

# آموزش فلسفه

جلد ۱-۲



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# آموزش فلسفه

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

سازمان تبلیغات اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۲۵	آموزش فلسفه
۲۵	مشخصات کتاب
۲۵	جلد اول
۲۵	استاد محمد تقی مصباح یزدی
۲۵	مقدمه مؤلف
۳۱	بخش اول - مباحث مقدماتی
۳۱	درس اول - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی
۳۱	از آغاز تا عصر اسلامی
۳۱	آغاز تفکر فلسفی
۳۲	پیدایش سوفیسم و شک گرایی
۳۳	دوران شکوفایی فلسفه
۳۴	فلسفه: ۱- نظری ۲- عملی
۳۴	سرانجام فلسفه یونان
۳۵	طلوع خورشید اسلام
۳۷	رشد فلسفه در عصر اسلامی
۳۹	خلاصه
۴۰	درس دوم - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی
۴۰	از قرون وسطی تا قرن هیجدهم میلادی
۴۰	فلسفه اسکولاستیک
۴۱	رنسانس و تحول فکری فراگیر
۴۲	مرحله دوم شک گرایی
۴۳	خطر شک گرایی
۴۴	فلسفه جدید

۴۵	اصالت تجربه و شک گرایی جدید
۴۶	فلسفه انتقادی کانت
۴۷	خلاصه
۴۸	درس سوم - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی
۴۸	در دو قرن اخیر
۴۸	ایدئالیسم عینی
۵۰	پوزیتیویسم
۵۱	عقل گرایی و حس گرایی
۵۲	اگزستانسیالیسم
۵۳	ماتریالیسم دیالکتیک
۵۳	پراگماتیسم
۵۴	مقایسه ای اجمالی
۵۵	خلاصه
۵۸	درس چهارم - معانی اصطلاحی علم و فلسفه
۵۸	مقدمه
۵۸	اشتراک لفظی
۶۲	معانی اصطلاحی علم
۶۳	معانی اصطلاحی فلسفه
۶۴	فلسفه علمی
۶۵	خلاصه
۶۶	درس پنجم - فلسفه و علوم
۶۶	فلسفه علوم
۶۷	متافیزیک
۶۸	نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک
۷۰	تقسیم و طبقه بندی علوم
۷۱	ملاک مرزبندی علوم

۷۳	کل و کلی
۷۳	انشعابات علوم
۷۴	خلاصه
۷۵	درس ششم - فلسفه چیست؟
۷۵	رابطه موضوع با مسائل
۷۹	مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل
۸۰	موضوع و مسائل فلسفه
۸۳	تعریف فلسفه
۸۴	خلاصه
۸۵	درس هفتم - موقعیت فلسفه
۸۵	ماهیت مسائل فلسفی
۸۹	مبادی فلسفه
۹۱	هدف فلسفه
۹۳	خلاصه
۹۴	درس هشتم - روش تحقیق در فلسفه
۹۴	ارزیابی روش عقلی
۹۶	تمثیل و استقراء و قیاس
۹۹	روش عقلی و روش تجربی
۱۰۰	نتیجه گیری
۱۰۱	قلمرو روش عقلی و روش تجربی
۱۰۳	خلاصه
۱۰۴	درس نهم - رابطه میان فلسفه و علوم
۱۰۴	ارتباط علوم با یکدیگر
۱۰۶	کمکهای فلسفه به علوم
۱۰۹	کمکهای علوم به فلسفه
۱۱۳	رابطه فلسفه با عرفان

۱۱۳	.....	کمک‌های فلسفه به عرفان
۱۱۴	.....	کمک‌های عرفان به فلسفه
۱۱۴	.....	خلاصه
۱۱۵	.....	درس دهم - ضرورت فلسفه
۱۱۵	.....	انسان عصر
۱۱۷	.....	مکتب‌های اجتماعی
۱۱۹	.....	راز انسانیت
۱۲۰	.....	جواب چند شبهه
۱۲۴	.....	خلاصه
۱۲۶	.....	بخش دوم: شناخت شناسی
۱۲۶	.....	درس یازدهم- مقدمه شناخت شناسی
۱۲۶	.....	اهمیت شناخت شناسی
۱۲۸	.....	نگاهی به تاریخچه شناخت شناسی
۱۲۹	.....	شناخت در فلسفه اسلامی
۱۳۳	.....	تعریف شناخت شناسی
۱۳۴	.....	خلاصه
۱۳۶	.....	درس دوازدهم - بداهت اصول شناخت شناسی
۱۳۶	.....	کیفیت نیاز فلسفه به شناخت شناسی
۱۳۹	.....	امکان شناخت
۱۴۰	.....	بررسی ادعای شک‌گرایان
۱۴۲	.....	رد شبهه شک‌گرایان
۱۴۴	.....	خلاصه
۱۴۵	.....	درس سیزدهم - اقسام شناخت
۱۴۵	.....	در جستجوی سنگ بنای شناخت
۱۴۷	.....	نخستین تقسیم علم
۱۴۷	.....	علم حضوری

- ۱۵۱ ----- راز خطا ناپذیری علم حضوری
- ۱۵۲ ----- همراهی علم حصولی با علم حضوری
- ۱۵۳ ----- مراتب علم حضوری
- ۱۵۵ ----- خلاصه
- ۱۵۶ ----- درس چهاردهم - علم حصولی
- ۱۵۶ ----- لزوم بررسی علم حصولی
- ۱۵۷ ----- تصور و تصدیق
- ۱۵۸ ----- اجزاء قضیه
- ۱۵۹ ----- اقسام تصور
- ۱۶۰ ----- تصورات کلی
- ۱۶۳ ----- تحقیق در باره مفهوم کلی
- ۱۶۵ ----- پاسخ یک شبهه
- ۱۶۶ ----- بررسی نظریات دیگر
- ۱۶۷ ----- خلاصه
- ۱۶۸ ----- درس پانزدهم - اقسام مفاهیم کلی
- ۱۶۸ ----- اقسام معقولات
- ۱۷۰ ----- ویژگی هر یک از اقسام معقولات
- ۱۷۲ ----- مفاهیم اعتباری
- ۱۷۳ ----- مفاهیم اخلاقی و حقوقی
- ۱۷۵ ----- ۱۸۰ باید و نباید
- ۱۷۷ ----- موضوعات اخلاقی و حقوقی
- ۱۷۹ ----- خلاصه
- ۱۸۰ ----- درس شانزدهم - حس گزایی
- ۱۸۰ ----- گرایش پوزیتویسم
- ۱۸۲ ----- نقد پوزیتویسم
- ۱۸۴ ----- اصالت حس یا عقل



۱۸۷	خلاصه
۱۸۸	درس هفدهم - نقش عقل و حس در تصورات
۱۸۸	اصالت عقل یا حس در تصورات
۱۹۰	نقد
۱۹۲	تحقیق در مسئله
۱۹۶	خلاصه
۱۹۷	درس هیجدهم - نقش عقل و حس در تصدیقات
۱۹۷	نکاتی پیرامون تصدیقات
۲۰۱	تحقیق در مسئله
۲۰۴	خلاصه
۲۰۶	درس نوزدهم - ارزش شناخت
۲۰۶	بازگشت به مسئله اصلی
۲۰۷	۲۱۸ حقیقت چیست
۲۰۸	معیار بازشناسی حقایق
۲۱۰	تحقیق در مسئله
۲۱۳	ملاک صدق و کذب قضایا
۲۱۵	نفس الامر
۲۱۶	خلاصه
۲۱۷	درس بیستم - ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی
۲۱۷	ویژگی شناخته‌های اخلاقی و حقوقی
۲۱۸	ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی
۲۱۹	بررسی معروفترین نظریات
۲۲۲	تحقیق در مسئله
۲۲۵	حل یک شبهه
۲۲۵	نسبیت در اخلاق و حقوق
۲۲۶	فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی

۲۲۷	خلاصه
۲۳۰	بخش سوم - هستی شناسی
۲۳۰	درس بیست و یکم - مقدمه هستی شناسی
۲۳۰	مقدمه درس
۲۳۱	هشدارى درباره مفاهيم
۲۳۴	هشدارى درباره الفاظ
۲۳۵	بدهت مفهوم وجود
۲۳۶	نسبت بين وجود و ادراك
۲۳۸	خلاصه
۲۳۹	درس بيست و دوم - مفهوم وجود
۲۳۹	وحدت مفهوم وجود
۲۴۱	مفهوم اسمى و مفهوم حرفى وجود
۲۴۳	وجود و موجود
۲۴۶	خلاصه
۲۴۷	درس بيست و سوم - واقعيت عينى
۲۴۷	بدهت واقعيت عينى
۲۴۹	گونه هاى انكار واقعيت
۲۵۱	راز بدهت واقعيت عينى
۲۵۳	منشا اعتقاد به واقعيت مادى
۲۵۵	خلاصه
۲۵۷	درس بيست و چهارم - وجود و ماهيت
۲۵۷	ارتباط مسائل وجود و ماهيت
۲۶۱	كيفيت آشنائى ذهن با مفهوم وجود
۲۶۲	كيفيت آشنائى ذهن با ماهيات
۲۶۵	خلاصه
۲۶۷	درس بيست و پنجم - احكام ماهيت

۲۶۷	اعتبارات ماهیت
۲۶۹	کلی طبیعی
۲۷۳	علت تشخیص ماهیت
۲۷۷	خلاصه
۲۷۸	درس بیست و ششم - مقدمه اصالت وجود
۲۷۸	نگاهی به تاریخچه مسئله
۲۷۹	توضیح واژه ها
۲۸۳	توضیح محل نزاع
۲۸۶	فایده این بحث
۲۸۷	خلاصه
۲۸۸	درس بیست و هفتم - اصالت وجود
۲۸۸	ادله اصالت وجود
۲۹۲	مجاز فلسفی
۲۹۵	حل دو شبهه
۲۹۸	خلاصه
۲۹۹	درس بیست و هشتم - وحدت و کثرت
۲۹۹	اشاره ای به چند مبحث ماهوی
۳۰۲	اقسام وحدت و کثرت
۳۰۴	وحدت در مفهوم وجود
۳۰۵	متواطی و مشکک
۳۰۶	خلاصه
۳۰۸	درس بیست و نهم - وحدت و کثرت در وجود عینی
۳۰۸	وحدت شخصی
۳۱۳	وحدت جهان
۳۱۵	خلاصه
۳۱۶	درس سی ام - مراتب وجود

۳۱۶	اقوال درباره وحدت و کثرت هستی
۳۲۲	دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود
۳۲۴	دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود
۳۲۶	خلاصه
۳۲۸	جلد دوم
۳۲۸	ناشر: محمدتقی مصباح یزدی
۳۲۸	بخش چهارم
۳۲۸	درس سی و یکم
۳۲۸	علت و معلول
۳۲۸	مقدمه
۳۲۸	مفهوم علت و معلول
۳۳۰	کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم
۳۳۲	تقسیمات علت
۳۳۷	خلاصه
۳۳۹	درس سی و دوم
۳۳۹	اصل علیت
۳۳۹	اهمیت اصل علیت
۳۴۱	مفاد اصل علیت
۳۴۳	ملاک احتیاج به علت
۳۴۵	خلاصه
۳۴۷	درس سی و سوم
۳۴۷	رابطه علیت
۳۴۷	حقیقت رابطه علیت
۳۴۹	راه شناختن رابطه علیت
۳۵۲	مشخصات علت و معلول
۳۵۴	خلاصه

۳۵۶	درس سی و چهارم
۳۵۶	رابطه علیت در میان مادیات
۳۵۶	منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات
۳۵۹	ارزیابی اعتقاد مزبور
۳۶۰	راه شناختن علت‌های مادی
۳۶۳	خلاصه
۳۶۵	درس سی و پنجم
۳۶۵	وابستگی معلول به علت
۳۶۵	تلازم علت و معلول
۳۶۷	تقارن علت و معلول
۳۷۰	بقاء معلول هم نیازمند به علت است
۳۷۳	خلاصه
۳۷۵	درس سی و ششم
۳۷۵	مناسبات علت و معلول
۳۷۵	سنخیت علت و معلول
۳۷۶	حل یک شبهه
۳۷۸	وحدت معلول در صورت وحدت علت
۳۸۰	وحدت علت در صورت وحدت معلول
۳۸۲	خلاصه
۳۸۴	درس سی و هفتم
۳۸۴	احکام علت و معلول
۳۸۴	نکاتی پیرامون علت و معلول
۳۸۷	محال بودن دور
۳۸۹	محال بودن تسلسل
۳۹۱	خلاصه
۳۹۳	درس سی و هشتم

۳۹۳	علت فاعلی
۳۹۳	مقدمه
۳۹۳	علت فاعلی و اقسام آن
۳۹۶	نکاتی پیرامون اقسام فاعل
۳۹۸	اراده و اختیار
۴۰۲	خلاصه
۴۰۴	درس سی و نهم
۴۰۴	علت غائی
۴۰۴	تحلیلی در باره افعال اختیاری
۴۰۶	کمال و خیر
۴۰۸	غایت و علت غایی
۴۱۴	خلاصه
۴۱۵	درس چهارم
۴۱۵	هدمندی جهان
۴۱۵	مقدمه
۴۱۵	نظریه ارسطو در باره علت غائی
۴۱۷	نقد
۴۱۹	حل چند شبهه
۴۲۱	هدمندی جهان
۴۲۳	خلاصه
۴۲۴	بخش پنجم
۴۲۴	درس چهل و یکم
۴۲۴	مجرد و مادی
۴۲۵	مقدمه
۴۲۷	مفهوم واژه های مجرد و مادی
۴۲۹	ویژگیهای جسمانیات و مجردات

- ۴۳۱ ..... خلاصه
- ۴۳۳ ..... درس چهل و دوم
- ۴۳۳ ..... مکان چیست ؟
- ۴۳۳ ..... مقدمه
- ۴۳۴ ..... مسئله زمان و مکان
- ۴۳۵ ..... فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی
- ۴۳۶ ..... حقیقت مکان
- ۴۳۹ ..... خلاصه
- ۴۴۲ ..... درس چهل و سوم
- ۴۴۲ ..... زمان چیست ؟
- ۴۴۲ ..... بحث درباره حقیقت زمان
- ۴۴۶ ..... نظریه صدرالمتهین
- ۴۴۹ ..... بیان چند نکته
- ۴۵۰ ..... خلاصه
- ۴۵۳ ..... درس چهل و چهارم
- ۴۵۳ ..... انواع جواهر شامل
- ۴۵۳ ..... نظریات درباره انواع جواهر
- ۴۵۶ ..... جواهر جسمانی
- ۴۵۷ ..... جواهر نفسانی
- ۴۵۹ ..... دو برهان بر مجرد نفس
- ۴۶۰ ..... خلاصه
- ۴۶۲ ..... درس چهل و پنجم
- ۴۶۲ ..... دنباله بحث در انواع جواهر
- ۴۶۲ ..... جواهر عقلانی
- ۴۶۳ ..... قاعده امکان اشرف
- ۴۶۷ ..... جواهر مثالی

۴۶۹	خلاصه
۴۷۲	درس چهل و ششم
۴۷۲	ماده و صورت
۴۷۲	نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت
۴۷۴	دلیل نظریه ارسطوئیان
۴۷۶	نقد
۴۸۰	خلاصه
۴۸۳	درس چهل و هفتم
۴۸۳	اعراض
۴۸۳	نظریات فلاسفه درباره اعراض
۴۸۴	کمیت
۴۸۶	مقولات نسبی
۴۸۹	خلاصه
۴۹۰	درس چهل و هشتم
۴۹۰	کیفیت
۴۹۰	مقوله کیف
۴۹۲	کیف نفسانی
۴۹۲	کیف محسوس
۴۹۴	کیف مخصوص به کمیت
۴۹۵	کیف استعدادی
۴۹۷	نتیجه گیری
۴۹۸	خلاصه
۵۰۱	درس چهل و نهم
۵۰۱	حقیقت علم
۵۰۱	مقدمه
۵۰۱	اشاره ای به اقسام علم



۵۰۲	حقیقت علم حضوری
۵۰۴	ماهیت علم حصولی
۵۰۶	تجرد ادراک
۵۱۰	خلاصه
۵۱۱	درس پنجاهم
۵۱۱	اتحاد عالم و معلوم
۵۱۱	مقدمه
۵۱۲	تعیین محل نزاع
۵۱۳	توضیح عنوان مسئله
۵۱۴	انحاء اتحاد در وجود
۵۱۶	بررسی نظریه صدر المتألهین
۵۱۸	تحقیق در مسئله
۵۱۹	خلاصه
۵۲۱	بخش ششم
۵۲۱	درس پنجاه و یکم
۵۲۱	ثابت و متغیر
۵۲۱	مقدمه
۵۲۲	توضیحی پیرامون تغیر و ثبات
۵۲۳	اقسام تغیر
۵۲۶	اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر
۵۲۷	خلاصه
۵۲۹	درس پنجاه و دوم
۵۲۹	قوه و فعل
۵۲۹	مقدمه
۵۳۰	توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل
۵۳۱	تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه

۵۳۳	رابطه بین قوه و فعل
۵۳۶	خلاصه
۵۳۷	درس پنجاه و سوم
۵۳۷	دنباله بحث در قوه و فعل
۵۳۷	تطبیق قوه و فعل بر موارد تغییر
۵۴۰	تسلسل حوادث مادی
۵۴۱	قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی
۵۴۲	حدوث زمانی جهان مادی
۵۴۴	خلاصه
۵۴۵	درس پنجاه و چهارم
۵۴۵	کون و فساد
۵۴۵	مقدمه
۵۴۶	مفهوم کون و فساد
۵۴۸	اجتماع دو صورت در ماده واحده
۵۵۳	رابطه کون و فساد با حرکت
۵۵۴	خلاصه
۵۵۶	درس پنجاه و پنجم
۵۵۶	حرکت
۵۵۶	مفهوم حرکت
۵۵۷	وجود حرکت
۵۵۸	شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها
۵۶۲	خلاصه
۵۶۴	درس پنجاه و ششم
۵۶۴	ویژگیهای حرکت
۵۶۴	مقومات حرکت
۵۶۴	مشخصات حرکت

۵۶۷	لوازم حرکت
۵۷۲	خلاصه
۵۷۴	درس پنجاه و هفتم
۵۷۴	تقسیمات حرکت
۵۷۴	مقدمه
۵۷۶	تقسیم حرکت بر اساس شتاب
۵۷۸	تکامل متحرک در اثر حرکت
۵۸۲	خلاصه
۵۸۴	درس پنجاه و هشتم
۵۸۴	حرکت در اعراض
۵۸۴	مقدمه
۵۸۵	حرکت مکانی
۵۸۷	حرکت وضعی
۵۸۸	حرکت کیفی
۵۸۹	حرکت کمی
۵۹۲	خلاصه
۵۹۳	درس پنجاه و نهم
۵۹۳	حرکت در جوهر
۵۹۳	مقدمه
۵۹۴	شبهه منکرین حرکت در جوهر
۵۹۵	حل شبهه
۵۹۶	دلایل وجود حرکت در جوهر
۶۰۲	خلاصه
۶۰۳	درس شصتم
۶۰۳	دنباله بحث در حرکت جوهریه
۶۰۳	یادآوری چند نکته

۶۰۵	اقسام حرکت جوهریه
۶۰۷	رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل
۶۰۹	پیوستگی حرکات جوهریه
۶۱۰	پیوستگی طولی
۶۱۱	پیوستگی عرضی
۶۱۲	خلاصه
۶۱۳	بخش هفتم
۶۱۳	درس شصت و یکم
۶۱۳	راه شناختن خدا
۶۱۳	مقدمه
۶۱۵	علم خدانشناسی و موضوع آن
۶۱۶	فطری بودن شناخت خدا
۶۱۸	امکان استدلال برهانی بر وجود خدا
۶۱۹	برهان لمی و اتی
۶۲۰	خلاصه
۶۲۲	درس شصت و دوم
۶۲۲	اثبات واجب الوجود
۶۲۲	مقدمه
۶۲۳	برهان اول
۶۲۵	برهان دوم
۶۲۷	برهان سوم
۶۲۹	خلاصه
۶۳۰	درس شصت و سوم
۶۳۰	توحید
۶۳۱	معانی توحید
۶۳۱	توحید در وجوب وجود

۶۳۳	نفی اجزاء بالفعل
۶۳۴	نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان
۶۳۵	نفی اجزاء تحلیلی
۶۳۶	خلاصه
۶۳۷	درس شصت و چهارم
۶۳۷	توحید افعالی
۶۳۷	مقدمه
۶۳۷	توحید در خالقیت و ربوبیت
۶۴۱	توحید در افاضه وجود
۶۴۳	نفی جبر و تفویض
۶۴۴	خلاصه
۶۴۶	درس شصت و پنجم
۶۴۶	صفات الهی
۶۴۶	مقدمه
۶۴۶	حدود شناخت خدا
۶۴۷	نقش عقل در شناخت خدا
۶۴۸	صفات ثبوتیه و سلبیه
۶۵۰	صفات ذاتیه و فعلیه
۶۵۳	خلاصه
۶۵۵	درس شصت و ششم
۶۵۵	صفات ذاتیه
۶۵۵	مقدمه
۶۵۵	حیات
۶۵۷	علم
۶۵۷	علم به ذات
۶۵۸	علم به مخلوقات

۶۵۹	قدرت
۶۶۱	خلاصه
۶۶۴	درس شصت و هفتم
۶۶۴	صفات فعلیه
۶۶۴	مقدمه
۶۶۴	سمیع و بصیر
۶۶۶	متکلم
۶۶۶	اراده
۶۶۷	مفهوم اراده
۶۶۸	حقیقت اراده
۶۶۹	حکمت و نظام احسن
۶۷۲	خلاصه
۶۷۳	درس شصت و هشتم
۶۷۳	هدف آفرینش
۶۷۳	مقدمه
۶۷۴	هدف و علت غائی
۶۷۵	یادآوری چند نکته
۶۷۷	هدفداری خدای متعال
۶۸۱	خلاصه
۶۸۴	درس شصت و نهم
۶۸۴	قضاء و قدر الهی
۶۸۴	مقدمه
۶۸۴	مفهوم قضاء و قدر
۶۸۵	تبیین فلسفی قضاء و قدر
۶۸۶	مراتب فعل
۶۸۹	رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

۶۹۱ ----- فایده این بحث

۶۹۲ ----- خلاصه

۶۹۵ ----- درس هفتادم

۶۹۵ ----- خیر و شر در جهان

۶۹۵ ----- مقدمه

۶۹۵ ----- مفهوم خیر و شر

۶۹۸ ----- تحلیل فلسفی خیر و شر

۷۰۲ ----- راز شرور جهان

۷۰۴ ----- خلاصه

۷۰۸ ----- درباره مرکز

عنوان و نام پدیدآور: آموزش فلسفه مولف محمدتقی مصباح یزدی مشخصات نشر: تهران سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی ۱۳۶۴. مشخصات ظاهری: ج: جدول شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۸۷۶۶۲

### جلد اول

استاد محمد تقی مصباح یزدی

### مقدمه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

سالیان درازی بود که از وضع برنامه های درسی در حوزه های علمیه و کمبود مواد و کتب درسی و نارسایی کیفیت تدریس بویژه در زمینه فلسفه رنج می بردم و آرزو می کردم که شرایطی فراهم شود که بتوان طرحی نو در انداخت و به این اوضاع سر و سامانی بخشید ولی در شرایط خفقان بار رژیم طاغوتی و فشارهایی که مخصوصا بر روحانیت وارد می کرد و محدودیتها و تنگناهایی که برای حوزه های علمیه به وجود می آورد امکان تحقق این آرزو دشوار می نمود و کاری که موفق شدیم در آن دوران انجام دهیم این بود که در مؤسسه در راه حق بخش آموزش را تاسیس کردیم و با امکانات بسیار محدود برنامه میان مدتی برای تکمیل دروس گروهی از فضلاء جوان حوزه به اجراء گذاشتیم که شامل موادی مانند تفسیر موضوعی قرآن کریم فلسفه تطبیقی اقتصاد اسلامی زبان خارجه و غیرها بود تا اینکه خدای متعال بر ملت مسلمان ایران منت نهاد و مبارزات و فداکاریهای چند ساله ایشان را تحت رهبری حضرت امام خمینی - مد ظله العالی - به پیروزی رسانید و رژیم ضد اسلامی پهلوی را سرنگون ساخت و شرایط مناسبی برای فعالیتهای سازنده و رشد یابنده فراهم آمد .

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیروهای رهایی یافته از بندهای استعمار و استبداد به تکاپو



افتادند و به بازشناسی کمبودها و نارساییها و رفع و جبران آنها پرداختند و از جمله جامعه روحانیت که بزرگترین سهم را در این انقلاب فرهنگی و سیاسی داشت پس از دهها سال ممنوعیت از ایفاء نقش اساسی خود در بهتر شناختن و بهتر شناساندن حقایق اسلام و دفاع از مواضع نظری و عملی آن زمینه مساعدی برای افزودن تلاشها و کوششها یافت .

ولی دسیسه ها و توطئه هایی که از طرف دشمنان اسلام چیده می شد و به دست بعضی از گروههای سیاسی داخلی به اجراء درمی آمد مجال نمی داد که همه روحانیان شایسته به انجام وظیفه اصلی خودشان پردازند و شرایط خاص بعد از انقلاب ایجاب می کرد که بسیاری از ایشان در دستگاههای قانونگذاری و قضائی و حتی اجرائی شرکت کنند تا داستان مشروطیت تکرار نشود و انقلاب از مسیر اسلامی خودش منحرف نگردد و در نتیجه به جای اینکه نیروهای ایشان در جهت رفع کمبودهای حوزه ها و بسط و گسترش امکانات تحصیل علوم دینی به کار گرفته شود بسیاری از نیروهای کارآمد حوزه به ارگانهای دیگر جذب گردید و بار دیگران را سنگینتر و وظایف ایشان را بیشتر و انباشته تر ساخت مخصوصا که سیل تقاضا از سوی جوانان متعهد برای فراگیری علوم اسلامی و از جمله فلسفه الهی سرازیر گردید که در این زمینه نیز رهنمودهای رهبر عظیم الشان انقلاب نقش بسزائی داشت .

بدین ترتیب ضرورت اجراء برنامه های کوتاه مدتی برای تربیت جوانان و آماده ساختن ایشان برای به عهده گرفتن مسئولیتهای ارشادی و تبلیغی و فرهنگی در سطح های متوسط آشکار گردید و به این منظور در برنامه آموزش مؤسسه تجدید نظری به عمل

آمد و کلاسهای دیگری با برنامه های فشرده تاسیس گردید از جمله گزیده ای از مسائل فلسفه اسلامی با شیوه ای نوین تدریس شد و به وسیله بعضی از دانشجویان از نوار پیاده و تکثیر گردید .

سپس به پیشنهاد سازمان تبلیغات اسلامی و به وسیله گروهی از دانشجویان مؤسسه گروه پژوهش و نگارش تکمیل شد و تنظیم جدیدی یافت و مورد بازنگری قرار گرفت و به صورت کتابی در آمد که هم اکنون پیش روی شما خوانندگان عزیز قرار دارد امید آنکه گام مؤثری در راه رفع کمبودهای موجود بشمار آید و مورد عنایت حضرت ولی عصر عجل الله فرجه الشریف واقع شود

وضع پیشین آموزش فلسفه

در میان دروس حوزه ها فلسفه وضع خاص و استثنائی داشت و کاستیهای بیشتری در آن به چشم می خورد که مهمترین آنها از این قرار است:

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

البته در حوزه علمیه قم به برکت کوششهای بزرگانی مانند حضرت امام مد ظلله العالی و مرحوم استاد علامه طباطبائی رضوان الله علیه این وضع تغییر یافته بود و دیگر کمتر کسی بود که دستخوش چنین وساوسی قرار گیرد ولی هنوز هم به صورت احتیاط آمیزی با فلسفه برخورد می شد .

۲- از سوی دیگر بعضی از علاقه مندان به فلسفه که در موضع دفاع در برابر مخالفین قرار گرفته بودند به یک حالت جزم گرایی تعصب آمیزی نسبت به محتویات کتب فلسفی مبتلی شده بودند و گویی وظیفه خودشان را توجیه همه سخنان فلاسفه می دانستند و این

حالت نسبت به سخنان صدر المتالهین که ناسخ همه سخنان فلاسفه بشمار می رفت شدت و حدت بیشتری داشت و می رفت که فلسفه به صورت یک علم نیمه تقلیدی درآید و روح نقادی که عامل مهمی برای پیشرفت و شکوفائی علوم است از بین برود .

۳- هدف از آموزش فلسفه نه در کتابهای درسی کاملاً ذکر شده بود و نه در جلسات درس درست بیان می گردید و دانشجویانی یافت می شدند که پس از صرف سالها عمر خود در خواندن این کتابها به درستی در نمی یافتند که آموختن فلسفه چه لزومی دارد و کدام خلای را پر می کند و در رفع چه نیازی به کار می آید و بسیاری از ایشان تنها بر اساس تقلید از بعضی از بزرگان به آموختن فلسفه می پرداختند و چون صرفین چنین کرده بودند ایشان هم چنین می کردند و ناگفته پیدا است که این چنین درس خواندنی تا چه اندازه می توانست پیشرفت داشته باشد .

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

۵- کتب فلسفی آکنده از اصطلاحات گیج کننده ای است که فهم صحیح آنها پس از سالها ممارست امکان پذیر است و غالب دانشجویان در سالهای اول به درک جان کلام موفق نمی شوند .

۶- در این کتابها طبعاً توجهی به مسائل مورد بحث در محافل غربی نشده چه رسد به اینکه پاسخگوی شبهات جدیدی باشد که در عصر حاضر از طرف مکتبهای الحادی مطرح شده و می شود

ویژگیهای این کتاب

با توجه

به کمبودهای یاد شده در این کتاب سعی کرده ایم که حتی المقدور آن کمبودها جبران شود و نکات مفیدی رعایت گردد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- نخست اشاره ای گذرا به سیر تفکر فلسفی و مکتبهای مختلف آن شده تا اینکه دانشجو تا حدودی به وضع فلسفه در جهان از آغاز پیدایش آن تا کنون آگاه شود و ضمناً علاقه او به مطالعه تاریخ فلسفه جلب گردد .

۲- موقعیت کاذبی که در مغرب زمین برای علوم تجربی پیش آمده و کما بیش روشنفکران شرقی را هم تحت تاثیر قرار داده مورد ارزیابی قرار گرفته و موقعیت واقعی فلسفه در برابر آنها تثبیت شده است .

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

۴- ضرورت آموختن فلسفه تبیین و شبهاتی که پیرامون آنها مطرح می شود رفع شده است

۵- قبل از ذکر مسائل هستی شناسی مبحث شناخت شناسی آورده شده که منطقی مقدم است و امروزه هم در جهان مورد گفتگوهای فراوانی قرار دارد .

۶- سعی شده که مسائل به گونه ای بیان شود که انگیزه طرح آنها و نیز موارد کاربرد آنها برای دانشجو روشن گردد و نیز به صورتی تنظیم شود که علاوه بر رعایت رابطه منطقی بین آنها شوق دانشجو را در آموختن مباحث بعدی برانگیزاند .

۷- همچنین کوشیده ایم مطالب طوری بیان شود که دانشجو را به سوی تحجر فکری سوق ندهد بلکه روح نقادی را در وی زنده بسازد .

۸- مطالب به صورت درسهای جداگانه بیان شده و به طور متوسط خوراک یک جلسه در یک درس گنجانیده شده است .

۹- سعی

شده نکته مهم هر درسی در درسهای بعدی مورد تاکید و احیانا مورد تکرار قرار گیرد تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود .

۱۰- در پایان هر درسی خلاصه مطالب و نیز پرسشهایی پیرامون آنها ذکر شده که نقش مهمی را در بهتر آموختن بازی می کند .

با این همه ما ادعا نمی کنیم که این کتاب واجد همه شرایط لازم و نکات مفید می باشد و هیچ عیب و نقصی ندارد بلکه بر عکس به کمبودهای آن هم از نظر محتوا و هم از نظر شکل و قالب اعتراف داریم و آن را تنها بعنوان گامی نخستین در راه رفع کمبودهای موجود و در جهت یک تحول بنیادی در آموزش علوم اسلامی و بویژه فلسفه عرضه می داریم و امیدواریم گامهای بعدی به وسیله دانشمندان بزرگ و شایسته به صورت استوارتر و کاملتری برداشته شود .

در پایان وظیفه خود می دانم از دوستان دانشجویی که در راه تهیه و نگارش این کتاب کوشش کرده اند و همچنین از مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی که وسایل این کار را فراهم نموده اند تشکر کنم .

نیز لازم است سپاس خود را نثار شهدای والا مقام انقلاب اسلامی نمایم که در راه برپایی نظام اسلامی جانهای پاک خود را فدا کردند و امکان چنین فعالیتهای فرهنگی را فراهم آوردند و همچنین شهداء و معلولین جنگ جاری و رزمندگان که هم اکنون در راه حفظ دستاوردهای انقلاب و دفاع از کیان حکومت اسلامی می جنگند و از خداوند متعال پیروزی نهائی ایشان و موفقیت روز افزون همه خدمتگزاران به اسلام و مسلمین را درخواست می کنم و طول عمر پر برکت رهبر کبیر انقلاب را تا زمان ظهور حضرت

ولی عصر عجل الله فرجه الشریف و توفیق قدر دانی از نعمت وجود ایشان و همه نعمتهای مادی و معنوی الهی را مسئلت دارم و امیدوارم همه مردم مسلمان ایران و از جمله این خدمتگزاران کوچک به انجام وظایف خودشان موفق شوند و همگی از یاران حضرت مهدی ارواحنا لثراب مقدمه الفداء محسوب گردند و همه سپاسها و ستایشها از آن پروردگار متعال است که این نعمتهای بی شمار را به ما ارزانی داشته و می دارد .

قم - محمد تقی مصباح یزدی تیر ماه ۱۳۶۳ شمسی

## **بخش اول - مباحث مقدماتی**

### **درس اول - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی**

#### **از آغاز تا عصر اسلامی**

شامل: آغاز تفکر فلسفی پیدایش سوفیسم و شک گرایي دوران شکوفایی فلسفه سرانجام فلسفه یونان طلوع خورشید اسلام رشد فلسفه در عصر اسلامی

#### **آغاز تفکر فلسفی**

تاریخ تفکر بشر به همراه آفرینش انسان تا فراسوی تاریخ پیش می رود هر گاه انسانی می زیسته فکر و اندیشه را به عنوان یک ویژگی جدایی ناپذیر با خود داشته و هر جا انسانی گام نهاده تعقل و تفکر را با خود برده است .

از اندیشه های نانوشته بشر اطلاعات متقن و دقیقی در دست نیست جز آنچه دیرینه شناسان بر اساس آثاری که از حفاریها به دست آمده است حدس می زنند اما اندیشه های مکتوب بسی از این قافله عقب مانده و طبعاً تا زمان اختراع خط به تاخیر افتاده است .

در میان انواع اندیشه های بشری آنچه مربوط به شناخت هستی و آغاز و انجام آن است در آغاز توام با اعتقادات مذهبی بوده است و از این روی می توان گفت قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان افکار مذهبی شرقی جستجو کرد .

مورخین فلسفه معتقدند که کهنترین مجموعه هایی که صرفاً جنبه فلسفی داشته یا جنبه فلسفی آنها غالب بوده مربوط به حکمای یونان است که در حدود شش قرن قبل از میلاد می زیسته اند و از دانشمندانی یاد می کنند که در آن عصر برای شناخت هستی و آغاز و انجام جهان تلاش می کرده اند و برای تفسیر پیدایش و تحول موجودات نظریات مختلف و احیاناً متناقضی ابراز می داشته اند و در عین حال پنهان نمی دارند که اندیشه های ایشان کما بیش متأثر از عقاید مذهبی و فرهنگهای شرقی بوده است .

به هر حال فضای آزاد بحث و انتقاد در یونان آن روز زمینه رشد و بالش افکار فلسفی

را فراهم کرد و آن منطقه را به صورت پرورشگاهی برای فلسفه در آورد .

طبیعی است که اندیشه های آغازین از نظم و ترتیب لازم برخوردار نبوده و مسائل مورد پژوهش و تحقیق دسته بندی دقیقی نداشته است چه رسد به اینکه هر دسته از مسائل نام و عنوان خاص و روش ویژه ای داشته باشد و اجمالا همه اندیشه ها به نام علم و حکمت و معرفت و مانند آنها نامیده می شده است

### **پیدایش سوفیسم و شک گرایی**

در قرن پنجم قبل از میلاد از اندیشمندانی یاد می شود که به زبان یونانی سوفیست یعنی حکیم و دانشور نامیده می شده اند ولی علی رغم اطلاعات وسیعی که از معلومات زمان خودشان داشته اند به حقایق ثابت باور نداشته اند بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی و یقینی نمی دانسته اند .

به نقل مورخین فلسفه ایشان معلمان حرفه ای بوده اند که فن خطابه و مناظره را تعلیم می دادند و وکلای مدافع برای دادگاهها می پروراندند که در آن روزگار بازار گرمی داشتند این حرفه اقتضا می کرد که شخص وکیل بتواند هر ادعایی را اثبات و در مقابل هر ادعای مخالفی را رد کند سروکار داشتن مداوم با این گونه آموزشهای مغالطه آمیز کم کم این فکر را در ایشان بوجود آورد که اساسا حقیقتی ورای اندیشه انسان وجود ندارد .

داستان آن شخص را شنیده اید که به شوخی گفت در فلان خانه حلوائی مجانی می دهند عده ای از روی ساده لوحی به سوی خانه مزبور شتافتند و جلو آن ازدحام کردند کم کم خود گوینده هم به شک افتاد و برای اینکه از حلوائی مجانی محروم نشود به صف ایشان پیوست .

گویا سوفیستها هم به چنین سرنوشتی دچار شدند و با تعلیم دادن روشهای مغالطه

آمیز برای اثبات و رد دعاوی رفته رفته چنین گرایشی در خود ایشان به وجود آمد که اساساً حق و باطل تابع اندیشه انسان است و در نتیجه حقایقی ورای اندیشه انسان وجود ندارد .

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

### **دوران شکوفایی فلسفه**

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

تاریخ نویسان فلسفه علت گزینش این نام را دو چیز دانسته اند یکی تواضع سقراط که همیشه به نادانی خود اعتراف می کرد و دیگری تعریض به سوفیستها که خود را حکیم می خواندند یعنی با انتخاب این لقب می خواست به آنها بفهماند شما که برای مقاصد مادی و سیاسی به بحث و مناظره و تعلیم و تعلم می پردازید سزاوار نام حکیم نیستید و حتی من که با دلایل محکم پندارهای شما را رد می کنم خود را سزاوار این لقب نمی دانم و خود را فقط دوستدار حکمت می خوانم .

بعد از سقراط شاگردش افلاطون که سالها از درسهای وی استفاده کرده بود به تحکیم مبانی فلسفه همت گماشت و سپس شاگرد وی ارسطو



فلسفه را به اوج شکوفایی رساند و قواعد تفکر و استدلال را به صورت علم منطق تدوین نمود چنان که لغزشگاههای اندیشه را به صورت بخش مغالطه به رشته تحریر در آورد .

از هنگامی که سقراط خود را فیلسوف نامید واژه فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه به کار می رفت و همه دانشهای حقیقی مانند فیزیک شیمی طب هیات ریاضیات و الهیات را در بر می گرفت (۱) و تنها معلومات قراردادی مانند لغت صرف و نحو و دستور زبان از قلمرو فلسفه خارج بود .

بدین ترتیب فلسفه اسم عامی برای همه علوم حقیقی تلقی می شد و به دو دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می گشت علوم نظری شامل طبیعیات ریاضیات و الهیات بود و طبیعیات به نوبه خود شامل رشته های کیهان شناسی و معدن شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی می شد و ریاضیات به حساب و هندسه و هیات و موسیقی انشعاب می یافت و الهیات به دو بخش ما بعد الطبیعه یا مباحث کلی وجود و خدا شناسی منقسم می گشت و علوم عملی به سه شعبه اخلاق تدبیر منزل و سیاست مدن منشعب می شد

## فلسفه: ۱- نظری ۲- عملی

### نظری

۱- طبیعیات: احکام کلی اجسام، کیهان شناسی، معدن شناسی، گیاه شناسی، حیوان شناسی ۲- ریاضیات: حساب، هندسه، هیات، موسیقی ۳- الهیات: احکام کلی وجود، خداشناسی

### عملی

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

## سرانجام فلسفه یونان

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

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

مقارن این جریان قرن ششم میلادی در گوشه دیگری از جهان بزرگترین حادثه تاریخ به وقوع پیوست و شبه جزیره عربستان شاهد ولادت بعثت و هجرت پیامبر بزرگوار اسلام ص گردید که پیام هدایت الهی را از جانب خداوند متعال به گوش هوش جهانیان فرو خواند و در نخستین گام مردم را به فراگیری علم و دانش فرا خواند (۲) و بالاترین ارج و منزلت را برای خواندن نوشتن و آموختن قائل گردید و پایه بزرگترین تمدنها و بالنده ترین فرهنگها را در جهان پی ریزی

کرد و پیروان خود را به آموختن علم و حکمت از آغاز تا پایان زندگی من المهد الی اللحد و از نزدیکترین تا دورترین نقاط جهان و لو بالصین و به هر بها و هزینه ای و لو بسفک المهج و خوض اللجج تشویق نمود .

نهال برومند فرهنگ اسلامی که به دست توانای رسول خدا ص غرس شده بود در پرتو اشعه حیات بخش وحی الهی و با تغذیه از مواد غذایی فرهنگهای دیگر رشد یافت و به بار نشست و مواد خام اندیشه های انسانی را با معیارهای صحیح الهی جذب کرد و آنها را در کوره انتقاد سازنده به عناصر مفید تبدیل نمود و در اندک مدتی بر همه فرهنگهای جهان سایه گستر گردید .

مسلمانان در سایه تشویقهای رسول اکرم ص و جانشینان معصومش به فراگیری انواع علوم پرداختند و موارث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی ترجمه کردند و عناصر مفید آنها را جذب و با تحقیقات خودشان تکمیل نمودند و در بسیاری از رشته های علوم مانند جبر مثلثات هیات مناظر و مرايا و فیزیک و شیمی به اکتشافات و اختراعاتی نائل گردیدند .

عامل مهم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد عامل سیاسی بود دستگاههای ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق مسند حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند به شدت احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان می کردند و در حالی که اهل بیت پیامبر صلوات الله علیهم اجمعین یعنی همان اولیای به حق مردم معدن علم و خزانه دار وحی الهی بودند دستگاههای حاکم برای جلب افراد وسیله ای جز تهدید و تطمیع در

اختیار نداشتند از این رو کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع آوری صاحب نظران به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان در برابر پیشوایان اهل بیت ع دکانی بگشایند .

بدین ترتیب افکار مختلف فلسفی و انواع دانشها و فنون با انگیزه های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید و مسلمانان به کاوش و پژوهش و اقتباس و نقد آنها پرداختند و چهره های درخشانی در عالم علم و فلسفه در محیط اسلامی رخ نمودند و هر کدام با تلاشهای پی گیر خود شاخه ای از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ اسلامی را بارور ساختند .

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

### **رشد فلسفه در عصر اسلامی**

با گسترش قلمرو حکومت اسلامی و گرایش اقوام گوناگون به این آیین حیات بخش بسیاری از مراکز علمی جهان در قلمرو اسلام قرار گرفت و تبادل معلومات بین دانشمندان و تبادل کتابها بین کتابخانه ها و ترجمه آنها از زبانهای مختلف هندی و فارسی و یونانی و لاتینی و سریانی و عبری و غیره به زبان عربی که عملاً زبان بین المللی مسلمانها شده بود آهنگ رشد فلسفه و علوم و فنون را سرعت بخشید و از جمله کتابهای زیادی از فیلسوفان یونان و اسکندریه و دیگر مراکز علمی

معتبر به عربی برگردانده شد .

در آغاز نبودن زبان مشترک و اصطلاحات مورد اتفاق بین مترجمین و اختلاف در بنیادهای فلسفی شرق و غرب کار آموزش فلسفه را دشوار و کار پژوهش و گزینش را دشوارتر می ساخت ولی طولی نکشید نوابغی مانند ابو نصر فارابی و ابن سینا با تلاش پی گیر خود مجموعه افکار فلسفی آن عصر را آموختند و با استعدادهای خدادادی که در پرتو انوار وحی و بیانات پیشوایان دینی شکوفا شده بود به بررسی و گزینش آنها پرداختند و یک نظام فلسفی نضج یافته را عرضه داشتند که علاوه بر افکار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان اسکندریه و عرفای مشرق زمین متضمن اندیشه های جدیدی بود و برتری فراوانی بر هر یک از نظامهای فلسفی شرق و غرب داشت گو اینکه بیشترین سهم از آن ارسطو بود و از این روی فلسفه ایشان صبغه ارسطویی و مشائی داشت .

بار دیگر این نظام فلسفی زیر ذره بین نقادی اندیشمندانی چون غزالی و ابو البرکات بغدادی و فخر رازی قرار گرفت و از سوی دیگر سهروردی با بهره گیری از آثار حکماء ایران باستان و تطبیق آنها با افکار افلاطون و رواقیان و نوافلاطونیان مکتب جدیدی را به نام مکتب اشراقی پی ریزی کرد که بیشتر صبغه افلاطونی داشت و بدین ترتیب زمینه جدیدی برای رویارویی اندیشه های فلسفی و نضج و رشد بیشتر آنها پدید آمد .

قرنها گذشت و فیلسوفان بزرگی مانند خواجه نصیر الدین طوسی و محقق دوانی و سید صدر الدین دشتکی و شیخ بهائی و میر داماد با اندیشه های تابناک خود بر غنای فلسفه اسلامی افزودند تا نوبت به صدر الدین شیرازی رسید که با نبوغ

و ابتکار خود نظام فلسفی جدیدی را ارائه داد که در آن عناصر هماهنگی از فلسفه های مشائی و اشراقی و مکاشفات عرفانی با هم ترکیب شده بودند و افکار ژرف و آراء ذیقیمتی نیز بر آنها افزوده شده بود و آن را حکمت متعالیه نامید

## خلاصه

- ۱- قدیمترین افکار فلسفی را باید از میان عقاید مذهبی به دست آورد .
- ۲- تاریخ نویسان فلسفه آغاز پیدایش آن را از شش قرن قبل از میلاد دانسته اند .
- ۳- سوفیستها یک دسته از اندیشمندان یونانی بودند که حقایق را تابع اندیشه انسانی می پنداشتند و در واقع ایشان نخستین بنیانگذاران شک گرایی بودند .
- ۴- واژه سفسطه به معنای مغالطه از سفسطی سوفسیت گرفته شده .
- ۵- واژه فلسفه از اصل یونانی فیلسوف گرفته شده که سقراط در برابر سوفیستها آنرا برای خود برگزید .
- ۶- فلسفه یونان با تلاش افلاطون و ارسطو به اوج شکوفایی خود رسید ولی پس از چندی از رونق افتاد و فلاسفه و دانشمندان در اسکندریه گرد آمدند .
- ۷- با ظهور اسلام مشعل علم و حکمت در خاور میانه روشن گردید و مسلمانان به فراگیری علوم و فنون جهانیان همت گماشتند .
- ۸- خلفاء برای رونق بخشیدن به دستگاه خلافت از دانشمندان بیگانه استقبال کردند .
- ۹- علماء کلام با انتقادات و خرده گیریهای خودشان از فلسفه های وارداتی زمینه رشد فلسفه اسلامی را فراهم ساختند .
- ۱۰- نخستین نظام فلسفی در عصر اسلامی به وسیله فارابی پی ریزی و به وسیله ابن سینا بارور شد .
- ۱۱- این نظام فلسفی که بیشتر ارسطویی بود از طرفی به وسیله غزالی و دیگر منتقدان و از طرفی به وسیله سهروردی بنیانگذار مکتب اشراقی مورد نقادی قرار گرفت

۱۲- مهمترین نظام فلسفی در عصر اسلامی به دست صدر المتالهین شیرازی به وجود آمد که جامع عناصری از فلسفه مشائین و فلسفه اشراقیین و آراء عرفاء و متالهین بود و به نام حکمت متعالیه نامیده شد

پی نوشتها:

۱- هنوز هم در بسیاری از کتابخانه های معتبر جهان کتب فیزیک و شیمی تحت عنوان فلسفه رده بندی می شود ۲- اشاره به نخستین آیاتی است که بر پیغمبر اسلام (ص) نازل شد یعنی آیات اول سوره علق «اقرا باسم ربک الذی خلق ... الذی علم بالقلم

## درس دوم - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

### از قرون وسطی تا قرن هیجدهم میلادی

شامل: فلسفه اسکولاستیک رنسانس و تحول فکری فراگیر مرحله دوم شک گرایي خطر شک گرایي فلسفه جدید اصالت تجربه و شک گرایي جدید فلسفه انتقادی کانت

### فلسفه اسکولاستیک

بعد از رواج یافتن مسیحیت در اروپا و توأم شدن قدرت کلیسا با قدرت امپراطوری روم مراکز علمی زیر نفوذ دستگاه حاکمه قرار گرفت تا آنجا که در قرن شش میلادی چنانکه قبلا اشاره شد دانشگاهها و مدارس آتن و اسکندریه تعطیل گردید این دوران که در حدود یک هزار سال ادامه یافت به قرون وسطی موسوم شده و ویژگی کلی آن تسلط کلیسا بر مراکز علمی و برنامه مدارس و دانشگاهها است .

از شخصیت‌های برجسته این عصر سن اگوستین است که کوشید تا معتقدات مسیحیت را با مبانی فلسفی بخصوص آراء افلاطون و نوافلاطونیان تبیین کند بعد از وی بخشی از مباحث فلسفی در برنامه مدارس گنجانیده شد ولی نسبت به افکار ارسطو بی مهری می شد و مخالف عقاید مذهبی تلقی می گردید و اجازه تدریس آنها داده نمی شد تا اینکه با تسلط مسلمانان بر اندلس و نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپای غربی افکار فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و ابن رشد کمابیش مورد بحث قرار گرفت و دانشمندان مسیحی از راه کتابهای این فیلسوفان با آراء ارسطو نیز آشنا شدند .

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

بهر حال در قرون وسطی نه تنها فلسفه در

مغرب زمین پیشرفتی نداشت بلکه سیر نزولی خود را طی کرد و بر خلاف جهان اسلام که پیوسته علوم و معارف شکوفاتر و بارورتر می شد در اروپا تنها مباحثی که می توانست توجیه کننده عقاید غیر خالی از تحریف مسیحیت باشد به نام فلسفه اسکولاستیک مدرسی در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می شد و ناگفته پیداست که چنین فلسفه ای سرنوشتی جز مرگ و نابودی نمی توانست داشته باشد .

در فلسفه اسکولاستیک علاوه بر منطق و الهیات و اخلاق و سیاست و پاره ای از طبیعیات و فلکیات مورد قبول کلیسا قواعد زبان و معانی و بیان نیز گنجانیده شده بود و به این صورت فلسفه در آن عصر مفهوم و قلمرو وسیعتری یافته بود

### **رנסانس و تحول فکری فراگیر**

از قرن چهاردهم میلادی زمینه یک تحول همگانی فراهم شد از طرفی در انگلستان و فرانسه گرایش به نومیالیسم اصالت تسمیه و انکار کلیات نضج گرفت گرایشی که نقش مؤثری در سست کردن بنیاد فلسفه داشت و از سوی دیگر طبیعیات ارسطو در دانشگاه پاریس مورد مناقشه واقع شد و از سوی دیگر زمزمه ناسازگاری فلسفه با عقاید مسیحیت و به عبارت دیگر ناسازگاری عقل و دین آغاز گردید و از سوی دیگر اختلافاتی بین فرمانروایان و ارباب کلیسا بروز کرد و در میان رجال مذهبی مسیحیت نیز اختلافاتی در گرفت که به پیدایش پروتستانتیسم انجامید و از سوی دیگر گرایش اومانیستی و پرداختن به مسائل زندگی انسانی و صرف نظر کردن از مسائل ماوراء طبیعی و الهی اوج گرفت و بالاخره در اواسط قرن پانزدهم امپراطوری بیزانس سقوط کرد و یک تحول همه جانبه سیاسی - فلسفی ادبی - مذهبی در سراسر



اروپا پدید آمد و دستگاه پاپ از هر طرف مورد حمله واقع شد .

در این جریان فلسفه بی رمق و ناتوان اسکولاستیک نیز به سرنوشت نهائی خود رسید .

در قرن شانزدهم گرایش به علوم طبیعی و تجربی شدت یافت و اکتشافات کپرنیک و کپلر و گالیله فلکیات بطلمیوس و طبیعیات ارسطو را متزلزل ساخت و در یک جمله همه شئون انسانی در اروپا دستخوش اضطراب و تزلزل گردید .

دستگاه پاپ مدتها در برابر این امواج خروشان مقاومت کرد و دانشمندان را به بهانه مخالفت با عقاید دینی یعنی همان آراء طبیعی و کیهانی که به عنوان تفسیر کتاب مقدس و عقاید مذهبی از طرف کلیسا پذیرفته شده بود به محاکمه کشید و بسیاری از ایشان را در آتش تعصب کور و خودخواهی ارباب کلیسا سوزانید ولی سرانجام این کلیسا و دستگاه پاپ بود که با سرافکنندگی مجبور به عقب نشینی شد .

رفتار خشن و تعصب آمیز کلیسای کاتولیک فایده ای جز بدبینی مردم نسبت به ارباب کلیسا و بطور کلی نسبت به دین و مذهب نداشت چنانکه سقوط فلسفه اسکولاستیک یعنی تنها فلسفه رایج آن عصر موجب پیدایش خلاء فکری و فلسفی و سرانجام شک گرایی جدید شد و تنها چیزی که در این جریان پیشرفت کرد گرایش اومانستی و میل به علوم طبیعی و تجربی در صحنه فرهنگی و گرایش به آزادیخواهی و دموکراسی در عرصه سیاست بود

### **مرحله دوم شک گرایی**

قرنها بود که کلیسا آراء و افکار بعضی از فیلسوفان را به عنوان عقاید مذهبی ترویج کرده بود و مردم مسیحی مذهب هم آنها را به عنوان اموری یقینی و مقدس پذیرفته بودند و از جمله آنها نظریه

کیهانی ارسطویی و بطلمیوسی بود که کپرنیک آنرا واژگون کرد و سایر دانشمندان بی غرض هم به بطلان آن پی بردند و چنانکه اشاره کردیم مقاومت‌های تعصب آمیز کلیسا و رفتار خشونت آمیز ارباب کلیسا با دانشمندان هم اثر معکوس بخشید .

این دگرگونی اندیشه ها و باورها و فرو ریختن پایه های فکری و فلسفی موجب پدید آمدن یک بحران روانی در بسیاری از دانش پژوهان گردید و چنین شبهه ای را در اذهان پدید آورد که از کجا سایر عقاید ما هم باطل نباشد و روزی بطلانش آشکار نگردد و از کجا همین نظریات علمی جدید الاکتشاف هم روزگار دیگری ابطال نگردد تا آنجا که اندیشمند بزرگی چون مونتینی منکر ارزش علم و دانش شد و صریحا نوشت که از کجا می توان اطمینان یافت که نظریه کپرنیک هم روزگار دیگری ابطال نشود وی بار دیگر شبهات شکاکان و سوفسطائیان را با بیان جدیدی مطرح ساخت و از شک گرایي دفاع کرد و بدین ترتیب مرحله دیگری از شک گرایي پدید آمد

### **خطر شک گرایي**

حالت شک و تردید علاوه بر اینکه یک آفت رنج آور روانی است خطرهای مادی و معنوی بزرگی را برای جامعه در بر دارد با انکار ارزش شناخت نمی توان امیدی به پیشرفت علوم و معارف بست همچنین جایی برای ارزشهای اخلاقی و نقش عظیم آنها در حیات انسانی باقی نمی ماند چنانکه دین هم پایگاه عقلانی خود را از دست می دهد بلکه بزرگترین ضربه ها متوجه عقاید مذهبی می شود عقایدی که مربوط به امور مادی و محسوس نیست و هنگامی که سیل شک در دل‌های مردم جریان یابد طبعا عقاید متعلق به ماوراء طبیعت آسیب پذیرتر خواهد بود .

بنابر این شک گرایي

آفتی است بس خطرناک که همه شؤون انسانی را تهدید به نابودی می کند و با رواج آن هیچ نظام اخلاقی و حقوقی و سیاسی و دینی قابل دوام نخواهد بود و با توجیه آن هر گناه و جنایت و ظلم و ستمی قابل توجیه خواهد بود .

و به همین جهت است که مبارزه با شک گرایي هم وظیفه دانشمند و فیلسوف است و هم تکلیف رهبران دینی و مذهبی و هم مورد اهتمام مربیان و سیاستمداران و مصلحان اجتماعی .

در قرن هفدهم میلادی فعالیتهای مختلفی برای ترمیم ویرانیهای رنسانس و از جمله برای مبارزه با خطرهای شک گرایي انجام گرفت کلیسائیان غالباً در صدد بر آمدند که وابستگی مسیحیت را به عقل و علم ببرند و عقاید مذهبی را از راه دل و ایمان تقویت کنند ولی فلاسفه و دانشمندان کوشیدند تا پایه محکم و تزلزل ناپذیری برای دانش و ارزش بجویند بگونه ای که نوسانات فکری و طوفانهای اجتماعی نتواند بنیاد آن را نابود سازد

### **فلسفه جدید**

مهمترین تلاشی که در این عصر برای نجات از شک گرایي و تجدید حیات فلسفه انجام گرفت تلاش رنه دکارت فیلسوف فرانسوی بود که او را پدر فلسفه جدید لقب داده اند وی بعد از مطالعات و تاملات فراوان در صدد بر آمد که پایه اندیشه فلسفی را بر اصلی خلل ناپذیر استوار کند و آن اصل در جمله معروف وی خلاصه می شد که شک می کنم پس هستم یا می اندیشم پس هستم یعنی اگر در وجود هر چیزی شک راه یابد هیچگاه در وجود خود شک تردیدی راه نخواهد یافت و چون شک و تردید بدون شک کننده معنی ندارد پس

وجود انسانهای شک کننده و اندیشنده هم قابل تردید نخواهد بود سپس کوشید قواعد خاصی برای تفکر و اندیشه شبیه قواعد ریاضی وضع کند و مسائل فلسفی را بر اساس آنها حل و فصل نماید .

افکار و آراء دکارت در آن عصر تزلزل فکری مایه آرامش خاطر بسیاری از دانش پژوهان گردید و اندیشمندان بزرگ دیگری مانند لایب نیتز اسپینوزا و مالبرانش نیز در تحکیم مبانی فلسفه جدید کوشیدند ولی به هر حال این کوششها نتوانست نظام فلسفی منسجم و دارای مبانی متقن و مستحکمی را به وجود بیاورد و از سوی دیگر توجه عموم دانش پژوهان به علوم تجربی منعطف شده بود و چندان علاقه ای به تحقیق در مسائل فلسفی و ماوراء طبیعی نشان نمی دادند و این بود که در اروپا سیستم فلسفی نیرومند و استوار و پایداری بوجود نیامد و هر چند گاه مجموعه آراء و افکار فیلسوفی به صورت مکتب فلسفی خاصی عرضه می شد و در محدوده معینی کمابیش پیروانی پیدا می کرد ولی هیچکدام دوام و استقراری نمی یافت چنانکه هنوز هم امر به همین منوال است

### **اصالت تجربه و شک گرایی جدید**

در حالی که فلسفه تعقلی در قاره اروپا تجدید حیات می کرد و می رفت که عقل مقام و نزلت خود را در معرفت حقایق باز یابد گرایش دیگری در انگلستان رشد می یافت که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود و به نام فلسفه آمپریسم نامیده شد .

آغاز این گرایش به اواخر قرون وسطی و به ویلیام اکامی فیلسوف انگلیسی باز می گشت که قائل به اصالت تسمیه و در حقیقت منکر اصالت تعقل بود و در قرن شانزدهم فرانسیس بیکن و در قرن هفدهم هابز که ایشان نیز انگلیسی بودند بر اصالت حس

و تجربه تکیه می کردند ولی کسانی که به نام فلاسفه آمپریست شناخته می شوند سه فیلسوف انگلیسی دیگر به نام های جان لاک و جرج بارکلی و دیوید هیوم هستند که از اواخر قرن هفدهم تا حدود یک قرن بعد به ترتیب در باره مسائل شناخت به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظریه دکارت در باب شناختهای فطری سرچشمه همه شناختها را حس و تجربه شمردند .

در میان ایشان جان لاک معتدلتر و به عقل گرایان نزدیکتر بود و بارکلی رسماً طرفدار اصالت تسمیه نومیالیست بود ولی شاید ناخودآگاه به اصل علیت که یک اصل عقلی است تمسک می کرد و همچنین آراء دیگری داشت که با اصالت حس و تجربه سازگار نبود اما هیوم کاملاً به اصالت حس و تجربه وفادار ماند و به لوازم آن که شک در ماوراء طبیعت بلکه در حقایق امور طبیعی نیز بود ملتمز گردید و بدین ترتیب مرحله سوم شک گرایی در تاریخ فلسفه مغرب زمین شکل گرفت

### **فلسفه انتقادی کانت**

افکار هیوم از جمله افکاری بود که زیربنای اندیشه های فلسفی کانت را تشکیل می داد و بقول خودش هیوم بود که او را از خواب جزم گرایی بیدار کرد و مخصوصاً توضیحی که هیوم در باره اصل علیت داده بود مبنی بر اینکه تجربه نمی تواند رابطه ضروری علت و معلول را اثبات کند برای وی دلنشین بود .

کانت سالیان درازی در باره مسائل فلسفه اندیشید و رساله ها و کتابهای متعددی نوشت و مکتب فلسفی ویژه ای را عرضه کرد که نسبت به مکاتب مشابه پایدارتر و مقبولتر واقع شد ولی سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری توان حل مسائل متافیزیکی را ندارد و احکام عقلی در این

زمینه فاقد ارزش علمی است .

وی صریحا اعلام داشت که مسائلی از قبیل وجود خدا و جاودانگی روح و اراده آزاد را نمی توان با برهان عقلی اثبات کرد ولی اعتقاد و ایمان به آنها لازمه پذیرش نظام اخلاقی و به عبارت دیگر از اصول پذیرفته شده در احکام عقل عملی است و این اخلاق است که ما را به ایمان به مبدا و معاد می خواند نه بالعکس از این روی کانت را باید احیاء کننده ارزشهای اخلاقی دانست که بعد از رنسانس دستخوش تزلزل شده و در معرض زوال و اضمحلال قرار گرفته بود ولی از سوی دیگر او را باید یکی از ویرانگران بنیاد فلسفه متافیزیک به حساب آورد

## خلاصه

۱- در قرون وسطی مجموعه علوم که در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می شد و شامل دستور زبان و ادبیات نیز بود به نام فلسفه اسکولاستیک نامیده می شد .

۲- طرح مباحث عقلی در این مدارس بیشتر برای توجیه عقایدی بود که کلیسا به نام عقاید مسیحیت می شناخت هر چند خالی از انحراف و تحریف نبود و به عقیده ما بعضی از آنها درست بر خلاف حقایقی بود که حضرت مسیح ع بیان فرموده بود .

۳- انتخاب مباحث فلسفی بستگی به نظر ارباب کلیسا داشت از این روی غالبا نظریات افلاطون و نوافلاطونیان مورد تدریس و تایید قرار می گرفت و تنها در اواخر این دوره بود که نظریات ارسطو هم کمابیش ارزش و اعتباری یافت و تدریس آنها مجاز شمرده شد .

۴- از قرن چهاردهم میلادی عصر دیگری در اروپا آغاز می شود که همراه با تحول فرهنگی و دگرگونی بنیادی در باورها و ارزشها است و

به همین جهت بنام رنسانس یا تولد جدید نوزایش نامگذاری شده است .

۵- از دستاوردهای نامطلوب این عصر می توان سست شدن پایه های ایمان به غیب و نیز انزجار از مباحث عقلی و متافیزیکی و به دیگر سخن انحطاط دین و فلسفه را به حساب آورد .

۶- فرو ریختن پایه های فکری و عقیدتی موجب پیدایش یک بحران دینی فلسفی و روحیه شک گرای خطرناک شد .

۷- برای مبارزه با این خطر کلیسائیان کوشیدند برای مصونیت دین آن را از وابستگی به عقل و علم برهانند و بر راه دل تاکید نمایند ولی فلاسفه کوشیدند تا پایگاه محکمی برای تعقل و فلسفه بجویند .

۸- در قرن هفدهم میلادی دکارت به بازسازی فلسفه همت گماشت و وجود شک را نخستین واقعیت یقینی قلمداد کرد که مستلزم وجود شک کننده نیز می باشد و آن را نقطه اتکائی برای اثبات سایر واقعیات قرار داد .

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

۱۰- در نیمه دوم قرن هیجدهم مکتب فلسفی جدیدی در آلمان به وسیله کانت بنیاد گردید که علوم ریاضی و طبیعی را قطعی و علمی معرفی می کرد ولی مسائل متافیزیکی و غیر تجربی را قابل حل علمی نمی دانست

### درس سوم - نگاهی به: سیر تفکر فلسفی

#### در دو قرن اخیر

شامل: اید آلیسم عینی پوزیتویسم عقل گرایی و حس گرایی اگزیستانسیالیسم ماتریالیسم دیالکتیک پراگماتیسم مقایسه ای اجمالی

#### اید آلیسم عینی

همچنان که قبلا اشاره شد بعد از رنسانس نظام فلسفی پایداری در مغرب زمین به وجود نیامد بلکه همواره نظریات و مکاتب مختلف فلسفی در حال زایش و مرگ بوده و هستند تعدد و تنوع مکتبهها و ایسمها از قرن نوزدهم رو به افزایش نهاد و در این نگاه گذرا مجال اشاره ای هم به همه آنها نیست و تنها به بعضی از آنها اشاره سریعی خواهیم کرد.

بعد از کانت از اواخر قرن هیجدهم تا اواسط قرن نوزدهم چند تن از فلاسفه آلمانی شهرت یافتند که اندیشه های ایشان کمابیش از افکار کانت سرچشمه می گرفت و می کوشیدند که نقطه ضعف فلسفه وی را با بهره گیری از مایه های عرفانی جبران کنند و با اینکه اختلافاتی در میان نظریات ایشان وجود داشت در این جهت شریک بودند که از یک دیدگاه شخصی شروع می کردند و با بیانی شاعرانه به تبیین هستی و پیدایش کثرت از وحدت می پرداختند و بنام فلاسفه رومانتیک موسوم

شدند .

از جمله ایشان فیخته شاگرد بی واسطه کانت است که سخت علاقمند به اراده آزاد بود و در بین نظریات کانت بر اصالت اخلاق و عقل عملی تاکید می کرد وی می گفت عقل نظری نظام طبیعت را بسان یک نظام ضروری می نگرد ولی ما در خودمان آزادی و میل به فعالیت اختیاری را می یابیم و وجدان ما نظامی را ترسیم می کند که باید برای تحقق بخشیدن به آن تلاش کنیم پس باید طبیعت را تابع من و نه امری مستقل و بی ارتباط با آن تلقی نمایم .

همین گرایش به آزادی بود که او و سایر



رومانتیکها مانند شلینگ را به اصالت روح که ویژگی آن را آزادی می شمردند و نوعی آیدآلیسم سوق داد مکتبی که به دست هگل سامان یافت و به صورت یک نظام فلسفی نسبتاً منسجم در آمد و بنام آیدآلیسم عینی نامیده شد .

هگل که معاصر شلینگ بود جهان را به عنوان افکار و اندیشه هایی برای روح مطلق تصور می کرد که میان آنها روابط منطقی حکمفرما است نه روابط علی و معلولی به گونه ای که دیگر فلاسفه قائل هستند .

به نظر وی سیر پیدایش ایده ها از وحدت به کثرت و از عام به خاص است در مرتبه نخست عامترین ایده ها یعنی ایده هستی قرار دارد که مقابل آن یعنی ایده نیستی از درون آن پدید می آید و سپس با آن ترکیب شده به صورت ایده شدن در می آید شدن که جامع سنتز هستی تز و نیستی آنی تز است به نوبه خود در موقعیت تز قرار می گیرد و مقابل آن از درونش ظاهر می شود و با ترکیب شدن با آن سنتز جدیدی تحقق می یابد و این جریان همچنان ادامه پیدا می کند تا به خاصترین مفاهیم بینجامد .

هگل این سیر سه حدی تریاد را دیالکتیک می نامید و آن را قانونی کلی برای پیدایش همه پدیده های ذهنی و عینی می پنداشت

### **پوزیتویسم**

در اوائل قرن نوزدهم میلادی اگوست کنت فرانسوی که پدر جامعه شناسی لقب یافته است یک مکتب تجربی افراطی را به نام پوزیتویسم (ل اثباتی تحصیلی تحقیقی) بنیاد نهاد (۱) که اساس آن را اکتفاء به داده های بی واسطه حواس تشکیل می داد و از یک نظر نقطه مقابل آیدآلیسم بشمار می رفت .

کنت حتی مفاهیم انتزاعی علوم را که از مشاهده مستقیم به دست نمی آید متافیزیکی

و غیر علمی می شمرد و کار به جایی رسید که اصولاً قضایای متافیزیکی الفاظی پوچ و بی معنی به حساب آمد .

اگوست کنت برای فکر بشر سه مرحله قائل شد (۲) : نخست مرحله الهی و دینی که حوادث را به علل ماورائی نسبت می دهد دوم مرحله فلسفی که علت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیاء می جوید و سوم مرحله علمی که به جای جستجو از چرایی پدیده ها به چگونگی پیدایش و روابط آنها با یکدیگر می پردازد و این همان مرحله اثباتی و تحقیقی است .

شگفت آور این است که وی سرانجام به ضرورت دین برای بشر اعتراف کرد ولی معبود آنرا انسانیت قرار داد و خودش عهده دار رسالت این آیین شد و مراسمی برای پرستش فردی و گروهی تعیین کرد .

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

### **عقل گرایی و حس گرایی**

مکاتب فلسفی مغرب زمین به دو دسته کلی تقسیم می شوند عقل گرایان و حس گرایان نمونه بارز دسته اول در قرن نوزدهم اید آلیسم هگل بود که حتی در انگلستان هم طرفدارانی پیدا کرد و نمونه بارز دسته دوم پوزیتویسم بود که تا امروز هم رواج دارد و ویتگنشتاین و کارنپ و راسل از طرفداران این مکتب اند .

غالب فلاسفه الهی از عقل گرایان و غالب ملحدان از حس گرایان هستند و در میان موارد غیر غالب می توان از مک تاگارت فیلسوف هگلی انگلیسی نام برد که گرایش الحادی داشت .

تناسب حس

گرایی با انکار و دست کم شک در ماوراء طبیعت روشن است و چنین بود که پیشرفت فلسفه های حسی و پوزیتیویستی گرایشهای مادی و الحادی را به دنبال می آورد و نبودن رقیب نیرومند در جناح عقل گرایان زمینه را برای رواج آنها فراهم می کرد.

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

### **اگزیستانسیالیسم**

گرایش رومانتیکی که به منظور توجیه آزادی انسان پدید آمده بود سرانجام در ایدآلیسم هگل به صورت یک نظام فلسفی جامع در آمد و تاریخ را به عنوان جریان اصیل و عظیمی معرفی کرد که بر اساس اصول دیالکتیک پیش می رود و تکامل می یابد.

و بدین ترتیب از مسیر اصلی منحرف گردید زیرا در این نگرش اراده های فردی نقش اصیل خود را از دست می داد و از این روی مورد انتقادات زیادی قرار گرفت.

یکی از کسانی که منطق و فلسفه تاریخ هگل را شدیداً مورد انتقاد قرار داد کی یرکگارد بود که بر مسئولیت فردی انسان و اراده آزاد وی در سازندگی خویش تاکید می کرد و انسانیت انسان را در گرو آگاهی از مسئولیت فردی به خصوص مسئولیت در برابر

خدا می دانست و می گفت نزدیکی و پیوند و ارتباط با خدا است که آدمی را انسان می سازد .

این گرایش که با فلسفه پدیدار شناسی فنومنولوژی ادموند هوسرل تقویت می شد به پیدایش اگزیستانسیالیسم انجامید و اندیشمندانی مانند هایدگر و یاسپرس در آلمان و مارسل و ژان پل سارتر در فرانسه با دیدگاههای مختلف الهی و الحادی به آن گرویدند

### ماتریالیسم دیالکتیک

بعد از رنسانس که فلسفه و دین در اروپا دچار بحران شدند الحاد و مادیگری کمابیش رواج یافت و در قرن نوزدهم چند تن از زیست شناسان و پزشکان مانند فوگت و بوخنر و ارنست هگل بر اصالت ماده و نفی ماوراء طبیعت تاکید کردند ولی مهمترین مکتب فلسفی ماتریالیسم به وسیله کارل مارکس و انگلس پی ریزی گردید مارکس منطق دیالکتیک و اصالت تاریخ را از هگل و مادیگری را از فویرباخ گرفت و عامل اصلی تحولات جامعه و تاریخ را که به گمان وی طبق اصول دیالکتیک و مخصوصا بر اساس تضاد و تناقض صورت می گیرد عامل اقتصادی دانست و آن را زیربنای همه شئون انسانی معرفی کرد و سایر شئون اجتماعی و فرهنگی را تابع آن شمرد .

وی برای تاریخ انسان مراحلی قائل بود که از مرحله اشتراکی نخستین آغاز می شود و به ترتیب از مراحل برده داری و فئودالیسم و سرمایه داری می گذرد و به سوسیالیسم و حکومت کارگری می رسد و سرانجام به کمونیسم ختم می شود یعنی مرحله ای که مالکیت به طور کلی لغو می گردد و نیازی به دولت و حکومت هم نخواهد بود

### پراگماتیسم

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

این مکتب که به نام پراگماتیسم اصالت عمل نامیده می شود قضیه ای را حقیقت می داند که دارای فایده عملی باشد و به دیگر سخن حقیقت عبارت است از معنایی که ذهن می سازد تا به وسیله آن به نتایج عملی بیشتر و بهتری دست یابد و این نکته ای است که در

هیچ مکتب فلسفی دیگری صریحا مطرح نشده است گو اینکه ریشه آن را در سخنان هیوم می توان یافت در آنجا که عقل را خادم رغبت‌های انسان می نامد و ارزش معرفت را به جنبه عملی منحصر می کند .

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

جیمز که روش خود را تجربی خالص می نامید در تعیین قلمرو تجربه با دیگر تجربه گرایان اختلاف نظر داشت و آن را علاوه بر تجربه حسی و ظاهری شامل تجربه روانی و تجربه دینی هم می شمرد و عقائد مذهبی مخصوصا اعتقاد به قدرت و رحمت الهی را برای سلامت روانی مفید و به همین دلیل حقیقت می دانست و خود وی که در بیست و نه سالگی دچار یک بحران روحی شده بود با توجه به خدا و رحمت و قدرت او بر تغییر سرنوشت انسان بهبود یافت و از این روی بر نماز و نیایش تاکید می کرد ولی خدا را هم کامل مطلق و نامتناهی نمی دانست بلکه برای او هم تکامل قائل بود و اساسا عدم تکامل را مساوی با سکون و دلیل نقص می پنداشت .

ریشه این تکامل گرایی افراطی و تجاوزگر را در پاره ای از سخنان هگل از جمله در مقدمه پدیدار شناسی ذهن می توان یافت ولی بیش از همه بر گسون و وایتهد اخیرا بر آن اصرار ورزیده اند .

ویلیام جیمز همچنین بر اراده آزاد و نقش سازنده آن تاکید داشت و در این جهت با پیروان اگزیستانسیالیسم هم‌نوا بود

## مقایسه ای اجمالی

با این نگاه سریع بر

سیر تفکر فلسفی بشر ضمن آشنا شدن با تاریخچه اجمالی فلسفه روشن شد که فلسفه غربی بعد از رنسانس چه نشیب و فرازهایی را پیموده و از چه پیچ و خمهایی عبور کرده و هم اکنون در چه موقعیت متزلزل و تناقض آمیزی قرار دارد و با اینکه گهگاه موشکافیهای ظریفی از طرف بعضی از فیلسوفان آن سامان انجام گرفته و مسائل دقیقی مخصوصاً در زمینه شناخت مطرح شده و همچنین جرقه های روشنگری در برخی از عقلها و دلها درخشیده است ولی هیچگاه نظام فلسفی نیرومند و استواری به وجود نیامده و نقطه های درخشان فکری نتوانسته است خط راست پایداری را فرا راه اندیشمندان ترسیم نماید بلکه همواره آشفته‌گیها و نابسامانیها بر جو فلسفی مغرب زمین حاکم بوده و هست .

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

امید آنکه این سیر تکاملی به همت اندیشمندان متعهد همچنان ادامه یابد تا اینکه محیطهای ظلمانی دیگر نیز در پرتو انوار تابناکش روشن گردند و از حیرتها و سرگردانیهای رهایی یابند

## خلاصه

۱- بعد از کانت چند تن از فلاسفه آلمانی با الهام گرفتن از اصالت عقل عملی در فلسفه وی و با بهره گیری از مایه های عرفانی برای جبران نقاط ضعف آن مکتب فلسفی ویژه ای را ارائه کردند که به نام رومانتیک نامیده

۲- هگل با استفاده از پیش کسوتان مانند فیخته و معاصرینش مانند شلینگ و با بررسی نقادانه از سخنان ایشان فلسفه جامع و نسبتاً منسجمی را به وجود آورد که به نام ایدآلیسم عینی نامید شد .

۳- به نظر وی پدیده های جهان اندیشه های روح مطلق اند که بر اساس قوانین منطق دیالکتیک به وجود می آیند و تکامل می یابند و اصول دیالکتیک در عین حال که اصولی منطقی و ذهنی هستند بر عالم عینی و خارجی نیز حکمفرما می باشند زیرا طبق این نگرش ایدآلیستی دوگانگی ذهن و عین برداشته می شود و همه پدیده های عینی پدیده های ذهنی روح مطلق نیز به شمار می روند .

۴- آگوست کنت برای اندیشه انسان سه مرحله قائل بود مرحله الهی و دینی مرحله فلسفی و متافیزیکی و مرحله علمی و تحقیقی که مرحله نهائی فکر بشر است و به چگونگی پیدایش نه چرایی پدیده ها و روابط آنها با یکدیگر می اندیشد روابطی که قابل درک حسی و اثبات تجربی است و این نهایت چیزی است که انسان توان شناخت واقعی آن را دارد و هر آن چیزی که قابل درک بی واسطه حسی نباشد علمی نخواهد بود بلکه یا از اساطیر مذهبی است و یا از اندیشه های فلسفی متافیزیکی .

۵- فلسفه هگل به واسطه ضعف منطق و سستی پایه های عقلی اش مورد انتقادهای گوناگونی قرار گرفت و از جمله دو خط کمابیش مخالف با آن به صورت اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک در برابر آن پدید آمد .

۶- محور اصلی اگزیستانسیالیسم اختیار انسان در ساختن خویش و رقم زدن سرنوشت خویش است این گرایش با انگیزه الهی و به وسیله یک کشیش دانمارکی به نام کی یرکگارد و

با تاکید بر مسئولیت انسان در برابر خدای متعال بنیاد گردید ولی رفته رفته به صورت یک گرایش اومانیستی و بی تفاوت نسبت به دین در آمد و امروز معروفترین شاخه های آن همان شاخه الحادی سارتر است .

۷- ماتریالیسم دیالکتیک به وسیله مارکس و انگلس به وجود آمد و جوهر آن را انکار ماوراء طبیعت و نیز حرکت تکاملی جهان ماده بر اساس قوانین دیالکتیک و مخصوصاً قانون تضاد و تناقض تشکیل می دهد.

۸- پراگماتیسم تنها مکتب فلسفی است که به وسیله اندیشمندان آمریکائی پی ریزی گردیده و اساس آن را اهتمام به کار و ابتکار در برابر اندیشه و تعقل تشکیل می دهد و حتی حقیقت را مساوی با فکری می داند که در مقام عمل به کار آید.

۹- معروفترین چهره این مکتب ویلیام جیمز روانشناس معروف است که بر تجربه های درونی و دینی تکیه می کرد و نماز و نیایش را بهترین ضامن سلامت روان و داروی شفابخش امراض روانی می دانست و تاثیر آن را هم در زندگی خویش تجربه کرده بود و هم در بیماران روانی وی همچنان بر اراده آزاد انسان تاکید می کرد چیزی که مورد انکار روانشناسان حس گرا و پوزیتیویست بوده و هست .

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

پی نوشتها:

۱- قبلا- کنت دوسن سیمون چنین مکتبی را پیشنهاد کرده بود و ریشه آن را در افکار کانت می توان یافت. ۲- گویند: اگوست



کنت این مراحل سه گانه را از پزشکی بنام دکتر بردان گرفته بود.

## درس چهارم – معانی اصطلاحی علم و فلسفه

### مقدمه

در درس اول اشاره شد که واژه فلسفه از آغاز به صورت اسم عامی بر همه علوم حقیقی غیر قراردادی اطلاق می شد و در درس دوم اشاره کردیم که در قرون وسطی قلمرو فلسفه سعت یافت و بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان را در بر گرفت و در درس سوم دانستیم که پوزیتویسم شناخت علمی را در مقابل شناخت فلسفی و متافیزیکی قرار می دهد و تنها علوم تجربی را شایسته نام علمی می داند .

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

و اما طبق اصطلاح سوم که هم اکنون در مغرب زمین رواج دارد فلسفه و متافیزیک در برابر علم قرار می گیرد و چون این اصطلاح کمابیش در کشورهای شرقی هم رایج شده لازم است توضیحی پیرامون علم و فلسفه و متافیزیک و نسبت بین آنها داده شود و ضمناً اشاره ای به اقسام علوم و دسته بندی آنها نیز بشود .

پیش از پرداختن به این مطالب نکته ای را در باره اشتراک لفظی واژه ها و اختلاف معانی و اصطلاحات یک لفظ یادآور می شویم که از اهمیت ویژه ای برخوردار است و غفلت از آن موجب مغالطات و اشتباه کاریهای فراوانی می گردد

### اشتراک لفظی

در همه زبانها تا آنجا که اطلاع حاصل شده لغاتی یافت می شود که هر کدام دارای معانی لغوی و عرفی و اصطلاحی متعددی است و به نام مشترک لفظی

نامیده می شود چنانکه در زبان فارسی واژه دوش به معنای شب گذشته و کتف شانه و دوش حمام به کار می رود و کلمه شیر به معنای شیر درنده و شیر نوشیدنی و شیر آب استعمال می شود (۱).

وجود مشترکات لفظی نقش مهمی را در ادبیات و شعر بازی می کند ولی در علوم و بویژه در فلسفه مشکلات زیادی را به بار می آورد مخصوصا با توجه به اینکه معانی مشترک گاهی به قدری به هم نزدیکند که تمیز آنها از یکدیگر دشوار است و بسیاری از مغالطات در اثر این گونه اشتراکات لفظی روی داده و حتی گاهی بزرگان و صاحب نظران در همین دام گرفتار شده اند.

از این روی بعضی از بزرگان فلاسفه مانند ابن سینا مقید بوده اند که قبل از ورود در بحثهای دقیق فلسفی نخست معانی مختلف واژه ها و تفاوت اصطلاحات آنها را روشن کنند تا از خلط و اشتباه جلوگیری به عمل آید.

برای نمونه یکی از مشترکات لفظی را ذکر می کنیم که کاربردهای گوناگون و اشتباه انگیزی دارد و آن واژه جبر است.

جبر در اصل لغت به معنای جبران کردن و بر طرف نمودن نقص است بعدا به معنای شکسته بندی به کار رفته و شاید نکته انتقال این بوده که شکسته بندی نوعی جبران نقص است و احتمالا در آغاز برای شکسته بندی وضع شده و بعد نسبت به جبران هر نقصی تعمیم داده شده است.

کاربرد سوم این کلمه مجبور کردن و تحت فشار قرار دادن است و شاید نکته انتقال به این معنی تعمیم لازمه شکسته بندی باشد یعنی چون لازمه عادی این کار این است که عضو شکسته شده را تحت

فشار قرار می دهند تا استخوانها جفت شود به هر فشاری که از کسی به دیگری وارد شود و او را بی اختیار وادار به انجام کاری کند جبر اطلاق شده است و شاید ابتداء در مورد فشار فیزیکی و سپس در مورد فشار روانی به کار رفته باشد و بالاخره همین مفهوم هم توسعه یافته و در مورد هر گونه احساس فشاری به کار رفته است هر چند از ناحیه شخص دیگری نباشد .

تا اینجا تحول مفهوم جبر را از نظر لغت و عرف بررسی کردیم اکنون اشاره ای به معانی اصطلاحی این واژه در علوم و فلسفه نیز خواهیم کرد

یکی از اصطلاحات علمی جبر همان اصطلاحی ریاضی است یعنی نوعی محاسبه که در آن به جای اعداد از حروف استفاده می شود و شاید نکته جعل این اصطلاح این باشد که در محاسبات جبری کمیتهای مثبت و منفی به وسیله یکدیگر جبران می شوند یا کمیت مجهول در یکی از طرفین معادله را می توان با توجه به طرف دیگر یا با انتقال دادن عضوی از آن معلوم کرد که این خود نوعی جبران است .

اصطلاح دیگر آن مربوط به روانشناسی است که در مقابل اختیار و اراده آزاد به کار می رود و مشابه آن مساله جبر و اختیار است که در علم کلام مطرح می شود و همچنین در اخلاق و حقوق و فقه نیز کاربردهایی دارد که توضیح همه آنها به درازا می کشد .

از دیر زمان مفهوم جبر در مقابل مفهوم اختیار با مفهوم حتمیت و ضرورت و وجوب فلسفی خلط شده و در واقع کاربرد غلطی را برای آن به وجود آورده که همان حتمیت و ضرورت باشد چنانکه

در مورد معادل آن دترمی نیسم در زبانهای بیگانه مشاهده می شود و در نتیجه چنین توهمی به وجود آمده که در هر موردی ضرورت علی و معلولی پذیرفته شود در آنجا اختیار موردی نخواهد داشت و بر عکس نفی ضرورت و حتمیت مستلزم اثبات اختیار است و آثار این توهم در چندین مساله فلسفی ظاهر شده که از جمله آنها این است که متکلمین ضرورت علی و معلولی را در مورد فاعل مختار انکار کرده اند و به دنبال آن فلاسفه را متهم نموده اند که خدای متعال را مختار نمی دانند از سوی دیگر جبریین وجود سرنوشت حتمی را دلیل قول خودشان دانسته اند و در مقابل معتزله که قائل به اختیار انسان هستند سرنوشت حتمی را نفی کرده اند در صورتی که حتمیت سرنوشت ربطی به جبر ندارد و در حقیقت این مشاجرات که سابقه ای طولانی دارد در اثر خلط بین مفهوم جبر و مفهوم ضرورت روی داده است .

نمونه تاسف انگیز دیگر آنکه بعضی از فیزیکدانها ضرورت علی در مورد پدیده های میکروفیزیکی را مورد تشکیک یا انکار قرار داده اند و در مقابل بعضی از دانشمندان خداپرست غربی خواسته اند از نفی ضرورت در این پدیده ها وجود اراده الهی را اثبات نمایند به گمان اینکه نفی ضرورت و انکار دترمی نیسم در این موارد مستلزم این است که نیروی مختاری در آنجا اثبات شود .

حاصل آنکه وجود مشترکات لفظی بخصوص در مواردی که معانی متشابه و مقاربی داشته باشند اشکالاتی را در بحثهای فلسفی پیش می آورد و این دشواریها هنگامی مضاعف می شود که یک لفظ معانی اصطلاحی متعددی در یک علم داشته باشد چنانکه در مورد واژه عقل در فلسفه و واژه های ذاتی و

عرضی در منطق چنین است از این روی ضرورت توضیح معانی مشترک و تعیین معنای مورد نظر در هر مبحث روشن می شود

## معانی اصطلاحی علم

از جمله واژه هایی که کاربردهای گوناگون و اشتباه انگیز دارد واژه علم است مفهوم لغوی این کلمه و معادل‌هایش در زبانهای دیگر مانند دانش و دانستن در زبان فارسی روشن و بی نیاز از توضیح است ولی علم معانی اصطلاحی مختلفی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- اعتقاد یقینی مطابق با واقع در برابر جهل بسیط و مرکب هر چند در قضیه واحدی باشد

۲- مجموعه قضایایی که مناسبتی بین آنها در نظر گرفته شده هر چند قضایای شخصی و خاص باشد و به این معنی است که علم تاریخ دانستن حوادث خاص تاریخی و علم جغرافیا دانستن احوال خاص مناطق مختلف کره زمین و علم رجال و بیوگرافی شخصیتها هم علم نامیده می شود .

۳- مجموعه قضایای کلی که محور خاصی برای آنها لحاظ شده و هر کدام از آنها قابل صدق و انطباق بر موارد و مصادیق متعدد می باشد هر چند قضایای اعتباری و قراردادی باشد و به این معنی است که علوم غیر حقیقی و قراردادی مانند لغت و دستور زبان هم علم خوانده می شود ولی قضایای شخصی و خاص مانند قضایای فوق الذکر علم بشمار نمی رود .

۴- مجموعه قضایایی کلی حقیقی غیر قراردادی که دارای محور خاصی باشد این اصطلاح همه علوم نظری و عملی و از جمله الهیات و ما بعد الطبیعه را در بر می گیرد ولی شامل قضایای شخصی و اعتباری نمی شود .

۵- مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد و این

همان اصطلاحی است که پوزیتویستها به کار می برند و بر اساس آن علوم و معارف غیر تجربی را علم نمی شمارند .

منحصر کردن واژه علم به علوم تجربی تا آنجا که مربوط به نامگذاری و جعل اصطلاح باشد جای بحث و مناقشه ندارد ولی جعل این اصطلاح از طرف پوزیتویستها مبتنی بر دیدگاه خاص ایشان است که دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را محدود به امور حسی و تجربی می پندارند و اندیشیدن در ماوراء آنها را لغو و بی حاصل قلمداد می کنند ولی متاسفانه این اصطلاح در سطح جهان رواج یافته و بر طبق آن علم در مقابل فلسفه قرار گرفته است .

ما قضاوت در باره قلمرو معرفت یقینی و رد نظریه پوزیتویستی و اثبات شناخت حقیقی نسبت به ماوراء قلمرو حس و تجربه را به مبحث شناخت شناسی موکول می کنیم و اینک به توضیح مفهوم فلسفه و متافیزیک می پردازیم

### معانی اصطلاحی فلسفه

تا کنون با سه معنای اصطلاحی فلسفه آشنا شده ایم اصطلاح اول آن شامل همه علوم حقیقی می شود و اصطلاح دوم آن بعضی از علوم قراردادی را هم در بر می گیرد و اصطلاح سوم آن مخصوص به معرفتهای غیر تجربی است و در مقابل علم (ل معرفت تجربی) به کار می رود .

فلسفه طبق این اصطلاح شامل منطق شناخت شناسی هستی شناسی متافیزیک خدا شناسی روان شناسی نظری (ل غیر تجربی) زیبایی شناسی اخلاق و سیاست می شود (۲) هر چند در این زمینه کمابیش اختلاف نظرهایی وجود دارد و گاهی فقط به معنای فلسفه اولی یا متافیزیک به کار می رود و بنا بر این می توان آن را اصطلاح چهارمی تلقی کرد .

واژه فلسفه کاربردهای اصطلاحی دیگری نیز دارد که غالباً همراه با صفت یا مضاف

## فلسفه علمی

این تعبیر نیز در موارد گونه گونه گونی به کار می رود:

الف- در باره فلسفه تحقیقی اگوست کنت پس از محکوم کردن تفکر فلسفی و متافیزیکی و انکار قوانین عقلی جهان شمول علوم تحقیقی را به شش بخش اساسی تقسیم کرد که هر یک قوانین ویژه خود را خواهد داشت به این ترتیب ریاضیات کیهان شناسی فیزیک شیمی زیست شناسی و علم الاجتماع جامعه شناسی و کتابی به نام درسهایی درباره فلسفه پوزیتویسم در شش مجلد نگاشت و کلیات علوم ششگانه را با شیوه به اصطلاح تحقیقی مورد بررسی قرار داد و سه مجلد آن را به جامعه شناسی اختصاص داد هر چند اساس این فلسفه تحقیقی را ادعاهای جزمی غیر تحقیقی تشکیل می دهد .

به هر حال محتوای این کتاب که در واقع طرحی برای بررسی علوم و به ویژه علوم اجتماعی است بنام فلسفه تحقیقی و فلسفه علمی نامیده می شود .

ب- در مورد فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک مارکسیستها بر خلاف پوزیتویستها بر ضرورت فلسفه و وجود قوانین جهان شمول تاکید می کنند ولی معتقدند که این قوانین از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست می آید نه از اندیشه های عقلی و متافیزیکی و از این روی فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک را که به حسب ادعای خودشان از دستاوردهای علوم تجربی به دست آمده است فلسفه علمی می نامند هر چند علمی بودن آن بیش از علمی بودن فلسفه پوزیتویسم نیست و اساسا فلسفه علمی در صورتی که علمی به معنای تجربی باشد تعبیر ناهماهنگ و شبیه کوسه ریش پهن است و در بحثهای تطبیقی سخنان ایشان را مورد نقادی قرار داده ایم . (۳) ج-

اصطلاح دیگر فلسفه علمی مرادف با متدلوزی روش شناسی است روشن است که هر علمی به مقتضای نوع مسائل روش خاصی را برای تحقیق و اثبات مطالب می طلبد مثلا مسائل تاریخی را نمی توان در آزمایشگاه و به وسیله تجزیه و ترکیب مواد و عناصر حل کرد چنانکه هیچ فیلسوفی نمی تواند با تحلیلات و استنتاجات ذهنی و فلسفی اثبات کند که ناپلئون در چه سالی به روسیه حمله کرد و آیا در این جنگ پیروز شد یا شکست خورد بلکه باید این گونه مسائل را با بررسی اسناد و مدارک و ارزیابی اعتبار آنها اثبات کرد .

بطور کلی علوم به معنای عام را از نظر اسلوب تحقیق و روش پژوهش و سبک بررسی مسائل و اثبات مطالب می توان به سه دسته کلی تقسیم کرد علوم عقلی علوم تجربی علوم نقلی و تاریخی .

بررسی انواع و طبقات علوم و تعیین روشهای کلی و جزئی هر یک از دسته های سه گانه علمی را به نام متدلوزی پدید آورده است که احیانا به نام فلسفه علمی نامیده می شود چنانکه گاهی منطق عملی خوانده می شود

## خلاصه

۱- چون در چند قرن اخیر در اروپا واژه های علم و فلسفه در مقابل یکدیگر قرار گرفته لازم است توضیحی پیرامون اصطلاحات علم و فلسفه داده شود .

۲- اساسا اشتراک لفظی و وجود معانی مختلف برای یک لفظ موجب مشکلات و مغالطاتی در مباحث علمی و بخصوص مباحث فلسفی می شود و از این روی ضرورت دارد قبل از ورود در هر مبحث معنای منظور از اصطلاحات مورد استعمال در آن مبحث توضیح داده شود .

۳- واژه علم دارای معانی اصطلاحی گوناگونی است که مهمترین آنها از این



قرار است: الف- اعتقاد یقینی . ب- مجموعه قضایای متناسب اعم از جزئی و کلی . ج- مجموعه قضایای کلی اعم از حقیقی و اعتباری . د- مجموعه قضایای کلی حقیقی . ه- مجموعه قضایای تجربی .

۴- واژه فلسفه نیز اصطلاحاتی دارد که مهمترین آنها از این قرار است: الف- همه علوم حقیقی . ب- علوم حقیقی به اضافه بعضی از علوم قراردادی مانند ادبیات و معانی و بیان . ج- علوم غیر تجربی مانند منطق الهیات زیبایی شناسی و غیرها . د- خصوص ما بعد الطبیعه و الهیات .

۵- تعبیر فلسفه علمی نیز در موارد مختلفی به کار می رود: الف طرح بررسی علوم تحقیقی فلسفه پوزیتیویسم . ب- فلسفه مارکسیسم ماتریالیسم دیالکتیک . ج- متدلوژی یا روش شناسی علوم

پی نوشتها:

۱- آن یکی شیر است اندر بادیه و آن دگر شیر است اندر بادیه آن یکی شیر است که آدم می خورد و آن دگر شیر است که آدم می خورد

## درس پنجم - فلسفه و علوم

### فلسفه علوم

در درس قبل گفتیم که گاهی کلمه فلسفه به صورت مضاف به کار می رود مانند فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق و ... .

اکنون به توضیحی پیرامون این تعبیر می پردازیم: اینگونه تعبیرات گاهی از طرف کسانی به کار می رود که واژه علم را به علوم تجربی اختصاص داده اند و واژه فلسفه را در مورد رشته هایی از معارف و معلومات انسانی به کار می برند که به وسیله تجربه حسی قابل اثبات نیست چنین کسانی به جای اینکه مثلاً بگویند علم خدا شناسی خواهند گفت فلسفه خدا شناسی یعنی ذکر مضاف الیه برای فلسفه فقط به منظور نشان دادن نوع مطالب مورد بحث و اشاره به موضوع آنها است .

همچنین

کسانی که مسائل عملی و ارزشی را علمی نمی دانند و برای آنها پایگاه عینی و واقعی قائل نیستند بلکه آنها را صرفاً تابع میلها و رغبتهای مردم می پندارند بعضاً اینگونه مسائل را وارد قلمرو فلسفه می کنند و به جای اینکه مثلاً بگویند علم اخلاق می گویند فلسفه اخلاق یا به جای اینکه بگویند علم سیاست می گویند فلسفه سیاست .

ولی گاهی این تعبیر به معنای دیگری به کار می رود و آن تبیین اصول و مبانی و باصطلاح مبادی علم دیگر است و بعضاً مطالبی از قبیل تاریخچه بنیانگذار هدف روش تحقیق سیر تحول آن علم نیز مورد بررسی قرار می گیرد نظیر همان مطالب هشتگانه ای که سابقاً در مقدمه کتاب ذکر و به نام رؤوس ثمانیه نامیده می شده است .

این اصطلاح اختصاصی به پوزیتویستها و مانند ایشان ندارد بلکه کسانی که معارف فلسفی و ارزشی را هم علم و روش بررسی و تحقیق آنها را هم علمی می دانند این اصطلاح را به کار می برند و گاهی برای اینکه با اصطلاح قبلی اشتباه نشود کلمه علم را هم در مضاف الیه اضافه می کنند و مثلاً می گویند فلسفه علم تاریخ در برابر فلسفه تاریخ یا فلسفه علم اخلاق در برابر فلسفه اخلاق به اصطلاح قبلی

## متافیزیک

یکی از واژه هایی که در برابر علمی به کار می رود واژه متافیزیک است از این روی لازم است توضیحی در باره این کلمه نیز بدهیم: این واژه که از اصل یونانی متاتافوسیکا گرفته شده و با حذف حرف اضافه تا و تبدیل فوسیکا به فیزیک به صورت متافیزیک در آمده و در زبان عربی به ما بعد الطبیعه ترجمه شده است .

به حسب نقل مورخین

فلسفه این لفظ نخست به صورت نامی برای یکی از کتابهای ارسطو به کار رفته که از نظر ترتیب بعد از کتاب طبیعت قرار داشته و از مباحث کلی وجود بحث می کرده است مباحثی که در عصر اسلامی به امور عامه نامیده شد و بعضی از فلاسفه اسلامی نام ما قبل الطبیعه را نیز برای آن مناسب دانسته اند .

ظاهرا این بخش غیر از بخش تئولوژی یا اثولوجیا به معنای خدا شناسی است ولی در کتب فلاسفه اسلامی این دو بخش در یکدیگر ادغام شده و مجموعا به نام الهیات بالمعنی الاعم نام گرفته چنانکه بخش خدا شناسی بنام الهیات بالمعنی الاخص مشخص گردیده است .

بعضی واژه متافیزیک را معادل با ترانس فیزیک و به معنای ماوراء طبیعت گرفته اند و نامگذاری این بخش از فلسفه قدیم را از باب نامیدن کل به نام جزء شمرده اند زیرا در الهیات بالمعنی الاعم در باره خدا و مجردات ماوراء طبیعت نیز بحث می شود اما به نظر می رسد که همان وجه اول صحیح باشد .

به هر حال متافیزیک نام مجموعه ای از مسائل عقلی نظری است که بخشی از فلسفه باصطلاح عام را تشکیل می داده است چنانکه امروز گاهی واژه فلسفه به آنها اختصاص داده می شود و یکی از اصطلاحات جدید فلسفه مساوی با متافیزیک می باشد و علت اینکه پوزیتویستها اینگونه مسائل را غیر علمی پنداشته اند این است که قابل اثبات به وسیله تجربه حسی نیست چنانکه قبلا کانت هم عقل نظری را برای اثبات این مسائل کافی ندانسته بود و آنها را دیالکتیکی یا جدلی الطرفین نامیده بود

### **نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک**

با توجه به معانی مختلفی که برای علم و فلسفه ذکر شد روشن

می شود که نسبت بین علم و فلسفه و متافیزیک بر حسب اصطلاحات مختلف تفاوت می کند اگر علم به معنای مطلق آگاهی یا مطلق قضایای متناسب به کار رود اعم از فلسفه می باشد زیرا شامل قضایای شخصی و علوم قراردادی و اعتباری هم می شود و اگر به معنای قضایای کلی حقیقی استعمال شود مساوی با فلسفه باصطلاح قدیم خواهد بود اما اگر به معنای مجموعه قضایای تجربی بکار رود اخص از فلسفه به معنای قدیم و مابین با فلسفه به معنای جدید مجموعه قضایای غیر تجربی است چنانکه متافیزیک جزئی از فلسفه باصطلاح قدیم و مساوی با آن بر حسب یکی از اصطلاحات جدید آن می باشد .

ولی باید دانست که مقابل قرار دادن علم و فلسفه در اصطلاح جدید هر چند به گمان پوزیتیویستها و امثال ایشان به معنای کاستن ارج مسائل فلسفی و انکار قدر و منزلت عقل و ارزش ادراکات عقلی است اما حقیقت غیر از آن است و در مبحث شناخت شناسی روشن خواهد شد که ارزش ادراکات عقلی نه تنها کمتر از ارزش معلومات حسی و تجربی نیست بلکه به مراتب بیشتر از آنها است و حتی ارزش دانشهای تجربی در گرو ارزش ادراکات عقلی و قضایای فلسفی می باشد .

بنا بر این اختصاص دادن واژه علم به دانشهای تجربی و واژه فلسفه به دانشهای غیر تجربی تنها به عنوان یک اصطلاح قابل قبول است و نباید از تقابل این دو اصطلاح سوء استفاده شود و مسائل فلسفی و متافیزیکی به عنوان مسائل ظنی و پنداری وانمود گردد چنانکه برچسب علمی هیچ گونه مزیتی را برای هیچ گرایش فلسفی اثبات نمی کند و اساسا این دو

برچسب وصله ناهم‌رنگی است که می‌تواند نشانه جهل یا عوام‌فریبی جعل‌کنندگان آن به حساب آید و ادعای اینکه اصول فلسفه‌ای مانند ماتریالیسم دیالکتیک از قوانین تجربی به دست آمده نادرست است زیرا قوانین هیچ علمی قابل‌تعمیم به علم دیگر نیست چه رسد به اینکه به کل هستی تعمیم داده شود. مثلاً قوانین روانشناسی یا زیست‌شناسی قابل‌تعمیم به فیزیک یا شیمی یا ریاضیات نیست و بالعکس قوانین این علوم در خارج از قلمرو خودشان کارآیی ندارد.

### **تقسیم و طبقه‌بندی علوم**

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

از سوی دیگر فراگرفتن بعضی از معلومات متوقف بر بعضی دیگر است و دست کم دانستن یک دسته به فهم دسته دیگر کمک می‌کند در حالی که چنین رابطه‌ای میان دسته‌های دیگر از دانستیها وجود ندارد.

با توجه به اینکه فراگرفتن همه معلومات برای هر دانش‌پژوهی میسر نیست و به فرض میسر بودن چنین انگیزه‌ای برای همه وجود ندارد چنانکه ذوق و استعداد افراد هم نسبت به فراگیری انواع مسائل مختلف است و با توجه به اینکه بعضی از دانشها وابسته به بعضی دیگر و آموختن یکی متوقف بر دیگری است از این روی آموزشگران از دیرباز در صدد برآمده‌اند که از طرفی مسائل مرتبط و متناسب را دسته‌بندی کنند و دانشها و

علوم خاص را مشخص سازند و از طرف دیگر علوم مختلف را طبقه بندی کنند و نیاز هر علمی را به علم دیگر و در نتیجه تقدم یکی را بر دیگری روشن نمایند تا اولاً کسانی که انگیزه یا ذوق و استعداد خاصی دارند بتوانند گمشده خودشان را در میان انبوه مسائل بی شمار بیابند و راه رسیدن به هدفشان را بشناسند و ثانیاً کسانی که می خواهند رشته های مختلفی از معلومات را فرا گیرند بدانند از کدامیک آغاز کنند که راه را برای آموختن دیگر رشته ها هموار کند و فراگیری آنها را آسانتر نماید .

بدین ترتیب علوم به قسمتها و بخشهای گوناگون تقسیم شد و هر بخش در طبقه و مرتبه خاصی قرار گرفت از جمله تقسیمات علوم تقسیم کلی آنها به علوم نظری و علوم عملی و تقسیم علوم نظری به طبیعیات و ریاضیات و الهیات و تقسیم علوم عملی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست است که قبلاً به آن اشاره شد

### **ملاک مرزبندی علوم**

بعد از آنکه لزوم دسته بندی علوم روشن شد سؤال دیگری طرح می شود که علوم را بر اساس چه معیار و ملاکی باید دسته بندی و مرزبندی کرد .

پاسخ این است که علوم را می توان با معیارهای مختلفی دسته بندی کرد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- بر اساس اسلوب و روش تحقیق قبلاً اشاره کردیم که همه مسائل را نمی توان با روش واحدی مورد تحقیق و بررسی قرار داد و نیز خاطر نشان کردیم که همه علوم را با توجه به روشهای کلی تحقیق می توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف- علوم عقلی که فقط با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی قابل بررسی است

مانند منطق و فلسفه الهی .

ب- علوم تجربی که با روشهای تجربی قابل اثبات است مانند فیزیک شیمی و زیست شناسی .

ج- علوم نقلی که بر اساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی بررسی می شود مانند تاریخ علم رجال و علم فقه .

۲- بر اساس هدف و غایت ملاک دیگری که می توان بر اساس آن علوم را دسته بندی کرد فایده و نتیجه ای است که بر آنها مترتب می شود و هدف و غایتی است که فراگیر از آموختن آنها در نظر می گیرد مانند هدفهای مادی و معنوی و هدفهای فردی و اجتماعی .

بدیهی است کسی که می خواهد راه تکامل معنوی خود را بشناسد به مسائلی احتیاج دارد که شخص علاقمند به تحصیل ثروت از راه کشاورزی یا صنعت به آنها احتیاج ندارد چنانکه یک رهبر اجتماعی نیازمند به داشتن معلومات دیگری است پس می توان علوم را طبق این اهداف گوناگون دسته بندی کرد .

۳- بر اساس موضوع سومین ملاکی که می تواند معیار انفکاک و تمایز علوم واقع شود موضوعات آنها است یعنی با توجه به اینکه هر مساله موضوعی دارد و تعدادی از موضوعات در یک عنوان جامعی مندرج می شود آن عنوان جامع را محور قرار می دهند و همه مسائل مربوط به آن را زیر چتر یک علم گردآوری می کنند چنانکه عدد موضوع علم حساب و مقدار کمیت متصل موضوع علم هندسه و بدن انسان موضوع علم پزشکی قرار می گیرد .

تقسیم بندی علوم بر اساس موضوع بهتر از معیارهای دیگر هدف و انگیزه جداسازی علوم را تامین می کند چنانکه با رعایت آن ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آنها بهتر حفظ می شود و از این روی از

دیرباز مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بزرگ قرار گرفته است ولی می توان در دسته بندیهای فرعی معیارهای دیگری را نیز در نظر گرفت مثلا می توان علمی را به نام خدا شناسی ترتیب داد و محور مسائل آن را خدای متعال قرار داد و سپس آن را به شاخه های فلسفی و عرفانی و دینی منشعب ساخت که هر کدام با روش ویژه ای مسائل مربوط را مورد بررسی قرار دهد و در واقع معیار این انقسام جزئی را روش تحقیق تشکیل دهد همچنین ریاضیات را می توان به شاخه های گونه گونی منشعب کرد که هر شاخه بر اساس هدف خاصی مشخص شود مانند ریاضیات فیزیک و ریاضیات اقتصاد و بدین ترتیب تلفیقی بین معیارهای مختلف به وجود می آید

## کل و کلی

عنوان جامعی که بین موضوعات مسائل در نظر گرفته می شود و بر اساس آن علم به معنای مجموعه مسائل مرتبط پدید می آید گاهی عنوان کلی و دارای افراد و مصادیق فراوان و گاهی به صورت کل و دارای اجزاء متعدد است مثال نوع اول عنوان عدد یا مقدار است که انواع و اصناف گونه گونی دارد و هر یک موضوع مساله خاصی را تشکیل می دهد و مثال نوع دوم بدن انسان است که جهازات و اعضاء و اجزاء متعددی دارد و هر کدام از آنها موضوع بخشی از علم پزشکی است .

تفاوت اصلی بین این دو نوع موضوع آنست که در نوع اول عنوان موضوع علم بر تک تک موضوعات مسائل که افراد و جزئیات آن هستند صدق می کند به خلاف نوع دوم که عنوان موضوع بر تک تک موضوعات مسائل صدق نمی کند بلکه بر مجموع اجزاء حمل می شود

## انشعابات علوم

از توضیحات گذشته به دست آمد که تقسیم بندی علوم برای سهولت آموزش و تامین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت انجام می گیرد در آغاز که معلومات بشر محدود بود امکان داشت که همه آنها را به چند دسته تقسیم کرد و مثلا حیوان شناسی را به عنوان علم واحدی در نظر گرفت و حتی مسائل مربوط به انسان را نیز در آن گنجانید ولی رفته رفته که دایره مسائل وسعت یافت و مخصوصا بعد از آنکه ابزارهای علمی مختلفی برای تحقیق در مسائل تجربی ساخته شد بیش از همه علوم تجربی به شعبه های گوناگونی تقسیم شد و هر علمی به علوم جزئی تری منشعب گردید چنانکه این جریان هنوز هم به شکل فزاینده ای ادامه دارد .

بطور کلی انشعاب علوم به



چند صورت انجام می پذیرد:

۱- به این صورت که اجزاء کوچکتری از کل موضوع در نظر گرفته شود و هر جزء موضوع شاخه جدیدی از علم مادر قرار گیرد مانند غده شناسی و ژن شناسی روشن است که این نوع انشعاب مخصوص علوم است که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل رابطه کل و جزء است .

۲- به این صورت که انواع جزئی تر و اصناف محدودتری از عنوان کلی در نظر گرفته شود مانند حشره شناسی و میکروب شناسی این انشعاب در علمی پدید می آید که رابطه بین موضوع علم و موضوعات مسائل رابطه کلی و جزئی است نه کل و جزء .

۳- به این صورت که روشهای مختلف تحقیق به عنوان معیار ثانوی در نظر گرفته شود و با حفظ وحدت موضوع شاخه های جدید پدید آید و این در موردی است که مسائل علم با روشهای مختلف قابل بررسی و اثبات مانند باشد مانند خدا شناسی فلسفی و خدا شناسی عرفانی و خدا شناسی دینی .

۴- به این صورت که اهداف متعدد به عنوان معیار فرعی در نظر گرفته شود و مسائل متناسب با هر هدف به نام شاخه خاصی از علم مادر معرفی گردد چنانکه در ریاضیات گفته شد

### خلاصه

۱- فلسفه به صورت مضاف گاهی در مورد معلومات غیر تجربی به کار می رود و اضافه آن صرفاً برای نشان دادن نوع مسائل مورد بحث است مانند فلسفه خدا شناسی چنانکه اضافه علم در مورد معلومات تجربی همین نقش را ایفاء می کند مانند علم زیست شناسی .

۲- کلمه فلسفه گاهی به علم خاصی اضافه می شود و منظور از آن تبیین اصول و مبانی آن

علم است که بعضاً تاریخچه و هدف و روش تحقیق و سیر تحول و مطالبی مانند آنها را نیز در بر می گیرد .

۳- متافیزیک نام مجموعه ای از مسائل عقلی است که با روش تجربی قابل اثبات نیست .

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

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

۶- مرزبندی علوم بر اساس معیارهای مختلفی از جمله روش هدف و موضوع انجام می گیرد و تقسیمات معروف معمولاً بر اساس اختلاف موضوعات انجام گرفته است .

۷- نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل گاهی نسبت بین کل و جزء است و گاهی نسبت بین کلی و جزئی .

۸- انشعاب علوم گاهی با ریز کردن موضوع و گاهی با محدود کردن دایره آن و گاهی بر اساس اختلاف روشها و زمانی بر طبق تفاوت اهداف حاصل می شود

## درسی ششم – فلسفه چیست؟

### رابطه موضوع با مسائل

تا کنون با اصطلاحات مختلف فلسفه آشنا شده ایم اکنون نوبت آن فرا رسیده که موضوع بحث این کتاب را روشن کنیم و توضیح دهیم که منظور ما از فلسفه چیست و در این کتاب از چه مسائلی گفتگو می شود ولی پیش از آنکه به تعریف فلسفه و معرفی اجمالی مسائل آن پردازیم خوبست توضیح بیشتری پیرامون موضوع و مسائل و مبادی علوم و روابط آنها با یکدیگر بدهیم .

در درسهای گذشته گفتیم که واژه علم طبق چهار اصطلاح از اصطلاحات

پنجگانه نامبرده به مجموعه ای از قضایا اطلاق می شود که مناسبتی بین آنها لحاظ شده باشد و ضمناً روشن شد که این مناسبت‌های گوناگون اند که علوم را از یکدیگر جدا و متمایز می کنند و نیز معلوم شد که بهترین مناسبت‌هایی که بین مسائل مختلف لحاظ می شود و ملاک تمایز علوم قرار می گیرد مناسبت موضوعات آنها است یعنی مسائلی که موضوعات آنها اجزاء یک کل یا افراد یک کلی را تشکیل می دهند به صورت علم واحدی درمی آیند .

بنابر این مسائل یک علم عبارت است از قضایایی که موضوعات آنها زیر چتر عنوان جامعی کل یا کلی قرار می گیرند و موضوع یک علم عبارت است از همان عنوان جامعی که موضوعات مسائل را در بر می گیرد .

در اینجا خوبست یادآور شویم که ممکن است یک عنوان موضوع دو یا چند علم قرار گیرد و اختلاف آنها به حسب غایات یا روشهای تحقیق باشد اما نکته دیگری را نباید از نظر دور داشت و آن این است که گاهی عنوانی که برای موضوع یک علم در نظر گرفته شده بطور مطلق موضوع آن علم نیست و در واقع قید خاصی دارد و اختلاف قیودی که برای یک موضوع لحاظ می شود موجب پدید آمدن چند علم و اختلاف آنها می گردد مثلاً ماده از حیث ترکیبات درونی و خواص مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر موضوع علم شیمی و به لحاظ تغییرات ظاهری و خواص مترتب بر آنها موضوع علم فیزیک قرار می گیرد یا کلمه از جهت تغییراتی که در ساختمان آن حاصل می شود موضوع علم صرف و از نظر تغییرات اعرابی موضوع علم نحو واقع می شود .

بنا بر این باید دقت کرد که

آیا عنوان جامع بطور مطلق موضوع علم معینی است یا با قید و حیثیت خاصی و بسا هست که عنوان جامعی بطور مطلق موضوع علم عامی قرار داده شود و بعد با افزودن قیودی به صورت موضوعاتی برای علوم خاصی در آید مثلا- در تقسیم معروف فلسفه به اصطلاح قدیم جسم موضوع همه علوم طبیعی است و با اضافه کردن قیودی به صورت موضوع معدن شناسی گیاه شناسی حیوان شناسی و غیرها در می آید و در کیفیت انشعاب علوم اشاره شد که قسمتی از انشعابات به وسیله محدود کردن دایره موضوع و با افزودن قیودی به عنوان موضوع مادر حاصل می شود .

از جمله قیودی که ممکن است به عنوان موضوع افزوده شود قید اطلاق است و معنایش این است که در آن علم از احکامی گفتگو می شود که برای ذات موضوع مطلق و بدون در نظر گرفتن تشخیصاتش ثابت و در نتیجه شامل همه افراد موضوع خواهد بود مثلا اگر احکام و خواصی برای مطلق اجسام ثابت بود خواه جسم معدنی باشد یا آلی و خواه گیاه باشد یا حیوان یا انسان در این صورت می توان موضوع آنها را جسم مطلق قرار داد و اینگونه مسائل را به عنوان علم خاصی مشخص نمود چنانکه حکماء بخش اول طبیعیات را به این احکام اختصاص داده و آنرا به نام سماع طبیعی یا سمع الکیان مشخص ساخته اند سپس هر دسته از اجسام را به علم خاصی مانند کیهان شناسی معدن شناسی گیاه شناسی و حیوان شناسی اختصاص داده اند .

عین این کار را در مورد انشعابات جزئی علوم نیز می توان انجام داد مثلا مسائل مربوط به همه حیوانات را علم

خاصی قرار داد که موضوع آن حیوان مطلق یا حیوان بما هو حیوان باشد و سپس احکام خاص به هر نوعی از حیوانات را در علمهای خاص دیگری مورد بحث قرار داد .

بدین ترتیب مطلق جسم موضوع بخش طبیعی از فلسفه قدیم و جسم مطلق موضوع نخستین بخش از طبیعیات سماع طبیعی و هر یک از اجسام خاص مانند جسم کیهانی جسم معدنی جسم زنده موضوعات کیهان شناسی معدن شناسی و زیست شناسی را تشکیل می دهند و به همین ترتیب مطلق جسم زنده موضوع علم زیست شناسی عام و جسم زنده مطلق موضوع علمی که از احکام همه موجودات زنده بحث می کند و انواع موجودات زنده موضوعات علم زیستی جزئی را تشکیل می دهند .

در اینجا سؤالی مطرح می شود و آن این است که اگر احکامی مشترک بین چند نوع از انواع موضوع کلی بود ولی شامل همه آنها نمی شد چنین احکامی را باید در کدام علم مورد بررسی قرار داد مثلا اگر اموری مشترک بین چند نوع از موجودات زنده بود نمی توان آنها را از عوارض جسم زنده مطلق قرار داد زیرا شامل همه موجودات زنده نمی شود و از طرفی طرح کردن آنها در هر یک از علوم جزئی مربوطه هم موجب تکرار مسائل می گردد در این صورت کجا باید آنها را طرح کرد .

پاسخ این است که معمولا اینگونه مسائل را نیز در علمی مورد بحث قرار می دهند که موضوعش مطلق است و احکام عوارض ذاتیه موضوع مطلق را به این صورت تعریف می کنند احکامی که برای ذات موضوع ثابت می شود قبل از آنکه مقید به قیود علوم جزئی گردد و در واقع این مسامحه در

تعریف را بر تکرار مسائل ترجیح می دهند چنانکه بعضی از فلاسفه در مورد فلسفه اولی یا ما بعد الطبیعه گفته اند که از احکام و عوارضی بحث می کند که برای موجود مطلق یا موجود بما هو موجود ثابت می شود قبل از آنکه مقید به قید طبیعی یا ریاضی شود

### مبادی علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل

دانستیم که در هر علمی از یک سلسله قضایای متناسب و مرتبط بحث می شود و در واقع هدف قریب و انگیزه تعلیم و تعلم آن علم حل آن قضایا و مسائل یعنی اثبات محمولات آنها برای موضوعاتشان می باشد پس در هر علمی فرض بر این است که موضوعی وجود دارد و می توان محمولاتی را برای اجزاء یا افراد آن اثبات کرد .

بنابر این پیش از پرداختن به طرح و حل مسائل هر علمی نیاز به یک سلسله شناختهای قبلی وجود دارد مانند: ۱- شناخت ماهیت و مفهوم موضوع . ۲- شناخت وجود موضوع . ۳- شناخت اصولی که به وسیله آنها مسائل آن علم ثابت می شود .

این شناختها گاهی بدیهی و بی نیاز از تبیین و اکتساب است و در این صورت مشکلی وجود نخواهد داشت ولی گاهی این شناختها بدیهی نیست و احتیاج به بیان و اثبات دارد مثلا ممکن است وجود موضوعی مانند روح انسان مورد تردید واقع گردد و احتمال داده شود که امری موهوم و غیر حقیقی باشد در این صورت باید وجود حقیقی آن را اثبات کرد همچنین اصولی که بر اساس آنها مسائل یک علم حل و فصل می شود ممکن است مورد تشکیک قرار گیرد و لازم باشد که قبلا آنها اثبات گردند و گرنه نتایجی که متفرع بر آنها می شود

دارای ارزش علمی و یقینی نخواهد بود .

اینگونه مطالب را مبادی علوم می نامند و آنها را به مبادی تصویری و تصدیقی تقسیم می کنند .

مبادی تصویری که همان تعاریف و بیان ماهیت اشیاء مورد بحث است معمولا در خود علم و به صورت مقدمه مطرح می شود ولی مبادی تصدیقی علوم مختلف اند و غالبا در علوم دیگری مورد بحث قرار می گیرند و چنانکه قبلا اشاره کردیم فلسفه هر علمی در واقع علم دیگری است که عهده دار بیان و اثبات اصول و مبادی آن علم می باشد و سرانجام کلی ترین مبادی علوم در فلسفه اولی یا متافیزیک مورد بحث و بررسی واقع می شوند .

از جمله می توان از اصل علیت یاد کرد که در همه علوم تجربی مورد استناد دانشمندان می باشد (۱) و اساسا پژوهشهای علمی با پذیرفتن قبلی این اصل انجام می گیرد زیرا محور آنها را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده ها تشکیل می دهد ولی خود این اصل در هیچ علم تجربی قابل اثبات نیست و بحث در باره آن در فلسفه صورت می پذیرد

### **موضوع و مسائل فلسفه**

از آنچه گفته شد به دست می آید که بهترین راه برای تعریف یک علم این است که موضوع آن مشخص گردد و اگر قیودی دارد دقیقا مورد توجه قرار گیرد سپس مسائل آن علم به عنوان قضایایی که موضوع مزبور محور آنها را تشکیل می دهد معرفی گردند .

از سوی دیگر تشخیص موضوع و قیود آن در گرو تعیین مسائلی است که برای طرح کردن در یک علم منظور شده اند یعنی تا حدودی بستگی به وضع و قرارداد دارد مثلا اگر عنوان موجود را که عامترین مفاهیم برای امور حقیقی است در نظر بگیریم خواهیم

دید که همه موضوعات مسائل حقیقی در زیر چتر آن قرار می‌گیرد و اگر آن را موضوع علمی قرار دهیم شامل همه مسائل علوم حقیقی می‌شود و این علم همان فلسفه به اصطلاح قدیم است .

ولی مطرح کردن چنین علم جامع و فراگیری با اهداف تفکیک علوم سازگار نیست و ناچار باید موضوعات محدودتری را در نظر بگیریم تا اهداف مزبور تامین شود آموزشگران باستان نخست دو دسته از مسائل نظری را که محورهای مشخصی دارند در نظر گرفته‌اند و یک دسته را به نام طبیعیات و دسته دیگر را به نام ریاضیات نامیده‌اند و سپس هر یک را به علوم جزئی تری تقسیم کرده‌اند دسته سوم از مسائل نظری در باره خدا قابل طرح بوده که آنها را به نام خداشناسی یا معرفه الربوبیه نامگذاری نموده‌اند ولی یک دسته از مسائل عقلی نظری باقی ماند که موضوع آنها فراتر از موضوعات یاد شده بود و اختصاصی به هیچیک از موضوعات خاص نداشت .

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

بدین ترتیب علم خاصی به نام ما



بعد الطبیعه یا متافیزیک به وجود آمد و بعدا به نام علم کلی یا فلسفه اولی نیز نامیده شد .

چنانکه قبلا اشاره کردیم در عصر اسلامی مسائل متافیزیک با مسائل خدا شناسی درهم ادغام شد و به نام الهیات بالمعنی الاعم نامگذاری گردید و گاهی به مناسبت مسائل دیگری مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدی انسان و حتی پاره ای از مسائل نبوت و امامت نیز به آنها ضمیمه شد چنانکه در الهیات شفاء ملاحظه می شود و اگر بنا باشد که همه این مسائل به عنوان مسائل اصلی یک علم تلقی شود و بعضی از آنها به صورت تطفل و استطراد نباشد باید موضوع این علم را خیلی وسیع در نظر گرفت و شاید تعیین موضوع واحد برای چنین مسائل گوناگون کار آسانی نباشد و به همین جهت تلاشهای مختلفی برای تعیین موضوع و بیان اینکه همه این محمولات از عوارض ذاتیه آن هستند انجام گرفته گر چه چندان موفقیت آمیز نبوده است .

به هر حال امر دایر است بین اینکه سایر مسائل نظری غیر از طبیعیات و ریاضیات به عنوان علم واحدی در نظر گرفته شود و با تکلف موضوع واحدی برای آنها منظور گردد یا معیار و ملاک همبستگی و وحدت آنها وحدت هدف و غایت قرار داده شود و یا اینکه هر دسته از مسائل که موضوع مشخصی دارد علم خاصی تلقی گردد و از جمله مسائل کلی وجود تحت عنوان فلسفه اولی مورد بحث واقع شود چنانکه یکی از اصطلاحات خاص فلسفه هم همین است .

به نظر می رسد که این وجه مناسبتر است و بنابر این مسائل مختلفی را که در

فلسفه اسلامی تحت عنوان فلسفه و حکمت مطرح می شود به صورت چند علم خاص تلقی می کنیم (۲) و به دیگر سخن سلسله ای از علوم فلسفی خواهیم داشت که همه آنها در روش تعقلی شریکند ولی فلسفه را بطور مطلق بر فلسفه اولی اطلاق خواهیم کرد و هدف اصلی این کتاب هم تبیین مسائل آن است ولی چون اثبات آنها متوقف بر مسائل شناخت می باشد نخست بحث شناخت شناسی را مطرح می کنیم سپس به بررسی مسائل هستی شناسی و متافیزیک می پردازیم

## تعریف فلسفه

بنابر این که فلسفه را مساوی با فلسفه اولی یا متافیزیک و موضوع آن را موجود مطلق نه مطلق موجود بدانیم می توانیم آن را به این صورت تعریف کنیم علمی را که از احوال موجود مطلق بحث می کند یا علمی که از احوال کلی وجود گفتگو می کند یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون موجود بما هو موجود مطرح می شود. (۳)

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

۱- روش اثبات مسائل آن روش تعقلی است بر خلاف علوم تجربی و علوم نقلی ولی این روش در منطق خدا شناسی روان شناسی فلسفی و بعضی از علوم دیگر مانند فلسفه اخلاق و حتی در ریاضیات نیز به کار گرفته می شود بنابر این نمی توان آنرا ویژه فلسفه اولی دانست .

