگری و نیز عدم هر یک در فرض وجود دیگری ممتنع و محال می باشد. رابطه میان دو معلول یک علت ثالث نیز به همین صورت است.

موارد امکان بالذات و بالقیاس

۱- امکان بالذات: امکان بالذات، در جایی است که چیزی با نظر به ذاتش نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، یعنی خود به خود نه موجود بودن برایش ضرورت دارد و نه معدوم بودن. اگر موجود باشد یک علت بیرونی وجودش را ضروری کرده

و اگر هم معدوم باشد، علت بیرونی عدمش را ضروری ساخته است. همه ماهیات از این قبیل هستند. مفاهیم ماهوی همه ممکن بالذات هستند، زیرا ذاتاً نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم، بلکه نسبت به هستی و نیستی بی تفاوت و لااقتضاء می‌باشند.

۲- امکان بالقیاس: امکان بالقیاس در جایی است که تلازم و یا تعاندی میان دو شیء برقرار نباشد، اگر «الف» و «ب» به گونه‌ای بودند، که وجود یکی در فرض وجود دیگری نه وجوب داشت و نه امتناع، در این صورت رابطه میان آنها امکان بالقیاس خواهد بود، و این در جایی است که اولاً رابطه علیت و معلولیت میان آنها برقرار نباشد و ثانیاً هر دو معلول یک علت ثالث نباشند، چرا که در غیر این صورت، وجود هر یک در فرض وجود دیگری، واجب می‌باشد.

از طرف دیگر می‌دانیم هر یک از موجودات این عالم یا معلول دیگری است و یا علت آن، و یا آن که منتهی می‌شوند به یک علت ثالث که همان خدای سبحان است و لذا میان هر چیزی و هر چیزی، میان هر حادثه‌ای و هر حادثه‌ای در این عالم ضرورت حکمفرماست.

حاصل آن که رابطه امکان بالقیاس در میان اشیاء موجود تصویر نمی‌شود، و لذا حکما برای امکان بالقیاس به رابطه میان دو واجب الوجود بالذات فرضی، مثال زده‌اند.

تحقق امکان بالغیر محال است

همانگونه که پیش از این اشاره کردیم، تحقق امکان بالغیر محال می‌باشد. یعنی محال است که شیئی ممکن باشد و این امکان را غیر به او عطا کرده باشد، زیرا چیزی که آن را ممکن بالغیر فرض کرده‌ایم از سه حال بیرون نیست: یا واجب بالذات است یا ممتنع بالذات و یا ممکن بالذات. چرا که شیء به حسب ذات خودش یا ضرورت وجود دارد و یا ضرورت عدم دارد و یا نه ضرورت وجود دارد و

نه ضرورت عدم، و فرض دیگری درباره آن راه ندارد و این همان است که می‌گویند: مواد منحصر در وجوب، امتناع و امکان است. اگر آن شیء، واجب بالذات و یا ممتنع بالذات باشد و در عین حال امکان بالغیر پیدا کرده باشد، لازم می‌آید وجوب ذاتی و امتناع ذاتی زایل شده باشد، یعنی یک امر ذاتی منقلب شده باشد و این محال است، زیرا همانطور که کراراً گفته شد، انقلاب در ذات محال می‌باشد. و اگر آن شیء، ممکن بالذات باشد یعنی ذاتاً و از پیش خود امکان داشته باشد، در این صورت اعتبار امکان بالغیر و این که یک عامل خارجی امکان دیگری به آن شیء داده باشد، لغو خواهد بود، زیرا بود و یا نبود آن غیر - که بنابر فرض معطی امکان به شیء است - هیچ تأثیری در استواء نسبت آن شیء به وجود و عدم ندارد. محقق سبزواری در باره اقسام مواد ثلاث می‌گوید:

وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْيَاسِ	بِالذَّاتِ ، وَالْغَيْرِ ، وَبِالْقِيَاسِ
إِلَّا فِي الْإِمْكَانِ فَعِزُّ سُلْبٍ	فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ

* * *

چکیده مطالب

- ۱- برای هر مفهومی در مقایسه با وجود سه حالت متصور است: یا وجود برای آن لازم و ضروری است (واجب)، و یا وجود برای آن محال است (ممتنع) و یا نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم (ممکن). این امور را مواد سه‌گانه می‌نامند. و حصر مواد در این سه امر یک حصر عقلی است، و مبتنی بر دو تقسیم ثنائی می‌باشد: الف - هر مفهومی یا وجود برایش ضروری است و یا نه. ب - مفهومی که وجود برای آن ضروری نیست، یا عدم برایش ضروری است و یا نه.
- ۲- مواد سه‌گانه بی‌نیاز از تعریف‌اند، و بلکه تعریف حقیقی برای آنها نمی‌توان ارائه داد. و آنچه به عنوان تعریف برای آنها ذکر شده است، در واقع تعریف لفظی است.
- ۳- هر یک از وجوب، امکان و امتناع بر سه قسم می‌باشد: «بالذات»، «بالغیر» و «بالقیاس الی الغیر»، مگر امکان که فاقد قسم دوم (بالغیر) است. مراد از «بالذات» بودن یک «ماده» آن است که خود ذات، با قطع نظر از هر چیز دیگری، برای اتصاف به آن ماده کفایت می‌کند، و مراد از «بالغیر» بودن یک ماده آن است که تحقق آن ماده وابسته به امری خارج از ذات می‌باشد، و مراد از

«بالقیاس الی الغیر» بودن یک ماده آن است که ذات در مقایسه با شیء دیگر، لزوماً به آن متصف می‌گردد.

۴- «وجوب بالذات» مانند آنچه در واجب الوجود - تعالی - است که وجود برای ذاتش، بدون نیاز به چیز دیگری، ضرورت دارد. و «وجوب بالغیر» مانند آنچه در موجود ممکن است که وجود برایش به واسطه علت پدید آورنده‌اش ضروری گشته است. و «وجوب بالقیاس الی الغیر» مانند آنچه در وجود یکی از دو متضائف در مقایسه با وجود متضائف دیگر تحقق دارد. مثلاً وقتی وجود «پائینی» را با وجود «بالائی» می‌سنجیم، می‌بینیم: اگر «بالائی» وجود داشته باشد، حتماً «پائینی» هم تحقق دارد و بنابراین، وجود «پائینی» در مقایسه با وجود «بالائی» وجوب دارد، علاوه بر آن وجوبی که از علتش دریافت می‌کند.

۵- «امتناع بالذات» مانند آنچه در محالهای ذاتی، چون شریک خداوند و اجتماع دو نقیض، یافت می‌شود؛ و «امتناع بالغیر» نظیر امتناعی که وجود معلول به واسطه عدم علتش، یا عدم معلول به واسطه وجود علتش بدان متصف می‌گردد. «امتناع بالقیاس الی الغیر» مانند امتناعی که وجود یکی از دو متضائف در فرض عدم متضائف دیگر بدان متصف می‌شود، و همینطور امتناعی که عدم یکی از آن دو در مقایسه با وجود دیگری، دارد.

۶- «امکان بالذات» نظیر آنچه در ماهیات امکانی است، زیرا ماهیات با توجه به ذاتشان نه اقتضای ضرورت وجود دارند و نه اقتضای ضرورت عدم؛ و «امکان بالقیاس الی الغیر» نظیر آنچه در دو واجب بالذات فرضی، ملاحظه می‌شود، که فرض وجود یکی از آن دو، هم با وجود واجب دیگر سازگار است و هم با عدم آن، چرا که نه یکی از آنها علت برای دیگری است و نه هر دو معلول علت سوم می‌باشند.

۷- «امکان بالغیر» امری است محال، چرا که اگر یک شیء امکان‌گیری داشته باشد، ذاتاً و با قطع نظر از آن غیر یا واجب است، یا ممتنع و یا ممکن، و فرض دیگری ندارد، چون ماده دیگری در کار نیست. و هر سه فرض مذکور با اشکال مواجه است، به دلیل آن که فرض اول و دوم مستلزم انقلاب در ذات است، و فرض سوم نیز اعتبار امکان بالغیر را لغو می‌گرداند.

پرسش

- ۱- مراد از مواد سه گانه در فلسفه را بیان کنید.
- ۲- آیا حصر مواد در وجوب، امکان و امتناع یک حصر عقلی است؟ چرا؟
- ۳- آیا می توان تعریف حقیقی از مواد ثلاث ارائه داد؟ چرا؟
- ۴- مقصود از وجوب، امکان و امتناع بالذات چیست؟
- ۵- در چه صورت وجوب، امکان و امتناع، بالغیر خواهد بود؟
- ۶- مراد از وجوب، امکان و امتناع بالقیاس چیست؟
- ۷- موارد وجوب بالذات، بالغیر و بالقیاس را بیان کنید؟
- ۸- موارد امتناع بالذات، بالغیر و بالقیاس را ذکر نمایید.
- ۹- موارد امکان بالذات و بالقیاس را بیان کنید.
- ۱۰- چرا تحقق امکان بالغیر محال است.



وجوب

واجب تعالی ماهیت ندارد

ماهیت دارای دو اصطلاح است: الف - ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ماهو» یعنی آنچه در پاسخ سؤال از چیستی اشیاء بیان می شود. و چون چیستی شیء در برابر هستی شیء است، ماهیت در این اصطلاح در برابر وجود است. در بحثهای گذشته و نیز بحثهای آینده، هر کجا از ماهیت گفت و گو می شود، همین اصطلاح مورد نظر می باشد، مگر آن که تصریح به خلاف شود.

ب - ماهیت به معنای «ما به الشیء هُوهُو» یعنی آنچه که شیء به واسطه او، آن شیء است، و به عبارت دیگر، هویت و حقیقت شیء. این اصطلاح از ماهیت شامل وجود هم می شود. زیرا اگر چیزی داشته باشیم که هستی صرف باشد، و جز هستی چیز دیگری نباشد، و حتی در ذهن هم به دو حیثیت مختلف، یکی چیستی و دیگری هستی، تفکیک نشود، ماهیت چنین چیزی - یعنی آنچه آن شیء به واسطه او، آن شیء است - همان وجود او می باشد.

وقتی می گوییم «واجب تعالی ماهیت ندارد» مقصود از ماهیت اصطلاح نخست آن است و وقتی گفته می شود «ماهیت واجب همان انیت و ثبوت و تحققش است»

مراد از ماهیت، اصطلاح دوم آن است.

برهانی را که حکما برای اثبات ماهیت نداشتن واجب تعالی اقامه کرده‌اند، می‌توان به صورت یک قیاس استثنایی، به صورت زیر، تنظیم کرد:

مقدمه نخست: اگر واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجود خاصش داشته باشد، وجود واجب نیازمند به علت خواهد بود.

مقدمه دوم: وجود واجب نیازمند به علت نیست. (نقیض تالی)

نتیجه: واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجود خاصش ندارد. (نقیض مقدم)

هر دو مقدمه این استدلال نیاز به تبیین دارد.

تبیین مقدمه اول: اگر واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجود خاصش داشته باشد، وجود واجب بیرون از ذات او و یک امر عرضی برای آن خواهد بود، زیرا هر امر بیرون از ذاتی، عرض نامیده می‌شود. و از طرفی به مقتضای قاعده «کُلُّ عَرَضٍ مُعَلَّلٌ» ثبوت امور عرضی برای ذات، نیاز به علت دارد. و در نتیجه وجود واجب تعالی نیازمند به علت خواهد بود.

به طور کلی اگر در تحلیل عقل، ماهیت چیزی غیر از وجودش باشد، و وجودش غیر از ماهیت او، قطعاً اتصاف آن ماهیت به این وجود و ثبوت این وجود برای آن ماهیت، نیاز به علت دارد که وجود را به ماهیت عطا کند و ماهیت را طوری قرار دهد که متصف به وجود و مصداق موجود گردد، زیرا بر فرض این که وجود عین ماهیت نباشد نسبت به آن، عرضی خواهد بود. و هر شیء عرضی معلل می‌باشد، پس ثبوت وجود برای ماهیت معلل خواهد بود.

تبیین مقدمه دوم: وجود واجب تعالی علت ندارد، زیرا اگر وجود او علت داشته باشد، این علت از دو حال بیرون نیست: یا همان ذات و ماهیتی است که برای واجب فرض شده است، و یا چیزی است بیرون از ذات واجب. و هر دو فرض باطل است.

اما فرض نخست باطل است، زیرا اگر علت وجود واجب، ماهیت او باشد آن ماهیت باید پیش از وجود واجب، موجود باشد، چرا که علت وجود، لزوماً تقدم وجودی بر معلول دارد. و از طرفی موجود بودن ماهیت نیاز به وجودی دارد که عارض بر آن شود. حال اگر بگوئیم این وجود عارض شده، همان وجودی است که معلول این ماهیت می باشد، لازم می آید آن وجود بر خودش مقدم شده باشد، یعنی لازم می آید وجود واجب، پیش از آن که توسط ماهیت واجب محقق گردد، عارض بر آن شده و آن را متصف به وجود کرده باشد؛ و می دانیم که مقدم شدن شیء بر خودش محال می باشد. زیرا معنایش آن است که شیء پیش از آن که موجود شود، موجود باشد!

و اگر بگوئیم وجود دیگری عارض بر ماهیت شده و آن را موجود کرده است، نقل کلام به آن وجود دوم می کنیم و می گوئیم: آن وجود هم بنابر فرض، امری عرضی و محتاج به علت است، و علتش هم طبق فرض همان ماهیت واجب است، در نتیجه ماهیت واجب بر این وجود دوم نیز تقدم دارد، و باید پیش از آن، موجود به وجود سومی باشد، و باز نقل کلام به آن وجود سوم می کنیم، و لا جرم تسلسل لازم می آید.

و اما بطلان فرض دوم به خاطر آن است که با وجوب ذاتی واجب منافات دارد، زیرا اگر علت وجود واجب چیزی غیر از ذات و ماهیت او باشد، معنایش آن است که واجب تعالی را چیز دیگری به وجود آورده است و او معلول غیر خودش می باشد. حاصل آن که وجود واجب تعالی به هیچ وجه علت ندارد، نه علتی از درون و نه علتی از بیرون، یعنی معلل نیست، و در نتیجه عرضی نمی باشد، و وقتی عرضی نبود ذاتی خواهد بود، یعنی ذات واجب همان وجود و هستی اوست:

وَالْحَقُّ مَاهِيَّتُهُ إِنِّيَّتُهُ	إِذْ مُقْتَضَى الْعُرْوِضِ مَعْلُولِيَّتُهُ
فَسَابِقٌ مَعَ لَاحِقٍ قَدْ اتَّحَدَ	أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسِلَةُ الْكَوْنِ لِحَدِّ

منشأ انتزاع وجوب ذاتی

از آنجا که واجب تعالی ذات و ماهیتی غیر از وجود ندارد، نمی‌توان گفت وجوب، وصفی است که از نحوه رابطه میان ماهیت واجب و وجود او انتزاع شده است؛ زیرا ذات واجب همان وجود واجب است و حتی در ظرف تحلیل عقل این دو از یکدیگر جدا نمی‌باشند. لذا باید گفت وجوب ذاتی، وصفی است که از حاق ذات و وجود واجب انتزاع می‌شود. نه از نحوه رابطه میان ماهیت و وجود واجب. و این وصف بیانگر آن است که آن وجود، هستی صرف است و در نهایت شدت می‌باشد و هیچ نقصان و کمبودی در آن راه ندارد. چرا که اگر نقصی در او راه داشته باشد، معنایش این است که آن وجود پاره‌ای از کمالات وجودی را ندارد، و در نتیجه مقید و محدود می‌باشد، و هر وجود محدودی منشأ انتزاع ماهیت است، و در نتیجه واجب بالذات نخواهد بود، زیرا واجب بالذات هستی صرف است و ماهیت ندارد.

واجب الوجود بالذات از همه جهات واجب الوجود است

معنای این که واجب الوجود بالذات، از جمیع جهات واجب الوجود می‌باشد، آن است که هر کمالی که ثبوتش برای او ممتنع و محال نیست^۱، بالضرورة برای او ثابت می‌باشد. پس هر محمولی را به او نسبت دهیم یا بالضرورة برای او ثابت می‌باشد. و این در صورتی است که آن محمول حاکی از کمالی از کمالات باشد بی آن که شائبه‌ای از نقصان در آن بوده باشد مانند علم، حیات و قدرت. و یا آن که بالضرورة از او سلب می‌شود، و این در صورتی است که در آن محمول شائبه‌ای از نقصان بوده باشد مانند عجز، جهل، جسمیت، حرکت، رنگ و شکل. بنابراین، چیزی که نسبتش به آن ذات به نحو امکان خاص باشد قابل تصور نیست.

۱- اموری که کمال محدودند و محدودیت قید آنهاست برای آن ذات ممتنع می‌باشند و لذا این گونه کمالات از محل بحث بیرونند.

حاصل آن که هر کمالی که برای واجب تعالی امکان عام داشته باشد - یعنی ثبوتش برای او ممتنع نباشد - ضرورتاً برای او ثابت می‌باشد، زیرا اگر ضرورتاً برای او ثابت نباشد، نسبت واجب به آن کمال، امکان خاص خواهد بود، یعنی ذات واجب تهی از آن کمال بوده و نسبتش به بود و نبود آن کمال یکسان می‌باشد، می‌تواند آن را داشته باشد و می‌تواند آن را نداشته باشد. و معنای این سخن آن است که ذات واجب محدود بوده، و وجود صرف و دارای همه کمالات نمی‌باشد. و حال آن که واجب تعالی وجود نامحدود است و مقید به هیچ قید عدمی نیست، و هیچ نقصان و کمبودی در او راه ندارد.

شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود

در این قسمت یکی از قواعد کلی فلسفی بیان می‌شود، و آن این که شیء ممکن تا به حدّ وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد: «الشیء مالم یجب لم یوجد». این قاعده فرع بر اصل علیت است. اصل علیت می‌گوید: ممکن برای آن که موجود گردد و یا معدوم شود، نیاز به یک مرجح بیرونی دارد، که علت نامیده می‌شود. و به دیگر سخن: وجود و عدم یک پدیده ممکن، وابسته به غیر می‌باشد. در آینده به تفصیل درباره علیت گفت و گو خواهد شد.

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که رابطه میان علت و معلول چه رابطه‌ای است؟ آیا میان آنها ضرورت برقرار است یا نه؟

فلاسفه می‌گویند: این رابطه یک رابطه ضروری است. یعنی در صورت وجود علت تامه شیء، وجود آن شیء ضروری و قطعی می‌باشد، و آن شیء چاره‌ای جز موجود شدن ندارد. و لذا می‌گویند، ممکن گرچه به حسب ذات خود نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، ولی در واقع و نفس الامر، یا وجودش ضروری است و یا عدمش ضروری می‌باشد، در صورت نخست واجب الوجود بالغیر، و در

صورت دوم ممتنع الوجود بالغير است؛ چرا که در واقع و نفس الامر یا علت تامه وجود تحقق دارد و یا ندارد، و احتمال سوّمی در کار نیست. در صورتی که علت تامه وجود تحقق داشته باشد، وجود معلول ضروری و قطعی است، و در صورتی که علت تامه وجود محقق نباشد، همان نبود علت تامه وجود، علت تامه عدم می باشد، و عدم شیء را ضروری می گرداند.

مثلاً اگر یک گلوله را در نظر بگیریم، این گلوله ذاتاً نه اقتضای حرکت دارد و نه اقتضای عدم حرکت، و لذا خود به خود نه متحرک خواهد بود و نه ساکن، بلکه هم حرکتش و هم سکونش مستند به غیر می باشد و این همان اصل علیت است. از طرف دیگر، اگر علت تامه حرکت موجود باشد، گلوله ضرورتاً حرکت می کند و در غیر این صورت حرکت کردن آن محال و ممتنع می باشد. این سخن فلاسفه است که از آن به «جبر علیّ و معلولی» نیز تعبیر می شود.

در برابر، برخی از متکلمان قائل به اولویت شده اند و گفته اند لزومی ندارد علت، برای به وجود آوردن معلول، وجود معلول را ضروری گرداند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد و ممکن را از حالت استواء نسبت به وجود و عدم خارج گرداند برای موجود شدن آن کفایت می کند.^۱

به عقیده این گروه، رابطه میان علت و معلول - لا اقل در افعال اختیاری - رابطه اولویت است، یعنی معلول با آن که علت تامه اش موجود است، وجودش ضروری و قطعی نیست بلکه فقط نسبت به عدم اولویت دارد.

۱- این دسته از متکلمان گمان کرده اند تعمیم سخن حکما به افعال ارادی ناصواب است و موجب جبری بودن این گروه از افعال می گردد. و لذا گفته اند وقتی انسان کاری را انجام می دهد، در صورتی که همه مبادی و شرایط انجام آن کار هم تحقق داشته باشد، انجام آن کار، ضرورت پیدا نمی کند، بلکه نهایتاً اولویت می یابد، چرا که اگر انجام آن ضروری و واجب باشد، فاعل در انجام آن مجبور بوده و چاره ای از انجامش نخواهد داشت، و این با اختیار و اراده فاعل منافات دارد. همین مطلب درباره افعال باری تعالی نیز مطرح می شود، و لذا ایشان فلاسفه را متهم کرده اند که آنها خداوند را فاعل مضطر و مجبور می دانند.

بطلان نظریه اولویت

قول به اولویت به نحوه ارتباط میان علت و معلول مربوط می‌شود. قول به اولویت معنایش آن است که علت به معلول خود اولویت وجود می‌دهد، یعنی وجود معلول با بودن علت تامه‌اش فقط رجحان می‌یابد نه وجوب و ضرورت. اما حق آن است که علت، وجود معلول را ضروری می‌گرداند و تا معلول به حد ضرورت نرسد و تمامی راههای عدم آن بسته نشود موجود نمی‌گردد. زیرا اگر علت به معلول خود ضرورت ندهد، معنایش آن است که راه عدم برای آن معلول هنوز باز است و آن معلول با آن که علتش وجود دارد می‌تواند معدوم باشد. بنابراین، معلول با بودن علتش، هم می‌تواند معدوم باشد و هم می‌تواند موجود باشد، پس هنوز در حد امکان است و نسبتش به وجود و عدم یکسان می‌باشد و برای آن که موجود و یا معدوم شود نیاز به عامل دیگری دارد تا یکی از آن دو را برای او متعین سازد. و این نشان می‌دهد که آنچه را علت تامه فرض کرده‌ایم علت تامه نیست، زیرا با وجود علت تامه، دیگر جایی برای سؤال از این که معلول چرا موجود شد، باقی نمی‌ماند. بنابراین: «لَا يُوجَدُ الشَّيْءُ بِأَوْلَوِيَّةٍ» بلکه «لَا بُدَّ فِي التَّرْجِيحِ مِنْ إِيْجَابٍ»

ضرورت به شرط محمول

تاکنون دانستیم نسبت وجود به ماهیت، گرچه فی حد نفسه و به حسب ذات امکان است، اما اگر ماهیت همراه با علت تامه‌اش در نظر گرفته شود، نسبت وجود به آن، نسبت ضرورت و وجوب می‌باشد. چرا که به مقتضای قاعده «الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوجَدْ» علت تامه ابتدا وجود معلول خود را ضروری و واجب می‌گرداند و آنگاه آن را موجود می‌کند. این وجوب و ضرورت، وجوبی است که از ناحیه علت به ماهیت داده می‌شود، و وجوبی است که عقل آن را پیش از وجود ماهیت اعتبار می‌کند، و به آن «وجوب غیری» می‌گویند.

در اینجا وجوب و ضرورت دیگری نیز هست که ماهیت پس از تلبس به وجود، بدان متصف می‌گردد. به این صورت که یک ماهیت پس از آن که موجود شد، مادامی که موجود است و مشروط بر آن که موجود باشد، ضرورتاً موجود می‌باشد. زیرا اگر در همان حال که موجود است، معدوم هم باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید. پس ماهیتی که موجود شده، محال است که در همان ظرف موجودیتش، معدوم باشد. این وجوب و ضرورت را «ضرورت به شرط محمول» می‌نامند.

از این رو گفته‌اند که ماهیت موجود شده را دو ضرورت فرا گرفته است، یکی ضرورتی که در مرتبه قبل از تحقق ماهیت از ناحیه علت به آن داده می‌شود، و دیگری ضرورتی که ماهیت پس از آن که تحقق یافت، متصف به آن می‌شود:

نمَّ وجوبٌ لاحقٌ مُبَيَّنٌ فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمَكِنُ

فرق میان ضرورت به شرط محمول در اصطلاح منطق و فلسفه

میان اصطلاح ضرورت به شرط محمول در منطق و ضرورت به شرط محمول در فلسفه تفاوتی است که نباید از آن غافل بود. نظر منطقیین به عالم ذهن است. هرگاه موضوع قضیه‌ای مقید به محمول آن قضیه شود، ثبوت آن محمول برای آن موضوع ضروری خواهد بود، و منطقیین این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. مثلاً اگر گفته شود: «حسن سفیدپوست است» ثبوت این محمول برای موضوع ممکن می‌باشد، یعنی ماده قضیه امکان است. ولی اگر گفته شود: «حسن به شرط آن که سفیدپوست باشد، سفید پوست است» در اینجا ماده قضیه وجوب و ضرورت است، زیرا این حمل از قبیل حمل شیء بر نفس می‌باشد، و همانطور که می‌دانیم حمل شیء بر خودش ضروری و سلبش از آن ممتنع می‌باشد.

اما نظر فلاسفه در ضرورت به شرط محمول به اعتبارات ذهنی نیست، بلکه

نظرشان به متن واقعیت است. آنها می‌خواهند بگویند هر ماهیتی که متلبس به وجود است نسبت وجود بدان ماهیت ضروری است، زیرا ماهیت متلبس به وجود، بالضرورة موجود است. و بازگشت این سخن به این گفتار حکیمانه است که «الشیء لا ینقلبُ عما هو علیه» شیء از آنچه بر آن است، دگرگون نمی‌شود.



چکیده مطالب

- ۱- ماهیت دارای دو اصطلاح است: یکی به معنای چیستی که در برابر وجود است، و دیگری به معنای هویت و حقیقت شیء. معنای دوم اعم از معنای نخستین است و شامل وجود نیز می‌شود.
- ۲- واجب تعالی ماهیت به معنای چیستی ندارد. و به دیگر سخن هویت واجب تعالی همان ثبوت و تحققش است. زیرا اگر واجب ماهیت داشته باشد در این صورت وجودش زاید بر آن ذات و عرضی برای آن می‌بود. و چون هر عرضی به طور حتم محتاج به علت است، وجود او نیز محتاج به علت خواهد بود. و این علت از دو حال خارج نیست، یا همان ماهیت واجب است و یا چیز دیگری است. در صورت اول، ماهیت واجب تقدم وجودی بر وجود واجب خواهد داشت. از طرفی، تحقق ماهیت در رتبه قبل، یا به واسطه همین وجود است، که در این صورت تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید که امری است محال و نشدنی، و یا به واسطه وجود دیگری می‌باشد، که در این صورت نقل کلام به آن وجود دوم می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید. اما اگر علت وجود واجب چیز دیگری غیر از ذات او باشد، وجود واجب معلول بیگانه خواهد بود، و این با وجوب ذاتی واجب ناسازگار است.
- ۳- وجوب ذاتی، وصفی است گرفته شده از صمیم و حاق وجود واجب و بیانگر آن که وجود واجب وجودی است صرف و خالص، در نهایت قوت و شدت، بدون آن که دربر دارنده هیچ جهت عدمی باشد، چرا که اگر ذره‌ای عدم و نیستی در او راه داشته باشد، از کمال وجودی که در برابر آن عدم قرار دارد محروم و در نتیجه ذاتش مقید به فقدان آن کمال خواهد بود، و این بدان معناست که او واجب بالذاتی نیست که وجود محض و واجد همه کمالات می‌باشد.
- ۴- واجب الوجود بالذات از همه جهات واجب الوجود است؛ زیرا اگر واجب الوجود نسبت به کمالی که برای او ممتنع نیست، وجوب و ضرورت نداشته باشد، لزوماً در رابطه با آن کمال خاص، جهت امکانی خواهد داشت؛ و در نتیجه ذاتش از آن کمال خالی و نسبتش به بود و نبود آن یکسان خواهد بود. و این بدان معناست که ذات واجب به یک جهت عدمی مقید گشته است، و در گذشته

دانستیم که چنین چیزی محال است.

۵- شیء ممکن تا به حدّ وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد. اما برخی از متکلمان قائل به اولویت شده‌اند و گفته‌اند لزومی ندارد علت برای به وجود آوردن معلول، وجود معلول را ضروری گردانند، بلکه همین اندازه که طرف وجود را بر عدم رجحان دهد برای موجود شدن آن کفایت می‌کند. اما این نظریه باطل است؛ زیرا این رجحان چون به حدّ ضرورت و وجوب نرسیده است نمی‌تواند ممکن را از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کرده، موجود بودن و یا معدوم بودن آن را معین کند، و هنوز مجال این پرسش هست که: چرا مثلاً آن شیء موجود شد نه معدوم؟ و صحت این پرسش دلیل آن است که علت مفروض یک علت تام نیست.

۶- ممکن، علاوه بر وجوبی که از ناحیهٔ علت دریافت می‌کند، وجوب دیگری نیز دارد که پس از موجود و یا معدوم شدن بدان ملحق می‌گردد، به نام «ضرورت به شرط محمول». بنابراین، ممکن که لباس هستی بر تن کرده با دو وجوب و ضرورت احاطه شده است: ضرورت پیش از وجود و ضرورت پس از آن.



پرسش

- ۱- دو معنای مختلف ماهیت را ذکر کنید و توضیح دهید چه نسبتی میان این دو اصطلاح وجود دارد؟
- ۲- چرا واجب تعالی ماهیت ندارد؟
- ۳- با توجه به این که واجب تعالی ماهیت ندارد، توضیح دهید منشأ انتزاع وجوب ذاتی چیست؟
- ۴- مقصود از این که واجب تعالی از همهٔ جهات واجب الوجود است، چیست؟
- ۵- چرا واجب تعالی از همهٔ جهات واجب الوجود است؟
- ۶- نظریهٔ اولویت را بیان و دلیل بطلان آن را ذکر کنید.
- ۷- ضرورت به شرط محمول در فلسفه و منطق به چه معناست؟

امکان

معانی امکان

امکان دارای اصطلاحات گوناگونی است که پاره‌ای از آنها در این درس توضیح داده می‌شود.

۱- امکان خاص یا خاصیتی

امکان خاص به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ذات موضوع است و قسیم وجوب ذاتی و امتناع ذاتی می‌باشد. در این اصطلاح وقتی می‌گوئیم: «انسان ممکن است» معنایش آن است که انسان نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، و به عبارتی، نه وجود برایش ضرورت ذاتی دارد و نه عدم: «لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي.»

این معنای از امکان به دلیل آن که نسبت به معنای دومی که برای آن ذکر خواهد شد، محدودتر است، «امکان خاص» نامیده شده است، و چون در تعبیرات خواص به کار می‌رود، به آن «امکان خاصیتی» (منسوب به خاصه) نیز می‌گویند.

۲- امکان عام یا عامی

امکان عام از جانب مخالف قضیه سلب ضرورت می‌کند: «هو سَلْبُ الضَّرُورَةِ عَنِ الْجَانِبِ الْمُخَالَفِ». در این اصطلاح وقتی گفته می‌شود: «انسان ممکن است» معنایش آن است که سلب وجود از انسان (یعنی جانب مخالف قضیه) ضرورت ندارد، و به عبارتی، وجود انسان ممتنع نمی‌باشد. اما بیان نمی‌کند که ثبوت وجود برای انسان (یعنی جانب موافق قضیه) ضروری است، یا نه. بنابراین هر دو احتمال در مورد آن می‌رود.

حاصل آن که امکان عام در قضیهٔ موجب، فقط نفی امتناع می‌کند، اما وجوب را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با وجوب سازگار است. مانند: «خداوند ممکن است» و هم با امکان خاص سازگار است، مانند: «انسان ممکن است». و در قضیهٔ سالبه فقط وجوب را نفی می‌کند، اما امتناع را نه اثبات می‌کند و نه سلب، و لذا هم با امتناع سازگار است، مانند: «شریک باری ممکن است موجود نباشد»، و هم با امکان خاص سازگار است، مانند: «انسان ممکن است موجود نباشد». مفاد این دو قضیه آن است که وجود برای شریک باری، و برای انسان ضرورت ندارد، اما بیان نمی‌کند که آیا امتناع هم ندارد و یا دارد.

از اینجا دانسته می‌شود هر کجا امکان خاص صادق باشد، امکان عام نیز صادق است، اما در بعضی از موارد، امکان عام صادق است ولی امکان خاص صادق نیست، و در نتیجه این امکان، اعم از امکان خاص می‌باشد و به همین دلیل به آن «امکان عام» گفته‌اند.

و چون در زبان عامهٔ مردم، مقصود از امکان همین اصطلاح دوم می‌باشد - مثلاً وقتی می‌گویند: ممکن است روح وجود داشته باشد، مقصودشان آن است که وجود روح محال نیست - به آن «امکان عامی» (منسوب به عامه) نیز می‌گویند.

۳- امکان اخص

امکان اخص در برابر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتیّه است، و هر سه ضرورت را نفی می‌کند. از این رو گفته‌اند: «الامکان الاخص هو سلب الضرورات الذاتیه والوصفیه والوقتیّه».

توضیح این که در قضیه، گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت دارد، مانند قضیه «انسان ناطق است». این نوع ضرورت را ضرورت ذاتیه می‌نامند. اما گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، ولی موضوع قضیه، مقید به وصفی شده است که با توجه به آن وصف، محمول برای موضوع ضروری می‌باشد. فی‌المثل، متحرک بودن انگشتان دست برای ذات انسان ضرورت ندارد، اما اگر انسان مقید به نویسندگی شود، و گفته شود: «انسان نویسنده مادامی که نویسنده است، انگشتانش در حرکت می‌باشد» در این صورت حرکت انگشتان برای او ضروری می‌باشد؛ و این ضرورت را «ضرورت وصفیه» می‌نامند.

و نیز گاهی محمول برای ذات موضوع ضرورت ندارد، اما موضوع مقید به زمان خاصی شده که با توجه به آن زمان محمول برای موضوع ضرورت می‌یابد. مثل آن که گفته شود: «کره زمین وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد بالضروره روشن است». این ضرورت را «ضرورت وقتیّه» می‌نامند.

امکان اخص بیانگر آن است که محمول نه برای ذات موضوع ضرورت دارد، و نه آن که موضوع مقید به وصف و یا وقتی شده است که به لحاظ آن وصف و یا وقت، محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». بنابراین، امکان اخص هم ضرورت ذاتیه را نفی می‌کند و هم ضرورت وصفیه و وقتیّه را.

از اینجا دانسته می‌شود هرگاه امکان اخص صادق باشد، امکان خاص نیز صادق است، اما چنین نیست که هرگاه امکان خاص صادق باشد، امکان اخص نیز

صدق کند، زیرا سلب ضرورت ذاتی مستلزم سلب ضرورت وقتی و وصفی نیست. بنابراین، امکان اخص، اخص از امکان خاص می‌باشد، و به همین دلیل، این نام را بر آن نهاده‌اند.

۴- امکان استقبالی

امکان استقبالی علاوه بر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتی، ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می‌کند، و لذا معنای آن اخص از دیگر معانی امکان است.

برای روشن شدن معنای امکان استقبالی باید معنای ضرورت به شرط محمول توضیح داده شود. پیش از این گفتیم بازگشت ضرورت به شرط محمول به آن است که شیء از آنچه بر آن است دگرگون نمی‌شود. حوادث مربوط به زمان گذشته و یا حال، وجوداً یا عدماً تعین یافته‌اند، و امکان ندارد غیر از آنچه هستند، باشند. مثلاً اگر در فلان ساعت در فلان خیابان تصادفی رخ داد، این تصادف با حفظ همه قبودش ضرورتاً تحقق دارد، و محال است از آن مرتبه وجودی که اشغال کرده حذف گردد، یعنی محال است تصادفی که در فلان ساعت در فلان خیابان رخ داده، در همان ساعت در همان خیابان رخ نداده باشد. این ضرورت را ضرورت به شرط محمول می‌نامند. در طرف عدم نیز مسأله از همین قرار است، مثلاً اگر من در دو قرن پیش معدوم هستم، ضرورتاً معدوم هستم و محال است در آن مقطع زمانی موجود باشم، چرا که محال است عدم منقلب به وجود شود و یا وجود منقلب به عدم گردد.

همه اموری که مربوط به زمان گذشته و یا حال هستند، از این نوع ضرورت برخوردارند، چرا که وجوداً و یا عدماً تعین یافته‌اند، و از این رو یا وجودشان ضروری است و یا عدمشان.

اما حادثه‌ای که مربوط به آینده است، مانند وقوع زلزله در یک ماه بعد، وجوداً و

یا عمداً تعین نیافته است، و لذا ضرورت به شرط محمول ندارد، ممکن است واقع شود و ممکن است واقع نشود. این امکان را امکان استقبالی می‌نامند.

۵- امکان وقوعی

امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است، همانگونه که امکان ذاتی در برابر امتناع ذاتی است. یک شیء گاهی به گونه‌ای است که ذاتش ملاک و مناط حکم عقل به استحاله می‌باشد، یعنی وقتی عقل آن شیء را با قطع نظر از هر امر دیگری ملاحظه می‌کند، در آن تناقض می‌یابد و حکم به امتناع وقوعش می‌کند، مانند: تقدم شیء بر خود، تسلسل در سلسله علل و توقف شیء بر خود. چنین چیزی ممتنع ذاتی می‌باشد. در برابر ممکن ذاتی، که ذاتش مناط و ملاک حکم عقل به امتناع نیست. اما گاهی ذات شیء مناط حکم عقل به استحاله نیست، یعنی در ذاتش تناقضی وجود ندارد، ولی اگر تحقق پیدا کند مستلزم محال می‌باشد. یعنی شرایطی وجود دارد که اگر در آن شرایط آن شیء تحقق پیدا کند، وقوعش مستلزم یک امر محال می‌باشد. مثلاً حرارت در صورت نبودن آتش و هر وسیله گرمازای دیگری، امتناع وقوعی دارد، زیرا اگر این حرارت تحقق یابد، معلول بدون علت تحقق یافته است. و تحقق معلول بدون علت ممتنع ذاتی است. حال اگر شیئی نه امتناع ذاتی داشته باشد و نه امتناع وقوعی، دارای امکان وقوعی می‌باشد، یعنی علاوه بر آن که ذاتش ممکن است، وقوعش نیز ممکن می‌باشد. بنا بر این امکان وقوعی عبارت است از: «کون الشیء بحیث لا یلزم من قرین وقوعه محال».

از اینجا دانسته می‌شود امکان وقوعی بیانگر سلب امتناع بالذات و امتناع بالغير از طرف موافق قضیه می‌باشد. یعنی اگر گفته شود: «الف امکان وقوعی دارد»، معنایش آن است که وجودش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری؛ همانطور که امکان عام سلب ضرورت از طرف مخالف قضیه می‌کند، یعنی اگر گفته شود: «الف

امکان عام دارد»، معنایش آن است که عدمش ضروری نمی‌باشد، که لازمه‌اش سلب امتناع از طرف موافق قضیه است.

۶- امکان استعدادی

با ملاحظهٔ اشیاء موجود در عالم طبیعت دانسته می‌شود هر یک از این اشیاء به گونه‌ای هستند که قابلیت و آمادگی تبدیل به اشیاء دیگر در آنها وجود دارد، و در غیر این صورت، جهان طبیعت فاقد هر گونه تغییر و تحولی می‌بود. اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این که ارتباط مذکور میان هر شیئی با هر شیئی برقرار نیست، یعنی چنان نیست که هر بذری فرضاً قابلیت آن را داشته باشد که هر گیاهی را برویاند، بلکه از دانه گندم، تنها بوته گندم و از دانه جو، فقط بوته جو می‌روید.

حاصل آن که هر شیئی در عالم طبیعت دارای خصوصیتی است که به واسطهٔ آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به شیء یا اشیاء خاصی شود. مثلاً نطفهٔ انسان دارای خصوصیتی است که به واسطهٔ آن خصوصیت می‌تواند تبدیل به انسان شود. این خصوصیت از یک طرف به نطفه مربوط است و از طرف دیگر به انسان. حال اگر آن خصوصیت را به نطفه نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای نطفه قرار دهیم، «استعداد» نامیده می‌شود و می‌گوئیم: «نطفه استعداد انسان شدن دارد». اما اگر همین خصوصیت را به انسان نسبت دهیم، یعنی آن را وصف برای انسان در نظر بگیریم، «امکان استعدادی» نامیده می‌شود و می‌گوئیم: «انسان امکان دارد در نطفه به وجود آید».

بنابراین، امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است و مغایرتش با آن اعتباری می‌باشد. یعنی یک حقیقت است که به اعتبار نسبتش به مستعد، استعداد نامیده می‌شود و به اعتبار نسبتش به مستعدله، امکان استعدادی خوانده می‌شود: «فانَّ تَهَيُّوُ الشَّيْءِ لِأَنَّهُ يَصِيرُ شَيْئاً آخَرَ، لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الشَّيْءِ الْمُسْتَعَدِّ، وَ نِسْبَةٌ إِلَى الشَّيْءِ

المُستعدّله، فبالاعتبار الأوّل یسمی استعداداً و بالاعتبار الثانی یسمی الامکان الاستعدادی.»

امکان، یک اعتبار عقلی است

مقصود از امکان، در عنوان بحث، همان عدم ضرورت وجود و عدم، و یا تساوی نسبت شیء به وجود و عدم است، که پیشتر از آن با عنوان امکان خاص یاد شد، و به آن امکان ذاتی نیز گفته می‌شود. امکان ذاتی یک امر اعتباری است که با تحلیل عقلی از ماهیت انتزاع و بر آن حمل می‌شود. امکان ذاتی وجود منحاز و مستقلی در خارج ندارد، و فقط معروض آن، که منشأ انتزاعش می‌باشد، مابازای خارجی دارد. یعنی وقتی می‌گوئیم: انسان ممکن الوجود است، چنین نیست که در خارج یک امری به نام امکان، که دارای وجود خاصی برای خودش هست، عارض بر انسان شده باشد، آن گونه که علم، شجاعت و لذت عارض بر انسان می‌شوند. بلکه وقتی ذهن ماهیت انسان را من حیث هی لحاظ می‌کند و آن را نه مقتضی وجود می‌بیند نه مقتضی عدم، وصف امکان را از آن انتزاع کرده و بر آن حمل می‌کند. اما امکان استعدادی یک امر وجودی است و دارای مابازای خارجی می‌باشد، و به عبارتی، یک امر حقیقی است نه یک امر اعتباری.^۱

دلیل این که امکان ذاتی یک اعتبار عقلی است، به شرح زیر است:

ماهیت در واقع و نفس الامر از دو حال بیرون نیست: یا موجود است و یا معدوم. اگر ماهیت موجود باشد، دو وجوب و ضرورت آن را فرا گرفته است، یکی وجوب غیری و دیگری وجوب به شرط محمول. و اگر ماهیت معدوم باشد دو امتناع آن را

۱- گاهی این گونه تعبیر می‌شود که امکان ذاتی از معقولات ثانیة فلسفی است که اتصافشان خارجی و عروضشان ذهنی می‌باشد، اما امکان استعدادی از معقولات اولیه و مفاهیم ماهوی است که هم اتصافشان خارجی است و هم عروضشان.

احاطه کرده است، یکی امتناع غیری و دیگری امتناع به شرط محمول.^۱ پس ماهیت در واقع و نفس الامر یا وجود برایش ضرورت دارد و یا امتناع، و از این جهت متصف به امکان نمی شود.

اما وقتی عقل در حاق ذهن ماهیت را با قطع نظر از وجود و عدم «اعتبار» می کند و آن را من حیث هی در نظر می گیرد، و آنگاه می بیند که ماهیت این چنینی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، بلکه هم می تواند متلبس به وجود شود و هم می تواند متلبس به عدم گردد، و لذا موصوف به امکان می شود. بنابراین، ماهیت هنگامی متصف به امکان می شود که با قطع نظر از وجود و علت وجودش، و عدم و علت عدمش، «اعتبار» شود. و ماهیت این چنینی قطعاً یک امر اعتباری می باشد، حتی کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند، ماهیت موجود را اصیل می دانند، اما ماهیت را با قطع نظر از وجود و عدم، یک امر اعتباری به شمار می آورند. و از سوی دیگر، چیزی که وصف برای یک امر اعتباری می باشد، قهراً خودش نیز اعتباری خواهد بود. یک امر اصیل می تواند احکام تحلیلی و اعتباری داشته باشد، اما هرگز یک امر اعتباری نمی تواند دارای احکام اصیل باشد. بنابراین، امکان، که وصف برای یک امر اعتباری است، خودش نیز اعتباری می باشد، چنان که محقق سبزواری می گوید: «عروضُ الامکانِ بتحلیلٍ وَقَع».

امکان، لازمه ماهیت است

معنای این که امکان لازمه ماهیت است آن است که ماهیت هرگز از آن جدا نمی شود و همیشه متصف به آن می باشد. و دلیل این مدعا آن است که ماهیت برای اتصاف به امکان به انضمام هیچ ضمیمه ای نیاز ندارد. زیرا امکان چیزی نیست جز عدم ضرورت وجود و عدم ضرورت عدم؛ و عقل وقتی ماهیت را با قطع

۱- مناسب تر آن است که این امتناع، امتناع به شرط عدم محمول نامیده شود.

نظر از هر امر دیگری در نظر می‌گیرد، این دو ضرورت را از آن سلب می‌کند. یعنی برای سلب این دو ضرورت از ماهیت به هیچ مؤنه زائدی نیاز نیست، و این نشان می‌دهد که برای انتزاع امکان از ماهیت و اتصاف ماهیت به امکان، ذات ماهیت کفایت می‌کند. و به بیان دیگر: امکان منتزع از مقام ذات ماهیت است و یک وصف ذاتی برای آن می‌باشد و چنین اوصافی هرگز از موضوع خود منفک نمی‌شوند. پس می‌توان گفت: «قَدْ لَزِمَ الْإِمْكَانُ لِلْمَهِيَّةِ»



چکیده مطالب

- ۱- امکانی که تاکنون مورد بحث قرار گرفت همان عدم ضرورت هستی و نیستی برای ماهیتی است، که ذاتش جدا از هر امر دیگری لحاظ شده است. این امکان را «امکان خاص» و «خاصی» می‌نامند. اما گاهی امکان به معنای «نفی ضرورت از طرف مقابل» به کار می‌رود، خواه طرف موافق ضروری باشد یا نباشد، مثلاً گفته می‌شود: فلان چیز ممکن است، به این معنا که آن چیز ممتنع نمی‌باشد. امکان در تعبیرات عامه مردم به همین معنا به کار می‌رود، و دایره آن وسیع‌تر از امکان خاص می‌باشد و از همین روی آن را «امکان عامی» و «عام» نامیده‌اند.
- ۲- گاهی نیز امکان در معنایی به کار می‌رود که محدودتر از معنای اول می‌باشد، یعنی نفی ضرورت ذاتی، وصفی و وقتی. مانند: «انسان ممکن است نویسنده باشد.» با توجه به آن که انسانیت مقتضی ضرورت نویسندگی نیست و در موضوع قضیه نیز وصف یا زمان خاصی که نویسندگی را ضروری کند، قرار ندارد. اما باید دانست تحقق این معنای امکان در قضیه که عقل آن را در اثر سنجش محمول با موضوع قضیه اعتبار می‌کند، منافاتی با این ندارد که محمول در اثر ثبوت علت، ضرورت خارجی داشته باشد. این معنا را «امکان اخص» می‌نامند.
- ۳- امکان در معنای محدودتری نیز به کار می‌رود که علاوه بر ضرورت‌های سه‌گانه فوق ضرورت به شرط محمول را نیز نفی می‌کند. مانند: حسین فردا ممکن است نویسنده باشد. این نوع امکان ویژه اموری است که در زمان آینده تحقق می‌یابند و هنوز واقع نشده‌اند تا ضرورت به شرط محمول داشته باشند.
- ۴- امکان دارای معنای دیگری نیز هست که به آن امکان وقوعی گفته می‌شود. امکان وقوعی یک پدیده بیانگر آن است که از فرض تحقق یافتن آن پدیده امر محالی لازم نمی‌آید، یعنی تحققش نه امتناع ذاتی دارد و نه امتناع غیری. و این در واقع نفی امتناع از طرف موافق قضیه است،

همچنان که امکان عام ضرورت را از طرف مخالف قضیه سلب می‌کند.

۵- اصطلاح دیگر امکان، امکان استعدادی است. امکان استعدادی ذاتاً همان استعداد است، و فقط یک نحوه مغایرت اعتباری با آن دارد. توضیح آن که: حالت آمادگی یک پدیده، مانند نطفه، برای تبدیل شدن به پدیده دیگر، مانند انسان، از طرفی با پدیده اول (مستعد) مرتبط است و از طرف دیگر با پدیده دوم (مستعدله) پیوند خورده است. حال، اگر این آمادگی خاص در ارتباط با مستعد ملاحظه شود، «استعداد» نامیده می‌شود، و مثلاً می‌گویند: «نطفه استعداد آن را دارد که انسان شود.» و اگر در ارتباط با مستعدله در نظر گرفته شود، «امکان استعدادی»، نامیده می‌شود، و مثلاً می‌گویند: انسان استعداد آن را دارد که در نطفه به وجود آید.

۶- امکان ذاتی یک اعتبار عقلی می‌باشد، زیرا وصف ماهیتی است که عقل آن را جدا از هستی و نیستی مورد توجه قرار داده است، و چون خود ماهیت از این دیدگاه یک امر اعتباری می‌باشد اوصافی که از این زاویه بدانها متصف می‌گردد نیز بی‌تردید اعتباری خواهند بود. البته این که گفته شد عقل آن را جدای از هستی و نیستی در نظر می‌گیرد، منافاتی با آن ندارد که ماهیت در واقع و نفس‌الامر به هر حال یا موجود است و یا معدوم، و در نتیجه قطعاً دو وجوب و یا دو امتناع آن را فرا گرفته است.

۷- امکان یک وصف لازم و انفکاک‌ناپذیر برای ماهیت است، به دلیل آن که ما وقتی ماهیت را به تنهایی و جدای از هر چیز دیگری تصور می‌کنیم، نه بودش را ضروری می‌یابیم و نه نبودش را؛ و امکان هم چیزی نیست جز عدم ضرورت هستی و نیستی. بنابراین، ماهیت ذاتاً ممکن است.



پرسش

۱- امکان خاص و امکان عام را تعریف کرده، نسبت میان آن دو را تبیین کنید.

۲- مقصود از امکان اخص چیست؟

۳- امکان استقبالی را شرح دهید.

۴- اصطلاح امکان وقوعی را شرح دهید.

۵- مراد از امکان استعدادی چیست؟ توضیح دهید.

۶- مقصود از این که گفته می‌شود امکان ذاتی یک اعتبار عقلی است، چیست؟

۷- چرا امکان ذاتی یک امر اعتباری به شمار می‌رود؟

۸- چرا امکان ذاتی، ملازم با ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی‌شود؟

رابطه امکان با علیت

قانون علیت

مفاد قانون علیت آن است که «ممکن در وجود و عدمش نیازمند به یک مرجح بیرونی می‌باشد.» این قانون نه تنها یک اصل بدیهی است که تصدیق آن نیازی به فکر و اندیشه و ترتیب قیاس و اقامه برهان ندارد، بلکه از بدیهیات اولیه به شمار می‌رود که تصدیق آن به چیزی جز تصور صحیح موضوع و محمول نیاز ندارد. یعنی اگر معنای امکان را خوب بفهمیم و بدانیم شیء ممکن چیزی است که نسبتش به وجود و عدم یکسان است و ذاتاً اقتضایی نسبت به هیچ کدام ندارد، و از طرف دیگر متوقف بودن رجحان یکی از دو طرف وجود و عدم آن بر مرجح خارجی را نیز تصور کنیم، و از خود پرسیم: آیا چیزی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، برای آن که یکی از وجود و عدم برای آن تعیین یابد نیاز به مرجح بیرونی دارد یا نه؟ بی‌درنگ به این پرسش پاسخ مثبت خواهیم داد. از این رو گفته‌اند: «حاجة الممكن إلى العلة من الضروریات الأولية التي مجرد تصور موضوعها و محمولها كافٍ فی التصدیق بها.»

ملاک نیاز به علت

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود و در پاسخ به آن میان حکیمان و متکلمان اختلاف نظر وجود دارد، این است که «علت نیاز ماهیت به علت چیست؟» یعنی عقل چه خصوصیتی در ماهیت می‌بیند که به خاطر آن خصوصیت حکم به احتیاج آن به علت می‌کند؟ و به دیگر سخن: کدامین ویژگی از ویژگیهای شیء سبب شده است که وجود آن شیء ناشی از علت باشد.

نظر حکما: حکیمان معتقدند مناط و ملاک احتیاج به علت، امکان شیء است. به عقیده ایشان هر ممکنی چون ممکن است و تنها به خاطر آن که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، نیاز به علت دارد. و در نتیجه ملاک استغنائی از علت وجوب ذاتی و امتناع ذاتی است.

دیدگاه متکلمان: متکلمان معتقدند ملاک احتیاج به علت، حدوث است، نه امکان. یعنی شیء چون حادث است و سابقه نیستی دارد، نیاز به علت دارد. به نظر ایشان قانون علت باید به این صورت بیان شود که: «هر حادثی نیاز به علت دارد.» و در نتیجه ملاک استغنائی از علت، قدم زمانی خواهد بود. یعنی هر موجودی که قدیم زمانی باشد و وجودش سابقه نیستی نداشته باشد، حتماً واجب‌الوجود و مستغنی از علت می‌باشد.

دلیل حکما بر مدعای خود

برای روشن شدن دلیلی که حکما برای اثبات مدعای خود آورده‌اند باید مطلبی را، که فی نفسه نیز از اهمیت برخوردار است، توضیح دهیم. و آن این که: عقل این قدرت را دارد که یک موجود را تحلیل کند و مفاهیم گوناگونی از آن انتزاع نماید. یعنی با آن که در خارج یک موجود بیشتر نیست و یک شیء بیشتر تحقق ندارد، اما عقل حیثیات گوناگونی را در آن تشخیص می‌دهد و به لحاظ هر کدام از این حیثیتها

مفهومی را انتزاع می‌کند، و آن شیء را به تمامی آنها متصف می‌سازد. این مفاهیم همه مفاهیمی اعتباری و انتزاعی می‌باشند و تنها دارای منشأ انتزاعند و مابازائی در خارج ندارند.

نکته قابل توجه این که عقل گاهی میان این مفاهیم انتزاع شده، نوعی ترتب و تقدم و تأخر قائل می‌شود، و صدق یکی را منوط و متوقف بر صدق دیگری می‌داند. البته این تقدم و تأخرها، تقدم و تأخر زمانی نیست بلکه نوعی تقدم و تأخر علی و معلولی می‌باشد، اما نه به این معنا که در خارج دو چیز است که یکی هستی بخش به دیگری می‌باشد، بلکه بدین معنا که عقل در تحلیلهای خود یک حیثیت شیء را مناط حیثیت دیگر همان شیء می‌داند. نمونه بارز مطلب یاد شده، در استدلالی که اکنون در صدد بیان آن هستیم آمده است.

تقریر دلیل حکما: حاصل دلیل ایشان آن است که اگر «حدوث» به نحوی از انحاء ملاک و مناط احتیاج ماهیت به علت بوده باشد، «تقدم شیء بر خود» لازم می‌آید، (مقدمه اول). و تقدم شیء بر خود بالبداهه محال است، (مقدمه دوم). بنابراین، حدوث به هیچ نحو نمی‌تواند مدخلیتی در احتیاج ماهیت به علت داشته باشد.

پایه و اساس این استدلال همان مقدمه نخست است و توضیحش آن است که حدوث» عنوانی است که از وجود شیء به لحاظ مسبوق بودن آن به عدم انتزاع می‌شود. یعنی وقتی دیدیم ماهیتی در یک زمانی نبود و سپس به وجود آمد، می‌گوئیم آن ماهیت، حادث است. و بنابراین، رتبه حدوث پس از وجود ماهیت می‌باشد. و به عبارتی: تا چیزی موجود نشود، متصف به حدوث نمی‌شود. پس حادث بودن ماهیت متوقف است بر موجود بودن آن».

از طرف دیگر تا علت، ماهیت را ایجاد نکند، ماهیت موجود نمی‌شود، زیرا جود ماهیت، معلول غیر است. از این رو «موجود بودن ماهیت متوقف است بر

این که علت آن را ایجاد کند».

و به مقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تا وجود برای ماهیت ضرورت و وجوب پیدا نکند، علت نمی تواند آن را ایجاد کند. لذا به حکم عقل، ابتدا وجود برای ماهیت واجب می شود و آنگاه علت آن را ایجاد می کند. پس «ایجاد علت ماهیت را متوقف است بر وجوب ماهیت».

و چون ماهیت ذاتاً وجوب و ضرورت ندارد، و این وجوب را از علت دریافت می کند، مادامی که علت به آن وجوب ندهد، واجب نمی گردد. بنابراین، «وجوب ماهیت متوقف است بر ایجاب علت».

از سوی دیگر، علت در صورتی می تواند وجوب و ضرورت به ماهیت بدهد و وجود آن را واجب گرداند، که ماهیت نیاز و حاجت به آن داشته باشد و گرنه زمینه ای برای ایجاب آن وجود نخواهد داشت، و لذا به حکم عقل «ایجاب علت متوقف است بر نیاز ماهیت».

و در نهایت می گوئیم، ماهیت در صورتی نیاز به علت دارد که ممکن باشد. زیرا اگر ممکن نباشد، یا واجب بالذات خواهد بود و یا ممتنع بالذات. و در هر دو صورت بی نیاز از علت خواهد بود، چرا که ضرورت ملاک استغنائی از علت است. بنابراین، «نیاز ماهیت متوقف بر امکان آن می باشد». از تحلیل فوق بدست می آید که:

متوقف است بر

حدوث ماهیت ← وجود ماهیت ← ایجاد علت ← وجوب ماهیت
← ایجاب علت ← حاجت ماهیت ← امکان ماهیت.

بنابراین، امکان مسلماً در نیازمند بودن ماهیت به علت مدخلیت دارد، و اگر امکان نبود، ماهیت نیازی به علت نداشت. این مقدار از بحث روشن است و جایی برای مناقشه در آن نیست. حال می گوئیم اگر آنگونه که متکلمان می گویند، علاوه بر امکان، حدوث نیز در نیازمندی ماهیت به علت نقش داشته باشد، ماهیت باید پیش از آن که حادث شود، حادث باشد. زیرا از طرفی، بنابر فرض، نیاز ماهیت به

علت، متوقف است بر حدوث ماهیت، و در نتیجه حدوث، مقدم بر نیاز ماهیت می‌باشد. و از طرف دیگر، چنان که از تحلیل فوق بدست آمد، نیازمندی ماهیت چهار مرتبه مقدم بر حدوث ماهیت می‌باشد. و در نتیجه حدوث پنج مرتبه بر خودش تقدم می‌یابد.

نیازمندی ممکن به علت در بقا

آیا ممکن پس از آن که توسط علت حادث شد و پدید آمد، برای آن که وجودش باقی بماند و استمرار یابد، باز هم نیازمند علت است؟ یا آن که فقط در حدوث محتاج به علت می‌باشد؟ پاسخ متکلمان و حکما به این پرسش متفاوت است. چنان که گذشت، متکلمان ملاک و مناط احتیاج معلول به علت را همان حدوث آن می‌دانند. نتیجه منطقی این اندیشه آن است که معلول در بقای خود، نیازی به علت ندارد، چرا که احتیاج معلول به علت برای آن بود که علت، آن را که نبود به وجود بیاورد، و قهراً پس از آن که حادث شد و به وجود آمد دیگر نیازی برطرف می‌شود و احتیاجی به علت ندارد.

به عقیده این گروه، اگر علت پس از ایجاد معلول نیست و نابود شود، معلول همچنان به وجود خود ادامه می‌دهد مگر آن که علت یا علل فانی کننده‌ای تحقق یابند و آن معلول را نابود کنند. تلقی ایشان از رابطه علیت و معلولیت آن است که معلول، ذاتی مستقل از علت دارد که علت با آن رابطه برقرار می‌کند و به آن وجود می‌دهد، و معلول با برقرار شدن این رابطه وجودش را از علت دریافت کرده و موجود می‌گردد، و پس از آن که موجود شد، دیگر آن رابطه و اضافه‌ای که علت با آن داشت از بین می‌رود، یعنی کار علت در رابطه با معلول پایان می‌یابد و لذا معلول، دیگر نیازی به آن علت ندارد و حتی با از بین رفتن آن نیز به وجود خویش ادامه می‌دهد. اما حکیمان با توجه به مبنایی که در مسأله پیشین اختیار نمودند، معتقدند

معلول نه تنها در حدوث و پیدایش نیاز به علت دارد، بلکه در بقاء و ادامه هستی اش نیز محتاج به علت می باشد، و اگر لحظه ای رابطه میان علت و معلول قطع شود و معلول از علت خویش فیض هستی را دریافت نکند، نیست و نابود خواهد شد. حکما برای اثبات این مدعا دو دلیل اقامه کرده اند.

ادله حکما بر نیاز ممکن به علت در بقا

دلیل اول: این دلیل مبتنی بر مقدماتی است که همگی در بحثهای پیشین به اثبات رسیده اند، این مقدمات عبارتند از:

۱- مناط نیاز شیء به علت، امکان آن است. پدیده از آن جهت در هستی خویش محتاج به علت هستی بخش است که ذاتش خالی از وجود و عدم است و نسبتش به این دو یکسان می باشد.

۲- امکان، وصفی است ملازم با ماهیت و هرگز از آن منفک نمی شود.

۳- ماهیت شیء همان ذات شیء است و همیشه و در هر حال همراه آن می باشد، و بر فرض هم ماهیتی تبدیل به ماهیتی دیگر گردد، خدشه ای به اصل مطلب وارد نمی شود، زیرا در هر حال شیء دارای ماهیت خواهد بود، چرا که تنها واجب الوجود بالذات است که ماهیت به معنای «چیستی» ندارد.

نتیجه این که، مناط و ملاک نیاز به علت (یعنی امکان) همیشه همراه و ملازم با پدیده می باشد، هم در حال پیدایش و هم در حال بقاء. و بنابراین، پدیده نه تنها در حال پیدایش بلکه در حال بقاء نیز نیازمند به علت است و وجودش را از علت دریافت می کند و اگر آنی، ارتباطش با علت قطع شود و نیازش توسط علت برطرف نگردد، نیست و نابود می گردد.

دلیل دوم: وقتی علت، معلول را به وجود می آورد و آن را ایجاد می کند، چنین نیست که واقعیت و هستی معلول چیزی باشد، و رابطه اش با علت (که همان ایجاد

است) چیز دیگری باشد، تا این توهم پیش آید که با برطرف شدن رابطه میان علت و معلول، خدشه‌ای بر وجود و هستی معلول وارد نمی‌گردد، و در نتیجه معلول تنها در آغاز پیدایش نیاز به ارتباط با علت دارد ولی پس از آن که به وجود آمد دیگر نیازی به علت و ارتباط با آن ندارد. بلکه واقعیت و هستی معلول همان رابطه‌اش با علت می‌باشد. و به عبارت دیگر: ایجاد علت و وجود معلول، دو مفهومند که از یک واقعیت، به دو اعتبار، انتزاع شده‌اند. یک واقعیت است که به لحاظ اضافه‌اش به علت، ایجاد نامیده می‌شود و به لحاظ تعلقش به معلول، وجود خوانده می‌شود. بنابراین، هستی معلول چیزی جز نسبت و ربط به علت نیست؛ و در نتیجه تعلق و وابستگی به علت، در ذات و هویت آن نهفته است. پس اگر ارتباط معلول با علت لحظه‌ای قطع شود و از بین برود، واقعیت و هستی معلول از بین می‌رود، چرا که واقعیت معلول چیزی جز همان ارتباط با علت نیست.

حاصل این که، همانگونه که معلول در حدوث خود محتاج به علت است، در بقاء نیز نیازمند به آن می‌باشد.

پاسخ به استدلال متکلمان

متکلمان که معلول را در بقاء بی‌نیاز از علت می‌دانند مثالهای عامیانه‌ای ذکر کرده‌اند و آنها را شاهد بر مدعای خویش دانسته‌اند. گفته‌اند: ساختمان را بنا می‌سازد و بنابراین، ساختمان معلول و فعلی بنا است، و در عین حال می‌بینیم که ساختمان تنها در حدوث و پیدایش نیاز به بنا دارد و پس از آن که به وجود آمد دیگری هیچ نیازی به آن ندارد، به گونه‌ای که اگر سازنده ساختمان بمیرد و از بین برود، همچنان ساختمان پابرجا می‌ماند. کلیه مصنوعات بشر از همین قبیل است: ساعت، اتومبیل، هواپیما و... همگی در حدوث نیاز به سازنده و صانع دارند، اما وقتی سازنده آنها را ساخت، مستقل از سازنده خود به وجود خویش ادامه می‌دهند.

منشأ اشتباه متکلمان آن است که علتِ موجوده را با علتِ مُعَدّه خلط کرده‌اند. توضیح این که واژه علت دارای اصطلاحات گوناگونی است که برخی اعم از دیگری می‌باشد. گاهی علت به معنای «ما يتوقف عليه الشيء» به کار می‌رود که معنای وسیعی دارد و حتی شامل معدات نیز می‌گردد. اما علتی که مورد بحث ماست و می‌گوئیم معلول هم در حدوث و هم در بقاء نیاز به آن دارد، و بدون آن لحظه‌ای نمی‌تواند موجود باشد، «علت به وجود آورنده» است، که به آن «علت فاعلی» گفته می‌شود، یعنی علتی که هستی و واقعیت معلول از او می‌باشد.^۱ اما علل معدّه که تنها زمینه‌ساز تحقق معلول هستند و شرایط افاضه وجود از ناحیه علت را فراهم می‌سازند از موضوع بحث خارج می‌باشند.

در مثال بنا و ساختمان، چنین نیست که بنا ایجادکننده ساختمان باشد و به آن وجود افاضه کند. ساختمان مجموعه‌ای از آهن و گچ و آجر و غیر آن است که هیچ کدام را بنا ایجاد نکرده است. آری بنا علت فاعلی نسبت به حرکات دست خویش است، و پرواضح است که حرکات دست بنا همچنانکه در حدوث نیازمند به بنا هستند در بقا نیز محتاج به آن می‌باشند.

پس بنا حرکاتی را به وجود می‌آورد، و این حرکات علل معدّه برای پیدایش اجتماع میان مواد اولیه ساختمان هستند، و چون علل معدّه‌اند از موضوع بحث خارج می‌باشند. از طرف دیگر اجتماع مواد اولیه ساختمان در کنار یکدیگر، علت پیدایش شکل و هیأت ساختمان است، و حالت چسبندگی‌ای که میان اجزای ساختمان وجود دارد و به طور کلی خواص فیزیکی و شیمیایی آنها باعث می‌شود مدتی این ساختمان پابرجا بماند.

۱- براهینی که حکما آورده‌اند نیز تنها علت فاعلی را دربر می‌گیرد و نفیاً و اثباتاً درباره امور دیگری که هستی شیء متوقف بر آنهاست، قضاوتی ندارد. البته لازم به تذکر است که علل داخلی که به آنها علل قوام نیز گفته می‌شود، در جایی که معلول مرکب از ماده و صورت است، در این حکم با علت فاعلی شریک هستند اما به ملاک و معیار دیگری، غیر از آنچه در مورد علت فاعلی بیان شد.

چکیده مطالب

۱- قانون علیت، که بیانگر نیازمندی ممکن به علت است، از بدیهیات اولیه به شمار می‌رود و تصور موضوع و محمولش به تنهایی برای پذیرش آن کافی می‌باشد، پس اگر کسی ماهیت را که امری ممکن است و نسبتش با وجود و عدم یکسان می‌باشد، تصور کند و همچنین این را تصور کند که بیرون آمدن ماهیت از مرحله تساوی، به سوی یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است که ایفاگر این نقش باشد، بی‌درنگ آن را تصدیق کرده و می‌پذیرد.

۲- در این که مناط نیاز ماهیت به علت چیست؟ میان متکلمان و حکیمان اختلاف نظر وجود دارد. به عقیده متکلمان ملاک نیاز ماهیت به علت، حدوث آن است، اما به نظر حکما، مناط نیاز به علت، امکان است.

۳- دلیل حکما بر این که مناط نیاز به علت، امکان است نه حدوث از دو مقدمه تشکیل می‌شود: الف - اگر حدوث به نحوی از انحاء ملاک احتیاج ماهیت به علت باشد، تقدم شیء بر خود لازم می‌آید. زیرا حدوث ماهیت متوقف بر وجود آن است. و وجود ماهیت بر ایجاد علت، و ایجاد علت بر وجوب ماهیت، و وجوب ماهیت بر ایجاد علت، و ایجاد علت بر حاجت ماهیت توقف دارد. ب - تقدم شیء بر خود محال است.

۴- عقل می‌تواند یک موجود را تحلیل کند و مفاهیم گوناگونی از آن انتزاع نماید. علاوه بر آن، عقل گاهی میان این مفاهیم نوعی ترتب و تقدم و تأخر قائل می‌شود، و صدق یکی را منوط و متوقف بر صدق دیگری می‌داند.

۵- ممکن همانگونه که در پیدایش خود نیازمند به علت است در بقای خود نیز محتاج به علت می‌باشد. این مدعا را با دو دلیل می‌توان اثبات کرد:

دلیل نخست: منشأ نیازمندی یک شیء به علت، امکان آن است که قابل انفکاک از ذات و ماهیت شیء نیست، و این ذات نه تنها هنگام حدوث بلکه در حال بقاء نیز همراه آن شیء است. بنابراین، ممکن هم در حدوث و هم در بقاء، محتاج به علت بوده و در هر دو حال از علت خویش فیض وجود را دریافت می‌کند.

دلیل دوم: وجود معلول وجودی است رابط که ذاتش متعلق و وابسته به علت بوده و هیچ نحوه استقلالی از آن ندارد و لذا حالتش در حدوث و بقاء از جهت نیازمندی به علت یکسان بوده و این نیازمندی همیشه همراهش خواهد بود.

۶- متکلمان در مقام استدلال بر این که ممکن در حال بقاء بی‌نیاز از علت می‌باشد به مثالهای عامیانه‌ای تمسک جسته‌اند، مانند مثال: ساختمان و سازنده آن، با توجه به این که ساختمان

برای پیدایش نیاز به سازنده دارد ولی پس از آن که ساخته شد، در استمرار وجودش بی‌نیاز از آن می‌باشد.

۷- حکما در ردّ این سخن گفته‌اند: سازنده ساختمان، علت به وجود آورنده آن نیست، بلکه حرکات دست او علل اعدادی و زمینه‌سازی هستند برای پیدایش اجتماع بین اجزاء ساختمان. و این اجتماع اجزاء، علت پیدایش شکل پناه می‌باشد. و در مرحله بعد، خشکی و پیوستگی بین این اجزاء، علت می‌شود برای آن که ساختمان تا زمان قابل توجهی باقی بماند.



پرسش

- ۱- مفاد قانون علیت چیست؟
- ۲- چرا قانون علیت از بدیهیات اولیه به شمار می‌رود؟
- ۳- در نظر حکما ملاک نیاز به علت چیست؟ دلیل ایشان را شرح دهید.
- ۴- آیا می‌توان ملاک نیاز به علت را حدوث به شمار آورد و در عین حال ممکن را در بقا نیازمند به علت دانست؟ توضیح دهید.
- ۵- چرا ممکن در بقا نیازمند به علت است؟
- ۶- دلیل متکلمان بر بی‌نیازی ممکن از علت در بقاء را بیان و نقد کنید.

مقولات دهگانه

مقوله

واژه «مقول» در لغت به معنای «گفته شده» است؛ و در منطق به معنای «محمول» به کار می‌رود. مثلاً آنجا که در تعریف ماهیت گفته می‌شود: «الماهية ما يقال في جواب ما هو» مقصود از «ما يقال» همان «ما يحمل» است. و یا آنجا که در تعریف جنس گفته می‌شود: «الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق في جواب ما هو» مقصود از «مقول» همان «محمول» است.

اما «مقوله» در اصطلاح منطق و فلسفه معنای خاصی نیز دارد. در این معنای خاص «مقوله» عبارت است از: «جنس عالی که بالاتر از آن جنس دیگری نیست». و چنین جنسی را از آن رو مقوله نامیده‌اند که به حمل ذاتی بر مصادیق خود حمل می‌شود (= محمول ذاتی موضوع خود است)، ولی خودش به گونه‌ای است که هیچ مفهومی محمول ذاتی آن نمی‌باشد.

بحث «مقولات» را نخستین بار ارسطو در کتاب «قاطیغوریاس» (= مقولات) و نیز در کتاب «طوبیقا» (= جدل) مطرح ساخت، و در آنجا شمار آنها را به ده رساند. و پس از آن در دیگر کتب منطق مطرح گشت، و سپس از منطق به فلسفه راه یافت، و در میان حکمای مشاء شایع شد.

مقولات دهگانه

مقولات دهگانه در واقع بیانگر یک تقسیم‌بندی عام و فراگیر نسبت به همه موجودات ماهیت‌دار می‌باشد؛ البته موجودات ماهیت‌داری که دارای جنس و فصل می‌باشند؛ خواه در خارج نیز مرکب باشند یا بسیط باشند. بنابراین، هر موجود ممکن که دارای ماهیتی مرکب از جنس و فصل است، در یکی از این مقولات مندرج می‌گردد، و جایگاه ویژه‌ای را در این دستگاه عظیم ارسطویی به خود اختصاص می‌دهد.

از آنچه گفتیم اموری چند به شرح ذیل دانسته می‌شود:

۱- مقولات مرکب از جنس و فصل نیستند، بلکه بسیط می‌باشند؛ چرا که اگر مرکب باشند باید جنس دیگری فوق آنها وجود داشته باشد؛ در حالی که بنابر فرض، جنسی بالاتر از مقولات و فوق آنها نیست. بنابراین، اموری که به عنوان تعریف هر یک از این مقولات آورده می‌شود، هیچ کدام تعریف حدّی آنها نیست؛ بلکه از نوع تعریف شیء به کمک لوازم آن (= رسم) است.

۲- مقولات کاملاً مباین با یکدیگرند و تمایزشان به تمام ذات بسیطشان است. زیرا اگر تمایزشان به جزء ذاتشان باشد، باید در جزء دیگر ذات با هم مشترک باشند؛ یعنی می‌بایست میان آنها «مشترک ذاتی»، که همان جنس است، وجود داشته باشد. و در این صورت، جنسی بالاتر از آنها وجود خواهد داشت؛ در حالی که طبق فرض، جنسی بالاتر از آنها نیست.

۳- یک ماهیت تنها در یک مقوله مندرج تواند شد. یعنی شیء واحد نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم کم، و نیز نمی‌تواند هم کم باشد و هم کیف و هکذا. زیرا اندراج یک ماهیت در مقوله‌ای بدین معناست که در آن ماهیت سلسله‌ای از اجناس اخذ شده است که به آن مقوله منتهی می‌گردد. حال اگر یک ماهیت در دو مقوله یا بیشتر مندرج باشد، لازمه‌اش آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت

است، چند ماهیت باشد، و این محال است.^۱

۴- نتیجه‌ای که از نکته پیشین به دست می‌آید، آن است که هر معنایی که در بیش از یک مقوله یافت می‌شود، اساساً یک معنا و مفهوم ماهوی نیست، و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد؛ چرا که اگر در مقوله‌ای که بر آن صدق می‌کند، مندرج باشد، دارای دو یا چند جنس متباین خواهد بود، و این محال است. مثلاً حرکت هم در مقوله‌ای است، هم در مقوله‌ی کیف و هم در مقوله‌ی جوهر. یعنی هم حرکت مکانی داریم، هم حرکت کیفی داریم و هم حرکت جوهری. و این نشان می‌دهد که حرکت یک مفهوم ماهوی نیست، و تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد.

۵- مفهومی که هم بر واجب صدق می‌کند و هم بر ممکن، مانند مفهوم شیء، یک مفهوم ماهوی نیست، و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌شود؛ زیرا واجب تعالی ماهیت ندارد، و در نتیجه آنچه بر او حمل می‌شود، از سنخ ماهیت نیست.

۶- ماهیت بسیط، مانند فصول جوهری و نوع مفرد^۲ از تقسیم‌بندی مقولات بیرون‌اند، و تحت هیچ یک آنها اندراج نمی‌یابند.

۷- واجب و ممتنع، هر دو، از قلمرو مقولات بیرون‌اند، و تحت هیچ کدام واقع نمی‌شوند؛ زیرا واجب و ممتنع هیچ کدام ماهیت ندارند. البته به دو ملاک کاملاً مغایر. در حالی که مقولات ماهیات جنسی‌اند.

۸- به طور کلی مفاهیمی که از معقولات ثانیه به شمار می‌روند، مانند: امکان، حدوث، علیت، معلولیت، وحدت و کثرت، در طبقه‌بندی مقولات، جایگاهی ندارند. زیرا این تقسیم‌بندی تنها درباره‌ی معقولات اولیه، که همان مفاهیم ماهوی است، جاری می‌باشد.

۱- و به دیگر سخن: اگر یک ماهیت در دو مقوله مندرج باشد، لازمه‌اش آن است که یک ماهیت در یک مرتبه دو جنس داشته باشد. و چنین چیزی محال است.

۲- در این که نوع مفرد - یعنی نوع بسیطی که جنس و فصلی ندارد - وجود دارد یا ندارد، میان فلاسفه اختلاف است. برخی نقطه و لحظه را نوع مفرد دانسته‌اند.

تقسیم ماهیت به جوهر و عرض

ماهیت در یک تقسیم عام و فراگیر به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱- ماهیتی که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی است که بی‌نیاز از آن می‌باشد. چنین ماهیتی «عرض» نامیده می‌شود؛ مانند سفیدی، سیاهی، شجاعت، دوری و نزدیکی: «فالعرض ماهیة اذا وُجِدَتْ فی الخارج وُجِدَتْ فی موضوعٍ مستغنی عنها فی وجوده.» هر یک از این امور به گونه‌ای هستند که اگر در خارج تحقق یابند به صورت حلول در موجود دیگری تحقق می‌یابند. مثلاً تا جسمی نباشد که سفیدی بر آن عارض گردد، هرگز سفیدی وجود نخواهد یافت. سفیدی همیشه به صورت یک وصف و نعت برای موجود دیگری تحقق می‌یابد، و هرگز امکان ندارد ماهیت سفیدی مستقل و لنفسه تحقق یابد. یعنی موجودی داشته باشیم که فقط سفیدی باشد، نه سفیدی یک شیء. البته این موضوع و محل باید خودش بی‌نیاز از آن حال باشد. یعنی باید احتیاج و نیاز یک طرفه باشد، نه دو طرفه؛ وگرنه در قسم دوم داخل می‌شود. در مثال یاد شده، سفیدی در وجود خود نیازمند جسم است تا در آن حلول کند؛ اما جسم در وجود خود نیازمند سفیدی نیست. همچنین شجاعت در وجود خود نیازمند نفس است تا بر آن عارض شود، اما نفس در هستی خود نیازی به شجاعت ندارد. از اینجا دانسته می‌شود که وجود عرض همیشه وجود لغیره است.

۲- ماهیتی که اگر در خارج موجود شود وجودش در موضوعی که بی‌نیاز از آن است، نمی‌باشد. چنین ماهیتی «جوهر» خوانده می‌شود: «فالجوهر ماهیة اذا وُجِدَتْ فی الخارج وُجِدَتْ لا فی موضوعٍ مستغنی عنها فی وجوده.» و این، خود، دو حالت دارد: یکی آن که ماهیت اساساً حال در چیز دیگری نباشد، و به اصطلاح وجودش لنفسه و برای خود باشد، نه لغیره. مانند جوهرهای مجرد تام، و نیز مانند ماهیت سنگ و چوب و انسان که موجود لنفسه هستند، و وجود ناعتی و لغیره ندارند.

و دوم آن که: ماهیت به گونه‌ای باشد که در یک محل حلول می‌کند، اما محلی که خود نیازمند به آن حال می‌باشد. یعنی نیاز و احتیاج دو طرفه است؛ هم حال نیازمند به محل است، و هم محل نیازمند به حال می‌باشد. مثلاً صورت جسمی، حال در ماده و منطبع در آن است و وجودش، وجود لغیره می‌باشد. بنابراین، ماده محل صورت جسمی است، اما محلی است که خودش نیازمند به صورت جسمی می‌باشد، و بدون آن هرگز تحقق نخواهد یافت. زیرا ماده قوه محض است، و قوه محض بدون فعلیتی که به آن قوام دهد، هرگز موجود نمی‌شود.

حاصل آن که جوهر بر دو قسم است: ۱- جوهری که وجودش لنفسه است، و اساساً در چیز دیگری حلول نمی‌کند. ۲- جوهری که وجودش لغیره است، و صورتهای منطبع در ماده همه از این قبیل‌اند.

تقسیم ماهیت به جوهر و عرض یک تقسیم حاصر است؛ یعنی عقلاً قسم سومی برای آن تصور نمی‌شود؛ زیرا این تقسیم از دوران میان نفی و اثبات به دست آمده است، به این صورت که: «ماهیت هرگاه در خارج موجود شود، یا وجودش در موضوع مستغنی از آن است و یا وجودش در موضوع مستغنی از آن نیست.»

وجود خارجی جوهر و عرض

اگرچه وجود خارجی همه انواع جوهر، و نیز همه اقسام عرض بدیهی نیست، بلکه اثبات برخی از آنها نیازمند دلیل و برهان می‌باشد، مانند وجود جوهر مجرد تام (= عقل)، اما این مقدار مسلم است که فی الجمله و به نحو قضیه جزئی در خارج جوهر و عرض تحقق دارد.

اما وجود اعراض بدیهی است، زیرا پاره‌ای از آنها را ما با علم حضوری در خود می‌یابیم. مثلاً وجود اراده، محبت، شوق، خشم، تشنگی، گرسنگی و مانند آن، با علم حضوری درک می‌شود؛ و نیز ما حضوراً می‌یابیم که این امور در وجود و هستی

خود وابسته و نیازمند به نفس هستند، اما وجود نفس وابسته به وجود آنها نیست. اگر «من» نباشم، اراده من، محبت من و... نیز امکان تحقق نخواهد داشت؛ اما من، بدون اراده و محبت نیز وجود دارم. حاصل آن که اینها اموری هستند که: «إذا وجدت فی الخارج، وجدت فی موضوع یستغنی عنه فی وجوده».

و وقتی وجود عرض را پذیرفتیم، لاجرم وجود جوهر را نیز تصدیق خواهیم نمود. زیرا وجود عرض مستلزم وجود موضوعی است که عرض در آن حلول کند؛ و آن موضوع اگر خودش نیز عرض باشد، نیازمند موضوع دیگری خواهد بود، و اگر نهایتاً به موضوعی نرسیم که خودش حال در موضوع دیگری نباشد، دور و یا تسلسل لازم می آید، و هر دو باطل است.

از اینجا دانسته می شود آنان که وجود «جوهر جسمانی» را به عنوان موضوع و محلی برای اعراض محسوس انکار نموده اند، در واقع آن اعراض را جوهر دانسته اند. یعنی یک جوهر را انکار کرده اند، ولی با این انکار، چندین جوهر را به اثبات رسانده اند: «فمن انکر وجود الجوهر لزمه جوهریة الاعراض؛ فقال بوجوده من حیث لا یشر».

توضیح این که: اگر کسی بگوید - چنان که برخی از اندیشمندان غربی گفته اند - آنچه من با حواس خود درک می کنم، چیزی جز رنگ و بو و شکل و اندازه و وزن و اموری از این قبیل نیست، و اینها همه اعراض شیء هستند. مثلاً هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می گیرد به وسیله چشم، رنگ و شکل آن را می بینیم و به وسیله بینی، بوی آن را استشمام می کنیم و با لامسه، نرمی آن را درک می کنیم و با خوردن آن، مزه اش را می چشیم، اما با هیچ حسی درک نمی کنیم که علاوه بر رنگ و بو و مزه و مانند آن، چیزی دیگر به نام جوهر سیب، وجود دارد که محل این اعراض می باشد.

در پاسخ باید گفت: آنچه متعلق ادراک حسی قرار می گیرد، اگر عرض باشد ناچار

نیازمند به موضوع جوهری می‌باشد؛ و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن، جوهر خواهد بود. بنابراین، عقل چاره‌ای از پذیرفتن جوهر جسمانی ندارد.

مقوله نبودن عرض

یک تفاوت اساسی میان جوهر و عرض وجود دارد، و آن این که جوهر یک مفهوم ماهوی است، و از معقولات اولی به شمار می‌رود، و جنس ماهیاتی است که بر آنها اطلاق می‌شود؛ بنابراین، جوهر خودش یکی از «مقولات» را تشکیل می‌دهد؛ یعنی جنس عالی است که بالاتر از آن جنس دیگری نیست. اما عرض، چنین نیست. عرض در واقع یک معقول ثانی فلسفی است، نه یک معقول اولی، و اساساً یک مفهوم ماهوی به شمار نمی‌رود. عرض یعنی «موجود لا فی موضوع»، و این مفهومی است که از نحوه وجود اعراض انتزاع می‌شود، و بیانگر ذات و ذاتیات آنها، یعنی ماهیت و چیستی آنها نیست؛ بلکه بیانگر آن است که وجود شیء یک وجود وابسته به موضوع و لغیره است. بنابراین، عرض محمول ذاتی مصادیق خود نیست، بلکه محمول عرضی آنها می‌باشد.

عرض را به نه قسم تقسیم کرده‌اند: کم (= چندی)، کیف (= چگونگی)، وضع (= نهاد)، این (= کجایی)، متی (= چه گاهی)، جدّه (= داشت)، اضافه، ان یفعل (= کنش)، ان ینفعل (= کنیدن یا اثرپذیری). آنچه مقوله محسوب می‌شود، و جنس عالی به شمار می‌رود، همین اقسام نه گانه است:

الْعَرَضُ مَا كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ	الْكَوْنُ فِي مَوْضُوعِهِ لَا تَثْبِيهِ
كَمٌّ وَ كَيْفٌ وَضَعٌ أَيْنٌ لَهُ مَتَى	فَعْلٌ مُضَافٌ وَ انْفِعَالٌ ثَبَتًا

چکیده مطالب

- ۱- واژه «مقول» در لغت به معنای «گفته شده» و در منطق به معنای «محمول» به کار می‌رود، اما در فلسفه به معنای جنس عالی است که بالاتر از آن جنس دیگری نیست.
- ۲- هر موجود ممکن که دارای ماهیتی مرکب از جنس و فصل است، در یکی از مقولات دهگانه مندرج می‌گردد. مقولات ماهیات بسیط‌اند و فاقد جنس و فصل می‌باشند. و از این رو کاملاً مباین با یکدیگرند و تمایزشان به تمام ذات بسیطشان است. یک ماهیت تنها در یک مقوله مندرج تواند شد. و از اینجا دانسته می‌شود معنایی که در بیش از یک مقوله یافت می‌شود، یک معنا و مفهوم ماهوی نیست و در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌باشد. همچنین مفاهیمی که هم بر واجب صدق می‌کنند و هم بر ممکن، جزء مفاهیم ماهوی به شمار نمی‌روند.
- ۳- ماهیت در اولین دسته‌بندی به جوهر و عرض تقسیم می‌شود؛ زیرا وجود خارجی ماهیت یا در موضوعی است که بی‌نیاز از آن ماهیت می‌باشد (عرض) و یا وجودش در چنین موضوعی نیست، (جوهر).
- ۴- وجود جوهر و عرض فی‌الجمله ضروری و بدیهی است؛ زیرا اگر کسی، به فرض، وجود جوهر را انکار کند، به ناچار باید اعراض را جوهر به شمار آورد. و بنابراین، ناآگاهانه وجود جوهر را پذیرفته است.
- ۵- عرض جزء مقولات نیست و از مفاهیم ماهوی به شمار نمی‌رود، بلکه یک معقول ثانی است که از نحوه وجود اعراض انتزاع می‌شود. به عقیده حکمای مشاء، عرض عنوانی است که بر نه مقوله اطلاق می‌شود: کم، کیف، این، متی، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال. دلیل انحصار عرض در مقولات یاد شده استقراء است.
- ۶- جوهر، بر خلاف عرض، یک مفهوم ماهوی است و خودش یکی از مقولات به شمار می‌رود. و بنابراین، جنس انواعی است که بر آنها صدق می‌کند و مقوم آنها می‌باشد.



پرسش

- ۱- مقوله در اصطلاح فلسفه به چه معناست؟
- ۲- بحث مقولات را نخستین بار چه کسی و در چه کتابی مطرح کرد؟
- ۳- آیا می‌توان برای مقولات تعریف حدی بیان کرد؟ چرا؟
- ۴- تمایز مقولات از یکدیگر چگونه است؟
- ۵- آیا یک ماهیت می‌تواند در چند مقوله مندرج باشد؟ چرا؟

- ۶- سه دسته از مفاهیمی را که در مقولات مندرج نمی‌شوند، ذکر کنید.
- ۷- جوهر و عرض را تعریف کنید و توضیح دهید چرا ماهیت از این دو قسم بیرون نیست؟
- ۸- با توجه به آن که جوهر با حواس درک نمی‌شود، چه دلیلی بر وجود خارجی آن می‌توان ارائه داد؟
- ۹- آیا عرض جزء مقولات به شمار می‌رود؟ چرا؟
- ۱۰- مقولات دهگانه را بیان کنید.

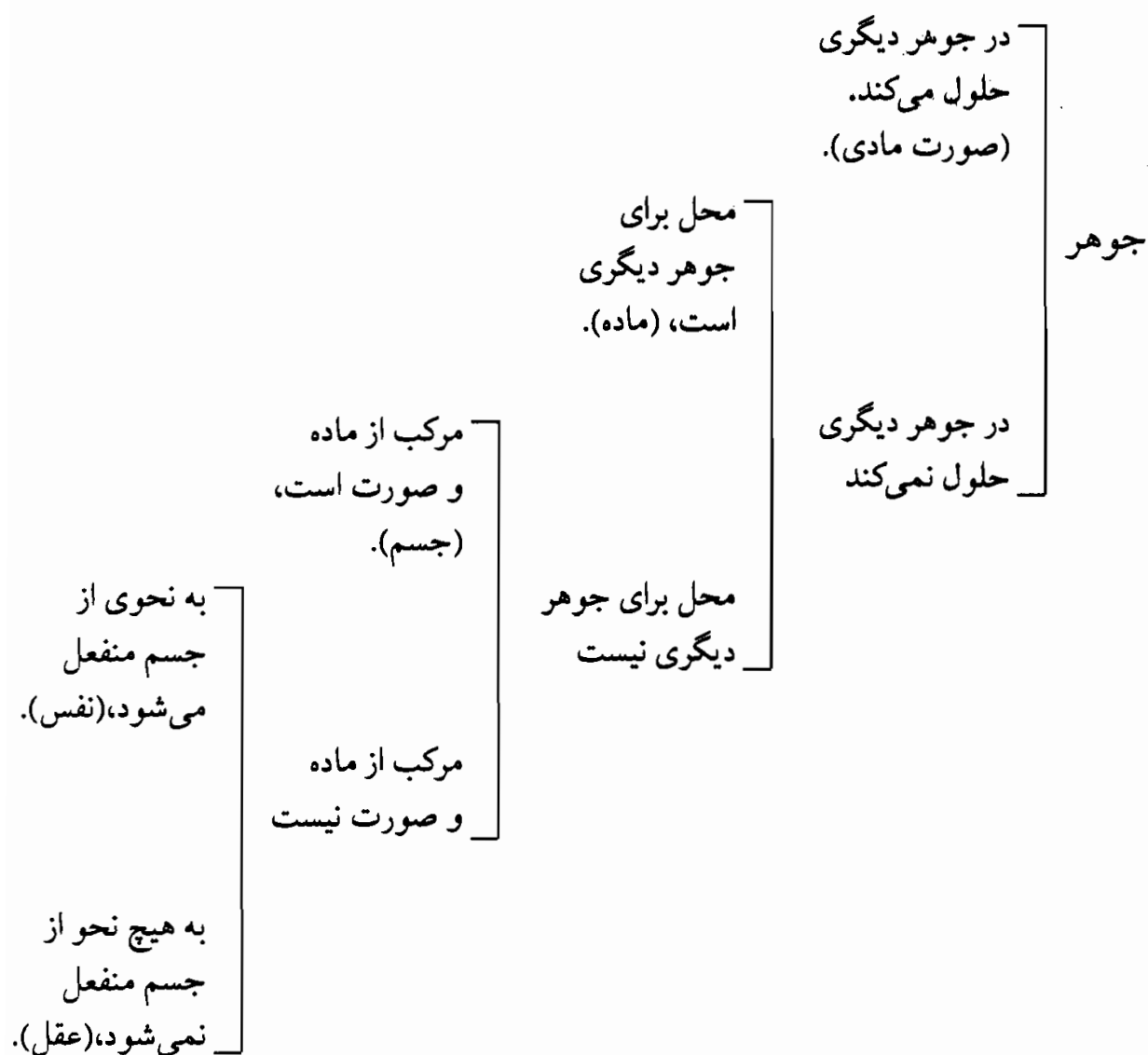
جوهر و اقسام آن (۱)

اقسام جوهر

حکما جوهر را بر پنج نوع دانسته‌اند: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. البته هیچ دلیلی بر منحصر بودن جوهر در انواع پنجگانه یاد شده، وجود ندارد و ممکن است نوع دیگری از جوهر نیز وجود داشته باشد؛ اما جواهری که برهان بر وجودشان اقامه شده، همین پنج قسم است. حکمای مشاء در بیان تقسیم جوهر به این پنج قسم گفته‌اند:

جوهر یا حال در یک محل است و یا حال در محل نیست. جوهری که در محل حلول می‌کند، صورت مادی است. و جوهری که در محل حلول نمی‌کند یا خودش محل برای جوهری که قائم به آن باشد، هست و یا نیست. قسم اول همان هیولا یا ماده است، و قسم دوم دو حالت دارد: یا مرکب از ماده و صورت است، و یا مرکب از ماده و صورت نیست. در صورت اول، آن جوهر جسم است؛ و در صورت دوم دو حالت دارد: یا آن جوهر به نحوی دارای علاقه انفعالی به جسم هست - یعنی به گونه‌ای است که تغییر و تحولات و حالات گوناگون جسم به شکلی در آن تأثیر می‌گذارد، مانند روح انسان که از بدن متأثر می‌گردد - و یا به هیچ نحو از جسم

منفعل نمی‌گردد. قسم نخست، نفس است و قسم دوم، عقل می‌باشد. بنابراین، اقسام نخستین جوهر عبارتند از: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم.



تعریف هر یک از اقسام جوهر

عقل : جوهر عقلانی یا عقل، جوهری است که هم ذاتاً مجرد از ماده است و هم فعلاً: «هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً و فعلاً». یعنی نه تنها در مقام ذات وابسته به ماده نیست، و در ماده حلول نمی‌کند، بلکه در مقام فعل نیز نیازمند به ماده نمی‌باشد. عقل جوهری است که نه حال در محل دیگری است، و نه خود محل

برای جوهر دیگری است، و نه مرکب از حال و محل می‌باشد، یعنی ذاتاً هیچ وابستگی به ماده ندارد؛ و از سوی دیگر، به هیچ نحو از جسم منفعل نمی‌شود و بدون واسطه در جسم تصرف نمی‌کند. جوهر عقلانی، ابعاد مکانی و زمانی ندارد، با حواس پنجگانه قابل ادراک نیست، و هیچ تعلقی به موجود مادی و جسمانی ندارد.^۱

نفس: نفس جوهری است که ذاتاً از ماده مجرد است، اما در مقام فعل متعلق به آن می‌باشد: «هی الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً». ماده‌ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است بدن نامیده می‌شود. نفس بدون بدن کار انجام نمی‌دهد. رابطه میان نفس و بدن به گونه‌ای است که نفس بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر آن را بر عهده دارد، و در عین حال از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذتها است که به واسطه تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد، بر نفس عارض می‌گردد. نفس بدون بدن حادث نمی‌شود، اگرچه ممکن است پس از پیدایش و حدوث، تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن هم باقی بماند.

ماده: ماده جوهری است که حامل قوه می‌باشد: «هی الجوهر الحامل للقوة». ماده در واقع جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام، اعم از اجسام فلکی و عنصری، موجود است. حیثیت ماده تنها حیثیت پذیرش و قبول است. خودش چیزی نیست جز آن که پذیرنده اشیا ی دیگر می‌باشد، و چون وجودی اینگونه دارد، به تنهایی تحقق‌پذیر نیست، بلکه نیازمند صورتی است که در آن حلول کند و با آن متحد گردد، و به آن قوام دهد.

صورت: صورت جوهری است که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده می‌کند، و منشأ آثار ویژه هر نوع مادی است. در رأس همه صور، صورت جسمی است که در

۱- شایان ذکر است که اطلاق «عقل» بر چنین موجودی، ربطی با عقل به معنای قوه ادراک کلیات ندارد، و استعمال واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است.

همهٔ جواهر جسمانی حضور دارد، و هرگز از ماده و هیولا منفک نمی‌شود. صورت جسمی عبارت است از: جوهری که فعلیت ماده در امتدادهای سه‌گانه را افاده می‌کند: «هی الجوهر المفید لفعلية المادّة من حیث الامتدادات الثلاث.» صورتهای دیگر متناوباً همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می‌یابند، مانند: صور عنصری، صور معدنی، صور نباتی و صور حیوانی.

جسم: جسم جوهری است که در سه جهت (= طول، عرض و عمق) امتداد دارد: «هو الجوهر الممتد فی جهاته الثلاث.» یعنی به گونه‌ای است که می‌توان سه خط عمود بر هم در آن فرض کرد. جوهر جسمانی دارای ابعاد مکانی و زمانی است، و اگرچه ما نفس جوهر جسمانی را، مانند دیگر جواهر، با حواس پنجگانه خود نمی‌توانیم احساس کنیم، و وجودش را با عقل اثبات می‌کنیم؛ اما نموده‌ها و آثار آن را به صورت اعراضی از قبیل رنگها و شکلهای احساس می‌کنیم. مشائین جسم را محصول ترکیب حقیقی صورت جسمی و ماده می‌دانند.

جسم

گفتیم جسم عبارت است از جوهری که در جهات سه‌گانه طول، عرض و عمق، امتداد و کشش دارد. از طرفی، می‌دانیم هر کجا امتداد و کشش باشد قابلیت انقسام نیز هست؛ زیرا شیء ممتد دارای لا اقل دو طرف مغایر با هم است. پس اگر میان آن دو طرف، نقطه‌ای در نظر گرفته شود، آن شیء به دو بخش تقسیم خواهد شد. و چون جسم در سه جهت امتداد و کشش دارد، در هر سه جهت قابل انقسام می‌باشد. یعنی هم از جهت طول و هم از جهت عرض و هم از جهت عمق می‌توان اجزایی برای آن در نظر گرفت. و از این رو، قابلیت انقسام فرع بر ممتد بودن جسم می‌باشد.

اگرچه حواس ما به جوهر دسترسی ندارد، و تنها احوال و اوصاف عرضی

اجسام را درک می‌کند، اما تجربه‌های گوناگون به ضمیمه حکم عقل به طور قاطع ما را به این حقیقت رهنمون می‌شوند که فضای میان سطوح اجسام فی‌الجمله پر است، و جوهری که دارای امتداد در جهات سه‌گانه است، در آن وجود دارد.

بنابراین، در اصل وجود جسم تردیدی نیست. اما سخن در مورد اشیایی است که عرفاً جسم نامیده می‌شوند، مانند یک قطعه سنگ یا یک قطعه آهن، و یا یک قطعه چوب. حواس ما این اشیاء را به صورت اموری متصل، یکپارچه و ممتد ادراک می‌کند، اما آیا واقعاً این اشیاء متصل و یکپارچه‌اند، و همانگونه‌اند که در ظاهر به نظر می‌رسند؟ یا آن که مجموعه‌ای از ذرات بسیار ریزند که با فاصله در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؟

نظریه متکلمان: غالب متکلمان معتقدند اجسام مشاهد و محسوس، اگرچه ظاهراً یکپارچه و متصل به نظر می‌رسند، اما در حقیقت مرکب از ذرات بسیار ریزی هستند. این ذرات «جزء لا یتجزی»^۱ و یا «جوهر فرد»^۲ نامیده می‌شوند. به عقیده متکلمان جواهر فرد، که اجزای تشکیل دهنده اجسام محسوس می‌باشند، دارای سه ویژگی هستند:

الف - این ذرات دارای وضع هستند، یعنی موقعیت مکانی دارند، و می‌توان به آنها اشاره حسی کرد، و مثلاً گفت: یکی بالا است، دیگری پایین است؛ و یا در مقابل من قرار گرفته، یا در طرف راست من و یا در طرف چپ من می‌باشد.

ب - هیچگونه تقسیمی در این ذرات راه ندارد، نه تقسیم خارجی، نه تقسیم وهمی و نه تقسیم عقلی. یعنی نه تنها در خارج نمی‌توان آن ذرات را تجزیه و خرد

۱- جزء تقسیم ناشدنی؛ ترجمه عربی کلمه یونانی «آتوموس» است، و کلمه اتم هم از همین لفظ گرفته شده است.

۲- در کتاب «کشاف اصطلاح الفنون» آمده است: «الجوهر الفرد لا شکل له باتفاق المتکلمین، لان الشكل هیئۃ احاطها حدّ او حدود؛ والحد، ای النهایه، لا یعقل الا بالنسبه الی ذی النهایه، فیکون هناک لامحالة جزءان.» (ج ۱، ص ۲۰۵، ط کلکته، ۱۸۶۲ میلادی).

کرد، بلکه قوه واهمه نیز نمی‌تواند در ذهن برای آنها دو قسمت در نظر بگیرد، و حتی عقل نیز حکم به قابلیت انقسام آنها صادر نمی‌کند. درست مانند نقطه که به هیچ وجه تقسیم در آن راه ندارد.

ج - این ذرات محدود و متناهی می‌باشند.

به عقیده ایشان، این ذرات و یا جواهر فرد با فاصله در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. و وقتی ما یک جسم را، مثلاً یک تکه کاغذ را با قیچی دو نیم می‌کنیم لبه قیچی از فاصله‌های میان آن اجزاء عبور می‌کند، و به این صورت آن کاغذ دو نیم می‌شود.

نقد نظریه متکلمان: چیزی به نام جواهر فرد، و یا اجزاء لایتجزی وجودش ناممکن است؛ زیرا قابل انقسام نبودن هرگز با جزء سازنده جسم بودن جمع نمی‌شود؛ و این دو وصف کاملاً با یکدیگر متنافی می‌باشند.

توضیح این که: ذرات یاد شده از دو حال بیرون نیستند: یا خودشان دارای حجم و امتداد در جهات سه گانه‌اند، و یا فاقد حجم هستند. در صورت نخست، هریک از آن اجزاء لااقل به حکم عقل قابل انقسام خواهند بود. زیرا در این صورت، ذرات یاد شده، دارای امتدادند؛ و هر شیء ممتدی لااقل دارای دو طرف است که میانشان فاصله‌ای وجود دارد، و می‌توان وسط آن دو طرف، نقطه‌ای در نظر گرفت، و این نقطه آن ذره را دو نیم می‌کند.

و در صورت دوم، امکان ندارد از اجتماع آنها، جسم دارای حجم پدید آید. اگر هزاران هزار شیء بدون امتداد در کنار هم قرار بگیرند، از آنها شیء ممتد بوجود نمی‌آید؛ زیرا از لاامتداد، امتداد ساخته نمی‌شود؛ چنان که اگر هزاران نقطه کنار هم قرار گیرند، از آنها خط بوجود نمی‌آید؛ و اگر هزاران خط در کنار هم واقع شوند، از آنها سطح بوجود نمی‌آید.

نظریه حکما: غالب فلاسفه بر آنند که جسم در واقع نیز همانگونه است که حس

درک می‌کند، یعنی یک امر متصل و یکپارچه. به عقیده ایشان، اجسام پیرامون ما از ذرات بسیار ریز، و به تعبیر متکلمان از جواهر فرد، ترکیب نشده است؛ و جزء بالفعل ندارد. آری جسم را می‌توان تقسیم کرد، و این تقسیم تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، یعنی هرگز به جزئی که قابل انقسام نباشد، نخواهیم رسید.

این قول، از آن جمهور حکما است، و از زمان سقراط به بعد تا قرن نوزدهم، عموم حکما و فلاسفه چنین عقیده‌ای داشته‌اند.

نقد نظریه حکما: ادله‌ای که فلاسفه برای اثبات اتصال و یکپارچگی اجسام مشاهده اقامه کرده‌اند، سست است؛ و نمی‌توان بر آنها اعتماد نمود. و از سوی دیگر، با توجه به تحقیقات و پژوهشهایی که در علوم تجربی صورت پذیرفته است، به طور قطع ثابت شده است که این اجسام، آنگونه که به نظر می‌رسند، متصل و یکپارچه نیستند، بلکه از ذرات بسیار ریزی به نام اتم تشکیل شده‌اند، و آن ذرات نیز به نوبه خود، مرکب از ذرات ریز دیگر به نام نوترون، الکترون و پروتون می‌باشند؛ و اکنون سخن در آن است که خود این ذرات نیز آیا مرکب از ذرات دیگری هستند یا نه؟ این ذرات بسیار ریز فاصله‌ای بسیار بسیار بزرگ‌تر از حجم هر یک از آنها، با یکدیگر دارند، و پیوسته در حال حرکت و جابجائی هستند. و هر جسمی مجموعه‌ای از تعداد بسیار زیادی از آن اجزاء است. ما این مطلب را باید به عنوان اصل موضوع، از علوم تجربی اخذ کنیم، و بحثهای خود را بر آن مبتنی سازیم.

ماده اولی و صورت جسمی

در مورد حقیقت جسم طبیعی، علاوه بر آنچه بیان شد، بحث دیگری نیز مطرح است، که از اهمیت سرشاری برخوردار می‌باشد. این بحث در میان خود حکما و فلاسفه مطرح است، و آنها را به دو دسته تقسیم کرده است. و آن این که: آیا جسم

مرکب از ماده و صورت است، یا آن که بسیط می‌باشد؟

حکمای اشراقی بر آنند که جسم بسیط است؛ یعنی هر چه هست همین جرم اتصالی است که یک واحد جوهری ممتد است، و یک واقعیت پیوسته را تشکیل می‌دهد. و همین واقعیت جرمی و اتصالی است که قابلیت انقسام دارد. اما پیروان ارسطو، یعنی حکمای مشاء، معتقدند جسم طبیعی مرکب است. یعنی معتقدند که صورت جسمیه نیمی از حقیقت آن است. جسم مجموع مرکب از هیولا و صورت جسمیه است.

از نظر حکمای اشراقی، ماده نخستین جهان، که ماده المواد و هیولای اولی نام دارد، همین صورت جسمیه است، که یک واحد متصل است. ولی از نظر مشائین، صورت جسمیه غیر از ماده اصلی جهان است. ماده نخستین و اصلی جهان حقیقتی است بی‌تعیّن تر و نامشخص‌تر از صورت جسمیه. وجود ماده اولی را می‌توان با دلیل عقلی اثبات کرد، ولی هرگز نمی‌توان آن را از سایر اشیاء، یعنی از صورتهایی که به خود می‌گیرد، عریان کرد، و تنها تماشا نمود.

اثبات ماده اولی و صورت جسمیه

یکی از ادله‌ای که برای اثبات ماده اولی و صورت جسمیه بیان شده، برهان معروفی است که به «برهان قوه و فعل» موسوم است. مقدمات این دلیل را می‌توان به صورت ذیل بیان کرد.

- ۱- جسم از آن جهت که جسم است، یک امر بالفعل است. مقصود آن است که جسمیت جسم و ممتد بودن آن در سه جهت، چیزی است که جسم واقعاً واجد آن است، و این ویژگی در آن فعلیت و خارجیت و تحقق دارد. اگر این ویژگی و خصوصیت در یک شیء، خارجیت و فعلیت نداشته باشد، آن شیء جسم نخواهد بود.
- ۲- هر جسمی قابلیت پذیرش صورتهای نوعیه و اعراض گوناگون را دارد. آب

تبدیل به بخار می‌شود، هسته درخت تبدیل به درخت می‌شود، نطفه تبدیل به علقه، و علقه تبدیل به مضغه و مضغه، تبدیل به انسان می‌شود و هکذا. به طور کلی جهان ما جهان صیوررت و شدن است. هیچ چیزی نیست که در یک حالت و وضع ثابت باشد، و لااقل امکان تغییر حالت و تغییر وضع و تبدیل به شیء دیگر در او نباشد.

۳- جسم از آن جهت که می‌تواند صورتهای نوعی و اعراض گوناگون را در خود بپذیرد، یک امر بالقوه است؛ یعنی چیزی است که می‌تواند چیز دیگری شود ولی بالفعل آن چیز نیست. مثلاً نطفه از آن جهت که می‌تواند تبدیل به انسان شود، بالفعل انسان نیست، بلکه بالقوه انسان است، یعنی امکان و قوه انسان شدن را دارد. نطفه از این جهت، شیء خاص نیست، بلکه فقط می‌تواند شیء خاص بشود.

۴- حیثیت فعل، حیثیت وجدان و دارایی است؛ زیرا فعلیت اساساً مساوق با وجود است، و وجود همان وجدان و دارایی است. جسم، از آن جهت که یک امر بالفعل است، واجد حالات و اوصاف و آثار خاصی است؛ مثلاً در جهات سه گانه امتداد دارد و شاغل مکان است.

۵- حیثیت قوه، حیثیت فقدان و نداری است. به عبارت دقیق‌تر، حیثیت قوه، ملازم با فقدان و نداری و عدم می‌باشد.^۱ و چنان که گفتیم، شیء از آن جهت بالقوه است که چیزی را ندارد، اما می‌تواند واجد آن گردد. پس قوه چیزی بودن، و امکان تبدیل شدن به چیزی، ملازم با نداشتن آن چیز می‌باشد.

۶- وجدان و دارایی با فقدان و نداری، دو حیثیت مقابل را تشکیل می‌دهند و هرگز نمی‌توان آنها را در خارج یکی دانست. بنابراین، حیثیت فعل با حیثیت قوه، در خارج دو حیثیت جداگانه را تشکیل می‌دهند، و ممکن نیست هر دو، یک چیز

۱- سرّ دقیق‌تر بودن این تعبیر آن است که: قوه خودش یک امر موجود است، و لذا نمی‌توان آن را عین فقدان و عدم دانست، بلکه ملازم با فقدان و عدم چیزی است که شیء نسبت به آن بالقوه است.

باشند. هر یک از این دو حیثیت باید ملاک جداگانه و خاص به خود داشته باشد. حیثیتی که ملاک بالفعل بودن شیء است، نمی‌تواند عیناً همان ملاک بالقوه بودن آن باشد؛ زیرا این دو حیثیت با یکدیگر، نوعی تعاند و تقابل دارند.

نتیجه مقدمات فوق آن است که هر جسمی، 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. جوهری که حیثیتش، حیثیت فعلیت است همان صورت، و جوهری که حیثیتش حیثیت قوه است، همان ماده است.

مادهٔ اولی و مادهٔ ثانیه

نخستین صورتی که به مادهٔ اولی ضمیمه می‌شود، همان صورت جسمیه است؛ و این دو در واقع ملازم با یکدیگرند، و هرگز از هم منفک نمی‌شود. اما در عین حال قدما معتقد بودند ما هرگز جسم مطلق نداریم؛ یعنی چیزی که فقط جسم باشد و به صورت هیچ یک از عناصر یا مرکبات نباشد.

بنابراین، جسم (هیولی + صورت جسمیه) در واقع خودش مادهٔ ثانیه می‌شود برای صور نوعیه‌ای که به آن ملحق می‌گردد. نخستین صورتهای نوعی ملحق به جسم، همان عناصر است که به عقیدهٔ قدما عبارتند از: آب و خاک و آتش و هوا. پس جسم، مادهٔ ثانیه است برای خاک و مجموع جسم و صورت خاکی مادهٔ ثانیه است برای نبات، و مجموع آنها مادهٔ ثانیه است برای حیوان، و به همین ترتیب.^۱



۱- از توضیح فوق دانسته می‌شود که مقصود از «ثانی» در اصطلاح «مادهٔ ثانیه»، «ما لیس باول» است؛ و لذا به مادهٔ سوم و چهارم نیز «مادهٔ ثانیه» گفته می‌شود.

چکیده مطالب

- ۱- جوهر را در اولین دسته‌بندی به پنج گروه تقسیم کرده‌اند: ماده، صورت، جسم، نفس و عقل. این اقسام از راه گردآوری جوهرهائی که با برهان وجودشان اثبات شده، به دست آمده است.
- ۲- عقل جوهری است که ذاتاً و فعلاً جدا از ماده می‌باشد. نفس جوهری است که در مقام ذات مجرد از ماده است، اما در مقام فعل وابسته به آن می‌باشد. ماده جوهری است که حامل قوه و استعداد می‌باشد. صورت جوهری است که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده می‌کند و منشأ آثار ویژه هر نوع مادی است. جسم جوهری است که در جهات سه‌گانه امتداد دارد.
- ۳- به عقیده متکلمان جسم از ذراتی تشکیل یافته که نه قابل انقسام خارجی هستند، و نه قابل انقسام وهمی و عقلی؛ بلکه فقط می‌توان به آنها اشاره حسی کرد. این ذرات محدودند و از یکدیگر فاصله دارند، و هنگام بریدن یک جسم، ابزار برش در واقع از همان فاصله میان ذرات عبور می‌کند.
- ۴- اشکال وارد بر نظریه متکلمان آن است که این ذرات غیر قابل تجزیه یا فاقد حجمند، که در این صورت محال است از اجتماع آنها یک جسم دارای حجم بوجود آید؛ و یا دارای حجمند، که در این صورت لااقل قابل انقسام وهمی و عقلی خواهند بود، و لو به خاطر نهایت کوچکی قابل انقسام خارجی نباشند.
- ۵- غالب فلاسفه بر آنند که جسم یک امر متصل و یکپارچه است. اما ادله‌ای که ایشان برای اثبات مدعای خویش آورده‌اند، سست است. از طرفی، با توجه به پژوهشهایی که در علوم تجربی صورت گرفته و مشاهداتی که انجام شده، به طور قطعی ثابت شده است که اجسام پیرامون ما از ذرات بسیار ریزی به نام اتم تشکیل شده‌اند که آنها نیز به نوبه خود مرکب از اجزای دیگری می‌باشند.
- ۶- حکمای اشراقی بر آنند که جسم بسیط است. اما نزد فلاسفه مشاء، جسم مرکب از هیولا و صورت جسمیه است. از نظر حکمای اشراقی ماده نخستین جهان همان صورت جسمیه است؛ ولی از نظر مشائین، ماده نخستین حقیقتی بی‌تعیین‌تر از صورت جسمیه است.
- ۷- یکی از ادله مشائین برای اثبات ماده اولی و صورت جسمیه، برهان معروف قوه و فعل است. و بیانش آن است که جسم از آن جهت که جسم است - یعنی چیزی که خودش ذاتاً امتداد جرمی دارد - یک امر بالفعل و متحقق است؛ و از آن جهت که یکی از صور نوعی، همراه تبعاتش، می‌تواند به آن ملحق شود، یک امر بالقوه و استعداد صرف می‌باشد. از طرف دیگر، جهت فعلیت و تحقق، مغایر با جهت قوه و استعداد بوده و ما بازاء آنها مختلف است زیرا قوام فعلیت به وجدان و دارائی، و قوام قوه به فقدان و نداری می‌باشد، نتیجه آن که جوهری در جسم است که استعداد صور

جسمانی بوده، و به گونه‌ای است که هیچ فعلیتی ندارد جز استعداد محض، و نحوه وجودش جز این چیز دیگری نیست. و جسمیت که جنبه فعلیت و تحقق جسم را تأمین می‌کند، صورت قوام‌بخش آن می‌باشد. بنابراین، روشن می‌شود که جسم از ماده و صورت جسمانی تشکیل شده، و در واقع مجموع مرکب از آن دو، همان جسم خواهد بود.

۸- جوهر مذکور همان ماده‌ای است که در همه موجودات جسمانی حضور دارد؛ و به آن ماده نخستین و هیولای نخستین گویند. سپس همین جوهر، با پیوستن به صورت جسمی، ماده‌ای را تشکیل می‌دهد که صور نوعیه ملحق شونده به جسم را می‌پذیرد؛ و به آن ماده دوم گویند.



پرسش

- ۱- بیان حکمای مشاء در تقسیم جوهر به پنج قسم را ذکر کنید.
- ۲- اقسام جوهر را بیان و هر یک را تعریف کنید.
- ۳- نظر متکلمان درباره حقیقت اجسام محسوس را بیان و نقد کنید.
- ۴- ویژگیهای «جوهر فرد» از نظر متکلمان را بیان نمایید.
- ۵- نظر فلاسفه درباره حقیقت اجسام محسوس (از لحاظ اتصال و انفصال) را بیان و نقد کنید.
- ۶- رأی حکمای اشراقی درباره جوهر جسم چیست؟ آن را با نظریه مشائین مقایسه کنید.
- ۷- برهان حکمای مشاء برای اثبات ماده اولی و صورت جسمیه را شرح دهید.
- ۸- دو اصطلاح ماده اولی و ماده ثانیه را تعریف کنید.

جوهر و اقسام آن (۲)

صور نوعیه

آیا هویت و ذات و ماهیت همه اجسام پیرامون ما یکسان است، و اینها هیچ اختلاف جوهری و ذاتی با یکدیگر ندارند، و تنها اختلافشان در اعراض و آثار و خواص لاحق به آنها است؟ یا آن که این اشیاء، با آن که در اصل جسم بودن با هم مشترکند، اما اختلاف ذاتی و جوهری با یکدیگر دارند، و همین اختلاف ذاتی است که موجب می‌گردد آثار و خواص مختلفی از آنها سرزند، و هر یک ویژگیهای خاص خود را داشته باشد. در اینجا آراء و نظریات گوناگونی ارائه شده است:

۱- **نظریه ذی مقرطیس و تابعان او:** ذی مقرطیس معتقد بود تمام اجسام پیرامون ما از ذرات بسیار ریزی تشکیل شده است که دارای جنس و ماهیت واحدی می‌باشند. این ذرات ریز دارای شکلهای مختلفی هستند، و در اجسام مختلف، آرایشهای گوناگونی به خود می‌گیرند. در نظر او همه اختلافاتی که میان اجسام مشاهده می‌شود، معلول اختلاف شکل و آرایش این ذرات است. بنابراین، اختلاف ذاتی و ماهوی میان اجسام وجود ندارد. این نظریه در قرون اخیر طرفداران فراوانی پیدا کرد، و از آن به نظریه «مکانیسم» تعبیر می‌شود.