۲- فلسفه متکفل اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم است و این یکی از وجوه نیاز سایر علوم به فلسفه می باشد و از این روی بنام مادر علوم نامیده می شود .

۳- در فلسفه معیار باز شناسی امور حقیقی از امور وهمی و اعتباری به دست می آید و از این روی گاهی هدف اصلی فلسفه شناختن امور حقیقی

و تمیز آنها از وهمیات و اعتباریات شمرده می شود ولی بهتر آنست که آنرا هدف شناخت شناسی بدانیم .

۴- ویژگی مفاهیم فلسفی این است که از راه حس و تجربه به دست نمی آید مانند مفاهیم علت و معلول واجب و ممکن مادی و مجرد این مفاهیم اصطلاحاً معقولات ثانیه فلسفی نامیده می شوند و توضیح آنها در مبحث شناخت شناسی خواهد آمد .

با توجه به این ویژگی می توان دریافت که چرا مسائل فلسفی تنها با روش تعقلی قابل اثبات است و چرا قوانین فلسفی از راه تعمیم قوانین علوم تجربی به دست نمی آید

### خلاصه

۱- مسائل یک علم عبارت است از قضایایی که موضوعات آنها تحت عنوان جامعی کل یا کلی مندرج می شوند و موضوع علم عبارت است از همان عنوان جامع .

۲- ممکن است یک عنوان موضوع علم عامی قرار گیرد و با اضافه کردن قیودی به آن موضوعات علوم خاصی در قلمرو آن علم عام پدید آید و از جمله این قیود قید اطلاق است مثلاً مطلق جسم موضوع علم عام طبیعی و جسم مطلق موضوع سماع طبیعی و جسمهای مقید موضوعات سایر علوم خاص طبیعی را تشکیل می دهند .

۳- پیش از ورود در مباحث هر علمی لازم است موضوع آن علم شناخته شود و وجود آن اثبات گردد اگر بدیهی نباشد و همچنین لازم است اصولی که اثبات مسائل آن علم متوقف بر آنها است شناخته شوند و این همه را مبادی تصویری و تصدیقی علم می نامند .

۴- کلی ترین مبادی علوم در فلسفه اولی مورد بحث قرار می گیرند .

۵- موضوع فلسفه به عنوان علم عامی که شامل همه علوم حقیقی می شود مطلق موجود است ولی موضوع فلسفه به معنای

اخص متافیزیک موجود مطلق است و مسائل آن قضایایی هستند که اختصاص به نوع خاصی از موجودات ندارند .

۶- فلسفه به معنای اخص عبارت است از علمی که از احوال کلی وجود و به عبارت دیگر از احوال موجود بما هو موجود بحث می کند .

۷- مفاهیم فلسفه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند که از راه حس و تجربه حسی به دست نمی آیند و از این روی مسائل آن با روش تجربی قابل اثبات نیستند و نمی توان قوانین فلسفی را از تعمیم قوانین علوم تجربی به دست آورد .

۸- در فلسفه معیار بازشناسی حقایق از وهمیات و اعتباریات به دست می آید.

پی نوشتها:

۱- البته باید پوزیتویستها را استثنا کرد زیرا ایشان معتقدند که پژوهش علمی فقط در راه کشف چگونگی تحقق پدیده ها انجام می گیرد نه در راه کشف چرایی آنها و اصولا مفاهیم علت و معلول و مانند آنها را مفاهیمی متافیزیکی و غیر علمی به حساب می آورند. ۲- این مطلب را می توان از بعضی از سخنان صدر المتالهین بخصوص در اوائل سفر سوم الهیات بالمعنی الاخص و سفر چهارم علم النفس از اسفار استظهار کرد. ۳- انتخاب واژه موجود به جای وجود این مزیت را دارد که با قول کسانی که قائل به اصالت ماهیت هستند هم کاملا سازگار است و پیش از آنکه اصالت وجود اثبات شود مناسبتر این است که موضوع فلسفه چیزی قرار داده شود که با هر دو قول بسازد.

## درس هفتم - موقعیت فلسفه

### ماهیت مسائل فلسفی

در درس گذشته تعریفی برای فلسفه ارائه شد و اجمالا به دست آمد که این علم از احوال کلی وجود بحث می کند ولی این مقدار کافی نیست که به ماهیت مسائل فلسفی

پی ببریم البته شناخت دقیق این مسائل هنگامی حاصل می شود که عملاً به بررسی تفصیلی آنها بپردازیم و طبعاً هر چه بیشتر در اعماق آنها غور کنیم و احاطه بیشتری پیدا نماییم حقیقت آنها را بهتر در خواهیم یافت ولی قبل از شروع هم اگر بتوانیم دورنمای روشنتری از آنها داشته باشیم بهتر می توانیم فواید فلسفه را درک کرده با بصیرت و بینش بیشتر و با شوق و علاقه افزونتری به آموختن آن اقدام کنیم .

برای این منظور نخست با ذکر نمونه ای از مسائل دیگر علوم فلسفی شروع کرده به تفاوت آنها با مسایل سایر علوم اشاره می کنیم آنگاه به بیان ماهیت فلسفه نخستین و ویژگیهای مسائل آن می پردازیم .

برای هر انسانی این سؤال اساسی و حیاتی مطرح است که آیا زندگی او با مرگ پایان می یابد و بعد از آن جز اجزاء متلاشی شده بدنش چیزی باقی نمی ماند یا پس از مرگ هم حیاتی خواهد داشت .

روشن است که پاسخ این سؤال از عهده هیچیک از علوم تجربی مانند فیزیک شیمی زمین شناسی گیاه شناسی زیست شناسی و مانند آنها بر نمی آید چنانکه محاسبات ریاضی و معادلات جبری هم پاسخی برای این سؤال ندارند پس علم دیگری لازم است که با روش ویژه خود به بررسی این مساله و مانند آن بپردازد و روشن کند که آیا انسان همین بدن مادی است یا حقیقت نامحسوس دیگری به نام روح دارد و به فرض وجود روح آیا پس از مرگ قابل بقاء است یا نه .

بدیهی است بررسی اینگونه مسائل با روش علوم تجربی میسر نیست بلکه باید برای حل آنها از روش تعقلی بهره گیری شود و طبعاً علم

دیگری می باید که چنین مسائل غیر تجربی را مورد بررسی قرار دهد و آن علم النفس یا روانشناسی فلسفی است .

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

وجود چنین علمی و ارزش راه حل‌هایی که ارائه می دهد در گرو اثبات وجود عقل و ارزش شناخت‌های عقلانی است پس باید علم دیگری نیز باشد که به بررسی انواع شناخت و ارزیابی آنها پردازد تا معلوم شود که ادراکات عقلی چیست و چه ارزشی را می تواند داشته باشد و چه مسائلی را می تواند حل کند و آن نیز یکی دیگر از علوم فلسفی است که شناخت‌شناسی نامیده می شود .

در زمینه علوم عملی مانند اخلاق و سیاست هم مسائل اساسی و مهمی وجود دارد که حل آنها از عهده علوم تجربی بر نمی آید و از جمله آنها شناختن حقیقت خیر و شر و خوب و بد اخلاقی و ملاک تعیین و تمیز افعال شایسته و ناشایسته است بررسی اینگونه مسائل هم نیازمند به علم یا علوم فلسفی خاصی است که آنها هم به نوبه خود نیازمند به شناخت‌شناسی خواهند بود .

با دقت بیشتر معلوم می شود که این مسائل با یکدیگر ارتباط دارند و مجموعاً با مسائل خداشناسی بستگی پیدا می کنند خدایی که روح و بدن انسان و همه موجودات جهان را آفریده است خدایی که جهان را با نظم خاصی اداره می کند خدایی که انسان را می راند و بار دیگر برای پاداش و کیفر زنده می سازد پاداش و کیفری که به کارهای خوب و بد تعلق می گیرد کارهای خوب و بدی که با اراده و اختیار

انجام گرفته باشد و ... .

شناخت خدای متعال و صفات و افعال او سلسله مسائلی را تشکیل می دهد که در علم خدا شناسی الهیات بالمعنی الاخص مورد بررسی قرار می گیرد .

اما همه این مسائل مبتنی بر یک سلسله مسائل کلی تر و عمومی تری است که قلمرو آنها امور حسی و مادی را نیز در برمی گیرد از این قبیل: موجودات در پیدایش و بقاء خودشان نیازمند به یکدیگرند و میان آنها رابطه فعل و انفعال تاثیر و تاثر و علیت و معلولیت برقرار است همه موجوداتی که در تیررس حس و تجربه انسان قرار دارند زوال پذیرند ولی باید موجود دیگری باشد که امکان زوال نداشته باشد و بلکه به هیچ وجه عدم و نقص راهی به سوی او نیابد دایره هستی منحصر به موجودات مادی و محسوس و همچنین منحصر به موجودات متغیر و متحول و متحرک نیست بلکه انواع دیگری از موجودات هستند که این ویژگیها را ندارند و نیازی به زمان و مکان هم نخواهند داشت .

بحث در باره اینکه آیا لازمه هستی تغیر و تحول و زوال پذیری و وابستگی است یا نه و به دیگر سخن آیا موجود ثابت و زوال ناپذیر و مستقل و ناوابسته هم داریم یا نه بحثی است که پاسخ مثبت آن به تقسیم موجود به مادی و مجرد ثابت و متغیر واجب الوجود و ممکن الوجود و ... می انجامد و تا اینگونه مسائل حل نشود و مثلا وجود واجب و مجردات ثابت نشود علوم خدا شناسی و روانشناسی فلسفی و مانند آنها پایه و اساسی نخواهند داشت و نه تنها اثبات این مسائل محتاج به استدلالات عقلی است بلکه اگر

کسی بخواهد آنها را ابطال کند نیز ناگزیر است که روش تعقلی را به کار گیرد زیرا همانگونه که حس و تجربه به خودی خود توان اثبات این امور را ندارد توان نفی و ابطال آنها را هم نخواهد داشت .

بدین ترتیب روشن شد که برای انسان یک سلسله مسائل مهم و اصولی مطرح است که هیچیک از علوم خاص حتی علوم خاص فلسفی پاسخگوی آنها نیستند و باید علم دیگری برای بررسی آنها وجود داشته باشد و آن همان متافیزیک یا علم کلی یا فلسفه نخستین است که موضوع آن اختصاصی به هیچیک از انواع موجودات و ماهیات متعین و مشخص ندارد و ناچار باید موضوع آن را کلی ترین مفاهیمی قرار داد که قابل صدق بر همه امور حقیقی و عینی باشد و آن عنوان موجود است البته نه موجود از آن جهت که مثلاً مادی است و نه از آن جهت که مجرد است بلکه از آن جهت که موجود است یعنی موجود مطلق یا موجود بما هو موجود و چنین علمی جا دارد که مادر علوم نامیده شود

### **مبادی فلسفه**

در درس قبل گفته شد که پیش از پرداختن به حل مسائل هر علمی باید مبادی آن علم مورد شناسایی قرار گیرند اینک سؤالی مطرح می شود که مبادی فلسفه چیست و در چه علمی باید تبیین شود .

پاسخ این است که شناخت مبادی تصویری علوم یعنی شناخت مفهوم و ماهیت موضوع علم و مفاهیم موضوعات مسائل آن معمولاً در خود علم حاصل می شود به این صورت که تعریف موضوع را در مقدمه کتاب و تعریف موضوعات جزئی مسائل را در مقدمه هر مبحثی بیان می کنند



اما موضوع فلسفه موجود و مفهوم آن بدیهی و بی نیاز از تعریف است و از این روی فلسفه نیازی به این مبدا تصویری ندارد و اما موضوعات مسائل آن مانند سایر علوم در صدر هر مبحثی تعریف می شود .

و اما مبادی تصدیقی علوم بر دو قسم است یکی تصدیق به وجود موضوع و دیگری اصولی که برای اثبات و تبیین مسائل علم از آنها استفاده می شود اما وجود موضوع فلسفه احتیاج به اثبات ندارد زیرا اصل هستی بدیهی است و برای هیچ عاقلی قابل انکار نیست دست کم هر کسی به وجود خودش آگاه است و همین قدر کافی است که بدانند مفهوم موجود مصداقی دارد آنگاه درباره سایر مصادیق به بحث و تحقیق پردازد و بدین ترتیب مسئله ای برای فلسفه پدید می آید که سوفیستها و شکاکان و ایدالیستها از یک سو و دیگر فلاسفه از سوی دیگر در آن اختلاف دارند .

و اما قسم دوم از مبادی تصدیقی یعنی اصولی که مبنای اثبات مسائل قرار می گیرند نیز به دو دسته تقسیم می شوند یکی اصول نظری غیر بدیهی که باید در علوم دیگری اثبات گردد و به نام اصول موضوعه نامیده می شود و چنانکه قبلا اشاره شد کلی ترین اصول موضوعه در فلسفه اولی اثبات می گردد یعنی پاره ای از مسائل فلسفه اصول موضوعه سایر علوم را اثبات می کنند و خود فلسفه اولی اساسا نیازی به چنین اصول موضوعه ای ندارد هر چند ممکن است در دیگر علوم فلسفی مانند خدا شناسی و روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق از اصولی استفاده شود که در فلسفه نخستین یا دیگر علوم فلسفی و یا حتی در علوم تجربی ثابت شده باشد

دسته دوم از اصول قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات و تبیین است مانند قضیه محال بودن تناقض و مسائل فلسفه اولی فقط نیاز به چنین اصولی دارند ولی این اصول احتیاجی به اثبات ندارند تا در علم دیگری اثبات شوند بنابراین این فلسفه نخستین احتیاجی به هیچ علمی ندارد خواه علم تعقلی باشد یا تجربی یا نقلی و این یکی از ویژگیهای مهم این علم می باشد البته باید علم منطق و همچنین شناخت شناسی را استثناء کرد نظر به اینکه استدلال برای اثبات مسائل فلسفی بر اساس اصول منطقی انجام می گیرد و نیز مبتنی بر این اصل است که حقایق فلسفی قابل شناخت عقلانی می باشد یعنی وجود عقل و توان آن بر حل مسائل فلسفی مفروغ عنه است ولی می توان گفت آنچه مورد نیاز اساسی فلسفه است همان اصول بدیهی منطق و شناخت شناسی است که در واقع نمی توان آنها را مسائل و محتاج به اثبات بشمار آورد و بیاناتی که درباره آنها می شود در حقیقت بیانات تنبیهی است توضیح بیشتر این مطلب در درس یازدهم خواهد آمد

### هدف فلسفه

هدف نزدیک و غایت قریب و بی واسطه هر علمی آگاهی انسان از مسائلی است که در آن علم مطرح می شود و سیراب کردن عطشی است که بشر بالفطره نسبت به فهمیدن و دانستن حقایق دارد زیرا یکی از غرایز اصیل انسان غریزه حقیقت جویی یا حس کنجکاوی سیری ناپذیر و مرز ناشناس است و ارضاء این غریزه یکی از نیازهای روانی وی را بر طرف می کند هر چند این غریزه در همه افراد بطور یکسان بیدار و فعال نیست ولی در هیچ فردی هم کاملاً خفته

و بی اثر نمی باشد .

ولی معمولاً هر علمی فواید و نتایجی دارد که مع الواسطه بر آن مترتب می شود و به نحوی در زندگی مادی و معنوی و ارضاء سایر خواسته های طبیعی و فطری انسان اثر می گذارد مثلاً- علوم طبیعی زمینه را برای بهره برداری بیشتر از طبیعت و بهزیستی مادی فراهم می کنند و با یک واسطه با زندگی طبیعی و حیوانی انسان مربوط می شوند و علوم ریاضی با دو واسطه ما را به این هدف می رسانند هر چند ممکن است بنحو دیگری در زندگی معنوی و بعد انسانی بشر هم اثر بگذارند و آن هنگامی است که با شناخت های فلسفی و الهی و توجهات قلبی و عرفانی توأم شوند و پدیده های طبیعت را به صورت آثار قدرت و عظمت و حکمت و رحمت الهی ارائه دهند .

رابطه علوم فلسفی با بعد معنوی و انسانی بشر نزدیکتر از رابطه علوم طبیعی است و چنانکه اشاره کردیم علوم طبیعی هم به کمک علوم فلسفی با بعد معنوی انسان ارتباط می یابند این رابطه بیش از همه در خدا شناسی و سپس در روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق تجلی می کند زیرا فلسفه الهی است که ما را با خدای متعال آشنا می کند و ما را از صفات جمال و جلال وی آگاه می سازد و زمینه ارتباط ما را با منبع علم و قدرت و جمال بی نهایت فراهم می نماید و علم النفس فلسفی است که شناخت روح و صفات و ویژگیهای آنرا میسر می کند و ما را از جوهر انسانیت آگاه می سازد و بینش ما را نسبت به حقیقت خودمان وسعت می بخشد و به فراسوی طبیعت و ماورای مرزهای محدود زمان

و مکان رهنمون می گردد و به ما می فهماند که زندگی انسان محدود و محصور در چارچوبه تنگ و تاریک زندگی مادی و دنیوی نیست و فلسفه اخلاق و علم اخلاق است که راههای کلی آراستن و پیراستن روح و دل و کسب سعادت ابدی و کمال نهائی را نشان می دهد .

اما چنانکه قبلا اشاره کردیم به دست آوردن همه این معارف ارزنده و جانشین ناپذیر در گرو حل مسائل شناخت شناسی و هستی شناسی است پس فلسفه اولی کلید گنجهای شایگان و پایان ناپذیری است که خوشبختی و بهره مندی جاودانی را نوید می دهد و ریشه پر برکت شجره طیبه ای است که انواع فضایل عقلی و روحی و کمالات بی کران معنوی و الهی را به بار می آورد و بزرگترین نقش را در فراهم کردن زمینه تکامل و تعالی انسان ایفاء می نماید .

افزون بر این فلسفه کمک شایانی به طرد وساوس شیطانی و رد مکتبهای مادی و الحادی انجام می دهد و شخص را در برابر کژاندیشی ها و لغزشها و انحرافات فکری مصون می دارد و او را در میدان نبرد عقیدتی به سلاح شکست ناپذیری مسلح می سازد و به وی توان دفاع از بینشها و گرایشهای صحیح و حمله و هجوم بر افکار باطل و نادرست می بخشد . بنابر این فلسفه علاوه بر نقش اثباتی و سازنده بی نظیر دارای نقش دفاعی و تهاجمی بی بدیلی نیز هست و در گسترش فرهنگ اسلامی و ویرانی فرهنگهای ضد اسلامی فوق العاده مؤثر می باشد

## خلاصه

۱- برای هر انسان آگاهی یک سلسله مسائل اصولی و بنیادی مطرح است که علوم طبیعی و ریاضی پاسخگوی آنها نیستند و تنها علوم فلسفی عهده دار حل و تبیین آنها

می باشند .

۲- علوم فلسفی به نوبه خود متکی بر شناخت شناسی و هستی شناسی بوده حل نهائی و ریشه ای مسائل خود را مدیون فلسفه و متافیزیک هستند .

۳- موضوع فلسفه اولی هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی بدیهی و بی نیاز از تعریف و اثبات است .

۴- مبادی تصدیقی فلسفه را فقط بدیهیات اولیه تشکیل می دهند که آنها هم نیازی به اثبات ندارند .

۵- بنابر این فلسفه نخستین یا متافیزیک تنها علمی است که مبادی خود را مدیون هیچ علم دیگری نیست بلکه سایر علوم اند که برای اثبات مبادی تصدیقی نیازمند به آن می باشند و از این روی بجا است که آنها را مادر علوم بنامیم .

۶- هدف نزدیک هر علمی ارضاء خواست حقیقت جویی انسان در محدوده مسائل همان علوم است ولی هر علمی می تواند به نحوی در شئون مادی و معنوی انسان مؤثر باشد و هدفهای با واسطه دیگری را نیز داشته باشد .

۷- علوم طبیعی نقش مهمی را در بهزیستی مادی انسان ایفاء می کنند و علوم ریاضی وسیله ای برای پیشرفت و تکامل آنها به شمار می روند و با کمک علوم الهی می توانند در بعد معنوی انسان نیز مؤثر باشند .

۸- رابطه علوم فلسفی با بعد معنوی انسان نزدیکتر است ولی همه آنها نیازمند به فلسفه اولی هستند از این روی ما بعد الطبیعه را می توان کلید تکاملات معنوی و سعادت جاودانی بشر به حساب آورد

## درس هشتم - روش تحقیق در فلسفه

### ارزیابی روش عقلی

در درسهای گذشته مکررا گفته شد که مسائل فلسفی را باید با روش عقلی مورد بررسی قرار داد و روش تجربی در این زمینه کارآیی ندارد ولی کسانی که کمابیش تحت تاثیر اندیشه های پوزیتیویستی واقع شده اند چنین می پندارند

که این ویژگی مایه نقص و کم بهایی اندیشه های فلسفی می شود به گمان اینکه روش تجربی تنها روش علمی و یقین آور است و با روش تعقلی به هیچ نتیجه قطعی نمی توان رسید .

بر این اساس بعضی فلسفه را دوران کودکی علوم پنداشته اند و وظیفه آن را ارائه فرضیه هایی برای حل مشکلات علمی قلمداد کرده اند (۱) و حتی کارل یاسپرس فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی می نویسد فلسفه دانش قطعی به دست نمی دهد و به محض اینکه شناختی با دلایل قطعی نزد همه مسلم گشت و مقبول افتاد دیگر آن شناخت معرفتی فلسفی محسوب نمی گردد بلکه فی الحال به معرفت علمی تبدیل می یابد. (۲)

بعضی دیگر از افرادی که مرعوب پیشرفتهای علمی و صنعتی غرب شده اند چنین استدلال می کنند که دانشمندان مغرب زمین هنگامی به پیشرفتهای علمی چشمگیر و روز افزون نائل شدند که روش قیاسی و تعقلی را رها کردند و روش استقرائی و تجربی را به کار گرفتند و مخصوصا از زمانی که فرانسیس بیکن بر روش تجربی تاکید کرد این سیر تکاملی شتاب گرفت و این بهترین دلیل بر برتری روش تجربی بر روش تعقلی است .

متأسفانه بعضی از نواندیشان و تقلیدپیشگان مسلمان هم که این استدلال را باور کرده اند در صدد برآمده اند که مدال افتخار آنرا به سینه دانشمندان اسلامی نصب کنند که گویا با الهام گرفتن از قرآن کریم به مقابله و معارضه با فرهنگ یونانی پرداختند و روش استقرائی و تجربی را جایگزین روش قیاسی و تعقلی نمودند و بعدها نفوذ فرهنگ اسلامی در اروپا موجب بیداری دانشمندان غربی و آگاهی از این روش پیروزی آفرین گردید .

این توهمات کار را به آنجا کشانیده

که بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته اند که روش تحقیقی که قرآن کریم برای حل همه مسائل ارائه می دهد همان روش تجربی و تحقیقی پوزیتیویستی است و حتی مسائل خدا شناسی و فقه و اخلاق را هم باید با همین روش بررسی کرد .

البته از کسانی که چشم خود را فقط به داده های حسی دوخته و از ماورای ادراکات حسی بسته اند و در واقع منکر نیروی تعقل و ادراکات عقلی شده اند و مفاهیم عقلی و متافیزیکی را پوچ و بی معنی می شمارند جای تعجبی نیست که جایگاهی برای فلسفه در میان علوم انسانی قائل نباشند و تنها نقش آن را توضیح پاره ای از اصطلاحات رایج در زبانها بدانند و منزلت آن را تا حد زبانشناسی تنزل دهند و یا وظیفه آنرا ارائه فرضیه هایی برای حل مسائل علوم معرفی کنند ولی بسیار جای تاسف است که کسانی بنام مسلمان و آشنا با قرآن چنین انحرافات و انحطاطهای فکری را به قرآن کریم نسبت دهند و آنرا مایه افتخار اسلام و دانشمندان مسلمان قلمداد کنند .

ما در اینجا قصد نقادی اندیشه های پوزیتیویستی که اساس این پندارها را تشکیل می دهند نداریم و در بحثهای تطبیقی کمابیش به آن پرداخته ایم (۳) ولی لازم می دانیم توضیحی پیرامون روش تعقلی و روش تجربی بدهیم تا بی مایگی سخنانی که در این زمینه گفته شده آشکار شود

### **تمثیل و استقراء و قیاس**

تلاش برای کشف مجهولی با استفاده از معلوم دیگر به سه صورت انجام می گیرد .

۱- سیر از جزئی به جزئی دیگر یعنی دو موضوعی که مشابه یکدیگرند و حکم یکی از آنها معلوم است همان حکم را برای دیگری اثبات کنیم به استناد شباهتی که میان دو موضوع

وجود دارد چنانکه اگر دو نفر شبیه هم باشند و یکی از ایشان باهوش باشد بگوییم آن دیگری هم باهوش است این کار را به اصطلاح منطقی تمثیل و به اصطلاح فقهی قیاس می گویند بدیهی است که صرف مشابَهت دو موضوع موجب یقین به اشتراک حکم آنها نمی شود و از این روی تمثیل مفید یقین نیست و ارزش علمی ندارد .

۲- سیر از جزئی به کلی یعنی با بررسی افراد یک ماهیت و یافتن خاصیت مشترکی بین آنها حکم کنیم که خاصیت مزبور برای آن ماهیت ثابت و در همه افراد آن تحقق دارد این کار را در اصطلاح منطق استقراء می نامند و آن را بر دو قسم تقسیم می کنند استقراء تام و استقراء ناقص .

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

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

بنابر این از استقراء هم نمی شود عملاً



نتیجه یقینی و غیر قابل تردید گرفت .

۳ سیر از کلی به جزئی یعنی نخست محمولی برای یک موضوع کلی ثابت شود و بر اساس آن حکم جزئیات موضوع معلوم گردد چنین سیر فکری که در منطق قیاس نامیده می شود با شرایطی مفید یقین می باشد یعنی در صورتی که مقدمات آن یقینی باشند و قیاس هم به شکل صحیحی تنظیم شده باشد منطقیین بخش مهمی از منطق کلاسیک را به بیان شرایط ماده و صورت قیاس یقینی برهان اختصاص داده اند .

در باره قیاس اشکال معروفی هست که اگر حکم بطور کلی معلوم باشد ثبوت آن برای همه افراد موضوع هم معلوم خواهد بود و دیگر نیازی به تشکیل قیاس نیست و علماء منطق پاسخ داده اند که حکم در کبری بطور اجمال معلوم است و در نتیجه بطور تفصیل معلوم می شود (۴) و تامل در مسائل ریاضی و راه حلهای آنها نشان می دهد که قیاس تا چه اندازه کارآیی دارد زیرا روش ریاضیات روش قیاسی است و اگر این روش کارآیی نداشت هیچ مسئله ریاضی بر اساس قواعد ریاضیات قابل حل نبود .

نکته ای که لازم است در اینجا خاطر نشان کنیم این است که در تمثیل و استقراء هم یک قیاس ضمنی وجود دارد نهایت این است که این قیاس در تمثیل و استقراء ناقص برهانی نیست و از این جهت آنها مفید یقین نیستند و اگر چنین قیاس ضمنی نبود هیچ استنتاجی هر چند بطور ظنی صورت نمی گرفت قیاس ضمنی تمثیل این است این حکم برای احد المتشابهین ثابت است و هر حکمی که برای احد المتشابهین ثابت باشد برای دیگری هم ثابت خواهد بود و چنانکه ملاحظه

می شود کبرای این قیاس یقینی نیست نظیر این قیاس ظنی در استقراء ناقص هم وجود دارد یعنی چنین کبرایی در آن نهفته است که هر حکمی برای افراد بسیار از ماهیتی ثابت باشد برای همه افراد آن ثابت خواهد بود حتی اگر استقراء را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانیم باز هم نیازمند به قیاسی خواهد بود همچنین قضایای تجربی برای اینکه به صورت قضایای کلی در آیند نیازمند به قیاسی هستند که در کتب منطق توضیح داده شده است .

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

### **روش تعقلی و روش تجربی**

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

منطقیین بدیهیات را به دو دسته کلی تقسیم کرده اند بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه و یکی از اقسام بدیهیات ثانویه را مجربات می دانند یعنی قضایایی که از راه تجربه به دست آمده است طبق نظر ایشان تجربه روشی در مقابل روش قیاسی نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر قیاسی است می تواند یکی از مقدمات قیاس دیگر را تشکیل دهد بنابر

این نه مرادف قرار دادن استقراء و تجربه صحیح است و نه مقابل قرار دادن تجربه با قیاس .

البته تجربه اصطلاحات متعدد دیگری دارد که در اینجا مجال توضیح آنها نیست و اما مقابل قرار دادن روش تجربی با روش تعقلی مبنی بر این است که روش تعقلی را مخصوص قیاسی بدانیم که از مقدمات عقلی محض تشکیل می یابد مقدماتی که یا از بدیهیات اولیه است یا منتهی به آنها می شود نه به تجربیات مانند همه قیاسهای برهانی که در فلسفه اولی و ریاضیات و بسیاری از مسائل علوم فلسفی بکار گرفته می شود و فرق آن با روش تجربی به این نیست که در یکی از قیاس استفاده می شود و در دیگری از استقراء بلکه فرق آنها به این است که تکیه گاه روش تعقلی فقط بدیهیات اولیه است ولی تکیه گاه روش تجربی مقدمات تجربی است که از بدیهیات ثانویه شمرده می شود و این نه تنها موجب نقصی برای روش تعقلی نیست بلکه بزرگترین امتیاز آن بشمار می رود

### نتیجه گیری

با توجه به نکاتی که در اینجا بطور اجمال و اختصار ذکر شد روشن می شود که سخنان نقل شده تا چه اندازه بی مایه و دور از حقیقت است زیرا:

اولا: مرادف قرار دادن تجربه و استقراء صحیح نیست .

ثانیا: مقابل قرار دادن روش تجربی با روش قیاسی نادرست است .

ثالثا: نه استقراء مستغنی از قیاس است و نه تجربه .

رابعا: روش تعقلی و روش تجربی هر دو در قیاسی بودن شریکند و امتیاز روش تعقلی به این است که تکیه گاه آن بدیهیات اولیه است بر خلاف روش تجربی که تکیه گاهش تجربیات می باشد یعنی مقدماتی که ارزش آنها هیچگاه به پایه

ارزش بدیهیات اولیه نمی رسد .

یادآور می شویم که این مطالب نیاز به توضیحات و تحقیقات بیشتری دارد و بعضی از مبانی منطق کلاسیک قابل مناقشه می باشد و ما در اینجا به اندازه ضرورت و برای رفع پاره ای از توهمات اشاره ای به مطالب مورد حاجت کردیم

### **قلمرو روش تعقلی و روش تجربی**

روش تعقلی با وجود مزیتی که بر روش تجربی دارد در همه علوم کارآیی ندارد چنانکه روش تجربی هم قلمرو خاص خود را دارد و در فلسفه و ریاضیات کاربردی ندارد .

البته این مرزبندی میان قلمرو روشها یک امر قراردادی نیست بلکه مقتضای طبیعت مسائل علوم است نوع مسائل علوم طبیعی اقتضا دارد که برای حل آنها از روش تجربی و از مقدماتی که از راه تجربه حسی به دست می آید استفاده شود زیرا مفاهیمی که در این علوم بکار می رود و موضوع و محمول قضایای آنها را تشکیل می دهد مفاهیمی است که از محسوسات گرفته می شود و طبعا اثبات آنها هم نیاز به تجارب حسی دارد .

مثلا هر فیلسوفی هر قدر به مغز خود فشار بیاورد نمی تواند با تحلیلات عقلی و فلسفی کشف کند که اجسام از ملکولها و اتمها تشکیل شده اند و ترکیب کردن چه عناصری موجب پیدایش چه مواد شیمیایی می شود و چه خواصی بر آنها مترتب می گردد یا موجودات زنده از چه موادی تشکیل یافته اند و حیات آنها در گرو چه شرایط مادی است و چه چیزهایی موجب بیماری حیوان و انسان می شود و امراض گوناگون به چه وسایلی معالجه و درمان می گردد پس این گونه مسائل و هزاران مسئله مانند آنها را تنها با روش تجربی می توان حل کرد .

از سوی دیگر مسائلی که مربوط به

مجردات و امور غیر مادی است هرگز با تجربیات حسی حل نمی شود و حتی نفی آنها هم از علوم تجربی ساخته نیست مثلاً با کدام تجربه حسی و در کدام آزمایشگاهی و بوسیله کدام ابزار علمی می توان روح و مجردات را کشف یا نبودن آنها را اثبات کرد و بالا-تر قضایای فلسفه اولی است که از معقولات ثانیه فلسفی تشکیل یافته یعنی از مفاهیمی که با کندوکاوهای ذهنی و تحلیلات عقلی بدست می آید و اثبات و نفی ارتباط و اتحاد آنها هم تنها بوسیله عقل امکان پذیر است پس اینگونه مسائل را باید با روش تعقلی و با اتکاء به بدیهیات عقلی حل کرد .

و از اینجا بی مایگی سخن کسانی روشن می شود که بین قلمرو روشهای تعقلی و تجربی خلط می کنند و می کوشند که برتری روش تجربی را بر روش تعقلی اثبات نمایند و چنین می پندارند که فلاسفه قدیم تنها روش تعقلی را به کار می گرفته اند و از این روی چندان موفقیتی در اکتشافات علمی نداشته اند در صورتی که پیشینیان هم در علوم طبیعی از روش تجربی استفاده می کرده اند و از جمله ارسطو به کمک اسکندر مقدونی باغ بزرگی در آتن تهیه کرده و به پرورش انواع نباتات و حیوانات پرداخته بود و شخصاً حالات و خواص آنها را مورد مشاهده و تجربه قرار می داد و پیشرفت سریع دانشمندان جدید را باید مرهون کشف ابزارهای علمی جدید و اهتمام ایشان به مسائل طبیعی و مادی و تمرکز فکر و اندیشه ایشان در اکتشاف و اختراع دانست نه در اعراض از روش تعقلی و جایگزین ساختن روش تجربی .

ناگفته نماند که فلاسفه باستان در مواردی که وسایل

و ابزار تجربه برای حل مساله مطلوبشان کافی نبوده می کوشیده اند که با طرح فرضیه هایی این کمبود را جبران کنند و احیانا برای تایید یا تبیین آن فرضیه ها از روش تعقلی استمداد می کرده اند ولی این کار معلول خامی اندیشه فلسفی و نارسایی ابزارهای تجربی بوده نه نشانه بی اعتنایی به روش تجربی و کم بها دادن به آن و نه دلیل اینکه وظیفه فلسفه ارائه فرضیات است و وظیفه علم اثبات آنها با روش علمی و اصولا- در آن عصر مرزی بین علم و فلسفه وجود نداشته و همه علوم تجربی هم اجزائی از فلسفه به شمار می رفته است

## خلاصه

- ۱- بعضی از کسانی که تحت تاثیر اندیشه های پوزیتویستی واقع شده اند چنین پنداشته اند که تنها روش علمی و یقین آور روش تجربی است و چون این روش در فلسفه کارآیی ندارد از این روی مسائل فلسفی قابل حل علمی و یقینی نخواهد بود .
- ۲- بعضی از نواندیشان مسلمان نیز به پیروی از آنان بر اهمیت روش تجربی تاکید کرده و آن را به قرآن و اسلام نسبت داده اند و حتی راه اثبات مسائل دینی اعم از اعتقادی و عملی را روش تجربی قلمداد کرده اند .
- ۳- تلاش برای کشف مجهول به سه صورت انجام می گیرد سیر از جزئی به جزئی تمثیل و سیر از جزئی به کلی استقراء و سیر از کلی به جزئی قیاس ولی راه اول و دوم نیز متضمن قیاس است و در واقع بدون سیر از کلی به جزئی هیچ استنتاجی انجام نمی گیرد .
- ۴- در صورتی که مواد مقدمات قیاس یقینی باشد و به شکل صحیحی هم تنظیم شود مفید یقین خواهد بود و بنام برهان

نامیده می شود .

۵- مقدمات برهان یا باید از بدیهیات باشد و یا به وسیله برهان دیگری از بدیهیات استنتاج شود .

۶- منطقیین بدیهیات را به دو دسته تقسیم کرده اند بدیهیات اولیه و ثانویه و دسته دوم را شامل تجربیات هم دانسته اند .

۷- قضایای تجربی متضمن قیاسی هستند و می توانند مقدمه ای برای قیاس دیگر واقع شوند بنابراین نه تجربه مستغنی از قیاس است و نه روشی در برابر روش قیاسی .

۸- روش قیاسی را می توان به دو قسم عقلی و تجربی تقسیم کرد که تکیه گاه قسم اول بدیهیات اولیه است و تکیه گاه قسم دوم تجربیات که یکی از اقسام بدیهیات ثانویه به شمار می آید .

۹- ارزش مقدمات تجربی هیچگاه به پایه بدیهیات اولیه نمی رسد بنابراین این نه تنها رجحانی بر روش عقلی ندارد بلکه در سطحی نازلتر از آن قرار خواهد گرفت .

۱۰- روش عقلی با وجود مزیتی که بر روش تجربی دارد در علوم طبیعی کارآیی ندارد چنانکه روش تجربی در فلسفه کاربردی نخواهد داشت

پی نوشتها:

۱- ر. ک: فلسفه چیست ترجمه منوچهر بزرگمهر ص ۲۱. ۲- ر. ک: درآمدی بر فلسفه ترجمه دکتر اسد الله مبشری ص ۱۸.

۳- ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی، درس نهم و شانزدهم. ۴- برای توضیح بیشتر به کتب مفصل منطق و به کتاب آشنائی با علوم اسلامی منطق و فلسفه نوشته استاد شهید مطهری مراجعه کنید.

## درس نهم - رابطه میان فلسفه و علوم

### ارتباط علوم با یکدیگر

علوم به معنای مجموعه هایی از مسائل متناسب هر چند با معیارهای مختلفی از قبیل موضوعات اهداف و روشهای تحقیق از یکدیگر جدا و متمایز می شوند ولی در عین حال ارتباطاتی میان آنها وجود دارد و هر کدام می توانند تا حدودی به حل مسائل علم

دیگر کمک کنند و چنانکه قبلاً اشاره شد غالباً اصول موضوعه هر علمی در علم دیگر بیان می شود و بهترین نمونه بهره گیری علمی از علم دیگر را در میان ریاضیات و فیزیک می توان یافت .

ارتباط علوم فلسفی با یکدیگر نیز روشن است و بهترین نمونه آن را در رابطه اخلاق با روانشناسی فلسفی می توان یافت زیرا یکی از اصول موضوعه علم اخلاق اراده داشتن و مختار بودن انسان است که بدون آن خوب و بد اخلاقی و ستایش و نکوهش و کیفر و پاداشی معنی نخواهد داشت و این اصل موضوع باید در علم النفس فلسفی که از ویژگیهای روح انسان با روش عقلی بحث می کند اثبات شود .

در میان علوم طبیعی و علوم فلسفی هم کمابیش ارتباطاتی برقرار است و در براهینی که برای اثبات بعضی از مسائل علوم فلسفی اقامه می شود می توان از مقدماتی استفاده کرد که در علوم تجربی اثبات شده است مثلاً در روانشناسی تجربی اثبات می شود که گاهی با وجود شرایط فیزیکی و فیزیولوژیکی لازم برای دیدن و شنیدن این ادراکات تحقق نمی یابد و شاید برای همه ما اتفاق افتاده باشد که با دوستی برخورد کرده باشیم و در اثر تمرکز ذهن در یک موضوعی او را ندیده باشیم یا صداهایی پرده گوشمان را مرتعش کرده باشد و آنها را نشنیده باشیم این مطلب را می توان به عنوان مقدمه ای برای اثبات یکی از مسائل علم النفس فلسفی مورد استفاده قرار داد و نتیجه گرفت که ادراک از سنخ فعل و انفعالات مادی نیست و گرنه همیشه با وجود شرایط مادی آن تحقق می یافت .

اکنون این سؤال مطرح می شود که آیا



میان فلسفه متافیزیک و سایر علوم و معارف هم چنین ارتباطاتی وجود دارد یا میان آنها دیوار نفوذ ناپذیری کشیده شده و اصلاً ارتباطی بین آنها وجود ندارد .

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

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

### **کمک‌های فلسفه به علوم**

کمک‌های بنیادی فلسفه متافیزیک به علوم دیگر اعم از فلسفی و غیر فلسفی در تبیین مبادی تصدیقی آنها یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات کلی‌ترین اصول موضوعه خلاصه می‌شود .

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

نماید .

این رابطه بین فلسفه و علوم را بعضی از بزرگان رابطه ای عمومی قلمداد کرده اند و همه علوم را بدون استثناء برای اثبات موضوعاتشان نیازمند به فلسفه شمرده اند و حتی بعضی پا را فراتر نهاده و اثبات وجود هر چیزی را وظیفه ما بعد الطبیعه دانسته اند و هر قضیه ای را که به شکل هلیه بسیطه باشد یعنی محمول آن موجود باشد مانند انسان موجود است قضیه ای متافیزیکی به حساب آورده اند (۱). ظاهر این سخن گرچه مبالغه آمیز به نظر می رسد ولی جای شکی نیست که موضوعات غیر بدیهی علوم نیازمند به براهینی است که از مقدمات کلی و متافیزیکی تشکیل می یابد .

ب) اثبات اصول موضوعه چنانکه بارها اشاره کرده ایم کلی ترین اصول مورد نیاز همه علوم حقیقی در فلسفه اولی مورد بحث واقع می شود و مهمترین آنها اصل علیت و قوانین فرعی آن است اینک به توضیحی در این باره می پردازیم .

محور همه تلاشهای علمی را کشف رابطه علی و معلولی و سبب و مسببی بین اشیاء و پدیده ها تشکیل می دهد دانشمندی که سالهای درازی از عمر خود را در آزمایشگاه صرف تجزیه و ترکیب مواد شیمیایی می کند در جستجوی این است که دریابد چه عناصری موجب پیدایش چه موادی می شود و چه خواص و عوارضی از آنها پدید می آید و چه عواملی موجب تجزیه مرکبات می گردد یعنی علت و سبب پیدایش این پدیده ها چیست .

همچنین دانشمند دیگری که برای کشف میکرب یک بیماری یا داروی آن به آزمایش می پردازد در واقع می خواهد علت بروز آن بیماری و علت بهبود آن را بشناسد .

پس دانشمندان قبل از آغاز کردن تلاشهای علمی خودشان بر این

باورند که هر پدیده ای علتی دارد و حتی نیوتن که از مشاهده افتادن سیبی از درخت به کشف قانون جاذبه نائل گردید به برکت همین باور بود و اگر چنین می پنداشت که پدید آمدن پدیده ها تصادفی و بی علت است هرگز به چنین کشفی نائل نمی شد .

اکنون سؤال این است که خود این اصل که هم مورد نیاز فیزیک است و هم شیمی و هم پزشکی و هم سایر علوم در کدام علمی مورد بررسی قرار می گیرد .

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

همچنین قوانین فرعی علیت مانند این قانون که هر معلولی علت مناسب و ویژه ای دارد و مثلاً غرش شیری در جنگلهای آفریقا موجب ابتلاء یک نفر در آسیا به مرض سرطان نمی شود و نغمه سرایی بلبلی در اروپا هم موجب بهبودی او نخواهد شد و نیز این قانون که هر جا علت تامه ای تحقق یافت معلول آن هم بالضروره به وجود خواهد آمد و تا سبب تام تحقق نیابد هرگز مسبب آن هم موجود نخواهد شد تبیین این قوانین هم شان هیچ علمی بغیر از فلسفه نیست .

دانشمندان پس از انجام آزمایشات لازم هم بی نیاز از اصل علیت نیستند زیرا داده های بی واسطه آزمایشها چیزی جز این نیست که در موارد آزمایش شده پدیده های خاصی همزمان یا به دنبال پدیده های دیگری تحقق یافته اند .

اما کشف یک قانون کلی و ادعای اینکه همیشه این اسباب و علل موجب پیدایش این مسببات و معالیل بوده و خواهد بود نیازمند به اصل دیگری است که هرگز از راه آزمایش به دست نمی آید و نظر صحیح

این است که آن اصل همان اصل علیت است یعنی هنگامی یک دانشمند می تواند بطور یقینی یک قانون کلی را ارائه دهد که موفق شود عامل مشترک در همه موارد را کشف کند و به وجود علت پدیده در همه موارد مورد آزمایش پی ببرد در این صورت است که می تواند بگوید هر وقت و در هر جا چنین علتی تحقق یافت پدیده معلول آن هم به وجود خواهد آمد .

نیز هنگامی این قانون می تواند به صورت کلی و استثناء ناپذیر مورد قبول واقع شود که قانون ضرورت علی پذیرفته شده باشد و گرنه ممکن است کسی احتمال بدهد که وجود سبب تام همیشه مستلزم پدید آمدن معلول نمی شود یا پیدایش معلول بدون وجود سبب تام هم ممکن است و در این صورت کلیت و ضرورت قانون مزبور خدشه دار خواهد شد و از قطعیت خواهد افتاد .

البته بحث در باره اینکه آیا تجربه توان کشف سبب تام و انحصاری پدیده ها را دارد یا نه بحث دیگری است ولی بهر حال ضرورت و قطعیت یک قانون کلی اگر چنین قانونی در طبیعات با روش تجربی قابل کشف باشد در گرو پذیرفتن اصل علیت و فروع آن است و اثبات این قوانین از جمله کمک‌هایی است که فلسفه به علوم می کند

### **کمک‌های علوم به فلسفه**

مهمترین کمک‌های علوم به فلسفه هم به دو صورت انجام می گیرد:

الف) اثبات مقدمه بعضی از براهین در آغاز همین درس اشاره کردیم که گاهی برای اثبات پاره ای از مسائل علوم فلسفی می توان از مقدمات تجربی استفاده کرد چنانکه از عدم تحقق ادراک با وجود شرایط مادی آن می توان نتیجه گرفت که ادراک پدیده مادی نیست همچنین با استفاده از این

مطلب زیست شناختی که سلولهای بدن حیوانات و انسان تدریجا می میرند و سلولهای دیگر جای آنها را می گیرند به طوری که در طول چند سال همه سلولهای بدن بااستثنای سلولهای مغز عوض می شوند و با ضمیمه کردن این مطلب که پیکره سلولهای مغز هم تدریجا با تحلیل رفتن مواد اولیه و تغذیه از مواد غذایی جدید عوض می شوند می توان برای اثبات روح استفاده کرد زیرا وحدت شخصی و ثبات روح امری وجدانی و غیر قابل انکار است ولی بدن دائما در حال تبدیل و تبدل می باشد پس معلوم می شود که روح غیر از بدن و امری ثابت و تبدیل ناپذیر است و حتی در پاره ای از براهین اثبات وجود خدای متعال مانند برهان حرکت و برهان حدوث به یک معنی از مقدمات تجربی استفاده شده است .

اکنون با توجه به این رابطه ای که بین علوم طبیعی و علوم فلسفی وجود دارد می توانیم رابطه ای هم میان آنها و متافیزیک اثبات کنیم به این صورت که برای اثبات این مساله متافیزیکی که وجود مساوی با ماده نیست و مادی بودن از خواص کل هستی و از عوارض همه موجودات نمی باشد و به عبارت دیگر وجود منقسم به مادی و مجرد می شود از مقدماتی استفاده کنیم که مثلا از روانشناسی فلسفی گرفته شده و اثبات آنها هم به نوبه خود با کمک گرفتن از علوم تجربی انجام گرفته است و نیز برای اثبات این مساله که وابستگی لازمه لاینفک هستی نیست و موجود ناوابسته و مستقل واجب الوجود هم وجود دارد از برهان حرکت و حدوث استفاده کنیم که مبتنی بر مقدمات تجربی است .

ولی این رابطه بین علوم

طبیعی و فلسفه به معنای نقض مطلبی نیست که قبلاً بیان کردیم یعنی منافاتی با بی نیازی فلسفه از سایر علوم ندارد زیرا راه اثبات مسائل نامبرده منحصر در اینگونه برهانها نیست و برای هر یک از آنها برهان فلسفی خاصی هست که از بدیهیات اولیه و وجدانیات قضایای حاکی از علوم حضوری تشکیل می یابد چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی و در واقع اقامه براهین مشتمل بر مقدمات تجربی برای ارفاق به کسانی است که ذهنشان ورزیدگی کافی برای درک کامل براهین فلسفی خالص ندارد براهینی که از مقدمات عقلی محض و دور از ذهن آشنا به محسوسات تشکیل می یابد .

ب) تهیه زمینه های جدید برای تحلیلهای فلسفی هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می شود و با پیدایش زمینه های جدید برای تفصیل و توضیح موارد خاص و جزئی گسترش می یابد زمینه هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می آید .

فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست و مسائل اولیه آن محدود است و با نمایان شدن افقهای وسیعتری گسترش یافته و می یابد افقهایی که گاهی با کندوکاوهای ذهنی و برخورد افکار و اندیشه ها و گاهی با راهنمایی وحی یا مکاشفات عرفانی کشف می شود و گاهی هم به وسیله مطالبی که در علوم دیگر اثبات می گردد و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیلهای عقلی جدیدی فراهم می کند چنانکه مسائلی از قبیل حقیقت وحی و اعجاز از طرف ادیان و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح از طرف عرفاء مطرح شده و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است همچنین پیشرفت روانشناسی تجربی مسائل

جدیدی را فرا روی علم النفس فلسفی گشوده است .

بنا بر این یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه انجام می دهند و موجب وسعت چشم انداز و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می شوند این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیلهای فلسفی و تطبیق اصول کلی فراهم می آورند .

مثلا در عصر جدید هنگامی که نظریه تبدیل ماده به انرژی و تشکیل یافتن ذرات ماده از انرژی متراکم مطرح شد چنین مساله ای برای فیلسوف طرح گردید که آیا ممکن است در عالم ماده چیزی تحقق یابد که فاقد صفات اساسی ماده باشد و مثلا حجم نداشته باشد و آیا ممکن است شیء حجم داری به شیء بی حجمی تبدیل شود در صورتی که پاسخ این سؤالها منفی باشد نتیجه این خواهد بود که انرژی فاقد حجم نیست هر چند با تجربه حسی قابل اثبات نباشد .

همچنین هنگامی که انرژی از طرف بعضی از فیزیکدانها هم خانواده حرکت معرفی گردید چنین سؤالی پیش آمد که آیا ممکن است ماده هم که علی الفرض از تراکم انرژی بوجود آمده از سنخ حرکت باشد و آیا با تبدیل شدن به انرژی یا تبدیل شدن بعضی از ذرات اتمی به میدان بر طبق بعضی از فرضیه های فیزیک جدید ممکن است ماده خواص ذاتی خود را از دست بدهد و اساسا آیا ماده فیزیکی همان جسم فلسفی است و چه نسبتی بین ماده فیزیکی و مفاهیم دیگری از قبیل نیرو انرژی میدان با مفهوم فلسفی جسم وجود دارد .

روشن است که این خدمت علوم طبیعی به علوم فلسفی و بویژه متافیزیک نیز به معنای نیازمندی فلسفه به آنها نیست هر چند با

مسائلی که در اثر پیشرفت علوم دیگر مطرح می شود زمینه های گسترده تری برای فعالیت و تجلی فلسفه پدید می آید

## رابطه فلسفه با عرفان

در پایان این درس خوب است اشاره ای به رابطه فلسفه با عرفان داشته باشیم (۲) و برای این منظور ناچاریم توضیح مختصری در باره عرفان بدهیم .

عرفان که در لغت به معنای شناختن است در اصطلاح به ادراک خاصی اطلاق می شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی به دست می آید و در جریان این سیر و سلوک معمولاً مکاشفات حاصل می شود که شبیه به رؤیا است و گاهی عیناً از وقایع گذشته یا حال یا آینده حکایات می کند و گاهی نیازمند به تعبیر است و زمانی هم در اثر تصرفات شیطان پدید می آید .

مطالبی که عرفاء به عنوان تفسیر و مکاشفات و یافته های وجدانی خویش بیان می کنند عرفان علمی نامیده می شود و گاهی با ضمیمه کردن استدلالات و استنتاجاتی به شکل بحثهای فلسفی در می آید .

میان فلسفه و عرفان نیز روابط متقابلی وجود دارد که در دو بخش بررسی می شود

## کمکهای فلسفه به عرفان

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

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

ج) چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملاً شخصی است تفسیر ذهنی آن به وسیله مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات انجام می گیرد و با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است



باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوء تفاهم و بدآموزی نشود چنانکه متأسفانه در مواردی رخ داده است و تعیین مفاهیم دقیق محتاج ذهن ورزیده ای است که جز با ممارست در مسائل فلسفی حاصل نمی شود

### کمکهای عرفان به فلسفه

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

ب) در مواردی که علوم فلسفی مسائلی را از راه برهان عقلی اثبات می کند شهودهای عرفانی مؤیدات نیرومندی برای صحت آنها به شمار می رود و در واقع آنچه را فیلسوف با عقل می فهمد عارف با شهود قلبی می یابد

### خلاصه

- ۱- اصول موضوعه هر علمی معمولاً در علم دیگری اثبات می شود و این وسیله ای است که علوم با یکدیگر پیوند یابند .
- ۲- این ارتباط هم میان علوم طبیعی با یکدیگر و هم میان علوم فلسفی با یکدیگر و هم میان علوم طبیعی با علوم فلسفی برقرار است .
- ۳- فلسفه به دو طریق به علوم کمک می کند یکی از راه اثبات موضوعات غیر بدیهی و دیگری از راه اثبات کلی ترین اصول و مبانی .
- ۴- علوم نیز از دو طریق به فلسفه کمک می کنند یکی از راه اثبات مقدمه برای بعضی از براهین فلسفی و دیگری از راه ارائه مسائل جدیدی برای تحلیلات عقلانی .
- ۵- عرفان عبارت است از شناختی که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس حاصل می شود .
- ۶- فلسفه از راه اثبات شناختهای لازم قبل از سیر و سلوک عرفانی و همچنین از راه ارائه موازینی برای تشخیص مکاشفات صحیح و نیز از راه تعیین مفاهیم و اصطلاحات دقیق برای تفسیر آنها به عرفان کمک می کند .
- ۷- عرفان از راه طرح مسائل جدید و نیز از راه تایید نتایج به دست آمده از اندیشه های عقلانی به فلسفه کمک می کند

پی نوشتها:

- ۱- ر. ک قبسات ص ۱۹۱ ۲- برای توضیح بیشتر

به کتاب چکیده چند بحث فلسفی ص ۱۸ ۱۳ مراجعه کنید.

## درس دهم - ضرورت فلسفه

### انسان عصر

خورشید تازه سر از بستر آبهای سبز دریا برداشته و اشعه زرفام خود را بر چهره های خواب آلوده سرنشینان کشتی تابانده است سرنشینانی که به تازگی از خواب دوشین بیدار شده اند و با خیال راحت و بی خبر از همه جا به خوردن و آشامیدن و انواع سرگرمیها پرداخته اند و کشتی همچنان در اقیانوس کران ناپیدا پیش می رود .

در این میان یک نفر که هشیارتر بنظر می رسد اندکی به فکر فرو می رود و آنگاه رو به همنشینان کرده می پرسد ما به کجا می رویم دیگری که گویی از خواب پریده است حیرت زده همین سؤال را از دیگران می کند و ... بعضی آن چنان سرمست شادی و سرگرمی هستند که وقتی به آن نمی نهند و بدون اینکه به پاسخ آن بیندیشند به کار خود ادامه می دهند ولی این سؤال اندک اندک گسترش می یابد و به ملوانان و ناخدا هم می رسد آنها هم بدون اینکه پاسخی داشته باشند سؤال را تکرار می کنند و سرانجام علامت سؤالی بر فضای کشتی نقش می بندد و دلهره عجیب و پریشانی فراگیری پدید می آید .

آیا این صحنه تخیلی داستان مردم جهان نیست که بر سفینه عظیم زمین سوارند و در حالی که در فضای کیهانی بدور خود می چرخند اقیانوس بی کران زمان را درمی نوردند و آیا مثل ایشان مثل چارپایان سر در آخور نیست چنانکه قرآن کریم می فرماید (یتمتعون و یاکلون کما تاکل الانعام) (۱) بسان چارپایان بهره می گیرند و می خورند و نیز می فرماید (لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم

الغافلون) (۲) دل‌هایی دارند که با آنها حقایق را در نمی‌یابند و چشم‌هایی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند ایشان مانند چارپایان بلکه گمراهتر از آنانند ایشان همان غافلانند .

آری! این داستان انسان عصر ما است که همراه با پیشرفت شگرف تکنولوژی دچار حیرت و سردرگمی شده و نمی‌داند از کجا آمده و به کجا می‌رود و به کدام سوی باید رو کند و از کدام راه باید برود و این چنین است که در عصر فضا مکاتب پوچ‌گرایی و نهیلیسم و هیپسیسم ظهور می‌کند و چونان سرطان به جان فکر و روح انسان متمدن می‌افتد و به مانند موریا نه پایه‌های کاخ انسانیت را می‌خورد و سست می‌کند .

اما این سؤالات از سوی آگاهان مطرح شده و نیمه‌هشیاران را به خود آورده و اندیشمندان را برای یافتن پاسخ به اندیشیدن واداشته است گروهی که آمادگی لازم برای درست اندیشیدن را دارند به پاسخ‌های صحیح و روشنگر و جهت‌دهنده‌ای دست می‌یابند و مقصد حقیقی را می‌شناسند و با شوق به پیمودن راه مستقیم می‌پردازند ولی کسانی هم در اثر نارسایی فکر و عوامل روانی چنین می‌پندارند که این کاروان را نه آغازی است و نه انجامی و همواره کشتیهایی در پهنه اقیانوس پدید می‌آیند و به وسیله امواج خروشان و بی‌هدف به این سوی و آن سوی کشانده می‌شوند و پیش از آنکه به ساحل امن و آسوده‌ای برسند در دل دریا غرق می‌گردند (و قالوا ان هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیی و ما یهلکنا الا الدهر) (۳) گفتند که جز این زندگی دنیا حیاتی نیست

می میریم و زنده می شویم و کسی جز روزگار ما را نابود نمی سازد .

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

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

در درسهای گذشته راه یافتن پاسخ این پرسشها معلوم شده است یعنی هر یک از این سؤالات اساسی سه گانه مربوط به شاخه ای از فلسفه است که باید با روش تعقلی مورد بررسی قرار گیرد و همه آنها نیازمند به متافیزیک و فلسفه اولی است پس باید از شناخت شناسی و هستی شناسی آغاز کنیم و سپس به سایر علوم فلسفی پردازیم تا پاسخهای صحیح این سؤالات و مانند آنها را بیابیم

### **مکتبهای اجتماعی**

سرگردانی و حیرتی که دامنگیر انسان عصر فضا شده در مسائل فردی و شخصی محدود و محصور نگشته و مسائل اجتماعی را نیز در بر گرفته و در مکتبها و سیستمهای سیاسی اقتصادی مختلفی متبلور شده است و با اینکه این نظامهای دست بافت بشر بارها امتحان نارسایی و ناشایستگی خود را داده اند هنوز هم جوامع سرگردان بشری دست از آنها برنداشته اند و کسانی هم که از آنها سرخورده شده اند در همان مسیرهای انحرافی گام برمی دارند و به دنبال دست بافتهای جدیدی از همان قماشها می گردند و هر بار که ایسم تازه ای در صحنه ایدئولوژیها ظاهر می شود گروهی گمراه را به سوی خود جذب می کند و جنجال و غوغائی به راه می اندازد و طولی نمی کشد که ناکام و

شکست خورده سقوط می نماید تا چه وقت با نام و رنگ و بوی دیگری ظاهر شود و عده ای دیگر را بفریبد .

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

آری، اینان دنباله رو کسانی هستند که قرآن کریم داستانهایشان را پی در پی در گوش جهانیان فرو خوانده و همگان را به عبرت گرفتن از سرنوشت شوم آنان دعوت کرده است اما گوش شنوا کجا است .

باری از باب دعوت با شیوه حکمت می بایست گفت نظامهای اجتماعی می بایستی بر اساس آگاهی از ساخت فطری انسان و همه ابعاد وجودی وی و با توجه به هدف آفرینش و شناخت عواملی که او را در رسیدن به هدف نهائی کمک می کند تنظیم شود و یافتن چنین فرمول پیچیده ای در توان مغزهای انسانهای عادی نیست و آنچه از اندیشه ما می توان انتظار داشت شناختن مسائل بنیادی و شالوده های کلی این نظامها است که می بایست هر چه محکمتر و استوارتر پی ریزی گردد یعنی شناخت آفریننده جهان و انسان و شناخت هدف داری زندگی بشر و شناخت راهی که آفریننده حکیم برای سیر و حرکت به سوی هدف نهائی فراروی بشر گشوده است آنگاه نوبت دل به او سپردن است و سر در راه آوردن و از راهنماییهای الهی پیروی کردن و گام استوار برداشتن و بدون هیچ تردید و تزلزلی راه پیمودن و شتاب گرفتن .

اگر کسانی از نعمت خدادادی عقل بهره نگرفتند و به آغاز و انجام هستی نیندیشیدند و مسائل بنیادی زندگی را حل نکردند و به دلخواه خود راهی برگزیدند و نظامی پدید آوردند و نیروهای خود و دیگران را بر سر آن گذاشتند چنین کسانی باید به پی آمدهای خودخواهیها و نابخردیها و هوی پرستیها و کژاندیشیها و کجرویهای خودشان هم ملتزم شوند و سرانجام نباید کسی را بر ناکامیها و بدبختیهای جاودانه شان سرزنش کنند .

آری! یافتن ایدئولوژی صحیح در گرو داشتن جهان بینی صحیح است و تا پایه های جهان بینی استوار نگردد و مسائل بنیادی آن به صورت درست حل نشود و وسوسه های مخالف دفع نگردد نمی توان به یافتن ایدئولوژی مطلوب و کارساز و راهگشایی امید بست و تا هستها را شناسیم نمی توانیم بایدها را بشناسیم .

و مسائل بنیادی جهان بینی همان پرسشهای سه گانه ایست که وجدان بیدار و فطرت آگاه انسان پاسخهای قطعی و قانع کننده ای برای آنها می جوید و بی جهت نیست که دانشمندان اسلامی آنها را اصول دین نامیده اند خدا شناسی در پاسخ آغاز کدام است معاد شناسی در پاسخ انجام کدام است و وحی و نبوت شناسی در پاسخ راه کدام است و راهنما کیست .

و ناگفته پیداست که حل صحیح و قطعی آنها مرهون اندیشه های عقلی و فلسفی است و بدین ترتیب از راه دیگری به اهمیت و ضرورت مسائل فلسفی و پیشاپیش آنها شناخت شناسی و هستی شناسی پی می بریم

## راز انسانیت

راه سومی برای شناختن اهمیت و ضرورت فلسفه وجود دارد که می تواند انسانهای والا همت و تعالی جو را برانگیزاند و آن این است که اساسا انسانیت حقیقی انسان در گرو دستاوردهای فلسفه است و بیانش این

است همه حیوانات با این ویژگی شناخته می شوند که افعال خود را با شعور و اراده برخاسته از غرایز انجام می دهند و موجودی که هیچ نحو شعوری ندارد از صف حیوانات خارج است در میان حیوانات نوع ممتازی وجود دارد که نه درک او منحصر به درک حسی است و نه اراده وی تابع غرایز طبیعی بلکه نیروی درک کننده دیگری به نام عقل دارد که اراده اش در پرتو راهنمایی آن شکل می گیرد و به دیگر سخن امتیاز انسان به نوع بینش و گرایش اوست پس اگر فردی تنها به ادراکات حسی قناعت ورزد و نیروی عقل خود را درست بکار نگیرد و انگیزه حرکات و سکناش هم همان غرایز حیوانی باشد در واقع حیوانی بیش نیست بلکه به تعبیر قرآن کریم از چهارپایان هم گمراهتر است .

بنا بر این انسان حقیقی کسی است که عقل خود را در راه مهمترین مسائل سرنوشت ساز به کار گیرد و بر اساس آنها راه کلی زیستن را بشناسد و سپس با جدیت به پیمودن آن پردازد و از بیانات گذشته معلوم شد که ریشه ای ترین مسائلی که برای هر انسان آگاه مطرح است و در سرنوشت فردی و اجتماعی بشر نقش حیاتی را ایفاء می نماید همان مسائل بنیادی جهان بینی است مسائلی که حل قطعی و نهائی آنها مرهون تلاشهای فلسفی است .

حاصل آنکه بدون بهره گیری از دستاوردهای فلسفه نه سعادت فردی میسر است و نه سعادت اجتماعی و نه رسیدن به کمال حقیقی انسانی

### **جواب چند شبهه**

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

ش ۱. این بیانات هنگامی می تواند ضرورت

فلسفه را اثبات کند که جهان بینی را منحصر به جهان بینی فلسفی و راه شناختن مسائل بنیادی آن را منحصر در فلسفه بدانیم در صورتی که جهان بینی های دیگری هم وجود دارد مانند جهان بینی علمی جهان بینی دینی و جهان بینی عرفانی .

ج ۱. چنانکه بارها توضیح داده ایم حل اینگونه مسائل در توان علوم تجربی نیست و بنا بر این جهان بینی علمی به معنای صحیح واقعی ندارد و اما جهان بینی دینی در صورتی کارساز خواهد بود که ما دین حق را شناخته باشیم ولی این شناخت متوقف بر شناختن پیامبر و فرستنده او یعنی خدای متعال است و روشن است که به استناد محتوای وحی نمی توان فرستنده و گیرنده آنرا اثبات کرد و مثلاً نمی توان گفت چون قرآن می گوید خدا هست پس وجود او ثابت می شود و اما جهان بینی عرفانی چنانکه در رابطه فلسفه و عرفان اشاره شد متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و شناخت راه صحیح سیر و سلوک است که می بایست بر اساس اصول فلسفی اثبات شود پس همه راهها در نهایت به فلسفه منتهی می شود. (۴)

ش ۲. تلاش برای حل مسائل جهان بینی و فلسفه در صورتی شایسته است که شخص به نتیجه تلاش خود امیدوار باشد ولی با توجه به عمق و گستردگی این مسائل چندان امیدی به موفقیت نمی توان داشت بنا بر این بهتر است بجای صرف عمر در راهی که پایان آن معلوم نیست به بررسی مسائلی پردازیم که امید بیشتری به حل آنها داریم .

ج ۲. اولاً امید به حل این مسائل به هیچ وجه کمتر از امید به نتایج تلاشهای علمی



دانشمندان در کشف اسرار علمی و تسخیر نیروهای طبیعت نیست و ثانياً 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 می کند و با توجه به اینکه محتمل در اینجا سعادت بی نهایت 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.

ش ۳. چگونه می توان به ارزش فلسفه مطمئن بود در حالی که دانشمندان زیادی با آن مخالفت کرده اند و حتی روایاتی نیز در مذمت آن نقل شده است.

ج ۳. مخالفت با فلسفه از طرف اشخاص مختلف و با انگیزه های متفاوتی انجام گرفته است ولی مخالفت دانشمندان آگاه و بی غرض مسلمان در واقع به معنای مخالفت با مجموعه اندیشه های فلسفی رایجی بوده که بعضی از آنها دست کم به نظر ایشان با مبانی اسلامی موافق نبوده است و اگر روایت معتبری هم در نکوهش از فلسفه رسیده بود قابل حمل بر این معنی بود اما منظور ما از تلاش فلسفی عبارت است از بکار گرفتن عقل در راه حل مسائلی که تنها با روش تعقلی قابل حل است و ضرورت این کار مورد تاکید آیات محکمه قرآن کریم و روایات شریفه می باشد چنانکه نمونه های فراوانی از این تلاش در روایات و حتی در متن قرآن کریم ملاحظه می شود مانند استدلالهایی که در باب توحید و معاد در کتاب و سنت شده است.

ش ۴.

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 .

ج ۴. اولاً طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنت ماهیت فلسفی آنها را تغییر نمی دهد ثانیاً استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آنها در شکل یک علم هیچ مانعی ندارد چنانکه در مورد فقه و اصول و سایر علوم اسلامی انجام گرفته است و سابقه این مباحث در کتب یونانیان و حتی اقتباس از آنها از ارج این مسائل نمی کاهد چنانکه حساب و طب و هیئت 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 نوبنو از سوی مکتبهای الحادی القاء می شود کافی نیست بلکه می بایست طبق تاکیدات قرآن کریم و سخنان پیشوایان دینی تلاشهای عقلانی گسترش یابد تا آمادگی کافی برای دفاع از عقاید حقه و پاسخگویی به هر گونه شبهه ای در باره آنها حاصل شود .

ش ۵. 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 می شود .

ج ۵. اختلاف در مسائل نظری هر علمی امری اجتناب ناپذیر است چنانکه فقهاء نیز در مسائل فقهی اختلافاتی دارند در صورتی که اینگونه اختلافات دلیل بطلان علم فقه و روش ویژه آن نمی شود چنانکه اختلاف دو نفر ریاضی دان هم در باره یک مساله ریاضی دلیل بطلان ریاضیات نیست

و 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 مطمئن تری دست یابند .

ش ۶. کسانی دیده شده اند که در علوم فلسفی تحقیقات قابل تحسینی داشته اند ولی هم در مسائل شخصی و اخلاقی دارای نقطه ضعفهایی بوده اند و هم در مسائل اجتماعی و سیاسی پس چگونه می توان فلسفه را کلید سعادت فردی و اجتماعی دانست .

ج ۶. تاکید بر اهمیت و ضرورت فلسفه به این معنی نیست که این علم علت تامه و شرط کافی برای داشتن ایدئولوژی صحیح و رفتار عملی بر طبق آن است بلکه به این معنی است که شرط لازم برای دستیابی به ایدئولوژی مطلوب می باشد یعنی پیمودن راه راست متوقف بر شناختن آن است و شناخت راه مستقیم متوقف بر داشتن جهان بینی صحیح و حل مسائل فلسفی آن و اگر کسی گام اول را درست برداشت ولی در گام دوم ایستاد یا منحرف شد دلیل آن نیست که در گام اول هم منحرف بوده است بلکه باید علت توقف یا انحراف او را در گام دوم پی جویی کرده

### خلاصه

۱- انسان عصر فضا علی رغم پیشرفت شگرف در زمینه های تجربی و صنعتی در حل مسائل بنیادی جهان بینی که شالوده زندگی انسانی را تشکیل می دهند ناتوان است و بعضی مانند چهارپایان سر در آخور تنها به ارضاء غرایز حیوانی پرداخته اند و اصلا توجهی به این مسائل ندارند و بعضی دیگر در حل آنها وامانده اند و پوچ گرا شده اند .

۲- مکتبهای متناقض سیاسی اجتماعی و نظامهای اقتصادی سرمایه داری و سوسیالیسم نیز نمونه هایی از سرگردانی انسان در حل مسائل

اجتماعی است که به نوبه خود از فقدان بینش صحیح در مسائل فلسفی نشات می گیرد .

۳- انسان واقعی کسی است که نخست عقل خود را در راه شناخت هستی و حل مسائل بنیادی جهان بینی بکار گیرد و بفهمد کیست و از کجا و در کجا و به سوی کجا است و آنگاه بر اساس شناخت این هستها به شناختن راه صحیح برای رسیدن به هدف نهائی یعنی شناختن بایدها پردازد و سپس با جدیت آن راه را بپیماید .

۴- همه این مطالب ضرورت تلاش عقلانی برای حل مسائل بنیادی جهان بینی اصول دین را ثابت می کند و در یک جمله سعادت فردی و اجتماعی و رسیدن به کمال انسانی مرهون دستاوردهای فلسفه است .

۵- مسائل جهان بینی از سنخ مسائل فلسفی است بنا بر این جهان بینی علمی سرابی بیش نیست و جهان بینی های دینی و عرفانی هم نیازمند به فلسفه هستند .

۶- امید موفقیت در حل 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 .

۷- 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 .

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

۹- اختلاف در مسائل فلسفی مانند هر علم دیگر امری اجتناب ناپذیر است و نمی توان آنرا دلیلی بر بطلان روش فلسفی و تعقلی قلمداد کرد بلکه باید با توجه به آن بر تلاش و کوشش برای دستیابی به نتایج مطمئن تر افزود .

۱۰- ضرورت فلسفه به معنای تامین همه شرایط لازم برای سعادت فردی و اجتماعی نیست بلکه به معنای تحصیل شرط لازم و اساسی آن است

پی نوشتها:

۱- سوره محمد آیه ۱۲ - ۲ سوره اعراف آیه ۱۷۹ ۳- سوره جاثیه آیه ۲۴ ۴- برای توضیح بیشتر به درس دوم از ایدئولوژی تطبیقی مراجعه کنید.

## **بخش دوم: شناخت شناسی**

### **درس یازدهم - مقدمه شناخت شناسی**

#### **اهمیت شناخت شناسی**

از بحثهای مقدماتی روشن شد که برای انسان به عنوان یک موجود آگاه که فعالیتهایش از آگاهی نشات می گیرد یک سلسله مسائل بنیادی مطرح است که تغافل و شانه خالی کردن از تلاش برای یافتن پاسخهای صحیح آنها او را از مرز انسانیت خارج کرده به چارپایان ملحق می سازد و باقی ماندن در حال شک و دودلی علاوه بر اینکه وجدان حقیقت جویش را خرسند نمی کند و نگرانی از مسئولیت محتمل را رفع نمی نماید وی را موجودی ایستا و بی تحرک و احیاناً خطرناک به بار می آورد چنانکه راه حل‌های غلط و انحرافی مانند مادیگری و پوچ انگاری نیز نمی توانند آرامش روانی و خوشبختی اجتماعی را فراهم کنند و ریشه ای ترین عامل مفسد فردی و اجتماعی را باید در کژبینی ها و کژاندیشی ها جستجو کرد پس چاره ای جز این نیست که با عزمی راسخ و سستی ناپذیر به بررسی این مسائل پردازیم و از هیچ کوششی در این راه دریغ نوزیم تا هم پایه های زندگی انسانی خود را استوار سازیم و هم دیگران را در این راه یاری دهیم و

از نفوذ اندیشه های نادرست و رواج مکتبهای منحرف در جامعه خویش جلوگیری کنیم .

اکنون که ضرورت تلاش عقلانی و فلسفی کاملاً روشن شده و جای هیچگونه شک و تردید و وسوسه ای نسبت به آن باقی نمانده و عزیمت بر سیر و سلوک در این مسیر را ضروری و اجتناب ناپذیر کرده ایم در نخستین گام با این سؤال مواجه می شویم که آیا عقل بشر توان حل این مسائل را دارد .

این پرسش هسته مرکزی مسائل شناخت شناسی را تشکیل می دهد و تا مسائل این بخش حل نشود نوبت به بررسی مسائل هستی شناسی و دیگر علوم فلسفی نمی رسد زیرا تا هنگامی که ارزش شناخت عقلانی ثابت نشده ادعای ارائه راه حل واقعی برای چنین مسائلی بیهوده و ناپذیرفتنی است و همواره چنین سؤالی وجود خواهد داشت که از کجا عقل این مسئله را درست حل کرده باشد .

و درست در این جا است که بسیاری از چهره های سرشناس فلسفه غرب مانند هیوم و کانت و آگوست کنت و همه پوزیتیویست ها لغزیده اند و با نظریات نادرست خود بنیاد فرهنگ جوامع غربی را واژگون ساخته اند و حتی دانشمندان علوم دیگر مخصوصاً روانشناسان رفتارگرا را به گمراهی کشانده اند و متاسفانه امواج شکننده و تباہ کننده اینگونه مکتبها به دیگر نقاط جهان نیز گسترش یافته و جز قله های رفیع و صخره های سرسخت و آسیب ناپذیری که در پناه فلسفه استوار و نیرومند الهی قرار داشته اند دیگران را کمابیش تحت تاثیر قرار داده است .

بنا بر این باید بکوشیم تا گام نخستین را با استواری برداریم و سنگ بنای کاخ اندیشه فلسفی خود را با استحکام و اتقان هر چه بیشتر به کار گذاریم تا

بتوانیم به یاری خدای متعال مراحل دیگر را نیز به شایستگی بیماییم و به هدف مطلوب برسیم

## نگاهی به تاریخچه شناخت شناسی

گرچه شناخت شناسی اپیستمولوژی به عنوان شاخه ای از علوم فلسفی سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد ولی می توان گفت که مسئله ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آنرا تشکیل می دهد از قدیمترین دورانهای فلسفه کمابیش مطرح بوده است و شاید نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به این مسئله شده کشف خطاهای حواس و نارسایی این ابزار شناخت برای نمایش دادن واقعتهای خارجی بوده است و همین امر موجب شد که الثائیان بهای بیشتری به ادراکات عقلی بدهند و ادراکات حسی را قابل اعتماد ندانند .

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

از این پس مسئله شناخت به صورت جدی تری مطرح شد تا اینکه ارسطو اصول منطقی را به عنوان ضوابطی برای درست اندیشیدن و سنجش استدلالها تدوین کرد که هنوز هم بعد از گذشت بیست و چند قرن مورد استفاده می باشد و حتی مارکسیستها پس از سالها مبارزه با آن سرانجام آنرا به عنوان بخشی از منطق مورد نیاز بشر پذیرفته اند .

بعد از دوران شکوفایی فلسفه یونان نوساناتی در ارزشگزاری به ادراکات حسی و عقلی پدید آمد و چنانکه در درسهای اول اشاره کردیم دو مرتبه دیگر بحران شک گرای در اروپا رخ داد و بعد از عهد رنسانس و پیشرفت علوم تجربی

تدریجا حس گرایی رواج بیشتری یافت چنانکه اکنون هم گرایش غالب همین است هر چند در میان عقل گرایان هم گهگاه چهره های برجسته ای رخ نموده اند .

تقریبا نخستین پژوهشهای سیستماتیک درباره شناخت شناسی در قاره اروپا به وسیله لایب نیتز و در انگلستان به وسیله جان لاک انجام یافت و بدین ترتیب شاخه مستقلی از علوم فلسفی رسماً شکل گرفت پژوهشهای لاک به وسیله اخلافش بارکلی و هیوم دنبال شد و مکتب تجربه گرایی ایشان شهرت یافت و تدریجا موقعیت عقل گرایان را تضعیف کرد به طوری که کانت فیلسوف معروف آلمانی که در جناح عقل گرایان قرار دارد شدیداً تحت تاثیر افکار هیوم واقع شد .

کانت ارزشیابی شناخت و توان عقل را مهمترین وظیفه فلسفه قلمداد کرد ولی ارزش ادراکات عقل نظری را تنها در محدوده علوم تجربی و ریاضی و در خدمت آنها پذیرفت و نخستین ضربه سهمگین را از میان عقل گرایان بر پیکر متافیزیک وارد ساخت هر چند قبلاً هیوم چهره برجسته مکتب تجربه گرایی آمپرسیسم حمله سختی را آغاز کرده بود و بعداً هم به وسیله پوزیتیویستها به صورت جدی تری دنبال شد بدین ترتیب تاثیر عینی شناخت شناسی در سایر رشته های فلسفی و راز انحطاط فلسفه غربی آشکار می شود

### **شناخت در فلسفه اسلامی**

بر خلاف نوسانات و بحرانهایی که برای فلسفه غربی بویژه در زمینه شناخت شناسی پیش آمده به طوری که بعد از گذشت بیست و پنج قرن از طول عمر آن هنوز هم نه تنها بر پایگاه محکم و استواری دست نیافته بلکه می توان گفت پایه هایش لرزانتر هم شده است بر عکس فلسفه اسلامی همواره از موضع نیرومند و استواری برخوردار بوده و هیچگاه دستخوش تزلزل و اضطراب و بحران



نگردیده است و با اینکه کمابیش گرایشهای مخالفی در کنار آن بوجود آمده و گهگاه فلاسفه اسلامی را درگیر کرده ولی پیوسته موضع قاطع ایشان مبنی بر اصالت عقل در مسائل متافیزیکی کاملاً محفوظ بوده و بدون اینکه از ارج تجارب حسی بکاهند و اهمیت بکارگیری روش تجربی را در علوم طبیعی انکار کنند بر استفاده از متد تعقلی در حل مسائل فلسفی تاکید داشته اند و برخورد با گرایشهای مخالف و دست و پنجه نرم کردن با منتقدان و جدل پیشگان نه تنها سستی و ضعفی در ایشان پدید نیاورده بلکه بر نیرو و توانشان افزوده است و چنین بوده که درخت فلسفه اسلامی روز بروز شکوفاتر و بارورتر و در برابر حملات دشمنان مقاومتر و آسیب ناپذیرتر شده است و هم اکنون قدرت کامل بر دفاع از مواضع حقه خویش و پیروزی بر هر حریفی را دارد و به خواست خدا با گسترش امکانات برای ارائه و تبیین نظریات اصولی خود محافل فلسفی جهان را فتح و زمینه سیطره فرهنگ اسلامی را بر کل جهان فراهم خواهد کرد.

گرایشهایی که کمابیش آهنگ مخالفت با فلسفه را داشته غالباً از دو منبع مایه می گرفته ست یکی از ناحیه کسانی که پاره ای از آراء فلسفی رایج در عصر خودشان را با ظواهر کتاب و سنت ناسازگار می دیده اند و از بیم آنکه مبدا گسترش این افکار موجب سستی عقاید مذهبی مردم شود با آنها به مخالفت برمی خاسته اند و دیگری از ناحیه عارف مشربانی که بر اهمیت سیر معنوی تاکید داشته اند و از ترس اینکه مبدا گرایش فلسفی موجب غفلت و عقب ماندگی از سیر قلبی و سلوک عرفانی گردد

بهبابی به آن نمی داده اند و پای استدلالیان را چوبین معرفی می کرده اند .

ولی باید دانست که دین حقی مانند دین مبین اسلام هیچگاه از ناحیه اندیشه های فیلسوفان هر چند کاستیها و کژیهای هم داشته باشد مورد تهدید قرار نخواهد گرفت بلکه با نضج و رشد یافتن فلسفه و گذشت آن از مراحل خامی و ناپختگی حقایق اسلام به وسیله آن جلوه گزتر و حقانیتش آشکارتر می شود و فلسفه به صورت خدمتگزار شایسته و جانشین ناپذیری برای آن در می آید که از یک سوی معارف والای آنرا تبیین و از سوی دیگر در برابر مکتبهای انحرافی مهاجم از آن دفاع می کند چنانکه تا کنون چنین بوده و بعدا به خواست خدای متعال به صورت کاملتری ادامه خواهد یافت .

اما سیر و سلوک معنوی و عرفانی هیچگاه تضادی با فلسفه الهی نداشته بلکه همواره کمکهایی به آن نموده و بهره هایی از آن دریافت داشته است چنانکه در رابطه فلسفه با عرفان اشاره شد و باید گفت اینگونه مخالفتها در مجموع برای جلوگیری از یکسونگری و افراط و تفریط و برای حفظ مرزهای هر یک مفید بوده است .

با توجه به ثبات و استحکام و تزلزل ناپذیری موضع عقل در فلسفه اسلامی ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به صورت منظم و سیستماتیک و به عنوان شاخه مستقلی از فلسفه پیش نیامده و تنها به طرح مسائل پراکنده ای پیرامون شناخت در ابواب مختلف منطق و فلسفه اکتفاء شده است مثلا در یک باب به مناسبتی به سخن سوفسطائیان و بطلان آن اشاره شده و در باب دیگری اقسام علم و احکام آنها بیان گردیده است و حتی مساله وجود ذهنی که

یکی از مواضع مناسب برای طرح مسائل شناخت می باشد تا زمان ابن سینا هم به صورت یک مسئله مستقل مطرح نبوده و بعداً هم تمام اطراف و جوانب آن مورد بررسی و تحقیق فراگیر و همه جانبه واقع نشده است .

ولی اکنون با توجه به شرایط فعلی که اندیشه های غربیان کمابیش در محافل فرهنگی ما نفوذ یافته و بسیاری از مسلمات فلسفه الهی را زیر سؤال برده است نمی توان کادر مسائل فلسفه را بسته نگاه داشت و روش سنتی را در طرح و تنظیم مباحث ادامه داد زیرا این کار علاوه بر اینکه از رشد و تکامل فلسفه به وسیله برخورد با دیگر مکاتب جلوگیری می کند روشنفکران ما را هم که خواه ناخواه با اندیشه های غربی آشنا شده و می شوند نسبت به فلسفه اسلامی بدبین می سازد و چنین توهمی را در ایشان پدید می آورد که این فلسفه کار آیی خود را از دست داده و دیگر توان هموردی با سایر مکتبهای فلسفی را ندارد و در نتیجه روز به روز بر گرایش ایشان به سوی فرهنگهای بیگانه افزوده می شود و فاجعه عظیمی را بار می آورد چنانکه این روند در زمان رژیم گذشته در دانشگاههای کشور خودمان مشهود بود .

پس به پاس پیروزی انقلاب اسلامی و به احترام خونهای پاکی که در راه آن نثار شده و به حکم وظیفه الهی که بر عهده ما آمده است می بایست بر تلاش خودمان در راه تبیین مبانی فلسفه بیفزائیم و آنها را به صورتی عرضه کنیم که پاسخگوی شبهات مکتبهای الحادی و انحرافی و تامین کننده نیازمندیهای عقیدتی این عصر بوده برای جوانان حقجو و حقیقت پژوه هر

چه بیشتر و بهتر قابل فهم و هضم باشد تا آموزش فلسفه اسلامی در سطح وسیعی گسترش یابد و فرهنگ اسلامی را از آسیب پذیری در برابر اندیشه های بیگانه بیمه کند

## تعریف شناخت شناسی

پیش از آنکه به تعریف علم شناخت شناسی پردازیم لازم است توضیحی پیرامون واژه شناخت بدسیم این واژه که معادل کلمه معرفت در زبان عربی است کاربردهای مختلفی دارد و عامترین مفهوم آن مساوی با مطلق علم و آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی اختصاص داده می شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می رود چنانکه گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی استعمال می گردد در باره معادلهای خارجی آن نیز بحثهایی از نظر لغت شناسی و ریشه یابی لفظ شده که نیازی به ذکر آنها نیست .

اما شناخت بعنوان موضوع علم شناخت شناسی ممکن است به هر یک از معانی یاد شده یا جز آنها در نظر گرفته شود و در واقع تابع قرار داد است ولی نظر به اینکه هدف از بررسی مسائل شناخت اختصاص به نوع خاصی از آن ندارد بهتر این است که همان معنای اعم و مساوی با مطلق علم اراده شود .

مفهوم علم یکی از روشنترین و بدیهی ترین مفاهیم است و نه تنها نیازمند به تعریف نیست که اساسا تعریف آن امکان ندارد زیرا مفهوم واضحتری از آن وجود ندارد که معرف آن واقع شود و عباراتی که به عنوان تعریف علم و معرفت در کتابهای منطقی یا فلسفی به کار می رود تعریف حقیقی نیست و منظور از ذکر آنها یا تعیین مصداق مورد نظر در علم یا در مبحث خاصی است چنانکه منطقیین علم را به حصول

صورت چیزی در ذهن تعریف کرده اند و فایده آن تعیین مصداق مورد نظر ایشان یعنی علم حصولی است و یا اشاره به نظریه تعریف کننده درباره بعضی از مسائل هستی شناختی مربوط به آن است چنانکه بعضی از فلاسفه می گویند علم عبارت است از حضور مجردی نزد مجرد دیگر یا حضور شیئی نزد موجود مجرد تا بدین وسیله نظر خود را درباره مجرد علم و عالم بیان کنند .

اگر قرار باشد توضیحی درباره علم و شناخت داده شود بهتر این است که بگوییم علم عبارت است از حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد .

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

با توضیحی که درباره واژه شناخت داده شد می توانیم علم شناخت شناسی را به این صورت تعریف کنیم علمی است که درباره شناختهای انسان و ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می کند

## خلاصه

۱- علت پرداختن به مسائل شناخت شناسی قبل از سایر مسائل فلسفی این است که تا توان عقل بر حل آنها مورد سؤال باشد جای بحث درباره آنها نخواهد بود .

۲- شاید نخستین عاملی که موجب توجه به مسئله ارزش شناخت شده کشف خطاهای حواس بوده که بر اساس آن فیلسوفان الثایی به شناخت عقلانی در برابر شناخت حسی و تجربه تکیه کردند و سپس سوفسطائیان منکر ارزش شناخت عقلی شدند و بدین ترتیب ضرورت بحث درباره این مسائل آشکار

شد و از جمله تلاشهایی که در این زمینه انجام گرفت تدوین قواعد منطق به وسیله ارسطو بود .

۳- بحث درباره اصالت حس یا عقل یکی از محورهای اساسی مسائل فلسفه غربی را تشکیل می دهد ولی نخستین پژوهشهای سیستماتیک در این باره به وسیله لایب نیتز و جان لاک انجام گرفته و سپس کانت که تحت تاثیر افکار هیوم واقع شده بود وظیفه فلسفه را ارزشیابی شناخت دانست و نتیجه گرفت که شناخت نظری فقط در زمینه علوم طبیعی و ریاضی معتبر است و در زمینه متافیزیک اعتباری ندارد .

۴- فلاسفه اسلامی در عین ارج نهادن به روش تجربی در علوم طبیعی همواره بر ارزش ادراک عقلی تاکید کرده اند و در این باره هیچ اختلافی در میان ایشان پدید نیامده هر چند گرایشهای مخالف جنبی به وجود آمده است .

۵- انگیزه اصلی مخالفت با فلسفه دو چیز بوده است یکی حفظ عقاید دینی در برابر پاره ای آرای فلسفی رایج در یک عصر خاص و دیگری اهتمام به سیر معنوی و قلبی در برابر سیر عقلی و ذهنی .

۶- با ثبات موضع عقل در فلسفه اسلامی نیازی به اهتمام به مسائل شناخت شناسی پدید نیامده بدانگونه که در مغرب زمین پدید آمده است و از این روی فلاسفه اسلامی به ذکر بعضی از مسائل شناخت در ابواب متفرق فلسفه بسنده کرده اند .

۷- ولی با توجه به شیوع بعضی از افکار انحرافی غربی در این عصر لازم است توجه بیشتری به این مسائل بشود به گونه ای که نیازهای موجود برطرف گردد .

۸- مفهوم شناخت بدیهی و بی نیاز از تعریف است و منظور از آن مطلق علم و آگاهی و اطلاع

می باشد .

۹- شناخت و علم عبارت است از حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد .

۱۰- شناخت شناسی عبارت است از علمی که درباره شناختهای انسانی و ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می کند

## درس دوازدهم – بداهت اصول شناخت شناسی

### کیفیت نیاز فلسفه به شناخت شناسی

با توجه به مفهوم وسیع شناخت که شامل هر نوع آگاهی و ادراکی می شود مسائل فراوانی را می توان در بخش شناخت شناسی مطرح کرد که برخی از آنها رسماً در این علم عنوان نمی شود مانند بحث در باره حقیقت وحی و الهام و انواع مکاشفات و مشاهدات عرفانی اما مسائلی که معمولاً در این شاخه از فلسفه مورد بحث قرار می گیرد بر محور حس و عقل دور می زند ولی ما همه آنها را نیز در اینجا مطرح نمی کنیم زیرا هدف اصلی توضیح ارزش ادراک عقلی و تثبیت موضع بر حق فلسفه و صحت روش تعقلی آن است و از این روی تنها به مسائلی خواهیم پرداخت که برای متافیزیک و خدا شناسی و ضمناً برای بعضی دیگر از علوم فلسفی مانند روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق مفید باشد .

در اینجا ممکن است سؤالی مطرح شود که مبادی تصدیقی علم شناخت شناسی چیست و در کجا اثبات می شود و پاسخ این است که شناخت شناسی نیازی به اصول موضوعه ندارد و مسائل آن تنها بر اساس بدیهیات اولیه تبیین می شود .

سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که اگر حل مسائل هستی شناسی و دیگر علوم می که با روش تعقلی مورد بررسی قرار می گیرند متوقف بر اثبات این مسئله است که آیا عقل توان حل اینگونه مسائل را دارد یا نه لازمه اش این است که

فلسفه اولی هم نیازمند به علم شناخت شناسی باشد و این علم باید مبادی تصدیقی فلسفه را نیز اثبات کند در صورتی که قبلاً گفته شد فلسفه نیاز به هیچ علم دیگری ندارد .

ما در درس هفتم اشاره ای به پاسخ این سؤال کرده ایم و اینک به بیان پاسخ دقیق آن می پردازیم .

اولاً قضایائی که مستقیماً مورد نیاز فلسفه اولی است در واقع قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات است و توضیحاتی که پیرامون این قضایا در علم منطق یا شناخت شناسی داده می شود در حقیقت بیاناتی است تنبیهی نه استدلالی یعنی وسیله ای است برای توجه دادن ذهن به حقایقی که عقل بدون نیاز به استدلال آنها را درک می کند و نکته مطرح کردن اینگونه قضایا در این علوم این است که شبهاتی در باره آنها بوجود آمده که منشا توهمات و تشکیکاتی شده است چنانکه در باره بدیهی ترین قضایا یعنی محال بودن تناقض هم چنین شبهاتی پدید آمده تا آنجا که بعضی پنداشته اند که تناقض نه تنها محال نیست بلکه اساس همه حقایق است .

شبهاتی که در باره ارزش ادراک عقلی مطرح شده نیز از همین قماش است و برای پاسخگوئی از این شبهات و زدودن آنها از اذهان است که این مباحث مطرح می شود و در واقع نامگذاری این قضایا به مسائل علم منطق یا مسائل شناخت شناسی از باب مسامحه یا استطراد یا مماشات با صاحبان شبهات است و اگر کسی ارزش ادراک عقلی را هر چند به صورت ناخود آگاه نپذیرفته باشد چگونه می توان با برهان عقلی برای او استدلال کرد چنانکه همین بیان خود بیانی عقلی است دقت شود .

ثانیا نیاز فلسفه به اصول



منطق و معرفت شناسی در حقیقت برای مضاعف کردن علم و به اصطلاح برای حصول علم به علم است توضیح آنکه کسی که ذهنش مشوب به شبهات نباشد می تواند برای بسیاری از مسائل استدلال کند و به نتایج یقینی هم برسد و استدلالاتش هم منطبق بر اصول منطقی باشد بدون اینکه توجهی داشته باشد که مثلا این استدلال در قالب شکل اول بیان شده و شرایط آن چیست یا توجهی داشته باشد که عقلی وجود دارد که این مقدمات را درک می کند و صحت نتیجه آنها را می پذیرد و از سوی دیگر ممکن است کسانی برای ابطال اصالت عقل یا متافیزیک دست به استدلالاتی بزنند و ناخود آگاه از مقدمات عقلی و متافیزیکی استفاده کنند یا برای ابطال قواعد منطق بر اساس قواعد منطقی استدلال کنند یا حتی برای ابطال محال بودن تناقض ناخود آگاه به خود این اصل تمسک نمایند چنانکه اگر به ایشان گفته شود این استدلال شما در عین حال که صحیح است باطل است ناراحت شوند و آن را حمل بر استهزاء نمایند .

پس در واقع نیاز استدلالات فلسفی به اصول منطقی یا اصول شناخت شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست بلکه نیازی ثانوی و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنها است یعنی برای مضاعف شدن علم و حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می باشد چنانکه در مورد بدیهیات اولیه نیز گفته می شود که نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند و معنای صحیح آن همین است زیرا روشن است که نیاز قضایای بدیهی به این اصل از قبیل نیاز قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست و گر نه فرقی

بین قضایای بدیهی و نظری باقی نمی ماند و حد اکثر می بایست اصل محال بودن تناقض را بعنوان تنها اصل بدیهی معرفی کرد

## امکان شناخت

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می داند و چیزهایی را می تواند بداند و از این روی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا مورد علاقه اش کوشش می کند و بهترین نمونه اینگونه کوششها به وسیله دانشمندان و فلاسفه انجام گرفته که رشته های مختلف علوم و فلسفه را پدید آورده اند پس امکان و وقوع علم مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله پاره ای از شبهات آشفته نشده باشد قابل انکار و یا حتی قابل تردید باشد و آنچه جای بحث و بررسی دارد و اختلاف در باره آن معقول است تعیین قلمرو علم انسان و تشخیص ابزار دستیابی به علم یقینی و راه باز شناسی اندیشه های درست از نادرست و مانند آنها است .

ولی چنانکه در بحثهای گذشته اشاره شد بارها در اروپا موج خطرناک شك گرایی پدید آمده و حتی اندیشمندان بزرگی را در کام خود فرو برده است و تاریخ فلسفه از مکتبهایی نام می برد که مطلقا منکر علم بوده اند مانند سوفیسم سوفسطایی گری و سیتی سیسم شك گرایی و آگنوستی سیسم لادری گری و اگر نسبت انکار علم بطور مطلق به کسانی صحیح باشد بهترین توجیهش این است که ایشان مبتلی به وسواس ذهنی شدیدی شده بودند چنانکه گاهی چنین حالاتی نسبت به بعضی از مسائل برای افرادی رخ می دهد و در واقع باید آن را نوعی بیماری روانی به حساب آورد .

باری ما بدون اینکه به بررسی تاریخی در باره وجود چنین کسانی پردازیم

یا از انگیزه ایشان در این اظهارات جستجو کنیم یا پیرامون صحت و سقم نسبتهایی که به ایشان داده شده به کنکاش پردازیم سخنان نقل شده از آنان را به عنوان شبهات و سؤالاتی تلقی می کنیم که باید به آنها پاسخ داده شود کاری که در خور یک بحث فلسفی است و سایر مطالب را به پژوهشگران تاریخ و دیگران وامی گذاریم

### **بررسی ادعای شک گرایان**

سخنانی که از سوفیستها و شکاکان نقل شده از یک نظر به دو بخش تقسیم می شود یکی آنچه درباره وجود و هستی گفته اند و دیگری آنچه درباره علم و شناخت اظهار کرده اند یا سخنان ایشان دو جنبه دارد یک جنبه آن مربوط به هستی شناسی و جنبه دیگر آن مربوط به ناخت شناسی است مثلا- عبارتی که از افراطی ترین سوفیستها گریاس نقل شده که هیچ چیزی موجود نیست و اگر چیزی وجود می داشت قابل شناختن نمی بود و اگر قابل شناختن می بود قابل شناساندن به دیگران نمی بود جمله اول آن مربوط به هستی است که باید در بخش هستی شناسی مورد بررسی قرار گیرد ولی جمله دوم آن مربوط به بحث فعلی شناخت شناسی است و طبعا در اینجا به بخش دوم می پردازیم و بخش اول را در مبحث هستی شناسی مورد بررسی قرار خواهیم داد .

نخست این نکته را خاطر نشان می کنیم که هر کس در هر چیزی شک کند نمی تواند در وجود خودش و در وجود شکش و نیز وجود قوای ادراکی مانند نیروی بینایی و شنوایی و وجود صورتهای ذهنی و حالات روانی خودش شک کند و اگر کسی حتی در چنین اموری هم اظهار شک نماید یا بیماری است که باید معالجه شود

یا به دروغ و برای اغراض سوئی چنین اظهاری می کند که باید تادیب و تنبیه شود .

همچنین کسی که به بحث و گفتگو می پردازد یا کتاب می نویسد نمی تواند در وجود طرف بحث و یا در وجود کاغذ و قلمی که می نویسد شک کند نهایت این است که بگوید همه آنها را در درون خودم درک می کنم و اما در وجود خارجی آنها شک دارم چنانکه ظاهر سخنان بارکلی و بعضی دیگر از ایدآلیستها این است که ایشان همه مدرکات را فقط به عنوان صورتهای درون ذهنی می پذیرفته اند و وجود خارجی آنها را انکار می کرده اند ولی وجود انسانهای دیگری را که دارای ذهن و ادراک هستند قبول داشته اند ولی چنین نظری به معنای نفی مطلق علم یا مطلق وجود نیست بلکه انکار موجودات مادی چنانکه از بارکلی نقل شده به معنای انکار بعضی از موجودات و شک در آنها به معنای شک درباره بعضی از معلومات است .

حال اگر کسی ادعا کند که هیچ شناخت یقینی امکان ندارد از وی سؤال می شود که آیا این مطلب را می دانی یا درباره آن شک داری اگر بگوید می دانم پس دست کم به یک شناخت یقینی اعتراف کرده و بدین ترتیب ادعای خود را نقض کرده است و اگر بگوید نمی دانم معنایش این است که احتمال می دهم معرفت یقینی ممکن باشد پس از سوی دیگر سخن خود را ابطال نموده است .

اما اگر کسی بگوید من درباره امکان علم و شناخت جزمی شک دارم از وی سؤال می شود که آیا می دانی که شک داری یا نه اگر پاسخ دهد می دانم که شک دارم پس نه تنها امکان بلکه وقوع علم را هم

پذیرفته است اما اگر بگویند در شک خودم هم شک دارم این همان سخنی است که یا به علت مرض و یا از روی غرض گفته می شود و باید به آن پاسخ عملی داد .

با کسانی که مدعی نسبی بودن همه شناختها هستند و می گویند هیچ قضیه ای بطور مطلق و کلی و دائمی صحیح نیست نیز می توان چنین گفتگویی را انجام داد یعنی می توان به ایشان گفت همین قضیه که هیچ قضیه ای بطور مطلق صحیح نیست آیا مطلق و کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت اگر همیشه و در همه موارد و بدون هیچ قید و شرطی صادق است پس دست کم یک قضیه مطلق و کلی و دائمی ثابت می شود و اگر خود این علم هم نسبی است معنایش این است که در بعضی از موارد صحیح نیست و ناچار موردی که این قضیه درباره آن صدق نمی کند قضیه ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود

### **رد شبهه شک گرایان**

شبهه ای که سوفیستها و شک گرایان به آن تمسک جسته اند و آنرا به صورتهای گوناگون و با ذکر مثالهای مختلفی بیان کرده اند این است گاهی انسان از راه حس به وجود چیزی یقین پیدا می کند ولی بعدا متوجه می شود که خطا کرده است پس معلوم می شود که ادراک حسی ضمانت صحت ندارد و به دنبال آن چنین احتمالی پیش می آید که از کجا سایر ادراکات حسی من خطا نباشد و شاید روزی بیاید که به خطا بودن آنها هم پی ببرم همچنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می کند اما پس از چندی می فهمد که آن دلیل درست نبوده و یقینش

مبدل به شک می شود پس معلوم می شود که ادراک عقلی هم ضمانت صحت ندارد و به همان ترتیب احتمال خطا به سایر مدرکات عقل هم سرایت می کند نتیجه آنکه نه حس قابل اعتماد است و نه عقل و برای انسان جز شک باقی نمی ماند .

در پاسخ باید گفت:

۱- معنای این استدلال آن است که شما می خواهید از راه این دلیل به نتیجه منظورتان که همان صحت شک گرایبی است برسید و به آن علم پیدا کنید و دست کم بخواهید نظر خودتان را به این وسیله به طرف بقبولانید یعنی انتظار دارید که او علم به صحت ادعای شما پیدا کند در صورتی که مدعای شما این است که حصول علم مطلقا محال است .

۲- معنای کشف خطا در ادراکات حسی و عقلی این است که بفهمیم ادراک ما مطابق با واقع نیست پس لازمه اش اعتراف به وجود علم به خطا بودن ادراک است .

۳- لازمه دیگر آن این است که بدانیم واقعیتی وجود دارد که ادراک خطائی ما با آن مطابقت ندارد و گرنه خطا بودن ادراک مفهومی نخواهد داشت .

۴- لازمه دیگرش این است که خود ادراک خطائی و صورت ذهنی مخالف با واقع برای ما معلوم باشد .

۵- و بالاخره باید وجود خطا کننده و حس یا عقل خطا کار را نیز بپذیریم .

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

۷- افزون بر اینها در اینجا علم دیگری نیز مفروض است و آن این است که ادراک خطائی در عین خطا بودن نمی تواند درست

باشد .

پس همین استدلال مستلزم اعتراف به وجود چندین علم است و با این وصف چگونه می توان امکان علم را مطلقا انکار کرد و یا حتی در وقوع آن تشکیک نمود .

اینها همه پاسخهای نقضی به استدلال شک گرایان بود و اما حل مطلب و بیان وجه مغالطه در آن این است که صحت و خطای ادراکات حسی را به کمک دلایل عقلی اثبات می کنیم و اما اینکه گفته شد کشف خطا در یک ادراک عقلی موجب سرایت احتمال خطا به سایر ادراکات عقل می شود صحیح نیست زیرا احتمال خطا تنها در ادراکات نظری غیر بدیهی راه دارد و اما بدیهیات عقلی که اساس براهین فلسفی را تشکیل می دهند به هیچ وجه قابل خطا نیستند و توضیح خطا ناپذیری آنها در درس نوزدهم خواهد آمد

### خلاصه

۱- چون هدف ما از بررسی مسائل شناخت تثبیت موضع بر حق فلسفه الهی است از این روی تنها به مسائلی از شناخت شناسی خواهیم پرداخت که در این راه مفید باشد .

۲- شناخت شناسی نیاز به اصول موضوعه ای که در علم دیگری بیان شود ندارد .

۳- نیاز فلسفه به شناخت شناسی از قبیل نیاز یک علم به علم دیگر برای اثبات اصول موضوعه اش نیست زیرا اولاً قضایای مورد نیاز فلسفه قضایای بدیهی و غیر قابل انکار است و ثانياً نیاز به این گونه قضایا که در شناخت شناسی مورد بحث واقع می شود مانند نیاز به قضایایی که در علم منطقی بیان می گردد در واقع برای حصول علم به علم و مضاعف شدن شناخت می باشد .

۴- امکان و تحقق شناخت بدیهی و بی نیاز از اثبات است ولی از سوفیستها و شکاکان نقل شده که مطلقا

امکان آنرا انکار می کرده اند .

۵- ادعای عدم امکان شناخت متضمن علم به این مطلب و ناقض خودش می باشد و همچنین ادعای نسبی بودن همه علوم و شناختها .

۶- استدلال برای این ادعای نادرست به خطاپذیری ادراکات حسی و عقلی نیز مستلزم چندین علم است علمی که علی الفرض از این دلیل حاصل می شود علم به خطا بودن بعضی از ادراکات حسی و عقلی علم به واقعیتی که ادراک خطائی با آن مطابق نیست علم به وجود خود ادراک خطائی علم به خطا کننده علم به اعتبار این استدلال که از شناختهای عقلانی تشکیل یافته است و علم به محال بودن تناقض .

۷- جواب حلی این شبهه آن است که صحت و خطای ادراکات حسی را به کمک دلایل عقلی اثبات می کنیم و این دلایل مبتنی بر یک دسته از ادراکات عقلی است که خطائی در آنها راه ندارد و به هیچ وجه مورد شک و تردید واقع نمی شود و خطا بودن بعضی از ادراکات عقلی موجب سرایت احتمال خطا به همه آنها نمی گردد

### **درس سیزدهم - اقسام شناخت**

#### **در جستجوی سنگ بنای شناخت**

در درس گذشته اشاره شد که بعضی از شناختها و ادراکات به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست و حتی دلیلی که شک گرایان برای توجیه نظریه انحرافی خودشان مبنی بر انکار مطلق علم بیان کرده بودند متضمن و مستلزم چندین علم بود .

از سوی دیگر می دانیم که همه شناختها و اعتقادات ما هم درست و مطابق با واقع نیست و حتی در بسیاری از موارد خودمان به خطا بودن بعضی از آنها پی می بریم .

با توجه به این دو مطلب طبعا چنین سؤالی پیش می آید که چه فرق اساسی بین انواع



ادراکات انسان وجود دارد به طوری که بعضی از آنها خطا ناپذیر و غیر قابل تشکیک هستند و بعضی خطا بردار و قابل شک و تردید و چگونه باید این دو نوع را از یکدیگر تشخیص داد .

در درس دوم اشاره کردیم که دکارت برای مبارزه با شک گرایی در مقام پی ریزی فلسفه تزلزل ناپذیری برآمد و سنگ بنای آنرا شک ناپذیری خود شک قرار داد و حتی وجود من شک کننده و اندیشنده را نیز متفرع بر آن ساخت سپس ملاک شک ناپذیری آنرا وضوح و تمایز معرفی کرد و آنرا معیاری برای باز شناسی اندیشه های درست از نادرست قرار داد و در صدد بر آمد که روش ریاضی را در فلسفه بکار گیرد و در واقع منطق جدیدی را ارائه دهد .

ما اکنون در مقام ارزیابی فلسفه دکارت و بررسی درجه موفقیت وی در کاری که به عهده گرفته بود نیستیم تنها این نکته را خاطر نشان می کنیم که آغاز کردن از شک به عنوان نقطه شروعی برای جدال با شک گرایان موجه است چنانکه در درس سابق ملاحظه شد ولی اگر کسی گمان کند که وجود هیچ چیزی به این اندازه روشن و یقینی نیست و حتی وجود خود شک کننده هم می بایست از راه وجود شک معلوم شود صحیح نیست بلکه وجود من آگاه و اندیشنده دست کم به اندازه وجود شک که یکی از حالات او می باشد روشن و غیر قابل تردید است .

همچنین وضوح و تمایز را نمی توان معیار اصلی باز شناسی اندیشه های درست از نادرست قرار داد زیرا علاوه بر اینکه خود این معیار به قدر کافی واضح و متمایز

و غیر خالی از ابهام نیست و محک قاطع و تعیین کننده ای به شمار نمی رود نمی تواند راز خطا ناپذیری نوع خاصی از ادراکات را آشکار سازد البته سایر سخنان وی نیز جای بحثهای فراوانی دارد که در اینجا مجال بررسی آنها نیست .

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

### **نخستین تقسیم علم**

نخستین تقسیمی که می توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده منکشف می گردد و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی گیرد بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می شود از آن آگاه می گردد قسم اول را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می نامیم .

تقسیم علم به این دو قسم یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و به همین ت حالت سومی را در عرض این دو قسم نمی توان برای علم فرض کرد یعنی علم از این دو قسم خارج نیست یا واسطه ای بین شخص عالم و ذات معلوم وجود دارد که آگاهی بوسیله آن حاصل می شود که در این صورت به علم حصولی نامیده می گردد و یا چنین واسطه ای وجود ندارد و در این صورت علم حضوری خواهد بود اما وجود این دو قسم در انسان احتیاج به توضیح دارد

### **علم حضوری**

علم و آگاهی هر کسی از خودش به عنوان یک موجود درک کننده علمی است غیر قابل انکار و حتی سوفیستهایی که مقیاس هر چیزی را انسان دانسته اند وجود خود انسان را انکار نکرده اند و منکر آگاهی وی از خودش نشده اند .

البته منظور از خود انسان همان من درک کننده و اندیشنده است که با شهود درونی از خودش آگاه است نه اینکه از راه حس و تجربه و به واسطه صور و مفاهیم ذهنی آگاهی پیدا کند و به دیگر سخن خودش عین علم

است و در این علم و آگاهی تعدد و تغیری بین علم و عالم و معلوم وجود ندارد و چنانکه قبلا اشاره شد وحدت عالم و معلوم کاملترین مصداق حضور معلوم نزد عالم است اما آگاهی انسان از رنگ و شکل و سایر ویژگیهای بدن چنین نیست بلکه از راه دیدن و لمس کردن و سایر حواس و با وساطت صورتهای ذهنی حاصل می شود و در درون بدن اعضاء و احشاء زیادی هست که از آنها آگاه نیستیم مگر اینکه از راه علائم و آثار بوجود آنها پی ببریم یا به وسیله آموختن علم تشریح و فیزیولوژی و دیگر علوم زیستی از آنها آگاه شویم .

همچنین منظور از این آگاهی همان یافت بسیط و تجزیه ناپذیر است نه این قضیه که من هستم یا خودم وجود دارم که مرکب از چند مفهوم است پس منظور از علم به نفس همان آگاهی شهودی بسیط و بی واسطه از روح خودمان است و این علم و آگاهی ویژگی ذاتی آن می باشد و در جای خودش ثابت شده که روح مجرد و غیر مادی است و هر جوهر مجردی از خودش آگاه است و این مسائل مربوط به هستی شناسی و روانشناسی فلسفی است و فعلا جای بحث در باره آنها نیست .

نیز آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان علمی است بی واسطه و حضوری هنگامی که دچار ترس می شویم این حالت روانی را مستقیما و بدون واسطه می یابیم نه اینکه به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی آن را بشناسیم یا هنگامی که نسبت به کسی یا چیزی محبت پیدا می کنیم این جذب و انجذاب

درونی را در خودمان می یابیم یا هنگامی که تصمیم بر کاری می گیریم از تصمیم و اراده خودمان بی واسطه آگاه هستیم و معنی ندارد که کسی بترسد یا چیزی را دوست بدارد یا تصمیم بر کاری بگیرد ولی از ترس یا محبت یا اراده خودش آگاه نباشد .

و به همین دلیل است که وجود شك و گمان خودمان قابل انکار نیست و هیچ کس نمی تواند ادعا کند که از شك خودش آگاه نیست و در وجود شكش هم شك دارد .

یکی دیگر از مصادیق علم حضوری علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش می باشد آگاهی نفس از نیروی تفکر یا تخیل یا نیروی بکار گیرنده اعضاء و جوارح بدن علمی ست حضوری و مستقیم نه اینکه آنها را از راه صورت یا مفهوم ذهنی بشناسد و به همین دلیل است که هیچگاه در بکار گیری آنها اشتباه نمی کند و مثلا نیروی ادراکی را بجای نیروی تحریکی به کار نمی گیرد و به جای اینکه در باره چیزی بیندیشد به انجام حرکات بدنی نمی پردازد .

از جمله چیزهایی که با علم حضوری درك می شود خود صورتهای و مفاهیم ذهنی است که آگاهی نفس از آنها به وسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی شود و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهوم ذهنی حاصل شود می بایست علم به هر صورت ذهنی به وسیله صورت دیگری تحقق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری و بدین ترتیب می بایستی در مورد يك علم بی نهایت علمها و صورتهای ذهنی تحقق یابد .

در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر علم حضوری

عین معلوم است لازم می آید که صورتهای ذهنی هم علم حصولی باشند و هم علم حضوری زیرا این صورتهای از آن جهت که با علم حضوری درک می شوند خودشان عین علم حضوری هستند و از سوی دیگر فرض این است که آنها علم حصولی به اشیاء خارجی هستند پس چگونه ممکن است که یک علم هم علم حصولی باشد و هم علم حضوری .

جواب این است که صورتهای و مفاهیم ذهنی خاصیت مرآتیت و بیرون نمایی و حکایت از اشیاء خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیات هستند علم حصولی به شمار می روند ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضر هستند و نفس مستقیماً از آنها آگاه می شود علم حضوری محسوب می شوند و این دو حیثیت با یکدیگر فرق دارد یثیت حضوری بودن آنها آگاهی بی واسطه نفس از خود آنها است و حیثیت حصولی بودن آنها نشانگری آنها از اشیاء خارجی است .

برای توضیح بیشتر به مثال آینه توجه می کنیم ما می توانیم آینه را به دو صورت بنگریم و به آن نظر بیفکنیم یکی نظر استقلالی مثل هنگامی که می خواهیم آینه بخریم و پشت و روی آنرا نگاه می کنیم که شکسته و موج دار نباشد دیگری نظر آلی و ابزاری مثل هنگامی که می خواهیم صورت خود را در آن ببینیم که در این حالت گر چه به آینه نگاه می کنیم ولی توجه اصلی ما معطوف به صورت خودمان است نه به آینه صورتهای ذهنی هم می توانند مورد توجه استقلالی نفس قرار بگیرند و در این حالت است که می گوییم با علم حضوری درک می شوند و می توانند وسیله

و ابزاری برای شناختن اشیاء یا اشخاص خارجی قرار بگیرند و در این حال است که می گوئیم علم حصولی هستند البته توجه داشته باشید که منظور از این بیان تفکیک دو حالت از نظر زمانی نیست بلکه منظور تفکیک دو حیثیت است و لازمه اش این نیست که صورت ذهنی در حالی که علم حصولی برای اشیاء خارجی است برای نفس معلوم نباشد و حیثیت حضوری بودن را نداشته باشد

### راز خطا ناپذیری علم حضوری

با توجه به توضیحی که درباره علم حضوری و علم حصولی و فرق آنها داده شد معلوم می شود که چرا علم به نفس و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری اساساً خطا ناپذیرند زیرا در این موارد خود واقعیت عینی مورد شهود قرار می گیرد به خلاف موارد علم حصولی که صورتها و مفاهیم ذهنی نقش میانجی را ایفاء می کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیاء و اشخاص خارجی نداشته باشند .

به دیگر سخن خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین شخص درک کننده و ذات درک شونده واسطه ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک کننده و درک شونده واسطه شده و نقش نمایانگری از درک شونده را ایفاء می کند آیا دقیقاً درک شونده را نشان می دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک شونده هست یقین به صحت ادراک حاصل نمی شود اما در صورتی که شیء یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ

واسطه ای نزد درک کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست و نمی توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه زیرا در این صورت علم عین معلوم است .

ضمنا معنای صحت و حقیقت بودن و متقابلا- معنای خطا بودن ادراک روشن شد یعنی حقیقت عبارت است از ادراکی که مطابق با واقع باشد و کاملا آن را منکشف سازد و خطا عبارت است از اعتقادی که مطابق با واقع نباشد

### **همراهی علم حصولی با علم حضوری**

در اینجا لازم است نکته مهمی را خاطر نشان کنیم و آن این است که ذهن همواره مانند دستگاه خودکاری از یافته های حضوری عکس برداری می کند و صورتها یا مفاهیم خاصی را از آنها می گیرد سپس به تجزیه و تحلیلها و تعبیر و تفسیرهایی درباره آنها می پردازد مثلا هنگامی که دچار ترس می شویم ذهن ما از حالت ترس عکسی می گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می تواند آن را به خاطر بیاورد همچنین مفهوم کلی آن را درک می کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جمله من می ترسم یا من ترس دارم یا ترس در من وجود دارد منعکس می سازد نیز با سرعت عجیبی پدید آمدن این حالت روانی را بر اساس دانسته های پیشین تفسیر می کند و علت پیدایش آنرا تشخیص می دهد .

همه این فعل و انفعالات ذهنی که سریعا انجام می گیرد غیر از یافتن حالت ترس و علم حضوری به آن است ولی مقارنت و همزمانی آنها با علم حضوری در بسیاری از اوقات موجب اشتباه می شود و شخص می پندارد همانگونه که خود ترس را با

علم حضوری یافته علت آنرا هم با علم حضوری شناخته است در صورتی که آنچه با علم حضوری درک شده یک امر بسیط و عاری از هر گونه صورت و مفهوم و همچنین خالی از هر گونه تعبیر و تفسیر بوده و به همین جهت جای خطائی در آن وجود نداشته است در صورتی که تفسیر مقارن آن از قبیل ادراکات حصولی بوده که خود بخود ضمانتی برای صحت و مطابقت با واقع ندارند .

با این توضیح روشن می شود که چرا و چگونه در مورد پاره ای از علوم حضوری خطاهایی پدید می آید مثلا گاهی انسان احساس گرسنگی می کند و می پندارد که نیاز به غذا دارد در صورتی که اشتهای کاذبی است و در آن حال نیازی به غذا ندارد سر مطلب این است که آنچه با علم حضوری خطا ناپذیر درک شده همان احساس خاص بوده است ولی همراه آن احساس تفسیری بوسیله ذهن بر اساس مقایسه آن با سایر احساسهای قبلی انجام گرفته که علت این احساس نیاز به غذا است اما این مقایسه صحیح نبوده و بدین وسیله خطایی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی پدید آمده است خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می آید نیز از همین قبیل است بنا بر این لازم است در تشخیص علم حضوری کاملا دقت کنیم و آنرا از تفسیرهای ذهنی مقارن آن جدا کنیم تا دچار لغزشها و انحرافات ناشی از اینگونه خلطها نشویم

### **مراتب علم حضوری**

نکته دیگر شایان توجه این است که همه علمهای حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند بلکه گاهی علم حضوری از قوت و شدت کافی برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق



می یابد ولی گاهی هم بصورت ضعیف و کم‌رنگی حاصل می شود و به صورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه در می آید .

اختلاف مراتب علم حضوری گاهی معلول اختلاف مراتب وجود شخص درک کننده است یعنی هر قدر نفس از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر باشد علوم حضوریش ضعیفتر و کم رنگتر است و هر قدر مرتبه وجودیش کاملتر شود علوم حضوری آن کاملتر و آگاهانه تر می گردد تبیین این مطلب متوقف بر بیان مراتب وجود و همچنین مراتب تکاملی نفس است که باید در سایر علوم فلسفی اثبات شود و در اینجا می توانیم بر اساس این دو اصل موضوع امکان شدت و ضعف در علوم حضوری را بپذیریم .

علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدت و ضعف است مثلاً بیماری که از درد رنج می برد و درد خود را با علم حضوری می یابد هنگامی که دوست عزیزی را می بیند و توجهش به سوی او معطوف می شود دیگر شدت درد را درک نمی کند علت ضعف این ادراک ضعف توجه است بر عکس موقع تنهایی و بخصوص در شب تاریک که توجهی به سایر امور ندارد درد خود را با شدت بیشتری درک می کند که علت آن شدت توجه است .

اختلاف مراتب علم حضوری می تواند در تفسیرهای ذهنی آنها مؤثر باشد مثلاً نفس در مراحل اولیه با اینکه علم حضوری به خویشتن دارد ممکن است در اثر ضعف این علم ارتباط خود را با بدن به صورت رابطه عینیت تصور کند و در نتیجه بیندازد که حقیقت نفس همین بدن مادی یا پدیده های مربوط به آن است ولی هنگامی که مراتب کاملتری از علم حضوری برایش حاصل شد

و به عبارت دیگر هنگامی که جوهر نفس تکامل یافت دیگر چنین اشتباهی رخ نمی دهد .

همچنین در جای خودش ثابت شده که انسان نسبت به آفریدگار خویش علم حضوری دارد ولی در اثر ضعف مرتبه وجودی و نیز در اثر توجه به بدن و امور مادی این علم به صورت ناآگاهانه در می آید اما با تکامل نفس و کاهش توجه به بدن و امور مادی و تقویت توجهات قلبی نسبت به خداوند متعال همان علم به مراتبی از وضوح و آگاهی می رسد تا آنجا که می گوید: ا یكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟ (۱)

### خلاصه

۱- دکارت سنگ بنای شناخت یقینی را علم به وجود شک قرار داد و خواست از این راه وجود شک کننده روح انسان را اثبات کند سپس وضوح و تمایز را به عنوان معیاری برای بازشناسی اندیشه های درست از نادرست معرفی کرد .

۲- آغاز کردن از شک برای شروع بحث با شک گرایان صحیح است ولی نمی توان آن را مقدم بر علم به نفس و دلیل وجود آن قرار داد چنانکه نمی توان وضوح و تمایز را به عنوان معیار ناخست حقیقت پذیرفت .

۳- در علم حصولی شخص به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی از شیء یا شخص درک شونده آگاه می شود ولی در علم حضوری چنین واسطه ای وجود ندارد .

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

۵- صورتها و مفاهیم ذهنی نسبت به اشیاء یا اشخاصی که از آنها حکایت می کنند علم حصولی هستند ولی نفس

خود آنها را حضورا می یابد .

۶- خطا که عبارت است از عدم مطابقت ادراک با ادراک شونده در جایی امکان تحقق دارد که ادراک با واسطه انجام گیرد زیرا در چنین موردی جای این احتمال هست که صورت ادراکی مطابق با واقعیت معلوم نباشد اما در علم حضوری که ذات معلوم مورد شهود عالم قرار می گیرد جای چنین احتمالی نیست و همین است راز خطا ناپذیری علم حضوری .

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

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

۹- علت اختلاف مراتب علم حضوری یا تفاوت درجات وجودی ذات عالم است مانند اختلاف علم نفس به خودش در مراتب مختلفی که از تجرد پیدا می کند و یا تفاوت مراتب توجه نفس است مانند اختلاف احساس درد در اثر شدت و ضعف توجه .

۱۰- ضعف علم حضوری ممکن است موجب تفسیر ذهنی غلط شود چنانکه کسانی می پندارند که روحشان با بدنشان یکی است با اینکه علم حضوری به آن دارند

پی نوشتها:

۱- ر. ک دعای حضرت سید الشهداء ع در روز عرفه

## درس چهاردهم - علم حصولی

### لزوم بررسی علم حصولی

دانستیم که علم حضوری یافتن خود واقعیت عینی است و از این روی شک و شبهه ای در آن راه ندارد ولی می دانیم که دایره علم حضوری محدود است و به تنهایی

نمی تواند مشکل ناخت شناسی را حل کند و اگر راهی برای باز شناسی حقایق در میان علوم حصولی نداشته باشیم نمی توانیم منطقاً هیچ نظریه قطعی را در هیچ علمی بپذیریم و حتی بدیهیات اولیه هم قطعیت و ضرورت خودشان را از دست خواهند داد و از بداهت و ضرورت تنها نامی برای آنها باقی خواهد ماند بنا بر این لازم است تلاش خود را برای ارزشیابی شناخته‌های حصولی و بدست آوردن معیار حقیقت در آنها ادامه دهیم و بدین منظور به بررسی انواع حصولی می پردازیم

## تصور و تصدیق

منطقیین علم را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم کرده اند و در واقع مفهوم عرفی علم را از یک نظر محدود کرده و آنرا به علم حصولی اختصاص داده اند و از سوی دیگر آنرا به تصور ساده هم گسترش داده اند .

تصور در لغت به معنای نقش بستن و صورت پذیرفتن است و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از پدیده ذهنی ساده ای که شائیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد مانند تصور کوه دماوند و مفهوم کوه .

تصدیق در لغت به معنای راست شمردن و اعتراف کردن است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می شود و از این نظر از مشترکات لفظی به شمار می رود

الف- به معنای قضیه منطقی که شکل ساده آن مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنها است .

ب- به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است .

بعضی از منطقی دانان جدید غربی پنداشته اند که تصدیق عبارت است از انتقال ذهن از یک تصور به تصور دیگر بر

اساس قواعد تداعی معانی ولی این پندار نادرست است زیرا نه هر جا تصدیقی هست تداعی معانی لازم است و نه هر جا تداعی معانی هست ضرورتاً تصدیقی وجود خواهد داشت بلکه قوام تصدیق به حکم است و همین است فرق بین قضیه و چند تصویری که همراه هم یا پی در پی در ذهن نقش بندد بدون اینکه اسنادی بین آنها باشد

## اجزاء قضیه

دانستیم که تصدیق به معنای حکم امر بسیطی است اما به معنای مساوی با قضیه مرکب از چند جزء می باشد ولی درباره اجزاء قضیه نظریات مختلفی ابراز شده است که بررسی همه آنها به طول می انجامد و باید در علم منطق مورد بحث قرار گیرد و ما در اینجا اشاره سریعی به آنها می کنیم .

بعضی هر قضیه حملیه را مرکب از دو جزء موضوع و محمول دانسته اند بعضی دیگر نسبت بین آنها را هم به عنوان جزء سومی افزوده اند و بعضی دیگر حکم به وقوع نسبت یا به عدم وقوع نسبت را نیز جزء چهارمی برای قضیه شمرده اند .

برخی بین قضایای موجهه و سالبه فرق نهاده اند و در قضایای سالبه قائل به وجود حکم نشده اند بلکه مفاد آنها را سلب حکم دانسته اند و برخی دیگر وجود نسبت را در قضایای هلیه بسیطه یعنی قضایائی که مفاد آنها وجود موضوع در خارج است و در حمل اولی یعنی قضایائی که مفهوم موضوع و محمول آنها یکی است مانند انسان حیوان ناطق است انکار کرده اند .