۲- نظریه حکمای اشراقی: حکمای اشراقی، اختلاف اجسام گوناگون را تنها یک اختلاف عرضی می‌دانند، نه یک اختلاف جوهری. و به تعبیر دیگر: صورتهای نوعیه‌ای که مایه اختلاف اجسام می‌گردد، در نظر ایشان جوهر نیست، بلکه عرض است. حکمای اشراقی در واقع هر امر حال در جسم را عرض می‌دانند، و معتقدند جوهر، هرگز در چیز دیگری حلول نمی‌کند.

۳- نظریه حکمای مشاء: بنابر نظریه معروف میان حکمای مشاء، که از زمان ارسطو تاکنون طرفداران فراوانی دارد، منشأ همه اختلافات میان اجسام پیرامون ما، اختلاف در صورتهای جوهری است که بر اجسام گوناگون عارض می‌شود. بنابراین، اجسامی نظیر آهن، سدیم، کربن و... اختلاف ذاتی و جوهری با یکدیگر دارند، و ماهیات آنها مختلف می‌باشد. بعدها این نظریه از سوی صدرالمتهلین و پیروان او پذیرفته شد و ادله مختلفی برای اثبات آن اقامه گردید. در اینجا یکی از این ادله را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اثبات صور نوعیه

این دلیل از نوع برهان سبر و تقسیم است. یعنی تمام احتمالات ممکن مطرح، و یکی یکی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، و نهایتاً یک احتمال از میان آنها باقی می‌ماند، و چون دیگر احتمالات ابطال شد، لاجرم همان احتمال باقی مانده، اثبات می‌شود. برهان بدین صورت تقریر می‌شود:

اجسام پیرامون ما دارای آثار، خواص و عوارض گوناگون هستند. عناصر، که بسیط‌ترین اجسام‌اند، دارای ویژگیهای مختلفی می‌باشند؛ و هرکدام وزن مخصوص، رنگ مخصوص، نقطه ذوب و احتراق مخصوص، میل ترکیبی مخصوص، درجه مقاومت مخصوص و هزاران هزار ویژگی خاص خود را دارد. منشأ و مبدأ این اختلافات، و آنچه این آثار و خواص بدون واسطه از آن صادر می‌گردد، یا همان ماده

اولی است، یا صورت جسمیه است، یا اعراض مختلفی است که به جسم ملحق می‌شود، یا یک امر مفارق و مجرد است، و یا یک امر جوهری است که با جسم متحد می‌شود. اینک می‌پردازیم به بررسی هر یک از این احتمالات.

۱- نمی‌توان ماده‌ی اولی را منشأ و مبدأ آثارِ خاصِ اجسام دانست؛ زیرا ماده‌ی اولی جوهری مبهم و بدون تعین است، و تنها خاصیتش قبول و پذیرش فعلیت است، و هرگز خودش مبدأ و منشأ یک فعلیت نمی‌باشد. علاوه بر آن که این ماده در همه‌ی اجسام مشترک است، و آثار مختلف را نمی‌توان به یک امر واحد مشترک مستند ساخت.

۲- صورت جسمیه نیز نمی‌تواند منشأ آثار گوناگون و مختلف اجسام باشد؛ زیرا صورت جسمیه نیز مانند ماده‌ی اولی در همه‌ی اجسام حضور دارد، و مشترک میان همه‌ی آنهاست، و از امر واحد نمی‌توان آثار و خواص گوناگون و متنوع انتظار داشت.

۳- اعراض لاحق به جسم را نیز نمی‌توان مبدأ این آثار دانست، بدین صورت که هر اثری به واسطه‌ی اثر پیش از خودش تخصص یافته باشد، و اثر سابق زمینه‌ی بوجود آمدن اثر بعدی را فراهم سازد. زیرا همین سؤال در مورد اثر پیشین مطرح می‌شود که: چه چیز باعث شد آن اثر خاص بر آن جسم عارض شود؟ و اگر آن را هم به عرض پیش از خودش مستند کنیم، همین سؤال در مورد آن نیز تکرار می‌شود؛ و در نتیجه دور و یا تسلسل لازم می‌آید.

۴- علت مفارق و مجرد از ماده نیز نمی‌تواند مبدأ مباشر و بدون واسطه آثار متنوع اجسام باشد؛ زیرا نسبت علت مجرد به همه‌ی اجسام یکسان است، و اگر در ذات و ماهیت اجسام تفاوتی نباشد، از آن مبدأ، فیض واحدی افاضه می‌گردد.

۵- چون تمام فرضهای پیشین باطل است، باید بپذیریم که مبدأ و منشأ آثار گوناگون اجسام، صورتهای جوهری است که در جسم حلول کرده و با آن متحد می‌گردد. این صورتهای در مرتبه‌ی ذات جسم و متحد با جسم است، و در نتیجه اجسام را در قالب ماهیات گوناگون و انواع مختلف درمی‌آورد.

نخستین صور نوعیه

نزد قدما هیچگاه جسم به طور مطلق و بی آن که یک صورت نوعیه خاصی داشته باشد، وجود خارجی ندارد؛ یعنی چیزی وجود ندارد که فقط جسم باشد، و نه چیز دیگر. جسم همیشه در قالب نوع خاصی جلوه گر می شود. در نظر ایشان نخستین صورتهای نوعی که به جسم^۱ می پیوندند، چهار صورت است: صورت آبی، خاکی، ناری، بخاری.

از ترکیب و اتحاد این چهار صورت با جسم، عناصر اربعه، یعنی آب، خاک، آتش و هوا، که هر یک دارای ویژگیهای خاصی می باشند، بوجود می آید. به این عناصر «اسطقس»، «ارکان نخستین» و «اصول کون و فساد» نیز گفته می شود. به عقیده قدما از ترکیب این عناصر با یکدیگر به نسبتهای مختلف و گوناگون، سایر مرکبات پدید می آیند. و مرکبات نزد ایشان بر سه قسم است: یکی مرکبی که دارای صورت بدون نفس است، که به آن «معدن» گفته می شود. دوم مرکبی که دارای نفس نباتی است، یعنی دارای صورتی است که قوه تغذیه و رشد و نمو و تولید مثل در آن موجود است ولی حس و حرکت ارادی ندارد. و قسم سوم مرکبی که دارای نفس حیوانی است و علاوه بر قوایی که بر شمردیم، حس و حرکت ارادی نیز دارد. این سه قسم، یعنی معدن، نبات و حیوان، موالید ثلاث نامیده می شوند. در هر حال این مطالب، و بسیاری دیگر از مطالبی که در طبیعیات قدیم مطرح بوده است، هم اکنون ابطال گشته، و جای خود را به نظریات جدید داده است. و لذا باید آن مبانی و اصول ابطال شده را از فلسفه بیرون کرد، و مسائل فلسفی را با توجه به ره آوردهای جدید علوم تجربی تنظیم نمود.

۱- مقصود از جسم، خصوص اجسام ارضی است، زیرا اجسام فلکی در نظر قدما به گونه ای دیگراند، و از جنس دیگری می باشند، و لذا قابل خرق و التیام نمی باشند، و کون و فساد در آنها راه ندارد. نزد قدما افلاک از عنصر اثیر تشکیل شده اند.

تلازم میان ماده و صورت

ماده و صورت همواره ملازم با یکدیگر بوده و هرگز از هم منفک نمی‌شوند. یعنی همواره ماده در کنار صورت و صورت در کنار ماده است، و هیچگاه ماده بدون صورت و صورت بدون ماده نیست. برای اثبات این مدعا باید دو مطلب جداگانه اثبات شود: یکی عدم انفکاک ماده از صورت و دیگری عدم انفکاک صورت از ماده.

الف: عدم انفکاک ماده از صورت: برای اثبات مطلب نخست کافی است به دو اصل زیر توجه شود:

۱- ماده‌اولی جوهری است که هیچ فعلیتی از خود ندارد؛ و در واقع چیزی نیست جز امکان شدن؛ امکان این که این شیء یا آن شیء باشد. قوه محض و امکان صرف است. در واقع فرقی با عدم آن است که عدم نه تنها فعلیت چیزی نیست، بلکه قوه و امکان چیزی نیز نیست؛ اما ماده اگر چه فعلیت چیزی نیست، اما امکان و قوه اشیاء است. و لذا در وصف آن گفته‌اند: «المادة لافعلية لها الا فعلية أنها قوة الاشياء». از اینجا دانسته می‌شود که ماده ذاتاً یک امر مبهم و بدون تحصل و تعین است؛ چرا که اگر ذاتاً تحصل و تعین داشته باشد، از قبول و پذیرش تحصل و تعین دیگر ابا و امتناع داشت؛ زیرا هرگز دو تحصل و دو تعین و خلاصه دو فعلیت در یک موجود جمع نمی‌شود.

۲- وجود مساوی و مساوق با فعلیت است؛ و هرگز موجودیت با عدم فعلیت جمع نمی‌شود، همانگونه که وجود و تعین و تحصل از هم جدایی ناپذیرند.

بنابراین، ماده برای آن که موجود شود و در خارج تحقق یابد، نیازمند جوهر دیگری است که ذاتاً بالفعل و متحصل باشد، و با انضمام و اتحادش با ماده، به آن فعلیت و تحصل بدهد، و این جوهر همان صورت است. و در نتیجه: ماده همیشه در وجود خارجی خود ملازم و همراه با صورت می‌باشد.^۱

۱- برهان یاد شده را می‌توان به صورت دو برهان مجزا درآورد که حد وسط در یکی فعلیت در برابر قوه است؛ و در دیگری، تحصل و تعین در برابر ابهام و عدم تعین.

ب - عدم انفکاک صورت از ماده: برهانی که برای این قسمت از مدعا اقامه شده است، از دو مقدمه تشکیل می‌شود. مقدمه اول یک اصل تجربی و مأخوذ از علوم طبیعی می‌باشد؛ و مطلب دوم یک اصل فلسفی و عقلی است. این دو مقدمه عبارتند از:

۱- تمام اشیاء و اجسامی که در اطراف خود مشاهده می‌کنیم، قابلیت و امکان تغییر و تحول و تبدیل شدن به اشیاء دیگر را دارند. و به بیان علامه طباطبایی «جسم، به هر صورت که باشد، عوارض مفارق گوناگونی از اقسام حرکات، کم، کیف، این، وضع و مقوله‌های عرضی دیگر، بر آن عارض می‌گردد، و نیز صورتهای نوعی مختلفی متعاقباً بر آن وارد می‌شود».^۱

۲- شیئی که امکان تبدیل شدن به شیء دیگر در آن باشد، و قانون صیوریت و حرکت در مورد آن جاری و ساری باشد، بدون ماده نخواهد بود. این مقدمه در مباحث پیشین به طور کامل تبیین شد.

بنابراین، صورت جسمی و تمام صورتهای نوعی مندرج در آن، مقارن و همراه با ماده و هیولی می‌باشند.

نفس

چنان که گذشت، نفس عبارت است از: جوهری که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در مقام فعل و کار وابسته به آن می‌باشد. برای اثبات چنین موجودی باید سه ویژگی به اثبات رسد، یکی جوهر بودن، دوم تجرد ذاتی از ماده و سوم تعلق فعلی به ماده. از میان سه ویژگی یاد شده آن که از همه مهم‌تر است، ویژگی دوم است. در کتابهای فلسفی و نیز کتابهای کلامی ادله گوناگونی بر تجرد نفس اقامه شده است، که در اینجا به شرح یکی از آنها می‌پردازیم.

اثبات تجرد نفس از راه تجرد علم و ادراک: این برهان از سه مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- ما انسانها دارای خاصیت علم و ادراک هستیم. این مقدمه، یک امر بدیهی و بی‌نیاز از توضیح است.

۲- علم و ادراک یک پدیده مجرد از ماده است، که برای عالم و نزد عالم حاضر می‌گردد. این مقدمه در مباحث آتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳- حضور یک پدیده مجرد تنها برای موجودی که خودش مجرد است، امکان‌پذیر است. اساساً مادیت همراه با گسستگی و جدایی و پراکندگی است، و یک موجود مادی خودش برای خودش حضور ندارد، چه رسد به آن که چیز دیگری نزد آن حاضر آید. اجزای موجود مادی نه تنها در سه بعد مکانی متفرق و پراکنده‌اند، بلکه در بعد زمان نیز گسترده و از یکدیگر غایب‌اند، و یک وجود جمعی ندارند.

نتیجه‌ای که از این سه مقدمه به دست می‌آید آن است که در ما انسانها یک موجود مجرد از ماده تحقق دارد، که در واقع حقیقت ما را همو تشکیل می‌دهد.

تکمیل بحث: تا اینجا به اثبات رسید که یک موجود مجرد در ما تحقق دارد. اکنون می‌گوییم این موجود مجرد، جوهر است، نه عرض. البته باید توجه داشت که مقصود از جوهر بودن این موجود مجرد، این نیست که جوهر جنس آن است و مقوم ذات و ماهیت آن می‌باشد؛ زیرا این موجود مجرد صورت نوعیه است، و صور نوعیه به طور کلی، حقایقی بسیط هستند که خود، مرکب از جنس و فصل نمی‌باشند. و اگر جنس یک فصل در خود آن فصل مأخوذ باشد، تکرار بی‌نهایت جنس، و تسلسل فصول لازم می‌آید. بلکه مقصود از جوهر بودن نفس، آن است که نفس، مقوم یک حقیقت جوهری است.^۱

با توجه به نکته فوق، جوهر بودن آن موجود مجرد به اثبات می‌رسد؛ زیرا حقیقت مجردی که وجودش اثبات شد، مقوم انسان است؛ و انسانیت انسان بسته به آن می‌باشد.

ویژگی سومی که باید بیان شود، آن است که این جوهر ذاتاً مجرد، در مقام فعل متعلق به ماده است. و این نیز یک امر بدیهی و روشن است. حقیقتی که در ما هست و ما علم و ادراک را به آن نسبت می‌دهیم، به واسطه اندام و اعضای بدن کار می‌کند؛ هم بدون واسطه در بدن مؤثر است، و هم از بدن متأثر می‌گردد. و به طور کلی مستقیماً تدبیر و اداره بدن را برعهده دارد. و این همان تعلق به ماده در مقام فعل است.

حاصل آن که: در ما انسانها حقیقتی است که اولاً مقوم انسانیت ما است، و در نتیجه جوهر می‌باشد؛ و ثانیاً ذاتاً مجرد از ماده است؛ و ثالثاً در مقام فعل متعلق به ماده می‌باشد.

عقل

پنجمین قسم از اقسام جوهر، «عقل» است؛ یعنی جوهری که هم ذاتاً و هم فعلاً مجرد و منزله از ماده است، و هیچ تعلق و بستگی‌ای به ماده ندارد. براهین مختلفی بر وجود چنین جوهری در عالم هستی اقامه شده است، که یکی از آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم. دلیل مورد نظر از سه مقدمه تشکیل شده است:

۱- نفس در آغاز وجود خود فاقد هرگونه ادراک کلی است.

۲- صور و ادراکات کلی انسان معلول و نیازمند به علت می‌باشند.

۳- علت این صور تنها یک موجود مجرد تام تواند بود.

بنابراین، عقل که همان موجود مجرد تام است، تحقق دارد.

توضیح مقدمه سوم: مقدمه اول و دوم امری روشن است. و اما درباره مقدمه

سوم باید گفت: علت این صور از سه حال بیرون نیست، یا همان نفس است، یا امور مادی و جسمانی است، و یا موجود مجرد تام می باشد.

اما نفس، چون بنابر فرض، خودش فاقد این صورتهای کلی است، نمی تواند علت بوجود آورنده آنها باشد؛ زیرا فاقد شیء هرگز معطی و دهنده آن شیء نخواهد بود. علت یک کمال همیشه مرتبه والاتری از آن کمال را در خود دارد.

امور مادی و جسمانی نیز از جهت مراتب وجودی، ضعیف تر از وجود مجرد می باشند و علم، چنان که بیان شد، یک امر مجرد از ماده است. از طرفی، علت همیشه از درجه وجودی شدیدتری نسبت به معلول خود برخوردار می باشد. بنابراین، هیچ یک از امور مادی و جسمانی صلاحیت علت بودن برای صور معقوله را ندارند. علاوه بر آن که مادیات فاقد این صورتهای معقوله اند، و اساساً از هر نحوه علم و ادراکی بی بهره اند؛ و فاقد یک کمال هرگز دهنده آن نتواند بود.

بنابراین، علت این صورتهای معقوله قطعاً یک موجود مجرد تام است که خود واجد آن صورتهای علمی است، و کمال وجودی آنها را در خود دارد، و با افاضه این صور بر نفس، آن را به کمال می رساند.



چکیده مطالب

۱- ذی مقراطیس بر آن بود که اجسام از ذرات بسیار ریزی تشکیل شده است که دارای جنس و ماهیت واحدی می باشند. این ذرات شکلهای مختلفی دارند و آرایشهای گوناگونی به خود می گیرند. و این گوناگونی اشکال و آرایشهای اجزای جسم است که منشأ همه اختلافات موجود میان اجسام می باشد. حکمای اشراقی نیز اختلاف اجسام گوناگون را تنها یک اختلاف عرضی می دانستند. اما حکمای مشاء و اصحاب حکمت متعالیه بر آنند که منشأ اختلاف اجسام، صورتهای جوهری است که بر اجسام گوناگون عارض می شود. و بنابراین، اجسام اختلاف ذاتی و جوهری با یکدیگر دارند. این صورتهای جوهری، صور نوعیه نامیده می شود.

۲- یکی از ادلهای که برای اثبات صور نوعیه اقامه شده، بدین قرار است: اجسامی که در خارج موجودند، از جهت افعال و آثارشان، اختلاف روشنی با یکدیگر دارند. این آثار لزوماً برخاسته از

یک مبدأ جوهری است. و آن مبدأ را نمی‌توان ماده نخستین دانست؛ چرا که منزلتش فقط پذیرش و انفعال است، نه تأثیر و فعل. صورت جسمی، که مشترک بین همه اجسام است، نیز نمی‌تواند مبدأ آن آثار باشد؛ زیرا این آثار گوناگونند، و لذا مبادی گوناگونی را نیز می‌طلبند؛ حال آن که صورت جسمی یک امر مشترک بین همه اجسام است. حال اگر مبادی این افعال و آثار را اعراض مختلف در نظر بگیریم، باز باید در پی مبادی برای همان اعراض برائیم؛ و تا به یک مبدأ جوهری نرسیم، کار خاتمه نمی‌یابد، اما نه صورت جسمی، زیرا دانستیم صورت جسمی، مشترک بین همه اجسام است. در نتیجه آن مبادی، جواهر گوناگونی هستند که اجسام را در قالب انواع مختلف درمی‌آورند.

۳- جوهرهای مادی در اولین مرحله، پس از صورت جسمی مشترک، توسط صور نوعی بوجود آورنده عناصر، به انواع مختلف تبدیل می‌گردند؛ و سپس همین عناصر، ماده صور دیگری می‌شوند که به آنها ملحق می‌گردند. دانشمندان علوم طبیعی در زمانهای سابق شمار عناصر را به چهار می‌رساندند، و فلاسفه الهی نیز آن را به عنوان یک اصل موضوع از ایشان پذیرفته بودند؛ اما اخیراً پژوهندگان تعداد آنها را به نزدیک صد و اندی رسانده‌اند.

۴- ماده نخستین و صورت همیشه همراه هم بوده، و هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند. اما این که ماده از صورت جدا نمی‌شود، دلیلش آن است که حقیقت ماده نخستین چیزی جز قوه و استعداد محض نیست؛ و از این رو برای تحقق یافتن باید به یک فعلیت جوهری اتکا داشته باشد، تا با آن متحد گردد؛ زیرا هیچ موجودی بدون فعلیت، تحقق پیدا نمی‌کند؛ و از طرف دیگر، تنها صورت است که می‌تواند چنین نقشی را ایفاء کند؛ و بنابراین بخش اول مدعا ثابت می‌گردد.

و اما این که صورتی که شأنیت مقارنت با ماده را دارد، از آن جدا نمی‌گردد؛ دلیلش آن است که هر نوعی که حس و تجربه بدان دست یافته، به نحوی مستعد تغییر و قابل تحول بوده است. این یک اصل موضوع است که از علوم طبیعی گرفته شده است. و از طرفی هر چه دارای قوه و استعداد باشد، از ماده خالی نخواهد بود. بنابراین، بخش دوم مدعا هم ثابت می‌شود.

۵- نفس - یعنی جوهری که در مقام ذات مجرد از ماده ولی در مقام فعل وابسته به آن است - وجود دارد؛ زیرا ما در خود چیزی به نام علم می‌یابیم، و در جای خود به اثبات رسیده است که صور علمی، مجرد از ماده‌اند، و وجودشان برای عالم و نزد آن حاضر می‌باشد. حال اگر نفسی که عالم به آن صور است، با مبرا بودن از قوه و فعلیت صرف داشتن، مجرد نباشد، حضور چیزی نزد او معنا نخواهد داشت. بنابراین، نفس تعقل کننده آدمی، مجرد از ماده است؛ و از طرف دیگر، نفس آدمی جوهر است، نه عرض؛ زیرا صورت یک نوع جوهری می‌باشد، و صورت جوهر لزوماً جوهر خواهد

بود.

عقل وجود دارد؛ زیرا نفس در مرتبه عقل هیولانی، فقط استعداد دریافت صور معقوله را دارد. و لذا نفس برای آن که واجد آن صور شود نیاز به چیزی دارد که به آن فعلیت دهد و خود نفس که طبق فرض، بالقوه است، نمی تواند این نقش را ایفا کند، و نه هیچ امر مادی دیگری. بنابراین، فعلیت دهنده به نفس، جوهری است مجرد و مبری از قوه و استعداد، و این جوهر مجرد همان عقل است.



پرسش

- ۱- آیا ماهیت همه اجسام پیرامون ما یکسان است؟ نظریات مختلف در این باره را شرح دهید.
- ۲- قائلین به صور نوعیه چه دلیلی برای اثبات مدعای خود اقامه کرده اند؟
- ۳- نخستین صورتهای نوعیه نزد قدما را نام ببرید.
- ۴- مرکبات نزد قدما به چه چیزهایی گفته می شد؟
- ۵- چرا ماده از صورت منفک نمی شود؟
- ۶- چرا صورت جسمی از ماده جدا نیست؟
- ۷- تجرد نفس را با یک دلیل اثبات کنید.
- ۸- چگونه می توان وجود عقل را به اثبات رساند؟

اعراض (۱)

چنان که گذشت، نه مقوله از مقولات دهگانه را اعراض تشکیل می دهند. این نه مقوله عبارتند از: کم، این، متی، وضع، جده، اضافه، فعل، انفعال و کیف. اینک می پردازیم به شرح هر یک از این مقولات.

مقوله کم (= چندی)

تعریف کم: در تعریف کم آورده اند: کمیت عرضی است که ذاتاً قابل قسمت و همی می باشد: «الکم عرضٌ یقبلُ القسمةَ الوهمیةَ بالذات.» در این تعریف دو قید است که باید توضیح داده شود: یکی «ذاتاً» و دیگری «وهمی».

کمیت ذاتاً قابل انقسام است: اما قید «ذاتاً» مواردی را که به واسطه کمیت و به تبع آن انقسام می پذیرد، خارج می کند. مثلاً رنگ یک صفحه کاغذ را می توان با دو نیم کردن سطح کاغذ، دو نیم کرد، اما این انقسام پذیری رنگ به تبع انقسام پذیری سطح کاغذ، که یک کمیت است، می باشد. یعنی آنچه اولاً و بالذات قابل انقسام است، همان کمیت است، و امور دیگر به تبع آن منقسم می شوند. در حقیقت هر چیزی که تقسیم می شود به خاطر کمیتش می باشد. جسم که تقسیم می شود به واسطه

حجمی است که بر آن عارض می‌گردد، و رنگ که تقسیم می‌شود به واسطه سطحی است که رنگ بر آن عارض می‌شود؛ اما کمیت که تقسیم می‌شود، به خاطر خودش است.

کمیت قابل انقسام وهمی است: و اما قید «وهمی» توضیحش آن است که ما دو نوع انقسام داریم: یکی انقسام خارجی و دیگری انقسام وهمی. اما انقسام خارجی را کمیت نمی‌پذیرد، زیرا یک کمیت اگر در خارج مثلاً دو نیم شود، آن کمیت در واقع از بین رفته و دو کمیت دیگر بوجود آمده است. وقتی یک چوب یک متری را نصف می‌کنیم، و دو چوب نیم متری از آن به دست می‌آوریم، در واقع کمیت نخستین (= یک متر) از بین رفته، و دو کمیت جدید پدید آمده است. و از اینجا دانسته می‌شود که کمیت قابل و پذیرنده انقسام خارجی نیست؛ زیرا قبول و پذیرش در جایی است که قابل و مقبول با هم جمع شوند؛ یعنی وقتی می‌توان گفت «الف»، «ب» را قبول کرد و پذیرفت، و تبدیل به «ب» شد، که «الف» و یا چیزی از آن در ضمن «ب» موجود باشد. قبول و پذیرش خارجی تنها از آن ماده و هیولی است. هیولی چون فی حدّ ذاته، نه متصل است و نه منفصل، نه یک متر است، و نه نیم متر؛ با هر دو جمع می‌شود، و در هر دو حال باقی است.

انقسامی که کمیت می‌پذیرد، یک انقسام وهمی و فرضی است. یعنی اگر مثلاً یک خط را در ذهن تصور کنیم، می‌توانیم به واسطه نقاطی که روی آن در نظر می‌گیریم، اجزائی را برای آن فرض کنیم.

کم متصل و کم منفصل

کم متصل: کم متصل کمیتی را گویند که اجزایی که برای آن در نظر گرفته می‌شود، بر سر حدود مشترکی با یکدیگر ملاقات می‌کنند: «ما یمكن أن یفرض فیہ اجزاء بینہا حدّ مشترک». مقصود از حدّ مشترک، مرز میان دو جزء کمیت است، به گونه‌ای که

نسبتش به هر دو جزء یکسان می‌باشد، هم متعلق به این جزء است، و هم متعلق به آن جزء؛ و به تعبیر دیگر حدّ مشترک چیزی است که می‌توان آن را آغاز هر دو جزء، و یا پایان هر دو جزء به شمار آورد. یعنی چنین نیست که فقط متعلق به یک جزء باشد، بلکه به هر دو جزء تعلق دارد، و خلاصه نسبتش به هر دو جزء یکسان می‌باشد.

کمّ منفصل: کمّ منفصل بر خلاف کمّ متصل است؛ یعنی نمی‌توان برای اجزای آن چنین حدّ مشترکی در نظر گرفت. مثلاً اگر عدد پنج را به سه و دو تقسیم کنیم، سومی جزء قسمت اول است، و دیگر جزء قسمت دوم نیست. و اگر جزء قسمت دوم هم باشد، تعداد واحدهای این دو قسمت چهارتا خواهد بود، نه پنج‌تا. و اگر واحدی از خارج به آن ضمیمه شود، که متعلق به هر دو باشد، در این صورت تعداد واحدهای این دو قسمت شش‌تا خواهد بود، نه پنج‌تا. خلاصه چیزی که نسبتش به هر دو جزء یکسان باشد، و بتوان آن را به هر دو جزء متعلق دانست، در کمّ منفصل وجود ندارد.

کمّ منفصل همان عدد است. و عدد از تکرار چند واحد تشکیل می‌شود. هر عددی در واقع مجموعه‌ای از چند واحد است. اما «واحد» خودش عدد نیست؛ زیرا واحد، از آن جهت که واحد است، قابل انقسام نمی‌باشد؛ و از آن جهت که قابل انقسام است، دیگر واحد نیست، بلکه دو تا $\frac{1}{2}$ و یا چهارتا $\frac{1}{4}$ است. بنابراین، از نظر فلسفی، عدد از «دو» شروع می‌شود و «یک»، بیرون از سلسله اعداد می‌باشد.

از نظر فلسفی هر یک از اعداد، یک نوع خاص از کمیت منفصل به شمار می‌روند؛ زیرا هر عددی دارای احکام ویژه خود می‌باشد. مثلاً ده، یک نوع عدد است، و افراد مختلفی دارد، نظیر ده کتاب، ده سیب، ده قلم و مانند آن. عدد بیست نیز یک نوع دیگر است، و همچنین هر عدد دیگر. عدد ده احکامی دارد که اختصاص به خودش دارد، مانند این که قابل انقسام به دو پنج است؛ اگر ده بار

تکرار شود، عدد صد را به وجود می‌آورد، و اگر صد بار تکرار شود، عدد هزار را تشکیل می‌دهد، و هزاران هزار حکم اینچنینی که فقط و فقط از آن عدد ده است، بر آن مترتب می‌شود.

اقسام کم متصل

کم متصل بر دو قسم است: کم متصل قارالذات، و کم متصل غیر قارالذات. کم متصل قارالذات آن کمیتی است که اجزایش با یکدیگر تحقق می‌یابند؛ یعنی در یک زمان و به یک باره موجود می‌شوند، نه آن که تدریجاً و در طول یکدیگر تحقق یابند، مانند خط، سطح و جسم تعلیمی.

اما کم متصل غیر قارالذات، کمیتی است که اجزایش در وجود با هم جمع نمی‌شوند، و قرار و ثبات ندارد، بلکه عین سیلان و گذراست. کم متصل غیر قارالذات، همان زمان است.

کم متصل قارالذات به نوبه خود بر سه قسم می‌باشد:

۱- جسم تعلیمی: جسم تعلیمی در برابر جسم طبیعی است. جسم طبیعی همان جوهر ممتد در جهات سه گانه است، که یکی از اقسام جوهر می‌باشد، و پیش از این درباره آن بحث کردیم. جسم تعلیمی در واقع حجمی است که جسم طبیعی را احاطه می‌کند، و مقدار امتداد آن در جهات سه گانه را معین می‌سازد. بنابراین، جسم طبیعی یک امتداد جوهری است، ولی جسم تعلیمی یک امتداد عرضی است. جسم طبیعی موضوع علوم طبیعی است، اما جسم تعلیمی موضوع هندسه است. جسم طبیعی یک امتداد مبهم است، اما جسم تعلیمی مقدار و اندازه امتداد جسم طبیعی است، و نسبتش به جسم طبیعی مانند نسبت زمان به حرکت می‌باشد، یعنی نسبت یک امر معین به یک امر مبهم.

از آنچه گفتیم دانسته می‌شود جسم تعلیمی در سه جهت: طول، عرض و عمق

امتداد دارد؛ و چون امتداد ملازم با قابلیت انقسام است، جسم تعلیمی در سه جهت طول، عرض و عمق قابل انقسام می‌باشد.

۲- سطح: سطح در واقع پایان جسم تعلیمی و نهایت آن است. اگر برای یک جسم تعلیمی دو قسمت فرض شود، حدّ مشترک و مرز میان آن دو جزء، سطح خواهد بود، سطح کمیتی است متصل و قارّالذات که در دو جهت امتداد دارد، و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد.

۳- خط: خط نهایت و پایان سطح است، و مرز میان دو سطح به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. خط کمیتی است متصل و قارّالذات که تنها در یک جهت امتداد دارد؛ و فقط در همان یک جهت قابل انقسام می‌باشد.

ویژگیهای کمّ

۱- در کمیت تضاد راه ندارد. زیرا یکی از شرایط برقراری تضاد میان دو شیء آن است که دو امر متضاد دارای موضوع و معروض مشترک باشند. در مورد انواع گوناگون کمیت این حکم صادق نیست. یعنی نمی‌توان گفت حجم ضد سطح، و سطح ضد خط است؛ زیرا هر یک از اینها موضوع خاص خود را دارند.

همچنین موضوع و معروض زمان، حرکت است؛ زیرا زمان مقدار و اندازه حرکت است. و انواع حرکت از نظر موضوع مباین با یکدیگرند. یکی حرکت جوهری است، دیگری حرکت کیفی، و سومی حرکت کمّی است و به همین ترتیب.

در مورد کمّ منفصل، یعنی عدد، نیز همین مطلب صادق است. مثلاً موضوع عدد دو، مجموعه متشکل از دو واحد است؛ و موضوع عدد سه مجموعه متشکل از سه واحد است. و این دو عدد تنها بر موضوع خود عارض می‌شوند، و هرگز جای خود را به دیگری نمی‌دهند، و بر جای دیگری نمی‌نشینند، مگر آن که موضوع تغییر کند.

۲- قبول قسمت و همی. این ویژگی همان است که در تعریف کمیت اخذ شده است. این ویژگی در حقیقت اختصاص به کمّ متصل دارد؛ چرا که کمّ منفصل اجزایش بالفعل موجود است، و بالفعل منقسم می‌باشد؛ و در جایی که اجزاء بالفعل موجودند، دیگر قبول انقسام بی معنا خواهد بود.

۳- کمیت عاّد و شمارنده دارد. هر کمیتی دارای عاّد و شمارنده است، یعنی مشتمل بر چیزی است که اگر دو یا چند بار از آن کاسته شود، آن را تمام می‌کند و نابود می‌سازد. در عدد چنین عاّدی بالفعل موجود است. هر عددی مشتمل بر «واحد» است و واحد، شمارنده همه اعداد می‌باشد. و به دیگر سخن: هر عددی به چند واحد تقسیم می‌شود. و البته هر عددی ممکن است شمارنده‌های دیگری نیز داشته باشد، مانند عدد ده، که عدد دو و عدد پنج شمارنده آن است.

در مورد کمّ متصل باید گفت که بالقوه مشتمل بر چنین عاّدی است. هر کمیت متصلی را می‌توان نصف، ثلث و ربع کرد؛ و در این صورت، نصفش، ثلثش و یا ربعش عاّد آن می‌باشد. هر کمیت متصلی بی‌نهایت (به معنای لایقف) عاّد و شمارنده می‌تواند داشته باشد.

۴- مساوات و عدم مساوات. از جمله ویژگیهای کمیت آن است که ذاتاً متصف به دو وصف مساوات و عدم مساوات می‌گردد. هرگاه دو کمیت را با هم مقایسه کنیم، آن دو کمیت یا مساوی و برابر با همند، یعنی اندازه و مقدارشان یکی است؛ و یا آن که مساوی یکدیگر نیستند؛ یعنی اندازه و مقدارشان یکی نیست. و اگر امور دیگر متصف به این دو وصف شود، به واسطه کمیت می‌باشد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: این جسم مساوی آن جسم است، مقصود آن است که حجمشان مساوی هم است، و یا طولشان یکی است و مانند آن.

مساوات در واقع به معنای اتحاد دو کمیت است؛ لذا بر کسانی که در تعریف کمیت گفته‌اند: «کمیت عرضی است که ذاتاً قابل مساوات و عدم مساوات

می باشد»، اشکال شده است که این تعریف، دوری است.

۵- تناهی و عدم تناهی. مقصود از تناهی، امتداد محدود، و مقصود از عدم تناهی امتداد نامحدود است؛ و از همینجا دانسته می شود که این دو وصف اولاً و بالذات بر کمیت، که همان امتداد و مقدار است، عارض می شود و امور دیگر به واسطه کمیت بدان متصف می گردند. مثلاً گفته می شود: عالم ماده متناهی است، یعنی حجم و جسم تعلیمی آن متناهی است. یا حرکت عمومی جهان متناهی است، یعنی زمان آن متناهی است.

مقولهٔ این (= کجایی)

این یا کجایی عبارت است از هیأتی که از نسبت جسم به مکان و بودنش در مکان، برای آن جسم حاصل می شود: «هیأة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان». شایان ذکر است که گاهی «این» تقسیم می شود به «این اول و حقیقی»، و «این ثانی و غیر حقیقی». این اول عبارت است از بودن شیء در مکان خاص به آن شیء، مکانی که با بودن آن شیء در آن، گنجایش چیز دیگری را ندارد؛ مانند بودن آب در کوزه. و این ثانی موردی است که مکانی که شیء به آن منسوب است، فراخ تر از آن شیء است، و گنجایش اشیاء دیگر را نیز دارد؛ مانند آنجا که می گوئیم: حسن در اتاق است. اتاق مکان حقیقی حسن نیست، و بودن در اتاق نیز این حقیقی او نمی باشد. همچنین است: بودن حسن در خانه، و بودن حسن در شهر.

مقولهٔ متی (= چه گاهی)

متی عبارت است از هیأتی که برای شیء از نسبتش به زمان و بودنش در آن پدید می آید: «هیأة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان». در جای خود تبیین شده است که هر حرکتی، از آن جهت که یک وجود سیال، ممتد و تدریجی دارد، دارای مقدار غیر

قارّی است که مخصوص به همان حرکت است، و با امتدادهای غیر قارّ دیگر حرکات مغایر می‌باشد. بنابراین، هر حرکت خاص و مشخصی، یک زمان خاص و مشخصی دارد؛ اما بعضی از این زمانها قابل انطباق بر بعض دیگرند. و زمان عمومی و مستمری که همه حرکات را با مقایسه با آن، اندازه‌گیری می‌کنیم، همان زمان حرکت زمین به دور خودش است. ما این زمان را مقیاسی برای سنجش زمانها و حرکات گوناگون قرار داده‌ایم، و در مقایسه با این زمان تقدم و تأخر و کوتاهی و بلندی حرکات و زمانها معین می‌گردد. برای حوادث و رویدادها، به لحاظ نسبتی که به زمان دارند، هیأت خاصی پدید می‌آید، و این هیأت همان مقوله متی را تشکیل می‌دهد.

متای حقیقی و متای غیر حقیقی: نظیر همان تقسیمی که برای «این» بیان شد، در مورد «متی» نیز گفته می‌شود. ما یک «متی» داریم که مخصوص یک حرکت است و گنجایش حرکت دیگری را در کنار آن حرکت ندارد؛ و این همان «متای اول و حقیقی» است. و یک «متی» نیز داریم که علاوه بر آن حرکت، ظرفیت حرکت دیگری را نیز دارد؛ مثل آن که می‌گوییم من در فلان ساعت این جمله را گفتم، یا در فلان روز گفتم، یا در فلان ماه؛ با آن که گفتن آن جمله تنها یک دقیقه به طول انجامیده است.

مقوله وضع (= نهاد)

وضع یا نهاد عبارت است از هیأتی که از نسبت اجزاء شیء به یکدیگر، با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود: «هیأة حاصلّة من نسبة اجزاء الشیء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج.» مثلاً ایستاده بودن، یک وضع است، زیرا حالتی است که از قرار گرفتن اجزاء بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد، حاصل می‌گردد؛ همچنین دراز کشیده بودن یک وضع است، زیرا حالتی است که از

قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر به صورت افقی، پدید می‌آید.

از آنچه آوردیم، دانسته می‌شود که در مقوله وضع، دو نسبت معتبر است: یکی نسبت اجزاء شیء به یکدیگر، و دیگری نسبت مجموع آن اجزاء به خارج. پس اگر یکی از این نسبتها ثابت باشد و دیگری تغییر کند، وضع شیء تغییر خواهد کرد مانند کره‌ای که به دور خودش می‌چرخد. در این مثال نسبت اجزاء کره به هم ثابت است، اما نسبت مجموع آن اجزاء به خارج مرتباً تغییر می‌کند؛ و لذا حرکت کره زمین به دور خودش را حرکت وضعی، یعنی حرکت در مقوله وضع می‌نامند.

مقوله جده (= داشت)

مقوله جده، که به آن «ملک» و «له» نیز گفته می‌شود، و ترجمه فارسی آن همان «داشت» است، هیأت و حالتی است که از احاطه شدن کامل یا ناقص یک شیء توسط شیء دیگر، برای آن شیء محاط حاصل می‌گردد، و این احاطه باید به گونه‌ای باشد که شیء احاطه کننده، با جابجا شدن شیء احاطه شده، جابجا شود: «هَيَأَةُ حَاصِلَةٌ مِنْ احاطَةٍ شَيْءٍ بِشَيْءٍ بِحَيْثُ يَنْتَقِلُ الْمُحِيطُ بِانْتِقَالِ الْمَحَاطِ». مانند حالت پوشیدگی بدن به وسیله لباس، یا پوشیدگی سر به وسیله کلاه، و یا پوشیدگی پا به وسیله کفش. باید توجه داشت که موضوع این مقوله، شیء محاط است، نه شیء محیط. و به دیگر سخن، جده حالتی است که برای محاط حاصل می‌شود، نه حالتی که برای محیط پدید می‌آید.



چکیده مطالب

- ۱- کم عرضی است که ذاتاً قابل تقسیم و همی می‌باشد. و آن را به متصل و منفصل تقسیم کرده‌اند.
- ۲- کم متصل آن است که میان اجزاء مفروضش حدّ مشترکی بتوان یافت. مراد از حدّ مشترک چیزی است که اگر به عنوان آغاز یکی از دو جزء در نظر گرفته شود، بتوان آن را آغاز جزء دیگر هم دانست؛ و اگر پایان یک جزء اعتبار شود بتوان آن را پایان جزء دیگر هم به شمار آورد؛ مانند نقطه

میان دو پاره خط، و خط میان دو جزء سطح، و سطح میان دو جسم تعلیمی، و نیز لحظه که بین دو جزء زمان واقع می‌شود.

۳- کمّ منفصل، کمّی است که چنین حدّ مشترکی میان اجزاء آن نتوان در نظر گرفت؛ مانند عدد پنج که اگر آن را به سه و دو تقسیم کنیم، حدّ مشترکی بین آنها نخواهد بود؛ زیرا اگر حدّ مشترکی وجود داشته باشد، یا جزئی از آنهاست، که در این صورت باید عدد پنج، چهار بشود؛ و یا خارج از آنهاست، که در این صورت عدد پنج، شش می‌شود؛ و این هر دو، خلاف فرض است.

۴- کمّ منفصل همان «عدد» است، که در اثر تکرار «یک» پدید می‌آید؛ گرچه «یک» خودش «عدد» نیست؛ زیرا تعریف کمّ بر آن منطبق نمی‌شود. فلاسفه هر یک از مراتب عدد را یک نوع خاص شمرده‌اند؛ به دلیل آن که خواص هر مرتبه با خواص سایر مراتب تفاوت دارد.

۵- کمّ متصل، به دو قسم قارّ و غیر قارّ منقسم می‌شود. قارّ آن است که اجزاء مفروضش با هم موجود باشند، مانند خط؛ و غیر قارّ به عکس، اجزائش با هم موجود نمی‌شوند. کمّ غیر قارّ همان زمان است که هر جزء مفروضش، وقتی تحقق می‌یابد که جزء قبلی سپری شده و جزء بعدی هنوز بوجود نیامده باشد.

۶- کمّ متصل قارّ بر سه قسم است: الف - جسم تعلیمی. و آن مقداری است که در جهات سه گانه جسم طبیعی (طول، عرض و عمق) سریان دارد و در هر سه جهت قابل انقسام می‌باشد. ب - سطح که پایان جسم تعلیمی است، و در دو جهت قابل انقسام می‌باشد. ج - خط که پایان سطح است، و فقط در یک جهت منقسم می‌گردد.

۷- کمیت دارای ویژگیهایی بدین شرح است: ۱- بین هیچ یک از انواع آن تضاد برقرار نیست؛ زیرا هیچ کدامشان موضوع مشترک ندارند؛ حال آن که برای تحقق تضاد، اشتراک در موضوع ضروری است. ۲- ذاتاً قابل تقسیم و همی است. ۳- دارای چیزی است که شماره گر آن می‌باشد؛ یعنی چیزی که با حذف مکررش از کمّ، آن را نابود می‌کند. ۴- تساوی و عدم تساوی از ویژگیهای کمّ‌اند، و اتصاف سایر امور به آنها به واسطه کمّ می‌باشد. ۵- تناهی (امتداد محدود) و عدم تناهی (امتداد نامحدود) نیز از ویژگیهای کمّ‌اند، و این دو مانند تساوی می‌باشند.

۸- مقوله این هیأتی است که به واسطه انتساب شیء به مکان تحقق می‌یابد. این بر دو قسم است: حقیقی و غیرحقیقی. این غیرحقیقی در موردی است که مکان فراخ تر از شیء منسوب به آن باشد، به عکس این حقیقی.

۹- مقوله متی هیأتی است که در اثر انتساب شیء به زمان و بودنش در آن به وجود می‌آید. متای حقیقی اختصاص به یک حرکت دارد، اما متای غیرحقیقی، علاوه بر حرکتی که بدان منسوب

است، گنجایش حرکت دیگری را نیز دارد.

۱۰- مقوله وضع هیأتی است که از نسبت اجزاء یک شیء به یکدیگر، و نسبت مجموع آن اجزاء به خارج پدید می آید؛ مانند ایستاده بودن، که هیأت خاصی برای انسان است، و از نسبت خاصی که بین خود اعضاء انسان با یکدیگر و نیز بین آنها با خارج برقرار است، پدید می آید؛ به این صورت که سرش بالا و پاهایش پائین قرار گرفته است.

۱۱- جده، که به آن ملک هم گفته می شود، هیأتی است که از احاطه یک شیء بر شیء دیگر، به نحوی که احاطه کننده با جابجائی احاطه شده جابجا شود، پدید می آید؛ خواه این احاطه به طور کامل باشد، مانند چادر بر سر داشتن؛ و یا به طور ناقص باشد، مانند پیراهن به تن داشتن، و یا کفش به پا داشتن.



پرسش

- ۱- مقوله کم را تعریف کنید و قیودی را که در تعریف آن به کار رفته است، شرح دهید.
- ۲- کم متصل را به طور مشروح تعریف کنید.
- ۳- کم منفصل را مشروحاً تعریف کنید.
- ۴- اقسام اولیه کم متصل را با ذکر تعریف هر کدام از آنها بیان کنید.
- ۵- اقسام کم متصل قارالذات را ذکر و تعریف کنید
- ۶- ویژگیهای کم متصل را فقط نام ببرید.
- ۷- چرا در کمیت تضاد راه ندارد؟
- ۸- مقوله این را تعریف کنید و تفاوت این حقیقی را با این غیرحقیقی ذکر نمایید.
- ۹- مقوله متی را تعریف کنید و تفاوت متای حقیقی را با متای غیرحقیقی بیان نمایید.
- ۱۰- مقوله وضع را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۱۱- مقوله جده را با ذکر مثال تعریف کنید.

اعراض (۲)

مقوله اضافه

اضافه گاهی به معنای نسبت، و گاهی به معنای خصوص نسبت ایجاد می‌کند به کار می‌رود که در صورت دوم به آن اضافه اشراقی گفته می‌شود. اما اضافه‌ای که از مقولات محسوب می‌شود، و به آن اضافه مقولی گفته می‌شود، عبارت است از هیأتی که از نسبت یک شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است، پدید می‌آید: «هیأة حاصلة من تکرار النسبة بین شیئین.» مانند هیأتی که برای سقف، از آن جهت که بالای سطحی است که آن سطح در زیر سقف قرار دارد، برای آن سقف به وجود می‌آید.

بنابراین نسبتی که در مقوله اضافه تحقق دارد، نسبت متکرر است. و همین است فرق میان مطلق نسبت و نسبتی که در اضافه است.

اضافه متشابه الاطراف و اضافه مختلف الاطراف: اضافه از یک جهت بر دو قسم است: یک قسم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگرند، مانند اضافه برادری و برادری، مجاورت و مجاورت، نزدیکی و نزدیکی و مانند آن. به این قسم از اضافه، اضافه متشابه الاطراف گفته می‌شود. و این در حقیقت در جایی است که

نسبتی که «الف» به «ب» دارد، از سنخ همان نسبتی باشد که «ب» به «الف» دارد. و قسم دوم اضافه‌ای است که دو طرف آن شبیه یکدیگر نیستند. مانند اضافه پدری و فرزندی، بالایی و پایینی، تقدم و تأخر. در این قسم اضافه، نسبتی که «الف» به «ب» دارد، مغایر با نسبتی است که «ب» به «الف» دارد، و از سنخ دیگری می‌باشد. مثلاً «الف» نسبت بالایی به «ب» دارد، در حالی که «ب» نسبت پایینی به «الف» دارد.

تکافؤ متضایفین در وجود و عدم و در قوه و فعل: از جمله ویژگیها و احکام اضافه آن است که دو طرف اضافه، یعنی مضایفین، از جهت وجود و عدم، و نیز قوه و فعل هم‌تا و برابر می‌باشند. یعنی اگر یکی موجود باشد، دیگری نیز موجود خواهد بود؛ و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل خواهد بود. امکان ندارد یک طرف، موجود و طرف دیگر معدوم باشد؛ و یا یک طرف بالفعل و طرف دیگر بالقوه باشد. و این به خاطر آن است که اضافه متقوم به نسبت است، و نسبت وجودش رابط و قائم به دو طرف می‌باشد. پس اگر هر دو طرف موجود و بالفعل نباشند، نسبت قائم به آنها نیز وجود و فعلیت نخواهد داشت، و در نتیجه مقوله اضافه برای هیچ یک از طرفین محقق نمی‌شود.

البته نباید میان ذات مضاف، با وصف اضافه خلط شود. ذات مضاف می‌تواند در صورت عدم مضاف دیگر، موجود باشد و یا در صورت بالقوه بودن آن، بالفعل باشد. سخن ما تنها در مورد مضاف از آن جهت که مضاف است، می‌باشد. مثلاً پدر پیش از آن که فرزندش متولد شود، خودش وجود دارد، اما عنوان پدر بر او صادق نیست؛ یا سطح پیش از آن که سقفی بر آن بنا شود، وجود دارد اما «پایین» نیست.

مقوله فعل (= کنش)

مقوله «فعل» که به آن «ان یفعل» نیز گفته می‌شود، و آن را به «کنش» ترجمه کرده‌اند،

عبارت است از هیأتی تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می آید: «هیأة حاصلة من تأثير المتأثر مادام يتأثر». مثلاً وقتی ظرف آبی روی آتش است، و آتش آن را به تدریج گرم می کند، حالت خاصی که در زمان گرم شدن آب از تأثیر تدریجی آتش بر آب، برای آتش پدید می آید، «فعل» می باشد.

مقوله انفعال (= پذیرش)

مقوله «انفعال» که به آن «ان ینفعل» نیز گفته می شود و به «کنیدن» و «پذیرش» ترجمه شده، عبارت است از هیأتی غیر قار و تدریجی که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می آید: «هیأة حاصلة من تأثر المتأثر مادام يتأثر». مانند حالت خاص آب در همان مثال یاد شده، که تا وقتی بر روی آتش است و در حال گرم شدن می باشد، آن حالت را دارد.

قید «غیر قار و تدریجی» که در تعریف مقوله فعل و انفعال آمده است، برای آن است که فعل و انفعال ابداعی را که به یکباره صورت می گیرد، از تعریف خارج کند؛ مانند ایجاد کردن خداوند عقل را، و موجود شدن عقل به ایجاد خداوند. این دو امر هیچکدام از مقوله فعل و یا انفعال به شمار نمی روند؛ زیرا اساساً ماهیت نیستند، بلکه از صفات وجود می باشند. وجود معلول وقتی با ذات و ماهیت معلول (= قابل) سنجیده شود، انفعال؛ و وقتی با علت (= فاعل) سنجیده شود، فعل^۱ خواهد بود.

مقوله کیف (= چگونگی)

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می یابد، مانند حالات شادی و اندوه، ترس و امید، لذت و درد و... همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می کند که غالباً تغییرپذیرند، مانند

۱- مقصود معنای لغوی فعل و انفعال است، نه معنای اصطلاحی آن که دو مقوله است.

رنگها، مزه‌ها، بوها و صداها. فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته، و آن را «کیفیت» (= چگونگی) نامیده‌اند؛ و آن را جنسی برای همه آنها دانسته‌اند. در تعریف کیفیت آورده‌اند که کیفیت عرضی است که ذاتاً نه قسمت پذیر است، و نه نسبت پذیر^۱: «عرض لا یقبل القسمة و لا النسبة لذاته». با قید «عرض» واجب الوجود تعالی و جوهر از تعریف بیرون می‌روند، و با قید «عدم پذیرش قسمت» کمیت، و با قید «عدم پذیرش نسبت» مقولات هفتگانه نسبی از تعریف خارج می‌شوند. و با قید «ذاتاً» چیزهایی که قسمت و نسبت، بالعرض و یا بالتبع بر آنها عارض می‌گردد، در تعریف داخل می‌شوند.

اقسام کیف

۱- کیفیات نفسانی: کیفیت نفسانی عرضی است مجرد که تنها بر جواهر نفسانی عارض می‌شود. شیخ‌الرئیس در تعریف کیفیت نفسانی می‌گوید: «کیفیتی است که به اجسام تعلق نمی‌گیرد». فلاسفه اموری مانند علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس، امید، لذت، درد، شوق، نفرت، محبت و عداوت را از جمله کیفیات نفسانی دانسته‌اند.

کیفیت نفسانی به طور کلی بر دو قسم است: حال و ملکه. به این صورت که اگر کیف نفسانی در نفس راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می‌شود؛ و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد، ملکه خوانده می‌شود.

۲- کیفیات مخصوص به کمیات: کیفیات مختص به کمیات آن دسته از کیفیات‌اند که به واسطه کمیت بر جسم عارض می‌شوند. یعنی ابتدا کمیت به آنها متصف می‌شود، و آنگاه جسم به خاطر کمیتش به آنها متصف می‌گردد. این دسته از کیفیات

۱- مقصود از نسبت‌پذیر نبودن کیفیت آن است که این عرض مشتمل بر معنای نسبت نیست، بر خلاف اعراض هفتگانه نسبی.

به حکم استقراء بر سه قسم‌اند:

الف - شکل و زاویه. مقصود از شکل هیأتی است که از احاطه کامل یک حدّ - مانند دایره - یا چند حدّ - مانند مثلث و مربع - بر کمیت، برای آن کمیت بوجود می‌آید. و زاویه عبارت است از هیأتی که از احاطه ناقص دو یا چند حدّ که در یک نقطه با هم تلاقی می‌کنند، پدید می‌آید. بنابراین، کیفیت عارض بر مجموع جسم متناهی، شکل است؛ و اگر جزئی از آن لحاظ شود، زاویه خواهد بود.

ب - کیفیتی که بر کمیت متصل قارّ عارض می‌گردد، اما نه شکل است، و نه زاویه؛ مانند: منحنی بودن و مستقیم بودن که بر خط و سطح عارض می‌شود.

ج - کیفیاتی که بر عدد عارض می‌شوند، مانند زوج بودن و فرد بودن.

۳- کیفیات استعدادی: نام دیگر کیفیات استعدادی «قوه و لاقوه» است. قوه در اینجا اصطلاح خاصی است و به معنای «مقاومت در برابر فشار خارجی» می‌باشد. معنای جامع کیفیت استعدادی که قوه و لاقوه هر دو را دربر می‌گیرد عبارت است از «استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات.» و این خود بر دو قسم است: الف - استعداد شدید به سوی انفعال و پذیرش، مانند حالت نرمی موم؛ و نیز حالت آمادگی زیاد بدن برای پذیرش بیماری (ممرضیت). و این همان «لاقوه» است.

ب - استعداد شدید به سوی عدم انفعال و پذیرش، مانند صلابت و سختی آهن، و آمادگی زیاد بدن برای صحت و عدم قبول بیماری (مصباحیت).

طبق تعریف ارائه شده، کیفیت استعدادی، یک نوع استعداد خاصی است، یعنی استعداد شدید جسمانی به سوی یک امر بیرون از ذات. برخی از فلاسفه، از جمله علامه طباطبائی ترجیح می‌دهند مفهوم وسیع‌تری برای کیفیت استعدادی در نظر گرفته شود، تا مطلق استعداد قائم به ماده را دربر گیرد. بنابراین، هرگونه آمادگی جسم برای پذیرش یک اثر، و یا تبدیل شدن به چیز دیگری، کیفیت استعدادی خواهد بود.

باید دانست که نسبت استعداد، که یک نوع کیفیت است، به ماده و هیولای اولی، که یک نوع جوهر است، از قبیل نسبت معین به مبهم می‌باشد. یعنی هیولای اولی مطلق قوه است، اما قوه چه چیز؟ و استعداد برای پذیرش کدام حالت؟ این در خود آن اخذ نشده است، و هیولی نسبت به آن لا بشرط می‌باشد. کیفیت استعدادی در واقع حالت خاصی است که بر هیولای اولی عارض می‌گردد، و قوه آن را متعین می‌سازد؛ یعنی مطلق آمادگی را، به صورت آمادگی برای پذیرش شیء یا اشیاء خاصی درمی‌آورد. و این در واقع نظیر رابطه جسم تعلیمی با جسم طبیعی است. جسم طبیعی یک نوع جوهر است، که ذاتاً در سه جهت ممتد می‌باشد، اما این امتداد مبهم و نامعین است. در خود ماهیت و ذات جسم این امر اخذ نشده است که چه اندازه و چه مقدار امتداد داشته باشد. جسم تعلیمی، که یک نوع کمیت است، بر جسم طبیعی عارض می‌شود، و امتداد مبهم آن را مشخص و معین می‌سازد، و به آن اندازه و مقدار خاص می‌دهد.

۴- **کیفیات محسوس:** مقصود از کیفیات محسوس، کیفیات مادی‌ای است که به وسیله حواس ظاهری و اندامهای حسی درک می‌شوند. کیفیات محسوس به نوبه خود بر پنج قسم است:

الف - مبصرات یا دیدنیها، مانند رنگ و نور.

ب - مسموعات یا شنیدنیها. مسموعات همان صوتها هستند. در تعریف صوت آورده‌اند: «کیفیتی است که در اثر قرع عنیف - یعنی کوبیدن با شدت و سختی - و یا قلع عنیف - یعنی کندن با شدت و سختی - که موجب تموج هوای حامل صوتها می‌گردد، بوجود می‌آید.»

ج - مذوقات یا چشیدنیها. چشیدنیها همان مزه‌هایی هستند که توسط قوه چشایی درک می‌شوند. دانشمندان طبیعی مزه‌های بسیط را نه قسم دانسته‌اند، و دیگر مزه‌ها را ترکیبی از آنها به شمار آورده‌اند.

د - مشمومات یا بوها. مشمومات انواع بوهای هستند که به وسیله شامه درک می شوند. ما اسامی خاصی برای بوهای گوناگونی که درک می کنیم، نداریم تا آنها را به وسیله آن اسامی معرفی نماییم. و لذا بوهای گوناگون را از راه اضافه به موضوعاتشان می شناسانیم. مثلاً می گوییم: بوی مشک و بوی گل.

ه - ملموسات یا کیفیات قابل لمس. دانشمندان گفته اند: انواع کیفیات ملموس بسیط دوازده نوعند، که از جمله آنها حرارت، برودت، رطوبت و یبوست است. کیفیات یاد شده به طور کلی به دو دسته تقسیم می شود: انفعالات و انفعالیات. انفعالات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می شود که با سرعت زایل می شوند و به راحتی دستخوش تغییر و تبدیل می گردند، مانند زردی رنگ رخسار کسی که خجالت کشیده است. و در برابر، انفعالیات به آن دسته از کیفیات محسوس گفته می شود که از رسوخ و پایداری بیشتری برخوردار می باشند، مانند زردی رنگ طلا. محقق سبزواری در بیان اقسام کیف می گوید:

وَهُوَ إِلَى أَرْبَعَةٍ قَدْ انْقَسَمَ	مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَ مَا اخْتَصَّ بِكَمِّ
وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّا قُوَّةُ	وَ كَيْفُ مُحْسُوسٍ بِخَمْسِ قُوَّةٍ
مِنْ انْفَعَالٍ وَ الْإِنْفَعَالِ	كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفَهُمَا وَ الْحَالِ

تردید دانشمندان تجربی در وجود خارجی کیفیات محسوس در گذشته کیفیات محسوس به عنوان اعراضی که مستقل از ذهن مشاهده گر در خارج وجود دارد، و قائم به اشیاء خارجی می باشد، تلقی می شد. یعنی گمان می شد اشیاء خارجی هر یک، رنگ خاصی دارند، و این رنگ قائم به خود آنها است، خواه چشمی وجود داشته باشد که این رنگها را ببیند و یا وجود نداشته باشد. و همچنین بو، مزه، گرما و سرما و سایر کیفیات محسوس، جملگی خواص قائم به اشیاء خارجی انگاشته می شد.

اما از قرن هفدهم میلادی به بعد این اندیشه مطرح شد که چنین کیفیاتی قائم به اشیاء خارجی نیستند، بلکه نفس ما در اثر یک سلسله از فعل و انفعالات فیزیکی شیمیایی و فیزیولوژیکی که در بدن انجام می‌گیرد، مستعد درک این امور در درون خویش می‌شود. جهان بیرونی در واقع فاقد هرگونه رنگ، بو، مزه، گرما و اموری مانند آن است؛ و اگر موجود جاننداری در عالم نبود، خبری از این امور نیز وجود نداشت. در خارج چیزی جز ماده و انرژی نیست، و همه این کیفیات در اثر تأثیر حواس ما از امواج خاصی که به آن اصابت می‌کند، پدید می‌آید.

این اندیشه نخستین بار توسط گالیله^۱ مطرح شد. او میان دو دسته از خواص اجسام تفکیک کرد. یکی خواصی که واقعاً در جهان وجود دارد، و به تعبیر او ذاتی جهانی عینی است، مانند جرم و سرعت، و آنها را «کیفیات^۲ اولیه» نامید. و این کیفیات را اصیل و مستقل از مشاهده‌گر دانست. و دیگری خواصی که صرفاً واکنش ذهنی حواس انسان در برابر جهان خارج است، و آنها را «کیفیات ثانویه» نام نهاد. او می‌گوید:

«من نمی‌توانم باور کنم که در اشیای خارجی چیزی به جز اندازه، شکل یا حرکت وجود داشته باشد، که بتواند در ما احساس طعم یا صوت یا بو برانگیزد. و واقعاً می‌توانم حکم کنم که اگر هیچ گوش یا زبان یا بینی‌ای در کار نباشد، عدد، شکل و حرکت اشیاء بر قرار خود باقی خواهد بود، ولی طعم و صدا و بویی نخواهد داشت... همچنین به نظر من حرارت هم به کلی ذهنی است.»^۳



۱- گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲ م) ریاضیدان، منجم و فیزیکدان بزرگ ایتالیا.

۲- مقصود از کیفیت چیزی غیر از اصطلاح خاص فلسفی آن است، که در برابر کمیت و سایر اعراض نسبی قرار می‌گیرد.

۳- ر.ک: علم و دین، ایان باربون، ترجمه خرمشاهی، ص ۳۳.

چکیده مطالب

- ۱- مقوله اضافه هیأتی است که از تکرار نسبت بین دو چیز بوجود می آید، پس نسبت به تنهائی، اضافه مقولی را به وجود نمی آورد؛ بلکه آن را نسبت شیء مورد نظر، از آن جهت که منتسب به چیزی است که آن چیز، منسوب الیه آن شیء می باشد، بوجود می آورد؛ مانند پدر، که از آن جهت که پدر این فرزند است، به او، از آن جهت که فرزند اوست، نسبت دارد.
- ۲- اضافه بر دو قسم می باشد: اضافه ای که دو طرف آن شبیه یکدیگرند (متشابه الاطراف)، مانند برادری و برادری؛ و اضافه ای که دو طرف آن مختلف اند (مختلف الاطراف)، مانند پدری و فرزندی.
- ۳- دو مفهوم متضایف از جهت وجود و عدم و نیز قوه و فعل برابرند. اگر یکی موجود باشد، دیگری نمی تواند معدوم باشد؛ و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نمی تواند بالقوه باشد.
- ۴- مقوله فعل عبارت است از هیأت به دست آمده از تأثیر عامل مؤثر در زمان تأثیر، مانند هیأت پدید آمده از گرم کردن ماده گرم کننده در زمان گرم کردن.
- ۵- مقوله انفعال، هیأتی است که از اثرپذیری شیء متأثر در حال اثرپذیری بوجود می آید، مانند: هیأتی که از گرم شدن آب مثلاً تا وقتی در حال گرم شدن است، پدید می آید.
- عز قراردادن قید «تدریج» در تعریف مقوله فعل و انفعال، برای آن است که فعل و انفعالهائی که ابداعی هستند، از تعریف خارج شوند، مانند فعل واجب تعالی، که با بیرون کردن عقل از عدم و آوردنش به وجود، کاری انجام داده است؛ و مانند انفعال و اثرپذیری عقل، که از عدم خارج شده، و تنها به خاطر امکان ذاتیش موجود می گردد.
- ۷- مقوله کیف عرضی است که ذاتاً نه قسمت پذیر است، و نه نسبت پذیر. و آن را در دسته بندی نخستین به چهار گروه تقسیم کرده اند:
- الف - کیفیات نفسانی که همان کیفیات عارض بر نفس می باشند مانند: علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس و امید.
- ب - کیفیات ویژه کمیات مانند: استقامت، انحناء و شکل، که ویژه کم متصلند؛ و همینطور زوج بودن و فرد بودن، که از کیفیات مختص به کم منفصلند.
- ج - کیفیات استعدادی که به آن قوه (= مقاومت در برابر عامل مؤثر) و لا قوه (= عدم مقاومت) نیز گفته می شود؛ مانند: آمادگی زیاد برای اثرپذیری - مثل نرم بودن - و آمادگی زیاد برای اثرناپذیری، مثل سخت بودن. و بجاست هر نوع استعداد قائم به ماده از این قسم به شمار آید.
- د - کیفیات محسوس توسط حواس ظاهری پنجگانه درک می شوند، که خود بر دو قسم می باشند: ۱-

کیفیاتی که زود برطرف می‌شوند، مانند سرخی چهره شخص شرمسار، و زردی چهره انسان بیمناک، که انفعالات نامیده می‌شود. ۲- کیفیاتی که ثابتند، مانند زردی، طلا و شیرینی عسل، که انفعالیات نامیده می‌شود.

۸- امروزه دانشمندان علوم طبیعی نسبت به وجود خارجی کیفیات محسوس، به این صورتی که در حواس منعکسند، دچار شک و تردید هستند.



پرسش

- ۱- مقوله اضافه را تعریف کنید و تفاوت آن را با نسبت توضیح دهید؟
- ۲- اضافه متشابه الاطراف و مختلف الاطراف را با ذکر مثال تعریف کنید؟
- ۳- مقصود از تکافؤ متضایفین در وجود و عدم، و در قوه و فعل چیست؟
- ۴- مقوله فعل را با ذکر مثال تعریف کنید؟
- ۵- مقوله انفعال را با ذکر مثال تعریف کنید؟
- ۶- چرا در تعریف مقوله فعل و انفعال قید «تدریج» اخذ می‌شود؟
- ۷- مقوله کیف را تعریف کنید؟
- ۸- اقسام کیف را با ذکر مثال نام ببرید؟
- ۹- کیف نفسانی را با ذکر مثال تعریف کنید؟
- ۱۰- اقسام کیف مخصوص به کمیات را بیان کنید؟
- ۱۱- کیفیت استعدادی را با ذکر مثال تعریف کنید؟
- ۱۲- توضیح دهید کیف استعدادی چه نسبتی با هیولای اولی دارد؟
- ۱۳- اقسام کیفیات محسوس را بیان کنید.
- ۱۴- دانشمندان جدید درباره کیفیات محسوس چه نظری دارند؟

قانون علیت و تقسیمات علت

موضوع سخن در این درس و چند درس آتی، قانون علیت و مسائل پیرامون آن است. با توجه به کثرت موجودات خارجی، که اصلی است مسلم و مورد قبول حکمای الهی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا موجودات مختلف ارتباطی با یکدیگر دارند یا نه؟ و آیا وجود برخی از آنها متوقف بر وجود بعضی دیگر هست یا نه؟ و اگر هست چند نوع وابستگی وجودی داریم؟ و احکام و ویژگیهای هر کدام چیست؟ در پاسخ به این سؤالات است که قانون علیت و مطالب مربوط به آن طرح و تبیین می‌شود.

اثبات قانون علیت و معلولیت

یکی از ادله‌ای که برای اثبات قانون علیت، یعنی این قضیه که «ماهیت در وجود و در عدم خود نیازمند به غیر می‌باشد»، بیان شده از دو مقدمه زیر تشکیل می‌شود: مقدمه نخست: ماهیت نمی‌تواند وجود و یا عدم را برای خود رجحان دهد، و یکی از آن دورا برای خود متعین سازد.

مقدمه دوم: ترجیح بدون مرجح محال است.

نتیجه: ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند به یک عامل بیرون از ذات خویش است، تا وجود و یا عدم را برای آن رجحان دهد.

تبیین مقدمه نخست: این مطلب در بحثهای پیشین به اثبات رسید که وجود و عدم، هر دو زاید بر ماهیت است؛ و ماهیت نسبت به هیچ یک از آنها اقتضایی ندارد. ماهیت در مرتبه ذات خود، و آنگاه که به تنهایی و بدون هیچ ضمیمه‌ای لحاظ می‌شود، نه موجود است و نه معدوم: «الماهیه من حیث هی لیست الاهی لا موجوده ولا معدومه». مثلاً انسان از آن جهت که انسان است، و در مرتبه ذات، جز انسان، یعنی حیوان ناطق، چیز دیگری نیست. و لذا ذات انسان نه اقتضای موجود بودن دارد، و نه اقتضای معدوم بودن. و به دیگر سخن: نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است، و خودش مرجح هیچ یک از وجود و عدم نیست.

تبیین مقدمه دوم: مقدمه دوم یک اصل بدیهی است، و مفادش آن است که: اگر نسبت یک شیء به دو چیز یکسان باشد، محال است یکی از آن دو چیز، خود به خود و بدون دخالت هیچ عاملی، برای آن شیء رجحان یابد و متعین شود. مثلاً آب که هم می‌تواند سرد باشد و هم می‌تواند گرم باشد، و خودش اقتضایی نسبت به هیچ یک از سردی و گرمی ندارد، محال است خود به خود سرد و یا گرم شود. و یا جسمی که می‌تواند سفید باشد و می‌تواند سیاه باشد، ولی خودش اقتضایی نسبت به هیچ یک از طرفین ندارد، امکان ندارد خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل واقعی، سفید و یا سیاه گردد. اصل محال بودن ترجیح بدون مرجح از جمله بدیهی‌ترین احکام عقل نظری است.

با توجه به دو مقدمه فوق گفته می‌شود: ماهیت برای آن که موجود باشد و یا معدوم باشد، یعنی برای آن که یکی از وجود و یا عدم برایش متعین گردد و رجحان یابد، نیازمند به یک عامل بیرونی است. چرا که خودش صلاحیت مرجح بودن برای وجود و یا عدم را ندارد؛ و ترجیح بدون مرجح نیز محال است.

علیت و معلولیت تنها در وجود است

رابطه علیت، یک رابطه وجودی است، و همواره میان دو وجود برقرار می‌شود. یعنی همیشه یک موجود است که نیازمند به موجود دیگر است. و به دیگر سخن: حقیقت امر آن است که ماهیت تنها در هستی و موجود خودش، محتاج و نیازمند به موجود دیگر است. از اینجا دانسته می‌شود این تعبیر که «ماهیت هم در وجود و هم در عدم، نیازمند به غیر است» خالی از مسامحه و مجازگویی نیست. زیرا ماهیتی که معدوم است، نیست محض است و در حقیقت چیزی نیست تا مفاهیم نیاز و احتیاج را بتوان حقیقتاً در مورد آن بکار برد. مثلاً سیمرغ معدوم است، یعنی هیچ واقعیتهایی ندارد؛ و لا واقعیتهایی چیزی نیست که واقعاً نیازمند و محتاج به چیزی باشد. و این است که گفته‌اند: «لا علیة فی الاعدام».

علت و معلول

با توجه به آنچه در بیان قانون علیت آمد، و روشن شدن این حقیقت که علیت یک رابطه وجودی است که همواره میان دو موجود برقرار می‌گردد می‌توان گفت: علت موجودی است که به نحوی هستی ماهیت بر آن توقف دارد: «العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء». و معلول ماهیتی است که در هستی خودش وابسته به غیر (علت) می‌باشد: «المعلول ما يتوقف وجوده على وجود الغير». بنابراین، علت چیزی است که به گونه‌ای در تحقق شیء دیگر مداخلیت دارد، خواه شرط باشد، یا مقتضی باشد، و یا از دیگر انواع علت ناقصه بوده باشد. علت به این معنا یک مفهوم عام و فراگیر است، که همه امور یاد شده را دربر می‌گیرد.

جعل و مجعول

معمولاً در کتابهای فلسفی فصلی تحت عنوان «جعل و مجعول» منعقد می‌گردد و در آن فصل این بحث مطرح می‌شود که: مجعول علت چیست؟ یعنی آنچه را علت

جعل می‌کند، و به آن تحقق می‌بخشد، چیست؟ و به دیگر سخن: آنچه اولاً و بالذات از علت صادر می‌شود، و اثر حقیقی علت است، چیست؟ توضیح این که: وقتی علت فاعلی، معلول را ایجاد می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد، یک هویت خارجی را محقق می‌سازد و نه بیشتر؛ یعنی آنچه از علت صادر می‌شود، یک چیز است، اما ما از آن یک چیز مفاهیم متعددی انتزاع می‌کنیم که عبارت است از: وجود، ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود. مثلاً وقتی حرارت در خارج ایجاد می‌شود، یک شیء واحد در خارج تحقق می‌یابد که اولاً موجود است، و ثانیاً حرارت است، و ثالثاً آن حرارت متصف به وجود است.

سؤال این است که کدام یک از این سه امر را علت، اولاً و بالذات جعل و ایجاد می‌کند؛ و کدام یک از اینها حقیقتاً متعلق جعل نیست، بلکه از مجعول واقعی انتزاع می‌شود:

فی کونِ ماهیّةٍ أو وجودٍ أو
صیرورةٍ مجعولاً اقوالاً زووا

پیروان حکمت متعالیه بر آنند که آنچه از علت صادر می‌شود، و مجعول بالذات علت است، همان وجود معلول است، نه ماهیت معلول، و نه اتصاف ماهیت معلول به وجود.

از مطالب گذشته، به خوبی صحت نظریه یاد شده دانسته می‌شود. زیرا در طی مباحث پیشین روشن شد که معلول و مجعول، یعنی آنچه بر علت توقف دارد، همان وجود است، و بیان شد که علیت و معلولیت اساساً یک رابطه وجودی است. و بنابراین، مجعول و معلول را چیزی جز وجود نمی‌توان دانست:

جَعْلُ الوجودِ عِنْدَنَا قَدْ ارْتَضَى
ماهیّةٌ مجعولةٌ بِالْعَرَضِ

تقسیمات علت

تقسیمات گوناگونی برای علت، به اعتبارهای مختلف صورت گرفته است. در این قسمت به این تقسیمات اشاره می‌شود و در ضمن آن، اصطلاحات گوناگونی که در

این باره وجود دارد، روشن می‌گردد.

۱- **علت تامه و علت ناقصه:** علت، یعنی آنچه وجود معلول بر آن متوقف است، از دو حال بیرون نیست: یا وجودش برای وجود معلول کفایت می‌کند، و معلول بر چیز دیگری غیر از آن توقف ندارد؛ و یا آن که وجودش برای وجود معلول کافی نیست، اگرچه لازم می‌باشد. در صورت نخست، آن علت، علت تامه است؛ و در صورت دوم، علت ناقصه می‌باشد. بنابراین، علت تامه علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم و کافی است؛ اما علت ناقصه، علتی است که بودنش برای وجود معلول لازم است، اما کافی نیست.

از اینجا دانسته می‌شود که در مورد علت تامه دو قضیه صادق است:

- ۱- اگر علت تامه نباشد، معلول ضرورتاً معدوم خواهد بود.
 - ۲- اگر علت تامه وجود داشته باشد، معلول ضرورتاً موجود خواهد بود.
- اما در مورد علت ناقصه فقط قضیه نخست صادق است، و قضیه دوم صادق نیست.
- ۲- **علت واحد و کثیر:** علت گاهی واحد است و گاهی کثیر و متعدد می‌باشد. توضیح این که: گاهی یک معلول تنها از موجود خاص و معینی پدید می‌آید، به گونه‌ای که اگر آن موجود معین تحقق نیابد، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند نقش آن را در به وجود آوردن معلول مورد نظر ایفا کند؛ در این صورت آن علت را «علت واحد» و یا «علت منحصر» می‌خوانند. اما گاهی چند چیز هر کدام مستقلاً و به نحو علی‌البدل می‌توانند معلولی را ایجاد کنند، مانند جریان الکتریکی در سیم برق، حرکت مکانیکی، و فعل و انفعالات شیمیایی که هر کدام مستقلاً می‌توانند حرارت را به وجود آورند. بنابراین، حرارت دارای «علتهای کثیر» می‌باشد. چنین عللی را «علل جانشین‌پذیر» نیز می‌نامند.

۳- **علت بسیط و مرکب:** تقسیم علت به علت بسیط و مرکب در واقع به تقسیم موجود به موجود بسیط و موجود مرکب باز می‌گردد، و نکته جدیدی دربر ندارد. موجود مرکب، موجودی است که از چند جزء تشکیل می‌شود. اما موجود بسیط

موجودی است که مرکب از چند جزء نیست. باید توجه داشت که بسیط بودن و مرکب بودن یک موجود انحاء گوناگونی دارد، و لازم است میان آنها تفکیک شود.

۴- علت قریب و بعید: علت قریب یا نزدیک، علتی است که مستقیماً در معلولش اثر می‌گذارد، و میان او و معلولش واسطه‌ای در کار نیست؛ مانند تأثیر انسان در حرکت دست خودش. هر یک از ما علت قریب و بی‌واسطه افعال و حرکات خود هستیم. اما علت بعید یا دور، علتی است که غیرمستقیم در معلولش اثر می‌گذارد، و میان او و معلولش یک یا چند واسطه وجود دارد، و هر چه تعداد این وسایط بیشتر باشد، آن علت دورتر خواهد بود. مثلاً هر یک از ما با یک واسطه علت هستیم برای حرکت قلمی که در دست داریم؛ و با دو واسطه علت هستیم برای نوشته‌ای که در اثر حرکت قلم بر صفحه کاغذ نقش می‌بندد؛ و با سه واسطه علت هستیم برای معنایی که در ذهن خواننده با مطالعه آن نوشته، پدید می‌آید.

محقق سبزواری در بیان این اقسام می‌گوید:

بَسِیْطَةٌ أَوْ مَا لَهُ التَّرْكِيبُ أَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ

۵- علت داخلی و علت خارجی: علت داخلی، علتی است که با معلول متحد می‌گردد، و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند. از این رو، به علل داخلی، «علل قوام» نیز گفته می‌شود؛ زیرا جزء ذات معلول‌اند، و مقوم ماهیت آن می‌باشند. علت داخلی خود بر دو قسم است:

۱- علت مادی، و آن عبارت است از ماده نسبت به نوعی که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. ماده همان چیزی است که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می‌کند، و شیء به واسطه آن بالقوه می‌باشد. چنین چیزی اگر با صورت سنجیده شود، ماده برای آن می‌باشد، و اگر با آنچه از آن و صورت ترکیب می‌شود، یعنی با نوع مقایسه شود، علت مادی برای آن خواهد بود. و در یک کلمه «ما به الشیء بالقوه» ماده است برای صورت، و علت مادی است برای نوع.

۲- علت صوری، و آن عبارت است از صورت نسبت به نوعی که مرکب از ماده و

صورت می باشد. صورت، چیزی است که شیء به واسطه آن بالفعل می باشد. آنچه جنبه فعلیت شیء را تشکیل می دهد، مانند نفس ناطقه انسان، اگر با ماده سنجیده شود، صورت می باشد؛ و اگر با مجموع ماده و صورت سنجیده شود، علت صوری خواهد بود.

و اما «علت خارجی» علتی است که وجود آن بیرون از وجود معلول می باشد، و خود بر دو قسم است:

۱- علت فاعلی؛ و آن علتی است که وجود معلول را افاضه می کند، و هستی معلول از او صدور می یابد.

۲- علت غایی؛ و آن چیزی است که معلول به خاطر آن پدید می آید، مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می گیرد، و برای رسیدن به آن، کارهایش را انجام می دهد. تقرّب به خدا، علت غایی عبادت است؛ آگاهی یافتن از حقایق هستی، علت غایی رفتن به مجلس درس و بحث است و مانند آن.

به علت فاعلی و علت غایی، «علل وجود» نیز گفته می شود. در درسهای آتی، هر یک از این علل چهارگانه، یعنی علت صوری، علت مادی، علت فاعلی و علت غایی به تفصیل مورد بحث قرار می گیرد.

۶- علت حقیقی و علت معدّ: تقسیم دیگری که برای علت صورت پذیرفته است، تقسیم علت است به علت حقیقی و علت معدّ. علت حقیقی عبارت است از موجودی که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد، به گونه ای که جدایی معلول از آن محال می باشد؛ مانند علیت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی، که نمی توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند.

«علت معدّ» عبارت است از آنچه در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر می باشد، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد. شأن معدّات آن است که آمادگی پذیرش فیض از علت فاعلی را در ماده پدید می آورند و

بدین وسیله ماده را به افاضه وجود از فاعل نزدیک می سازند؛ مانند گذشت قطعات زمان و سپری شدن ساعتها، روزها و ماهها که ماده را به پیدایش آنچه قرار است در آن پدید آید، نزدیک می سازد. و مانند فعل و انفعالات مادی که نفس را برای ادراک صورتهای حسی آماده می سازد. در تعریف علت معد آورده اند: «المعدّ هو ما يتوقف المعلول على عدمه بعد وجوده»، در برابر علت حقیقی که در تعریف آن آورده اند: «هی ما يتوقف عليها وجود المعلول بحيث ينعدم بانعدامها».^۱

البته باید توجه داشت که علّیت امور معدّ و زمینه ساز نسبت به آن حادثه‌ای که این امور زمینه ساز تحقق آن در ماده‌اند، یک علّیت مجازی و بالعرض است، و به همین دلیل علل معدّ، قابل انفکاک از آن حادثه می باشند. و از این رو، باید گفت که مقسم در این تقسیم، علت به معنای عام و مجازی آن می باشد، که علل حقیقی و غیر حقیقی، هر دو را شامل می گردد؛ و گرنه این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیر خودش بوده و مردود خواهد بود. اما از آنجا که در پس هر مابالعرض یک مابالذات نهفته است، در اینجا نیز در پس این علّیت مجازی، یک علّیت حقیقی وجود دارد؛ و آن عبارت است از: علّیت امور معدّ نسبت به نفس استعداد ماده برای پذیرش حادثه جدید. پس امور معدّ اگر با نفس استعداد سنجیده شوند، نسبت به آن، علت حقیقی هستند؛ و اگر با «مستعدّله» مقایسه شوند نسبت به آن، علت معدّ به شمار می روند. مثلاً انعکاس نور از شیء بیرونی به چشم و قرار گرفتن تصویر آن بر نقطه معینی از شبکیه، و انتقال رموزی از آنجا به مغز، علت حقیقی است برای مستعد شدن نفس برای حصول صورت حسی آن شیء در نفس و ادراک آن توسط نفس، اما نسبت به خود حصول صورت حسی و ادراک نفس، علت معدّ به شمار می رود.

۱- البته معدّ اصطلاح دیگری نیز دارد که محقق سبزواری در تعلیقه بر اسفار (ج ۲، ص ۲۱۳ و ج ۹، ص ۶۹) به آن اشاره کرده است.

محقق سبزواری در تعریف علت و بیان برخی از اقسام آن می‌گوید:

انّ الذی الشیءُ إلیهِ اقْتَرَا
فَمِنْهُ نَاقِصٌ ، وَ مِنْهُ مَا اسْتَقَلَّ
فَالْعُنْصُرُ الصَّوْرِيُّ لِلْقَوَامِ
وَ مَا لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ

فَعِلَّةُ وَ الشَّیْءُ مَعْلُولاً یُرَى
وَ مِنْهُ خَارِجٌ ، وَ مِنْهُ مَا دَخَلَ
وَ لِلْوُجُودِ الْفَاعِلِی التَّامِّ
فَغَايَةُ وَ مَا بِهِ فِفاعِلٌ

* * *

چکیده مطالب

- ۱- حاصل دلیلی که برای اثبات قانون علیت اقامه شده آن است که ماهیت نمی‌تواند وجود و یا عدم را برای خود رجحان دهد؛ و از طرف دیگر ترجیح بدون مرجح محال است. در نتیجه ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند به یک عامل بیرون از ذات خویش است، تا وجود و یا عدم را برای آن رجحان دهد.
- ۲- رابطه علیت یک رابطه وجودی است و همواره میان دو موجود برقرار می‌شود. بنابراین، ماهیت تنها در هستی و وجود خودش محتاج به موجود دیگر است و نیازمند دانستن ماهیت در عدم به علت توأم با مسامحه است.
- ۳- علت موجودی است که به نحوی هستی ماهیت بر آن توقف دارد، و معلول چیزی است که در هستی خودش وابسته به غیر (علت) می‌باشد.
- ۴- در یک دسته‌بندی، علت به تامه و ناقصه تقسیم می‌شود. علت تامه، جامع همه چیزهایی است که وجود معلول متوقف بر آنهاست، به گونه‌ای که با بودن آن، معلول راهی جز موجود شدن ندارد. ولی علت ناقصه دربردارنده برخی از چیزهایی است که معلول به آنها وابسته است. تفاوت این دو در آن است که وجود علت تامه مستلزم وجود معلول و نیز عدمش مستلزم عدم معلول می‌باشد، برخلاف علت ناقصه که وجودش لزوماً وجود معلول را در پی ندارد گرچه عدمش به طور حتم عدم معلول را به دنبال خواهد داشت.
- ۵- همچنین علت به واحد و کثیر و نیز به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. علت بسیط آن است که از چند جزء تشکیل نشده باشد به خلاف علت مرکب.
- ۶- علت به قریب و بعید تقسیم می‌شود. علت قریب علتی است که واسطه‌ای بین آن و معلول نباشد و علت بعید بر خلاف آن است مانند علت علیت.
- ۷- در یک تقسیم دیگر علت به داخلی و خارجی منقسم می‌گردد. علل داخلی که علل قوام نیز نامیده

می‌شوند، همان ماده و صورتند که اجزاء تشکیل دهنده و قوام دهنده معلول می‌باشند. و علل خارجی که علل وجود هم نامیده می‌شوند، همان فاعل و غایت هستند. به علت فاعلی مابه‌الوجود (آنچه سبب وجود معلول است) و به علت غائی مالاجله الوجود (آنچه وجود معلول به خاطر آن است) نیز گفته می‌شود.

۸- در دسته‌بندی دیگری علت به حقیقی و مُعدّ (آماده‌کننده) تقسیم می‌شود. البته نام علت بر مُعدّ نهادن نوعی مجازگوئی است زیرا مُعدّ حقیقتاً علت نیست بلکه چیزی است که ماده را برای تأثیر علت فاعلی آماده و به آن نزدیک می‌کند، مانند ورود متحرک به یک مقطع از مسافت که آن را برای وارد شدن به مقطع بعدی آماده می‌سازد و نیز مانند سپری شدن لحظه‌های زمان که موضوع و ماده پدیده را به تحقق بالفعل آن پدیده نزدیک می‌کند.



پرسش

- ۱- قانون علیت را اثبات کنید.
- ۲- چرا علیت تنها در وجود است؟
- ۳- هر یک از علت و معلول را تعریف کنید.
- ۴- احتمالات گوناگونی را که در مورد مجعول علت مطرح شده، بیان کنید و احتمال صحیح را تعیین و تبیین کنید.
- ۵- هر یک از علت تامه و ناقصه را تعریف کنید.
- ۶- علت واحد و کثیر را توضیح دهید.
- ۷- علت بسیط و مرکب را تبیین کنید.
- ۸- علت قریب و بعید را با ذکر مثال شرح دهید.
- ۹- علت داخلی را تعریف و اقسام آن را بیان کنید.
- ۱۰- علت خارجی را تعریف و اقسام آن را بیان کنید.
- ۱۱- علت حقیقی و مُعدّ را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۱۲- آیا امور مُعدّ حقیقتاً علت هستند؟ چرا؟



پاره‌ای از احکام علت و معلول

وجوب بالقیاس علت و معلول نسبت به یکدیگر

از جمله احکام علت و معلول آن است که اگر علت تامه موجود باشد، وجود معلول ضروری و واجب است؛ و از این قضیه تعبیر می‌شود به «وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه». و حکم دیگر آن است که اگر معلول موجود باشد، وجود علت ضروری و واجب است؛ و از این قضیه تعبیر می‌شود به «وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول».

چنان که ملاحظه می‌شود در مسأله نخست حکم مربوط به خصوص علت تامه است، اما در مسأله دوم مطلق علت مطرح است، خواه علت تامه و خواه علت ناقصه. یعنی تنها علت تامه است که معلول نسبت به آن وجوب بالقیاس دارد، اما مطلق علت نسبت به معلول واجب بالقیاس است؛ و اگر معلول تحقق داشته باشد، قطعاً باید تک تک آنچه معلول بر آن متوقف است نیز وجود داشته باشد.

از آنچه بیان شد تفاوت این بحث با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (شیء تا واجب نشود موجود نمی‌گردد) دانسته می‌شود؛ و آن این که مفاد قاعده یاد شده آن است که علت تامه به معلول خودش وجوب و ضرورت می‌دهد و آن را «واجب

بالغیر» می‌کند. پس وجوبی که در آنجا مطرح می‌شود وجوب بالغیر است، اما وجوبی که در اینجا موضوع بحث است، وجوب بالقیاس می‌باشد. وجوب غیری اولاً یک وصف نفسی است، بر خلاف وجوب بالقیاس که یک وصف اضافی و نسبی می‌باشد؛ و ثانیاً وجوب غیری وصف ویژه معلول است، اما وجوب بالقیاس وصفی است که هم معلول بدان متصف می‌شود و هم علت. البته باید توجه داشت که با تمسک به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» می‌توان وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه را ثابت کرد و آن قاعده را مبنای این اصل قرار داد.

اثبات وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه

استدلالی که برای اثبات وجوب وجود معلول در ظرف تحقق علت تامه، از سوی حکما بیان شده، از سه مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمه نخست: اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نباشد، عدمش جایز و ممکن خواهد بود. مقصود از جواز و امکان در تالی این شرطیه، امکان به معنای عام آن است؛ یعنی سلب ضرورت از جانب مخالف. و از اینجا دانسته می‌شود که جمله شرطیه فوق مبتنی بر امتناع ارتفاع نقیضین است. توضیح این که: نقیض قضیه «وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب است» آن است که «وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نیست» (= عدم معلول در ظرف وجود علت تامه ممکن است). پس اگر آن قضیه صادق نباشد، یعنی اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه واجب نباشد، قطعاً نقیض آن صادق خواهد بود، یعنی عدم معلول در ظرف وجود علت تامه ممکن خواهد بود.

مقدمه دوم: اگر عدم معلول در ظرف وجود علت تامه وجود آن ممکن باشد، تحقق معلول بدون علت، جایز و ممکن خواهد بود. زیرا با بودن علت تامه «وجود الف»، علت تامه «عدم الف» تحقق نخواهد داشت؛ چون علت تامه «عدم الف»

همان «عدم علت تامه وجود الف» است، که بنابر فرض منتفی است. پس اگر با بودن علت تامه «وجود الف»، «عدم الف» ممکن باشد، معنایش آن است که تحقق معلول (= عدم الف) بدون علت (= عدم علت وجود الف) ممکن و جایز می‌باشد. مقدمه سؤم: تحقق معلول بدون علت ممکن نیست. این اصل مقتضای قانون علیت است.

نتیجه آن که: وجود معلول در ظرف وجود علت تامه، واجب و ضروری می‌باشد.

اثبات وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول

برای اثبات وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول دو برهان ذکر می‌کنیم.

برهان اول: این برهان از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- اگر وجود علت در ظرف وجود معلول واجب و ضروری نباشد، عدمش در ظرف وجود معلول ممکن و جایز خواهد بود. این مقدمه شبیه مقدمه نخست برهانی است که برای اثبات وجوب وجود معلول در ظرف علت تامه بیان شد، و بیانش نیز نظیر بیان همان مقدمه است.

۲- عدم علت مستلزم عدم معلول است. و لذا امکان ندارد عدم علت با وجود معلول جمع شود؛ و علت در ظرف وجود معلول، معدوم باشد. صحت این مقدمه با ملاحظه تعریفی که برای علت و معلول بیان شد دانسته می‌شود. علت چیزی است که هستی معلول متوقف بر آن و وابسته به آن می‌باشد؛ و پرواضح است که اگر متوقّف علیه وجود نداشته باشد، متوقّف نیز نمی‌تواند موجود باشد. پس عدم علت مستلزم عدم معلول است.

نتیجه این دو مقدمه آن است که وجود علت در ظرف وجود معلول واجب و ضروری است.

برهان دوم: این برهان مبتنی بر عمیق‌ترین تحلیلی است که نسبت به رابطه

علیت و معلولیت در حکمت متعالیه انجام گرفته است، و کلید حل بسیاری از مسائل مهم فلسفی را در اختیار قرار می‌دهد. بر اساس این تحلیل وقتی علت، معلول را به وجود می‌آورد و آن را ایجاد می‌کند، چنین نیست که واقعیت و هستی معلول چیزی باشد، و نیاز و احتیاجش به علت، و رابطه‌اش با علت - که همان ایجاد است - چیز دیگری باشد، تا مجالی برای این توهم وجود داشته باشد که: علت می‌تواند در ظرف وجود معلول، معدوم باشد، و با برطرف شدن رابطه میان علت و معلول، خدشه‌ای بر وجود و هستی معلول وارد نمی‌گردد.

حقیقت آن است که واقعیت و هستی معلول همان رابطه‌اش با علت است، نه چیز دیگر. و به دیگر سخن: ایجاد علت و وجود معلول دو مفهوم است که از یک واقعیت به دو اعتبار انتزاع شده است. یک واقعیت است که به لحاظ اضافه‌اش به علت، ایجاد نامیده می‌شود، و به لحاظ تعلقش به معلول، وجود خوانده می‌شود. بنابراین، هستی معلول چیزی جز اضافه و ربط به علت نیست، و در نتیجه تعلق و وابستگی به علت، در ذات و هویت آن نهفته است، پس اگر ارتباط معلول با علت لحظه‌ای قطع شود و از بین برود، واقعیت و هستی معلول از بین می‌رود چرا که واقعیت معلول چیزی جز همان ارتباط با علت نیست.

خلاصه آن که وجود معلول نسبت به علت، یک وجود رابط است، و تمام هویت معلول عین ربط به علت می‌باشد، نه آن که معلول وجودی داشته باشد که آن وجود محتاج و نیازمند به علت بوده باشد، به گونه‌ای که وجود چیزی باشد، و نیاز به علت چیزی دیگری باشد، زیرا این مستلزم آن است که معلول ذاتاً نیازمند به علت نباشد، و نیازمندی به علت امری عارضی و زاید بر ذات آن بوده باشد، و این صحیح نیست. و وقتی ثابت شد وجود معلول نسبت به علت یک وجود رابط است، روشن می‌شود که معلول هرگز منفک از علت و بدون علت نمی‌تواند تحقق یابد، زیرا وجود رابط همواره نیازمند وجود مستقلى است که به آن

قوام دهد، و آن را پابرجا نگه دارد. بنابراین، وجود علت در ظرف وجود معلول ضروری و واجب است.^۱

سنخیت میان علت و معلول

از دیگر احکام علت و معلول آن است که همواره میان علت و معلول سنخیت برقرار است. مطالب فراوانی در این باره گفته شده است، ولی آنچه فعلاً محل بحث است سنخیت ذاتی میان علت فاعلی و معلول است، و اما این که آیا میان سایر انواع علت با معلولهای آنها نیز سنخیت برقرار است یا نه؟ و اگر برقرار است، مقصود از آن چیست؟ و چه دلیلی برای اثبات آن می‌توان اقامه کرد؟ اینها همه از محل بحث کنونی ما بیرون است.

مقصود از سنخیت ذاتی میان علت فاعلی و معلول آن است که هر علتی، از آنجا که افاضه‌کننده هستی معلول و کمال وجودی آن است، در مرتبه‌عالی‌تری واجد کمال معلول خود می‌باشد، یعنی یک حیثیت واحدی هست که مرتبه‌نازله آن در معلول وجود دارد، و مرحله‌کامله آن در علت یافت می‌شود.

علامه طباطبائی رحمته‌الله در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» می‌گوید:

«رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول، مرتبه‌ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را در دو مرتبه‌ضعیفه متباین قرار خواهد داد؛ و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود.»^۲

۱- شایان ذکر است که این برهان، تنها قسمتی از مدعا را ثابت می‌کند، نه همه آن را. زیرا رابط بودن معلول تنها نسبت به علت فاعلی (= علت هستی‌بخش) صادق است، و سایر اجزای علت تامه را شامل نمی‌گردد. بنابراین، نتیجه‌ای که از این برهان گرفته می‌شود آن است که: وجود علت فاعلی در ظرف وجود معلول، قطعی و ضروری است.

۲- اصول فلسفه، ج ۳، ص ۲۰۴.

استاد مطهری رحمته الله علیه در مقام بیان دلیل عقلی بر اصل سنخیت میان علت و معلول می‌گوید:

«این راه [= دلیل عقلی بر لزوم سنخیت میان علت و معلول] متکی بر تحلیل عقلانی حقیقت علیت و معلولیت است. ما قبلاً دیدیم که علیت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است، که ما نام یکی را علت و نام دیگری را معلول گذاشته‌ایم، و اگر دو موجود را فرض کنیم که با یکدیگر بیگانه و متباین محض باشند، معنا ندارد که یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم. و از طرفی، می‌دانیم که رابطه علت و معلول از نوع وجود دادن و وجود یافتن است؛ یعنی از دو وجودی که یکی وجود دهنده به دیگری است، و آن دیگری وجود یافته از ناحیه او است، مفهوم علیت و معلولیت انتزاع می‌شود. از طرف دیگر، قبلاً ثابت کردیم که ارتباط و پیوستگی معلول به علت، مغایر با واقعیت معلول نیست؛ یعنی واقعیت معلول عین ارتباط و اضافه است، نه چیزی که دارای ارتباط و اضافه است.

یک مقدمه دیگر که به این سه مقدمه علاوه شود، مطلب کاملاً روشن می‌شود. و آن مقدمه این است که حقایق معلول، که عین اضافه و ارتباط هستند به این نحو است که هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است. و گرنه اضافه و ارتباط مطلق و بلاطرف معنا ندارد. و اختلاف معلولات با یکدیگر، در عین این که در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یکدیگر شریک‌اند، در این است که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است، و آن علت خاص، مقوم واقعیت آن معلول است. یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت یک علت دیگر بود، نه فقط طرف اضافه تغییر کرده است، بلکه دیگر آن اضافه، آن اضافه نیست و آن معلول، آن معلول نیست.»^۱

قاعده الواحد

قاعده الواحد از قواعد مهم فلسفی است که در واقع بیانگر یکی دیگر از احکام مربوط به علت و معلول است. این قاعده معمولاً به این صورت بیان می‌شود که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»: از علت واحد تنها معلول واحد صادر تواند شد. ابتدا باید ببینیم مفاد این قاعده دقیقاً چیست؟ و در مرحله بعد دلیل آن را مورد بررسی قرار دهیم.

مفاد قاعده الواحد: درباره مفاد قاعده الواحد میان فلاسفه اختلاف نظر زیادی وجود دارد، که مجال پرداختن به آن در این نوشتار نیست. همین اندازه اشاره می‌کنیم که برخی، مفاد این قاعده را چنان عام و شامل گرفته‌اند که از یک سو، همه اقسام علت، حتی علل معدّ را دربر می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، همه اقسام واحد را نیز فرا می‌گیرد، حتی واحد نوعی را. به عقیده ایشان مفاد قاعده الواحد آن است که هر امر واحد تنها یک نحوه خاصی از علیت و تأثیر می‌تواند داشته باشد.

و از سوی دیگر، برخی دایره قاعده الواحد را آنچنان محدود دانسته‌اند که تنها شامل واجب تعالی می‌گردد، یعنی گفته‌اند مقصود از «علت واحد» علتی است که دارای وحدت و بساطت کامل است، و هیچ نحوه ترکیبی در آن راه ندارد، حتی ترکیب از ماهیت و وجود.

اما آنچه از سخن علامه طباطبایی در *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* مستفاد می‌شود آن است که در موضوع قاعده الواحد دو امر معتبر است: یکی وحدت و دیگری بساطت. و به دیگر سخن: مقصود از واحد در قاعده یاد شده چیزی است که نه کثیر است و نه مرکب. اما مقصود از بساطت خصوص بساطت خارجی است، نه بساطت عقلی و یا بساطت تحلیلی، و نیز مراد از وحدت، وحدت در سنخ وجود است، به گونه‌ای که ماهیت واحدی از آن انتزاع گردد، نه وحدت شخصی. همچنین مستفاد از کلام ایشان آن است که قاعده یاد شده در مورد خصوص علت فاعلی

صادق است. و مراد از معلول واحد، معلولی است که کثیر بما هو کثیر نیست، یعنی معلولی که به وجهی از وجوه می‌توان جهت وحدتی برای آن در نظر گرفت. بنابراین، مفاد قاعده الواحد آن است که: از یک امر واحد و بسیط که در ذاتش جز یک جهت وجود ندارد معلول کثیر که جهت وحدتی در آن یافت نمی‌شود، صدور نمی‌یابد.

برهان قاعده الواحد: قاعده الواحد را به راحتی می‌توان با توجه به اصل سنخیت میان علت و معلول، که شرحش گذشت، اثبات کرد. برهان مورد نظر از دو مقدمه تشکیل می‌شود.

مقدمه نخست: میان علت و معلول سنخیت ذاتی وجود دارد.

مقدمه دوم: یک شیء تنها در صورتی می‌تواند سنخیت ذاتی با چند چیز متباین، که فاقد هر گونه وحدت و اشتراکی هستند، برقرار سازد که دارای جهات کثیره باشد.

نتیجه‌ای که از این دو مقدمه گرفته می‌شود آن است که: از علتی که دارای جهات کثیره نیست، یعنی واحد و بسیط است، کثیر بما هو کثیر صادر نمی‌گردد.



چکیده مطالب

۱- اگر علت تامه موجود باشد وجود معلول، واجب و لازم خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، نبود معلول همراه با وجود علت، ممکن می‌باشد؛ و لازمه چنین چیزی آن است که نبود معلول - که خودش ناشی از عدم علت است - بدون علت واقع شود.

۲- اگر معلول، موجود باشد، وجود علت واجب و لازم خواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت، نبود علت همراه با وجود معلول، ممکن می‌باشد؛ حال آن که عدم علت، خواه تامه و خواه ناقصه، لزوماً عدم معلول را در پی خواهد داشت.

۳- وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول را از طریق دیگری نیز می‌توان به اثبات رساند، و آن این که: نیاز ماهیت معلول به علت در واقع همان نیاز وجودش به علت است، نه چیز دیگر، و اینگونه نیست که این نیازمندی امری خارج از وجود آن باشد، به این معنا که یک وجودی باشد و یک نیازی؛ بلکه حاجت و نیاز در نهاد هستی ماهیت استقرار دارد؛ لذا هستی معلول عین نیاز و ارتباط

است. بنابراین، وجود معلول یک وجود رابط نسبت به علتش می‌باشد، و هیچ استقلالی از آن ندارد؛ و از آن طرف هم علت، مقوم آن می‌باشد. و چیزی که چنین منزلتی دارد، محال است جز با اتکاء و اعتماد به علتش تحقق پیدا کند. در نتیجه، در ظرف وجود معلول، وجود علت لازم و ضروری است. و این همان نتیجه مورد نظر ماست.

۴- میان علت فاعلی و معلول سنخیت ذاتی برقرار است. یعنی هر علتی، از آنجا که افاضه‌کننده هستی معلول و کمال وجودی آن است، در مرتبه عالی‌تری واجد کمال معلول خود می‌باشد. یعنی یک حیثیت واحدی هست که مرتبه نازله آن در معلول وجود دارد، و مرحله کامله آن در علت یافت می‌شود.

۵- از علت واحد جز یک معلول به وجود نمی‌آید؛ به دلیل آن که بین علت و معلول لزوماً سنخیت ذاتی برقرار است، به نحوی که هیچ یک از آنها با هیچ چیز دیگری چنین سنخیتی ندارد؛ و اگر چنین نباشد، باید هر شیئی بتواند، علت هر چیزی واقع شود؛ و نیز هر شیئی بتواند معلول هر چیزی قرار بگیرد. و لذا در علت جهت مسانختی با معلول وجود دارد که آن معلول را به صدور از آن علت اختصاص می‌دهد. بنابراین، اگر از علت واحد - یعنی علتی که در ذاتش فقط یک جهت وجود دارد - معلولهای متعددی به وجود آید، معلولهایی از هم جدا که هیچ جهت مشترکی بین آنها نیست، لازم می‌آید علت، دارای جهات متعدد در ذات باشد؛ حال آن که طبق فرض، یک جهت واحد بیشتر ندارد.



پرسش

- ۱- مقصود از وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه را شرح دهید و آن را اثبات کنید.
- ۲- قاعدة «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را با اصل وجود بالقیاس معلول نسبت به علت تامه، بسنجید و تفاوتهای آنها را شرح دهید.
- ۳- وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول را شرح دهید و آن را اثبات کنید.
- ۴- حقیقت رابطه معلول با علت را شرح دهید و بیان کنید چگونه معلول عین ربط به علت است.
- ۵- مقصود از سنخیت میان علت و معلول چیست؟
- ۶- اصل سنخیت میان علت و معلول را اثبات کنید.
- ۷- مفاد قاعدة الواحد را شرح دهید.
- ۸- چه برهانی برای اثبات قاعدة الواحد می‌توان اقامه کرد؟

محال بودن دور و تسلسل در علل

تعریف دور

«دور» در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است، به گونه‌ای که به نقطه نخستین بازگردد؛ و در اصطلاح عبارت است از آن که وجود شیء توقف داشته باشد بر چیزی که آن چیز در وجودش وابسته به همان شیء نخستین است: «الدَّوْرُ هُوَ تَوَقُّفُ وجودِ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وجودُهُ». و به دیگر سخن: دور عبارت است از این که شیء، علتِ علتِ خودش، و یا از نظر دیگر، معلولِ معلولِ خودش باشد. و به بیان سوم، دور عبارت است از آن که موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است، در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد.

دور مضمَر و دور مصرَح

دور، که عبارت است از توقف یک شیء بر شیء دیگری که متوقف بر شیء نخستین است، خود بر دو قسم است: دور مُصرَّح و دور مُضمَر.

دور مصرَّح در جایی است که شیء متوقف بر چیزی باشد که معلول بدون

واسطه اوست؛ مانند این که «الف» متوقف بر «ب» و معلول آن باشد، و «ب» نیز مستقیماً متوقف بر «الف» و معلول آن باشد. در چنین فرضی، «الف» مستقیماً و بدون واسطه معلول معلول خودش می باشد. به چنین دوری، دور صریح نیز گفته می شود.

دور مضمّر در جایی است که یک یا چند واسطه در کار است. مثل آن که «الف» متوقف بر «ب»، و «ب» متوقف بر «ج»، و «ج» متوقف بر «الف» باشد. در این مثال «الف» با یک واسطه، معلول معلول خود می باشد. به این نحوه دور، دور ضمیر نیز گفته می شود.

اثبات امتناع دور

برهانی را که فلاسفه برای اثبات امتناع دور بیان کرده اند، می توان به صورت زیر تنظیم کرد:

مقدمه نخست: دور مستلزم آن است که شیء، علت خودش باشد. زیرا دور، چنان که گفتیم، عبارت است از این که شیء علت علت خودش باشد؛ و علت علت شیء، علت آن شیء به شمار می رود، اگرچه هزاران واسطه میان علت و معلول وجود داشته باشد.

مقدمه دوم: علت تقدم وجودی بر معلول خود دارد. یعنی اگر «الف» علت برای «ب» باشد باید «الف» در رتبه مقدم بر وجود «ب»، یعنی پیش از آن که «ب» موجود شود، وجود داشته باشد، تا «ب» را ایجاد کند.

مقدمه سوم: تقدم وجودی شیء بر خودش محال است. زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است، یعنی مستلزم آن است که شیء در مرتبه واحد هم موجود باشد و هم موجود نباشد. زیرا اگر «الف» مقدم بر خودش باشد، معنایش آن است که «الف» پیش از آن که موجود شود، موجود بوده است.

نتیجه‌ای که از مجموع مقدمه اول و دوم گرفته می‌شود آن است که در جایی که دور واقع می‌شود، شیء تقدم وجودی بر خودش می‌یابد. و این امر به حکم مقدمه سوم باطل است. بنابراین، دور باطل خواهد بود.

یک نکته

دور مصرح در مقام اثبات روشن‌تر از دور مضمّر است، و از همین رو به آن دور صریح یا مصرح (= روشن و آشکار) گفته‌اند، در برابر دور مضمّر که نهان و ناپیدا است، و ممکن است انسان در اثر کثرت وسایط، متوجه دوری بودن آن نشود، اما باید توجه داشت که در مقام ثبوت، محذور دور مضمّر بیش از دور مصرح است؛ زیرا در دور مصرح، شیء دو مرتبه بر خودش تقدم می‌یابد، اما در دور مضمّر هر چه واسطه بیشتر شود، فاصله میان شیء و خودش بیشتر خواهد بود.

تعریف تسلسل

تسلسل در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه‌های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی، و خواه میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار باشد، یا نباشد.

اما در اصطلاح تسلسل عبارت است از ترتب و توقف و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می‌باشد، و ترتب آن موجود دوم بر شیء سومی که همراه با او بالفعل موجود است، و ترتب آن موجود سوم بر موجود چهارم، و به همین نحو تا بی‌نهایت؛ خواه این سلسله به همین ترتیب در هر دو طرف، یعنی هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلولها، تا بی‌نهایت ادامه یابد، یا فقط در یک طرف تا بی‌نهایت ادامه یابد و به طور خلاصه: «التسلسل هو ترتب العلل لا إلى نهاية.»

اقسام تسلسل

از اینجا دانسته می‌شود که تسلسل به سه صورت می‌تواند باشد:

- ۱- تسلسل هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلولها. در چنین سلسله‌ای، نه علت آغازین، یعنی علتی که خودش معلول چیزی نباشد، وجود دارد، و نه معلول پایانی، یعنی معلولی که خودش علت برای چیزی نباشد، بلکه هر علتی، خودش معلول علت دیگری است، و هر معلولی خودش علت معلول دیگری است. چنین سلسله‌ای از هر دو سو تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، و آغاز و پایانی برای آن نیست.
- ۲- تسلسل در ناحیه علل، و نه در ناحیه معلولها. و این در جایی است که سلسله، نقطه پایانی داشته باشد، اما نقطه آغازین نداشته باشد؛ یعنی معلولی که خودش علت چیزی نباشد، و فقط معلول غیر باشد در آن یافت می‌شود، اما علتی که خودش معلول علت دیگری نباشد، در آن وجود ندارد. در چنین سلسله‌ای، هر علتی، معلول علت دیگری است؛ اما چنین نیست که هر معلولی، علت معلول دیگری باشد.

- ۳- تسلسل در ناحیه معلولها، و نه در ناحیه علل. و این در جایی است که سلسله مفروض، نقطه آغازین داشته باشد، اما نقطه پایانی نداشته باشد. چنین سلسله‌ای از علت نخستین آغاز می‌شود، ولی هرگز به معلول نهایی نمی‌رسد.

شروط تسلسل

تسلسل مصطلح، که محال و ممتنع می‌باشد، دارای سه ویژگی اساسی است که از آن به شروط تسلسل تعبیر می‌شود. و اگر زنجیره‌ای از حوادث، یکی از آن ویژگیها را فاقد باشد، تسلسل در آن زنجیره محال نبوده، و ادله امتناع تسلسل شامل آن نخواهد شد. این شروط عبارتند از:

- ۱- باید اجزای سلسله بالفعل موجود باشند. با توجه به این شرط، در سلسله

اعداد - اگرچه نامحدود است، و پس از هر عدد، عدد دیگری می‌توان در نظر گرفت، و هرگز به آخرین عدد و بزرگترین عدد نمی‌توان دست یافت - تسلسل مصطلح تحقق ندارد؛ زیرا همه اجزای این سلسله بالفعل موجود نیستند، و آنچه از آن بالفعل موجود است، همیشه محدود و متناهی است.

۲- باید اجزای سلسله با هم موجود باشند. در نتیجه سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی، اگرچه نامحدود و غیرمتناهی باشند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن به تدریج تحقق می‌یابند، و وجود برخی از اجزای آن همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.

۳- باید میان اجزای سلسله ترتب باشد. بنابر این، مجموعه‌ای از پدیده‌های نامحدود که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند. مقصود از ترتب اجزای سلسله، توقف و وابستگی برخی از آنها به برخی دیگر می‌باشد، و چنان که گذشت، وجودی که وجود دیگری بر آن توقف دارد، علت نامیده می‌شود، و آن دیگری معلول خوانده می‌شود.

از مجموع این امور نتیجه می‌شود که تسلسل مصطلح اختصاص به سلسله علل و معالیل دارد. اما همانگونه که پیش از این بیان شد، این تسلسل به سه نحو قابل تصور است:

الف: تسلسل هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معالیل.

ب: تسلسل در ناحیه خصوص علل.

ج: تسلسل در ناحیه خصوص معالیل.^۱

و چنان که از عنوان درس می‌توان به دست آورد، مقصود اصلی در این درس، تسلسل در ناحیه علل است، خواه در ناحیه معلولها هم باشد، و یا نباشد.

۱- براهین مختلفی که از سوی فلاسفه برای اثبات امتناع تسلسل اقامه شده است، برخی امتناع هر سه قسم را ثابت می‌کند، و برخی تنها امتناع پاره‌ای از این اقسام را نتیجه می‌دهد.

در اینجا باید این نکته را یادآور شویم که آنچه در بیان شروط تسلسل آوردیم، مطابق است با نظر مشهور فلاسفه. و البته در این زمینه میان حکیمان و متکلمان اختلاف نظر اساسی وجود دارد. متکلمان این شروط را در تسلسل معتبر نمی‌دانند، و براهین تسلسل را در حوادثی که در طول زمان واقع می‌شوند، و نیز حوادثی که در یک زمان تحقق می‌یابند ولی ترتبی میان آنها وجود ندارد، جاری می‌سازند؛ و معتقدند که سلسله حوادث از یک سو، به حادثه‌ای می‌رسد که حلقه آغازین همه حوادث است، و از سوی دیگر به حادثه‌ای می‌رسد که حلقه پایانی همه حوادث می‌باشد؛ و نیز معتقدند که تعداد حوادث در زمان واحد، همیشه محدود و متناهی است. اما فلاسفه، بر خلاف متکلمان، براهین تسلسل را مستلزم چنین محدودیتهایی نمی‌دانند.

نکته دیگری که باید بدان توجه داد آن است که تسلسل به اعتبار نوع علت نیز به چند قسم تقسیم می‌شود. توضیح این که عللی که بر یکدیگر مرتب هستند، ممکن است علل تامه باشند، و ممکن است علل ناقصه باشند؛ و علل ناقصه نیز دارای چهار قسم است: علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری. توجه به این نکته از این جهت حائز اهمیت است که برخی از براهین تسلسل، تنها امتناع برخی از این اقسام را اثبات می‌کند؛ مثلاً برخی از براهین فقط امتناع تسلسل در سلسله علل فاعلی و علل تامه - از آن جهت که مشتمل بر علل فاعلی است - را اثبات می‌کند، و نه همه اقسام آن را.

اثبات محال بودن تسلسل

برهانی که برای اثبات امتناع تسلسل بیان می‌شود، مبتنی بر دو اصل است که هر دو در بحثهای گذشته به اثبات رسیده است:

۱- وجود معلول نسبت به علتش یک وجود رابط و فی غیره است.

۲- وجود رابط و فی غیره، بدون یک وجود مستقل و فی نفسه امکان تحقق ندارد.

با توجه به این دو اصل می‌گوییم: اگر سلسله علل غیرمتناهی باشد، همه اعضای آن سلسله وجودشان رابط و فی غیره خواهد بود، بدون آن که وجود مستقلی تحقق داشته باشد که به آنها قوام دهد. در حالی که وجود رابط بدون وجود مستقل و فی نفسه‌ای که قائم به آن باشد، امکان تحقق ندارد.

این برهان اختصاص به سلسله علل و بلکه خصوص علل فاعلی دارد، و در مورد سلسله علل تامه، از آن جهت که مشتمل بر علت فاعلی است نیز جاری می‌گردد؛ و آن را می‌توان به این صورت توضیح داد:

وجود معلول نسبت به علت فاعلی، یعنی علت مفیض وجود و هستی بخش، یک وجود فی غیره و رابط می‌باشد. پس وجود معلول از شوون وجود علت هستی بخش است و در نتیجه، علت و معلول هر دو موجود به یک وجود بوده و تفاوتشان تنها به مرتبه وجودی آنها می‌باشد. بنابراین، اگر سلسله‌ای از علل و معلولها را در نظر بگیریم، تمام آنها موجود به یک وجود واحد، اما دارای مراتب گوناگون می‌باشند.

حال اگر این وجود واحد به یک مرتبه مستقل و غیرمعلول برسد، سلسله یاد شده محدود و متناهی خواهد بود، و تسلسلی در آن رخ نداده است. اما اگر به چنین مرتبه‌ای نرسد، و مراتب آن همگی رابط و غیرمستقل باشند، لازمه‌اش آن است که این وجود واحد، که جامع همه مراتب است، عین ربط باشد. اما تحقق یک وجود رابط، بدون تحقق وجود مستقلی که بدان قوام بخشد، محال می‌باشد؛ زیرا معنایش آن است که وجود رابط در عین حال که رابط است، رابط نباشد. پس تحقق چنین سلسله‌ای محال می‌باشد.