ولی نباید تردیدی روا داشت که از دیدگاه منطقی هیچ قضیه ای فاقد نسبت و حکم نمی باشد زیرا چنانکه گفتیم قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت بین دو

جزء قضیه تعلق می گیرد هر چند ممکن است از دیدگاه فلسفی و هستی شناسی فرقهایی بین قضایا قائل شد

## اقسام تصور

تصور در یک بخش بندی به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می شود تصور کلی عبارت است از مفهومی که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد مانند مفهوم انسان که بر میلیاردها فرد انسانی صدق می کند و تصور جزئی عبارت است از صورت ذهنی که تنها نمایشگر یک موجود باشد مانند صورت ذهنی سقراط .

هر یک از تصورات کلی و جزئی به اقسام دیگری منقسم می گردند که به توضیح مختصری پیرامون آنها می پردازیم .

تصورات حسی: یعنی پدیده های ذهنی ساده ای که در اثر ارتباط اندامهای حسی با واقعیت های مادی حاصل می شود مانند صورتهای منظره که با چشم می بینیم یا صداهایی که با گوش می شنویم بقاء اینگونه تصورات منوط به بقاء ارتباط با خارج است و پس از قطع تماس با خارج در فاصله کوتاهی مثلاً یک دهم ثانیه از بین می رود .

تصورات خیالی: یعنی پدیده های ذهنی ساده و خاصی که به دنبال تصورات حسی و ارتباط با خارج حاصل می شود ولی بقاء آنها منوط به بقاء ارتباط با خارج نیست مانند صورت ذهنی منظره باغی که حتی بعد از بستن چشم در ذهن ما باقی می ماند و ممکن است بعد از سالها به یاد آورده شود .

تصورات وهمی: بسیاری از فلاسفه نوع دیگری برای تصورات جزئی ذکر کرده اند که مربوط به معانی جزئی است و به احساس عداوتی که بعضی از حیوانات از بعضی دیگر دارند مثال زده اند احساسی که موجب فرار آنها می شود و بعضی آن را نسبت به مطلق معانی جزئی و از جمله احساس

محبت و عداوت انسان هم توسعه داده اند .

بدون شک مفهوم کلی محبت و عداوت از قبیل تصورات کلی است و نمی توان آنها را از اقسام تصورات جزئی شمرد اما ادراک جزئی محبت و عداوت را در خود درک کننده یعنی محبتی که انسان در خودش نسبت به کسی می یابد یا عداوتی که در خودش نسبت به دیگری احساس می کند در واقع از قبیل علم حضوری به کیفیات نفسانی است و نمی توان آنرا از قبیل تصور که نوعی علم حصولی است به حساب آورد .

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

آنچه را می توان به عنوان نوعی خاصی از تصور جزئی پذیرفت تصوری است که از حالات نفسانی حاصل می شود و قابل یاد آوری است و شبیه تصور خیالی نسبت به تصور حسی می باشد مانند یاد آوری ترس خاصی که در لحظه معینی پدید آمده یا محبت خاصی که در لحظه مشخصی وجود داشته است .

لازم به تذکر است که گاهی تصور وهمی به تصوری گفته می شود که واقعیت ندارد و گاهی بنام توهم اختصاص می یابد

## **تصورات کلی**

دانستیم که تصور از یک نظر به دو بخش کلی و جزئی منقسم می شود اقسام تصوراتی را که تا کنون مورد بحث قرار دادیم همگی تصورات جزئی بود و اما تصورات کلی که به نام مفاهیم عقلی و معقولات نامیده می شود

محور بحثهای فلسفی مهمی را تشکیل می دهد و از دیر زمان مورد گفتگوهای فراوانی قرار گرفته است .

از زمانهای قدیم چنین نظری وجود داشته که اساساً مفهومی به نام مفهوم کلی نداریم و الفاظی که گفته می شود دلالت بر مفاهیم کلی دارند در واقع نظیر مشترکات لفظی هستند که دلالت بر امور متعددی می نمایند مثلاً لفظ انسان که بر افراد فراوانی اطلاق می شود مانند اسم خاصی است که چندین خانواده برای فرزندانشان قرار داده باشند یا مانند نام فامیلی است که همه افراد خانواده به آن نامیده می شوند .

طرفداران این نظریه به نام اسمیین یا طرفداران اصالت تسمیه نومینالیست شهرت یافته اند و در درس دوم اشاره کردیم که در اواخر قرون وسطی ویلیام اکامی به این نظریه گروید و سپس بارکلی آنرا پذیرفت و در عصر حاضر پوزیتویستها و بعضی از مکتبهای دیگر را باید جزء این دسته به حساب آورد .

نظریه دیگر که قریب به نظریه مزبور می باشد این است که تصور کلی عبارت است از تصور جزئی مبهم به این صورت که بعضی از خصوصیات صورت جزئی و خاص حذف شود به طوری که قابل انطباق بر اشیاء یا اشخاص دیگری گردد مثلاً تصویری که از شخص خاصی داریم با حذف بعضی از ویژگیهایش قابل انطباق بر برادر او هم می باشد و با حذف خصوصیات دیگری بر چند فرد دیگر هم قابل تطبیق می شود و بدین ترتیب هر قدر ویژگیهای بیشتری از آن حذف شود کلی تر و قابل انطباق بر افراد بیشتری می گردد تا آنجا که ممکن است شامل حیوانات و حتی نباتات و جمادات هم بشود چنانکه شبیحی را که از دور می بینیم در



اثر ابهام زیادی که دارد هم قابل انطباق بر سنگ است و هم بر درخت و هم بر حیوان و هم بر انسان و به همین جهت است که در آغاز رؤیت شک می کنیم که آیا انسان است یا چیز دیگری و هر قدر نزدیکتر شویم و آنرا روشنتر ببینیم دایره احتمالات محدودتر می شود تا سرانجام در شیء یا شخص خاصی تعین پیدا کند هیوم در باره مفاهیم کلی چنین نظری را داشت چنانکه تصور بسیاری از مردم در باره کلیات همین است .

از سوی دیگر بعضی از فلاسفه باستان مانند افلاطون بر واقعیت مفاهیم کلی تاکید کرده اند و حتی برای آنها نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان قائل شده اند و ادراک کلیات را از قبیل مشاهده مجردات و مثالهای عقلانی مثل افلاطونی دانسته اند این نظریه به صورتهای گوناگونی تفسیر شده یا نظریات فرعی دیگری از آن اشتقاق یافته است (۱) چنانکه بعضی گفته اند روح انسان قبل از تعلق به بدن در عالم مجردات حقایق عقلی را مشاهده می کرده است و بعد از تعلق گرفتن به بدن آنها را فراموش کرده و با دیدن افراد مادی به یاد حقایق مجرد می افتد و ادراک کلیات همین یادآوری آنها است بعضی دیگر که قائل به قدیم بودن و وجود روح قبل از بدن نیستند ادراکات حسی را وسیله ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده مجردات دانسته اند اما مشاهده ای که از راه چنین استعدادی حاصل می شود مشاهده ای از دور است و ادراک کلیات عبارت است از همین مشاهده حقایق مجرد از دور به خلاف مشاهدات عرفانی که با مقدمات دیگری حاصل می شد و مشاهده ای از

نزدیک است بعضی از فلاسفه اسلامی مانند صدر المتالهین و مرحوم استاد علامه طباطبائی این تفسیر را پذیرفته اند .

ولی معروفترین نظریات در باب مفاهیم کلی اینست که آنها نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می یابند و درک کننده آنها عقل است و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک کننده مفاهیم ذهنی کلی شکل یافته است این نظریه از ارسطو نقل شده و اکثر فلاسفه اسلامی آنرا پذیرفته اند .

با توجه به اینکه نظریه اول و دوم در واقع به معنای نفی ادراک عقلی است و نقطه اتکائی برای ویران کردن متافیزیک و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظی و تحلیلات زبانی به شمار می رود لازم است در این مقام بیشتر درنگ کنیم تا پایه استواری برای مباحث بعدی نهاده شود

### **تحقیق در باره مفهوم کلی**

چنانکه اشاره شد باز گشت سخنان اسمین نومینالیستها به این است که الفاظ کلی از قبیل مشترک لفظی یا در حکم آن هستند که دلالت بر افراد متعددی می کنند از این روی برای پاسخ قطعی به ایشان لازم است توضیحی در باره مشترک لفظی و مشترک معنوی و فرق بین آنها بدهیم .

مشترک لفظی عبارت است از لفظی که با چند وضع و قرار داد برای چند معنی وضع شده است چنانکه لفظ شیر در زبان فارسی یک بار برای حیوان درنده معروف و بار دیگر برای مایع گوآرایی که در درون حیوانات پستاندار بوجود می آید و بار سوم برای شیر آب وضع شده است .

اما مشترک معنوی لفظی است که با یک وضع دلالت بر جهت مشترکی بین امور متعدد می کند

و با یک معنی قابل انطباق بر همه آنها است .

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

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

۲- مشترک معنوی قابل صدق بر بی نهایت افراد و مصادیق است ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معدودی که برای آنها وضع شده صدق می کند .

۳- معنای مشترک معنوی معنای واحد عامی است که فهمیدن آن نیاز به هیچ قرینه ای ندارد ولی مشترک لفظی دارای معنای خاصی است که تعیین هر یک نیاز به قرینه تعیین کننده دارد .

اکنون با توجه به این فرقها به بررسی الفاظی مانند انسان و حیوان و . . . می پردازیم که آیا از هر یک از این الفاظ معنای واحدی را بدون احتیاج به قرینه تعیین کننده می فهمیم یا اینکه هنگام شنیدن آنها چندین معنا به ذهن ما می آید و اگر قرینه تعیین کننده ای نباشد متحیر می مانیم که منظور گوینده کدامیک از آنها است بدون شک محمد و علی و حسن و حسین را بعنوان معانی لفظ انسان تلقی نمی کنیم تا هنگام شنیدن این واژه دچار شک و تردید شویم که منظور از این واژه کدامیک از این معانی است بلکه می دانیم که این واژه معنای واحدی دارد که مشترک بین این افراد و دیگر افراد انسانی است پس مشترک لفظی نیست .

اکنون ببینیم که آیا این گونه الفاظ هیچ محدودیتی را نسبت به مصادیق نشان می دهند یا اینکه قابل صدق بر بی نهایت افراد می باشند بدیهی است که معنای این الفاظ مقتضی هیچ نوع محدودیتی از نظر تعداد

مصادیق نیست بلکه قابل صدق بر افراد نامتناهی است .

و بالاخره ملاحظه می کنیم که هیچیک از این الفاظ دارای وضعهای بی نهایت نیستند و هیچ کس قادر نیست که افراد نامتناهی را در ذهن خود تصور کند و لفظ واحدی را با بی نهایت وضع به آنها اختصاص می دهد و از سوی دیگر می بینیم که خود ما می توانیم یک لفظ را به گونه ای وضع کنیم که قابل انطباق بر بی نهایت افراد باشد پس کلیات نیازی به بی نهایت وضع ندارند .

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

ممکن است کسی اعتراض کند که این بیان برای عدم امکان وضعهای متعدد در مشترکات کافی نیست زیرا ممکن است وضع کننده یک مصداق و نه بی نهایت مصداق را در ذهن خود تصور کند و لفظ را برای آن و همه افراد مشابهش وضع نماید .

ولی می دانیم که چنین کسی می بایست معنای همه و فرد و مشابه را تصور کند تا بتواند چنین قراردادی را انجام دهد پس سؤال متوجه خود این الفاظ می شود که چگونه وضع شده اند و چگونه قابل صدق بر بی نهایت مورد هستند و ناچار باید بپذیریم که ذهن ما می تواند مفهومی را تصور کند که در عین وحدت قابل انطباق بر مصادیق نامحدود است و ممکن نیست چنین مفهومی با در نظر گرفتن تک تک مصادیق نامتناهی وضع شده باشد زیرا چنین چیزی برای هیچ انسانی میسر نیست

### **پاسخ یک شبهه**

نومینالیستها برای انکار واقعیت مفاهیم کلی به شبهه ای تمسک کرده اند و آن این است هر مفهومی در هر ذهنی تحقق یابد یک مفهوم مشخص و خاصی است

که با مفاهیمی از همان قبیل که در اذهان دیگر تحقق می یابد مغایرت دارد و حتی یک شخص وقتی بار دیگر همان مفهوم را تصور کند مفهوم دیگری خواهد بود پس چگونه می توان گفت که مفهوم کلی با وصف کلیت و وحدت در ذهن تحقق می یابد .

منشا این شبهه خلط بین حیثیت مفهوم و حیثیت وجود و به دیگر سخن خلط بین احکام منطقی و احکام فلسفی است ما هم شک نداریم که هر مفهومی از آن جهت که وجودی دارد مشخص است و به قول فلاسفه وجود مساوق با تشخیص است و هنگامی که بار دیگر تصور شد وجود دیگری خواهد داشت ولی کلیت و وحدت مفهومی آن به لحاظ وجودش نیست بلکه به لحاظ حیثیت مفهومی آن است یعنی همان حیثیت نشانگری آن نسبت به افراد و مصادیق متعدد .

به عبارت دیگر ذهن ما هنگامی که مفهومی را با نظر آلی و مرآتی و نه استقلاللی می نگرد و قابلیت انطباق آنرا بر مصادیق متعدد می آزماید صفت کلی را از آن انتزاع می کند به خلاف هنگامی که وجود آنرا در ذهن ملاحظه می کند که امری شخصی است

### **بررسی نظریات دیگر**

و اما کسانی که پنداشته اند مفهوم کلی عبارت است از تصور جزئی مبهم و لفظ کلی برای همان صورت رنگ پریده و گشاد وضع شده است ایشان هم نتوانسته اند حقیقت کلیت را دریابند و بهترین راه برای روشن کردن اشتباه ایشان توجه دادن به مفاهیمی است که یا اصلا مصداق حقیقی در خارج ندارند مانند مفهوم معدوم و محال و یا مصداق مادی و محسوسی ندارند مانند مفهوم خدا و فرشته و روح و یا هم بر مصادیق

مادی قابل انطباق اند و هم بر مصادیق مجرد مانند مفهوم علت و معلول زیرا در باره چنین مفاهیمی نمی توان گفت که همان صورتهای جزئی رنگ پریده هستند و همچنین مفاهیمی که بر اشیاء متضاد صدق می کند مانند مفهوم رنگ که هم بر سیاه و هم بر سفید حمل می شود و نمی توان گفت که رنگ سفید آنقدر مبهم شده که به صورت مطلق رنگ درآمده و قابل صدق بر سیاه هم هست یا رنگ سیاه آنقدر ضعیف و کم رنگ شده که قابل صدق بر سفید هم هست .

نظیر این اشکال بر قول افلاطونیان نیز وارد است زیرا بسیاری از مفاهیم کلی مانند مفهوم معدوم و محال مثال عقلانی ندارد تا گفته شود که ادراک کلیات مشاهده حقایق عقلانی و مجرد آنها است .

بنا بر این قول صحیح همان قول مورد قبول اکثر فلاسفه اسلامی و عقل گرایان است که انسان دارای نیروی درک کننده ویژه ای به نام عقل است که کار آن ادراک مفاهیم ذهنی کلی است خواه مفاهیمی که مصداق حسی دارند و خواه سایر مفاهیم کلی که مصداق حسی ندارند

## خلاصه

۱- علوم حضوری محدود هستند و خطا ناپذیری آنها به تنهایی برای حل مشکل شناخت کافی نیست و از این روی باید برای ارزشیابی علوم حصولی کوشش کرد .

۲- تصور عبارت است از پدیده ذهنی ساده ای که شایسته نمایش دادن ما وراء خود را داشته باشد .

۳- تصدیق در یک اصطلاح عبارت است از قضیه منطقی که مشتمل بر موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنها است و به اصطلاح دیگر تنها به خود حکم اطلاق می شود .

۴- قوام قضیه به حکم است و از

دیدگاه منطقی هیچ قضیه ای فاقد حکم نیست .

- ۵- تصور به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می شود و تصورات جزئی به حسی و خیالی و وهمی منقسم می گردند .
- ۶- اسمین کلیت را به عنوان صفتی برای مفاهیم انکار کرده اند و الفاظ کلی را از قبیل مشترکات لفظی به حساب آورده اند .
- ۷- گروه دیگری مفهوم کلی را صورت جزئی مبهم دانسته اند که در اثر ابهام قابل انطباق بر امور متعدد می باشد .
- ۸- افلاطونیان ادراک کلیات را به عنوان مشاهده حقایق مجرد یا یادآوری آنها تفسیر کرده اند .
- ۹- ارسطوئیان ادراک کلی را نوع ویژه ای از ادراک ذهنی دانسته اند که به وسیله عقل انجام می گیرد .
- ۱۰- نظریه اسمین با تامل در ویژگیهای مفاهیم کلی و الفاظ حاکی از آنها مانند وحدت وضع عدم احتیاج به قرینه معینه و قابلیت انطباق بر مصادیق نامتناهی ابطال می شود .
- ۱۱- وحدت مفهوم کلی به لحاظ حیثیت مفهومی آن است و با تعدد وجودهای آن در اذهان مختلف یا تکرر آن در ذهن واحد منافاتی ندارد .
- ۱۲- وجود مفاهیمی مانند محال و معدوم دلیل بطلان نظریه دوم و سوم است و بدین ترتیب نظریه چهارم تعیین می یابد.

پی نوشتها:

۱- نظریه پدیدار شناسی ادموند هوسرل را نیز باید از مشتقات این نظریه بحساب آورد.

## درس پانزدهم - اقسام مفاهیم کلی

### اقسام معقولات

مفاهیم کلی که در علوم عقلی از آنها استفاده می شود به سه دسته تقسیم می گردند مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی و مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی مانند مفهوم علت و مفهوم معلول و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیه منطقی مانند مفهوم عکس مستوی و مفهوم عکس نقیض .

یادآور می شویم که انواع دیگری از مفاهیم کلی

هستند که در علم اخلاق و علم حقوق مورد استعمال واقع می شوند و بعدا به آنها اشاره می کنیم .

این تقسیم سه گانه که از ابتکارات فلاسفه اسلامی است فوائد فراوانی دارد که در ضمن بحثهای آینده با آنها آشنا خواهیم شد و عدم دقت در بازشناسی و تمیز آنها از یکدیگر موجب خلطها و مشکلات زیادی در بحثهای فلسفی می شود و بسیاری از لغزشهای فلاسفه غربی در اثر خلط بین این مفاهیم حاصل شده که نمونه آنها را در سخنان هگل و کانت می توان یافت (۱) . از این روی لازم است توضیحی پیرامون آنها بدهیم .

مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح اتصاف آن خارجی است مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین و ... حمل می گردد و گفته می شود حسن انسان است و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورتهای ذهنی حمل می گردد و به اصطلاح اتصاف آن ذهنی است مانند مفهوم کلی و جزئی به اصطلاح منطقی که اولی صفت برای مفهوم انسان و دومی صفت برای صورت ذهنی حسن واقع می شود دسته دوم را که تنها حمل بر امور ذهنی می شود مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیه منطقی می نامند .

اما مفاهیمی که حمل بر اشیاء خارجی می شوند بر دو دسته تقسیم می گردند یک دسته مفاهیمی که ذهن بطور خودکار از موارد خاص انتزاع می کند یعنی همینکه یک یا چند ادراک شخصی به وسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی حاصل شد فوراً عقل مفهوم کلی آنها را به دست می آورد مانند مفهوم کلی سفیدی که بعد از دیدن یک یا چند شیء سفید



رنگ انتزاع می شود یا مفهوم کلی ترس که بعد از پیدایش یک یا چند بار احساس خاص بدست می آید چنین مفاهیمی را مفاهیمی ماهوی یا معقولات اولی می نامند .

دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می باشد مانند مفهوم علت و معلول که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه انتزاع می شود مثلا- هنگامی که آتش را با حرارت ناشی از آن مقایسه می کنیم و توقف حرارت را بر آتش مورد توجه قرار می دهیم عقل مفهوم علت را از آتش و مفهوم معلول را از حرارت انتزاع می کند و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد هرگز اینگونه مفاهیم به دست نمی آیند چنانکه اگر هزاران بار آتش دیده شود و همچنین هزاران بار حرارت احساس شود ولی بین آنها مقایسه ای انجام نگیرد و پیدایش یکی از دیگری مورد توجه واقع نشود هرگز مفهوم علت و معلول به دست نمی آید اینگونه مفاهیم را مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی می نامند و اصطلاحاً می گویند:

معقولات اولی هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان .

معقولات ثانیه فلسفی عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است .

معقولات ثانیه منطقی هم عروضشان ذهنی است و هم اتصافشان .

درباره این تعاریف و کاربرد واژه عروض ذهنی و عروض خارجی و همچنین درباره نامیدن مفاهیم فلسفی به معقولات ثانیه جای مناقشات هست ولی ما آنها را فقط به عنوان اصطلاح تلقی می کنیم و بصورتی که گفته شد توجیه می نمایم

### **ویژگی هر یک از اقسام معقولات**

۱- ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورتهای ذهنی

حمل می گردند و از این روی با اندک توجهی کاملاً باز شناخته می شوند همه مفاهیم اصلی علم منطبق از این دسته هستند .

۲- ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیت اشیاء حکایت می کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می سازند و به منزله قالبهای خالی برای موجودات هستند و از این روی می توان آنها را به قالبهای مفهومی تعریف کرد این مفاهیم در علوم مختلف حقیقی کاربرد دارند .

۳- ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسات و تحلیلهای عقلی به دست نمی آیند و هنگامی که بر موجودات حمل می گردند از انحاء وجود آنها نه حدود ماهوی آنها حکایت می کنند مثلاً مفهوم علت که بر آتش اطلاق می گردد هیچگاه ماهیت خاص آنرا مشخص نمی سازد بلکه از نحوه رابطه آن با حرارت که رابطه تاثیر است حکایت می کند رابطه ای که بین اشیاء دیگر هم وجود دارد گاهی از این ویژگی به این صورت تعبیر می شود که مفاهیم فلسفی ما بازاء عینی ندارند یا عروضشان ذهنی است هر چند این تعبیرات قابل مناقشه و محتاج به توجیه و تاویل هستند همه مفاهیم فلسفی خالص از این دسته اند .

۴- ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازاء آنها مفاهیم و تصورات جزئی وجود ندارد مثلاً چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد و یک مفهوم کلی و همچنین مفهوم معلول و دیگر مفاهیم فلسفی بنا بر این هر مفهوم کلی که در ازاء آن یک تصور حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشت به طوری که فرق بین آنها فقط در کلیت و جزئیت بود از مفاهیم ماهوی خواهد بود نه از مفاهیم

فلسفی ولی باید توجه داشت که عکس این ویژگی در مفاهیم ماهوی بطور کلی صادق نیست یعنی چنین نیست که در ازاء هر مفهوم ماهوی یک صورت حسی یا خیالی یا وهمی وجود داشته باشد مثلاً مفهوم نفس یک مفهوم نوعی و ماهوی محسوب می شود ولی صورت ذهنی جزئی ندارد و فقط مصداق آنرا می توان با علم حضوری مشاهده کرد

## مفاهیم اعتباری

واژه اعتباری که در سخنان فلاسفه فراوان به چشم می خورد به چند معنی استعمال می شود و در واقع از مشترکات لفظی است که باید به فرق بین معانی آن دقیقاً توجه کرد تا خلط و اشتباهی روی ندهد و مغالطه ای پیش نیاید .

طبق یک اصطلاح همه معقولات ثانیه خواه منطقی باشند و خواه فلسفی اعتباری نامیده می شوند و حتی مفهوم وجود از مفاهیم اعتباری بشمار می رود این اصطلاح در کلمات شیخ اشراق زیاد به کار رفته و در کتب مختلف وی درباره اعتبارات عقلی به همین معنی بحث شده است .

در اصطلاح دیگری عنوان اعتباری به مفاهیم حقوقی و اخلاقی اختصاص می یابد مفاهیمی که در اصطلاح متأخرین مفاهیم ارزشی نامیده می شوند چنانکه در اصطلاح سومی تنها مفاهیمی که به هیچ وجه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می شوند اعتباریات نامیده می گردند مانند مفهوم غول این مفاهیم را وهمیات نیز می نامند همچنین اعتبار اصطلاح دیگری در مقابل اصالت دارد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می رود و در جای خودش توضیح داده خواهد شد .

آنچه مناسب است توضیحی پیرامون آن داده شود اعتباری به معنای ارزشی است البته تفصیل مطلب را باید در فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق جستجو کرد

و ما در اینجا به مناسبت توضیح مختصری خواهیم داد

## مفاهیم اخلاقی و حقوقی

هر عبارت اخلاقی یا حقوقی را که در نظر بگیریم خواهیم دید که مشتمل بر مفاهیمی از قبیل باید و نباید واجب و ممنوع و مانند آنها است که می تواند محمول قضیه ای را تشکیل دهد همچنین مفاهیم دیگری مانند عدل و ظلم و امانت و خیانت در آنها به کار می رود که می تواند در طرف موضوع قضیه قرار گیرد .

وقتی این مفاهیم را ملاحظه می کنیم می بینیم از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح ما به ازاء عینی ندارند و از این روی به یک معنی اعتباری نامیده می شوند مثلاً مفهوم دزد و غاصب هر چند صفت برای انسانی واقع می شود ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت انسانی است بلکه از آن جهت که مال کسی را ربوده است و هنگامی که مفهوم مال را در نظر می گیریم می بینیم هر چند بر طلا- و نقره اطلاق می شود ولی نه از آن جهت که فلزهای خاصی هستند بلکه از آن جهت که مورد رغبت انسان قرار می گیرند و می توانند وسیله ای برای رفع نیازمندیهای او باشند از سوی دیگر اضافه مال به انسان نشانه مفهوم دیگری بنام مالکیت است که آن هم ما به ازاء خارجی ندارد یعنی با اعتبار کردن عنوان مالک برای انسان و عنوان مملوک برای طلا نه تغییری در ذات انسان پدید می آید و نه در ذات طلا .

نتیجه آنکه اینگونه عبارات دارای ویژگیهای خاصی هستند که از نقطه نظرهای مختلفی باید در باره آنها بحث شود یکی از نقطه نظر لفظی و ادبی یعنی اینگونه الفاظ از آغاز برای چه معنایی

وضع شده اند و چه تحولاتی در معانی آنها رخ داده تا به صورت فعلی در آمده اند و آیا استعمال آنها در این معانی حقیقی است یا مجازی و همچنین بحث در باره عبارات انشائی و اخباری و اینکه مفاد انشاء چیست و آیا عبارات اخلاقی و حقوقی دلالت بر انشاء می کنند یا اخبار اینگونه بحثها مربوط به شاخه هایی از زبان شناسی و ادبیات است و علماء اصول فقه نیز بسیاری از آنها را مورد پژوهش و تحقیق قرار داده اند .

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

و بالاخره جهت دیگر بحث در باره آنها مربوط به ارتباط این مفاهیم با واقعیات عینی است که آیا این مفاهیم از ابداعات ذهن است و هیچ رابطه ای با واقعیتهای خارجی ندارد و مثلاً باید و نباید و سایر مفاهیم ارزشی نوع کاملاً مستقلاً از دیگر انواع مفاهیم است که نیروی ذهنی ویژه ای آنها را می سازد یا اینکه فقط حکایت از میلها و رغبتهای فردی یا اجتماعی می کند یا اینکه این مفاهیم هم پیوندهایی با واقعیتهای عینی دارند و به نحوی از آنها انتزاع می شوند و آیا قضایای اخلاقی و حقوقی قضایای اخباری و قابل صدق و کذب و صحت و خطا هستند یا اینکه از قبیل عبارات انشائی می باشند و درستی و نادرستی در باره آنها معنی ندارد و در صورتی که صدق و کذب در باره آنها تصور شود ملاک صدق و کذب آنها چیست و با چه معیاری باید حقیقت و خطای آنها

را تشخیص داد و این بخش از مباحث است که با ناخت شناسی ارتباط پیدا می کند و جا دارد که در این شاخه از فلسفه درباره آنها گفتگو شود .

ما در اینجا توضیح مختصری درباره مفاهیم ساده و تصویری اخلاق و حقوق می دهیم و در آخرین قسمت از مباحث شناخت شناسی به ارزشیابی قضایای ارزشی خواهیم پرداخت و ضمناً اشاره ای به فرق بین قضایای اخلاقی و قضایای حقوقی خواهیم کرد

## ۱۸۰ باید و نباید

۱۸۰ واژه های باید و نباید که در مورد امر و نهی به کار می روند در بعضی از زبانها نقش معنای حرفی را ایفاء می کنند مانند لام امر و لا نهی در زبان عربی و در همه زبانها تا آنجا که ما اطلاع داریم جایگزین هیئت و صیغه امر و نهی می شوند چنانکه عبارت باید بگویی جانشین بگویی و عبارت نباید بگویی جانشین نگویی می شود ولی گاهی هم به صورت مفهوم مستقل و به معنای واجب و ممنوع بکار می روند چنانکه به جای عبارت انشائی بگویی جمله اخباری واجب است بگویی یا گفتن تو واجب است بکار می رود .

این تفننات کمابیش در زبانهای مختلف وجود دارد و نمی توان آنها را کلیدی برای حل مسائل فلسفی تلقی کرد و مثلاً نمی توان ویژگی عبارتهای حقوقی و قضائی را انشائی بودن آنها قرار داد زیرا چنانکه ملا-حظه شد می توان به جای عبارتهای انشائی جمله های خبری را به کار گرفت .

واژه باید چه به صورت معنای حرفی به کار رود و چه به صورت معنای اسمی و مستقل و نیز واژه های جانشینی آن مانند واجب و لازم گاهی در قضایایی بکار می رود که به هیچ وجه جنبه ارزشی ندارند چنانکه معلم در آزمایشگاه

به دانش آموز می گوید باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست بیاید یا پزشک به بیمار می گوید باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی بدون شک مفاد چنین عباراتی جز بیان رابطه فعل و انفعالات و تاثیر و تاثیر بین ترکیب دو عنصر با پدید آمدن یک ماده شیمیایی یا بین استعمال دارو و حصول بهبودی نیست و به اصطلاح فلسفی واژه باید در این موارد مبین ضرورت بالقیاس بین سبب و مسبب و علت و معلول است یعنی تا کار مخصوصی علت تحقق نیابد نتیجه آن معلول تحقق نخواهد یافت .

اما هنگامی که این واژه ها در عبارات اخلاقی و حقوقی به کار می روند جنبه ارزشی پیدا می کنند و در این جا است که نظریات مختلفی پیرامون آنها مطرح می شود از جمله آنکه مفاد چنین عباراتی بیان رغبت و مطلوبیت کاری برای فرد یا جامعه است و اگر به صورت جمله خبری هم بیان شود حکایت از چیزی جز همین مطلوبیت ندارد .

ولی نظر صحیح این است که چنین عباراتی مستقیماً دلالت بر مطلوبیت ندارد بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی فهمیده می شود و مفاد اصلی آنها همان بیان رابطه علیت است علیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد مثلاً هنگامی که یک حقوقدان می گوید باید مجرم را مجازات کرد هر چند نامی از هدف این کار نمی برد ولی در واقع می خواهد رابطه بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق یعنی امنیت اجتماعی را بیان کند .

همچنین هنگامی که یک مربی اخلاقی می گوید امانت را باید به صاحبش رد

کرد در حقیقت می خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق مانند کمال نهائی انسان یا سعادت ابدی بیان کند و به همین جهت است که اگر از حقوقدان پرسیم چرا باید مجرم را مجازات کرد پاسخ خواهد داد زیرا اگر مجرم به مجازات نرسد جامعه دچار هرج و مرج می شود و نیز اگر از مربی اخلاقی پرسیم چرا باید امانت را به صاحبش رد کرد جوابی متناسب با معیارهایی که در فلسفه اخلاق پذیرفته است خواهد داد .

بنا بر این مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و اگر احیانا معانی دیگری در آنها تضمین شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود

### **موضوعات اخلاقی و حقوقی**

چنانکه اشاره شد دسته دیگری از مفاهیم در قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می روند که موضوعات این قضایا را تشکیل می دهند مانند عدل و ظلم و مالکیت و زوجیت در پیرامون این مفاهیم نیز بحثهایی از نظر لغت شناسی و ریشه یابی واژه ها و تحولات معانی حقیقی و مجازی صورت گرفته که مربوط به ادبیات و زبان شناسی است و اجمالا می توان گفت که غالب آنها از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه های فردی و اجتماعی در معانی قراردادی به کار رفته است مثلا- با توجه به لزوم کنترل غرایز و خواستها و رعایت محدودیتهایی در رفتار بطور کلی حدودی در نظر گرفته شده و خروج از آنها به نام ظلم و طغیان و نقطه مقابل آن به نام عدل و قسط نامگذاری گردیده چنانکه

با



توجه به لزوم محدود شدن تصرفات انسان در دایره اموالی که از مجرای خاصی به چنگ آورده تسلطی اعتباری و قراردادی بر پاره ای از اموال لحاظ و مالکیت نامیده شده است .

اما آنچه از نقطه نظر شناخت شناسی قابل بررسی است این است که آیا این مفاهیم فقط بر اساس خواستهای فردی یا گروهی قرار داده شده و هیچ رابطه ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات افراد یا گروههای اجتماعی ندارد و در نتیجه قابل هیچگونه تحلیل عقلانی هم نیست یا اینکه می توان برای آنها پایگاهی در میان حقایق عینی و واقعتهای خارجی جستجو کرد و آنها را بر اساس روابط علی و معلولی تحلیل و تبیین نمود .

در این زمینه نیز نظر صحیح این است که این مفاهیم هر چند قراردادی و به معنای خاصی اعتباری هستند ولی چنین نیست که به کلی بی ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت باشند بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می دهد تشخیصی که مانند موارد دیگر گاهی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطا و مخالف با واقع چنانکه ممکن است کسانی صرفاً برای جلب منافع شخصی خودشان چنین قرار دادهایی را بکنند و حتی به زور بر جامعه ای هم تحمیل نمایند ولی به هر حال نمی توان آنها را گراف و بدون ملاک به حساب آورد و به همین جهت است که می توان درباره آنها به بحث و کنکاش نشست و پاره ای از نظریات یا قرار دادها را تایید و پاره ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و

برهانی آورد و اگر این قرار دادها صرفاً نمایشگر تمایلات شخصی و به منزله سلیقه های فردی در انتخاب رنگ لباس می بود هرگز سزاوار ستایش یا نکوهشی نمی بود و تایید یا محکوم کردن آنها معنایی جز اظهار موافقت یا مخالفت در سلیقه نمی داشت .

حاصل آنکه اعتبار این مفاهیم گرچه در گرو جعل و قرار داد است ولی به عنوان سمبولی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می شوند روابطی که می بایست کشف شود و در رفتار انسان مورد توجه قرار گیرد و در حقیقت آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی پشتوانه این مفاهیم تشریحی و قراردادی است

## خلاصه

- ۱- مفاهیم کلی مورد استعمال در علوم عقلی به سه دسته تقسیم می شوند مفاهیم ماهوی مفاهیم فلسفی مفاهیم منطقی .
- ۲- مفاهیم ماهوی معقولات اولی مفاهیمی هستند که ذهن انسان بطور خود کار و بدون نیاز به مقایسات و تعاملات آنها را از موارد جزئی انتزاع می کند مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی .
- ۳- مفاهیم فلسفی معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیاز به کند و کاو و مقایسه دارد مانند مفهوم علت و معلول که از مقایسه مصادیق آنها و رابطه خاص آنها با یکدیگر انتزاع می شوند .
- ۴- مفاهیم منطقی معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی هستند که از ملاحظه مفاهیم دیگر و در نظر گرفتن ویژگیهای آنها انتزاع می شوند چنانکه وقتی مفهوم انسان را مثلاً در نظر می گیریم و می بینیم که قابل انطباق بر مصادیق بی شمار است مفهوم کلی را از این مفهوم انتزاع می کنیم و به همین جهت این مفاهیم فقط صفت برای مفاهیم دیگر واقع می شوند و

به اصطلاح هم عروض و هم اتصافشان ذهنی است .

۵- واژه اعتباری دارای اصطلاحات متعددی است و هنگام کاربرد آن باید دقت کافی به عمل آورد تا خلط و اشتباهی پیش نیاید و یکی از آنها مفاهیم اخلاقی و حقوقی است که گاهی مفاهیم ارزشی هم نامیده می شوند .

۶- باید و نباید و واژه های جانشین آنها مانند واجب و ممنوع به لحاظ اینکه التزاما دلالت بر مطلوبیت متعلقشان دارند ارزشی نامیده می شوند نه اینکه با سه دسته مذکور مابینت کلی داشته باشند و حتی با نیروی درک کننده دیگری درک شوند بلکه در اصل از قبیل معقولات ثانیه فلسفی و مبین ضرورت بالقیاس هستند .

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

پی نوشتها:

۱- ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی درس دهم و یازدهم و پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک مقاله دیالکتیک.

## درس شانزدهم - حس گرایی

### گرایش بوزیتویسم

در درسهای گذشته انواع تصورات را به اختصار ذکر کردیم و ضمنا با پاره ای از اختلاف نظرها در باره آنها آشنا شدیم اینک به توضیح بیشتری پیرامون بعضی از اقوال که در محافل غربی شهرت چشمگیری یافته است می پردازیم .

دانستیم که بسیاری از اندیشمندان غربی اساسا وجود تصورات کلی را انکار کرده اند و طبعاً نیروی درک کننده ویژه ای برای آنها بنام عقل را نیز نمی پذیرند در عصر حاضر

پوزیتویستها همین مشرب را اتخاذ کرده اند بلکه پا را فراتر نهاده ادراک حقیقی را منحصر در ادراک حسی دانسته اند ادراکی که در اثر تماس اندامهای حسی با پدیده های مادی حاصل می شود و پس از قطع ارتباط با خارج به صورت ضعیفتری باقی می ماند .

ایشان معتقدند که انسان برای مدرکاتی که شبیه یکدیگرند سمبولهای لفظی می سازد و هنگام سخن گفتن یا فکر کردن به جای اینکه همه موارد همگون را به خاطر بیاورد یا بازگو کند همان سمبولهای لفظی را مورد استفاده قرار می دهد و در واقع فکر کردن نوعی سخن گفتن ذهنی است پس آنچه را فلاسفه تصور کلی و مفهوم عقلی می نامند به نظر ایشان چیزی جز همان الفاظ ذهنی نیست و در صورتی که این الفاظ مستقیماً نشانگر مدرکات حسی باشند و بتوان مصادیق آنها را به وسیله اندامهای حسی درک کرد و به دیگران ارائه داد آنها را الفاظی با معنی و تحقیقی می شمارند و در غیر این صورت آنها را الفاظی پوچ و بی معنی قلمداد می کنند و در حقیقت در میان سه دسته از معقولات تنها بخشی از مفاهیم ماهوی را می پذیرند آن هم به عنوان الفاظ ذهنی که معانی آنها همان مصادیق جزئی محسوس می باشند و اما معقولات ثانیه و بویژه مفاهیم متافیزیکی را حتی به عنوان الفاظ ذهنی با معنی هم قبول ندارند و بر این اساس مسائل متافیزیکی را مسائل غیر علمی بلکه مطلقاً فاقد معنی می شمارند .

از سوی دیگر تجربه را منحصر به تجربه حسی می کنند و به تجارب درونی که از قبیل علوم حضوری هستند وقعی نمی نهند و دست کم آنها را اموری غیر علمی قلمداد

می کنند زیرا به نظر ایشان واژه علمی تنها شایسته اموری است که قابل اثبات حسی برای دیگران باشد .

بدین ترتیب کسانی که گرایش پوزیتویستی دارند بحث از غرایز و انگیزه ها و دیگر امور روانی را که تنها با تجربه درونی می توان دریافت بحثهایی غیر علمی می پندارند و فقط رفتارهای خارجی را به عنوان موضوعات روانشناختی قابل بررسی علمی می دانند و در نتیجه روانشناسی را از محتوای اصلی خودش تهی می سازند .

طبق این گرایش که می توان آن را حس گرایی یا اصالت حس افراطی نامید جای بحث و پژوهش علمی و یقین آور پیرامون مسائل ماوراء طبیعت باقی نمی ماند و همه مسائل فلسفی پوچ و بی ارزش تلقی می گردد و شاید فلسفه هرگز با دشمنی سرسخت تر از صاحبان این گرایش مواجه نشده باشد و از این روی بجا است که آنرا بیشتر مورد بررسی قرار دهیم

### **نقد پوزیتویسم**

گرایش پوزیتویستی که حقا باید آنرا منحطترین گرایش فکری بشر در طول تاریخ دانست دارای اشکالات فراوانی است که ذیلا به مهمترین آنها اشاره می شود .

۱- با این گرایش محکمترین پایه های شناخت یعنی شناخت حضوری و بدیهیات عقلی از دست می رود و با از دست دادن آنها نمی توان هیچگونه تبیین معقولی برای صحت شناخت و مطابقت آن با واقع ارائه داد چنانکه توضیح آن خواهد آمد و از این روی پوزیتویستها کوشیده اند که شناخت حقیقی را به صورت دیگری تعریف کنند یعنی حقیقت را عبارت دانسته اند از شناختی که مورد قبول دیگران واقع شود و بتوان آن را با تجربه حسی اثبات کرد و ناگفته پیدا است که جعل اصطلاح مشکل ارزش شناخت را حل نمی کند و موافقت و قبول کسانی که توجه به این مشکل ندارند

نمی تواند ارزش و اعتباری را بیافریند .

۲- پوزیتویستها نقطه اتکاء خود را بر ادراک حسی قرار داده اند که لرزانترین و بی اعتبارترین نقطه ها در شناخت است و شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطا می باشد و با توجه به اینکه شناخت حسی هم در واقع در درون انسان تحقق می یابد راه را برای اثبات منطقی جهان خارج بر خودشان مسدود ساخته اند و نمی توانند هیچگونه پاسخ صحیحی به شبهات ایدآلیستی بدهند .

۳- اشکالاتی که بر نظریه اسمین وارد کردیم عینا بر ایشان هم وارد است .

۴- ادعای اینکه مفاهیم متافیزیکی پوچ و فاقد محتوی هستند ادعایی گزاف و واضح البطلان است زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند به کلی فاقد معنی بودند فرقی با الفاظ مهمل نمی داشتند و نفی و اثبات آنها یکسان می بود در صورتی که مثلا آتش را علت حرارت دانستن هیچگاه با عکس آن یکسان نیست و حتی کسی که اصل علیت را انکار می کند منکر قضیه ای است که مفهوم آن را درک کرده است .

۵- بر اساس گرایش پوزیتویستی جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان یک قضیه کلی و قطعی و ضروری باقی نمی ماند زیرا این ویژگیها به هیچ وجه قابل اثبات حسی نیست و در هر موردی که تجربه حسی انجام گرفت تنها می توان همان مورد را پذیرفت صرف نظر از اشکالی که در خطاپذیری ادراکات حسی وجود دارد و به همه موارد سرایت می کند و در جایی که تجربه حسی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقا از نفی و اثبات خودداری نمود .

۶- مهمترین بن بستی که پوزیتویستها در آن گرفتار می شوند مسائل ریاضی است که

به وسیله مفاهیم عقلی حل و تبیین می گردد یعنی همان مفاهیمی که به نظر ایشان فاقد معنی است و از سوی دیگر بی معنی دانستن قضایای ریاضی یا غیر علمی شمردن آنها چنان رسوا کننده است که هیچ اندیشمندی جرات به زبان آوردن آن را نمی کند از این روی گروهی از پوزیتویستهای جدید ناچار شده اند که نوعی شناخت ذهنی را برای مفاهیم منطقی بپذیرند و کوشیده اند که مفاهیم ریاضی را هم به آنها ملحق سازند و این یکی از نمونه های خلط بین مفاهیم منطقی و دیگر مفاهیم است و برای ابطال آن همین بس که مفاهیم ریاضی قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است در حالی که ویژگی مفاهیم منطقی این است که جز بر مفاهیم ذهنی دیگر قابل انطباق نیستند

### **اصالت حس یا عقل**

از پوزیتویسم که بگذریم انواع دیگری از حس گرایی در میان اندیشمندان غربی وجود دارد که معتدلتر و کم اشکالتر از آن است و غالباً وجود ادراک عقلی را می پذیرند ولی در مقام مقایسه آن با ادراکات حسی نوعی اصالت برای ادراکات حسی قائل می شوند و در مقابل آنان گروههای دیگری هستند که اصالت را از آن ادراکات عقلی می دانند .

مطالبی که می توان آنها را تحت عنوان اصالت حس یا عقل مطرح کرد به دو بخش منقسم می شود یک دسته مطالبی که مربوط به ارزشیابی شناختههای حسی و عقلانی و ترجیح یکی از آنها بر دیگری است و می بایست در مبحث ارزش شناخت مورد بررسی قرار گیرد و دیگری مطالبی که مربوط به وابستگی یا استقلال آنها از یکدیگر است یعنی آیا هر یک از حس و عقل ادراکی جداگانه و

مستقل از دیگری دارد یا ادراک عقل تابع و وابسته به ادراک حس است دسته دوم نیز دارای دو بخش فرعی است یکی مربوط به تصورات است و دیگری مربوط به تصدیقات .

نخستین مبحثی که در اینجا مطرح می کنیم اصالت حس یا عقل در تصورات است و منظور این است که بعد از پذیرفتن نوع ویژه ای از مفاهیم به نام کلیات و پذیرفتن نیروی درک کننده خاصی برای آنها به نام عقل این سؤال مطرح می شود که آیا کار عقل تنها تغییر شکل دادن و تجرید و تعمیم ادراکات حسی است یا اینکه خودش ادراک مستقلی دارد و حد اکثر ادراک حسی می تواند در پاره ای از موارد شرط تحقق ادراک عقلی را فراهم کند .

قائلین به اصالت حس معتقدند که عقل کاری جز تجرید و تعمیم و تغییر شکل دادن ادراکات حسی ندارند و به دیگر سخن هیچ ادراک عقلی نیست که مسبوق به ادراک حسی و تابع آن نباشد و در مقابل ایشان عقل گرایان غربی معتقدند که عقل دارای ادراکات مستقلی است که لازمه وجود آن و به تعبیر دیگر فطری آن است و برای درک آنها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد اما نظر صحیح این است که ادراکات تصویری عقل که همان مفاهیم کلی می باشد همیشه مسبوق به ادراک جزئی و شخصی دیگری است که گاهی آن ادراک جزئی تصور ناشی از حس است و گاهی علم حضوری که اساسا از قبیل تصورات نیست ولی بهر حال کار عقل منحصر به تغییر شکل دادن ادراکات حسی نیست .

مبحث دوم اصالت حس یا عقل در تصدیقات است که باید آنرا مبحث مستقلی به شمار آورد و نمی توان



آن را تابع مسئله قبلی تلقی کرد زیرا محور بحث در این مسئله آن است که پس از حصول مفاهیم ساده عقلی خواه تابع حس فرض شود و خواه مستقل از آن آیا حکم به اتحاد موضوع و محمول در قضیه حملیه و به تلازم یا تعاند مقدم و تالی در قضیه شرطیه همیشه منوط به تجربه حسی است یا اینکه عقل می تواند پس از به دست آوردن مفاهیم تصویری لازم خودش مستقلا حکم مربوط را صادر نماید بدون اینکه نیازی به کمک گرفتن از تجارب حسی داشته باشد پس چنین نیست که هر کس در مسئله تصورات قائل به اصالت حس شد ناچار باید در تصدیقات هم ملتزم به اصالت حس شود بلکه ممکن است کسی در آنجا قائل به اصالت حس بشود ولی در این مبحث قائل به اصالت عقل گردد .

قائلین به اصالت حس در تصدیقات که معمولا به نام تجربیین آمپریستها نامیده می شوند معتقدند که عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسی نمی تواند هیچ حکمی را صادر کند ولی قائلین به اصالت عقل در تصدیقات برآنند که عقل مدرکات تصدیقی خاصی دارد که آنها را مستقلا و بدون نیاز به تجربه حسی درک می کند .

عقل گرایان غربی معمولا این ادراکات را فطری عقل می دانند و معتقدند که عقل به گونه ای آفریده شده که این قضایا را خود به خود درک می کند ولی نظر صحیح این است که تصدیقات استقلالی عقل یا از علوم حضوری مایه می گیرد و یا در اثر تحلیل مفاهیم تصویری و سنجیدن رابطه آنها با یکدیگر حاصل می شود و تنها در صورتی می توان همه تصدیقات عقلی را نیازمند به تجربه دانست که مفهوم تجربه

را توسعه دهیم به گونه ای که شامل علوم حضوری و شهودهای باطنی و تجارب روانی هم بشود ولی به هر حال چنین نیست که همیشه تصدیق عقلی نیازمند به تجربه حسی و در گرو بکار گرفتن اندامهای حسی باشد .

حاصل آن است که هیچکدام از نظریات حس گرایان و عقل گرایان چه در مسئله تصورات و چه در مسئله تصدیقات بطور درست صحیح نیست و نظر صحیح در هر باب اصالت عقل به معنای خاصی است اما در باب تصورات به این معنی که مفاهیم عقلی همان تصورات حسی تغییر شکل یافته نیست و اما در باب تصدیقات به این معنی که عقل برای احکام ویژه خودش نیازی به تجربه حسی ندارد

## خلاصه

- ۱- پوزیتویستها منکر ادراک عقلی و مفاهیم کلی هستند و شناخت واقعی را همان ناخت حسی می دانند .
- ۲- ایشان معتقدند که آنچه به نام مفاهیم کلی نامیده می شود در واقع الفاظی است ذهنی که به عنوان سمبولهایی برای مصادیق همگون وضع شده است .
- ۳- ایشان معقولات ثانیه را الفاظی پوچ و بی معنی قلمداد می کنند و مسائل متافیزیکی را غیر علمی می دانند زیرا قابل اثبات با تجربه حسی نیستند .
- ۴- نخستین اشکال بر ایشان این است که با نادیده گرفتن علوم حضوری و بدیهیات عقلی راهی برای اثبات ارزش شناخت نخواهند داشت .
- ۵- با توجه به درونی بودن ادراکات حسی اساسا راهی برای اثبات جهان خارج ندارند و نمی توانند پاسخ قاطعی به شبهات ایدآلیستی بدهند .
- ۶- اشکالات وارده بر اسمین عینا بر ایشان هم وارد است .
- ۷- پوچ پنداشتن مفاهیم متافیزیکی ادعایی گزاف و واضح البطلان است .
- ۸- بر اساس گرایش پوزیتویستی جایی برای هیچ قانون

علمی قطعی و ضروری باقی نمی ماند .

۹- پوزیتویستها می بایستی مفاهیم ریاضی را هم پوچ تلقی کنند در حالی که جرات چنین اظهاری را ندارند و از این روی بعضی از ایشان ناچار شده اند که آنها را به مفاهیم منطقی ملحق سازند .

۱۰- اصالت حس یا عقل به دو معنی به کار می رود اول ترجیح ارزش و اعتبار یکی از آنها بر دیگری و دوم استقلال یا وابستگی یکی به دیگری و معنای دوم در دو مسئله مطرح می شود یکی در باب تصورات و دیگری در باب تصدیقات .

۱۱- منظور از اصالت عقل در تصورات این است که تصورات عقلی همان تصورات حسی تغییر شکل یافته نیست .

۱۲- منظور از اصالت عقل در تصدیقات این است که همه احکام عقلی نیازمند به تجربه حسی نمی باشد

### **درس هفدهم - نقش عقل و حس در تصورات**

#### **اصالت عقل یا حس در تصورات**

چنانکه اشاره کردیم فلاسفه غربی در مقام تبیین پیدایش تصورات بر دو دسته تقسیم می شوند یک دسته معتقدند که عقل خود به خود یک سلسله از مفاهیم را درک می کند بدون اینکه نیازی به حس داشته باشد چنانکه دکارت درباره مفاهیم خدا و نفس از امور غیر مادی و درباره امتداد و شکل از امور مادی معتقد بود و اینگونه صفات مادیات را که مستقیماً از حس دریافت نمی شود کیفیات اولیه می نامید در مقابل اوصافی از قبیل رنگ و بوی و مزه که از راه حواس درک می شوند و آنها را کیفیات ثانویه می خوانند و به این صورت نوعی اصالت برای عقل قائل می شد و از سوی دیگر درک کیفیات ثانویه را که با مشارکت حواس حاصل می شود خطا بردار و غیر قابل اعتماد می شمرد و بدین ترتیب نوعی دیگر هم از اصالت

برای عقل اثبات می کرد که مربوط به بحث ارزش شناخت است

همچنین کانت یک سلسله از مفاهیم را به عنوان ما تقدم یا قبل از تجربه به ذهن نسبت می داد و از جمله مفهوم زمان و مکان را مربوط به مرتبه حساسیت و مقولات دوازده گانه را مربوط به مرتبه فاهمه می دانست و درک این مفاهیم را خاصیت ذاتی و فطری ذهن به حساب می آورد .

دسته دیگر معتقدند که ذهن انسان مانند لوح ساده ای آفریده شده که هیچ نقشی در آن وجود ندارد و تماس با موجودات خارجی که به وسیله اندامهای حسی انجام می گیرد موجب پیدایش عکسها و نقشهایی در آن می شود و به این صورت ادراکات مختلف پدید می آید چنانکه از اپیکور نقل شده که چیزی در عقل نیست مگر اینکه قبلا در حس بوده است و عین همین عبارت را جان لاک فیلسوف تجربی انگلیسی تکرار کرده است .

اما سخنان ایشان درباره پیدایش مفاهیم عقلی متفاوت است و ظاهر بعضی از آنها این است که ادراک حسی به وسیله عقل دستکاری می شود و تغییر شکل می یابد و تبدیل به ادراک عقلی می گردد همانگونه که نجار قطعات چوب را می برد و به شکلهای گوناگون درمی آورد و از آنها میز و صندلی و درب و پنجره می سازد پس مفاهیم عقلی همان صورتهای حسی تغییر شکل یافته است و بعضی دیگر از سخنانشان قابل چنین توجیهی هست که ادراک حسی مایه و زمینه ادراک عقلی را فراهم می کند نه اینکه صورت حسی حقیقه تبدیل به مفهوم عقلی گردد .

قبلا اشاره کردیم که تجربه گرایان افراطی مانند پوزیتیویستها اساسا منکر وجود مفاهیم عقلی هستند و آنها را به صورت

الفاظ ذهنی تفسیر می کنند .

از سوی دیگر بعضی از تجربه گرایان مانند کندیاک فرانسوی تجربه ای را که موجب پیدایش مفاهیم ذهنی می شود منحصر به تجربه حسی می دانند در حالی که بعضی دیگر مانند جان لاک انگلیسی آن را به تجربه های درونی هم توسعه می دهند و در این میان بارکلی وضع استثنائی دارد و تجربه را منحصر به تجربه درونی می داند زیرا وجود اشیاء مادی را انکار می کند و بر این اساس دیگر جایی برای تجربه حسی باقی نمی ماند .

باید اضافه کنیم که بسیاری از تجربه گرایان مخصوصا کسانی که تجربه را شامل تجربه های درونی هم می دانند حوزه شناخت را منحصر به مادیات نمی کنند و امور ما وراء طبیعی را هم به وسیله عقل اثبات می کنند هر چند بر اساس اصالت حس و وابستگی کامل ادراکات عقلی به ادراکات حسی چنین اعتقادی چندان منطقی نیست چنانکه نفی ما وراء طبیعت هم بی دلیل است و از این روی هیوم که به این نکته پی برده بود اموری را که مستقیما مورد تجربه واقع نمی شوند مشکوک تلقی کرد. (۱)

روشن است که نقد تفصیلی و گسترده هر دو مشرب نیازمند به کتاب مستقل و پر حجمی است که سخنان هر صاحب نظری جداگانه نقل و بررسی شود و چنین کاری با وضع این کتاب مناسب نیست از این روی به نقد مختصری از اصل نظرات بدون در نظر گرفتن ویژگیهای هر قول بسنده می کنیم

## نقد

۱- فرض اینکه عقل از آغاز وجود دارای مفاهیم خاصی باشد و با آنها سرشته شده باشد یا پس از چندی خود بخود و بدون تاثیر هیچ عامل دیگری به درک آنها نائل شود فرض قابل قبولی نیست و

وجدان هر انسان آگاهی آنرا تکذیب می کند خواه مفاهیم مفروض مربوط به مادیات باشند یا مربوط به مجردات و یا قابل صدق بر هر دو دسته .

۲- با فرض اینکه یک سلسله مفاهیم لازمه سرشت و فطرت عقل باشد نمی توان واقع نمایی آنها را اثبات کرد و حد اکثر می توان گفت که فلا-ن مطلب مقتضای فطرت عقل است و جای چنین احتمالی باقی می ماند که اگر عقل طور دیگری آفریده شده بود مطالب را بگونه ای دیگر درک می کرد .

برای جبران این نقیصه است که دکارت به حکمت خدا تمسک می کند و می گوید اگر خدا این مفاهیم را بر خلاف واقع و حقیقت در سرشت عقل نهاده بود لازمه اش این بود که فریبکار باشد .

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

۳- و اما فرض اینکه مفاهیم عقلی از تغییر شکل صورتهای حسی پدید می آید مستلزم این است که صورتی که تغییر شکل می یابد و تبدیل به مفهوم عقل می شود دیگر به شکل اولش باقی نماند در حالی که می بینیم همراه و همزمان با پیدایش مفاهیم کلی در ذهن صورتهای حسی و خیالی هم به حال خودشان باقی هستند افزون بر این تغییر شکل و تبدیل و تبدل مخصوص موجودات مادی است و چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد صورتهای ادراکی مجرد هستند .

۴- بسیاری از مفاهیم عقلی مانند مفهوم علت و معلول اصلا صورت حسی و خیالی ندارند تا گفته شود که

از تغییر شکل صورتهای حسی پدید آمده اند .

۵- و اما فرض اینکه صورتهای حسی مایه و زمینه مفاهیم عقلی را فراهم می کنند و حقیقه تبدیل به آنها نمی شوند هر چند کم اشکالتر و به حقیقت نزدیکتر است و می تواند در مورد بخشی از مفاهیم ماهوی پذیرفته شود ولی منحصر کردن زمینه مفاهیم عقلی به ادراکات حسی صحیح نیست و مثلا در مورد مفاهیم فلسفی نمی توان گفت که از تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست می آیند زیرا چنانکه اشاره شد در ازاء این مفاهیم هیچ ادراک حسی و خیالی وجود ندارد

### تحقیق در مسئله

برای روشن شدن نقش حقیقی حس و عقل در تصورات نگاهی به انواع مفاهیم و کیفیت پیدایش آنها در ذهن می افکنیم .

هنگامی که چشم به منظره زیبای باغچه می گشاییم رنگهای مختلف گلها و برگها توجه ما را جلب می کند و صورتهای ادراکی گوناگونی در ذهن ما نقش می بندد و با بستن چشم دیگر آن رنگهای زیبا و خیره کننده را نمی بینیم و این همان ادراک حسی است که با قطع ارتباط با خارج از بین می رود اما می توانیم همان گلها را در ذهن خودمان تصور کنیم و آن منظره زیبا را به خاطر بیاوریم و این همان ادراک خیالی است .

غیر از این صورتهای حسی و خیالی که نمایشگر اشیاء خاص و مشخصی است یک سلسله مفاهیم کلی را هم درک می کنیم که از اشیاء مشخصی حکایت نمی کنند مانند مفاهیم سبز سرخ زرد ارغوانی نیلوفری و ... .

همچنین خود مفهوم رنگ که قابل انطباق بر رنگهای گوناگون و متضاد است و نمی توان آنرا صورت رنگ پریده و مبهمی از یکی از آنها انگاشت .

بدیهی است

که اگر ما رنگ برگ درختان و چیزهای هم‌رنگ آنها را ندیده بودیم هرگز نه می‌توانستیم صورت خیالی آن را در ذهن خودمان تصور کنیم و نه مفهوم عقلی آن را چنانکه ناینایان هیچ تصویری از رنگها ندارند و کسانی که فاقد حس بویایی هستند هیچ مفهومی از بویهای مختلف ندارند و از این جا است که گفته اند من فقد حساً فقد علماً یعنی کسی که فاقد حسی باشد از نوعی از ادراکات و آگاهیها محروم خواهد بود .

پس بدون شک پیدایش اینگونه مفاهیم کلی در گرو تحقق ادراکات جزئی آنها است ولی نه بدان معنی که ادراکات حسی تبدیل به ادراک عقلی می‌شوند آنچنانکه چوب به صندلی یا ماده به انرژی و یا نوع خاصی از انرژی به نوع دیگری تبدیل می‌شود زیرا چنانکه گفتیم اینگونه تبدیل و تبدلات مستلزم آن است که تبدیل شونده به حال اولش باقی نماند در صورتی که ادراکات جزئی بعد از پیدایش مفاهیم عقلی هم قابل بقاء هستند علاوه بر اینکه اصولاً تبدیل و تبدل مخصوص مادیات است در حالی که ادراک مطلقاً مجرد است چنانکه در جای خودش ثابت خواهد شد ان شاء الله تعالی .

بنا بر این نقش حس در پیدایش اینگونه مفاهیم کلی تنها به عنوان زمینه و شرط لازم قابل قبول است .

دسته دیگری از مفاهیم هستند که هیچ رابطه‌ای با اشیاء محسوس ندارند بلکه از حالات روانی حکایت می‌کنند حالاتی که با علم حضوری و تجربه درونی درک می‌شوند مانند مفهوم ترس محبت عداوت لذت و درد .

بدون تردید اگر ما چنین احساسات درونی را نمی‌داشتیم هرگز نمی‌توانستیم مفاهیم کلی آنها را درک کنیم



چنانکه کودک تا هنگامی که به حد بلوغ نرسیده پاره ای از لذتهای افراد بالغ را درک نمی کند و هیچ مفهوم خاصی هم از آنها ندارد پس این دسته از مفاهیم هم نیازمند به ادراکات شخصی قبلی هستند ولی نه ادراکاتی که به کمک اندامهای حسی حاصل شده باشد بنا بر این تجربه حسی نقشی در حصول این دسته از مفاهیم ماهوی ندارد

از سوی دیگر یک سلسله از مفاهیم داریم که اصلاً مصداق خارجی ندارند و تنها مصداق آنها در ذهن تحقق می یابند مانند مفهوم کلی که بر مفاهیم ذهنی دیگری منطبق می شود و هرگز در خارج از ذهن چیزی که بتوان آنرا کلی به معنای مفهوم قابل صدق بر افراد بی شمار نامید وجود ندارد .

روشن است که اینگونه مفاهیم هم از تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نمی آید هر چند نیازمند به نوعی تجربه ذهنی هست یعنی تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن تحقق نیابد نمی توانیم چنین بررسی را درباره آنها انجام دهیم که آیا قابل صدق بر افراد متعدد هستند یا نه و این همان تجربه ذهنی است که اشاره کردیم یعنی ذهن انسان چنین قدرتی را دارد که به مفاهیم درون خودش التفات پیدا کند و آنها را همانند ابژه های خارجی مورد شناسایی مجدد قرار دهد و مفاهیم خاصی از آنها انتزاع نماید که مصداق این مفاهیم انتزاع شده همان مفاهیم اولیه است و به این لحاظ است که اینگونه مفاهیم را که در علم منطق به کار می رود معقولات ثانیه منطقی می نامند .

و بالاخره می رسیم به یک سلسله دیگر از مفاهیم عقلی که مورد استفاده علوم فلسفی هستند و

حتی بدیهیات اولیه نیز از همین مفاهیم تشکیل می یابند و از این روی حائز اهمیت فوق العاده ای می باشند در باره پیدایش این مفاهیم نظرهای گوناگونی بیان شده که بررسی آنها به طول می انجامد و به خواست خدا در مباحث هستی شناسی در باره کیفیت پیدایش هر یک از مفاهیم مربوطه گفتگو خواهیم کرد و در اینجا به قدر ضرورت توضیحی پیرامون آنها می دهیم و یادآور می شویم که این مفاهیم از آن جهت که بر اشیاء خارجی حمل می شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است شبیه مفاهیم ماهوی هستند و از آن جهت که حکایت از ماهیت خاصی نمی کنند و به اصطلاح عروضشان ذهنی است شبیه مفاهیم منطقی هستند و از این روی گاهی با این دسته و گاهی با آن دسته اشتباه می شوند چنانکه چنین اشتباهاتی برای صاحب نظران بزرگ به ویژه فلاسفه غربی رخ داده است .

قبلا- دانسته ایم که ما نفس خودمان و همچنین حالات روانی یا صور ذهنی یا افعال نفسانی مانند اراده خودمان را با علم حضوری می یابیم اکنون می افزاییم که انسان می تواند هر یک از شئون نفسانی را با خود نفس بسنجد بدون اینکه توجهی به ماهیت هیچیک از آنها داشته باشد بلکه رابطه وجودی آنها را مورد توجه قرار دهد و در یابد که نفس بدون یک یک آنها می تواند موجود باشد ولی هیچکدام از آنها بدون نفس تحقق نمی یابد و با توجه به این رابطه قضاوت کند که هر یک از شئون نفسانی احتیاج به نفس دارد ولی نفس احتیاجی به آنها ندارد بلکه از آنها غنی و بی نیاز و مستقل است و بر این اساس مفهوم علت را از نفس و مفهوم

معلول را از هر یک از شئون مذکور انتزاع نماید .

واضح است که ادراکات حسی هیچ نقشی را در پیدایش مفاهیم احتیاج استقلال غنی علت و معلول ندارند و انتزاع این مفاهیم مسبوق به ادراک حسی مصداق آنها نیست و حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هر یک از آنها هم برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست بلکه علاوه بر آن باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می شود که این مفاهیم ما بازاء عینی ندارند در عین حالی که اتصافشان خارجی است .

نتیجه آنکه هر مفهوم عقلی نیازمند به ادراک شخصی سابقی است ادراکی که زمینه انتزاع مفهوم ویژه ای را فراهم می کند و این ادراک در پاره ای از موارد ادراک حسی و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می باشد . پس نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس و نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی عقل ایفاء می کند

### خلاصه

۱- عقل گرایان غربی معتقدند که عقل یک سلسله از مفاهیم را بالفطره درک می کند که از جمله آنها می توان از مفاهیم فطری دکارت و مقولات کانت یاد کرد .

۲- تجربه گرایان معتقدند که هیچ مفهوم عقلی بدون کمک گرفتن از تجربه امکان ندارد و بعضی از ایشان همه آنها را نیازمند به تجربه حسی می دانند .

۳- قائل شدن به وجود مفاهیم عقلی از آغاز وجود انسان یا پیدایش خود بخودی آنها در زمان خاصی خلاف وجدان است .

۴- با فرض فطری بودن مفاهیم عقلی نمی توان واقع

نمایی آنها را اثبات کرد .

۵- اگر مفاهیم عقلی از تغییر شکل یافتن ادراکات حسی حاصل می شد می بایستی خود آن ادراکات بعد از تبدیل شدن باقی نماند .

۶- تبدیل یافتن ادراک حسی به ادراک عقلی در مورد معقولات ثانیه معنی ندارد .

۷- ادراکات حسی را حتی به عنوان فراهم کننده زمینه برای مفاهیم عقلی در همه موارد نمی توان پذیرفت زیرا در ازاء همه مفاهیم عقلی ادراک حسی وجود ندارد .

۸- برای پیدایش مفاهیم ماهوی که مصداق محسوسی نداشته باشند وجود ادراک حسی سابق شرط لازم است و از این روی فاقد هر حسی نمی تواند مفاهیم کلی مربوط به آنرا درک کند به خلاف ماهیات مجرد و معقولات ثانیه .

۹- نخستین مفاهیم فلسفی از مقایسه معلومات حضوری با یکدیگر و در نظر گرفتن رابطه وجودی آنها با یکدیگر انتزاع می شوند و در مرحله بعد خود مفاهیم نقش میانجی را ایفاء می کنند .

۱۰- نتیجه آنکه حس تنها نقش فراهم کننده شرط لازم برای پیدایش یک دسته از مفاهیم ماهوی را ایفاء می کند و بس

پی نوشتها:

۱- ر. ک: ایدئولوژی تطبیقی درس یازدهم و دوازدهم.

### درس هیجدهم - نقش عقل و حس در تصدیقات

#### نکاتی پیرامون تصدیقات

پیش از آنکه به بحث درباره نقش حس و عقل در تصدیقات بپردازیم لازم است نکاتی را پیرامون تصدیقات و قضایا گوشزد کنیم نکاتی که مربوط به علم منطقی است و ما در اینجا به اندازه نیاز بحث آنها را با اختصار بیان خواهیم کرد:

۱- چنانکه در تعریف تصور اشاره شد هر تصویری فقط شانیت نشان دادن ماوراء خود را دارد یعنی هیچگاه تصور یک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع نمایی شانی هنگامی به فعلیت

می رسد که به شکل یک قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد مثلاً مفهوم انسان به تنهایی دلالتی بر تحقق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم موجود ترکیب شد و رابطه اتحادی آنها را به صورت یک علم تصدیقی درآورد کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می کند یعنی می توان این قضیه را که انسان موجود است به عنوان قضیه ای که حکایت از خارج می کند تلقی کرد .

حتی علمهای حضوری بسیط که هیچگونه ترکیب و تعددی ندارند مانند احساس ترس هنگامی که در ذهن یعنی ظرف علم حصولی منعکس می شود دست کم دو مفهوم از آنها گرفته می شود یکی مفهوم ماهوی ترس و دیگری مفهوم هستی و با ترکیب آنها به این صورت انعکاس می یابد که ترس هست و گاهی با اضافه کردن مفاهیم دیگری به صورت من می ترسم یا من ترس دارم درمی آید .

باید توجه داشت که گاهی تصویری که ساده و بی حکم به نظر می رسد در واقع منحل به تصدیق می شود مثلاً مفاد این قضیه که انسان حقیقت جو است این است که انسانی که در خارج موجود است دارای صفت حقیقت جویی است پس در واقع موضوع قضیه انسان که در ظاهر تصور ساده ای بیش نیست منحل به این قضیه می شود که انسان در خارج موجود است و آنگاه محمول حقیقت جو برای آن اثبات می شود این قضیه انحلالی و ضمنی را منطقیین عقد الوضع می نامند .

۲- موضوع قضیه گاهی تصویری است جزئی و حاکی از یک موجود مشخص مانند اورست مرتفع ترین قله روی زمین است و گاهی مفهومی است کلی و قابل انطباق بر

مصادیق بی شمار و در صورت دوم گاهی از مفاهیم ماهوی است مانند فلزات در اثر حرارت منبسط می شوند و گاهی از مفاهیم فلسفی است مانند معلول بدون علت بوجود نمی آید و گاهی مفهومی است منطقی مانند نقیض سالبه کلیه موجب جزئی است .

۳- در منطق کلاسیک قضیه به دو صورت حملیه و شرطیه تقسیم شده که اولی مشتمل بر موضوع و محمول است و رابطه بین آنها اتحادی می باشد مانند انسان متفکر است و دومی مشتمل بر مقدم و تالی است و رابطه آنها یا تلازم است مانند اگر سطحی مثلث باشد مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه خواهد بود و یا تعاند است مانند عدد یا زوج است یا فرد یعنی اگر عددی زوج باشد فرد نخواهد بود و اگر فرد باشد زوج نخواهد بود ولی شکل‌های دیگری هم برای قضایا می توان تصور کرد و همه آنها را می توان به شکل قضیه حملیه بازگرداند .

۴- نسبت بین موضوع و محمول گاهی صفت امکان دارد مانند این قضیه یک فرد انسان بزرگتر از فرد دیگر است و گاهی صفت ضرورت مانند این قضیه هر کلی از جزء خودش بزرگتر است این صفتها را منطقیین ماده قضیه می نامند و هنگامی که در لفظ آورده شود آنها را جهت قضیه می خوانند .

مواد قضایا معمولاً- به صورت ضمنی لحاظ می شوند نه به عنوان رکنی برای آنها ولی می توان محمول را در موضوع ادغام کرد و ماده یا جهت قضیه را به صورت محمول و رکن آن درآورد مثلاً در قضایای بالا می توان گفت بزرگتر بودن یک فرد انسان از فرد دیگر ممکن است و بزرگتر بودن هر کلی

از جزء خودش ضروری است اینگونه قضایا در واقع نمایانگر چگونگی رابطه موضوع و محمول در قضایای دیگری هستند .

۵- اتحادی که بین موضوع و محمول در نظر گرفته می شود گاهی اتحاد مفهومی است مانند انسان بشر است و گاهی اتحاد مصداقی مانند انسان حقیقت جو است که موضوع و محمول آن اتحاد مفهومی ندارند ولی مصداقا متحدند نوع اول را حمل اولی و نوع دوم را حمل شایع می نامند .

۶- در حمل شایع اگر محمول قضیه موجود یا معادل آن باشد قضیه را هلیه بسیطه و در غیر این صورت آنرا هلیه مرکبه می خوانند اولی مانند انسان موجود است و دومی مانند انسان حقیقت جو است .

پذیرفتن هلیه بسیطه مبتنی بر این است که مفهوم وجود به عنوان یک مفهوم مستقل و قابل حمل مفهوم محمولی قبول شود ولی بسیاری از فلاسفه غربی مفهوم وجود را تنها به عنوان مفهوم حرفی و غیر مستقل می پذیرند و توضیح آن در بخش هستی شناسی خواهد آمد .

۷- در هلیات مرکبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید قضیه را تحلیلی و در غیر این صورت آنرا ترکیبی می نامند مثلا قضیه هر فرزندی پدر دارد تحلیلی است زیرا وقتی مفهوم فرزند را تحلیل می کنیم مفهوم پدردار از آن به دست می آید ولی این قضیه که فلزات در اثر حرارت انبساط می یابند ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای فلز به مفهوم انبساط نمی رسیم و همچنین این قضیه که هر انسانی پدر دارد ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای انسان مفهوم پدردار به دست نمی آید و نیز هر معلولی محتاج به علت است تحلیلی و هر

موجودی محتاج به علت است ترکیبی می باشد .

لازم است یادآور شویم که کانت قضایای ترکیبی را به دو قسم مقدم بر تجربه و مؤخر از تجربه تقسیم می کند و قضایای ریاضی را از قسم اول می شمارد ولی بعضی از پوزیتویستها می کوشند که آنها را به قضایای تحلیلی برگردانند .

۸- در منطق کلاسیک قضایا به دو قسم بدیهی و نظری غیر بدیهی تقسیم شده اند بدیهیات قضایایی هستند که تصدیق به آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد ولی نظریات قضایایی هستند که تصدیق به آنها نیازمند به فکر و استدلال است سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی تقسیم کرده اند یکی بدیهیات اولیه که تصدیق به آنها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد مانند قضیه محال بودن اجتماع نقیضین که آنرا ام القضا یا نامیده اند و دیگری بدیهیات ثانویه که تصدیق به آنها در گرو به کار گرفتن اندامهای حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده اند حسیات وجدانیات حدسیات فطریات تجربیات و متواترات .

اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می توان بدیهی به معنای واقعی دانست یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد و توضیح آن در مبحث ارزش شناخت خواهد آمد

### **تحقیق در مسئله**

مسئله اصالت حس یا عقل در تصدیقات هر چند معمولاً- به صورت مسئله مستقلی مطرح نمی شود ولی با توجه به مبانی مکتبهای



مختلف حسی و عقلی می توان آراء ایشان را در این زمینه به دست آورد مثلا- پوزیتویستها که شناخت واقعی را منحصر به شناخت حسی می دانند طبعاً در این مساله هم سرسختانه از اصالت حس طرفداری می کنند و هر قضیه غیر تجربی را یا بی معنی و یا فاقد ارزش علمی می پندارند سایر تجربیین به صورت معتدلتری بر نقش تجربه حسی تاکید می کنند ضمن اینکه نقش عقل را هم کما بیش می پذیرند و اما عقل گرایان بر اهمیت نقش عقل تاکید می کنند و کما بیش به قضایای مستقل از تجربه معتقدند مثلا کانت علاوه بر اینکه قضایای تحلیلی را بی نیاز از تجربه می داند یک دسته از قضایای ترکیبی و از جمله همه مسائل ریاضی را مقدم بر تجربه و بی نیاز از آن می شمارد .

برای اینکه سخن به درازا نکشد از بررسی سخنان هر یک از صاحب نظران تجربی و عقلی صرف نظر کرده به بیان نظر صحیح در این مساله می پردازیم .

با توجه به اینکه در بدیهیات اولیه تصور دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کفایت می کند بخوبی روشن می شود که اینگونه تصدیقات نیازی به تجربه حسی ندارند هر چند ممکن است تصور موضوع و محمول آنها نیازمند به حس باشد زیرا سخن در این است که بعد از آنکه موضوع و محمول دقیقاً تصور شدند خواه تصور آنها منوط به استفاده از اندامهای حسی باشد یا نباشد آیا تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع نیازی به کار بردن حواس دارد یا نه و فرض اینست که در بدیهیات اولیه صرف تصور موضوع و محمول کافی است که عقل حکم به اتحاد آنها نماید .

قضایای تحلیلی کلا

همین حکم را دارند زیرا در این قضایا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می آید و روشن است که تحلیل مفهوم امری است ذهنی و بی نیاز از تجربه حسی و ثبوت محمولی که از خود موضوع به دست می آید نیز ضروری و به منزله ثبوت الشیء لنفسه است .

همین حکم برای حمله‌های اولی نیز ثابت و مستغنی از بیان است .

همچنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می آیند وجدانیات هیچ نیازی به تجربه حسی ندارند زیرا در این قضایا حتی مفاهیم تصویری هم از علوم حضوری گرفته می شود و تجربه حسی ابداء راهی به آنها ندارد .

با توجه به اینکه صور ذهنی بهر شکلی باشند خواه حسی و خواه خیالی و خواه عقلی با علم حضوری درک می شوند تصدیق به وجود آنها به عنوان افعال یا انفعالات نفسانی از قبیل وجدانیات است و نیازی به تجربه حسی ندارد هر چند بدون انجام گرفتن تجربه حسی پاره ای از آنها مانند صورتهای حسی تحقق نمی یابد ولی کلام در این است که بعد از تحقق آنها و بعد از آنکه ذهن آنها را به مفاهیم وجودی و ماهوی تحلیل کرد آیا حکم به اتحاد این مفاهیم که موضوع و محمول قضیه را تشکیل می دهند نیازی به تجربه حسی دارد یا نه و پیدا است که حکم در هلیات بسیطه ای که مربوط به امور وجدانی است نیازی به کار بردن اندامهای حسی ندارد بلکه حکمی است بدیهی و حاکی از علم حضوری خطا ناپذیر .

اما تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج هر چند به گمان بعضی به محض تحقق تجربه حسی حاصل

می شود ولی با دقت معلوم می گردد که قطعیت این حکم نیاز به برهان عقلی دارد چنانکه بزرگان فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و صدرالمتهلین و علامه طباطبائی تصریح فرموده اند. (۱) زیرا صورتهای حسی ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند.

بنا بر این تنها در اینگونه قضایا است که می توان برای تجربه حسی نقشی قائل شد اما نه نقش تام و تعیین کننده بلکه نقشی ضمنی و مقدماتی.

همچنین در قضایای حسی کلی که در اصطلاح منطقیین تجربیات یا مجربات نامیده می شود علاوه بر نیاز یاد شده به حکم عقل برای اثبات مصادیق خارجی نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت آنها وجود دارد چنانکه در درس نهم اشاره شد.

نیز مضاعف شدن شناخت در هر قضیه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقیضش نیازمند به ام القضایا یعنی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین است.

نتیجه آنکه هیچ تصدیقی یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی شود ولی قضایای یقینی بی نیاز از تجربه حسی فراوان است و با توجه به این حقیقت بی مایگی اندیشه پوزیتیویستی بسی روشنتر و مؤکدتر می گردد

## خلاصه

۱- تصور تنها را هیچگاه نمی توان به عنوان شناختی که از واقعیات خارجی حکایت می کند تلقی کرد بلکه حکایت بالفعل مخصوص تصدیق و قضیه است.

۲- پاره ای از تصورات دارای یک تصدیق ضمنی هستند مانند عقد الوضع این قضیه انسان حقیقت جو است.

۳- موضوع قضیه گاهی تصویری است جزئی و گاهی مفهومی ماهوی یا فلسفی یا منطقی.

۴- در منطق کلاسیک قضایا به دو قسم حملیه و شرطیه تقسیم شده اند ولی می توان شکلهای دیگری را

هم برای قضایا در نظر گرفت نیز می توان همه آنها را به حمله برگرداند .

۵- قضایا از نظر موادشان به دو قسم ممکنه و ضروریه تقسیم می شوند .

۶- در هر یک از آنها می توان محمول را با موضوع ترکیب کرد و ماده قضیه را به صورت محمول آن درآورد .

۷- حمل گاهی به لحاظ اتحاد مفهومی است که حمل اولی نامیده می شود و گاهی به لحاظ اتحاد مصداقی که حمل شایع نامیده می گردد .

۸- در حمل شایع اگر مفاد قضیه وجود موضوع باشد آنرا هلیه بسیطه و در غیر این صورت آنرا هلیه مرکبه نامند .

۹- در هلیات مرکبه اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید آن را تحلیلی و گرنه آن را ترکیبی خوانند .

۱۰- قضایا به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می شوند و قضایای بدیهی به معنای واقعی بر دو دسته اند یکی بدیهیات اولیه که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کافی است و دیگری وجدانیات که از علوم حضوری گرفته می شوند .

۱۱- بدیهیات اولیه و مطلق قضایای تحلیلیه نیازی به تجربه حسی ندارند همچنین وجدانیات حمل اولی هم در حقیقت از بدیهیات اولیه است .

۱۲- قضایایی که حکایت از وجود صورتهای حسی در نفس می کنند نیز از وجدانیات بشمار می روند .

۱۳- تنها قضایایی که حکایت از وجود محسوسات خارجی و صفات آنها می نمایند نیاز به تجربه حسی دارند آن هم به عنوان شرط لازم نه شرطی کافی زیرا حکم قطعی به وجود محسوس خارجی نیازمند به برهان عقلی است .

۱۴- تجربیات علاوه بر نیاز مذکور به حکم عقل نیاز دیگری هم به برهان عقلی

برای اثبات کلیتشان دارند .

۱۵- مضاعف شدن شناخت در هر قضیه نیازمند به حکم عقل به محال بودن اجتماع نقیضین است .

۱۶- نتیجه آنکه هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی شود اما تصدیقات یقینی بی نیاز از تجربه حسی فراوان است

پی نوشتها:

۱- ر. ک تعلیقات ابن سینا ص ۱۴۸ و ۸۸ و ۶۸ و اسفار ج ۳ ص ۴۹۸ و نهاییه الحکمه مرحله ۱۱ فصل ۱۳

### درس نوزدهم - ارزش شناخت

#### بازگشت به مسئله اصلی

دانستیم که مسئله اصلی شناخت شناسی این است که آیا انسان توان کشف حقایق و اطلاع بر واقعیات را دارد یا نه و اگر دارد از چه راهی می تواند به آنها برسد و معیار بازشناسی حقایق از پندارهای نادرست و مخالف با واقع چیست و به دیگر سخن محور اصلی مباحث شناخت شناسی را مسئله ارزش شناخت تشکیل می دهد و سایر مسائل از مقدمات یا توابع این مبحث به شمار می روند .

و چون شناخت دارای انواع گوناگونی است طبعاً مسئله ارزش شناخت هم ابعاد مختلفی خواهد داشت ولی آنچه برای فلسفه اهمیت ویژه ای دارد ارزشیابی شناخت عقلانی و اثبات توان عقل بر حل مسائل هستی شناسی و سایر شاخه های فلسفه است .

ما نخست به بررسی اقسام کلی شناخت پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که یک دسته از شناختهای انسان بی واسطه و حضوری و به تعبیر دیگر یافتن خود واقعیت است و در چنین شناختهایی جای احتمال خطا هم وجود ندارد ولی نظر به اینکه این شناختها به تنهایی نیاز علمی بشر را رفع نمی کند به بررسی علم حصولی و اقسام آن همت گماشتیم و نقش حس و عقل را در آنها روشن کردیم .

اکنون نوبت آن فرا رسیده که به مسئله

اصلی بازگردیم و به تبیین ارزش شناخت‌های حصولی بپردازیم و با توجه به اینکه شناخت حصولی به معنای کاشف بالفعل از واقعیات همان تصدیقات و قضایا است طبعاً ارزشیابی شناخت‌های حصولی هم در دایره آنها انجام می‌گیرد و اگر سخنی از تصورات به میان بیاید به صورت ضمنی و به عنوان اجزاء تشکیل دهنده قضایا خواهد بود

## ۲۱۸ حقیقت چیست

۲۱۸ مشکل اساسی در باب ارزش شناخت این است که چگونه می‌توان اثبات کرد که شناخت انسان مطابق با واقع است و این مشکل در موردی رخ می‌نماید که بین شناسنده و متعلق شناخت واسطه‌ای در کار باشد که به لحاظ آن فاعل شناسایی متصف به عالم و متعلق شناسایی متصف به معلوم گردد و به دیگر سخن علم غیر از معلوم باشد اما در موردی که واسطه‌ای در کار نباشد و عالم وجود عینی معلوم را بیابد طبعاً جای چنین سؤالی هم نخواهد بود.

بنا بر این شناختی که شانیت حقیقت بودن یعنی مطابق با واقع بودن و خطا بودن یعنی مخالف با واقع بودن را دارد همان شناخت حصولی است و اگر شناخت حضوری متصف به حقیقت شود به معنای نفی خطا از آن است.

ضمناً تعریف حقیقت که در مبحث ارزش شناخت مورد بحث واقع می‌شود معلوم شد یعنی عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند و اما تعریف‌های دیگری که احياناً برای حقیقت می‌شود مانند تعریف پراگماتیستها حقیقت عبارت است از فکری که در زندگی عملی انسان مفید باشد یا تعریف نسبین که حقیقت عبارت است از شناختی که مقتضای دستگاه ادراکی سالم باشد یا تعریف سومی که می‌گوید حقیقت عبارت است از

آنچه همه مردم بر آن اتفاق دارند یا تعریف چهارمی که می گوید حقیقت عبارت است از شناختی که بتوان آنرا با تجربه حسی اثبات کرد همه اینها در واقع فرار از موضوع بحث و شانه خالی کردن از پاسخ به سؤال اساسی در مبحث ارزش شناخت است و می توان آنها را به عنوان نشانه هایی از عجز تعریف کنندگان نسبت به حل این مساله تلقی کرد و به فرض اینکه بتوان توجیه صحیحی برای بعضی از آنها ارائه داد یا آنها را حمل بر تعریف به لوازم اخص کرد که تعریف صحیحی نیست یعنی به عنوان ذکر نشانه های خاصی از بعضی از حقایق به حساب آورد یا حمل بر اصطلاحات خاصی نمود ولی به هر حال باید توجه داشت که هیچکدام از این توجیهات راهی به سوی حل مساله مورد بحث نمی گشاید و همچنان سؤال درباره حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع به حال خود محفوظ مانده پاسخ صحیح و روشنگری می طلبد

### معیار بازشناسی حقایق

عقل گرایان معیار بازشناسی حقایق را فطرت عقل معرفی می کنند و قضایایی را که به شکل صحیحی از بدیهیات استنتاج شود و در واقع جزئیاتی از آنها را تشکیل دهد حقیقت می شمارند و قضایای حسی و تجربی را هم تا آنجا که به کمک براهین عقلی قابل اثبات باشد معتبر می دانند ولی بیانی از ایشان برای مطابقت بدیهیات و فطریات با واقعیات به ما نرسیده جز آنچه از دکارت نقل کردیم که در مورد افکار فطری به حکمت و عدم فریبکاری خدای متعال تمسک کرده بود و ضعف آن هم روشن است چنانکه در درس هفدهم گذشت .

البته جای هیچ شکی نیست که عقل بعد

از تصور موضوع و محمول قضایای بدیهی خود بخود و بدون نیاز به تجربه قاطعانه حکم به اتحاد آنها می کند و کسانی که درباره این قضایا تشکیکاتی کرده اند یا موضوع و محمول آنها را درست تصور نکرده اند و یا دچار نوعی بیماری و وسواس بوده اند ولی سخن در این است که آیا این نوع درک باصطلاح فطری لازمه نوع آفرینش عقل انسانی است به طوری که ممکن است عقل موجود دیگری مثلا عقل جن همین قضایا را به گونه دیگری درک کند یا اگر عقل انسان طور دیگری آفریده شده بود مطالب را به صورت دیگری درک می کرد و یا اینکه این ادراکات کاملا مطابق با واقع و نمایشگر امور نفس الامری است و هر موجود دیگری هم که دارای عقل باشد به همین صورت درک خواهد کرد .

واضح است که معنای ارزش واقعی داشتن و حقیقت بودن شناخت عقلانی همین شق دوم است ولی صرف فطری بودن آن بنا بر اینکه به صورت صحیحی تفسیر شود چنین مطلبی را اثبات نمی کند .

از سوی دیگر تجربه گرایان معیار حقیقت بودن شناخت را این دانسته اند که قابل اثبات به وسیله تجربه باشد و بعضی از ایشان افزوده اند که باید با تجربه عملی پراتیک اثبات شود .

اما روشن است که اولاً این معیار فقط درباره محسوسات و اموری که قابل تجربه عملی باشند کارآیی دارد و حتی مطالب منطقی و ریاضی محض را نمی توان با این معیار سنجید و ثانیاً نتیجه تجربه حسی و عملی را باید به وسیله علم حصولی درک کرد و عیناً سؤال مورد بحث درباره آن تکرار می شود که آن علم حصولی چه ضمانت



صحتی دارد و حقیقت بودن آن را با چه معیاری باید تشخیص داد

## تحقیق در مسئله

نقطه اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می توان مطابقت آنها را با متعلقات خودشان تشخیص داد در حالی که راه ارتباط ما را با خارج همواره همین صورتهای ادراکی و علوم حصولی تشکیل می دهند .

بنا بر این باید کلید حل اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آنها را حضورا و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجدانی است که از یک سو متعلق ادراک را که مثلا همان حالت ترس ست حضورا می یابیم و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از آن را بی واسطه درک می کنیم و از این روی قضیه من هستم یا من می ترسم یا من شک دارم به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست پس این قضایا وجدانیات نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آنها ثابت می شود و خطا و اشتباه راهی به سوی آنها نمی یابد البته باید دقت کنیم که این قضایا را با تفسیرهای ذهنی درنیامیزیم چنانکه در درس سیزدهم یادآور شدیم .

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورتهای و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می کنند می یابیم زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار گرفته اند ولی هر دو مرتبه آن نزد نفس من درک کننده حاضرند مثلا- این قضیه که مفهوم انسان مفهوم کلی است قضیه ای است که از ویژگی مفهوم انسان حکایت می کند مفهومی که در ذهن حاضر است و ما می توانیم با تجربه درون ذهنی

این ویژگی را در آن تشخیص دهیم یعنی بدون بکار گرفتن اندامهای حسی و واسطه شدن صورت ادراکی دیگری دریابیم که این مفهوم حکایت از فرد خاصی نمی کند بلکه قابل صدق بر افراد بی شمار است پس قضیه مفهوم انسان کلی است صادق خواهد بود .

بدین ترتیب راه برای بازشناسی دو دسته از قضایا گشوده می شود ولی این مقدار هم برای تشخیص همه علوم حصولی کفایت نمی کند و اگر بتوانیم ضمانت صحتی برای بدیهیات اولیه به دست بیاوریم به موفقیت کامل رسیده ایم زیرا در پرتو آنها می توانیم قضایای نظری و از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی و ارزشیابی کنیم .

برای این کار باید در ماهیت این قضایا بیشتر دقت کنیم از یک سوی مفاهیم تصویری آنها را مورد بررسی قرار دهیم که از چگونگی مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می آیند و از سوی دیگر در رابطه آنها بیندیشیم که چگونه عقل حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها می کند .

اما جهت اول را در درس هفدهم روشن کردیم و دانستیم که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می یابند مفاهیمی که به علوم حضوری منتهی می شوند یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند احتیاج و استقلال و سپس علت و معلول را از معلومات بلا واسطه و وجدانیات انتزاع می کنیم و مطابقت آنها را با منشا انتزاعشان حضوراً می یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها بازمی گردند .

و اما جهت دوم یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر روشن می شود به این معنی که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند

که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می آید مثلا- در این قضیه که هر معلولی احتیاج به علت دارد هنگامی که به تحلیل مفهوم معلول می پردازیم به این نتیجه می رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن وابسته به وجود دیگری باشد یعنی احتیاج به موجود دیگری داشته باشد که آنرا علت می نامیم پس مفهوم احتیاج به علت در مفهوم معلول مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می یابیم به خلاف این قضیه که هر موجودی احتیاج به علت دارد زیرا از تحلیل مفهوم موجود مفهوم احتیاج به علت به دست نمی آید و از این روی نمی توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست .

بدین ترتیب روشن می شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می شوند و به سرچشمه ضمانت صحت دست می یابند .

ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می یابیم معلول شخصی است پس چگونه می توانیم حکم آنرا درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم .

پاسخ این است که هر چند ما از یک پدیده خاصی مانند اراده خودمان مفهوم معلول را انتزاع می کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلا- از اقسام کیف نفسانی به شمار می رود بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است پس هر جا این صوصیت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر نیازمند به برهان عقلی است و از این روی این قضیه به تنهایی نمی تواند نیازمندی

پدیده های مادی را به علت اثبات کند مگر آنکه با برهان عقلی وابستگی وجودی آنها ثابت شود چنانکه به خواست خدا در باب علت و معلول برهان آن را بیان خواهیم کرد ولی با همین قضیه می توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد بود .

نتیجه آنکه راز خطا ناپذیری بدیهیات اولیه اتکاء آنها بر علوم حضوری است

### **ملاک صدق و کذب قضایا**

با توضیحی که پیرامون معیار باز شناسی حقایق دادیم روشن شد که قضایای بدیهی مانند بدیهیات اولیه و وجدانیات دارای ارزشی یقینی هستند و راز خطا ناپذیری آنها این است که تطابق علم و معلوم به وسیله علم حضوری ثابت می شود و قضایای غیر بدیهی را باید با معیارهای منطقی ارزشیابی کرد یعنی اگر قضیه ای بر طبق ضوابطی که در علم منطق برای استنتاج بیان شده از قضایای بدیهی به دست آمده صحیح و در غیر این صورت ناصحیح خواهد بود البته باید توجه داشته باشیم که نادرست بودن دلیل همیشه نشانه نادرستی نتیجه نیست زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی از دلیل نادرستی استفاده شود بنا بر این بطلان دلیل فقط می تواند دلیل عدم اعتماد به نتیجه باشد نه دلیل غلط بودن واقعی آن .

در اینجا ممکن است شبهه ای القاء شود که بر اساس تعریفی که برای حقیقت شد که عبارت است از شناختی که مطابق با واقع باشد حقیقت و خطا تنها در قضایایی مورد پیدا می کند که بتوان آنها را با واقعیت خارجی سنجید اما قضایای متافیزیکی دارای واقعیت عینی نیستند که بتوان تطابق آنها را آزمود و از این روی نمی توان آنها را حقیقت یا غلط دانست بلکه باید گفت

که این قضایا پوچ و بی معنی هستند .

این شبهه از آنجا ناشی می گردد که واقعیت خارجی و عینی مساوی با واقعیت‌های مادی پنداشته می شود و برای رفع آن باید خاطر نشان کرد که اولاً واقعیت خارجی و عینی منحصر به مادیات نیست و شامل مجردات هم می شود بلکه در جای خودش ثابت خواهد شد که بهره آنها از واقعیت بیش از بهره مادیات است و ثانیاً منظور از واقعی که قضایا باید مطابق با آن باشند مطلق محکیات قضایا و منظور از خارج ما وراء مفاهیم آنها است هر چند آن واقعیات و محکیات در ذهن تقرر یافته باشند یا از امور روانی باشند و چنانکه توضیح دادیم قضایای منطقی خالص از امور ذهنی دیگری حکایت می کنند و نسبت مرتبه ای از ذهن که جای تقرر محکیات این قضایا است به مرتبه ای که بر آن اشراف دارد مانند نسبت خارج از ذهن به ذهن است .

بنا بر این ملائک کلی صدق و کذب قضایا تطابق و عدم تطابق آنها با ما وراء مفاهیم آنهاست یعنی راه تشخیص صدق و کذب قضایای علوم تجربی این است که آنها را با واقعیت‌های مادی مربوط بسنجیم مثلاً برای پی بردن به صحت این قضیه که آهن در اثر حرارت انبساط می یابد این است که آهن خارجی را حرارت دهیم و تفاوت حجم آن را بیازماییم ولی قضایای منطقی را باید با مفاهیم ذهنی دیگری که تحت اشراف آنها قرار دارند بسنجیم و برای تشخیص صحت و خطای قضایای فلسفی باید رابطه ذهن و عین را مورد توجه قرار دهیم یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها اعم از

مادی و مجرد به گونه ای باشند که ذهن مفاهیم مربوطه را از آنها انتزاع کند و این سنجش مستقیماً در قضایای وجدانی انجام می گیرد و با یک یا چند واسطه در سایر قضایا چنانکه توضیحش گذشت

### نفس الامر

در بسیاری از عبارات فلاسفه به این تعبیر بر می خوریم که فلاّن مطلب مطابق با نفس الامر است از جمله در مورد قضایای حقیقیه که بعضی یا هیچیک از مصادیق موضوع آنها در خارج موجود نیست ولی هر وقت موجود شود محمول برای آن ثابت خواهد بود در چنین قضایایی گفته می شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است زیرا همه مصادیق آنها در خارج موجود نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آنها بسنجیم و بگوییم که مطابق با خارج است .

همچنین در قضایایی که از معقولات ثانیه تشکیل می شوند مانند قضایای منطقی یا قضایایی که احکامی برای معدومات و محالات اثبات می کنند گفته می شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس الامر است .

در باره معنای این اصطلاح سخنانی گفته شده که یا تکلف آمیز است مانند اینکه بعضی از فلاسفه گفته اند منظور از کلمه امر عالم مجردات است و یا مشکلی را حل نمی کند مانند اینکه گفته شده که منظور از نفس الامر خود شیء است زیرا این سؤال به حال خود باقی می ماند که سر انجام برای ارزشیابی این قضایا باید آنها را با چه چیزی سنجید .

با توضیحی که در ملاک صدق و کذب قضایا داده شد روشن گشت که منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی ظرف ثبوت عقلی محکیات می باشد که در موارد مختلف تفاوت می کند و در مواردی مرتبه

خاصی از ذهن است مانند قضایای منطقی و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می شود چنانکه می گویند علت عدم معلول علت است که رابطه علت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول بر قرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می شود

## خلاصه

۱- حقیقت بودن شناخت عبارت است از مطابقت آن با واقعی که از آن حکایت می کند و سایر تعاریف مستلزم خروج از محل بحث است .

۲- عقل گرایان معیار باز شناسی حقایق را فطرت عقل معرفی می کنند ولی این معیار نمی تواند مطابقت قضایا را با واقعیات اثبات کند .

۳- تجربه گرایان معیار حقیقت را تجربه حسی می دانند ولی علاوه بر اینکه کاربرد این معیار مخصوص محسوسات است نتیجه مطلوب نمی دهد زیرا حاصل تجربه را باید با حس درک کرد که مجددا نیاز به ارزشیابی دارد .

۴- وجدانیات چون انعکاس ذهنی علوم حضوری است و تطابق آنها را می توان حضورا درک کرد دارای ارزش صد در صد می باشند .

۵- همچنین قضایای منطقی که حکایت از امور ذهنی دیگری دارند با تجربه درون ذهنی قابل ارزشیابی هستند .

۶- تصورات تشکیل دهنده قضایای بدیهی از قبیل معقولات ثانیه هستند که بی واسطه یا با واسطه از علوم حضوری گرفته می شوند و اتحاد آنها با تجربه درون ذهنی ثابت می شود زیرا مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوع به دست می آید و اثبات اتحاد آنها نیاز به امر خارجی ندارد و بنا بر این راز خطا ناپذیری بدیهیات اولیه هم اتکاء آنها بر علوم حضوری است .

۷- واقعیتی که قضایای

صادقه باید مطابق آن باشند اعم از واقعیت‌های مادی و مجرد و همچنین اعم از واقعیت‌های ذهنی و عینی است .

۸- منظور از نفس الامر همان محکی قضایا است و موارد آن به حسب اختلاف انواع قضایا تفاوت می کند مثلا مصداق نفس الامر در قضایای علوم تجربی واقعیات مادی و در وجدانیات واقعیات نفسانی و در قضایای منطقی مرتبه خاصی از ذهن و در پاره ای از موارد واقعیت مفروض است

## درس بیستم - ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی

### ویژگی شناخت‌های اخلاقی و حقوقی

شناخت‌های اخلاقی و حقوقی که گاهی به نام معرفت‌های ارزشی نامیده می شوند دارای ویژگی‌هایی هستند که می توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم کرد یک دسته ویژگی‌های مربوط به مفاهیم تصویری خاصی است که عبارات اخلاقی و حقوقی از آنها تشکیل می یابند و در درس پانزدهم درباره آنها بحث شد و دسته دیگر مربوط به شکل و هیئت عبارات ارزشی است یعنی معرفت‌های اخلاقی و حقوقی را به دو شکل می توان بیان کرد یکی شکل انشائی و امر و نهی چنانکه در آیات قرآن کریم فراوان دیده می شود و دیگری شکل خبری و به صورت قضیه منطقی که دارای موضوع و محمول یا مقدم و تالی است چنانکه در موارد دیگری در آیات و روایات بکار رفته است .

می دانیم که عبارت انشائی از قبیل قضایا و قابل صدق و کذب نیست و در باره آن نمی توان سؤال کرد که آیا عبارت انشائی راست است یا دروغ و اگر چنین سؤالی بشود باید پاسخ داد که نه این است و نه آن و فقط انشاء است بلی درباره امر و نهی می توان گفت که بالالتزام دلالت بر مطلوبیت متعلق امر برای امر کننده و مبعوضیت متعلق نهی برای



نهی کننده دارد و به لحاظ همین دلالت التزامی می توان صدق و کذبى برای آنها در نظر گرفت یعنی اگر متعلق امر واقعا مطلوب امر کننده و متعلق نهی واقعا مبعوض نهی کننده باشد عبارت انشائی به حسب این دلالت التزامی صادق و در غیر این صورت کاذب خواهد بود .

بعضی از اندیشمندان غربی پنداشته اند که قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به امر و نهی و الزام و تحذیر است و به عبارت دیگر ماهیت آنها ماهیت انشائی است و از این جهت شناختهای اخلاقی و حقوقی را قابل صدق و کذب نمی دانند و طبعاً معتقدند که ملاکی هم برای صدق و کذب آنها نمی توان در نظر گرفت و معیاری هم برای باز شناسی حقیقت و خطای آنها نمی توان ارائه داد .

ولی این پنداری نادرست است و بدون شک قواعد اخلاقی و حقوقی را در شکل قضایای منطقی و عبارات اخباری هم می توان بیان کرد بدون اینکه متضمن معنای انشائی باشند و در واقع ریختن شناختهای اخلاقی و حقوقی در قالب عبارات انشائی یا نوعی تفنن ذهنی است و یا برای تامین اهداف تربیتی خاصی انجام می گیرد

### **ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی**

قضایای اخلاقی و حقوقی به دو صورت بیان می شود صورت اول برای حکایت از ثبوت قاعده خاصی در نظام ویژه ای است چنانکه گفته می شود دروغ گفتن برای اصلاح ذات البین در اسلام جایز است یا بریدن دست دزد در اسلام واجب است و هنگامی که فقیه یا حقوقدان مسلمانی بخواهد چنین احکامی را بیان کند نیازی به ذکر نظام اخلاقی یا حقوقی اسلام ندارد و از این روی معمولاً قید در اسلام در کلام نمی آید .

ملاک صدق و کذب در چنین

قضایای مطابقت و عدم مطابقت آنها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است و راه شناختن آنها هم مراجعه به منابع مربوط به نظام معین است و مثلاً راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام مراجعه به کتاب و سنت می باشد .

صورت دوم برای حکایت از ثبوت واقعی و نفس الامری مفاد آنها است صرف نظر از اینکه در نظام ارزشی خاصی معتبر شمرده شده یا جامعه ای آن را پذیرفته باشد چنانکه درباره اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری گفته می شود مانند این قضایای اخلاقی دالت خوب است و به هیچ انسانی نباید ظلم کرد و مانند این قضایای حقوقی هر انسانی حق حیات دارد و هیچ انسانی را به ناحق نباید کشت .

در اینجا است که نظریات مختلفی داده شد و مخصوصاً در فلسفه های اخلاق و حقوق غربی معرکه آرائی پیا شده است

### **بررسی معروفترین نظریات**

معروفترین نظریاتی که در این باره اظهار شده بدین شرح است:

الف- بعضی از فلاسفه اخلاق و حقوق غربی اساساً منکر چنین اصول کلی و ثابتی شده اند و مخصوصاً پوزیتیویستها بحث درباره این مسئله را لغو و بیهوده پنداشته اند و آنها را اندیشه هایی متافیزیکی و غیر علمی قلمداد کرده اند .

البته از طرفداران مکتب به اصطلاح تحقیقی که چشمان خود را فقط به داده های حواس دوخته اند جز این نمی توان انتظاری داشت ولی درباره بعضی از اندیشمندان دیگر که احیاناً چنین سخنانی را ابراز کرده اند باید گفت منشا این پندار تحول ارزشهای اخلاقی و حقوقی در جوامع مختلف و در زمانهای متفاوت است که موجب اعتقاد ایشان به نسبییت اخلاق و حقوق شده و اصول ثابت ارزشی را مورد تشکیک

یا انکار قرار داده اند و با توضیحی که درباره نسبت اخلاق و حقوق خواهیم داد ریشه این پندار برکنده می شود .

ب- بعضی دیگر از فلاسفه قضایای ارزشی را از قبیل اعتباریات اجتماعی دانسته اند که برخاسته از نیازهای مردم و احساسات درونی آنها می باشد و با تغییر آنها تحول می پذیرد و از این روی آنها را از حوزه مباحث برهانی که مبتنی بر مبادی یقینی و دائمی و ضروری ست خارج دانسته اند بر این اساس ملاکی که برای صدق و کذب این قضایا می توان در نظر گرفت عبارت است از همان نیازها و رغبتهایی که موجب اعتبار آنها شده است .

در برابر ایشان باید گفت شکی نیست که همه شناخته‌های عملی مربوط به رفتار اختیاری انسان است رفتاری که از نوعی میل و رغبت درونی سرچشمه می گیرد و به سوی هدف و غایت خاصی متوجه است و بر این اساس مفاهیم ویژه ای که از سنخ مفاهیم ماهوی نیست شکل می گیرد و قضایایی از آنها پدید می آید ولی نقش شناخته‌های عملی این است که در مقام انتخاب و گزینش میلها و رغبتهای متعارض راهی را نشان دهد که به هدف اصلی و والای انسانی منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب رهنمون سازد چنین راهی همواره با خواسته‌های بسیاری از مردم که در بند هواها و هوسهای حیوانی و لذت‌های زودگذر مادی و دنیوی هستند وفق نمی دهد بلکه ایشان را به تعدیل خواسته‌های غریزی و حیوانی و چشم پوشی از پاره ای از لذایذ مادی و دنیوی وادار می کند .

بنا بر این اگر منظور از نیازها و رغبت‌های مردم مطلق نیازهای شخصی و گروهی است که همیشه مورد

تعارض و تراحم واقع می شود و موجب فساد و تباهی جوامع می گردد چنین چیزی مخالف با اهداف اساسی اخلاق و حقوق است و اگر منظور نیازهای خاص و رغبت‌های والای انسانی است که در بسیاری از مردم خفته و غیر فعال و مغلوب هوسها و امیال حیوانی می باشد منافاتی با ثبات و دوام و کلیت و ضرورت ندارد و موجب خروج اینگونه قضایا از حوزه شناخت‌های برهانی نمی گردد چنانکه اعتباری بودن مفاهیمی که معمولاً موضوعات اینگونه قضایا را تشکیل می دهند و متضمن نوعی مجاز و استعاره هستند به معنای فقدان پایگاه عقلانی نیست چنانکه در درس پانزدهم اشاره شد .

ج- نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیات عقل عملی است و مانند بدیهیات عقل نظری بر خاسته از فطرت عقل و بی نیاز از دلیل و برهان می باشد و ملاک صدق و کذب آنها موافقت و مخالفت با وجدان انسانها است .

این نظریه که ریشه در اندیشه های فلاسفه یونان باستان دارد و بسیاری از دیگر فلاسفه شرق و غرب هم آنرا پذیرفته اند و از جمله کانت بر آن تاکید کرده است از دیگر نظریات متین تر و به حقیقت نزدیکتر است ولی در عین حال قابل مناقشات ظریفی است که به بعضی از آنها اشاره می شود:

۱- ظاهر این نظریه تعدد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر است که قابل منع می باشد .

۲- اشکالی که بر فطری بودن مدرکات عقل نظری شد بر این نظریه هم وارد است .

۳- اصول اخلاقی و حقوقی بدانگونه که در این نظریه تصور شده بی نیاز از استدلال و غیر قابل تعلیل نیست و حتی کلی ترین آنها که

حس عدل و قبح ظلم است نیازمند به برهان می باشد چنانکه اشاره خواهد شد

## تحقیق در مسئله

برای روشن شدن حق در این مسئله چند مقدمه کوتاه را یادآور می شویم و تفصیل آنها را به فلسفه اخلاق و حقوق وامی گذاریم:

۱- قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان اند رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب می باشند و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله ای و مقدمی آنها است .

۲- اهدافی که انسانها برای تحقق بخشیدن به آنها تلاش می کنند یا تامین نیازمندیهای طبیعی و دنیوی و ارضاء غرایز حیوانی است یا تامین منافع و مصالح اجتماعی و جلوگیری از فساد و هرج و مرج و یا رسیدن به سعادت ابدی و کمال معنوی و روحی اما هدفهای طبیعی و حیوانی منشا ارزشی برای حرکات مقدمی آنها نمی شوند و خود بخود ارتباط با اخلاق و حقوق پیدا نمی کنند اما تامین مصالح اجتماعی که خواه ناخواه اصطکاک با منافع و لذتهای فردی پیدا می کند یکی از خاستگاههای ارزش به شمار می رود همچنین در نظر گرفتن سعادت ابدی که مستلزم چشم پوشی از پاره ای خواستها و مطلوبهای مادی و دنیوی است خاستگاه دیگری برای ارزش می باشد و بالا-تر از همه این است که انگیزه رفتار رسیدن به کمال حقیقی انسان باشد که مصداق آن از نظر بینش اسلامی همان قرب خدای متعال است و بنا بر این می توان گفت که ارزش در همه موارد از صرف نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری بر می خیزد .

۳- برای حقوق اهداف مختلفی بیان کرده اند که کلی ترین و جامعترین آنها تامین مصالح اجتماعی است و به شاخه های گوناگونی منشعب می شود از سوی

دیگر برای اخلاق ایدآلهای مختلفی ذکر کرده اند که فوق همه آنها کمال نهائی در سایه قرب به خدای متعال است و هرگاه این هدف انگیزه رفتار انسان واقع شود خواه رفتار فردی باشد و خواه اجتماعی دارای ارزش اخلاقی خواهد شد بنا بر این رفتارهای متعلق به حقوق هم می تواند در زیر چتر اخلاق قرار بگیرد به شرط اینکه به انگیزه اخلاقی انجام پذیرد .

۴- هدفهای نامبرده دارای دو حیثیت هستند یکی مطلوبیت آنها برای انسان به گونه ای که موجب صرف نظر کردن از خواستههای پست تر می شود و از این نظر با خواست فطری انسان برای رسیدن به سعادت و کمال ارتباط پیدا می کند و حیثیتی است روانی و تابع شناخت و مبادی علمی و ادراکی و دیگری حیثیت تکوینی آنها که کاملاً عینی و مستقل از میل و رغبت و تشخیص و شناخت افراد است و هرگاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبیتش در نظر بگیریم مفهوم ارزش از آن انتزاع می شود و هرگاه آنرا از نظر رابطه وجودی با نتیجه مترتب بر آن لحاظ کنیم مفهوم وجود یا شایستگی یا بایستگی از آن گرفته می شود که در لسان فلسفی از آن به ضرورت بالقیاس تعبیر می گردد

اکنون با توجه به این مقدمات می توانیم این نتیجه بگیریم که ملائک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی تاثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است تاثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رای کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس الامری است البته تشخیص هدف نهائی و هدفهای متوسط ممکن

است مورد اشتباه واقع شود چنانکه کسانی بر اساس بینش ماده گرایانه خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی خلاصه کرده اند همچنین ممکن است در تشخیص راههایی که انسان را به هدفهای واقعی می رساند اشتباهاتی رخ دهد ولی همه این اشتباهات ضرری به واقعی بودن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نمی زند و موجب خروج آنها از حوزه مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی گردد چنانکه اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیات عقلی و مستقل از آراء و اندیشه ها نیست و چنانکه اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آنها نمی باشد .

نتیجه آنکه اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است هر چند عقل انسان عادی در فروع و جزئیات در اثر پیچیدگی فرمولها و کثرت عوامل و متغیرات و عدم احاطه به آنها نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه جزئی را از اصول کلی استنتاج کند و در این موارد است که چاره ای جز استناد به وحی نیست .

بنا بر این نه قول کسانی صحیح است که قضایای اخلاقی و حقوقی را تابع میلها و رغبتها یا سلیقه ها و بینشهای فردی و گروهی می پندارند و از این روی اصول کلی و ثابتی را برای آنها نمی پذیرند و نه قول کسانی حق است که آنها را تابع نیازها و شرایط متغیر زمانی و مکانی می دانند و استدلال برهانی را که مخصوص قضایای کلی و دائمی و ضروری است در مورد آنها جاری نمی دانند و نه قول کسانی صحیح است که این قضایا را مربوط به عقل دیگری غیر از عقل نظری

می‌انگارند و از این روی استدلال برای آنها را با مقدمات فلسفی که مربوط به عقل نظری است نادرست می‌شمارند

### حل یک شبهه

در اینجا ممکن است شبهه‌ای القاء شود که این نظر مخالف با نظر همه منطقیین است که مورد قبول فلاسفه اسلامی هم می‌باشد زیرا در منطق بیان کرده‌اند که جدل از مقدمات مشهوره و مسلمه تشکیل می‌یابد بر خلاف برهان که از مقدمات یقینی ترکیب می‌شود و برای مقدمات مشهوره به حسن صدق مثال زده‌اند که از قضایای اخلاقی است.

در پاسخ باید گفت بزرگان منطقیین اسلام همچون ابن سینا (۱) و خواجه نصیرالدین طوسی تصریح کرده‌اند که این قضایا به همین صورت کلی و مطلق از مشهورات به شمار می‌روند و تنها در جدل می‌توان از آنها استفاده کرد نه در برهان زیرا آنها دارای قیود خفی و خاصی است که از رابطه فعل با نتیجه مطلوب به دست می‌آید و از این جهت راست گفتمی که موجب قتل نفوس بی‌گناهی شود پسندیده نیست بنا بر این اگر اینگونه قضایا با همین شکل کلی و مطلق و به استناد پذیرش عمومی در قیاسی به کار گرفته شوند آن قیاس جدلی خواهد بود ولی ممکن است همین قضایا را با توجه به ملاکهای عقلی و با در نظر گرفتن روابط دقیق و قیود خفی به صورت قضایای یقینی در آورد و برای آنها برهان اقامه نمود و نتیجه آن را در برهان دیگری به کار گرفت

### نسبیت در اخلاق و حقوق

همانطور که اشاره شد بسیاری از قضایای ارزشی به خصوص قضایای حقوقی دارای استثنائاتی هستند و حتی حسن راست گفتن هم کلیت ندارد و از سوی دیگر گاهی موضوع واحدی محل اجتماع دو عنوان واقع می‌شود که دارای حکمهای متضاد هستند و در صورت تساوی ملاکهای آنها شخص



در انجام دادن یا ندادن آن مخیر است و در صورت اهمیت یکی از ملاکها و رجحان مصلحت آن بر دیگری موظف است که ملاک اهم را رعایت کند و عملا حکم دیگر ساقط می شود و همچنین ملاحظه می شود که بعضی از احکام حقوقی دارای قیود زمانی هستند و پس از مدتی منسوخ می گردند با توجه به این نکات چنین تصویری بوجود آمده که احکام ارزشی مطلقا نسبی هستند و عمومیت افرادی و اطلاق زمانی ندارند و نیز مکتبهایی که گرایشهای پوزیتیویستی دارند اختلاف نظامهای ارزشی در جوامع و زمانهای مختلف را دلیل نسبی بودن کلیه قضایای ارزشی دانسته اند .

ولی حقیقت این است که نظیر اینگونه نسبتها در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و لیت یک قانون تجربی هم در گرو تحقق شرایط و نبودن موانع و مزاحمات است و از دیدگاه فلسفی بازگشت این قیود به مرکب بودن علل پدیده ها است و با فقدان یک شرط معلول هم منتفی می گردد .

بنا بر این اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقا تعیین شود و قیود و شروط موضوعات آنها کاملا در نظر گرفته شود خواهیم دید که اصول اخلاقی و حقوقی هم در دایره ملاکات و علتها تامه دارای عمومیت و اطلاق می باشند و از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند .

یادآور می شویم که در این مبحث تکیه روی اصول کلی اخلاق و حقوق است اما پاره ای از جزئیات مانند مقررات راهنمایی و نظایر آنها از محل این بحث خارج است

### **فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی**

در پایان این مبحث خوب است اشاره ای به فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی داشته باشیم البته بین این دو دسته از قضایا تفاوتی

متعدد وجود دارد که باید در فلسفه اخلاق و حقوق مورد بررسی قرار گیرد و ما در اینجا تنها به یکی از آنها که به نظر ما مهمترین و اساسی ترین فرق بین این دو دسته از قضایای عملی است اشاره می کنیم و آن تفاوت در اهداف است.

چنانکه می دانیم هدف اصلی حقوق سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیا است که به وسیله قواعد حقوقی با ضمانت اجرائی دولت تامین می شود ولی هدف نهائی اخلاق سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره آن وسیعتر از مسائل اجتماعی است و از این روی موضوعات حقوقی و اخلاقی تداخل پیدا می کند و یک قضیه از این نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد حمایت دولت می باشد حقوقی و از این لحاظ که می تواند در سعادت ابدی و کمال معنوی انسان مؤثر باشد اخلاقی تلقی می شود مانند وجوب رد امانت و حرمت خیانت در چنین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزه ترس از مجازات دولت باشد ارزش اخلاقی ندارد هر چند کاری است موافق با موازین حقوقی و اگر به انگیزه هدف عالیترا که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد کاری اخلاقی هم خواهد بود .

باید یاد آور شویم که این تفاوت بر حسب نظری است که در فلسفه اخلاق پذیرفته ایم ولی نظرهای دیگری هم وجود دارد که باید برای اطلاع از آنها به کتب فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق مراجعه کرد

## خلاصه

۱- بر خلاف آنچه بعضی از غربیان پنداشته اند قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به انشاء و امر و نهی نیست و از این روی می توان برای آنها ملاک صدق و کذب در نظر

گرفت .

۲- هنگامی که بیان یک قاعده اخلاقی یا حقوقی به منظور حکایت از ثبوت آن در نظام خاصی باشد ملاک صدق و کذب آن مطابقت یا عدم مطابقت با مدارک و منابع آن نظام خواهد بود .

۳- اما هنگامی که منظور حکایت از ثبوت واقعی مفاد آن باشد با صرف نظر از اینکه در نظام خاصی معتبر شناخته شده یا مورد قبول جامعه ای قرار گرفته است در باره ملاک صدق و کذب آن اختلاف نظرهایی وجود دارد .

۴- بعضی اساساً منکر اصول ثابتی برای اخلاق و حقوق شده اند چنانکه پوزیتیویست‌ها چنین بحثی را متافیزیکی و غیر علمی پنداشته اند .

۵- چیزی که می تواند بعنوان سندی برای این انکار ارائه شود اختلاف نظامهای ارزشی و نسبی بودن آنها است که در باره آن بحث خواهد شد .

۶- بعضی از فلاسفه قضایای ارزشی را از اعتباریات اجتماعی و تابع نیازها و رغبت‌های تغییر پذیر مردم دانسته اند و از این روی آنها را از حوزه بحث‌های برهانی خارج شمرده اند .

۷- روشن است که خواسته‌های شخصی و گروهی که همیشه منشا اختلافات و فسادها است نمی تواند منشا قواعد اخلاقی و حقوقی به حساب آید اما خواسته‌های والای انسانی اموری ثابت و تغییر ناپذیرند و از این روی نمی توان تغییر پذیری را دلیل خروج از مباحث برهانی قرار داد .

۸- بعضی دیگر از فلاسفه اصول اخلاق و حقوق را از بدیهیات عقل عملی انگاشته اند و استدلال از مقدمات عقل نظری را برای آنها روا ندانسته اند .

۹- تعدد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر قابل منع است چنانکه بدیهی بودن همه اصول اخلاقی و حقوقی نیز مورد قبول نیست علاوه بر آنکه

اشکالی که در مورد فطری بودن بدیهیات نظری شد در اینجا هم وارد است .

۱۰- حق این است که اصول اخلاقی و حقوقی مبین رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری انسان و هدفهای مطلوب در اخلاق و حقوق است که مانند دیگر رابطه های علی امری واقعی و نفس الامری است و باید کشف شود نه اینکه به وسیله انشاء اعتبار گردد و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفت آنها با آن روابط واقعی و مصالح نفس الامری است .

۱۱- اما اینکه منطقیین قضایای اخلاقی را از مشهورات شمرده اند که فقط در جدل از آنها استفاده می شود نه در برهان مبنی بر این است که معمولاً- اینگونه قضایا دارای قیدهای خاصی هستند که در کلام آورده نمی شوند و به صورت مطلق از مشهورات به شمار می روند ولی اگر قیود واقعی آنها دقیقاً در نظر گرفته شود هم به وسیله برهان قابل اثبات است و هم می توان نتیجه برهان را مقدمه برهان دیگری قرار داد .

۱۲- منشا توهم نسبیّت در اخلاق و حقوق یکی همین قیود واقعی قضایای ارزشی است که منشا استثنائاتی می شود چنانکه حسن راست گفتن هم کلیت ندارد و دیگری اجتماع دو عنوان مختلف در موضوع واحد است که گاهی موجب دو حکم متضاد برای آن می گردد و همچنین محدودیتهای زمانی بعضی از احکام جزئی حقوق می باشد .

۱۳- صرف نظر از احکام و مقررات جزئی که از محل بحث خارج است قیود و استثنائات و همچنین تعارض و تراحم در قوانین علوم تجربی هم وجود دارد و باز گشت آنها از دیدگاه فلسفی به مرکب بودن علت حکم از مقتضی و شروط وجودی

و عدمی است .

۱۴- قواعد حقوقی و اخلاقی فرقه‌های مختلفی دارند که مهمترین آنها از اختلاف اهداف آنها سرچشمه می‌گیرد زیرا هدف کلی قواعد حقوقی تامین سعادت اجتماعی است که در سایه اجراء قوانین به وسیله دولت حاصل می‌شود ولی هدف نهائی اخلاق سعادت ابدی و کمال نهائی انسان است که فوق هدف حقوق می‌باشد چنانکه از نظر مورد وسعت بیشتری دارد و شامل مسائل فردی هم می‌شود

پی نوشتها:

۱- ر. ک برهان شفا مقاله ۱ فصل ۴ و طبیعیات شفا فن ۶ مقاله ۱ فصل ۵.

## **بخش سوم - هستی‌شناسی**

### **درس بیست و یکم - مقدمه هستی‌شناسی**

#### **مقدمه درس**

در بخش اول نخست مروری بر سیر تفکر فلسفی داشتیم و سپس به بیان اصطلاحات علم و فلسفه و روابط فلسفه با علوم و با عرفان پرداختیم و در پایان اهمیت و ضرورت پژوهش در مسائل فلسفی را توضیح دادیم .

در بخش دوم اقسام شناخت را مورد بررسی قرار دادیم و نقش عقل و حس را در تصورات و تصدیقات روشن ساختیم و سرانجام مسئله اساسی شناخت‌شناسی یعنی ارزش شناخت را بیان کردیم و توان عقل را بر حل مسائل فلسفی و متافیزیکی ثابت نمودیم .

اینک نوبت آن فرا رسیده که به کمک این نیروی عظیم خدادادی که یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای انسان است به بررسی مسائل هستی‌شناسی و متافیزیک پردازیم که از سویی مادر علوم به شمار می‌رود و از سوی دیگر کلید حل مهمترین مسائل بنیادی در زندگی انسان می‌باشد مسائلی که اساسی‌ترین نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و خوشبختی ابدی یا شقاوت و بدبختی جاودانی وی ایفاء می‌نمایند .

در این بخش حقیقت هستی و انواع و جلوه‌های آن و روابط کلی موجودات با

یکدیگر مورد بحث و کاوش قرار می گیرد اما پیش از پرداختن به این مباحث لازم است توضیحی پیرامون مفاهیم و روابط آنها با مصادیق عینی و نیز توضیحی پیرامون الفاظ و روابط آنها با معانی بدهیم و به برخی از لغزشگاههایی که در این زمینه ها وجود دارد اشاره کنیم تا در ضمن بحثهای آینده دچار لغزش و مغالطه نشویم آنچه آنچنانکه بسیاری از اندیشمندان دچار شده اند

## هشدار درباره مفاهیم

واضح است که سر و کار عقل همواره با مفاهیم است و هر جا فکر و اندیشه ای تحقق یابد یا تعقل و استدلالی انجام گیرد مفاهیم ذهنی نقش ابزارهای ضروری و جانشین ناپذیر را ایفاء می کنند حتی علوم حضوری هنگامی می توانند در فکر و استدلال مورد بهره برداری قرار گیرند که مفاهیم ذهنی از آنها گرفته شود و حتی هنگامی که به وجود عینی و خارجی اشاره می کنیم و توجه ذهن را به ماورای خودش معطوف می داریم باز هم از مفاهیم عینی و خارجی استفاده می کنیم مفاهیمی که نقش آینه و مرآت یا سمبول و علامت را برای حقایق عینی بازی می کنند .