چکیده مطالب

- ۱- دور عبارت است از آن که وجود یک شیء متوقف و وابسته باشد بر چیزی که وجودش توقف بر همان شیء دارد؛ خواه توقف بدون واسطه باشد که «دور مصرح» است، و خواه با یک واسطه یا بیشتر باشد که «دور مضمّر» خواهد بود. دلیل محال بودن دور آن است که مستلزم توقف وجود شیء بر خودش است، که لازمه‌اش تقدم وجودی آن شیء بر خودش می‌باشد؛ زیرا علت، لزوماً تقدم وجودی بر معلول دارد.
- ۲- تسلسل آن است که مجموعه‌ای از علل، هر یک بر دیگری مترتب باشند، بدون آن که به یک نقطه ختم گردند.
- ۳- محال بودن تسلسل در صورتی است که اولاً اجزای سلسله بالفعل موجود باشند. ثانیاً اجزای سلسله با هم موجود باشند. ثالثاً میان اجزای سلسله ترتب باشد.
- ۴- دلیل امتناع تسلسل مبتنی بر آن است که وجود معلول نسبت به علتش وجودی رابط است. با توجه به این مطلب گفته می‌شود: اگر ترتب علّیت و معلولیت در یک سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، بدون آن که به علتی برسد که خود دیگر، معلول نباشد، لازم می‌آید مجموعه‌ای از وجودهای رابط داشته باشیم، بدون هیچ وجود نفسی‌ای که تکیه‌گاه آنها باشد؛ و این محال است.



پرسش

- ۱- معنی لغوی و اصطلاحی دور و اقسام آن را بیان کنید.
- ۲- امتناع دور را اثبات کنید.
- ۳- معنای لغوی و اصطلاحی تسلسل را و صور مختلف آن را ذکر کنید.
- ۴- شروط سه‌گانه تسلسل مصطلح را به تفصیل و با ذکر مثال توضیح دهید.
- ۵- اختلاف نظر متکلمان با فلاسفه در مسأله امتناع تسلسل را ذکر کنید.
- ۶- با توجه به رابط بودن وجود معلول نسبت به علت، چگونه می‌توان امتناع تسلسل را اثبات کرد؟



علت فاعلی و اقسام آن

تعریف علت فاعلی

در این درس دربارهٔ اقسام گوناگون علت فاعلی گفت و گو می‌شود. پیش از پرداختن به شرح و توضیح هر یک از این اقسام لازم به ذکر است که علت فاعلی دارای دو اصطلاح است. یک اصطلاح آن به طبیعیات و اصطلاح دیگر آن به فلسفه الهی مربوط می‌شود. در طبیعیات مقصود از علت فاعلی، محرک مادهٔ موجود از حالی به حالی دیگر است؛ مثلاً بناً نسبت به ساختمان علت فاعلی است؛ زیرا مواد آن را جابجا کرده و با هیأتی خاص آنها را با هم ممزوج نموده، و یا بر روی هم قرار می‌دهد. اما در فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی، چیزی است که هستی معلول را افاضه می‌کند و به آن وجود می‌دهد. و همین اصطلاح اخیر در اینجا مورد بحث است:

مُعْطِي الوجودِ فِي الْإِلَهِيِّ فاعِلٌ مُعْطِي التَّحَرُّكِ الطَّبِيعِيِّ قائلٌ

اقسام علت فاعلی

فلاسفه برای علت فاعلی اقسام گوناگونی بیان کرده‌اند، و برخی از ایشان شمار

اقسام آن را به هشت رسانده است. نحوه تقسیم فاعل به این اقسام هشتگانه، که در کلام ایشان آمده است، بدین صورت است: فاعل یا به فعل خویش آگاه است و یا نیست. فاعلی که به فعل خویش آگاه نیست، فعلش یا موافق طبیعتش هست، که در این صورت فاعل طبیعی است؛ و یا موافق طبیعتش نیست، که فاعل قسری می‌باشد. فاعلی که به فعل خود آگاه است، اگر فعلش ارادی نباشد، فاعل جبری خواهد بود؛ و اگر فعلش ارادی باشد، آگاهی او به فعلش یا در مرتبه فعل و بلکه عین فعل است، که در این صورت فاعل بالرضا خواهد بود، و یا پیش از فعل است؛ که در این صورت، اگر آگاهی او همراه با انگیزه زائد بر ذات باشد، فاعل قصدی بوده؛ و اگر آگاهی او همراه با انگیزه زائد بر ذات نباشد، بلکه فعلی و منشأ صدور معلول باشد، دو حالت دارد: یا آگاهی او زائد بر ذاتش است، که فاعل بالعناية خواهد بود؛ و یا زائد بر ذاتش نیست، که در این صورت فاعل بالتجلی می‌باشد.

فاعل در همه این موارد، اگر از آن جهت که همراه با فعلش، فعل فاعل دیگری است، به فعلش نسبت داده شود، فاعل بالتسخیر خواهد بود.

۱- فاعل بالطبع

فاعل بالطبع یا فاعل طبیعی، به فاعلی گفته می‌شود که از دو ویژگی برخوردار باشد:

۱- این که فاعل به فعل خودش علم نداشته باشد. البته مقصود از علم، علمی است که مؤثر در فعل و دخیل در آن می‌باشد. بنابراین، علم انسان به ضربان قلب خودش، منافاتی با فاعل طبیعی بودن انسان نسبت به این فعل ندارد؛ زیرا این علم مداخلیتی در آن فعل ندارد.

۲- این که آن فعل ملائم با طبیعت فاعل بوده و به اقتضای طبیعت صدور یافته باشد.

نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی، در صورتی که از صحت و سلامت برخوردار

باشد، یک فاعل طبیعی است؛ زیرا نفس کارهایش را در این مرتبه به مقتضای طبیعتش انجام می‌دهد. مقصود از قوای طبیعی بدنی، چنان که شیخ در طبیعات شفا تصریح می‌کند، قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه، و دافعه است. نفس در مرتبه این قوا کار خود را به طور طبیعی و ناآگاهانه انجام می‌دهد؛ و اگر چه بپذیریم که نفس نوعی شعور و آگاهی به کارهای خود در مرتبه این قوا دارد، اما این شعور و آگاهی تأثیر و مداخلیتی در افعال وی ندارد.

۲- فاعل بالقسر

فاعل بالقسر در ویژگی نخست با فاعل بالطبع مشارک است، ولی در ویژگی دوم مخالف آن می‌باشد. بنابراین، فعل قسری فعلی است که اولاً متوقف بر علم فاعل نیست، و ثانیاً موافق با طبیعت فاعل نمی‌باشد، و به اقتضای طبیعت صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه عوامل بیرونی نقش عمده را در صدور آن ایفا می‌کنند.

در اینجا بیان این نکته لازم می‌نماید که سخنان فلاسفه پیشین در باره فاعل طبیعی و قسری، تا حدود زیادی متأثر از نظریاتی است که به عنوان اصول موضوعه از طبیعات قدیم اخذ شده است. علمای طبیعی، در گذشته برای هر نوعی از موجودات جسمانی، طبیعت خاصی قائل بودند، که ذاتاً اقتضای ویژه‌ای دارد. از جمله، هر یک از انواع عناصر چهارگانه (خاک و آب هوا و آتش) را مقتضی مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می‌دانستند، به طوری که اگر مثلاً به واسطه 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 به عنوان مبدأ حرکت، معرفی می‌نمودند؛ و فاعل را در این گونه از افعال فاعل بالطبع به شمار می‌آوردند.

سپس با توجه به این که گاهی حرکات و آثاری در اشیاء بر خلاف مقتضای

طبیعتشان پدید می‌آید، مثلاً در اثر وزش باد، گرد و غبار به سوی آسمان بلند می‌شود، قسم دیگری از افعال را به نام «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 به سوی آسمان می‌رود، و با حرکت طبیعی به زمین برمی‌گردد.

اکنون فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضای آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت، یبوست، حرارت و برودت، اگرچه اعتبار خود را از دست داده، و جایگاهی در دانش معاصر ندارد، اما اصل وجود فاعل طبیعی و فاعل قسری قابل انکار نیست، و تنها باید مثالها را تغییر داد، و نمونه‌های صحیح برای آن ارائه نمود.

۳- فاعل جبری

فاعل جبری فاعلی است که اولاً: از روی علم و آگاهی کار انجام می‌دهد؛ و فعلش به گونه‌ای است که متوقف بر علم فاعل به آن می‌باشد. و ثانیاً: فاعل، آن فعل را با اراده و اختیار خود انجام نمی‌دهد، بلکه یک شخص دیگری او را با تهدید و اموری مانند آن، مجبور به انجام آن کار می‌کند. در فعلهای جبری، زورگویی و تحمیل یک شخص ثالث است که باعث انتخاب آن فعل از سوی فاعل می‌شود، به گونه‌ای که اگر آن عامل خارجی نبود، فاعل هرگز آن فعل را انجام نمی‌داد.

۴- فاعل بالرضا

فاعل بالرضا فاعلی است که با اراده و انتخاب خودش کار می‌کند، و نیز کارش را از روی علم و آگاهی انجام می‌دهد، اما علم تفصیلی و کامل او به فعلش عین فعلش می‌باشد، و پیش از تحقق فعل فقط علم اجمالی و مبهم به آن دارد؛ و این علم اجمالی و مبهم به فعل، ناشی از علم فاعل به ذات خودش می‌باشد؛ چرا که علم به علت، مستتبع علم به معلول می‌باشد.

حاصل آن که فاعل بالرضا دو علم و آگاهی نسبت به معلول خویش دارد، یکی علم اجمالی و غیر تفصیلی است، که پیش از انجام کار است، و از علم او به ذاتش ناشی می‌گردد؛ یعنی همین اندازه که می‌داند قادر است، و کارهایی می‌تواند از او صادر شود؛ و دیگری علم تفصیلی او به فعلش است، که یک علم حضوری است، و عین معلوم می‌باشد.

به عنوان مثال، انسان نسبت به صورتهای خیالی‌ای که در خود ایجاد می‌کند، فاعل بالرضا است؛ زیرا علم تفصیلی او به این صور خیالی، عین همان صور است؛ و پیش از ایجاد آن صورتهای خیالی، تنها علم اجمالی بدان دارد، از آنجا که به ذات خود، که آفریننده آن صور است، علم دارد.

فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیاء، نزد حکمای اشراقی، فاعلیت بالرضا می‌باشد. چرا که در نظر ایشان، علم تفصیلی خداوند به اشیاء عین وجود اشیاء است، و خداوند پیش از آفرینش آنها فقط علم اجمالی و غیرتفصیلی بدانها دارد.

۵- فاعل قصدی

فاعل قصدی فاعلی است که اولاً: از روی علم و آگاهی کارش را انجام می‌دهد؛ و ثانیاً: کارش را با اراده و انتخاب خودش انجام می‌دهد؛ و ثالثاً: دارای قصد و انگیزه زاید بر ذاتش در انجام آن کار می‌باشد؛ یعنی به گونه‌ای است که اگر داعی و انگیزه خاصی نسبت به انجام یک کار در وی پدید نیاید، آن کار را انجام نمی‌دهد. انسان نسبت به کارهای اختیاری‌اش، مانند خوردن، خوابیدن، راه رفتن و مانند آن، فاعل بالقصد می‌باشد. چرا که در هر یک از این افعال، هدف و غرض خاصی را دنبال می‌کند، و برای دستیابی به کمال معینی، کار را انجام می‌دهد.

متکلمان، فاعلیت خداوند را از این قسم می‌دانند، و برای خداوند داعی زاید بر ذات تصویر می‌کنند، تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.

۶- فاعل عنایی

فاعل عنایی فاعلی است که اولاً: با اراده و خواست خودش کار انجام می دهد. ثانیاً: علم و آگاهی تفصیلی به کارش پیش از انجام آن دارد. یعنی از قبل به خوبی می داند که چه خواهد کرد. ثالثاً: علم او به کارش امری زاید بر ذاتش است، نه آن که عین ذاتش باشد. رابعاً: در انجام کارش نیاز به انگیزه و داعی زاید بر ذات ندارد، بلکه صورت علمی شیء، خودش منشأ صدور آن از فاعل می باشد.

مثالی که برای فاعل عنایی معمولاً ذکر می شود، آن است که وقتی انسان در ارتفاع بلندی قرار می گیرد، و ناگهان چشمش را به زمین می دوزد و افتادن به زمین در ذهنش خطور می کند، همین تصور افتادن باعث می شود او به زمین سقوط کند. حکمای مشاء فاعلیت خداوند را از این قبیل می دانند. به عقیده ایشان علم تفصیلی خداوند به آفرینش، به واسطه صورتی است که زاید بر ذات خداوند است، و همین علم به نظام احسن و اصلح، منشأ صدور کائنات می باشد.

۷- فاعل بالتجلی

فاعل بالتجلی تنها در ویژگی سوّمی که برای فاعل بالعنایه بر شمردیم با آن تفاوت دارد؛ زیرا علم تفصیلی فاعل بالتجلی به فعل و اثر عین ذات اوست، نه آن که امری زاید بر ذاتش باشد، بر خلاف فاعل بالعنایه. بنابراین، فاعل بالتجلی اولاً با اراده و خواست خودش کار می کند؛ ثانیاً: پیش از انجام کار علم تفصیلی به کار خودش دارد. ثالثاً: علم تفصیلی او به کارش عین علم اجمالی او به ذاتش است، نه آن که امری زاید بر ذات و عارض بر ذات باشد. رابعاً: همان علم منشأ صدور افعال می گردد، و داعی زاید بر ذات در کار نیست.

البته باید توجه داشت که در اینجا، اجمال به معنای ابهام و عدم وضوح و روشنی نیست، آنگونه که در مورد فاعل بالرضا بیان شد؛ بلکه اجمال در اینجا به معنای بساطت است. بنابراین، علم اجمالی به اشیاء در فاعل بالتجلی عبارت است

از کشف تفصیلی اشیاء، اما بدون تمییز آنها از یکدیگر، به نحوی که موجب کثرت در علم، و در نتیجه کثرت در ذات عالم گردد.

صدرالمآلهین و پیروان وی گفته‌اند: نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، فاعل بالتجلی است؛ چرا که نفس مجرد انسانی صورت اخیر نوع خودش است، و از این رو در عین بساطتی که دارد، مبدأ همه کمالات ثانوی خود می‌باشد؛ و چون خودش به وجود آورنده این کمالات است، در مرتبه ذات، واجد آنها می‌باشد؛ و در نتیجه علم حضوری او به ذاتش علم به تفصیل کمالات آن نیز می‌باشد، اگرچه برخی از آنها متمایز از برخی نیست، به گونه‌ای که با بساطت نفس، منافات داشته باشد، و موجب کثرت در آن گردد.

فاعلیت واجب تعالی نزد اصحاب حکمت متعالیه، از این قبیل است. به عقیده ایشان واجب تعالی در مرتبه ذات خود یک نحوه علم اجمالی و بسیط نسبت به همه اشیاء دارد که عین کشف تفصیلی می‌باشد.

۸- فاعل بالتسخیر

فلاسفه اسلامی با توجه به این که گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید، کار را به وسیله فاعل قریب انجام می‌دهد، نوع دیگری از فاعلیت را به نام «فاعل بالتسخیر» اثبات کرده‌اند. به عنوان مثال قوای طبیعی، نباتی و حیوانی در کارهایشان مسخر نفس انسانی هستند. گوارش غذا، ضربان قلب، حرکتهای دست و پا و اموری مانند آن که به وسیله قوای بدنی، اما تحت تسلط و تدبیر نفس، صورت می‌پذیرد، همه نمونه‌هایی از فعل تسخیری هستند.

فلاسفه همچنین گفته‌اند: تمام علت‌های فاعلی‌ای که در عالم وجود دارد، فاعل تسخیری هستند؛ چرا که همه تحت تسخیر و سلطه خدای متعال می‌باشند. البته این مطلب مبتنی بر آن است که افاضه و ایجاد را منحصر در خدای متعال ندانیم، و معتقد باشیم در عالم علت‌هایی در طول یکدیگر وجود دارند که در رأس آنها واجب

تعالی است. اما بنابر نظر دقیق‌تر، که افاضه و ایجاد را منحصر در واجب تعالی می‌داند، و او را تنها موجودی به شمار می‌آورد که دارای تأثیر است: «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، دیگر در هستی علل فاعلی‌ای وجود نخواهد داشت، تا تحت تسخیر خداوند باشند.

نکته‌ای که در اینجا باید یادآور شویم این‌که: تقسیم فاعل به فاعل تسخیری و فاعل غیرتسخیری، یک تقسیم جداگانه است، و نباید با تقسیم فاعل به فاعل طبیعی و قسری و... درهم آمیخته شود.

و نکته دیگر این‌که: یک فاعل ممکن است نسبت به یک فعل، فاعل طبیعی باشد، و در عین حال نسبت به فعل دیگر فاعل جبری بوده باشد، و نیز نسبت به یک فعل، فاعل بالقصد و نسبت به فعل دیگر، فاعل بالرضا باشد، چنان‌که در مورد فاعلیت انسان بیان شد. بنابراین، اوصاف یاد شده نسبی و اضافی هستند.



چکیده مطالب

۱- علت فاعلی دارای دو اصطلاح است. در طبیعیات مقصود از علت فاعلی، محرک ماده موجود از حالی به حال دیگر است. اما در فلسفه الهی مقصود از آن، چیزی است که هستی معلول را افاضه می‌کند و به آن وجود می‌دهد.

۲- فاعل طبیعی فاعلی است که آگاهی به فعلش ندارد، ولی فعلش موافق با طبیعت اوست؛ همچون نفس در مرتبه قوای بدنی، که افعالش را به مقتضای طبیعت انجام می‌دهد.

۳- فاعل قسری فاعلی است که نه آگاهی به فعلش دارد، و نه فعلش موافق با طبیعت او می‌باشد؛ مانند نفس بیمار در همان مرتبه قوای بدنی؛ چرا که افعال، هنگام بیماری، در اثر عوامل فشارآور، از مسیر خود خارج می‌شوند.

۴- فاعل جبری فاعلی است که به فعل خویش آگاه است، ولی بدون اراده آن را انجام می‌دهد، مانند انسانی که ملزم می‌شود بر انجام کاری که نمی‌خواهد.

۵- فاعل بالرضا فاعلی است با اراده که علم تفصیلیش به فعل، عین فعل بوده، و پیش از آن فقط علم اجمالی ذاتی به آن دارد؛ مانند انسانی که صور خیالی را می‌سازد، در حالی که علم تفصیلیش به آنها عین آنها است و پیش از آن صور، فقط علم اجمالی ذاتی به آنها دارد. فاعلیت واجب تعالی

نسبت به اشیاء، به اعتقاد حکمای اشراقی از همین قبیل است.

۶- **فاعل قصدی** فاعلی است با اراده و آگاهی قبلی به کار، که علمش زائد بر ذاتش بوده و همان صورت علمی، منشأ صدور فعل می‌باشد؛ بدون انگیزه زائد بر ذات؛ مانند انسانی که بر شاخه بلند درختی قرار گرفته، و به مجرد توهّم سقوط، سقوط می‌کند، و نیز مانند واجب - تعالی - در آفرینش، طبق نظر حکمای مشاء.

۸- **فاعل بالتجلی** فاعلی است که با علم تفصیلی قبلی به کار، آن را انجام می‌دهد، علمی که عین علم اجمالی او به ذاتش است؛ مانند نفس مجرد آدمی که چون صورت اخیر نوع خویش است، با آن که بسیط است، مبدأ همه کمالات و آثاری است که در ذاتش واجد آنها می‌باشد؛ و از طرفی، علم حضوریش به ذات خویش، علم تفصیلی به همه آن کمالات است، گرچه میان آنها تمایزی نیست؛ و نیز مانند واجب - تعالی - زیرا علم او در عین حال که آگاهی تفصیلی به همه چیز است، اجمالی و بسیط می‌باشد.

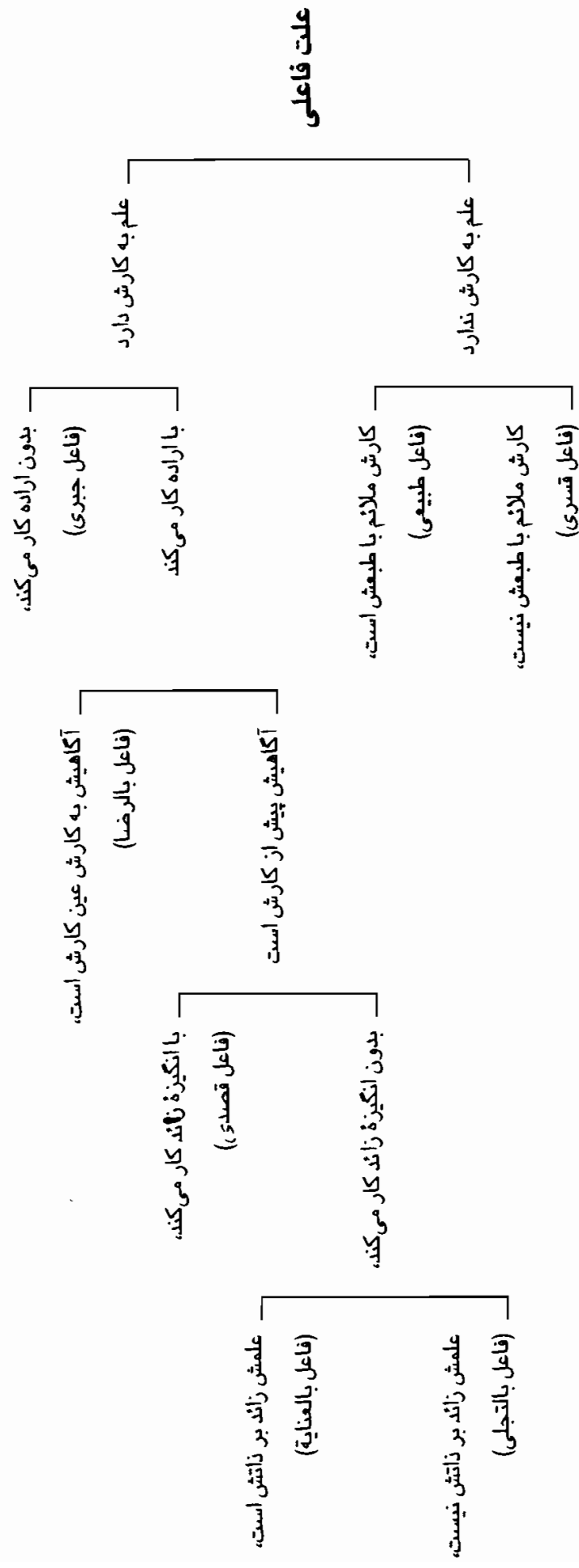
۹- **فاعل هنگامی فاعل بالتسخیر** خواهد بود که فعلش از آن جهت به او نسبت داده شود که او را فاعل دیگری است که او و فعلش هر دو به آن فاعل مستند می‌باشند. چنین فاعلی در فعل خویش، مستخر می‌باشد، مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که در کارهای خویش تحت سلطه نفس آدمی هستند؛ و نیز مانند همه فاعلهای جهان هستی که کارهایشان تحت تسخیر واجب - تعالی - است.



پرسش

- ۱- مقصود از علت فاعلی در طبیعیات و الهیات چیست؟
- ۲- فاعل بالطبع را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۳- ویژگیهای فاعل بالقسر را با ذکر مثال بیان نمایید.
- ۴- فاعل بالجبر به چه فاعلی گفته می‌شود؟
- ۵- فاعل بالرضا را تعریف کنید و برای آن مثال بزنید.
- ۶- فاعل بالقصد را تعریف و تفاوت آن با فاعل بالرضا را ذکر کنید.
- ۷- فاعل بالعنايه را تعریف کنید و آن را با فاعل بالرضا و فاعل بالقصد مقایسه نمایید.
- ۸- فاعل بالتجلی چه ویژگیهایی دارد؟
- ۹- فاعل بالتسخیر چگونه فاعلی است؟

نمودار اقسام علت فاعلی





علت غایی

بحث از علت غایی از مهمترین بحثهای فلسفه اسلامی است، تا آنجا که شیخ‌الرئیس از آن به عنوان «افضل اجزاء الحکمة» یاد کرده؛ و استاد مطهری درباره‌اش گفته است: «شاید هیچ مسأله فلسفی به اندازه این مسأله در جهان‌بینی بشر اثر شگرف ندارد.»^۱

دو نظر در باب علت غایی

در باب اصل علت غایی به طور کلی دو نظر وجود دارد:

۱- نظر نخست آن است که اصل علت غایی و هدفداری، اختصاص دارد به حوزه وجود انسان و حیوان که حرکت ارادی دارند؛ اما در سایر فاعلهای جهان، علیت غایی وجود ندارد. در حوزه انسان نیز محدود است به فعالیتهای ارادی که مربوط به میل و خواسته انسان می‌باشد، حال آن که در سایر فعالیتهای حوزه وجود انسان، از قبیل فعالیتهای جهازهای خون و قلب و کبد و کلیه و ریه و غیر آن، چون ارادی نیست، علیت غایی وجود ندارد. بلکه در افعال ارادی انسان نیز صد در صد

۱- شرح مختصر منظومه، ج ۲، ص ۳۹.

علت غایی حکومت نمی‌کند. بلکه پاره‌ای از افعال ارادی انسان، که عبث نام دارد، بدون هدف صادر می‌شود.

۲- نظر دوم آن است که بر همه فاعلها و بر همه معلولها و مخلوقهای جهان، اصل علت غایی حکمفرماست. الهیون از این نظر پیروی و از آن دفاع می‌کنند و می‌گویند:

وَكُلُّ شَيْءٍ غَايَةً مُسْتَتَبِعٌ حَتَّى فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ

حکمای الهی علاوه بر استدلالهای فلسفی، از نظر حس و علوم تجربی نیز نظام متقن و حکیمانه جهان را یادآور می‌شوند، و می‌گویند خلقت و آفرینش موجودات حکایت می‌کند که طبیعت، یک جریان هدفدار را طی می‌کند. ساختمان اشیاء حکایت می‌کند که تدبیر و تقدیر و توجه به هدف در آن وجود دارد. از نظر الهیون بدون دخالت دادن علت غایی، شگفتیها و شاهکارهای خلقت توجیه پذیر نیست.^۱

علت غایی نزد حکمای الهی

«علت غایی عبارت است از کمال آخری که فاعل در فعل خودش بدان سو می‌رود: «هی الکمال الآخر الذی يتوجّه إليه الفاعل في فعله.»

توضیح مطلب آن است که حکما در تعریف حرکت آورده‌اند: حرکت، کمال نخستین است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است: «الحركة كمالٌ أوّلٌ لما بالقوة، مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ بِالْقُوَّةِ.» از این تعریف به دست می‌آید که در مورد حرکت، کمال دوّمی وجود دارد که شیء متحرک با حرکتش به سوی آن توجه دارد، و حرکتش به آن منتهی می‌گردد. بنابراین، آن کمال دوم، کمال نهایی‌ای است که شیء متحرک به واسطه حرکت خود بدان می‌رسد؛ و در واقع حرکتش را وسیله‌ای برای رسیدن به آن قرار می‌دهد. و به دیگر سخن: آن کمال دوّم، که منتهی‌الیه حرکت است، لنفسه و

ذاتاً مطلوب است، و حرکت به خاطر آن مطلوب می‌باشد. و از این روست که گفته‌اند: «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست، و مقتضای ذات شیء نمی‌باشد.» یعنی هیچ چیزی حرکت را برای حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای دستیابی به نتیجه و غایت آن بدان توسل می‌جوید، به گونه‌ای که اگر شیء می‌توانست بدون حرکت به آن غایت دست یابد، هرگز حرکت نمی‌کرد.

رابطه وجودی غایت حرکت با حرکت

کمال دومی که در هر حرکتی وجود دارد، همان است که «غایت حرکت» نامیده می‌شود، و متحرک بدان استکمال می‌یابد؛ یعنی واجد چیزی می‌شود که پیش از این فاقد آن بوده است؛ اگر چه این واجدیت، ملازم با از دست دادن پاره‌ای دیگر از کمالات باشد.

نسبت غایت حرکت به حرکت، نسبت وجود تام به وجود ناقص است. حرکت در واقع وجود بالقوه غایت است؛ یعنی غایت در حرکت موجود است، اما با یک وجود ضعیف و ناقص؛ و غایت همان وجود حرکت است که فعلیت یافته و تام گشته است. هیچ حرکتی خالی از غایت نیست؛ چرا که اگر حرکت غایت نداشته باشد، به سکون تبدیل می‌گردد. یعنی اگر غایت نمی‌بود، حرکت نیز نبود، و شیء در حال سکون به سر می‌برد. درخت اگر نخواهد میوه بدهد، هرگز رشد نمی‌کند، و یا آدمی اگر نخواهد درس بخواند، هرگز به مدرسه نمی‌رود.

تقدم وجود علمی غایت بر وجود خارجی آن در فاعلهای علمی

فاعلهایی که از روی علم و آگاهی کار انجام می‌دهند، پیش از انجام فعل، به غایت آن علم دارند؛ و لذا وجود علمی غایت در این موارد پیش از فعل تحقق دارد، اما وجود خارجی غایت، پس از فعل و مترتب بر آن است. در واقع تصور و علم به

غایت در این گونه از فاعلها یک نحوه تأثیری در فاعلیت آنها دارد، و بدون علم به غایت، فعل مورد نظر از این گونه فاعلها صدور نمی یابد.

ما اگر انسان را در افعالی که از وی اختیاراً صادر می شود در نظر بگیریم، می بینیم که انسان مادامی که غایتی را تصور نکند، یعنی وجود ذهنی غایتی برایش حاصل نشود، اراده کاری برایش پیدا نمی شود، و همین که غایت و فایده کار در ذهنش منقش شد، آن وقت است که میل و اراده اش منبعث می گردد، و فعل از وی صادر می شود. پس انسان در صورتی فاعل است که تصور ذهنی غایت برایش پیدا شود. و اگر این تصور برایش پیدا نشود، انسان فاعل نیست. و به دیگر سخن: فاعلیت انسان در افعال اختیاری اش مشروط به تصور غایت است. پس تصور ذهنی غایت است که انسان را فاعل می کند، و او است که علت فاعلیت انسان است. و از این روست که گفته اند وجود ذهنی غایت علتِ علتِ فاعلی است.

از طرف دیگر، به حکم این که غایت و فایده، همان اثری است که بر فعل مترتب است، یعنی فعل انسان وسیله و سبب به وجود آمدن آن است، پس غایت به حسب وجود خارجی اش اثر فعل انسان است:

عَلَّةٌ فَاعِلٍ بِمَهْيَّتِهَا مَعْلُولَةٌ لَهُ بِإِنِّيَّتِهَا

غایت در فاعلهای طبیعی

این سخن در مورد فاعلهایی است که از روی علم و اراده کار انجام می دهند، اما در مورد فاعلهای طبیعی که افعالشان متوقف بر علم و اراده آنها نیست، غایت همان چیزی است که فعل بدان منتهی می گردد.

حکمای الهی معتقدند هر نوعی از انواع موجودات تکوینی مسیر خاصی به سوی کمالات خویش دارند، و یک رابطه وجودی میان آنها و آن کمالات برقرار است، به گونه ای که در نهاد و طبیعت و سرشت آنها اقتضاء و توجه و طلب آن

کمالات نهفته است. انواع گوناگون موجودات، یک شوق و اشتیاق ذاتی به سوی کمالات خویش دارند، و همین شوق و اشتیاق به سوی آن کمالات است که آنها را به سوی خاصی روانه می‌کند، و در جهت خاصی به راه می‌اندازد.

یک دانهٔ سیب که در زمین کاشته می‌شود، راه معینی را در پیش می‌گیرد، و به سوی هدف خاصی توجه دارد؛ یک نطفهٔ حیوان نیز همین گونه است، و همهٔ اشیاء طبیعت مشمول این قاعدهٔ عام و کلی هستند.

البته این جهان مادی، جهان کشمکشها و تزاحمها و برخوردهاست. و این تصادمها چه بسا باعث شود برخی اشیاء نتوانند مسیر کمالی خویش را طی کنند، و به غایات خود دست یابند؛ اما این موانع و عوائق، کلیت و حتی غلبه ندارد، چرا که عنایت الهی مقتضی آن است که هر نوعی را به کمال در خور آن نایل گرداند:

إِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ إِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِّغَايَةٍ

غایت در افعال گزاف و بیهوده و مانند آن

برخی توهم کرده‌اند که بسیاری از افعال اختیاری غایت ندارند، افعالی چون: بازی کودکان با انجام حرکاتی که هیچ هدفی از آن ندارند، بازی با محاسن، نفس کشیدن و انتقال بیمار خوابیده بر تخت از این پهلوی به آن پهلوی.

اما حقیقت آن است که هیچ یک از موارد مذکور بدون غایت نمی‌باشند. توضیح این که: در افعال ارادی، یک مبدأ نزدیک به فعل وجود دارد، که همان قوهٔ عامله و نیروی کارگزاری است که به طور گسترده در عضلات حضور دارد؛ و یک مبدأ متوسط پیش از آن، که همان اشتیاقی است که اراده و تصمیم را در پی دارد؛ و مبدأ بعیدی که پیش از این دو موجود است، همان علم و تصور کار به نحو جزئی و خاص است، که چه بسا تصدیق به خیر بودن فعل برای فاعل را در پی دارد.

هر یک از این مبادی سه گانه غایت و هدفی دارند؛ و گاهی غایت مشترکی بین

دو یا هر سه آنها وجود دارد؛ و گاهی نیز هر کدام غایت خاص خود را دارند. حال اگر مبدأ اول - یعنی علم - فکری باشد، فعل ارادی، یک غایت فکری خواهد داشت؛ و اگر تخیل بدون فکر باشد چند حالت می‌تواند وجود داشته باشد، به این شرح که: ممکن است تخیل تنها باشد، که بعد شوق به آن تعلق گرفته، و سپس نیروی عامل (کارگزار) عضلات را به طرف آن تحریک کرده است؛ و در این صورت آن فعل «گزاف» نامیده می‌شود. به عنوان مثال گاهی کودک، حرکتی از حرکات را در نظر می‌آورد، و بعد مشتاق به آن می‌گردد، و سپس آن را انجام می‌دهد. در این صورت آنچه حرکت بدان پایان می‌یابد غایت همه مبادی خواهد بود.

و ممکن است تخیل همراه با خوی و عادت باشد، چون بازی با محاسن که به آن «عادت» گفته می‌شود؛ و یا این که همراه با طبیعت باشد، مانند نفس کشیدن؛ یا همراه با مزاج باشد، مانند حرکات بیمار که به آن «قصد ضروری» می‌گویند. در همه این کارها مبادی کار، غایت خاص خویش را دارند؛ و همگی این غایات در این که منتهی الیه حرکتند، با هم مشترک می‌باشند. البته در این موارد، غایت فکری تحقق ندارد؛ چرا که فعل، مبدأ فکری ندارد تا آن مبدأ، غایت فکری خویش را داشته باشد.

حاصل آن که هر یک از مبادی سه گانه فعل غایتی مناسب خود دارد. بدین شرح که قوه عامله در واقع یک فاعل طبیعی است، یعنی فاعلی است که نسبت به کار خود، علم و آگاهی ندارد. و غایت این قوه همانند دیگر فاعلهای طبیعی عبارت است از «ما ینتهی الیه الحركة»؛ یعنی همان چیزی که حرکت بدان پایان می‌یابد؛ و این غایت در افعال قوه عامله همواره تحقق دارد.

اما غایت قوه شوقیه و قوه مدرکه، در جایی که فعل دارای مبدأ فکری بوده و از روی تفکر و تدبیر و مصلحت سنجی انجام پذیرفته باشد، در واقع همان مصالح و منافع است که بر فعل مترتب می‌شود. این گونه از افعال دارای غایت فکری و عقلایی هستند، و همگان بر غایتمند بودن آن توافق دارند.

و اما در جایی که فعل دارای مبدأ فکری نباشد، و از روی اندیشه و تدبیر و مصلحت سنجی صورت نپذیرفته باشد، خواه آن فعل گزاف باشد، یا عادت باشد و یا قصد ضروری، غایتِ قوه شوقیه و قوه مدرکه در آن فعل همان غایت قوه عامله، یعنی ما ینتهی الیه الحریکه، است. در این دسته از افعال، اگر چه غایت فکری وجود ندارد، اما این ضرر و زیانی به مدعای فلاسفه الهی - که هیچ فعلی بدون غایت نیست، و هر مبدئی که فعلی از آن صادر می‌گردد، غایت و هدفی در آن فعل دارد - وارد نمی‌سازد. زیرا مبدأ علمی در این قبیل از افعال - که به طور کلی افعال عبث و بیهوده نامیده می‌شوند - یک صورت خیالی بدون فکر و اندیشه است؛ و در نتیجه در اینگونه کارها هیچ مبدأ فکری وجود ندارد، تا از آن غایت فکری مطالبه شود. تعقل آدمی به هیچ وجه مداخلیتی در این افعال نداشته، و هیچ گونه مبدئیتی نسبت به شوق به آن افعال ندارد، و لذا کاری از آن قوه صدور نیافته تا در انتظار غایتی متناسب با آن قوه باشیم. و از طرفی، فقدان غایت فکری به معنای آن نیست که اساساً هیچ غایتی وجود ندارد، بلکه هر مبدئی در کار خود غایتی متناسب با خود دارد، که البته گاهی با غایت دیگر مبادی یکی می‌باشد، و گاهی با آنها اختلاف دارد.

عبث و بی‌هدف بودن افعال یک امر نسبی است

از آنچه گذشت دانسته می‌شود که عبث و لغو و بیهوده بودن برخی از افعال انسان، که گمان می‌رود عبث و بیهوده هستند، یک امر نسبی است، نه مطلق. یعنی از یک نظر عبث و بی‌هدف است، و از یک نظر دیگر مفید و با هدف. و یا به تعبیر دیگر: در برخی موارد که میان قوای مختلف ناهماهنگی پدید آمده، و همه با هم در یک جهت فعالیت نمی‌کنند، از نظر آن قوایی که در فعل معینی دخالت نداشته‌اند، آن فعل عبث است، ولی از نظر آن قوایی که دخالت داشته‌اند، عبث نیست.

مثلاً اگر فرض کنیم در آن ساعتی که دانشجو باید در کلاس درس حضور یابد، و

مرتبه‌ای بر مراتب علمی خود بیافزاید، میل به گردش و تفریح او را از حضور در کلاس درس بازداشته، و به گردش و تفریح وادارد، در اینجا بین قوای مختلف ناهماهنگی برقرار است. زیرا اگرچه قوه عامله به هدف و غایت خود رسیده است، و همه آثاری که بر فعالیت این قوه مترتب است، بر آن مترتب می‌گردد، و از نظر این قوه هیچ فرقی بین گردش و تفریح در این ساعت و گردش و تفریح در وقت دیگر نیست، و نیز قوه شوقیه نیز به هدف و غایت خود رسیده است، و از نظر این قوه و آثار این قوه، هیچ فرقی بین این ساعت و ساعت دیگر نیست - زیرا به هر حال به کمال خود نایل شده است - ولی از نظر قوه عاقله، این کار بی‌اثر و بدون نتیجه است؛ یعنی نتیجه‌ای که عقل آن را تصویب کند، ندارد؛ زیرا به خاطر نیل به یک هدف کوچک و ناچیز از یک هدف بزرگ‌تر بازمانده است؛ و به همین دلیل است که آن را عبث می‌خوانیم.

پس در حقیقت چنین نیست که قوه‌ای از قوا، یا فاعلی از فاعلها کاری را بدون هدف و بدون توجه به مقصد و نتیجه انجام داده باشد، بلکه آن قوایی که فعالیت کرده و فاعل بالفعل شده‌اند، به هدف خود نایل گشته‌اند؛ و آن قوه‌ای به هدف خود نرسیده است که در اثر ضعف و ناتوانی نتوانسته است فعالیت کند. پس آن قوه‌ای که فعالیت کرده، هدف داشته است؛ و آن قوه‌ای که هدف نداشته، فعالیت هم نداشته است. و به تعبیر دیگر: فعل مزبور - که گمان می‌رود عبث است - از لحاظ مبدأ قریب و مبدأ متوسط دارای هدف و نتیجه بوده است، و فقط نسبت به قوه عاقله بی‌هدف بوده است؛ اما وقتی که از این نظر هم دقت می‌کنیم، می‌بینیم که قوه عاقله در این فعل اصلاً دخالت نداشته است، نه این که دخالت داشته است، و بی‌هدف بوده است.

چکیده مطالب

- ۱- علت غایی عبارت است از کمال آخری که فاعل در فعل خودش بدان توجه دارد.
- ۲- نسبت غایت حرکت به حرکت نسبت وجود تام به وجود ناقص است. حرکت در واقع وجود بالقوه غایت است، و غایت همان وجود حرکت است که فعلیت یافته و تام گشته است. از اینجا دانسته می شود که میان حرکت و غایت حرکت یک رابطه وجودی برقرار است.
- ۳- فاعلهایی که از روی علم کار انجام می دهند، پیش از انجام فعل به غایت آن علم دارند؛ و لذا وجود علمی غایت در این موارد پیش از فعل تحقق دارد، اما وجود خارجی غایت پس از فعل و مترتب بر آن است.
- ۴- در مورد فاعلهای طبیعی که افعالشان متوقف بر علم و اراده آنها نیست، غایت همان چیزی است که فعل بدان منتهی می گردد.
- ۵- برخی گمان کرده اند فعل گزاف (= فعلی که مبدأ علمی آن فقط صورت خیالی فعل است) و عادت (= فعلی که مبدأ علمی آن صورت خیالی با کمک خلق و خوی است) و قصد ضروری (= فعلی که مبدأ علمی آن صورت خیالی با کمک طبیعت و مزاج می باشد) فاقد غایت می باشند.
- ع در پاسخ به این توهم باید گفت: افعال صادر از انسان دارای سه مبدأ طولی است که عبارتند از: قوه عامله، قوه شوقیه و قوه مدرکه. قوه عامله یک فاعل طبیعی است و غایت آن عبارت است از منتهای حرکت. و این غایت همواره تحقق دارد. اما غایت قوه شوقیه و قوه مدرکه در جایی که فعل دارای مبدأ فکری است، همان مصالح و منافعی است که بر فعل مترتب می شود. و در جایی که فعل دارای مبدأ فکری نیست، غایت قوه مدرکه و شوقیه همان غایت قوه عامله، یعنی منتهای الیه حرکت، است. و از اینجا دانسته می شود که عبث و بیهوده بودن برخی از افعال انسان، یک امر نسبی است نه مطلق.



پرسش

- ۱- پس از تعریف علت غایی دو نظریه مخالف درباره علت غایی را بیان کنید.
- ۲- تعریف حرکت و ارتباط آن با علت غایی را تبیین کنید.
- ۳- غایت حرکت چه رابطه ای با حرکت دارد؟ توضیح دهید.
- ۴- مقصود از تقدم وجود علمی غایت بر وجود خارجی آن در فاعلهای علمی چیست؟
- ۵- چه تفاوتی میان غایت در فاعلهای طبیعی با فاعلهای علمی وجود دارد؟
- ۶- برخی گمان کرده اند افعالی مانند بازی کودکان و نفس کشیدن خالی از غایت است. صحت و سقم این سخن را بررسی کنید.
- ۷- آیا به طور مطلق می توان برخی از افعال انسان را عبث و بی هدف دانست؟ چرا؟



علت صوری، علت مادی و پاره‌ای از احکام علل جسمانی

جوهرهای جسمی به طور کلی، از هر نوعی که باشند، وجودشان متوقف بر چهار چیز است: ۱- فاعل. ۲- غایت. ۳- صورت. ۴- ماده.

از میان امور چهارگانه فوق، امر اول و دوم، که به آن علت فاعلی و علت غایی گفته می‌شود، اختصاص به جوهرهای جسمی ندارد، و همه پدیده‌های ممکن را شامل می‌گردد، اعم از جوهرهای مجرد و اعراض گوناگون. اما امر سوم و چهارم، یعنی علت مادی و علت صوری اختصاص به جوهرهای جسمی دارد. یعنی تنها جسم و انواع گوناگون آن است که وجودش متوقف بر ماده و صورت می‌باشد، و دارای علت مادی و علت صوری می‌باشد.

علت مادی و صوری، علل داخلی و علل قوام نامیده می‌شوند؛ زیرا اینها در واقع اجزاء تشکیل دهنده معلول هستند، و با معلول خود متحد می‌گردند، و در ضمن وجود آن باقی می‌مانند.

اثبات علت صوری

علت صوری همان صورت است، یعنی چیزی است که ملاک فعلیت جسم

می‌باشد؛ و به تعبیری همان چیزی است که همه فعلیتهای یک جسم مستند به آن است، و منشأ و مبدأ همه خواص و آثار مترتب بر آن می‌باشد. ما در بحثهای گذشته ثابت کردیم که هر جسمی مرکب از ماده و صورت است. علت بودن صورت برای جسم به خاطر آن است که صورت، جزئی از جسم می‌باشد؛ و لذا وجود جسم متوقف و وابسته به آن می‌باشد، از باب توقف کل بر جزء. و چنان که می‌دانیم علت و معلولیت همان رابطه توقف و وابستگی یک شیء به شیء دیگر است.

صورت، علت صوری ماده نیست

آنچه فعلیت جسم به آن است، تنها نسبت به کل مرکب از آن و ماده، یعنی نسبت به نوع جسمی، علت صوری است، اما نسبت به خود ماده، علت صوری نیست، بلکه فقط صورت است. اگرچه وجود ماده متوقف بر وجود صورت است، و بدون آن تحقق نمی‌یابد، اما نمی‌توان صورت را علت صوری ماده دانست؛ زیرا ماده مرکب از صورت و غیر آن نیست، و در ذات خود نیاز به صورت ندارد، بلکه در تحصیلش، که امری بیرون از ذاتش است، نیازمند به آن می‌باشد. و از این رو، صورت را نسبت به ماده باید شریک علت فاعلی و تحصیل بخش به ماده به شمار آورد. از این رو گفته‌اند: «العلّة الصوریّة هی الصورة بالنسبة الی النوع المركّب منها ومن المادّة واما بالنسبة الی المادّة فهی صورة و شریکة العلة الفاعلیة.»

اثبات علت مادی

ماده اعم از ماده اولی و ماده ثانیه، نسبت به نوع مادی‌ای که از ترکیب آن ماده با صورت تشکیل می‌شود، علت مادی می‌باشد. مثلاً هیولا علت مادی برای جسم است؛ و جسم نیز علت مادی برای آهن است؛ زیرا وجود نوع مادی ضرورتاً وابسته و متوقف بر ماده است، و بدون ماده وجودش ناممکن می‌باشد. این وابستگی و

توقف از قبیل وابستگی و توقف کل بر هر یک از اجزایش است. وجود کل مرکب از چند جزء، وابسته به وجود هر یک از اجزایش است، و بدون آنها وجودش ناممکن می‌باشد. و از طرفی، علت عبارت است از «چیزی که طرف وابستگی شیء دیگر است، و وجود آن شیء متوقف بر آن می‌باشد». پس ماده، علت خواهد بود برای نوع مادی مرکب از آن ماده و صورت. این نوع علت را «علت مادی» می‌نامند. بنابراین، ماده از آن جهت که جزئی از یک مرکب است، علت برای آن مرکب می‌باشد. و اما ماده نسبت به جزء دیگر مرکب، که ماده آن را در خود می‌پذیرد و قبول می‌کند، یعنی نسبت به صورت، علت نیست، بلکه «ماده» آن و معلول آن می‌باشد؛ زیرا صورت شریک علت فاعلی برای ماده است.

حاصل آن که: جوهری که قبول کننده کمالات اولی و ثانوی نوع است، نسبت به خود آن نوع «علت مادی» است، و نسبت به جزء دیگر آن نوع که فعلیت نوع به آن است، «ماده» می‌باشد: «العلّة المادیّة هی المادّة بالنسبة إلى النوع المركّب منها و من الصورة فإنّ لوجود النوع توقفاً علیها بالضرورة، و اما بالنسبة إلى الصورة فهي مادّة قابلة معلولة لها.»

عدم انحصار علت در علت مادی

گروهی از دانشمندان طبیعی که گرایش به ماده داشته، و منکر ماوراء ماده می‌باشند، علیت را منحصر در ماده دانسته‌اند، و علت‌های سه‌گانه دیگر را مورد انکار قرار داده‌اند. به اعتقاد این دانشمندان صورتهای نوعی گوناگون معلول خود ماده است، و علت فاعلی‌ای در ورای ماده وجود ندارد که افاضه کننده آن صورتهای بر ماده باشد؛ و نیز ماده غایت و هدفی در کار خود ندارد؛ و لذا علت غایی نیز وجود ندارد. اما این پندار نادرست است، و نمی‌توان ماده را علت به وجود آورنده و افاضه کننده صورتهای نوعی دانست. برای اثبات این مدعا و ابطال پندار این گروه از

مادی‌گرایان می‌گوییم:

۱- حیثیت ذاتی ماده، خواه ماده‌اولی و خواه ماده‌ثانیه، حیثیت قبول و پذیرش است.

۲- حیثیت قبول و پذیرش ملازم با فقدان و نداری است؛ زیرا چیزی می‌تواند چیزی را در خود بپذیرد که ذاتاً آن را نداشته باشد.

۳- فاقد شیء نمی‌تواند معطی و ایجادکننده آن شیء باشد.

با توجه به مقدمات سه‌گانه فوق، اگر به ماده اکتفا کنیم، و هر علت دیگری غیر از آن را انکار نماییم، باید ملتزم شویم که آنچه فعلیت جسم به آن است، بدون علت به وجود آمده است؛ و این محال است.

علل جسمانی

عللی که ما در اطراف خود مشاهده می‌کنیم و از طریق حواس ظاهری از آنها آگاهی می‌یابیم جسم و یا جسمانی هستند. علوم تجربی در واقع در پی کشف این گونه علل است، و آن را کاری با علل غیر جسمانی نیست. در فلسفه نیز از دیدگاه خاصی این گونه علل مورد بحث قرار می‌گیرد و احکام ویژه‌ای درباره آن بیان می‌شود. در اینجا دو حکم از احکام علل جسمانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

آثار علت‌های جسمانی متناهی است

آثار علت‌های جسمانی از جهت تعداد، مدت و شدت، متناهی و محدود می‌باشد. یعنی تعداد آثار و افعالی که از یک علت جسمانی صدور می‌یابد، امکان ندارد بی‌نهایت باشد؛ و نیز علت جسمانی نمی‌تواند اثری از خود بروز دهد که عمرش نامحدود باشد؛ و همچنین نمی‌تواند فعلی داشته باشد که شدیدتر از آن قابل تصور نباشد؛ و به عبارت دیگر: در کمترین زمان انجام یابد:

قَدْ انْتَهَى تَأْثِيرُهَا ذَاتِ مُدَّةٍ فِي مُدَّةٍ وَ عِدَّةٍ وَ شَدَّةٍ

در اینجا ذکر این توضیح لازم می‌نماید که تناهی و عدم تناهی از اوصافی است که اولاً و بالذات کمیت بدان متصف می‌گردد، و اشیاء کمیت‌دار ثانیاً و به عرض کمیتشان بدان متصف می‌گردند. بنابراین، فرض تناهی و عدم تناهی در آثار علت‌های جسمانی یا به اعتبار «تعداد» آثار آنها است، و یا به اعتبار «زمان» آثار آنها می‌باشد. و در صورت دوم، زمان آثاریا از جهت زیادت و کثرت آن در نظر گرفته می‌شود، و این همان تناهی و عدم تناهی از جهت «مدت» است؛ بدین صورت که اگر زمان یک اثر غیر متناهی باشد، گفته می‌شود: آن اثر از جهت مدت نامحدود و غیرمتناهی است؛ و یا از جهت نقصان و قلت زمان آن در نظر گرفته می‌شود؛ و این همان تناهی و عدم تناهی از جهت «شدت» می‌باشد؛ بدین صورت که اگر زمان یک اثر بی‌نهایت کم باشد، گفته می‌شود: آن اثر بی‌نهایت شدید است.

اثبات تناهی آثار علت‌های جسمانی: بر اساس نظریه حرکت جوهری، انواع جسمانی با جوهرها و اعراضشان در حرکت می‌باشند. این اصلی است که در بحث‌های آتی به اثبات خواهد رسید. بنابراین، طبایع و قوای فعال انواع جسمانی، یعنی صور نوعیه آنها که مبدأ صدور آثار آن انواع می‌باشند، به تکه‌هایی منقسم می‌گردند که هر یک در محاصره دو نیستی می‌باشند؛ نیستی پیشین و نیستی پسین؛ و لذا هر یک از آن تکه‌ها ذاتشان محدود است؛ و چون ذاتشان محدود است، اثرشان نیز محدود خواهد بود.

توضیح این که: بنا بر نظریه حرکت جوهری، هر موجود جسمانی وجودی سیال و گذرا دارد، و در آن وجود سیال صورتهای نوعی گوناگون متناوباً می‌آیند و می‌روند. و لذا عمر هر صورت نوعی محدود است، و در یک مقطع خاصی از حرکت می‌آید، و سپس جای خود را به صورت نوعی دیگری می‌دهد. صورت نوعی‌ای که امروز آمده، دیروز نبوده است، و فردا نیز نخواهد بود. و لازمه محدود

بودن صورت نوعی آن است که آثار آن نیز محدود باشد؛ زیرا اثر همیشه ضعیف‌تر از صاحب اثر است.

تأثیر علت‌های جسمانی مشروط به برقراری وضع خاص است

اثرگذاری علت‌های جسمانی مشروط به آن است که میان جسم اثرگذار و ماده‌ای که اثر بر روی آن واقع می‌گردد، وضع^۱ خاصی برقرار شود؛ یعنی باید نسبت مکانی خاصی میان علت جسمانی و آنچه اثر بر آن واقع می‌شود، برقرار گردد تا علت بتواند در آن اثر بگذارد. مثلاً آتش باید به چوب نزدیک شود، و مجاور آن قرار گیرد، تا آن را گرم کند، و یا بسوزاند؛ و یا دو ماده شیمیایی تا در شرایط خاصی بر روی هم ریخته نشوند، نمی‌توانند در یکدیگر اثر بگذارند. به طور کلی هر تأثیر و تأثر جسمانی، مشروط به تماس و برخورد و نزدیکی و دوری و مانند آن می‌باشد:

وَلَيْسَتْ أَيْضاً أَثَرَتْ إِلَّا بِأَنْ
مِنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ اقْتَرَنَ

حکیمان در تعلیل این مطلب آورده‌اند: علت‌های جسمانی، چون در وجود و هستی خود به ماده نیازمندند، در ایجاد و اثرگذاری خود نیز به ماده نیازمند می‌باشند؛ زیرا ایجاد کردن و اثرگذاری یک علت فرع بر وجود آن علت می‌باشد. و نیازمندی علت‌های جسمانی به ماده در ایجاد کردن و اثرگذاری آن علت‌ها، از این

۱- «وضع» دارای اصطلاحات گوناگونی است که مهمترین آنها عبارتند از:

الف: هیأتی که از نسبت اجزای یک شیء به یکدیگر و نسبت مجموع آن اجزاء به خارج پدید می‌آید. در این اصطلاح، وضع یکی از مقوله‌های عرضی به شمار می‌رود.

ب: بودن شیء به گونه‌ای که بتوان به آن اشاره حسی کرد.

ج: نسبت مجموع شیء به بیرون از خود.

در اینجا مقصود از «وضع» معنای سوّم آن است، که می‌توان از آن به «نسبت مکانی خاص میان فاعل و ماده منفعل» تعبیر کرد. شیخ‌الرئیس در کتاب «تعلیقات» (ص ۱۰۷) می‌گوید: «وضع عبارت است از نسبت شیء در حیّزی که در آن است، به آنچه مسامت یا مجاور با آن است و حالت خاصی نسبت به آن

دارد.»

جهت است که باید به واسطه ماده، وضع و موقعیت مکانی خاصی میان آن علتها و معلولشان برقرار گردد. و از این روست که نزدیکی و دوری و وضعهای خاص، مدخلیت تامی در نحوه اثرگذاری علتهای جسمانی دارد. مثلاً آتش هر چه به ظرف آب نزدیکتر باشد، بیشتر آن را گرم می‌کند؛ و هر چه از آن دورتر باشد، آن را کم‌تر گرم می‌کند؛ و اگر فاصله زیاد شود، هیچ تأثیری بر روی آن نخواهد گذاشت.



چکیده مطالب

۱- صورت - به معنای آنچه شیئیت و هویت یک چیز منوط به آن است - نسبت به نوع تشکیل یافته از انضمام آن با ماده، علت صوری است؛ زیرا لزوماً تحقق نوع متوقف بر آن می‌باشد؛ و همان چیز نسبت به ماده، صورت و مشارک علت فاعلی است.

۲- ماده نسبت به نوع ترکیب یافته از آن و صورت، علت مادی است؛ زیرا وجود نوع لزوماً توقف بر آن دارد؛ و همین امر نسبت به صورت، ماده قبول کننده‌ای است که معلول آن می‌باشد.

۳- گروهی از مادیگراها علت را منحصر در ماده دانسته‌اند؛ اما با توجه به اصول و قواعد پیشین، چنین نظری مردود است؛ چرا که ماده، خواه ماده نخستین یا ماده دوم، حیثیتی جز قوه ندارد، که لازمه آن فقدان و نداری می‌باشد؛ و روشن است که چنین چیزی برای فعلیت و تحقق بخشیدن به نوع کفایت نمی‌کند. بنابراین، لازمه سخن ایشان آن است که فعلیت نوع بدون علت تحقق یافته باشد؛ و این محال است.

۴- آثار علتهای جسمانی از جهت تعداد، مدت و شدت، محدود و متناهی می‌باشند. فلاسفه در تعلیل این مطلب آورده‌اند: انواع جسمانی دارای حرکت جوهری هستند؛ و لذا صور نوعیه و قوای آنها به بخشها و قسمتهایی انحلال می‌یابد، که هر کدام بین دو عدم واقع شده، و از جهت ذات و اثر محدود می‌باشند.

۵- علتهای جسمانی فقط در صورتی می‌توانند تأثیر و عمل کنند، که بین آنها و ماده، وضع و موقعیت خاصی برقرار باشد. حکما در تعلیل این مطلب آورده‌اند: علل جسمانی چون در وجود خویش نیازمند به ماده هستند، در ایجاد کردن نیز محتاج به آن می‌باشند؛ و این نیاز به ماده در ایجاد کردن به این صورت است که باید آنها توسط ماده، وضع و موقعیت خاصی با معلول پیدا کنند. و به همین دلیل است که نزدیکی و دوری و موقعیتهای خاص در تأثیر کردن علل جسمانی مدخلیت دارند.

پرسش

- ۱- علت مادی و صوری در مورد کدام دسته از موجودات مطرح می‌شود؟ دلیل این انحصار چیست؟
- ۲- علت صوری را تعریف و اثبات کنید.
- ۳- آیا صورت علت صوری ماده به شمار می‌رود؟ چرا؟
- ۴- علت مادی را تعریف و اثبات کنید.
- ۵- گروهی از مادیگرایان علیت را منحصر در ماده دانسته‌اند. این سخن را ارزیابی کنید و بطلان آن را اثبات نمایید.
- ۶- چرا ماده نمی‌تواند وجود شیء را ضروری گرداند؟
- ۷- چرا نمی‌توان ضرورت میان علت و معلول را انکار کرد؟
- ۸- متناهی بودن آثار علت‌های جسمانی از جهت تعداد، مدت و شدت را تشریح و تبیین کنید.
- ۹- چرا آثار علت‌های جسمانی متناهی است؟
- ۱۰- چرا تأثیر علت‌های جسمانی مشروط به برقراری وضع خاص است؟

وحدت و کثرت

بدهت مفهوم واحد و کثیر

وحدت و کثرت دو مفهوم بدیهی هستند؛ یعنی از مفاهیمی هستند که خود به خود و بدون نیاز به معرّف در ذهن مرتسم می‌شوند. محقق سبزواری در منظومه فلسفی خویش دربارهٔ سرّ این که چرا مفهوم وحدت بدیهی، و بلکه از شناخته شده‌ترین و روشن‌ترین مفاهیم است، می‌گوید:

الوحدة كمثل ما ساوقها اعمّ الاشياء فهي اعرفها

تعریفهایی که برای واحد و کثیر ارائه شده است، در واقع «تعریف لفظی» است؛ و مقصود از آن تنبیه بر معنای واحد و کثیر، و مشخص نمودن معنای آنها از دیگر مفاهیم بایگانی شده در نفس است.

با توجه به توضیح فوق می‌گوییم: وحدت همان حیثیت «عدم تقسیم شوندگی»، و کثرت همان «حیثیت تقسیم شوندگی» است. و یک شیء ممکن است به یک اعتبار و به یک جهت، تقسیم‌پذیر باشد و به اعتبار دیگر، غیرقابل تقسیم باشد؛ که در این صورت، به اعتبار نخست کثیر، و به اعتبار دوم واحد خواهد بود.

مساوقت وحدت با وجود

وحدت، از جمله اموری است که مساوق با وجود می‌باشد. مساوق به معنای هم سیاق و همراه است؛ و در جایی به کار می‌رود که دو مفهوم، هم از جهت مصداق برابر باشند، و هم حیثیت صدقشان یکی باشد. و از این روی، «مساوق» اخص از «مساوی» است.

مفهوم وجود و مفهوم وحدت، در عین حال که دو مفهوم مختلف هستند، و یکی حاکی از اصل تحقق شیء، و دیگری بیانگر عدم انقسام آن است، اما این دو مفهوم نه تنها مساوی‌اند، یعنی مصادیقشان یکی است؛ بلکه مساوق‌اند، یعنی حیثیت صدقشان نیز یکی می‌باشد.

واقعیت داشتن بدون وحدت امکان ندارد. حتی در آنجا که کثرتی هست، شیء کثیر، از آن جهت که واقعیت دارد، یک واحد کثرت است. پنج کتاب، از آن جهت که وجود و تحقق دارد، یک واحد پنج کتاب است. یعنی کثرتی که در خارج تحقق دارد، از آن جهت که موجود است، یک کثرت است، و واحد می‌باشد. شاهد این مدعا آن است که عدد بر آن کثرت عارض می‌شود؛ و گفته می‌شود: یک کثرت، دو کثرت و سه کثرت؛ یک ده، دو ده و سه ده، و به همین ترتیب؛ در حالی که عدد از «واحدها» تشکیل می‌شود؛ و در نتیجه عروض عدد بر چند کثرت، نشانه اعتبار وحدت در هر یک از آن کثرتهاست. یعنی وقتی می‌توانیم بگوییم «سه تا ده تا» که هر مجموعه ده تایی را یک واحد اعتبار کرده باشیم.

توهم تناقض در کلام فلاسفه

ممکن است توهم شود که آنچه حکما در بحث وحدت و کثرت آورده‌اند، مشتمل بر تناقض است؛ زیرا ایشان از یک سو وحدت را مساوق و مساوی با وجود می‌دانند، که لازمه‌اش آن است که هر موجودی واحد باشد؛ و از سوی دیگر،

موجود را به واحد و کثیر منقسم می‌کنند، که لازمه‌اش آن است که بعضی از موجودات واحد نباشند.

پاسخ توهم یاد شده

برای برطرف شدن توهم تناقض‌گویی در سخن فلاسفه، باید به این نکته مهم توجه کنیم که وحدت دو اعتبار دارد:

اعتبار نخست آن است که وحدت را فی نفسه در نظر بگیریم، بدون آن که میان مصادیق آن مقایسه‌ای تحقق پذیرد، و بعضی از آنها با بعض دیگر سنجیده شود. در این اعتبار، وحدت، همانند وجود، یک امر نفسی خواهد بود که شیء فی حدّ نفسه، و نه در مقایسه با دیگری، به آن متصف می‌گردد. در این لحاظ، واحد مساوق و برابر با موجود می‌باشد، و همه مصادیق موجود را اعم از واحد و کثیر، دربر خواهد گرفت. یعنی هر موجودی، اگر خودش را در نظر بگیریم، و آن را با موجود دیگری مقایسه نکنیم، واحد است و یک موجود می‌باشد؛ حتی اگر کثیر هم باشد، از آن جهت که موجود است، یک واحد کثیر است؛ و همانگونه که بیان شد، کثیر از این جهت، معروض عدد واقع می‌شود، چنان که می‌گوییم: یک ده‌تایی، دوده‌تایی، چند ده‌تایی؛ و این نشان می‌دهد که یک امر واحد است؛ زیرا عدد تنها بر آحاد عارض می‌شود.

اعتبار دوم آن است که وحدت را در مقایسه بعضی از موجودات با بعضی دیگر اعتبار کنیم؛ یعنی آن را به عنوان یک وصف اضافی و نسبی در نظر بگیریم. توضیح مطلب آن است که وقتی موجودات گوناگون را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که در پاره‌ای از این موجودات نوعی وحدت و عدم انقسام هست که در پاره‌ای دیگر از موجودات، یافت نمی‌شود؛ مثلاً «یک» دارای نوعی عدم انقسام است که «ده» فاقد آن می‌باشد. البته اگر همان «ده» را با مجموعه‌ای که از چند تا مجموعه

ده‌تایی تشکیل شده بسنجیم، همان معنای عدم انقسام که در واحد نسبت به آن تحقق دارد، در آن نیز نسبت به آن مجموعه‌ها یافت می‌شود. از اینجا دانسته می‌شود که کثرت همه جا یک وصف قیاسی و اضافی و نسبی است.

حال که دانسته شد واحد دو اعتبار دارد: یکی اعتبار فی نفسه آن و دیگری اعتبار آن در مقایسه موجودات با یکدیگر، می‌گوییم: تناقضی در گفتار حکما وجود ندارد، و قضیه «بعضی از موجودها واحد نیستند» با قضیه «هر موجودی واحد است» هیچ منافاتی ندارد، و هر دو صادق می‌باشند؛ زیرا مقصود از «واحد» در قضیه نخست واحد به اعتبار دوم است، و مقصود از آن در قضیه دوم واحد به اعتبار نخست است. و در نتیجه یکی از شرایط تناقض، که همان وحدت محمول است، در این دو قضیه محقق نیست.

تقسیم واحد به واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی

واحد بر دو قسم است: واحد حقیقی و واحد غیر حقیقی. واحد حقیقی چیزی است که لذاته متصف به وحدت می‌شود، یعنی واقعاً و حقیقتاً یکی است؛ نه آن که بالعرض و مجازاً یکی باشد. و به دیگر سخن: واحد حقیقی چیزی است که واسطه در عروض ندارد، و اسناد وحدت به آن اسناد حقیقی است، و وحدت وصف برای خودش می‌باشد، نه وصف برای چیز دیگری که با آن نوعی ارتباط دارد؛ مانند یک قلم، یک کتاب و یک انسان.

اما واحد غیر حقیقی، چنان که از نامش آشکار است، لذاته متصف به وحدت نمی‌شود، بلکه در این اتصاف نیاز به واسطه در عروض دارد:

وَالْوَحْدَةُ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةُ مَا وَاسْطَةُ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُقَدِّمًا

مثلاً انسان و اسب را اگر فی حد نفسه در نظر بگیریم، واقعاً کثیر هستند، و نمی‌توان آنها را حقیقتاً واحد دانست؛ اما اگر این نکته را در نظر بگیریم که جنس هر

دوی آنها حیوان است؛ و حیوانیت یک امر واحد است؛ در این صورت می‌توان انسان و اسب را به عرضِ وحدت حیوانیت، واحد دانست؛ یعنی چون حیوان حقیقتاً یک امر واحدی است؛ و این امر واحد در هر دوی آنها تحقق دارد؛ لذا می‌توان وصف حیوان را به آن دو نیز سرایت داد، و گفت: انسان و اسب یکی هستند.

وحدت غیر حقیقی در اثر اختلاف جهتِ وحدتِ عرضی آن، نامهای متفاوتی پیدا می‌کند، به این شرح که: وحدت در معنای نوع، «تمائل» و وحدت در معنای جنس، «تجانس» و در کیفیت، «تشابه» و در کم، «تساوی» و در وضع، «توازی» و در نسبت، «تناسب» نام دارد:

تجانس، تماثل، تساوی تشابه، تناسب، توازی

واحد حق و واحد غیر حق

اموری که حقیقتاً متصف به وحدت می‌شوند، خود بر دو قسم‌اند:

قسم نخست ذاتی است که عین وحدت است - یعنی عین وحدت عینی است، نه عین مفهوم ذهنی وحدت - و فرض ثانی برای آن محال است. مقصود از وحدت عینی چیزی است که شیء با آن واحد بالذات می‌گردد، و مانع وقوع کثرت در آن می‌شود. چنین واحدی را واحد حق و وحدتش را وحدت حقه می‌نامند. واحدی که عین وحدت است، به گونه‌ای است که کثرت هرگز در آن راه نخواهد یافت. یعنی چون وحدت عین ذات شیء است، کثرت برای آن محال است. وحدتی که صرف از هر حقیقتی از آن برخوردار است، یک وحدت حقه است؛ زیرا هر حقیقتی، آنگاه که صرف و محض باشد و هیچ خلیطی نداشته باشد، عین وحدت می‌باشد، و فرض کثرت در آن محال است.

قسم دوم واحدی است که وصف وحدت امری زاید بر ذاتش است؛ یعنی

چیزی است که وحدت بر آن عارض می‌گردد، و در اثر عروض وحدت، متصف به واحد می‌شود؛ مانند یک انسان، یک میز و یک صندلی.

واحد خصوصی و واحد عمومی

واحدی که وحدتش غیرحقیقه است، بر دو قسم است:

۱- واحد خصوصی یا شخصی: واحد خصوصی همان واحد عددی است که می‌تواند تکرار شود، و از تکرار آن محالی لازم نمی‌آید. در اثر تکرار این واحد، عدد ساخته می‌شود. بنابراین، واحد عددی مبدأ اعداد است، اگرچه خودش در اصطلاح فلاسفه، عدد نیست.

۲- واحد عمومی: و آن چیزی است که اگرچه حقیقتاً واحد است، اما افراد متعدد و اشیاء فراوانی را تحت پوشش خود قرار می‌دهد؛ یعنی واحد عمومی در عین حال که یک چیز است، سعه و گستره‌ای دارد که کثیر را در خود می‌گنجاند؛ مانند ماهیت انسان، که واقعاً یک ماهیت است، اما افراد متعددی دارد؛ و یا ماهیت حیوان، که یک ماهیت است، اما انواع متعددی دارد.

در این موارد، اگر خود آن امر جامع را متصف به وحدت کنیم، این اتصاف حقیقی خواهد بود؛ ولی اگر کثرت مندرج در آن جامع را به اعتبار وحدت جامع، متصف به وحدت کنیم، این اتصاف غیرحقیقی خواهد بود.

اقسام واحد خصوصی

اقسام واحد خصوصی یا واحد شخصی به شرح زیر است:

۱- واحدی که نه تنها به لحاظ وصف وحدتش انقسام‌پذیر نیست، بلکه به لحاظ موصوف به وحدت نیز قابل انقسام نمی‌باشد. و این خود دارای چند قسم است:
الف: این که موصوف به وحدت همان خود وحدت باشد؛ زیرا همانگونه که

وجود، خودش ذاتاً موجود است، وحدت نیز ذاتاً واحد است. پس در مورد وحدت، وصف و موصوف یکی است. این وحدت همان چیزی است که مبدأ اعداد است.

ب: این که موصوف به وحدت خود وحدت نباشد، و در عین حال دارای وضع باشد، یعنی بتوان به آن اشاره حسی نمود؛ و مثلاً گفت: در طرف چپ یا راست است و یا بالا و پایین است؛ مانند نقطه. نقطه چیزی است که نه تنها از آن جهت که واحد است، انقسام پذیر نیست؛ بلکه به لحاظ خودش، یعنی موصوف به وحدت نیز قابل انقسام نمی باشد؛ زیرا فاقد بُعد و امتداد است، و در عین حال دارای وضع است.

ج: این که موصوف به وحدت خود وحدت نباشد، و دارای وضع هم نباشد، یعنی نتوان به آن اشاره حسی کرد، که طبعاً غیرمادی خواهد بود؛ اما در عین حال نوعی تعلق به ماده دارد؛ و این همان نفس است، که خودش، چون مجرد است، غیر قابل انقسام است و قابل اشاره حسی نیز نمی باشد.

د: این قسم همانند قسم پیشین است، با این تفاوت که موصوف به وحدت هیچ تعلقی به ماده ندارد، و مجرد تام می باشد.

۲- واحدی که، اگرچه به لحاظ وصف وحدتش قابل انقسام نیست، اما به لحاظ طبیعت موصوف به وحدت، قابل انقسام می باشد. و این قسم نیز به نوبه خود بر دو قسم است:

الف: چیزی که ذاتاً قابل انقسام می باشد. کمیات کلاً از این قبیل اند. هر کمیتی، اگرچه یک امر واحد است؛ و از آن جهت که واحد است، قابل انقسام نمی باشد، اما خودش متشکل از اجزاء بالقوه یا بالفعل است، و از این جهت قابل انقسام و یا منقسم می باشد.

ب: چیزی که بالتبع انقسام می پذیرد، مانند جسم طبیعی که به تبع جسم تعلیمی ای که بر آن عارض می گردد، منقسم می شود.

اقسام واحد عمومی

گفتیم واحد عمومی چیزی است که در عین وحدت و یگانگی، امور متعدد و کثیری را دربر می‌گیرد؛ یعنی یک چیز است که اشیاء گوناگونی را شامل است. واحد عمومی بر دو قسم است:

۱- واحد به عموم مفهومی، یعنی یک مفهوم واحد که کلیت دارد، و شامل افراد متعددی می‌شود. و این خود بر سه قسم است:

الف: واحد نوعی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تمام ذاتیات افراد و مصادیقش را منعکس می‌سازد، مانند انسان.

ب: واحد جنسی، و آن در جایی است که مفهوم واحد مورد نظر تنها قسمتی از ذاتیات افراد و مصادیقش را حکایت می‌کند. فی المثل حیوان یک واحد جنسی است.

ج: واحد عرضی؛ واحد عرضی مفهومی است که بیانگر ذات و ذاتیات مصادیق خودش نیست، مانند رونده و خندان.

۲- واحد به عموم سعی، مانند وجود منبسط. وجود منبسط - که به آن فیض مقدس، نفس رحمانی، لابلشروط قسمی و موجود مطلق مقید به عموم و اطلاق انبساطی نیز گفته می‌شود - یک اصطلاح عرفانی است، و مقصود از آن تجلی افعالی خداوند است؛ یعنی همان ظهور ذات متعالی الهی در هر یک از مظاهر ماهیات امکانی، که هر یک با وجود خاص خود موجوداند. و به دیگر سخن: وجودی است گسترده بر همه ماهیات، اعم از جواهر و اعراض.

* * *

چکیده مطالب

۱- دو مفهوم وحدت و کثرت، از مفاهیم گسترده‌ای هستند که صورت آنها در نفس ابتداء و بدون نیاز به مفهوم دیگری پدید می‌آید، بسان مفهوم وجود و مفهوم امکان و نظائر آن. وحدت، همان جهت «عدم تقسیم شونده‌گی» و کثرت، همان جهت «تقسیم شونده‌گی» می‌باشد.

۲- وحدت و وجود از جهت مصداق با یکدیگر برابر و مساوق اند؛ اگرچه به لحاظ مفهوم مباین و از هم جدا می‌باشند. بنابراین هر موجودی، از همان جهت که موجود است، واحد است؛ همچنانکه هر واحدی، از آن جهت که واحد است، موجود می‌باشد.

۳- ممکن است توهم شود که: تقسیم موجود مطلق به واحد و کثیر، ایجاب می‌کند کثیر هم، مانند واحد، تحقق داشته باشد. بنابراین، برخی از موجودات - یعنی کثیر از آن جهت که کثیر است - واحد نخواهد بود. و این نقیض این گفتار است که: هر موجودی، واحد است.

۴- پاسخ این توهم آن است که: واحد را دو گونه می‌توان لحاظ کرد: اول آن که آن را به تنهایی مورد توجه قرار دهیم، بدون مقایسه کثیر با آن. در این دیدگاه، واحد شامل کثیر هم می‌گردد؛ چرا که کثیر نیز، از آن جهت که موجود است، «یکی» است و دارای یک وجود می‌باشد؛ و از همین رو معروض عدد قرار می‌گیرد، و گفته می‌شود: یک ده‌تایی، چند ده‌تایی و یک کثرت و چند کثرت. و دوم آن که آن را از آن جهت که در مقابل کثیر قرار گرفته، مورد توجه قرار دهیم، که در این صورت مباین با آن خواهد بود.

۵- واحد یا حقیقی است و یا غیرحقیقی. واحد حقیقی آن است که خودش واقعاً متصف به وحدت می‌باشد، بدون آن که واسطه در عروض و اتصاف داشته باشد؛ برخلاف واحد غیر حقیقی، مانند انسان و اسب، که در حیوانیت «یکی» هستند.

۶- واحد حقیقی یا ذاتی است که متصف به وحدت می‌باشد، و یا ذاتی است که عین وحدت بوده، و هیچ مغایرتی با آن ندارد، به گونه‌ای که فرض ثانی برای آن محال است. در صورت دوم آن ذات «وحدت حقه» خواهد بود؛ مانند وحدت واجب تعالی که صرف وجود است. و چون وحدت عین ذات است، واحد و وحدت در این قسم یک چیز می‌باشند. و در صورت اول «واحد غیرحق» خواهد بود، مانند: یک انسان.

۷- واحدی که وحدتش غیرحقه می‌باشد، یا واحد خصوصی است، یا واحد عمومی. واحد خصوصی همان واحد عددی است، که با تکرار خود، عدد را می‌سازد؛ و واحد عمومی، مانند نوع واحد و جنس واحد.

۸- واحد خصوصی یا، همانطور که از جهت وصف وحدتش قابل انقسام نیست، از جهت طبیعت معروض وحدت هم تقسیم نمی‌شود؛ و یا آن که تقسیم می‌شود. قسم اول نیز یا خود مفهوم وحدت و عدم انقسام است، و یا غیر آن؛ و اگر غیر آن باشد، یا وضع خارجی دارد و قابل اشاره حسی می‌باشد، مانند یک نقطه، و یا چنین نیست، مانند موجودات مجرد؛ که این قسم نیز یا به نوعی ارتباط با ماده دارد، مانند نفس، یا ندارد، مانند عقل.

و قسم دوم یعنی آنچه به لحاظ موصوف وحدت، قابل انقسام می‌باشد، یا ذاتاً چنین است، مانند یک مقدار، و یا بالعرض و به واسطه دیگری، مانند یک جسم طبیعی که از جهت مقدارش قابل انقسام می‌باشد.

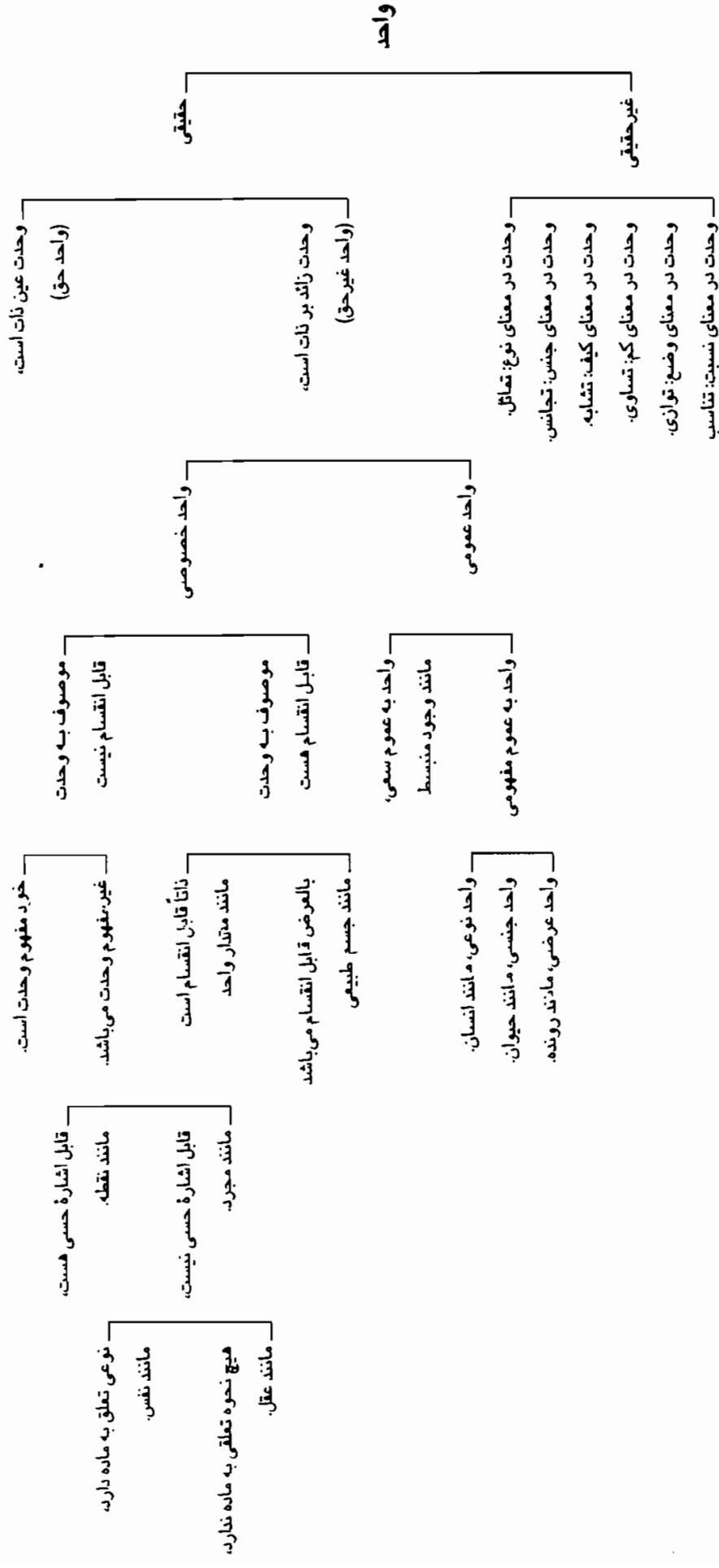
۹- واحد عمومی نیز یا عمومیتش یک عمومیت مفهومی است (واحد به عموم مفهومی)، و یا عمومیت آن به معنای سعه و گستره وجودی می‌باشد. در صورت اول نیز یا واحد نوعی است، مانند وحدت انسان؛ و یا واحد جنسی است، مانند وحدت حیوان؛ و یا واحد عرضی است، مانند وحدت رونده و خندان.



پرسش

- ۱- مساوقت وحدت با وجود را تبیین کنید.
- ۲- آیا این گفته فلاسفه که «وحدت مساوق با وجود است» با تقسیم وجود به واحد و کثیر منافات دارد؟ چرا؟
- ۳- واحد حقیقی و واحد غیرحقیقی را تعریف کرده، اقسام واحد غیرحقیقی را بیان کنید.
- ۴- وحدت حقه و وحدت غیرحقه را توضیح دهید.
- ۵- واحد خصوصی و واحد عمومی را تعریف کرده تفاوت آن دو را با هم ذکر کنید.
- ۶- اقسام واحد خصوصی را بیان کنید.
- ۷- اقسام واحد عمومی را ذکر نمایید.

نمودار اقسام واحد



تقدم و تأخر

تحلیل معنای تقدم و تأخر

تقدم و تأخر، که از آن به سبق و لحوق نیز تعبیر می‌شود، در واقع از جمله اوصافی است که موجود از آن جهت که موجود است، بدان متصف می‌گردد. یعنی تقدم شیئی بر شیء دیگر، ویژگی است که به اصل تحقق و وجود آن دو مربوط می‌شود، نه به تعیین نوعی، یا صنفی و یا فردی هر یک از آنها؛ و از این روست که در فلسفه اولی، که عهده‌دار بحث از احکام و اوصاف موجود مطلق است، از آن بحث و درباره آن گفت و گو می‌شود.

حال باید دید واقعیتی که از آن با تعبیری چون: تقدم و تأخر، سبق و لحوق، قبل و بعد، و پیش و پس و مانند آن یاد می‌شود، چگونه واقعیتی است؛ و در چه مواردی این تعبیر بکار می‌رود؟ برای ورود در این بحث بهتر است پاره‌ای از مصادیق محسوس تقدم و تأخر را تحلیل کنیم.

یکی از روشن‌ترین موارد کاربرد این واژه، اطلاق آن بر اشیاء مکانمندی است که نسبت نزدیکی و دوری آنها از یک مبدأ خاص متفاوت می‌باشد. مثلاً در صف نماز جماعت، امام که به محراب نزدیک‌تر است، متقدم و مأموم که از محراب دورتر

است، متأخر خوانده می‌شود؛ همچنین مأمومین صف اول متقدم بر مأمومین صف دوم‌اند، و مأمومین صف دوم نسبت به آنها متأخر می‌باشند.

مثال دیگر: در سلسله اعداد، اگر عدد یک را مبدأ در نظر بگیریم، و سایر اعداد را نسبت به آن بسنجیم، خواهیم گفت: عدد دو متقدم بر عدد سه، و عدد سه متقدم بر عدد چهار، و عدد چهار متقدم بر عدد پنج است و به همین ترتیب.

اگر این دو مورد، و موارد دیگر از این قبیل را تحلیل کنیم، خواهیم دید که در این موارد متقدم و متأخر، هر دو، نسبتی با یک مبدأ مفروض دارند، و از این جهت با هم مشترک‌اند؛ اما درجه و میزان این نسبت در متقدم و متأخر مختلف است؛ و حظ و بهره متقدم از آن نسبت، بیش از حظ و بهره متأخر از آن می‌باشد؛ و دقیقاً به همین دلیل - یعنی چون بهره بیشتری از آن نسبت مشترک دارد - متصف به تقدم شده، و متقدم خوانده می‌شود.

پس به طور کلی می‌توان گفت: هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در نظر بگیریم، و آن دو شیء به گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد، شیء دوم نداشته باشد، در این صورت این حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، «تقدم» نامیده می‌شود، و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ، «تأخر» خوانده می‌شود.

در مثال یاد شده، امام و مأموم هر دو نسبت قرب و نزدیکی با محراب دارند، و در اصل این نسبت با یکدیگر مشترک‌اند، اما در مقدار و اندازه این نسبت با هم تفاوت دارند؛ زیرا امام بهره‌ای از نسبت قرب به محراب دارد که مأموم فاقد آن است. و به دیگر سخن: امام و مأموم هر دو به محراب «نزدیک» هستند، و از این جهت تفاوتی میان آنها نیست، اما امام به محراب نزدیک‌تر از مأموم است؛ و از این

روی، امام متقدم و مأموم متأخر است.^۱

معیت (= باهمی)

معیت در واقع در برابر تقدم و تأخر قرار دارد، و نسبت به آن دو، یک معنای سلبی و عدمی دارد. معیت عبارت است از «عدم اختلاف دو امر در معنایی که شأنیت اختلاف در آن معنا را دارند». بنابراین معیت، عدم ملکه تقدم و تأخر می باشد.

از اینجا دانسته می شود که مثلاً سلب تقدم و تأخر زمانی از دو شیء به تنهایی موجب اتصاف آنها به معیت زمانی نمی گردد، بلکه باید علاوه بر آن، آن دو شیء صلاحیت اتصاف به تقدم و تأخر زمانی را نیز داشته باشند؛ و لذا میان مجردات معیت زمانی برقرار نمی باشد، اگرچه تقدم و تأخر زمانی نیز با هم ندارند.

اقسام تقدم و تأخر: ۱- تقدم و تأخر زمانی

از روشن ترین موارد و مصادیق تقدم و تأخر، تقدم و تأخری است که میان اجزای زمان و نیز میان پدیده های واقع در زمان (= حوادث زمانی) وجود دارد که به آن تقدم و تأخر زمانی گفته می شود. دیروز بر امروز، و امروز بر فردا تقدم دارد، فروردین بر اردیبهشت تقدم دارد، و سال ۷۰ بر سال ۷۱ تقدم دارد؛ همچنین حوادثی که در دیروز رخ داده بر حوادثی که در امروز واقع می شود تقدم دارد، و به همین ترتیب. تقدم و تأخر میان اجزای زمان و امور زمانی، اگرچه محسوس نیست، اما در وضوح و روشنی همانند امور محسوس است؛ همچون اصل زمان، که اگرچه

۱- می توان گفت مفهوم تقدم و تأخر، بنابر آنچه از کلمات علامه طباطبائی رحمته الله در بدایه و نهایه مستفاد می شود، به مفهوم نزدیکی و دوری باز می گردد، و این همان چیزی است که ابن سینا در الهیات شفا (فصل اول از مقاله چهارم) بیان کرده است. و بنابراین، انتزاع این دو مفهوم متوقف است بر تصور دو چیز مترتب بر هم، و تصور یک مبدأ برای آن دو، به گونه ای که آنها در اصل انتساب به آن مبدأ مشترک و در مقدار این انتساب مختلف می باشند.

پدیده‌ای محسوس نیست، اما حقیقتی واضح و آشکار است، و لذا شبه محسوس خوانده می‌شود.

تقدم و تأخر میان اجزای زمان، یک تقدم و تأخر ذاتی است. و حتی تقدم و تأخر میان حوادث زمانی در واقع به تبع تقدم و تأخر زمانی است که این حوادث بر آن منطبق می‌شوند. یعنی چون دیروز بر امروز تقدم دارد، حوادث واقع در دیروز بر حوادث واقع در امروز تقدم دارند؛ و چون قرن هفتم قبل از قرن هشتم است، سعدی بر حافظ تقدم دارد. پس تقدم و تأخر اولاً و بالذات از آن اجزای زمان است، و ثانیاً و بالتبع حوادث واقع در زمان، بدان متصف می‌شوند.

ملاک تقدم و تأخر زمانی: ملاک تقدم و تأخر زمانی عبارت است از: «اشتراک دو جزء فرضی از زمان در وجود گذرا و سیالی که قوه و فعل در آن با هم آمیخته است، به گونه‌ای که فعلیت یکی از آن دو جزء متوقف بر قوه‌اش است که همراه با جزء دیگر می‌باشد.»

توضیح مطلب آن است که: در زمان خصوصیتی به تبع حرکت وجود دارد، و آن این که یک مرتبه از زمان حامل قوه و استعداد مرتبه دیگر آن است و آن مرتبه، فعلیت این مرتبه است؛ و این همان چیزی است که از آن تعبیر به «شدن» می‌شود. زمان، یک حقیقت در حال شدن است؛ و لذا هر جزء آن واجد قوه جزء بعدی و اجزاء پس از آن است؛ مثلاً شنبه واجد قوه یکشنبه و دوشنبه و سه‌شنبه و... است؛ اما یکشنبه واجد قوه خودش نیست، بلکه خودش را بالفعل دارد. پس شنبه دارای قوه‌ای است که یکشنبه فاقد آن است، همچنین یکشنبه نسبت به دوشنبه حامل قوه بیشتری است و به همین ترتیب. بنابراین، هر چه به طرف آغاز زمان برویم، اجزای زمان دارای قوای بیشتری خواهند بود. بنابراین، می‌توان گفت: آنچه میان همه اجزای زمان مشترک است، و در عین حال بهره این اجزاء از آن مختلف و گوناگون می‌باشد، همان «بالقوه بودن نسبت به اجزای بعدی است». پس هر جزیی ظرفیت

قوه‌اش بیشتر باشد، متقدم است؛ و هر جزیی ظرفیت قوه‌اش کمتر باشد، متأخر خواهد بود.

۲- تقدم و تأخر طبیعی

تقدم و تأخر طبیعی میان علت ناقصه و معلول آن برقرار می‌باشد. علت ناقصه چیزی است که وجودش برای وجود معلول لازم و ضروری است، هر چند کافی نیست. از این رو می‌گویند: علت ناقصه بر معلول خود تقدم بالطبع دارد. یعنی ابتدا علت موجود می‌شود و آنگاه معلول آن تحقق می‌یابد. و البته این اولیت، اولیت زمانی و یا مکانی و مانند آن نیست، بلکه اولیت بالطبع است.

ملاک در این قسم از تقدم و تأخر، همان «وجود» است. در اینجا تقدم و متأخر در اصل موجود بودن با هم مشترک‌اند، اما ویژگی تقدم (= علت ناقصه) آن است که وجود متأخر (= معلول) متوقف و وابسته به وجود آن می‌باشد.

۳- تقدم و تأخر علی

علت تامه نوعی تقدم بر معلول خود دارد که «تقدم علی» خوانده می‌شود؛ و از آن طرف، معلول نسبت به علت تامه خود، «تأخر علی» دارد. ملاک و معیار در این نوع از تقدم و تأخر همان «وجوب وجود» است. یعنی علت تامه و معلول، هر دو در اصل وجوب وجود با هم مشترکند؛ اما نسبت علت تامه به آن بیش از معلول است، و از این جهت، علت تامه بر معلول تقدم دارد.

توضیح این که: بر اساس قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» (= شیء تا وجوب و ضرورت نیابد، موجود و محقق نمی‌گردد)، معلول تا وجوب و ضرورت نیابد، و همه ابواب عدم آن بسته نشود، موجود نمی‌گردد. و از طرفی، می‌دانیم معلول این وجوب و ضرورت را از علت تامه خود دریافت می‌کند، و علت تامه تا

خودش وجوب و ضرورت نداشته باشد، نمی‌تواند به معلول خود وجوب بدهد؛ زیرا «فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود.» پس علت تامه و معلول هر دو در اصل وجوب وجود مشترکند، با این تفاوت که معلول، وجوب وجود خود را از علت کسب کرده اما علت، وجوب وجود خود را از معلول کسب نکرده است.

۴- تقدم و تأخر ماهوی یا بالتجوهر

این نوع از تقدم و تأخر میان اجزای ماهیت، یعنی جنس و فصل، و خود ماهیت تشکیل یافته از آن جنس و فصل برقرار می‌باشد؛ بدین صورت که اجزای ماهیت تقدم بالتجوهر بر ماهیت دارند؛ و خود ماهیت تأخر بالتجوهر از اجزایش دارد. ملاک تقدم و تأخر بالتجوهر «تقرر ماهیت» است.

توضیح مطلب آن است که اگر ما یک ماهیت نوعی را مانند انسان در نظر بگیریم، از آنجا که این ماهیت نوعی (= انسان) مرکب از دو جزء (= حیوان و ناطق) است؛ و از طرفی تحقق کل متوقف و منوط بر تحقق اجزایش می‌باشد، از این رو، در همان مرتبه ذات انسان، تقرر و ثبوت ماهوی انسان متوقف بر ثبوت و تقرر ماهوی حیوان و ناطق می‌باشد؛ اما تقرر حیوان و ناطق متوقف بر تقرر انسان نیست. پس ماهیت نوعی و جنس و فصل آن ماهیت، در اصل ثبوت و تقرر ماهوی مشترکند؛ اما نسبت اجزای ماهیت به این ثبوت و تقرر، بیش از نسبت خود ماهیت نوعی است؛ و از این رو اجزاء، متقدم و کل، متأخر است.

۵- تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز در جایی است که دو چیز در اتصاف به یک وصف مشترک باشند، و آن وصف به هر دوی آنها اسناد داده شود، با این تفاوت که اتصاف یکی از آن دو، بالذات و حقیقی است، اما اتصاف دیگری بالعرض و مجازی

می‌باشد. مثلاً هنگامی که آب در جوب یا ناودان جریان می‌یابد، اگر بگوییم: آب جوب یا آب ناودان جاری می‌باشد، در اینجا اتصاف، حقیقی و بالذات است، و اسناد جریان به آب، اسناد شیء به ماهوله است؛ اما اگر بگوییم: جوب یا ناودان جاری می‌باشد، در اینجا اتصاف، مجازی و بالعرض است، و اسناد جریان به جوب و ناودان، اسناد شیء به غیر ماهوله است. در اینجا گفته می‌شود: آب در اتصاف به جریان تقدم بالحقیقة بر جوب و ناودان دارد. همچنین وجود بر ماهیت در اتصاف به موجود، تقدم به حقیقت دارد.

چنان که از توضیح فوق دانسته می‌شود، ملاک تقدم و تأخر در اینجا «اصل ثبوت و تحقق، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی» است. ثبوت حقیقی از آن متقدم و ثبوت مجازی از آن متأخر است.

۶- تقدم و تأخر دهری

این قسم از تقدم و تأخر را برای نخستین بار محقق داماد بیان کرده است. تقدم و تأخر دهری از یک جهت شبیه تقدم و تأخر زمانی است، و آن این که در هر دو متقدم و متأخر از هم منفک و جدا می‌باشند، و با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ اما تفاوت تقدم و تأخر دهری با تقدم و تأخر زمانی در آن است که انفکاک در اولی، طولی است ولی در دومی، عرضی می‌باشد.

«مافیہ التقدّم» در این نوع از تقدم و تأخر عبارت است از «تحقق داشتن در متن عالم وجود». فی‌المثل عالم مجرد عقلی بر عالم ماده تقدم دهری دارد؛ زیرا این دو عالم، هر دو، بخشی از جهان هستی را اشغال کرده‌اند، و در متن عالم وجود تحقق دارند، و از این جهت با هم مشترکند؛ اما فرقی‌شان در این است که عالم مجرد عقلی، چون علت مفیض عالم ماده است، و بر آن احاطه وجودی دارد، هر چه از متن عالم وجود را عالم ماده اشغال کرده، عالم مجرد عقلی نیز در آنجا تحقق دارد؛ اما عالم

تجرد عقلی مرتبه‌ای از متن عالم وجود را اشغال کرده است که عالم ماده به لحاظ حدّ وجودی خاص خود، آن را اشغال نکرده است، و از این جهت عالم تجرد عقلی متقدم، و عالم ماده متأخر است.

بنابراین می‌توان گفت: تقدم و تأخر ده‌ری عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش، و تأخر معلول از علت تامه‌اش، اما نه از آن جهت که علت تامه به معلولش وجوب و ضرورت می‌دهد، آنگونه که در تقدم و تأخر علیّ ملاحظه شد؛ بلکه از آن جهت که وجود علت منفک و جدا از وجود معلول است، و عدم معلول در مرتبه وجود علت تقرر دارد.

۷- تقدم و تأخر رتبی

در تقدم و تأخر رتبی، ملاک تقدم و تأخر عبارت است از: «نسبت قرب و نزدیکی به یک مبدأ معین و محدود». این نوع از تقدم و تأخر در جایی تصویر می‌شود که چینش و ترتیب خاصی میان چند شیء برقرار شود، و آنگاه آن اشیاء با مبدأ خاصی سنجیده و نسبت دوری و نزدیکی آنها به مبدأ لحاظ شود؛ پس آنچه به مبدأ نزدیک‌تر باشد، متقدم و سابق خواهد بود، و آنچه از مبدأ دورتر باشد، متأخر و لاحق خواهد بود. مبدئی که برای چند امر مترتب در نظر گرفته می‌شود، جهت ترتیب میان آن امور را مشخص می‌سازد؛ و این مبدأ در این نوع از تقدم و تأخر یک امر اعتباری است؛ یعنی به نحوه لحاظ و قرارداد ما وابسته است. اما اصل ترتیب و چینش گاهی طبیعی است، و گاهی وضعی و قراردادی، و نیز این ترتیب گاهی عقلی و گاهی حسی می‌باشد. به عنوان مثال ترتیب میان اجناس و انواع مترتب بر یکدیگر، یک ترتیب طبیعی و عقلی است. و ترتیبی که میان امام و مأمومین، و نیز میان صفوف متعدد مأمومین در نماز جماعت برقرار می‌شود، نمونه‌ای است از یک ترتیب وضعی و قراردادی.

۸- تقدم و تأخر به شرف

تقدم و تأخر به شرف در امور معنوی که زیادت و نقصان می پذیرد، مطرح می شود. ملاک تقدم و تأخر در اینجا همان «فضیلت و برتری در ارزشهای متعالی» است. مثلاً انسان دلیر و انسان ترسو هر دو بهره‌ای از شجاعت دارند - زیرا انسان ترسو لااقل قوه و استعداد شجاعت را در خود دارد - اما این شجاعت در انسان دلیر به فعلیت رسیده و در انسان ترسو به فعلیت نرسیده است. و یا دو فقیه که یکی اعلم از دیگری است، هر دو در ملکه فقاقت مشترکند، اما بهره اعلم از آن ملکه بیش از دیگری است، و لذا بر وی تقدم دارد.

محقق سبزواری در بیان اقسام تقدم (سبق) می گوید:

السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًّا كُشِفَ	وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ
وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ	ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ بِالْمَهِيَّةِ
بِالذَّاتِ إِنَّ شَيْءٌ بَدَأَ وَبِالْعَرَضِ	لَا تُنْتَيْنِ سَبْقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ
وَالسَّبْقُ فَكَيْفًا يَجِي طَوِيلًا	سُمِّيَ دَهْرِيًّا وَ سَرْمَدِيًّا



چکیده مطالب

- ۱- هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند به عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، تقدم نامیده می شود، و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ، تأخر خوانده می شود.
- ۲- معیت عبارت است از عدم اختلاف دو امر در معنایی که شأنیت اختلاف در آن معنا را دارند، معیت در واقع عدم ملکه تقدم و تأخر است، و تمام اقسامی که برای تقدم و تأخر بیان می شود، در مورد معیت نیز مطرح می گردد.

۳- تقدم زمانی یک نحو تقدمی است که متقدم و متأخر در آن با هم جمع نمی شوند، مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعض دیگر آن. در این نوع از تقدم و تأخر ترتیب میان اجزاء و نیز جهت ترتیب

- آنها یک امر حقیقی است. ملاک تقدم و تأخر زمانی عبارت است از اشتراک دو جزء فرضی از زمان در وجود گذرا و سیالی که قوه و فعل در آن با هم آمیخته است، به گونه‌ای که فعلیت یکی از آن دو جزء متوقف بر قوه‌اش است که همراه با جزء دیگر می‌باشد.
- ۴- میان علت ناقصه و معلول آن تقدم و تأخر طبعی برقرار است، زیرا ابتدا علت موجود می‌شود و آنگاه معلول آن تحقق می‌یابد. ملاک تقدم و تأخر طبعی وجود است.
- ۵- تقدم علت تامه بر معلول آن تقدم علی نام دارد. ملاک تقدم و تأخر علی وجوب وجود است.
- ۶- میان اجزای ماهیت و خود ماهیت، تقدم و تأخر ماهوی یا بالتجوهر برقرار است که ملاک آن تقرر ماهیت است.
- ۷- تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز در جایی است که دو چیز در اتصاف به یک وصف مشترک باشند و آن وصف به هر دوی آنها اسناد داده شود، با این تفاوت که اتصاف یکی از آن دو بالذات و حقیقی است اما اتصاف دیگری بالعرض و مجازی می‌باشد. ملاک این نوع از تقدم و تأخر اصل ثبوت و تحقق، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی است.
- ۸- تقدم و تأخر دهری عبارت است از تقدم علت تامه بر معلولش و تأخر معلول از علت تامه‌اش از آن جهت که وجود علت منفک و جدا از وجود معلول است و عدم معلول در مرتبه وجود علت تقرر دارد. ملاک در این قسم از تقدم و تأخر تحقق داشتن در متن عالم وجود است.
- ۹- تقدم و تأخر رتبی در جایی است که ترتیب خاصی میان چند شیء برقرار شود و آنگاه آن اشیاء با مبدأ خاصی سنجیده و نسبت دوری و نزدیکی آنها به آن مبدأ لحاظ شود. ملاک تقدم و تأخر در اینجا نسبت قرب به یک مبدأ معین و محدود است.
- ۱۰- تقدم و تأخر به شرف در امور معنوی که زیادت و نقصان می‌پذیرد مطرح می‌شود. ملاک تقدم و تأخر در اینجا فضیلت و برتری در ارزشهای متعالی است.



پرسش

- ۱- معنای تقدم و تأخر را تشریح کنید.
- ۲- معیت را تعریف و رابطه آن با تقدم و تأخر را بیان کنید.
- ۳- تقدم و تأخر زمانی را تعریف کرده و ملاک آن را بیان کنید.
- ۴- تقدم و تأخر طبعی در کجا برقرار می‌شود و ملاک آن چیست؟
- ۵- تقدم و تأخر علی در کجا برقرار می‌شود و ملاک آن چیست؟
- ۶- تقدم و تأخر ماهوی را توضیح دهید و ملاک آن را بیان کنید.

- ۷- تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز در کجا برقرار می‌شود و ملاک آن چیست؟
- ۸- تقدم و تأخر دهری را با تقدم و تأخر زمانی و علی مقایسه کنید و نقاط تفاوت و اشتراک میان آنها را ذکر نمایید.
- ۹- تقدم و تأخر رتبی را توضیح و ملاک آن را بیان کنید.
- ۱۰- تقدم و تأخر به شرف در کجاست و ملاک آن چیست؟



حدوث و قدم

معنای عرفی حدوث و قدم

در عرف عامه مردم حدوث به معنای «تازگی»، و قدم به معنای «کهنگی» است. اگر یک چیز نسبت به چیز دیگری عمر کمتری داشته باشد، آن چیز را حادث، یعنی تازه می‌خوانند؛ و آن شیء دوم که زمان بیشتری را اشغال کرده، و عمرش طولانی‌تر است، قدیم و کهنه می‌خوانند. مثلاً کتاب «شرح منظومه» نسبت به کتاب «اسفار» یک کتاب حادث و جدید است، و کتاب «اسفار» نسبت به کتاب «شرح منظومه» یک کتاب قدیمی و کهنه به شمار می‌رود؛ چرا که از زمان تألیف «اسفار» چهار قرن می‌گذرد، اما از زمان تألیف «شرح منظومه» فقط دو قرن می‌گذرد. به دیگر سخن: معنای عرفی قدم عبارت است از: طولانی‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل، و حدوث عبارت است از کوتاه‌تر بودن امتداد یکی از دو وجود در طرف ازل.

از تحلیل معنای عرفی حدوث و قدم دانسته می‌شود که: «قدیم» چیزی است که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز به وجود نیامده است، وجود دارد؛ و به دیگر سخن: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود

می‌باشد؛ بر خلاف قدیم که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می‌باشد.

از اینجا دانسته می‌شود که مفهوم عرفی حدوث و قدم دارای دو ویژگی است:

۱- حدوث و قدم عرفی دو مفهوم نسبی و اضافی هستند؛ زیرا فقط هنگام مقایسهٔ عمر دو پدیده و ملاحظهٔ طولانی‌تر بودن عمر یکی نسبت به دیگری، آن مفاهیم بدست می‌آید، و می‌توان یکی را متصف به حدوث و دیگری را متصف به قدم کرد.

۲- در مفهوم عرفی حدوث و قدم تنها سبق و تقدم زمانی معتبر می‌باشد. زیرا حدوث در معنای عرفی‌اش، آن است که وجود شیء مسبوق باشد به عدم آن شیء در یک زمان خاص؛ و به دیگر سخن: عدم شیء، سبق زمانی و تقدم زمانی بر وجود آن داشته باشد.

اصطلاح فلسفی حدوث و قدم

حکما مفهوم عرفی حدوث و قدم را تغییر و در آن توسعه دادند. بدین صورت که اولاً: آن را از حالت نسبی و اضافی بودن درآورده و به شکل دو مفهوم نفسی درآوردند؛ و ثانیاً: مفهوم عام تقدم را در آن معتبر دانستند، نه خصوص تقدم زمانی. بنابراین، حدوث در اصطلاح فلاسفه عبارت است از «مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن شیء»، و قدم عبارت است از «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم آن شیء».

حدوث و قدم از عوارض موجود مطلق است

اگر ما اصطلاح فلسفی حدوث و قدم را در نظر بگیریم، خواهیم دید که این دو، از اوصاف و احکام موجود مطلق به شمار می‌روند. زیرا موجود از آن جهت که موجود

است، باغض نظر از هرگونه تعیین و تخصصی که دارد، یا وجودش مسبوق به عدم هست، و یا وجودش مسبوق به عدم نیست. بنابراین، موجود مطلق یا حادث است و یا قدیم. و به همین دلیل است که بحث از حدوث و قدم در عداد بحثهای فلسفی، که از احکام موجود مطلق گفت و گو می‌کند، به شمار می‌رود.

همانگونه که یادآور شدیم، مقصود از «سبق» در اصطلاح فلسفی حدوث و قدم، معنای عام آن است؛^۱ اما معمول و متعارف آن است که از میان انواع گوناگون سبق تنها سه نوع از آن در تعریف حدوث و قدم اخذ و اعتبار می‌شود که عبارتند از: سبق زمانی، سبق علّی و سبق دهری. و بنابراین، حدوث و قدم بر سه قسم خواهد بود:

- ۱- حدوث و قدم زمانی.

- ۲- حدوث و قدم علّی، که به حدوث و قدم ذاتی معروف است.

- ۳- حدوث و قدم دهری.

اقسام حدوث و قدم : ۱- حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن: «هو مسبوقیة وجود الشیء بالعدم الزمانی». پس اگر شیء به گونه‌ای باشد که در زمانی معدوم بوده، و سپس به وجود آمده است، در این صورت آن شیء حادث زمانی خواهد بود. مقصود از «عدم زمانی» عدمی است که تدریجی است و بر زمان منطبق می‌شود. ممکن است گفته شود: عدم بطلان محض است و هیچ شیئی نیستی ندارد، و لذا نمی‌توان به زمانی بودن و یا زمانی نبودن آن حکم کرد.

۱- علامه طباطبائی رحمته الله در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۴، ص ۲۶۶) در این باره می‌گوید: «پس از آن که مفهوم حدوث و قدم به همان مسبوقیت و عدم مسبوقیت برگشت - و سبق و لحوق چنان که گذشت اقسامی دارد - حدوث و قدم نیز طبق انقسامات تقدم و تأخر انقسامات پذیرفته و اقسام پیدا خواهند کرد.» البته استاد مطهری بر این گفته به دیده انکار می‌نگرد، و در برابر آن اظهار تعجب می‌کند، و می‌گوید: «به قول آقای طباطبائی هر تأخری حدوث است حتی حدوث شرفی!!!» (همان، ص ۲۷۴).

در پاسخ به این سؤال می‌گوییم: عدم در اثر اضافه شدن به وجودی که در برابر آن^۱ است، بهره‌ای از ثبوت می‌یابد، و اگر آن وجود، یک وجود تدریجی و منطبق بر زمان باشد، عدمی که جایگزین آن می‌شود نیز تدریجی و منطبق بر زمان خواهد بود. بنابراین شیئی که وجودش تدریجی و منطبق بر زمان است، عدمش نیز تدریجی و منطبق بر زمان خواهد بود.^۲

در برابر حدوث زمانی به معنای یاد شده، «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از: «مسبق نبودن وجود شیء به عدم زمانی» و لازمهٔ مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی آن است که شیء مورد نظر در هر قطعه‌ای از زمان که پیش از قطعهٔ دیگر فرض شود، موجود باشد، و وجودش بر آن منطبق گردد. بنابر نظر فلاسفه، کل عالم طبیعت قدیم زمانی است، و هرگز زمانی نبوده است که عالم طبیعت در آن معدوم باشد.

گفتنی است که هر چند اجزای زمان، حادث زمانی هستند اما مطلق زمان، قدیم زمانی است، زیرا اگر زمان حادث زمانی باشد، باید «زمانی بوده باشد که زمان معدوم بوده، و آنگاه به وجود آمده است». و چنان که ملاحظه می‌شود، قضیهٔ فوق یک قضیهٔ پارادکسیکال (= متناقض الاجزاء) است، و در آن اثبات شیء و نفی آن جمع شده است. و از این روست که ارسطو گفته است: «قائل به حدوث زمان ناآگاهانه به قدیم بودن زمان اعتراف کرده است».

۱- مقصود از وجودی که در برابر عدم است، همان وجودی است که عدم، آن را رفع کرده است. مثلاً اگر پدیده‌ای در سال ۱۳۷۰ به وجود آمد، عدم سابقش در برابر وجود سابقش است، نه وجودی که از سال ۷۰ حادث گشته است. البته تدریجی بودن و نبودن وجود سابق، تابع تدریجی بودن و نبودن وجود لاحق است.

۲- به طور کلی عدم در احکام خودش تابع وجود است. به این معنا که عدم یک امر اعتباری و انتزاعی است. ذهن ما عدم را از مراتب وجود انتزاع می‌کند. و این امر انتزاعی به دلیل انتزاعی بودنش در احکام خودش تابع وجود است، و طبعاً احکامش نیز مانند خودش، احکام اعتباری خواهد بود.

۲- حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد: «هو مسبوقیة وجود الشیء بالعدم فی ذاته.» باید توجه داشت عدمی که در حدوث ذاتی مطرح می‌شود، یک عدم مجامع است، برخلاف عدمی که در حدوث زمانی مطرح می‌شود، که عدم مقابل می‌باشد. توضیح این که وقتی می‌گوییم: حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن، این عدم بر دو قسم است: ۱- عدم مقابل. ۲- عدم مجامع.

«عدم مقابل» عدمی است که با وجود لاحق جمع نمی‌شود، مانند عدم زمانی. عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی‌شود، بلکه هر کدام رافع دیگری می‌باشد.

اما «عدم مجامع» عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود. و عدم ذاتی از این قبیل است. پس در حدوث ذاتی، شیء حادث مسبوق به عدمی است که با وجود آن شیء جمع می‌شود؛ یعنی شیء در همان حال که موجود است، ذاتاً معدوم است، و این عدم، تقدم ذاتی بر وجود آن شیء دارد.

توضیح مطلب آن است که اگر شیء ممکن را از مرحله ذات و ماهیت تا مرحله وجود یافتن در عالم خارج مورد توجه قرار دهیم می‌بینیم که شیء بر حسب تحلیل عقل، مراتب متعددی را طی می‌کند. عقل در ابتدا و پیش از هر امر دیگری ماهیت شیء را می‌بیند، و در آن مرتبه هیچ چیز دیگری جز ماهیت نیست. و در مرتبه پس از آن، امکان را اعتبار می‌کند، یعنی امکان را به عنوان یک وصف لازم برای این ماهیت درک می‌کند. در مرتبه سوم نیازمندی ماهیت به علت مطرح می‌شود. و در مرتبه چهارم، علت آن را ایجاب می‌کند. و در مرتبه پنجم، ماهیت وجود بالغیر پیدا می‌کند. و در مرتبه ششم، علت آن را ایجاد می‌کند. و سرانجام در مرتبه هفتم آن ماهیت موجود می‌گردد. فلاسفه در مقام بیان این مراتب تحلیلی گفته‌اند: «الماهية

تقررت، فامكنت، فاحتاجت، فاجبت، فوجبت، فاجدت، فوجدت».

چنان که ملاحظه می‌شود، وجود شیء ممکن در تحلیل عقل در مرتبه هفتم واقع می‌شود، و شش مرتبه از مرتبه ذات و ماهیت تأخر دارد. پس وجودی که شیء ممکن از علت خود دریافت می‌کند، در مراتب سابق بر آن، و از جمله در مرتبه ذات و ماهیت تحقق ندارد. پس وجود ممکن مسبوق است به عدم آن وجود در مرتبه ذات و ماهیت. و این همان حدوث ذاتی ماهیت است، که بازگشتش به آن است که ماهیت در مرتبه ذات فاقد وجود می‌باشد.

قول به حدوث ذاتی ممکنات و این که وجود ممکن مسبوق به عدم آن در مرتبه ذات شیء است، با این مطلب که «ماهیت در مرتبه ذات همچنانکه اقتضای وجود ندارد، اقتضای عدم هم ندارد» هیچ گونه منافات و ناسازگاری ندارد. زیرا ما نمی‌خواهیم بگوئیم وجود ممکن مسبوق به عدمی است که ذات ممکن مقتضی آن است، بلکه می‌خواهیم بگوئیم وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن تقرر ندارد. قدم ذاتی در برابر حدوث ذاتی است. بنابراین، قدیم ذاتی چیزی است که وجودش مسبوق به عدم در مرتبه ذات نیست. یک شیء تنها در صورتی می‌تواند قدیم ذاتی باشد که ماهیت نداشته باشد، و ذاتش عین حقیقت وجود باشد. و این موجود همان واجب تعالی است.

۳- حدوث و قدم دهری

این قسم از حدوث و قدم رابطه مستقیمی با مسئله تقدم و تأخر دهری دارد؛ و همانگونه که مبدء بحث تقدم و تأخر دهری سید داماد است، بحث حدوث و قدم دهری نیز نخستین بار توسط او بیان شده است.

حدوث دهری، یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم دهری آن، پس برای روشن شدن معنای «حدوث دهری» باید مفهوم «عدم دهری» توضیح داده شود. به

عقیده سید داماد، شیء همانگونه که یک عدم زمانی دارد که با وجود شیء جمع نمی شود - در برابر عدم ذاتی که با وجود شیء جمع می شود - همچنین یک عدم دهری نیز دارد که از مرتبه علت تامه شیء انتزاع می شود؛ و این عدم دهری نیز عدم غیرمجامع است، یعنی عدمی است که با وجود شیء جمع نمی شود؛ و چون مرتبه علت تامه شیء مقدم بر مرتبه وجود خاص شیء است؛ بنابراین عدم دهری شیء که در مرتبه علت تامه آن است، مقدم و سابق بر وجود خاص شیء می باشد؛ و در نتیجه می توان گفت: هر معلولی وجودش مسبوق به عدم در یک مرتبه بالاتری از سلسله طولی وجود است، و این همان حدوث دهری است؛ زیرا حدوث دهری عبارت است از: «مَسْبُوقِيَّةٌ وَجُودٍ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْوُجُودِ بَعْدِمِهِ الْمَتَقَرَّرِ فِي مَرْتَبَةٍ هِيَ فَوْقَهَا فِي السَّلْسَلَةِ الطَّوْلِيَّةِ».

و به دیگر سخن: در سلسله طولی وجود، علت شیء در مرتبه ای مقدم بر آن شیء قرار دارد؛ زیرا وجود علت لزوماً قوی تر و شدیدتر از وجود معلول بوده، و مرتبه بالاتری از کمال را دارا می باشد. بنابراین، معلول با حدّ وجودی خاص خود، در مرتبه علت خود وجود ندارد؛ پس در آن مرتبه معدوم می باشد. و چون مرتبه علت مقدم بر مرتبه معلول است، عدم معلول در آن مرتبه نیز مقدم بر وجود معلول در مرتبه خود معلول خواهد بود. بنابراین، وجود خاص معلول، مسبوق است به عدم آن در مرتبه علت، مانند عالم ماده که وجودش مسبوق به عدمش است، عدمی که در عالم مثال متقرر است.

اما علت نسبت به معلول خود چنین رابطه ای را ندارد، یعنی علت مسبوق به عدم متقرر در مرتبه معلول خود نمی باشد؛ چرا که اولاً: مرتبه معلول متأخر از مرتبه علت است، نه متقدم بر آن؛ و ثانیاً: علت در مرتبه معلول موجود می باشد، نه معدوم؛ و از این رو، علت نسبت به معلول خود قدیم دهری می باشد.