ولی به کار گرفتن مفاهیم در افکار و استدلالها همیشه و در همه علوم عقلی یکسان نیست و اختلاف استفاده از مفاهیم از سویی به تفاوت ذاتی خود مفاهیم بر می گردد مانند اختلافی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی وجود دارد و ویژگی هر دسته از آنها موجب اختصاص به شاخه معینی از علوم می شود و از سوی دیگر به کیفیت به کار گرفتن مفاهیم و چگونگی التفات و توجه ذهن به آنها مربوط می گردد مثلا مفهوم کلی را نمی توان مرآت و نشانه ای برای امور خارجی

و عینی قرار داد زیرا اشیاء و اشخاص خارجی همیشه به صورت شخصی موجود می شوند و ممکن نیست یک موجود خارجی با وصف کلیت تحقق یابد و این همان مطلبی است که فلاسفه می گویند وجود مساوق با تشخیص است پس عدم استفاده از مفهوم کلی به عنوان مرآت و علامتی برای امور خارجی مربوط به ویژگی ذاتی خود این مفهوم است که مانند سایر معقولات منطقی فقط درباره مفاهیم ذهنی دیگر می تواند به کار رود بر خلاف مفاهیم ماهوی و فلسفی که به شکلی می توانند از امور خارجی حکایت کنند .

این مفاهیم چنانکه در مبحث شناخت شناسی دانستیم به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می شوند مفاهیم جزئی همواره آینه ای برای اشیاء و اشخاص خاصی هستند و توان حکایت از غیر از مصادیق مشخص خودشان را ندارند بر عکس مفاهیم کلی که می توانند مرآت برای اشیاء بی شماری واقع شوند و این دو ویژگی مربوط به حیثیت مرآتیت و مفهومیت آنها است ولی همین مفاهیم کلی دارای حیثیت دیگری هستند و آن عبارت است از حیثیت وجود آنها در ذهن و از این نظر مانند وجود مفاهیم جزئی و مانند وجودهای خارج از ذهن اموری شخصی به شمار می روند چنانکه در درس چهاردهم گفته شد .

آن دسته از مفاهیم کلی که مصداق خارجی دارند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است نیز بر دو دسته تقسیم می شوند یک دسته مفاهیمی که به منزله قالبهایی برای امور یکسانی هستند و حدود ماهوی آنها را مشخص می سازند مفاهیم ماهوی و دیگری مفاهیمی که از اصل هستی و روابط وجودی و نیز از نقص و امور عدمی حکایت می کنند و نمایشگر ماهیت خاصی نیستند

مفاهیم فلسفی دسته اول طبعاً ماهیت مشترک بین افراد و به عبارت دیگر حدود یکسان موجوداتی را نشان می دهند اما دسته دوم چنین شانی را ندارند و چون انتزاع آنها مرهون دیدگاه عقلی خاصی است و به اصطلاح عروضشان ذهنی است صدق آنها بر موارد متعدد نشانه وحدت دیدگاهی است که عقل درباره آنها دارد هر چند از نظر ماهیت و حدود وجودی مختلف باشند مانند مفهوم علت که هم بر امور مادی صدق می کند و هم بر امور مجرد که اختلاف ماهوی با آنها دارند .

البته انتزاع مفهوم علت از امور مختلف الحقیقه گراف و بی حساب نیست اما نمی تواند وحدت مفهومی آن دلیل وحدت حقیقت مصادیق باشد و کافی است که همه آنها در این جهت شریک باشند که موجود دیگری بر آنها توقف دارد جهتی که با التفات عقل تعین می یابد و برای اینکه اینگونه جهات عقلی با جهات خارجی و حدود وجودی اشتباه نشوند بهتر این است که اصطلاح انحاء و شؤون وجودی را به جای حدود وجودی درباره آنها به کار ببریم و مثلاً بگوییم وحدت مفهوم علت نشانه اشتراک نحوه وجود یا اشتراک چند موجود در شان واحدی است یعنی همه آنها در این جهت شریک اند که در موجود دیگری تاثیر می کنند یا وجود دیگری وابسته به آنها است .

همچنین کثرت و مفاهیم فلسفی یا تعدد مفاهیم ماهوی و فلسفی در موردی دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن نمی شود و چنانکه در مورد وجدانیات و علوم حضوری دانستیم با اینکه معلوم ما امر واحد و بسیطی است ذهن مفاهیم متعددی از آن می گیرد و آن را به صورت قضیه ای مرکب از



چند مفهوم منعکس می سازد .

نیز صدق یک مفهوم فلسفی مانند مفهوم علت بر مورد خاصی دلیل نفی مقابل آن نیست بر خلاف مفاهیم ماهوی مثلا اگر مفهوم سفید بر جسمی صادق بود دیگر مفهوم سیاه در همان حال و بر همان نقطه صادق نخواهد بود به خلاف اینکه شیء واحدی در عین حال که متصف به علت برای موجودی می شود متصف به معلول برای موجود دیگری می گردد به عبارت اصطلاحی برای تحقق تقابل در مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت .

حاصل آنکه در مقام به کار گرفتن مفاهیم باید به دو نکته مهم توجه داشته باشیم یکی آنکه ویژگی خاص هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم که مبادا بی جهت حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و مخصوصا به ویژگیهای هر یک از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی توجه داشته باشیم زیرا بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط بین این مفاهیم پدید آمده است و دیگری آنکه ویژگی مفاهیم را به مصادیق و بالعکس ویژگی مصادیق را به مفاهیم سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصداق نیفتیم

### **هشدار دربارۀ الفاظ**

دانستیم که ابزار اصلی اندیشیدن و استدلال کردن مفاهیم و معقولات است ولی نقل و انتقال اندیشه ها و تفهیم و تفهم همواره به وسیله الفاظ صورت می گیرد و همانگونه که مفاهیم نقش مرآت و آینه را برای امور خارجی ایفاء می کنند الفاظ نیز همین نقش را نسبت به مفاهیم بازی می کنند و میان الفاظ و مفاهیم آن چنان رابطه مستحکمی بوجود می آید که غالبا هنگام فکر کردن الفاظ حاکی

از مفاهیم به ذهن می آید و بر این اساس الفاظ را وجود لفظی اشیاء نامیده اند چنانکه مفاهیم را وجود ذهنی آنها تلقی کرده اند و بعضی چندان مبالغه کرده اند که اساساً فکر کردن را سخن گفتن ذهنی دانسته اند و طرفداران مکتب تحلیل زبانی لینگویستیک پنداشته اند که مفاهیم فلسفی واقعیتهای و رای الفاظ ندارند و بازگشت بحثهای فلسفی به شاخه ای از مباحث زبان شناختی است پنداری که بی مایگی آن تا حدودی در حث شناخت شناسی آشکار شده است .

رابطه لفظ و معنی گاهی چنین توهمی را پدید می آورد که صفات الفاظ به مفاهیم هم سرایت می کند و مثلاً وحدت لفظ و اشتراک لفظی از نوعی وحدت معنی و مفهوم حکایت می کند چنانکه بر عکس گاهی مشترک معنوی از قبیل مشترک لفظی پنداشته می شود یا اینکه کلید حل مشکلات فلسفی از تبیین شؤون الفاظ و حقیقت و مجاز و استعاره و مانند آنها جستجو می گردد یا اینکه مفاهیمی که در لفظ و اصطلاح واحدی شریک هستند در اثر قرابت به جای یکدیگر گرفته می شوند و مغالطه ای از باب اشتراک لفظی رخ می دهد چنانکه در درس چهارم اشاره شد از این روی باید دقت کرد که مسائل لفظی با مسائل معنوی درنیامیزند و همچنین احکام الفاظ به معانی سرایت داده نشود و نیز در هر مبحثی معنای مورد نظر کاملاً مشخص شود تا مغالطه ای از جهت اشتراک در لفظ پیش نیاید

### **بداهت مفهوم وجود**

در بخش اول دانستیم که قبل از شروع در مسائل هر علم باید نخست موضوع آن را بشناسیم و تصور صحیحی از آن داشته باشیم و نیز در هر علم حقیقی غیر قراردادی باید از وجود حقیقی موضوع آن آگاه باشیم

تا مباحثی که بر محور آن دور می زند بی پایه و بی اساس نباشد و در صورتی که وجود موضوع بدیهی نباشد باید به عنوان یکی از مبادی تصدیقی علم اثبات شود که معمولاً این کار در علم دیگری انجام می گیرد و نیازمند به بحثهای فلسفی است .

اکنون ببینیم موضوع خود فلسفه از نظر تصور و تصدیق چگونه است .

بر اساس تعریفی که از فلسفه اولی یا متافیزیک شده موضوع این علم موجود مطلق یا موجود بما هو موجود است اما مفهوم موجود از بدیهی ترین مفاهیم است که ذهن از همه موجودات انتزاع می کند و نه نیازی به تعریف دارد و نه اساساً چنین کاری ممکن است زیرا همچنان که در مفهوم علم گفته شد که مفهومی روشنتر از آن یافت نمی شود که بتوان آنرا مبین معنای علم قرار داد در اینجا هم امر به همین منوال است .

یکی از شواهد روشن بر بداهت مفهوم وجود این است همانگونه که در مبحث شناخت شناسی دانستیم هنگامی که یک معلوم حضوری در ذهن منعکس می شود به صورت قضیه هلیه بسیطه درمی آید که محمول آن موجود است و این کاری است که ذهن نسبت به ساده ترین و ابتدائی ترین یافته های حضوری و شهودی انجام می دهد و اگر مفهوم روشنی از وجود و موجود نمی داشت چنین کاری ممکن نمی بود .

با این وصف شبهاتی پیرامون مفهوم وجود و موجود القاء شده و بحثهایی را در فلسفه های غربی و اسلامی برانگیخته است که با اختصار به آنها اشاره می شود

### **نسبت بین وجود و ادراک**

از جمله بحثهایی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده این است که بار کلی ادعا کرده است که معنای وجود چیزی جز درک کردن یا درک شدن نیست

ولی فلاسفه آن را به معنای دیگری گرفته اند و به دنبال آن بحثهای بی حاصلی را مطرح ساخته اند که منشا آن همان سوء استعمال این واژه می باشد وی بر این ادعا پای می فشرد و آنرا یکی از اصول نظریه فلسفی خودش قلمداد می کند .

حقیقت این است که خود بارکلی به این اتهام سزاوارتر است زیرا معنای این واژه و معادل‌هایش در همه زبانها مانند هستی در زبان فارسی جای هیچگونه ابهامی ندارد و ابدا معنای درک شدن یا درک کردن را نمی فهماند و اگر در بعضی از زبانها واژه معادل وجود یا واژه معادل ادراک ریشه مشترک داشته باشد نباید آن را در معنای معروف این کلمه دخالت داد .

از جمله شواهد بطلان این ادعا آن است که وجود بیش از یک معنی ندارد در صورتی که درک کردن و درک شدن دو معنای مختلف اند نیز معنای وجود یک مفهوم نفسی است که در آن نسبتی به فاعل یا مفعول لحاظ نمی شود و به همین جهت بر وجود خدای متعال هم که جای توهم نسبت فاعلی و مفعولی ندارد اطلاق می گردد به خلاف معنای ادراک که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است .

در واقع این سخن بارکلی یکی از موارد اشتباه مفهوم به مصداق است آن هم اشتباهی مضاعف زیرا وی مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط کرده است و لازمه اثبات وجود برای موجودات را که درک کردن یا درک شدن می باشد به ثبوت نفس الامری آنها نسبت داده است .

حاصل آنکه مفهوم وجود و مفهوم ادراک دو مفهوم متباین هستند و مفهوم هیچکدام از تحلیل مفهوم دیگری به دست نمی آید و تنها

چیزی که می توان گفت این است که بعد از اثبات وجود خدا و احاطه علمی او بر همه موجودات می توان گفت هر موجودی یا درک کننده است یا درک شونده زیرا اگر موجودی درک کننده هم نباشد دست کم متعلق علم الهی می باشد اما این تساوی در مصداق که نیازمند به براهینی می باشد ربطی به تساوی مفهوم وجود با مفهوم ادراک ندارد

## خلاصه

۱- سر و کار عقل همواره با مفاهیم ذهنی است و حتی استفاده از علوم حضوری در فکر و استدلال متوقف بر گرفتن مفاهیم ذهنی از آنها است .

۲- استفاده از مفاهیم به صورتهای مختلفی انجام می گیرد و این اختلاف یا مربوط به اختلاف ذاتی خود مفاهیم است مانند تفاوتی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی وجود دارد و یا مربوط به اختلاف جهات و حیثیاتی است که برای آنها در نظر گرفته می شود مانند حیثیت مفهومی و حیثیت وجودی .

۳- وحدت مفاهیم ماهوی نشانه حدود وجودی مشترک و یکسان بین مصادیق خارجی است ولی وحدت مفهوم فلسفی نشانه وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آن می باشد و می توان از آن به وحدت نحوه یا شان وجود تعبیر کرد .

۴- کثرت مفاهیم فلسفی یا تعدد معقولات اولی و ثانیه ای که از یک مورد انتزاع می شوند نشانه تعدد حیثیات عینی و خارجی آن نیست .

۵- در تقابل مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت .

۶- در مقام فکر و استدلال باید ویژگیهای مفاهیم را مورد توجه قرار داد و مخصوصا از خلط احکام مفاهیم با مصادیق احتراز کرد که مغالطه ای از باب اشتباه مفهوم به مصداق رخ ندهد .

رابطه حکایت و نمایشگری که بین الفاظ و معانی وجود دارد ممکن است منشا خلط احکام لفظ با احکام معنی شود چنانکه ممکن است در مشترکات لفظی معنایی به جای معنای دیگر گرفته شود و مغالطه ای از باب اشتراک لفظ رخ دهد.

۸- موجود که موضوع فلسفه اولی است از نظر مفهوم بدیهی و بی نیاز از تعریف است و یکی از شواهد آن انعکاس معلومات حضوری به صورت هلیات بسیطه در ذهن است که در آنها از مفهوم موجود استفاده می شود .

۹- بار کلی مفهوم وجود را مساوی با درک کردن و درک شدن پنداشته و فلاسفه را به سوء استعمال این واژه متهم ساخته است .

۱۰- ولی خود او به این اتهام سزاوارتر است زیرا تباین مفهوم وجود و مفهوم درک روشن است و از شواهد آن وحدت مفهوم وجود و خالی بودن آن از نسبت فاعل و مفعول می باشد و اما تساوی مصداق که نیازمند به برهان است ربطی به اتحاد مفهومی ندارد

## درس بیست و دوم - مفهوم وجود

### وحدت مفهوم وجود

یکی دیگر از مباحثی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده این است که آیا وجود به معنای واحدی بر همه موجودات حمل می شود و به اصطلاح مشترک معنوی است یا اینکه دارای معانی متعددی می باشد و از قبیل مشترکات لفظی است .

منشا این بحث از آن جا است که گروهی از متکلمین پنداشته اند که وجود را به معنایی که به مخلوقات نسبت داده می شود نمی توان به خدای متعال نسبت داد از این روی بعضی گفته اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت مثلا در مورد انسان معنای انسان را دارد و در مورد درخت معنای درخت

را و بعضی دیگر برای آن دو معنی قائل شده اند یکی مخصوص خدای متعال و دیگری مشترک بین همه مخلوقات .

خاستگاه این شبهه خلط بین ویژگیهای مفهوم و مصداق است یعنی آنچه در مورد خدای متعال قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصداق وجود است نه مفهوم آن و اختلاف در مصادیق موجب اختلاف در مفهوم نمی شود .

و می توان خاستگاه آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست به این تقریر هنگامی وحدت مفهوم نشانه ماهیت مشترک بین مصادیق است که از قبیل مفاهیم ماهوی باشد ولی مفهوم وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و وحدت آن فقط نشانه وحدت حیثیتی است که عقل برای انتزاع آن در نظر می گیرد و آن عبارت است از حیثیت طرد عدم .

فلاسفه اسلامی در مقام رد قول اول بیاناتی ایراد کرده اند از جمله آنکه اگر وجود بر هر چیزی که حمل می شد معنای همان موضوع را می داشت لازمه اش این بود که حمل در هلیات بسیطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اولی و بدیهی برگردد و نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد به طوری که اگر کسی معنای موضوع را ندانست معنای محمول را هم نفهمد .

و برای رد قول دوم بیانی دارند که حاصلش این است اگر معنای وجود در مورد خدای متعال غیر از معنای آن در مورد ممکنات می بود لازمه اش این بود که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند مثلاً هر چیزی یا انسان است و یا لا انسان و نقیض معنای وجود در ممکنات عدم است حال اگر وجود

به همین معنای مقابل عدم به خدا نسبت داده نشود باید نقیض آن عدم به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می شود در واقع از مصادیق عدم باشد .

به هر حال کسی که ذهنش با چنان شبهه ای مشوب نشده باشد تردیدی نخواهد داشت که واژه وجود و هستی در همه موارد به یک معنی به کار می رود و لازمه وحدت مفهوم وجود این نیست که همه موجودات دارای ماهیت مشترکی باشند

### **مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود**

سومین بحثی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده درباره اشتراک واژه وجود بین معنای اسمی و مستقل و معنای حرفی و ربطی است .

توضیح آنکه در قضیه منطقی علاوه بر دو مفهوم اسمی و مستقل موضوع و محمول مفهوم دیگری لحاظ می شود که رابط بین آنها است و در زبان فارسی با لفظ است به آن اشاره می شود ولی در زبان عربی معادلی ندارد و هیئت ترکیبی جمله را می توان حاکی از آن به شمار آورد این مفهوم از قبیل معانی حرفی است و مانند معانی حروف اضافه استقلالاً قابل تصور نیست بلکه باید آن را در ضمن جمله درک کرد منطقیین این معنای حرفی را وجود ربطی یا وجود رابط می نامند در برابر معنای اسمی آن که می تواند محمول واقع شود و از این روی آن را وجود محمولی می خوانند .

صدرالمتالهین در اسفار تصریح کرده است که استعمال واژه وجود در چنین معنای حرفی به اصطلاح خاصی غیر از معنای معروف و مصطلح آن است که معنایی اسمی و مستقل می باشد و بنابراین باید کاربرد کلمه وجود را در این دو معنی به صورت مشترک لفظی دانست .

ولی



بعضی دیگر به این نکته توجه نکرده اند و مفهوم وجود را مطلقاً مشترک معنوی دانسته اند بلکه پا را فراتر نهاده خواسته اند از راه چنین مفهومی وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند به این بیان که وقتی مثلاً می‌گوییم علی دانشمند است واژه علی حکایت از شخص خاصی می‌کند و در ازاء واژه دانشمند هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج موجود است پس مفهوم رابط قضیه هم که با لفظ است نشان داده می‌شود حکایت از نسبت خارجی بین دانش و علی می‌نماید بنا بر این در متن خارج هم نوعی وجود ربطی اثبات می‌شود.

ولی در اینجا هم بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی خلطی صورت گرفته و احکام قضیه را که مربوط به مفاهیم ذهنی است به مصادیق خارجی سرایت داده اند و بر این اساس وجود نسبت در هلیات بسیطه را انکار کرده اند به این جهت که نمی‌توان بین خود شیء و وجود آن نسبتی تصور کرد در صورتی که وجود نسبت در قضیه ای که حاکی از یک امر بسیط است مستلزم وجود خارجی نسبت در مصداق آن نیست بلکه اساساً هیچگاه نمی‌توان نسبت را از امور عینی و خارجی به حساب آورد و نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نسبت در هلیات بسیطه نشانه وحدت مصداق موضوع و محمول و در هلیات مرکبه نشانه اتحاد عینی آنها است.

عجیب این است که بعضی از فلاسفه مغرب زمین اصلاً معنای اسمی وجود وجود محمولی را انکار کرده اند و مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و رابط بین موضوع و محمول پنداشته اند و بدین

ترتیب هلیات بسیطه را شبه قضیه شمرده اند نه قضیه حقیقی زیرا اینگونه قضایا به گمان ایشان در واقع محمولی ندارند .

حقیقت این است که اینگونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحلیلات فلسفی نشات می گیرد و گر نه مفهوم اسمی و استقلالی وجود چیزی نیست که قابل انکار باشد بلکه معنای حرفی آن است که باید با زحمت اثبات شود مخصوصا برای کسانی که در زبان ایشان معادل خاصی برای آن یافت نمی شود .

و شاید منشا انکار معنای اسمی وجود این باشد که در زبان انکار کنندگان معادل معنای اسمی و حرفی وجود یکی است بر خلاف زبان فارسی که در ازاء معنای اسمی آن واژه هستی به کار می رود و در ازاء معنای حرفی آن واژه است و از اینجا چنین توهمی برای ایشان پیش آمده که معنای وجود مطلقا از قبیل معانی حرفی است .

باری مجددا تاکید می کنیم که در مباحث فلسفی نباید روی بحثهای لفظی تکیه شود و احکام دستوری و زبان شناختی نباید مبنای حل مشکلات فلسفی قرار گیرد و همواره باید مواظب باشیم که ویژگیهای الفاظ ما را در راه شناخت دقیق مفاهیم گمراه نسازد و نیز ویژگیهای مفاهیم ما را در شناختن احکام موجودات عینی به اشتباه نیندازد

## **وجود و موجود**

نکته دیگری که درباره واژه وجود و مفهوم آن قابل تذکر است این است که لفظ وجود از آن جهت که مبدا اشتقاق موجود به حساب می آید مصدر و متضمن معنای حدث و نسبت آن به فاعل یا مفعول است و معادل آن در فارسی واژه بودن می باشد چنانکه واژه موجود از نظر ادبی اسم مفعول و متضمن معنای وقوع فعل بر

ذات است و گاهی از کلمه موجود مصدر جعلی به صورت موجودیت گرفته می شود و مساوی با وجود به کار می رود

الفاظی که در زبان عربی به صورت مصدر استعمال می شوند گاهی از معنای نسبت به فاعل یا مفعول تجرید شده به صورت اسم مصدر به کار می روند که دلالت بر اصل حدث دارد بنابراین برای وجود هم می توان چنین معنای اسم مصدری را در نظر گرفت .

از سوی دیگر معانی حدی که دلالت بر حرکت و دست کم دلالت بر حالت و کیفیتی دارند مستقیماً قابل حمل بر ذوات نیستند مثلاً- نمی توان رفتن را که مصدر است یا رفتار را که اسم مصدر است بر شیء یا شخصی حمل کرد بلکه یا باید مشتقی از آن گرفت و مثلاً- کلمه رونده را محمول قرار داد و یا کلمه دیگری را که متضمن معنای مشتق باشد به آن اضافه کرد و مثلاً- گفت صاحب رفتار قسم اول را اصطلاحاً حمل هو هو و قسم دوم را حمل ذو هو می نامند از باب نمونه حمل حیوان را بر انسان حمل هو هو و حمل حیات را بر او حمل ذو هو می خوانند .

این مباحث چنانکه ملاحظه می شود در اصل مربوط به دستور زبان است که قواعد آن قراردادی است و در زبانهای مختلف تفاوت می کند و بعضی از زبانها از نظر وسعت لغات و قواعد دستوری غنی تر و بعضی دیگر محدودتر هستند ولی از آنجا که ممکن است رابطه لفظ و معنی موجب اشتباهاتی در بحثهای فلسفی گردد لازم است تذکر دهیم که در کاربرد واژه های وجود و موجود در مباحث فلسفی نه تنها این ویژگیهای زبان

شناختی مورد توجه قرار نمی گیرد بلکه اساسا توجه به آنها ذهن را از دریافتن معانی منظور منحرف می سازد .

فلاسفه نه هنگامی که واژه وجود را به کار می برند معنای مصدری و حدثی را در نظر می گیرند و نه هنگامی که واژه موجود را به کار می گیرند معنای مشتق و اسم مفعولی را مثلا هنگامی که درباره خدای متعال می گویند وجود محض است آیا در این تعبیر جایی برای معنای حدث و نسبت به فاعل و مفعول یا معنایی کیفیت و حالت و نسبت آن به ذات می توان یافت و آیا می توان بر ایشان خرده گرفت که چگونه لفظ وجود را بر خدای متعال اطلاق می کنید در حالی که حمل مصدر بر ذات صحیح نیست و یا هنگامی که تعبیر موجود را درباره همه واقعیات به کار می برند و آنها را شامل واجب الوجود و ممکن الوجود می دانند آیا می توان معنای اسم مفعولی را از آن فهمید و آیا می توان بر این اساس استدلال کرد که اقتضای اسم مفعول آن است که فاعلی داشته باشد پس خدا هم فاعلی لازم دارد و یا بر عکس چون کلمه موجود چنین دلالتی دارد استعمال آن در مورد واجب الوجود صحیح نیست و نمی توان گفت خدا موجود است .

بدیهی است که اینگونه بحثهای زبان شناسانه جایی در فلسفه نخواهد داشت و پرداختن به آنها نه تنها مشکلی از مشکلات فلسفه را حل نمی کند بلکه بر مشکلات آن می افزاید و نتیجه ای جز کژ اندیشی و انحراف فکری به بار نخواهد آورد و برای احتراز از سوء فهم و مغالطه باید به معانی اصطلاحی واژه ها دقیقا توجه کرد و در مواردی که

با معانی لغوی و عرفی یا اصطلاحات سایر علوم وفق نمی دهد تفاوت آنها را کاملا در نظر گرفت تا خلط و اشتباهی رخ ندهد

حاصل آنکه: مفهوم فلسفی وجود مساوی است با مطلق واقعیت و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و باصطلاح نقیض آن است و از ذات مقدس الهی گرفته تا واقعیت‌های مجرد و مادی و همچنین از جواهر تا اعراض و از ذوات تا حالات هم را در بر می گیرد و همین واقعیت‌های عینی هنگامی که در ذهن به صورت قضیه منعکس می گردند دست کم دو مفهوم اسمی از آنها گرفته می شود که یکی در طرف موضوع قرار می گیرد و معمولا- از مفاهیم ماهوی است و دیگری که مفهوم موجود باشد در طرف محمول قرار می گیرد که از مفاهیم فلسفی است و مشتق بودن آن مقتضای محمول بودن آن است

### خلاصه

۱- گروهی از متکلمین پنداشته اند که واژه وجود را با یک معنی نمی توان هم به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات از این روی بعضی از ایشان گفته اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت و بعضی دیگر برای آن دو معنی قائل شده اند یکی مخصوص خدا و دیگری مشترک بین همه مخلوقات .

۲- منشا شبهه ایشان خلط بین مفهوم و مصداق است یعنی مصداق وجود است که در خدا و مخلوقات فرق می کند نه مفهوم آن و می توان منشا آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست یعنی اشتراک یک مفهوم فلسفی دلیل وحدت ماهوی موارد آن نیست .

۳- لازمه قول اول این است که هلیات بسیطه از قبیل حمل اولی و بدیهی باشند و

نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد .

۴- لازمه قول دوم این است که وجودی که به خدای متعال نسبت داده می شود از مصادیق نقیض وجودی باشد که به ممکنات نسبت داده می شود یعنی از مصادیق عدم باشد .

۵- منطقیین رابطه قضایا را که مفهومی حرفی است وجود رابط نامیده اند و اشتراک وجود بین این معنای حرفی و معنای اسمی معروفش از قبیل اشتراک لفظی است .

۶- وجود رابط در قضایا دلیل وجود رابط عینی نمی شود و چنانکه قبلاً گفته شد احکام فلسفی را نمی توان از احکام منطقی استنتاج کرد .

۷- بعضی از فلاسفه غربی مفهوم اسمی وجود را انکار کرده اند و بر اساس آن هلیه بسیطه را قضیه حقیقی نشمرده اند .

۸- شاید منشا این توهم این باشد که در زبان ایشان واژه ای که حاکی از رابط قضایا است عینا همان واژه ای باشد که از مفهوم اسمی حکایت می کند .

۹- درباره الفاظ وجود و موجود بحثهایی انجام گرفته که ربطی به فلسفه ندارد مانند مصدر یا اسم مصدر بودن وجود و اسم مفعول بودن موجود و لوازمی که بر آنها مترتب می شود .

۱۰- وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است و هم شامل ذوات می شود و هم احداث و حالات و هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه ای در ذهن منعکس می شود مفهوم موجود محمول آن قرار می گیرد که در آن هم جهات ادبی لحاظ نمی شود

## درس بیست و سوم - واقعیت عینی

### بدهت واقعیت عینی

نظر به اینکه موضوع فلسفه موجود است در دو درس گذشته توضیحی پیرامون مفهوم آن دادیم و اینک به بیان بدیهی بودن اعتقاد به حقیقت عینی آن می پردازیم .

حقیقت این است که وجود هم از نظر مفهوم و

هم از نظر تحقق خارجی مانند علم است و همچنانکه مفهوم آن نیازی به تعریف ندارد تحقق عینی آن هم بدیهی و بی نیاز از اثبات است و هیچ انسانی عاقلی چنین توهمی هم نمی کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری و حتی سوفیستهایی که مقیاس همه چیز را انسان می دانند دست کم وجود خود انسان را قبول دارند تنها یک جمله از گرگیاس که افراطی ترین سوفیستها به شمار می رود نقل شده که ظاهر آن انکار مطلق هر وجودی است چنانکه در حث شناخت شناسی گذشت ولی گمان نمی رود که مراد وی به فرض صحت نقل همین ظاهر کلام باشد به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلی شده بوده یا در اظهار این کلام غرضی داشته باشد

در درس دوازدهم درباره شبهه نفی علم گفتیم که خود آن متضمن چندین علم است در اینجا اضافه می کنیم که همان شبهه مستلزم پذیرفتن موجوداتی است که متعلق علمهای یاد شده می باشند اما اگر کسی وجود خودش و وجود انکارش را هم انکار کند مانند کسی است که در مساله گذشته وجود شکش را هم انکار نماید و باید او را عملاً وادار به پذیرفتن واقعیت کرد .

به هر حال انسان عاقلی که ذهنش با شبهات سوفیستها و شکاکان و ایده آلیستها آلوده نشده باشد نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورتها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می پذیرد بلکه به وجود انسانهای دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد و از این

روی هنگامی که گرسنه می شود به خوردن غذای خارجی می پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما می کند در مقام استفاده از اشیاء خارجی برمی آید و موقعی که با دشمنی روبرو شود یا خطر دیگری را احساس کند به فکر دفاع و چاره جویی می افتد و اگر بتواند به مبارزه برمی خیزد و گرنه فرار را برقرار ترجیح می دهد و نیز هنگامی که احساس دوستی می کند در صدد انس گرفتن با دوست خارجی برمی آید و با او روابط دوستانه برقرار می نماید و همچنین در سایر امور زندگی و گمان نمی رود که سופیستها و ایده آلیستها هم جز این رفتاری داشته بودند و گرنه زندگی آنان دیری نمی پایید و یا از گرسنگی و تشنگی می مردند و یا دچار آفت و سانحه دیگری می شدند .

از این روی گفته می شود که اعتقاد به وجود عینی بدیهی و فطری است ولی این سخن نیاز به بسط و تفصیلی دارد که در حدود گنجایش این مبحث به آن می پردازیم اما قبل از پرداختن به این مطلب خوب است گونه های مختلف انکار واقعیت را برشمریم تا در برابر هر یک از آنها موضع مناسبی اتخاذ نماییم

### **گونه های انکار واقعیت**

انکار واقعیت عینی به شکلهای مختلفی ظاهر می شود که می توان آنها را در پنج گروه دسته بندی کرد .

۱- انکار مطلق هستی به طوری که برای مفهوم موجود که موضوع فلسفه است هیچ مصداقی باقی نماند چنانکه ظاهر کلامی که از گرگیاس نقل شده اقتضاء دارد واضح است که با چنین فرضی نه تنها جایی برای بحثهای فلسفی و علمی باقی نمی ماند بلکه باید باب گفت و شنود را هم مطلقا بست و در برابر چنین ادعائی پاسخ منطقی کارآیی



ندارد و باید به وسایل عملی دست زد .

۲- انکار هستی خارج از من درک کننده به طوری که تنها برای مفهوم موجود یک مصداق باقی بماند این ادعاء گرچه به سخافت ادعای قبلی نیست ولی بر اساس آن ادعا کننده حق بحث و گفتگو ندارد زیرا وجود شخص دیگری را نمی پذیرد تا با او به بحث و مناظره پردازد و اگر چنین کسی در مقام مباحثه برآید باید نخست او را به نقض ادعای خودش محکوم کرد و پذیرفتن این نقض مستلزم خروج از این فرض است .

۳- انکار هستی ماوراء انسان چنانکه از بعضی از سوفیستها نقل شده است و بر اساس آن مصداق موجود منحصر در انسانها خواهد بود این ادعاء که نسه معتدلتر است باب بحث و گفتگو را باز می کند و جا دارد که از ادعا کننده دلیل پذیرفتن وجود خودش و انسانهای دیگر را سؤال کرد و وی را به پذیرفتن بدیهیات ملزم نمود و سپس بر اساس بدیهیات مسائل نظری را هم برایش اثبات کرد .

۴- انکار هستی موجودات مادی چنانکه از سخنان بارکلی برمی آید زیرا وی موجود را مساوی با درک کننده و درک شونده می شمارد و درک کننده را شامل خدا و موجودات غیر مادی می داند سپس در صدد برمی آید که درک شونده ها را منحصر در صورتهای ادراکی معلومات بالذات نماید که در خود درک کننده ها تحقق می یابند نه خارج از ایشان و بدین ترتیب جایی برای وجود خارجی اشیاء مادی باقی نمی ماند .

سایر ایده آلیستهایی که مانند هگل جهان را به صورت اندیشه هایی برای روح مطلق تصور می کنند و آنها را محکوم قوانین منطقی نه قوانین

علی و معلولی می دانند نیز به این گروه ملحق می شوند .

۵- جا دارد که در برابر ایده آلیستها که بخشی از واقعیت یعنی واقعیت مادی را انکار می کنند ماتریالیستها را نیز از منکرین واقعیت به شمار آورد زیرا ایشان در حقیقت بخش عظیمتری از واقعیت را انکار می کنند افزون بر این سخن ایده آلیستها منطقی تر از ایشان است زیرا تکیه گاه آنان علوم حضوری و تجارب درونی است که دارای ارزش مطلق می باشند هر چند در استنتاجاتشان به خطا می روند ولی تکیه گاه ماتریالیستها داده های حسی است که خاستگاه بیشترین خطاها در ادراک می باشند .

با توجه به گونه های مختلف انکار واقعیت به این نتیجه می رسیم که تنها فرض اول به معنای انکار مطلق واقعیت است و فرضهای دیگر هر کدام به معنای انکار بخشی از واقعیت و محدود کردن دایره آن می باشد .

از سوی دیگر در برابر هر یک از فرضهای پنجگانه فرض دیگری وجود دارد که به صورت شک در مطلق واقعیت یا در واقعیتهای خاص ظاهر می شود این شکها اگر توام با ادعای نفی امکان علم باشد یعنی اگر گوینده علاوه بر اینکه خودش اظهار شک می کند ادعا داشته باشد که منطقا هیچ کس نمی تواند علم پیدا کند چنین ادعائی در واقع مربوط به شناخت شناسی می شود و پاسخ آن در جای خودش داده شده است اما اگر اظهار شک توام با نفی امکان علم نباشد می تواند پاسخ خود را در مباحث هستی شناسی بیابد و اصولا تبیین مسائل فلسفی برای رفع و دفع اینگونه شکها و شبهه ها است

### **راز بداهت واقعیت عینی**

چنانکه در آغاز این درس اشاره کردیم انکار مطلق واقعیت و هیچ انگاری جهان سخنی نیست که هیچ عاقلی آگاهانه و بی

غرضانه بر زبان بیاورد همانگونه که انکار مطلق علم و اظهار شک در همه چیز حتی در وجود خود شک و شک کننده چنین است و به فرض اینکه کسی چنین اظهاری کند نمی توان او را با استدلال منطقی محکوم کرد بلکه باید به او پاسخ عملی داد .

از سوی دیگر وجود همه واقعتهای خاص هم بدیهی نیست و اثبات بسیاری از آنها نیاز به دلیل و برهان دارد و چنانکه اشاره شد یکی از بزرگترین وظایف فلسفه اثبات انواع واقعتهای خاص است .

اکنون این سؤال مطرح می شود که راز بداهت اصل واقعیت چیست .

ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته و تصدیق به واقعیت مادی بطور متعین و مشخص مقتضای فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همه انسانها است چنانکه رفتار عملی ایشان نیز آنرا تایید می کند و بدین ترتیب چهار گونه از گونه های انکار واقعیت غیر از گونه پنجم ابطال می شود .

ولی این سخن از ارزش منطقی کافی برخوردار نیست زیرا همانگونه که در درس هفدهم و نوزدهم گفته شد چنین مطلبی نمی تواند صحت این اعتقادات را تضمین کند و جای این سؤال باقی می ماند که از کجا اگر عقل ما طور دیگری آفریده شده بود به گونه دیگری درک نمی کرد افزون بر این استناد به نظر و رفتار انسانها در واقع استدلال به استقراء ناقص است که ارزش منطقی صد در صد ندارد .

ممکن است گفته شود که این تصدیقات از بدیهیات اولیه که صرف تصور موضوع و محمول آنها برای تصدیق کفایت می کند .

ولی این ادعا هم نادرست است

زیرا اگر قضیه را به صورت حمل اولی فرض کنیم روشن است که مفاد آن چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نخواهد بود و اگر آن را به صورت حمل شایع فرض کنیم و موضوع آن را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل ضروریات ذاتیه به حساب آوریم صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع است در صورتی که منظور این است که وجود خارجی آن با همین قضیه اثبات شود و به دیگر سخن قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه اند و مفاد آنها این است که هر گاه مصداق موضوع در خارج تحقق یافت محمول قضیه برای آن ثابت خواهد بود مثلاً قضیه بدیهی معروف هر کلی از جزء خودش بزرگتر است نمی تواند وجود کل و جزء را در خارج اثبات کند بلکه معنایش این است که هر گاه کل ی در خارج تحقق یافت از جزء خودش بزرگتر خواهد بود .

بطلان این ادعا نسبت به واقعیتهای مادی روشنتر است زیرا فرض نفی وجود از جهان مادی امتناعی ندارد و اگر اراده الهی تعلق نگرفته بود چنین جهانی به وجود نمی آمد چنانکه بعد از آفریدن آن هم هر وقت اراده کند آنرا نابود خواهد کرد .

حقیقت این است که بداهت واقعیت نخست در مورد وجدانیات و اموری که با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شوند شکل می گیرد و سپس با انتزاع مفهوم موجود و واقعیت از موضوعات آنها به صورت قضیه مهمله که دلالت بر اصل واقعیت دارد درمی آید و بدین ترتیب اصل واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته به صورت یک قضیه بدیهی نمودار می گردد

### **منشا اعتقاد به واقعیت مادی**

نتیجه ای که از بحث

گذشته به دست آمد این بود که منشا اعتقاد به اصل واقعیت عینی همان علم حضوری به واقعیتهای وجدانی است و بنابراین نمی توان علم به سایر واقعیتهای و از جمله واقعیتهای مادی را بدیهی به حساب آورد زیرا همانگونه که در درس هیجدهم گفته شد آنچه را واقعا می توان بدیهی و مستغنی از هر گونه استدلالی دانست وجدانیات و بدیهیات اولیه است و وجود واقعیتهای مادی جزء هیچکدام از این دو دسته نیست از این روی این سؤال مطرح می شود که منشا اعتقاد جزمی به وجود واقعیتهای مادی چیست و چگونه است که هر انسانی خود بخود وجود آنها را می پذیرد و رفتار همه انسانها بر همین اساس استوار است .

پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یک استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام فطریات نیز نامیده می شود .

توضیح آنکه در بسیاری از موارد عقل انسان بر اساس آگاهیهایی که به دست آورده با سرعت و تقریبا به صورت خودکار نتیجه هایی می گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصا در دوران کودکی که هنوز خود آگاهی انسان رشد نیافته این سیر ذهنی توأم با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی نزدیکتر می باشد و از این روی چنین پنداشته می شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات حاصل شده و به دیگر سخن خود بخودی و فطری است ولی هر قدر خود آگاهی انسان رشد یابد و از فعالیتهای درون ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته

می شود و تدریجا به صورت استدلال منطقی آگاهانه ظاهر می شود .

قضایایی را که منطقیین به نام فطریات نامگذاری کرده اند و آنها را به این صورت تعریف نموده اند قضایایی که توام با قیاس هستند القضا یا الی قیاساتها معها یا حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آنها با سرعت و نیمه آگاهانه انجام می گیرد .

علم به واقعیات مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی حاصل می شود که مخصوصا در دوران کودکی از مرتبه آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنها را به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی آید.

این پدیده ادراکی مثلا- سوزش دست هنگام تماس با آتش معلول علتی است و علت آن یا خود نفس (ل من درک کننده) است و یا چیزی خارج از آن اما من خودم آن را به وجود نیاورده ام زیرا هرگز نمی خواستم دستم بسوزد پس علت آن چیزی خارج از وجود من خواهد بود .

البته برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیاء مادی به وصف مادیت مضاعف شود و احتمال تاثیر مستقیم یک امر غیر مادی دیگری نفی شود نیاز به ضمیمه کردن استدلالهای دیگری دارد که مبتنی بر شناخت ویژگیهای موجودات مادی و غیر مادی می باشد ولی خدای متعال چنین توانی را به ذهن انسان داده است که قبل از آنکه ملکه استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند نتایج آنها را به صورت ارتکازی و با استدلال نیمه آگاهانه به دست بیاورد و بدین وسیله نیاز زندگی خود را تامین کند

## خلاصه

۱- اصل واقعیت عینی همانند اصل علم بدیهی و غیر قابل

انکار است .

۲- وجود موجودات عینی دیگر غیر از من درک کننده نیز قطعی است و رفتار همه انسانها بر اساس پذیرفتن آنها استوار است .

۳- انکار واقعیت عینی را می توان بر پنج گونه تقسیم کرد که یکی انکار مطلق واقعیت است و بقیه انکار واقعیت‌های خاص مانند قول به انحصار وجود در من درک کننده یا انحصار آن به انسانها یا قول به انکار وجود مادی یا قول به انکار وجود غیر مادی .

۴- بعضی اعتقاد به واقعیت عینی را بطور اجمال و به واقعیت مادی را به صورت خاص مقتضای فطرت عقل دانسته اند ولی چنانکه قبلا اشاره شد چنین سخنی علاوه بر اینکه قابل منع است نمی تواند صحت این اعتقاد را تضمین نماید .

۵- همچنین اعتقاد به واقعیات عینی را نمی توان از بدیهیات اولیه شمرد زیرا مفاد حمل اولی چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نیست و صدق حمل شایع هم مشروط به تحقق موضوع است .

۶- راز بدیهی بودن اعتقاد به واقعیت عینی علم حضوری به امور وجدانی است که از آنها قضیه مهمله ای گرفته می شود که مفاد آن وجود واقعیت فی الجمله است .

۷- اعتقاد به واقعیت مادی در حقیقت از قضایای قریب به بداهت است که ابتداء انسان آن را به صورت ارتکازی و بر اساس استدلالی نیمه آگاهانه درک می کند و سپس با استدلال دقیق فلسفی علم آگاهانه و مضاعف به آن پیدا می کند .

۸- شکل استدلال برای واقعیت‌های مادی این است این پدیده ادراکی معلول علتی است علت آن یا من هستم یا موجودی خارج از من ولی من علت آن نیستم پس علت آن در خارج

## درس بیست و چهارم – وجود و ماهیت

### ارتباط مسائل وجود و ماهیت

در ضمن درسهای گذشته بارها اشاره شد که واقعیت عینی هنگامی که در ذهن ظرف علم حصولی انعکاس می یابد به صورت قضیه هلیه بسیطه منعکس می شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل تشکیل می یابد و یکی از آنها که معمولاً در طرف موضوع قرار می گیرد مفهومی ماهوی است که می توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی در نظر گرفت و دیگری که در طرف محمول واقع می شود مفهوم موجود است که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد و بدین ترتیب دو مفهوم مختلف از یک حقیقت بسیط گرفته می شود که هر کدام دارای احکام و ویژگیهایی است .

درباره مفهوم موجود و وجود فلاسفه به همین اندازه اکتفاء کرده اند که از مفاهیم عقلی بدیهی است و دیگر متعرض کیفیت دستیابی ذهن به این مفهوم نشده اند و تنها در عصر اخیر مرحوم استاد علامه طباطبائی رضوان الله علیه در صدد بیان کیفیت انتزاع آن برآمده اند .

و اما درباره پیدایش مفاهیم ماهوی نظرهای گوناگونی داده شده که در مبحث شناخت شناسی با آنها آشنا شدیم و نظریه مورد قبول این بود که نیروی ذهنی خاصی به نام عقل این مفاهیم را به طور خودکار از مدرکات خاص می گیرد و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیت و قابلیت انطباق آنها بر مصادیق بی شمار است .

ولی بسیاری از فلاسفه مخصوصاً مشائین کیفیت به دست آوردن مفاهیم ماهوی را به گونه ای بیان کرده اند که منشا بحثها و کشمکشهای زیادی در طول تاریخ فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفی آثار خاصی را به جای نهاده



است .

حاصل بیان ایشان این است هنگامی که ما چند فرد انسان را مثلا- با هم مقایسه می کنیم می بینیم که این افراد علی رغم اختلافاتی که در طول و عرض و رنگ پوست و دیگر اوصاف خاص دارند همگی در یک حقیقت مشترکند که منشا آثار مشترکی در ایشان می شود و صفات خاص هر فرد در واقع مشخصات خاص آن فرد است که او را از دیگر افراد متمایز می سازد پس ذهن به وسیله حذف مشخصات فردی به ادراک مفهوم کلی انسان دست می یابد که ماهیت افراد انسانی نامیده می شود .

از این روی برای دستیابی مستقیم به هر ماهیتی ادراک چند فرد از آن را لازم می دانند تا ذهن با توجه به خصوصیات عرضی فردی و حذف آنها بتواند جهت ذاتی مشترک را از عوارض مشخصه تجرید کرده ماهیت کلی را انتزاع نماید مگر اینکه ماهیتی از راه تجزیه و ترکیب ماهیات دیگری شناخته شود که در این صورت نیازی به شناخت قبلی افراد خودش نخواهد داشت .

بنابراین ماهیت هر چیزی همواره در خارج مخلوط با ویژگیهایی است که موجب تشخیص آن می شود و تنها عقل است که می تواند ماهیت را از جمیع عوارض مشخصه تجرید کند و ماهیت صرف و خالص و تجرید شده از خصوصیات را بیابد پس آنچه را بعد از تجرید می یابد همان امری است که در خارج همراه با خصوصیات فردی و عوارض مشخصه موجود است و با کثرت عوارض تعدد و تکثر می یابد ولی هنگامی که عقل آن را تجرید کرد دیگر قابل تعدد نیست و از این روی گفته اند که ماهیت صرف قابل تکرار نیست صرف الشیء لا

یثنی و لا یتکرر .

و چون ماهیت با همان وصف وحدت ماهوی قابل انطباق بر افراد بی شمار است آنرا کلی طبیعی نامیده اند که البته وصف کلیت تنها در ذهن عارض آن می شود و گرنه همانگونه که گفته شد در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخصه می باشد و به صورت افراد و جزئیات تحقق می یابد .

به دنبال آن مسئله دیگری مطرح شده که آیا خود کلی طبیعی هم در خارج وجود دارد یا آنچه در خارج هست همان افرادند و کلی طبیعی تنها در ذهن تحقق می یابد و بر سر آن بحثها و مناقشات فراوانی انجام یافته و بالاخره نظر محققین بر این قرار گرفته که کلی طبیعی خود بخود در خارج موجود نمی شود بلکه وجود آن به وجود افرادش می باشد و افراد نقش واسطه را در تحقق کلی طبیعی ایفاء می کنند .

ولی در اینجا سؤال دقیق دیگری مطرح می شود که آیا وساطت افراد برای تحقق کلی طبیعی به عنوان وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض به دیگر سخن آیا وساطت افراد موجب این می شود که کلی طبیعی حقیقه با وجود دیگری غیر از وجود افراد تحقق یابد و صفت موجودیت را به عنوان صفت حقیقی برای خودش واجد شود یا اینکه وساطت افراد موجب اتصاف عرضی و مجازی آن به موجودیت می گردد .

از سوی دیگر اشکالی از طرف فلاسفه اسلامی بر نظریه تشخیص کلی به وسیله عوارض مشخصه شده مبنی بر اینکه هر یک از عوارض هم در واقع دارای ماهیتی هستند که در ذهن متصف به کلیت می شود و از این روی در نیاز به تشخیص با ماهیت معروض شریکند و این سؤال درباره

خود آنها تکرار می شود که تشخیص بخش آنها چیست و چگونه انضمام ماهیات کلیه ای موجب تشخیص ماهیت کلیه معروض می گردد .

سرانجام فارابی این راه حل را ارائه داد که تشخیص لازمه ذاتی وجود عینی است و هر ماهیتی در واقع با وجود تشخیص می یابد و اما عوارض مشخصه را که تشخیص هر یک از آنها در گرو وجود خودش می باشد تنها به عنوان نشانه هایی از تشخیص ماهیت معروض می توان به حساب آورد نه اینکه حقیقه موجب تشخیص آن بشوند .

به نظر می رسد که این سخن فارابی نخستین جوانه قول به اصالت وجود است که تدریجا رشد یافت تا اینکه در زمان صدر المتالهین به صورت یک مسئله مستقل و بنیادی در حکمت متعالیه در آمد .

با این توضیح مختصری که دادیم و ضمنا به مسائل متعددی اشاره کردیم روشن شد که مسئله اصالت وجود مسئله ای نیست که به طور ابتداء به ساکن طرح و مورد پژوهش قرار گرفته باشد و از اینجا می توان حدس زد که چرا طرح کردن آن به عنوان نخستین مسئله فلسفی موجب ابهام و سردرگمی دانشجویان می شود به طوری که بعد از صرف وقت زیاد در بحث پیرامون آن باز هم به درستی در نمی یابند که انگیزه طرح این مسئله چه بوده و چه مشکل فلسفی را می تواند حل کند .

پس برای اینکه مسئله اصالت وجود جای شایسته خود را بیابد و بتوان آن را به صورت روشنی تبیین کرد باید قبلا به مسائل دیگری که زمینه طرح و همچنین زمینه تبیین آن را فراهم می کنند اشاره کنیم و درباره هر یک موضع صحیح و مشخصی را اتخاذ نماییم سپس به توضیح

اصطلاحات و مفاهیم مورد نیاز در این مبحث پردازیم و آنگاه اصل مسئله را مورد بحث قرار دهیم و در آن صورت است که هم به شکل روشنی حل می شود و هم تاثیر شایان آن در حل دیگر مسائل مهم فلسفی آشکار می گردد

### کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

چنانکه اشاره کردیم از فلاسفه پیشین بیانی درباره کیفیت انتزاع این مفهوم به دست ما نرسیده و در میان فلاسفه اسلامی نخستین بار مرحوم استاد رضوان الله علیه به این مطلب پرداخته اند ایشان در اصول فلسفه و همچنین در نهایه الحکمه بیانی دارند که حاصلش این است:

انسان ابتداء وجود رابط در قضایا را که در واقع فعل نفس است حضورا می یابد و ذهن از آن مفهومی حرفی می گیرد که در زبان فارسی با کلمه است از آن حکایت می شود سپس آن را به صورت استقلالی می نگرد و مفهوم اسمی وجود را با قید اضافه وجود مضاف انتزاع می کند و بعد قید آنرا حذف کرده به صورت مطلق درک می کند مثلا در جمله علی دانشمند است نخست معنای است را از حکم نفس به ثبوت دانش برای علی می گیرد که معنایی است حرفی و تصور آن جز در ضمن جمله میسر نیست سپس آن را به صورت مستقل لحاظ می کند چنانکه معنای حرفی از را مستقلا لحاظ کرده آن را به ابتداء تفسیر می نماید و می گوید کلمه از دلالت بر ابتداء می کند و بدین ترتیب معنای ثبوت دانش برای علی را که یک مفهوم اضافی و متضمن معنای نسبت است به دست می آورد آنگاه حیثیت اضافه و نسبت آنرا حذف کرده به معنای مستقل و مطلق وجود نائل می شود .

ولی شاید بتوان بیان ساده تری برای آشنایی

ذهن با مفهوم وجود و سایر مفاهیم فلسفی ارائه داد که نمونه آن را در اینجا ذکر می کنیم و در موارد دیگر هم به آن اشاره خواهیم کرد و آن این است:

هنگامی که نفس یک کیفیت نفسانی مثلا ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از بر طرف شدن آن دو حالت خود را در حال ترس و در حال فقدان ترس با یکدیگر مقایسه نمود ذهن مستعد می شود که از حالت اول مفهوم وجود ترس و از حالت دوم مفهوم عدم ترس را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت مفهومیهای مطلق وجود و عدم را به دست بیاورد

این شیوه ای است که در انتزاع سایر مفاهیم فلسفی هم به کار می رود و از مقایسه دو موجود از دیدگاه خاصی دو مفهوم متقابل انتزاع می شود و از اینجا راز جفت بودن این مفاهیم آشکار می گردد مانند مفهوم علت و معلول خارجی و ذهنی بالقوه و بالفعل ثابت و متغیر و در درس پانزدهم بیان کردیم که یکی از فرقه های مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی این است که دسته اول به طور اتوماتیک در ذهن انعکاس می یابد ولی دسته دوم نیاز به فعالیت درون ذهنی و مقایسه و تحلیل دارد و در اینجا هم دیدیم که چگونه ذهن به وسیله مقایسه دو حالت نفسانی استعداد انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پیدا می کند

### **کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات**

صرف نظر از قول افلاطونیان که ادراک ماهیات را به مشاهده حقایق مجرد یا یادآوری مشاهده قبلی آنها تفسیر می کنند و بعضی از اقوال دیگر مشهور بین فلاسفه این است که ادراک ماهیات از راه

تجربید مدرکات خاص از عوارض مشخصه صورت می پذیرد و بر این اساس تقدم ادراک چند مورد جزئی و مشخص را لازم می دانند ولی اولاً جای این سؤال باقی می ماند که در مورد انواع منحصر در فرد چگونه این تجربید انجام می گیرد و ثانياً در مورد خود عوارض که به قول خودشان دارای ماهیاتی هستند چه باید گفت زیرا در مورد هر امر عرضی نمی توان گفت که دارای عوارض مشخصه ای است که با تجربید و تقشیر آنها ماهیت کلی به دست می آید .

از این روی بعضی از بزرگان فرموده اند که این بیان فلاسفه بیانی تمثیلی و برای تقریب مطلب به ذهن نوآموزان فلسفه است .

حقیقت این است که مفهوم ماهوی یک ادراک انفعالی است که برای عقل حاصل می شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی برای حصول آن کفایت می کند همانگونه که ادراک خیالی ادراک انفعالی خاصی است که به دنبال ادراک حسی واحدی در قوه خیال تحقق می یابد .

مثلاً هنگامی که چشم ما رنگ سفیدی را دید صورت خیالی آن در قوه خیال و مفهوم کلی آن در عقل انعکاس می یابد که از آن به ماهیت سفیدی تعبیر می شود و همچنین در مورد سایر مدرکات حسی و شخصی دیگر .

آنچه موجب پیدایش چنین نظریه ای شده که درک ماهیت کلی از راه تجربید و تقشیر عوارض حاصل می شود این است که در موجودات مرکب مانند انسان که اجزاء و اوصاف آنها با حواس مختلف و حتی با کمک ابزارهای علمی و تجزیه و تحلیلها و استنتاجات ذهنی شناخته می شود و طبعاً مفاهیم عقلی گوناگونی از آنها انتزاع می گردد چگونه می توان ماهیت واحدی را به آنها نسبت داد

که جامع ذاتیات آنها باشد .

در این موارد چنین اندیشیده اند که نخست باید جهات عارضی آنها را شناخت جهاتی که تبدیل و تبدل و زوال آنها موجب از بین رفتن اصل آن موجود نمی شود مثلا- اگر رنگ پوست انسان از سفیدی به سیاهی گرایید انسانیت او زایل نمی شود و همچنین تغییراتی که در طول و عرض و سایر صفات بدنی و حالات روانی وی پدید می آید پس همه این جهات و اوصاف نسبت به انسان عارضی هستند و برای شناختن ماهیت وی باید آنها را حذف کرد و یکی از بهترین راهها برای شناختن اوصاف غیر ذاتی این است که ببینیم در افراد مختلف تفاوت می کند پس باید چند فرد انسان را در نظر بگیریم که دارای صفات و عوارض مختلف هستند و از راه اختلاف آنها پی ببریم که هیچکدام از آنها ذاتی انسان نیست تا برسیم به مفاهیمی که اگر از انسان سلب شود دیگر انسانیت او باقی نخواهد ماند و آنها همان مفاهیم ذاتی و مشترک بین همه افراد و تشکیل دهنده ماهیت وی خواهند بود و بدین ترتیب ماهیات مرکب را دارای اجناس و فصولی دانسته اند که هر کدام از آنها از حیث ذاتی خاصی در ماهیت مرکب حکایت می کند چنانکه در منطق کلاسیک بیان شده است .

اما این مطالب مبتنی بر اصول موضوعه ای است که باید در فلسفه مورد بررسی قرار گیرد از جمله اینکه آیا هر یک از موجودات مرکب دارای وجود واحد و حدود وجودی واحدی هستند که به صورت ماهیت واحدی در ذهن منعکس شود و ملاک وحدت حقیقی آنها چیست و چگونه کثرت اجزاء به وحدت

مزبور زیانی نمی رساند و رابطه بین اجزاء با یکدیگر و رابطه مجموع آنها با کل به چه شکلی است آیا همه اجزاء در ضمن کل به وصف فعلیت موجوداند یا وجود همه یا بعضی از آنها در ضمن کل بالقوه است و یا اینکه آنچه به نام اجزاء و مقومات موجود مرکب نامیده می شوند در واقع زمینه ساز پیدایش وجود بسیط دیگری هستند که حقیقت آن موجود را تشکیل می دهند و از روی مسامحه مجموع آنها موجود واحدی نامیده می شود .

به فرض اینکه این مسائل و جز آنها به صورتی حل گردد که با تئوری منطقی جنس و فصل کاملاً سازگار باشد تازه در مورد ماهیات مرکب صادق خواهد بود و ادراک ماهیات بسیط را نمی توان به این صورت توجیه نمود و بالاخره هر ماهیت مرکبی از چند ماهیت بسیط تشکیل می یابد و سؤال درباره معرفت بسایط بجای خود باقی خواهد ماند

### خلاصه

۱- مفهوم ماهوی و مفهوم وجود از انعکاس واقعیات خارجی در ذهن به دست می آیند .

۲- فلاسفه در مورد مفهوم وجود به همین اندازه اکتفاء کرده اند که از مفاهیم عام بدیهی است .

۳- در مورد مفهوم ماهوی گفته اند که از تجرید عوارض مشخصه به دست می آید و چون قابل صدق بر افراد بی شمار است آنرا کلی طبیعی نامیده اند که در خارج به صورت مخلوط با عوارض تحقق می یابد و وصف کلیت آن مخصوص به مفهوم ذهنی آن است که عاری و خالص از عوارض می باشد .

۴- درباره وجود کلی طبیعی در خارج نظرهای مختلفی ابراز شده و نظر محققین این است که با وساطت وجود افراد موجود می شود .

۵- درباره این نظر سؤال



دقیقی مطرح می شود که آیا وساطت افراد از قبیل وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض .

۶- فلاسفه پیشین تشخیص ماهیت را به وسیله عوارض مشخصه توجیه می کردند ولی این اشکال بر ایشان وارد بود که عوارض هم به عنوان ماهیات کلیه نمی توانند موجب تشخیص ماهیت معروض گردند تا اینکه فارابی ثابت کرد که تشخیص لازمه ذاتی وجود است و هر ماهیتی در سایه وجود تشخیص می یابد .

۷- این نظریه فارابی جوانه قول به اصالت وجود بود که تدریجا رشد کرد تا اینکه مرحوم صدر المتالهین مسئله اصالت وجود را به عنوان یکی از اصول بنیادی حکمت متعالیه مطرح ساخت و می توان گفت که قبل از وی اکثر مسائل فلسفی آهنگ اصالت ماهیت داشت .

۸- برای اینکه مبحث اصالت وجود جایگاه خودش را در میان مسائل فلسفی بیابد و به صورت روشنی تبیین گردد می بایست نخست به مسائلی که زمینه طرح یا تبیین آن را فراهم می کنند اشاره شود .

۹- مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه برای نخستین بار در صدد بیان کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود بر آمدند و آن را به این صورت تصویر کرده اند که ذهن انسان نخست با مفهوم وجود رابط در قضایا است آشنا می شود و سپس با نگرش استقلالی به آن و حذف قید نسبت و اضافه به درک مفهوم اسمی و مطلق وجود نائل می گردد .

۱۰- بیان ساده تری که می توان ارائه داد این است که ذهن با توجه به پدید آمدن و از بین رفتن حالات نفسانی مفهوم وجود و عدم را انتزاع می کند نظیر این بیان را در باره سایر مفاهیم مزدوج فلسفی نیز می توان جاری

۱۱- آشنایی ذهن با ماهیات بسیط به وسیله انعکاس مفهوم آنها در عقل حاصل می شود و جنبه انفعالی دارد چنانکه در مورد صورتهای خیالی نیز چنین است و اما بیان کیفیت شناختن ماهیات مرکب نیاز به اصولی دارد که باید بعداً مورد بررسی قرار گیرد .

۱۲- مشهور میان فلاسفه و منطقیین این است که ماهیات با تحلیلهای ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی و به دست آوردن اجناس و فصولی شناخته می شوند ولی به فرض اینکه این بیان در مورد ماهیات مرکب تمام باشد نمی توان آن را در مورد ماهیات بسیط جاری دانست

### درس بیست و پنجم - احکام ماهیت

#### اعتبارات ماهیت

در درس قبل از حکماء نقل کردیم که ماهیت هر موجودی در خارج مخلوط با عوارض مشخصه است و ماهیت صرف و خالص تنها در ذهن تحقق می یابد با توجه به این نکته دو اعتبار برای ماهیت در نظر گرفته می شود یکی ماهیت مقیده یا مخلوط که در خارج تحقق می یابد و دیگری ماهیت مجرد که فقط در ذهن قابل تصور است اعتبار اول را اعتبار بشرط شیء و دومی را اعتبار به شرط لا می نامند و مقسم آنها را اعتبار دیگری برای ماهیت می شمرند و آن را اعتبار لا بشرط می خوانند که نه حیثیت خارجیت و اختلاط با عوارض یا تقید به وجود در آن لحاظ شده و نه حیثیت ذهنیت و خالی بودن از عوارض یا از وجود خارجی و آنرا کلی طبیعی می نامند و معتقدند که چون کلی طبیعی هیچگونه قید و شرطی ندارد نه قید اختلاط و نه قید تجرید از این روی با هر دو اعتبار دیگر جمع می شود یعنی هم در خارج همراه با ماهیت

مقیده هست و هم در ذهن همراه با ماهیت مجرده و به همین مناسبت می گویند الماهیه من حیث هی لیست الا هی لا موجوده و لا- معدومه و لا کلیه و لا جزئیه یعنی هنگامی که توجه ما به خود ماهیت باشد و هیچ حیثیت دیگری را در نظر نگیریم تنها مفهومی را خواهیم داشت که نه متضمن معنای وجود است و نه معنای عدم و نه معنای کلی بودن را در بردارد و نه معنای جزئی بودن را و از این جهت هم متصف به وجود می شود و هم متصف به عدم و هم متصف به کلی می گردد و هم به جزئی ولی به عنوان صفاتی که خارج از ذات آن می باشند و به دیگر سخن همه این اوصاف به طور حمل شایع بر ماهیت لا بشرط کلی طبیعی حمل می شوند ولی هیچکدام از آنها به طور حمل اولی بر آن حمل نمی گردند زیرا وحدت مفهومی با آن ندارند .

لازم به تذکر است که حکماء تعبیر لا بشرط و بشرط لا را در مورد دیگری نیز به کار می برند و آن در مقام فرق بین مفهوم جنس و فصل و مفهوم ماده و صورت است توضیح آنکه هرگاه موجود خارجی مرکب از ماده و صورت باشد از هر یک از آنها مفهومی گرفته می شود که ممکن است عینا جنس و فصل آن ماهیت را تشکیل دهند با این تفاوت که اگر آن مفهوما را به عنوان جنس و فصل در نظر بگیریم قابل حمل بر یکدیگرند و مثلا- در مورد جنس و فصل انسان می توان گفت ناطق حیوان است ولی اگر آنها را حاکی

از ماده و صورت قرار دهیم قابل حمل بر یکدیگر نیستند چنانکه هیچکدام از روح و بدن قابل حمل بر یکدیگر نیست در چنین مقامی می‌گویند فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم ماده و صورت این است که جنس و فصل لا بشرط هستند ولی ماده و صورت بشرط لا .

این اصطلاح ربطی به اصطلاح قبلی ندارد و فقط از نظر لفظی اشتراک دارند .

نکته ای را که باید خاطر نشان کنیم این است که تعدد و اختلاف اعتبارات ماهیت صرفا امری ذهنی و چنانکه از عنوان آن پیدا است اعتباری می‌باشد و هیچ منشا عینی و خارجی ندارد و نه تنها در ازاء آنها وجودهای عینی مختلفی نیست بلکه اگر اصالت ماهیت هم ثابت شود در برابر آنها ماهیات متعددی هم نخواهد بود

### **کلی طبیعی**

از بررسی اعتبارات مختلف ماهیت ضمنا تعریف کلی طبیعی هم به دست آمد و آن عبارت است از همان اعتبار مقسمی و لا بشرطی ماهیت که در آن هیچگونه قیدی حتی قید تجرید و خالی بودن از عوارض یا وجود خارجی هم لحاظ نشده است و واژه کلی اشاره به اشتراک آن بین افراد و واژه طبیعی برای احتراز از کلی منطقی و کلی عقلی است که منظور از اولی همان مفهوم کلی است که در ذهن عارض مفاهیم دیگر می‌شود و منظور از کلی عقلی همان مفاهیم معروض و از جمله ماهیت مجرد و بشرط لا است که تنها در ظرف عقل تحقق می‌یابد و مصداق ذهنی برای مفهوم کلی منطقی است .

قبلا اشاره کردیم که یکی از بحثهای پر سابقه در تاریخ فلسفه بحث در باره وجود کلی طبیعی است

که آیا می توان گفت در خارج هم وجود دارد یا باید گفت که وجود آن منحصر به ذهن است و تنها بر کلی عقلی یعنی ماهیت مجرد از عوارض صدق می کند و نظیر کلیات منحصر به فرد می باشد .

ممکن است تصور شود که قائل شدن به وجود کلی طبیعی در خارج منافات دارد با مطلبی که قبلا گفته شد که هیچ موجود خارجی به وصف کلیت تحقق نمی یابد پس چگونه می توان پذیرفت که در خارج چیزی به نام کلی طبیعی وجود داشته باشد .

ولی قائلین به وجود کلی طبیعی توضیح داده اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که به وصف کلیت در ظرف خارج تحقق یابد بلکه منظور این است که در خارج امری مشترک بین افراد موجود است که عینا در ذهن هم تحقق می یابد و در آن جا است که متصف به کلیت می شود .

قائلین به وجود خارجی آن استدلال کرده اند که کلی طبیعی مقسم دو اعتبار دیگر اهیت یعنی اعتبار اختلاط و تجرید است و مقتضای مقسم بودنش این است که در ضمن هر دو قسم موجود باشد چنانکه وقتی انسان را به دو قسم مرد و زن تقسیم می کنیم انسانی که مقسم آنها است هم در قسم مرد موجود است و هم در قسم زن پس کلی طبیعی نیز باید هم در ماهیت عقلی و مجرد وجود داشته باشد و هم در ماهیت مخلوط و مقید و چون ظرف وجود ماهیت مخلوط ظرف خارج است پس کلی طبیعی هم در خارج موجود خواهد بود .

ولی تمام بودن این استدلال منوط به این است که تعبیر ماهیت مخلوطه یک تعبیر

حقیقی و خالی از مسامحه باشد و موجود خارجی حقیقه مخلوطی از ماهیت معروض و عوارض مشخصه یا مرکب از ماهیت و وجود باشد ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست چنانکه در بیان کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات اشاره شد و توضیح بیشتر آن در درسهای آینده خواهد آمد .

مگر اینکه گفته شود که منظور از وجود کلی طبیعی در خارج و اختلاط آن با عوارض مشخصه یا وجود بیش از این نیست که عقل می تواند از موجود خارجی این مفاهیم مختلف را انتزاع کند و به دیگر سخن منظور این است که مفهوم کلی طبیعی و ماهیت قابل صدق بر موجودات خارجی است چنانکه مفاهیم عرضی و مفهوم موجود هم بر آنها حمل می شود ولی گمان نمی رود که منکرین وجود کلی طبیعی هم وجود آنها را به این معنی انکار کنند .

از سوی دیگر منکرین وجود کلی طبیعی در خارج استدلال کرده اند که در ظرف خارج چیزی جز افراد ماهیات یافت نمی شود بنا بر این جایی برای وجود چیز دیگری به نام کلی طبیعی باقی نمی ماند .

از این استدلال پاسخ داده شده که هر فردی از ماهیت را در نظر بگیرید همراه با عوارض دیگری غیر از خود ماهیت است چنانکه فرد انسان همراه با طول و عرض و رنگ و دیگر عوارض می باشد و شکی نیست که این امور جزء ماهیت انسان نیستند و به همین جهت اختلاف و تغییر آنها موجب تعدد و تبدل ماهیت نمی شود پس در همه افراد حیثیت مشترکی وجود دارد که همان کلی طبیعی است .

اما روشن است که در این پاسخ بین فرد بالذات و فرد بالعرض خلط

شده است یعنی آنچه فرد انسان نامیده می شود در واقع مجموعه ای از افراد ماهیات مختلف جوهری و عرضی است که از روی مسامحه همگی آنها به عنوان فرد انسان تلقی می گردد در صورتی که فرد اصلی و بالذات انسان همان فرد جوهری و معروض عوارض مختلف می باشد یعنی همان چیزی که حیثیت ذاتی انسان و مشترک بین همه افراد به شمار می رود و جز آن چیز دیگری به نام کلی طبیعی انسان وجود ندارد .

سرانجام محققین از قائلین به وجود کلی طبیعی اظهار داشته اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که در کنار وجود افراد وجود مستقل و منحاز از آنها داشته باشد بلکه منظور این است که وجود کلی طبیعی به وجود افرادش می باشد .

ولی همچنانکه قبلا اشاره شده این سخن قابل دو تفسیر مختلف است یکی آنکه وجود فرد واسطه در ثبوت وجود کلی طبیعی و علت تحقق آن شمرده شود و در این صورت است که می توان حقیقه برای کلی طبیعی وجودی در خارج اثبات کرد ولی چنین چیزی قابل اثبات نیست زیرا در خارج غیر از فرد بالعرض که مشتمل بر فرد بالذات نیز می باشد چیز دیگری که معلول آن فرض شود تحقق ندارد علاوه بر اینکه اساسا کلی را نمی توان معلول فرد دانست تفسیر دیگر آنکه منظور از وساطت فرد برای تحقق کلی طبیعی وساطت در عروض باشد یعنی ملاک حمل مفهوم انسان بر شخص خارجی فرد بالعرض وجود جوهر انسانی فرد بالذات در آن است و معنایش این است که همان حیثیت انسانیت وی مصداق حقیقی و بالذات برای مفهوم انسان می باشد و چنانکه ملاحظه می شود لازمه این

تفسیر اثبات چیزی جز فرد بالذات در ضمن فرد بالعرض نیست .

مگر اینکه قائلین به وجود کلی طبیعی به همین اندازه اکتفاء کنند و بگویند منظور ما هم چیزی جز صحت حمل ماهیت بر فرد نیست و چنانکه اشاره شد چنین معنایی مورد انکار منکرین وجود کلی طبیعی هم نخواهد بود .

از این روی بعضی از بزرگان فرموده اند که بدین ترتیب نزاع بین مثبتین و منکرین وجود کلی طبیعی به نزاع لفظی باز می گردد

### **علت تشخیص ماهیت**

کلی طبیعی چنانکه بیان شد همان ماهیت لا بشرط است که هیچگونه قیدی در آن لحاظ نمی شود ولی قابل اجتماع با هر قید و شرطی است و از این روی در ذهن با ماهیت مجرد که به شرط لا- است جمع می شود و متصف به کلیت می گردد و در خارج با ماهیت مخلوطه همراه می شود و متصف به جزئیت می گردد .

البته همانگونه که در همین درس خاطر نشان کردیم معنای اجتماع کلی طبیعی با ماهیت مجرد یا ماهیت مخلوطه این نیست که دو ماهیت مستقل با یکدیگر اجتماع پیدا کنند یا در یکدیگر ادغام شوند بلکه منظور اجتماع دو اعتبار است یعنی ماهیت هنگامی که در ذهن تقرر می یابد عقل می تواند به دو گونه به آن بنگرد یکی آنکه اصل مفهوم را مورد توجه قرار دهد بدون اینکه حیثیت خالی بودن آنرا از عوارض مشخصه لحاظ کند و این همان اعتبار لا بشرطی و کلی طبیعی است دوم آنکه حیثیت برهنه بودن از عوارض را هم ملاحظه کند و این همان اعتبار بشرطی لایی است همچنین می تواند ماهیت موجود در خارج را به دو گونه مورد لحاظ قرار دهد یکی اصل ماهیت که مشترک



بین ذهن و خارج است یعنی اعتبار لا بشرطی و کلی طبیعی و دوم حیثیت اختلاط آن با عوارض یعنی اعتبار تقید و بشرط شی

۰۶

حال اگر از کسانی که ماهیت و اعتبارات آن را بدین گونه بیان می کنند سؤال شود که چه امری موجب اتصاف کلی طبیعی به جزئیت می شود در حالی که ذاتا اقصتاء چنین وصفی را ندارد و به دیگر سخن ملاک تشخیص ماهیت چیست طبعا پاسخ خواهند داد که آنچه موجب اتصاف ماهیت به جزئیت و تشخیص می شود همان اختلاط با عوارض مشخصه است که لازمه ماهیت موجود در خارج می باشد چنانکه آنچه موجب اتصاف ماهیت به کلیت می شود خالی بودن آن از این عوارض است که لازمه ماهیت موجود در ذهن می باشد و لازمه این پاسخ آن است که اگر موجود خارجی فرضا خالی از عوارض می شد متصف به کلیت می گردید و همچنین اگر ماهیت ذهنی مقرون به عوارض می شد متصف به جزئیت می گردید .

اما این پاسخ چنانکه ملاحظه می شود به هیچ وجه قانع کننده نیست زیرا این سؤال در باره ماهیت هر یک از عوارض هم تکرار می شود که چه امری موجب جزئیت و تشخیص آنها شده تا ماهیت معروض هم در سایه تشخیص آنها متشخص و متعین گردد افزون بر این لازمه این پاسخ که اگر ماهیت ذهنی هم مقرون به عوارض شود جزئی می گردد و اگر ماهیت خارجی برهنه از عوارض شود کلی می گردد قابل قبول نیست زیرا کلیت مفهوم عقلی که همان قابلیت انطباق آن بر مصادیق متعدد و مرآتیت آن برای افراد بی شمار است چیزی نیست که با اقتران به عوارض سلب گردد نیز موجود خارجی به

گونه ای نیست که اگر خالی از عوارض فرض شود قابلیت صدق بر افراد بی شمار را پیدا کند چنانکه کسانی که وجود مجردات را خالی از عوارض می دانند نمی توانند قائل به کلیت آنها شوند زیرا ویژگی حکایت از افراد بی شمار در آنها یافت نمی شود .

از این روی بعضی از فلاسفه در صدد برآمده اند که ملاک تشخیص ماهیت را در چیزهای دیگری مانند ماده و زمان و مکان جستجو کنند ولی روشن است که این تشبثات هم سودی نمی بخشد و بر همه آنها این اشکال وارد است که ملاک تشخیص ماهیت ماده یا زمان و مکان چیست تا اقتران به آن موجب تشخیص ماهیت دیگری شود .

حاصل آنکه ضمیمه کردن هزاران ماهیت کلی و فاقد تشخیص به ماهیت کلی و نامتشخص دیگر موجب تشخیص آن نمی شود خواه ماهیات جوهری باشند و خواه ماهیات عرضی .

برای نخستین بار تا آنجا که ما اطلاع داریم فارابی فیلسوف بزرگ اسلامی راه حل صحیحی برای مسئله ملاک تشخیص ماهیت ارائه داد و حاصل آن این است که تشخیص لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود تعیین می یابد یعنی هیچ ماهیتی از آن جهت که مفهومی است کلی و قابل صدق بر افراد و مصادیق متعدد هیچگاه تشخیص و تعیین نمی یابد هر چند به وسیله اضافه کردن دهها قید منحصر در فرد شود زیرا بالاخره عقل محال نمی داند که همان مفهوم مقید بر افراد متعدد مفروضی صدق کند گرچه در خارج بیش از یک فرد نداشته باشد .

پس ملاک تشخیص را نمی توان در انضمام و اقتران ماهیات دیگر جستجو کرد بلکه این وجود عینی است که ذاتا قابلیت

صدق بر موجود دیگری را ندارد حتی اگر یک موجود شخصی دیگری باشد و اساسا صدق و حمل و مفاهیمی از این قبیل از ویژگیهای مفاهیم می باشند .

نتیجه آنکه وجود است که ذاتا متشخص است و هر ماهیتی متصف به جزئیت و تشخص گردد تنها در سایه اتحادی است که با وجود برای آن لحاظ می شود .

این پاسخ فارابی منشا تحولی در بینش فلاسفه گردید و باید آن را به حق نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار آورد زیرا تا آن زمان بحثهای فلسفی هر چند بطور ناخود آگاه مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیله ماهیات باید شناخت و در حقیقت ماهیت محور اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می داد ولی از آن پس توجه فلاسفه به سوی وجود معطوف شد و دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی توان شناخت .

ولی متأسفانه این نقطه روشنگر نتوانست به سرعت بر همه مباحث فلسفی پرتو افکن شود و بزودی چهره فلسفه را دگرگون سازد و قرنهای طول کشید تا این جوانه رشد یافت و سرانجام فیلسوف کبیر اسلامی مرحوم صدر المتألهین شیرازی رسماً مسأله اصالت وجود را به عنوان بنیادی ترین اصل در حکمت متعالیه مطرح ساخت هر چند او هم در بسیاری از مباحث شیوه پیشینیان را رها نکرد و مخصوصاً در طرح مسائل گوناگون فلسفی همان روش گذشتگان را دنبال نمود و غالباً در مقام نتیجه گیری و اظهار نظر نهائی بود که نظر خاص خود را مبنی بر اصالت وجود ارائه می داد .

در پایان این مبحث لازم است تذکر دهیم که بر اساس

اصالت وجود مطالبی که در این درس پیرامون اعتبارات ماهیت و به ویژه وجود کلی طبیعی در خارج بیان شد چهره دیگری می یابد و اساسا وجود ماهیت مخلوطه هم تنها به عنوان یک اعتبار عقلی قابل پذیرش خواهد بود و شاید خواننده هوشیار از مطالب این درس دریافته باشد که خاستگاه قول به اصالت ماهیت در واقع همان قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی است

## خلاصه

- ۱- حکماء برای ماهیت سه اعتبار قائل شده اند اعتبار بشرط شیء یا ماهیت مخلوطه اعتبار بشرط لا یا ماهیت مجرد و اعتبار لا بشرط که همان کلی طبیعی است .
- ۲- واژه های لا- بشرط و بشرط لا- اصطلاح دیگری دارند که در مقام بیان فرق بین مفهوم جنس و فصل با مفهوم ماده و صورت به کار گرفته می شوند .
- ۳- قائلین به وجود کلی طبیعی در خارج استدلال کرده اند که آن مقسم ماهیت مجرد و ماهیت مخلوطه است و چون مقسم باید در ضمن اقسام وجود داشته باشد و ماهیت مخلوطه در خارج وجود دارد پس کلی طبیعی هم در خارج موجود خواهد بود .
- ۴- تمام بودن این استدلال منوط به اثبات وجود خارجی برای ماهیت مقرون به عوارض است .
- ۵- منکرین وجود کلی طبیعی در خارج استدلال کرده اند که در خارج چیزی جز افراد ماهیات تحقق نمی یابد بنا بر این جایی برای وجود چیز دیگری به نام کلی طبیعی نیست .
- ۶- مثبتین پاسخ داده اند که کلی طبیعی همان حیثیت مشترک بین افراد است .
- ۷- بر این پاسخ اشکال روشنی وارد است که آن حیثیت همان فرد بالذات ماهیت است نه چیز دیگر .
- ۸- محققین وجود فرد را واسطه برای

وجود کلی طبیعی دانسته اند .

۹- اگر منظور از وساطت فرد وساطت در ثبوت باشد چنین چیزی قابل اثبات نیست و اگر منظور وساطت در عروض باشد لازمه آن وجود حقیقی برای کلی طبیعی نیست .

۱۰- حکماء پیشین علت تشخص و جزئیت ماهیت یا کلی طبیعی را اقتران به عوارض انگاشته اند چنانکه علت کلیت آنرا خالی بودن آن از آنها شمرده اند .

۱۱- این نظر قابل قبول نیست زیرا سؤال درباره تشخص هر یک از عوارض تکرار می شود علاوه بر اینکه لازمه آن این است که اگر ماهیت در ذهن هم مقترن به عوارض می شد متصف به جزئیت می گردید چنانکه اگر در خارج هم منفک از آنها می شد متصف به کلیت می گردید در صورتی که چنین نیست .

۱۲- حل صحیح این مساله همانگونه که فارابی بیان کرده این است که اساسا تشخص لازمه ذاتی وجود عینی است چنانکه قابلیت صدق و حمل بر افراد بی شمار لازمه ذاتی مفهوم عقلی است بنا بر این ماهیت تنها در سایه اتحاد با وجود عینی تشخص می یابد

### درس بیست و ششم - مقدمه اصالت وجود

#### نگاهی به تاریخچه مسئله

همانگونه که قبلا اشاره شد پیش از فارابی تقریبا همه مباحث فلسفی بر محور ماهیت دور می زد و دست کم به صورت ناخود آگاه مبتنی بر اصالت ماهیت می شد و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده نشانه روشنی بر گرایش به اصالت وجود به چشم نمی خورد ولی در میان فلاسفه اسلامی مانند فارابی ابن سینا بهمنیار و میرداماد چنین گرایشی مشاهده می شود بلکه تصریحاتی نیز یافت می گردد .

از سوی دیگر شیخ اشراق که عنایت خاصی به بازشناسی اعتبارات عقلی مبذول می داشت در برابر گرایش اصالت وجودی نیز موضع می گرفت و می کوشید با اثبات اعتباری بودن

مفهوم وجود آن گرایش را ابطال کند هر چند در سخنان خود او نیز مطالبی یافت می شود که با اصالت وجود سازگار است و با قول به اصالت ماهیت توجیه صحیحی ندارد.

به هر حال صدرالمتهلین نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آنرا پایه ای برای حل دیگر مسائل قرار داد ۲۹۴ وی می گوید من خودم نخست قائل به اصالت ماهیت بودم و سخت از آن دفاع می کردم تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر پی بردم (۱).

او قول به اصالت وجود را به مشائین و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت می دهد ولی با توجه به اینکه موضوع اصالت وجود قبلاً به صورت مسئله مستقلاً مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده است به آسانی نمی توان فلاسفه را نسبت به آن بطور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و مثلاً قول به اصالت وجود را از ویژگیهای مکتب مشائی و قول به اصالت ماهیت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد و به فرض اینکه این گروه بندی هم صحیح باشد نباید فراموش کرد که اصالت وجود از طرف اتباع مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تاثیر آن در حل دیگر مسائل روشن گردد بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده اند که با اصالت اهیت سازگارتر است

## توضیح واژه ها

برای اینکه مفهوم این مسئله درست روشن شود و محل نزاع کاملاً مشخص گردد لازم است نخست توضیحی پیرامون واژه هایی که در عنوان مسئله به کار می رود بدهیم و بعد

مفاد عنوان و محل نزاع را دقیقاً تعیین کنیم .

این مسئله معمولاً به این صورت عنوان می شود که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا اینکه ماهیت اصیل است و وجود اعتباری ولی خود صدرالمتهلین آن را به این صورت عنوان کرده است که وجود دارای حقیقت عینی است و مفاد تلویحی آن به قرینه مقام این است که ماهیت دارای حقیقت عینی نیست بنا بر این واژه های محوری این مسئله عبارتند از وجود ماهیت اصالت اعتبار حقیقت .

اما واژه وجود را قبلاً توضیح دادیم که گاهی به صورت مصدر بودن به کار می رود زمانی به صورت اسم مصدر هستی و گاهی هم در اصطلاح منطقیین به معنای حرفی است استعمال می شود .

روشن است که در این بحث فلسفی معنای حرفی آن منظور نیست همچنین معنای مصدری که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی شود معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر حدث نمی تواند اراده شود مگر اینکه آن را از قید مزبور تجرید کنیم به گونه ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد .

اما واژه ماهیت که مصدر جعلی از ما هو چیست می باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر چیستی به کار می رود ولی با همان شرط تجرید از معنای حدث تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد .

این واژه در فلسفه به دو صورت استعمال می شود که یکی از آنها اعم از دیگری است اصطلاح خاص آن را به این صورت تعریف می کنند ما یقال فی جواب ما هو یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره چیستی شیئی گفته

می شود و طبعا در مورد موجوداتی به کار می رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح دارای حدود وجودی خاصی باشند که به صورت معقولات اولی مفاهیم ماهوی در ذهن منعکس گردند و از این روی در مورد خدای متعال گفته می شود که ماهیت ندارد لا- ماهیه لواجب الوجود چنانکه قائلین به اصالت وجود درباره حقیقت عینی وجود نیز می گویند که خود وجود ماهیت ندارد و گاهی به این شکل تعبیر می کنند که صورت عقلانی ندارد .

اما اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می کنند ما به الشییء هو هو و آنرا شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می دانند و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می گویند الحق ماهیه انیته یعنی ماهیت خدا همان هستی او است .

در این مبحث منظور از واژه ماهیت همان اصطلاح اول است ولی نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیت به حمل اولی بلکه بحث درباره مصادیق این مفهوم یعنی ماهیت به حمل شایع مانند انسان است زیرا قائلین به اصالت ماهیت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم مفهومی است اعتباری (۲) . و به تعبیر دیگر بحث در باره مفاهیم ماهوی است نه مفهوم ماهیت .

اما واژه اصالت که در لغت به معنای ریشه ای بودن در مقابل فرعیت به معنای شاخه ای بودن به کار می رود در این مبحث در مقابل اعتباری به معنای خاصی استعمال می شود و مفهوم دقیق آنها تواما روشن می گردد .

در درس پانزدهم چند معنای اصطلاحی برای واژه اعتباری ذکر شد که بر طبق بعضی از آنها حتی مفهوم وجود هم مفهومی اعتباری خواهد بود ولی



منظور از اعتبار در این مبحث در مقابل اصیل معنای دیگری است و اعتباری بودن مفهوم وجود طبق اصطلاح قبلی هیچ منافاتی با قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به معنای منظور در این مبحث ندارد

منظور از دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود ذاتا و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی از واقعیت عینی حکایت می کند یعنی بعد از قبول اینکه واقعیت عینی در ذهن به صورت هلیه بسیطه منعکس می شود که موضوع آن یک مفهوم ماهوی و محمول آن مفهوم وجود است که با حمل اشتقاق و به صورت مفهوم موجود بر آن حمل می شود و طبعاً هر یک از آنها به شکلی قابل حمل بر واقعیت عینی خواهد بود و می توان گفت مثلاً این شخص خارجی انسان است چنانکه می توان گفت این شخص موجود است و هیچکدام از آنها از نظر عرفی و ادبی مجازی نیست در عین حال از دیدگاه دقیق فلسفی این سؤال طرح می شود که با توجه به وحدت و بساطت واقعیت عینی و با توجه به اینکه تعدد این مفاهیم و حیثیات مخصوص به ظرف ذهن است آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت خاص عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی بر آن حمل می شود و از این روی جنبه فرعی و ثانوی دارد یا اینکه 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 واقعیت‌های محدود شمردیم قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن اهیت شده ایم .

و اما واژه حقیقت که در کلام صدرالمتهلین در عنوان این مسئله به کار رفته بود نیز دارای اصطلاحات متعددی است از این قرار:

۱- حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده در مقابل مجاز که استعمال آن در معنایی دیگری است که نوعی مناسب با معنای حقیقی داشته باشد مثلا- استعمال شیر به معنای حیوان درنده معروف حقیقت و به معنای انسان نیرومند مجاز است .

۲- حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع چنانکه در مبحث شناخت شناسی گذشت .

۳- حقیقت به معنای ماهیت چنانکه گفته می شود دو فرد انسان متفق الحقیقه هستند .

۴- حقیقت به معنای واقعیت عینی .

۵- حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعال است و در اصطلاح عرفاء به کار می رود و در برابر آن وجود مخلوقات را مجازی می نامند .

۶- حقیقت به معنای کنه و باطن چنانکه گفته می شود حقیقت ذات الهی قابل درک عقلی نیست .

روشن است که منظور از حقیقت در اینجا همان اصطلاح چهارم است

### **توضیح محل نزاع**

شکی نیست که هر موجودی که دارای مفهوم ماهوی باشد مفهوم مربوط بر آن حمل

می شود چنانکه مفهوم انسان بر اشخاص خارجی قابل حمل است همچنین شکی نیست که مفهوم وجود به صورت حمل اشتقاق بر هر موجود خارجی حمل می گردد و حتی در مورد خدای متعال هم که ماهیت ندارد می توان گفت موجود است و به عبارت دیگر از دیدگاه عقلی هر موجود ممکن الوجودی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود چنانکه فلاسفه گفته اند کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیه و وجود و این همان مطلبی است که بارها اشاره کرده ایم که انعکاس واقعیتهای خارجی در ذهن به صورت قضیه ای است که معمولا یعنی در امور ذی ماهیت از یک مفهوم ماهوی و مفهوم وجود تشکیل می یابد .

در چنین مواردی اگر فرض شود که در ازای هر یک از این دو مفهوم یک حیثیت عینی و خارجی وجود دارد یعنی مفهوم ماهوی از یک حیثیت عینی و مفهوم وجود از حیثیت عینی دیگری حکایت می کند که در خارج با یکدیگر ترکیب شده اند و به دیگر سخن ترکیب موجود از وجود و ماهیت ترکیبی خارجی و عینی است معنای این فرض آن است که هم ماهیت اصیل است و هم وجود .

ولی این فرض صحیحی نیست زیرا اگر هر موجودی دارای دو حیثیت عینی باشد هر یک از آنها به صورت قضیه دیگری در ذهن منعکس می شود که مشتمل بر دو مفهوم است و باید در ازاء هر یک از آنها حیثیت عینی دیگری را فرض کرد و این جریان تا بی نهایت ادامه می یابد و لازمه اش این است که هر موجود بسیطی مرکب از بی نهایت حیثیتهای عینی و خارجی باشد .

و این همان مطلبی است که

فلاسفه گفته اند که تغایر وجود و ماهیت تغایری ذهنی است: ان الوجود عارض المهبه تصورا و اتحدا هویه

یعنی عروض و حمل وجود بر ماهیت که مقتضی تعدد و تغایر آنها است فقط در ظرف تصور ذهنی حاصل می شود و گر نه این دو حیثیت از نظر هویت خارجی با یکدیگر متحدند پس نمی توان هم ماهیت را اصیل و دارای واقعیت عینی دانست و هم وجود را چنانکه نمی توان هر دو را اعتباری انگاشت زیرا بالاخره همین قضیه هلیه بسیطه است که از واقعیت عینی حکایت می کند و ناچار مشتمل بر مفهومی است که در ازاء واقعیت عینی قرار می گیرد پس امر دایر است بین اینکه ماهیت اصیل باشد و وجود اعتباری یا بر عکس .

بنا بر این طرح مسئله به صورتی که دارای دو فرض باشد مبتنی بر چند اصل است:

۱- پذیرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمی مستقل و به اصطلاح پذیرفتن وجود محمولی زیرا اگر مفهوم وجود منحصر در معنای حرفی و رابط در قضایا باشد جای چنین فرضی در باره آن نیست که حکایت از واقعیت عینی بکند و به قول صدرالمتالهین دارای حقیقت عینی باشد و طبعاً چاره ای جز قول به اصالت ماهیت نخواهد بود .

۲- پذیرفتن تحلیل موجودات امکانی به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوی یعنی اگر کسی چنین بپندارد که مفهوم وجود چیزی جز مفهوم ماهیت نیست چنانکه از بعضی از متکلمین نقل شده که معنای وجود در هر قضیه ای همان معنای ماهیتی است که موضوع آن را تشکیل می دهد در چنین فرضی باز جای تردید بین اصالت ماهیت و اصالت وجود باقی نمی ماند و اصالت ماهیت متعین خواهد

بود ولی بطلان این فرض در درس بیست و دوم روشن گردید .

۳- پذیرفتن اینکه ترکیب وجود و ماهیت ترکیبی ذهنی است و در متن خارج دو حیثیت متمایز وجود ندارد که یکی در ازاء مفهوم ماهوی و دیگری در ازاء مفهوم وجود قرار گیرد یعنی فرض اصالت هر دو فرض صحیحی نیست چنانکه بیان شد .

بر اساس این سه اصل مسئله به این شکل مطرح می شود که آیا واقعیت عینی اصاله در ازاء مفهوم ماهوی قرار می گیرد و بالعرض مفهوم وجود بر آن حمل می شود یا بر عکس اصاله در ازاء مفهوم وجود قرار می گیرد و بالعرض مفهوم ماهوی بر آن حمل می گردد و به دیگر سخن آیا واقعیت عینی مصداق بالذات ماهیت است یا وجود بنا بر فرض اول شناخت ماهیات و احکام ماهوی همان شناخت واقعیت‌های عینی است ولی بنا بر فرض دوم شناخت ماهیات به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن منعکس می شود نه شناخت محتوای عینی آنها

### **فایده این بحث**

ممکن است چنین پنداشته شود که بحث در باره اصالت وجود یا ماهیت یک بحث تفننی است و تاثیری در حل مسائل مهم فلسفی ندارد چنانکه هم قائلین به اصالت وجود این مسائل را حل کرده اند و هم قائلین به اصالت ماهیت .

ولی این پندار نادرستی است و چنانکه در طی مباحث آینده روشن خواهد شد حل بسیاری از مسائل مهم فلسفی در گرو اصالت وجود است و راه حل‌هایی که بر اساس اصالت ماهیت ارائه می شود تمام نیست و منتهی به بن بست می شود چنانکه در مسئله تشخیص ماهیت دیدیم که بر اساس اصالت ماهیت راه حل صحیحی ندارد و البته

این مسئله در مقابل مسائل بسیار مهمی که مبتنی بر اصالت وجود می شود قابل مقایسه نیست و اگر بخواهیم همه موارد را در اینجا یادآور شویم سخن به درازا می کشد علاوه بر اینکه بیان ارتباط آنها با اصالت وجود نیازمند به طرح آن مسائل و نشان دادن نقطه های حساس آنها است که می بایست در جای خودش بیان شود .

در اینجا فقط به دو مسئله بسیار مهم فلسفی اشاره می کنیم که هر یک به نوبه خود مبنای مسائل ارزشمند دیگری است یکی از آنها مسئله علیت و حقیقت رابطه معلول با علت است که نتیجه آن بر اساس اصالت وجود عدم استقلال معلول نسبت به علت هستی بخش می باشد و بر پایه آن مسائل بسیار مهمی از جمله نفی جبر و تفویض و توحید افعالی حل می گردد و دیگری مسئله حرکت جوهری اشتدادی و تکاملی است که تبیین آن نیز متوقف بر پذیرفتن اصالت وجود است و تفصیل آنها در جای خودش بیان خواهد شد .

بنا بر این مسئله اصالت وجود یک مسئله کاملاً جدی و بنیادی و در خور اهتمام فراوان است و هیچگاه نباید در باره آن مسامحه و سهل انگاری روا داشت

## خلاصه

۱- مسئله اصالت وجود یا ماهیت قبل از صدرالمتألهین به صورت مسئله مستقلاً مطرح نبوده و هر چند در میان فلاسفه پیشین گرایشهایی به یکی از دو طرف مسئله به چشم می خورد ولی نمی توان هیچکدام از دو قول را به صورت قطعی به مکتب فلسفی خاصی نسبت داد .

۲- منظور او واژه وجود در این مبحث معنای اسم مصدری آن با حذف ویژگی حدث است .

۳- ماهیت دارای دو اصطلاح اعم و اخص

است و منظور از آن در این مبحث همین اصطلاح اخص آن می باشد آن هم ماهیت به حمل شایع .

۴- منظور از اصالت و اعتباریت در این مبحث دو معنای متقابل خاص است و اولی یعنی مصداق بالذات بودن واقعیت عینی برای یکی از این دو مفهوم و دومی یعنی مصداق بالعرض بودن آن .

۵- حقیقت دارای اصطلاحات متعددی است و منظور از آن در اینجا همان واقعیت عینی است .

۶- فرض اصیل بودن وجود و ماهیت با هم فرض صحیحی نیست و مستلزم تسلسل می باشد .

۷- همچنین فرض اعتباری بودن هر دو نادرست است زیرا لازمه آن این است که قضیه هلیه بسیطه مشتمل بر مفهومی نباشد که از واقعیت عینی حکایت کند .

۸- طرح مسئله به صورتی که دارای دو طرف اصالت وجود و اصالت ماهیت باشد مبتنی بر چند اصل است پذیرفتن وجود محمولی وحدت مفهوم وجود و دوگانگی ماهیت وجود در ذهن نه در خارج .

۹- معنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت حکایت می کند و بالعرض بر آن حمل می شود و معنای اصالت ماهیت این است که واقعیت عینی مصداق بالذات مفهوم ماهوی است و مفهوم وجود بالعرض به آن نسبت داده می شود .

۱۰- نتیجه این بحث در مسائل زیادی ظاهر می شود که از جمله آنها تشخیص ماهیت رابط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش و حرکت جوهری تکاملی است

پی نوشتها:

۱- ر ک اسفار ج ۱ ص ۴۹. ۲- ر ک المقاومات ص ۱۷۵ و المطارحات ص ۳۶۱.

**درس بیست و هفتم - اصالت وجود**

**ادله اصالت وجود**

برای اینکه بدانیم که آیا واقعیت عینی همان است که

مفاهیم ماهوی از آن حکایت می کنند یا اینکه ماهیات تنها نمایانگر حدود و قالبهای واقعتهای خارجی هستند و آنچه حکایت از ذات واقعیت و محتوای قالبهای مفهومی آنها می کند مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیت به شمار می رود و ذهن به وسیله آن متوجه به ذات واقعیت می گردد و به عبارت دیگر برای اینکه بدانیم ماهیت اصیل است یا وجود راههای مختلفی وجود دارد که ساده ترین آنها تامل در پیرامون خود این مفاهیم و مفاد آنها است .

هنگامی که یک مفهوم ماهوی مانند مفهوم انسان را مورد دقت قرار می دهیم می بینیم که این مفهوم هر چند بر تعدادی از موجودات خارجی اطلاق می شود و قابل حمل بر آنها است حملی که در عرف محاوره حقیقی و بدون تجاوز تلقی می گردد ولی این مفهوم به گونه ای است که می توان وجود را از آن سلب کرد بدون اینکه تغییری در مفاد آن حاصل شود و این همان مطلبی است که فلاسفه بر آن اتفاق دارند که ماهیت از آن جهت که ماهیت است نه موجود است و نه معدوم یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه و به همین جهت است که هم موضوع برای وجود واقع می شود و هم برای عدم پس ماهیت به خودی خود نمی تواند نمایانگر واقعیت خارجی باشد و گرنه حمل معدوم بر آن نظیر حمل یکی از نقیضین بر دیگری می بود چنانکه حمل عدم بر وجود چنین است .

شاهد دیگر بر اینکه ماهیت نمایانگر واقعیت عینی نیست این است که برای حکایت از یک واقعیت خارجی ناچاریم از قضیه ای استفاده



کنیم که مشتمل بر مفهوم وجود باشد و تا وجود را بر ماهیت حمل نکنیم از تحقق عینی آن سخنی نگفته ایم و همین نکته بهترین دلیل است بر اینکه مفهوم وجود است که دلالت بر واقعیت عینی می کند و به ۳۰۶ قول بهمنیار در کتاب التحصیل (۱) چگونه وجود دارای حقیقت عینی نباشد در حالی که مفاد آن چیزی جز تحقق عینی نیست .

بعضی از طرفداران اصالت ماهیت گفته اند درست است که خود ماهیت در ذات خودش فاقد وجود و عدم است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از آنها ندارد و به این معنی می توان آن را اعتباری محسوب داشت ولی هنگامی که انتساب به جاعل و ایجاد کننده پیدا می کند واقعیت خارجی می یابد و در چنین حالی است که گفته می شود ماهیت اصالت دارد

ولی روشن است که انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت می باشد در گرو ایجاد یعنی وجود بخشیدن به آن است و این نشانه آن است که واقعیت آن همان وجودی است که به آن افاضه می شود .

دلیل دیگر بر اعتباری بودن ماهیت این است که اساساً تحلیل واقعیت عینی به دو حیثیت ماهیت و وجود تنها در علم حصولی و در ظرف ذهن تحقق می یابد و در علوم حضوری اثری از ماهیت یافت نمی شود در صورتی که اگر ماهیت اصالت می داشت می بایست متعلق علم حضوری نیز واقع شود زیرا در این علم است که خود واقعیت عینی بدون وساطت صورت یا مفهوم ذهنی مورد ادراک و مشاهده درونی قرار می گیرد .

ممکن است به این دلیل اشکال شود که همانگونه که در علم حضوری اثری از مفاهیم ماهوی یافت نمی شود اثری از مفهوم وجود

هم دیده نمی شود و به دیگر سخن همانگونه که مفاهیم ماهوی از تحلیل ذهنی حاصل می شود مفهوم وجود هم در ظرف تحلیل ذهنی تحقق می یابد بنا بر این نمی توان گفت که وجود هم اصالت دارد .

در پاسخ این اشکال باید گفت شکی نیست که دو حیثیت ماهیت و وجود تنها در ظرف ذهن از یکدیگر انفکاک می یابند و دوگانگی آنها مخصوص به ظرف تحلیل ذهنی است و به همین جهت است که مفهوم وجود هم از آن نظر که مفهوم ذهنی است عین واقعیت خارجی نیست و اصالتی ندارد ولی در عین حال همین مفهوم وسیله ای است برای حکایت از اینکه واقعیتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن انتزاع می شود و منظور از اصالت وجود و واقعیت عینی داشتن آن هم همین است .

افزون بر این در درس قبلی روشن شد که امر دایر بین اصالت وجود یا ماهیت است و با ابطال اصالت ماهیت اصالت وجود ثابت می شود .

دلیل دیگر بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت این است که همانگونه که در درس بیست و پنجم اشاره کردیم حیثیت ذاتی ماهیت حیثیت تشخص نیست در صورتی که حیثیت ذاتی واقعیتهای خارجی حیثیت تشخص و اباء از کلیت و صدق بر افراد است و هیچ واقعیت خارجی از آن جهت که واقعیت خارجی است نمی تواند متصف به کلیت و عدم تشخص گردد از سوی دیگر هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخص و جزئیت نمی شود و از اینجا به دست می آید که حیثیت ماهوی همان حیثیت مفهومی و ذهنی است که شانیت صدق بر افراد بی شمار را دارد و واقعیت عینی مخصوص وجود می باشد یعنی

مصدق ذاتی آن است .

دلیل دیگری بر اصالت وجود نیز می توان اقامه کرد مبنی بر آنچه مورد قبول فلاسفه است که ذات مقدس الهی منزله از حدودی است که با مفاهیم ماهوی از آنها حکایت شود یعنی ماهیت به معنای مورد بحث ندارد در صورتی که اصیلترین واقعیتها و واقعیت بخش به هر موجودی است و اگر واقعیت خارجی مصداق ذاتی ماهیت بود بایستی واقعیت ذات الهی هم مصداق ماهیتی از ماهیات باشد .

البته این دلیل مبتنی بر مقدمه ای است که باید در بخش خدا شناسی اثبات شود ولی چون مورد قبول طرفداران اصالت ماهیت نیز هست در اینجا هم می توان از آن استفاده کرد و دست کم به عنوان جدال به احسن با ایشان احتجاج نمود

### مجاز فلسفی

در اینجا ممکن است شبهه ای به ذهن بیاید که مبنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی مصداق ذاتی وجود است و لازمه اش این است که مصداق بالعرض برای ماهیت باشد یعنی حمل ماهیتی مانند انسان بر افراد خارجیش بالعرض و با واسطه در عروض باشد و اتصاف به چنین مفهومی اتصافی مجازی و قابل سلب است بنا بر این باید سلب مفهوم انسان از افراد خارجی صحیح باشد و این چیزی جز سفسطه نیست .

پاسخ این است که همانگونه که در تقریر دلیل اول اشاره کردیم حمل هر ماهیتی بر افراد خارجیش از نظر عرفی و ادبی حمل حقیقی و خالی از تجوز است اما احکام دقیق فلسفی تابع حقیقت و مجاز عرفی و ادبی نیست چنانکه کلید حل آنها را نمی توان از میان قواعد مربوط به الفاظ جستجو کرد و چه بسا استعمالی که از نظر ادبی حقیقت باشد

و از نظر فلسفی مجاز شمرده شود و بر عکس چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی مجاز ولی از نظر فلسفی حقیقت باشد .

مثلا علماء ادبیات و اصول فقه گفته اند که معنای حقیقی مشتقات عبارت است از ذاتی که مبدا اشتقاق برای آن ثابت باشد معنی المشتق ذات ثبت له المبدء چنانکه عالم یعنی کسی که علم دارد و موجود یعنی چیزی که وجود دارد پس اگر واژه موجود بر خود وجود عینی اطلاق شود از نظر ادبی مجاز خواهد بود ولی از نظر فلسفی چنین نیست .

در اینجا هم امر به همین منوال است یعنی از نظر عرفی بین حد و محدود تفکیک نمی شود و همانگونه که موجود محدود امری واقعی به شمار می رود حد آن هم امری واقعی و عینی تلقی می گردد در صورتی که از نظر فلسفی چنین نیست و حدود موجودات در واقع از امور عدمی انتزاع می شوند و واقعی شمردن آنها مجازی و اعتباری است .

برای تقریب به ذهن مثالی می آوریم اگر صفحه کاغذی را به اشکال مختلف مثلث و مربع و ... ببریم پاره کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بوده صفت دیگری به نام مثلث یا مربع یا ... را خواهند داشت در صورتی که قبل از بریدن کاغذ چنین صفاتی وجود نداشت .

تلقی عرفی در این مورد آن است که اشکال و صفات خاصی در کاغذ به وجود آمده و اموری وجودی بر آن افزوده شده است در حالی که در کاغذ مذکور غیر از بریدگیها که اموری عدمی هستند چیزی به وجود نیامده است .

به دیگر سخن خطوط که حدود و مرزهای اشکال مختلف

را تشکیل می دهند چیزی جز منتهی الیه سطح پاره های کاغذ نیستند چنانکه خود سطح هم در حقیقت همان منتهی الیه حجم است ولی این حدود و مرزهای عدمی از نظر عرفی و سطحی اموری وجودی و صفاتی عینی تلقی می شوند و سلب وجود از آنها از قبیل انکار بدیهیات به شمار می رود .

اکنون می افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ به عنوان مثال نسبت به واقعیت عینی همین حال را دارد یعنی حکایت از حدود واقعیت خاصی می کند البته حدود مفهومی نه حدود هندسی حدودی که به منزله قالبهای تهی برای واقعیتها به شمار می روند و واقعیت عینی محتوای آنها را تشکیل می دهد و ماهیت چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیت خارجی نیست ولی چون وسیله و مرآتی برای شناخت موجود خارجی است و به طور استقلالی ملاحظه نمی شود به منزله خود واقعیت خارجی تلقی می گردد و همین است معنای اعتباری بودن ماهیت یعنی ماهیت را واقعیت انگاشتن یا مفهوم را عین مصداق خارجی شمردن .

از این روی می توان ذهن را به آینه ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی همانند عکسهایی در آن ظاهر می شود و به وسیله آنها از حدود واقعیتهای خارجی و گونه های وجود مطلع می شویم و در این نگرش آلی و مرآتی توجه استقلالی به خود عکسها نمی کنیم بلکه از راه آنها توجه ما به سوی صاحبان عکسها یعنی واقعیتهای عینی معطوف می گردد و از این جهت چنین می انگاریم که این عکسها همان صاحبان عکسها هستند چنانکه هنگامی که عکس خود را در آینه تماشا می کنیم چنین می انگاریم که مشغول تماشای خودمان هستیم در صورتی که آنچه در آینه دیده می شود انعکاسی از رنگها و خطوط چهره ما

است یعنی انعکاسی از حدود و نه ذات محدود ولی با نظر سطحی می توانیم بگوییم آنچه را در آینه می بینیم چهره خودمان است .

حمل ماهیات بر موجودات عینی هم از این قبیل است و هر چند از نظر عرفی حمل حقیقی به شمار می رود ولی با نظر دقیق فلسفی روشن می گردد که تنها انعکاسی از قالبهای آنها است و نه عین آنها و چنین است ۳۱۰ که صدرالمتهلین بارها در کتابهای خودش تاکید می کند که ماهیت شیخ ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است . (۲)

با این توضیحات روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیات از آن جهت که ماهیت است فقط ذهن است و تحقق عینی آن همان وجود افرادش می باشد و با نظر دقیق فلسفی هیچگاه ماهیت بالذات تحقق عینی نمی یابد پس وجود ماهیت مخلوطه و به دنبال آن وجود کلی طبیعی در خارج هم تنها به معنای اعتباری قابل قبول است چنانکه در پایان درس بیست و پنجم اشاره شد .

و از این روی می توان گفت که قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی طبیعی همان قول به اصالت ماهیت است و قائل شدن به اینکه وجود کلی طبیعی بالعرض است و افراد واسطه در عروض وجود برای کلی طبیعی هستند در حقیقت همان قول به اصالت وجود می باشد یعنی کلی طبیعی که همان ماهیت است امری اعتباری و نسبت وجود و تحقق خارجی به آن بالعرض و نوعی مجاز فلسفی است

### حل دو شبهه

قائلین به اصالت ماهیت به شبهاتی تمسک کرده اند که مهمترین آنها این دو شبهه است .

ش ۱- اگر وجود اصیل و دارای واقعیت عینی باشد بایستی بتوان مفهوم موجود را بر آن

حمل کرد و معنایش این است که وجود دارای وجود است پس باید برای آن وجود عینی دیگری فرض کرد که به نوبه خود موضوع برای موجود واقع می شود و این جریان تا بی نهایت ادامه می یابد و لازمه اش این است که هر موجودی دارای بی نهایت وجود باشد .

از اینجا به دست می آید که وجود امری است اعتباری و تکرار حمل موجود بر آن تابع اعتبار ذهن است .

ج ۱- مبنای این شبهه استناد به قواعد لفظی است که لفظ موجود از آن جهت که مشتق است دلالت بر ذاتی می کند که مبدا اشتقاق وجود برای آن ثابت باشد و لازمه آن تعدد ذات و مبدا است پس هنگامی که مفهوم موجود بر وجود عینی حمل می شود باید آن را ذاتی فرض کرد که مبدا اشتقاق که امر دیگری است برای آن ثابت باشد و همچنین ...

اما بارها خاطر نشان کرده ایم که مسائل فلسفی را نمی توان بر اساس قواعد صرف و نحو و دستور زبان حل و فصل کرد و مفهوم موجود در عرف فلسفی تنها نشانه ای از تحقق عینی و خارجی است خواه حیثیت تحقق خارجی در ظرف تحلیل ذهنی غیر از حیثیت موضوع قضیه باشد و خواه عین آن باشد مثلا- هنگامی که این مفهوم بر ماهیتی حمل می شود بین موضوع و محمول تعدد و تغایری منظور می گردد ولی هنگامی که بر ذات وجود عینی حمل می شود معنایش این است که وجود خارجی عین حیثیت موجودیت است .

و به دیگر سخن حمل مشتق بر ذات همیشه نشانه تعدد و تغایر ذات با مبدا اشتقاق نیست بلکه گاهی نشانه وحدت آنها است و حاصل آنکه

معنای حمل موجود بر وجود عینی این است که خودش عین موجودیت و واقعیت عینی و منشا انتزاع مفهوم موجود است نه اینکه با وجود دیگری موجود شده باشد .

ش ۲- شبهه دیگر این است که اگر واقعیت عینی مصداق بالذات وجود باشد معنایش این است که هر واقعیتی بالذات موجود است و لازمه اش این است که هر واقعیت خارجی واجب الوجود باشد در صورتی که موجود بالذات تنها خدای متعال است .

ج ۲- مبنای این شبهه خلط بین دو اصطلاح بالذات و در واقع مغالطه ای از باب اشتراک لفظی است .

توضیح آنکه واژه بالذات گاهی در مقابل بالغیر به کار می رود و معنایش این است که واسطه در ثبوت ندارد چنانکه در مورد خدای متعال گفته می شود که موجود بالذات یا واجب الوجود بالذات است یعنی بالغیر نیست و علت ایجاد کننده ندارد و به تعبیر دیگر حمل موجود یا واجب الوجود بر او نیازمند به واسطه در ثبوت نیست .

همین واژه گاهی در مقابل بالعرض نیز به کار می رود و معنایش این است که حمل محمول نیاز به واسطه در عروض ندارد هر چند نیازمند به واسطه در ثبوت باشد چنانکه بنا بر اصالت وجود می گوئیم واقعیت عینی مصداق بالذات موجود است ولی ماهیت مصداق بالعرض آن می باشد .

طبق اصطلاح دوم هم وجود خدای متعال که واسطه در ثبوت ندارد و طبق اصطلاح اول نیز بالذات است مصداق بالذات وجود می باشد و هم وجود مخلوقات که علت آفریننده و واسطه در ثبوت دارد و معنایش این است که موجودیت صفت حقیقی وجود آنها است نه صفت ماهیتشان و از دیدگاه فلسفی ماهیتها بالعرض متصف به موجودیت



## خلاصه

- ۱- ساده ترین دلیل بر اصالت وجود این است که ماهیت ذاتا اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی تواند نمایانگر واقعیت عینی باشد نیز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیت نکنیم از واقعیت عینی آن سخنی نگفته ایم .
- ۲- بعضی از طرفداران اصالت ماهیت گفته اند که ماهیت اصیل ماهیتی است که انتساب به جاعل یافته باشد در برابر آنان باید گفت انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت باشد هنگامی حاصل می شود که جاعل آن را ایجاد کند پس اصالت از آن وجودی است که به ماهیت افزوده می شود .
- ۳- دلیل دوم بر اصالت وجود این است که در علم حضوری که خود واقعیت عینی بی واسطه مورد شهود قرار می گیرد اثری از ماهیت یافت نمی شود .
- ۴- دلیل سوم این است که حیثیت ذاتی واقعیت‌های خارجی حیثیت تشخیص و اباء از صدق بر افراد است در صورتی که ماهیت ابائی از صدق بر افراد ندارد و بدون وجود تشخیص نمی یابد .
- ۵- دلیل چهارم این است که اگر واقعیت خارجی مصداق ذاتی ماهیت بود باید خدای متعال هم دارای ماهیت باشد .
- ۶- ممکن است توهم شود که اگر واقعیت عینی را مصداق بالعرض ماهیت بدانیم باید سلب ماهیت از آن صحیح باشد در صورتی که مثلا سلب انسان از اشخاص خارجی صحیح نیست .
- ۷- پاسخ آن است که منظور از مصداق بالعرض بودن واقعیت برای ماهیت این است که ماهیت تنها از حدود و قالبهای واقعیات حکایت می کند نه از ذات آنها و این حدود هر چند از نظر عرفی دارای واقعیت هستند اما از نظر دقیق فلسفی اموری عدمی به شمار می روند .
- ۸- نتیجه آنکه

قول به وجود حقیقی برای کلی طبیعی در خارج همان قول به اصالت ماهیت است و قول به اینکه وجود آن بالعرض است همان قول به اصالت وجود می باشد .

۹- یکی از شبهات طرفداران اصالت ماهیت این است که اگر وجود امری عینی بود باید حمل موجود بر آن صحیح باشد یعنی وجودی برای آن اثبات شود که به نوبه خود موضوع برای مفهوم موجود قرار گیرد و لازمه آن اثبات وجودهای نامتناهی برای هر موجود واحدی است .

۱۰- پاسخ این است که حمل موجود بر وجود عینی به این معنی است که خود واقعیت عینی منشا انتزاع این مفهوم است .

۱۱- شبهه دیگر آنکه اگر واقعیت عینی مصداق بالذات موجود باشد لازمه اش این است که هر موجودی واجب الوجود باشد .

۱۲- پاسخ این است که منظور از بالذات در اینجا در مقابل بالعرض است نه در مقابل بالغیر و مفادش این است که واسطه در عروض ندارد نه اینکه واسطه در ثبوت هم نداشته باشد تا لازمه اش واجب الوجود بودن هر موجودی باشد

پی نوشتها:

۱- ر. ک التحصیل ص ۲۸۶. ۲- ر ک اسفار ج ۱ ص ۱۹۸ و ج ۲ ص ۲۳۶.

### درس بیست و هشتم - وحدت و کثرت

#### اشاره ای به چند مبحث ماهوی

مفهوم ماهوی یا بسیط است و یا مرکب دو مفهوم ماهوی بسیط طبعاً جهت اشتراکی نخواهند داشت و به کلی از یکدیگر متباین خواهند بود زیرا اگر جهت اشتراکی بین آنها فرض شود که عین ماهیت بسیط آنها باشد به طوری که دیگر جهت امتیازی نداشته باشند در این صورت تعددی نخواهند داشت و یک ماهیت بیشتر نخواهند بود و اگر فرض شود که هر کدام از آنها علاوه بر جهت مشترک جهت

امتیازی هم دارند در این صورت هر کدام از آنها مرکب از دو حیثیت ماهوی خواهد بود و این خلاف فرض بساطت آنها است

پس دو مفهوم ماهوی بسیط متباین به تمام الذات هستند اما اگر یکی از آنها یا هر دو مفهوم مرکب باشند صورتهای مختلفی را برای آنها می توان فرض کرد .

در منطق کلاسیک ماهیات مرکب دست کم دارای دو جزء دانسته شده اند یک جزء مشترک به نام جنس که مفهومی است مبهم و نامتعیین و از تردید بین چند نوع به دست می آید و یک جزء مختص به نام فصل که موجب تعیین جنس می باشد چنانکه می گویند ماهیت انسان از مفهوم حیوان و مفهوم ناطق ترکیب یافته است که اولی جنس مشترک بین انواع حیوانات و دومی فصل مختص به انسان می باشد .

مفهوم جنس ممکن است به نوبه خود مرکب و دارای جنس عالیتر و عامتری باشد چنانکه مفهوم جسم هم شامل حیوان می شود و هم شامل جمادات و نباتات ولی مفاهیم فصلی را بسیط و غیر قابل ترکیب می دانند .

سرانجام برای همه ماهیات مرکب ده جنس عالی بسیط یا ده مقوله قائل شده اند از این قرار جوهر کمیت کیفیت اضافه وضع این نسبت مکانی متی نسبت زمانی جده نسبت به شیء احاطه کننده ان یفعل حالت تاثیر تدریجی ان ینفعل حالت تاثر و انفعال تدریجی .

درباره تعداد مقولات اجناس عالی و اینکه آیا همه آنها واقعا از قبیل مفاهیم ماهوی معقولات اولی هستند یا دست کم بعضی از آنها مانند اضافه و مقولات مشتمل بر مفهوم نسبت از قبیل معقولات ثانیه می باشند اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد که فعلا از

بررسی آنها صرف نظر می کنیم .

طبق دستگاه جنس و فصل منطقی و بر اساس اینکه همه ماهیات مرکب منتهی به چند مقوله می شوند تمایز آنها به دو صورت حاصل می شود یکی آنکه تمایز آنها به تمام الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیت از دو مقوله را با یکدیگر مقایسه کنیم که حتی جنس مشترکی هم بین آنها نخواهد بود مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی دوم آنکه تمایز آنها ببعض الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیت از یک مقوله را با یکدیگر بسنجیم مانند مفهوم اسب و مفهوم گاو که در حیوانیت و جسمیت و جوهریت مشترکند .

حاصل آنکه ماهیات تام انواع اگر بسیط باشند به تمام الذات با یکدیگر متباین و متمایزند همچنین اگر مرکب و از دو مقوله باشند نیز فصول و اجناس عالی که همگی آنها مفاهیم بسیطی به شمار می روند به تمام الذات از یکدیگر متمایز هستند و نمی توان جنسی را فرض کرد که شامل همه ماهیات بشود و از این روی نمی توان همه ماهیات را حتی مشترک در یک جزء ماهوی دانست .

از سوی دیگر مفهوم وجود را که از معقولات ثانیه فلسفی است مفهومی بسیط و متعین و عام و مطلق می شمارند که با اضافه شدن به هر ماهیتی تخصص و تقید می یابد و مفهوم وجودی را که بدین ترتیب تخصص و تقید یافته است حصه ای از مفهوم کلی وجود می نامند .

بدین ترتیب اصطلاحاتی مانند بساطت و ترکیب ابهام و تعین مشارکت و تمایز عمومیت و تخصص اطلاق و تقید در مواد یاد شده پدید آمده است و اصطلاح تشخیص را که

در درسهای گذشته بیان شد نیز باید بر آنها افزود .

ولی در میان آنها دو مفهوم محوری وجود دارد که عبارتند از مفهوم وحدت و مفهوم کثرت و اینکه به توضیحی پیرامون این دو مفهوم می پردازیم

### **اقسام وحدت و کثرت**

هر ماهیت نوعی را که در نظر بگیریم غیر از ماهیت دیگری است و اگر دو ماهیت بسیط باشند حتی جهت مشترکی هم بین آنها وجود نخواهد داشت چنانکه دو ماهیت مرکب از دو مقوله هم جهت مشترکی ندارند با توجه به اینکه ماهیتی را می توان تنها در نظر گرفت و می توان آن را با یک یا چند ماهیت دیگر لحاظ کرد دو مفهوم متقابل واحد و کثیر انتزاع می شود .

وحدتی که به هر ماهیت تام نسبت داده می شود وحدت نوعی نام دارد و تکرار تصور آن در یک یا چند ذهن زیانی به وحدتش نمی زند زیرا منظور وحدت مفهومی است نه وحدت وجود ذهنی آن .

همچنین هنگامی که جهت مشترک ذاتی بین چند ماهیت مرکب را در نظر می گیریم وحدت دیگری به آن نسبت می دهیم که وحدت جنسی نامیده می شود .

در مقابل این دو قسم وحدت و وحدت عددی قرار دارد که بر هر فردی از ماهیت حمل می گردد و ملاک آن همان تشخیصی است که فلاسفه پیشین آن را مرهون عوارض مشخصه می دانسته اند و نظر صحیح این است که این تشخیص و این وحدت ذاتا صفت وجود فرد است و بالعرض منسوب به ماهیت می گردد .

افراد یک ماهیت را که ذاتا دارای کثرت عددی هستند واحد بالنوع می نامند چنانکه انواع مندرج در جنس واحدی را که ذاتا کثرت نوعی دارند واحد بالجنس می خوانند و روشن است که این دو

قسم وحدت صفت حقیقی افراد و انواع نیستند بلکه بالعرض به آنها نسبت داده می شوند .

حاصل آنکه: وحدت بالذات ماهوی صفت نوع و جنس است و بالعرض بر افراد و انواع حمل می شود برعکس وحدت فرد که در واقع صفت وجود فرد است و بالعرض به ماهیت آن نسبت داده می شود و از سوی دیگر افراد خارجی دارای وجودهای متعددی هستند و ذاتا متصف به کثرت می گردند ولی با توجه به ماهیت واحدی که دارند واحد بالنوع نام می گیرند یا انواع مختلف که ذاتا دارای کثرت نوعی هستند به لحاظ جنس واحدشان واحد بالجنس خوانده می شوند .

بنا بر این هر یک از موجودات خارجی وحدت شخصی دارند و هنگامی که بیش از یکی از آنها را در نظر بگیریم متصف به کثرت می گردند و این هر دو صفت که مفهومی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه هستند بنا بر اصالت وجود از وجود موجودات انتزاع می شوند و از این روی وجود هم دارای وحدت و کثرتی و رای وحدت و کثرت ماهوی خواهد بود .

و از اینجا می توان حدس زد که اعداد مختلف هم که مصادیقی از کثرت هستند از قبیل معقولات ثانیه می باشند نه از قبیل معقولات اولی و مقولات ماهوی آنچنانکه اکثر فلاسفه قائل شده اند این مطلب دلایل دیگری هم دارد که از ذکر آنها صرف نظر می کنیم .

از سوی دیگر: بنا بر اصالت ماهیت کثرت ماهوی همیشه نشانه کثرت موجودات عینی و خارجی است زیرا هر یک از آنها علی الفرض حکایت از یک حیثیت عینی خاصی می کند هر چند کثرت موجودات خارجی همیشه مستلزم کثرت ماهوی نیست چنانکه کثرت افراد یک ماهیت منافاتی

با وحدت ماهیت آنها ندارد .

با توجه به این نکته سؤالی مطرح می شود که آیا کثرت ماهیات بنا بر اصالت وجود هم کاشف از کثرت وجودات آنها است یا اینکه ممکن است چند ماهیت از یک وجود دست کم در مراحل مختلف انتزاع شود .

بدین ترتیب مسئله دیگری درباره وجود طرح می گردد که آیا همانگونه که ماهیات تام و بخصوص ماهیات بسیط با هم متباین و از یکدیگر منعزل و متمایز هستند وجودات آنها هم ضرورتاً با هم متباین و از یکدیگر منعزلند یا ممکن است بین آنها نوعی وحدت که مخصوص وجود است حکمفرما باشد .

ولی پیش از آنکه به متن این مسئله پردازیم لازم است توضیحی پیرامون کاربرد واژه وحدت در مورد وجود بدهیم

### **وحدت در مفهوم وجود**

وحدت و کثرت مفهومی اختصاصی به ماهیات ندارد هر چند اصطلاح وحدت نوعی و وحدت جنسی مختص به آنها می باشد بلکه هر مفهومی گر چه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی یا منطقی باشد مباین با مفهوم دیگر بوده هر یک از آنها متصف به وحدت و مجموع آنها متصف به کثرت می شود و مخصوصاً تعدد و کثرت مفاهیم در مشترکات لفظی و وحدت مفهومی در مشترکات معنوی کاربرد زیادی دارد .

مفهوم وجود نیز که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می رود مباین با سایر مفاهیم است و چنانکه در درس بیست و دوم گذشت مفهوم واحدی است که مشترک معنوی بین مصادیق مختلف می باشند .

این مفهوم نه تنها مانند ماهیات مرکب منحل به جنس و فصل نمی شود بلکه به واسطه بساطتی که دارد از هر گونه ترکیب دیگری نیز مبری است و از سوی دیگر به عنوان جنس یا فصل جزء

هیچ ماهیتی به شمار نمی رود زیرا از قبیل مفاهیم ماهوی نیست .

حاصل آنکه هر چند مفهوم وجود دارای وحدت نوعی یا وحدت جنسی نیست اما مانند سایر معقولات ثانیه متصف به وحدت مفهومی می شود چنانکه مقتضای اشتراک معنوی آن است .