چکیده مطالب

۱- توده مردم لفظ قدیم و حادث را به دو چیز اطلاق کردند که زمان مشترکی داشته، ولی زمان وجود یکی از آن دو، بیش از دیگری می باشد؛ آن که زمانش طولانی تر است قدیم، و آن که زمانش کمتر است حادث و حدیث خوانده می شد. قدیم و حادث در این استعمال دو وصف اضافی و نسبی هستند، یعنی یک شیء نسبت به شیئی، حادث و نسبت به شیء دیگر قدیم می باشد. بنابراین آنچه از معنای حدوث بدست می آید، آن است که شیء قبلاً در یک مقطع زمانی معدوم بوده است؛ و آنچه از مفهوم قدم بدست می آید، آن است که شیء چنین سابقه ای ندارد.

۲- آنگاه در مفهوم این دو لفظ توسعه داده شد، به این صورت که عدم بطور مطلق در نظر گرفته شد، به نحوی که هم شامل عدم مقابل باشد - عدم زمانی که با وجود جمع نمی شود - و هم عدم مجامع. عدم مجامع، نیستی شیء در مرتبه ذاتش است که بعد از استناد به علت با وجود آن جمع می گردد. در نتیجه مفهوم حدوث، آن شد که وجود سابقه عدم داشته باشد؛ و مفهوم قدم، آن شد که وجود سابقه عدم نداشته باشد.

۳- حدوث زمانی یعنی آن که وجود یک چیز، سابقه عدم زمانی داشته باشد؛ مانند امروز که سابقه نیستی در دیروز دارد؛ و نیز پدیده های امروز که دیروز نبودند. در برابر آن هم «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از آن که شیء سابقه عدم زمانی نداشته باشد؛ مانند مطلق زمان که پیش از آن نه زمانی وجود دارد، و نه پدیده زمانمندی؛ چرا که در غیر این صورت، همراه با نفی زمان آن را اثبات کرده ایم؛ و این خلاف فرض می باشد.

۴- قسم دیگر حدوث، «حدوث ذاتی» است که عبارت است از آن که وجود شیء، سابقه عدم و نیستی در مرتبه ذاتش داشته باشد؛ مانند همه موجودات ممکن که وجودشان به واسطه علتی خارج از ذات آنها می باشد، و خودشان در مرتبه ماهیت و ذاتشان جز نیستی چیزی ندارند.

۵- اگر اعتراض کنید: ماهیت در مرتبه ذات خود جز امکان چیز دیگری ندارد، و لازمه امکان هم آن است که نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان بوده و ذات، از هستی و نیستی خالی باشد، نه آنطور که گفته شد متصف به نیستی باشد.

در جواب گوئیم: گرچه ماهیت در مرتبه ذات از وجود و عدم تهی بوده، و در اتصاف به یکی از آن دو نیاز به مرجع دارد، اما صرف نبود مرجع و علت وجود برای معدوم بودن آن کافی است. و به دیگر سخن: تهی بودنش در مرتبه ذات از وجود و عدم و نفی هر دوی اینها از ذات در واقع به صورت حمل اولی می باشد، و این منافاتی با آن ندارد که در همان حال به حمل شایع متصف به عدم گردد.

عَر در برابر این معنا از حدوث، «قدم ذاتی» قرار دارد؛ و آن عبارت است از آن که شیء سابقهٔ عدم در مرتبهٔ ذات خود نداشته باشد. این نوع از قدم فقط در جایی است که ذات شیء، عین حقیقت وجود باشد، که ذاتاً طردکنندهٔ عدم می‌باشد؛ و این حقیقت همان وجود واجب است که هویتش را تحقق و ثبوت تشکیل می‌دهد.

۷- قسم دیگر حدوث، «حدوث دهری» است که محقق داماد^{۱۱} آن را بیان کرده است و آن عبارت است از آن که مرتبه‌ای از وجود، سابقهٔ نیستی در یک مرتبهٔ بالاتری از سلسلهٔ طولی وجود داشته باشد. و این عدم، عدم غیرمجامع است، اما در عین حال عدم زمانی هم نیست؛ نظیر مسبوق بودن عالم ماده به نیستی در عالم مثال. و در برابرش «قدم دهری» قرار دارد.



پرسش

- ۱- معنای عرفی حدوث و قدم را تحلیل کنید و آن را با اصطلاح فلسفی حدوث و قدم مقایسه نمایید.
- ۲- چرا بحث از حدوث و قدم از مباحث فلسفی به شمار می‌رود؟ توضیح دهید.
- ۳- حدوث و قدم زمانی را تشریح نمایید.
- ۴- حدوث و قدم ذاتی را تبیین کنید.
- ۵- مقصود از عدم مجامع و عدم مقابل چیست؟
- ۶- مراتب موجود ممکن را از مرحلهٔ ذات تا مرحلهٔ وجود یافتن بیان کنید.
- ۷- حدوث و قدم دهری را تعریف و آن را با حدوث و قدم ذاتی مقایسه نمایید.



قوه و فعل

تعریف قوه و فعل

وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالفعل است، و یا فعلیت دارد، مقصود آن است که آن شیء به گونه‌ای است که آثار مورد انتظار از آن، برش مترتب می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوئیم در اینجا یک درخت سیب بالفعل موجود است، مرادمان آن است که چیزی تحقق دارد که همه آثار واقعی درخت سیب را دارد: می‌توان در سایه‌اش نشست، از آن بالا رفت، از میوه‌اش تناول کرد؛ و خلاصه چیزی تحقق دارد که هم‌اکنون واقعاً درخت سیب است. اما وقتی گفته می‌شود: وجود چیزی بالقوه است، مقصود آن است که شیئی وجود دارد که می‌تواند به آن چیز تبدیل شود، و امکان تحقق آن چیز درش وجود دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم: دانه سیب بالقوه درخت سیب است، مرادمان آن است که هم‌اکنون واقعاً درخت سیب وجود ندارد، بلکه چیزی تحقق دارد که می‌تواند به درخت سیب تبدیل شود؛ و به تعبیر دیگر: چیزی وجود دارد که درخت سیب می‌تواند از آن به وجود آید.

بنابراین، فعل عبارت است از وجود خارجی شیء به گونه‌ای که آثار مطلوب از

آن بر آن مترتب گردد؛ و قوه عبارت است از امکان^۱ وجود شیء که پیش از تحقق آن است: «وجود الشیء فی الایان، بحيث یترب علیه آثاره المطلوبة منه، یشمى فعلاً و یقال: إن وجوده بالفعل؛ و امکانه الذی قبل تحققه یشمى قوة و یقال: إن وجوده بالقوة بعد.»

قوه و فعل دو وصف نسبی و اضافی هستند

تقسیم موجود به موجود بالقوه و موجود بالفعل، یک تقسیم قیاسی است؛ و از این جهت، مانند تقسیم موجود به موجود ذهنی و موجود خارجی، و نیز تقسیم موجود به موجود واحد و موجود کثیر می باشد.

از اینجا می توان سرّ این مطلب را به دست آورد که چرا فلاسفه در یک جا می گویند: فعلیت مساوق با وجود است، و هر موجودی، از آن جهت که موجود است، بالفعل می باشد؛ و از طرف دیگر می گویند: موجود بر دو قسم است: موجود بالفعل و موجود بالقوه.

مسبوق بودن پدیده به قوه و ماده

هر پدیده ای که در مقطع خاصی از زمان تحقق می یابد، و به اصطلاح حادث زمانی است، وجودش مسبوق به قوه و استعداد و امکان می باشد: «کلّ حادثٍ مسبوق بقوة و مادة تحملها.» و بر این اساس اثبات می شود پدیده های مادی که وجودشان ازلی نیست، همیشه از پدیده مادی دیگری که حامل قوه و استعداد آن پدیده دوم اند، به وجود می آیند. و به دیگر سخن: محال است که یک پدیده مادی، از عدم و نیستی محض به وجود آید، و وجودش کاملاً ابداعی و بی سابقه باشد.

۱- مقصود از امکان در اینجا همان امکان استعدادی است، نه امکان ماهوی که به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت می باشد.

هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است

استدلالی که برای اثبات این مدعا بیان می‌کنیم، نخستین بار توسط بوعلی سینا بیان شده است.^۱ و صدرالمتهلین نیز همان برهان را با اندک تغییری در اسفار آورده است.^۲ و بدون آن که اشکالی بر آن وارد سازد از آن می‌گذرد. مقدمات این برهان به شرح ذیل است:

مقدمه نخست: هر پدیده حادثی، پیش از آن که تحقق یابد، باید ممکن‌الوجود باشد. این مقدمه یک حقیقت روشنی را بیان می‌کند. زیرا پرواضح است که یک حادث زمانی، قبل از آن که تحقق یابد، نه وجودش واجب است، و نه ممتنع - چرا که اگر وجودش واجب بود، هرگز معدوم نبود، و متصف به حدوث زمانی نمی‌شد، بلکه وجودش ازلی و ابدی و قدیم زمانی می‌بود. و اگر وجودش ممتنع بود، هرگز موجود نمی‌شد، و متصف به حدوث زمانی نمی‌گشت.^۳ - و چون وجودش واجب و یا ممتنع نیست، لاجرم وجودش ممکن خواهد بود.

مقدمه دوم: این امکان چیزی است غیر از قدرت فاعل بر فعل. این مقدمه را بوعلی سینا و به تبع او دیگران، برای این ذکر کرده‌اند که امکان گاهی به معنای قدرت فاعل بر فعل به کار می‌رود. مثلاً گفته می‌شود: این کار برای من ممکن است، یعنی من بر آن قدرت دارم. اما در اینجا مقصود از امکان، قدرت فاعل بر فعل نیست؛ زیرا امکان به معنای قدرت فاعل، وصفی است که فعل در مقایسه با فاعل و به لحاظ توانایی فاعل بر ایجاد آن، بدان متصف می‌گردد؛ اما امکانی که در مقدمه نخست بیان شد، وصفی است که شیء در رابطه با نحوه وجودش بدان متصف می‌شود؛ و بیانگر آن است که موجود بودن شیء، و معدوم بودن آن هیچ کدام ضروری نیست.

۱- ر.ک: الهیات شفاء، فصل دوم از مقاله چهارم.

۲- ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۴۹ - ۵۲.

۳- خلاصه آن که واجب بودن و نیز ممتنع بودن وجود حادث زمانی، هر دو با حدوث زمانی شیء منافات دارد، و در واقع خلف در فرض را موجب می‌شود.

مقدمه سوم: امکان یاد شده یک امر وجودی است، و در خارج موجود می باشد؛ نه یک معنای انتزاعی و یک اعتبار عقلی محض. توضیح این که: امکان دارای اصطلاحات گوناگونی است، و از جمله آنها امکان ذاتی و امکان استعدادی است. امکان ذاتی عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیت؛ اما امکان استعدادی عبارت است از حالت تهیه و آمادگی شیء برای آن که تبدیل به شیء دیگری شود.

فرق اساسی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی در آن است که امکان ذاتی یک مفهوم اعتباری، و یک امر انتزاعی است که وجود جداگانه ای در خارج ندارد، بلکه فقط معروضش، که منشأ انتزاعش است، اما امکان استعدادی یک امر وجودی است و دارای مابازای خارجی می باشد، زیرا امکان استعدادی متصف به شدت و ضعف، و نزدیکی و دوری می شود؛ و اینها اوصاف وجودی هستند، و تنها شیء موجود می تواند به آنها متصف شود. مثلاً نطفه ای که در آن امکان انسان شدن هست، در مقایسه با ماده خوراکی، که امکان نطفه شدن و سپس انسان شدن در آن وجود دارد، به انسان ممکن نزدیک تر است؛ چرا که نطفه برای انسان شدن باید مراحل کمتری را، نسبت به ماده خوراکی، طی کند؛ و راهش به سوی انسان شدن کوتاه تر از راهی است که ماده خوراکی باید سپری کند. و نیز استعداد و آمادگی برای تبدیل شدن به انسان در نطفه بیشتر از ماده خوراکی است.

حاصل آن که امکانی که هر پدیده مادی مسبوق به آن است، یک امر وجودی است، و همان است که امکان استعدادی نامیده می شود؛ و امکان استعدادی همان قوه است. بنابراین، هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود می باشد.

هر حادث زمانی مسبوق به ماده است

اکنون می گوئیم: این امکان، اگرچه در خارج موجود است، اما چنان نیست که

وجودش قائم به خود (لنفسه) باشد؛ بلکه وجودش، یک وجود قائم به غیر (لغیره) است. و به دیگر سخن: این امکان، یک ماهیت جوهری ندارد، بلکه عرض است. دلیل این مدعا آن است که امکان یک حالت و وصف است، و چنین نیست که خودش یک موجود جداگانه و مستقل باشد که به صورت یک شیء یا شخص خاصی عرض وجود کند. و چنان که علامه طباطبائی رحمته الله در تعلیقه بر اسفار می‌گوید: «امکان مورد بحث، هیأتی در موضوع است که آن موضوع را با شیء دیگر (ممکن و مستعدله) مرتبط می‌سازد. عقل اگر این هیأت خاص را لحاظ کند، آن را یک نسبت متکرر که قائم به دو طرف (= موضوع و مستعدله) است، خواهد یافت. پس آنچه قائم به موضوع است، همان امکان شیء دیگر شدن است؛ و آنچه قائم به ممکن و مستعدله است، همان امکان پیدایش آن در موضوع است.»^۱

بنابراین، امکان استعدادی مورد بحث همیشه قائم به یک موضوع است. ما این موضوع را «ماده» و آن امکان را «قوه» می‌نامیم. و چون ثابت کردیم هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود خود است، و از طرفی آن قوه همیشه قائم به موضوعی به نام «ماده» است، نتیجه می‌گیریم: هر حادث زمانی مسبوق به ماده‌ای است که حامل قوه وجود آن می‌باشد. و این همان قاعده معروف است که: «کُلُّ حَادِثٍ زَمَانِيٍّ مُسَبِّقٌ بِقُوَّةٍ وَ مَادَّةٍ تَحْمِلُهَا».

ویژگیهای ماده حامل قوه

۱- حیثیت ماده، حیثیت قوه محض است: مهمترین ویژگی ماده آن است که جوهری است که حیثیتش، حیثیت قوه^۲، قبول و پذیرش است. یعنی جوهری است که چیزی نیست جز آن که می‌تواند چیزی را بپذیرد، و صورت آن را به خود بگیرد. و

۱- اسفار، ج ۳، تعلیقه ص ۵۱.

۲- قوه معنای عامی دارد که هم بر امکان استعدادی، که یک عرض است، اطلاق می‌شود، و هم بر هیولای اولی، که جوهر می‌باشد.

به دیگر سخن: ماده جوهری است که هیچ فعلیتی ندارد، جز فعلیت قبول و پذیرش، زیرا اگر ماده فی نفسه یک امر بالفعل باشد، و حالت و چگونگی خاصی داشته باشد، و آثار خاصی از آن بروز کند، از آن جهت که یک امر بالفعل است، از پذیرش هر فعلیت دیگری ابا و امتناع خواهد کرد. و این خلف در فرض است. زیرا فرض بر آن است که ماده حامل قوه و استعداد شیء است، و آماده پذیرش و قبول آن می باشد.

۲- ماده همیشه قائم به یک فعلیت دیگر است: زیرا وجود، مساوق با فعلیت است، و لذا چیزی که ذاتاً قوه محض است و هیچ بهره‌ای از فعلیت ندارد، جز در سایه یک امر بالفعل نمی تواند تحقق یابد.

و به دیگر سخن: ماده ذاتاً یک امر مبهم و بدون تحصل و تعین است؛ و از سوی دیگر، وجود و تعین و تحصل مساوق یکدیگرند، و هرگز شیء موجود نمی تواند بدون تعین و تحصل باشد. و لذا ماده برای آن که موجود شود نیازمند جوهر دیگری است که ذاتاً فعلیت و تحصل داشته باشد و با اتحادش با ماده به آن فعلیت و تحصل بدهد، و این جوهر همان صورت است.

اما باید توجه داشت که فعلیتی که ماده قائم به آن است، می تواند جای خود را به فعلیت دیگری بدهد. مثلاً وقتی آب تبدیل به بخار می شود، در واقع صورت آبی از ماده زایل می گردد، و صورت بخاری جایگزین آن می شود. در این مثال ماده ابتدا قائم به صورت آبی بود، و در آن هنگام حامل قوه و استعداد صورت بخاری بوده است، اما وقتی به بخار تبدیل می شود، صورت آبی را از دست می دهد، و متقوم به صورت بخاری می گردد، و در این حالت، به جای قوه بخار، واجد فعلیت آن می باشد. پس اولاً: فعلیتهای و صورتهایی که ماده متقوم به آن است، به تدریج تغییر می کنند، و جای خود را به یکدیگر می دهند؛ و ثانیاً: با آمدن یک فعلیت، قوه و استعداد آن فعلیت از بین می رود؛ زیرا هرگز قوه شیء با فعلیت همان شیء جمع نمی شود.

۳- ماده با تغییر فعلیات، تغییر نمی‌کند: ماده‌ای که صورتهای مختلف را می‌پذیرد، واحد است. چنین نیست که با رفتن صورتی، و پیدایش صورت جدید، ماده آن صورت نیز از بین برود، و ماده جدید خودش حادث زمانی گردد؛ زیرا در این صورت، ماده جدید خودش حادث زمانی خواهد بود؛ و قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» در مورد آن جاری می‌شود؛ و در نتیجه آن ماده حادث، خودش نیازمند به امکان دیگر و ماده دیگری خواهد بود. و همین سخن در مورد آن امکان و ماده دیگر نیز می‌آید. و بدین صورت یک موجود حادث دارای امکانها و ماده‌های نامحدودی خواهد بود، و این تسلسل است، و محال می‌باشد.



چکیده مطالب

۱- تحقق یک شیء در خارج به گونه‌ای که آثار مورد انتظار بر آن مترتب گردد، «فعل» نامیده می‌شود، و می‌گویند: وجودش «بالفعل» می‌باشد. و امکان تحقق آن شیء، که پیش از تحققش می‌باشد، «قوه» نامیده می‌شود، و گفته می‌شود: وجودش هنوز «بالقوه» است. مانند آب که می‌تواند به بخار تبدیل گردد، که تا وقتی آب است، بالفعل آب بوده و بالقوه بخار می‌باشد؛ و هنگامی که تبدیل به بخار شد، بالفعل بخار شده و قوه بخار شدن از بین می‌رود. بنابراین، وجود بر دو قسم است: «وجود بالفعل» و «وجود بالقوه».

۲- هر پدیده زمانمندی مسبوق به قوه وجود و تحقق می‌باشد؛ چرا که پیش از به وجود آمدنش باید وجودش ممکن باشد، و بتواند متصف به هستی گردد، همانطور که می‌تواند متصف به هستی نشود و به وجود نیاید؛ زیرا اگر وجودش ممتنع باشد تحقق آن محال خواهد بود؛ همانطور که اگر وجودش واجب باشد هرگز از هستی جدا نمی‌گشت و هیچگاه معدوم نمی‌بود؛ در حالی که چنین نیست. از طرفی این امکان، چیزی است غیر از قدرت فاعل بر ایجاد آن؛ زیرا امکان وجود یک پدیده، وصفی است که آن پدیده در مقایسه با وجودش متصف به آن می‌گردد، نه در مقایسه با شیء دیگری نظیر فاعل. و نیز این امکان یک امر خارجی است، نه یک معنائی که عقل آن را اعتبار کرده و وصف ماهیت قرار داده باشد؛ چرا که متصف به شدت و ضعف و نزدیکی و دوری می‌شود، مثلاً نطفه، که امکان انسان شدن در آن هست، به انسانیت، نزدیک‌تر از غذائی است که تبدیل به نطفه می‌گردد؛ و نیز امکان انسان شدن در نطفه، شدیدتر از امکانی است که در غذا

می‌باشد.

۳- امکان یاد شده یک جوهر قائم به ذات خویش نیست؛ و این واضح است؛ بلکه عرضی است متکی بر یک شیء دیگر. ما این امکان را «قوه» و موضوعش را «ماده» می‌نامیم. در نتیجه هر پدیدهٔ زمانمندی دارای ماده‌ای پیش از خود می‌باشد که بار قوهٔ وجود آن را حمل می‌کند.

۴- ماده باید از پذیرش فعلیتی که حامل امکان آن است، اباء نداشته باشد. بنابراین، ماده در ذات خود، قوهٔ فعلیتی است که در آن قرار دارد؛ زیرا اگر خودش به لحاظ ذاتش دارای فعلیت بود، از قبول فعلیت دیگر خودداری و امتناع می‌کرد؛ بلکه ماده جوهری است که فعلیت وجودش آن است که قوهٔ اشیاء می‌باشد.

۵- چون ماده جوهری بالقوه و متکی به یک فعلیت دیگر است، در صورتی که آنچه به طور بالقوه در او هست به فعلیت برسد، فعلیت نخستین از بین رفته، و فعلیت جدید به جای آن می‌نشیند؛ مانند آب که وقتی بخار می‌شود، صورت آبی خویش را از دست داده - همان صورتی که مادهٔ حمل‌کنندهٔ صورت بخاری به آن متکی بود - و صورت بخای جای آن قرار می‌گیرد؛ و از این پس، ماده‌ای که حامل امکان آن بود، به آن متکی می‌گردد.

۶- مادهٔ فعلیت جدید که پدید آمده و مادهٔ فعلیت پیشین که از بین رفته یکی می‌باشد؛ چرا که در غیر این صورت، باید آن ماده همزمان با پدید آمدن فعلیت جدید، به وجود آمده باشد، و در این صورت، امکان دیگری و نیز مادهٔ دیگری را می‌طلبید، و این روند همچنان ادامه پیدا می‌کرد؛ و در نتیجه برای پیدایش یک پدیده مواد و امکانهایی بی‌شماری نیاز بود؛ و این محال است. نظیر همین اشکال در فرض حدوث زمانی ماده نیز مطرح می‌شود.



پرسش

- ۱- معنای فلسفی قوه و فعل را مشروحاً بیان کنید.
- ۲- چرا فلاسفه از یک سو می‌گویند وجود مساوق با فعلیت است، و از سوی دیگر موجود را بر دو قسم (موجود بالقوه و موجود بالفعل) تقسیم می‌کنند؟
- ۳- چرا هر حادث زمانی مسبوق به قوهٔ وجود است؟
- ۴- چرا هر حادث زمانی مسبوق به ماده است؟
- ۵- امکان ذاتی و امکان استعدادی را با هم مقایسه کنید.
- ۶- مهمترین ویژگیهای ماده را نام ببرید.
- ۷- چرا ماده همواره قائم به یک فعلیت دیگر است؟

حرکت

خروج از قوه به فعل و حدوث تغییر در شیء

از جمله نتایجی که از مطالب درس پیشین به دست می‌آید آن است که حدوث و پیدایش یک پدیده جوهری همواره ملازم با تغییر و تحول در صورت است و حدوث و پیدایش یک پدیده عرضی همیشه ملازم با تغییر در حالت می‌باشد. یعنی آمدن صورت جدید توأم با رفتن صورت پیشین و آمدن عرض جدید همراه با رفتن عرض پیشین است. و این به خاطر آن است که همیشه چیزی تبدیل به چیز دیگر می‌گردد و چنین نیست که اشیاء ابتداءً و بدون هیچ سابقه‌ای به وجود آیند. بنابراین، پیدایش حوادث زمانی ملازم با حصول تغییر و تحول در جواهر و یا اعراض است.

و از طرف دیگر، پیدایش حوادث زمانی مسبوق به قوه است. و به مقتضای این اصل، هرگاه پدیده‌ای حادث می‌گردد، در واقع قوه‌ای به فعلیت رسیده است؛ و از آن سو، هرگاه قوه‌ای به فعلیت می‌رسد در واقع پدیده‌ای حادث گشته است. پس اگر پیدایش حوادث زمانی ملازم با حصول تغییر و تحول در جواهر و یا اعراض است، خروج شیء از قوه به فعل نیز مستلزم تغییر در ذات (= جوهر) و یا حالت

ذات (= عرض) می‌باشد. بنابراین: «وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير في صورتها إن كانت جواهر، أو في أحوالها إن كانت اعراضاً.»

تغیر دفعی و تغیر تدریجی

تغیر از ماده غیر گرفته شده و به معنای دیگر شدن و دگرگون شدن است و معنایی نزدیک به معنای تحول و تبدل دارد. تغیر بر دو قسم است: تغیر تدریجی و تغیر دفعی. تغیر تدریجی دگرگونی و تحولی است که در طول زمان تحقق می‌یابد، یعنی میان متبدل و متبدل‌الیه یک فاصله زمانی وجود دارد؛ مانند آنگاه که شیء از نقطه الف به نقطه ب منتقل می‌شود. تغیر تدریجی حرکت نامیده می‌شود. گاهی نیز گفته می‌شود که حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل.

اما تغیر دفعی دگرگونی و تحولی است که دفعتاً و آنآ صورت می‌پذیرد. یعنی هیچ فاصله زمانی میان موقعیت سابق و موقعیت جدید وجود ندارد، بلکه در یک نقطه مشخص، یک شیء تبدیل به شیء دیگر می‌شود؛ مانند رسیدن متحرک به نقطه پایان حرکت.

نکته‌ای که در اینجا شایان ذکر است این که تغیر دفعی هرگز بدون حرکت تحقق نمی‌یابد؛ بلکه همیشه در ضمن یک حرکت، و به طفیل یک تغیر تدریجی و مستمر است که تغیرات دفعی و آنی پدید می‌آیند. برهان این مدعا بدین شرح است:

پدیده‌ای که در اثر تغیر دفعی به وجود می‌آید، یک حادث زمانی است؛ و بر اساس این اصل کلی که «کل حادثِ زمانی مسبوقٌ بقوة و مادةٍ تحملها» باید پیش از آن پدیده، قوه و امکان آن در یک ماده تحقق داشته باشد. و البته این پیشی، یک پیشی زمانی است. پس باید یک وجود ممتد و مستمر، که در طول زمان تحقق می‌یابد، در آنجا وجود داشته باشد، یعنی یک وجود سیال و تدریجی؛ و این همان حرکت است. بنابراین، وجود حرکت در کنار هر تغیر دفعی، اجتناب‌ناپذیر است.

تغییرات دفعی، در واقع بر حدود آنی حرکت منطبق می‌شود.

حرکت متوسطی و حرکت قطعی

پیش از بیان تعریف حرکت متوسطی و حرکت قطعی، باید یادآور شویم که این دو اصطلاح از زمان ارسطو وارد فلسفه مشاء شده است.^۱ و از همان زمان این سؤال مطرح بوده است که کدام یک از این دو تفسیر (حرکت قطعی، حرکت متوسطی) بیانگر واقعیت خارجی است، و آنچه را در خارج تحقق می‌یابد، به نحو صحیح منعکس می‌کند؟ و به دیگر سخن: این پرسش همواره مطرح بوده است که از دو معنا و دو تفسیر یاد شده، کدامین آنها در خارج تحقق دارد، و کدامین آنها در خارج تحقق نداشته و صرفاً ذهنی می‌باشد؟ در این باب سه نظریه وجود دارد:

۱- حرکت متوسطی در خارج موجود است، و حرکت قطعی یک امر ذهنی است. از ظاهر کلام شیخ‌الرئیس همین نظریه استفاده می‌شود^۲، و حکمای پس از وی، لااقل تا زمان میرداماد، این نظریه را پذیرفته‌اند.

۲- حرکت قطعی در خارج وجود دارد و حرکت متوسطی یک امر ذهنی است، و در خارج تحقق ندارد. ملاصدرالله^۳ تا اندازه زیادی متمایل به این نظریه است، اگرچه نمی‌خواهد آن را به طور صریح بیان کند.

۳- نظریه سوم آن است که: هر دو معنای حرکت در خارج وجود دارند، و بر خارج منطبق می‌شوند. بنابراین نظریه، حرکت قطعی و حرکت متوسطی در واقع دو

۱- ر.ک: حرکت و استیفای اقسام آن، ملک‌شاهی، انتشارات سروش، ص ۱۸۰.

۲- ر.ک: فصل اول از مقاله دوم طسبیعیات شفا. شیخ‌الرئیس در بیان عدم وجود حرکت قطعی در آنجا می‌گوید: «بل هذا الامر بالحقیقة مما لا ذات له قائمة فی الاعیان، و انما یرتسم صورته قائمة فی الذهن بسبب نسبة المتحرک الی مکانین، مکان ترکه و مکان ادرکه، او یرتسم فی الخیال... و لا یکون لها فی الوجود حصول قائم، کما فی الذهن، اذ الطرفان لا یحصل فیهما المتحرک فی الوجود معاً، و لا الحالة التي بینهما لها وجود قائم.»

اعتبار از یک واقعیت واحد هستند.

حرکت متوسطی: حرکت متوسطی عبارت است از بودن شیء متحرک میان مبدأ و منتها، به نحوی که هر یک از حدود مسافت را در نظر بگیریم، متحرک در لحظه قبل و در لحظه بعد در آن حد وجود ندارد: «کون الشیء بین المبدأ والمنتھی، بحیثُ کلُّ حدٍّ فُرِضَ فی الوسط فهو لیس قبله ولا بعده فیه.» حرکت متوسطی یک حالت بسیط است که در همان لحظه نخست حرکت در متحرک پدید می آید، و تا لحظه آخر حرکت، در آن باقی و پایدار می ماند. حرکت متوسطی حالتی است که در یک آن حادث می شود، و آنگاه در طول زمان حرکت باقی می ماند. اتصاف شیء متحرک به حرکت متوسطی، مانند اتصاف جسم به یک رنگ خاص است. همانگونه که جسم در یک لحظه سفید می شود، و آنگاه این سفیدی در طول زمان باقی می ماند، متحرک نیز وقتی از نقطه الف به نقطه ب منتقل می شود، در نخستین لحظه شروع انتقال، متصف به حرکت متوسطی می شود، و آنگاه این وصف برای او تا پایان حرکت باقی می ماند؛ زیرا از همان لحظه نخست، شیء میان مبدأ و منتهاست به گونه ای که در هر لحظه در یک حد قرار دارد. بنابراین، در هر لحظه می توان گفت: این شیء متوسط میان مبدأ و منتهاست.

در مقام مثال، اگر فرض کنیم با یک قلم، خطی از نقطه «الف» به نقطه «ب» در حال رسم شدن می باشد، به گونه ای که نوک قلم هر لحظه از نقطه «الف» دور می شود و به نقطه «ب» نزدیک می گردد، در این صورت حرکت متوسطی همان نقطه ای خواهد بود که هر لحظه با نوک قلم رسم می شود (فرض کنید که خطی که این قلم رسم می کند، بلافاصله پس از رسم شدن محو می گردد). حدوث این نقطه و تحققش در یک لحظه صورت می پذیرد، و آنگاه باقی می ماند. (حدوثش در آن، و بقایش در زمان می باشد).

حرکت قطعی: حرکت قطعی عبارت است از بودن شیء متحرک میان مبدأ و

منتها، به گونه‌ای که نسبتی به هریک از حدود فرضی مسافت دارد: «کون الجسم بین المبدأ والمنتهی، بحیث لها نسبة إلى حدود المسافة، من حدّ ترکها و من حدّ لم یبلغها.» حرکت قطعی، بر خلاف حرکت متوسطی، یک وجود مستمر و کشش‌دار است؛ وجودی است که هر لحظه حادث می‌شود و هر لحظه فانی می‌گردد، یعنی از یک حدوث و فنای تدریجی برخوردار است. حرکت قطعی در طول زمان تحقق می‌یابد، نه در یک لحظه و آن؛ و لذا یک کل است که می‌توان برای آن اجزایی در نظر گرفت، و همان اجزاء را نیز می‌توان به اجزای کوچک‌تری تقسیم کرد، و این روند هرگز در نقطه‌ای متوقف نمی‌شود. حرکت قطعی در واقع یک وجود ممتد از مبدأ تا منتها دارد، و نسبتش به هر قطعه از آن، نسبت کل به جزء است، نه نسبت کلی به جزئی.

در همان مثال پیشین، حرکت قطعی در واقع خطی خواهد بود که قلم با انتقال از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب» میان این دو نقطه ترسیم می‌کند. البته در صورتی که آن خط به گونه‌ای باشد که همانگونه که رسم می‌شود، پاک شود.^۱ وجود این خط، یک وجود لحظه‌ای نیست، که در یک «آن» تحقق پیدا کند - بر خلاف نقطه‌ای که با نوک قلم رسم می‌شود - بلکه وجودی است که مثلاً در طول یک دقیقه به تدریج تحقق می‌یابد. این یک دقیقه، در واقع زمان حدوث و تحقق خط است، نه مدت بقای آن. در حرکت قطعی قوه و فعل در هم آمیخته است، دائماً قوه‌ای به فعلیت می‌رسد، و فعلیتی منتقضی می‌گردد. شیء متحرک، در حرکت قطعی، وجودی دارد که هر «آن» حادث می‌گردد، و فانی می‌شود؛ فعلیت جدیدی را به دست می‌آورد، و فعلیت پیشینی را از دست می‌دهد. وجودی است که در طول زمان حادث می‌گردد، اما باقی نیست.

۱- این قید برای اجتناب از تصویر سوم حرکت، که یک تصویر خیالی و پنداری است، حتماً باید لحاظ شود.

وجود حرکت توسطی و حرکت قطعی در خارج

چنان که یادآور شدیم، در مورد این که کدام یک از این دو تفسیر و دو معنا در خارج تحقق دارد، و کدام یک ذهنی است، میان صاحب نظران اختلاف است. اما علامه طباطبایی رحمته الله علیه بر آن است که حرکت قطعی و حرکت توسطی هر دو در خارج تحقق دارد، و در واقع دو تفسیر و دو تعبیر از یک واقعیت است؛ و هر دو از یک حقیقت، به دو لحاظ، انتزاع می‌شوند. و بنابراین، هر دوی آنها، به تبع منشأ انتزاعشان در خارج ثبوت و تحقق دارند.

دلیل ایشان بر این مدعا آن است که این دو معنا هر دو بر خارج منطبق می‌شوند. یعنی شیء متحرک یک نسبتی با مبدأ و منتها دارد که نه اقتضای انقسام دارد، و نه سیلان و گذر؛ و از این جهت متصف به حرکت توسطی می‌شود؛ و نیز یک نسبتی با مبدأ و منتها و حدود مسافت دارد که اقتضای سیلان وجود و انقسام در آن هست، و از این جهت متصف به حرکت قطعی می‌شود.

تصویر پنداری حرکت

برای روشن شدن مقصود از «تصویر پنداری حرکت» به همان مثال گذشته باز می‌گردیم. اگر در آن مثال فرض کنیم خطی که توسط قلم میان «الف» و «ب» رسم می‌شود، پس از رسم شدن باقی می‌ماند - نه آن که محو و ناپدید گردد - در این صورت آن خط رسم شده، مثالی است از تصویر پنداری حرکت.

قوة خیال حدود گوناگون حرکت را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، و یک صورت متصل و پیوسته را، که اجزایش با یکدیگر جمع‌اند، از آن به وجود می‌آورد؛ مانند قطره بارانی که در حال سقوط از بالا به پایین، به صورت یک خط برای ما نمایان می‌شود؛ و یا آتش گردان که ما آن را به هنگام چرخش، به صورت یک دایره می‌بینیم.

روشن است که این تصویر و تفسیر از حرکت در خارج وجود ندارد، و وجودش تنها در ذهن و صحنه خیال است. زیرا در این تصویر، اجزای حرکت با هم موجودند، و وجود جمعی دارند، یعنی آغاز و انجام حرکت یکجا تحقق دارد؛ در حالی که اجزای حرکت به طور همزمان تحقق نمی‌یابند، و نمی‌توانند با هم جمع شوند. هیچ لحظه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که در آن لحظه حرکت با همه اجزایش وجود بالفعل داشته باشد، بلکه در هر لحظه تنها یکی از حدود حرکت فعلیت دارد: حدود پیشین از بین رفته، و حدود بعدی هنوز بالقوه‌اند، و در انتظار تحقق بسر می‌برند.



چکیده مطالب

- ۱- پیدایش حوادث زمانی ملازم با حدوث تغییر در جواهر و یا اعراض است. و خروج شیء از قوه به فعل نیز مستلزم تغییر در ذات (جوهر) و یا حالت ذات (عرض) می‌باشد.
- ۲- تغییر یا تدریجی است و یا دفعی. تغییر تدریجی تحول و دگرگونی‌ای است که در طول زمان تحقق می‌یابد، و حرکت نامیده می‌شود، بر خلاف تغییر دفعی که به طور آنی صورت می‌گیرد.
- ۳- تغییر دفعی هرگز بدون حرکت تحقق نمی‌یابد. تغییرات دفعی در واقع بر حدود آنی حرکت منطبق می‌شوند.
- ۴- حرکت را از دو دیدگاه می‌توان در نظر گرفت: الف: بودن جسم بین مبدء و منتها، به گونه‌ای که هر نقطه‌ای که در وسط فرض شود، متحرک قبل از آن و بعد از آن در آن نقطه نباشد. حرکت از این دیدگاه یک حالت بسیط و ثابت است که هیچ تقسیمی در آن راه ندارد، و «حرکت متوسطی» نامیده می‌شود.
- ب: همان حالت از جهت نسبتی که با نقاط مسافت دارد، که نقطه‌ای را رها کرده و به نقطه دیگر نرسیده است؛ و به عبارت دیگر: قوه‌ای تبدیل به فعل شده، و قوه‌ای هنوز بر حال خود باقی مانده، و متحرک می‌خواهد آن را تبدیل به فعل کند. لازمه این دیدگاه، تقسیم شدن آن به اجزاء و سپری شدن و گذشتن تدریجی آن است، همانطور که خروج تدریجی از قوه به فعل می‌باشد؛ و آن را «حرکت قطعی» می‌نامند.
- ۵- هر دو معنای حرکت (حرکت قطعی و متوسطی) بر خارج منطبق می‌شوند، و از این رو حرکت قطعی و

حرکت توسطی هر دو در خارج تحقق دارند.
ع تصویر که خیال از حرکت می‌گیرد، به این شکل که مقاطع مختلف حرکت را گرفته و بعد همه آنها را به شکل متصل و همراه با هم و قابل انقسام در خود جمع می‌کند، یک امر ذهنی است و وجود خارجی ندارد؛ به دلیل آن که اجتماع اجزاء حرکت ممکن نیست؛ چرا که در این صورت ثبات خواهد بود، نه تغییر.



پرسش

- ۱- چرا خروج از قوه به فعل مستلزم حدوث تغییر در ذات یا صفات است؟
- ۲- دو تعریف برای حرکت ذکر کنید.
- ۳- اقسام تغیر را بیان و آنها را با هم مقایسه کنید.
- ۴- چرا تغیر دفعی همیشه همراه تغیر تدریجی است؟
- ۵- حرکت قطعی و حرکت توسطی را با مثال توضیح دهید؟
- ۶- مقصود از تصویر پنداری حرکت را بیان کنید و توضیح دهید چرا این تصویر از حرکت خیالی است و در خارج تحقق ندارد.



موضوع و فاعل حرکت

موضوع حرکت

موضوع حرکت همان امر ثابتی است که حرکت بر آن جاری می‌گردد، و بدان وصف می‌دهد. و به دیگر سخن: موضوع حرکت یا متحرک همان چیزی است که حرکت را در خود قبول می‌کند، و آن را می‌پذیرد. در حرکت عرضی، موضوع حرکت همان جوهر و ذات شیء است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود حالتها و منزلتهای گوناگون می‌یابد، و جامه‌های متفاوت بر تن می‌کند. در انواع گوناگون حرکت عرضی - مانند سنگی که بر زمین می‌افتد (حرکت در مکان)، زمین که بر محور خود می‌چرخد (حرکت در وضع)، آب که گرم می‌شود (حرکت در کیف) و نهال ضعیفی که درخت تنومندی می‌گردد (حرکت در کم) - متحرکی داریم که در بستری حرکت می‌کند. بستر و مقوله‌هایی که حرکت در آنها واقع می‌شود (وضع، مکان، کم و کیف) به منزله راهروهایی است که متحرک (موضوع حرکت) از میان آنها عبور می‌کند؛ و یا چون جامه‌هایی است که متحرک آنها را به طور متصل و مستمر، یکی به دنبال دیگری، بر تن می‌کند. مثلاً گرم شدن تدریجی آب بدین معناست که چیزی به نام آب (جوهر آب) هر دم جامه نوینی از گرما (مقوله کیف) به

تن می پوشد.

این در مورد حرکت عرضی بود، اما در حرکت جوهری، موضوع حرکت را می توان همان ماده ای دانست که قوه محض است، و فعلیتی جز قوه بودن ندارد. این ماده جوهری است که صورتهای نوعی را یکی پس از دیگری می پذیرد و با آنها متحد می گردد، و بسان امر ثابتی است که در همه مقاطع حرکت محفوظ می ماند.

هر حرکتی یک موضوع دارد

برهانی که برای اثبات وجود موضوع در هر حرکت اقامه می شود، از مقدمات چندی به شرح ذیل تشکیل می گردد:

۱- حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل. بنابراین، در هر حرکتی یک قوه است و یک فعل؛ و شیء از حالت قوه به سوی فعل منتقل می شود.

۲- قوه، یک وجود لغیره و قائم به غیر دارد. بنابراین، در حرکت باید یک شیء لنفسه ای وجود داشته باشد که محل و معروض قوه باشد.

۳- محل و معروض قوه همان ماده است، و این قوه کمال برای ماده محسوب می شود، و ماده با آن متحد می باشد.

۴- وقتی قوه به فعلیت بدل می شود، فعلیت جایگزین قوه شده، و با ماده متحد می گردد؛ زیرا قوه و فعل دو مرتبه وجود یک شیء هستند، و یک نوع اتحادی میان آنها برقرار می باشد؛ و چون ماده با قوه متحد است، و قوه نیز با فعل اتحاد دارد، ماده با فعل نیز متحد خواهد بود.

از این مقدمات چهارگانه نتیجه می شود که در هر حرکتی چیزی وجود دارد، که با حرکت (یعنی وجود سیالی که یک طرف آن قوه و طرف دیگر آن فعلیت است) اتحاد دارد، و حرکت بر آن عارض می گردد و به آن وصف می دهد؛ و این شیء همان موضوع حرکت است.

برخی از ویژگیهای موضوع حرکت

۱- موضوع حرکت باید یک امر ثابت و پایدار باشد؛ یعنی باید چیزی باشد که از آغاز تا پایان حرکت دوام و بقاء دارد، و محفوظ می ماند.

۲- موضوع حرکت باید دارای حیثیت قوه باشد. بنابراین، اموری که فعلیت محض هستند، و هیچ بهره‌ای از قوه و استعداد ندارند، مانند مجردات تامه، هرگز نمی توانند موضوع و معروض حرکت واقع شوند.

۳- موضوع حرکت باید بهره‌ای از فعلیت داشته باشد. زیرا وجود، مساوق با فعلیت است؛ و چیزی که هیچ بهره‌ای از فعلیت ندارد، اساساً نمی تواند موجود باشد. از اینجا دانسته می شود که موضوع حرکت دارای دو جنبه و دو حیثیت می باشد: یکی حیثیت قوه و دیگری حیثیت فعل. از این رو ماده اولی صلاحیت آن را دارد که موضوع و معروض حرکت واقع شود؛ زیرا ماده اولی از یک جهت دارای قوه اشياء است، و از سوی دیگر بهره‌ای از فعلیت دارد؛ زیرا همین واجد بودن قوه اشياء، به نوبه خود فعلیتی است که در آن تحقق دارد.

همچنین جسم نیز صلاحیت آن را دارد که موضوع و معروض حرکت واقع شود؛ زیرا جسم در خارج مرکب از دو حیثیت و دو جنبه است: یکی حیثیت قوه و دیگری حیثیت فعلیت. جسم معجون مرکبی است که از اتحاد ماده اولی با صورت جسمی تشکیل می شود.

فاعل حرکت

یکی از مقومات حرکت، محرک یعنی فاعل و به وجود آورنده حرکت است. در اصل این که حرکت نیازمند به فاعل است، بحثی نیست؛ اما آیا شیء می تواند خودش حرکت را در خودش به وجود آورد و خودش، خودش را متحرک سازد؟ پاسخ منفی است: «وَلَيْسَ مَا حَرَّكَ، مَا تَحَرَّكَ»، زیرا:

۱- محرّک، فاعل حرکت است.

۲- متحرک، قابل حرکت است.

۳- حیثیت فعل غیر از حیثیت قبول است؛ زیرا حیثیت فعل همان حیثیت وجدان و دارایی است. فاعل، از آن جهت که فاعل است، واجد کمالی است که ایجاد می‌کند. اما حیثیت قبول، حیثیت فقدان و نداری است. قابل، از آن جهت که قابل است، فی نفسه فاقد کمالی است که می‌پذیرد، و در واقع آن را دریافت می‌کند. و لذا اجتماع این دو حیثیت در یک شیء اجتماع دو امر متنافی و متعاند است، و به تناقض می‌انجامد:

و فاعلٌ مَعَ قابلٍ لَمْ يَتَّحِدْ و ما یفیدُ أثراً لَمْ یَسْتَفِدْ

فاعل حرکت باید خودش متغیر باشد

یکی از قواعد مهم فلسفی آن است که «معلول متحرک نیازمند علت متحرک است»؛ و به تعبیر دیگر: «محرّک باید خودش متحرک باشد». توضیح مطلب آن است که حرکت عبارت است از یک نحوه وجود تدریجی که به مرور حادث می‌شود و فانی می‌گردد. ما در حرکت، در هر لحظه، با حادثه نوینی مواجه هستیم، حادثه‌ای که قبلاً نبوده، و بعداً نیز نخواهد بود. حال اگر فاعل حرکت و علت به وجود آورنده حرکت خود یک امر ثابت و خالی از تغیر و تحول باشد، پدیده‌ای که از آن صادر می‌شود نیز یک امر ثابت خواهد بود. و بنابراین، تحوّل و تغیری در معلول رخ نمی‌دهد، و معلول وجود تدریجی و ممتد نخواهد داشت، بلکه هرچه هست همان است که در لحظه نخست حادث می‌شود. بنابراین: «يجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيراً متجدد الذات.»

ارتباط متغیر با ثابت

طرح اشکال: مسأله ارتباط متغیر با ثابت، از مسایل فلسفی بغرنج و حائز اهمیتی

است که از دیرزمان مطرح بوده است. مبدء و ریشه این مسأله، مطلبی است که پیش از این بیان شد و آن این که: «علت مباشر متحرک باید خود متحرک باشد.» عویصه‌ای که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اگر این قاعده به عمومیت خودش پذیرفته شود، با یکی از محذوره‌های سه‌گانه ذیل مواجه خواهیم شد:

۱- تسلسل ۲- دور ۳- لزوم تغییر در واجب تعالی.

توضیح این که: اگر علت متحرک باید خودش هم لزوماً متحرک باشد؛ در این صورت نقل کلام به آن علت می‌شود؛ پس اگر آن علت واجب الوجود باشد محذور سوم لازم می‌آید، و اگر ممکن الوجود باشد، خودش نیز نیازمند علت دیگری خواهد بود، که بر اساس قاعده یاد شده، آن علت هم متحرک می‌باشد؛ و اگر آن علت هم ممکن باشد، باز نیازمند علت متحرک دیگری است؛ پس این سلسله یا بدون وقفه ادامه می‌یابد، به این صورت که هر متحرکی مستند به یک علت متحرک دیگر می‌باشد، الی غیرالنهاية؛ و این تسلسل است و محال می‌باشد؛ و یا به علتی می‌رسیم که خودش پیش از این به عنوان معلول فرض شده بود؛ و این دور است، و محال می‌باشد؛ و یا به واجب تعالی می‌رسیم، که لازمه‌اش آن است که واجب تعالی خودش متحرک و متغیر باشد؛ و این نیز محال است، زیرا تغییر ملازم با حدوث است، و حدوث مستلزم امکان و معلولیت می‌باشد، و با وجوب وجود هرگز جمع نمی‌شود.

تقسیم حرکت به حرکت ذاتی و حرکت عارضی: پاسخی که اصحاب حکمت متعالیه به این اشکال داده‌اند، بدین شرح است: حرکت و تغیر بر دو قسم است: ۱- حرکت عارضی. ۲- حرکت ذاتی.

مقصود از حرکت عارضی حرکتی است که از حاق ذات متحرک انتزاع نمی‌شود، بلکه مانند یک امر خارج از ذات متحرک، باید به آن ملحق شود. مثلاً جسم که یک حرکت آینی یا کمی انجام می‌دهد، این حرکت برای متحرک، عارضی است.

متحرک در مرتبه قبل از تحرک هویت و تحقیق دارد، و در مرتبه بعد از تحقیقش حرکت به آن ملحق می‌شود. چنین حرکتی، یک حرکت زاید بر ذات و عارضی است، و علت می‌خواهد و علتش هم باید متغیر باشد.

اما حرکت ذاتی، حرکتی است که متحرک قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد، و چنین نیست که حرکت در مرحله پس از تحقیق متحرک به آن ملحق گردد، بلکه از حاق ذات آن انتزاع می‌شود. در حرکت ذاتی، نحوه وجود شیء، یک نحوه وجود سیلانی و گذراست، نه آن که وجودش غیر از حرکت باشد، و حرکت بخواهد از خارج به آن ملحق شود.

اختصاص قاعده به حرکات عارضی: با توجه به مقدمه فوق می‌گوییم: حرکتی نیازمند به علت است که آن حرکت خارج از ذات متحرک باشد، مانند حرکات عرضی؛ اما اگر حرکت ذاتی باشد، در این صورت حرکت و متحرک یکی است، و علت ایجاد متحرک در واقع علت ایجاد حرکت هم هست. در چنین مواردی نسبت حرکت به متحرک، مانند نسبت وحدت به شیء واحد است. وحدت مفهوماً مغایر با شیء است، ولی در خارج با آن عینیت دارد، و از حاق ذات (یعنی وجود نه ماهیت) شیء انتزاع می‌شود، و علتی جدا از علت خود شیء ندارد.

و به دیگر سخن: این که گفته می‌شود «معلول متغیر، علتی متغیر می‌خواهد»، در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغییر زاید بر ذات آنهاست، و از بیرون بدانها راه می‌یابد. در مورد این گونه از موجودات است که علت باید دو کار انجام دهد: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن. به عبارت دیگر: موجوداتی که خودشان «ذاتاً» روان نیستند، و باید آنها را روانه کرد، دوگونه نیاز به علت دارند: یکی آفریده شدن و دیگری روانه شدن. اما موجوداتی که ذاتاً روان‌اند، و هویتشان عین روان بودنشان است، نیاز آنها به علت نیازی است بسیط نه مرکب یعنی آفریده شدن آنها عین روان شدن آنهاست. و برای علت، خلق کردن

آنها عین حرکت دادن به آنهاست؛ چراکه بودنشان عین جریان و تحرک است. از این رو موجودی که ذاتاً متغیر و گذراست، فقط هستی‌اش را از علت دریافت می‌کند، نه چیز دیگری را. یعنی علت، تحوّل را به او نمی‌دهد، بلکه خود او را به او می‌دهد. ممکن است گفته شود: درست است که در حرکات ذاتی، نفس تغییر علت مستقل نمی‌خواهد، بلکه علت تغییر همان علت مفیض متغیر است، ولی آیا در همین علت، با توجه به آن که علت یک شیء متغیر است، قاعده «علة المتحرک متحرک» جاری نمی‌شود؟

پاسخ این سؤال آن است که: خیر، در علت ایجابی و مفیض شیء متغیر نیز این اصل جاری نیست؛ زیرا مفیض، تغییر را افاضه نمی‌کند، بلکه اصل هستی شیء را افاضه می‌کند که تغییر از آن انتزاع می‌شود. و به دیگر سخن: علت شیء متغیر را تغییر نمی‌دهد، بلکه آن را ایجاد می‌کند. علت ذاتی را که از آن تغییر انتزاع می‌شود، ایجاد می‌کند. اگر علتی داشته باشیم که کار آن متغیر کردن و متحرک ساختن شیء است، این علت باید مانند خود حرکت، متحرک باشد. اما علتی که کار آن ایجاد تغییر نیست، بلکه فقط ایجاد ذات است - که البته از آن ذات، حرکت انتزاع می‌شود - در اینجا علت تغییر را افاضه نمی‌کند، بلکه فقط حقیقت وجود و هستی شیء را افاضه می‌کند.

متغیر بالذات با چهره ثابت خود مستند به علت است: ممکن است گفته شود: قاعده «علة المتغیر متغیره» یک قاعده عقلی است، و قاعده عقلی را نمی‌توان تخصیص زد، و برای آن استثناء قائل شد. لذا این قاعده هم شامل متغیری می‌شود که تغیرش ذاتی است، و هم شامل متغیری می‌شود که تغیرش عارضی است، و فرقی میان این دو از این جهت وجود ندارد.

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: متغیر بالذات دو چهره و دو جنبه دارد: یکی جنبه تغیر آن است، و دیگری جنبه ثبات آن است؛ و آن جنبه‌ای که مستند به علت

است همان جهت ثابت هویت آن می‌باشد؛ و لذا معلول در این موارد در حقیقت ثابت است، و لذا می‌تواند از علت ثابت صدور یابد. از اینجا دانسته می‌شود که خروج متغیر بالذات از قاعده فوق خروج تخصصی است، نه خروج تخصیصی؛ یعنی موضوع این قاعده در حقیقت شامل متغیر بالذات نمی‌شود.

توضیح این که تقسیم‌هایی که در حقیقت وجود انجام می‌گیرد، یک نحوه تقسیم خاصی است، و به گونه‌ای است که یک قسم به یک اعتبار داخل در قسم دیگر می‌شود. مانند تقسیم موجود به موجود بالفعل و موجود بالقوه، که خود موجود بالقوه فی حد نفسه یک موجود بالفعل است، و فقط در مقایسه با پاره‌ای از موجودات دیگر است که متصف به بالقوه می‌شود. و یا مانند تقسیم موجود به خارجی و ذهنی، که خود موجود ذهنی، فی نفسه یک موجود خارجی است، و فقط در مقایسه با برخی از موجودات دیگر است که متصف به ذهنیت می‌شود.

در مورد تقسیم موجود به ثابت و متغیر بالذات نیز قضیه از همین قرار است. موجود متغیر بالذات فی نفسه ثابت است، و اتصافش به تغیر آنگاه است که آن را با موجودات دیگر مقایسه می‌کنیم. در چنین مواردی متغیر بودن، یک وصف نسبی و اضافی است؛ و ثابت بودن، یک وصف نفسی و مطلق؛ همانگونه که در مثالهای پیشین، بالفعل بودن و خارجی بودن دو وصف نفسی و مطلق هستند، و بالقوه بودن و ذهنی بودن دو وصف نسبی و اضافی هستند.

حال می‌گوییم: آنچه به علت مستند است، و علت آن را افاضه و ایجاد می‌کند همان جنبه اصیل و نفسی شیء است. و بنابراین شیء به لحاظ جنبه ثابت هویتش مستند به علت می‌باشد، نه به لحاظ جنبه متغیر آن.

چکیده مطالب

- ۱- موضوع حرکت (متحرک) همان چیزی است که حرکت را در خود قبول می‌کند و آن را می‌پذیرد.
- ۲- هر حرکتی موضوعی دارد؛ زیرا حرکت خروج تدریجی شیء است از قوه به سوی فعل؛ و این قوه باید در یک امر جوهری قرار گرفته و متکی به آن باشد؛ و نیز آن شیء بالقوه، کمال بالقوه‌ای است برای ماده و با آن متحد می‌باشد. و آنگاه که قوه تبدیل به فعلیت می‌گردد، آن فعلیت به جای قوه با ماده، متحد می‌شود. بنابراین هر حرکتی را موضوعی است که حرکت به آن وصف داده و بر آن جاری می‌گردد.
- ۳- موضوع حرکت لزوماً باید یک امر ثابتی باشد، تا حرکت بر آن جاری شود، و به مرور تحقق یابد؛ چون در غیر این صورت آنچه بالقوه است با آنچه به فعلیت تبدیل گشته مغایر خواهد بود، و بنابراین حرکت، که خروج تدریجی شیء از قوه به فعل می‌باشد، تحقق پیدا نکرده است.
- ۴- لازم است موضوع حرکت، چیزی نباشد که از هر جهت بالفعل است، مانند عقل مجرد؛ زیرا حرکت بدون قوه، تحقق نخواهد یافت؛ و لذا آنچه قوه ندارد، حرکت نیز ندارد.
- ۵- موضوع حرکت نباید از همه جهات بالقوه باشد؛ چون چنین چیزی تحقق پیدا نمی‌کند؛ بلکه باید امری باشد که از یک سو بالقوه است و از سوی دیگر بالفعل، مانند ماده نخستین که هم قوه اشیا را داراست، و هم فعلیت دارد؛ البته فعلیتش همان بالقوه بودنش است. و نیز مانند جسم که ماده دوم است، و قوه صورتی و اعراض گوناگون را همراه با فعلیت جسمیت و فعلیت بعضی از صور نوعی دارا می‌باشد.
- ۶- محرک لزوماً مغایر با متحرک می‌باشد؛ چون اگر متحرک خودش محرک خویش باشد، باید یک شیء از جهت واحد، هم ایجاد کننده باشد و هم قبول کننده؛ و این محال است. زیرا حیثیت فعل و ایجاد همان حیثیت دارائی، و حیثیت قبول و پذیرش همان حیثیت نداری است؛ و معنا ندارد یک شیء از یک جهت واحد هم دارا باشد و هم ندار.
- ۷- فاعل نزدیک حرکت باید خود متغیر بوده و ذاتش در حال نوشدن باشد؛ زیرا اگر ذاتش ثابت و بدون تحول و پویائی باشد، آنچه از او تراوش می‌کند نیز خود بخود حرکتی نخواهد داشت؛ پس جزئی از حرکت تبدیل به جزء دیگر نمی‌گردد، چون علتش ثابت است و هیچ تحولی در حالش واقع نشده است؛ و در نتیجه حرکتی در واقع رخ نداده است؛ و این خلاف فرض می‌باشد.
- ۸- چه بسا گفته شود: اگر پدیده متحول و پویا لزوماً مستند به یک علت متحول و پویائی همچون خودش می‌باشد، باید همان علت نیز به چیزی که چون خودش متحول و پویا است، مستند باشد؛ و این روند همینطور ادامه می‌یابد. و لازمه چنین چیزی یا تسلسل است، و یا دور، و یا وقوع تحول

در منشأ نخستین هستی، که ذاتش برتر از این امور است.

۹- در پاسخ به این سخن می‌گوییم: حرکت بر دو قسم است: حرکت ذاتی و حرکت عارضی. و موجودی که حرکت آن ذاتی است فقط هستی‌اش را از علت دریافت می‌کند، نه چیز دیگری را. چنین موجودی دارای دو جنبه است: یکی جهت ثبات و دیگری جهت تغیر. از میان دو جهت یاد شده، جهت ثبات یک جهت نفسی و مطلق است و لذا همین جهت است که مستند به علت می‌باشد. نتیجه آن که: علتی که متغیر بالذات را می‌آفریند در واقع یک امر ثابت را آفریده است و لذا خود نیز می‌تواند ثابت باشد، بلکه لزوماً باید ثابت باشد.