اما وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در جمیع موارد نیست بلکه از قبیل مفاهیم مشکک می باشد که حمل آنها بر موارد متفاوت است و برای روشن شدن این مطلب باید توضیحی درباره دو اصطلاح متواطی و مشکک بدهیم

### **متواطی و مشکک**

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق به دو دسته تقسیم کرده اند متواطی مفهومی است که صدق آن بر همه افراد یک نواخت باشد و افراد آن تقدم و تاخر یا اولویت یا اختلاف دیگری در مصداقیت برای آن مفهوم نداشته باشند مثلاً مفهوم جسم بر همه مصادیقش بطور یکسان حمل می شود و هیچ جسمی نیست که از نظر جسمیت مزیتی بر جسم دیگر داشته باشد هر چند هر کدام از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر دارند ولی از نظر صدق مفهوم جسم تفاوتی با یکدیگر ندارند .

اما مشکک مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش متفاوت باشد و بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم مزیتی بر بعضی دیگر داشته باشند چنانکه همه خطها در مصداق بودن برای طول یکسان نیستند و مصداقیت خط یک متری برای آن بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است یا مفهوم سیاه بر همه مصادیقش بطور یکسان حمل نمی شود و بعضی از آنها سیاهتر هستند .

مفهوم وجود هم از این قبیل است و اتصاف اشیاء به



موجودیت یکسان نیست و بین آنها تقدم و تاخر و اولویتهایی وجود دارد چنانکه صدق وجود بر خدای متعال که هیچگونه محدودیتی ندارد با صدق آن بر وجودهای دیگر قابل مقایسه نیست .

درباره اینکه راز اختلاف در صدق مفاهیم مشکک چیست و اینکه آیا مفاهیم ماهوی هم بالذات قابل تشکیک هستند یا نه و اصولاً چند نوع تشکیک وجود دارد بحثهایی انجام گرفته است و قائلین به اصالت ماهیت چند نوع تشکیک از قبیل تشکیک در کم و زیادی مانند طول را در کمیتها و تشکیک در ضعف و شدت مانند رنگ را در کیفیتها پذیرفته اند ولی قائلین به اصالت وجود تشکیک در ماهیت را بالعرض می دانند و مرجع این اختلافات را اختلاف در وجود معرفی می کنند .

افزون بر این مرحوم صدر المتالهین و پیروان حکمت متعالیه اینگونه تشکیکات را تشکیک عامی می نامند و برای حقیقت عینی وجود تشکیک دیگری قائل هستند که آن را تشکیک خاصی می خوانند و ویژگی آن این است که دو مصداق وجود مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی از مراتب دیگری به شمار آید بعضی دیگر از عارف مشربان اقسام دیگری را نیز برای تشکیک در وجود ذکر کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست

## خلاصه

۱- دو ماهیت بسیط متباین به تمام الذات هستند و هیچ جهت ماهوی مشترکی نخواهند داشت .

۲- در منطق کلاسیک جهت ماهوی مشترک بین چند ماهیت مرکب را جنس و جهت امتیاز هر کدام را فصل می نامند .

۳- جنس ممکن است مرکب و دارای جنس عالی تری باشد ولی فصل همواره بسیط خواهد بود .

۴- مشهور این است که عالی ترین اجناس مقولات ده تا هستند که یکی

از آنها جوهر و بقیه مقولات عرضی می باشند ولی اقوال دیگری نیز در این زمینه وجود دارد .

۵- دو ماهیت مرکب که از دو مقوله باشند متباین به تمام الذات خواهند بود ولی ماهیات مندرج در یک مقوله متباین ببعض الذات هستند و جهت ماهوی مشترکی دارند .

۶- مفهوم وجود مفهوم بسیط و عامی است که با اضافه شدن به ماهیات مختلف تخصص می یابد .

۷- هر ماهیت تامی نوع دارای وحدت نوعی و هر جهت اشتراکی ذاتی بین چند ماهیت جنس دارای وحدت جنسی است و هر فردی از ماهیت دارای وحدت عددی می باشد و این وحدت بالذات صفت وجود آن است .

۸- افراد کثیر از یک ماهیت واحد بالنوع و انواع کثیر از یک جنس واحد بالجنس نامیده می شوند که اوصافی بالعرض برای آنها به شمار می رود .

۹- وحدت و کثرت و همچنین عدد مفاهیمی انتزاعی و از قبیل معقولات ثانیه می باشند .

۱۰- وحدت مفهومی اختصاصی به ماهیات ندارد و هر کدام از معقولات ثانیه مانند مفهوم وجود نیز متصف به وحدت مفهومی می شود چنانکه بیش از یکی از آنها متصف به کثرت می گردند .

۱۱- مفهوم وجود هیچگونه ترکیبی ندارد و نه جنس و فصلی برای آن تصور می شود نه خودش جنس یا فصل برای ماهیتی به شمار می آید .

۱۲- متواطی مفهومی است کلی که صدق آن بر همه مصادیق یک نواخت باشد مانند مفهوم جسم .

۱۳- مشکک مفهومی است کلی که صدق آن بر افراد متفاوت باشد مانند مفهوم سفیدی و سیاهی .

۱۴- مفهوم وجود از مفاهیم تشکیکی است که صدق آن بر موجودات مختلف یکسان نیست .

۱۵- قائلین به اصالت ماهیت چند

نوع تشکیک را در ماهیات پذیرفته اند از قبیل تشکیک در کمیت و کیفیت ولی قائلین به اصالت وجود منشا این تشکیکات را اختلاف در وجود می دانند .

۱۶- اصحاب حکمت متعالیه نوع دیگری از تشکیک برای وجود عینی قائل هستند که آن را تشکیک خاصی می نامند و ویژگی آن این است که دو موجود از یکدیگر مستقل نباشند و یکی از مراتب دیگری باشد

### درس بیست و نهم - وحدت و کثرت در وجود عینی

#### وحدت شخصی

در درس گذشته از یک نوع وحدت در واقعیه‌های عینی سخن به میان آمد و آن وحدت هر فردی از افراد متمشخص ماهیات بود یعنی هنگامی که عقل فردی از یک ماهیت را در نظر می گیرد و آن را با خود ماهیت مقایسه می کند و این تفاوت را مورد توجه قرار می دهد که ماهیت قابل صدق بر افراد است ولی افراد این ویژگی را ندارند عنوان تشخص را از فرد انتزاع می کند و هنگامی که یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می کند و تعددی در فرد واحد نمی بیند وحدت را از آن انتزاع می نماید از این روی گفته اند وجود با تشخص و با وحدت مساوق است و هر چیزی از آن جهت که موجود است متمشخص و واحد می باشد البته باید توجه داشت که منظور از این وحدت وحدت شخصی است نه مطلق وحدت و شامل وحدت نوعی و جنسی نمی شود .

در اینجا سؤالی مطرح می شود که وحدت موجود خارجی را چگونه می توان شناخت و از کجا می توانیم یقین پیدا کنیم که موجودی را که واحد تصور کرده ایم واقعا یک موجود و دارای یک وجود است .

فلاسفه غالباً پاسخ این سؤال را به وضوحش واگذار کرده اند ولی در پیرامون آن

نقاط ابهامی وجود دارد که باید به اندازه ظرفیت مقام توضیحی در باره آنها داده شود .

اگر موجودی بسیط و غیر قابل تجزیه باشد مانند ذات مقدس الهی و همه مجردات طبعا وجود واحدی خواهد داشت البته وجود مجردات و بساطت آنها با برهان اثبات می شود و تنها وجود نفس و بساطت آنرا می توان با علم حضوری آگاهانه دریافت ولی بطور کلی می توان گفت که هر موجودی بسیط باشد وجود واحدی خواهد داشت .

اما در باره موجودات مادی و قابل تجزیه اثبات وحدت آنها کار ساده ای نیست .

در نظر سطحی هر موجودی که دارای اتصال باشد و اجزاء مفروض آن از یکدیگر گسسته نباشند موجود واحد و دارای وجود واحدی تلقی می شود ولی هنگامی که با دقت می نگریم دو نقطه ابهام رخ می نماید یکی آنکه آیا اجسامی که به نظر ما متصل و یکپارچه می رسند در واقع هم چنین اند یا در اثر خطای باصره آنها را متصل می پنداریم .

پاسخ این سؤال به عهده علوم طبیعی است و چنانکه می دانیم به کمک ابزارهای علمی ابت شده است که اجسام در واقع چنین اتصال و یکپارچگی ظاهری و محسوس را ندارند و از ذرات بسیار ریز و جدای از یکدیگر تشکیل یافته اند ولی از نظر فلسفی می توانیم بگوییم که چون هیچ جسمی فاقد امتداد نیست سرانجام هر کدام از ذرات اجسام هر قدر هم ریز باشد اتصال و در نتیجه وحدت اتصالی را خواهد داشت .

نقطه ابهام و سؤال انگیز دیگری که مهمتر است این است که به فرض اینکه اتصال اجزاء یک موجود جسمانی ثابت شد از کجا هیچ نوع کثرت دیگری نخواهد داشت .

در پاسخ می توان گفت که

یک موجود متصل و یکپارچه بالفعل دارای کثرتی نیست هر چند بالقوه قابل تجزیه و تکثر می باشد ولی هر وقت تجزیه ای انجام گرفت موجودات دیگری تحقق خواهند یافت که هر کدام از آنها دارای وحدت مخصوص به خودش خواهد بود .

این پاسخ هر چند در باره مقدار و کمیت هندسی اجسام پاسخ صحیحی است اما آن را پاسخ کامل و جامعی نمی توان دانست زیرا از طرفی این سؤال پیش می آید که اگر فرضاً دو جسم مختلف با یکدیگر نزدیک شوند بگونه ای که هیچ فاصله ای میان آنها باقی نماند و به عنوان مثال مسامحه آمیز دو قطعه فلز مختلف بهم جوش داده شوند آیا می توان آنها را موجود واحد و دارای وجود واحدی به حساب آورد یا باید آنها را کثیر و دارای چند وجود دانست .

ممکن است از این سؤال پاسخ داده شود که چون دو قطعه فلز مفروض دارای دو ماهیت مختلف هستند و طبعاً هر کدام از آنها فردی غیر از فرد دیگری خواهد داشت از این روی نمی توان آنها را موجود واحدی دانست .

ولی این پاسخ مبنی بر این است که کثرت ماهیت کاشف از کثرت وجود عینی است در صورتی که چنین مطلبی به ثبوت نرسیده است .

به عبارت دیگر کثرتی که در اینجا ثابت می شود ذاتاً صفت ماهیت است نه وجود و سخن بر سر وحدت و کثرت وجود عینی است .

از طرف دیگر سؤال دقیقتری مطرح می شود که از کجا موجود متصلی که دارای وحدت اتصالی است دارای دو وجود متراکب نباشد به گونه ای که یکی سوار بر دیگری باشد و حس نتواند دوگانگی آنها را تشخیص دهد .

توضیح

آنکه همانگونه که هر یک از حواس ما یکی از ویژگیهای اجسام را درک می کند مثلا چشم ما رنگ آن را می بیند و بویایی ما بوی آن را می شنود و چشایی ما مزه آن را می چشد بدون اینکه وحدت جسمی که دارای همه آنها است از بین برود همینطور ممکن است کثرتی در اجسام موجود باشد که حس ما قادر به درک آن نباشد به دیگر سخن وحدت و کثرت ادراکات حسی را نمی توان دلیل کافی بر وحدت و کثرت وجود عینی تلقی کرد از این روی جای این احتمال باقی می ماند که جسم در عین وحدت اتصالی در مقدار هندسی دارای کثرت دیگری باشد چنانکه بعضی از فلاسفه در مورد صور جوهری مختلف قائل شده اند و مثلا حیوان را دارای چند صورت در طول یکدیگر دانسته اند صورت عنصری صورت معدنی صورت نباتی و صورت حیوانی .

پاسخ این سؤال را باید در درسهای آینده جستجو کرد و در اینجا بطور سربسته می گوئیم که ترکیب اجسام به چند صورت قابل تصور است:

۱- ترکیب بین اجزاء مقداری که بالفعل وجود ندارند و در اثر تجزیه به وجود می آیند چنین ترکیبی هیچ منافاتی با وحدت بالفعل ندارد .

۲- ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه وجود ماده وجودی بالقوه باشد در این صورت هم ضرری به وحدت آن نمی رسد و از یک نظر شبیه فرض قبلی می باشد .

۳- ترکیب بین ماده و صورت با فرض اینکه ماده هم وجود بالفعلی غیر از وجود صورت داشته باشد و نیز ترکیب بین صورتهایی که هر یک فوق دیگری و در طول آن قرار گرفته باشد در این فرض واحد

شمردن موجود به لحاظ وحدت صورت فوقانی است و بالعرض به کل آنها نسبت داده می شود و بهتر این است که آنها را متحد بنامیم نه واحد .

۴- ترکیب بین چند موجود بالفعلی که در عرض هم واقع شده باشند و هیچکدام صورت فوقانی برای دیگران نباشد هر چند نوعی اتصال و ارتباط میان آنها برقرار باشد مانند ترکیب اجزاء ساعت و سایر ماشینها که آن را ترکیب صناعی می نامند در این فرض مجموع مرکب را نمی توان از نظر فلسفی واحد و یا حتی متحد دانست بلکه باید آن را موجوداتی متعدد و دارای وحدت اعتباری تلقی کرد .

۵- ترکیب بین چند موجود گسسته که نوعی وحدت بین آنها در نظر گرفته شود مانند ترکیب سپاه از چند لشکر و ترکیب لشکر از چند تیپ و ترکیب تیپ از چند گردان و بالاخره ترکیب گردان از تعدادی سرباز و همچنین ترکیب جامعه از نهادها و قشرها و گروههای اجتماعی و سرانجام ترکیب آنها از افراد انسان اینگونه ترکیب نیز از نظر فلسفی اعتباری است و چنین مرکباتی را نمی توان واحد حقیقی به حساب آورد .

دو نوع دیگر از ترکیب خارجی را می توان بر اقسام نامبرده افزود یکی ترکیبات شیمیایی و دیگری ترکیبات عضوی ارگانیک مانند ترکیب موجود زنده از تعدادی از مواد آلی و معدنی ولی حقیقت این است که این ترکیبات از دیدگاه فلسفی حکم خاصی ندارند و به نظر بعضی از فلاسفه از قبیل قسم دوم و به نظر بعضی دیگر از قبیل قسم سوم می باشند و شاید نظر اخیر صحیحتر باشد مخصوصا در باره موجودات زنده .

در پایان یادآور می شویم که

فلاسفه نوعی دیگر از ترکیب را برای همه ممکنات قائل شده اند و آن ترکیب از وجود و ماهیت است که بحث درباره آن گذشت و به حسب این اصطلاح وجود بسیط منحصر به ذات مقدس الهی خواهد بود ولی آن ترکیب ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه خارجی و عینی .

حاصل آنکه موجودات مادی به چند صورت متصف به وحدت می شوند که بعضی از آنها وحدت حقیقی است مانند وحدت اتصالی ذرات و وحدت صورت که دارای وجود بسیطی است و بعضی دیگر وحدت اعتباری است مانند وحدت صناعی و اجتماعی اما در ترکیب ماده و صورت اگر قائل شدیم که ماده وجود بالفعلی ندارد و هر موجود جسمانی تنها یک وجود بالفعل دارد که همان وجود صورتش می باشد طبعاً دارای وحدت حقیقی خواهد بود اما اگر برای ماده هم وجود بالفعل قائل شدیم و به عبارت دیگر هیولای اولی را به عنوان یک موجود بالقوه نپذیرفتیم باید برای هر کدام وجود خاصی در نظر بگیریم و مجموع آنها را متحد بنامیم نه واحد نیز در صورتی که قائل به صورتهای طولی و متراکب شدیم باید مجموع آنها را کثیر بدانیم و فقط به لحاظ وحدت صورت فوقانی است که می توانیم کل آنها را واحد بالعرض بشماریم چنانکه مجموع روح و بدن انسان را یک موجود به حساب می آوریم و در حقیقت وحدت آن مرهون وحدت روح می باشد

## **وحدت جهان**

وحدتی که تا کنون برای هر موجود عینی مورد بحث قرار گرفت به هیچ وجه کثرت مجموع آنها را نفی نمی کند اما وحدت دیگری برای کل جهان مطرح می شود که کثرت و تعدد آن را نفی می نماید



چنانکه معروف است که فلاسفه جهان را واحد می دانند اما این سخن را به چند صورت می توان تفسیر کرد:

۱- آنکه منظور از وحدت جهان وحدت اتصالی جهان طبیعت باشد چنانکه فلاسفه مبحثی را در فلسفه طبیعی تحت عنوان بطلان خلاء مطرح کرده اند و با بیانات مختلفی کوشیده اند تا اثبات نمایند که بین دو موجود طبیعی خلاء محض محال است و در جاهایی که پنداشته می شود چیزی موجود نیست در واقع اجسام رقیق و لطیفی وجود دارند که قابل درک حسی نیستند .

بر این اساس استدلال کرده اند که اگر دو یا چند جهان طبیعی فرض شود در صورتی که آنها متصل و پیوسته به یکدیگر باشند دارای وحدت اتصالی خواهند بود و جهان واحدی را تشکیل خواهند داد و اگر میان آنها خلاء حقیقی فرض شود به طوری که آنها را کاملاً از یکدیگر جدا و منعزل نماید منافات با دلایلی نفی خلاء خواهد داشت .

۲- آنکه منظور وحدت نظام جهان طبیعت باشد به این معنی که موجودات طبیعی همواره در یکدیگر تاثیر و تاثر و فعل و انفعال دارند و هیچ موجود طبیعی را نمی توان یافت که نه در موجود طبیعی دیگری مؤثر و نه از آن متاثر باشد چنانکه موجودات همزمان با تفاعلات خودشان زمینه پیدایش موجودات بعدی را فراهم می کنند و خودشان نیز از تفاعلات موجودات قبلی به وجود آمده اند بنا بر این همه جهان طبیعت محکوم این رابطه علیت و معلولیت مادی است و از این روی می توان آن را دارای نظام واحدی دانست ولی روشن است که این وحدت در واقع صفت نظام است که وجود عینی مستقلاً از موجودات بی شمار

جهان ندارد و بر اساس آن نمی توان وحدتی حقیقی برای جهان طبیعت اثبات کرد

۳- آنکه منظور وحدت جهان در سایه وحدت صورتی باشد که همه اجزاء آن را در زیر چتر خودش متحد می سازد چنانکه اجزاء نبات و حیوان در سایه وحدت صورت جوهری خودشان متحد می شوند .

صورت واحدی که برای کل جهان می توان فرض کرد به طوری که موجودات ذی روح مانند انسان و حیوان را نیز دربر گیرد ناچار روح دیگری خواهد بود که می توان آن را نفس کلی یا روح جهان نامید اما بعضی از فلاسفه پا را فراتر نهاده و مجردات و جمیع ما سوی الله را نیز مشمول آن دانسته اند و بدین ترتیب عقل اول یا کاملترین موجود امکانی را به منزله صورتی برای ما دون آن به حساب آورده اند چنانکه بسیاری از عرفاء جهان را انسان کبیر نامیده اند اما تا کنون برهانی بر این مطلب نیافته ایم و مخصوصا موجود مجرد تامی مانند عقل اول را صورت جهان نامیدن خالی از مسامحه نیست .

به هر حال چنین فرضی نیز به معنای نفی کثرت حقیقی از اجزاء جهان نخواهد بود زیرا این وحدت در واقع صفت همان صورت فوقانی جهان است و بالعرض به مجموع جهان نسبت داده می شود چنانکه در مورد وحدت روح و بدن گفته شد .

ناگفته نماند که پذیرفتن این وحدت برای جهان مستلزم پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یاد شده است ولی پذیرفتن آن قسم ترکیب مستلزم پذیرفتن چنین وحدتی نیست

## خلاصه

۱- وحدت شخصی مساوق با تشخص و وجود عینی است و هر موجودی از آن جهت که موجود بالفعلی است دارای تشخص و وحدت خواهد

بود .

۲- هر موجود بسیط و تجزیه ناپذیری مانند خدای متعال و مجردات دارای وجود واحدی می باشد و جای فرض کثرت در ذات آن نیست .

۳- اجسام کلان هر چند دارای گسستگیها و خلاءهای نسبی باشند در نهایت به ذرات خردی می رسند که دارای امتداد و اتصال حقیقی و نیز دارای وحدت اتصالی خواهند بود

۴- ترکیب در اجسام به چند صورت قابل تصور است ترکیب از اجزاء بالقوه ترکیب از ماده و صورت با فرض بالقوه بودن ماده ترکیب از ماده و صورت با فرض فعلیت داشتن ماده و همچنین ترکیب صور مترکب ترکیب صناعی مانند اجزاء ساعت ترکیب اجتماعی مانند ترکیب سپاه از سربازان و ترکیب جامعه از افراد انسان دو قسم اول دارای وحدت حقیقی و قسم سوم دارای وحدت بالعرض و دو قسم اخیر دارای وحدت اعتباری می باشند

۵- ترکیبات ارگانیک را باید از قسم سوم به حساب آورد و همچنین ترکیبات شیمیایی در صورتی که برای آنها صورت واحدی ثابت شود .

۶- ترکیب موجود از ماهیت و وجود ترکیبی تحلیلی و ذهنی است نه عینی و خارجی .

۷- اثبات وحدت جهان به معنای وحدت اتصالی تمام موجودات طبیعی منوط به ابطال خلاء محض است .

۸- وحدت نظام در جهان طبیعت امری قابل قبول است ولی وحدتی حقیقی برای اجزاء جهان به شمار نمی رود .

۹- اثبات وحدت جهان به معنای داشتن روح یا صورت عقلانی واحد در گرو برهان است

۱۰- پذیرفتن چنین وحدتی به معنای پذیرفتن قسم سوم از ترکیبات یاد شده است هر چند پذیرفتن آن قسم از ترکیب مستلزم پذیرفتن چنین فرضی نیست

**درس سی ام - مراتب وجود**

**اقوال درباره وحدت و کثرت هستی**

دانستیم که وحدت شخصی در هر

موجود عینی منافاتی با کثرت حقیقی همه موجودات ندارد همچنین وحدت اتصالی جهان ماده منافاتی با کثرت موجودات مادی ندارد کثرتی که در سایه تعدد صورتهای مختلف حاصل می شود نیز دانستیم که وحدت نظام جهان به معنای وحدت حقیقی آن نیست و اما وحدت شخصی جهان به عنوان یک موجود زنده و دارای روح واحد را نمی توان اثبات کرد و به فرض اینکه ثابت شود وحدتی بالعرض خواهد بود و به هر حال موضوع وحدت در این سه فرض یاد شده جهان طبیعت و حد اکثر جهان ممکنات است اکنون سخن در این است که آیا می توان برای کل هستی که شامل ذات مقدس الهی هم می شود وحدتی را اثبات کرد یا نه .

در این زمینه به چهار قول می توان اشاره کرد:

۱- قول صوفیه که وجود حقیقی را منحصر به ذات مقدس الهی می دانند و بقیه موجودات را دارای وجودهای مجازی می شمارند و به عنوان وحدت وجود و موجود معروف است .

ظاهر این قول خلاف بداهت و وجدان است ولی شاید بتوان برای آن تاویلی در نظر گرفت و آن را به قول دیگری که ذکر خواهد شد قول چهارم باز گردانید .

۲- قول محقق دوانی که آن را مقتضای ذوق تاله دانسته و به عنوان وحدت وجود و کثرت موجود هم معروف شده است و حاصلش این است که وجود حقیقی مخصوص به خدای متعال است ولی موجود حقیقی شامل مخلوقات هم می شود اما به معنای منسوب به وجود حقیقی نه به معنای دارای وجود حقیقی چنانکه بعضی از مشتقات دیگر هم چنین معنایی را افاده می کنند مثلاً واژه تامر از ماده تمر خرما به

معنای خرمافروش و منسوب به خرما است و واژه شمس از ماده شمس خورشید به معنای جسمی است که آفتاب بر آن تابیده و نسبتی با خورشید پیدا کرده است. این قول هم قابل قبول نیست زیرا صرف نظر از اینکه برای تامر و شمس هم می توان ماده ای به معنای خرما فروختن و آفتاب تابیدن در نظر گرفت لازمه این قول آن است که واژه موجود دارای دو معنای مختلف و از قبیل مشترکات لفظی باشد ولی همچنانکه اشتراک لفظی در مورد وجود صحیح نیست درباره موجود هم پذیرفتنی نخواهد بود افزون بر این قول مزبور مبتنی بر اصالت ماهیت منتسب به جاعل است که نادرستی آن در درس بیست و هفتم روشن شد.

۳- قول سوم به اتباع مشائین نسبت داده شده و به عنوان کثرت وجود و موجود معروف شده است و حاصلش این است که کثرت موجودات قابل انکار نیست و ناچار هر کدام از آنها وجودی خاص به خود خواهد داشت و چون وجود حقیقت بسیطی است پس هر وجودی با وجود دیگر متباین به تمام الذات خواهد بود.

برای این قول می توان چنین استدلال کرد وجودهای عینی از چند حال خارج نیستند یا همگی آنها افراد حقیقت واحدی هستند همانند افراد نوع واحد یا دارای انواع مختلفی هستند که در جنس واحدی مشترکند مانند اشتراک انواع حیوانات در جنس حیوان و یا هیچ جهت اشتراک ذاتی ندارند و متباین به تمام الذات می باشند شق سوم همان شق مورد نظر است و با ابطال دو شق دیگر اثبات می شود.

اما بطلان شق دوم روشن است زیرا لازمه اش این است که

حقیقت وجود مرکب از جهت اشتراک و جهت امتیاز یعنی مرکب از جنس و فصل باشد و چنین چیزی با بساطت حقیقت وجود نمی سازد و بازگشت آن به این است که وجود در واقع همان جهت اشتراک باشد و با اضافه شدن چیزهایی دیگری به آن به صورت انواع مختلف در آید ولی در دار هستی چیزی جز وجود یافت نمی شود که به عنوان جهت امتیاز عینی به آن اضافه گردد .

و اما شق اول لازمه اش این است که وجود همچون کلی طبیعی باشد که با اضافه شدن عوارض مشخصه به صورت افراد مختلف در آید ولی سؤال در باره عوارض تکرار می شود که آنها هم موجودند و علی الفرض همه موجودات دارای حقیقت واحدی هستند پس چگونه بین عوارض و معروضات از یک سوی و بین خود عوارض از سوی دیگر اختلاف پدید می آید و با اختلاف آنها افراد مختلف وجود تحقق می یابند .

به دیگر سخن اگر اشتراکی بین وجودهای عینی فرض شود یا اشتراک در تمام ذات است و معنایش این است که وجود ماهیت نوعی و دارای افراد متعدد باشد و یا اشتراک در جزء ذات است و لازمه اش این است که وجود ماهیت جنسی و دارای انواع مختلف باشد و هر دو فرض باطل است پس راهی جز این نمی ماند که بگوییم وجودهای عینی متباین به تمام الذات هستند .

ولی این استدلال تمام نیست زیرا شقوق سه گانه ای که برای حقیقت عینی وجود فرض شده در واقع از احکام ماهیت اقتباس شده است و تلاش شده که با نفی ترکیب وجود از جنس و فصل و همچنین نفی ترکیب آن از طبیعت نوعیه

و عوارض مشخصه تباین ذاتی برای وجودات نظیر تباین ماهیات بسیطه اثبات شود در صورتی که نه اشتراک وجودات در حقیقت وجود از قبیل اشتراک در معنای نوعی و جنسی است و نه تباین آنها از قبیل تباین انواع بسیط .

حاصل آنکه: چنین استدلالی نمی تواند اشتراک وجودهای عینی را به صورت دیگری غیر از اشتراک در معنای نوعی و جنسی نفی نماید و بزودی روشن خواهد شد که گونه دیگری از وحدت و اشتراک را می توان برای حقایق عینی اثبات کرد .

۴- قول چهارم قولی است که صدرالمتهلین به حکماء ایران باستان نسبت داده و خود وی نیز آن را پذیرفته و در صدد تبیین و اثبات آن برآمده و به عنوان وحدت در عین کثرت معروف شده است و حاصلش این است که حقایق عینی وجود هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی ولی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز آنها به گونه ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود و یا آن را قابل تحلیل به معنای جنسی و فصلی نماید بلکه بازگشت ما به الامتیاز آنها به ضعف و شدت است چنانکه اختلاف نور شدید با نور ضعیف به ضعف و شدت آنها است ولی نه بدین معنی که شدت در نور شدید چیزی جز نور و یا ضعف در نور ضعیف چیزی غیر از نور باشد بلکه نور شدید چیزی غیر از نور نیست و نور ضعیف هم چیزی غیر از نور نیست و در عین حال از نظر مرتبه شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند اما اختلافی که به بساطت حقیقت نور که مشترک

بین آنها است آسیبی نمی رساند و به دیگر سخن وجودات عینی دارای اختلاف تشکیکی هستند و مابه الامتیاز آنها به مابه الاشتراکشان باز می گردد .

البته تشبیه مراتب وجود به مراتب نور فقط برای تقریب به ذهن است و گرنه نور مادی حقیقت بسیطی نیست آنچنانکه غالب فلاسفه پیشین آنرا عرض بسیطی می پنداشته اند و از سوی دیگر وجود دارای تشکیک خاصی است به خلاف تشکیک در مراتب نور که تشکیک عامی است و فرق بین آنها در درس بیست و هشتم روشن شد .

اما این قول را به دو گونه می توان تفسیر کرد یکی آنکه اختلاف هر وجودی با وجود دیگر در مرتبه وجود فرض شود به طوری که افراد یک ماهیت یا چند ماهیت هم عرض نیز دارای چنین اختلافی دانسته شوند دیگری آنکه اختلاف مراتب فقط میان علل و معلولات حقیقی در نظر گرفته شود و چون همه موجودات معلول بی واسطه یا با واسطه خدای متعال هستند نتیجه گرفته شود که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط و نامستقل بی شماری تشکیل یافته است که هر علتی نسبت به معلول خودش استقلال نسبی خواهد داشت و از این جهت کاملتر و دارای مرتبه عالیتری از وجود خواهد بود هر چند معلولهای هم عرض که رابطه علیت و معلولیتی با یکدیگر ندارند چنین اختلاف تشکیکی را نداشته باشند و از یک نظر متباین به تمام الذات به حساب آیند ولی تفسیر اول خیلی بعید بلکه غیر قابل قبول است هر چند ظاهر بعضی از سخنان صدرالمتالهین و اتباعش بر آن دلالت دارد .

ناگفته نماند که وی سخنان عرفاء و اهل تحقیق از صوفیه را به



همین معنی تاویل کرده و منظور ایشان را از موجود و وجود حقیقی موجود و وجود مستقل مطلق و از موجود و وجود مجازی موجود و وجود غیر مستقل و تعلق و ربطی دانسته است

### **دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود**

برای این قول به دو صورت می توان استدلال کرد که یکی از آنها با تفسیر اول و دیگری با تفسیر دوم سازگارتر است دلیل اول همان است که در سخنان صدرالمتهین و اتباعش در این مبحث آمده و دلیل دوم از بیانات ایشان در مبحث علت و معلول استفاده می شود .

اما دلیل اول در واقع ناظر به اثبات ما به الاشتراک عینی بین واقعیتهای خارجی است توضیح آنکه قول چهارم منحل به دو مطلب می شود یکی آنکه وجودهای خارجی دارای وصف کثرت هستند و ناچار ما به الامتیازی خواهند داشت مطلب دیگر آنکه ما به الامتیاز آنها مغایر با ما به الاشتراکشان نخواهد بود و همه آنها در عین کثرت دارای ما به الاشتراکی هستند که نه منافاتی با بساطتشان دارد و نه با کثرتشان و چون مطلب اول بدیهی و غیر قابل انکار است مطلب دوم را وجه همت خود قرار داده در صدد اثبات آن بر آمده اند .

تقریر دلیل این است که از همه واقعیتهای عینی مفهوم واحدی که همان مفهوم وجود است انتزاع می شود و انتزاع این مفهوم واحد از واقعیتهای کثیر دلیل آن است که ما به الاشتراک عینی بین آنها وجود دارد که منشا انتزاع این مفهوم واحد می شود و اگر جهت وحدتی بین وجودهای خارجی نمی بود چنین مفهوم واحدی از آنها انتزاع نمی شد .

این دلیل مبتنی بر دو مقدمه است یکی آنکه مفهوم وجود مفهوم واحد

و از قبیل مشترکات معنوی است و این همان مطلبی است که در درس بیست و دوم به ثبوت رسید مقدمه دیگر آنکه انتزاع مفهوم واحد از امور کثیر کاشف از حیثیت واحد و مشترکی بین آنها است و دلیل آن این است که اگر حیثیت واحدی برای انتزاع مفهوم واحد لازم نباشد لازمه اش این است که انتزاع آن بدون ملاک باشد و بتوان هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد در صورتی که بطلان آن روشن است .

بدین ترتیب نتیجه گرفته می شود که وجودهای عینی دارای ما به الاشتراک خارجی هستند سپس مقدمه دیگری به آن ضمیمه می شود و آن این است که وجود عینی بسیط و دارای حیثیت عینی واحدی است و نمی توان آن را مرکب از دو حیثیت متمایز دانست پس حیثیت امتیاز وجودهای عینی مغایر با حیثیت وحدت و اشتراک آنها نخواهد بود یعنی اختلاف وجودها تشکیکی و به معنای اختلاف در مراتب حقیقت واحد خواهد بود .

ولی به نظر می رسد که این دلیل قابل مناقشه باشد زیرا همانگونه که در درس بیست و یکم خاطر نشان کردیم وحدت و کثرت معقولات ثانیه دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی و خارجی نیست بلکه تابع وحدت و کثرت دیدگاهی است که عقل در انتزاع اینگونه مفاهیم دارد چه بسا که از حقیقت واحد و بسیطی مفاهیم متعددی را انتزاع کند چنانکه از ذات مقدس الهی مفاهیم وجود و علم و قدرت و حیات را انتزاع می کند با اینکه هیچگونه کثرت و تعدد جهت عینی در آن مقام شامخ تصور نمی شود و چه بسا از دیدگاه واحدی به حقایق مختلفی

بنگردد و از همه آنها مفهوم واحدی را انتزاع نماید چنانکه از واقعتهای خارجی گوناگون مفهوم واحد را انتزاع می نماید و مفهوم وجود و موجود نیز از همین قبیل است و نظیر آن انتزاع مفهوم عرض از مقولات نه گانه و مفهوم ماهیت و مقوله و جنس عالی از همه مقولات دهگانه است با اینکه بنظر خود صدرالمتهین هم هیچگونه ما به الاشتراک ذاتی بین آنها وجود ندارد .

بنا بر این وحدت اینگونه مفاهیم فقط کاشف از وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آنها است نه از وحدت حیثیت عینی مشترک بین آنها و اگر چنین حیثیتی وجود داشته باشد باید از راه دیگری ثابت شود

### **دلیل دوم بر مراتب تشکیکی وجود**

دلیل دوم از مقدماتی تشکیل می یابد که در مبحث علت و معلول اثبات می شود و شاید به همین جهت از ذکر آن در این مبحث خودداری کرده اند ولی نظر به اهمیتی که دارد مقدمات آن را به عنوان اصل موضوع می آوریم تا در جای خودش اثبات شود .

مقدمه اول این است که میان موجودات رابطه علیت و معلولیت برقرار است و هیچ موجودی نیست که از سلسله علل و معلولات بیرون باشد البته موجودی که در راس سلسله واقع می شود فقط متصف به علیت می گردد و موجودی که در نهایت سلسله قرار می گیرد فقط متصف به معلولیت می شود ولی به هر حال هیچ موجودی نیست که رابطه علیت و معلولیت با موجود دیگری نداشته باشد به گونه ای که نه علت برای چیزی باشد و نه معلول برای چیزی .

مقدمه دوم این است که وجود عینی معلول استقلالی از وجود علت هستی بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی

داشته باشند و به وسیله یک رابطه ای که خارج از متن وجود آنها است به یکدیگر پیوند داده شوند بلکه وجود معلول هیچگونه استقلالی در برابر علت ایجاد کننده اش ندارد و به تعبیر دیگر عین ربط و تعلق و وابستگی به آن است نه اینکه امری مستقل و دارای ارتباط با آن باشد چنانکه در رابطه اراده با نفس ملاحظه می شود این مطلب از شریفترین مطالب فلسفی است که مرحوم صدرالمتهین آن را اثبات فرموده و به وسیله آن راهی به سوی حل بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است و حقا باید آن را از والاترین و نفیستین ثمرات فلسفه اسلامی را به شمار آورد .

از انضمام این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود که وجود همه معلولات نسبت به علل ایجاد کننده و سرانجام نسبت به ذات مقدس الهی که افاضه کننده وجود به ماسوای خودش می باشد عین وابستگی و ربط است و همه مخلوقات در واقع جلوه هایی از وجود الهی می باشد که بر حسب مراتب خودشان دارای شدت و ضعفها و تقدم و تاخرهایی هستند و بعضی نسبت به بعضی دیگر استقلال نسبی دارند ولی استقلال مطلق مخصوص به ذات مقدس الهی است .

بدین ترتیب سراسر هستی را سلسله ای از وجودهای عینی تشکیل می دهد که قوام هر حلقه ای به حلقه بالاتر و از نظر مرتبه وجودی نسبت به آن محدودتر و ضعیفتر است و همین ضعف و محدودیت ملاک معلولیت آن می باشد تا برسد به مبدا هستی که از نظر شدت وجودی نامتناهی و محیط بر همه مراتب امکانی و مقوم وجودی آنها می باشد و هیچ موجودی از هیچ جهت و حیثیتی مستقل و

بی نیاز از او نخواهد بود بلکه همگی عین فقر و نیاز و وابستگی به او خواهند بود .

این ارتباط وجودی که استقلال را از هر موجودی غیر از وجود مقدس الهی نفی می کند به معنای وحدتی خاص است که تنها در وجود عینی و طبعاً بر اساس اصالت وجود مفهوم پیدا می کند و هنگامی که هستی استقلالی مورد نظر باشد مصداقی جز ذات نامتناهی الهی نخواهد داشت و از این روی باید هستی مستقل را واحد دانست آن هم واحدی که قابل تعدد نیست و از این روی به نام وحدت حقه نامیده می شود و هنگامی که مراتب وجود و جلوه های بی شمار وی مورد توجه قرار گیرند متصف به کثرت می شوند ولی در عین حال باید میان آنها نوعی اتحاد قائل شد زیرا با وجود اینکه معلول عین ذات علت نیست نمی توان آن را ثانی او شمرد بلکه باید آن را قائم به علت و شانی از شئون و جلوه ای از جلوه های وی به حساب آورد و منظور از اتحاد آنها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد گر چه این تعبیر اتحاد تعبیر متشابه نارسایی است که به حسب متفاهم عرفی معنای منظور را افاده نمی کند و موجب برداشتهای نادرستی می شود .

ناگفته پیدا است که این بیان کثرت وجودهای هم رتبه در بعضی از حلقات سلسله مانند جهان طبیعت را نفی نمی کند و مقتضای آن این نیست که افراد یک یا چند ماهیت هم درجه نیز دارای اختلاف تشکیکی با یکدیگر باشند بلکه باید اختلاف آنها را تباین به تمام وجود بسیط آنها دانست

**خلاصه**

۱- صوفیه

وجود حقیقی را منحصر به خدای متعال دانسته اند و به این معنی قائل به وحدت وجود شده اند و ظاهر این کلام مخالف بداهت و وجدان است .

۲- محقق دوانی وجود را واحد و موجودات را کثیر دانسته و اطلاق موجود را در مورد مخلوقات به معنای منسوب به وجود گرفته است این قول مبتنی بر اصالت ماهیت و مستلزم اشتراک لفظی در مورد موجود و مردود است .

۳- از اتباع مشائین نقل شده که وجودهای عینی را حقایق متباین به تمام الذات دانسته اند .

۴- دلیل این قول آن است که اگر وجودهای عینی ما به الاشتراکی می داشتند نظیر ماهیات نوعیه و جنسیه می شدند و لازمه اش این بود که حقایق عینی وجود مرکب باشند .

۵- این دلیل تمام نیست زیرا ما به الاشتراکی وجودهای عینی از قبیل ماهیت نوعیه یا جنسیه نیست .

۶- صدرالمتهین نوعی دیگر از وحدت را برای وجودهای عینی قائل شده و کثرت آنها را مستند به اختلاف مراتب آنها دانسته و بدین ترتیب ما به الامتیاز آنها را به ما به الاشتراک باز گردانده است .

۷- دلیلی که بر این مطلب ذکر کرده این است که وحدت مفهوم وجود کاشف از حیثیت عینی مشترک بین همه واقعیهای عینی است .

۸- این دلیل قابل مناقشه است زیرا مفهوم وجود از قبل معقولات ثانیه است و وحدت و کثرت آنها دلیل قاطعی بر وحدت و کثرت جهات عینی نیست .

۹- دلیل دیگری برای مراتب تشکیکی وجود می توان اقامه کرد به این بیان که وجود معلول عین ربط به وجود علت هستی بخش و مرتبه ای از مراتب وجود اوست پس سراسر هستی که از سلسله ای

از علل و معلولات تشکیل می یابند نسبت به خدای متعال استقلالی ندارند و همگی آنها مراتبی از تجلیات او به شمار می آیند

۱۰- مقتضای این دلیل قائل شدن به تشکیک خاصی بین معلولات و علل ایجاد کننده است اما معلولات هم رتبه را باید متباین به تمام وجود بسیط آنها دانست

## جلد دوم

ناشر: محمدتقی مصباح یزدی

## بخش چهارم

### درس سی و یکم

## علت و معلول

شامل: مقدمه مفهوم علت و معلول شامل کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم تقسیمات علت

### مقدمه

با پذیرفتن کثرت در موجودات این سؤال پیش می آید 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 .

اما اگر کسی کثرت حقیقی موجودات را نپذیرفت چنانکه ظاهر کلام صوفیه همین است دیگر جایی برای بحث درباره ارتباط وجودی میان موجودات متعدد باقی نمی ماند چنانکه بحث در باره سایر تقسیمات وجود و موجود هم موردی نخواهد داشت .

در مبحث سابق اشاره کردیم که اثبات تشکیک خاصی در وجود متوقف بر اصولی است که باید در مبحث علت و معلول ثابت شود اینک وقت آن فرا رسیده که به مسائل مربوط به علت و معلول بپردازیم و اصول نامبرده را نیز ثابت کنیم ولی قبل از پرداختن به این مطالب باید توضیحی پیرامون مفهوم علت و معلول و کیفیت آشنایی ذهن با آنها بدهیم

## مفهوم علت و معلول

واژه علت در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص بکار می رود مفهوم عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است هر چند برای تحقق آن کافی نباشد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می کند .

به عبارت دیگر اصطلاح عام علت عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن محال است و اصطلاح خاص آن عبارت است از موجودی که با وجود آن تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می کند .

چنانکه ملاحظه می شود اصطلاح اول اعم از اصطلاح دوم است زیرا شامل شروط و معدات و سایر علل



ناقصه هم می شود بخلاف اصطلاح دوم و توضیح علت تامه و ناقصه و سایر اقسام لت خواهد آمد .

نکته ای را که باید خاطر نشان کنیم این است که موجود وابسته معلول تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است معلول نامیده می شود نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر همچنین علت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود علت نامیده می شود نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی .

مثلا حرارت از آن جهت که وابسته به آتش است و نسبت به علت خودش معلول است نه از جهت دیگر و آتش از آن جهت که منشا پیدایش حرارت می شود و نسبت به همان حرارت ناشی از آن علت است نه از جهت دیگر بنا بر این منافاتی ندارد که یک موجود معین نسبت به یک چیز علت و نسبت به چیز دیگری معلول باشد و حتی منافاتی ندارد که حرارتی که معلول آتش خاصی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود چنانکه منافاتی ندارد که یک موجود علاوه بر حیثیت علیت یا حیثیت معلولیت دارای حیثیت دیگری باشد که با مفاهیم دیگری بیان می شوند مثلا آتش علاوه بر حیثیت علیت دارای حیثیت دیگری است که مفاهیم جوهر جسم تغییر پذیر و ... از آنها حکایت می کنند و هیچکدام از آنها عین حیثیت علیت آن نیست

### **کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم**

با توضیحی که در باره مفهوم علت و معلول داده شد روشن گردید که این مفاهیم از قبیل مفاهیم ماهوی و معقولات اولی نیستند و چنان نیست که در خارج موجودی داشته باشیم

که ماهیت آن علیت یا معلولیت باشد همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیه منطقی نیز نیستند زیرا صفت برای موجودات عینی واقع می شوند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و بهترین شاهدش این است که برای انتزاع آنها باید دو موجود را با یکدیگر مقایسه کرد و حیثیت وابستگی یکی از آنها را به دیگری در نظر گرفت و تا این ملاحظه انجام نگیرد این مفهوما انتزاع نمی شوند چنانکه اگر کسی هزاران بار آتش را ببیند ولی آن را با حرارت ناشی از آن مقایسه نکند و رابطه آنها را با یکدیگر در نظر نگیرد نمی تواند مفهوم علت را به آتش و مفهوم معلول را به حرارت نسبت دهد .

اکنون این سؤال مطرح می شود که اساسا ذهن ما از کجا با این مفاهیم آشنا شده و به وجود چنین رابطه ای بین موجودات پی برده است .

بسیاری از فلاسفه غربی پنداشته اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب دو پدیده بطور منظم بدست می آید یعنی هنگامی که می بینیم آتش و حرارت پیوسته با یکدیگر یا پی در پی تحقق می یابند مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می کنیم و در حقیقت محتوای این دو مفهوم چیزی بیش از همزمانی یا پی در پی آمدن منظم دو پدیده نیست .

ولی این پندار نادرستی است زیرا در بسیاری از موارد دو پدیده منظم با هم یا پی در پی تحقق می یابند در حالی که هیچکدام از آنها را نمی توان علت دیگری بحساب آورد چنانکه نور و حرارت در لامپ برق همیشه با هم پدید می آیند

و روز و شب همواره پی در پی بوجود می آیند ولی هیچکدام از آنها علت پیدایش دیگری نیست . (۱)

ممکن است گفته شود هنگامی که پدیده ای را مورد آزمایشهای مکرر قرار می دهیم و می بینیم که بدون موجود دیگری تحقق نمی یابد در این صورت مفهوم علت و معلول را از آنها انتزاع می کنیم .

ولی می دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده ها رابطه علیت برقرار است و هدفشان از آزمایش این است که علتها و معلولهای خاص را بشناسند و بفهمند چه چیزی علت پیدایش چه پدیده ای است پس سؤال به این صورت مطرح می شود که ایشان قبل از انجام دادن آزمایش از کجا به مفهوم علت و معلول پی برده اند و از کجا دانسته اند که در میان موجودات چنین رابطه ای وجود دارد تا بر اساس آن در صدد کشف روابط خاص علی و معلولی برآیند .

بنظر می رسد که انسان نخستین بار این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می یابد و مثلا ملاحظه می کند که فعالیتهای روانی و تصمیم گیریها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورتهای ذهنی می کند کارهایی است که از خودش سر می زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش می باشد در حالی که وجود خودش وابسته به آنها نیست و با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می دهد

### **تقسیمات علت**

وابستگی موجودی به موجود دیگر بصورتهای مختلفی تصور می شود مثلا پیدایش صندلی از یک سوی وابسته به چوبی است که از آن ساخته می شود و از سوی دیگر به نجاری که آن را

می سازد و از جهتی به دانش و هنری که نجار دارد و نیز به انگیزه ای که باید برای ساختن آن داشته باشد و متقابلاً برای علت هم اقسامی را می توان در نظر گرفت و چون احکام همه علتها یکسان نیست لازم است پیش از پرداختن به بیان قوانین علیت و احکام علت و معلول اقسام علت و اصطلاحات آنها را یادآور شویم تا هنگام بررسی مسائل مربوطه دچار خلط و اشتباه نشویم .

برای علت بمعنای عامش یعنی هر موجودی که موجود دیگری به نحوی وابسته به آن است تقسیماتی را می توان در نظر گرفت که مهمترین آنها از این قرار است علت تامه و ناقصه علت یا بگونه ای است که برای تحقق معلول کفایت می کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست و بعبارت دیگر با فرض وجود آن وجود معلول ضروری است و در این صورت آن را علت تامه می نامند و یا بگونه ای است که هر چند معلول بدون آن تحقق نمی یابد ولی خود آن هم به تنهایی برای وجود معلول کفایت نمی کند و باید یک یا چند چیز دیگر را بر آن افزود تا وجود معلول ضرورت یابد و در این صورت آن را علت ناقصه می گویند .

بسیط و مرکب از نظر دیگر می توان علت را به بسیط و مرکب تقسیم کرد علت بسیط مانند مجرد تام خدای متعال و جوهرهای عقلانی که باید در جای خودش اثبات شود و علت مرکب مانند علت‌های مادی که دارای اجزاء مختلفی می باشند .

علت بی واسطه و با واسطه از نظر دیگر می توان علت را به بی واسطه و با واسطه تقسیم کرد مثلاً تاثیر

انسان را در حرکت دست خودش می توان بی واسطه دانست و تاثیر او را در حرکت قلمی که بدست دارد با یک واسطه و در نوشته ای که می نویسد با دو واسطه و بر معنایی که در ذهن خواننده پدید می آید با چند واسطه شمرد .

علت انحصاری و جانشین پذیر گاهی علت پیدایش یک معلول موجود معینی است و معلول مفروض جز از همان علت خاص بوجود نمی آید و در این صورت علت مزبور را علت منحصره می خوانند و گاهی معلولی از چند چیز علی البدل بوجود می آید و وجود یکی از آنها برای پیدایش آن ضرورت دارد چنانکه حرارت گاهی در اثر جریان الکتریکی در سیم برق و گاهی در اثر حرکت و گاهی هم در اثر فعل و انفعالات شیمیایی پدید می آید و در این صورت علت را جانشین پذیر می نامند .

علت داخلی و خارجی علت گاهی بگونه ای است که با معلول متحد می شود و در ضمن وجود آن باقی می ماند مانند عناصری که در ضمن وجود گیاه یا حیوان باقی می ماند در این صورت آن را علت داخلی می نامند و گاهی وجود آن خارج از وجود معلول خواهد بود مانند وجود صنعتگر که خارج از وجود مصنوعش می باشد و در این صورت آن را علت خارجی می گویند .

علت حقیقی و اعدادی علت گاهی به موجودی اطلاق می شود که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد بگونه ای که جدایی معلول از آن محال است مانند علت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی که نمی توانند جدای از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند و در این صورت آن را علت حقیقی می نامند و گاهی به موجودی اطلاق می شود که در

فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر است ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد مانند پدر نسبت به فرزند و در این صورت آن را علت اعدادی و یا معد می خوانند .

مقتضی و شرط گاهی پیدایش معلول از علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی است در این صورت ذات علت را مقتضی یا سبب و حالت و کیفیت لازم را شرط می نامند .

نیز گاهی شرط را بر چیزی که موجب پیدایش حالت مزبور می شود اطلاق می کنند چنانکه نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می خوانند .

شروط نیز به دو دسته تقسیم می شوند یکی شرط فاعلیت فاعل یعنی چیزی که بدون آن فاعل نمی تواند کار خود را انجام دهد و در واقع مکمل فاعلیت او است مانند تاثیر علم در افعال اختیاری انسان و دیگری شرط قابلیت قابل یعنی چیزی که باید در ماده تحقق یابد تا قابل دریافت کمال جدیدی از فاعل شود چنانکه جنین باید واجد شرایط خاصی شود تا روح در آن دمیده گردد .

علت مادی و صوری و فاعلی و غائی تقسیم معروف دیگری برای علت هست که آن را بر اساس استقراء به چهار قسم تقسیم می کنند یکی علت مادی یا عنصری که زمینه پیدایش معلول است و در ضمن آن باقی می ماند مانند عناصر تشکیل دهنده گیاه دوم علت صوری که عبارت است از صورت و فعلیتی که در ماده پدید می آید و منشا آثار جدیدی در آن می گردد مانند صورت نباتی و این دو قسم از اقسام علل داخلی هستند و مجموعاً وجود معلول را تشکیل می دهند .

قسم سوم علت فاعلی است که معلول

از آن پدید می آید مانند کسی که صورت را در ماده ایجاد می کند و چهارم علت غائی است که انگیزه فاعل برای انجام دادن کار می باشد مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می گیرد و برای رسیدن به آن کارهایش را انجام می دهد و این دو قسم اخیر از اقسام علل خارجی بشمار می روند .

بدیهی است که علت مادی و علت صوری مخصوص معلولهای مادی مرکب از ماده و صورت است و اساسا اطلاق علت بر آنها خالی از مسامحه نیست .

لازم به تذکر است که علت فاعلی دو اصطلاح دارد یکی فاعل طبیعی که در طبیعیات بنام علت فاعلی شناخته می شود و منظور از آن منشا حرکت و دگرگونیهای اجسام است و دیگری فاعل الهی که در الهیات مورد بحث واقع می شود و منظور از آن موجودی است که معلول را به وجود می آورد و به آن هستی می بخشد و مصداق آن فقط در میان مجردات یافت می شود زیرا عوامل طبیعی فقط منشا حرکات و دگرگونیهایی در اشیاء می شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که موجود دیگری را از نیستی به هستی بیاورد .

در میان فاعلهای الهی و ایجاد کننده فاعلی که خودش نیاز به ایجاد کننده نداشته باشد بنام فاعل حق اختصاص می یابد و مصداق آن منحصر به ذات مقدس الهی می باشد .

نکته ای را که باید در پایان این درس خاطر نشان کنیم این است که همه تقسیمات علت به استثناء تقسیم اخیر تقسیمی عقلی و دایر بین نفی و اثبات است و همه آنها بصورت قضیه منفصله حقیقیه بیان می شود و اما مقتضی و شرط در واقع دو قسم

خاص از علت ناقصه می باشند و نباید آنها را بعنوان تقسیم مستقلى تلقى کرد

## خلاصه

- ۱- موجودى که وابسته به موجود ديگرى است و بدون آن تحقق نمى يابد معلول و طرف وابستگى آن علت ناميده مى شود .
- ۲- علت اصطلاح اخصى دارد و آن عبارت است از موجودى که برای تحقق موجود ديگرى كافي باشد و وجود معلول بواسطه آن ضرورت پيدا کند .
- ۳- علت و معلول دو عنوان متضاييف هستند که در رابطه خاص و نسبت به طرف اضافه خودشان صدق مى کنند و چيزى که علت برای چيز ديگرى است مى تواند در رابطه ديگر و نسبت به موجود سومى معلول باشد چنانکه شخص واحدى نسبت به يك فرد پدر و نسبت به فرد ديگرى فرزند است .
- ۴- مفهوم علت و معلول از معقولات ثانيه فلسفى است و چنان نيست که ماهيت موجودى علت يا معلوليت باشد .
- ۵- بعضى از فلاسفه غربى پنداشته اند که مفهوم علت و معلول از ملاحظه تقارن يا تعاقب منظم دو پديده انتزاع مى شود و اساسا محتواى آنها چيزى بيش از تقارن و تعاقب منظم نيست .
- ۶- برای ابطال اين پندار همين بس که بسيارى از پديده ها همواره با هم يا پى در پى بوجود مى آيند در حالى که هيچکدام علت برای ديگرى نيستند .
- ۷- ممکن است منشا انتزاع اين دو مفهوم را تجاربي بدانند که وابستگى پديده اى را به پديده ديگر اثبات مى کنند .
- ۸- ولى اين وجه هم صحيح نيست زیرا علاوه بر اينکه تجارب حسى چيزى را بيش از تقارن يا تعاقب دو پديده ثابت نمى کنند تجربه کنندگان هم قبل از اقدام به آزمائش از وجود اصل اين رابطه آگاه هستند و



تجارب علمی را برای تشخیص مصادیق علت و معلول انجام می دهند .

۹- انسان نخستین بار مصادیق علت و معلول را در درون خودش با علم حضوری می یابد و از مقایسه آنها با یکدیگر مفهوم علت و معلول را انتزاع می کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می دهد .

۱۰- اگر علت برای وجود معلول کافی باشد آن را علت تامه و در غیر این صورت آن را علت ناقصه می نامند .

۱۱- اگر علت دارای اجزائی باشد مرکب و در غیر این صورت بسیط خواهد بود .

۱۲- اگر علت مستقیماً در پیدایش معلول مؤثر باشد بی واسطه و در غیر این صورت با واسطه خواهد بود .

۱۳- علتیهایی که می توانند علی البدل در پیدایش معلول مؤثر باشند جانشین پذیر و در غیر این صورت انحصاری نامیده می شوند .

۱۴- علتی که جزء معلول باشد داخلی و گر نه خارجی می باشد .

۱۵- علتی که باید همواره با معلول باشد علت حقیقی و علت قابل انفکاک علت اعدادی یا معد نامیده می شود .

۱۶- اگر موجودی تنها در حالت و وضعیت خاصی بتواند مؤثر واقع شود آن را مقتضی یا سبب و حالت مزبور را شرط می خوانند و گاهی واژه شرط بر چیزی که موجب پیدایش وضعیت لازم می شود نیز اطلاق می گردد همچنین نبودن مانع از تاثیر را شرط عدمی می نامند .

۱۷- اگر وضعیت لازم باید در فاعل بوجود بیاید آن را شرط فاعلیت فاعل می گویند و اگر باید در ماده مورد تاثیر پدید آید آن را شرط قابلیت قابل می خوانند .

۱۸- علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت در مرکبات جسمانی هستند که وقتی نسبت به مجموع سنجیده شوند

نام علت بر آنها اطلاق می شود به این لحاظ که هر یک از آنها در پیدایش کل مؤثر است .

۱۹- علت فاعلی همان منشا پیدایش معلول است و منظور از آن در طبیعیات منشا حرکت و دگرگونی اجسام و در الهیات منشا وجود می باشد و فاعلی که وجودش نیازمند به فاعل دیگری نباشد فاعل حق نامیده می شود .

۲۰- علت غائی همان هدف و انگیزه ای است که فاعل را وادار به انجام دادن کار می کند

پی نوشت

۱- در این باره توضیح بیشتری در درس سی و پنجم خواهد آمد .

## درس سی و دوم

### اصل علیت

شامل : اهمیت اصل علیت مفاد اصل علیت ملاک احتیاج به علت

### اهمیت اصل علیت

همانگونه که در درس نهم بیان شد محور همه تلاشهای علمی را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده ها تشکیل می دهد و اصل علیت بعنوان یک اصل کلی و عام مورد استناد همه علوم است که در باره احکام موضوعات حقیقی بحث می کنند و از سوی دیگر کلیت و قطعیت هر قانون علمی مرهون قوانین عقلی و فلسفی علیت است و بدون آنها نمی توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید و این یکی از مهمترین نیازهای علوم به فلسفه می باشد .

بعضی از کسانی که منکر اصالت عقل و احکام عقلی مستقل از تجربه هستند و یا اساسا برای مسائل فلسفی و متافیزیکی ارزش علمی و یقینی قائل نیستند تلاش می کنند که اعتبار اصل علیت را از راه تجربه ثابت نمایند اما چنانکه بارها اشاره شده اینگونه تلاشها بیهوده و نازا است زیرا از سویی اثبات وجود حقیقی برای اشیاء عینی و خارج از نفس مرهون اصل علیت است و بدون آن راهی برای اثبات حقایق عینی باقی نمی ماند و همیشه جای این شبهه وجود خواهد داشت که از کجا فراسوی ادراکات و صور ذهنی حقایق وجود داشته باشد تا مورد تجربه قرار گیرد و از سوی دیگر اثبات مطابقت ادراکات با اشیاء خارجی بعد از پذیرفتن آنها نیازمند به قوانین فرعی علیت است و مادامی که این قوانین به ثبوت نرسیده باشد جای این شبهه باقی است که از کجا ادراکات و پدیده های ذهنی ما مطابق با اشیای خارجی باشند تا بتوان از راه آنها حقایق خارجی

را شناخت و سرانجام با شک در قوانین علیت نمی توان کلیت و قطعیت نتایج تجربه را اثبات کرد و اثبات قوانین علیت از راه تجربه مستلزم دور است یعنی کلیت نتایج تجربه متوقف بر قوانین علیت است و فرض این است که می خواهیم آن قوانین را از راه تعمیم نتایج تجربه و کلیت آنها ثابت کنیم .

به دیگر سخن استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه ثابت باشد و نتایج تجربه هم بطور قطعی شناخته شود و این هر دو متوقف بر پذیرفتن اصل علیت قبل از اقدام به تجربه است زیرا در صورتی که آزمایشگر به اصل علیت معتقد نباشد و بخواهد آن را از راه آزمایش اثبات کند نمی تواند وجود حقیقی اشیاء مورد تجربه را احراز نماید چون در پرتو این اصل است که ما از راه وجود معلول پدیده های ادراکی به وجود علت آنها اشیاء خارجی پی می بریم چنانکه در درس بیست و سوم توضیح داده شد و نیز تا به کمک قوانین علیت ثابت نشود که علت پدیده های ادراکی مختلف و متغیر و حاکی از ابعاد و اشکال گوناگون اشیاء مادی متناسب با آنها است نمی توانیم صفات و ویژگیهای اشیاء مورد تجربه را بطور قطعی و یقینی بشناسیم تا در باره نتایج تجربه های مربوط به آنها قضاوت کنیم گذشته از اینها نهایت چیزی که از تجارب حسی بدست می آید تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده در حوزه تجربه های انجام یافته است ولی چنانکه دانستیم تقارن یا تعاقب پدیده ها اعم از علیت است و از راه آنها نمی توان رابطه علیت را اثبات کرد و سرانجام این اشکال باقی

می ماند که تجربه حسی هر قدر هم تکرار شود نمی تواند امکان تخلف معلول را از علت نفی کند یعنی همواره این احتمال وجود خواهد داشت که در موارد تجربه نشده معلولی بدون علت تحقق یابد یا اینکه با وجود علت معلول آن تحقق نیابد یعنی تجربه حسی از اثبات رابطه کلی و ضروری بین دو پدیده هم عاجز است چه رسد به اینکه قانون کلی علیت را در مورد همه علل و معلولات اثبات نماید .

از این روی کسانی مانند هیوم که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب دو پدیده دانسته اند راهی برای رهایی از این شکوک و شبهات ندارند و به همین جهت اینگونه مسائل فلسفی را لاینحل قلمداد کرده اند و همچنین کسانی که گرایشهای پوزیتیویستی دارند و تنها به داده های حواس اکتفاء می کنند نمی توانند هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی اثبات کنند .

بنا بر این لازم است توضیح بیشتری پیرامون مفاد اصل علیت و ارزش و اعتبار آن داده شود

### **مفاد اصل علیت**

اصل علیت عبارت است از قضیه ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد این مطلب را می توان در قالب قضیه حقیقه به این شکل بیان کرد هر معلولی محتاج به علت است و مفاد آن این است که هر گاه معلولی در خارج تحقق یابد نیازمند به علت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد و بدون علت بوجود آمده باشد پس وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را بوجود آورده است .

این قضیه از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از

مفهوم موضوعش بدست می آید زیرا مفهوم معلول چنانکه توضیح داده شد عبارت است از موجودی که وجود آن متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد پس مفهوم موضوع معلول مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می دهد و از این روی از بدیهیات اولیه و بی نیاز از هر گونه دلیل و برهانی است و صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آن کفایت می کند .

اما این قضیه دلالتی بر وجود معلول در خارج ندارد و به استناد آن نمی توان اثبات کرد که در جهان هستی موجود نیازمند به علت وجود دارد زیرا قضیه حقیقه در حکم قضیه شرطیه است و بخودی خود نمی تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند و بیش از این دلالتی ندارد که اگر موجودی به وصف معلولیت تحقق یافت ناچار علتی خواهد داشت .

این اصل را می توان بصورت دیگری بیان کرد که دلالت بر وجود مصادیق موضوع در خارج داشته باشد مانند این شکل معلولهایی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت می باشند این قضیه را نیز می توان از قضایای بدیهی دانست زیرا منحل به دو قضیه می شود که یکی همان قضیه سابق و از بدیهیات اولیه است و دیگری قضیه ای که دلالت بر وجود معلولاتی در خارج دارد و آن هم با علم حضوری به معلولات درونی بدست می آید یعنی از قضایای وجدانی و بدیهی می باشد .

ولی این قضیه هم نمی تواند مصادیق معلول را تعیین کند و همین اندازه دلالت دارد که موجوداتی در خارج هستند که دارای عنوان معلول بوده نیازمند به علت می باشند

اما کدامیک از موجودات خارجی دارای چنین عنوان و حکمی هستند از خود این قضیه بدست نمی آید .

به هر حال شناختن مصادیق علت و معلول جز آنچه با علم حضوری درک می شود بدیهی نیست و احتیاج به برهان دارد و نخست باید اوصاف علت و معلول را تعیین کرد و با تطبیق آنها بر موجودات خارجی مصادیق علت و معلول را در میان آنها تشخیص داد .

بعضی از فلاسفه غربی که مفاد اصل علیت را درست در نیافته اند پنداشته اند که مفاد آن این است که هر موجودی نیازمند به علت است و از این روی به گمان خودشان در برهانی که بر اساس اصل علیت برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده مناقشه کرده اند که طبق اصل مزبور خدا هم باید آفریننده ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل علیت موجود بطور مطلق نیست بلکه موجود معلول است و چون خدای متعال معلول نیست نیازی هم به علت و آفریننده نخواهد داشت

### **ملاک احتیاج به علت**

فلاسفه اسلامی بحثی را تحت عنوان ملاک احتیاج به علت مطرح کرده اند که نتیجه آن تعیین موضوع برای اصل علیت است و حاصل آن این است .

اگر موضوع این قضیه موجود بطور مطلق باشد معنایش این است که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علت دارد و لازمه اش این است که هر موجودی نیازمند به علت باشد ولی چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست بلکه دلیلی هم ندارد و بالاتر آنکه برهان بر خلاف آن داریم زیرا براهینی که وجود خدای متعال را اثبات می کنند بیانگر این مطلب هستند که موجود بی نیاز از علت هم وجود دارد پس موضوع قضیه مزبور

مقید است اکنون باید بینیم که قید آن چیست .

متکلمین پنداشته اند که قید آن حادث است یعنی هر موجودی که حادث باشد و در یک زمانی موجود نباشد و بعد بوجود بیاید نیازمند به علت خواهد بود و از این روی موجود قدیم را منحصر به خدای متعال دانسته اند و چنین استدلال کرده اند که اگر موجودی ازلی باشد و سابقه عدم نداشته باشد نیازی ندارد که موجود دیگری آن را بوجود بیاورد .

در برابر ایشان فلاسفه معتقدند که قید موضوع در قضیه یاد شده ممکن است یعنی هر موجودی که ذاتا امکان عدم داشته باشد و فرض نبودن آن محال نباشد نیازمند به علت خواهد بود و کوتاه بودن یا دراز بودن عمرش او را بی نیاز از علت نمی سازد بلکه هر قدر عمرش طولانی تر باشد نیاز بیشتری به علت خواهد داشت و اگر فرض شود که عمر آن بی نهایت باشد نیازش هم به علت بی نهایت خواهد بود بنا بر این عقلا محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد .

ولی باید دانست امکانی که بعنوان قید موضوع و ملاک احتیاج به علت ذکر شده صفت ماهیت است و بقول فلاسفه ماهیت است که خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و به دیگر سخن نسبتش به وجود و عدم یکسان است و باید چیز دیگری آن را از حد تساوی خارج سازد و آن چیز همان علت است و از این روی ملاک احتیاج به علت را امکان ماهوی قلمداد کرده اند .

اما این بیان با اصالت ماهیت سازگار است و کسانی که قائل به اصالت وجود هستند سزاوار است که تکیه گاه بحثهای فلسفی خود را وجود قرار دهند و به همین

جهت است که صدرالمتهلین فرموده است که ملاک احتیاج معلول به علت نحوه وجود آن است و بعبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی نیاز می باشد پس موضوع قضیه مزبور موجود فقیر یا موجود وابسته خواهد بود و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیفتری وابسته به مرتبه قویتر است می توانیم موضوع قضیه را موجود ضعیف قرار دهیم و ملاک احتیاج به علت را ضعف مرتبه وجود بدانیم .

با دقت در بیان صدرالمتهلین بدست می آید که اولاً رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آنها و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است بر خلاف کسانی که پنداشته اند که علت ماهیت معلول را محقق می سازد و یا آن را متصف به موجودیت می کند و به اصطلاح جعل به ماهیت تعلق می گیرد و یا به اتصاف ماهیت به وجود و این هر دو قول مبتنی بر اصالت ماهیت است و با ابطال آن جایی برای اینگونه نظرها باقی نمی ماند .

ثانیاً معلولیت و وابستگی معلول ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچگاه مستقل و بی نیاز از علت نخواهد شد و بعبارت دیگر وجود معلول عین تعلق و وابستگی به علت هستی بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می شود و این همان مطلب نفیسی است که قبلاً به آن اشاره کرده ایم و آن را از ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته ایم و در این مبحث باید به تبیین آن پردازیم

**خلاصه**



اصل علیت اصلی عقلی و متافیزیکی است و از راه تجربه بدست نمی آید .

۲- استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه یقینی باشد و شناخت دقیق آنها نیز میسر باشد و اثبات یقینی این دو مطلب نیازمند به قبول اصل علیت و قوانین فرعی آن است .

۳- از سوی دیگر تجربه تنها می تواند تقارن یا تعاقب پدیده ها را در قلمرو خودش اثبات نماید ولی نه علیت مساوی با تقارن یا تعاقب است و نه با تجربه می توان امکان تصادف را در خارج از حوزه اشیاء تجربه شده نفی کرد .

۴- بنابر این کسانی که علیت را بمعنای تقارن یا تعاقب پدیده ها دانسته اند و همچنین کسانی که گرایش پوزیتیویستی دارند نمی توانند هیچ قانون کلی و قطعی را ثابت کنند .

۵- این قضیه که هر معلولی نیازمند به علت است قضیه ای تحلیلی و از بدیهیات اولیه و بی نیاز از برهان است .

۶- وجود موجود معلول و وابسته را می توان فی الجمله با علم حضوری دریافت و با ترکیب کردن مفاد آن با قضیه بالا قضیه بدیهی دیگری به این مضمون بدست آورد معلولاتی که در خارج وجود دارند نیازمند به علت هستند .

۷- اما هیچکدام از این دو قضیه نمی توانند مصادیق علت و معلول را تعیین کنند .

۸- بعضی پنداشته اند که موضوع اصل علیت مطلق موجود است و از این روی بر برهان *عله العلیل* خرده گرفته اند که طبق اصل علیت باید خدا هم آفریننده ای داشته باشد غافل از اینکه موضوع اصل مزبور موجود معلول است نه مطلق موجود .

۹- متکلمین موضوع این قضیه را موجود حادث گرفته اند و موجود قدیم را

منحصر به خدای متعال دانسته اند به گمان اینکه اگر موجودی همیشه باشد نیازی به ایجاد کننده نخواهد داشت .

۱۰- فلاسفه معتقدند که موضوع اصل مزبور موجود ممکن است و بر این اساس هر موجود ذی ماهیتی را محتاج به علت می دانند هر چند از نظر زمانی قدیم باشد .

۱۱- صدرالمتألهین ملا-ک احتیاج به علت را فقر وجودی دانسته موضوع اصل علیت را موجود فقیر شمرده است و این بیانی است که با اصالت وجود سازگار است .

۱۲- لازمه بیان مزبور این است که اولاً- رابطه علیت در وجود دانسته شود نه در ماهیت و ثانیاً فقر و وابستگی برای موجود معلول امری ذاتی و تخلف ناپذیر باشد

## درس سی و سوم

### رابطه علیت

شامل : حقیقت رابطه علیت راه شناختن رابطه علیت مشخصات علت و معلول

### حقیقت رابطه علیت

هنگامی که گفته می شود علت به معلول وجود می دهد چنین تصویری را در ذهن تداعی می کند که کسی چیزی را به دیگری می دهد و او آن را دریافت می دارد یعنی در این فرایند سه ذات و دو فعل و به تعبیر دیگر پنج موجود فرض می شود یکی ذات علت که اعطاء کننده وجود است و دیگری ذات معلول که دریافت کننده آن است و سومی خود وجود که از طرف علت به معلول می رسد و چهارم فعل دادن که به علت نسبت داده می شود و پنجم فعل گرفتن که به معلول اسناد داده می شود .

ولی حقیقت این است که در جهان خارج چیزی غیر از ذات علت و ذات معلول تحقق نمی یابد و حتی با نظر دقیق نمی توان گفت که علت به ماهیت معلول وجود می دهد زیرا ماهیت امری اعتباری است و قبل از تحقق معلول وجود مجازی و بالعرض هم ندارد .

همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست و اگر دادن وجود و ایجاد کردن یک امر حقیقی و عینی بود خودش معلول دیگری می بود و بار دیگر می بایست رابطه علیت را بین فعل و فاعل در نظر گرفت و دادن دیگری را اثبات کرد و همچنین تا بی نهایت نیز در جایی که هنوز وجود معلول تحقق نیافته است گیرنده ای نیست تا چیزی را بگیرد و بعد از تحقق آن هم دیگر گرفتن وجود از علت معنی ندارد پس در مورد ایجاد معلول چیزی جز وجود علت و وجود معلول بعنوان یک امر حقیقی و عینی

وجود ندارد .

اکنون این سؤال مطرح می شود که رابطه علیت میان آنها به چه شکلی است آیا پس از تحقق معلول یا همراه آن چیز دیگری بنام رابطه علی و معلولی تحقق می یابد یا قبل از تحقق آن چنین چیزی وجود دارد و یا اساساً یک مفهوم ذهنی محض است و ابداً مصداقی در خارج ندارد .

کسانی که حقیقت علیت را همان تعاقب یا تقارن دو پدیده دانسته اند علیت را یک مفهوم ذهنی می دانند و برای آن مصداقی جز همان اضافه همزمانی یا پی در پی آمدن اضافه ای که یکی از مقولات نه گانه عرضی شمرده می شود قائل نیستند ولی تفسیر علیت بعنوان اضافه تقارن یا تعاقب اشکالاتی دارد که به بعضی از آنها اشاره شده است و در اینجا می افزاییم اصولاً اضافه واقعیت عینی ندارد و بنابر این تفسیر علیت بصورت نوعی اضافه در واقع بمعنای انکار علیت بعنوان یک رابطه عینی و خارجی است چنانکه هیوم و طرفداران وی به آن ملتزم شده اند .

و به فرض اینکه مطلق اضافات یا این اضافه خاص امری عینی و قائم به طرفین دانسته شود پیش از وجود معلول موردی نخواهد داشت زیرا چیزی که قائم به طرفین و طفیلی آنها است بدون دو طرف مزبور نمی تواند تحقق یابد و اگر فرض شود که بعد از تحقق معلول یا همراه آن بوجود می آید لازم می آید که معلول در ذات خودش ارتباطی با علت نداشته باشد و تنها بوسیله یک رابط خارجی با آن پیوند یابد گویی رابطه مزبور ریسمانی است که آنها را بهم می بندد بعلاوه اگر این رابطه یک امر عینی باشد ناچار خودش معلول خواهد

بود و سؤال در باره کیفیت ارتباط آن با علتش تکرار می شود و باید در مورد یک علت و یک معلول بی نهایت رابطه تحقق یابد .

پس هیچکدام از فرضهای یاد شده صحیح نیست و حقیقت این است که وجود معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن انتزاع می شود و به اصطلاح وجود معلول اضافه اشراقیه وجود علت است نه اضافه ای که از مقولات شمرده می شود و از نسبت مکرر بین دو شیء انتزاع می گردد .

بدین ترتیب وجود به دو قسم مستقل و رابط ربطی تقسیم می گردد و هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده اش رابط و غیر مستقل است و هر علتی نسبت به معلولی که ایجاد می کند مستقل است گو اینکه خودش معلول موجود دیگر و نسبت به آن رابط و غیر مستقل باشد و مستقل مطلق عبارت است از علتی که معلول وجود دیگری نباشد .

و این همان مطلبی است که برای اثبات تشکیک خاصی در وجود بعنوان اصل موضوع مورد استناد واقع شد

### **راه شناختن رابطه علیت**

رابطه علیت بصورتی که مورد تحلیل و تحقیق قرار گرفت مخصوص علت ایجادی و هستی بخش با معلول آن است و شامل علت‌های اعدادی و مادی نمی شود اکنون دو سؤال مطرح می شود یکی آنکه رابطه مزبور را میان فاعلهای هستی بخش و معلولهای آنها از چه راهی می توان شناخت دیگری آنکه روابط علی و معلولی بین امور جسمانی که از قبیل علت و معلولهای اعدادی هستند به چه وسیله اثبات می شوند .

قبلا اشاره شد که انسان بعضی از مصادیق علت و معلول را در درون خودش

با علم حضوری می یابد و هنگامی که افعال بی واسطه نفس مانند اراده و تصرف در مفاهیم ذهنی را با خودش مقایسه می کند و آنها را وابسته به نفس می یابد مفهوم علت را برای نفس و مفهوم معلول را برای افعال نفس انتزاع می نماید سپس ملاحظه می کند که مثلاً اراده یک کار منوط به علوم تصویری و تصدیقی خاصی است و تا چنین ادراکاتی تحقق نیابد اراده از نفس صادر نمی شود با توجه به اینگونه وابستگیها که میان علم و اراده وجود دارد مفهوم علت و معلول را توسعه می دهد و مفهوم معلول را بر هر چیزی که بنوعی وابستگی به چیز دیگری دارد اطلاق می کند و همچنین مفهوم علت را به هر چیزی که بنوعی طرف وابستگی می باشد تعمیم می دهد و بدین ترتیب مفهوم عام علت و معلول شکل می گیرد .

به دیگر سخن یافتن مصادیق علت و معلول نفس را مستعد می کند که مفاهیمی کلی از آنها انتزاع نماید که شامل افراد مشابه نیز بشود و این خاصیت مفاهیم کلی است چنانکه در بحث شناخت شناسی توضیح داده شد .

مثلاً مفهوم علت که از نفس انتزاع می شود نه به لحاظ وجود خاص آن و نه به لحاظ نفس بودن آن است بلکه به لحاظ این است که موجود دیگری وابسته به آن است پس هر موجود دیگری که چنین باشد مصداق مفهوم علت خواهد بود خواه مجرد باشد یا مادی و خواه ممکن الوجود باشد یا واجب الوجود همچنین مفهوم معلول که از اراده یا هر پدیده دیگری انتزاع می شود نه از آن جهت است که دارای وجود یا ماهیت خاصی می باشد بلکه از آن جهت که وابسته به

موجود دیگری است پس بر هر چیز دیگری هم که نوعی وابستگی داشته باشد صدق خواهد کرد خواه مجرد باشد یا مادی و خواه جوهر باشد یا عرض .

بنابر این درک یک یا چند مصداق برای انتزاع مفهوم کلی کفایت می کند ولی درک مفهوم کلی برای شناختن مصداق آن کافی نیست و از این روی برای شناختن مصداقی که با علم حضوری شناخته نشده اند باید در صدد یافتن ملاک و معیاری برآمد .

نیز رابطه علت که در مورد علت هستی بخش از ذات معلولش انتزاع می شود و وجود معلول عین این اضافه اشراقیه بشمار می رود باید در ماورای نفس با برهان اثبات شود یعنی این سؤال وجود دارد که از کجا وجود نفس نسبت به موجود دیگری رابط و غیر مستقل باشد و از کجا وجود کل جهان از موجود دیگری پدید آمده باشد و خودش مستقل و قائم به ذات نباشد نظیر این سؤال در باره روابط اعدادی هم تکرار می شود که اولاً از کجا ثابت می شود که در میان موجودات مادی روابط علی و معلولی و سبب و مسببی برقرار است و ثانیاً از چه راهی می توان وابستگی یک پدیده مادی را به دیگری ثابت کرد .

با توجه به اینکه علت هستی بخش در میان مادیات یافت نمی شود شناختن چنین علتی و چنین رابطه علتی در خارج از حوزه علم حضوری تنها با روش تعقلی امکان پذیر است و روش تجربی را راهی بسوی ماوراء طبیعت نیست یعنی نمی توان انتظار داشت که با وسایل آزمایشگاهی و تغییر شرایط و کنترل متغیرات علت هستی بخش آنها را شناخت علاوه بر اینکه رفع و نفی مجردات امکان ندارد تا

بوسیله وضع و رفع و تغییر شرایط تاثیر آنها شناخته شود پس تنها راه این است که خواص عقلی چنین علت و معلولهایی از راه برهان عقلی خالص اثبات شود و بوسیله آنها مصادیق هر یک تعیین گردد به خلاف علت و معلولهای مادی که شناختن آنها با روش تجربی تا حدودی امکان پذیر است .

نتیجه آنکه برای شناختن رابطه علیت بطور کلی سه راه وجود دارد یکی علم حضوری در مورد آنچه در دایره نفس و پدیده های روانی تحقق می یابد و دیگری برهان عقلی محض در مورد علت‌های ماوراء طبیعی و سومی برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی در مورد علت و معلولهای مادی

### **مشخصات علت و معلول**

فلاسفه پیشین بحث مستقلی را در باره کیفیت شناختن علت و معلول مطرح نکرده اند و تنها چیزی که از بیانات ایشان بدست آورده ایم این است که علت نخستین یا علتی که معلول نباشد دارای ماهیت نخواهد بود بر عکس سایر موجودات که دارای ماهیت می باشند و چون اهمیت خود بخود اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد طبعاً محتاج به علتی خواهد بود که آن را از حد تساوی خارج سازد به دیگر سخن هر موجودی که دارای ماهیت باشد و مفهوم ماهوی از آن انتزاع شود ممکن الوجود و محتاج به علت خواهد بود .

ولی این بیان علاوه بر اینکه با اصالت ماهیت مناسب است چندان کارساز و مشکل گشا نیست زیرا فقط می تواند معلول بودن همه ممکنات را اثبات کند و از ارائه معیاری برای تشخیص علیت بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر قاصر است .

اما بر اساس اصولی که صدرالمتألهین اثبات کرده است می توان معیار روشنتری برای شناختن علت ایجاد

کننده و معلول آن بدست آورد و آن اصول عبارتند از اصالت وجود و رابط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش و تشکیکی بودن مراتب وجود .

بر اساس این اصول سه گانه که هر یک در جای خودش ثابت شده است نتیجه گرفته می شود که هر معلولی مرتبه ضعیفی از علت ایجاد کننده خودش می باشد و علت آن نیز به نوبه خود مرتبه ضعیفی از موجود کاملتری است که علت ایجاد کننده آن می باشد تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و قصور و نقص و محدودیتی نداشته باشد و بی نهایت کامل باشد که دیگر معلول چیزی نخواهد بود .

پس مشخصه معلولیت ضعف مرتبه وجود نسبت به موجود دیگر و متقابلاً مشخصه علیت قوت و شدت مرتبه وجود نسبت به معلول است چنانکه مشخصه علت مطلق نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است و اگر ما نتوانیم فرد فرد علت و معلولهای ایجاد کننده را بشناسیم ولی می توانیم بفهمیم که هر علت ایجاد کننده ای نسبت به معلول خودش کاملتر و نسبت به علت ایجاد کننده اش ناقصتر است و تا ضعف و محدودیت وجودی باشد معلولیت هم ثابت خواهد بود و چون در جهان طبیعت هیچ موجود نامتناهی وجود ندارد همگی موجودات جسمانی معلول ماوراء طبیعت خواهند بود .

ممکن است گفته شود آنچه از اصول یاد شده بدست می آید این است که هر گاه دو موجود داشته باشیم که یکی پرتو دیگری باشد و از مراتب وجود آن بشمار آید معلول آن دیگری خواهد بود ولی سخن در این است که ما از کجا ثابت کنیم که موجود کاملتری از موجودات مادی هست که این موجودات مرتبه ضعیفی از



وجود آن بشمار آیند تا بفهمیم که معلول آن می باشند .

پاسخ این سؤال از قاعده ای که قبلا به آن اشاره شد بدست می آید و آن قاعده عبارت است از اینکه معلولیت ذاتی وجود معلول و غیر قابل تخلف از آن است پس چنان نیست که تحقق موجودی دو فرض داشته باشد یکی اینکه معلول موجود کاملتری باشد و دیگری آنکه بی نیاز از علت بوده مستقلا تحقق یابد بلکه اگر چیزی امکان معلولیت داشت حتما معلول خواهد بود و هر موجودی که بتوان کاملتر از آن فرض کرد امکان معلولیت را دارد پس حتما معلول می باشد و دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا اگر امکان عدم معلولیت هم در آن فرض شود معنایش اینست که ذاتا اقتضایی نسبت به معلولیت و عدم معلولیت ندارد یعنی اگر معلول باشد معلولیت آن ذاتی نیست در صورتی که در بحث سابق روشن شد که معلولیت ذاتی وجود معلول است پس چیزی که قابل معلولیت باشد یعنی بتوان موجودی کاملتر از آن فرض کرد ضرورتا معلول خواهد بود .

در پایان این درس خاطر نشان می کنیم که ضعف مرتبه وجود آثار و نشانه هایی دارد که بوسیله آنها می توان معلولیت موجودی را شناخت و از جمله آنها محدودیت زمانی و مکانی و محدودیت آثار و تغییرپذیری و حرکت پذیری و فناپذیری را می توان بشمار آورد

### خلاصه

۱- رابطه علیت تنها یک اضافه ذهنی نیست که مصداقی در خارج نداشته باشد .

۲- قبل از تحقق معلول نمی توان رابطه ای عینی بین علت و معلول فرض کرد زیرا هنوز یک طرف آن که معلول باشد تحقق نیافته است .

۳- بعد از تحقق معلول یا همراه آن

هم چنین اضافه ای نمی تواند مبین کیفیت ارتباط معلول با علت باشد زیرا اضافه مزبور بفرض اینکه امر عینی هم باشد غیر از ذات طرفین است و لازمه اش این است که صرف نظر از آن وجود معلول ارتباطی با علت نداشته باشد بعلاوه اگر آن را امر عینی بدانیم ناچار باید وجود آن را معلول دیگری بشماریم و بار دیگر رابطه ای بین آن و علتش در نظر بگیریم و همچنین تا بی نهایت .

۴- پس رابطه علیت از خود وجود معلول انتزاع می شود و به دیگر سخن وجود معلول عین ربط و تعلق به وجود علت و شعاع و پرتوی از آن است .

۵- بدین ترتیب وجود عینی به دو قسم مستقل و رابط منقسم می شود و هر علتی نسبت به معلول خودش مستقل است و مستقل مطلق منحصر به خدای متعال می باشد .

۶- این رابطه مخصوص علت ایجاد کننده و معلول آن است و مصداق آن یا با علم حضوری شناخته می شود مانند علیت نفس نسبت به اراده یا بوسیله برهان عقلی محض ثابت می گردد اما رابطه علیت اعدادی میان موجودات مادی را می توان با کمک تجارب حسی تشخیص داد .

۷- آنچه از سخنان فلاسفه پیشین در باره مشخصات علت ایجاد کننده و معلول آن بدست می آید این است که هر موجود ذی ماهیتی معلول است و علتی که معلول نباشد ماهیت نخواهد داشت .

۸- اما این بیان علاوه بر اینکه مناسب با اصالت ماهیت است چندان کارساز نیست زیرا معیاری برای شناختن علت در غیر از واجب الوجود بدست نمی دهد .

۹- صدرالمطالین بر اساس اصولی که اثبات کرده مشخصه معلول را ضعف وجود و مشخصه

هر علت ایجاد کننده ای را شدت مرتبه وجودی آن نسبت به معلولش و مشخصه علت العلل را نامتناهی بودن مرتبه وجودی وی دانسته است .

۱۰- ممکن است اشکال شود که از اصول یاد شده استفاده نمی شود که موجودی کاملتر از موجودات مادی وجود دارد که علت آن باشد .

۱۱- جواب این است که همانگونه که قبلا اشاره شد معلولیت ذاتی وجود معلول است پس اگر موجودی امکان معلولیت داشت دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا لازمه امکان هر دو این است که ذاتا اقتضائی نسبت به هیچکدام نداشته باشد یعنی معلولیت ذاتی آن نباشد و چون جهان ماده دارای ضعف و محدودیت وجودی است معلولیت آن برای ماوراء طبیعت ثابت می شود .

۱۲- محدودیت زمانی و مکانی و تغییرپذیری و حرکت پذیری و فناپذیری از جمله نشانه های ضعف وجود و معلولیت است

## درس سی و چهارم

### رابطه علیت در میان مادیات

شامل : منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات ارزیابی اعتقاد مزبور راه شناختن علت‌های مادی

### منشا اعتقاد به رابطه علیت در مادیات

گاهی چنین گفته می شود که علم به رابطه علیت در میان همه موجودات و از جمله موجودات مادی علمی فطری است که عقل انسانی با آن سرشته شده و بر اساس آن در صدد تشخیص علت و معلولهای خاص برمی آید ولی چنانکه در مبحث شناخت شناسی گذشت فطری بودن هیچ علم حصولی قابل اثبات نیست و بفرض ثبوت ضمانتی برای مطابقت با واقع نخواهد داشت .

اما همانگونه که در درس بیست و سوم گفته شد پاره ای از علوم قریب به بداهت هستند که به یک معنی می توان آنها را فطری نامید مانند علم به وجود واقعیات مادی که در واقع از یک استدلال خفی و نیمه آگاهانه سرچشمه می گیرد علم به وجود رابطه علیت و وابستگی بعضی از موجودات مادی به بعضی دیگر نیز از همین قبیل است و هر چه به آغاز تولد نزدیکتر شویم ناآگاهانه تر می شود تا آنجا که شبیه ادراکات غریزی حیوانات می گردد و هر قدر آگاهی انسان رشد یابد بصورت آگاهانه تری ظاهر می شود تا بصورت استدلال منطقی درآید .

مثلا- هنگامی که کودک همراه با برخورد دو جسم صدایی را می شنود وابستگی پیدایش صوت را با برخورد آنها بصورت مبهمی درک می کند و هنگامی که روشن شدن چراغ را همزمان با فشار دادن کلید مشاهده می کند وابستگی دیگری را به همان صورت درک می کند و بدین ترتیب نفس وی مستعد می شود که وجود رابطه علیت میان پدیده های مادی را بطور

اجمال درک کند ولی چنان نیست که بتواند این رابطه را بصورت قضیه منطقی درک نماید و آن

را در قالب الفاظ دقیق و گویایی بریزد تا هنگامی که قدرت تحلیل ذهنی او رشد کافی یابد و در آن صورت است که می تواند همان مطلب را بصورت قضیه منطقی درک کند و همان استدلال خفی و ارتکازی را در قالب برهان منطقی بیان نماید .

البته ممکن است در آغاز کار مفاهیمی را بکار گیرد که از دقت کافی برخوردار نباشد یا دلایلی را اقامه نماید که از نظر منطقی مغالطه آمیز باشند و مثلاً چنین بپندارد که هر چیزی وابسته به چیز دیگری است یا هر موجودی در زمان و مکان خاصی پدید می آید ولی این تعمیمهای نابجا و دیگر نارسائیهها در تفسیر مدرکات و استدلالات معلول ضعیف نیروی تحلیل کننده ذهن است و هر قدر با تمرینهای منطقی و تحلیلهای فلسفی نیروی مزبور رشد و قوت بیشتری یابد کمتر دچار این اشتباهات می شود .

به هر حال همانگونه که بارها بیان کرده ایم محکمترین اساس برای اعتقاد به وجود رابطه علیت علوم حضوری است و یافتن مصادیق علت و معلول در درون نفس استوارترین پایه برای انتزاع مفاهیم کلی علت و معلول بشمار می رود و زمینه را برای درک آگاهانه اصل علیت به عنوان یک قضیه بدیهی فراهم می سازد اما چون مصادیق مادی علت و معلول قابل ناخت حضوری نیستند و از سوی دیگر فطری دانستن اعتقاد به رابطه علیت در میان مادیات بمعنای اول هم قابل پذیرش نیست ناچار چنین اعتقادی از نوعی استدلال سرچشمه می گیرد که در آغاز نیمه آگاهانه و ارتکازی است و تدریجاً بصورت استدلال روشن منطقی درمی آید و چون این اعتقاد قریب به بداهت است می توان آن را به یک معنی

برای بررسی ارزش این اعتقاد باید نخست شکل دقیق این قضیه را بیان کنیم و سپس به تبیین منطقی آن پردازیم

### ارزیابی اعتقاد مزبور

رابطه علیت در میان مادیات در چند شکل قابل بیان است یکی آنکه موجودات مادی وابستگیهایی با یکدیگر دارند این قضیه که از نظر منطقی قضیه مهمله نامیده می شود دلالتی بر کلیت یا جزئیت این رابطه ندارد یعنی مفادش این نیست که همه مادیات دارای چنین رابطه ای با یکدیگر هستند یا تنها بعضی از آنها چنین ارتباطی را دارند و قدر متیقن از آن وجود رابطه علیت در میان بعضی از آنها است و در واقع ارزش آن در حد موجهه جزئیه است و در مقابل سالبه کلیه و نفی مطلق علیت در میان مادیات قرار می گیرد که به اشاعره نسبت داده شده است .

شکل دوم این است که هر موجود مادی با موجود مادی دیگری رابطه علیت دارد و مفادش این است که هیچ موجود مادی یافت نمی شود که یا علت و یا معلول برای موجود مادی دیگری نباشد ولی احتمال اینکه یک یا چند موجود مادی تنها علت برای سایر پدیده ها باشند و خودشان معلول موجود مادی دیگری نباشند هر چند معلول ماوراء طبیعت باشند یا تنها معلول علت‌های مادی باشند و خودشان علت برای پدیده مادی دیگری نباشند را نفی نمی کند .

و شکل سوم آن این است که هر موجود مادی علت مادی دارد و شکل چهارم این است که هر موجود مادی علت برای موجودی مادی و معلول موجود مادی دیگری است و لازمه قضیه سوم نامتناهی بودن سلسله علل مادی از طرف آغاز و لازمه قضیه چهارم نامتناهی بودن آن

از طرفین است .

در میان این قضایا قضیه اول یقینی و نزدیک به بدیهی است و همان است که می توان آن را فطری نامید و اما در باره سایر قضایا کمابیش گفتگوها و اختلاف نظرهایی وجود دارد که در کتب مفصل فلسفی در مباحث مختلفی مطرح شده است .

همانگونه که اصل وجود مادیات بدیهی و بی نیاز از برهان نیست وجود رابطه علیت در میان آنها هم بدیهی نخواهد بود و ارزش اعتقاد به آن نه در حد اعتقاد به اصل کلی علیت در شکل قضیه حقیقه است و نه در حد اعتقاد به وجود رابطه علیت در مطلق موجودات که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری درک می شود بلکه ارزش منطقی آن در مرتبه نظریات یقینی است که از سویی مبتنی بر اصل بدیهی علیت و از سوی دیگر مبتنی بر مقدمات تجربی هستند یعنی بعد از اینکه وجود حقیقی برای موجودات مادی ثابت شد و شبهات ایدئالیستی رد گردید آنگاه با کمک تجاربی که ثابت می کنند که بعضی از پدیده های مادی بدون بعضی دیگر تحقق نمی یابند چنین نتیجه گرفته می شود که رابطه علیت بمعنای عام آن یعنی مطلق وابستگی نه وابستگی مطلق در میان موجودات مادی هم برقرار است و موجود مادی علاوه بر اینکه در اصل هستی نیاز به علت هستی بخش دارد تغییرات و دگرگونیهای آن در گرو تحقق شرایطی است که بوسیله موجودات مادی دیگر فراهم می شود شرایطی که در واقع ماده را مستعد دریافت کمال وجودی جدیدی می سازد هر چند کمال قبلی را از دست بدهد

### **راه شناختن علت‌های مادی**

همانگونه که اشاره شد برای شناختن مطلق علت و معلول راههای مختلفی وجود دارد

ولی راه شناختن علت و معلولهای مادی منحصر به برهان تجربی است یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی هم استفاده شده باشد .

گاهی چنین تصور می شود که مشاهده مکرر دو پدیده متعاقب دلیل علت بودن پدیده اول برای پدیده دوم است یعنی برای اثبات علت یک موجود مادی برای موجود دیگر مقدمه ای از تجربه گرفته می شود به این شکل این پدیده مکررا متعاقب پدیده دیگر بوجود می آید آنگاه مقدمه دیگری به آن ضمیمه می شود که هر دو موجودی که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی است و نتیجه گرفته می شود که در مورد تجربه شده پدیده اول علت پدیده دوم است ولی چنانکه بارها اشاره شده تقارن یا تعاقب اعم از علت است و نمی توان آن را دلیل قطعی بر علت دانست یعنی کبرای این قیاس یقینی نیست و از این روی نمی توان نتیجه آن را هم یقینی شمرد .

منطقین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته اند که تلازم دو پدیده بطور دائم یا در اکثر موارد نشانه علت و معلولیت آنها است زیرا تقارن دائمی یا اکثری بطور اتفاق ممکن نیست .

در باره این بیان باید گفت اولاً این قضیه که امر اتفاقی دائمی و اکثری نمی شود و به اصطلاح قسر اکثری و دائمی محال است احتیاج به اثبات دارد و ثانیاً اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده کاری قریب به محال است و هیچ آزمایشگری نمی تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده است .

همچنین گاهی برای متمیم برهان از قاعده دیگری استفاده می شود که دو چیز همانند آثار همانندی خواهند داشت حکم الامثال فی ما یجوز و ما



لا یجوز واحد بنا بر این هنگامی که در موارد آزمایش شده پیدایش پدیده ای را در شرایط خاصی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عینا همین شرایط موجود باشد پدیده مزبور تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب رابطه علیت میان آنها کشف می شود ولی این قاعده هم چندان کارآیی عملی ندارد زیرا اثبات همانندی کامل دو وضعیت کار آسانی نیست .

بنظر می رسد تنها راه استفاده از تجربه برای اثبات قطعی رابطه علیت بین دو پدیده معین این است که شرایط تحقق یک پدیده کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدامیک از عوامل و شرایط مضبوط پدیده مزبور دگرگون می شود و با وجود چه شرایطی باقی می ماند مثلا اگر در محیط کنترل شده آزمایشگاه دیدیم که فقط با اتصال دو سیم معین لامپ برق روشن می شود و با قطع آنها خاموش می گردد نتیجه می گیریم که اتصال مزبور شرط پیدایش نور در لامپ تبدیل انرژی الکتریکی به انرژی نورانی است و اگر شرایط دقیقا کنترل شده باشد انجام آزمایش برای یک بار هم کفایت می کند ولی چون کنترل دقیق شرایط کار آسانی نیست غالبا برای حصول اطمینان از تکرار آزمایش استفاده می شود .

ولی در عین حال اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده همان عوامل شناخته شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته دیگری وجود ندارد بسیار مشکل است و مشکلتر از آن اثبات عامل انحصاری و جانشین ناپذیر است زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده مورد نظر بوسیله عوامل دیگری تحقق یابد چنانکه اکتشافات تازه به تازه علوم فیزیک و شیمی

چنین احتمالی را تایید می کند و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت بلکه اساس یقین مضاعف اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد را نیز بیار نمی آورد و از این روی دستاوردهای علوم تجربی هیچگاه ارزش نتایج براهین عقلی محض را نخواهد داشت .

باید خاطر نشان کنیم که وجود احتمالات یاد شده که مانع از حصول یقین مضاعف نسبت به قوانین علوم تجربی می شود زیانی به یقینی بودن رابطه علیت در میان موجودات مادی نمی زند زیرا با آزمایشهای ساده هم می توان اثبات کرد که با رفع بعضی از پدیده ها پدیده دیگری مرتفع می گردد و این نشانه آن است که پدیده اول نوعی علیت ناقصه نسبت به پدیده دوم دارد چنانکه با غروب آفتاب هوا تاریک می شود و با نبودن آب درخت می خشکد و هزاران نمونه دیگر که در زندگی روزمره انسان پیوسته مشاهده می شود و آنچه دشوار است تعیین دقیق همه عوامل و شرایطی است که در پیدایش یک پدیده مادی مؤثرند و در صورتی که بتوان همه آنها را دقیقا تعیین کرد لازمه اش نفی تاثیر فاعل ماوراء طبیعی نیست زیرا اجراء آزمایش در مورد چنین عاملی امکان پذیر نیست و وجود و عدم آن را تنها با برهان عقلی خالص می توان اثبات کرد

### خلاصه

۱- علم به رابطه علیت را چه در میان مادیات و چه در غیر آنها نمی توان فطری دانست به این معنی که عقل انسانی با آن سرشته شده است ولی می توان آن را فطری بمعنای ارتکازی و قریب به بداهت بحساب آورد چنانکه در مورد علم به واقعیات عینی گفته شد .

۲- رابطه علیت

در میان مادیات را در چند شکل می توان بیان کرد و شکل یقینی و قریب بدیهی آن این است که موجودات مادی وابستگیهایی با یکدیگر دارند که قضیه ای مهمله است و ارزش آن در حد موجه جزئیه می باشد و برای اثبات آن می توان از مقدمات تجربی کمک گرفت .

۳- گاهی تصور می شود که برای شناختن علت‌های مادی به این صورت می توان استدلال کرد این پدیده ها مکررا متعاقب یکدیگر بوجود آمده اند و هر دو پدیده ای که به این صورت تحقق یابند اولی علت دومی می باشد ولی این استدلال تمام نیست زیرا تعاقب و تقارن اعم از علیت است و به اصطلاح کبرای قیاس بصورت قضیه کلیه یقینی نیست .

۴- گاهی به این صورت استدلال می شود که این دو پدیده دائما یا غالبا متلازم با یکدیگرند و تلازم دائمی و اکثری دلیل علیت است زیرا اتفاق دائمی و اکثری محال است ولی اثبات صغرای این قیاس عملی نیست و کبرای آن هم احتیاج به برهان دارد .

۵- گاهی بصورت دیگر استدلال می شود و آن این است که در موارد آزمایش شده این دو پدیده متلازمند و چون امور همانند آثار همانندی دارند پس در موارد مشابه هم این تلازم ابت خواهد بود و تلازم دائمی نشانه رابطه علیت است ولی اثبات تشابه کامل بین چند وضعیت بسیار دشوار است .

۶- راه صحیح کشف علیت بین پدیده ها کنترل شرایط پیدایش هر پدیده و تغییر دادن آنها و بررسی پی آمدهای این تغییرات است و بعبارت دیگر علیت را تنها از راه وضع و رفع می توان شناخت .

۷- اما نتیجه یقینی اینگونه آزمایشها شناختن علل ناقصه است یعنی چیزهایی که با رفع

آنها معلول هم مرتفع می شود ولی شناختن مجموعه عوامل و شرایطی که در پیدایش پدیده ای مؤثر هستند بصورت یقینی مشکل است زیرا احتمال تاثیر امر ناشناخته و کنترل نشده ای را نمی توان نفی کرد و از این روی قوانین تجربی را نمی توان یقینی به تمام معنای کلمه دانست .

۸- از سوی دیگر کشف علت منحصره برای پیدایش پدیده های مادی بصورت یقینی از عهده تجربه بر نمی آید زیرا راهی برای نفی جانشین آن در شرایط دیگری وجود ندارد .

۹- بفرض اینکه مجموعه عوامل و شرایط مادی لازم برای پیدایش یک پدیده بصورت انحصاری هم قابل شناخت باشد لازمه آن نفی عامل ماوراء طبیعی نیست زیرا چنین عاملی در دام تجربه نمی افتد و وجود و عدم آن را تنها بوسیله برهان عقلی می توان اثبات کرد .

۱۰- نارسائیهای روش تجربی مانع از حصول یقین به وجود رابطه علیت در میان مادیات نمی شود زیرا اثبات علل ناقصه از راه تجربه میسر است و همین اندازه برای علم به وجود رابطه علیت در میان مادیات کفایت می کند

## درس سی و پنجم

### وابستگی معلول به علت

شامل : تلازم علت و معلول تقارن علت و معلول بقاء معلول هم نیازمند به علت است

### تلازم علت و معلول

با توجه به تعریف علت و معلول به آسانی روشن می شود که نه تنها تحقق معلول بدون علل داخلی اجزاء تشکیل دهنده آن ممکن نیست بلکه بدون تحقق هر یک از اجزاء علت تامه امکان ندارد زیرا فرض این است که وجود آن نیازمند به همه آنها می باشد و فرض تحقق معلول بدون هر یک از آنها بمعنای بی نیازی از آن است البته در جایی که علت جانشین پذیر باشد وجود هر یک از آنها علی البدل کافی است و فرض وجود معلول بدون همه آنها ممتنع خواهد بود و در مواردی که پنداشته می شود که معلولی بدون علت بوجود آمده است مانند معجزات و کرامات در واقع علت غیر عادی و ناشناخته ای جانشین علت عادی و متعارف شده است .

از سوی دیگر در صورتی که علت تامه موجود باشد وجود معلولش ضروری خواهد بود زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندیهای معلول را تامین می کند و فرض اینکه معلول تحقق نیابد به این معنی است که وجود آن نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اول منافات دارد و فرض اینکه چیزی مانع از تحقق آن باشد بمعنای عدم تمامیت علت است زیرا عدم مانع هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت شامل این شرط عدمی هم می شود یعنی هنگامی که می گوئیم علت تامه چیزی تحقق دارد منظور این است که علاوه بر تحقق اسباب و شرایط وجودی مانعی هم برای تحقق معلول وجود ندارد .

بعضی از متکلمین پنداشته اند که این قاعده

مخصوص علت‌های جبری و بی اختیار است و اما در مورد فاعلهای مختار بعد از تحقق جمیع اجزاء علت باز جای اختیار و انتخاب فاعل محفوظ است غافل از اینکه قاعده عقلیه قابل تخصیص نیست و در این موارد اراده فاعل یکی از اجزاء علت تامه می باشد و تا اراده وی به انجام کار اختیاری تعلق نگرفته باشد هنوز علت تامه آن تحقق نیافته است هر چند سایر شرایط وجودی و عدمی فراهم باشد .

حاصل آنکه هر علتی اعم از تامه و ناقصه نسبت به معلول خودش وجوب بالقیاس دارد و همچنین هر معلولی نسبت به علت تامه اش وجوب بالقیاس دارد و مجموع این دو مطلب را می توان بنام قاعده تلازم علت و معلول نامگذاری کرد

### **تقارن علت و معلول**

از قاعده تلازم علت و معلول قواعد دیگری استنباط می شود که از جمله آنها قاعده تقارن علت و معلول است توضیح آنکه هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست کم یکی از اجزاء علت تامه هم زمانی باشد علت و معلول همزمان تحقق خواهند یافت و تحقق علت تامه با تحقق معلول فاصله زمانی نخواهد داشت زیرا اگر فرض شود که بعد از تحقق همه اجزاء علت تامه زمانی هر چند خیلی کوتاه بگذرد و بعدا معلول تحقق یابد لازمه اش این است که در همان زمان مفروض وجود معلول ضروری نباشد در صورتی که مقتضای وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه این است که به محض تمامیت علت وجود معلول ضروری باشد .

ولی این قاعده در مورد علل ناقصه جاری نیست زیرا با وجود هیچیک از آنها وجود معلول وصف ضروری را نخواهد یافت بلکه حتی وجود

معلول با فرض وجود مجموع اجزاء علت تامه به استثناء یک جزء هم محال است زیرا معنای آن بی نیازی معلول از جزء مزبور می باشد .

اما اگر علت و معلول از قبیل مجردات باشند و هیچکدام زمانی نباشند در این صورت تقارن زمانی آنها مفهومی نخواهد داشت همچنین اگر معلول زمانی باشد ولی علت مجرد تام باشد زیرا معنای تقارن زمانی این است که دو موجود در یک زمان تحقق یابند در صورتی که مجرد تام در ظرف زمان تحقق نمی یابد و نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد ولی چنین موجودی نسبت به معلول خودش احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن محال خواهد بود و این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش وضوح بیشتری می یابد .

از سوی دیگر تقدم زمانی معلول بر هر علتی اعم از تامه و ناقصه محال است زیرا لازمه اش این است که معلول در هنگام پیدایش نیازی به علت مزبور نداشته باشد و وجود علت نسبت به آن ضروری نباشد و روشن است که این قاعده هم اختصاص به زمانیات دارد .

با توجه به این قاعده کاملاً روشن می شود که تفسیر رابطه علیت به تعاقب دو پدیده نادرست است زیرا لازمه تعاقب تقدم زمانی علت بر معلول است و چنین چیزی علاوه بر اینکه در مجردات و علل هستی بخش معنی ندارد در علل تامه ای که مشتمل بر امر زمانی باشند نیز امکان ندارد و تنها فرضی را که می توان برای آن در نظر گرفت علل ناقصه زمانی است که تقدم آنها بر معلول امکان پذیر است مانند تحقق انسان قبل از

انجام کار .

از سوی دیگر قبلا گفته شد که تعاقب منظم دو پدیده اختصاصی به علت و معلول ندارد و بسا پدیده هایی که همواره پی در پی بوجود می آیند و میان آنها رابطه علیتی وجود ندارد مانند شب و روز پس نسبت بین موارد علیت و موارد تعاقب به اصطلاح عموم و خصوص من وجه است .

ناگفته نماند که تقارن دو موجود هم اختصاصی به علت و معلول ندارد و چه بسا پدیده هایی با هم تحقق می یابند و هیچ رابطه علیتی میان آنها وجود ندارد و حتی ممکن است دو پدیده تقارن دائمی داشته باشند و در عین حال هیچکدام از آنها علت دیگری نباشد مثلا- اگر علتی موجب پیدایش دو معلول باشد معلولهای مفروض همواره با هم بوجود می آیند ولی هیچکدام علت دیگری نیست پس نسبت بین موارد علیت و موارد تقارن هم عموم و خصوص من وجه است یعنی در بعضی از موارد هم تقارن زمانی هست و هم علیت مانند علت تامه زمانی و معلول آن و در بعضی از موارد علیت هست ولی تقارن زمانی نیست مانند علل مجرده و علت‌های ناقصه ای که قبل از تحقق معلول موجود هستند و در بعضی از موارد تقارن هست ولی علیت نیست مانند پیدایش همزمان نور و حرارت در لامپ برق .

بنا بر این تفسیر علیت نه بعنوان تعاقب دو پدیده صحیح است و نه بعنوان تقارن دو پدیده و حتی تعاقب یا تقارن را نمی توان لازمه علت و معلول دانست و تفسیر علیت را به آنها از قبیل تفسیر به لازم خاص بحساب آورد زیرا هیچکدام از آنها اختصاصی به علت و معلول ندارد



چنانکه نمی توان آن را از قبیل تفسیر به لازم اعم شمرد زیرا هیچکدام از آنها در تمام موارد علت و معلول صدق نمی کنند علاوه بر اینکه اساسا تعریف به اعم صحیح نیست زیرا به هیچ وجه مورد تعریف را مشخص نمی کند

### **بقاء معلول هم نیازمند به علت است**

قاعده دیگر که از قاعده تلازم علت و معلول استنباط می شود این است که علت تامه می بایست تا پایان عمر معلول باقی باشد زیرا اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتی بعد از نابود شدن یک جزء آن باقی بماند لازمه اش این است که وجود آن در حال بقاء بی نیاز از علت باشد در صورتی که نیازمندی لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچگاه از آن سلب نمی شود .

این قاعده از دیرباز مورد بحث فلاسفه و متکلمین بوده است و فلاسفه همواره بر این مطلب تاکید داشته اند که بقاء معلول هم نیازمند به علت است و چنین استدلال می کرده اند که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان ماهوی آن است و این ویژگی هیچگاه از ماهیت معلول سلب نمی شود از این روی همیشه نیازمند به علت خواهد بود .

متکلمین که غالبا ملاک نیازمندی معلول را حدوث یا امکان و حدوث تواما می دانسته اند بقاء معلول را محتاج به علت نمی شمرده اند و حتی از بعضی از ایشان نقل شده که اگر در مورد خدای متعال هم زوالی امکان می داشت ضرری به وجود عالم نمی زد لو جاز علی الواجب العدم لما ضر العالم .

ایشان برای تایید نظریه خودشان به شواهدی از بقاء معلولات پس از زوال علل آنها تمسک کرده اند مانند فرزندى که پس از مرگ پدر زنده می ماند و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده اش

باقی می ماند .

فلاسفه در جواب ایشان می گویند ملاک نیازمندی معلول به علت تنها امکان است نه حدوث و نه مجموع امکان و حدوث و برای اثبات این مطلب دست به یک تحلیل عقلی می زنند به این تقریر حدوث صفت وجود معلول است و از نظر تحلیل عقلی متاخر از مرتبه وجود آن می باشد و وجود متفرع بر ایجاد و ایجاد متاخر از وجوب و ایجاب است و ایجاب به چیزی تعلق می گیرد که فاقد وجود باشد یعنی ممکن الوجود باشد و این امکان همان وصفی است که از خود ماهیت انتزاع می شود زیرا ماهیت است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از آنها ندارد پس تنها چیزی که می تواند ملاک نیازمندی به علت باشد همین امکان ماهوی است که از ماهیت جداشدنی نیست و از این روی نیاز معلول هم دائمی خواهد بود و هیچگاه بی نیاز از علت نخواهد شد .

اما این بیان چنانکه بار دیگر نیز اشاره شده با اصالت ماهیت سازگار است و بنا بر این اصالت وجود باید ملاک احتیاج را در خصوصیت وجودی معلول جستجو کرد یعنی همانگونه که صدرالمتألهین فرموده است ملاک احتیاج معلول به علت فقر و وابستگی ذاتی و به تعبیر دیگر ضعف مرتبه وجودی آن است که هیچگاه از آن جدا شدنی نیست .

در باره مواردی که متکلمین بعنوان شاهد بر بقاء معلول بعد از نابودی علت ذکر کرده اند باید گفت در این موارد علل حقیقی نبودند بلکه آنچه نبود شده یا تاثیرش منقطع گردیده علت اعدادی است که در واقع علت بالعرض برای معلولهای نامبرده می باشند .

توضیح آنکه

ساختمانی که بعد از مرگ سازنده باقی می ماند مجموعه ای از علل حقیقی دارد که شامل علت هستی بخش و علت های داخلی ماده و صورت و شرایط وجود ساختمان از قبیل چینش مواد ساختمانی به شکل و هیئت مخصوص و عدم موانعی که آنها را از یکدیگر جدا کنند می شود و تا مجموع این علل باقی است ساختمان هم باقی خواهد ماند ولی اگر اراده الهی به بقاء آن تعلق نگیرد و مواد ساختمانی در اثر عوامل بیرونی فاسد شود یا شرایطی که برای بقاء شکل ساختمان لازم است تغییر یابد بدون شک ویران می گردد اما بنائی که مصالح ساختمانی را روی هم قرار می دهد در واقع علت معد برای پیدایش این وضعیت خاص در مواد ساختمان است و آنچه شرط وجود و بقاء ساختمان است همان وضعیت خاص می باشد نه کسی که مثلاً با حرکات دست خود موجب انتقال مواد و مصالح ساختمانی و پدید آمدن وضعیت مزبور شده است و فاعلیتی که در نظر سطحی به بناء نسبت داده می شود فاعلیت بالعرض است و اعلیت حقیقی وی نسبت به حرکت دست خودش می باشد که تابع اراده اوست و با عدم اراده تبدیل به سکون می شود و طبعاً با نابودی خودش هم امکان بقاء نخواهد داشت .

همچنین وجود فرزند معلول علل حقیقی خودش می باشد که غیر از علت هستی بخش شامل مواد آلی خاص با کیفیات مخصوصی است که بدن را مستعد تعلق روح می سازد و تا شرایط لازم برای تعلق روح به بدن باقی باشد زندگی وی ادامه خواهد داشت و پدر و مادر نقشی در بقاء آن علل و اسباب و شرایط ندارند و حتی فاعلیت ایشان نسبت به انتقال نطفه و

استقرار در رحم هم فاعلیت بالعرض است .

همچنین حرکت جسم در حقیقت معلول انرژی خاصی است که در آن بوجود می آید و تا این عامل باقی باشد حرکت آن هم دوام خواهد یافت و نسبت دادن تحریک جسم به محرک خارجی از قبیل نسبت دادن معلول به فاعل معد است که نقشی جز انتقال دادن انرژی به جسم ندارد .

ضمنا روشن شد که اینگونه فاعلهای اعدادی که در واقع فاعلهای بالعرض هستند از اجزاء علت تامه بشمار نمی آیند و علت تامه از فاعل هستی بخش و علل داخلی و شرایط وجودی و عدمی آنها تشکیل می یابد

### خلاصه

- ۱- تحقق معلول بدون هر یک از اجزاء علت تامه محال است زیرا لازمه آن بی نیازی معلول از علت مفروض العدم می باشد .
- ۲- با وجود تمام اجزاء علت تامه و فقد موانع وجود معلول ضروری خواهد بود زیرا وجود نیافتن آن بمعنای احتیاج داشتن به چیز دیگر یا رفع مانع موجود است و فرض این است که همه نیازمندیهای معلول تامین شده و مانعی هم وجود ندارد .
- ۳- این قاعده منافاتی با اختیار فاعل ندارد زیرا اراده فاعل از اجزاء علت تامه برای فعل اختیاری است .
- ۴- مجموع این دو قاعده را که حاکی از ضرورت وجود هر یک از علت و معلول نسبت به دیگری و جوب بالقیاس است می توان قاعده تلازم علت و معلول نامید .
- ۵- از قاعده مزبور قاعده دیگری استنباط می شود که مخصوص علت و معلولهای زمانی است و می توان آن را قاعده تقارن یا همزمانی علت و معلول نامید و مفادش این است که فاصله زمانی بین علت تامه زمان دار و معلول آن امکان ندارد چنانکه

تقدم زمانی معلول بر علت هم محال است .

۶- بنا بر این تقارن از لوازم علل تامه زمان دار و معلولهای آنها است ولی اختصاصی به آنها ندارد زیرا معلولهای علت واحده هم لزوما همزمان هستند پس نسبت بین موارد تقارن با موارد علیت عموم و خصوص من وجه است .

۷- وجود علت قبل از تحقق معلول فقط در موارد علل ناقصه زمان دار ممکن است و به همین معنی می توان آنها را متعاقب نامید ولی در علل مجرده بی معنی و در علل تامه غیر ممکن است از سوی دیگری تعاقب در غیر علت و معلول هم تحقق می یابد پس نسبت بین موارد تعاقب و موارد علیت هم عموم و خصوص من وجه است .

۸- با توجه به نسبتی که بین موارد تعاقب و تقارن و موارد علیت وجود دارد نمی توان آنها را از خواص علت و معلول دانست و علیت را با یکی از آنها یا مجموع آنها تعریف کرد .

۹- معلول تا آخرین لحظه وجود نیازمند به علت تامه است زیرا ملاک نیاز امکان ماهوی بنا بر قول به اصالت ماهیت و فقر وجودی بنا بر قول به اصالت وجود لازمه ذاتی آن است و از آن جدا شدنی نیست ولی بعضی از متکلمین که ملاک نیاز معلول را به علت حدوث و یا مجموع امکان و حدوث دانسته اند معتقد شده اند که معلول در بقایش نیازی به علت ندارد و شواهدی از قبیل باقی ماندن فرزند بعد از مرگ پدر برای قول خودشان آورده اند .

۱۰- مبنای این قول در درس بیست و دوم ابطال شده است و اما در باره مثالهایی که به آنها تمسک کرده اند باید گفت

عللی که در این موارد قبل از معلول از بین می روند علت‌های معد و بالعرض هستند که از اجزاء علت تامه بشمار نمی روند

## درسی سی و ششم

### مناسبات علت و معلول

شامل : سنخیت علت و معلول حل یک شبهه وحدت معلول در صورت وحدت علت وحدت علت در صورت وحدت معلول

### سنخیت علت و معلول

تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی بوجود نمی آید و حتی میان پدیده های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطه علیت برقرار نیست بلکه علیت رابطه خاصی است میان موجودات معینی و به دیگر سخن باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می شود این قاعده نیز از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده ترین تجربه های درونی و بیرونی ثابت می گردد .

اما سنخیت و مناسبتی که بین علت و معلول لازم است در مورد علت‌های هستی بخش و علت‌های مادی و اعدادی تفاوت دارد در مورد اول ویژگی این سنخیت را می توان با برهان عقلی اثبات کرد و تقریر آن این است .

چون علت هستی بخش وجود معلول را افاضه می کند و به تعبیر مسامحی به معلول خودش وجود می دهد باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی تواند اعطاء و افاضه کند معطی الشیء لا یكون فاقداله و با توجه به اینکه با اعطاء وجود به معلول چیزی از خودش کاسته نمی شود روشن می گردد که وجود مزبور را بصورت کاملتری دارد به گونه ای که وجود معلول شعاع و پرتوی از آن محسوب می شود .

پس سنخیت بین علت هستی بخش و معلول آن به این معنی است که کمال معلول را به صورت کاملتری دارد و اگر علتی در ذات خودش واجد نوعی از کمال وجودی نباشد هرگز نمی تواند آن را به معلولش

اعطاء کند و به دیگر سخن هر معلولی از علتی صادر می شود که کمال آن را بصورت کاملتری داشته باشد .

این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش و تشکیک خاصی بین آنها که در درسهای گذشته به اثبات رسید وضوح بیشتری می یابد ولی چنین سنخیتی بین علت‌های مادی و اعدادی و معلولاتشان وجود ندارد زیرا آنها اعطا کننده و افاضه کننده وجود نیستند بلکه تاثیر آنها محدود به تغییراتی در وجود معلولات می باشد و با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی شود اجمالا- بدست می آید که نوعی مناسبت و سنخیت بین آنها هم لازم است ولی نمی توان ویژگی این سنخیت را با برهان عقلی اثبات کرد بلکه تنها بوسیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می توانند منشا چه تغییراتی در اشیاء بشوند و این دگرگونیها در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می پذیرد .

مثلا هرگز عقل نمی تواند با تحلیلات ذهنی دریابد که آیا آب موجود بسیطی است یا مرکب از عناصری دیگر و در صورت دوم از چند عنصر و از چه عناصری ترکیب می یابد و برای ترکیب آنها چه شرایطی لازم است و آیا شرایط مفروض جانشین پذیر هستند یا نه .

پس اثبات اینکه آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن با نسبت خاصی ترکیب یافته و برای ترکیب آنها درجه حرارت و فشار خاصی لازم است و جریان الکتریکی می تواند در سرعت ترکیب آنها مؤثر باشد تنها از راه تجربه امکان پذیر می باشد

### **حل یک شبهه**

گفتیم که به مقتضای برهان عقلی هر علت هستی بخشی باید واجد کمال معلولش باشد زیرا معنی ندارد بخشنده و اعطا کننده فاقد

چیزی باشد که به دیگری می بخشد .

درباره این مطلب شبهه ای مطرح می شود که لازمه این قاعده آن است که فاعلهای هستی بخش دارای وجودهای مادی و کمالات آنها باشند در صورتی که فاعل هستی بخش منحصر در موجودات مجرد است و هیچکدام از آنها ماده و صفات خاص آن را ندارند پس چگونه چیزی را که ندارد افاضه می کنند .

پاسخ این شبهه آن است که منظور از واجد بودن کمال معلول این است که مرتبه کاملتر و عالیتتری از وجود معلول را داشته باشد به گونه ای که وجود معلول پرتوی از آن محسوب شود نه اینکه حدود وجود معلول عینا در علت محفوظ باشد و علت دارای ماهیت معلول هم باشد و روشن است که فرض کاملتر بودن مرتبه وجود علت از مرتبه وجود معلول با وحدت ماهوی آنها سازگار نیست و هیچگاه از دو موجودی که دارای تشکیک خاصی هستند و یکی از آنها از مراتب وجود دیگر و شعاعی از آن بشمار می رود نمی توان ماهیت واحدی را انتزاع کرد زیرا معنای اینکه دو وجود دارای ماهیت واحدی باشند این است که حدود وجودی آنها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در مورد دو مرتبه وجود که یکی کاملتر از دیگری و طبعا دارای محدودیت و نقایص کمتری است امکان ندارد ولی نداشتن ماهیت معلول و حدود وجود آن بمعنای نداشتن کمال وجودی آن نیست .

به دیگر سخن آنچه در مورد علت هستی بخش لازم است دارا بودن کمالات وجودی معلول بصورت کاملتر و عالیتتر است نه واجد بودن نقصها و محدودیتهای آن و اگر مفهوم جسم و لوازم آن از قبیل مکانی و زمانی بودن



و حرکت و تغییرپذیری بر خدای متعال و مجردات تام صدق نمی کند بخاطر این است که مفاهیم مزبور لازمه نقصها و محدودیتهای موجودات مادی است نه لازمه کمالات آنها .

یادآوری می شود که حل این شبهه به برکت اصالت وجود میسر است و بر اساس اصالت ماهیت راه حل صحیحی ندارد زیرا لازمه اصالت ماهیت این است که آنچه در واقع از طرف علت افاضه می شود ماهیت خارجی معلول باشد و طبق این قاعده باید علت واجد ماهیت آن باشد و نمی توان گفت که علت ماهیت معلول را بصورت کاملتری دارد زیرا تشکیک بخصوص تشکیک خاصی در میان ماهیت معنی ندارد و چنانکه در درس بیست و هشتم گفته شد همه ماهیات تامه و مخصوصا ماهیات بسیطه با یکدیگر متباین هستند علاوه بر اینکه فرض ماهیت در مورد خدای متعال صحیح نیست

### **وحدت معلول در صورت وحدت علت**

یکی از قواعد معروف فلسفی این است که از علت واحده جز معلول واحد صادر نمی شود الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولی در باره مفاد و مورد آن اختلافاتی وجود دارد از جمله اینکه آیا منظور از وحدت علت وحدت شخصی است یا وحدت نوعی و یا منظور از آن بساطت به تمام معنی است چنانکه صدرالمتالهین در سفر نفس از کتاب اسفار اختیار کرده و بر اساس آن قاعده مزبور را مخصوص به ذات مقدس الهی دانسته است که حتی ترکیب تحلیلی از وجود ماهیت هم ندارد و معلول بی واسطه او تنها یک موجود می باشد و سایر مخلوقات با یک یا چند واسطه از معلول اول صادر می شوند ولی سایر فلاسفه این قاعده را کمابیش در موارد دیگری نیز جاری دانسته اند .

همچنین در باره

مفهوم صدور نیز اختلافاتی هست که آیا در همه روابط علی و معلولی صدق می کند و حتی شروط و علت‌های معده را نیز دربر می گیرد یا مخصوص علت‌های فاعلی است و یا اینکه منحصر به فاعل‌های هستی بخشی می باشد .

بعبارت دیگر آیا بر اساس این قاعده می توان گفت که یک فاعل معد هم بیش از یک تاثیر اعدادی نخواهد داشت و یک شرط هم بیش از یک مشروط و یک فاعل طبیعی هم بیش از یک فعل نمی تواند داشته باشد یا نه .

برای اینکه مورد این قاعده تعیین شود باید دلیل آن را مورد دقت قرار داد و مقتضای آن را دریافت .