پرسش

- ۱- موضوع حرکت چیست؟ موضوع حرکت جوهری و عرضی را با مثال بیان کنید.
- ۲- چرا در هر حرکتی موضوعی وجود دارد؟
- ۳- سه ویژگی از ویژگیهای موضوع حرکت را بیان کنید.
- ۴- چرا موضوع حرکت باید یک امر ثابت و پایدار باشد؟
- ۵- چرا موضوع حرکت باید از یک جهت بالقوه و از یک جهت بالفعل باشد؟
- ۶- چرا محرک نمی‌تواند همان شیء متحرک باشد؟
- ۷- آیا فاعل حرکت باید خودش متغیر باشد؟ چرا؟
- ۸- اشکالی را که با توجه به لزوم متحرک بودن فاعل حرکت مطرح شده، بیان کنید. (مسأله ارتباط متغیر با ثابت).
- ۹- حرکت ذاتی و حرکت عارضی چیست؟
- ۱۰- فلاسفه ارتباط متغیر با ثابت را چگونه تبیین می‌کنند؟



مسافت حرکت

مسافت حرکت، یا مافیه الحركة همان بستر و مجرای حرکت است؛ همان کانالی است که متحرک با حرکت خود در آن گذر می‌کند، و آن را می‌پیماید. وقتی گیاه رشد می‌کند، متحرک همان جسم گیاه است، و مسافت حرکت، کمیت این جسم است. فرض کنید در آغاز این حرکت، طول گیاه یک سانتی‌متر است، و در پایان حرکت صد سانتی‌متر. در این صورت مبدأ حرکت، طول یک سانتی‌متری و منتهای حرکت، طول صد سانتی‌متری، و مسافت حرکت، کمیت میان این دو حد است. جسم مورد نظر در این حرکت، در کمیت خودش حرکت می‌کند، یعنی هر «آن» و هر لحظه دارای کمیت ویژه‌ای است، و بلافاصله آن کمیت را از دست می‌دهد و کمیت دیگری به خود می‌گیرد. پس در این مثال مسافت حرکت همان مقوله کمیت است. مثال دیگر: مثال روشن‌تر برای مسافت حرکت، حرکت مکانی است. وقتی جسم از مکان «الف» به مکان «ب» حرکت می‌کند، و یک فاصله یک متری را در یک دقیقه طی می‌کند، متحرک در هر لحظه و هر «آن» در مکان خاصی قرار دارد، و نسبت مکانی خاصی را واجد می‌گردد، یعنی این آن همواره تغییر می‌کند، و در هر «آن» در نقطه‌ای قرار دارد و نسبت مکانی خاصی (این خاصی) را به خود می‌گیرد.

بنابراین، چیزی که حرکت درش واقع می‌شود، و مسافت حرکت است، در واقع همان مقولهٔ این است. بنابراین: «معنی حركة الشيء فى المقولة أن يرد على الموضوع فى كل آن نوع من انواع المقولة مبائن للنوع الذى يرد عليه فى آن غيره.»

بیانی دقیق‌تر دربارهٔ مسافت حرکت

اگر کمی بیشتر دقت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که: مسافت حرکت در واقع آن وجود متصل و سیالی است که بر موضوع حرکت جاری می‌شود: «مسافة الحركة هى الوجود المتصل السیال الذى یجرى على الموضوع المتحرك.» و این وجود، چون یک وجود امکانی و محدود است، لاجرم دارای ماهیت است، و ماهیت از آن انتزاع می‌شود؛ اما از سوی دیگر، چون یک وجود متغیر و متحول است - و به دیگر سخن، یک وجود تشکیکی و دارای مراتب مختلف است - اگر از همهٔ مراتب آن یک ماهیت خاص (= یک نوع خاص از یک مقوله) انتزاع شود، لازمه‌اش وقوع تشکیک در ماهیت خواهد بود؛ یعنی یک ماهیت واحد در طول حرکت بر چیزی که دارای شدت و ضعف، و زیادت و نقصان است، صدق خواهد کرد، و این محال است.

از اینجا دانسته می‌شود که این وجود سیال و گذرا در هر مقطع از حرکت، دارای یک ماهیت ویژه است، و در هر «آن» یک نوع خاص از مقوله، از آن انتزاع می‌شود و این انواع به گونه‌ای هستند که هیچ قرار و ثباتی ندارند.

پاسخ به یک اشکال

در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود، و آن این که: شما گفتید مسافت حرکت عبارت است از یک وجود متصل و سیالی که بر متحرک جاری می‌گردد. از طرف دیگر گفتید: در هر «آن» یک ماهیت خاص از این وجود انتزاع می‌شود، و تعداد این

ماهیات محدود نیست، زیرا تعداد مقاطع و حدود آنی وجود سیال مورد نظر محدود نیست. و لازمه این سخن آن است که در جایی که زمان حرکت محدود است، از یک وجود سیال، که محدود به دو حد است، بی‌نهایت ماهیت انتزاع شود. و به دیگر سخن: بی‌نهایت ماهیت در یک فاصله زمانی محدود تحقق یابد! و این محال است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: منشأ اشکال آن است که گمان شده است متحرک به طور بالفعل در هر «آن» واجد یک نوع ماهیت می‌شود؛ در حالی که چنین نیست. ما که می‌گوییم در طول حرکت در هر آن، یک نوع از مقوله بر متحرک وارد می‌آید، مقصودمان آن است که متحرک در هر آن قابلیت آن را دارد که ماهیتی از آن انتزاع شود؛ نه این که واقعاً در هر آن، به طور بالفعل یک ماهیت داشته باشد. اساساً وجود سیالی که بر متحرک جاری می‌شود به طور بالفعل ماهیت ندارد، و ماهیت بالقوه از آن انتزاع می‌شود. و این به خاطر آن است که حدودی که برای این وجود سیال در نظر گرفته می‌شود، حدود فرضی است، و در واقع اساساً «آن» حقیقی در کار نیست، تا گفته شود در هر «آن» یک ماهیت از آن انتزاع می‌شود.

مقوله‌هایی که حرکت در آن واقع می‌شود

تا پیش از زمان صدرالمتهلین رحمه‌الله رأی مشهور میان حکیمان آن بود که از میان مقولات دهگانه، تنها در چهار مقوله حرکت روی می‌دهد؛ و این مقولات عبارتند از: مقولهٔ این، کیف، کم و وضع؛ و وقوع حرکت را در سایر مقولات، یعنی مقولهٔ فعل، انفعال، متی، اضافه، جده و جوهر ممتنع و محال می‌دانستند.

حرکت در مقولهٔ این: در همهٔ مواردی که جسم از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود، در واقع در مقولهٔ این، حرکت می‌کند، زیرا با تغییر مکان شیء، نسبت شیء به مکان، و در نتیجه هیأت حاصل از این نسبت - که همان مقولهٔ این است -

همواره در حال تغییر خواهد بود.

حرکت در مقوله کیف: وقوع حرکت در مقوله کیف نیز روشن است، و مثال واضح آن وقوع حرکت در کیفیات مختص به کمیات است.

جسمی که حرکت کمی دارد، به طور قطع در کیفیتی که عارض بر آن کمیت است نیز حرکت می‌کند، و امکان ندارد معروض، متغیر باشد و عارض ثابت بماند. مثلاً وقتی گیاه رشد می‌کند، و در اثر این رشد کمیتش افزایش می‌یابد، شکل آن نیز به تدریج تغییر خواهد کرد، یعنی جسم به تبع حرکت کمی خود از یک حرکت کیفی نیز برخوردار می‌شود.

حرکت در مقوله کم: حرکت در مقوله کم آن است که کمیت جسم به تدریج و به طور پیوسته و منظم تغییر کند؛ خواه این تغییر افزایشی باشد و خواه کاهشی؛ و برای هر دو مثالهای روشنی وجود دارد. نمونه‌ای از تغییر کم افزایشی را می‌توان به هنگام حرارت دادن یک قطعه فلز مشاهده کرد. و نمونه‌ای از تغییر کم کاهشی را می‌توان به هنگام سرد شدن همان میله آهنی ملاحظه نمود.

در کنار این دو نوع افزایش و کاهش کمیت، دو نوع دیگر از افزایش و کاهش وجود دارد، که حرکت بودن و نبودن آن محل بحث و مناقشه واقع شده است؛ و آن عبارت است از نمو و ذبول.^۱ نمو عبارت است از افزایش کمیت جسم به سبب ضمیمه شدن اجزای خارجی به آن، و ذبول عبارت است از کاسته شدن کمیت جسم به سبب جدا شدن برخی از اجزای آن. برخی از حکما، از جمله شیخ اشراق، نمو و ذبول را از اقسام حرکت کمی ندانسته‌اند.

حرکت در مقوله وضع: مانند آنجا که یک کره بر گرد محور خودش می‌چرخد. در

۱- و المراد من النمو هو ازدياد الاقطار الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق من الاعضاء الاصلية من الحيوان؛ اعنى بها المتولدة من المنى والعصب والرباط بانضیاف ما یرد علیها من خارجها. و الذبول نقصان اقطار الاعضاء الاصلية بنقصان یرد علیها من الخارج. (در الفوائد، ج ۲، ص ۲۱۱).

چنین فرضی، نسبت نقطه‌هایی که بر سطح کره فرض می‌شود به خارج از کره تدریجاً و به طور پیوسته تغییر می‌کند؛ و این تغییر تدریجی و پیوسته نسبت اجزای کره به خارج، موجب می‌گردد وضع کره - که همان هیأت حاصل از نسبت آن اجزاء به خود و به خارج از خود است - نیز تدریجاً و به طور پیوسته تغییر کند.

مقوله‌هایی که حرکت در آن واقع نمی‌شود

درباره مقوله اضافه و جده صدر المتألهین معتقد است که به یک معنا در آنها حرکت واقع می‌شود، و به یک معنا واقع نمی‌شود. و در مورد مقوله فعل و انفعال و متی، او نیز همانند دیگران قائل به امتناع وقوع حرکت است.

عدم حرکت در مقوله فعل و انفعال: عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال بدین سبب است که در مفهوم مقوله فعل و انفعال تدریج اخذ شده است و تدریجی بودن ذاتی این دو مقوله و غیرقابل انفکاک از آن است، و لذا هر فرد از این دو مقوله وجودی ممتد و زمانمند دارد و نمی‌تواند در «آن» تحقق یابد. و از سوی دیگر، معنای وقوع حرکت در یک مقوله، چنان که گذشت، آن است که در هر آن یک فرد خاص از افراد آن مقوله و بلکه یک نوع خاص از انواع آن بر متحرک عارض شود.^۱

عدم حرکت در مقوله متی: نظیر آنچه در مورد مقوله فعل و انفعال بیان شد، درباره مقوله متی نیز گفته می‌شود. و آن این که متی عبارت است از هیأتی که از نسبت شیء به زمان پدید می‌آید. و چون زمان یک امر تدریجی است، این هیأت نیز تدریجی می‌باشد، و لذا فرد آنی الوجود ندارد تا متحرک در هر لحظه به یکی از آنها متلبس گردد.

۱- مقوله فعل و انفعال در واقع عین حرکت‌اند. حرکت از جهت انتسابش به فاعل، مقوله فعل و از جهت انتسابش به قابل مقوله انفعال خواهد بود. و اگر در این دو مقوله حرکت روی دهد معنایش وقوع حرکت در حرکت است، و لازمه‌اش آن است که حرکت در آن و لحظه تحقق یابد، و این محال است. (ر.ک:

عدم حرکت در مقوله اضافه: دلیل بر عدم وقوع حرکت در مقوله اضافه آن است که اضافه یک امر انتزاعی است و مابازای مستقلى در خارج ندارد، بلکه وجودش قائم به وجود طرفین و فانی در آن دو است؛ و از این رو هیچ حکم مستقلى، و از جمله حرکت، در مورد آن صادق نیست. مثلاً اضافه پدری و فرزندی، اضافه بالایی و پائینی و مانند آن، وجودی جز وجود طرفین خود ندارند؛ و اگر حرکتی باشد، این حرکت اولاً و بالذات از آن طرفین است، و در واقع این طرفین اضافه است که تغییر می‌کند، و با تغییر آن، در اضافه و نسبت نیز بالتبع تغییر روی می‌دهد. و حرکتی که در طرفین اضافه روی می‌دهد، بیرون از یکی از حرکات چهارگانه کمی، کیفی، وضعی و آینی نیست.

عدم حرکت در مقوله جده: در مورد مقوله جده نیز همین سخن صادق است؛ زیرا هیأت حاصل از احاطه مثلاً کفش بر پا، یک امر انتزاعی است، و حرکت و ثباتش تابع طرفین آن می‌باشد. اگر حرکتی در پا و یا کفش رخ دهد - که لاجرم یکی از حرکات کمی، کیفی، وضعی و آینی خواهد بود - در این هیأت نیز به تبع طرفین آن، حرکت رخ خواهد داد؛ و تا در آنها حرکت واقع نشود، در آن هیأت نیز حرکتی روی نخواهد داد.

چنان که ملاحظه می‌شود، این بیان اصل وقوع حرکت در این دو مقوله را نفی نمی‌کند؛ بلکه نهایتاً اثبات می‌کند که حرکت واقع در این دو مقوله حرکت بالتبع است، نه حرکت بالذات.

عدم حرکت در مقوله جوهر

چنان که یادآور شدیم، فلاسفه اسلامی تا پیش از زمان صدرالمتهلین، بر آن بودند که حرکت اختصاص به اعراض دارد، و وقوع حرکت در جوهر ناممکن است. عمده دلیلی که ایشان در این عقیده خویش بدان تشبث می‌جستند، از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- حرکت در صورتی می‌تواند تحقق یابد که یک موضوع ثابت در طول حرکت باقی و مستمر باشد.

۲- اگر جوهر شیء دستخوش تغییر و دگرگونی شود، چنین موضع ثابتی وجود نخواهد داشت.

این بیان، که گاهی از آن با تعبیر «شبهه بقاء موضوع» یاد می‌شود، سبب اصلی انکار حرکت جوهری تا پیش از زمان صدرالمتهلین بوده است. حاصل این بیان آن است که: حرکت عبارت است از «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل»؛ بنابراین باید در طول حرکت «یک شیء ثابت و پایدار» وجود داشته باشد که بتوان در حق آن گفت: آن شیء از قوه به فعل درآمده است. و از اینجا است که فیلسوفان گفته‌اند: هر حرکتی نیازمند موضوعی (متحرک) است که از آغاز تا انجام حرکت ثابت و برقرار باشد. اگر فرض کنیم جوهر و ذات شیء نیز دستخوش تبدیل و تبدل شده، و دگرگون می‌شود، حرکت فاقد متحرک خواهد بود. یعنی نمی‌توان مشخص نمود که چه چیز حرکت کرده است؟ زیرا در صورت دگرگون شدن و نو شدن همه جانبه یک شیء در طول حرکت، ما هر لحظه با پدیده جدیدی مواجه خواهیم بود. و در این صورت چگونه می‌توان گفت که فلان شیء خاص از آن موقعیت به این موقعیت حرکت کرده است؟ آن جوهر و ذاتی که حرکت را شروع کرده، در انتهای حرکت موجود نیست تا بگوییم: آن ذات به اینجا رسیده است. و نیز آنچه در نهایت حرکت در دست است، چنان‌نو و بی‌سابقه است که نمی‌توان گفت: این همان است که حرکت را شروع کرده است.

خلاصه آن که: فرض حرکت در جوهر موجب از میان رفتن متحرک می‌گردد، و معلوم نیست چه چیز از مبدأ به منتهای حرکت رسیده است. این سخن در لحظه لحظه حرکت صادق است؛ یعنی از همان لحظه نخست حرکت، متحرک خود را گم می‌کند.

چکیده مطالب

- ۱- مسافت حرکت همان وجود یکپارچه و پویائی است که بر موضوع متحرک جاری می‌گردد، و لزوماً مقوله‌ای از مقولات از آن انتزاع و گرفته می‌شود؛ اما نه از آن جهت که یک امر یکپارچه متحول است؛ چون در این صورت وقوع تشکیک در ماهیت لازم می‌آید، که امری محال و نشدنی است؛ بلکه از آن جهت که آن وجود به اجزائی تقسیم می‌شود که تحققشان آنی است، و هر یک از این اجزاء، نوع خاصی از انواع مقوله را تشکیل می‌دهد، که جدا از دیگر انواع می‌باشد.
- ۲- معنای حرکت شیء در یک مقوله آن است که: در هر لحظه، نوعی از انواع مقوله، که مابین با نوع وارد شده در لحظه دیگر می‌باشد، بر آن شیء وارد شود.
- ۳- بنابر مشهور بین فلاسفه پیشین، حرکت در چهار مقوله واقع می‌شود: مقولات آین، کیف، کم و وضع، اما در سایر مقولات حرکت واقع نمی‌شود.
- ۴- در مقوله فعل و انفعال به این دلیل حرکت واقع نمی‌شود که در مفهوم آن دو تدریج معتبر است؛ و لذا فردی که وجودش لحظه‌ای باشد، ندارند؛ حال آن که وقوع حرکت در آنها خواهان انقسامشان به اجزائی است که وجودشان لحظه‌ای باشد.
- ۵- در مورد مقوله متی نیز همین سخن می‌آید؛ چون متی، هیأت بدست آمده از نسبت یک شیء به زمان است؛ و لذا تدریجی است. و این تدریجی بودن با وقوع حرکت در آن منافات دارد؛ چرا که حرکت خواهان انقسام به اجزائی است که وجودشان لحظه‌ای می‌باشد.
- ۶- سر عدم وقوع حرکت در مقوله اضافه آن است که مقوله اضافه یک امر انتزاعی است، و تابع طرفین خویش می‌باشد؛ و لذا در حرکت نیز چون دیگر امور، استقلال از خود ندارد؛ و همینطور مقوله جده که تحولش به دنبال تحول موضوعش می‌باشد؛ مانند آن که کفش و یا پای داخل آن، از حالتی که داشتند به حالت دیگری درآیند.
- ۷- منکران حرکت جوهری در تعلیل‌های خود می‌گویند: وقوع حرکت در جوهر مستلزم آن است که حرکت بدون یک موضوع ثابت تحقق پیدا کند؛ حال آن که تحقق حرکت متوقف است بر وجود موضوع ثابتی که تا حرکت هست، باقی باشد.



پرسش

- ۱- مسافت حرکت چیست؟ با مثال توضیح دهید.
- ۲- بیان دقیق‌تر درباره مسافت حرکت چیست؟

- ۳- آیا حرکت شیء در یک مقوله مستلزم آن است که در طول یک حرکت محدود بی‌نهایت ماهیت تحقق یابد؟ (اشکال مطرح شده و پاسخ آن را توضیح دهید.)
- ۴- به عقیده حکمای پیش از صدرالمألهین در چه مقوله‌هایی حرکت روی می‌دهد؟ برای هر یک از آنها مثالی ذکر کنید.
- ۵- چرا در مقوله فعل و انفعال حرکت واقع نمی‌شود؟
- ۶- چرا در مقوله متی حرکت روی نمی‌دهد؟
- ۷- آیا در مقوله اضافه و جده حرکت واقع می‌شود؟ چرا؟
- ۸- دلیل منکران حرکت جوهری را ذکر کنید.



حرکت جوهری

اثبات حرکت جوهری

نخستین کسی که با صراحت حرکت‌های جوهری را عنوان کرد، و بر خلاف فیلسوفان بزرگ جهان، برای اثبات آن براهین عدیده اقامه نمود فیلسوف نامی جهان اسلام، صدرالمتهلین شیرازی است. در اینجا یکی از روشن‌ترین ادله وقوع حرکت در جوهر را توضیح می‌دهیم. مقدمات این دلیل بدین شرح است:

- ۱- در برخی از اعراض، حرکت و تحول روی می‌دهد.
 - ۲- علت این اعراض متغیر همان طبایع و صورتهای نوعیه است که در موضوع این اعراض منطبق می‌باشد.
 - ۳- علت یک پدیده متغیر باید خودش متغیر باشد.
- نتیجه‌ای که از این مقدمات سه‌گانه به دست می‌آید آن است که: تمام اجسام، مادامی که در اعراض آنها حرکت و تحول روی می‌دهد، جوهر و ذاتشان نیز مشمول تغییر و تحول می‌باشد. اکنون می‌پردازیم به شرح و تفسیر هر یک از این مقدمات سه‌گانه:

تبیین مقدمه نخست: اصل وقوع حرکت در اعراض امری بدیهی و غیرقابل انکار

است. و چنان که پیش از این به تفصیل گفتیم، وقوع حرکت لااقل در مقوله کیف، کم، این و وضع نزد همه فلاسفه مورد قبول و محل توافق بوده است.

تبیین مقدمه دوم: درباره مقدمه دوم در درس بیست و یکم به تفصیل بحث شد؛ و در آنجا گذشت که علت قریب و فاعل مباشر اعراض جسمانی نه ماده اولی است، و نه صورت جسمی مشترک میان آنها، و نه یک جوهر مفارق؛ بلکه مبدأ آنها صورتهای نوعیه‌ای است که در ماده آنها حلول دارد.

تبیین مقدمه سوم: درباره مقدمه سوم به تفصیل در درس سی و پنجم بحث شد، و تکرار آن ضرورتی ندارد. نتیجه‌ای که از آن بحث بدست آمد آن بود که اگر معلول یک وجود سیال و متغیر داشته باشد، علت آن نیز لزوماً وجودی سیال و تدریجی خواهد داشت؛ و معلول متغیر تنها از علت متغیر صادر تواند شد؛ چنان که علت ثابت جز معلول ثابت نتواند داشت.

آنچه از این مقدمات بدست می‌آید آن است که حرکت در اعراض جز در سایه حرکت در جوهر امکان‌پذیر نیست؛ و ثبات جوهر شیء نه تنها مبین حرکت اعراض آن نمی‌باشد، بلکه با فرض ثابت بودن جوهر شیء، حرکت در اعراض به هیچ وجه تبیین‌پذیر نخواهد بود. حرکت در اعراض در واقع نمود و نشانی از حرکت در جوهر شیء است :

و جوهریَّة لَدَینَا واقعة إِذْ کَانَتْ الْأَعْرَاضُ كُلُّهَا تَابِعَةً

پاسخ به چند اشکال

اشکال نخست : مقدمه سوم استدلال شامل خود طبیعت و صورت نوعیه شیء نیز می‌شود؛ زیرا طبیعت شیء در نظر شما، وجودی سیال و تدریجی دارد؛ و بنابراین باید از علتی که خود متغیر است، صادر شده باشد؛ حال آن که شما علت فاعلی و به وجود آورنده صورتهای نوعی را جوهری مفارق می‌دانید، که مجرد از ماده

است، و لذا ساختش از گزند هر گونه تغییر و دگرگونی مصون است. از اینجا دانسته می شود که لازم نیست علت یک شیء متغیر خودش نیز متغیر و متحول باشد.

پاسخ: در آنجا که حرکت در جوهر و نهاد شیء واقع می شود، تغیر و تحول ذاتی شیء است؛ و یک امر ذاتی، علتی جدا از علت اصل ذات ندارد. یعنی همان علتی که ذات را می آفریند و به آن هستی می دهد، با همان جعل و آفرینش ذات، حرکت و تحول را نیز آفریده است. جعلی که در اینجا هست، یک جعل بسیط است و آن، جعل اصل هستی و ذات شیء است؛ نه جعل مرکب، به این صورت که علت، شیء را متحول گرداند؛ یعنی چنین نیست که علت، پس از آفریدن شیء، به آن حرکت و تحول بدهد و آن را روانه گرداند، بلکه فقط شیء را می آفریند، منتها شیئی را که ذاتاً متحول و سیال است، و اساساً نحوه وجودش یک نحوه وجود تدریجی است.

حاصل آن که شیئی که ذاتاً متجدد است و متحرک بالذات است، می تواند از یک معلول ثابت و خالی از تغییر صدور یابد؛ زیرا چنین معلولی از جهت ثابت هویتش منتسب به علت است.

اشکال دوم:^۱ ما می پذیریم که اگر یک شیء ذاتاً متغیر و متحرک باشد، در این صورت می تواند از علت ثابت صدور یابد؛ اما می گوییم آن شیء ذاتاً متغیر و متحول همان عرض است، نه جوهر. عرض، چون ذاتاً متجدد و متحول است، می تواند از یک علت ثابت صدور یابد. بنابراین، دلیلی که برای اثبات متحرک بودن جوهر و طبیعت شیء اقامه شد، ناتمام خواهد بود.

پاسخ: وجود اعراض یک وجود تعلقی و لغیره است، یعنی وجود فی نفسه اعراض عین وجود آنها برای موضوعشان است، و لذا تجدد و حرکتی که در اعراض هست، در واقع تجدد و حرکت جوهری است که وجود این اعراض متعلق به آن

۱- این اشکال در واقع دنباله اشکال نخست و تکمیل آن است.

است. و از این رو نمی‌توان گفت: عرض متجدد بالذات است. اعراض حرکت‌اند، تجدد‌اند، اما متحرک و متجدد نیستند؛ زیرا وجودشان برای موضوعشان وصف می‌سازد، و به آن نعت می‌دهد، نه به خودشان. و این است تفاوت عمده میان حرکت جوهری و حرکت عرضی. در حرکت جوهری، حرکت و متحرک، تجدد و متجدد در خارج عین یکدیگرند، و در ظرف تحلیل عقلی از یکدیگر منفک می‌شوند؛ اما در حرکت عرضی، حرکت غیر از متحرک است. حرکت، عرض است ولی متحرک، جوهر می‌باشد. و به دیگر سخن: تجدد از آن حرکت عرض نیست، بلکه از آن همان چیزی است که وجود عرض متعلق به آن می‌باشد، یعنی جوهر. حاصل آن که: حرکتهای عرضی تجدد بالذات است، ولی متجدد بالذات نیست؛ و آنچه ما بدان نیاز داریم «متجدد بالذات» است؛ و این تنها در مورد حرکت جوهری صدق می‌کند. در حرکت جوهری، حرکت و متحرک یکی است، و تجدد عین متجدد است.

موضوع حرکت جوهری

پیش از این گفتیم علت عمده انکار حرکت جوهری آن بود که حرکت نیاز به یک موضوع ثابت دارد تا در طول حرکت باقی و حافظ وحدت حرکت باشد. این موضوع واحد در حرکتهای عرضی همان جوهر و ذات جسم است؛ و اگر حرکت شامل جوهر و ذات شیء هم باشد، دیگر موضوع ثابت نخواهیم داشت؛ و اگر موضوع ثابت نباشد، حرکت به عنوان یک تغییر تدریجی مستمر و پیوسته منتفی خواهد بود.

قائلین به حرکت جوهری در پاسخ به این سخن می‌گویند: وقوع حرکت در جوهر مستلزم فقدان موضوع برای حرکت نیست. ما می‌توانیم حرکت جوهری را بپذیریم و در عین حال موضوعی که در طول حرکت ثابت و پایدار باشد، نیز داشته

باشیم. این موضوع عبارت است از ماده متحصل با صورتی نامعین.

بنابراین موضوع حرکت جوهری همان هیولای اولی است، منتها هیولای اولی چون قوه محض است، به تنهایی تحصیل و تحقق ندارد، و هرگز خالی از صورت نوعی نیست؛ و از این رو، نمی‌توان هیولای اولی را به تنهایی موضوع حرکت جوهری دانست؛ و از سوی دیگر، ماده برای تحصیل و تحقق خود نیاز به یک صورت معین و مشخصی ندارد، بلکه نیازمند «صورة ما» است، یعنی صورتی از صورتها؛ خواه این صورت باشد یا آن صورت، برای ماده هیچ فرقی ندارد.

ماده به ضمیمه صورتی از صورتها یک امر واحد است، و این وحدتش را مرهون دو چیز است: یکی وحدت عمومی «صورة ما»، و دیگری وحدت شخصی جوهر مفارقی که هیولا را توسط «صورة ما» ایجاد می‌کند، و با جایگزین کردن صورتی به جای صورت دیگر، وجود آن را باقی نگاه می‌دارد. و در این میان نقش عمده را همان جوهر مفارق ایفا می‌کند که علت فاعلی ماده است، و وحدتش نیز وحدت عددی است، و «صورة ما» در واقع خودش نیز هستی‌اش را از همان وجود مفارق دریافت می‌کند.

ممکن است گفته شود: اگر موضوع حرکت را «ماده به ضمیمه صورة ما» بدانیم، لازم می‌آید که «مافیه الحركة»، یعنی آنچه حرکت در آن واقع می‌شود و مسافت حرکت را تشکیل می‌دهد، در واقع جزء موضوع حرکت باشد؛ زیرا بنابر حرکت جوهری، مسافت حرکت همان صورتهای نوعیه است.

در پاسخ می‌گوییم: آنچه در موضوع حرکت نقش دارد «صورة ما» است، یعنی صورت نامعین و مبهم؛ و آنچه «مافیه الحركة» است، صورتهای معین و مشخص است. جسم در طول حرکت جوهری خود «ماده مع صورة ما» را حفظ می‌کند، ولی صورتی را از دست می‌دهد و صورت دیگری را به دست می‌آورد.

وحدت ماده نزد قائلین به کون و فساد: شایان ذکر است که منکران حرکت

جوهری که نظریه «کون و فساد» را پذیرفته‌اند، خود مدّعی‌اند که رفتن صورتی و آمدن صورت دیگر، وحدت ماده را برهم نمی‌زند.

توضیح این که: منکران حرکت جوهری معتقدند تبدیل و تبدل صورتهای جوهری به نحو دفعی تحقق می‌پذیرد، نه به نحو تدریجی که همان حرکت جوهری است. به عقیده ایشان صورتی فاسد می‌شود، و صورت دیگری کائن می‌گردد، و در جای صورت پیشین می‌نشیند (کون و فساد)؛ و این صورتهای منفصل و جدا از یکدیگرند؛ مدتی صورت «الف» بر ماده سوار است، و آنگاه دفعتاً صورت «الف» از بین می‌رود، و صورت «ب» جای آن را می‌گیرد. این صورت نیز مدتی به ماده قوام می‌دهد، و آنگاه دفعتاً زایل و فاسد می‌شود، و صورت دیگری به جای آن حادث و کائن می‌گردد.^۱

در عین حال ایشان معتقدند ماده‌ای که در طول زمان صورتهای مختلفی را می‌پذیرد، واحد است. مثلاً همان ماده‌ای که قبلاً صورت آبی داشت، اکنون صورت هوایی دارد. و وحدت ماده را به این نحو توجیه می‌کنند که: فاعل ماده «صورة ما» است، و این «صورة ما» اگرچه یک امر مبهم است، اما وحدتش به واسطه وحدت عددی جوهر مفارقی که آن را می‌آفریند، و ماده را نیز به واسطه آن می‌آفریند، حفظ می‌شود.

بنابراین، در نظر قائلین به کون و فساد نیز، آنچه در وجود ماده نقش دارد، همان «صورة ما» است، نه یک صورت معین و مشخص. و همین «صورة ما» است که به ماده تحصیل می‌دهد، و حافظ وحدت آن می‌باشد.



۱- در حالی که بنابر قول به حرکت جوهری، یک صورت واحد سیال است که بر ماده جاری می‌شود، و از هر حدّ آن می‌توان یک ماهیت نوعی خاص انتزاع کرد.

چکیده مطالب

۱- صدرالمآلهین به وقوع حرکت در مقوله جوهر معتقد گشت، و به اموری چند برای اثبات آن تمسک جست، که روشن ترین آنها بدین شرح است: پیدایش حرکت در مقولات چهارگانه عرضی ایجاب می کند حرکت در مقوله جوهر نیز واقع باشد؛ چرا که اعراض تابع جواهر و وابسته به آنهایند، و این وابستگی از قبیل وابستگی معلول به علت فاعلی است؛ لذا افعال جسمانی متکی و وابسته به طبایع و صورتهای نوعی اند، و این طبایع سببهای نزدیک آنها هستند. و از طرف دیگر، سبب نزدیک حرکت باید مانند خود حرکت یک امر تدریجی باشد. بنابراین، طبایع و صورتهای نوعی اجسامی که در کم و کیف و این و وضع، حرکت می کنند، وجودی متغیر و پویا دارند، همانند اعراضشان، و اگر چنین نباشد تمام این حرکات بدون سبب و علت خواهد بود.

۲- بر این کلام اشکال کرده اند که ما بحث را متوجه خود طبیعت پویا می کنیم، و می پرسیم: چگونه از یک مبدأ ثابت پدید آمد، در حالی که خود، متحول است؟ در جواب می گوئیم: حرکت چون در نهاد آن است، لذا تغییر و تحول، ذاتی آن می باشد؛ و یک امر ذاتی نیاز به علت ندارد؛ زیرا آفریننده، موجود متحول، آفریده است نه آن که موجود متحول را متحول کرده باشد.

۳- بر این سخن نیز اشکال شده که: ما وابستگی اعراض پویا به طبیعت را دقیقاً به همین نحو توجیه می کنیم، بدون آن که نیازی به متحول ساختن طبیعت باشد. بنابراین تجدّد، یک امر ذاتی برای عرض پویا است، و طبیعت نیز عرض پویا را می آفریند، نه آن که پویا را پویا کرده باشد. در جواب می گوئیم: اعراض در وجود خویش وابسته به جوهر و تابع آن می باشند؛ و لذا تحول ذاتی را باید در جوهر یافت.

۴- موضوع حرکت جوهری ماده ای است که تحصیل و تعینش به وسیله یکی از صور پیاپی می باشد، صوری که در اثر پیوستگی و پویائی، با هم متحدند. بنابراین وحدت و تشخص ماده به وسیله یک صورت نامعین از صورتهائی که جایگزین یکدیگر می شوند، حفظ می گردد. یک صورت نامعین، گرچه امر مبهمی است، اما وحدت آن به وسیله جوهر مجردی تأمین می شود که علت فاعلی ماده است و آن را همراه با وحدت و شخصیتش حفظ می کند. بنابراین، همین صورت نامعین، شریک علت ماده خواهد بود، و ماده ای که به وسیله آن تعین یافته موضوع حرکت می باشد.

۵- نفی کنندگان حرکت جوهری و معتقدان به کون و فساد گفته اند: علت فاعلی ماده، صورتی است نامعین که وحدتش به وسیله یک جوهر مجرد حفظ می گردد، جوهری که صورت را می آفریند و ماده را نیز به واسطه آن صورت ایجاد می کند. پس آن صورت نامعین، شریک علت برای ماده و نگهدارنده تعین و وحدت آن می باشد.

پرسش

- ۱- سیر تاریخی نظریه حرکت جوهری را به اجمال بیان کنید.
- ۲- برهان صدرالمتهین بر وقوع حرکت جوهری را تقریر کنید.
- ۳- مقدمه سوم برهان حرکت جوهری آن است که «علت یک پدیده متغیر باید خودش متغیر باشد». اشکالی را که بر این مقدمه وارد شده بیان کرده و آن را پاسخ دهید. (اشکال اول برهان حرکت جوهری).
- ۴- آیا می توان گفت عرض ذاتاً متغیر است و لذا می تواند از یک علت ثابت صدور یابد؟ توضیح دهید. (اشکال دوم برهان حرکت جوهری).
- ۵- موضوع حرکت جوهری چیست؟ توضیح دهید.
- ۶- وحدت ماده به عنوان موضوع حرکت چگونه تأمین می شود؟



زمان

آراء گوناگون درباره حقیقت زمان

مسأله «زمان» و نحوه وجود آن از مسائل کهن و ریشه‌داری است که همواره محل اختلاف و نزاع میان متفکران و فلاسفه بوده است، و آراء متفاوتی درباره آن بیان شده است:

- ۱- برخی گفته‌اند: زمان همان خداوند است.
- ۲- به عقیده گروهی، زمان جوهری مجرد است.
- ۳- در نظر عده‌ای، زمان یک جوهر جسمانی (فلک) است.
- ۴- برخی می‌گویند: زمان مقدار وجود است.
- ۵- در نظر عده‌ای دیگر، زمان مقدار حرکت فلک اقصی است.
- ۶- رأی دیگر آن است که زمان مقدار حرکت است مطلقاً.
- ۷- و نظر دیگر آن است که زمان منتزع از ذات باری است.
- ۸- عده‌ای نیز گفته‌اند: زمان یک امر موهوم و خیالی است.^۱

۱- ر.ک: طبیعیات شفا، فن اول، مقاله دوم، فصل دهم؛ اسفار، ج ۳، ص ۱۴۱ - ۱۴۸، مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۶۴۲ - ۶۵۳.

۹- رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی آن است که زمان یک کم متصل غیر قار است که به واسطه حرکت بر جسم عارض می شود.

برهان بر اثبات زمان به عنوان یک کمیت متصل و غیر قار

برهانی که برای اثبات وجود زمان به معنای اخیر آن از سوی فلاسفه اقامه شده، از مقدمات زیر تشکیل می شود:

مقدمه نخست: حوادث و پدیده‌هایی که حرکت در آنها روی می دهد، قابل انقسام هستند.

مقدمه دوم: اقسام و اجزای فرضی این حوادث با یکدیگر جمع نمی شوند؛ زیرا وجود فعلی هر قطعه متوقف است بر زوال قطعه پیش از آن.

مقدمه سوم: هر یک از قطعه‌های به دست آمده نیز به نوبه خود قابل انقسام به قطعه‌های دیگری است که همان رابطه یاد شده میانشان برقرار است؛ یعنی اجتماعشان در وجود و هستی ناممکن است، و وجود قطعه بعدی منوط به زوال قطعه پیشین است.

وقتی آبی به جوش می آید، نهالی رشد می کند، رنگ جسمی تغییر می کند، کودکی جوان می شود، و خلاصه هرگاه تغییر و تحولی در پدیده‌ای روی می دهد، قاعده یاد شده صادق است: می توان آن پدیده را به تکه‌هایی تقسیم کرد که میانشان تقدم و تأخر و قبلیت و بعدیت برقرار است، و آن تکه‌ها با یکدیگر قابل اجتماع نیستند، و این قابلیت انقسام به جایی ختم نمی شود.

از مقدمات سه گانه فوق به دست می آید که بر اجسامی که تغییر و تحول در آنها روی می دهد، یک کمیت غیر قار و متصل عارض می شود.

اما اینکه بر آنها یک کمیت عارض می شود، به خاطر آن است که قابلیت انقسام از ویژگیهای ذاتی کمیت است (الکم عرض یقبل القسمة لذاته)، و امور دیگر این

قابلیت را به واسطه کمیتی که بر آنها عارض می‌گردد، واجد می‌شوند. و اما اینکه این کمیت، غیر قار و گذرا است، به خاطر آن است که اجزاء و قطعات فرضی اجسام واقع تحت حرکت، غیر قابل اجتماع‌اند؛ و این تنها در مورد معروض کمیت غیر قار صادق است؛ زیرا کمیات قار، اگر چه دارای اجزاء و اقسام هستند، اما این اجزاء و اقسام وجود جمعی دارند؛ و همراه با هم و در کنار یکدیگر وجود می‌یابند.

و اما اینکه این کمیت غیر قار، متصل و پیوسته است، دلیلش آن است که قابلیت انقسام آن لا الی نه‌ایه ادامه می‌یابد، و هرگز در نقطه‌ای متوقف نمی‌شود، و این ویژگی تنها در مورد کمیات متصل، مانند خط، سطح و حجم، صادق است. این کمیت متصل غیر قار، که وجودش با برهان یاد شده به اثبات رسید، همان زمان است که بر حرکت عارض می‌شود.

رابطه زمان با حرکت

ممکن است گفته شود: کمیت غیر قار و متصلی را که برهان بر وجود آن اقامه شد، می‌توان همان حرکت دانست، نه چیزی که بر حرکت عارض می‌شود. و بنابراین، نمی‌توان با تمسک به برهان یاد شده، وجود زمان را به عنوان یک امر عارض بر حرکت به اثبات رساند.

در پاسخ به این سخن باید گفت: درست است که حرکت ذاتاً یک وجود ممتد و متصل و غیر قار است، اما نمی‌توان آن را همان زمان دانست؛ زیرا امتداد حرکت، یک امتداد مبهم و بدون تعین است؛ بر خلاف زمان که یک امتداد معین و مشخص است. در حقیقت رابطه میان حرکت و زمان، همانند رابطه میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی است. اگرچه جوهری است که ذاتاً در سه جهت امتداد دارد، اما مقدار این امتداد و کشش را جسم تعلیمی که بر آن عارض می‌شود،

معین می‌سازد. هر جسمی امتداد خاص و معینی دارد، و از حجم ویژه‌ای برخوردار است، و این تعیین امتداد خود را وام‌دار کمیتی است که بر آن عارض گشته است، و این کمیت همان جسم تعلیمی است. هر حرکتی نیز از یک امتداد خاص و کشش معینی برخوردار است، و این تعیین امتداد و کشش خود را مرهون کمیتی است که بر آن عارض می‌گردد؛ و این کمیت همان زمان است:

لَقَدْ جَرَى الزَّمانُ وَالْقَطْعِيَّةُ مَجْرَى الطَّبِيعِيِّ وَتَعْلِيمِيَّةُ

نتایج بحث : ۱- هر حرکتی زمان ویژه خود را دارد

نخستین نتیجه‌ای که از بحث پیشین به دست می‌آید آن است که هر حرکتی زمان ویژه خود را دارد؛ همانگونه که هر جسمی، حجم خاص خود را دارد. و به دیگر سخن: ما به تعداد حرکات موجود در عالم، زمان داریم؛ و هر زمانی از آن یک حرکت خاص است.

در اینجا ممکن است گفته شود: زمان نزد ما همان زمانی است که از حرکت زمین به دور خود و به دور خورشید به وجود می‌آید، یعنی زمان حرکت شبانه‌روزی. در واقع ما یک زمان واحد و مستمر داریم که همه حرکتهای را بر اساس آن اندازه‌گیری می‌کنیم. پس چگونه می‌توان برای هر حرکتی یک زمان خاص در نظر گرفت.

در پاسخ می‌گوییم: درست است که ما زمان حرکت شبانه‌روزی را مقیاس و وسیله سنجش اندازه حرکتهای دیگر قرار می‌دهیم؛ اما این به هیچ وجه به معنای آن نیست که زمان، تنها زمان حرکت شبانه‌روزی است. مطالب پیشین به خوبی روشن می‌سازد که نسبت میان حرکت و زمان، نسبت میان مبهم و معین است، و این دو در واقع دو اعتبار از یک حقیقت می‌باشند. بنابراین، وقتی گفته می‌شود مثلاً اتومبیل مسافت میان تهران تا قم را در دو ساعت طی کرد، مقصود آن است که زمان وقوع این حرکت بر جزیی از زمان حرکت شبانه‌روزی، که معادل با دو ساعت است،

منطبق می‌گردد؛ نه آنکه یک زمان واحد و مستمری وجود داشته باشد که حوادث دیگر در آن واقع شوند، به گونه‌ای که نسبت میان آن دو، نسبت میان ظرف و مظهر باشد. چرا که زمان پدیده‌ای است که به طفیل حرکت تحقق می‌یابد، و از عوارض تحلیلی آن محسوب می‌شود، و لذا وجودی جدا از آن ندارد تا ظرف آن به شمار آید.

نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه نمود آن است که: منکرین حرکت جوهری، زمان را در ذات و جوهر اشیاء نمی‌توانند راه دهند؛ چه جوهر اشیاء نزد ایشان ثابت و راکد است؛ و لذا زمانی که وجود دارد، در واقع همان زمان حرکتهای عرضی خواهد بود. اما نزد قائلین به حرکت جوهری، زمانی که در پدیده‌های زمانمند مدخلیت دارد، همان زمان حرکت جوهری است. زیرا زمان تابع حرکت است، و حرکت ریشه‌ای و نهادی همان حرکت جوهری است، و دیگر حرکتهای در واقع نموده‌های آن حرکت هستند.

۲- تقدم و تأخر میان اجزاء زمان ذاتی است

تقدم و تأخر و پیشی و پسی حوادث و رویدادهای جهان ماده امری مشهود و روشن است. ارسطو پیش از بوعلی بوده است، و بوعلی پیش از صدرالدین. سؤال این است که این تقدم و تأخرها منشأ در چه چیز دارد، و از کدامین چشمه می‌جوشد. پاسخ این سخن با توجه به ابیحات پیشین روشن است: زمان.

گفتیم زمان کمیتی غیر قار و گذراست؛ یعنی کمیتی است که وجودی تدریجی و ممتد دارد، به گونه‌ای که جزیی از آن متوقف بر جزء دیگر است، و خودش نیز به نوبه خود متوقف علیه جزء سومی می‌باشد. توقف اجزای فرضی زمان بر یکدیگر ذاتی است، و همین توقف موجب تقدم و تأخر آنها نسبت به یکدیگر می‌گردد. امروز متوقف است بر دیروز، - یعنی تا دیروز نمی‌آمد و نمی‌گذشت، امروز نمی‌آمد

۵- زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد

زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد، یعنی نمی‌توان قطعه‌ای از یک زمان را در نظر گرفت و با اشاره به آن گفت: این نخستین جزء از این زمان است، و یا آخرین جزء از این زمان می‌باشد؛ زیرا نخستین و یا آخرین جزء از زمان باید به گونه‌ای باشد که در امتداد زمان قابل انقسام نباشد - زیرا اگر در امتداد زمان قابل انقسام باشد، دارای آغاز و انجام خواهد بود، و آن آغاز و انجام نیز به نوبه خود آغاز و انجामी خواهد داشت، و به همین ترتیب. و لذا آن را نمی‌توان آغاز و یا انجام زمان دانست - و از سوی دیگر، جزء زمان باید از سنخ زمان، یعنی امری ممتد و کشش‌دار و در نتیجه قابل انقسام باشد، و گرنه قول به جزء لایتجزی - یعنی تشکیل یک امر ممتد از امور غیر ممتد - لازم خواهد آمد. بنابراین، اگر زمان جزء نخستین یا جزء آخرین داشته باشد، تناقض لازم می‌آید.



چکیده مطالب

- ۱- رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی آن است که زمان یک کم متصل غیر قار است که به واسطه حرکت بر جسم عارض می‌شود.
- ۲- حاصل برهانی که برای اثبات زمان به عنوان یک کمیت متصل و غیرقار اقامه شده آن است که حوادث و پدیده‌هایی که حرکت در آنها روی می‌دهد قابل انقسام هستند. اقسام و اجزای فرضی این حوادث با یکدیگر جمع نمی‌شوند، زیرا وجود فعلی هر قطعه متوقف بر زوال قطعه پیش از آن است. و هر یک از قطعه‌های به دست آمده نیز به نوبه خود قابل انقسام به قطعه‌های دیگری است که همان رابطه یاد شده (= امتناع اجتماع در وجود) میانشان برقرار است. این مقدمات نتیجه می‌دهد که یک کمیت غیرقار و متصل بر اجسام متحرک عارض می‌شود.
- ۳- اگرچه حرکت ذاتاً یک وجود ممتد و غیرقار است اما نمی‌توان آن را همان زمان دانست؛ زیرا امتداد حرکت یک امتداد مبهم و بدون تعین است، بر خلاف زمان که یک امتداد معین و مشخص است.
- ۴- هر حرکتی، زمانی خاص به خود دارد، که مقدار آن حرکت می‌باشد. البته مردم به اتفاق، همه حرکات را با زمان عمومی، یعنی مقدار حرکت شبانه‌روزی، اندازه‌گیری کرده و به وسیله آن، نسبت

- بین آنها را مشخص می‌کنند؛ چرا که این زمان، نزد ایشان شناخته و مشهود است. و آن را به قرن‌ها و سال‌ها و ماه‌ها و هفته‌ها و روزها و ساعات و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و غیر آن تقسیم کرده‌اند، تا بتوانند اندازه حرکات را با تطبیق بر این اجزاء به دست آورند. در نظر کسانی که حرکت جوهری را اثبات کرده‌اند، زمانی که در پدیده‌های زمانمند مدخلیت دارد، همان زمان حرکت جوهری می‌باشد.
- ۵- پیشی و پسی بین اجزاء زمان، ذاتی است؛ بدین معنا که پویایی و بی‌قرار بودن وجود زمان، اقتضای آن را دارد که بر فرض انقسامش، به جزئی منقسم گردد که فعلیت وجود جزء دیگر متوقف بر زوال و نابودی آن می‌باشد؛ و آن جزء که دیگری متوقف بر زوالش است، متقدم و جزء دیگر متأخر می‌باشد.
- ۶- «آن» - که در صورت انقسام زمان، جانب و مرز مشترک میان دو جزء آن می‌باشد - یک امر عدمی است؛ زیرا تقسیم زمان در وهم صورت می‌گیرد، نه در خارج.
- ۷- توالی آنات - یعنی آنکه دو مرز عدمی یا بیشتر در کنار هم قرار گیرند بدون آنکه زمانی بین آنها فاصله ایجاد کند - محال می‌باشد. در مورد توالی پدیده‌های آنی که منطبق بر جانب زمانند نیز همین کلام می‌آید، مانند: رسیدن و جدا شدن.
- ۸- زمان، اول و آخر - به معنای جزئی از ابتداء یا انتهاء که قابل تقسیم نیست - ندارد، چون قابل قسمت بودن، ذاتی زمان می‌باشد.



پرسش

- ۱- تعریف‌های مختلف زمان را بیان کنید. (ذکر پنج تعریف کافی است).
- ۲- برهان فلاسفه را بر اثبات زمان به عنوان یک کمیت متصل و غیرقار، تقریر کنید.
- ۳- رابطه زمان با حرکت را تبیین نمایید.
- ۴- چرا هر حرکتی زمانی ویژه خود دارد؟
- ۴- منشأ تقدم و تأخرهای مشهود میان پدیده‌ها چیست؟
- ۶- چرا «آن» یک امر عدمی به شمار می‌رود.
- ۷- چرا پی در پی در آمدن آنات محال است؟

فهرست اشعار

۸۴	وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ	مُعْرِفُ الوجودِ شَرْحُ الإِسْمِ
۹۲	تَصَوُّراً وَاتِّحَاداً هُوِيَّةً	إِنَّ الوجودَ عَارِضُ الْمَهِيَّةِ
۹۴	وَلِإِفْتِقَارِ حَمْلِهِ إِلَى الْوَسْطِ	لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَى الْكَوْنِ فَقَطْ
۱۰۰	دَلِيلُ مَنْ خَالَفَنَا عَلِيلُ	إِنَّ الوجودَ عِنْدَنَا أَصِيلُ
۱۰۱	قَدْ خَرَجَتْ قَاطِبَةُ الْأَشْيَاءِ	كَيْفَ وَبِالْكَوْنِ عَنْ اسْتِوَاءِ
۱۱۱	أَوْ بَعْضِهَا أَوْ جَا بِمُنْضَمَاتِ	الْمُمَيِّزُ إِمَّا بِتَمَامِ الذَّاتِ
۱۱۳	حَقِيقَةُ ذَاتُ تَشْكُّكِ تَعُمُّ	الْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودَ عِنْدَهُمْ
۱۱۳	كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقَوَّى وَضَعِيفُ	مَرَاتِباً غَنِيٌّ وَفَقْرًا تَخْتَلِفُ
۱۲۱	مِمَّا لَهَا تَوَحُّدٌ مَا لَمْ يَقَعْ	لِأَنَّ مَعْنَى وَاحِداً لَا يُنْتَزَعُ
۱۲۹	وَهُوَ لَهَا إِذَا بِوَهْمِ تُرْتَسِمُ	لَا مُمَيِّزُ فِي الْأَعْدَامِ مِنْ حَيْثُ الْعَدَمِ
۱۳۰	وَإِنْ بِهَا فَاهُوا فَتَقْرِيْبِيَّةُ	كَذَاكَ فِي الْأَعْدَامِ لَا عَلِيَّةُ
۱۳۱	وَبَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةُ ادَّعَى	إِعَادَةَ الْمَعْدُومِ مِمَّا امْتَنَعَا

١٣٧	كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ	لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ
١٤٦	وَلِإِنْتِزَاعِ الشَّيْءِ ذِي الْعُمُومِ	لِلْحُكْمِ إِيْجَاباً عَلَى الْمَعْدُومِ
١٤٨	أَمْ كَيْفَ تَحْتَ الْكَيْفِ كُلُّ قَدْ وَقَعَ	فَجَوْهَرٌ مَعَ عَرَضٍ كَيْفَ اجْتَمَعَ
١٤٨	جَمْعُ الْمُقَابِلَيْنِ مِنْهُ قَدْ لُحِظَ	وَالذَّاتُ فِي أَنَا الْوُجُودَاتِ حُفِظَ
١٥٩	ثَمَّتَ نَفْسٌ فَهَاكَ وَاضْبَطَ	إِنَّ الْوُجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطٌ
١٥٩	فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمَا	لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ لَا وَمَا
١٥٩	فِي نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ بِنَفْسِهِ	أَوْ غَيْرِهِ وَالْحَقُّ نَحْوُ أَيْسِهِ
١٦٣	وُجُوبِ امْتِنَاعٍ أَوْ امْكَانٍ	قَدْ كَانَ ذَا الْجِهَاتِ فِي الْأَذْهَانِ
١٦٣	ذَاتُ تَأْسٍ فِيهِ بِالْوُجُودِ	وَهِيَ غَنِيَّةٌ عَنِ الْبَيَانِ
١٦٩	بِالذَّاتِ ، وَالْغَيْرِ ، وَبِالْقِيَاسِ	وَكُلُّ وَاحِدٍ لَدَى الْأَكْيَاسِ
١٦٩	فَلَيْسَ مَا بِالذَّاتِ مِنْهَا يَنْقَلِبُ	إِلَّا فِي الْإِمْكَانِ فغَيْرُ سُلْبِ
١٧٤	إِذْ مُقْتَضَى الْعُرُوضِ مَغْلُوبِيَّتُهُ	وَالْحَقُّ مَا هَيْئُهُ إِنْ يَتَّيَّنُهُ
١٧٤	أَوْ لَمْ تَصِلْ سِلْسَلَةُ الْكَوْنِ لِحَدِّ	فَسَابِقٌ مَعَ لَاحِقٍ قَدْ اتَّحَدَ
١٧٩	فَبِالضَّرُورَتَيْنِ حُفَّ الْمُمَكِنُ	ثُمَّ وَجُوبٌ لَاحِقٌ مُبَيَّنٌ
٢٠٨	الْكَوْنُ فِي مَوْضُوعِهِ لَا تَنْسِيهِ	الْعَرَضُ مَا كَوْنُهُ فِي نَفْسِهِ
٢٠٨	فَعَلٌ مِضَافٌ وَانْفِعَالٌ ثَبَتَا	كَمْ وَكَيْفٌ وَضَعُ أَيْنَ لَهُ مَتْنٌ
٢٥١	مَا اخْتَصَّ بِالنَّفْسِ وَمَا اخْتَصَّ بِكَمْ	وَهُوَ إِلَى أَرْبَعَةٍ قَدْ انْقَسَمَ
٢٥١	وَكَيفٌ مُحَسَّسٌ بِخَمْسٍ قُوَّةٌ	وَمَا هُوَ الْقُوَّةُ وَاللَّا قُوَّةُ

۲۵۱	كَالْمَلَكَاتِ اعْرِفُهَا وَالْحَالِ	مِنْ اِنْفَعَالٍ وَ الْاِنْفَعَالِ
۲۵۸	صِرُورَةٍ مَجْعُولًا اقْوَالًا رَوَا	فِي كَوْنٍ مَاهِيَةٍ اَوْ وُجُودٍ اَوْ
۲۵۸	مَاهِيَةٍ مَجْعُولَةٍ بِالْعَرَضِ	جَعَلَ الْوُجُودَ عِنْدَنَا قَدْ ارْتَضَى
۲۶۰	اَوْ مَا هُوَ الْبَعِيدُ وَالْقَرِيبُ	بَسِيطَةً اَوْ مَا لَهُ التَّرْكِيبُ
۲۶۳	فَعِلَّةٌ وَالشَّيْءُ مَغْلُولًا يُرَى	اِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ اِلَيْهِ افْتَقَرَا
۲۶۳	وَمِنْهُ خَارِجٌ، وَمِنْهُ مَا دَخَلَ	فَعِنْدَهُ نَاقِصٌ، وَمِنْهُ مَا اسْتَعَلَّ
۲۶۳	وَلِلْوُجُودِ الْفَاعِلِ التَّامِ	فَالْعُنْصُرُ الصَّوْرُ لِلِقَوَامِ
۲۶۳	فَغَايَةٌ وَمَا بِهِ فِاعِلٌ	وَمَا لِأَجْلِهِ الْوُجُودُ حَاصِلٌ
۲۸۲	مُغْطِي التَّحَوُّكِ الطَّبِيعِيِّ قَائِلٌ	مُغْطِي الْوُجُودِ فِي الْاِلَهِيِّ فَاعِلٌ
۲۹۳	حَتَّى فَوَاعِلُ هِيَ الطَّبَائِعُ	وَ كُلُّ شَيْءٍ غَايَةٌ مُسْتَتَبِعٌ
۲۹۵	مَغْلُولَةٌ لَهُ بِاِنْيَتِهَا	عَلَّةٌ فَاعِلٍ بِمَهِيَّتِهَا
۲۹۶	اِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةٍ	اِذْ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ
۳۰۵	فِي مُدَّةٍ وَ عِدَّةٍ وَ شِدَّةٍ	قَدْ اَنْتَهَى تَأْثِيرُهَا ذَاتِ مُدَّةٍ
۳۰۶	مِنْفَعِلٌ مِنْهَا بِوَضْعٍ افْتَرَنَ	وَ لَيْسَتْ اَيْضًا اَثَرَتْ اِلَّا بِاَنْ
۳۰۹	اَعْمُ الْاَشْيَاءِ فَهِيَ اَعْرِفُهَا	الْوَحْدَةَ كَمَثَلِ مَا سَاوَقَهَا
۳۱۲	وَاسْطَةَ الْعُرُوضِ لَيْسَ مُغْدِمًا	وَالْوَحْدَةَ الْغَيْرُ الْحَقِيقِيَّةِ مَا
۳۱۳	تَشَابَهُ، تَنَاسُبٌ، تَوَازِي	تَجَانُسٌ، تَمَاطُلٌ، تَسَاوِي
۳۲۸	وَالسَّبْقُ بِالرُّتْبَةِ ثُمَّ بِالشَّرَفِ	السَّبْقُ مِنْهُ مَا زَمَانِيًا كُشِفَ

٣٢٨	وَالسَّبْقُ بِالطَّبْعِ وَبِالْعِلِّيَّةِ	ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ بِالْمُهَيِّ
٣٢٨	بِالذَّاتِ إِنَّ شَيْءَ بَدَأَ وَبِالْعَرَضِ	لَاثْنَيْنِ سَبْقُ بِالْحَقِيقَةِ انْتَهَضَ
٣٢٨	وَالسَّبْقُ فَكَيْفًا يَجْنِي طَوْلِيًّا	سُمِّيَ دَهْرِيًّا وَسَرْمَدِيًّا
٣٥٩	وَفَاعِلٌ مَعَ قَابِلٍ لَمْ يَتَّحِدْ	وَمَا يَفِيدُ أَثَرًا لَمْ يَسْتَفِدْ
٣٧٦	وَجَوْهَرِيَّةٌ لَدَيْنَا وَاقِعَةٌ	إِذْ كَانَتْ الْأَعْرَاضُ كُلُّهَا تَابِعَةٌ
٣٨٦	لَقَدْ جَرَى الزَّمَانُ وَالْقَطْعِيَّةُ	مَجْرَى الطَّبْعِيِّ وَتَعْلِيمِيَّةُ

کلیات فلسفه



دکتر علی شریعتی
تأليف
مجله فلسفه
شماره ۱۳۳۹

دکتر علی شریعتی



انتشارات دارالفکر
تأسیس ۱۳۳۹

ISBN 978-964-2611-01-0



9 789642 611010