فلاسفه بصورت‌های مختلفی برای این قاعده استدلال کرده اند ولی آنچه واضحتر و در عین حال متقن تر بنظر می رسد دلیلی است که مبتنی بر قاعده سنخیت بین علت و معلول می باشد و تقریر آن چنین است طبق قاعده سنخیت بین علت و معلول باید علت آنچه را به معلول می دهد بصورت کاملتری داشته باشد اکنون اگر فرض کنیم که علتی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد طبعاً معلولی از او صادر می شود که مرتبه نازلتری از همان کمال را دارا باشد نه کمال دیگری را و اگر فرض کنیم دو معلول مختلف از او صادر شوند که هر کدام دارای سنخ خاصی از کمال باشند بر اساس قاعده یاد شده باید علت هم دارای دو سنخ از کمال باشد در صورتی که فرض این بود که تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی است .

با دقت در این دلیل چند نتیجه بدست می آید :

۱- این قاعده مخصوص علت‌های هستی بخش است زیرا چنانکه گفته شد

این ویژگی که علت باید دارای کمال معلول باشد مخصوص به این دسته از علتها است بنابراین نمی توان بر اساس این قاعده اثبات کرد که فاعلهای طبیعی یعنی اسباب تغییرات و دگرگونیهای اشیاء مادی هر کدام اثر واحدی دارند و یا اینکه یک چیز فقط شرط تاثیر یک فاعل یا شرط استعداد یک قابل می باشد چنانکه مثلا حرارت شرط انواعی از فعل و انفعالات شیمیایی است و خود آن بوسیله عوامل طبیعی گوناگونی بوجود می آید .

۲- این قاعده اختصاص به واحد شخصی ندارد زیرا دلیل مزبور شامل واحد نوعی هم می شود و اگر فرض کنیم که یک نوع از علتها هستی بخش دارای چند فرد باشد و همگی دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشند طبعاً معلولات آنها هم از نوع واحدی خواهند بود .

۳- این قاعده مخصوص علتهایی است که تنها دارای یک سنخ از کمال باشند اما اگر موجودی چندین نوع کمال وجودی یا همه کمالات وجودی را بصورت بسیط داشته باشد یعنی وجود او در عین وحدت و بساطت کامل واجد کمالات مزبور باشد چنین دلیلی در باره وی جاری نخواهد بود .

بنابر این قاعده مزبور چیزی بیش از قاعده سنخیت بین علت هستی بخش و معلول آن را اثبات نمی کند و وحدت صادر اول را تنها بر اساس این قاعده نمی توان اثبات کرد ولی راه دیگری برای اثبات این مطلب وجود دارد که در جای خودش بیان خواهد شد

### **وحدت علت در صورت وحدت معلول**

قاعده معروف دیگر این است که معلول واحد جز از علت واحده صادر نمی شود الواحد لا یصدر الا عن الواحد .

در باره این قاعده هم هر چند اختلافاتی هست ولی همه فلاسفه اتفاق

دارند که معلول واحد از علت مرکب صادر می شود پس منظور از وحدت علت در این قاعده بساطت و عدم ترکیب آن نیست نیز صدور معلول از چند علت طولی به گونه ای که هر یک از آنها علت دیگری باشد جای تردیدی نیست و به دیگر سخن نه کثرت معلولهای با واسطه که هر یک معلول دیگری باشد منافاتی با قاعده قبلی دارد و نه کثرت علل با واسطه منافاتی با این قاعده خواهد داشت .

از سوی دیگر همه فلاسفه متفقند که یک معلول شخصی بیش از یک علت تامه نخواهد داشت و به اصطلاح اجتماع چند علت تامه بر معلول واحد محال است زیرا اگر همه آنها مؤثر باشند بالضروره آثار متعددی از آنها بوجود می آید پس معلول واحد نخواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند با قاعده تلازم علت و معلول و وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه منافات خواهد داشت .

مورد اختلاف در این قاعده این است که آیا یک نوع معلول همیشه باید از یک نوع علت صادر شود یا ممکن است بعضی از افراد آن از یک نوع علت و بعضی از افراد از نوع دیگری صادر شوند و در این جا است که بسیاری از کسانی که قاعده قبلی را شامل واحد نوعی هم دانسته اند این قاعده را اختصاص به واحد شخصی داده اند و تصریح کرده اند که انواعی از علتها می توانند در پیدایش نوع واحدی از معلول مؤثر باشند چنانکه حرارت گاهی در اثر تابش خورشید و گاهی در اثر افروختن آتش و گاهی در اثر حرکت و اصطکاک بوجود می آید .

ولی با توجه به آنچه

در قاعده سنخیت گفته شد که وجود معلول تنها از علتی صادر می شود که دارای همان سنخ از کمالات وجودی در مرتبه عالیتری باشد هیچگاه معلول از علت هستی بخشی که واجد سنخ کمال آن نباشد صادر نخواهد شد بنابراین در مورد علت هستی بخش و معلول آن باید گفت نه تنها معلول شخصی از دو علت هستی بخش شخصی یا بیشتر صادر نمی شود بلکه یک نوع معلول هم از دو یا چند نوع علت هستی بخش به وجود نمی آید و اما در مورد علل مادی و اعدادی چون برهان عقلی بر کیفیت مسانخت آنها با معلولاتشان نداریم نمی توان اثبات کرد که باید علت یک نوع از معلولات ، یک نوع از چنین عللی باشد و عقلا محال نیست که چند نوع از علل مادی و معد دارای اثر نوعی واحدی باشند چنانکه تعداد شروط و تعیین آنها را نمی توان با برهان عقلی اثبات کرد و همگی آنها در گرو تجربه است

## خلاصه

۱- میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود دارد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می کنند .

۲- سنخیت در مورد علت‌های هستی بخش و معلولات آنها باین معنی است که علت کمال وجودی معلول را در مرتبه عالیتری دارد .

۳- دلیل اینکه علت هستی بخش باید سنخ کمال معلول را داشته باشد این است که اگر نداشته باشد نمی تواند به معلول افاضه کند و دلیل اینکه باید مرتبه عالیتری از آن را داشته باشد این است که افاضه معلول از کمالات آن نمی کاهد .

۴- این ویژگی را در مورد علت‌های مادی و اعدادی نمی توان اثبات کرد زیرا آنها اعطاء کننده وجود معلول نیستند ولی از اینکه هر

شیء مادی نمی تواند علت برای هر گونه تغییر و حرکتی واقع شود اجمالا بدست می آید که نوعی سنخیت بین آنها هم لازم است .

۵- سنخیتی که در علت هستی بخش لازم است به این معنی نیست که دارای ماهیت معلول و محدودیتها و نقایص آن هم باشد .

۶- لازمه اصل سنخیت این است که اگر علتی تنها دارای یک سنخ از کمالات وجودی باشد فقط معلولی از آن صادر می شود که دارای همان سنخ از کمال در مرتبه نازلتری باشد و قاعده معروف الواحد لا یصدر عنه الا الواحد به این معنی تردیدپذیر نیست .

۷- این قاعده با استناد به اصل سنخیت مخصوص علتهای هستی بخش است .

۸- این قاعده شامل واحد نوعی هم می شود .

۹- موجودی که در عین وحدت و بساطت دارای انواعی از کمالات وجودی یا همه آنها باشد مشمول قاعده مزبور نیست .

۱۰- تعدد معلولاتی که در طول یکدیگر قرار می گیرند و هر کدام از آنها معلول دیگری می باشد منافاتی با این قاعده ندارد .

۱۱- صادر شدن معلول واحد از علت مرکب جای تردید نیست .

۱۲- صادر شدن یک معلول شخصی از چند علت تامه محال است زیرا که اگر همه آنها مؤثر باشند طبعا معلول هم متعدد خواهد بود و اگر بعضی از آنها مؤثر نباشند لازمه اش تخلف معلول از علت تامه می باشد .

۱۳- مقتضای اصل سنخیت این است که هر نوعی از معلولات از نوع خاصی از علت های هستی بخش صادر شود که دارای همان سنخ از کمال وجودی باشد بنابر این قاعده الواحد لا یصدر الا عن الواحد شامل واحد نوعی هم می شود .

۱۴- تعدد علت های طولی که هر کدام علت

دیگری باشد منافاتی با این قاعده ندارد .

۱۵- این قاعده هم مانند قاعده سابق در مورد علت‌های مادی و معد جاری نیست و از این روی تعدد یا وحدت اینگونه علت‌ها را تنها بوسیله تجربه می توان شناخت

**درس سی و هفتم**

## **احکام علت و معلول**

شامل : نکاتی پیرامون علت و معلول محال بودن دور محال بودن تسلسل

### **نکاتی پیرامون علت و معلول**

تصور صحیح معنای علت و معلول کافی است که دریابیم هیچ موجودی نمی تواند علت وجود خودش باشد زیرا قوام معنای علیت به این است که موجودی متوقف بر موجود دیگری باشد تا با توجه به توقف یکی از آنها بر دیگری مفهوم علت و معلول از آنها انتزاع گردد یعنی این قضیه از بدیهیات اولیه است و نیازی به استدلال ندارد .

ولی گاهی در سخنان فلاسفه به تعبیراتی بر می خوریم که ممکن است چنین توهمی را بوجود بیاورد که موجودی می تواند علت برای وجود خودش باشد مثلا در مورد خدای متعال گفته می شود وجود واجب الوجود مقتضای ذات او است و حتی در باره تعبیر واجب الوجود بالذات که در برابر واجب الوجود بالغیر بکار می رود ممکن است توهم شود که همانگونه که در واجب الوجود بالغیر غیر علت است و واجب الوجود بالذات هم ذات علت است و باین سببیه دلالت بر این علیت دارد .

حقیقت این است که اینگونه سخنان از باب ضیق تعبیر است و هرگز مقصود ایشان اثبات رابطه علیت بین ذات مقدس الهی و وجود خودش نیست بلکه منظور نفی هر گونه معلولیت از آن مقام متعالی است .

برای تقریب به ذهن مثالی از گفتگوهای متعارف می آوریم اگر از کسی پرسند فلان کار را به اذن چه کسی انجام دادی و او بگوید به اذن خودم انجام دادم در اینجا منظور این نیست که او به خودش اذن داده است بلکه منظور این است که نیازی به اذن کسی نداشته است تعبیر بالذات یا مقتضای ذات هم

در واقع بیان کننده نفی علیت غیر است نه اثبات کننده علیت برای ذات .

مورد دیگری که خاستگاه چنین توهمی است این است که فلاسفه ماده و صورت را علت جسم مرکب دانسته اند در صورتی که میان آنها تعدد و تغایری وجود ندارد یعنی جسم چیزی جز مجموع آنها نیست و لازمه اش وحدت علت و معلول است .

این شبهه در کتب فلسفی مطرح گردیده و به این صورت پاسخ داده شده که آنچه متصف به علیت می شود خود ماده و صورت است و آنچه متصف به معلولیت می شود مجموع آنها بشرط اجتماع و داشتن هیئت ترکیبی است یعنی اگر ماده و صورت را با صرفنظر از مجتمع بودن و مرکب بودن در نظر بگیریم هر یک از آنها را علت برای کل می شماریم و هرگاه آنها را بشرط اجتماع و ترکیب و بصورت یک کل در نظر بگیریم آن را معلول اجزایش می نامیم زیرا وجود کل متوقف بر وجود اجزایش می باشد .

ولی بازگشت این پاسخ به این است که مغایرت علت و معلول تابع نظر و اعتبار ما خواهد بود در صورتی که رابطه علیت یک امر واقعی و نفس الامری و مستقل از اعتبار می باشد هر چند به معنای دیگری در مقام مفاهیم ماهوی اعتباری نامیده می شود .

حقیقت این است که اطلاق علت بر ماده و صورت و اطلاق معلول بر مجموع آنها خالی از مسامحه نیست چنانکه قبلاً نیز اشاره شد و اگر جسمی را که مستعد پذیرش صورت جدیدی است علت مادی برای موجود بعدی بنامیم از این نظر که زمینه پیدایش آن را فراهم می کند موجه تر است .

نکته دیگر آنکه با توجه به



اصالت وجود و اینکه رابطه علیت در حقیقت میان دو وجود برقرار است روشن می شود که نمی توان ماهیت چیزی را علت وجود آن دانست زیرا ماهیت بخودی خود واقعیتی ندارد تا علت برای چیزی واقع شود و همچنین نمی توان ماهیتی را علت برای ماهیت دیگری بحساب آورد .

در اینجا ممکن است گفته شود که فلاسفه علت را به دو قسم تقسیم کرده اند علت ماهیت و علت وجود و برای قسم اول به علیت خط و سطح برای ماهیت مثلث و علیت ماده و صورت برای ماهیت جسم مثال زده اند چنانکه برای قسم دوم علیت وجود آتش را برای وجود حرارت ذکر کرده اند پس معلوم می شود که بنظر ایشان در میان ماهیات هم نوعی رابطه علیت وجود دارد .

ولی این سخنان را باید از باب توسعه در اصطلاح تلقی کرد یعنی همانگونه که در وجود خارجی و عالم عینی رابطه علیت میان موجودات برقرار است و وجود خارجی معلول متوقف بر وجود خارجی علت می باشد نظیر این رابطه را در عالم ذهن هم می توان تصور کرد و آن در جایی است که تصور یک ماهیت متوقف بر تصور معانی دیگری باشد چنانکه تصور معنای مثلث متوقف بر تصور معنای خط و سطح است ولی لازمه این توسعه در اصطلاح آن نیست که احکام علت و معلول حقیقی و عینی هم برای آنها ثابت باشد .

نظیر این توسعه را در مورد معقولیات ثانیه فلسفی نیز می توان یافت چنانکه امکان را علت احتیاج به علت دانسته اند در صورتی که نه امکان و نه احتیاج هیچکدام از امور عینی نیستند و رابطه علیت حقیقی و تاثیر و تاثر خارجی در میان

آنها معنی ندارد تا یکی را علت و دیگری را معلول بشماریم در اینجا هم منظور این است که عقل با توجه به امکان ماهیت است که پی به نیاز آن به علت می برد نه اینکه امکان که به عدم ضرورت وجود و عدم تفسیر می شود واقعیته داشته باشد و از آن چیز دیگری بنام احتیاج به علت بوجود بیاید .

حاصل آنکه مبحثی که بعنوان علت و معلول و بنام یکی از اصیلتترین مباحث فلسفی مطرح می شود و در خلال آن احکام خاصی برای علت و معلول بیان می گردد مخصوص به علت و معلول خارجی و رابطه حقیقی میان آنها است و اگر در موارد دیگری تعبیر علیت بکار می رود همراه با نوعی مسامحه و یا از باب توسعه در اصطلاح است

### **محال بودن دور**

یکی از مطالبی که پیرامون رابطه علت و معلول مطرح می شود این است که هر موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است ممکن نیست در همان جهت معلول و محتاج به آن باشد و به دیگر سخن هیچ علتی معلول معلول خودش و از نظر دیگر علت برای علت خودش نخواهد بود و بعبارت سوم محال است یک موجود نسبت به دیگری هم علت باشد و هم معلول و این همان قضیه محال بودن علت‌های دوری است که می توان آن را از بدیهیات و دست کم از قضایای قریب به بداهت بشمار آورد و اگر موضوع و محمول آن درست تصور شود جای شکی در باره آن نخواهد ماند زیرا لازمه علیت بی نیازی و لازمه معلولیت نیازمندی است و جمع بین نیازمندی و بی نیازی در یک جهت تناقض است .

ولی

ممکن است در این زمینه مانند بسیاری از قضایای بدیهی شبهه‌هایی پیش بیاید که ناشی از عدم دقت در معنای موضوع و محمول قضیه باشد مثلاً ممکن است کسی چنین توهم کند که اگر انسانی غذای خودش را تنها از راه کشاورزی بدست بیاورد به طوری که اگر محصول کشاورزی خودش نباشد از گرسنگی بمیرد در این صورت محصول مزبور از یک سوی معلول کشاورز و از سوی دیگر علت برای او خواهد بود پس کشاورز مفروض علت خودش و نیز معلول معلول خودش می باشد .

ولی صرفنظر از اینکه کشاورز علت حقیقی برای پیدایش محصول نیست و تنها علت اعدادی آن بشمار می رود محصول مزبور علت وجود کشاورز نیست بلکه از اموری است که دوام حیات وی توقف بر آن دارد و به دیگر سخن وجود کشاورز در زمان کاشت و برداشت علت است و معلول نیست و در زمان بعد معلول است و علت نیست و همچنین محصول مزبور در زمان پیدایشش معلول است و علت نیست و در زمانی که خوراک کشاورز قرار می گیرد علت است و معلول نیست پس علت و معلولیت هر کدام از یک جهت نخواهد بود .

تنها چیزی که در اینگونه موارد می توان گفت این است که موجودی در یک زمان علت اعدادی برای چیزی باشد که در آینده به آن نیاز دارد و منظور از دور محال چنین رابطه ای نیست بلکه منظور این است که یک موجود از همان جهتی که علت و مؤثر در پیدایش چیز دیگری است محال است در همان جهت علت و تاثیرش معلول و محتاج به آن باشد و بعبارت دیگر چیزی را به

معلول بدهد که برای داشتن همان چیز محتاج به معلول باشد و می بایست از آن دریافت کند .

شبهه دیگر این است که ما می بینیم حرارت موجب پدید آمدن آتش می شود در صورتی که آتش نیز علت حرارت است پس حرارت علت علت خودش می باشد .

جواب این شبهه نیز روشن است زیرا حرارتی که علت پیدایش آتش می شود غیر از حرارتی است که در اثر آتش بوجود می آید و این دو حرارت هر چند وحدت بالنوع دارند ولی از نظر وجود خارجی دارای کثرت می باشند و منظور از وحدتی که در عنوان این قاعده آمده است وحدت شخصی است نه وحدت مفهومی و در حقیقت این شبهه از خلط بین وحدت مفهوم با وحدت مصداق یا از خلط بین دو معنای وحدت نشات گرفته است .

شبهات بی مایه دیگری نیز در سخنان بعضی از ماتریالیستها و مارکسیستها مطرح شده که دقت در مفهوم قاعده و توجه به پاسخهایی که از دو شبهه مذکور داده شد ما را از ذکر و رد آنها بی نیاز می کند

### **محال بودن تسلسل**

معنای لغوی تسلسل این است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند خواه حلقه های این زنجیر متناهی باشند یا نامتناهی و خواه میان آنها رابطه علیتی باشد یا نباشد ولی معنای اصطلاحی آن مخصوص اموری است که از یک طرف یا از هر دو طرف نامتناهی باشند و فلاسفه تسلسلی را محال می دانند که دارای دو شرط اساسی باشد یکی آنکه بین حلقات سلسله ترتیب حقیقی وجود داشته باشد و هر کدام واقعا بر دیگری مترتب باشد نه به حسب قرارداد و اعتبار و دیگر آنکه همه حلقات در یک زمان موجود باشند نه

اینکه یکی از بین برود و دیگری بدنبال آن بوجود بیاید و از این روی حوادث غیر متناهی در طول زمان را ذاتا محال نمی دانند .

در عین حال مفهوم تسلسل در عرف فلسفه هم اختصاصی به علل ندارد و بسیاری از دلایلی که بر محال بودن آن اقامه کرده اند شامل تسلسل در اموری هم که رابطه علیت با یکدیگر ندارند می شود مانند برهانهای مسامته و تطبیق و سلمی که در کتب مفصل فلسفی ذکر گردیده و در آنها از مقدمات ریاضی استفاده شده هر چند مناقشاتی نیز پیرامون آنها انجام گرفته است .

ولی بعضی از براهین مخصوص سلسله علتها است مانند برهانی که فارابی اقامه کرده و به برهان اسد اخصر معروف شده است و تقریر آن این است اگر سلسله ای از موجودات را فرض کنیم که هر یک از حلقات آن وابسته و متوقف بر دیگری باشد به گونه ای که تا حلقه قبلی موجود نشود حلقه وابسته به آن هم تحقق پذیر نباشد لازمه اش این است که کل این سلسله وابسته به موجود دیگری باشد زیرا فرض این است که تمام حلقات آن دارای این ویژگی می باشد و ناچار باید موجودی را در راس این سلسله فرض کرد که خودش وابسته به چیز دیگری نباشد و تا آن موجود تحقق نداشته باشد حلقات سلسله بترتیب وجود نخواهند یافت پس چنین سلسله ای نمی تواند از جهت آغاز نامتناهی باشد و بعبارت دیگر تسلسل در علل محال است .

نظیر آن برهانی است که بر اساس اصولی که صدرالمتالهین در حکمت متعالیه اثبات فرموده برای محال بودن تسلسل در علل هستی بخش اقامه می شود و تقریر آن این است

بنا بر اصالت وجود و ربطی بودن وجود معلول نسبت به علت هستی بخش هر معلولی نسبت به علت ایجاد کننده اش عین ربط و وابستگی است و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد و اگر علت مفروض نسبت به علت بالاتری معلول باشد همین حال را نسبت به آن خواهد داشت پس اگر سلسله ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علتها معلول علت دیگری باشد سلسله ای از تعلقات و وابستگیها خواهند بود و بدیهی است که وجود وابسته بدون وجود مستقلی که طرف وابستگی آن باشد تحقق نخواهد یافت پس ناچار باید ورای این سلسله ربطها و تعلقات وجود مستقلی باشد که همگی آنها در پرتو آن تحقق یابند بنا بر این نمی توان این سلسله را بی آغاز و بدون مستقل مطلق دانست .

تفاوت این دو برهان در این است که برهان اول در مطلق علتهای حقیقی جاری است علتهایی که لزوماً باید همراه معلول موجود باشند ولی برهان دوم مخصوص علتهای هستی بخش است و در علل تامه هم نیز جاری می شود از آن نظر که مشتمل بر علتهای هستی بخش هستند

### خلاصه

۱- بدیهی است که هیچ موجودی نمی تواند علت وجود خودش باشد مگر اینکه مرکب و دارای دو یا چند جزء باشد و یکی از آنها موجب تغییر در دیگری گردد مانند تاثیر روح در بدن یا بالعکس .

۲- معنای واجب الوجود بالذات و اینکه وجود مقتضای ذات اوست نفی علیت غیر است نه اثبات علیت بین ذات و وجود الهی .

۳- در مورد علل داخلی ماده و صورت اشکال شده که چگونه می توان آنها را علت برای کل مرکب از آنها دانست

در صورتی که وجود آنها غیر از وجود کل نیست .

۴- در پاسخ گفته شده که خود اجزاء بدون شرط اجتماع علت است و مجموع آنها بشرط اجتماع معلول ولی حقیقت این است که اجزاء را علت نامیدن از باب مسامحه و توسعه در اصطلاح است چنانکه قبلاً نیز اشاره شد .

۵- همچنین اطلاق علت بر اجزاء ماهیت و مانند آنها نوعی توسعه در اصطلاح است .

۶- قائل شدن به علیت در میان معقولات ثانیه مانند امکان و احتیاج نیز نوعی دیگر از توسعه در اصطلاح بشمار می رود و هیچکدام از آنها مشمول احکام علت حقیقی نمی شود .

۷- هیچ چیزی نمی تواند علت برای علت خودش و یا معلول برای معلول خودش باشد و به دیگر سخن دور در علل محال است مگر اینکه موجودی علت اعدادی برای چیزی باشد که در زمان بعد محتاج به آن شود یا اینکه یک فرد از ماهیت علت برای پیدایش چیزی باشد که آن چیز علت پیدایش فرد دیگری از همان ماهیت می گردد چنانکه حرارتی موجب پیدایش آتشی شود و آتش به نوبه خود علت پیدایش حرارت دیگری گردد .

۸- منظور از تسلسل مصطلح ترتب امور نامتناهی است و فلاسفه تسلسلی را محال می دانند که حلقات آن دارای ترتب حقیقی و اجتماع در وجود باشند .

۹- فارابی برای محال بودن تسلسل در علل حقیقی چنین استدلال کرده است اگر در سلسله علل و معلولات هر علتی به نوبه خود معلول علت دیگری باشد در باره کل این سلسله می توان گفت که همگی محتاج به علت دیگری هستند پس باید در راس سلسله علت دیگری را اثبات کرد که معلول علت دیگری

نباشد بنابراین این سلسله علل دارای مبدا و سرآغازی خواهد بود .

۱۰- بر اساس اصالت وجود و وابستگی ذاتی وجود معلول به علت برهان دیگری بر تناهی علل هستی بخش اقامه می شود به این صورت اگر ورای سلسله علل که هر یک از آنها عین وابستگی است موجود مستقل مطلق نباشد لازمه اش این است که وابستگیهای بدون طرف وابستگی تحقق یافته باشد

## درس سی و هشتم

### علت فاعلی

شامل : مقدمه علت فاعلی و اقسام آن نکاتی پیرامون اقسام فاعل اراده و اختیار

#### مقدمه

یکی از تقسیمات معروفی که برای علت ذکر شده و گویا ارسطو برای نخستین بار آن را بیان کرده باشد تقسیم به علت فاعلی و غائی و مادی و صوری است که دو قسم اول را علل خارجی و دو قسم اخیر را علل داخلی یا علل قوام و از یک نظر علل ماهیت می نامند و در ضمن درسهای گذشته روشن گردید که اطلاق علت بر دو قسم اخیر خالی از مسامحه نیست و در پایان درس سی و یکم اشاره شد که علت مادی و علت صوری همان ماده و صورت اجسام هستند که نسبت به جسم مرکب علت مادی و علت صوری و نسبت به یکدیگر ماده و صورت نامیده می شوند و طبعاً اختصاص به مادیات خواهند داشت و چون بعداً در باره ماده و صورت بحث خواهد شد (۱) در اینجا از گفتگو پیرامون آنها خودداری می کنیم و بخش علت و معلول را با بحث در باره علت فاعلی و علت غائی به پایان می بریم

### علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی عبارت است از موجودی که موجود دیگری معلول از آن پدید می آید و بمعنای عامش شامل فاعلهای طبیعی که مؤثر در حرکات و دگرگونیهای اجسام هستند نیز می شود .

فلاسفه پیشین دو نوع فعل و تاثیر را در جهان شناسایی کرده بودند یکی فعل ارادی که موجودات زنده و ذی شعور با اراده خودشان انجام می دهند و جهت حرکت و سایر ویژگیهای تابع اراده فاعل است مانند افعال اختیاری انسان که بصورتهای گوناگونی تحقق می یابد و دیگری فعل و تاثیر که از موجودات بی شعور و بی اراده سر می زند و همواره یک نواخت و بی اختلاف است .

ایشان برای هر نوعی



از موجودات جسمانی طبیعت خاصی قائل بودند که ذاتاً اقتضاء ویژه ای دارد و از جمله هر یک از انواع عناصر چهارگانه خاک و آب و هوا و آتش را مقتضای مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می دانستند به طوری که اگر مثلاً بواسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند در اثر میل طبیعی به سوی مکان اصلی خودشان حرکت می کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالا رفتن شعله آتش را توجیه می کردند و طبیعت را بعنوان مبدا حرکت معرفی می نمودند .

سپس با توجه به اینکه گاهی حرکات و آثاری در اشیاء بر خلاف مقتضای طبیعتشان پدید می آید مثلاً در اثر وزش باد گرد و غبار بسوی آسمان بلند می شود قسم سومی از افعال را بنام فعل قسری اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند که گرد و غبار که از جنس خاک است با حرکت قسری بسوی آسمان می رود و با حرکت طبیعی به زمین برمی گردد و در مورد چنین حرکاتی معتقد بودند که هیچگاه دوام نخواهد یافت القسر لا یدوم .

از سوی دیگر با توجه به اینکه ممکن است فاعل با اراده ای نیز در اثر تسلط فاعل قویتری مجبور شود که بر خلاف خواست خودش حرکت کند نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعل جبری اثبات کردند که در مورد فاعل ارادی مانند فعل قسری نسبت به فاعل طبیعی است .

فلاسفه اسلامی به تعمق و ژرف اندیشی بیشتری در باره فاعل ارادی پرداختند و نخست آن را به دو قسم تقسیم کردند یکی فاعل بالقصد و دیگری فاعل بالعنایه اساس این تقسیم توجه به این فرق

بین فاعلهای ارادی بود که گاهی نیاز به انگیزه ای زائد بر ذات خودشان دارند مانند انسان که برای اینکه با اراده خودش از جایی به جایی حرکت کند باید انگیزه ای در او پدید آید و این قسم را فاعل بالقصد نامیدند و گاهی فاعل ارادی نیازی به پدید آمدن انگیزه ای ندارد و آن را فاعل بالعنايه نامگذاری کردند و فاعلیت خدای متعال را از قسم دوم دانستند .

سپس اشراقیین با دقت بیشتری نوعی دیگر از فاعل علمی و اختیاری را ثابت کردند که علم تفصیلی فاعل به فعلش عین خود آن است چنانکه علم تفصیلی انسان به صورتهای ذهنی خودش عین همان صورتهای است و قبل از تحقق آنها جز علمی اجمالی که عین علم به ذات فاعل است علم تفصیلی به آنها ندارد و چنان نیست که برای تصور چیزی لازم باشد که قبلا تصوری از تصور خودش داشته باشد و چنین فاعلیتی را فاعلیت بالرضا نامیدند و فاعلیت الهی را از این قبیل دانستند .

و سرانجام صدرالمتألهین با الهام گرفتن از مضامین وحی و سخنان عرفاء نوع دیگری از فاعل علمی را اثبات کرد که علم تفصیلی به فعل در مقام ذات فاعل وجود دارد و عین علم اجمالی به ذات خودش می باشد فاعل بالتجلی و فاعلیت الهی را از این قبیل دانست و برای اثبات آن از اصول حکمت متعالیه مدد گرفت مخصوصا از تشکیک خاصی و واجد بودن علت هستی بخش نسبت به همه کمالات معلولات خودش .

همچنین فلاسفه اسلامی با توجه به اینکه گاهی دو فاعل در طول یکدیگر در انجام کاری مؤثر هستند و فاعل بعید کار را بوسیله فاعل قریب

انجام می دهد نوعی دیگر از فاعلیت را بنام فاعلیت بالتسخیر اثبات کردند که با انواعی از فاعلیتها قابل جمع است مثلا گوارش غذا را که بوسیله قوای بدنی ولی تحت تسلط و تدبیر نفس انجام می گیرد فعل تسخیری نامیدند سپس بر اساس اصول حکمت متعالیه و با توجه به اینکه هر علتی نسبت به علت هستی بخش خودش ربط محض است مصداق روشنتری برای فاعل تسخیری ثابت شد و نسبت فعل به فاعلهای متعدد طولی و از جمله نسبت افعال اختیاری انسان به خودش و به مبادی عالییه و خدای متعال تفسیر فلسفی متقن تری یافت .

بدین ترتیب همچنانکه حکیم سبزواری بیان کرده فاعل را می توان دارای هشت قسم دانست فاعل بالطبع فاعل بالقسر فاعل بالقصد فاعل بالجبر فاعل بالتسخیر فاعل بالعنایه فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی

### **نکاتی پیرامون اقسام فاعل**

۱- سخنان فلاسفه پیشین در باره فاعل طبیعی و قسری مبتنی بر اصول موضوعه ای است که از طبیعیات قدیم گرفته شده است و می دانیم که فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضاء آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیوست و حرارت و برودت اعتبار خود را از دست داده است ولی به هر حال شکی نیست که موجودات جسمانی تاثیراتی در یکدیگر دارند و پیدایش پدیده های مادی در گرو حصول زمینه ها و شرایط خاصی است و بنابر این وجود اسباب و شرایط مادی برای تحقق معلولهای جسمانی بعنوان یک قاعده فلسفی همواره اعتبار داشته و خواهد داشت و اما تعیین اسباب و فاعلهای طبیعی خاص برای هر پدیده ای کار فلسفه نیست و باید با روشن تجربی در علوم مختلف طبیعی اثبات شود و بعنوان مثال بر اساس نظریات

علمی جدید می توان حرکت مکانی را لازمه ذاتی نور دانست و نیروهای جاذبه و دافعه را عامل حرکتهای قسری اجسام تلقی کرد و در این صورت مناسبتر این است که فعل را به نیروی قاسر نسبت دهیم و جسم مقسور را تنها منفعل بدانیم هر چند از نظر دستور زبان فاعل شمرده شود و می دانیم که احکام فلسفی تابع چنین قواعدی نیست .

۲- واژه جبر که در برابر اختیار بکار می رود گاهی بعنوان نقیض اختیار لحاظ می شود و به این معنی بر فاعلهای طبیعی و قسری هم اطلاق می گردد و گاهی به موردی که شانیت اختیار دارد اختصاص می یابد و تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تاثیر عامل خارجی قویتری اختیار خود را از دست می دهد مجبور نامیده می شود و منظور از فاعل بالجبر همین معنای دوم است .

ولی باید توجه داشت که از دست دادن اختیار مراتبی دارد مثلا کسی که مورد تهدید قرار می گیرد و کاری را از روی اکراه انجام می دهد و کار وی نوعی کار جبری تلقی می گردد همچنین کسی که در شرایط خاصی ناچار می شود که برای ادامه حیاتش از گوشت میته استفاده کند کار وی نیز نوعی کار جبری بحساب می آید اما چنان نیست که در موارد اکراه و اضطراب بکلی سلب اختیار شود بلکه دایره اختیار فاعل نسبت به شرایط عادی محدودتر می گردد و ظاهرا منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست بلکه منظور موردی است که اختیار فاعل بکلی سلب شود و از این روی می توان گفت که چنین فعلی در واقع از اجبار کننده صادر می شود و نسبت آن به شخص اجبار

شونده نسبت انفعال است چنانکه در مورد فعل قسری نیز اشاره شد .

۳- پیش از آنکه فلاسفه اسلامی انواع مختلف فاعلهای ارادی از قبیل فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی را اثبات کنند چنین تصور می شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی بعضی از متکلمین فاعلیت خدای متعال را هم از همین قبیل می دانستند و حتی بعد از آنکه فلاسفه اسلامی ساحت الهی را از اینگونه فاعلیت که مستلزم نقص و صفات امکانی است منزّه دانستند بعضی از متکلمین ایشان را متهم به انکار مختار بودن پروردگار نمودند ولی حقیقت این است که عالیترین مراتب اختیار منحصر به ذات مقدس الهی است و نازلترین مراتب آن در فاعل بالقصد وجود دارد و برای روشن شدن این مطلب لازم است توضیحی در باره اراده و اختیار بدهیم

### **اراده و اختیار**

واژه های اراده و اختیار کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش دارای مناسبتهایی با یکدیگر می باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می شود از این روی نخست به موارد استعمال هر یک اشاره می کنیم و آنگاه به تطبیق آنها بر اقسام فاعل می پردازیم .

اراده واژه اراده معنای عامی دارد که تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنی در مورد خدای متعال هم بکار می رود چنانکه در مورد انسان بعنوان یک کیفیت نفسانی در برابر کراهت شناخته می شود و از این جهت همانند علم است که از یک سوی شامل علم ذاتی الهی می شود و از سوی دیگر شامل علوم حصولی انسان که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می آیند و به خواست خدا در بخش خداشناسی توضیح بیشتری در

باره آن خواهد آمد .

لازم به تذکر است که اراده تشریحی که به فعل اختیاری فاعل دیگری تعلق می گیرد نیز یکی از مصادیق اراده به معنای عام آن است .

معنای دوم اراده تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فائده از جمله لذت برای آن می باشد و بعنوان نشانه ای از فصل حقیقی حیوان متحرک بالاراده و نیز از مشخصات فاعل بالقصد بشمار می رود و در باره حقیقت آن بحثهایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل کراهت شمرده اند ولی بنظر می رسد که اراده به این معنی فعل نفس است و ضدی ندارد و با اندکی مسامحه می توان حالت تحیر و دو دلی را مقابل آن بحساب آورد .

معنای اخصی برای اراده ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی در باره حیوانات بکار نمی رود طبق این معنی فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص قرار می گیرد .

اختیار واژه اختیار نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می گیرد و آن عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود انجام بدهد .

معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می رود .

معنای سوم آن این است

که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل فعل اکراهی که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می گیرد .

و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل کار اضطراری که در اثر چنین محدودیتی انجام می گیرد طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر اختیاری نامیده می شود .

اکنون با توجه به معانی مختلف اراده و اختیار به بررسی اقسام فاعلهای ادراکی می پردازیم اما فاعل بالقصد را می توان دارای اراده به هر سه معنی دانست زیرا هم کارش را می پسندد و هم تصمیم بر انجام آن می گیرد تصمیمی که بر اساس ترجیح عقل گرفته می شود و تنها دسته ای از فعلهای قصدی که صرفا التذادی باشد بمعنای سوم ارادی نخواهد بود .

همچنین فاعل بالقصد می تواند دارای اختیار به هر چهار معنی باشد ولی انواعی از کارهای قصدی هست که بمعنای دوم یا سوم یا چهارم اختیاری نامیده نمی شوند ولی همگی آنها بمعنای اول اختیاری خواهند بود مثلا نفس کشیدن که انسان هیچ گرایشی به ترک آن نداشته باشد بمعنای دوم اختیاری نیست و کار اکراهی بمعنای سوم و خوردن گوشت مردار در زمان قحطی بمعنای چهارم اختیاری نمی باشد هر چند همه آنها بمعنای اول اختیاری هستند زیرا چنان نیست که فاعل بکلی مسلوب الاختیار گردد .

و اما فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی را تنها بمعنای اول می توان

دارای اراده دانست زیرا چنین فاعلهایی نیازی به اندیشیدن و تصمیم گیری ندارند همچنین بمعنای اول و سوم و چهارم دارای اختیار محسوب می شوند زیرا کار خود را تحت اجبار یا فشار عوامل و شرایط خارجی انجام نمی دهند و تنها بمعنای دوم نمی توان چنین فاعلهایی را دارای اختیار دانست زیرا لازم نیست که از میان انگیزه های متضاد یکی را برگزینند .

ضمنا روشن شد که اراده بمعنای اول و اختیار بمعنای اول همواره از نظر مورد مساوی هستند ولی اراده بمعنای دوم و سوم اخص از اختیار بمعنای اول و سوم و چهارم است زیرا در مورد فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی صدق نمی کند به خلاف اختیار به معانی یاد شده که بر همه این موارد صدق می کند و بدین ترتیب روشن می شود که نفی اراده بمعنای دوم و سوم از خدای متعال یا مجردات تام بمعنای نفی اختیار از چنین فاعلهایی نیست .

نیز روشن شد که اراده بمعنای تصمیم بر انجام کار را می توان فعلی اختیاری دانست هر چند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده نوعی فاعلیت بالتجلی بحساب آورد .

و سرانجام این نتیجه بدست آمد که عالترین مراتب اختیار مخصوص به خدای متعال است زیرا نه تنها تحت تاثیر هیچ عامل خارجی قرار نمی گیرد بلکه از تضاد گرایشهای درونی هم منزله است سپس مرتبه اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تسخیر اراده الهی هستند ولی نه هیچگونه فشاری بر آنها وارد می شود و نه دستخوش تضادهای درونی و تسلط یکی از گرایشها بر دیگری قرار می گیرند و اما



نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازلتری از اختیار هستند و کم بیش اراده آنان تحت تاثیر عوامل بیرونی و درونی شکل می گیرد در عین حال همه افعال اختیاری ایشان در یک سطح نیست و مثلا اختیار انسان در ایجاد صورتهای ذهنی که از قبیل فعل بالرضا است خیلی بیشتر و کاملتر از اختیار وی در انجام کارهای بدنی می باشد که از قبیل فعل بالقصد است زیرا کارهای اخیر نیاز به شرایط غیر اختیاری نیز دارند

## خلاصه

- ۱- فاعل طبیعی فاعلی است که فعلش مقتضای طبیعتش باشد و نسبت به آن شعور و اراده ای نداشته باشد .
- ۲- فاعل قسری فاعلی است که نسبت به فعلش شعور و اراده ای نداشته باشد و فعلش بر خلاف اقتضای طبیعتش باشد .
- ۳- فاعل بالقصد فاعلی است که فعلش را با اراده ای انجام می دهد که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده باشد .
- ۴- فاعل بالجبر فاعلی است که دارای شعور و اراده باشد ولی فعلش تحت جبر فاعل دیگر و بدون اراده خودش صادر شود .
- ۵- فاعل بالعنايه فاعلی است دارای شعور که نیاز به انگیزه زائد بر ذات نداشته باشد .
- ۶- فاعل بالرضا فاعلی است که فعلش عین علم تفصیلی باشد و قبل از آن فقط علمی اجمالی به آن داشته باشد .
- ۷- فاعل بالتجلی فاعلی است که در مقام ذات خودش علم تفصیلی به فعل داشته باشد .
- ۸- فاعل بالتسخیر فاعلی است که فاعلیت آن در طول فاعلیت فاعل بالاتری باشد .
- ۹- بنظر می رسد که آنچه اصطلاحاً فاعل بالقسر و فاعل بالجبر نامیده می شود در واقع منفعل است نه فاعل و تنها باصطلاح نحوی می توان آنها را

فاعل شمرد .

۱۰- قبل از آنکه فاعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بوسیله فلاسفه اسلامی اثبات شود چنین تصور می شد که فاعل مختار منحصر به فاعل بالقصد است و از این روی اثبات اختیار برای خدای متعال هم مستلزم داعی و اراده زائد بر ذات پنداشته می شد .

۱۱- معنای عام اراده مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و مصادیق مختلفی دارد .

۱۲- معنای دیگر اراده تصمیم گرفتن و قصد کردن است که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده می باشد .

۱۳- معنای سومی هم برای اراده ذکر شده و آن عبارت است از تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی که مخصوص به موجود عاقل می باشد .

۱۴- معنای عام اختیار این است که فاعل ذی شعوری کار را بر اساس خواست خودش و بدون قهر قاهری انجام دهد .

۱۵- معنای دوم اختیار گزینش یکی از دو گرایش متضاد و معنای سومش در مقابل اکراه و معنای چهارمش در برابر اضطرار می باشد .

۱۶- فعل قصدی به هر سه معنی ارادی است و تنها بعضی از کارهای قصدی بمعنای سوم ارادی نیست .

۱۷- همچنین همه افعال قصدی بمعنای اول اختیاری است ولی بعضی از آنها بمعنای دوم و بعضی بمعنای سوم و بعضی بمعنای چهارم اختیاری نیست .

۱۸- فعلهای بالعنایه و بالرضا و بالتجلی بمعنای اول اراده و بمعنای اول و سوم و چهارم اختیاری ارادی و اختیاری هستند .

۱۹- اراده بمعنای تصمیم گیری فعل اختیاری است هر چند مسبوق به اراده دیگری نیست .

۲۰- اختیار دارای مراتبی است و بالاترین مراتب آن در خدای متعال و سپس در مجردات تام و نازلترین مراتب آن در نفوس متعلق به

ماده وجود دارد در عین حال افعال اختیاری انسان نیز از نظر مرتبه اختیار متفاوت است

پی نوشت

۱- ر. ک: درس چهل و ششم .

## درس سی و نهم

### علت غائی

شامل: تحلیلی در باره افعال اختیاری کمال و خیر غایت و علت غائی

### تحلیلی در باره افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری بمعنای عام اراده و اختیار نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن انجام بگیرد خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنانکه در فاعل بالتجلی وجود دارد و خواه علمی که عین خود فعل باشد چنانکه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می شود و خواه علمی که لازمه علم به ذات باشد چنانکه در فاعل بالعنایه قائل شده اند و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات باشد چنانکه در فاعل بالقصد تحقق می یابد .

همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچگونه محبت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی علاقگی و نفرت و اشمئزاز آن را انجام دهد حتی کسی که داروی بد مزه ای را با بی رغبتی می خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد تامین نمی شود از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می کند میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو غالب می شود .

محبت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل متفاوت می شود و مفاهیم مختلفی بر آن صدق می کند گاهی تنها مفهوم محبت صادق است محبتی که عین ذات فاعل می باشد مانند فاعل بالتجلی و گاهی مفهوم رضایت بر آن صدق می کند مانند فاعل بالرضا و گاهی لازمه محبت به

ذات است مانند فاعل بالعنایه و گاهی از قبیل کیفیات نفسانی و از عوارض انفکاک پذیر از ذات است مانند شوق در فاعل بالقصد و جامعترین مفهومی که شامل همه موارد می شود مفهوم محبت بمعنای عام است و ملاک آن درک ملامت و کمال محبوب است و می توان از آن به مطلوبیت تعبیر کرد .

بنا بر این می توان گفت که قوام فعل اختیاری به این است که فاعل فعل را ملایم با ذات خودش بداند و از این جهت آن را بخواهد و دوست بدارد نهایت این است که گاهی فاعل اختیاری واجد همه کمالات خودش می باشد و محبت وی به فعل از آن جهت که اثری از کمالات خود اوست تعلق می گیرد مانند مجردات تام و گاهی محبت او به کمالی که فاقد آن است تعلق می گیرد و کار را برای رسیدن و بدست آوردن آن انجام می دهد مانند نفوس حیوانی و انسانی که کارهای اختیاری خودشان را برای رسیدن به امری که ملایم با ذاتشان هست و از آن لذتی و فایده ای می برند انجام می دهند .

فرق این دو قسم آن است که در مورد اول محبت به کمال موجود منشا انجام کار می شود اما در مورد دوم محبت به کمال مفقود و شوق بدست آوردن آن منشا فعالیت می گردد و نیز در مورد اول کمال موجود علت انجام دادن فعل است و به هیچ وجه معلولیتی نسبت به آن ندارد ولی در مورد دوم کمال مفقود بوسیله فعل حاصل می شود و نوعی معلولیت نسبت به آن دارد ولی در هر دو مورد کمال مطلوب و محبوب بالاصاله است و کار مطلوب و محبوب

**کمال و خیر**

نکته ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که منظور از کمال در اینجا صفت وجودی ملایم با ذات فاعل است که گاهی منشا انجام کار اختیاری می شود و گاهی در اثر آن بوجود می آید و کمالی که در اثر انجام کار ارادی حاصل می شود گاهی کمال نهائی فاعل و یا مقدمه ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلاسفه خیر حقیقی نامیده می شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل ملایمت دارد هر چند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهائی وی باشد و در مجموع به زیان فاعل تمام شود و در این صورت خیر مظنون نامیده می شود .

مثلا نتیجه طبیعی که بر خوردن غذا مترتب می شود کمالی است برای قوه نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است و لذتی که از آن حاصل می گردد کمالی است برای قوه ای که آن را درک می کند و مشترک میان حیوان و انسان است اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد موجب کمال انسانی هم می شود و در این صورت وسیله ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهد بود ولی اگر صرفا برای التذاذ حیوانی باشد مخصوصا اگر از ماکولات حرام استفاده شود تنها موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می شود و به کمال نهائی وی زیان می زند و در نتیجه کمال حقیقی انسان را ببار نمی آورد و از این روی خیر پنداری یا خیر مظنون نامیده می شود .

ضمنا مناسبت واژه های اختیار و خیر نیز روشن شد زیرا هر فاعل مختاری فقط

کارهایی را انجام می دهد که مناسبت با کمال خودش داشته باشد و از جمله فاعلهای بالقصد کارهایی را انجام می دهند که وسیله ای برای رسیدن به کمال و خیر خودشان باشد یا خیر حقیقی و یا خیر پنداری هر چند خیر مفروض لذتی باشد یا رهایی از رنج و المی .

ممکن است بر کلیت این قاعده اشکال شود به اینکه انسانهای وارسته ای یافت می شوند که دست کم بعضی از کارهای اختیاری خودشان را برای خیر دیگران انجام می دهند و ابتدا توجهی به خیر خودشان ندارند و حتی گاهی جان خودشان را نیز فدای دیگران می کنند پس بطور کلی نمی توان گفت که هر فاعل بالقصدی کارش را برای رسیدن به کمال و خیر خودش انجام می دهد .

جواب این است که اینگونه کارها خواه در اثر هیجان عواطف انجام داده شود و خواه به منظور رسیدن به پاداش اخروی و رضای الهی در نهایت موجب خیری برای خود فاعل می شود یعنی یا عواطف وی را ارضاء می کند و یا در اثر این فداکاریها به مقامات معنوی و اخروی و رضایت الهی نائل می شود پس انگیزه اصلی فاعل رسیدن به کمال و خیر خودش می باشد و خدمت به دیگران در حقیقت وسیله ای برای تحصیل کمال است نهایت این است که گاهی انگیزه های انسان بصورت آگاهانه مؤثر واقع می شود و گاهی بصورت نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه اثر می کند و مثلا در مواردی که در اثر هیجان عواطف توجه انسان معطوف به منافع و مصالح دیگران می گردد دیگر توجه آگاهانه ای به خیر و کمال خودش ندارد ولی بدان معنی نیست که هیچگونه تاثیری نداشته باشد و دلیلش این است که

اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را انجام می دهی خواهد گفت چون دلم می سوزد یا چون این کار فضیلت و مقتضای انسانیت است و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خدا است پس انگیزه اصلی ارضاء عاطفه و لذت بردن از خدمت به دیگران یا نائل شدن به فضیلت و کمال انسانی و یا رسیدن به پاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است هر چند فاعل هنگام انجام دادن کار توجه آگاهانه ای به این انگیزه باطنی ندارد

## غایت و علت غایی

از توضیحی که در باره افعال اختیاری دادیم روشن شد که چنین کارهایی علاوه بر اینکه احتیاج به فاعل دارند و ذات فاعل علت فاعلی آنها می باشد متوقف بر علم و اراده او نیز هستند و در فاعل بالقصد تصور نتیجه ای که بر کار قصدی مترتب می شود یعنی لذت و فائده و خیر و کمالی که از آن حاصل می گردد شوق وی را برای انجام دادن کار برمی انگیزد پس تصمیم بر انجام دادن کار متوقف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجه کار و بالتبع به خود آن تعلق می گیرد و حصول شوق مشروط به تصور کار و نتیجه آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است و چون نتیجه کار مطلوب بالاصاله است در مقابل خود کار که مطلوب بالتبع است از این روی آن را غایت و علم و محبت به آن را علت غائی می نامند و بر این اساس برای انجام یافتن فعل اختیاری علت دیگری بنام علت غائی اثبات می شود .

در اینجا لازم است چند نکته مهم را خاطر نشان کنیم :

۱- اثبات علت غائی برای هر فعل اختیاری بدین معنی

نیست که لزوماً در ذات فاعل مختار چیزهایی بنام علم و شوق و تصمیم پدید آید و به دیگر سخن لازم باشد که علت غائی مغایر با علت فاعلی و زائد بر آن باشد بلکه این مغایرت و تعدد مخصوص فاعلهای بالقصد است که مبادی علمی و شوقی ایشان زائد بر ذاتشان می باشد و اما در سایر فاعلهای مختار ممکن است علم اجمالی یا تفصیلی به کار و غایتش و همچنین محبت اصیل به غایت و محبت تبعی و فرعی به فعل عین ذات فاعل یا از لوازم آن باشد و آنچه در همه فاعلهای مختار ضرورت دارد علم و اراده بمعنای عام است خواه عین ذات باشد یا زائد بر ذات و خواه علم حضوری باشد یا حصولی و خواه اراده عین حب به ذات و در نتیجه عین ذات باشد یا فعل و یا کیفیتی زائد بر ذات و خواه از لوازم ذات باشد یا از عوارض انفکاک پذیر مفارق .

پس عدم وجود علم و اراده زائد بر ذات در بعضی از اقسام فاعل مختار بمعنای نفی علت غائی نیست بلکه بمعنای وحدت علت فاعلی و علت غائی است چنانکه در مجردات تام علم و حب و سایر صفات کمالیه عین ذات آنها است و تعدد و تغایری با ذات ندارد و عینیت این صفات با ذات بمعنای نفی علم و حب و قدرت و حیات و مانند آنها از ایشان نیست .

۲- معمولاً فلاسفه علم به نتیجه مطلوب یا علم به خیریت کار را علت غائی می شمارند و گاهی چنین تعبیر می کنند که تصور غایت یا وجود ذهنی آن علت غائی است و گاهی



نیز می گویند که ماهیت غایت که قبل از انجام کار با وجود ذهنی تحقق می یابد علت غائی است و همچنین علم را علت پیدایش شوق می شمارند و می گویند که علم شوق را پدید می آورد .

ولی بنظر می رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نیست و بهتر این است که محبت بمعنای عام را که در مواردی بصورت رضایت و شوق ظاهر می شود علت غائی بنامیم زیرا محبت به خیر و کمال است که فاعل مختار را بسوی انجام کار سوق می دهد و علم در واقع شرط تحقق آن می باشد نه علت ایجاد کننده آن و روشن است که ماهیت غایت را علت غائی شمردن با قول به اصالت وجود سازگار نیست گو اینکه در سخنان پیروان مشائین که قائل به اصالت وجود هستند نیز یافت می شود .

۳- لزوم علم و محبت فاعل به نتیجه کار اختیاری بدان معنی نیست که فاعل باید توجه تفصیلی و آگاهانه به کار و نتیجه آن داشته باشد و یا اینکه نتیجه کار باید در حقیقت مطلوب حقیقی و کمال و خیر واقعی فاعل باشد بلکه توجه اجمالی هم کافی است چنانکه اشتباه در تشخیص خیر هم ضرری به اختیاری بودن فعل نمی زند و آن را فاقد علت غائی نمی سازد .

بنابر این کسی که عادت به انجام دادن کاری کرده است لزومی ندارد که توجه تفصیلی به کار و کیفیت انجام و نتیجه آن داشته باشد بلکه افعال ناشی از عادت هم از نوعی علم به مطلوبیت برخوردار است و همین اندازه برای اختیاری بودن آنها کافی است .

همچنین افعالی که به گمان رسیدن به نتیجه مطلوب انجام داده می شود

در واقع از محبت به خیر نشات می گیرد هر چند خیری پنداری باشد و یا در اثر موانعی به نتیجه مطلوب نرسد و در واقع علت غائی در اینگونه کارها خواستن نوعی لذت و خیر و امید به رسیدن به آن است .

۴- واژه غایت اصطلاح دیگری دارد که بر منتهی الیه حرکت اطلاق می شود و اشتراک لفظی این واژه ممکن است موجب خلط و اشتباه گردد مخصوصا با توجه به اینکه در کارهای تدریجی و توأم با حرکت نتیجه مطلوب هنگام پایان یافتن حرکت بدست می آید .

از اشتباهاتی که ممکن است در اثر خلط بین این دو اصطلاح حاصل شود این است که کسی گمان کند که غایت بالذات حرکت همان مطلوب بالاصاله فاعل است و همان نقطه ای که حرکت به آن پایان می یابد چون منتهی الیه حرکت است باید اصالتا مطلوب فاعل باشد در صورتی که ممکن است امری که مقارن با پایان یافتن حرکت است و نسبت به حرکت غایت بالعرض بشمار می رود عینا مطلوب اصیل برای فاعل باشد و قصد اولی وی به همان امر تعلق گرفته باشد مثلا کسی که برای ملاقات دوستی حرکت می کند مقصود اصلی وی از حرکت دیدار با دوستش می باشد بلکه هدف اصلی وی لذتی است که از دیدار او می برد در صورتی که غایت بالذات حرکت همان نقطه ای است که حرکت پایان می پذیرد و غایت متحرک هم از آن جهت که متحرک است رسیدن به همان نقطه می باشد و برخورد با دوست در آن مکان غایت بالعرض برای حرکت بشمار می رود چه رسد به لذت یا فایده ای که بر آن مترتب می شود .

۵- با توجه

به رابطه علیت بمعنای عام بین پدیده های جهان ممکن است غایت یک فعل وسیله ای برای رسیدن به امر دیگری قرار گیرد که مترتب بر آن می شود و آن دیگری نیز وسیله برای دست یافتن به امر سومی باشد مثلاً- ممکن است شخص به منظور فرا گرفتن علم بسوی یک مرکز علمی رهسپار شود و تحصیل علم را مقدمه ای برای عمل کردن به وظایف الهی قرار دهد و عمل کردن را وسیله ای برای تقرب بسوی خدای متعال که کمال نهائی انسان است چنین شخصی از آغاز جهت حرکت خود را بسوی خدای متعال قرار داده و علت غائی آن همان تقرب به خدا است هر چند علت غائی متوسطی نیز دارد که هر کدام به نوبه خود وسیله ای برای غایت بالاتر می باشد .

ولی ممکن است انگیزه شخص برای تحصیل علم فقط ارضاء غریزه کنجکاوی باشد که در این صورت علت غائی همان انگیزه خواهد بود چنانکه ممکن است منظور اصلی اش این باشد که با استفاده از علم به ثروت یا مقام دنیوی برسد .

پس علت غائی برای هر شخصی همان چیزی است که در آغاز کار در نظر می گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می دهد و اگر آثاری بر کار وی مترتب شود که به هیچ وجه توجهی به آنها نداشته یا توجه به آنها تاثیری در انجام کار نداشته است علت غائی کار وی نخواهد بود از این بحث نتایج متعددی بدست می آید که مهمترین آنها از این قرار است :

الف- یک کار ممکن است چند هدف در طول یکدیگر داشته باشد و هدف نزدیک وسیله ای برای هدف دوم باشد و همچنین تا برسد به هدف نهائی

ب- هدف بودن نتیجه کار صرفاً تابع رابطه علیت بین کار و نتیجه نیست بلکه بستگی به توجه فاعل نیت نیز دارد و از اینجا نقش نیت در افعال ارزشی روشن می شود .

ج- اهداف متعدد برای یک کار ممکن نیست تا بی نهایت ادامه یابد زیرا هدف بودن اهداف متوسط تابع هدف نهائی است و مطلوبیت آنها در سایه مطلوبیت آن شکل می گیرد و تا فاعل توجه به یک مطلوب نهائی نداشته باشد نمی تواند امور دیگری را بعنوان وسیله برای رسیدن به آن اتخاذ نماید زیرا فرض این است که مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایت نهائی است و اگر فرض کنیم که هر هدفی وسیله برای هدف دیگری باشد همه آنها تابع خواهند بود و فرض تابعهای بی متبوع فرض متناقض و محالی است .

پس ناچار باید چیزی مطلوب بالاصاله باشد تا اشیاء دیگری به تبع آن مطلوبیت بیابند .

و اما در مورد افعال انسانی مطلب روشنتر است زیرا هر انسانی در درون خود با علم حضوری می یابد که هر کاری را برای هدف نهائی مشخصی انجام می دهد افزون بر این انسان قدرت بر تصور و توجه به امور نامتناهی را ندارد تا بتواند سلسله نامتناهی از اهداف داشته باشد .

۶- نوع دیگری از تعدد در علل غائی نیز متصور است و آن اینکه انگیزه های متعددی مجموعاً در انجام کاری مؤثر باشند و حتی ممکن است هر کدام از آنها به گونه ای باشد که اگر انگیزه دیگری هم نمی بود برای انجام کار کافی بود به دیگر سخن فاعل ممکن است کاری را برای چند هدف در عرض هم انجام دهد و بقول معروف با یک سنگ دو

بنا بر این اجتماع دو علت غائی برای یک فعل محال نیست بر خلاف اجتماع دو علت فاعلی تام در عرض یکدیگر

### خلاصه

۱- هیچ کار اختیاری بدون علم و خواست فاعل انجام نمی گیرد .

۲- علم و خواست فاعل ممکن است عین ذات وی یا از لوازم و یا از عوارض مفارق ذاتش باشد .

۳- آنچه اصالتاً متعلق خواست فاعل است کمال و خیر خود اوست و در صورتی که ذاتاً واجد همه کمالاتش باشد آثار کمالتش بالتبع مورد خواست قرار می گیرد و حب به کمال موجود منشا انجام کار اختیاری می گردد مانند مجردات تام و در صورتی که فاقد بعضی از کمالاتش باشد شوق به رسیدن به آنها منشا صدور فعل می شود مانند نفوس حیوانی و انسانی .

۴- در صورتی که حصول کمال یک قوه مزاحم تحقق کمالات دیگر و کمال نهائی باشد کمال مزبور خیر مظنون یا خیر پنداری نامیده می شود .

۵- در موردی که فاعل کاری را برای خیر دیگران انجام دهد انگیزه آشکار یا نهانی دیگری خواهد داشت در واقع چنین فاعلی خیر دیگران را وسیله ای برای تحقق لذت یا مصلحت خودش قرار می دهد .

۶- چون کار اختیاری بدون تصدیق به مطلوبیت نتیجه اش انجام نمی گیرد متوقف بر علم و خواست فاعل می باشد و از این روی علت دیگری برای فعل اختیاری بنام علت غائی ثابت می شود .

۷- در صورتی که علم و محبت به فعل و نتیجه آن عین ذات فاعل باشد علت غائی عین علت فاعلی خواهد بود .

۸- معمولاً فلاسفه علم به نتیجه مطلوب را علت غائی می شمارند ولی حقیقت این است که علت غائی همان خواست و

محبت فاعل است و علم فقط نقش شرط را ایفاء می کند .

۹- در مورد افعالی که در اثر عادت انجام می گیرد نیز علم و توجه اجمالی به نتیجه آن موجود است و همچنین در موردی که فعل در اثر برخورد با موانع به نتیجه مطلوب نمی رسد یا در تشخیص خیر و کمال اشتباهی رخ می دهد نیز علت غائی وجود دارد .

۱۰- واژه غایت گاهی بمعنای منتهی الیه حرکت بکار می رود و نباید آنرا با غایت به معنای مقصود از انجام کار اشتباه کرد و باید توجه داشت که مقصود اصلی از فعل تلازمی با غایت بالذات حرکت ندارد .

۱۱- یک کار ممکن است دارای چند غایت طولی باشد که هر کدام نسبت به غایت بالاتر حکم وسیله را داشته باشد و آن در صورتی است که فاعل از آغاز توجه به هدف نهائی داشته باشد و اهداف متوسط را تنها بعنوان وسیله مورد توجه قرار دهد .

۱۲- نیز ممکن است علت غائی دارای تعدد عرضی باشد و یک کار به منظور چند غایت در عرض هم انجام گیرد

## درس چهارم

### هدفمندی جهان

شامل : مقدمه نظریه ارسطو در باره علت غائی نقد حل چند شبهه هدفمندی جهان

#### مقدمه

علت غائی به معنایی که بیان شد مخصوص افعال اختیاری است ولی از سخنانی که از ارسطو نقل شده چنین برمی آید که وی برای افعال طبیعی هم قائل به علت غائی بوده و پیروان مشائین هم از او تبعیت کرده اند و انکار علت غائی برای افعال طبیعی را به منزله اتفاقی بودن آنها تلقی نموده اند و در مقابل قول به اتفاقی بودن حوادث طبیعی که بصورت‌های مختلفی از دموکریتوس و امپدکلس و اپیکورس نقل شده برای همه پدیده ها علت غائی اثبات کرده اند .

ما در اینجا نخست به بیان قول منقول از ارسطو و نقد آن می پردازیم سپس توضیحی در باره اتفاق و تصادف می دهیم و در پایان معنای صحیح هدفمندی جهان را بیان می کنیم

### نظریه ارسطو در باره علت غائی

ارسطو در کتاب اول ما بعد الطبیعه پس از اشاره به آراء فیلسوفان پیشین در باره علت پیدایش پدیده ها اظهار می دارد که هیچکدام از ایشان علت غائی را دقیقاً مورد توجه قرار نداده اند آنگاه با تحلیلی در باره حرکت و دگرگونی موجودات مادی نتیجه می گیرد که هر موجود متحرک و دگرگون شونده ای بسوی غایتی سیر می کند که کمال آن می باشد و خود حرکت که مقدمه ای برای رسیدن به غایت مزبور است نخستین کمال برای آن بشمار می رود و از این روی حرکت را به کمال اول

برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است تعریف می کند (۱).

وی می افزاید هر موجودی دارای کمال مخصوصی است و به همین جهت هر متحرکی غایت معینی دارد که می خواهد به آن برسد این کمال گاهی همان صورتی است که می خواهد واجد آن شود مانند صورت درخت بلوط برای هسته بلوطی که در حال

رشد و نمو است و گاهی عرضی از اعراض آن است مانند سنگی که از آسمان بسوی زمین حرکت می کند و قرار گرفتن بر روی زمین یکی از اعراض و کمالات آن می باشد .

حاصل آنکه هر موجود طبیعی میل طبیعی خاصی بسوی غایت معینی دارد که موجب حرکت بسوی آن غایت و مقصد می شود و این همان علت غائی برای تحقق حرکت و تعین جهت آن است .

ارسطو همچنین کل جهان را موجود واحدی می داند که طبیعت آن همه طبایع جزئیة مانند جمادات و نباتات و حیوانات را دربر می گیرد و چون رسیدن آن به کمال خودش در گرو تناسب خاصی بین طبایع جزئیة و کمیت و کیفیت مخصوصی در افراد هر یک از آنها است از این روی میل طبیعت جهان به کمال خودش موجب برقراری نظم و سامان ویژه ای در میان پدیده های آن می گردد که هر یک از آنها جزئی از اجزاء یا عضوی از اعضاء آن بشمار می روند

## نقد

بنظر می رسد که در این بیان میان دو معنای غایت که در درس قبل اشاره شد خلط شده و به هر حال از چند جهت جای مناقشه دارد .

۱- بفرض اینکه این بیان تمام باشد تنها می تواند علت غائی را برای حرکت و دگرگونی موجودات جسمانی اثبات کند نه برای هر معلولی خواه مجرد باشد یا مادی و خواه متحرک باشد یا ساکن .

۲- با توجه به اینکه فاعلهای طبیعی فاعل بالطبع و فاقد شعور و اراده هستند نسبت دادن میل طبیعی به آنها بیش از یک تعبیر استعاری نخواهد بود چنانکه شیمی دانان بعضی از عناصر را دارای میل ترکیبی می دانند و فرض نفی



شعور و اراده از فاعلهای بالطبع و اثبات میل و خواست حقیقی که متضمن معنای شعور است برای آنها فرض متناقضی است .

و اما اگر میل طبیعی را به جهت حرکت تفسیر کنیم جهتی که طبع موجود متحرک اقتضای آن را داشته باشد و آن را تعبیری مبنی بر تشبیه و استعاره تلقی نماییم در این صورت حقیقتی بنام علت غائی اثبات نخواهد شد و حداکثر نتیجه ای که می توان گرفت این است که هر حرکتی که به مقتضای طبع متحرک باشد جهت آن هم به اقتضای طبع آن تعیین می یابد .

۳- چنانکه در بخشهای آینده خواهیم گفت کمال بودن غایت حرکت برای هر متحرکی به این معنی که متحرک همواره با حرکت خود کاملتر شود قابل اثبات نیست تا در پرتو آن بتوان حرکت را به کمال نخستین . . . تفسیر کرد زیرا بسیاری از حرکتها و دگرگونیها نزولی و رو به کاهش است مانند حرکت ذبولی گیاهان و جانوران که پس از رسیدن به نهایت رشد خود سیر نزولی را بسوی خشکیدن و مردن آغاز می کنند همچنین قرار گرفتن سنگ بر روی زمین و مانند آن را نمی توان کمالی برای جمادات بحساب آورد .

بنابر این بفرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجودی بسوی کمال خودش معنای صحیحی را در نظر گرفت باز هم حرکات نزولی و غیر استکمالی فاقد علت غائی خواهند بود .

۴- اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و همچنین اثبات میل طبیعی بسوی کمال برای آن و تعلیل نظم و هماهنگی اجزاء جهان به چنین میلی بسیار دشوار است چنانکه فرض وجود نفس کلی برای جهان و وجود شوق نفسانی بسوی کمال برای

آن دست کم فرضی بی دلیل است و تا کنون برهانی برای اثبات آن نیافته ایم و در صورتی که نفس و شوق نفسانی برای جهان طبیعت ثابت شود می بایست حرکات آن را ارادی دانست نه طبیعی و در این صورت وجود علت غائی برای افعال وی از قبیل علت غائی برای افعال طبیعی نخواهد بود

### حل چند شبهه

در اینجا ممکن است چند شبهه به ذهن بیاید یکی آنکه اگر افعال طبیعی دارای علت غائی نباشند پدیده هایی اتفاقی خواهند بود در صورتی که قول به تصادف و اتفاق باطل است .

دیگری آنکه با انکار علت غائی برای پدیده های طبیعی نمی توان تبیین معقولی برای برقراری نظم و هماهنگی عجیبی که بر جهان حکم فرما است ارائه داد .

سوم آنکه اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطه ضروری وجود نداشته باشد هیچ پدیده طبیعی قابل پیش بینی نخواهد بود مثلا احتمال اینکه از هسته بلوط درخت زیتون بروید احتمالی معقول خواهد بود .

برای روشن شدن پاسخ شبهه اول لازم است نخست توضیحی پیرامون اتفاق و تصادف و معانی مختلف آن داده شود :

هنگامی که گفته می شود فلان حادثه ای اتفاقا یا تصادفا رخ داد ممکن است یکی از این معانی ششگانه اراده شود .

۱- منظور این باشد که حادثه مفروض علت فاعلی ندارد بدیهی است اتفاق به این معنی محال است ولی ربطی به مسئله مورد بحث ندارد .

۲- منظور این باشد که فعلی بر خلاف انتظار از فاعلی سر زده است چنانکه گفته می شود فلان شخص پرهیزکار اتفاقا مرتکب گناه بزرگی شد چنین اتفاقی محال نیست و حقیقت امر این است که در چنین موقعیتی شهوت یا غضب فوق العاده ای بر او غالب

شده و در واقع ترک گناه از طرف او مشروط به عدم چنین حالت فوق العاده و نادر الوقوعی بوده است و به هر حال اتفاق به این معنی هم ربطی به موضوع مورد بحث ندارد .

۳- منظور این باشد که فاعل با اراده ای کاری را بی هدف انجام داده و کار ارادی بدون علت غائی تحقق یافته است این هم فرض غلطی است زیرا چنانکه در درس قبل توضیح داده شد علت غائی همیشه بطور آگاهانه تاثیر نمی کند و در چنین مواردی که پنداشته می شود که فعل ارادی بدون هدف انجام گرفته در واقع هدفی در کار بوده که مورد آگاهی کامل نبوده است .

۴- منظور این باشد که فاعل با اراده ای کاری را برای مقصد خاصی انجام داده ولی به نتیجه ای رسیده که قصد آن را نداشته است چنانکه کسی زمینی را برای رسیدن به آب بکند ولی اتفاقا به گنجی دست یابد چنین اتفاقی محال نیست و لازمه اش هم این نیست که فعل ارادی بدون علت غائی تحقق یافته باشد زیرا علت غائی همان امید رسیدن به آن بوده که در نفس فاعل وجود داشته است و اما تحقق یافتن خارجی آن امید علیتی نسبت به فعل نداشته بلکه معلولی بوده که در شرایط خاصی بر آن مترتب می شده است .

۵- منظور این باشد که پدیده ای مطلقا متعلق قصد کسی نبوده است و این همان نظری است که ماده گرایان نسبت به پیدایش این جهان دارند ولی از نظر الهیین همه پدیده های این جهان بر اساس اراده الهی تحقق یافته و می یابد و توضیح آن در جای خودش خواهد آمد .

۶- منظور این باشد که

پدیده ای از روی قصد فاعل قریب طبیعی پدید نیامده باشد و این همان مطلب مورد بحث است چنین اتفاقی اگر بتوان آن را اتفاق نامید نه تنها محال نیست بلکه با توجه به معنای فاعل بالطبع و پذیرفتن وجود آن ضروری خواهد بود .

با توجه به معنای مختلف اتفاق روشن شد که انکار قصد و هدف برای فاعل طبیعی بمعنای قبول اتفاق به معنای نادرست آن نیست .

ضمناً پاسخ شبهه دوم نیز معلوم شد زیرا انکار قصد و هدف برای طبیعت کلی جهان بفرض اینکه چنین طبیعی وجود داشته باشد یا برای طبایع جزئی بر حسب تعبیری که از ارسطو نقل شده مستلزم نفی هدفمندی جهان نمی باشد و به عقیده الهیین همه فاعلهای جهان اعم از مجرد و مادی تحت تسخیر اراده الهی هستند و فاعلیت الهی فوق همه فاعلیتها قرار دارد و از این روی هیچ حرکت و سکونی در جهان نیست که متعلق اراده تکوینی الهی نباشد چنانکه در بخش خداشناسی توضیح داده خواهد شد و بدین ترتیب نظم و هماهنگی پدیده های جهان تبیین واضحتری می یابد .

و اما در باره شبهه سوم باید گفت تحقق دائمی یا غالبی نتایج مشخص و قابل پیش بینی در اثر سنخیت بین علت و معلول است یعنی هسته بلوط فقط با درخت بلوط سنخیت دارد نه با پدیده دیگر و پذیرفتن سنخیت بین آنها بمعنای پذیرفتن چیزی بنام میل طبیعی در هسته بلوط نیست که آن را علت غائی برای پیدایش درخت بلوط بدانیم

### **هدفمندی جهان**

چنانکه اشاره شد فیلسوفان مادی همه پدیده های جهان جز آنچه بوسیله انسان و حیوانات پدید می آید را اتفاقی و بی هدف بمعنای پنجم از معانی اتفاق

می دانند اما فیلسوفان الهی پدیده های طبیعی را هم هدفمند می شمارند ولی هدفمندی جهان را بصورت های گوناگونی بیان کرده اند که عمده آنها سه وجه است :

۱- ارسطوئیان برای هر طبیعی میل خاصی بسوی غایت معینی اثبات می کنند که موجب حرکت بسوی آن می شود و همچنین برای کل جهان طبیعی قائل هستند که میل به کمال خودش موجب تناسب و هماهنگی و انسجام انواع پدیده های جزئی می گردد .

این نظریه را مورد نقد قرار دادیم و اشکالات آن را برشمردیم .

۲- گروهی از نوافلاطونیان و پیروان مدرسه اسکندریه و عارف مشربان برای هر موجودی نوعی شعور و اراده هر چند بصورتی ضعیف و کمرنگ اثبات می کنند و بدین ترتیب پاره ای از اشکالات وارده بر نظریه ارسطو را پاسخ می گویند .

طبق این نظریه همه فاعلهای جهان فاعلهای ارادی خواهند بود و می بایست فاعل بالطبع و بالقسر را از اقسام فاعل حذف کرد زیرا جمع بین قبول فاعل بالطبع و اثبات شعور و اراده برای هر فاعل چنانکه لازمه مجموع سخنان ایشان است مستلزم جمع بین متناقضین می باشد و همچنین اثبات شعور برای موجودات طبیعی با لزوم مجرد بودن عالم چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد سازگار نیست و به هر حال کمترین اشکال این قول آن است که چنین مطلبی را با برهان نمی توان اثبات کرد .

۳- وجه سوم این است که همه فاعلهای طبیعی فاعلهای مسخر هستند و فوق فاعلیت آنها فاعلیت مبادی عالیه و در نهایت فاعلیت خدای متعال قرار دارد و بدین ترتیب همه حوادث دارای هدف و علت غائی هستند اما نه در درون طبیعت بلکه در ذات فاعلهای فوق طبیعی و آنچه در جهان

طبیعت تحقق می یابد غایات حرکات است نه علل غائی .

اصولا- طبق نظریه اصالت وجود باید گفت که طبایع بمعنای ماهیات اموری اعتباری هستند و اقتضائی نسبت به امور وجودی ندارند و اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی شعور بشمار می روند اراده و قصدی نسبت به کمال خودشان یا کمال جهان ندارند چنانکه اراده ای هم نسبت به عدم آن ندارند ولی روابط علی و معلولی آن چنان آنها را به هم پیوند داده که موجب برقراری این نظام شگفت انگیز شده است و بدین معنی هر کدام سهمی در برقراری این نظام دارند اما نه به این معنی که قصد و اراده ای نسبت به آن داشته باشند و نه بدان معنی که نظم بصورت قسری و جبری بر آنها تحمیل شده باشد .

اما در باره نسبت دادن اراده و هدف به خدای متعال بحثهای دقیقی هست که ان شاء الله در مبحث خداشناسی به آنها خواهیم پرداخت

### خلاصه

- ۱- ارسطو برای هر موجود طبیعی میل بسوی کمال معینی قائل شده و آن را علت غائی برای حرکت دانسته است .
- ۲- همچنین کل جهان را موجود واحدی دانسته که میل بسوی کمالش موجب تناسب و نظم انواع مادی می باشد .
- ۳- طبق بیانی که از وی نقل شده فقد علت غائی برای حرکات اثبات می شود نه برای همه معلولات .
- ۴- اگر منظور از میل طبیعی معنای حقیقی میل که ملازم با شعور است باشد با بی شعور بودن جمادات و نباتات نمی سازد و اگر منظور معنای استعاری آن باشد حقیقت علت غائی اثبات نمی شود .
- ۵- غایت هر حرکتی را کمال شمردن برای متحرک و به دیگر سخن هر حرکتی را استکمالی دانستن

صحیح نیست چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد .

۶- اثبات وحدت شخصی برای کل جهان مشکل است و به فرض ثبوت اگر برای آن روحی فرض شود و میل و شوق به کمال بمعنای حقیقی اش به آن نسبت داده شود لازمه اش اثبات علت غائی برای افعال ارادی است نه برای افعال طبیعی و اگر فاقد روح فرض شود نمی توان میل حقیقی را به آن نسبت داد .

۷- لازمه انکار علت غائی برای افعال طبیعی قائل شدن به اتفاقی بودن حوادث طبیعی به معانی باطل اتفاق نیست .

۸- نیز لازمه آن بی هدف بودن جهان بطور کلی نمی باشد زیرا طبق نظر الهیین همه حوادث طبیعی معلولهای با واسطه خدای متعال هستند و با توجه به حکمت الهی همگی آنها هدفمند می باشند اما از آن جهت که متعلق اراده الهی هستند .

۹- رابطه ضروری میان پدیده های طبیعی و غایات و نتایج آنها بمعنای سنخیت بین علت و معلول است نه بمعنای اثبات علت غائی برای فاعلهای طبیعی آنها .

۱۰- بنا بر اصالت وجود اصولاً- طبایع ماهیات اموری اعتباری هستند و نمی توان آنها را مقتضی آثار وجودی دانست اما وجودهای خاصی که افراد طبایع بی شعور بشمار می روند قصدی نسبت به کمال یا عدم آن ندارند بلکه روابط علی و معلولی میان آنها موجب نظم و انسجام جهان گردیده است روابطی که لازمه وجود آنها است نه مقتضای ماهیات و این وجودهای بهم پیوسته تحت تدبیر حکیمانه الهی به معنایی که در جای خودش بیان خواهد شد می باشند و این است معنای صحیح هدفمندی جهان

پی نوشت

۱- توضیح این تعریف ، در درس پنجاه و پنجم خواهد آمد .

**بخش پنجم**

**درس چهل و یکم**

**مجرد و مادی**

شامل : مقدمه

فلاسفه تقسیمات اولیه ای برای مطلق موجود بیان کرده اند که از جمله آنها تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود است و با توجه به اینکه در این تقسیم رابطه بین ماهیت و وجود لحاظ شده و وجوب و امکان از ماده قضیه در هلیه بسیطه گرفته شده با اصالت ماهیت سازگارتر است و بر اساس اصالت وجود می توان مطلق موجود را به مستقل و رابط یا غنی و فقیر تقسیم کرد یعنی اگر موجودی مطلقاً بی نیاز از غیر و به اصطلاح موجود بنفسه باشد غنی و مستقل و در غیر این صورت فقیر و رابط خواهد بود .

روشن است که منظور از غنی و استقلال غنای مطلق و استقلال مطلق است و گرنه هر علتی نسبت به معلول خودش از غنی و استقلال نسبی برخوردار است .

موجود فقیر و رابط یا ممکن الوجود که ملازم با معلولیت است بدیهی می باشد و موجود غنی و مستقل مطلق یا واجب الوجود بالذات که ملازم با علیت نخستین است با برهان اثبات می شود برهانی که در مبحث علت و معلول به آن اشاره شد و در مبحث خداشناسی توضیح بیشتری در باره آن خواهد آمد .

همچنین فلاسفه ماهیات ممکن الوجود را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم کرده اند و ماهیتی را که برای موجود شدن محتاج به موضوع (۱) نباشد جوهر و آن را که محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض نامیده اند .

قبلاً اشاره شد که مشهور میان فلاسفه این است که ماهیات عرضی بر حسب استقراء دارای نه جنس عالی هستند



و با اضافه کردن جوهر مقولات دهگانه را تشکیل می دهند .

بنظر می رسد که مفهوم جوهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است که از مقایسه موجودات با یکدیگر بدست می آید مثلاً هنگامی که انسان وجود حالات نفسانی و نه ماهیت آنها را با وجود نفس و نه ماهیت آن مقایسه می کند می بیند که تحقق کیفیات انفعالی مانند ترس و امید شادی و اندوه و . . . قائم به وجود نفس است به گونه ای که با فرض عدم وجود نفس جایی برای وجود آنها باقی نمی ماند بر خلاف وجود نفس که نیازمند به آنها نمی باشد و بدون آنها هم قابل تحقق است با توجه به این مقایسه و سنجش موجودات را به دو قسم تقسیم می کنیم و دسته اول را عرض و دسته دوم را جوهر می نامیم .

اگر کسی مفهوم جوهر را مساوی با غیر عرض قرار دهد می تواند مطلق موجود را به جوهر و عرض تقسیم کند به طوری که وجود واجب تبارک و تعالی هم یکی از مصادیق جوهر بشمار آید چنانکه بعضی از فلاسفه غربی چنین کرده اند و در این صورت تقسیم مزبور از تقسیمات اولیه وجود خواهد بود ولی فلاسفه اسلامی مقسم جوهر و عرض را ماهیت ممکن الوجود قرار داده اند و از این روی اطلاق جوهر را بر واجب الوجود بالذات صحیح نمی دانند .

از سوی دیگر بعضی از فلاسفه غربی وجود جوهر را کمابیش مورد تشکیک قرار داده اند چنانکه بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد شک قرار داده است ولی کسانی که وجود اعراض خارجی را پذیرفته و وجود جواهر آنها را انکار

کرده اند ناخودآگاه بجای یک نوع جوهر به چندین نوع جوهر قائل شده اند زیرا در صورتی که مثلا پدیده های نفسانی بعنوان اعراضی برای نفس تلقی نشوند محتاج به موضوع نخواهند بود و در این صورت هر کدام از آنها جوهری خاص خواهد بود همچنین اگر صفات اجسام بعنوان اعراضی محتاج به موضوع تلقی نشوند ناچار خودشان جوهرهایی جسمانی خواهند بود زیرا منظور از جوهر چیزی جز این نیست که موجود ممکن الوجودی محتاج به موضوع نباشد .

در کنار این تقسیمات می توان تقسیم کلی و اولی دیگری را برای مطلق موجود در نظر گرفت و آن تقسیم به مجرد و مادی است یعنی وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این صورت مادی نامیده می شود و یا از این قبیل نیست که بنام مجرد موسوم می گردد .

این تقسیم چنانکه ملاحظه می شود اختصاص به ممکن الوجود ندارد زیرا یک قسم آن مجرد شامل واجب الوجود هم می شود همچنین اختصاص به جوهر یا عرض ندارد زیرا هر یک از مجرد و مادی می تواند جوهر یا عرض باشد مثلا نفوس و مجردات تام از قبیل جواهر مجرد و اجسام از قبیل جواهر مادی هستند و کیفیات نفسانی از قبیل اعراض مجرد و کیفیات محسوس از قبیل اعراض مادی بشمار می روند .

ما در این بخش همین تقسیم را مطمح نظر قرار می دهیم و پس از توضیح مفهوم آنها ویژگیهای کلی آنها را بیان می کنیم و سپس به بیان تقسیمات ثانویه و احکام آنها می پردازیم و ضمنا جواهر و اعراض را نیز مورد بحث قرار می دهیم

## **مفهوم واژه های مجرد و مادی**

واژه مجرد اسم مفعول از تجرید و بمعنای برهنه شده است

و این معنی را به ذهن می آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است ولی در اصطلاح فلاسفه بمعنای مقابل مادی بکار می رود و منظور این است که موجودی دارای ویژگیهای امور مادی نباشد و اصلاً عنایتی به سابقه ماده و برهنه شدن از آن یا از هر چیز دیگری در کار نیست و در واقع بمعنای غیر مادی است از این روی برای فهمیدن معنای دقیق آن باید نخست مفهوم واژه مادی را روشن کرد و نظر به اینکه این کلمه منسوب به ماده می باشد باید به توضیح معنای واژه ماده پردازیم .

ماده که در لغت بمعنای مدد کننده و امتداد دهنده است در اصطلاح علوم به چند معنی بکار می رود :

- ۱- منطقیین کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه ضرورت امکان امتناع را ماده قضیه می نامند .
- ۲- نیز به قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می شود صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها ماده قیاس می گویند .
- ۳- در فیزیک ماده به موجودی گفته می شود که دارای صفات خاصی از قبیل جرم جذب و دفع اصطکاک پذیری و ... باشد و آن را در مقابل نیرو و انرژی بکار می برند .
- ۴- در فلسفه ماده به موجودی گفته می شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد چنانکه خاک زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است و از این روی معنای فلسفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت و نزدیک به معنای واژه مایه در زبان فارسی است .

فلاسفه نخستین مایه همه موجودات جسمانی را ماده المود یا هیولای اولی می نامند و در باره حقیقت آن

اختلاف دارند و ارسطوئیان معتقدند که هیولای اولی هیچگونه فعلیتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیتهای جسمانی نیست و بحث در باره آن بعدا خواهد آمد .

حاصل آنکه واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیائی بکار می رود که نسبتی با ماده جهان داشته موجودیت آنها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و گاهی بمعنای عامتری بکار می رود که شامل خود ماده هم می شود و از نظر استعمال تقریبا مساوی با کلمه جسمانی است و واژه مجرد بمعنای غیر مادی و غیر جسمانی است یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگیهای اجسام می باشد

### **ویژگیهای جسمانیات و مجردات**

جسم بصورتیهای مختلفی تعریف شده که مشهورترین آنها از این قرار است :

۱- جسم جوهری است دارای ابعاد سه گانه طول عرض ضخامت و با دقت بیشتری گفته شده جوهری است که بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد به گونه ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه گانه حاصل می شود قائمه باشند و تعبیر فرض کردن را از این جهت اضافه کرده اند که شامل مانند کره هم بشود با اینکه در کره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد اما می توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد چنانکه می توان با بریدن آن خطوط مزبور را بوجود آورد .

۲- از متکلمین در تعریف جسم چنین نقل شده است جوهری است که فضا را اشغال کند و به اصطلاح شاغل حیز باشد .

۳- شیخ اشراق در تعریف آن می گوید جوهری است که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرار داد .

در باره این تعاریف و اینکه آیا هیچکدام

از آنها حد تام منطقی هست یا نه بحثهایی انجام گرفته که ذکر آنها ضرورتی ندارد .

به هر حال روشنترین ویژگی جسم امتداد آن در سه جهت است و این ویژگی لوازمی دارد از جمله آنها اینکه عقلا در سه جهت تا بی نهایت قابل انقسام است دیگر آنکه مکاندار است ولی نه به این معنی که مکان فضایی است مستقل از اجسام که بوسیله آنها پر می شود بلکه به معنایی که در توضیح مکان خواهد آمد سوم آنکه چنین موجودی طبعا قابل اشاره حسی است زیرا اشاره حسی با توجه به مکان انجام می گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل اشاره حسی هم خواهد بود و سر انجام موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به زمان تعبیر می شود و بحث در باره حقیقت زمان نیز خواهد آمد .

و اما جسمانیات یا امور مادی بمعنای خاص که شامل خود جسم و ماده نشود عبارتند از توابع وجود اجسام و به دیگر سخن اموری که بطور مستقل از اجسام تحقق نمی یابند و مهمترین ویژگی آنها این است که به تبع جسم قابل انقسام خواهند بود بنابر این روح متعلق به بدن که به یک معنی اتحاد با آن دارد جسمانی نخواهد بود زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام پذیر نیست بر خلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام قابل انقسام هستند و از این روی اموری جسمانی بشمار می روند .

با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجردات قلمداد کرد یعنی موجود مجرد نه انقسام پذیر است و نه مکان و زمان دارد تنها

برای یک قسم از موجودات مجرد می توان بالعرض نسبت مکانی و زمانی در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بدن است یعنی می توان گفت جایی که بدن هست روحش هم هست و زمانی که بدن موجود است روحش هم در همان زمان موجود است ولی این مکانداری و زمانداری در واقع صفت بدن است و در اثر تعلق و اتحاد روح با بدن از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می شود .

لازم به تذکر است که عرفاء و فلاسفه اشراقی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده اند که واسطه و برزخی میان مجرد کامل و مادی محض است و آن را موجود مثالی نامیده اند و در اصطلاح صدرالمتالهین و پیروانش بنام مجرد مثالی و برزخی نامیده می شود چنانکه گاهی جسم مثالی نیز بر آن اطلاق می گردد در این باره نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد

## خلاصه

۱- یکی از تقسیمات اولیه موجود تقسیم آن به واجب الوجود و ممکن الوجود یا موجود بنفسه و موجود بغيره یا موجود غنی و فقیر است .

۲- تقسیم دیگر این است که موجود اگر محتاج به موضوع و حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد عرض و در غیر این صورت جوهر می باشد مقسم این تقسیم اگر مطلق موجود باشد از تقسیمات اولیه و اگر موجود ممکن الوجود باشد آنچنانکه فلاسفه اسلامی قائل شده اند از تقسیمات ثانویه بشمار می رود .

۳- دیگر از تقسیمات اولیه موجود تقسیم آن به مجرد و مادی است زیرا مقسم آن مطلق موجود می باشد و اختصاصی به ممکن الوجود یا جوهر یا عرض ندارد .

۴- واژه مجرد که در لغت بمعنای برهنه شده

است در اصطلاح فلاسفه در مقابل مادی بکار می رود .

۵- ماده دو اصطلاح منطقی دارد یکی ماده قضایا و جوب امکان امتناع و دیگری ماده قیاس یعنی مقدمات آن صرفنظر از شکل و هیئت ترکیبی آنها و اصطلاح فیزیکی آن عبارت است از موجودی که دارای صفاتی از قبیل جرم و جذب و دفع باشد .

۶- ماده در اصطلاح فلسفه عبارت است از جوهری که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد مانند خاک که ماده گیاهان و جانوران است .

۷- جسم را به سه صورت تعریف کرده اند :

الف- فلاسفه آن را چنین تعریف کرده اند جوهری که بتوان در آن سه خط متقاطع فرض کرد به گونه ای که در محل تقاطع آنها زوایای قائمه بوجود بیاید .

ب- متکلمین جسم را به جوهر شاغل حیز تعریف کرده اند .

ج- شیخ اشراق آن را به جوهری که قابل اشاره حسی باشد تعریف کرده است .

۸- ساده ترین تعریف جسم این است جوهری که در سه جهت امتداد داشته باشد و لازمه آن این است که اولاً در هر یک از جهات سه گانه تا بی نهایت قابل تقسیم باشد و ثانیاً مکاندار باشد و ثالثاً قابل اشاره حسی باشد و رابعاً دارای امتداد زمانی باشد .

۹- جسمانی عبارت است از موجودی که تابع وجود اجسام باشد و مستقل از آنها تحقق نیابد و باقی نماند و مهمترین ویژگی آن این است که به تبع جسم انقسام پذیر باشد و از این روی روح را نمی توان جسمانی دانست زیرا نه جسم است و نه بتبع جسم انقسام می پذیرد علاوه بر اینکه مستقل از بدن هم باقی می ماند .

۱۰- عرفاء و فلاسفه اشراقی نوعی دیگر از

موجودات را اثبات کرده اند که واسطه ای بین مجرد کامل و مادی محض است و گاهی مجرد مثالی و گاهی جسم مثالی نامیده می شود

پی نوشت

۱- باید دانست که منظور فلاسفه از کلمه موضوع در اینجا مفهومی است اخص از محل زیرا واژه محل را در مورد جوهری که جوهر دیگری صورت در آن حلول نماید نیز بکار می برند .

## درس چهل و دوم

### مکان چیست ؟

شامل : مقدمه مسئله زمان و مکان فرق بین جای و کجایی حقیقت مکان

#### مقدمه

مبحث زمان و مکان از جمله مباحث مهم فلسفی است که همواره مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده و پیوسته تازگی و طراوت خود را حفظ کرده و هیچگاه دستخوش کهنگی و پژمردگی نگشته و پرونده آن به بایگانی سپرده نشده است و با اینکه نوابغ فلسفه شرق و غرب در باره آنها بسیار اندیشیده و سخن گفته اند و از جمله فیلسوف بزرگ شرق ابن سینا در طبیعیات شفاء به تفصیل پیرامون آنها قلم فرسایی کرده است هنوز هم جای ژرف اندیشی و پژوهش و کاوش در زوایای این مبحث وجود دارد .

نظریات فیلسوفان و صاحب نظران بقدری در باره زمان و مکان مختلف و متناقض و مشتمل بر آراء شگفت انگیز است که کمتر مسئله فلسفی را می توان با آن مقایسه کرد مثلاً از یک سوی زمان و مکان را از جواهر مجرد شمرده اند و از سوی دیگر آنها را تا سر حد امور وهمی و پنداری تنزل داده اند و کانت فیلسوف مشهور آلمانی آنها را از امور ذهنی و به تعبیر خودش صورت حساسیت دانسته است ولی غالب فیلسوفان آنها را از اعراض خارجی بشمار آورده اند .

در این میان فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتالهین شیرازی در مسئله زمان گوی سبقت را از همگان ربوده و نظریه بسیار مهم و استواری را ارائه داده که می توان آن را سخن نهائی در این مسئله دانست نیز می توان این نظریه را پایه ای اساسی برای اثبات حرکت جوهریه تلقی کرد که دست کم تبیین فلسفی آن از ابتکارات و نوآوریهای این فیلسوف عظیم می باشد چنانکه در



درسهای آینده روشن خواهد شد .

با توجه به اینکه در درس گذشته از مکانداری و زمانداری بعنوان ویژگیهای مادیات سخن به میان آمد مناسب دیدیم که در اینجا به توضیحی پیرامون مکان و زمان پردازیم

### **مسئله زمان و مکان**

در همه زبانها واژه هایی معادل جای و مکان و گاه و زمان وجود دارد و همه مردمان برای اشیاء مادی نسبتی به مکان و زمان قائل هستند که آن را بصورتهای گوناگون بیان می کنند خورشید در آسمان است دریا جای زندگی ماهیها است کتاب روی میز است و . . . .

همچنانکه می گویند پیغمبر گرامی اسلام ص در قرن ششم میلادی متولد شد در زمان آن حضرت جنگهایی میان مسلمانان و کافران روی داد دیروز مدرسه تعطیل بود و . . . .

بطور کلی درک عمومی این است که هر جسمی جایی دارد بلکه غالب مردم این حکم را تعمیم می دهند و چنین می پندارند که هیچ موجودی بدون مکان نیست چنانکه ساده اندیشان برای خدای متعال هم جایی در آسمانها یا بالاتر از آنها تصور می کنند که البته تصویری است نادرست و در جای خودش بیان خواهد شد و عین این مطلب در باره زمان و نسبت اشیاء و پدیده ها به آن هم جریان دارد .

طبعاً فیلسوف که شناختن و شناساندن حقایق اشیاء را به عهده می گیرد می بایست پاسخی به این سؤال نیز بدهد که حقیقت مکان و زمان چیست مخصوصاً با توجه به اینکه در بسیاری از مسائل فلسفی با این مفاهیم برخورد می کنیم چنانکه در درس گذشته مکان و زمان را بعنوان ویژگیهای امور مادی معرفی کردیم و در مبحث خداشناسی به نفی مکان و زمان از خدای متعال

نخستین مشکلی که در تبیین حقیقت مکان و زمان وجود دارد و آن را بصورت مسئله دشواری در می آورد این است که مکان و زمان قابل تجربه حسی نیستند و در دام هیچیک از اندامهای حسی ما نمی افتند نه با چشم دیده می شوند نه با لامسه لمس می شوند و نه با هیچ حس دیگری درک می شوند و در عین حال اشیاء محسوس را به آنها نسبت می دهیم به گونه ای که آنها را از جهان مادی محسوس بحساب می آوریم و درست به همین جهت بود که کانت آنها را بعنوان کانالهای ذهنی برای شناختن پدیده های عینی معرفی کرد و نه بعنوان امور عینی و خارجی و گروهی دیگر از اندیشمندان آنها را اموری وهمی و پنداری شمردند و از سوی دیگر گروهی از فیلسوفان که نمی توانستند وجود خارجی آنها را انکار کنند و نیز نمی توانستند وجودی مادی برای آنها قائل شوند معتقد به مجرد بودن آنها شدند و بالاخره بسیاری از فیلسوفان آنها را بعنوان اعراضی مادی تلقی کردند که وجود آنها با همیاری حس و عقل ثابت می شود .

طبعاً هر گروهی دلیل یا دلایلی برای اثبات نظریه خودشان اقامه کرده اند و به نقد دلایل دیگران پرداخته اند و صدرالمتالهین در مورد مکان قول منقول از افلاطون یعنی مجرد بودن فضا را تایید می کند هر چند صحت نسبت این قول به افلاطون جای تردید و درخور تحقیق است .

بدیهی است که بررسی همه اقوال و نقد همه دلایله در حوصله این نوشتار نیست از این روی به ذکر مشهورترین اقوال بسنده کرده به تبیین نظریه مورد تایید می پردازیم

### **فرق بین جای و کجائی و بین گاه و چه گاهی**

پیش از آنکه به بحث در باره حقیقت

مکان و زمان پیردازیم لازم است این نکته را یادآور شویم که فلاسفه میان مفهوم جای مکان و کجایی این و همچنین میان مفهوم گاه زمان و چه وقتی متی فرق می گذارند و مفهوم کجایی و چه وقتی یا چه گاهی را مفاهیمی نسبی می شمارند که از نسبت شیء به مکان و زمان حاصل می شود و در جدول مقولات ارسطوئی در میان مقولات هفتگانه عرضی نسبی قرار می گیرد هر چند بنظر می رسد که اساساً اینگونه مفاهیم را نباید جزء مفاهیم ماهوی و مقولات بحساب آورد و وجه آن با توجه به ویژگیهای انواع مفاهیم که در درس پانزدهم بیان شد روشن می گردد .

به هر حال ارسطوئیان بر آنند که مفهوم کجائی و مفهوم چه وقتی هر کدام مفهوم ماهوی مستقل و مقوله خاصی است و ربطی به ماهیت زمان و مکان ندارد و دیگران هم تردیدی ندارند که اینگونه مفاهیم از نسبت به زمان و مکان پدید می آید و با مفاهیم مکان و زمان فرق دارد از این روی باید توجه داشته باشیم که بحث در باره مکان و زمان را با بحث در باره این مفاهیم نسبی و اضافی خلط نکنیم

### حقیقت مکان

در باره ماهیت مکان اقوال نادری نقل شده که بسیار ضعیف بوده و در خور بحث و بررسی نیست و فیلسوف بنامی هم به آنها قائل نشده است مانند قول به اینکه مکان عبارت است از هیولای اجسام یا از صورتها و فعلیتهای آنها یا فضای جسمانی مستقلی است که جهان در آن گنجانیده شده است .

در میان اقوال دو قول معروف وجود دارد که یکی از افلاطون نقل شده و بعضی از حکماء

اسلامی مانند صدرالمتهین آن را تایید کرده اند و دیگری از ارسطو نقل شده و اکثر حکماء اسلامی مانند فارابی و ابن سینا آن را پذیرفته اند .

اما نظریه ای که از افلاطون نقل شده این است که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می باشد .

ظاهر این قول عجیب بنظر می رسد زیرا موجود مجرد هر چند مجرد مثالی و برزخی باشد نسبتی با موجودات مادی ندارد و نمی تواند ظرفی برای آنها انگاشته شود اما احتمال دارد که در نقل و ترجمه این کلام اشتباهی رخ داده باشد یا منظور از لفظ مجرد معنای اصطلاحی آن نباشد و مؤید آن این است که میرداماد نسبت این قول را به افلاطون انکار کرده است (۱) طبق این احتمال می توان کلام مزبور را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است در صورتی که بطور جداگانه در نظر گرفته شود و به این معنی تجرید شود .

و اما نظریه ای که از ارسطو نقل شده این است که مکان عبارت است از سطح داخلی جسمی که مماس با سطح خارجی جسم دیگر باشد مانند سطح داخلی لیوان که مماس با سطح خارجی آبی است که در آن ریخته شده است .

بر این نظریه اشکال شده که اگر فرض کنیم یک ماهی در نهر جاری ایستاده باشد بدون شک سطح آبی که مماس با سطح بدن آن است پیوسته تغییر می کند و طبق نظریه مزبور باید بگوئیم که مکان آن دائما تغییر می یابد در صورتی که فرض کرده ایم که در جای خودش ایستاده و تغییر مکانی برایش رخ نداده است .

نکته دقیق دیگری که باید مورد

توجه قرار گیرد این است که تعریف مزبور از دو مفهوم اساسی تشکیل شده یکی سطح داخلی جسم حاوی و دیگری مماس بودن با سطح خارجی جسم محوی اما سطح از قبیل مقدار و از مقوله کم است و اما مماس طبق نظریه ارسطوئیان از مقوله اضافه است و از جمع بین دو مقوله مقوله سومی بوجود نمی آید از سوی دیگر مماس بودن حالتی است عرضی برای سطح مزبور و از این روی نمی توان آن را فصل و از ذاتیات آن بشمار آورد و بدین ترتیب آن را نوع خاصی از مقوله کم متصل دانست و به هر حال جای این سؤال باقی می ماند که سرانجام مکان از چه مقوله ای است .

بنظر می رسد اولاً مفهوم مکان از مفاهیم نفسی مانند انسان و حیوان یا رنگ و شکل نیست بلکه مفهومی است عرضی مشتمل بر معنای نسبت و اضافه به شیء مکاندار و برای بدست آوردن این مفهوم باید دو چیز را از دیدگاه خاصی با یکدیگر بسنجیم تا یکی را مکان دیگری بحساب آوریم و این نشانه آن است که مکان از قبیل مفاهیم ماهوی و داخل در مقولات نیست تا در صدد تعیین مقوله آن باشیم بلکه مفهومی است انتزاعی .

ثانیاً برای اینکه چیزی را مکان چیز دیگری بدانیم لازم نیست که ماهیت خاص یا جوهر آن را در نظر بگیریم مثلاً وقتی لیوان را مکان آب می دانیم از آن جهت نیست که جسمی است بلورین یا هنگامی که آب را جای ماهی می نامیم از آن جهت نیست که مایعی است مرکب از اکسیژن و هیدروژن بلکه از آن جهت که گنجایش شیء مکاندار را

دارد و آنچه در حقیقت لحاظ می شود ظرفیت آن است نه جوهر آن .

با توجه به این دو نکته می توان گفت هر گاه مقداری از حجم جهان را جداگانه در نظر بگیریم و آن را با جسمی که در آن گنجیده است بسنجیم حجم مزبور مکان آن خواهد بود .

لازم به تذکر است که گاهی مکان بر مقدار حجمی اطلاق می شود که گنجایش بیش از شیء منسوب به آن را دارد چنانکه خانه و شهر را مکان شخص می نامند فلاسفه به این نکته توجه داشته اند و چنین مکانهایی را مکانهای غیر حقیقی نامیده اند .

حاصل آنکه مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد از آن جهت که در آن گنجیده است .

از جمله نتایجی که از این تحلیل فلسفی بدست می آید این است که مکان تابع جهان است و قبل از پیدایش یا بعد از فناء آن مکان وجود ندارد چنانکه نمی توان حجم یا سطح چیزی را موجود مستقلی بحساب آورد و برای آن خلق و ایجاد مستقلی در نظر گرفت بلکه اساسا مفاهیمی مانند حجم و سطح نمایانگر چهره هایی از وجود اجسام هستند که ذهن آنها را جداگانه در نظر می گیرد و از این روی می توان اینگونه اموری که اعراض شمرده می شوند را از شئون وجود جوهرهای مادی بحساب آورد و با دقت در این مطلب روشن می شود که چرا مکان اختصاص به اجسام دارد و از ویژگیهای موجودات مادی بشمار می رود زیرا منشا انتزاع آن چیزی جز حجم اجسام نیست

## خلاصه

۱- علت اینکه تبیین حقیقت مکان و زمان دشوار است این

است که از یک سوی هیچکدام از آنها مستقیماً مورد تجربه حسی واقع نمی‌شوند و از سوی دیگر از امور مربوط به جهان مادی محسوس بشمار می‌آیند همین امر موجب این شده که کانت آنها را از امور ذهنی و به اصطلاح خودش صورت حساسیت بداند و بعضی دیگر آنها را وهمی و پنداری بشمارند و نیز برخی آنها را مجرد و برخی دیگر مادی بحساب آورند .

۲- آنچه بنام مقوله این کجایی و مقوله متی چه وقتی نامیده می‌شود مفهومی است که از نسبت به مکان و زمان بدست می‌آید و نباید چنین تصور شود که مکان همان مقوله این و زمان همان مقوله متی است گو اینکه مفاهیم کجایی و چه وقتی و سایر مفاهیم مشتمل بر نسبت هم در حقیقت مفاهیم ماهوی نیستند و نباید آنها را از مقولات بشمار آورد .

۳- از افلاطون نقل شده که مکان بعد جوهری مجردی است که مساوی با حجم جهان می‌باشد و این قول را صدرالمتالهین تأیید کرده است .

۴- ظاهر این سخن عجیب بنظر می‌رسد زیرا موجود مجرد نمی‌تواند ظرفی برای موجود مادی انگاشته شود و شاید اشتباهی در نقل یا ترجمه رخ داده باشد و بتوان آن را به این صورت تفسیر کرد که مکان همان حجم جهان است که ذهن انسان آن را از اجسام تجرید می‌کند یعنی آنرا جداگانه در نظر می‌گیرد .

۵- از ارسطو نقل شده که مکان عبارت است از سطح داخلی جسم حاوی که مماس با سطح ظاهری جسم محوی باشد و این قول را فارابی و ابن سینا پذیرفته اند .

۶- بر این قول اشکال شده که طبق

این نظریه جسم ساکنی که در میان جسم روان و متحرکی قرار گرفته است باید از یک نظر مکان ثابتی داشته باشد زیرا فرض بر سکون آن است و از نظر دیگری باید مکانش متغیر باشد زیرا سطح مماس با آن در حال تغییر است .

۷- با توجه به اینکه مفهوم سطح از مقوله کمیت و مفهوم مماس از مقوله اضافه است نمی توان مجموع آنها را مقوله سومی شمرد و نیز از آن جهت که مماس بودن یک حالت عرضی برای سطح مزبور است نمی توان آن را فصل مقوم برای نوعی از کمیت بحساب آورد و سرانجام این سؤال باقی می ماند که مکان از چه مقوله ای است .

۸- بنظر می رسد که مفهوم مکان مفهوم نفسی و ماهوی نیست بلکه مفهومی است قیاسی و انتزاعی که از مقایسه دو شیء از دیدگاه خاصی بدست می آید و آن دیدگاه عبارت است از گنجیده شدن یکی در دیگری و در حقیقت گنجایش و حجم یکی از آنها است که با دیگری سنجیده می شود و همین حجم منشا انتزاع مفهوم مکان است .

۹- با توجه به این نکات می توان مکان را به این صورت تعریف کرد مکان حقیقی هر شیء عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم مکاندار باشد از آن جهت که در آن گنجیده شده است .

۱۰- مفاهیمی مانند سطح و حجم که از اعراض اجسام بشمار می روند در حقیقت از شئون وجود و چهره هایی از واقعیت آنها هستند و بدین معنی می توان اینگونه اعراض را از شئون جوهر بشمار آورد و بهمین جهت است که جعل و ایجاد مستقلی به آنها



تعلق نمی گیرد .

۱۱- مکان هم که از حجم اجسام انتزاع می شود طبعاً وجودی تبعی و طفیلی خواهد داشت و نمی توان قبل یا بعد از وجود جهان وجودی برای آن تصور کرد .

۱۲- نیز روشن شد که مکان از خواص اجسام است و شیء مجرد دارای نسبت مکانی نخواهد بود

پی نوشت

۱- ر . ک قبسات ص ۱۶۴ .

## درس چهل و سوم

### زمان چیست ؟

شامل : بحث درباره حقیقت زمان نظریه صدرالمتالهین بیان چند نکته

### بحث درباره حقیقت زمان

درباره حقیقت زمان نیز اقوال عجیبی نقل شده که شیخ الرئیس در طبیعیات شفاء به آنها اشاره کرده است ولی گویا حل مسئله زمان از نظر فلاسفه اسلامی سهلتر از مسئله مکان بوده زیرا تقریباً همگی بر این قول اتفاق داشته اند که زمان نوعی مقدار و کمیت متصل است که ویژگی آن قرارناپذیری می باشد و بواسطه حرکت عارض بر اجسام می شود بدین ترتیب جایگاه زمان در جدول مقولات ارسطویی کاملاً مشخص می شود صدرالمتالهین نیز در بسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است ولی پس از تحقیق نهایی در مسئله حرکت بیان جدیدی را ارائه کرده که اهمیت ویژه ای دارد .

بیان فلاسفه درباره زمان هر چند بیانی روشن می نماید ولی با دقت در پیرامون آن نقاط ابهام و سؤال انگیزی رخ می نماید که ژرف اندیشی بیشتری را می طلبد و شاید همین امور نظر ریزبین و موشکاف صدرالمتالهین را جلب کرده و او را به ارائه نظریه جدیدی کشانده است .

برای توضیح این نقاط باید به پاره ای مبانی قوم که ارتباط با این مسئله دارد اشاره کنیم هر چند فعلاً جای بحث و تحقیق درباره آنها نیست .

از جمله آنکه فلاسفه معمولاً حرکت را بعنوان عرض معرفی کرده اند ولی توضیح بیشتری درباره آن نداده اند تنها بعضی از ایشان آن را از مقوله ان یفعل یا ان ینفعل دانسته و شیخ اشراق آن را مقوله مستقلی در کنار جوهر و کمیت و کیفیت و اضافه بحساب آورده و بدین ترتیب شماره مقولات را منحصر در پنج مقوله نموده و سایر مقولات نسبی را انواعی از اضافه شمرد

است و شاید از بعضی از سخنان دیگر فلاسفه استفاده شود که خود حرکت را داخل در مقولات نمی دانسته اند .

دیگر آنکه حرکت را منحصر به چهار مقوله کم و کیف و وضع و این می دانسته اند و حرکت انتقالی را حرکتی در مقوله این می شمرده اند و حرکت در سایر مقولات و از جمله جوهر را محال می پنداشته اند بنا بر این حرکتی که آن را واسطه ارتباط اجسام با زمان می دانسته اند ناچار حرکت در یکی از مقولات چهارگانه عرضی بوده است .

از سوی دیگر همه ایشان فرضیه افلاک نه گانه را بعنوان اصل موضوع پذیرفته بودند و پیدایش زمان را به حرکت دوری وضعی فلک اقصی نسبت می داده اند و این مطلب در بعضی از سخنان صدرالمتهلین نیز آمده است .

با توجه به این مبانی و مطالب سؤالاتی درباره تعریف مشهور زمان طرح می شود که مهمترین آنها از این قرار است :

۱- شکی نیست که زمان امری ممتد و قابل تقسیم است و از این روی نوعی کمیت یا امری کمیت دار بشمار می رود ولی به چه دلیل باید آن را کمیت حرکت دانست .

جواب ساده ای که از این سؤال داده می شود این است که زمان امری سیال و بیقرار است به گونه ای که حتی دو لحظه از آن قابل اجتماع نیست و ضرورتاً باید یک جزء از آن بگذرد تا جزء بعدی بوجود آید و چنین کمیتی را تنها می توان به چیزی نسبت داد که ذاتاً سیال و بیقرار باشد و آن غیر از حرکت نخواهد بود .

چنانکه ملاحظه می شود این جواب مبتنی بر این است که تدرج و سیلان و بیقراری مخصوص حرکت است حرکتی که به نظر پیشینیان اختصاص

به مقولات چهارگانه عرضی داشته و از این روی امکان اینکه زمان کمیتی برای جوهر جسمانی باشد را نفی می کرده اند اما آیا این مبنی صحیح است و آیا اگر فرض کنیم که هیچ حرکت عرضی در عالم نمی بود جایی برای مفهوم زمان هم وجود نمی داشت .

۲- حرکتی که واسطه ارتباط بین اجسام و زمان است چگونه واسطه ای است آیا واسطه در ثبوت است و در نتیجه خود اجسام هم حقیقتاً بواسطه حرکت زماندار می شوند یا واسطه در عروض است و هیچگاه خود اجسام حقیقتاً زماندار نخواهند بود و به دیگر سخن اتصاف جوهر جسمانی به زمان اتصافی بالعرض می باشد .

شاید جوابی که بایستی بر اساس مبانی ایشان به این سؤال داده شود پذیرفتن همین شق دوم باشد ولی آیا براستی می توان پذیرفت که خود اجسام صرفنظر از دگرگونیهای پیوسته و تدریجی شان متصف به زمانداری نمی شوند و آیا اگر فرض کنیم که همه دگرگونیها بصورت دفعی اما پی در پی تحقق یابد میان آنها تقدم و تاخر زمانی نخواهد بود .

اکنون فرض می کنیم که ایشان حرکت را واسطه در ثبوت می دانسته اتصاف اجسام را به زمانداری بعد از وقوع حرکت اتصافی حقیقی می شمرده اند لازمه این فرض آن است که اجسام ذاتاً قابلیت اتصاف به این کمیت حاصل از حرکت را داشته باشند هر چند قبل از تحقق حرکت بالفعل واجد آن نباشند چنانکه موم قبل از آنکه به شکل کره یا مکعب درآید چنین قابلیت را دارد زیرا دارای امتداد و حجم است اما فلاسفه پیشین هیچ راهی برای نفوذ سیلان و حرکت در ذات اجسام نمی دیده اند بنا بر این چگونه می توانسته اند اتصاف چنین موجودی را به

صفتی که عین سیلان و بیقراری است پذیرند این درست مثل آن است که بخواهیم خط و سطح و حجم را هر چند بواسطه علتی به موجود مجرد و فاقد امتدادی نسبت بدهیم به گونه ای که حقیقه متصف به این کمیتها بشود .

۳- سؤال دیگر آن است که رابطه بین حرکت و زمان چگونه رابطه ای است آیا حرکت علت پیدایش زمان است آنچنانکه از ظاهر بسیاری از سخنان ایشان برمی آید یا تنها معروض آن است و به هر حال خود حرکت را باید از چه مقوله ای بحساب آورد و اتصاف آن را به زمان چگونه تبیین کرد .

قبلا اشاره شد که بعضی از فلاسفه مانند شیخ اشراق حرکت را مقوله عرضی مستقلی دانسته اند و بعضی دیگر حرکت را امری دو رویه دانسته رویه منتسب به فاعل آن تحریک را از مقوله ان یفعل و رویه منتسب به منفعول و متحرک حرکت را از مقوله ان ینفعل شمرده اند ولی از سایرین بیان روشنی نیافته ایم به هر حال پاسخ به این بخش از سؤال نیاز به دقت بیشتری دارد اما تعبیر علیت و معلولیت درباره حرکت و زمان را می توان نوعی توسعه در اصطلاح علیت بحساب آورد چنانکه به نظایر آن در درس سی و هفتم اشاره شد .

۴- سؤال دیگری را نیز می توان طرح کرد و آن این است که اگر ملاک اختصاص زمان به حرکت بیقراری ذاتی آن است این معنی در همه حرکات یافت می شود پس چرا فلاسفه پیدایش زمان را به حرکت وضعی فلک اطلس نسبت داده اند و آیا اگر فلک اطلس نمی بود یا حرکتی نمی داشت دیگر پدیده های جهان دارای تقدم و تاخر

زمانی نمی بودند و اساساً چگونه می توان عرضی را که قائم به موضوع خودش می باشد ظرفی برای سایر اشیاء و پدیده ها دانست .

به این سؤال هم به این صورت می توان پاسخ داد زمانی که فلاسفه پیدایشش را به فلک اقصی نسبت داده اند زمان مستمر و دائمی یا به تعبیر دیگر زمان مطلق است و این مطلب منافاتی ندارد با اینکه هر یک از پدیده های خاص زمان محدود و مخصوصی داشته باشند و منظور از ظرف بودن زمان پدید آمده از فلک برای سایر حوادث بیش از این نیست که امتداد زمانی هر یک از آنها بر جزئی از امتداد زمانی حرکت فلک انطباق می یابد .

ولی می دانیم که این خانه از پای بست ویران است زیرا فرضیه افلاک ابطال شده و اعتبار خود را از دست داده است .

با طرح این سؤالات و تلاش برای پاسخگویی به آنها روشن می شود که مسئله زمان به آن آسانی که در آغاز تصور می شد قابل حل نیست و نظریه مشهور میان فلاسفه نظریه قانع کننده ای نمی باشد .

اکنون نوبت آن فرا رسیده که به بیان ابتکار صدرالمتالهین در این زمینه پردازیم

### **نظریه صدرالمتالهین**

صدرالمتالهین با پذیرفتن نقطه های مثبتی که در سخنان پیشینیان در پیرامون زمان وجود داشته و با تکیه بر آنها به زدودن نقاط ضعف و جبران کمبودها و کاستیهای نظریه ایشان می پردازد و در نتیجه نظریه جدیدی را ارائه می دهد که مسئله زمان و مسئله حرکت جوهریه را توأماً حل می کند و حقا باید آن را یکی از ارزشمندترین ابتکارات وی در فلسفه بشمار آورد .

اما نقطه های مثبت عبارتند از :

۱- زمان امری ممتد و انقسام پذیر و به یک معنی از

کمیات است .

۲- زمان و حرکت رابطه ای نزدیک و ناگسستگی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی یابد چنانکه تحقق زمان بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی امکان ندارد چه اینکه گذشت اجزاء پی در پی زمان خود نوعی دگرگونی تدریجی حرکت برای شیء زماندار است .

اما نقطه های ضعفی که وی در سخنان ایشان یافته و در صدد جبران آنها بر آمده عبارتند از :

۱- ایشان زمان و حرکت را از اعراض خارجی اشياء دانسته اند در صورتی که بنظر وی آنها از عوارض تحلیلیه می باشند و چنان نیست که بتوان برای آنها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان در نظر گرفت بلکه تنها در ظرف تحلیل ذهن است که صفت و موصوف و عارض و معروض از یکدیگر انفکاک می پذیرند و گر نه در ظرف خارج بیش از یک وجود ندارد .

۲- ایشان حرکت را به اعراض اختصاص داده اند و از این روی انتساب بی واسطه زمان را به اجسام انکار کرده اند در صورتی که اصلی ترین حرکات را باید حرکت در جوهر دانست زیرا محال است چیزی که در ذات خود امتدادی گذرا نداشته باشد بواسطه امر دیگر متصف به کمیت گذرا گردد چنانکه توضیح آن در مبحث حرکت خواهد آمد از این روی زمان را باید مستقیماً به خود آنها نسبت داد و آن را بعد چهارمی (۱) برای آنها بحساب آورد .

حاصل آنکه طبق نظریه صدرالمتالهین زمان عبارت است از بعد و امتدادی گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا طول و عرض و ضخامت داراست .

اما پاسخ وی از نخستین سؤال از سؤالهای چهارگانه مذکور این است که زمان توام

با حرکت جوهریه ای است که عین وجود اجسام می باشد و اختصاصی به حرکات عرضی ندارد .

و پاسخ وی از سؤال دوم این خواهد بود که زمان و حرکت دوگانگی وجودی ندارند تا یکی را علت پیدایش دیگری بشماریم و اجسام را بواسطه حرکت خارج از ذاتشان مرتبط با زمان بپنداریم تا جای سؤال از کیفیت این وساطت باشد بلکه اجسام در ذات و جوهر خودشان هم اتصاف حقیقی به حرکت و دگرگونی دارند و هم اتصاف حقیقی به زمان و گذرایی و همانگونه که امتدادهای مکانی چهره هایی از وجود آنهاست امتداد زمانی هم چهره دیگری از وجود آنها می باشد .

و اما جواب وی از اینکه حرکت از چه مقوله ایست این است که حرکت از مفاهیم و مقولات ماهوی نیست بلکه مفهومی است عقلی که از نحوه وجود مادیات انتزاع می شود چنانکه مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می گردد و همانگونه که ثبات امری نیست که در خارج عارض موجود مجرد و ثابت شود حرکت هم عرض خارجی برای موجود مادی نیست و این ذهن انسان است که وجود را تحلیل به ذات و صفت و عارض و معروض می کند .

همچنین پاسخ وی از کیفیت ظرف بودن زمان برای حوادث روشن است زیرا زمان ظرف مستقلی از اشیاء و پدیده ها نیست که وجود جداگانه ای داشته باشد و امور زماندار در آن بگنجد بلکه همانند حجم اجسام صفتی ذاتی و درونی برای آنهاست و طبعاً هر پدیده ای زمانی مخصوص به خود خواهد داشت که از شئون وجودش بشمار می رود نهایت این است که برای تعیین تقدم و تاخر آنها نسبت به یکدیگر باید امتداد زمانی طولانیتری را در

نظر گرفت و با تطبیق زمانهای دیگر بر آن موقعیت زمانی هر یک را تعیین کرد و اگر فلکی وجود داشته باشد که امتداد زمانی آن از هر موجود زمانی دیگری بیشتر باشد می توان این نقش را به آن سپرد و اگر وجود نداشته باشد چنانکه ندارد همان امتداد گذرای کل عالم جسمانی ملاک تعیین موقعیت زمانی پدیده های جزئی خواهد بود چنانکه حجم کل عالم مناط تعیین موقعیت مکانی پدیده های جزئی است .

از اینجا همزادی و همگامی زمان و مکان بصورت روشتری جلوه می کند و ژرفای تفسیری که برای مکان ارائه دادیم بیشتر نمودار می گردد

### بیان چند نکته

۱- واژه آن که در محاورات عرفی بمعنای جزء کوچکی از زمان بکار می رود در اصطلاح فلسفی بمعنای منتهی الیه قطعه ای از زمان و به منزله نقطه نسبت به خط می باشد و همانگونه که از تقسیم خط هیچگاه به نقطه نمی رسیم یعنی خط تا بی نهایت قابل تقسیم است و هر جزئی از آن نیز دارای امتداد خواهد بود هر چند ذهن ما نتواند امتدادهای خیلی کوچک را تصور کند همچنین هر جزئی از زمان هر قدر کوتاه فرض شود دارای امتدادی خواهد بود و هیچگاه از تجزیه زمان به آن نمی رسیم بنا بر این ترکیب زمان از آنات پی در پی توهمی بیش نیست .

۲- واژه دهر که در عرف بمعنای زمان طولانی است در اصطلاح فلسفی به منزله ظرفی نسبت به مجردات در مقابل زمان برای مادیات تلقی می شود و در واقع نشانه مبری بودن آنها از امتداد زمانی است چنانکه واژه سرمد را به مقام الهی اختصاص می دهند که نشانه تعالی وجود اقدس الهی از صفات همه مخلوقات



می باشد .

همچنین این دو واژه گاهی در برابر مقوله نسبی متی بکار می روند و از این روی گفته می شود که نسبت مجردات به مادیات دهر و نسبت مقام الهی به مخلوقات سرمد است و نیز گفته می شود که خدای متعال تقدم سرمدی بر همه مخلوقات دارد و مجردات تقدم دهری بر حوادث مادی دارند .

۳- فلاسفه پیشین که زمان را از لوازم حرکات عرضی می دانستند جوهر اجسام و قدر متیقن جوهر فلک را فراتر از افق زمان می شمردند و برای آن معیت دهری با زمان قائل بودند اما با توجه به حرکت جوهریه و نفوذ زمان و گذرایی در ذات موجودات مادی باید همه آنها را بی استثناء زمانی دانست .

۴- تقدم و تاخر زمانی مخصوص حوادثی است که در عمود زمان قرار می گیرند و خودشان دارای امتداد زمانی می باشند و اما موجودی که فراتر از افق زمان و دارای ثبات وجودی و مبری از دگرگونی و گذرایی باشد نسبت تقدم و تاخر با امور زمانی نخواهد داشت بلکه در واقع وجود او محیط بر زمانیات بوده گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و به همین جهت گفته اند که حوادث پراکنده در پهنه زمان در ظرف دهر اجتماع خواهند داشت المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

## خلاصه

۱- تعریف معروف زمان این است که کمیت متصل قرارناپذیری است که بواسطه حرکت عارض بر اجسام می شود .

۲- بعضی از فلاسفه پیشین حرکت را مقوله ای مستقل و بعضی آن را از قبیل ان یفعل و ان ینفعل دانسته و دیگران بیان روشنی درباره آن ندارند .

۳- همچنین ایشان حرکت را منحصر در چهار

مقوله عرضی دانسته اند و حرکت وضعی فلک اقصی را منشا پیدایش زمان معرفی کرده اند .

۴- علت اینکه زمان را کمیت حرکت دانسته اند این است که زمان امری گذرا و بیقرار است و چیزی می تواند معروض بی واسطه آن واقع شود که ذاتا قرارناپذیر باشد .

۵- اگر حرکت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانند لازمه اش این است که اجسام حقیقتا متصف به زمان نشوند و اگر آن را واسطه در ثبوت بشمارند لازمه اش این است که ذاتا دگرگون شونده باشند تا قابلیت اتصاف به این کمیت بیقرار را داشته باشند .

۶- ممکن است منظور ایشان از زمانی که از حرکت فلک پدید می آید زمان مطلق باشد و وجود زمانهای خاص ناشی از حرکت هر جسمی را انکار نکرده باشند و نیز ممکن است منظور ایشان از ظرف بودن زمان مطلق نسبت به پدیده های جزئی انطباق زمانهای جزئی آنها بر اجزاء زمان مطلق باشد .

۷- صدرالمتالهین دو ویژگی زمان را که پیشینیان ذکر کرده بودند بطور اجمال پذیرفت و آنها عبارتند از :

الف- زمان امری انقسام پذیر و از قبیل کمیات است .

ب- زمان با حرکت رابطه ای ناگسستنی دارد .

۸- وی در دو مطلب اساسی درباره زمان با گذشتگان مخالفت کرد الف زمان و حرکت را که ایشان از اعراض خارجی می شمردند از عوارض تحلیلیه وجود مادی دانست که تنها در ظرف تحلیل ذهن انفکاک پذیرند .

ب- حرکت همزاد زمان را که ایشان حرکت در مقولات عرضی و بویژه حرکت دوری فلک می پنداشته اند حرکت جوهری اجسام دانست و بدین وسیله زمان را از شؤون ذات آنها معرفی کرد .

۹- حقیقت زمان بنظر وی عبارت است از بعد و

امتدادی گذرا که هر جسمی در ذات خود علاوه بر امتدادهای ناگذرا طول و عرض و ضخامت از آن برخوردار است .

۱۰- وی وجود زمان و حرکت را دوگانه نمی داند تا یکی علت برای دیگری باشد و حرکت واسطه ای برای ارتباط اجسام با زمان تلقی گردد و سؤال از کیفیت این وساطت به میان آید که وساطت در عروض است یا در ثبوت .

۱۱- صدرالمتالهین حرکت را از قبیل ماهیات و مقولات نمی داند تا سؤال شود که از چه مقوله ای است بلکه آن را مفهومی عقلی می داند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می شود همانگونه که مفهوم ثبات از نحوه وجود مجردات انتزاع می گردد .

۱۲- وی برای هر پدیده ای زمان مخصوص به خود قائل است که بعد چهارم وجود آن را تشکیل می دهد و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انطباق امتدادهای زمانی جزئی بر امتداد زمانی کل جهان یا فلک اقصی بنا بر فرض ثبوت آن می داند که همگی از حرکت جوهریه و دگرگونی و گذرایی ذاتی آنها انتزاع می شود .

۱۳- آن در اصطلاح فلسفی منتهی الیه قطعات زمانی و به منزله نقطه نسبت به خط است و هیچگونه امتدادی ندارد و از این روی ترکیب یافتن زمان از آنات محال می باشد زیرا هیچگاه از ترکیب اشیاء بی امتداد امری ممتد بوجود نخواهد آمد .

۱۴- دهر در اصطلاح فلاسفه به منزله ظرفی برای مجردات در مقابل زمان برای مادیات است چنانکه در مورد خدای متعال واژه سرمد را بکار می برند نیز این دو واژه گاهی در مقابل مقوله متی و دارای مفهوم نسبت استعمال می شود و از این روست که می گویند نسبت ثابتات به متغیرات

دهر است .

۱۵- بنا بر ثبوت حرکت جوهریه وجود همه اجسام گذرا و زمانی است و هیچ موجود جسمانی دهری نخواهد بود .

۱۶- تقدم و تاخر زمانی مخصوص به امور زمانی است و موجودی که فراتر از افق زمان باشد نسبت زمانی به هیچ پدیده ای نخواهد داشت و گذشته و حال و آینده نسبت به وی یکسان خواهد بود و موجودات پراکنده در ظرف زمان نسبت به او مجتمع خواهند بود و از اینجاست که گفته اند المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر

پی نوشت

۱- باید توجه داشت که اصطلاح فلسفی بعد چهارم غیر از اصطلاح فیزیکی آن در نظریه انیشتاین است .

## درس چهل و چهارم

### انواع جواهر شامل

شامل : نظریات درباره انواع جواهر جوهر جسمانی جوهر نفسانی دو برهان بر مجرد نفس

### نظریات درباره انواع جواهر

درباره انواع جواهر مادی و مجرد اختلافاتی در میان فلاسفه وجود دارد پیروان مشائین جوهر را به پنج قسم تقسیم کرده اند :

۱- جوهر عقلانی که مجرد تام است و علاوه بر اینکه ذاتا دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست تعلقی هم به موجود مادی و جسمانی ندارد .

باید توجه داشت که اطلاق عقل بر چنین موجودی ربطی به عقل بمعنای قوه درک کننده مفاهیم کلی ندارد و استعمال واژه عقل درباره آنها از قبیل اشتراک لفظی است چنانکه علماء اخلاق عقل را بمعنای سومی نیز بکار می برند .

۲- جوهر نفسانی که ذاتا مجرد است ولی تعلق به بدن موجود جسمانی می گیرد بلکه بدون بدن امکان پیدایش ندارد هر چند ممکن است پس از پدید آمدن تعلقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند .

۳- جوهر جسمانی که دارای ابعاد مکانی و زمانی است و ما نمودهای آن را بصورت اعراضی از قبیل رنگها و شکلها احساس می کنیم و وجود خود آن را با عقل اثبات می نماییم مشائین هر جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر به نام ماده و صورت می دانند .

۴- ماده یا هیولی که به عقیده ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام اعم از فلکی و عنصری موجود است ولی ماده هر فلکی تنها صورت خاص خودش را می پذیرد و از این روی به گمان ایشان کون و فساد و خرق و التیام در

افلاک محال است اما ماده عنصری انواع صور مختلف بجز صورت فلکی را

می پذیرد و از این جهت عالم عناصر عالم تحولات و تبدلات و کون و فسادها است .

۵- صورت که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشا آثار ویژه هر نوع مادی است صورت انواع مختلفی دارد که از جمله آنها صورت جسمیه است که در همه جواهر جسمانی وجود دارد و قابل انفکاک از هیولی نیست صورتهای دیگری نیز هست که متناوبا همراه با صورت جسمیه در انواع مختلف جسمانی تحقق می یابند و قابل تغییر و تبدیل و کون و فساد هستند مانند صور عنصری و صور معدنی و صور نباتی و صور حیوانی .

از سوی دیگر شیخ اشراق وجود هیولی را بعنوان یک جوهر بدون فعلیت و جزئی از جوهر جسمانی انکار کرده و صورت جسمیه را همان جوهر جسمانی دانسته و سایر صورتهای عنصری و معدنی و نباتی را بعنوان اعراضی برای جوهر جسمانی پذیرفته است و در میان پنج نوع جوهری که مشائین قائل شده اند تنها سه نوع از آنها جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی را قبول کرده است ولی نوع دیگری از موجودات را بعنوان واسطه ای میان مجرد تام و مادی محض به نام اشباح مجرد و صور معلقه اثبات کرده که بعدا در اصطلاح متأخرین به نام جوهر مثالی و برزخی معروف شده است .

قبلا اشاره شد که بار کلی جوهر جسمانی و طبعا ماده و صورت مادی را انکار کرده است وی معتقد بود که آنچه را ما بعنوان اشیاء مادی درک می کنیم در واقع صورتهایی است که خدای متعال در عالم نفس ما بوجود می آورد و واقعیت آنها همان واقعیت نفسانی است و در ماوراء نفس عالمی بنام

عالم مادی وجود ندارد .

نیز اشاره شد که هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده و اظهار داشته است که ما فقط می توانیم پدیده های نفسانی اعراض را بصورت قطعی اثبات کنیم زیرا آنها تنها اموری هستند که مورد تجربه بی واسطه قرار می گیرند

### جوهر جسمانی

در درس بیست و سوم وجود واقعیت مادی به اثبات رسید و توضیح داده شد که تصور اینکه جهان مادی تنها در عالم نفس و در ظرف ادراک انسان وجود دارد پنداری نادرست است زیرا انسان با علم حضوری می یابد که صور حسی را خودش بوجود نمی آورد پس ناچار علتی بیرون از خودش هست که به نحوی تاثیر در پیدایش ادراکات حسی وی دارد .

و اما فرض اینکه خدای متعال بدون واسطه این صورتهای ادراکی را در نفس ما پدید می آورد آنچنان که از سخنان منقول از بارکلی بدست می آید نیز فرض صحیحی نیست زیرا نسبت فاعل مجرد به همه نفوس و همه زمانها و مکانها مساوی است پس پدید آمدن پدیده خاص در زمان معین بدون وساطت فاعلهای اعدادی و حصول شرایط خاص زمانی و مکانی صورت نمی پذیرد گو اینکه همه عالم هستی آفریده خدای متعال است و او تنها کسی است که هستی موجودات را افاضه می فرماید چنانکه در جای خودش بیان خواهد شد بعلاوه با انکار وجود ماده جایی برای نفس بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و باید آن را از قبیل جواهر عقلانی و مجردات تام بحساب آورد در صورتی که مجرد تام معروض اعراض و دستخوش دگرگونیها واقع نمی شود .

حاصل آنکه اعتقاد به جهان مادی علاوه بر اینکه یک اعتقاد ارتکازی و به

یک معنی فطری است مقتضای برهان عقلی نیز هست .

در این میان بعضی از اندیشمندان غربی اظهار داشته اند که آنچه از جهان مادی قابل اثبات است تنها اعراضی است که مورد تجربه حسی قرار می گیرد و چیز دیگری بنام جوهر جسمانی قابل اثبات نیست مثلاً هنگامی که یک سیب مورد ادراک حسی ما قرار می گیرد بوسیله چشم رنگ و شکل آن را می بینیم و بوسیله بینی بوی آن را استشمام می کنیم و با لمس کردن 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 شکل و بوی و مزه و مانند آنها چیز دیگری بنام جوهر سیب وجود دارد که محل این اعراض می باشد .

در برابر ایشان باید گفت گو اینکه ما حس جوهرشناس نداریم اما با عقل خود می فهمیم که موجود خارجی یا اینکه حالت و صفتی برای شیء دیگر و نیازمند به موضوعی است که متصف به آن شود و در این صورت عرض خواهد بود و یا نیازمند به موضوع و موصوف خارجی نیست و در این صورت آن را جوهر می نامیم پس آنچه متعلق ادراکات حسی قرار می گیرد اگر عرض باشد ناچار نیازمند به موضوع جوهری می باشد و اگر نیازی به موضوع نداشته باشد خود آن جوهر خواهد بود و به هر حال از نظر عقل چاره ای جز پذیرفتن وجود جوهر جسمانی نیست و اما تعیین جواهر و اعراض خارجی مسئله دیگری است که فعلاً در صدد بررسی آن نیستیم

### **جوهر نفسانی**

در درس سیزدهم اشاره کردیم که علم حضوری به نفس عین وجود آن است و هر انسانی



کمابیش از چنین علمی برخوردار است ولی این علم مراتبی دارد و در آغاز مرتبه ضعیفی از آن تحقق می یابد که متناسب با ضعف وجود نفس می باشد و از این جهت مورد آگاهی قرار نمی گیرد تدریجا آگاهی ضعیفی نسبت به آن پیدا می شود ولی باز هم در حدی نیست که بتواند تفسیر ذهنی روشنی از آن داشته باشد و از این جهت آن را با بدن اشتباه می کند هر قدر وجود نفس کاملتر و مرتبه تجردش بالاتر باشد آگاهی وی از خودش بیشتر خواهد بود تا بحدی که آن را با روشنی کامل می یابد که جوهری است مجرد و مستقل از بدن اما چنین علمی جز برای کسانی که مراحل از تکامل معنوی را پیموده باشند حاصل نمی شود و از اینرو اکثر انسانها برای حصول علم آگاهانه به تجرد نفس نیازمند به برهان می باشند .

برای اثبات تجرد نفس راههای گوناگونی وجود دارد که بررسی همه آنها درخور کتاب مستقلی است از جمله آنها دلایلی است که با استفاده از رؤیایها و احضار ارواح و خوابهای مغناطیسی و همچنین از اعمال مرتاضان و کرامات اولیاء خدا و مانند آنها اقامه می شود و بعضی از مقدمات آنها برای کسانی که اطلاع مستقیم نداشته باشند باید از راه نقل ثابت شود و حقیقت این است که اینگونه منقولات فوق حد تواتر است .

در یک دسته دیگر از دلایل از مقدماتی استفاده می شود که باید در علوم تجربی و بخصوص روانشناسی و زیست شناسی اثبات گردد مانند این مقدمه که همه اندامها و سلولهای بدن تدریجا عوض می شود و حتی سلولهای مغز در اثر تحلیل رفتن و تغذیه از مواد جدید

دگرگون می شوند در حالی که نفس وجود شخصی ثابتی دارد که در طول دهها سال باقی می ماند و هر انسانی از این وحدت شخصی خودش آگاه است .

اما برهانهای فلسفی خالص برای تجرد نفس نیز بر دو دسته تقسیم می شوند یک دسته براهینی که از تحلیل همان علم حضوری متعارف حاصل می شود و یک دسته براهینی که نخست تجرد پدیده های نفسانی مانند ادراک و اراده و محبت را ثابت می کند و آنگاه تجرد موضوع آنها که نفس است اثبات می گردد و چون در آینده از تجرد کیفیات نفسانی بویژه از تجرد علم و ادراک بحث خواهیم کرد در اینجا به بعضی از براهین که مستقیماً تجرد نفس را به ثبوت می رساند بسنده می کنیم

### **دو برهان بر تجرد نفس**

۱- ابن سینا در اشارات برهانی برای تجرد نفس اقامه کرده که حاصل آن این است اگر انسان در محیطی باشد که اشیاء خارجی توجه او را جلب نکند و موقعیت بدن وی هم به گونه ای نباشد که موجب توجه به بدن شود یعنی گرسنگی و تشنگی یا سرما و گرما یا درد و ناراحتی دیگری او را رنج ندهد و حتی هوا نیز کاملاً آرام باشد به طوری که وزش باد هم توجه او را جلب نکند و بقول ابن سینا هواء طلق باشد در چنین موقعیتی اگر توجهش را متمرکز در خودش یعنی همان من درک کننده کند به گونه ای که توجه به هیچ امر بدنی نداشته باشد نفس خود را می یابد در حالی که هیچیک از اندامهای بدن را نمی یابد و آنچه را می یابد غیر از چیزی است که نمی یابد پس نفس غیر از بدن مادی است .

این برهان چنانکه ملاحظه

می شود کمکی است برای اینکه ذهن بتواند تفسیر صحیحی از علم حضوری به نفس داشته باشد و شرایطی را که شیخ الرئیس ذکر کرده در واقع برای راهنمایی افراد عادی است که بتوانند توجه خودشان را متمرکز کنند به طوری که عوامل مادی موجب جلب توجه ایشان به بدن و متعلقات آن نگردد و قبلا اشاره کردیم به اینکه کسانی که مراحل از کمال معنوی را پیموده باشند می توانند توجه خودشان را کاملا منعطف به نفس کنند و حقیقت آن را مشاهده نمایند اما افراد عادی برای اینکه بتوانند تا حدودی توجه خودشان را از امور مادی برگردانند باید اینگونه شرایط را مراعات کنند .

۲- برهان دیگر بر تجرد نفس این است که وقتی در وجود خودمان یعنی همان من درک کننده دقت کنیم می بینیم وجود من امری بسیط و غیر قابل تقسیم است و مثلا نمی توان آن را به دو نیمه من قسمت کرد در صورتی که اساسیترین خاصیت اجسام قسمت پذیری است چنانکه در درس چهل و یکم توضیح داده شد اما چنین خاصیتی در نفس یافت نمی شود و حتی بتبع بدن هم قابل قسمت نیست پس ناچار مجرد خواهد بود نهایت این است که به بدن تعلق می گیرد و رابطه وجودی خاصی با آن دارد که هم در آن تاثیر می کند چنانکه با اراده نفس بدن حرکت می کند و هم از آن اثر می پذیرد چنانکه از گرسنگی و تشنگی رنج می برد و بسیاری از تاثیر و تاثرات دیگر که باید در مباحث روان تنی مورد بررسی قرار گیرد

## خلاصه

۱- مشائین جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده اند جوهر عقلانی جوهر نفسانی جوهر جسمانی ماده صورت

۲- اشراقیین فقط سه قسم از اقسام یاد شده را پذیرفته اند ولی نوعی دیگر از جوهر را اثبات کرده اند که در عین عدم تعلق به ماده واسطه ای بین مجرد تام و مادی محض است و در لسان متأخرین به جوهر مثالی نامیده شده است .

۳- بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر نفسانی را نیز مورد تشکیک قرار داده است .

۴- اعتقاد به وجود جوهر جسمانی یک اعتقاد ارتکازی و به یک معنی فطری است ولی می توان برای اثبات آن برهانی اقامه کرد به این تقریر پدیده هایی در نفس انسان پدید می آیند و با علم حضوری خطاناپذیر شناخته می شوند و طبق قانون علیت باید دارای علتی باشند اما خود نفس علت آنها نیست زیرا گاهی بر خلاف میل و رغبت او بوجود می آیند موجود مجرد تامی هم علت بی واسطه آنها نخواهد بود زیرا نسبت چنین موجودی به همه نفوس و همه زمانها و مکانها یکسان است و چنین چیزی علت بی واسطه برای پدیده های حادث و دگرگون شونده نخواهد بود پس علت قابل تغییری در ورای نفس برای این پدیده ها وجود دارد اگر این علت جوهر جسمانی باشد که مدعی ثابت است و اگر عرض باشد نیاز به موضوع جوهری خواهد داشت و بدین ترتیب گریزی از وجود جوهر جسمانی نخواهد بود .

۵- اگر جوهر مادی و از جمله بدن انسان وجود خارجی نداشته باشد نفس هم بعنوان جوهر متعلق به ماده وجود نخواهد داشت و می بایست آن را از قبیل جواهر عقلانی تلقی کرد در صورتی که مجرد تام دستخوش دگرگونیها نمی شود .

۶- وجود جوهر نفسانی من درک کننده با علم حضوری درک می شود ولی

چون این علم حضوری در اکثر افراد به گونه ای نیست که بتوانند تفسیر روشنی از آن داشته باشند ناچار باید تجرد نفس را برای ایشان با برهان اثبات کرد .

۷- دلایل تجرد نفس بر چند دسته اند :

الف- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است و اینگونه مقدمات باید برای اکثر افراد بوسیله نقل ثابت شود .

ب- دلایلی که مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است .

ج- دلایل فلسفی که مستقیماً تجرد نفس را اثبات می کند .

د- دلایل فلسفی که از راه تجرد کیفیات نفسانی تجرد آن را اثبات می کند .

۸- از جمله دلایلی که مبتنی بر مقدمات علمی است این است همه سلولهای بدن در طول چند سال عوض می شود و حتی سلولهای مغز هم در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید تغییر می یابند ولی نفس همواره وحدت شخصی ثابتی دارد که دستخوش تبدیل و تعویض و تعدد و تکثر نمی شود .

۹- اگر انسان در شرایط مساعدی توجه خود را در نفس خویش متمرکز کند نفس خود را خواهد یافت در حالی که بدن را نمی یابد پس معلوم می شود که نفس غیر از بدن است .

۱۰- اساسیترین خاصیت موجود جسمانی قسمت پذیری است و عدم وجود این خاصیت در نفس دلیل جسمانی نبودن آن است

## درس چهل و پنجم

### دنباله بحث در انواع جواهر

شامل : جواهر عقلانی قاعده امکان اشرف جواهر مثالی

### جواهر عقلانی

فلاسفه پیشین برای اثبات جواهر عقلانی راههای پر پیچ و خمی را پیموده اند مثلاً همگی ایشان برای اثبات عقل اول که بسیطترین و کاملترین موجودات امکانی است به قاعده الواحد وحدت معلول در صورت علت بیواسطه تمسک کرده اند و از سوی دیگر عقل فعال را بعنوان فاعل قریب برای عالم عناصر مادون فلک قمر و نیز بعنوان افاضه کننده مفاهیم عقلی به انسان و خزانه معقولات وی معرفی نموده برای اثبات آن وجوه مختلفی را ذکر کرده اند و نیز برای اثبات عقول طولیه دهگانه از فرضیه افلاک نه گانه مدد گرفته نه عقل را بعنوان فاعل قریب برای افلاک و نیز بعنوان غایت برای حرکات ارادی نفوس آنها تصور کرده اند که با عقل فعال مجموعاً عقول عشره را تشکیل می دهند همچنین فلاسفه برای اثبات عالم عقلی و

مخصوصا اشراقیین برای اثبات عقول عرضیه مثل افلاطونیه به قاعده امکان اشرف تمسک کرده دلائلی برای اعتبار آن آورده اند و در اینجا مجال نقل و نقد بیانات و استدلالات ایشان نیست .

اما با توجه به اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود و حقیقت رابطه علیت که در فلسفه صدرالمتهین به اثبات رسیده راه ساده تر و در عین حال متقن تری برای اثبات عالم عقلی بدست آمده است که می توان آن را تبیین جدیدی برای قاعده امکان اشرف تلقی کرد از اینروی نخست به توضیحی پیرامون قاعده مزبور می پردازیم آنگاه نتیجه ای را که از آن برای مسئله مورد بحث می توان گرفت بیان می کنیم

### **قاعده امکان اشرف**

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه ای مقدم بر غیر

اشرف تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می توانیم وجود آن را کشف کنیم و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئله مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی اشرف از دیگر جواهر است و باید طبق این قاعده در مرتبه ای مقدم بر آنها تحقق یابد به طوری که واسطه در وجود آنها باشد پس وجود سایر جواهر کاشف از وجود آن در مرتبه ای مقدم بر آنهاست .

این قاعده از زمان شیخ اشراق مورد عنایت خاص قرار گرفت و برای اثبات آن برهانی به این صورت اقامه گردید .

اگر موجود اشرف در مرتبه ای مقدم بر غیر اشرف بوجود نیاید یا همراه آن بوجود می آید و یا در مرتبه ای متاخر از آن و یا اصلا بوجود نمی آید اما اگر همراه آن بوجود بیاید چنانکه مثلا جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علت نخستین صادر شوند قاعده الواحد نقض می شود و اگر بعد از آن بوجود بیاید چنانکه مثلا جوهر عقلانی بعد از جوهر جسمانی بوجود بیاید و جوهر جسمانی واسطه در صدور آن باشد لازمه اش این است که وجود علت پست تر از وجود معلول باشد و اگر اصلا بوجود نیاید معنایش این است که چیزی که صلاحیت علیت برای آن را داشته باشد وجود ندارد یعنی علت نخستین هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس تنها این فرض صحیح است که موجود اشرف در مرتبه ای مقدم بر غیر اشرف بوجود بیاید و واسطه در صدور آن باشد .

بعدا این دلیل که مبتنی بر قاعده الواحد است مورد

مناقشه و نقض و ابرام قرار گرفت و از جمله مرحوم میرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دلیلهای دیگری نیز برای اثبات آن بیان کرد که بررسی آنها درخور این نوشتار نیست .

ولی چنانکه اشاره کردیم بر اساس اصول فلسفه صدرالمتهلین می توان این قاعده را بصورت متقن تری تبیین کرد و تقریر آن این است .

رابطه علیت بین علت و معلول یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است یعنی وجود معلول وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد و محال است که علت و معلول جابجا شوند و وجود علت وابسته به وجود معلول گردد چنانکه محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد نیز رابطه علیت یک رابطه ضروری است و محال است که وابستگی وجودی معلول به علت زایل شود به گونه ای که بتواند بدون آن تحقق یابد پس امکان معلولیت مساوی با ضرورت آن است و به دیگر سخن نمی توان رابطه علیت بین دو موجود را بصورت امکان خاص سلب ضرورت از طرفین در نظر گرفت به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچکدام ضرورتی نداشته باشد پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر محال نباشد ضروری خواهد بود و بدون آن بوجود نخواهد آمد .

از سوی دیگر در مباحث علت و معلول ثابت شد که ملاک معلولیت ضعف وجودی است پس هر جا بتوان موجود کاملتر و قویتری را فرض کرد به گونه ای که موجود ضعیفتر شعاعی از وجود آن بحساب آید و نسبت به آن استقلالی نداشته باشد چنین فرضی ضرورت خواهد داشت .

با توجه



به این دو مقدمه قاعده مزبور به این صورت درمی آید اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر کدام از آنها قویتر از دیگری باشد به گونه ای که بتواند علت وجود آن بشمار آید و به دیگر سخن میان آنها تشکیک خاص برقرار باشد هر موجود قویتری در مرتبه مقدم بر موجود ضعیفتر قرار خواهد گرفت و ضرورتاً نسبت به آن علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کاملتر از آن محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد .

طبق این قاعده وجود جوهر عقلانی که کاملتر از دیگر جواهر است و می تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می شود و واسطه ای بین مرتبه بینهایت شدید وجود خدای متعال و مراتب نازل و وجود خواهد بود .

بر این اساس می توان وجود عقول عرضیه را نیز اثبات کرد یعنی می توان تعدادی از جواهر عقلی را فرض کرد که هیچکدام علیتی نسبت به دیگری نداشته باشد اما هر کدام از آنها علت برای یک نوع از موجودات نازلتر باشد و فقط کمالات همان نوع را بصورت کاملتر و بسیطتری دارا باشد .

اما چند نکته را باید در نظر داشت یکی آنکه عقول عرضیه معلول یک یا چند عقل کاملتر از خودشان خواهند بود زیرا می توان عقلی را فرض کرد که واجد کمالات همه آنها باشد و در سلسله علل آنها قرار گیرد و قبلاً گفته شد که امکان علیت مساوی با ضرورت آن است .

نکته دوم آنکه هیچکدام از عقول عرضیه با نوعی از موجودات که از آن صادر می شود ماهیت واحدی را نخواهند داشت زیرا انتزاع ماهیت نوعیه واحده از مراتب مختلف وجود محال است

و حتی دو جوهر عقلانی که در طول یکدیگر قرار دارند و یکی علت برای دیگری می باشد ماهیت واحدی نخواهند داشت .  
و نکته سوم آنکه این قاعده نمی تواند تعداد عقول را ثابت کند و ما راهی برای اثبات اینکه بین عقل اول و عقول عرضیه چند واسطه وجود دارد نداریم و فرضیه عقول عشره چون مبتنی بر فرضیه افلاک نهگانه بوده با ابطال آن باطل می شود

### جوهر مثالی

چنانکه در درس قبلی اشاره شد اشراقیین عالم دیگری را بنام اشباح مجرده یا صور معلقه اثبات کرده اند که واسطه ای بین عالم عقلی و عالم جسمانی است و بدین مناسبت در لسان متاخرین به عالم برزخ نامیده شده چنانکه آن را عالم مثال نیز می نامند .

احتمالا- اشراقیین این مطلب را از بیانات عرفاء الهام گرفته باشند و یا خودشان از راه مکاشفات به آن پی برده باشند و در نصوص دینی مطالبی بخصوص درباره عالم برزخ و سؤال نکیر و منکر و مانند آنها وارد شده که بوسیله آن قابل توجیه است .

لازم به تذکر است که شیخ اشراق اصطلاح برزخ را درباره این عالم بکار نمی برد و آن را بر عالم مادی اطلاق می کند نیز باید توجه داشت که اطلاق مثال بر این عالم بمعنای دیگری غیر از مثالهای افلاطونی است زیرا آنها مجرد تام و از قبیل جواهر عقلانی هستند در صورتی که جوهر مثالی نوعی دیگر از موجودات بشمار می رود که نه مانند جوهر عقلانی بکلی فاقد صفات و حدود جسمانی است و نه مانند جوهر جسمانی قسمت پذیر و مکاندار است بلکه از قبیل صورتهای خیالی است که در ذهن انسان مرتسم می گردد و برای اینکه

مثلا نصف آنها را تصور کنیم باید دو صورت کوچکتر را در ذهن خودمان بوجود بیاوریم نه اینکه صورت بزرگتر به دو نیمه تقسیم شود .

همچنین باید دانست که تعبیر اشباح و مانند آن درباره این عالم بدین معنی نیست که موجودات این عالم صورتهای کمرنگی از موجودات جسمانی هستند و از نظر مرتبه وجودی ضعیفتر از آنها می باشند بلکه این تعبیر نشان دهنده وجود صورتهای ثابت و تغییرناپذیری در آن عالم است که نه تنها ضعیفتر از موجودات مادی نیستند بلکه قویتر از آنها بشمار می آیند .

شیخ اشراق صورتهایی که در آینه دیده می شود را از قبیل اشباح مجرد پنداشته و نیز صورتهایی که در خواب دیده می شود و همچنین جنیان را مربوط به این عالم دانسته بلکه ادراک حسی را نیز مشاهده صورتهای مثالی موجود در این عالم تلقی کرده است ولی صدرالمتالهین ادراکات حسی را مربوط به مرتبه مثال نفس دانسته چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد و اما صورتهایی که در آینه دیده می شود در اثر انکسار نور بوجود می آید و ربطی به عالم مثال ندارد همچنین طبق ظواهر کتاب و سنت جن موجود جسمانی لطیفی است که بتعبیر قرآن کریم از آتش آفریده شده و دارای خصایص جسمانی می باشد و حتی در تکلیف و ثواب و عقاب با انسان شریک است هر چند در اثر لطافت مورد احساس افراد عادی قرار نمی گیرد .

به هر حال وجود اشباح مجرد از ماده قابل انکار نیست و در روایات شریفه تعبیراتی مانند اشباح و اظلال وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر

و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد اما اثبات آنها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست .

بعضی از فلاسفه کوشیده اند با استفاده از قاعده امکان اشرف این عالم را نیز اثبات کنند چنانکه صدرالمتهین از قاعده دیگری که بنام قاعده امکان اخس تاسیس کرده سود جسته است ولی اشکال کار اینست که نمی توان تشکیک خاص را بطور قطعی میان جوهر عقلی و جوهر مثالی و جوهر جسمانی اثبات کرد به گونه ای که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثال بحساب آورد و آن را واسطه در ایجاد عالم اجسام شمرد نهایت چیزی که می توان گفت این است که برای صور حسی و خیالی که در نفس انسان تحقق می یابد می توان مبادی جوهری مجردی را در نظر گرفت که افاضه کننده این صورتها محسوب شوند در عین حال که دارای مرتبه عقلانی نیستند و بدین ترتیب بر اساس قاعده امکان اشرف وجود آنها را اثبات کرد .

حاصل آنکه بیشترین اعتماد برای اثبات جوهر مثالی بر مکاشفات و سخنان معصومین -صلوات الله علیهم اجمعین- می باشد .

در پایان این مبحث یادآور می شویم که تقسیم موجود به مادی و غیر مادی یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است اما منحصر کردن عوالم غیر مادی به عقل و نفس و مثال حصر عقلی و دائر بین نفی و اثبات نیست و همچنانکه اشراقیین عالم مثال را بر عوالم دیگر افزوده اند احتمال اینکه عالم یا عوالم دیگری وجود داشته باشد که ما از خصایص آنها آگاه نباشیم احتمال نامعقولی نخواهد بود

## خلاصه

۱- فلاسفه پیشین برای اثبات انواع جوهرهای عقلانی به

قواعدی مانند قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف تمسک کرده اند و عقول عشره را بر اساس فرضیه افلاک نه گانه اثبات نموده اند .

۲- مفاد قاعده امکان اشرف این است که موجود اشرف باید قبل از موجود اخس تحقق یابد پس وجود اخس کاشف از تحقق اشرف در مرتبه مقدم است .

۳- دلیل معروف این قاعده آن است که صادر شدن اشرف و اخس با یکدیگر قاعده الواحد را نقض می کند و لازمه تاخر اشرف این است که علت پست تر از معلول باشد و صادر نشدن اشرف به این معنی است که خدا هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد پس باید اشرف قبل از اخس صادر شود و واسطه در صدور آن باشد .

۴- بر پایه اصول فلسفه صدرائی قاعده مزبور را می توان به این صورت بیان کرد در میان موجوداتی که نسبت تشکیکی خاص با یکدیگر دارند باید موجود اقوی علت ضعف مقدم بر آن باشد .

۵- دلیل این قاعده بر اساس اصول یاد شده آن است که اگر موجود اقوی در مرتبه مقدم وجود نیافته باشد لازمه اش این است که معلول بدون علت قریب بوجود آمده باشد و چیزی که امکان علیت نسبت به آن را داشته عملاً- تاثیری در پیدایش آن نداشته باشد در صورتی که رابطه علیت امری ذاتی و ضروری است .

۶- از این قاعده می توان نتیجه گرفت که چون جوهر عقلانی امکان علیت نسبت به عالم مادی را دارد باید در مرتبه مقدم بر آن بوجود آمده باشد .

۷- نیز می توان نتیجه گرفت که چون در ازاء هر نوع از موجودات مادی می توان جوهری عقلانی را در نظر گرفت که فقط

واجد کمالات همان نوع باشد و نقش واسطه را در ایجاد آن ایفا کند پس باید عقول عرضیه مثل افلاطونیه هم وجود داشته باشند .

۸- در مرتبه سابق بر مرتبه وجود عقول عرضیه باید طبق قاعده امکان اشرف یک یا چند عقل کاملتر وجود داشته باشد .

۹- هیچکدام از عقول عرضیه ماهیت مشترکی با معلومات خودشان نخواهند داشت .

۱۰- تعداد عقولی که واسطه بین عقل اول و عقول عرضیه هستند قابل تعیین نیست و فرضیه عقول دهگانه با ابطال افلاک نه گانه باطل شده است .

۱۱- جوهر مثالی از نظر مرتبه وجود بعد از جوهر عقلانی و قبل از جوهر جسمانی قرار دارد و از اینرو برزخ نامیده می شود ولی شیخ اشراق این واژه را در مورد موجود مادی بکار می برد .

۱۲- جوهر مثالی یا مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است .

۱۳- شیخ اشراق صور مرآتی و صورتهایی که در خواب دیده می شود و نیز جنیان را از قبیل اشباح مجرد و مربوط به عالم مثال می داند و حتی دیدن حسی ابصار را به مشاهده آنها تفسیر می کند .

۱۴- ولی صور مرآتی در اثر انکسار نور بوجود می آید و ادراک آنها مانند دیگر صورتهای حسی و خیالی که در خواب و بیداری دیده می شوند مربوط به مرتبه مثال نفس است و اما جن موجود جسمانی لطیفی است که مورد احساس افراد عادی قرار نمی گیرد .

۱۵- در نصوص دینی تعبیراتی مانند اشباح و اظلال و مثال یافت می شود که قابل انطباق بر جوهر مثالی است .

۱۶- عمده دلیل بر وجود عالم مثال مکاشفات عرفانی است که با روایات شریفه تایید می شود .

۱۷- بعضی از فلاسفه کوشیده اند

به استناد قاعده امکان اشرف عالم مثال را نیز اثبات کنند .

۱۸- جریان این قاعده منوط به این است که بتوان عالم جسمانی را پرتوی از عالم مثالی دانست و اثبات چنین مطلبی آسان نیست .

۱۹- شاید بتوان از قاعده مزبور به این صورت استفاده کرد که در ازاء هر نوع از صورتهای ادراکی که در نفس انسان بوجود می آید می توان جوهری مثالی فرض کرد که واسطه در ایجاد آن باشد .

۲۰- منحصر دانستن عوامل مجرد در عالم عقلی و عالم مثالی برهانی نیست و از اینرو وجود نوعی دیگر از عوامل مجرد را نمی توان نفی کرد

## درس چهل و ششم

### ماده و صورت

شامل : نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت دلیل نظریه ارسطوئیان نقد

### نظریات فلاسفه در باره ماده و صورت

تا کنون سه نوع جوهر مجرد و یک نوع جوهر مادی را مورد بحث قرار دادیم و وجود آنها را اثبات کردیم ولی قبلا از پیروان مشائین نقل کردیم که جوهر جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر بنام ماده و صورت می دانند که اولی حیثیت قوه اجسام و دیگری حیثیت فعلیت آنهاست اینک به بررسی این نظریه می پردازیم اما پیش از هر چیز باید یادآور شویم که ماده بمعنای زمینه پیدایش موجود جدید و پذیرنده فعلیت آن تقریبا مورد قبول همه فیلسوفان است چنانکه مثلا آب را ماده بخار یا خاک را ماده نبات و حیوان یا دانه و هسته گیاه را ماده آن می نامند و موجودی که ماده موجودات دیگر باشد ولی خودش از ماده قبلی پدید نیامده به اصطلاح دارای وجود ابداعی و بی نیاز از علت مادی باشد را ماده المواد یا هیولای اولی می خوانند و اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت داری است که می توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست یا اینکه قوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است و ویژگی آن تنها پذیرش صورتهای جسمانی است نظر ارسطوئیان همین وجه دوم است که بسیاری از بزرگان فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و میرداماد به آن قائل شده اند و صدرالمتالهین نیز در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است گو اینکه در پاره ای از موارد هیولی را امری عدمی نامیده و در برخی از موارد آن را بعنوان سایه ای یاد کرده که عقل برای موجودات جسمانی در

نظر می‌گیرد ولی وجود حقیقی ندارد چنانکه مفهوم سایه از روشنایی ضعیف انتزاع می‌شود و وجودی ورای نور ندارد. (۱)  
و بعضی از اندیشمندان نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحیح ندانسته‌اند. (۲)

اما بفرض وجود هیولای اولی بعنوان یک جوهر فاقد فعلیت بنظر می‌رسد که ماده و صورت را در کنار جسم قرار دادن و آنها را در عرض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نیست و شاید بهتر این بود که ماده و صورت را بعنوان دو نوع از جوهر مادی بحساب می‌آوردند و توضیح می‌دادند که ماده نخستین قابل انفکاک از صورت جسمیه نیست و مجموع مرکب از آنها جسم نامیده می‌شود ولی مطلب اساسی این است که وجود جوهری که ذاتا فاقد هر گونه فعلیتی باشد قابل اثبات نیست و بنظر می‌رسد که در این مسئله حق با شیخ اشراق و علامه طوسی و دیگر فیلسوفانی است که وجود چنین قسمی از جوهر را انکار کرده‌اند.

با انکار هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت جایی برای اثبات نوع دیگری از جوهر که نخستین صورت برای هیولای اولی و فعلیت بخش به آن باشد باقی نمی‌ماند زیرا طبق این نظر که به افلاطونیان نسبت داده شده نخستین ماده جوهر فعلیت داری است که مرکب از ماده و صورت نمی‌باشد نهایت این است که صورتهای جدیدی متناوبا یا مجتمعا در آن تحقق می‌یابد چنانکه صورت عنصری خاصی در آن پدید می‌آید و با رفتن آن صورت عنصری دیگری جایگزین می‌شود اما صورت عنصری با صورت معدنی و صورت نباتی مجتمعا بوجود می‌آیند و همگی در جوهر جسم حلول می‌نمایند یعنی



اجزاء آنها دقیقا بر یکدیگر منطبق می شوند ولی در همه این تحولات جسم بعنوان یک جوهر فعلیت دار همواره باقی می ماند هر چند بعضی از فلاسفه جوهر بودن صورت‌های جدید را انکار کرده اند و آنها را تنها بعنوان اعراضی برای جسم پذیرفته اند .  
(۳)

در صورتی که هیولای بدون فعلیت انکار شود اما صورت‌های نوعیه بعنوان انواعی از جوهر پذیرفته شوند می توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلی تقسیم کرد یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول نماید و آن همان جسم است و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد که در آن حلول نماید و به اصطلاح منطبع در آن گردد و آن عبارت است از صورت‌های نوعیه مانند صورت‌های عنصری و معدنی و نباتی اما با انکار جوهریت اینگونه صورت‌ها جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود

### **دلیل نظریه ارسطوئیان**

ارسطوئیان که قائل به هیولای اولی بعنوان جوهر فاقد فعلیت هستند دو دلیل قریب الماخذ آورده اند که یکی بنام برهان قوه و فعل و دیگری بنام برهان وصل و فصل نامیده می شود و حاصل آنها این است .

در اجسام تغییراتی از قبیل اتصال و انفصال و تبدیل و تبدلات جوهری و عرضی پدید می آید مثلا جسم پیوسته و یکپارچه ای تبدیل به دو جسم منفصل و جداگانه می گردد یا آب تبدیل به بخار می شود یا هسته درخت تبدیل به درخت می گردد بدون شک در این تحولات گوناگون چنان نیست که موجود اول بکلی معدوم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی محض بوجود بیاید بلکه یقینا چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی می ماند اما آنچه باقی

می ماند صورت و فعلیت موجود قبلی نیست پس ناچار جوهر دیگری در میان آنها وجود دارد که رابطه وجودی آنها را با یکدیگر حفظ می کند و خودش ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را ندارد و به همین جهت فعلیتهای مختلف و گوناگون را می پذیرد بدین ترتیب وجود جوهری ثابت می شود که هیچ فعلیتی ندارد و ویژگی آن پذیرش و قبول صورتهاست و بتعبیر فلسفی قوه محض است .

به دیگر سخن هر موجود جسمانی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت فعلیت و واجدیت و دیگری حیثیت قوه و فاقدیت نسبت به فعلیتهای آینده و این دو حیثیت مابین با یکدیگر هستند پس هر موجود جسمانی مرکب از دو امر عینی متباین می باشد 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 می باشد .

این دلیل را می توان به این صورت نیز تقریر کرد یا آن را دلیل دیگری تلقی نمود هر جسمی امکان تبدیل شدن به نوع دیگری از اجسام را دارد مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر یا تبدیل شدن عنصر یا عناصری به مواد معدنی یا نباتات و حیوانات قوه و فعل چنانکه هر جسمی امکان تبدیل شدن به دو یا چند جسم دیگر از نوع خودش را دارد وصل و فصل این امکان تبدیل و تغییر نوعی کیفیت است که بنام کیفیت استعدادی یا امکان استعدادی نامیده می شود و قابل شدت و ضعف و کمال و نقص است چنانکه استعداد جنین برای تبدیل شدن به یک موجودی ذی روح بیش از

استعداد نطفه می باشد .

این عرض نیاز به یک موضوع جوهری دارد ولی نمی توان موضوع آن را جوهری فعلیت دار دانست زیرا باید برای چنان جوهری امکان پیدایش چنین کیفیتی را در نظر گرفت و امکان مفروض کیفیت دیگری مسبوق به امکان سومی خواهد بود و همچنین تا بینهایت و لازمه اش این است که برای تبدیل شدن هر موجودی به موجود دیگر و پیدایش هر جوهر یا عرض جدیدی بینهایت اعراض تحقق یابد که هر کدام تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد پس ناچار باید حامل این عرض را جوهری دانست که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد و هیچگونه فعلیتی نداشته باشد

## نقد

دلایل ذکر شده از اتقان کافی برخوردار نیست و همگی آنها کمابیش قابل مناقشه می باشد اما چون مفهوم محوری در همه آنها مفهوم تبدیل و تبدل است خوبست نخست توضیح مختصری پیرامون آن بدهیم هر چند تفصیل مطلب در مبحث تغییر و حرکت خواهد آمد . (۴)

تبدیل و تبدل به چند صورت قابل فرض است که مهمترین فرضهای مربوط به این مبحث عبارت است از :

الف- تبدیل و تبدل اعراض مانند تغییر یافتن رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی .

لازم به تذکر است که بنظر امثال شیخ اشراق تبدیل و تبدل انواع از همین قبیل می باشد زیرا ایشان صورتهای نوعیه را از قبیل اعراض می دانند همچنین تبدیل شدن آب به بخار و بالعکس بنظر فیزیکدانان جدید از قبیل دور و نزدیک شدن ملکولها است نه از قبیل تغییرات جوهری .

ب- پیدایش صورت جوهری جدید در ماده مانند پیدایش صورت نباتی در خاک بنا بر قول ارسطوئیان که صورتهای نوعیه

را از قبیل جواهر می دانند .

ج- زایل شدن صورت جوهری حادث از ماده مانند تبدیل شدن نبات به خاک بنا بر قول ایشان .

د- زایل شدن صورت جوهری سابق و پدید آمدن صورت جوهری دیگر مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریه ایشان .

ه- تعلق جوهری مجرد به ماده بدون اینکه در آن حلول نماید زیرا حلول از ویژگیهای مادیات است مانند تعلق روح به بدن .

و- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان .

با توجه به این اقسام سست بودن بیان اول روشن می شود زیرا اگر تبدیل و تبدل مربوط به اعراض جسم باشد جوهر جسمانی با فعلیت خودش محفوظ است و دیگر نیازی به فرض جوهر فاقد فعلیت نیست همچنین اگر از قبیل تعلق نفس به بدن یا قطع تعلق آن باشد صورت پنجم و ششم جوهر بدن با فعلیت خودش باقی است نیز در صورت دوم و سوم که صورت جوهری جدیدی در جسم حلول نماید یا از آن زایل شود جوهر سابق محفوظ است تنها در صورت چهارم جای چنین توهمی وجود دارد که با زایل شدن صورت قبلی جوهر فعلیت داری باقی نمی ماند پس امر مشترک بین آنها جوهر فاقد فعلیت خواهد بود .

ولی باید بخاطر داشته باشیم که بنظر فلاسفه صورت جسمیه هیچگاه فاسد و زایل نمی شود و اگر هیولای اولی هم ثابت شود بقاء آن توأم با بقاء صورت جسمیه می باشد صرفنظر از حرکت جوهریه که در جای خودش مورد بحث واقع خواهد شد با توجه به این نکته این سؤال مطرح می شود که اگر جسم را یک جوهر بسیط غیر مرکب از ماده و صورت بدانیم که صورت

دیگری در آن حلول کند یا از آن زایل شود چه اشکال عقلی دارد .

ممکن است بیان دوم را پاسخی از این سؤال تلقی کرد یعنی جسم با فعلیت خودش نمی تواند صورت جدیدی را بپذیرد بلکه باید دارای جزء دیگری باشد که خاصیت ذاتی آن پذیرش باشد و ذاتا اقتضاء هیچ فعلیتی را نداشته باشد .

اما بیان دوم مبنی بر این است که حیثیتهای قوه و فعل دو حیثیت عینی هستند و هر کدام از آنها مابازاء خارجی خاصی دارند و چون نمی توان وجود جسم را مرکب از دو عرض یا یک جوهر و یک عرض دانست ناچار باید آن را مرکب از دو جوهر در ازاء این دو حیثیت بدانیم .

ولی اولاً این مبنی قابل مناقشه است زیرا مفهوم قوه و فعل مانند دیگر مفاهیم اصلی فلسفه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که عقل با عنایت خاصی آنها را انتزاع می کند (۵) به دیگر سخن هنگامی که دو امر جسمانی را در نظر بگیریم که یکی از آنها فاقد دیگری است چنانکه هسته درخت فاقد میوه است ولی می تواند واجد آن بشود مفهوم قوه و قابلیت را به موجود اول نسبت می دهیم و هنگامی که واجد آن شد مفهوم فعلیت را از آن انتزاع می کنیم پس این مفهومیها از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه دو چیز با یکدیگر بدست می آیند و مابازاء عینی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول را یک امر عینی بدانیم و بر اساس آن جوهر و یا حتی عرضی را اثبات کنیم که ماهیت آن ماهیت قوه و پذیرش باشد چنانکه اثبات رابطه علیت میان موجودات

چنین اقتضائی را ندارد که موجودی دارای ماهیت علت یا معلول باشد و این نیز یکی از موارد خلط بین معقول اول و معقول ثانی است .

حاصل آنکه جوهر جسمانی هنگامی که با جوهر یا عرض دیگری که قابل حلول در آن است مقایسه شود نسبت به حلول آن بالقوه نامیده می شود نه اینکه دارای یک جزء خارجی بنام قوه باشد .

و ثانیاً مقدمه دوم قابل منع است زیرا ممکن است کسی وجود خارجی جسم و نه ماهیت آن را مرکب از یک جوهر و تعدادی از اعراض بداند مخصوصاً بنا بر قول کسانی که اعراض را از شوون و مراتب وجود جوهر می دانند پس بفرض اینکه هر یک از دو حیثیت قوه و فعل دارای مابازاء خارجی باشند می توان مابازاء حیثیت فعلیت را جوهر جسمانی و مابازاء حیثیت قوه را یکی از اعراض آن بحساب آورد .

بیان سوم نیز دو مقدمه اساسی دارد یکی آنکه امکان استعدادی از قبیل اعراض خارجی و دارای مفهوم ماهوی است و دیگری آنکه عروض این عرض نیز محتاج به قوه و امکان قبلی است پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که خودش عین قوه و امکان و استعداد باشد .

ولی این بیان نیز تمام نیست زیرا اولاً امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی و نمی توان برای آن مابازاء عینی اثبات کرد مثلاً معنای اینکه هسته درخت امکان استعدادی برای تبدیل شدن به درخت را دارد این است که اگر آب و حرارت و دیگر شرایط لازم فراهم شود تدریجاً رشد می کند و ریشه و شاخ و برگ برمی آورد پس آنچه عینیت دارد هسته و آب و

حرارت و امثال آنهاست و امر عینی دیگری بنام امکان استعدادی وجود خارجی ندارد و در نتیجه نمی توان آن را از قبیل اعراض خارجی دانست .

و ثانیاً بفرض اینکه امکان استعدادی کیفیتی عینی باشد می توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و بدین ترتیب محذور تسلسل را دفع کرد بدون اینکه نیازی به اثبات قوه جوهری هیولای فاقد فعلیت باشد .

بر این قول اشکالات دیگری نیز وارد است که برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر آنها خودداری می کنیم و تنها این نکته را یادآور می شویم که موجودیت همگام با فعلیت داشتن است بلکه در حقیقت عین یکدیگرند و از اینروی اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد فرض صحیحی بنظر نمی رسد و فرض اینکه هیولی در سایه صورت فعلیت بیابد با ویژگی ذاتی آن که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است سازگار نیست .

ممکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولی نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جدا شدنی نیست و در عین حال در سایه علت و جوب بالغیر می یابد .

ولی باید توجه داشت که امکان ذاتی برای ماهیت یک صفت عقلی محض است که مابازاء خارجی ندارد چنانکه خود ماهیت امری است اعتباری اما در مورد هیولی فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن قوه محض است و شاید به همین جهت صدرالمتألهین هیولی را امری عقلی و عدمی نامیده است دقت شود

## خلاصه

۱- فرق اساسی نظریه ارسطوئیان با دیگران این است که آنان نخستین ماده را جوهری فاقد هر گونه فعلیت می شمارند بخلاف دیگران که برای ماده المواد هم فعلیت قائل هستند فعلیتی که در جریان

تحولات باقی می ماند .

۲- با نفی هیولای ارسطویی صورت جسمیه هم بعنوان نوع خاصی از جوهر نفی می شود .

۳- مشهور میان فلاسفه این است که صورتهای نوعیه غیر از نفوس جوهرهای جسمانی هستند که در جوهر دیگری حلول می کنند یعنی اجزاء آنها دقیقا بر یکدیگر منطبق می شود ولی شیخ اشراق به پیروی از فلاسفه قدیم آنها را از قبیل اعراض دانسته است .

۴- بنا بر انکار هیولای ارسطویی اگر صورتهای نوعیه از قبیل اعراض شمرده شوند جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود و اگر صور نوعیه از قبیل جواهر حلول کننده در جسم باشند جوهر جسمانی به دو قسم منقسم می شود یکی جوهری که در جوهر دیگری حلول نمی کند جسم و دیگری جوهری که دارای محل جوهری است صورت .

۵- نخستین بیان برای اثبات هیولای بدون فعلیت این است که در جریان تحولاتی که برای اجسام پدید می آید و طی آنها فعلیت قبلی از بین می رود باید جوهر مشترکی بین آنها باشد که خودش فعلیتی نداشته باشد زیرا فرض این است که فعلیت قبلی نابود شده و اگر چنین جوهری نباشد لازمه اش این است که موجود قبلی بکلی نابود شده و موجود جدیدی از نیستی محض بوجود آمده باشد که هیچ رابطه حقیقی با موجود قبلی ندارد .

۶- اگر تحول اجسام در حقیقت تحول اعراض آنها باشد یا از قبیل تعلق و قطع تعلق نفس به بدن باشد یا اینکه صورت جدیدی بوجود بیاید یا از بین برود در همه این فرضها جوهر قبلی با فعلیت خودش باقی خواهد بود اما اگر از قبیل تبدیل عنصری به عنصر دیگر باشد جای چنین توهمی



هست که فعلیت قبلی زایل شده است ولی در همین مورد هم به عقیده فلاسفه فعلیت جسم باقی است پس نیازی به فرض جوهر بی فعلیت نخواهد بود .

۷- بیان دوم این است که جسم با فعلیت خودش نمی تواند فعلیت جدیدی را بپذیرد زیرا حیثیت فعلیت حیثیت وجدان و دارا بودن است و حیثیت قبول و پذیرفتن حیثیت قوه و فقدان و این دو حیثیت متباین هستند پس باید در ازاء هر یک از آنها جوهر خاصی وجود داشته باشد .

۸- این بیان نیز تمام نیست زیرا حیثیت قوه و قبول و فقدان امری است عقلی نه خارجی و چنین وصف عقلی مستلزم یک امر عینی و خارجی نیست و با تنزل می توان حیثیت فعلیت را همان جوهر جسمانی و حیثیت قوه و قبول را یکی از اعراض آن قلمداد کرد .

۹- بیان سوم این است که هر فعلیت جدیدی مسبوق به امکان استعدادی است که نوعی از انواع مقوله کیف بشمار می رود و فعلیت یافتن همین عرض هم نیاز به قوه و امکان قبلی دارد پس برای جلوگیری از تسلسل باید جوهری را اثبات کرد که حیثیت ذاتی آن قوه و استعداد باشد .

۱۰- جواب این است که امکان استعدادی مفهومی است انتزاعی نه عرض خارجی و بفرض اینکه امری عینی می بود می توانستیم آن را معلول جوهر جسمانی بحساب آوریم به گونه ای که پیدایش آن نیازمند به عرض عینی دیگری بنام امکان استعدادی سابق بر آن نباشد .

۱۱- اساسا فرض موجود بی فعلیت همانند فرض موجود بی وجود فرض معقولی بنظر نمی رسد و اگر کسی بگوید که هیولی در سایه صورت حقیقه دارای فعلیت می شود و بطور کلی فاقد فعلیت

نخواهد بود و به دیگر سخن صورت را واسطه در ثبوت حساب کند نه واسطه در عروض حیثیت ذاتی هیولی قوه محض بودن را ندیده گرفته است .

۱۲- اگر قوه بودن برای هیولی نظیر امکان برای ماهیت انگاشته شود که هیچگاه از آن جدا نمی شود و در عین حال در سایه علت متصف به وجوب بالغیر می گردد لازمه اش این است که هیولی امری اعتباری و بقول صدرالمتالهین امری عدمی باشد نه موجود حقیقی عینی

پی نوشت

۱- ر . ک : اسفار ج ۵ ص ۱۴۶ و مبدء و معاد ص ۲۶۵ . ۲- ر . ک : معتبر ابو البرکات ج ۳ ص ۲۰۰ . ۳- ر . ک : مطارحات ص ۲۸۴ و حکمه الاشراق ص ۴۰۸ . ۴- ر . ک : درس پنجاه و یکم . ۵- ر . ک : درس پنجاه و دوم .

## درس چهل و هفتم

### اعراض

شامل : نظریات فلاسفه درباره اعراض کمیت مقولات نسبی

### نظریات فلاسفه درباره اعراض

چنانکه قبلا- اشاره شد مشهور بین فلاسفه این است که جوهر جنس عالی و مقوله خاصی است که دارای انواع مختلفی می باشد اما عرض مقوله خاصی نیست بلکه مفهوم عامی است که از نه مقوله انتزاع می شود و حمل آن بر هر یک از آنها حمل عرضی است نه ذاتی .

در برابر این قول می توان به سه قول دیگر اشاره کرد یکی قول میرداماد که عرض را مانند جوهر مقوله و جنس عالی می داند و آنچه را دیگران مقولات عرضی می نامند وی آنها را انواع عرض می شمارد قول دیگر این است که مقولات عبارتند از جوهر کمیت کیفیت نسبت اما سایر مقولات عرضی بحسب این قول انواعی از نسبت بشمار می روند و بالاخره قول شیخ اشراق (۱) این است که مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده بعلاوه حرکت .

اما بنظر می رسد که اولاً جوهر و عرض هر دو از قبیل معقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچکدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی بحساب آورد و ثانیاً همانگونه که صدرالمتالهین تصریح فرموده حرکت از مفاهیم وجودی است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هیچ مقوله ماهوی می باشد و ثالثاً بسیاری از آنچه بنام عرض خارجی و بعنوان مقوله یا نوعی از آن شمرده شده و از جمله همه مقولات نسبی هفتگانه از مفاهیم انتزاعی است و هیچکدام از آنها از اعراض خارجی نیست تا مقوله ماهوی مستقل یا نوعی از مقولات بشمار آید .

روشن است که بیان همه اقوال و نقد و بررسی آنها نیاز به بحثهای مفصلی دارد که چندان

فایده ای بر آنها مترتب نمی شود از اینرو به بحث کوتاهی در این زمینه بسنده می کنیم

## کمیت

مقوله کمیت به این صورت تعریف شده عرضی است که ذاتا قابل انقسام می باشد و قید ذاتا به این منظور آورده شده که تعریف شامل انقسام سایر مقولات نشود زیرا انقسام آنها بتبع انقسام کمیت حاصل می شود .

کمیت بطور کلی به دو نوع متصل مقدار هندسی و منفصل عدد تقسیم می شود که هر کدام از آنها دارای انواع مختلفی است که در دو علم هندسه و حساب مورد بحث قرار می گیرند .

لازم به تذکر است که فلاسفه نخستین عدد را دو می دانند که قابل انقسام به دو واحد است و یک را مبدا عدد می نامند ولی نوعی از اعداد بشمار نمی آورند .

بنظر می رسد که به آسانی می توان پذیرفت که عدد مفهومی ماهوی نیست و در خارج غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می شوند معدودات چیزی بنام عدد تحقق نمی یابد مثلا هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد غیر از وجود خودش چیزی بنام وحدت در او وجود نمی آید اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست مفهوم واحد از او انتزاع می شود همچنین هنگامی که فرد دیگری در کنار وی قرار می گیرد فرد دوم هم یک واحد است ولی ما ایشان را با هم در نظر می گیریم و مفهوم دو را به آنان نسبت می دهیم و گرنه میان آنها عرضی خارجی بنام عدد دو تحقق نمی یابد و راستی چگونه می توان عرض واحدی عدد دو قائم به دو موضوع باشد دقت شود و باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می نشیند از مجموع

آنان عدد سه را انتزاع می کنیم اما چنان نیست که یک عرض عینی بنام دو نابود شده و عرض دیگری بنام سه بوجود آمده باشد و در همین حال می توانیم همان دو نفر سابق را در نظر بگیریم و عدد دو را به ایشان نسبت دهیم چنانکه می توانیم یکی از آنان را با فرد جدید الیورود با هم در نظر بگیریم و آنها را دو نفر بنامیم .

و از جمله شواهد بر اعتباری بودن مفهوم عدد این است که عارض خود اعداد و کسرهای آنها و مجموعه هایی از آنها می گردد و اگر عدد امری عینی می بود می بایست در موضوعات محدودی بی نهایت عدد تحقق داشته باشد همچنین عدد به مجردات و مادیات و امور حقیقی و اعتباری بطور یکسان نسبت داده می شود آیا می توان هنگامی که عدد را به مجردات نسبت می دهیم آن را عرضی مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می دهیم آن را عرضی مادی تلقی کنیم و آیا می توانیم هنگامی که عددی را به امور حقیقی نسبت می دهیم آن را امری حقیقی بدانیم اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری حمل می کنیم امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری صفت و عرضی حقیقی و عینی اثبات کنیم .

اما کمیت‌های متصل در ضمن بحث از مکان و زمان روشن شد که آنها از چهره های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم ندارند و به اصطلاح جعل تالیفی و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی گیرد هر چند ذهن می تواند آنها را بعنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد با در نظر گرفتن این نکته می توان آنها را به

یک معنی از اعراض اجسام بحساب آورد اما اعراضی که وجود آنها عین وجود جسم است و همه ماهیات آنها با یک وجود موجود می شوند و به دیگر سخن وجود اینگونه اعراض از شئون وجود جوهر می باشد

### مقولات نسبی

در میان مقولات دهگانه هفت مقوله عرضی هست که در هر کدام از آنها نوعی نسبت لحاظ شده و به همین جهت آنها را مقولات نسبی می نامند و درست به همین جهت است که بعضی از فلاسفه آنها را انواعی از مقوله نسبت یا اضافه دانسته اند مقولات نسبی عبارتند از :

۱- مقوله اضافه که از نسبت متکرر بین دو موجود حاصل می شود و به دو قسم متشابهه الاطراف و متخالفه الاطراف منقسم می گردد قسم اول مانند اضافه برادری میان دو برادر یا اضافه همزمانی میان دو شیئی که در یک زمان وجود دارند و قسم دوم مانند اضافه پدرفرزندی میان پدر و فرزند یا اضافه تقدم و تاخر بین دو جزء زمان یا دو پدیده ای که در دو زمان بوجود می آیند .

۲- مقوله این کجایی که از نسبت بین شیء مادی و مکان آن حاصل می شود .

۳- مقوله متی چه وقتی که از نسبت بین موجود مادی و زمان آن بدست می آید .

۴- مقوله وضع که از نسبت بین اجزاء شیء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می شود مانند حالت ایستادن که از قرار گرفتن اجزاء بدن بر روی یکدیگر به طوری که سر در جهت بالا باشد حاصل می شود یا حالت دراز کشیدن که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر بصورت افقی انتزاع می گردد .

۵- مقوله جده یا ملک که از نسبت شیء به

چیزی که کمابیش بر آن احاطه دارد بدست می آید مانند حالت پوشیدگی بدن بوسیله لباس یا پوشیدگی سر بوسیله کلاه .

۶- مقوله ان یفعل که حکایت از تاثیر تدریجی فاعل مادی در ماده منفعل دارد مانند اینکه آفتاب تدریجا آب را گرم می کند

۷- مقوله ان ینفعل که حکایت از تاثیر تدریجی ماده منفعل از فاعل مادی دارد مانند اینکه آب تدریجا بوسیله آفتاب گرم می شود .

لازم به تذکر است که همه این مقولات بجز مقوله اضافه مختص به مادیات هستند زیرا زمانداری و مکانداری مخصوص مادیات است و نسبت بین اجزاء و لحاظ جهت میان آنها نیز تنها در اجسام تصور می شود همچنین احاطه لباس و مانند آن ویژه موجودات مادی است نیز تاثیر و تاثیر تدریجی فقط در میان اشیاء مادی تحقق می یابد اما مقوله اضافه مشترک بین مادیات و مجردات است و می توان مصادیقی از آن را در میان مادیات یافت مانند اضافه بالا پایین بین دو طبقه ساختمان و می توان اضافاتی را در میان مجردات در نظر گرفت مانند تقدم سرمدی الهی بر سایر مجردات و معیت دهری در میان عقول چنانکه می توان یک طرف اضافه را موجود مجرد و طرف دیگر را موجود مادی قرار داد مانند تقدم وجودی علت مجرد بر معلول مادی .

اما بنظر می رسد که هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی معقولات اولی نیستند و بهترین دلیل آن این است که نسبت دادن موجودی به موجود دیگر بستگی به شخص نسبت دهنده دارد که آنها را با یکدیگر مقایسه می کند و مفهومی که در گروه مقایسه و نسبت سنجی باشد نمی تواند از یک امر عینی و مستقل از

اعتبار و لحاظ ذهنی حکایت کند .

مثلا نسبت برادری بین دو برادر یا نسبت پدرفرزندی میان پدر و فرزند یک امر عینی نیست که میان آنها بوجود بیاید بلکه ذهن با در نظر گرفتن این که دو نفر از یک پدر و مادر بوجود آمده اند و در این جهت شریک هستند اضافه متشابهه الاطرافی بنام برادری را انتزاع می کند و با در نظر گرفتن اینکه پدر علت اعدادی برای پیدایش فرزند است نه بالعکس اضافه متخالفه الاطرافی بنام پدرفرزندی را انتزاع می کند و چنان نیست که با تولد فرزند امر عینی دیگری بنام اضافه پدرفرزندی میان آنها تحقق یابد یا پس از تولد فرزند دوم امر خارجی دیگری بنام اضافه اخوت میان دو فرزند پدید آید .

همچنین مفاهیم بزرگی و کوچکی بزرگتری و کوچکتی دوری و نزدیکی دورتری و نزدیکتری تساوی همزمانی و . . . همه از مفاهیمی است که با نسبت سنجی بدست می آیند و هیچکدام از آنها مابازاء عینی ندارد هر چند هر یک از آنها منشا انتزاع خاصی دارد و نمی توان به دلخواه هر مفهوم اضافی و نسبی را به هر چیزی نسبت داد .

از جمله شواهد اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در رابطه خدای متعال با انواع مخلوقاتش صدق می کند و از سوی دیگر بین دو امر اعتباری و بین یک موجود و یک معدوم و حتی میان دو امر ممتنع الوجود نیز برقرار می شود و روشن است که خدای متعال معروض هیچ عرضی واقع نمی شود و همچنین امور اعتباری و معدومات نمی توانند متصف به صفات عینی و خارجی شوند .

با دقت در سایر مقولات نسبی نیز روشن

می شود که غیر از طرفین نسبت که منشا انتزاع این مفاهیم هستند امر عینی دیگری بنام نسبت خارجی وجود ندارد چه رسد به اینکه در اثر نسبت هیئت خاصی هم برای موضوع پدید آید و اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست چنانکه امر در همه مقولات ثانیه فلسفی به همین منوال است

## خلاصه

۱- درباره اعراض چهار قول وجود دارد :

الف- قول میرداماد که عرض مانند جوهر جنس عالی است و دارای نه نوع کلی می باشد .

ب- قول مشهور که هر یک از نه مقوله عرضی جنس عالی است و حمل عرض بر آنها حمل ذاتی نیست .

ج- قول صاحب بصائر عمر بن سهلان ساوجی که مقولات عرضی عبارتند از کمیت کیفیت نسبت و مقولات نسبی انواعی از نسبت بشمار می روند .

د- قول شیخ اشراق که مقولات عرضی عبارتند از سه مقوله نامبرده بعلاوه حرکت .

۲- مفهوم جوهر و عرض از قبیل مقولات ثانیه فلسفی است و جنس برای هیچ ماهیتی نیست .

۳- مفهوم حرکت مفهومی است که از وجود سیال انتزاع می شود و از قبیل مفاهیم ماهوی نیست .

۴- کمیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت می باشد .

۵- کمیت به دو قسم کلی منقسم می شود متصل مقدار هندسی و منفصل عدد .

۶- از نظر فلاسفه واحد مبدا عدد است نه نوعی از اعداد .

۷- عدد را نمی توان عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست زیرا با افزودن واحدی بر واحد دیگر هیچ امر عینی دیگری در آنها تحقق نمی یابد نیز عدد اشیاء با اختلاف لحاظها و اعتبارات تغییر می کند .

۸- شاهد دیگر بر اعتباری بودن عدد نسبت دادن آن به



مجردات و مادیات و به امور خارجی و ذهنی و اعتباری بطور یکسان است .

۹- کمیت متصل در واقع چهره ای از وجود جوهر مادی و شانی از شئون آن است .

۱۰- مقولات نسبی عبارتند از اضافه این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل .

۱۱- مقوله اضافه مشترک بین مجردات و مادیات است ولی سایر مقولات نسبی مخصوص مادیات می باشند .

۱۲- اضافه به دو قسم کلی تقسیم می شود اضافه متشابهه الاطراف مانند اخوت و اضافه متخالفه الاطراف مانند ابوت و بنوت .

۱۳- هیچیک از مفاهیمی که بنام مقولات نسبی نامیده می شوند از مفاهیم ماهوی و مقولات اولی نیستند زیرا همگی مشتمل بر مفهوم نسبت هستند و نسبت مابازاء عینی ندارد .

۱۴- از جمله شواهد بر اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی در مورد خدای متعال و از سوی دیگر در مورد اعتباریات و حتی معدومات و ممتنعات نیز صدق می کند .

۱۵- اعتباری بودن این مفاهیم بدان معنی نیست که بطور گزاف و به دلخواه می توان به اشیاء مختلف نسبت داد بلکه بدین معنی است که دارای منشا انتزاع هستند ولی خودشان مابازاء عینی ندارند .

۱۶- اتصاف اشیاء خارجی به اینگونه مفاهیم دلیل ماهیت بودن آنها نیست چنان که اتصاف به سایر مقولات ثانیه فلسفی هم دلیل وجود مابازاء عینی برای آنها نیست

پی نوشت

۱- ر . ک : تلویحات ص ۱۱ .

## درس چهل و هشتم

### کیفیت

شامل : مقوله کیف کیف نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص به کمیات کیف استعدادی نتیجه گیری

### مقوله کیف

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می یابد مانند حالات شادی و اندوه ترس و امید لذت و درد شوق و نفرت محبت و عداوت و . . . .

همچنین با حواس ظاهری خودش صفاتی را از اجسام درک می کند که غالباً تغییر پذیرند مانند رنگها مزه ها بویها صداها و .

فلاسفه همه این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی مندرج ساخته آن را کیفیت و چگونگی نامیده اند و آن را جنسی برای همه آنها انگاشته به این صورت تعریف کرده اند کیفیت عرضی است که ذاتا قابل قسمت نیست و مشتمل بر معنای نسبت نیز نمی باشد و در واقع آن را با سلب ویژگیهای کمیت و مقولات نسبی معرفی کرده اند .

ولی به نظر می رسد که صرفنظر از مناقشه ای که بطور کلی در دستگاه جنس و فصل ارسطویی وجود دارد کیفیت را نباید جزء ماهیت این اعراض مختلف مادی و مجرد بحساب آورد بلکه بایستی آن را مانند مفهوم حالت و هیئت و عرض از مفاهیم عام انتزاعی دانست که بصورت حمل عرضی بر تعدادی از امور مختلف الحقیقه اطلاق می شود .

به هر حال در میان مقولات عرضی آنچه را می توان بطور قطع و یقین عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست مقوله کیف است که بعضی از مصادیق آن با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شود .

فلاسفه بر اساس استقراء مقوله کیف را به چهار نوع کلی تقسیم کرده اند کیف نفسانی کیف محسوس کیف

## کیف نفسانی

کیف نفسانی عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می شود و تاکنون جدول دقیق و کاملی از انواع آن بدست نیامده است فلاسفه علم قدرت اراده و کراهت لذت و الم حالات انفعالی و عادات و ملکات نفسانی را از جمله کیفیات نفسانی بشمار آورده اند و بحثهایی پیرامون آنها انجام داده اند که بیشتر مربوط به علم النفس می باشد .

همچنانکه اشاره شد یقینی ترین انواع کیف کیفیات نفسانی است که با علم حضوری و تجربه درونی شناخته می شوند و حتی امثال هیوم که بسیاری از مسلمانات را مورد تشکیک قرار داده اند وجود این دسته از کیفیات را یقینی و غیر قابل انکار دانسته اند .

در میان اقسام کیف نفسانی آنچه ارتباط بیشتری با مباحث فلسفی دارد علم است و از اینرو بحث مستقلی درباره آن خواهیم داشت و در درجه دوم اراده و قدرت و اختیار قرار دارد که در درس سی و هشتم بحثهایی پیرامون آنها انجام گرفت و توضیحات بیشتری در مبحث صفات خدای متعال درباره آنها خواهد آمد

## کیف محسوس

منظور از کیف محسوس آن دسته از کیفیات مادی است که بوسیله حواس ظاهری و اندامهای حسی درک می شوند .

فلاسفه بر اساس نظریه ای که در علوم طبیعی قدیم مورد قبول بوده و حواس ظاهری را پنج نوع می دانسته اند کیف محسوس را به پنج دسته تقسیم می کرده اند و رنگ و نور را از کیفیات دیدنی و صداها را کیفیات شنیدنی و مزه ها را کیفیات چشیدنی و بویها را کیفیت بوییدنی و سردی و گرمی و زبری و نرمی را از کیفیات لمس کردنی می شمرده اند اما در روانشناسی جدید حواس دیگری غیر از حواس پنجگانه معروف اثبات شده که

باید در دسته بندی کیفیات محسوس مورد توجه قرار گیرد .

اثبات وجود کیفیات محسوس در خارج از ظرف ادراک به آسانی کیف نفسانی نیست زیرا علم حضوری به آنها تعلق نمی گیرد و برای پاسخ به این سؤال که آیا آنچه را ما بعنوان حالاتی از اشیاء مادی درک می کنیم در متن خارج هم به همین صورت وجود دارد یا نفس ما در اثر یک سلسله از فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولوژیکی که در بدن انجام می گیرد مستعد درک این امور در درون خویش می شود و نمی توان عین آنها را در جهان ماده اثبات کرد برای پاسخ صحیح به این سؤال باید از براهینی استفاده کرد که بعضی از مقدمات آنها از علوم تجربی گرفته می شود و اثبات قطعی اینگونه مقدمات در گرو پیشرفت علوم مربوطه می باشد بعنوان مثال هنوز ماهیت انرژیها و رابطه ماده و انرژی بصورت یقینی شناخته نشده و از اینرو نمی توان تحلیل فلسفی یقینی درباره آنها ارائه داد .

فلاسفه پیشین برای نور و حرارت واقعیتی جز همان حالت و عرضی که بوسیله اندامهای حسی درک می شود قائل نبودند و از این جهت آنها را ذاتا بسیط و تجزیه ناپذیر می انگاشتند ولی بر اساس بعضی از نظریات فیزیک جدید باید آنها را از قبیل جواهر مادی بحساب آورد و هر چند در اصطلاح فیزیک آنها را انرژی می نامند و در مقابل ماده قرار می دهند اما چون معتقدند که ماده از تراکم انرژی بوجود می آید و در اثر تجزیه و تشعشع تبدیل به انرژی می شود باید انرژی را هم از نظر فلسفی جزء اجسام بحساب آورد زیرا محال است که جسم از غیر جسم

ترکیب شود یا در اثر تجزیه تبدیل به چیزی شود که جوهر دارای امتداد جسم نباشد .

اما مطلب در اینجا خاتمه نمی یابد و با دقت بیشتر روشن می شود که آنچه مورد درک مستقیم قرار می گیرد جوهر نور و حرارت نیست بلکه صفت روشن بودن و گرم بودن آنهاست و در اینجا سؤال سابق تکرار می شود که آیا این کیفیات محسوس به همانگونه که در ظرف ادراک منعکس می شوند در خارج هم به همین صورت وجود دارند یا نه

### کیف مخصوص به کمیت

فلاسفه یک دسته دیگر از کیفیات را بنام کیفیت مخصوص به کمیات نامیده اند که بخشی از آنها مانند فردیت و زوجیت از اوصاف عدد و بخشی دیگر مانند مستقیم بودن و منحنی بودن از اوصاف موضوعات هندسی بشمار می روند .

ظاهرا نکته ای که این دسته از کیفیات را دسته مستقلی بحساب آورده اند و آنها را در عداد کیفیات محسوسه نشمرده اند این است که مستقیما مورد ادراک حسی قرار نمی گیرند .

اما اوصاف اعداد را با توجه به اینکه خود عدد امری اعتباری و فاقد مابازاء خارجی است نمی توان اموری حقیقی و اعراضی خارجی دانست و اما اوصاف موضوعات هندسی مانند مستقیم بودن و منحنی بودن خط و مستوی یا مقعر یا محدب بودن سطح مفاهیمی است انتزاعی که با چند واسطه از نحوه وجود اجسام انتزاع می شود مخصوصا با توجه به اینکه خود خط و سطح در واقع حدود عدمی اجسام هستند که ذهن انسان با مسامحه آنها را ماهیاتی موجود در خارج تلقی می کند .

بنابر این بسختی می توان این دسته از کیفیات را بعنوان اعراض خارجی و دارای مابازاء عینی قلمداد کرد و حد اکثر باید آنها را

## کیف استعدادی

چهارمین قسمی که فلاسفه برای مقوله کیف قائل شده اند کیفیت استعدادی است که آن را به این صورت تعریف کرده اند کیفیت است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی در موضوع آن رجحان می یابد و گاهی آن را امکان استعدادی می نامند در مقابل سایر اقسام امکان مانند امکان ذاتی و امکان وقوعی (۱). زیرا سایر معانی امکان از معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم غیر ماهوی است بخلاف امکان استعدادی که آن را ماهیتی از مقوله کیف می شمارند .

دلیلی که برای عینی بودن کیفیت استعدادی آورده اند این است که متصف به صفات وجودی مانند قرب و بعد و شدت و ضعف می شود مثلا استعداد نطفه برای دارا شدن روح دورتر و ضعیفتر از استعداد جنین کامل است و استعداد هسته درخت برای تبدیل شدن به درخت نزدیکتر و قویتر از استعداد خاک است و اگر امکان استعدادی هم مفهومی عقلی می بود مانند سایر اصطلاحات امکان قابل اتصاف به اینگونه صفات نمی بود .

برای ارزشیابی این دلیل لازم است به کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم استعداد و نسبت دادن آن به بعضی از موجودات خارجی بعنوان وصف ویژه ای برای آنها اشاره کنیم .

انسان با تجاربی که در مورد تحولات اشیاء خارجی دارد بخوبی درمی یابد که پیدایش هر پدیده عینی در گرو تحقق شرایط ویژه و زایل شدن موانع خاصی است که معمولا بطور تدریجی حاصل می شود مثلا تبدیل شدن آب به بخار مشروط به درجه حرارت معینی است که تدریجا در آب پدید می آید و رویدن گیاه در زمین شوره زار مشروط به برطرف شدن مواد زیانبار و فراهم شدن مواد سودمند و رطوبت

و حرارت لازم است که همگی آنها یکباره تحقق نمی پذیرد .

با توجه به این روابط علت و معلولی و لزوم تحقق شرایط وجودی و عدمی هنگامی که ماده علت مادی پدیده را نسبت به فعلیت مورد نظر می سنجیم اگر همه شرایط لازم فراهم و همه موانع مرتفع باشد آن را کاملاً مستعد و آماده برای دریافت فعلیت جدید می نامیم و اگر بعضی از شرایط وجودی حاصل نباشد یا بعضی از موانع برطرف نشده باشد استعداد آن را دور و ضعیف می شماریم و اگر تنها بعضی از شرایط یا اکثر موانع موجود باشد استعداد آن را بسیار دور و ضعیف می خوانیم .

حاصل آنکه در ماده ای که استعداد پذیرش فعلیت جدید را دارد بجز تحقق شرایط و برطرف شدن موانع امر عینی دیگری بنام استعداد حاصل نمی شود بلکه استعداد مفهومی است عقلی که از تحقق شرایط و ارتفاع موانع انتزاع می شود و شاهدش این است که تا مقایسه ای بین دو موقعیت سابق و لاحق انجام نگیرد این مفهوم انتزاع نمی شود و کار بردن تعبیراتی مانند نزدیک و دور شدید و ضعیف کامل و ناقص و مانند آنها در مورد استعداد از روی استعاره و نشانه ای از کثرت و قلت شرایط و موانع است .

جالب این است که صدرالمتهین علی رغم اینکه در باب جواهر و اعراض و پاره ای از موارد دیگر از سایر فلاسفه پیروی کرده و امکان استعدادی را نوعی از مقوله کیف بشمار آورده در بعضی از موارد به این حقیقت اعتراف کرده است که مفهوم استعداد از برطرف شدن موانع و اضداد انتزاع می شود از جمله در اسفار می فرماید بازگشت امکان استعدادی به زوال مانع و

ضد است که اگر بطور کلی زایل شود قوه قریب و اگر بطور ناقص برطرف گردد قوه بعید نامیده می شود (۲).

وی همچنین در کتاب مبدا و معاد (۳) عبارتی دارد که تقریباً صریح در این است که استعداد مفهومی انتزاعی و از معقولات ثانیه می باشد و منظور از وجود آن در خارج همین است که اشیاء خارجی متصف به آن می شوند

## نتیجه گیری

با بحثهایی که درباره جواهر و اعراض انجام گرفت این نتایج بدست آمد :

۱- مفهوم جواهر و عرض از معقولات ثانیه فلسفی است نه از قبیل معقولات اولی و مفاهیم ماهوی بنابر این نباید آنها را جنس و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد .

۲- جواهر مجرد عبارتند از مجردات تام عقول طولیه و عرضیه جواهر نفسانی جواهر مثالی و اما جواهر مادی همان جواهر جسمانی است و بنابر اینکه صور نوعیه از قبیل جواهر باشند به دو قسم فرعی جسم صورت نوعیه منقسم می شود .

۳- در میان مفاهیمی که بنام مقولات عرضی نامیده شده اند کیف نفسانی و کیف محسوس را می توان از قبیل مفاهیم ماهوی و دارای مابازاء عینی دانست و کمیت متصل را که شامل مقادیر هندسی و زمان می شود باید از اعراض تحلیلیه و حاکی از ابعاد وجود اجسام بشمار آورد نیز کیفیات مخصوص به کمیات را می توان از اعراض تحلیلیه محسوب داشت اما سایر اقسام عرض از قبیل مفاهیم عقلی و انتزاعی هستند که تنها منشا انتزاع آنها وجود خارجی دارد نه خود آنها بعنوان اقسام مستقلی از عرض .

۴- شش مقوله از مقولات نه گانه عرضی این متی وضع جده ان یفعل ان ینفعل و همچنین کمیت متصل و کیف



مخصوص به آن و کیفیات محسوسه مختص به مادیات هستند و کمیت منفصل عدد و اضافه مشترک بین مادیات و مجردات می باشند و کیف نفسانی ویژه جوهر نفسانی مجرد است .

اما مفاهیم مشترک بین مادیات و مجردات کم منفصل و اضافه اموری اعتباری و انتزاعی هستند و همین اشتراکشان بین مادیات و مجردات یکی از نشانه های عینی نبودن آنهاست زیرا ماهیت واحد نمی تواند گاهی مادی و گاهی مجرد باشد و اما کیف ماهیت واحدی نیست بلکه مفهوم عامی است که بر چند ماهیت مختلفه الحقیقه اطلاق می شود و بعضی از آنها مخصوص مادیات و بعضی دیگر مخصوص مجردات می باشد .

۵- اعراض تحلیلی مانند کمیات متصل و کیفیات آنها وجودی منحاز از وجود موضوعاتشان ندارند و تنها اینگونه اعراض را باید از شئون وجود جوهر بحساب آورد که با موضوع خودشان متعلق یک جعل بسیط هستند اما اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی وجود عرضی ویژه ای دارند و جعل آنها تالیفی است و اما اعداد و مقولات نسبی و کیف استعدادی از مفاهیم عقلی هستند و جعل حقیقی به آنها تعلق نمی گیرد .

۶- ضمنا دانسته شد که اگر مفهومی یکی از این نشانه ها را داشته باشد ماهوی نخواهد بود :

الف- بر مجرد و مادی بطور یکسان حمل شود مانند عدد .

ب- عین همان مفهوم بر خودش حمل شود چنانکه عدد دو بار دیگر بر دو عدد دو حمل می شود .

ج- مشترک بین واجب الوجود و ممکنات باشد مانند اضافات .

د- مشتمل بر معنای نسبت باشد مانند همه مقولات نسبی .

ه- با اختلاف لحاظ و بدون تغییری در خارج تغییر یابد مانند بالا و پایین

## خلاصه

۱- کیفیت به

این صورت تعریف شده است عرضی است که ذاتا قابل قسمت و نسبت نیست .

۲- کیفیت به چهار قسم تقسیم شده است کیفیت نفسانی کیف محسوس کیف مخصوص بکمیات کیف استعدادی .

۳- کیفیت نفسانی کیفیتی است مجرد که تنها عارض جوهر نفسانی می شود و وجود آن از یقینی ترین موجودات می باشد زیرا با علم حضوری درک می گردد .

۴- کیف محسوس کیفیتی است مادی که با حواس ظاهری درک می شود و اثبات وجود آن بصورتی که در ظرف ادراک منعکس می گردد نیازمند به براهین تجربی است .

۵- کیف مخصوص به کمیات عبارت است از صفاتی که به اعداد و مقادیر هندسی نسبت داده می شود اما صفات اعداد به تبعیت از خود آنها اموری اعتباری هستند و اما صفات کمیات متصل و اشکال هندسی را می توان از عوارض تحلیلیه بشمار آورد .

۶- کیف استعدادی کیفیتی است که بواسطه آن پیدایش پدیده خاصی رجحان می یابد .

۷- دلیل عینی بودن آن را اتصاف به قرب و بعد دانسته اند چنانکه استعداد نطفه برای دارا شدن روح بعید و استعداد جنین کامل قریب است .

۸- مفهوم استعداد از مقایسه ماده با فعلیتی که در آن تحقق می یابد بدست می آید و در خارج جز فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی امر عینی دیگری بنام استعداد وجود ندارد .

۹- اتصاف استعداد به قرب و بعد از روی تشبیه و استعاره است و دلیل وجود عینی برای آن نمی شود .

۱۰- صدرالمتالهین در پاره ای از موارد تصریح کرده است به اینکه بازگشت استعداد به زوال مانع و ضد است و اگر موانع پیدایش پدیده ای بطور کلی زایل شد استعداد ماده برای پدیده مزبور قریب خواهد بود

و اگر بعضی از موانع باقی باشد استعداد آن بعید شمرده می شود و معنای وجود خارجی استعداد اتصاف شیء خارجی به آن می باشد .

۱۱- مفهوم جوهر و مفهوم عرض از مفاهیم ماهوی نیستند و نمی توان آنها را جنس عالی و از ذاتیات ماهیات بشمار آورد .

۱۲- جوهر مجرد عبارتند از عقول نفوس جوهر مثالی و اما جوهر مادی همان جوهر جسمانی است که می توان آن را به دو قسم جسم و صورت نوعیه تقسیم کرد .

۱۳- کیف نفسانی و کیف محسوس از اعراض خارجی و کمیت متصل و کیفیت مخصوص به آن از عوارض تحلیلی و سایر اقسام مقولات عرضی از مفاهیم اعتباری و انتزاعی هستند .

۱۴- شش قسم از مقولات نسبی این متی جده وضع ان یفعل ان ینفعل و کمیت متصل و کیف محسوس و کیف مخصوص به کمیات متصل از اوصاف مادیات هستند و کیف نفسانی ویژه جوهر نفسانی مجرد می باشد و عدد و اضافه مشترک بین مادیات و مجردات بشمار می روند .

۱۵- اعراض تحلیلی از شئون وجود جوهرند که یک جعل بسیط به آنها و موضوعاتشان تعلق می گیرد و اعراض خارجی وجود عرضی ویژه ای دارند که متعلق جعل تالیفی می باشد و اما به عدد و مقولات نسبی جعل حقیقی تعلق نمی گیرد خواه بسیط فرض شود و خواه تالیفی .

۱۶- از جمله نشانه های مفاهیم غیر ماهوی حمل آنها بر خدای متعال و بر مجردات و مادیات بطور یکسان و بر خودشان و تغییر یافتن آنها به صرف لحاظ و اعتبار و اشمال آنها بر مفهوم نسبت است

پی نوشت

۱- امکان ذاتی وصفی است عقلی برای ماهیت از این نظر که ذاتا اقتضائی نسبت به وجود

و عدم ندارد و هیچکدام از آنها برای آن ضرورتی ندارد و امکان وقوعی وصف عقلی دیگری است برای ماهیت از این نظر که علاوه بر اینکه وجود آن ذاتا محال نیست مستلزم امر محال دیگری هم نمی باشد. ۲- ر. ک: اسفار ج ۲ ص ۳۷۶. ۳- ر. ک: مبدء و معاد ملا صدرا ص ۳۱۸ - ۳۱۹.

## درس چهل و نهم

### حقیقت علم

شامل: مقدمه اشاره ای به اقسام علم حقیقت علم حضوری ماهیت علم حصولی مجرد ادراک

#### مقدمه

درباره علم مباحث مختلفی قابل طرح است که اکثر آنها مربوط به شناخت شناسی است و در این کتاب نیز در بخش شناخت شناسی به اهم آنها اشاره شد اما بحثهای دیگری از نقطه نظر هستی شناسی طرح می شود و فلاسفه به مناسبتهایی آنها را در ابواب مختلف فلسفه ذکر کرده اند و صدر المتالهین مبحث مستقلی را به بحث در پیرامون مسائل علم اختصاص داده است از جمله آنها بحث درباره مجرد علم و عالم است که با مبحث مجرد و مادی مناسبت بیشتری دارد و به همین جهت ما آن را در این بخش ذکر می کنیم و به دنبال آن مسئله اتحاد عالم و معلوم را می آوریم.

درباره هستی شناسی علم سؤالهایی طرح می شود مانند اینکه حقیقت علم چیست و آیا همه اقسام آن ماهیت واحدی دارد و دست کم مندرج در مقوله خاصی است یا نه و آیا همه اقسام آن مجرد است یا همه آنها مادی است و یا بعضی از آنها مجرد و بعضی دیگر مادی است.

برای پاسخ به اینگونه پرسشها لازم است نخست نظری به اقسام علم بیفکنیم اقسامی که در بخش شناخت شناسی تا حدودی مورد بحث قرار گرفت

#### اشاره ای به اقسام علم

آگاهی از موجودی یا بدون وساطت صورت و مفهومی حاصل می شود که آن را علم حضوری می نامند و یا با وساطت صورت حسی و خیالی یا مفهوم عقلی و وهمی تحقق می یابد که آن را علم حصولی می خوانند و مخصوص نفوس متعلق به ماده می باشد و مرتبه ای از وجود نفس بنام ذهن ظرف گونه ای برای علم حصولی بشمار می رود که خود آن دارای مراتب و شئون مختلفی است و بعضی از مراتب آن اشراف بر مرتبه دیگر

پیدا می کند به طوری که مرتبه پایینتر حکم خارج را نسبت به ذهن می یابد و علم دیگری به آن تعلق می گیرد چنانکه در درس نوزدهم گذشت آگاهی انسان از یک واقعیت نفس الامری بصورت قضیه ای در ذهن منعکس می شود که ساده ترین شکل آن قضیه حملیه است و به نوبه خود به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه و سایر اقسام قضایا منقسم می گردد .

در قضیه حملیه دست کم دو مفهوم ذهنی وجود دارد که یکی موضوع و دیگری محمول آن را تشکیل می دهد و انسان نسبتی را بین آنها در نظر می گیرد و حکم به ثبوت در قضیه موجه و یا عدم ثبوت در قضیه سالبه می نماید هر چند در این زمینه اختلافاتی وجود دارد که در درس چهاردهم به آنها اشاره شد .

حکم یا تصدیق به اصطلاح خاص در صورتی تحقق می یابد که شخص اعتقاد به مفاد قضیه داشته باشد هر چند اعتقادی ظنی باشد ولی اعتقاد شخص همیشه مطابق با واقع نیست و حتی گاهی انسان اعتقاد جزمی و قطعی به مطلبی پیدا می کند که مخالف با واقع است و در این صورت آن را جهل مرکب می نامند .

با توجه به این نکات علم حصولی را می توان از جنبه های گوناگون مورد بررسی قرار داد و به بحث پیرامون هر یک از امور یاد شده بطور جداگانه پرداخت اما آنچه معمولاً مورد بحث واقع می شود مجرد ادراک بویژه ادراک عقلی است

### **حقیقت علم حضوری**

در علم حضوری ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده عالم عینی آن را می یابد و این شهود و یافتن چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شؤون وجود اوست و شبیه

عوارض تحلیلیه اجسام است که از شئون وجود آنها بشمار می رود به دیگر سخن همانگونه که امتداد امری جدای از وجود جسم نیست بلکه مفهومی است که ذهن با فعالیت تحلیلی خودش آن را بدست می آورد علم حضوری هم وجود جداگانه ای از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم بدست می آید و مصداق آن در مورد خدای متعال ذات مقدس اوست که نه جوهر است و نه عرض و در مورد مخلوقات عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنهاست و طبعاً چنین علمی عرض و کیفیت نخواهد بود .

برای علم حضوری اقسامی تصور می شود که بعضی از آنها مورد اتفاق همه فلاسفه اسلامی است و بعضی دیگر مورد اختلاف می باشد .

توضیح آنکه معلوم در علم حضوری گاهی خود ذات عالم است مانند علم به خویش در نفوس و مجردات تام و در این صورت عالم و معلوم تعدد وجودی نخواهند داشت و اختلاف عالمیت و معلومیت اعتباری و تابع لحاظ ذهن خواهد بود و این همان قسمی از علم حضوری است که مورد اتفاق همه فلاسفه اعم از مشائی و اشراقی می باشد و گاهی عالم و معلوم با یکدیگر تعدد وجودی دارند اما نه به گونه ای که یکی از آنها بکلی منعزل و مستقل از دیگری باشد بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است مانند علم علت هستی بخش به معلول و بالعکس بدین ترتیب دو قسم دیگر برای علم حضوری بدست می آید یکی علم علت مفیضه به معلول و دیگری علم معلول به آن .

این دو قسم مورد قبول اشراقیین و صدر المتالهین و پیروانش می باشد و همگی

ایشان در این جهت متفق اند که علم حضوری معلول به علت مخصوص معلول مجرد است زیرا وجود مادی عین پراکنندگی در پهنه زمان و مکان است و حضوری ندارد تا ذات علت را بیابد اما در مورد علم حضوری علت به معلول نیز صدر المتالهین و بعضی از پیروان وی معتقدند که در این قسم هم باید معلول مجرد باشد و اساسا علم به موجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی گیرد زیرا اجزاء پراکنده آن در گستره زمان و مکان حضوری ندارند تا ذات عالم آنها را بیابد اما بعضی دیگر مانند محقق سبزواری چنین شرطی را در این قسم معتبر ندانسته معتقدند که غایب بودن اجزاء مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با اینکه نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشته باشند چنانکه پراکنندگی موجودات زمانی در ظرف زمان منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد و حق همین قول است .

قسم چهارمی نیز برای علم حضوری تصور می شود و آن علم دو معلول هم رتبه مجرد نسبت به یکدیگر است ولی اثبات این قسم بوسیله برهان مشکل است .

حاصل آنکه در همه اقسام علم حضوری علم عین ذات عالم و مجرد است و طبعا از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست هر چند ممکن است معلوم جوهر باشد یا عرض و طبق نظریه مورد تایید مجرد باشد یا مادی

### **ماهیت علم حصولی**

بدون شك علم بمعنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شك مانند آنها از حالات و کیفیات نفسانی و مثل سایر اقسام کیف نفسانی مجرد از ماده می باشد زیرا معنی ندارد

که عرض مادی در موضوع مجرد تحقق یابد و اما قضاوت درباره علم بمعنای قضیه منطقی و اجزاء آن احتیاج به دقت بیشتری دارد زیرا همانگونه که اشاره شد قضیه از امور مختلفی تشکیل می شود که بطور سرریسته نمی توان همه آنها را کیف نفسانی دانست و شاید یکی از علل اختلاف در سخنان بعضی از فلاسفه همین باشد که در موردی نظر ایشان به بعضی از اجزاء قضیه بوده و در مورد دیگری به بعضی دیگر از آنها نظر داشته اند .

به هر حال ارکان قضیه حمله که همان موضوع و محمول باشد دو مفهوم مستقلی است که هر کدام بطور جداگانه و بدون نیاز به تصور چیزی دیگر قابل ادراک می باشد اما وضع در نسبت و حکم به گونه دیگری است زیرا اینها بدون تصور موضوع و محمول تحقق نمی یابند و مفهوم آنها از قبیل معانی حرفی و ربطی است از سوی دیگر مفهوم موضوع و محمول حاکی از جوهر و عرض و ذات و صفت خارجی و نفس الامری است اما نسبت امری است مربوط به نسبت دهنده و حکایتی از مصداق خارجی ندارد همچنین حکم فعل حکم کننده است و تنها می تواند حاکی از نوعی وحدت یا اتحاد میان مصداق موضوع و مصداق محمول باشد نه اینکه خودش مصداقی در خارج داشته باشد دقت شود .

از اینروی می توان گفت نسبت دادن چیزی به چیز دیگر یک فعالیت نفسانی است و نفس فاعل ایجاد کننده نسبت می باشد نیز حکمی که قوام قضیه به آن است و بوسیله آن قضیه تصدیقی از مجموعه ای از تصورات متمایز می شود فعل نفس است ولی تصور موضوع یا محمول در گرو



فعالیت نفس نیست و ممکن است بدون اختیار وی در ذهن پدید آید هر چند نیازمند به نوعی توجه و التفات نفس می باشد .

حاصل آنکه قیام نسبت و حکم به نفس قیام صدوری است اما قیام تصورات موضوع و محمول را می توان قیام حلولی بشمار آورد و وجود آنها را بنوعی ارتسام در ذهن تفسیر کرد ولی باید توجه داشت که این ارتسام و انتقاش از قبیل نقش بستن تصویر روی کاغذ یا موضوع مادی دیگری نیست بلکه از قبیل کیف نفسانی و مجرد از ماده است زیرا عرض مادی نسبت وضعی با موضوع خودش دارد و قابل اشاره حسیه و بتبع موضوع قابل انقسام می باشد در صورتی که چنین چیزهایی در مورد نفس و نفسانیات امکان پذیر نیست .

اما قیام صدوری نسبت و حکم هر چند خود بخود دلیل مجرد بودن آنها نیست ولی با توجه به اینکه وجود آنها طفیلی وجود موضوع و محمول میان آنها می باشد مادی نبودن آنها هم ثابت می گردد افزون بر این قسمت ناپذیری آنها بهترین دلیل بر مجرد آنهاست

### **تجرد ادراک**

با بررسی اقسام علم و توجه به یگانگی علم حضوری با ذات عالم مجرد و کیف نفسانی بودن علم بمعنای اعتقاد و بمعنای صور و مفاهیم ذهنی و توجه به اینکه نسبت و حکم نقش رابط را میان آنها ایفاء می کنند مجرد بودن همه اقسام علم روشن گردید و در واقع تجرد آنها از راه تجرد عالم بثبوت رسید اما راههای دیگری نیز برای اثبات تجرد علم و ادراک وجود دارد که اینک به ذکر بعضی از آنها می پردازیم و قبلا این نکته را یادآور می شویم که واژه های علم و

ادراک در این مبحث مرادف با یکدیگر بکار می روند و شامل احساس و تخیل و تعقل می شوند :

۱- دلیل اول بر تجرد ادراک همان است که به دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر معروف شده و تقریر آن این است دیدن حسی از نازلترین انواع ادراک است که توهم مادی بودن آن می شود و ماده گرایان آن را به فعل و انفعالات فیزیکیوشیمیایی و فیزیولوژیکی تفسیر می کنند اما با دقت در همین نوع از ادراک روشن می شود که خود ادراک را نمی توان امری مادی دانست و فعل و انفعالات مادی را تنها بعنوان شرایط اعدادی برای آن می توان پذیرفت زیرا ما صورتهای بزرگی را به وسعت دهها متر مربع می بینیم که چندین برابر همه بدن ماست چه رسد به اندام بینایی یا مغز و اگر این صورتهای ادراکی مادی و مرتسم در اندام بینایی یا عضو دیگری از بدن می بودند هرگز بزرگتر از محل خودشان نبودند زیرا ارتسام و انطباع مادی بدون انطباق بر محل امکان ندارد و با توجه به اینکه ما این صورتهای ادراکی را در خودمان می یابیم ناچار باید بپذیریم که مربوط به مرتبه ای از نفس مرتبه مثالی نفس هستند و بدین ترتیب هم تجرد خود آنها و هم تجرد نفس اثبات می شود .

بعضی از مادیین پاسخ داده اند که آنچه را می بینیم صورتهای کوچکی نظیر میکروفیلم است که در دستگاه عصبی بوجود می آید و ما به کمک قرائن و نسبت سنجیها به اندازه واقعی آنها پی می بریم .

ولی این پاسخ مشکل گشا نیست زیرا اولاً دانستن اندازه صاحب صورت غیر از دیدن صورت بزرگ است و ثانیاً بفرص اینکه صورت مرئی خیلی کوچک باشد

و ما با مهارتهایی که در اثر تجارب بدست می آوریم و با استفاده از قرائن و از راه نسبت سنجیها آن را بزرگ می کنیم گویی زیر ذره بین ذهن قرار می دهیم اما سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خودمان می یابیم و دلیل مزبور عینا درباره این صورت ذهنی و خیالی تکرار می شود .

۲- دلیل دیگر این است که اگر ادراک حسی از قبیل فعل و انفعالات مادی می بود می بایست همیشه با فراهم شدن شرایط مادی تحقق یابد در صورتی که بسیاری از اوقات با وجود فراهم بودن شرایط مادی به سبب تمرکز نفس در امر دیگری تحقق نمی یابد پس نتیجه می گیریم که حصول ادراک منوط به توجه نفس است و نمی توان آن را از قبیل فعل و انفعالات مادی دانست هر چند این فعل و انفعالات نقش مقدمه را برای تحقق ادراک ایفاء می کنند و نفس در اثر تعلق به بدن نیازمند به این مقدمات و زمینه های مادی می باشد .

۳- دلیل سوم این است که ما می توانیم دو صورت مرئی را با هم درک و آنها را با یکدیگر مقایسه کنیم و مثلا بگوییم که آنها متباین یا متمائل یا متساوی با یکدیگرند یا یکی از آنها بزرگتر از دیگری است حال اگر فرض کنیم که هر یک از آنها در جزئی از بدن منتقش شده و ادراک آن عبارت است از همان ارتسام یا حلول خاص لازمه اش این است که هر جزئی از اندام درک کننده همان صورت منتقش در خودش را درک کند و از دیگری بی اطلاع باشد پس کدام نیروی درک کننده است که آنها را با هم درک می کند و با یکدیگر می سنجد اگر

فرض کنیم عضو مادی دیگری آنها را با هم درک می کند باز همان محذور تکرار می شود زیرا هر عضو مادی دارای اجزائی خواهد بود و اگر ادراک عبارت باشد از انتقاش صورت در یک محل مادی هر یک از اجزاء آن همان صورت مرتسم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه مقایسه ای انجام نخواهد گرفت پس ناچار باید بپذیریم که قوه مدرکه بسیطی هر دو را درک می کند و با وحدت و بساطت خودش هر دو را می یابد و چنین قوه ای نمی تواند جوهر یا عرض مادی باشد و بنابر این ادراک هم انطباع صورت در محل مادی نخواهد بود با این دلیل نیز مجرد ادراک و مجرد نفس درک کننده ثابت می شود .

۴- دلیل چهارم این است که ما گاهی چیزی را درک می کنیم و پس از گذشتن سالیان درازی آن را بخاطر می آوریم حال اگر فرض شود که ادراک گذشته اثر مادی خاصی در یکی از اندامهای بدن بوده است باید پس از گذشت دهها سال محو و دگرگون شده باشد مخصوصا با توجه به اینکه همه سلولهای بدن در طول چند سال تغییر می یابد و حتی اگر سلولهایی زنده مانده باشند در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید عوض شده اند پس چگونه می توانیم همان صورت را عینا بیاد آوریم یا صورت جدید را با آن مقایسه کنیم و مشابهت آنها را دریابیم .

ممکن است گفته شود که هر سلول یا هر جزء مادی جدید آثار جزء سابق را به ارث می برد و در خودش حفظ می کند ولی حتی در چنین فرضی نیز این سؤال وجود دارد که کدام قوه ای

وحدت یا تشابه صورت سابق و لاحق را درک می کند و روشن است که بدون این مقایسه و درک یادآوری و بازشناسی صورت نمی گیرد .

این دلیل با توجه به حرکت جوهریه و زوال مستمر هر امر مادی وضوح بیشتری می یابد و از یک نظر شبیه دلیلی است که در درس چهل و چهارم به آن اشاره شد که از مقدمات علمی و تجربی برای اثبات تجرد نفس استفاده می شد

## خلاصه

۱- علم حضوری یافتن وجود معلوم است و این یافتن چیزی زائد بر ذات عالم نیست و مصداق آن یا ذات مقدس حق متعال است یا ذوات عقول طولی و عرضی یا جوهر نفس بنابر این هیچیک از مصادیق آن از قبیل کیف نفسانی نیست .

۲- علم حضوری به چهار صورت تصور می شود علم موجود مجرد به ذات خودش که مورد اتفاق است و علم علت مفیضه به معلولش و علم معلول به علت مفیضه اش و علم دو معلول مجرد به یکدیگر اما اثبات قسم اخیر بوسیله برهان مشکل است .

۳- صدر المتالهین در علم علت به معلول نیز تجرد معلوم را شرط دانسته است ولی حق عدم اعتبار این شرط است زیرا علت هستی بخش احاطه وجودی بر معلول مادی خودش هم دارد و پراکندگی اجزاء آن از یکدیگر منافاتی با حضور آنها برای وی ندارد .

۴- علم حصولی با وساطت صورت یا مفهوم ذهنی حاصل می شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است .

۵- علم حصولی بمعنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک از کیفیات نفسانی است .

۶- نیز می توان تصوراتی را که ارکان قضیه بشمار می روند از قبیل کیف نفسانی دانست .

۷- اما نسبت

و حکم فعل نفس هستند و قیام آنها به نفس قیام صدوری است ولی چون وجود آنها تابع و طفیلی وجود موضوع و محمول است تجرد آنها نیز ثابت می شود .

۸- بهترین دلیل تجرد همه اقسام علم قسمت ناپذیری آنهاست .

۹- یکی از ادله تجرد ادراک بزرگتر بودن صورت مرئی از اندام بینایی و از همه بدن است .

۱۰- دلیل دیگر این است که قوام ادراک به توجه نفس می باشد در صورتی که اگر امری مادی می بود همیشه با فراهم شدن شرایط مادی بدون نیاز به توجه نفس حاصل می شد .

۱۱- دلیل سوم امکان ادراک دو یا چند صورت و مقایسه آنها با یکدیگر است و اگر ادراک عبارت از حصول صورت مادی در اندام مادی می بود مقایسه ای انجام نمی گرفت .

۱۲- دلیل چهارم امکان یادآوری و بازشناسی صورتی است که دهها سال قبل درک شده است و اگر صورت درک شده امری مادی می بود با تغییر محل مخصوصا با توجه به حرکت جوهریه دگرگون و محو می شد و جایی برای یادآوری و بازشناسی نمی ماند

## درس پنجاهم

### اتحاد عالم و معلوم

شامل : مقدمه تعیین محل نزاع توضیح عنوان مسئله انحاء اتحاد در وجود بررسی نظریه صدرالمتألهین تحقیق در مسئله

#### مقدمه

شیخ الرئیس در کتابهای شفاء (۱) و اشارات (۲) از برخی از فلاسفه یونان نقل کرده که هنگامی که موجود عاقلی چیزی را تعقل کند با آن متحد می شود نیز از فرفورئوس نقل نموده که رساله ای در این زمینه نگاشته است اما خود وی این نظریه را به باد انتقاد می گیرد و آنرا امری محال می شمرد .

از سوی دیگر صدرالمتألهین در اسفار و دیگر کتابهایش آن را تأیید کرده بر صحت این نظریه پای می فشرد و آن را نسبت به همه اقسام علم حتی ادراک حسی نیز توسعه می دهد .

این اختلاف عجیب بین این دو فیلسوف عظیم در این مسئله طبعاً انسان را نسبت به آن حساس می کند و علاقه او را به حل مسئله مزبور و داوری بین طرفین جلب می نماید .

به همین جهت در پایان این بخش درسی را به این موضوع اختصاص می دهیم

## تعیین محل نزاع

در درس گذشته دانستیم که در علم حضوری به نفس تعدد و تغایری بین عالم و معلوم وجود ندارد و از اینرو باید آن را وحدت علم و عالم و معلوم نامید و اشاره شد که این علم حضوری مورد قبول پیروان مشائین و از جمله ابن سینا نیز هست پس اختلاف در اتحاد عالم و معلوم شامل چنین موردی نمی شود مخصوصا با توجه به اینکه واژه اتحاد بر خلاف واژه وحدت در جایی بکار می رود که نوعی تعدد و دوگانگی هم در کار باشد و در علم بنفوس اصلا تعددی جز بحسب اعتبار وجود ندارد .

ظاهر سخنان ابن سینا این است که قائلین به اتحاد محل بحث را اختصاص به تعقل داده اند که در برابر تخیل و احساس

بکار می رود و حد اکثر می توان آن را نسبت به علم حضوری هم توسعه داد زیرا در سخنان فلاسفه کار بردن واژه عقل و مشتقاتش در مورد علم حضوری فراوان است اما صدرالمتالهین محل بحث را به مطلق علم و ادراک اعم از حضوری و حصولی و اعم از تعقل و تخیل و احساس توسعه داده و در همه موارد قائل به اتحاد شده است

### توضیح عنوان مسئله

قبل از پرداختن به اصل مسئله باید مفهوم اتحاد را روشن کنیم و بینیم کسانی که قائل به اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عالم و معلوم شده اند مقصودشان دقیقا چه بوده است و شاید درک صحیح این معنی کمک شایانی به حل مسئله بکند .

متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آنهاست و یا به لحاظ وجود آنهاست و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری اما اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است زیرا فرض یک ماهیت تام فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی شود و یگانه شدن دو ماهیت تام مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یکدیگر است و بعنوان تشبیه معقول به محسوس مانند اتحاد دایره و مثلث می باشد .

و اما اتحاد یک ماهیت نوعی تام با ماهیت ناقص جنس و فصل طبق دستگاه جنس و فصل ارسطویی امری مسلم ولی دائمی است و ارتباطی با مسئله تعقل و ادراک ندارد و چنان نیست که هنگام تعقل چنین اتحادی برقرار شود افزون بر این گاهی انسان ماهیتی را تعقل می کند که بکلی مباین با ماهیت انسانی است و هیچگونه اشتراک ماهوی بین آنها وجود ندارد



بنابر این اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می شود و مثلا ماهیت انسان با ماهیت درخت یا حیوانی یگانگی پیدا می کند به امر متناقض و محالی معتقد شده است .

همچنین اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت به یک معنی صحیح باشد بین وجود یک موجود با ماهیت خود آن است نه با ماهیت موجودی دیگر پس تنها فرضی که می توان برای اتحاد عاقل و معقول در نظر گرفت اتحاد وجود آنهاست اکنون باید ببینیم که اتحاد دو وجود ممکن است یا نه و اگر ممکن است به چند صورت تحقق می یابد

### **انحاء اتحاد در وجود**

اتحاد دو یا چند وجود عینی بمعنای نوعی وابستگی یا همبستگی میان آنها امکان دارد و به چند صورت تصور می شود :

الف- اتحاد عرض با جوهر از این نظر که وابسته به آن است و نمی تواند از موضوع خودش استقلال پیدا کند این اتحاد بنا بر قول کسانی که عرض را از شئون و مراتب وجود جوهر می دانند محکمتر است .

ب- اتحاد صورت با ماده که نمی تواند از محل خودش انفکاک بیابد و مستقلا به وجود خودش ادامه بدهد این نوع اتحاد گاهی به نفس و بدن هم تعمیم داده می شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد هر چند می تواند بقاء مستقل از آن گردد .

ج- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می گیرد مانند اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان این نحو اتحاد در واقع اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی میان هر

یک از مواد با صورت حاصل می شود .

د- اتحاد هیولی که علی الفرض فاقد هر گونه فعلیت است با صورتی که به آن فعلیت می بخشد و گاهی از این نوع اتحاد بعنوان یگانه اتحاد حقیقی یاد می شود اما با انکار هیولی بعنوان جوهر عینی فاقد فعلیت جایی برای آن باقی نمی ماند .

ه- اتحاد دیگری را می توان برای دو معلولی که از علت مفیضه واحدی صادر می شوند در نظر گرفت از این نظر که هر کدام از آنها متحد با علت است و انفکاک بین آنها ممکن نیست هر چند چنین رابطه ای را اتحاد نامیدن خالی از مسامحه نیست .

و- اتحاد هستی بخش با معلولش که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آنها تشکیک خاص وجود دارد این نحو اتحاد بنابر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور می شود و بنام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است .

لازم به تذکر است که اتحاد مورد بحث اتحادی است که در اثر ادراک حاصل می شود و آن اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات است یعنی همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می آید نه با وجود خارجی آن بنابر این اتحاد ماده و صورت یا عرض و جوهر خارجی ربطی به این مسئله ندارد .

با توجه به انحاء اتحاد و با توجه به اینکه فلاسفه علم حصولی را از قبیل کیف نفسانی دانسته اند به آسانی می توان نوع اول اتحاد را میان آنها پذیرفت و طبعاً امثال ابن سینا هم از چنین اتحادی ابراء ندارند اما صدرالمتالهین چنین اتحادی را نمی پسندد و می کوشد نوع دیگری از اتحاد را شبیه اتحاد ماده و صورت میان آنها اثبات

کند یعنی نسبت نفس را به صورت ادراکی نظیر نسبت هیولی به صورت می داند و همانگونه که فعلیت هیولی در سایه اتحاد با صورت حاصل می شود عاقلیت بالفعل هم برای نفس در سایه اتحاد با صورت عقلی تحقق می یابد

### **بررسی نظریه صدر المتالیهین**

برای روشن شدن نظریه صدر المتالیهین چکیده بیان وی را در اینجا می آوریم .

وجود صورتی که بالفعل تعقل می شود همان وجود عاقلیت برای نفس است و به اصطلاح وجود فی نفس آن عین وجود لل غیر می باشد و اگر فرض شود که صورت ادراکی وجود دیگری داشته باشد و رابطه آن با موجود درک کننده تنها رابطه حال و محل باشد بایستی بتوان برای هر کدام از آنها صرف نظر از دیگری وجودی را در نظر گرفت در صورتی که صورت تعقل شده وجودی جز همان حیثیت معقولیت ندارد حیثیتی که عین ذات آن است خواه تعقل کننده ای بیرون از ذات آن باشد یا نباشد و قبلاً گفته ایم که متضایفان و از جمله عاقل و معقول از نظر درجه وجودی همتا و متکافی هستند صورت احساسی نیز همین حکم را دارد .

... دیگران می گویند جوهر نفس حالت انفعال را نسبت به صورت عقلی دارد و تعقل چیزی جز همین انفعال نیست اما چیزی که ذاتاً فاقد نور عقلی است چگونه می تواند صورت عقلی که ذاتاً دارای وصف معقولیت است را درک کند مگر ممکن است چشم نابینا چیزی را ببیند .

... در حقیقت عاقلیت بالفعل برای نفس مانند تحصیل هیولی بواسطه صورت جسمانی است و همچنانکه ماده خودبخود تعیینی ندارد نفس هم خودبخود تعقلی ندارد و در سایه اتحاد با صورت عقلی عاقل بالفعل

می شود (۳) .

اما در این بیان نکات قابل مناقشه ای وجود دارد :

۱- درباره اینکه می فرماید اگر رابطه بین صورت ادراکی و درک کننده آن رابطه حال و محل می بود می بایست بتوان برای هر یک از آنها وجود جداگانه ای در نظر گرفت سؤال می شود که منظور از وجود جداگانه چیست اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل موجود شود ملازمه مذکور صحیح نیست زیرا هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل می باشد نمی تواند بدون آن تحقق یابد و اگر منظور این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است .

افزون بر این خود صدر المتألهین وجود اعراض را از شئون وجود جوهر می داند و برای آنها وجود جداگانه ای قائل نیست پس چه مانعی دارد که علم را هم از قبیل عرض و از شئون وجود عالم بشمارد .

۲- درباره اینکه می فرماید معقولیت بالفعل امری ذاتی برای صورت عقلی است خواه عاقلی بیرون از ذات آن باشد یا نباشد باید گفت عنوان معلومیت و معقولیت یک عنوان اضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عالمیت و عاقلیت را داشته باشد ممکن نیست نهایت این است که گاهی هر دو عنوان بر موجود واحدی صدق می کند مانند علم بنفس و گاهی عنوان عالم و عاقل بر موجودی خارج از ذات معلوم منطبق می شود و صرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نخواهد بود که عنوان عاقل هم برای ماهیت یا وجود همان چیز ثابت باشد به دیگر سخن مفهوم اضافی معقول را نمی توان به هیچ وجه ذاتی برای چیزی شمرد

خواه ذاتی باصطلاح ایساغوجی و خواه ذاتی به اصطلاح کتاب برهان تا به کمک قاعده تکافؤ متضایفین وصف عاقل را هم برای ذات آن اثبات کرد علاوه بر اینکه مقتضای قاعده مزبور همچنانکه شیخ الرئیس در تعلیقات فرموده است تکافؤ در لزوم است نه تکافؤ در درجه وجود . (۴)

حاصل آنکه فعلیت وصف معقول برای صورت ادراکی بیش از این اقتضائی ندارد که عاقل بالفعلی داشته باشد خواه در ذات خودش و خواه بیرون از آن .

۳- درباره تشبیه انفعال نفس از صورت ادراکی به چشم نابینا باید گفت اولاً ممکن است کسی نفس را فاعل صورت ادراکی بداند چنانکه در مورد حکم و مفاهیم انتزاعی و همه معقولات ثانیه فلسفی و منطقی چنین است و ثانیاً چرا نفس را به چشم بینایی تشبیه نکنیم که هنگام مواجه شدن با شیء مرئی رؤیت بالفعل پیدا می کند .

و اما مناقشه در تشبیه نفس به هیولی طبق نظریه مورد تایید مبنی بر انکار هیولای فاقد فعلیت نیازی به توضیح ندارد

### **تحقیق در مسئله**

با دقت در مطالبی که ذکر شد روشن می شود که رابطه بین عالم و معلوم را در همه موارد نمی توان به یک صورت تبیین کرد بلکه باید با توجه به انواع علوم هر موردی را جداگانه مورد بررسی قرار داد و رابطه آن را تعیین نمود اینک نتایج حاصله از این بحث را فهرست وار می آوریم :

۱- در مورد علم حضوری به ذات علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچگونه تعددی در آنها یافت نمی شود مگر بحسب اعتبار عقلی و اگر تعبیر اتحاد در چنین موردی بکار رود به لحاظ تعدد اعتباری آنها می باشد و گرنه

باید بجای آن تعبیر وحدت را بکار برد و این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می باشد .

۲- مقصود قائلین به اتحاد عالم و معلوم اتحاد عالم با معلوم بالعرض نیست بلکه مقصود ایشان اتحاد عالم با معلوم بالذات صورت ادراکی می باشد .

۳- همچنین مقصود ایشان اتحاد ماهیت عالم با ماهیت معلوم نیست و چنین چیزی مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است .

۴- اتحاد وجود یکی از آنها با ماهیت دیگری نیز بدیهی البطلان است .

۵- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحادی از قبیل اتحاد حقیقه و رقیقه یا بتعبیر دیگر اتحاد تشکیکی مراتب وجود حاصل است زیرا وجود یکی از آنها عین ربط و وابستگی به دیگری است و استقلالی از خودش ندارد .

۶- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر بفرض اینکه چنین علمی ثابت باشد می توان اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم در نظر گرفت زیرا هر یک از آنها اتحادی بالذات با علت مفیضه اش دارد .

۷- در آن دسته از علوم حصولی که فعل نفس بشمار می روند و نفس نسبت به آنها فاعل بالتجلی یا بالرضا یا بالعنایه شمرده می شود نیز اتحادی از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود می توان قائل شد .

۸- در آن دسته از علوم حصولی که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می روند معلوم بالذات که همان کیف نفسانی خاص باشد با جوهر نفس اتحادی از قبیل اتحاد عرض با جوهر خواهد داشت

## خلاصه

۱- محل نزاع در مسئله اتحاد عالم و معلوم این است که آیا وجود عالم اتحادی با وجود صورت ادراکی دارد یا نه و اما اتحاد دو ماهیت یا اتحاد یکی از

آنها با وجود دیگری و همچنین اتحاد عالم با معلوم بالعرض از محل نزاع خارج است و هر چند در کلام ابن سینا این مسئله درباره تعقل مطرح شده ولی صدر المتالهین آن را به تخیل و احساس نیز توسعه داده است .

۲- اتحاد دو وجود عینی بمعنای وابستگی یا همبستگی آنها به شش صورت فرض می شود اتحاد عرض و جوهر اتحاد ماده ثانیه با صورت اتحاد چند ماده ای که زیر چتر صورت واحدی قرار گرفته اند با یکدیگر اتحاد هیولای اولی با صورت اتحاد علت مفیضه با معلولش اتحاد دو معلول همرتبه بواسطه اتحاد هر یک از آنها با علت مفیضه .

۳- صدر المتالهین کوشیده است که اتحاد نفس را با صورت ادراکی از قبیل اتحاد هیولی با صورت قلمداد کند .

۴- برای این مطلب به این صورت استدلال کرده است معلومیت صفتی ذاتی برای صورت ادراکی است و تحقق این صفت بدون وجود عالم معنی ندارد و همچنانکه خود این صفت برای ذات صورت ادراکی ثابت است عالمیت هم برای ذات آن ثابت خواهد بود زیرا دو امر متضایف از نظر وجود همسنگ هستند پس عالمیت نفس جز بوسیله اتحاد با آن امکان ندارد .

۵- جواب این است که معلومیت مفهومی اضافی است و به هیچ وجه نمی توان آن را ذاتی برای موجودی بشمار آورد و معلومیت بالفعل هر چند مستلزم عالم بالفعل است اما لازمه آن وجود عالم در ذات معلوم نیست بلکه اگر عالمیت موجود برای خودش ثابت شود مانند علم جوهر مجرد به ذات خودش مصداق عنوانهای عالم و معلوم یک چیز خواهد بود و اما اگر موجودی عالمیت نداشته باشد مانند کیف

نفسانی ناچار عالم جوهری خارج از ذات آن خواهد بود و نهایت این است که اتحادی با یکدیگر از قبیل اتحاد جوهر و عرض داشته باشند .

۶- حقیقت این است که کیفیت ارتباط عالم با معلوم را نمی توان در همه موارد به یک صورت تبیین کرد بلکه در موارد مختلف فرق می کند چنانکه در مورد علم حضوری به ذات باید عالم و معلوم را واحد دانست نه متحد .

۷- در علم حضوری علت مفیضه به معلول و بالعکس اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود است که یکی عین ربط و وابستگی به دیگری است .

۸- در علم حضوری دو معلول مجرد به یکدیگر به فرض ثبوت آن اتحادی بالعرض میان عالم و معلوم می توان قائل شد .

۹- علم حصولی اگر از قبیل کیف نفسانی باشد اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود .

۱۰- اگر علم حصولی فعل نفس بشمار رود اتحاد آنها از قبیل اتحاد مراتب وجود خواهد بود

پی نوشت

۱- ر . ک : طبیعیات شفاء فن ۶ مقاله ۵ فصل ۶ . ۲- ر . ک : اشارات نمط ۷ . ۳- ر . ک : اسفار ج ۳ ص ۳۱۳ ۳۲۰ و ج ۶ ص ۱۶۵ ۱۶۸ . ۴- ر . ک : تعلیقات ص ۷۶ ۹۱ ۹۵ .

**بخش ششم**

**درس پنجاه و یکم**

**ثابت و متغیر**

شامل : مقدمه توضیحی پیرامون تغیر و ثبات اقسام تغیر اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر

**مقدمه**

از جمله تقسیمات اولیه ای که برای موجود می توان در نظر گرفت تقسیم آن به ثابت و متغیر است موجود ثابت شامل واجب الوجود و مجردات تام و موجود متغیر شامل همه موجودات مادی و نفوس متعلق به ماده می گردد .

تغیر را می توان دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم کرد که قسم تدریجی آن همان حرکت به اصطلاح فلسفی است و در مقابل آن مفهوم سکون بکار می رود که عدم ملکه آن است یعنی چنان نیست که هر چیزی حرکت نداشت لزوما متصف به سکون گردد بلکه چیزی که انیت حرکت را داشته باشد ولی بالفعل در حال حرکت نباشد ساکن خواهد بود و از این روی مجردات تام را نمی توان ساکن نامید و از اینجا فرق بین مفهوم سکون و مفهوم ثبات روشن می شود که اولی عدم ملکه حرکت و



دومی نقیض تغییر می باشد .

ما در این بخش نخست توضیحی پیرامون ثابت و متغیر و اقسام تغییر و تبدیل می دهیم سپس به مباحث حرکت پرداخته وجود حرکت را اثبات و لوازم و انواع آن را بیان می کنیم و ضمناً مفهوم قوه و فعل و رابطه آن را با تغییر و حرکت توضیح می دهیم و سرانجام این بخش را که آخرین بخش از فلسفه اولی است به بحث درباره حرکت جوهریه به پایان می بریم

### **توضیحی پیرامون تغییر و ثبات**

تغیر که از ماده غیر گرفته شده و بمعنای دیگر شدن و دگرگون شدن می باشد مفهومی است که برای انتزاع آن باید دو چیز یا دو حالت یا دو جزء یک چیز را در نظر گرفت که یکی زایل شود و دیگری جایگزین آن گردد و حتی می توان معدوم شدن چیزی را تغییر نامید از آن جهت

که وجود آن تبدیل به غیر وجود یعنی عدم می شود گو اینکه عدم واقعیته ندارد و حدوث را نیز می توان تغیر نامید از آن جهت که عدم سابق تبدیل به وجود می گردد .

تبدل و تحول نیز قریب به تغیر است ولی چون تحول از ماده حال گرفته شده استعمال آن در مورد تغیر حالت مناسبتر است . حاصل آنکه مفهوم تغیر مفهومی ماهوی نیست که بتوان برای آن جنس و فصلی در نظر گرفت و به دشواری می توان مفهوم عقلی روشنتری یافت که بتوان در تفسیر آن بکار برد و از این روی باید آن را از مفاهیم بدیهی بشمار آورد .

همچنین مفهوم ثبات که نقیض آن بشمار می رود نیازی به تعریف و تفسیر ندارد و از آن نظر که منشا انتزاع آن وجود عینی واحدی است می توان آن را مفهوم ایجابی و تغیر را به منزله سلب آن قلمداد کرد و شاید بتوان در اینگونه مفاهیم متقابل انتزاعی هر یک از آنها را اثباتی و مقابل آن را سلبی تلقی کرد .

وجود متغیر نیز امری بدیهی است و دست کم هر کسی با علم حضوری تغیراتی را در حالات درونی خودش می یابد و اما وجود ثابتی که دستخوش هیچگونه تغیر و تبدیلی قرار نگیرد را باید با برهان اثبات کرد و در بخش پیشین با پاره ای از این براهین آشنا شدیم

### **اقسام تغیر**

با توجه به وسعت مفهوم تغیر فرضهای مختلفی را می توان برای آن در نظر گرفت مانند :

۱- پیدایش موجود جوهری بدون ماده قبلی و به اصطلاح بگونه ابداعی مصداق این فرض نخستین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که آغاز زمانی برای جهان

مادی قائل هستند .

۲- نابود شدن موجود جوهری بطور کامل و مصداق آن آخرین موجود مادی است بنا بر قول کسانی که به پایان زمانی برای جهان مادی معتقدند .

۳- نابود شدن یک موجود جوهری بطور کامل و پدید آمدن موجود جوهری جدیدی بجای آن وقوع چنین فرضی بنظر بسیاری از فلاسفه ممکن نیست و دست کم در پدیده های عادی مصداقی برای آن یافت نمی شود .

۴- پدید آمدن یک موجود جوهری بعنوان جزئی بالفعل برای موجود جوهری دیگر و مصداق روشن آن صورتهای نباتی است بنا بر قول کسانی که صورت نباتی را جوهر و مواد آن را موجود بالفعل می دانند .

۵- نابود شدن جزئی از موجود جوهری بدون اینکه جزء دیگری جانشین آن شود مانند مردن گیاه و تبدیل شدن آن به مواد اولیه بنا بر قول مزبور .

۶- نابود شدن جزئی بالفعل از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری بجای آن که مصداق روشن کون و فساد می باشد مانند تبدیل عناصر به یکدیگر .

۷- نابود شدن یک جزء بالقوه جوهری و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر بجای آن مصداق این فرض حرکت جوهریه اجسام است که دائما جزئی نابود و جزء دیگری جانشین آن می شود اما اجزائی که با یک وجود سیال موجود می شوند و جزء بالفعلی در آنها یافت نمی گردد و در درسهای آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد .

۸- پدید آمدن عرض جدید در موضوع جوهری که مصادیق فراوانی دارد .

۹- نابود شدن عرضی بدون اینکه عرض دیگری جانشین آن شود مانند پریدن رنگ جسم و بی رنگ شدن آن .

۱۰- نابود شدن عرضی و پدید آمدن عرض دیگری

بجای آن مصداق این فرض تعاقب اعراض متضاد مانند رنگ سیاه و سفید است .

۱۱- نابود شدن جزء بالفعلی از یک عرض و مصداق آن کم شدن عدد چیزی است بنا بر قول کسانی که عدد را عرض حقیقی و دارای اجزاء بالفعل می شمارند .

۱۲- اضافه شدن جزء بالفعلی بر عرض مانند زیاد شدن عدد چیزی بنا بر قول مزبور .

۱۳- نابود شدن جزء بالقوه از عرض و پدید آمدن جزء بالقوه دیگر مانند همه حرکات عرضی .

۱۴- تعلق گرفتن یک موجود جوهری به موجود جوهری دیگر مانند تعلق گرفتن نفس به بدن و زنده شدن آن .

۱۵- قطع تعلق مزبور مانند مردن حیوان و انسان .

با دقت در ویژگیهای اقسام یاد شده روشن می شود که تنها دو قسم هفتم و سیزدهم بصورت تدریجی حاصل می شود و مصداق حرکت می باشد اما سایر اقسام را باید از قبیل تغییرات دفعی بشمار آورد زیرا بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق مرز و نقطه مشخصی وجود دارد و زمانی بین آنها فاصله نمی شود هر چند ممکن است هر یک از دو موقعیت مزبور دارای نوعی تدریج باشند بعنوان مثال تغییر درجه حرارت آب تدریجاً حاصل می شود اما تبدیل شدن آب به بخار در یک آن انجام می گیرد یا نطفه تدریجاً تکامل می یابد اما روح در یک آن به آن تعلق می گیرد .

با توجه به این نکته می توان تغییرات را به دو بخش کلی دفعی و تدریجی تقسیم کرد .

نکته دیگر آنکه برای هر نوع از تغییرات تدریجی قسم هفتم و سیزدهم می توان سه قسم فرعی در نظر گرفت یکی آنکه جزء لاحق مشابه جزء سابق باشد مانند حرکات یکنواخت و

بی شتاب دوم آنکه جزء لاحق شدیدتر و قویتر از جزء سابق باشد مانند حرکات اشتدادی و تند شونده و سوم آنکه جزء لاحق ضعیفتر از جزء سابق باشد مانند حرکات نزولی و کند شونده اما در این باره اختلافی هست که بعدا به آن اشاره خواهد شد

### اقوال فلاسفه درباره اقسام تغیر

بررسی سخنان فلاسفه درباره هر یک از اقسام یاد شده به درازا می کشد ولی بطور کلی می توان به پنج قول در این زمینه اشاره کرد:

۱- قول مشهور فلاسفه که پیدایش هر پدیده مادی را لزوما مسبوق به ماده و مدت می دانند و برای جهان مادی آغاز و پایان زمانی قائل نیستند و از این روی سه قسم اول از اقسام یاد شده را انکار می کنند .

۲- قول کسانی که عدد را امری اعتباری می دانند و طبعا تغیر آن را نیز تغیر حقیقی بحساب نمی آورند چنانکه همین قول قبلا مورد تایید قرار گرفت و بنا بر این قسم یازدهم و دوازدهم را باید از تغیرات اعتباری بشمار آورد .

۳- قول کسانی که حرکت را بعنوان یک امر تدریجی نمی پذیرند و همه تغیرات را دفعی می پندارند و بدین ترتیب قسم هفتم و سیزدهم را انکار می کنند و چون مفهوم تغیر مفهومی انتزاعی است و ما به ازائی جز وجود و عدم سابق و لاحق ندارد و عدم هم بطلان محض است از این روی وجود را مساوی با ثبات می شمارند مانند نحله الثایی از فلاسفه یونان باستان .

۴- قول کسانی که وجود حرکت را می پذیرند ولی آن را مخصوص به اعراض می دانند و در نتیجه قسم هفتم از اقسام یاد شده را انکار می کنند .

۵- قول صدرالمتهین و دیگر

کسانی که قائل به حرکت جوهریه نیز هستند .

با توجه به آنچه در درس چهل و هفتم در باره عدد گفته شد و اعتباری بودن آن به اثبات رسید دیگر نیازی به بحث در باره تغییرات عدد نیست اما در باره سایر اقوال می بایست چند مسئله را مورد بحث قرار دهیم .

مسئله اول آنکه آیا هر پدیده مادی بایستی ضرورتاً مسبوق به ماده ای باشد که در زمان سابق بر پیدایش آن تحقق داشته است و در نتیجه سلسله حوادث مادی از جهت ازل بی نهایت و بی آغاز می باشد یا بایستی به موجودی منتهی شود که سرسلسله پدیده های مادی بشمار می رود و سلسله حوادث مادی دارای آغاز زمانی می باشد .

مسئله دوم آنکه آیا حرکت بعنوان یک امر پیوسته تدریجی وجود خارجی دارد یا آنچه حرکت نامیده می شود مجموعه ای از امور ثابت است که پی در پی بوجود می آیند و معدوم می شوند و ذهن انسان از مجموع آنها مفهوم حرکت را انتزاع می کند و به دیگر سخن آیا همه تغییرات دفعی هستند یا تغییر تدریجی هم داریم .

مسئله سوم آنکه بعد از اثبات حرکت آیا تنها اعراض هستند که دارای تغییرات تدریجی می باشند یا در ذات جوهر هم می توان حرکت یا حرکاتی را اثبات کرد

### خلاصه

۱- واژه تغییر که از ماده غیر گرفته شده مفهومی است که از مقایسه دو چیز یا دو جزء یا دو حالت یک چیز انتزاع می شود از این نظر که یکی جایگزین دیگری می گردد .

۲- حدوث و معدوم شدن را نیز می توان دو نوع از تغییر شمرد از این نظر که عدم تبدیل به وجود یا وجود تبدیل به عدم می شود .

۳- تغییر به دو

صورت کلی دفعی و تدریجی تصور می شود که در صورت اول امری آنی ست یعنی در آن مشخصی یکی نابود و دیگری موجود می شود و در صورت دوم امری زمانی است که نقطه مشخصی بین موقعیت سابق و موقعیت لاحق یافت نمی شود و در واقع متغیر و متغیر الیه دو جزء از وجود واحد تدریجی خواهند بود و در اصطلاح فلسفی حرکت نامیده می شود .

۴- در مقابل تغییر واژه ثبات بکار می رود و نسبت بین مفهوم آنها تناقض است و در مقابل حرکت واژه سکون استعمال می شود که عدم ملکه آن است .

۵- وجود متغیر بدیهی است ولی وجود ثابت با برهان اثبات می شود .

۶- برای تغییر شکل‌های مختلفی تصور می شود زیرا برای انتزاع این مفهوم یا وجود و عدم جوهر واحدی در نظر گرفته می شود مانند صورت اول و دوم و یا وجود و عدم عرضی منظور می گردد مانند صورت هشتم و نهم و یا جانشینی جوهر کاملی برای جوهر دیگر مانند صورت سوم یا عرضی برای عرض دیگر مانند صورت دهم یا تعلق و عدم تعلق جوهری به جوهر دیگر مانند صورت چهاردهم و پانزدهم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل جوهری مانند صورت چهارم و پنجم و ششم و یا وجود و عدم اجزاء بالفعل عرضی مانند صورت یازدهم و دوازدهم و یا تعاقب اجزاء بالقوه جوهری مانند صورت هفتم و یا تعاقب اجزاء بالقوه عرضی مانند صورت سیزدهم اما صورت یازدهم و دوازدهم را نمی توان از اقسام تغییر حقیقی بحساب آورد زیرا همانگونه که عدد امری حقیقی نیست افزایش و کاهش آن هم امری حقیقی نخواهد بود .

۷- اکثر فلاسفه سه قسم

اول از اقسام پانزده گانه یاد شده را انکار کرده اند و قضاوت در باره آن نیاز به بحث مستقلى دارد .

۸- گروهى از فلاسفه يونان باستان الثائيان تغيرات تدريجى را پندارى شمرده اند و پاسخ به شبهات ايشان نيز بحث ديگرى را مى طلبد .

۹- براى حرکت سه حالت فرض مى شود حالت يکنواختى تند شدن و شتاب گرفتن کند و ضعيف شدن اما در باره تحقق همه اين حالات نيز اختلافى هست که در ضمن بحث حرکت روشن خواهد شد .

۱۰- اکثر قائلين به وجود حرکت آن را مخصوص اعراض پنداشته اند ولى صدرالمتالهين و هم مسلکانش حرکت در جوهر را نيز اثبات کرده اند

## درس پنجاه و دوم

### قوه و فعل

شامل : مقدمه توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه رابطه قوه و فعل

#### مقدمه

انسان همواره شاهد تغيرات و دگرگونیهايى در اجسام و نفوس متعلق به ماده بوده و هست به طوری که مى توان ادعا کرد که هیچ موجود مادى یا متعلق به ماده اى نیست که دستخوش نوعى تغير و تحول قرار نگیرد و در جای خودش ضرورت حرکت جوهریه براى همه مادیات با برهان ثابت خواهد شد که مستلزم حرکت تبعى اعراض آنها مى باشد .

از سوى ديگر دامنه تبدل موجودى به موجود ديگر به طوری که هر يك از آنها داراى ماهيت مستقلى باشد بقدرى وسيع است که مى توان حدس زد که هر موجود مادى قابل تبدل به موجود مادى ديگرى است و از اين روى از دير زمان به وجود اصل واحدی براى جهان قائل شده اند که با تحولاتى که براى آن رخ مى دهد تبديل به اشیاء گوناگون مى گردد و بسيارى از فلاسفه تنها اجسام فلکى را از اين قاعده استثناء کرده اند و به ديگر سخن موضوع اين قاعده را اجسام عنصرى دانسته اند .

ولى صرف نظر از بطلان فرضيه افلاک تبديل ناپذير احتمال اينکه نوعى موجود مادى در گوشه اى از جهان پهناور وجود داشته باشد که قابل تبديل به موجود مادى ديگرى نباشد را نمى توان با برهان عقلى نفى کرد هر چند چنين احتمالى بسيار ضعيف و بعيد بنظر مى رسد و مى دانيم که نظريه معروف در فيزيک جديد اين است که ماده و انرژی و حتى انواع انرژی هم قابل تبديل به يکديگرند .

اما على رغم عموميت دگرگونى نسبت به همه مادیات و گستردگی دامنه تغيرات تجارب عملى نشان مى دهد



که هر چیزی مستقیماً قابل تبدیل به هر چیز دیگری نیست و حتی اگر همه موجودات مادی قابل تبدیل به یکدیگر باشند این کار مستقیماً و بی واسطه انجام نمی گیرد مثلاً سنگ مستقیماً تبدیل به گیاه یا حیوان نمی شود و برای تبدیل شدن به هر یک از آنها باید مراحلی را بگذرانند و دگرگونی‌هایی را پیدا کند تا آماده تبدیل به آن گردد .

از اینجا چنین اندیشه ای برای فیلسوفان پیدا شده که موجودی می تواند تبدیل به موجود دیگری شود که قوه وجود آن را داشته باشد و بدین ترتیب اصطلاح بالقوه و بالفعل در فلسفه پدید آمده و تغیر به خروج از قوه به فعل تفسیر شده است که اگر دفعتاً و بدون فاصله زمانی حاصل شود کون و فساد و اگر تدریجاً و با فاصله زمانی باشد حرکت نامیده می شود

### **توضیحی پیرامون مفهوم قوه و فعل**

قوه که در لغت بمعنای نیرو و توان است اصطلاحات متعددی در علوم دارد و در فلسفه به چند معنی بکار می رود معنای اول قوه فاعلی است که منشا صدور فعل می باشد بنظر می رسد که این معنی نخستین معنایی باشد که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و تناسب آن با فعل روشن است سپس چنین تصور شده که همانگونه که فاعل قبل از انجام کار توانایی بر انجام آن دارد ماده هم باید قبلاً توانایی و آمادگی پذیرش و انفعال را داشته باشد و بدین ترتیب معنای دومی برای قوه پدیده آمده که می توان آن را قوه انفعالی نامید و در این مبحث همین معنی منظور است .

معنای سوم قوه مقاومت در برابر عامل خارجی است مانند مقاوم بودن بدن در برابر مرض و در مقابل

آن لاقوه بکار می رود و آنها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می شوند .

باید دانست که مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه اعم از استعداد است زیرا واژه قوه قابل اطلاق بر جوهر نیز هست بخلاف استعداد که نوعی عرض بشمار می رود اما قبلا- گفته شد که قوه جوهری هیولای اولی قابل اثبات نیست و استعداد هم از مفاهیم انتزاعی است نه مفاهیم ماهوی .

همچنین مفهوم قوه انفعالی از مقایسه دو موجود سابق و لاحق انتزاع می شود از این نظر که موجود سابق فاقد موجود لاحق است و ممکن است واجد آن بشود و از این روی باید دست کم جزئی از موجود سابق باقی بماند و با موجود لاحق نوعی ترکیب و اتحاد پیدا کند و در برابر آن اصطلاح فعلیت بکار می رود که از تحقق موجود لاحق انتزاع می شود بنا بر این قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی هستند و هیچکدام از آنها از مفاهیم ماهوی بشمار نمی رود .

گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می رود و شامل موجودی که هیچگونه سابقه قوه ای نداشته هم می شود و طبق این اصطلاح است که مجردات تام موجودات بالفعل نامیده می شوند .

یادآور می شویم که در بعضی از سخنان فلاسفه وجود امر مشترک بین موجود بالقوه و موجود بالفعل رعایت نگردیده و مثلا اجزاء سابق زمان و حرکت نسبت به اجزاء لاحق آنها بالقوه نامیده شده است و بنظر می رسد که این تعبیرات خالی از مسامحه نباشد

### **تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه**

اگر واژه بالفعل را بمعنای عامش در نظر بگیریم که شامل مجردات هم بشود می توان تقسیم اولی دیگری برای موجود در نظر گرفت و آن را به موجود بالفعل و موجود

بالقوه قسمت کرد که موجود بالقوه در مادیات یافت می شود و موجود بالفعل مجردات و حیثیت فعلیت مادیات را در بر می گیرد ولی باید توجه داشت که این تقسیم از جهتی شبیه تقسیم موجود به علت و معلول یا تقسیم آن به خارجی و ذهنی است نه از قبیل تقسیم موجود به مجرد و مادی .

توضیح آنکه گاهی تقسیم با اضافه کردن دو یا چند مفهوم نفسی غیر نسبی به مقسم انجام می گیرد و در نتیجه تداخلی در اقسام پدید نمی آید چنانکه در تقسیم موجود به مجرد و مادی چنین است یعنی موجود مادی را نمی توان به هیچ لحاظی مجرد دانست و موجود مجرد را هم نمی توان مادی قلمداد کرد و گاهی تقسیم به لحاظ مفاهیم نسبی و اضافی انجام می گیرد و از این روی ممکن است بعضی از اقسام از یک نظر داخل در قسم دیگری شوند چنانکه تقسیم موجود به علت و معلول چنین است یعنی می توان موجودی را نسبت به چیزی علت و نسبت به چیز دیگری معلول دانست و همچنین مفهوم ذهنی که در مقایسه با محکی خارجی موجود ذهنی نامیده می شود به لحاظ وجودش در ظرف ذهن موجود خارجی بحساب می آید .

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه هم از همین قبیل است زیرا موجود بالقوه نسبت به فعلیتی که می تواند واجد آن شود بالقوه نامیده می شود هر چند به لحاظ فعلیتی که هم اکنون دارد موجودی بالفعل خواهد بود پس حیثیت قوه و فعل از قبیل حیثیات عینی نیست و مفاهیم آنها از قبیل مفاهیم نفسی بشمار نمی رود بلکه آنها مفاهیمی اضافی و نسبی و حاکی از حیثیتهای عقلی و مقایسه ای هستند

و این نکته مهمی است که در نقد برهان ارسطوئیان برای اثبات هیولی به آن اشاره کردیم .

مطلب دیگر آنکه میان تقسیم موجود به علت و معلول و تقسیم آن به خارجی و ذهنی نیز فرقی وجود دارد زیرا در تقسیم به علت و معلول می توان علتی را در نظر گرفت که هیچگونه معلولیتی ندارد مانند ذات مقدس الهی و می توان معلولی را در نظر گرفت که هیچگونه علتی نداشته باشد اما سایر موجودات از جهتی علت و از جهت دیگری معلول خواهند بود بخلاف تقسیم موجود به خارجی و ذهنی زیرا هیچ موجودی را نمی توان یافت که هیچگونه خارجییتی نداشته باشد بلکه هر موجود ذهنی صرف نظر از حاکی بودن آن از شیء دیگر موجودی خارجی است .

اکنون این سؤال مطرح می شود که تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه از کدامیک از این دو قسم است پاسخ این است که ارسطوئیان این تقسیم را از قبیل تقسیم به علت و معلول انگاشته اند و مجردات تام را فعلیت بدون قوه و هیولای اولی را قوه بدون فعلیت قلمداد کرده اند و اجسام را دارای دو حیثیت قوه و فعل دانسته اند اما کسانی که هیولای فاقد فعلیت را نمی پذیرند هر موجود بالقوه ای را از یک نظر موجود بالفعل می دانند چنانکه مقتضای قاعده مساوق بودن فعلیت با وجود همین است بنا بر این تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه کاملاً شبیه تقسیم آن به خارجی و ذهنی خواهد بود

### **رابطه بین قوه و فعل**

چنانکه دانستیم مفهوم قوه و فعل از مفاهیم انتزاعی است و جز منشا انتزاعشان مابازاء عینی دیگری ندارند پس رابطه بین قوه و فعل در واقع رابطه ای است بین

دو وجودی که منشا انتزاع این مفاهیم بشمار می روند و به دیگر سخن باید رابطه را میان موجود بالقوه و موجود بالفعل در نظر گرفت و رابطه بین آنها به یکی از دو صورت تحقق می یابد اول آنکه موجود بالقوه بطور کامل در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت موجود بالفعل کاملتر از آن خواهد بود چنانکه گیاه کاملتر از خاکی است که از آن بوجود آمده است دوم آنکه تنها جزئی از موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی بماند و در این صورت ممکن است جزئی جانشین جزء نابود شده گردد که از نظر مرتبه وجودی مساوی با آن یا کاملتر یا ناقصتر از آن باشد و در نتیجه موجود بالفعل در بعضی از تغییرات ناقصتر از موجود بالفعل و یا مساوی با آن باشد .

اما با نظر دقیقتری می توان گفت که موجود بالقوه در واقع همان جزئی است که باقی می ماند و از این روی موجود بالفعل همیشه کاملتر از همان جزئی است که موجود بالقوه واقعی می باشد یا مساوی با آن است .

بعضی تصور کرده اند که همیشه موجود بالقوه ناقصتر از موجود بالفعل است زیرا حیثیت قوه حیثیت فقدان و ناداری است و حیثیت فعلیت حیثیت وجدان و دارایی و هنگامی که موجود بالقوه تبدیل به موجود بالفعل می شود دارای امر وجودی می شود که قبلاً فاقد آن بوده است و بر همین اساس حرکت متشابه و نزولی را انکار کرده اند و از سوی دیگر بازگشت فعلیت به قوه را محال دانسته اند زیرا بازگشت نوعی تغییر است و هر تغییر تبدیل قوه سابق به فعلیت لاحق است نه بر عکس

و نتیجه گرفته اند که اگر روحی همه کمالات خودش را کسب کند به گونه ای که دیگر نسبت به هیچ کمالی بالقوه نباشد از بدن مفارقت می کند و به اصطلاح موت طبیعی روی می دهد و هرگز بازگشت به بدن نخواهد کرد زیرا بازگشت چنین روحی به بدن بازگشت فعلیت به قوه است .

اما با توجه به توضیحی که در باره رابطه موجود بالقوه با موجود بالفعل داده شد روشن گردید که حیثیت قوه و فعل دو حیثیت عینی نیستند که مقایسه ای بین آنها انجام گیرد و اما موجود بالفعل یعنی مجموع آنچه از موجود سابق باقی مانده بعلاوه فعلیتی که جدیداً حاصل شده است کاملتر از همان جزء باقیمانده خواهد بود ولی ضرورتی ندارد که همیشه مجموع موجود بالفعل کاملتر از مجموع موجود بالقوه باشد چنانکه نمی توان هیچیک از آب و بخار را کاملتر از دیگری دانست با اینکه متناوباً تبدیل به یکدیگر می شوند .

و اما بحث در باره حرکت متشابه و حرکت نزولی در جای خودش خواهد آمد (۱) . و اما بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد زیرا قوه تقدم زمانی بر فعلیت دارد و با گذشت زمان می گذرد و امکان بازگشت ندارد خواه وجود گذشته کاملتر از وجود بعدی باشد یا ناقصتر و یا مساوی با آن و در واقع بدن است که قوه پذیرش مجدد روح را دارا می شود و با تعلق گرفتن آن فعلیت جدیدی می یابد .

در حقیقت این اشتباه از آنجا نشأت گرفته است که حیثیت قوه را ماهیت یا مرتبه وجودی موجود سابق پنداشته اند و از این روی گمان کرده اند که اگر مرتبه وجودی موجود

لاحق همان مرتبه سابق باشد بازگشت فعلیت به قوه و اگر ضعیفتر از آن باشد بازگشت به قوه خواهد بود در صورتی که منشا انتزاع قوه شخص وجود سابق است و نه نوع یا مرتبه وجود آن و شخص موجود سابق با گذشت زمان می گذرد و به هیچ وجه امکان بازگشت ندارد و منشا انتزاع علیت شخص موجود لاحق است خواه از نظر مرتبه وجودی و ماهیت نوعیه مساوی و مماثل با موجود سابق باشد و خواه کاملتر و یا ناقصتر از آن

## خلاصه

۱- علاوه بر تغییراتی که در موجودات مادی مشاهده می شود تغییر دائمی و درونی در همه اجسام با براهین حرکت جوهریه اثبات می شود و بنا بر این هیچ موجود جسمانی بدون تغییر نخواهد بود .

۲- ادعای اینکه هر موجود مادی هر چند با چندین واسطه قابل تبدیل به هر موجود مادی دیگری است ادعای گزافی نیست گرچه احتمال وجود نوعی از موجود مادی که قابل تبدیل نباشد را نمی توان با برهان عقلی نفی کرد .

۳- تبدیل بسیاری از موجودات با وساطت چندین پدیده و بعد از گذراندن مراحل متعددی صورت می گیرد و از این روی فلاسفه موجودی را قابل تبدیل به موجود دیگری می دانند که قوه آن را داشته باشد .

۴- واژه قوه در فلسفه به سه معنی بکار می رود :

الف- قوه فاعلی که منشا صدور فعل است .

ب- قوه انفعالی که ملاک پذیرش فعلیت جدید است و در این مبحث همین معنی اراده می شود .

ج- قوه بمعنای مقاومت که در برابر لاقوه بکار می رود و هر کدام از آنها نوعی از کیفیت استعدادی شمرده می شود .

۵- مورد استعمال قوه در سخنان فلاسفه

اعم از مورد استعداد است زیرا قوه بر خلاف استعداد بر جوهر هم اطلاق می شود .

۶- قوه انفعالی از مقایسه دو وجود سابق و لاحق انتزاع می شود از این نظر که وجود سابق می تواند واجد وجود لاحق شود و از این روی بقاء دست کم جزئی از موجود سابق لازم است .

۷- گاهی واژه بالفعل در معنای وسیعتری بکار می رود و شامل موجودی که سابقه قوه ای ندارد هم می شود .

۸- با توجه به این معنای بالفعل می توان مطلق موجود را به بالفعل و بالقوه تقسیم کرد تقسیمی که به لحاظ مفاهیم اضافی حاصل می شود و نظیر تقسیم موجود به خارجی و ذهنی است و از این روی هر موجود بالقوه ای از یک نظر بالفعل خواهد بود .

۹- در صورتی که کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی باشد موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می باشد ولی اگر تنها جزئی از آن باقی بماند ممکن است مجموع موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه و یا مساوی با آن باشد مگر اینکه موجود بالفعل را با همان جزء باقی مانده از موجود بالقوه مقایسه کنیم که در این صورت همیشه کاملتر یا مساوی با آن خواهد بود .

۱۰- بازگشت روح به بدن ربطی به بازگشت فعلیت به قوه ندارد و در واقع بدن قوه پذیرش مجدد روح را دارد و زنده شدن آن خروج از قوه به فعلیت است

پی نوشت

۱- رک درس پنجاه و هفتم .

## درس پنجاه و سوم

### دنباله بحث در قوه و فعل

شامل : تطبیق قوه و فعل بر موارد تغییر تسلسل حوادث مادی قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی حدوث زمانی جهان مادی

### تطبیق قوه و فعل بر موارد تغییر

با دقت در مفهوم قوه و فعل روشن می شود که برای انتزاع آنها سه شرط لازم است .

۱- دو وجود با یکدیگر مقایسه شوند بنا بر این عدم را نمی توان مصداق قوه یا فعل تلقی کرد .

۲- یکی از دو وجود باید تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد تا متصف به قوه گردد پس دو وجود همزمان نسبت به یکدیگر بالقوه و بالفعل نخواهند بود .



۳- موجود بالقوه یا دست کم جزئی از آن باید در موجود بالفعل باقی بماند از این روی نمی توان موجودی که بکلی معدوم می شود را نسبت به موجود لاحق بالقوه دانست .

با توجه به این نکات روشن می شود که قسم اول از اقسام یاد شده برای تغیر از قبیل تبدیل قوه به فعل نیست زیرا موقعیت سابق عدم است و قوه از وجود انتزاع می شود .

همچنین قسم دوم هم ربطی به قوه و فعل ندارد زیرا موقعیت لاحق عدم است و فعلیت هم از عدم انتزاع نمی شود .

در قسم سوم گر چه موجودی جانشین موجود دیگر می گردد ولی چون امر مشترکی بین آنها نیست نمی توان یکی را قوه دیگری بحساب آورد .

در قسم چهارم کل موجود سابق نسبت به موجود لاحق بالقوه است و در ضمن آن باقی می ماند و از این روی موجود بالفعل کاملتر از موجود بالقوه می باشد .

در قسم پنجم موجود بالفعل ناقصتر از موجود بالقوه است زیرا تنها جزئی از موجود سابق باقی مانده و چیزی هم بر آن افزوده نشده است .

در قسم

ششم کاملتر یا ناقصتر بودن موجود بالفعل یا تساوی آن با موجود بالقوه بستگی دارد به اینکه جزئی که جانشین جزء زائل می شود از نظر مرتبه وجودی کاملتر یا ناقصتر یا مساوی با آن باشد .

و اما در قسم هفتم قوه و فعل مبدا و منتهای حرکت بشمار می روند و حرکت همان سیر تدریجی از قوه به فعل است و در متن حرکت اجزاء بالفعلی وجود ندارد تا بعضی نسبت به بعض دیگر بالقوه باشند ولی نظر به اینکه حرکت امر ممتدی است و هر امتدادی قابل تقسیم به بی نهایت اجزاء می باشد می توان اجزاء بالقوه ای را برای آن در نظر گرفت به این معنی که اگر مثلاً حرکت واحدی به دو نیمه تقسیم می شد به گونه ای که نقطه مشخصی در وسط آن پدید می آمد مقدار هر یک از دو پاره حرکت مساوی با نصف مقدار حرکت می بود و این لحاظ وجود بالقوه برای اجزاء حرکت غیر از لحاظ قوه بودن جزء سابق نسبت به جزء لاحق است دقت شود .

عین این مطلب در باره قسم سیزدهم حرکت عرضی نیز جاری است ولی معمولاً- تعبیر بالقوه و بالفعل در باره موجودات جوهری بکار می رود هر چند قوه بعنوان کیف استعدادی از قبیل اعراض تلقی می شود دقت شود .

و اما قسم هشتم و نهم و دهم نظیر قسم اول و دوم و سوم می باشند با این تفاوت که در این اقسام می توان موضوع جوهری را از نظر اتصاف به عرض بالقوه دانست .

همچنین می توان قسم یازدهم و دوازدهم و نیز قسم چهاردهم و پانزدهم را نظیر قسم چهارم و پنجم تلقی کرد .

نتیجه آنکه در همه اقسام تغییر بجز

سه قسم اول می توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل دانست و در حقیقت بازگشت سخن کسانی که وجود این سه قسم را انکار کرده اند به این است که تغیر را مساوی با خروج از قوه به فعل شمرده اند بنا بر این لازم است که این مسئله را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم برای سه فرض مزبور می توان مصداقی یافت یا نه

### **تسلسل حوادث مادی**

در لسان فلاسفه مشهور است که هر پدیده مادی مسبوق به ماده و مدت می باشد و به مقتضای عموم این قاعده پیدایش یک موجود مادی از نیستی محض غیر ممکن شمرده می شود و بدین ترتیب فرض اول و سوم از فرضهای پانزده گانه تغیر انکار می گردد و چون هیولای اولی را دارای بی نهایت قوه می دانند تسلسل حوادث از جانب ابد را تا بی نهایت ممکن دانسته وقوع آن را به استناد فیاضیت مطلق الهی و عدم بخل در مبادی عالیه اثبات می نمایند که لازمه آن انکار فرض دوم است .

از سوی دیگر متکلمین و بعضی از فلاسفه مانند میرداماد برای جهان مادی آغاز زمانی قائل هستند و برای رد فرضیه بی نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ازل به ادله بطلان تسلسل تمسک می کنند همچنین برای اثبات پایان زمانی برای جهان مادی به ادله مزبور تمسک شده است و بدین ترتیب این مسئله با مسئله حدوث و قدم زمانی جهان مرتبط می شود هر چند تلازمی بین آنها وجود ندارد و ممکن است کسی قائل به قدم زمانی جهان باشد و در عین حال پدید آمدن یک موجود مادی را بدون ماده قبلی محال نداند و نیز ممکن است کسی قائل به ابدیت جهان مادی باشد

اما نبود شدن یک پدیده مادی را بطور کلی محال نداند و بی نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل و ابد بر اساس دوام جود الهی اثبات کند .

ما در اینجا نخست به بررسی قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی می پردازیم و سپس اشاره ای به مسئله حدوث و قدم زمانی جهان خواهیم کرد

### **قاعده لزوم تقدم ماده بر حوادث مادی**

قبلا اشاره شد که بر اساس مشاهدات بی شمار همواره تبدلات گوناگونی در اشیاء مادی روی می دهد و پدیده های جدیدی جانشین پدیده های قبلی می گردد به گونه ای که رابطه قوه و فعل میان آنها برقرار است اما استقراء تام نسبت به همه حوادث مادی امکان ندارد و هیچ انسانی از آغاز جهان نبوده و هیچ کس هم تجربه ای نسبت به پایان جهان ندارد و چنان نیست که بتوان از موارد مشاهده شده علت قطعی تقدم ماده را دریافت و این قاعده را از مجربات بحساب آورد از این روی فلاسفه برای اثبات این قاعده دلیلی عقلی اقامه کرده اند که تقریر آن این است .

هر پدیده مادی قبل از آنکه موجود شود امکان وجود آن هست و اگر چنین امکانی نبود پدیده مفروض واجب الوجود یا ممتنع الوجود می بود و چون این امکان یک امر جوهری نیست ناچار باید جوهری وجود داشته باشد که متصف به آن گردد و آن همان است که ماده نامیده می شود پس تقدم ماده بر هر پدیده مادی ضرورت دارد .

اما این بیان از چند جهت قابل مناقشه است :

۱- در این بیان برای هر پدیده مادی زمان سابقی فرض شده که امکان وجود پدیده مفروض در آن زمان ثابت است در صورتی که زمان بعدی از

ابعاد موجودات مادی است و وجود جداگانه ای از آنها ندارد و اگر سلسله حوادث آغاز زمانی داشته باشد زمانی قبل از آن وجود نخواهد داشت .

۲- با نفی واجب الوجود و ممتنع الوجود بودن حادث مادی اثبات امکان برای آن شده است و این امکان ذاتی است که از ماهیت شیء انتزاع می شود و امری عینی نیست تا حاملی بخواهد .

۳- در درس چهل و هشتم ثابت شد که امکان استعدادی هم امری است انتزاعی که از فراهم شدن شرایط وجودی و عدمی قبل از تحقق پدیده انتزاع می شود اما برای نخستین پدیده مادی نمی توان شرایط قبلی در نظر گرفت و در مبحث علت و معلول اشاره شد که اسباب و شرایط مادی را تنها از راه تجربه می توان اثبات کرد و ما تجربه ای که لزوم شرایط قبلی برای هر پدیده ای را اثبات کند نداریم

### **حدوث زمانی جهان مادی**

مسئله حدوث زمانی جهان مادی از مسائل جنجالی فلسفه است که همواره مورد کشمکش و نزاع بوده و بویژه متکلمین بر اثبات آن اصرار داشته اند و آن را لازمه معلولیت می شمرده اند و چنانکه در مبحث علت و معلول اشاره شد ایشان ملاک احتیاج به علت را حدوث می دانسته اند .

از سوی دیگر اغلب فلاسفه معتقد به قدم زمانی جهان مادی بوده اند و برای نظریه خودشان دلایلی اقامه کرده اند که از جمله آنها استناد به قاعده فوق الذکر است که نارسایی آن روشن گردید .

دلیل دیگر ایشان مبتنی بر ازلی بودن فیض الهی و عدم بخل در مبادی عالیه است اما این دلیل در صورتی می تواند نتیجه ببخشد که امکان ازلی بودن جهان ثابت بوده وقوع آن در گرو افاضه الهی باشد از این

روی قائلین به حدوث زمانی جهان در صدد اثبات محال بودن ازلیت جهان برآمده اند و کوشیده اند که از راه بطلان تسلسل امکان بی نهایت بودن حوادث را از جانب ازل نفی کنند .

ولی فلاسفه براهین تسلسل را در مواردی جاری می دانند که حلقات سلسله مجتمعا موجود باشند و میان آنها ترتب حقیقی برقرار باشد و از این روی بی نهایت بودن حوادث متعاقب را جایز می دانند چنانکه حوادث همزمانی که ترتب حقیقی نداشته باشند را مشمول براهین تسلسل نمی دانند .

مرحوم میرداماد با پذیرفتن این دو شرط اجتماع حوادث پی در پی در ظرف دهر را برای جریان براهین تسلسل کافی دانسته و از این روی بی نهایت بودن سلسله حوادث را از جانب ازل نفی کرده است اما اگر اجتماع دهری در حلقات سلسله کافی باشد می توان بی نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد را نیز نفی کرد .

ولی نکته اصلی این است که براهینی که برای ابطال تسلسل در غیر علل حقیقی اقامه شده قابل مناقشه است و در اینجا مجال بررسی آنها نیست از این روی اقامه برهان بر ممکن یا محال بودن تسلسل حوادث تا بی نهایت از جانب ازل یا ابد بسیار دشوار است .

حاصل آنکه هر چند فیض الهی اقتضای هیچگونه محدودیتی ندارد ولی مشمول فیض الهی واقع شدن منوط به قابلیت و امکان دریافت آن است و شاید جهان مادی امکان دریافت فیض ازلی و ابدی را نداشته باشد و همچنانکه فلاسفه محدود بودن حجم جهان را منافی با وسعت فیض الهی ندانسته اند نباید محدود بودن زمانی آن را هم منافی با دوام فیض الهی بدانند .

حقیقت این است که ما نه

برهانی عقلی بر محدودیت مکانی یا زمانی جهان یافته ایم و نه بر عدم محدودیت مکانی و زمانی آن از این روی مسئله را در بقعه امکان احتمالی (۱) وامی گذاریم تا هنگامی که دلیلی قطعی بر یکی از طرفین آن بیابیم

## خلاصه

۱- انتزاع مفهوم قوه و فعل سه شرط دارد وجود دو موجود تقدم زمانی یکی بر دیگری بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در ضمن موجود لاحق .

۲- قسم اول و دوم از اقسام پانزده گانه تغییر فاقد شرط اول و قسم سوم فاقد شرط سوم است و از این روی این اقسام را نمی توان از قبیل خروج از قوه به فعل شمرد .

۳- در سایر اقسام تغییر می توان متغیر را بالقوه و متغیر الیه را بالفعل نامید .

۴- بر اساس قاعده لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی قسم اول و سوم نفی می شود و مقتضای بی نهایت بودن سلسله حوادث از جانب ابد نفی قسم دوم است .

۵- برای قاعده مزبور چنین استدلال کرده اند قبل از تحقق هر پدیده ای امکان تحققش هست و این امکان حاملی لازم دارد که ماده نامیده می شود پس لزوم تقدم ماده بر هر پدیده مادی ثابت می گردد .

۶- بر این دلیل چند اشکال وارد است اولاً با فرض آغاز زمانی برای سلسله حوادث زمانی قبل از نخستین پدیده زمانی وجود ندارد تا امکانی در آن ثابت باشد ثانیاً با نفی وجود و امتناع وجود امکان ذاتی ثابت می شود که امری است اعتباری و نیازی به حامل ندارد ثالثاً امکان استعدادی هم از شرایط قبلی انتزاع می شود و ضرورت شرایط قبلی برای نخستین پدیده مفروض ثابت نیست .

۷- متکلمین بر

اساس اینکه ملاک معلولیت را حدوث زمانی شمرده اند جهان را دارای آغاز زمانی دانسته اند ولی این مبنی باطل است .

۸- قائلین به قدم زمانی از طرفی به قاعده لزوم تقدم ماده بر هر حادثه مادی تمسک کرده اند و از طرف دیگر مقتضای دوام فیض الهی را بی نهایت بودن حوادث از ازل تا ابد قلمداد نموده اند .

۹- نارسایی قاعده مزبور روشن شد و اما دلیل دوم تمام بودنش در گرو امکان ازلیت و ابدیت جهان می باشد و ممکن است همانگونه که تناهی ابعاد را لازم دانسته اند تناهی زمان هم لازم باشد و منافاتی با دوام فیض الهی نداشته باشد .

۱۰- قائلین به حدوث زمانی امکان ازلیت جهان را با استناد به ادله بطلان تسلسل نفی کرده اند .

۱۱- فلاسفه در پاسخ گفته اند از جمله شرایط جریان براهین مزبور اجتماع همه حلقات سلسله است که در پدیده های متعاقب تحقق ندارد .

۱۲- مرحوم میرداماد اجتماع در ظرف دهر را برای جریان براهین مزبور کافی دانسته است .

۱۳- اما اگر اجتماع در ظرف دهر کافی باشد ابدیت جهان هم نفی می شود .

۱۴- نکته اصلی این است که براهین تسلسل در غیر علل حقیقی مخدوش است .

۱۵- نتیجه آنکه برهان عقلی بر محدودیت یا عدم محدودیت جهان مادی از نظر زمان و مکان نداریم

پی نوشت

۱- اشاره به سفارش ابن سینا در پایان کتاب اشارات .

## درس پنجاه و چهارم

### کون و فساد

شامل : مقدمه مفهوم کون و فساد اجتماع دو صورت در ماده واحده رابطه کون و فساد با حرکت

#### مقدمه

در میان اقسام پانزده گانه ای که برای تغییر فرض کردیم سه قسم از آنها قسم اول تا سوم مشکوک الوجود بود و نتوانستیم درباره آنها نظری قطعی ارائه دهیم دو قسم دیگر قسم یازدهم و دوازدهم مربوط به افزایش و کاهش عدد بود و از قبیل تغییرات اعتباری بشمار می رفت و نیازی به بحث و گفتگو نداشت .

از ده قسم باقی مانده دو قسم قسم هفتم و سیزدهم از قبیل تغییرات تدریجی است و می بایست در مبحث حرکت مطرح شود و



اما هشت قسم دیگر از قبیل تغییرات دفعی است که موجود بالقوه دفعتاً و بدون فاصله زمانی تبدیل به موجود بالفعل می شود و کمابیش درباره آنها تعبیر کون و فساد بکار می رود ولی در پیرامون آنها ابهامهایی وجود دارد که می بایست توضیحاتی درباره آنها داده شود .

از اینرو این درس را به بحث درباره این هشت قسم از تغییرات دفعی و تطبیق کون و فساد بر موارد آنها اختصاص می دهیم

### **مفهوم کون و فساد**

واژه کون که در زبان عربی بمعنای بودن است در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با حدوث بکار می رود و در مقابل آن واژه فساد بمعنای نابود شدن پدیده استعمال می شود و بدین ترتیب مفهوم کون اخص از مفهوم وجود می باشد زیرا در مورد موجودات ثابت بکار نمی رود .

این دو واژه معمولاً با هم استعمال می شوند و مصداق روشن آن چنانکه اشاره شد قسم ششم از اقسام یاد شده یعنی نابود شدن جزئی از موجود جوهری و پدید آمدن جزء دیگری برای آن می باشد ولی می توان آن را به اقسام دیگری نیز تعمیم داد چنانکه اگر برای قسم سوم مصداقی یافت شود می توان تعبیر

کون و فساد را درباره آن بکار برد همچنین تعاقب اضداد که قسم دهم از اقسام یاد شده می باشد را می توان کون و فساد در اعراض دانست هر چند اصطلاح معروف آن مخصوص به جواهر است .

اما قسم چهارم یعنی افزوده شدن جزء جوهری بدون نابود شدن جزء دیگر را می توان کون بدون فساد نامید و بر عکس قسم پنجم یعنی نابود شدن جزء جوهری بدون پدید آمدن جزئی بجای آن را می توان فساد بدون کون بحساب آورد .

همچنین قسم هشتم پدید آمدن عرض جدید را می توان کون بدون فساد و قسم نهم نابود شدن عرض را فساد بدون کون در مورد اعراض بشمار آورد .

نیز می توان تعلق گرفتن روح به بدن را نوعی کون تلقی کرد از این نظر که صفت حیات در بدن پدید می آید و در مقابل مردن را نوعی فساد بحساب آورد از این جهت که حیات بدن نابود شده است نه از آن جهت که روح نابود شده باشد زیرا روح قابل نابود شدن نیست .

اما تصور کردن کون بدون فساد در قسم چهارم و چهاردهم و همچنین تصور کردن فساد بدون کون در قسم پنجم و پانزدهم منوط به این است که اجتماع دو صورت در ماده واحده را جایز بدانیم و قائل شویم به اینکه در مورد پدید آمدن صورت جوهری جدید همان صورت قبلی هم به حال خود باقی است و در مورد نابود شدن صورت عالتر نیز همان صورت پست تر همراه با صورت عالتر موجود بوده و استمرار یافته است ولی اگر معتقد شدیم که اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز نیست باید ملتزم شویم که

در قسم چهارم و چهاردهم صورت قبلی نابود شده و در قسم پنجم و پانزدهم صورت جدیدی از نو پدید آمده است و در این صورت این اقسام نیز از قبیل کون و فساد خواهند بود نه از قبیل کون تنها یا فساد تنها .

بنابر این مسئله ای که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا اجتماع دو صورت در شیء واحد جایز است تا فرض تحقق دو صورت جوهری بالفعل در موجود بالقوه و استمرار یکی از آنها در موجود بالفعل در قسم پنجم و پانزدهم و اجتماع دو صورت جوهری در موجود بالفعل و باقی ماندن صورت سابق در قسم چهارم و چهاردهم صحیح باشد یا نه

### **اجتماع دو صورت در ماده واحده**

در قسم چهارم و چهاردهم از اقسام مفروض برای تغییر کل موجود بالقوه در ضمن موجود بالفعل باقی می ماند و جوهر دیگری بعنوان جزء جدیدی به آن اضافه می شود و نوعی اتحاد میان آنها برقرار می گردد با این تفاوت که در قسم چهارم صورت در ماده حلول می کند و ماده محل آن محسوب می شود ولی در قسم چهاردهم نفس به بدن تعلق می گیرد و بدن محل آن شمرده نمی شود .

اکنون سؤال این است که آیا صورت موجود قبلی زایل و فاسد می شود و بجای آن صورت کاملتری بوجود می آید که دارای کمال صورت قبلی هم هست یا اینکه در موقعیت جدید واقعا دو صورت وجود دارد که یکی از آنها فوق دیگری و در طول آن قرار دارد نه اینکه صورت قبلی نابود شده باشد .

مثلا هنگامی که صورت نباتی در مجموعه ای از عناصر بوجود می آید آیا عناصر مزبور با علیت خودشان در ضمن گیاه باقی

می مانند و می توان گفت که در این گیاه اکسیژن و ییدروژن و ازت و کربن و ... بالفعل وجود دارد و صورت گیاهی با مجموعه آنها متحد شده است یا باید گفت که تنها صورتی که در آن وجود دارد صورت نباتی است و عناصر مذکور فقط بالقوه موجود هستند .

و آیا هنگامی که نفس حیوانی به مواد خاصی تعلق می گیرد می توان گفت که آنها وجود خاص خود را حفظ می کنند و در ضمن وجود حیوان وجود بالفعل دارند یا باید گفت که آنچه فعلیت دارد صورت نفس حیوانی است و بدن آن بالقوه موجود است و آیا مواد تشکیل دهنده بدن انسان و میلیونها سلول زنده آن هر کدام صورت و فعلیت خاص خود را دارند و نفس انسانی بعنوان صورت فوقانی به آنها تعلق می گیرد یا آنچه در انسان زنده فعلیت دارد فقط روح اوست و بدن وی بالقوه موجود است .

همچنین در صورت پنجم و پانزدهم که جزئی از موجود سابق نبود می شود یا از آن مفارقت می کند آیا در آغاز دو فعلیت جوهری وجود دارد و سپس یکی از آنها رخت برمی بندد و دیگری با همان فعلیت سابق باقی می ماند یا اینکه در آغاز یک صورت کامل وجود دارد و با رفتن آن صورت ناقصتری پدید می آید .

مثلا- هنگامی که گیاه می خشکد و تبدیل به خاک می شود آیا صورت خاکی در ضمن گیاه وجود بالفعل داشته و با همان فعلیت باقی مانده است یا اینکه در موقعیت سابق تنها صورت کامل گیاهی موجود بوده و با رفتن آن صورت خاکی از نو پدید آمده است .

و در مورد مفارقت روح حیوانی و انسانی از

بدن حیوان و انسان آیا مواد بدن قبلا وجود بالفعل داشته اند و بعد از مفارقت روح با همان فعلیت سابق باقی مانده اند یا اینکه در موقعیت سابق فعلیت مخصوص روح آنها بوده و بعد از مفارقت آن صورتهای جدیدی از نو پدید آمده اند .

بنابر این آنچه محور بحث را در این اقسام تشکیل می دهد این است که آیا اجتماع دو صورت در یک موجود جایز است یا نه یعنی اگر اجتماع دو صورت در موجود لاحق جایز باشد قسم چهارم و چهاردهم از قبیل کون بدون فساد بحساب می آیند و اگر اجتماع دو صورت در موجود سابق جایز باشد قسم پنجم و پانزدهم از قبیل فساد بدون کون بشمار می روند اما اگر اجتماع دو صورت ممکن نباشد همه آنها از قبیل کون و فساد خواهند بود .

بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در شیء واحد را جایز ندانسته اند و چنین استدلال کرده اند که صورت همان فعلیت و شیئیت شیء است و لازمه تعدد آن تعدد شیء می باشد در حالی که مفروض وحدت آن است .

اما این استدلال قانع کننده نیست زیرا اولاً- وحدت موجود مرکب چنانکه در درس بیست و نهم اشاره شد وحدتی است بالعرض به لحاظ وحدت صورت فوقانی و در حقیقت موجود مرکب موجوداتی است که با یکدیگر بنوعی متحد شده اند نه اینکه موجود واحد حقیقی باشد و ثانیاً می توان مسئله را به این صورت مطرح کرد که آیا اجتماع دو صورت در ماده واحد جایز است یا نه چنانکه در عنوان بحث ملا-حظه می شود و روشن است که مباحث واقعی را نمی توان با استناد به الفاظ و عناوین حل و فصل کرد .

به هر حال سؤال

این است که آیا مواد تشکیل دهنده گیاه و حیوان و انسان صورت و فعلیتی غیر از صورت گیاهی و نفس حیوانی و انسانی دارند یا هنگامی که صورت نباتی در مواد اولیه بوجود می آید یا نفس حیوانی و انسانی به بدن تعلق می گیرد مواد قبلی صورتها و فعلیتهای خود را از دست می دهند و به اصطلاح صورت آنها فاسد می شود و پس از مردن گیاه و حیوان و انسان و تبدیل شدن آنها به مواد اولیه مجددا صورتهای جدیدی روی مواد بوجود می آید .

بنظر می رسد که نباید تردیدی روا داشت در اینکه صورتهای قبلی به حال خود باقی هستند و صورت جدیدی در طول آنها بوجود می آید و با آنها به نحوی اتحاد پیدا می کند و سپس با فاسد شدن یا قطع تعلق همان فعلیتهای قبلی به حال خود باقی می مانند و دیگر صورت جدیدی از نو برای آنها پدید نمی آید .

مؤید آن این است که بسیاری از ذرات عناصر و مواد معدنی و آلی را می توان با چشم مسلح بصورت جداگانه مشاهده کرد و در بدن انسان می توان میلیونها بلکه میلیاردها جانور زنده و از جمله گلبولهای سفید و قرمز خون را مشاهده نمود و می توان آنها را از بدن وی بیرون آورد و در شرایط خاصی نگهداری کرد پس نه تنها مواد معدنی و آلی با فعلیتهای خاص خودشان در ضمن وجود نبات و حیوان و انسان موجود هستند بلکه موجودات نباتی و حیوانی بی شماری در ضمن یک حیوان کاملتر و انسان بالفعل وجود دارند و روح حیوانی و انسانی بعنوان صورت فوقانی در مرتبه عالتر و در طول صور

و نفوس آنها تحقق می یابد .

آیا براستی می توان پذیرفت که بدن حیوان و انسان هنگام تعلق روح به آن وجود بالفعلی جدای از وجود روح ندارد و هنگامی که حیوان یا انسان می میرد و روح از بدنش مفارقت می کند بدن وجود بالفعل می یابد و صورت جدیدی از نو در آن پدید می آید .

بنابر این نباید تردید کرد که اجتماع دو صورت طولی یا بیشتر در ماده واحده ممکن بلکه کثیر الوقوع است و آنچه ممکن نیست اجتماع دو صورت متضاد در ماده واحده است که در عرض یکدیگر قرار می گیرند .

در اینجا سؤالی مطرح می شود که به چه وسیله می توان صورتهای طولی را از صورتهای عرضی باز شناخت .

پاسخ این است که شناختن صورتهای طولی و عرضی تنها بوسیله تجربه ممکن است یعنی هر صورتی که با تجربه ثابت شد که قابل اجتماع با صورت دیگری نیست عرضی و هر صورتی که قابل اجتماع با صورت دیگری باشد طولی خواهد بود مثلاً صورت آب و بخار و صورتهای عناصر گوناگون از قبیل صورتهای عرضی و متضاد هستند اما صورتهای عناصر با صورت نباتی یا حیوانی یا انسانی قابل اجتماعند و از اینرو از قبیل صورتهای طولی بشمار می روند همچنین اجتماع صورتهای جانوران پست مانند سلولها و گلبولها با صورت عالتر مانند صورت حیوانات کاملتر و انسان ممکن است و از این جهت صورت حیوانات عالی و صورت انسان نسبت به دیگر صورتهای طولی می باشد .

باتوجه به این اختلاف میان صورتهای می توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد صورتهای متعاقب یا متضاد یا عرضی و صورتهای مترکب یا طولی و روشن است که این تقسیم از قبیل

تقسیمهای اضافی و نسبی است و از اینرو می‌توانست صورتی نسبت به صورت معینی متعاقب و نسبت به صورت دیگری متراکم محسوب شود

### رابطه کون و فساد با حرکت

روشن است که کون و فساد مخصوص تغییرات دفعی و حرکت ویژه تغییرات تدریجی است و از اینرو نمی‌توان نوع خاصی از تغییر را از یک نظر مشمول هر دو دانست اما عدم اجتماع کون و فساد با حرکت بدین معنی نیست که هر جا حرکتی وجود داشته باشد دیگر جایی برای کون و فساد نخواهد بود بلکه ممکن است شیء متحرک از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد.

توضیح آنکه ممکن است موجودی دارای حرکتی باشد که در یک آن پایان یابد و درست در همان لحظه حرکت جدیدی در آن پدید آید بعنوان مثال هواپیمایی که با نیروی حاصل از یک موتور حرکت می‌کند حرکتش معلول همان نیروست و پس از خاموش شدن موتور مزبور حرکت ناشی از آن هم دیر یا زود پایان می‌پذیرد و هنگامی که موتور دوم بکار می‌افتد نیروی دیگری تولید می‌کند که موجب حرکت جدیدی برای هواپیما خواهد شد اکنون اگر فرض کنیم که درست در همان آنی که حرکت اول پایان می‌یابد حرکت دوم شروع شود هر چند وقفه‌ای در حرکت هواپیما روی نمی‌دهد اما در واقع دو حرکت در آن پدید آمده است که یکی معلول نیروی موتور اول و دیگری معلول نیروی دوم می‌باشد در اینجا علاوه بر تغییرات تدریجی یک تغییر آنی و دفعی هم رخ داده که عبارت است از تمام شدن حرکت اول و تبدیل شدن آن به حرکت دوم و این تغییر را می‌توان کون و



همچنین هنگامی که دو صورت متعاقب در ماده ای پدید می آید و یکی از آنها فاسد شده دیگری جانشین آن می گردد حرکت جوهری صورت سابق پایان می پذیرد و در همان لحظه حرکت جوهری صورت لاحق آغاز می گردد این تبدیل صورتها و تعاقب حرکت جوهری آنها را نیز باید از قبیل کون و فساد بحساب آورد زیرا در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می پذیرد .

بنابر این فرض استمرار حرکت در یک موجود هم منافاتی با تحقق کون و فساد در آن ندارد زیرا ممکن است در واقع دو حرکت متناوب در آن حاصل شده و با نظر سطحی حرکت واحد تلقی شده باشد تنها در صورتی کون و فساد با حرکت منافات دارد که در میان حرکت واحد حقیقی فرض شود و اگر جهان ماده دارای وجود واحد حقیقی و دارای حرکت جوهری واحدی فرض شود دیگر جایی برای کون و فساد باقی نمی ماند اما چنین فرضی صحیح نیست چنانکه در جای خودش توضیح داده خواهد شد

### خلاصه

- ۱- کون و فساد در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و نابود شدن پدیده است و اخص از وجود و عدم می باشد .
- ۲- مصداق روشن کون و فساد قسم ششم از اقسام تغییر است و می توان قسم دهم را بعنوان کون و فساد در اعراض تلقی کرد .
- ۳- قسم چهارم و هشتم و چهاردهم را می توان کون بدون فساد و قسم پنجم و نهم و پانزدهم را فساد بدون کون نامید .
- ۴- فرض کون بدون فساد در جواهر بمعنای جواز اجتماع دو صورت در موجود بالفعل و فرض فساد بدون کون در آنها بمعنای جواز اجتماع

دو صورت در موجود بالقوه است .

۵- بعضی از فلاسفه اجتماع دو صورت در موجود واحد را محال و مستلزم خلاف فرض دانسته اند زیرا شیئیت شیء بصورت آن است و تعدد صورت مستلزم تعدد شیء می باشد .

۶- از این دلیل به دو صورت می توان جواب داد یکی آنکه وحدت شیء مرکب وحدت بالعرض و به لحاظ صورت فوقانی آن است و منافاتی با کثرت حقیقی آن ندارد دوم آنکه می توان عنوان مسئله را اجتماع دو صورت در ماده واحده قرار داد که وحدت صفت ماده شیء است و بمعنای وحدت مجموع آنها نیست .

۷- وجود ذرات معدنی و آلی در نباتات و دیگر مرکبات و وجود سلولهای زنده مستقل در بدن حیوان و انسان مؤید امکان اجتماع صورتهای طولی است .

۸- صورتهای را می توان به دو نوع قابل اجتماع و غیر قابل اجتماع تقسیم کرد و قسم اول را صور طولی و متراکب و قسم دوم را صور عرضی و متعاقب نامید .

۹- این تقسیم از تقسیمات اضافی و نسبی است و از اینرو می ممکن است صورت معینی نسبت به صورت دومی متعاقب و نسبت به صورت سومی متراکب باشد .

۱۰- کون و فساد تنها در تغیرات دفعی مصداق پیدا می کند و از اینرو با حرکت قابل اجتماع نیست .

۱۱- ممکن است موجود واحدی از یک جهت متصف به حرکت و از جهت دیگری متصف به کون و فساد گردد چنانکه هرگاه دو حرکت متصل به یکدیگر در آن پدید آید می توان تبدیل یک حرکت را به دیگری کون و فساد نامید .

۱۲- کون و فساد در میان حرکت واحد امکان ندارد و اگر جهان مادی

موجود واحد و دارای حرکت واحدی می بود کون و فساد مصداقی نمی داشت اما چنین فرضی صحیح نیست

## درس پنجاه و پنجم

### حرکت

شامل : مفهوم حرکت وجود حرکت شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها

### مفهوم حرکت

در خلال بحثهای گذشته مفهوم حرکت نیز روشن گردید و تعریف ساده ای برای آن بدست آمد که عبارت است از تغییر تدریجی تعریفهای دیگری نیز برای حرکت شده که در ضمن بحثهای گذشته به برخی از آنها اشاره کرده ایم از جمله خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و دیگری تعریف منقول از ارسطو یعنی کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است می باشد که در درس چهارم به آن اشاره شد و منظور وی این است موجودی که قوه و استعداد برای کمالی را دارد و هم اکنون فاقد آن است در شرایط خاصی بسوی آن سیر می کند و این سیر مقدمه ای برای رسیدن به کمال مطلوب است و اضافه کردن قید حیثیت از آن جهت که بالقوه است برای احتراز از صورت نوعیه موجود متحرک است زیرا هر موجود بالقوه ای خواه ناخواه صورت نوعیه ای دارد که کمال اول برای آن بشمار می رود اما این کمال اول از جهت فعلیت داشتن آن است نه از جهت بالقوه بودنش و ربطی به حرکت ندارد اما کمال بودن حرکت برای جسم به لحاظ بالقوه بودن آن است و اول بودنش از نظر مقدمیت آن برای وصول به غایت می باشد .

اما تعریف اول از نظر قلت الفاظ و وضوح مفاهیم بر دیگر تعریفها رجحان دارد هر چند هیچکدام را به اصطلاح منطقی نمی توان حد تام دانست زیرا حد تام مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند ولی مفهوم حرکت از معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود متحرک انتزاع

می شود و در خارج جوهر یا عرضی بنام حرکت نداریم بلکه حرکت عبارت است از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان و حتی بر حسب نظر شیخ اشراق که حرکت را از مقولات عرضی بشمار آورده است نیز نمی توان حد تامی برای آن در نظر گرفت زیرا مقوله جنس عالی است و دیگر جنس و فصلی ندارد .

نکته دیگری که باید یاد آور شویم این است که تغییرات دفعی از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شیء واحدی انتزاع می شوند اما حرکت از یک وجود و گستردگی آن در ظرف زمان انتزاع می گردد و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ اجزاء بالقوه آن است که دائما موجود و معدوم می شوند ولی هیچکدام وجود بالفعلی ندارند و به دیگر سخن حرکت مجموعه ای از موجودات نیست که پی در پی بوجود بیایند بلکه از امتداد وجود واحدی انتزاع می شود و می توان آن را تا بی نهایت تقسیم کرد اما تقسیم خارجی آن مستلزم پدید آمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است

### **وجود حرکت**

در درس پنجاه و یکم اشاره کردیم که گروهی از فلاسفه یونان باستان مانند پارمنیدس و زنون الثایی تغییر تدریجی و حرکت را انکار کرده اند این سخن در آغاز عجیب بنظر می رسد و فورا این سؤال را در ذهن خواننده و شنونده پدید می آورد که مگر ایشان این همه حرکات مختلف را نمی دیده اند و مگر خود ایشان در روی زمین حرکت نمی کرده اند اما با دقت در سخنان ایشان روشن می شود که مطلب به این سادگی نیست و حتی بازگشت سخن بعضی از کسانی که قائل

به حرکت بوده اند و سرسختانه از آن دفاع کرده اند مانند بعضی از سخنان مارکسیستها نیز به قول الثایان است .

راز مطلب این است که ایشان تغییراتی که بنام حرکت نامیده می شود را مجموعه ای از تغییرات دفعی پی در پی تلقی می کرده اند و مثلاً- حرکت جسم از نقطه ای به نقطه دیگر را قرار گرفتن پی در پی آن در نقاط متوسط بین دو نقطه مفروض می انگاشته اند و به دیگر سخن حرکت را بعنوان یک امر تدریجی پیوسته نمی پذیرفته اند و آن را مجموعه ای از سکونات پی در پی می پنداشته اند از اینرو اگر کسان دیگری هم برای حرکت اجزاء بالفعلی قائل باشند در واقع بصف منکرین حرکت پیوسته اند .

ولی حقیقت این است که وجود حرکت بعنوان امر تدریجی واحد قابل انکار نیست و حتی بعضی از مصادیق آن مانند تغییر تدریجی کیفیات نفسانی را می توان با علم حضوری خطا ناپذیر درک کرد و منشا اشتباه الثایان شبهاتی در برابر وجدان و بداهت بوده است که با حل آنها جای تردیدی باقی نمی ماند

### **شبهات منکرین وجود حرکت و حل آنها**

کسانی که وجود خارجی حرکت را انکار کرده و آن را مفهومی ذهنی و حاکی از توالی سکونات انگاشته اند به شبهاتی تمسک کرده اند که مهمترین آنها این دو شبهه است :

۱- اگر حرکت بعنوان امر ممتد واحدی در خارج وجود داشته باشد باید بتوان برای آن اجزائی در نظر گرفت و هر یک از اجزاء آن چون دارای امتداد می باشد به نوبه خود قابل قسمت به اجزاء دیگری خواهد بود و این تقسیمات تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و لازمه اش این است که حرکت متناهی نامتناهی باشد .

ارسطو از این شبهه به این صورت پاسخ داده

است که حرکت اجزاء بالفعلی ندارد تا آنها متناهی یا نامتناهی باشند بلکه می توان مثلا آن را به دو بخش تقسیم کرد که در این صورت دو حرکت وجود خواهد داشت نه یک حرکت و همچنین هر بخشی از آن را می توان به دو یا چند بخش دیگر قسمت کرد و از هر تقسیمی که در خارج انجام پذیرد تعدادی از موجودات بالفعل پدید خواهد آمد و این تقسیمات تابعی نهایت قابل ادامه می باشد پس خود حرکت مفروض متناهی و اجزاء بالقوه آن نامتناهی است و میان این دو قضیه تناقضی وجود ندارد زیرا یکی از شرایط تناقض وحدت قوه و فعل است که در اینجا منتفی است چون تناهی صفت کل حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است .

اما بهتر این است که از استدلال کننده سؤال شود که منظور شما از نامتناهی بودن حرکت متناهی چیست اگر منظور نامتناهی بودن عدد اجزاء آن باشد چنین عددی بالفعل در هیچ حرکتی وجود ندارد و پیدایش هر عدد متناهی یا نامتناهی در حرکت در گرو تقسیم خارجی آن است و در آن صورت دیگر حرکت واحدی وجود نخواهد داشت چنانکه هر چیزی که قابل قسمت به دو نیمه باشد فعلا واحد است اما هر وقت تقسیم شد دو واحد خواهد بود ولی لازمه قابلیت قسمت این نیست که هم یک باشد و هم دو .

و اما اگر مقصود این باشد که لازمه قسمت پذیری حرکت تابعی نهایت این است که مقدار و کمیت متصلش و نه عدد آن از طرفی متناهی و از طرف دیگر نامتناهی باشد زیرا هر جزئی از اجزاء نامتناهی آن

مقداری خواهد داشت و مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود پاسخ این اشکال آن است که هر چند هر امتدادی قابل قسمت به بی نهایت اجزاء می باشد اما مقدار امتداد هر یک از اجزاء کسری از همان مقدار کل خواهد بود پس مقدار مجموعه کسره‌های نامتناهی از حرکت هم همان مقدار متناهی خود حرکت می باشد .

لازم به تذکر است که این شبهه اختصاص به حرکت ندارد و در باره همه امتدادها مانند خط و زمان هم جاری است و از اینرو صاحبان این شبهه هر خط محدودی را نیز مرکب از تعداد محدودی نقطه بی امتداد و هر قطعه محدودی از زمان را مرکب از تعداد معینی آن دانسته اند و معتقد شده اند که در عین حالی که نقطه امتدادی ندارد از مجموع چندین نقطه خطی بوجود می آید و با اینکه آن طول و امتدادی ندارد از مجموع چندین آن قطعه ای از زمان تحقق می یابد و همچنین از مجموعه ای از سکونات حرکتی پدید می آید و در واقع آنچه وجود خارجی دارد نقاط و آنات و سکونات است و خط و زمان و حرکت مفاهیمی است که از مجموعه آنها انتزاع می شود .

به تعبیر دیگر ایشان از قائلین به جزء لا یتجزی هستند یعنی هر امتدادی را قابل قسمت به اجزاء محدودی می دانند و معتقدند که آخرین تقسیم به جزئی منتهی می شود که دیگر قابل تقسیم نیست و این مسئله ای است که فلاسفه درباره آن بسیار سخن گفته اند و دلایل متعددی بر ابطال جزء لا یتجزی اقامه نموده اند که در اینجا مجال بررسی آنها نیست .

۲- شبهه دیگر این است هنگامی که مثلاً جسمی از نقطه الف بسوی نقطه

ج حرکت می کند در آن اول در نقطه الف و در آن سوم در نقطه ج قرار دارد و ناچار باید در آن دوم از نقطه ب که در وسط آنها قرار دارد بگذرد و گرنه حرکتی صورت نمی گیرد اکنون اگر فرض کنیم که جسم مزبور در آن دوم در نقطه ب قرار گرفته است لازمه اش این است که حرکت آن مجموعه ای از سه سکون باشد زیرا سکون چیزی جز قرار گرفتن جسم در مکانی نیست و اگر در آن قرار نگرفته باشد لازمه اش این است که حرکتی انجام نگرفته زیرا حرکت آن بدون گذر از نقطه دوم امکان ندارد پس لازمه حرکت اجتماع نقیضین بودن و نبودن در نقطه وسط است .

جواب این است که در این مثال سه امتداد منطبق بر یکدیگر فرض شده است زمان و مکان و حرکت حال اگر برای هر یک از آنها سه جزء با امتداد در نظر بگیریم می توان گفت که در جزء اول زمان جسم متحرک در جزء اول مکان بوده و اولین جزء حرکتش بر آنها انطباق یافته است و همچنین جزء دوم و سوم آنها ولی معنای وقوع هر یک از اجزاء حرکت در اجزاء همتای آن از زمان و مکان سکون جسم نیست و اما اگر نقطه و آن را بمعنای حقیقی گرفتیم که فاقد امتداد می باشد باید گفت که در زمان و مکان آن و نقطه بالفعلی وجود ندارد و فرض نقطه بالفعل در خط بمعنای تقسیم شدن آن به دو پاره خط است که نقطه مزبور پایان یکی و آغاز دیگری بشمار می رود و همچنین فرض آن در زمان و فرض سکون در حرکت



و معنای بودن جسم در آن معینی در نقطه ای از مکان این است که اگر امتدادهای زمان و مکان و حرکت قطع شود مقاطع آنها بر یکدیگر منطبق می گردد و لازمه آن وجود سکون در میان حرکت نیست چنانکه مستلزم وجود نقطه در خط یا وجود آن در زمان نمی باشد .

در واقع منشا این شبهه آن است که از یک سوی بودن را مساوی با ثبات و سکون و استقرار دانسته اند و از سوی دیگر زمان را مرکب از آنات و خط را مرکب از نقاط فرض کرده اند و کوشیده اند از راه تطبیق امتداد حرکت بر امتدادهای زمان و مکان آن را هم مرکب از ذرات سکون معرفی نمایند در صورتی که بودن و هستی اعم از هستی ثابت و هستی سیال است و آن و نقطه طرف امتدادهای زمان و خط هستند و جزء آنها محسوب نمی شوند همچنین سکون هم از پایان یافتن حرکت پدید می آید نه آنکه در میان حرکت واحد وجود داشته باشد و جزء آن بشمار آید

## خلاصه

۱- معروفترین تعریفهای حرکت از این قرار است :

الف- تغییر تدریجی .

ب- خروج تدریجی شیء از قوه به فعل .

ج- کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ولی تعریف اول ساده تر و روشنتر است .

۲- حد تام منطقی برای حرکت امکان ندارد زیرا مفهوم آن از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است که از سیلان وجود جوهر و عرض انتزاع می شود و بفرض اینکه حرکت مقوله خاصی باشد نیز حد تام نخواهد داشت زیرا مقوله جنس عالی است و خودش جنس و فصلی ندارد .

۳- حرکت بر خلاف تغییرات دفعی از

یک وجود انتزاع می شود و تعدد متغیر و متغیر الیه به لحاظ تعدد اجزاء بالقوه آن است .

۴- الثایان حرکت را بعنوان امر واحد ممتد انکار کرده و آن را مجموعه ای از سکونات پی در پی انگاشته اند .

۵- وجود حرکت یقینی است و بعضی از مصادیق آن حرکت در کیف نفسانی با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شود .

۶- نخستین دلیل الثایان این است که فرض وجود خارجی برای حرکت مستلزم تناقض و اتصاف آن به متناهی و نامتناهی است .

۷- ارسطو جواب داده است که تناهی صفت خود حرکت و عدم تناهی صفت اجزاء بالقوه آن است پس در تناقض مفروض وحدت قوه و فعل وجود ندارد .

۸- نامتناهی بودن حرکت به دو صورت فرض می شود یکی نامتناهی بودن عدد اجزاء و آن هنگامی است که حرکت عملاً به اجزاء نامتناهی تجزیه شود و در این صورت دیگر شیء واحد متناهی وجود نخواهد داشت دیگری نامتناهی بودن مقدار کمیت متصل آن است از این راه که چون هر یک از اجزاء نامتناهی آن مقداری دارد ناچار مجموع مقادیر آنها نامتناهی خواهد بود ولی مقدار هر جزء کسری از مقدار کل است و مجموع آنها مساوی با مقدار متناهی آن می باشد .

۹- این شبهه در مورد سایر امتدادات نیز جاری است و از اینرو صاحبان این شبهه هر امتدادی را دارای اجزاء قسمت ناپذیر محدودی دانسته اند ولی جزء لا یتجزی با دلایل متعددی ابطال شده است .

۱۰- دلیل دیگر الثایان این است که حرکت جسم از نقطه ای به نقطه دیگر مستلزم بودن آن در نقطه یا نقاط متوسط بین آنها است و بودن آن در هر نقطه

بمعنای سکون آن است پس فرض حرکت مستلزم نفی آن است .

۱۱- وقوع جزئی از حرکت در جزئی از مسافت بمعنای سکون آن نیست اما نقطه جزئی از مسافت نیست و در میان هیچ خطی وجود بالفعل ندارد چنانکه آن نیز جزئی از زمان نیست بنا بر این معنای بودن شیء متحرک در آن معینی در نقطه خاصی جز این نیست که مقاطع سه گانه حرکت و زمان و مکان بر یکدیگر منطبق می شود و این مقاطع هنگامی تحقق بالفعل می یابد که امتدادهای آنها قطع شود .

۱۲- مبنای این شبهه مساوی شمردن بودن با سکون و مرکب پنداشتن خط از نقاط و زمان از آنات است و از تطبیق حرکت بر آنها نتیجه گرفته شده که حرکت هم مرکب از سکونات می باشد در صورتی که بودن اعم از بودن ثابت و بودن سیال است و تجزیه خط و زمان هم منتهی به نقطه و آن نمی شود

## درسی پنجاه و ششم

### ویژگیهای حرکت

شامل : مقومات حرکت مشخصات حرکت لوازم حرکت

### مقومات حرکت

با دقت در مطالبی که در باره حرکت گفته شد روشن می شود که تحقق حرکت منوط به سه چیز است که می توان آنها را مقومات حرکت نامید و آنها عبارتند از :

۱- واحد بودن منشا انتزاع حرکت زیرا حرکت بر خلاف سایر اقسام تغییر تنها از یک وجود انتزاع می گردد و از اینرو هر حرکتی امر واحدی است که اجزاء بالفعلی در آن یافت نمی شود .

۲- سیلان و امتداد آن در گستره زمان زیرا امر تدریجی بدون انطباق بر زمان تحقق نمی یابد و از اینرو حرکت از امور دفعی و موجودات ثابتی که خارج از ظرف زمان است انتزاع نمی گردد و به آنها نسبت داده نمی شود .

۳- انقسام آن تا بی نهایت همانگونه که هر امتدادی قابل قسمت تا بی نهایت می باشد حرکت نیز چنین است و هر یک از اجزاء بالقوه آن نسبت به جزء بالقوه بعدی متغیر و جزء بعدی نسبت به جزء قبلی متغیر الیه بشمار می رود

### مشخصات حرکت

علاوه بر امور سه گانه فوق که از تامل در ذات حرکت بدست می آید و برای هر حرکتی ضرورت دارد امور دیگری نیز هست که می توان آنها را مشخصات حرکت نامید و با توجه به اختلاف آنها می توان انواع خاصی را برای حرکت در نظر گرفت و مهمترین آنها از این قرار است :

۱- بستر حرکت ممکن است موجودی دارای حیثیات متعدد قابل تغییری باشد مثلا ممکن است سببی از درخت سقوط کند و حرکت مکانی در آن پدید آید چنانکه ممکن است رنگ آن تدریجا تغییر یابد یا به دور خودش بچرخد اما هر کدام از این حرکات بستر خاصی دارد که آن را از دیگر حرکات متمایز می سازد

مثلاً- بستر حرکت سیب از درخت به روی زمین مکان است و حرکت آن حرکت مکانی یا انتقالی یا حرکت در مقوله این می باشد و بستر تغییر تدریجی رنگ آن رنگ است و این حرکت در مقوله کیف بشمار می رود و بستر چرخش آن به دور خودش وضع است و این حرکت در مقوله وضع محسوب می شود .

۲- مدار حرکت ممکن است حرکت شیء در بستر واحد به شکلهای گوناگونی انجام گیرد مثلاً حرکت مکانی و انتقالی یک ستاره ممکن است به شکل دایره یا به شکل بیضی انجام پذیرد یا حرکت توپ از یک نقطه به نقطه دیگر ممکن است در خط مستقیم یا در خط منحنی واقع شود و از اینرو مفهوم دیگری را باید در نظر گرفت که اخص از مفهوم قبلی باشد و می توان آن را مدار حرکت نامید ولی باید توجه داشت که واژه مدار در اینجا معنایی وسیعتر از معنای لغوی محل دور زدن دارد چنانکه واژه منحنی در بعضی از علوم ریاضی معنایی وسیعتر از معنای معروفش دارد و منحنی نمایش تغییرات ممکن است بصورت خط مستقیم باشد .

۳- جهت حرکت حرکت شیء در مدار واحد نیز ممکن است به صورتهای مختلفی انجام بگیرد مثلاً- حرکت فرفره به دور خودش در مدار دایره محیطش انجام می گیرد ولی ممکن است از راست به چپ یا از چپ به راست باشد و از اینرو باید مشخصه دیگری را برای حرکت در نظر گرفت و آن عبارت است از جهت حرکت . ۴ سرعت حرکت مفهوم می است که از نسبت بین زمان حرکت و مسافت آن بدست می آید مثلاً ممکن است جسمی فاصله مکانی معینی را در یک دقیقه

یا در دو دقیقه بپیماید و وجه امتیاز این دو حرکت سرعت آنها است .

۵- شتاب ممکن است سرعت حرکتی تدریجا افزایش یا کاهش یابد چنانکه ممکن است سرعت آن ثابت بماند در صورت اول حرکت تند شونده یا دارای شتاب مثبت و در صورت دوم کند شونده یا دارای شتاب منفی و در صورت سوم یکنواخت یا بی شتاب یا دارای شتاب صفر نامیده می شود .

۶- فاعل حرکت از جمله چیزهایی که موجب تعدد نوع حرکت می شود اختلاف نوع فاعل حرکت است مثلا حرکتی که از فاعل ارادی سرمی زند اختلاف نوعی با حرکتی دارد که از فاعل طبیعی پدید می آید هر چند ظاهر آنها تفاوتی نداشته باشد همچنین تعدد شخص فاعل موجب تعدد شخص حرکت می گردد چنانکه تعدد نیروهایی که متعاقبا از دو موتور هواپیما پدید می آید موجب تعدد حرکت آن می شود هر چند دو حرکت مزبور متصل و بدون فاصله زمانی باشد و بنظر سطحی حرکت واحدی بشمار آید

### **لوازم حرکت**

فلاسفه شش چیز را از لوازم حرکت شمرده اند مبدا منتهی زمان مسافت موضوع متحرک فاعل محرک .

۱ و ۲- مبدا و منتهی برای لزوم مبدا و منتهی برای هر حرکتی به بعضی از تعریفات آن استناد شده است مثلا- لازمه خروج تدریجی از قوه به فعل این است که در آغاز قوه ای وجود داشته باشد و در پایان حرکت فعلیتی تحقق یابد پس می توان قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت بشمار آورد .

ولی بنظر می رسد که حرکت ذاتا اقتضائی نسبت به مبدا و منتهی ندارد و از اینرو فرض حرکت نامتناهی و بی آغاز و پایان فرض نامعقولی نیست چنانکه فلاسفه پیشین حرکت افلاک را ازلی و ابدی می شمرده اند

از این‌روی برای تطبیق مبدا و منتهی بر حرکت آنها تکلفاتی انجام گرفته است و می‌توان گفت که مبدا و منتهی ویژه حرکات محدود است و لازمه محدودیت آنها می‌باشد نه لازمه حرکت بودن آنها چنانکه هر امتداد محدودی دارای مبدا و منتهایی است و شاید منشا معتبر دانستن مبدا و منتهی برای حرکت این است که خواسته‌اند بدین وسیله جهت حرکت را تعیین کنند .

به هر حال نمی‌توان مبدا و منتهی را از لوازم همه حرکات بشمار آورد .

لازم به تذکر است که کسانی که مبدا و منتهی را از لوازم حرکت شمرده‌اند آنها را داخل در متن حرکت ندانسته‌اند زیرا هر جزئی از حرکت امتدادی دارد و هر قدر کوچک فرض شود قابل تجزیه خواهد بود و بار دیگر باید برای آن جزئی آغازین در نظر گرفت و اگر جزئی از حرکت مبدا یا منتهای حرکت نامیده شود وصفی نسبی و اضافی برای آن خواهد بود .

اما قوه و فعل را مبدا و منتهای حرکت شمردن خالی از مسامحه نیست زیرا عنوانهای مبدا و منتهی از طرف حرکت انتزاع می‌شود و حکم نقطه را نسبت به خط و آن را نسبت به زمان دارد و حیثیتی عدمی بشمار می‌رود بخلاف قوه و فعل و بویژه فعلیت که نمی‌توان آنها را اموری عدمی انگاشت .

افزون بر این ضرورت لحاظ قوه و فعل در حرکت ثابت نیست و می‌توان گفت که برای انتزاع مفهوم حرکت در نظر گرفتن چیزی جز تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض لزومی ندارد و از این‌روی وجه امتیاز دیگری برای نخستین تعریف حرکت تغییر تدریجی ثابت می‌شود .

تدریجی بودن امری بدون انطباق آن بر زمان امکان ندارد و از اینرو امتداد منطبق بر زمان را از مقومات حرکت بشمار آوردیم بلکه از این نظر که زمان و حرکت از عوارض تحلیلیه وجودهای سیال هستند می توان آنها را دو رویه یک سکه دانست .

۴- مسافت منظور فلاسفه از مسافت حرکت مقوله ای است که حرکت به آن نسبت داده می شود مانند نسبت حرکت وضعی به مقوله وضع و نسبت حرکت انتقالی به مقوله این .

مسافت مانند کانالی است که متحرک در آن جریان می یابد و اگر فرض کنیم که امتداد حرکت قطع شود و سکونی در آن پدید آید می توان گفت که جسم مزبور در آن کانال قرار دارد و از اینرو مسافت بر بستر حرکت منطبق می شود اما میان مسافت و بستر حرکت می توان فرق ظریفی قائل شد و آن این است که بستر حرکت بر ماهیت نوعیه نیز اطلاق می شود که هر جزء بالقوه ای از حرکت فردی از آن بشمار می رود اما مسافت در اصطلاح معروف بر جنس عالی و مقوله اطلاق می شود و به منزله کانال وسیعی است که کانالهای جزئی را در بر می گیرد .

توضیح آنکه حرکت چنانکه دانستیم از امتداد وجود جوهر یا عرض در گستره زمان انتزاع می شود و ممکن است وجودی که منشا انتزاع حرکت می باشد در جریان حرکت تکامل یابد به گونه ای که از بخشی از آن ماهیت خاصی انتزاع شود و از بخش دیگر ماهیتی دیگر مثلا- اگر فرض کنیم که رنگ سیب تدریجا از سبزی به سرخی تحول می یابد از بخشی از این حرکت ماهیت عرضی سبزی و از بخشی دیگر ماهیت عرضی سرخی انتزاع می گردد که دو



نوع از رنگ شمرده می شوند و رنگ نوعی از کیف محسوس و کیف محسوس نوعی از مقوله کیف بشمار می رود و مسافت این حرکت همان مقوله کیف است اما بستر حرکت در مورد تحول فردی از یک ماهیت نوعیه به فرد دیگری هم اطلاق می شود مثلا حرکت یکنواخت جسمی از مکانی به مکان دیگر مستلزم پدید آمدن انواعی از مقوله این نیست بلکه همواره فردی به فرد مشابه دیگری تبدیل می شود با صرف نظر از مسامحه ای که در تعبیر فرد در مورد اجزاء بالقوه حرکت وجود دارد و همچنین مسامحه ای که در اطلاق مقوله بر مفهوم انتزاعی این شده است .

به هر حال فلاسفه با توجه به اینکه تحول نوعی به نوع دیگر را در جریان حرکت جایز دانسته اند مقوله را بعنوان کانال کلی برای حرکت در نظر گرفته اند که هیچگاه حرکت از محدوده آن تجاوز نمی کند و آن را مسافت نامیده اند .

ناگفته نماند که بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را جایز بلکه لازم دانسته اند اما بنظر می رسد که اختلاف نوعی را تنها در مبدا و منتهای حرکت می توان در نظر گرفت زیرا انتزاع چند ماهیت از اجزاء بالقوه یک حرکت مستلزم این است که بتوان برای هر یک مرز مشخصی را در نظر گرفت و این نشانه آن است که حرکت مفروض در واقع ترکیبی از چند حرکت است هر چند بنظر سطحی حرکت واحدی تلقی می شود مثلا هر چند تحول رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی جریان واحدی بنظر می رسد اما اگر این رنگها و احیانا رنگهای دیگری که واسطه بین آنها است اختلاف نوعی

داشته باشند از مقاطع خاصی از این حرکت مفروض انتزاع می شوند و فرض مقاطع متعدد به منزله فرض پدید آمدن نقاط در خط و مستلزم گسستگی و تعدد آن است هر چند فاصله زمانی بین مقاطع مفروض نباشد .

۵- موضوع یکی دیگر از چیزهایی را که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته اند موضوع حرکت یا متحرک است اما باید دانست که واژه موضوع در علوم عقلی اصطلاحات متعددی دارد که معروفتر از همه یکی اصطلاح منطقی است که در برابر محمول بکار می رود و دیگری اصطلاح فلسفی است که در مورد جوهر از آن جهت که محل عرض قرار می گیرد استعمال می شود .

اما اصطلاح اول از معقولات ثانیه منطقی است و بر جزء اول از هر قضیه حملیه اطلاق می شود و حتی مفهوم اجتماع نقیضین در این قضیه اجتماع نقیضین محال است موضوع آن بشمار می رود و روشن است که موضوع به این اصطلاح ربطی به محل بحث ندارد .

و اما اصطلاح دوم مخصوص موضوعات اعراض است و اگر حرکت هم عرضی خارجی تلقی شود آنچنانکه شیخ اشراق پنداشته است نیازمند به چنین موضوعی خواهد بود ولی دانستیم که حرکت از قبیل اعراض خارجی نیست بلکه از قبیل عوارض تحلیلیه وجود سیال است پس اثبات موضوع برای هر حرکتی تنها به اصطلاح سوم صحیح است که شامل منشا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود و اما به اصطلاح معروف فلسفی تنها در مورد حرکات عرضی لازم است آن هم از جهت عرض بودن نه از جهت حرکت داشتن .

۶- فاعل یا محرک ششمین چیزی که فلاسفه برای هر حرکتی لازم دانسته اند محرک یا فاعل حرکت است ولی باید دانست

که فاعل بمعنای علت هستی بخش اختصاصی بحرکت ندارد و هر موجود معلولی نیازمند به علت فاعلی هستی بخش می باشد بلکه اساسا حرکت مابازاء عینی خاصی ورای وجود جوهر یا عرضی که از آن انتزاع می شود ندارد و این وجود جوهر یا عرض است که احتیاج به علت هستی بخش دارد و مفهوم حرکت از نحوه وجود آن انتزاع می گردد و جعل تالیفی به آن تعلق نمی گیرد و به دیگر سخن ایجاد جوهر یا عرض سیال عینا همان ایجاد حرکت جوهری یا عرضی است و اما فاعل طبیعی که ایجاد کننده و هستی بخش نیست و به یک معنی از علل اعدادی بشمار می رود مخصوص پدیده های مادی است که همگی آنها دارای نوعی تغییر و تحول و حرکت می باشند ولی چنین فاعلی را تنها برای حرکات عرضی می توان در نظر گرفت و در جای خودش بیان خواهد شد که حرکت جوهریه نیاز به چنین فاعلی ندارد

## خلاصه

۱- مقومات حرکت عبارت است از :

الف- وحدت منشا انتزاع و بتبع آن وحدت خود حرکت .

ب- امتداد حرکت در طول زمان .

ج- قابلیت قسمت آن تا بی نهایت .

۲- بستر حرکت مفهومی است که قابل صدق بر همه مقاطع مفروض آن است .

۳- مدار حرکت عبارت است از محدوده معینی که حرکت در آن انجام می گیرد .

۴- جهت حرکت مفهومی است که از کیفیت ترتب اجزاء بالقوه آن بر یکدیگر انتزاع می شود مانند اینکه از راست به چپ یا بالعکس باشد .

۵- سرعت حرکت از نسبت بین زمان و مسافت آن بدست می آید .

۶- شتاب حرکت عبارت است از افزایش یا کاهش تدریجی سرعت آن و به لحاظ شتاب است که حرکت تقسیم به تند

شونده و کند شونده و یکنواخت می گردد .

۷- از مشخصات حرکت نوع فاعل آن است مانند حرکت ارادی و طبیعی .

۸- هر حرکت محدودی مبدا و منتهایی خواهد داشت اما اگر حرکتی نامتناهی باشد مبدا و منتهایی نخواهد داشت .

۹- مبدا و منتهی مفاهیمی است که از طرف حرکت انتزاع می شود و بمنزله نقطه آغاز و پایان برای خط است و از اینرو قوه و فعل را نمی توان مبدا و منتهای حرکت دانست .

۱۰- برای انتزاع مفهوم حرکت کافی است که تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض را در نظر بگیریم و لحاظ قوه و فعل برای آن ضرورتی ندارد .

۱۱- مبدا و منتهی داخل در متن حرکت نیست و اگر برای حرکت جزء اول یا آخری را در نظر بگیریم می توانیم آنها را مبدا و منتهای نسبی بشماریم .

۱۲- مسافت بمنزله کانالی است که شیء متحرک در آن جریان می یابد و اصطلاح معروف آن مخصوص مقوله ای است که حرکت به آن نسبت داده می شود مانند مقوله وضع برای حرکت وضعی و مقوله این برای حرکت انتقالی .

۱۳- ماهیتی که اجزاء بالقوه حرکت افرادی از آن تلقی می شود را می توان بستر حرکت دانست بر خلاف مسافت که معمولا بر مقوله و جنس عالی اطلاق می شود .

۱۴- ممکن است موجود متحرک در جریان حرکت تکامل یابد به گونه ای که از مبدا آن ماهیتی انتزاع شود و از منتهای آن ماهیتی دیگر و در این صورت جنس آن دو ماهیت بستر رکت خواهد بود مانند جنس رنگ که بستر حرکت سیب از زردی به سرخی بشمار می رود .

۱۵- بعضی از فلاسفه اختلاف نوعی بین اجزاء بالقوه حرکت را نیز

جایز بلکه لازم دانسته اند اما بنظر می رسد که در چنین مواردی چندین حرکت بدون فاصله زمانی انجام می گیرد .

۱۶- موضوع به اصطلاح منطقی مربوط به قضیه است و به اصطلاح معروف فلسفی مخصوص اعراض خارجی می باشد و حرکت از آن جهت که از عوارض تحلیلیه بشمار می رود موضوعی به این معنی نخواهد داشت و فقط می توان برای اعراضی که متصف به حرکت می شوند چنین موضوعی را در نظر گرفت اما اگر موضوع را بمعنایی در نظر بگیریم که شامل منشا انتزاع عوارض تحلیلیه بشود برای هر حرکت موضوع و متحرکی به این معنی لازم خواهد بود .

۱۷- فاعل هستی بخش برای هر معلولی لازم است اما حرکت وجودی مستقل از منشا انتزاعش ندارد تا فاعل هستی بخش برای آن لازم باشد .

۱۸- فاعل طبیعی برای حرکات عرضی لازم است ولی حرکت جوهریه نیازی به چنین فاعلی ندارد

## درس پنجاه و هفتم

### تقسیمات حرکت

شامل : مقدمه تقسیم حرکت بر اساس شتاب تکامل متحرک در اثر حرکت

#### مقدمه

دانستیم که مقومات حرکت در تمام حرکات وجود دارد و قابل تنوع و تفاوت نیست تا بر اساس اختلاف آنها بتوان اقسام مختلفی را برای حرکت در نظر گرفت اما مشخصات و لوازم حرکت کمابیش قابل تفاوت و تنوع است و می توان بر حسب اختلاف آنها اقسامی را برای حرکت اثبات کرد مثلا اختلاف مدار در حرکات انتقالی کاملا محسوس است و اشکال مختلفی که برای آن تصور می شود موجب تفاوت حرکات مربوطه می گردد ولی از یک سوی اختلاف مدارات انواع محسوسه ندارد و از سوی دیگر نتیجه فلسفی خاصی بر این تنوع مترتب نمی شود از این روی تقسیم حرکات بر حسب اختلاف مدارات چندان فایده ای در بر نخواهد داشت .

همچنین جهات حرکات هر چند از نظر کلی قابل تقسیم به شش جهت اصلی معروف است اما اولاً این اقسام قراردادی است و ثانیاً تقسیم حرکات بر حسب اختلاف آنها فاقد ثمره فلسفی می باشد نیز سرعت حرکت مراتب بی شماری دارد اما این اختلاف مراتب تاثیری در تحلیل فلسفی آنها ندارد .

اما تقسیم حرکت بر حسب اختلاف فاعلها در واقع تابع اقسام فاعل است که در درس سی و هشتم به آنها اشاره شد و بطور کلی می توان حرکت را به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم کرد زیرا فاعلها بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی همه فاعلها ارادی هستند و فاعلها بالجبر و بالتسخیر هم حالات خاصی از آن بشمار می روند چنانکه فاعل قسری حالت خاصی از فاعل طبیعی محسوب می شود .

در میان همه ویژگیهای حرکت مهمترین چیزی که محور بحثهای فلسفی در

اقسام حرکت واقع شده بستر و مسافت حرکت است ولی قبل از آنکه به این مبحث بپردازیم سزاوار است بحث کوتاهی در باره تقسیم حرکت بحسب اختلاف شتاب داشته باشیم و ضمناً مسئله تکاملی بودن حرکت و رابطه آن را با شتاب مورد بررسی قرار دهیم

### تقسیم حرکت بر اساس شتاب

اتومبیلی را در نظر بگیرید که عقربه کیلومتر شمار آن تدریجاً از صفر به طرف یکصد کیلومتر در ساعت بالا می رود و مدتی روی این شماره می ایستد و سپس تدریجاً به طرف صفر پایین می آید این اتومبیل در طول مدت حرکت خود از نقطه الف به نقطه ب انتقال می یابد که حرکتی انتقالی و در بستر مکان می باشد اما در این جریان دو تغییر تدریجی دیگر هم مشاهده می شود یکی تغییر سرعت از صفر به یک صد و دیگری تغییر آن از یک صد به صفر این تغییر نیز از نظر فلسفی مشمول تعریف حرکت است و می توان آن را نوعی حرکت کیفی بشمار آورد از این جهت که تند شدن و کند شدن دو کیفیت ویژه حرکت محسوب می شوند که عارض کمیت سرعت آن می گردند .

نظیر همین تغییر را در انواع دیگری از حرکت می توان در نظر گرفت و حتی یک حرکت کیفی از نظر دیگری می تواند متصف به حرکت کیفی دیگری شود مثلاً فرض کنید که جسم بی رنگی تدریجاً سیاهرنگ می شود و مدتی به همان حالت سیاهی باقی می ماند و سپس رنگ آن تدریجاً می پرد و دوباره بی رنگ می گردد بی شک تغییر رنگ جسم حرکتی در مقوله کیف بشمار می رود اما ممکن است درجه سیاه شدن یا رنگ پریدن آن در همه اجزاء زمان یکنواخت نباشد و مثلاً سرعت سیاه

شدن آن تدریجا افزایش یابد و سپس به همین منوال رو به کاهش برود این تغییر سرعت تغییر دیگری غیر از اصل تغییر رنگ است و از این روی می توان آن را حرکتی روی حرکت اول تلقی کرد چنانکه می توان حرکت یک نواخت را فاقد این تغییر دانست و آن را از نظر سرعت ثابت شمرد .

بنا بر این می توان حرکت را از یک دیدگاه یعنی از دیدگاه ثبات یا تغییر سرعت به سه قسم تقسیم کرد :

۱- حرکت یک نواخت و بی شتاب و دارای سرعت ثابت .

۲- حرکت تند شونده و دارای سرعت افزایشنده یا دارای شتاب مثبت .

۳- حرکت کند شونده و دارای سرعت کاهشنده یا دارای شتاب منفی .

وجود حرکت تند شونده و کند شونده و همچنین حرکت یک نواخت امری محسوس و غیر قابل انکار است و حتی می توان بعضی از مصادیق آنها مانند تغییر تدریجی افزایش و کاهش سرعت یا یکنواختی آن را در کیفیات و حالات نفسانی با علم حضوری دریافت و بدون تردید می توان کاهش سرعت حرکت را نوعی تنزل و ضعف و نقص تدریجی برای حرکت بحساب آورد و بدین ترتیب نوعی حرکت تضعفی و تنزلی را اثبات کرد .

در این جا است که ما با این سؤال روبرو می شویم که آیا وجود حرکت کند شونده منافاتی با بعضی از تعاریف حرکت مانند خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است ندارد .

برای پاسخ به این سؤال باید دو جهت بحث را از یکدیگر تفکیک کرد یکی تکامل حرکت و دیگری تکامل موجود متحرک .

توضیح آنکه ممکن است متحرک در طول



حرکت خودش همواره به کمالات جدیدی دست یابد اما سرعت نایل شدن به این کمالات متفاوت باشد یعنی در بخشی از زمان سرعت تکامل رو به افزایش و در بخشی دیگر رو به کاهش و در بخش سومی ثابت و یک نواخت باشد و یکنواختی سرعت و حتی کاهش آن منافاتی با تکامل یافتن متحرک ندارد زیرا مثلاً جسمی که آهنک سیاه شدن آن کند می شود بالاخره در لحظه بعدی سیاهتر از لحظه قبلی خواهد بود گو اینکه تغییر رنگ آن کندتر انجام می پذیرد پس فرض اینکه حرکت موجب کمال بیشتری برای موجود متحرک باشد با فرض شتاب منفی برای سرعت تکامل هم منافاتی ندارد .

اما اگر کسی ادعا کند که هر حرکتی در همان حیثیت حرکت بودنش تکامل می یابد ادعای وی با پذیرفتن حرکت یک نواخت و حرکت بی شتاب سازگار نیست و روشن است که چنین ادعائی خلاف وجدان و بداهت می باشد و برای اثبات آن نمی توان به پاره ای از تعاریفات حرکت استناد کرد علاوه بر اینکه تعاریفات یاد شده هم چنین ادعائی را اثبات نمی کنند زیرا حد اکثر چیزی که از آنها می توان استفاده کرد این است که موجود متحرک در اثر حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می رسد و چنانکه اشاره شد تکامل یافتن متحرک منافاتی با نزولی بودن رعت حرکت ندارد .

و اما اینکه آیا هر حرکتی موجب تکامل متحرک می شود یا نه مسئله دیگری است که اینک به بررسی آن می پردازیم

### **تکامل متحرک در اثر حرکت**

دانستیم که تکاملی بودن حرکت بمعنای شدت یافتن و شتاب گرفتن آن کلیت ندارد و هیچکدام از تعاریف حرکت هم اشعاری به این مطلب ندارد و اما بمعنای تکامل یافتن متحرک در اثر

حرکت ممکن است از دو تعریف یاد شده چنین استنباطی بشود که چون متحرک بواسطه حرکت به فعلیت و کمال جدیدی می رسد ضرورتاً هر حرکتی اشتدادی و موجب تکامل یافتن متحرک خواهد بود .

کسانی که چنین استنباطی را کرده اند خود را با مشکل بزرگی مواجه دیده اند و آن این است که بسیاری از اشیاء تدریجاً رو به ضعف و پژمردگی و نابودی می روند و نه تنها حرکات و دگرگونیهای تدریجی آنها بر کمالشان نمی افزاید بلکه پیوسته از کمالاتشان می کاهد و آنها را به مرگ و نیستی نزدیک می کند چنانکه نباتات و حیوانات پس از گذراندن دوران رشد و شکوفایی وارد مرحله پیری و ناتوانی می شوند و حرکت ذبولی و نزولی آنها آغاز می گردد .

برای رهایی از این مشکل به این صورت چاره جویی کرده اند که اینگونه حرکات نزولی و انحطاطی همراه با حرکات موجودات رشد یابنده دیگری است مثلاً سببی که در اثر کرم زدگی فاسد می شود کرم درون آن رشد می یابد و حرکت حقیقی همان حرکت تکاملی کرم است که موجب کاهش کمالات سبب می گردد و پژمردگی و فاسد شدن آن حرکتی بالعرض می باشد .

ولی صرف نظر از اینکه توأم بودن حرکت نزولی یک متحرک با حرکت اشتدادی متحرک دیگر در همه موارد قابل اثبات نیست نمی توان تغییر تدریجی موجود رو به کاهش را نادیده گرفت و از آن بعنوان حرکت بالعرض یاد کرد و بالاخره این سؤال باقی می ماند که این سیر نزولی تدریجی در موجود کاهش یابنده از نظر فلسفی چه مفهومی دارد .

و اما اتکاء کردن بر تعریفهای یاد شده برای نفی حرکت غیر تکاملی نمی تواند پاسخگوی وجود غیر قابل انکار آن

باشد و بفرض اینکه مفاد این تعریفها قابل انطباق بر حرکت نزولی نباشد باید در صحت و کلیت آنها تردید کرد نه اینکه با استناد به آنها دست به توجیهات غیر قابل قبولی زد ولی در عین حال می توان برای تعریفهای مذکور هم تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد .

توضیح آنکه همچنانکه در درس پنجاه و دوم بیان شد قوه و فعل دو مفهوم اضافی هستند که از ملاحظه تقدم موجودی بر موجود دیگر و مشتمل بودن موجود دوم بر کل یا جزئی از موجود اول انتزاع می شود و این معنی به هیچ وجه مستلزم کاملتر بودن کل موجود دوم از کل موجود اول نیست همچنین حرکت را کمالی مقدمی برای رسیدن به کمال اصلی انگاشتن مستلزم بقاء همه کمالات سابق در موجود لاحق نمی باشد زیرا ممکن است لازمه حرکت و رسیدن به کمالی که نتیجه آن بشمار می رود این باشد که متحرک بعضی از کمالات خودش را از دست بدهد و کمالی که در اثر حرکت برایش حاصل می شود مساوی با کمال از دست رفته و یا حتی ضعیفتر از آن باشد .

پس تطبیق تعریف ارسطو بر انواع حرکت مستلزم این نیست که کمالی که در اثر رکت حاصل می شود از نظر مرتبه وجودی بر کمالی که از دست متحرک می رود برتری و فزونی داشته باشد و در نتیجه موجود متحرک در مقام مقایسه با وضع و موقعیت سابق لزوماً کاملتر گردد .

ولی اساساً تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد زیرا این مفاهیم که خودشان نیاز به توضیح و تفسیر دارند نمی توانند

ابهامی را از حرکت بزدایند .

آیا براستی می توان پذیرفت که هر جسمی که از مکانی به مکان دیگری منتقل می شود واقعا کاملتر می گردد و به کمال جدیدی برتر از کمالی که داشته است دست می یابد و آیا براستی می توان اثبات کرد که پژمردگی و سیر نزولی هر نبات و حیوانی نتیجه تکامل موجود دیگری است .

ممکن است سؤال شود که اگر حرکت موجب افزایش کمال متحرک نمی شود چرا متحرک آن را انجام می دهد و چه انگیزه ای برای انجام آن می تواند داشته باشد .

پاسخ این است که اولاً- هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه متحرک نیست چنانکه در مورد حرکات طبیعی و قسری گفته شد و ثانیاً موجود با شعور هم ممکن است برای رسیدن به لذتی واقعی یا خیالی حرکتی را انجام دهد که موجب از دست رفتن کمالات ارزشمندتری گردد یا به جهت غفلت از این نتیجه قهری و یا به جهت علاقه شدید به لذت مورد نظر و به هر حال عقلائی نبودن و حکیمانه نبودن چنین حرکتی بمعنای محال بودن آن نخواهد بود .

ممکن است گفته شود که اگر برآیند حرکات جهان مثبت نباشد و نتیجه مجموع آنها حصول کمالات بیشتری برای موجودات این جهان نباشد آفریدن چنین جهانی لغو و بیهوده خواهد بود .

پاسخ این است که ما بر اساس حکمت الهی ثابت می کنیم که آفرینش جهان عبث و بیهوده نیست و نتایج حکیمانه ای بر آن مترتب می شود ولی لازمه مثبت بودن برآیند نتایج حرکات این نیست که هر حرکتی ضرورتاً تکاملی و موجب حصول کمال بیشتری برای خود متحرک باشد .

حاصل آنکه تکامل یافتن هر متحرکی در اثر حرکت به این معنی

که کمال جدید از نظر مرتبه وجودی بر کمال سابق فزونی و برتری داشته باشد دلیلی ندارد و تجارب بی شمار نشان می دهد که نه تنها حرکت یک نواخت بلکه حرکت نزولی و تضعیفی هم وجود دارد به این معنی که متحرک تدریجا کمالات موجود را از دست بدهد یا کمالاتی را واجد شود که برتر از کمال از دست رفته نباشد و اگر بعضی از تعریفات قابل انطباق بر چنین حرکتی نباشد باید آن را دلیل بر عدم جامعیت آنها بحساب آورد و تنها تکاملی بودن هر حرکت را به این معنی می توان پذیرفت که موجود متحرک به یک امر وجودی دست می یابد که قبلا فاقد شخص آن بوده است هر چند قبلا شخص دیگری مماثل و یا کاملتر از آن را داشته است چنانکه نظیر آن درباره رابطه قوه و فعل گفته شد

## خلاصه

- ۱- حرکت را می توان بر اساس اختلاف انواع فاعل به دو نوع طبیعی و ارادی تقسیم کرد .
- ۲- مهمترین محور تقسیم حرکت بستر و مسافت آن است .
- ۳- حرکت را می توان از نظر تغییر یا ثابت بودن سرعت به سه قسم تقسیم کرد الف حرکت یک نواخت و بی شتاب .
  - ب- حرکت تند شونده و دارای سرعت افزاینده .
  - ج- حرکت کند شونده و دارای سرعت کاهنده .
- ۴- تغییر تدریجی سرعت حرکت را می توان حرکت دیگری روی حرکت اول تلقی کرد که مبدا آن درجه خاصی از سرعت و منتهای آن درجه دیگری از آن و بستر حرکت خود سرعت می باشد .
- ۵- این اقسام سه گانه را با علم حضوری در مورد کیفیات نفسانی می توان دریافت و در سایر اشیاء به کمک حس می توان اثبات کرد .

تکاملی دانستن هر حرکت به این معنی که خود حرکت از حیثیت حرکت بودنش شدت و شتاب یابد مستلزم انکار حرکات یک نواخت و کند شونده است .

۷- حرکت یک نواخت و کند شونده منافاتی با تکامل متحرک ندارد چنانکه وقتی آهنگ سیاه شدن جسمی کند هم می شود بالاخره بر سیاهی آن افزوده می گردد .

۸- هیچیک از تعاریف حرکت منافاتی با وجود حرکت یک نواخت و کند شونده ندارد زیرا حد اکثر چیزی که از آنها استفاده می شود حصول کمال و فعلیت جدید برای متحرک است و این معنی در حرکات یک نواخت و کند شونده هم حاصل است .

۹- اما ممکن است از بعضی از تعاریف حرکت چنین استنباط شود که متحرک باید در اثر حرکت کاملتر شود بطوری که موقعیت آن بعد از حرکت بر موقعیت آن قبل از حرکت برتری داشته باشد .

۱۰- بر اساس این استنباط حرکت نزولی حرکتی بالعرض و نتیجه حرکت تکاملی موجود دیگر شمرده شده است .

۱۱- اولاً توأم بودن هر حرکت نزولی با حرکت تکاملی موجود دیگر قابل اثبات نیست .

۱۲- ثانیاً تکاملی بودن حرکت دیگر موجب نفی حقیقت حرکت از سیر نزولی نمی شود و این سؤال باقی می ماند که سیر نزولی از نظر فلسفی چه مفهومی دارد .

۱۳- تکیه کردن بر بعضی از تعریفها برای نفی حرکت غیر تکاملی موجه نیست و بفرض اینکه تعاریف مزبور شامل حرکت نزولی نشود باید صحت آنها را مورد تردید قرار داد .

۱۴- برای تعاریف یاد شده می توان تفسیری را در نظر گرفت که مستلزم نفی حرکت غیر تکاملی نباشد به این صورت که لازمه حرکت رسیدن متحرک به فعلیت جدیدی است هر چند

ملازم با از دست رفتن فعلیت مساوی یا کاملتری باشد نیز کمال بودن حرکت و نتیجه آن منافاتی با از دست رفتن کمال مساوی یا برتری ندارد .

۱۵- ولی اساسا تکیه بر مفهوم قوه و فعل یا مفهوم کمال در تعریف حرکت لزومی ندارد و بهترین تعریف آن همان تغییر تدریجی است .

۱۶- هر حرکتی برخاسته از شعور و انگیزه نیست تا گفته شود که اگر متحرک تکامل نیابد انگیزه ای برای حرکت نخواهد داشت .

۱۷- حتی موجود با شعور و با انگیزه هم ممکن است حرکتی را به انگیزه لذتی انجام دهد که مستلزم از دست دادن کمال ارزشمندتری باشد .

۱۸- بر اساس حکمت الهی می توان اثبات کرد که مجموعا حرکات جهان به کمالات ارزنده تری می انجامد اما معنای آن تکامل یافتن هر متحرک در اثر حرکت نیست .

۱۹- تکاملی بودن هر حرکت را تنها به این معنی می توان پذیرفت که در هر حرکتی شخص کمال امر وجودی جدیدی تحقق می یابد هر چند مساوی با شخص کمال سابق و یا پست تر از آن باشد .

۲۰- شبهه تکاملی بودن هر حرکت در اثر تفسیر نا درست برای رابطه قوه و فعل نشأت گرفته است

## درس پنجاه و هشتم

### حرکت در اعراض

شامل : مقدمه حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی

#### مقدمه

حرکاتی که عموم مردم می شناسند حرکات مکانی و وضعی است مانند حرکت انتقالی زمین به دور خورشید و حرکت وضعی آن حول محور خودش اما فلاسفه مفهوم حرکت را به هر گونه تغییر تدریجی توسعه داده و دو نوع دیگر از حرکت را اثبات کرده اند یکی حرکت کیفی مانند تغییر تدریجی حالات و کیفیات نفسانی و رنگ و شکل اجسام و دیگری حرکت کمی مانند اینکه درخت تدریجا رشد می یابد و بر مقدارش افزوده می شود و بدین ترتیب حرکت را بر حسب مقوله ای که به آن نسبت داده می شود به چهار قسم تقسیم کرده اند که همگی آنها به مقولات عرضی نسبت داده می شوند حرکت مکانی حرکت وضعی حرکت کیفی حرکت کمی .

فلاسفه پیشین حرکت در جوهر را جایز نمی دانسته اند و تنها از بعضی از فلاسفه یونان باستان سخنانی نقل شده که قابل تطبیق

بر حرکت در جوهر می باشد در میان فلاسفه اسلامی مرحوم صدر المتالهین حرکت در جوهر را تصحیح و دلایل متعددی بر وجود آن اقامه کرد و از زمان وی مسئله حرکت جوهریه در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت .

ما در اینجا نخست به بررسی اقسام چهارگانه حرکت عرضی می پردازیم و سپس حرکت جوهریه را بصورت مستقلی مورد بحث قرار خواهیم داد

## **حرکت مکانی**

چنانکه اشاره شد محسوسترین انواع حرکت حرکت مکانی است که بستر آن مکان اجسام می باشد و فلاسفه مقوله این را بعنوان مسافت آن معرفی کرده اند ولی همچنانکه قبلاً گفته شد مقوله این مانند دیگر مقولات نسبی ماهیت نوعی یا جنسی نیست بلکه مفهومی است اضافی و نسبی که از نسبت شیء به مکان انتزاع می شود و خود مکان هم از عوارض تحلیلیه اجسام



است و مابازاء عینی ندارد و در واقع مکان هر چیزی جزئی از حجم کل جهان مادی است که جداگانه در نظر گرفته می شود نه اینکه وجود منحازی داشته باشد . به هر حال حرکت مکانی یا ارادی است مانند اینکه انسان به اراده خودش از جایی به جای دیگر منتقل شود و یا غیر ارادی است مانند حرکات مکانی اجسام بی جان حرکت غیر ارادی به نوبه خود به حرکت طبیعی و قسری منقسم می گردد زیرا یا مقتضای طبیعت شیء است و یا در اثر نیروی قسری پدید می آید .

اما حرکت ارادی که مستند به نفس اراده کننده می باشد در واقع فعلی است تسخیری که بدون واسطه از نفس سر نمی زند بلکه نفس حیوان و انسان یک عامل طبیعی را برای تحریک بدن یا جسم دیگری بکار می گیرد پس فاعل قریب و بی واسطه حرکت ارادی هم طبیعت است .

از سوی دیگر حرکت قسری هم خواه مستند به قاسر باشد چنانکه ما آن را تایید کردیم و خواه مستند به مقسور آنچنانکه اکثر فلاسفه قائل شده اند بالاخره از طبیعت جسم صادر می شود پس هر حرکتی مستند به طبیعت می باشد و بر این اساس طبیعت به عنوان مبدا فاعلی برای حرکت اجسام معرفی شده است به دیگر سخن هر حرکتی مبدا میلی دارد که یا از خواص طبیعت جسم است و یا به واسطه تاثیر طبیعت دیگری در آن پدید می آید .

فلاسفه پیشین برای مبدا میل در اجسام متحرک بیاناتی داشته اند که در درس سی و هشتم به بعضی از آنها اشاره شد ولی این بیانات مبتنی بر فرضیه های علوم طبیعی سابق بوده و با نظریات علمی

جدید وفق نمی دهد اما بطور کلی می توان گفت که حرکت اجسام از دو حال خارج نیست یا مقتضای طبیعت موجود متحرک است و در این صورت تا مانعی برای آن پدید نیاید ادامه می یابد و یا ذات موجود متحرک اقتضائی برای حرکت ندارد بلکه در اثر عامل خارجی تحقق می یابد و اگر آن عامل خارجی هم ذاتا اقتضائی نسبت به حرکت نداشته باشد عامل دیگری خواهد داشت و سرانجام به یک عامل مادی منتهی خواهد شد که ذاتا اقتضای حرکت داشته باشد این عامل قابل انطباق بر چیزی است که در فیزیک جدید بنام انرژی نامیده می شود و انتقال انرژی به اجسام است که موجب حرکت آنها می گردد ولی باید توجه داشت که اعتبار این تطبیق هم در گرو اعتبار نظریه علمی مربوط است اما وجود عامل طبیعی که ذاتا اقتضای حرکت داشته باشد نظریه ای است فلسفی که صحت و سقم نظریات علمی تغییری در آن پدید نمی آورد

### **حرکت وضعی**

تقریباً همه آنچه در باره حرکت مکانی گفته شد در باره حرکت وضعی هم جاری است و اساساً می توان حرکت وضعی را به حرکت مکانی باز گرداند زیرا هر چند در حرکت وضعی مکان کل جسم تغییری نمی یابد ولی اجزاء جسم متحرک تدریجاً جابجا می شوند و مثلاً جزئی که در سمت راست واقع شده به سمت چپ می رود یا جزئی که در بالا واقع شده به پایین می آید .

سخن در باره مقوله بودن وضع هم نظیر مقوله این است و تقسیم حرکت وضعی به ارادی و غیر ارادی هم نظیر تقسیم حرکت مکانی به این اقسام می باشد .

نکته قابل توجه این است که فلاسفه حرکت دوری را مقتضای

طبیعت نمی دانند و نظیر آن در فیزیک جدید گفته می شود که حرکت در غیر خط مستقیم برآیند چند نیرو می باشد و قضاوت نهائی در این گونه مسائل به عهده علوم تجربی است

## حرکت کیفی

سومین مقوله ای که حرکت در آن اثبات شده مقوله کیف است که با توجه به انواع آن می توان اقسام جزئی تری را برای حرکت کیفی در نظر گرفت مانند حرکت در کیف نفسانی و حرکت در کیفیات محسوسه و حرکت در کیفیات مخصوص به کمیات و حرکت در کیف استعدادی .

اما حرکت در کیف نفسانی از قطعی ترین اقسام حرکت کیفی بلکه یقینی ترین نوع حرکت است زیرا با علم حضوری خطا ناپذیر درک می شود مثلاً هر کسی در درون خود می یابد که نسبت به چیزی یا شخصی علاقه و محبت پیدا می کند و تدریجاً علاقه اش شدت می یابد یا نسبت به چیزی یا کسی کراهت و نفرت پیدا می کند و تدریجاً کراهتش شدت می یابد و یا بر عکس حالت غضب و عصبانیت شدیدی پیدا می کند و تدریجاً رو به کاهش می نهد یا حالت انبساط و شادی شدیدی پیدا می کند و تدریجاً از بین می رود این تغییرات تدریجی از دیدگاه فلسفی حرکت شمرده می شود .

نظیر این حرکات را در کیفیات محسوسه مانند رنگها می توان در نظر گرفت ولی می دانیم که حقیقت رنگ و کیفیت شدت و ضعف یافتن آن هنوز هم در میان فیزیکدانان محل بحث و گفتگو است و از این جهت وجود این قسم از حرکت کیفی به اندازه قسم سابق یقینی نخواهد بود .

قسم سوم از حرکت کیفی حرکت در اشکال است چنانکه اگر دو سر نخ را که در امتداد خط مستقیم قرار گرفته است تدریجاً

بهم نزدیک کنیم به گونه ای که بحالت انحناء در آید در اینجا سطح مستوی و خط مستقیم آن اگر دارای خط بالفعلی باشد تدریجا بصورت منحنی در می آید ولی اگر این تبدیل شدن واقعا تدریجی باشد تابع حرکت وضعی خود نخ یا حرکت مکانی اجزاء آن خواهد بود .

یکی دیگر از مصادیق این نوع از حرکت کیفی را می توان تند شدن و کند شدن هر حرکتی دانست از این جهت که کیفیتی مخصوص به کمیت سرعت آن است چنانکه در درس قبلی توضیح داده شد .

قسم چهارم از حرکت کیفی حرکت در کیفیت استعدادی و شدت و ضعف یافتن تدریجی آن است اما در درس چهل و هشتم روشن شد که مفهوم استعداد از قبیل مفاهیم انتزاعی است که از کم و زیاد شدن شرایط تحقق یک پدیده انتزاع می شود بنا بر این در صورتی که تحقق شرایط واقعا تدریجی باشد می توان حرکت در کیف استعدادی را مفهومی منتزع از چند حرکت تلقی کرد چنانکه اگر فرض شود که تحقق پدیده ای تنها منوط به یک شرط باشد و شرط مزبور هم واقعا بصورت تدریجی حاصل گردد می توان حرکت در کیف استعدادی را در چنین موردی مفهومی منتزع از حرکت همان شرط بحساب آورد

### **حرکت کمی**

حرکت در مقوله کمیت یا در کمیت منفصل و عدد فرض می شود و یا در کمیت متصل و مقدار جسم متحرک اما عدد علاوه بر اینکه وجود حقیقی ندارد تغییر تدریجی هم برای آن معنی ندارد زیرا تغییر در عدد تنها بوسیله افزایش و کاهش واحد یا واحدهایی حاصل می شود و این افزایش و کاهش بصورت دفعی پدید می آید هر چند احیانا متوقف بر

مقدمات تدریجی و حرکات مکانی باشد .

و اما حرکت در کمیت متصل اگر در خط فرض شود تغییرات آن تابع تغییرات سطح است و تغییر سطح هم به نوبه خود تابع تغییر حجم می باشد و تا حجم چیزی افزایش یا کاهش نیابد مقدار سطوح و خطوط آن هم افزایش و کاهش نمی یابد .

اما افزایش حجم یا در اثر ضمیمه شده جسم دیگری حاصل می شود و یا در اثر انبساط و امتداد اجزاء خود آن و همچنین کاهش حجم جسم یا در اثر جدا شدن بخشی از آن روی می دهد و یا در اثر فشردگی اجزاء موجود در آن اما تغییری که در اثر تجزیه و ترکیب و اتصال و انفصال حاصل می شود معمولاً تغییری دفعی است هر چند مقدمات آن تدریجاً تحقق یابد ولی می توان موردی را برای تجزیه و ترکیب تدریجی در نظر گرفت به این صورت که مثلاً دو مایعی را که هر کدام علی الفرض دارای وحدت شخصی حقیقی باشند تدریجاً روی هم بریزیم به طوری که تدریجاً با یکدیگر ممزوج شده بصورت مایع واحد شخصی دیگر در آید اما با توجه به اینکه هر مایعی مرکب از ملکولهای بی شماری است اثبات وحدت شخصی برای هر یک از دو مایع مفروض و همچنین برای مجموع مرکب از آنها بسیار دشوار است و در حقیقت اینگونه تجزیه و ترکیبها مجموعه ای از اتصالات و انفصالات آنی است که به دنبال حرکت مکانی اجزاء پدید می آید .

اما افزایش و کاهش حجم جسم در اثر گسترش یا فشردگی اجزاء آن در واقع تعبیر دیگری از حرکات مکانی و وضعی ملکولها و اتمهای آن است مثلاً هنگامی

که آب به جوش می آید و تبدیل به بخار می شود بر حجم آن افزوده می گردد ولی این افزایش حجم بر حسب آنچه فیزیکدانان اثبات کرده اند چیزی جز دور شدن ملکولهای آب از یکدیگر نیست و همچنین تبدیل شدن بخار به آب و گاز به مایع هم چیزی جز نزدیک شدن آنها به یکدیگر نمی باشد .

از این روی مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته اند که هر چند با ضمیمه شدن اجسام دیگری مانند آب و مواد غذایی حاصل می شود ولی علی الفرض هر کدام دارای صورت نوعیه واحدی هستند که مقدار آن تدریجا افزایش می یابد .

اما بنظر می رسد که اثبات حرکت کمی حقیقی در این گونه موارد هم مشکل است زیرا بدون شک رشد نباتی در اثر انضمام مواد خارجی است که از خارج با حرکت مکانی به درون آنها منتقل می شود و اتصال و انفصال اجزاء آنها بصورت دفعی پدید می آید چنانکه دو جسمی که به طرف یکدیگر حرکت می کنند یا یکی از آنها بسوی دیگری می رود گر چه تدریجا بهم نزدیک می شوند اما اتصال آنها در یک آن و بدون فاصله زمانی انجام می پذیرد و بعد از آنکه اجزاء جدید در جای خود قرار گرفتند هر چند فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیولوژیکی آنها تدریجا انجام می گیرد اما دلیلی وجود ندارد که صورت نوعیه درخت یا حیوان هم تدریجا گسترش یابد تا اینکه جزء جدید را فرا گیرد و جای چنین احتمالی هست که تبدیل کمیت سابق به کمیت جدید بصورت دفعی و از قبیل کون و فساد باشد نه بصورت تدریجی و از قبیل حرکت در کمیت .

حاصل آنکه اثبات حرکت

در کیمیت بمراتب مشککتر از سایر اقسام حرکت می باشد و چنین احتمالی وجود دارد که آنچه حرکت در کیمیت نامیده می شود در واقع مجموعه ای از حرکات مکانی و اتصالات و انفصالات آنی یا کون و فسادهای دفعی باشد

## خلاصه

۱- حرکت مکانی محسوسترین انواع حرکت است و فلاسفه مقوله این را مسافت آن دانسته اند ولی باید توجه داشت که مفهوم این مانند دیگر مفاهیم نسبی از قبیل مفاهیم ماهوی نیست همچنین مکان از عوارض تحلیلیه وجود جسم بشمار می رود

۲- حرکت مکانی را می توان به ارادی و غیر ارادی و حرکت غیر ارادی را به طبیعی و قسری تقسیم کرد ولی فلاسفه فاعل قریب در همه این اقسام را طبیعت دانسته اند .

۳- بطور کلی می توان گفت یا اینکه حرکت مقتضای ذات موجود متحرک است و یا در اثر عامل خارجی پدید می آید و ناچار به عاملی منتهی می شود که ذاتا اقتضای حرکت را داشته باشد و می توان انرژی را مصداق این عامل بحساب آورد .

۴- حرکت وضعی در واقع همان حرکت مکانی اجزاء متحرک و جابجا شدن آنها است و از این روی همه احکام حرکت مکانی را خواهد داشت .

۵- فلاسفه حرکت دوری را مقتضای طبیعت نمی دانند نیز فیزیکدانان حرکت در غیر خط مستقیم را برآیند چند نیرو می شمارند .

۶- حرکت کیفی را می توان بر حسب اقسام کیفیت به چهار قسم جزئی تقسیم کرد .

۷- حرکت در کیف نفسانی قطعی ترین انواع حرکت بشمار می رود زیرا با علم حضوری درک می شود .

۸- حرکت در کیفیات محسوسه نیازمند به براهین تجربی است .

۹- حرکت در شکلهای هندسی و کیفیت خط و سطح و حجم تابع حرکت وضعی و مکانی

اجسام است .

۱۰- تند شدن و کند شدن حرکات را می توان نوعی حرکت در کیفیت مخصوص به کمیت تلقی کرد از این نظر که به کمیت سرعت نسبت داده می شود .

۱۱- حرکت در کیف استعدادی حرکتی حقیقی نیست زیرا مابازاء عینی ندارد ولی در صورتی که منشا انتزاع آن واقعا تدریجی التحقق باشد می توان حرکت در کیف استعدادی را تعبیری از حصول تدریجی آن بحساب آورد .

۱۲- تغییرات عدد دفعی است و حرکت در آنها معنی ندارد .

۱۳- تغییرات خطوط و سطوح تابع تغییرات حجم می باشد .

۱۴- اگر تغییر حجم در اثر تجزیه و ترکیب حاصل شود در واقع دفعی خواهد بود گر چه بنظر سطحی امری تدریجی تلقی گردد .

۱۵- اگر تغییر حجم در اثر گسترش و فشردگی اجزاء و بدون انضمام جزء یا انفکاک جزئی حاصل شود منوط به حرکت مکانی اجزاء خواهد بود .

۱۶- فلاسفه مصداق روشن حرکت کمی را رشد گیاهان و جانوران دانسته اند که بعد از حرکت مکانی اجزاء جدید و تحولات کیفی آنها حاصل می گردد اما اثبات اینکه صورت نوعیه تدریجا گسترش کمی می یابد در گرو برهان است

## درس پنجاه و نهم

### حرکت در جوهر

شامل : مقدمه شبهه منکرین حرکت در جوهر حل شبهه دلایل وجود حرکت در جوهر

#### مقدمه

چنانکه اشاره شد فلاسفه پیشین اعم از مشائی و اشراقی حرکت را ویژه اعراض می دانسته اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی کرده اند بلکه آن را امری محال می پنداشته اند از فلاسفه یونان باستان هم کسی را نیافته ایم که صریحا حرکت در جوهر را مطرح و آن را اثبات کرده باشد تنها از هراکلیتوس سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت جوهریه است و حد اکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمین اسلامی و غیر اسلامی که قائل به آفرینش مستمر و نو به نو بوده اند نیز می توان گرایش به حرکت جوهریه را نسبت داد اما کسی که صریحا این مسئله را عنوان کرد و بر خلاف فیلسوفان بنام جهان شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد فیلسوف عظیم اسلامی صدر المتالهین شیرازی بود .

ما در اینجا نخست به بیان شبهه منکرین حرکت در جوهر و حل آن می پردازیم سپس نظریه صدر المتالهین و دلایلی را که



وی برای اثبات آن اقامه کرده است بیان می کنیم

### **شبهه منکرین حرکت در جوهر**

سخنان کسانی که حرکت در جوهر را محال می پنداشته اند بر این محور دور می زند که یکی از لوازم بلکه مقومات هر حرکتی وجود متحرک و به اصطلاح موضوع حرکت است چنانکه وقتی می گوییم کره زمین به دور خودش و به دور خورشید می چرخد یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحول می یابد یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان رشد و نمو می کند در همه این موارد ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجا دگرگون می شود اما اگر بگوییم خود ذات هم ثابتی ندارد و همانگونه که صفات و اعراض آن دگرگون می شوند جوهر آن

هم تحول می یابد این دگرگونی را به چه چیزی نسبت بدهیم و به دیگر سخن حرکت در جوهر حرکتی بی متحرک و صفتی بی موصوف خواهد بود و چنین چیزی معقول نیست

### حل شبهه

خاستگاه این شبهه نارسایی تحلیلی است که در باره حرکت انجام داده اند و در نتیجه بعضی مانند شیخ اشراق آگاهانه و بعضی دیگر ناخود آگاه آن را از اعراض خارجیه بشمار آورده اند و از این روی برای آن موضوع و موصوف عینی مستقلی را لازم دانسته اند که در جریان حرکت باقی و ثابت باشد و حرکت و دگرگونی بعنوان عرض و صفتی به آن نسبت داده شود .

اما همچنانکه قبلا روشن شد حرکت همان سیلان وجود جوهر و عرض است نه عرضی در کنار سایر اعراض و به دیگر سخن مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی نیست بلکه از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و بعبارت سوم حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است نه از اعراض خارجیه موجودات و چنین مفهومی نیاز به موضوع به معنایی که برای اعراض اثبات می شود ندارد و تنها می توان منشا انتزاع آن را که همان وجود سیال جوهری یا عرضی است موضوع آن بشمار آورد به معنایی که موضوع به عوارض تحلیلیه نسبت داده می شود یعنی موضوعی که وجود خارجی آن عین عارض است و انفکاک بین آنها جز در ظرف تحلیل ذهن محال است .

بنا بر این هنگامی که می گوئیم جوهری دگرگون می شود مانند آن است که بگوئیم رنگ سیب و نه خود سیب تغییر می یابد و روشن است که در جریان تحول رنگ رنگ ثابتی وجود ندارد که تحول به آن نسبت داده شود و

حتی موضوع مستقلى که به حرکات عرضى نسبت داده مى شود به لحاظ عرض بودن است نه به لحاظ حرکت بودن و از این روی اگر اعراض مورد حرکت ساکن هم باشند نیازمند به موضوع خواهند بود چنانکه رنگ سيب خواه ثابت باشد و خواه در حال تغییر نیازمند به خود سيب مى باشد .

حاصل آنکه حرکت و ثبات دو وصف تحلیلى برای وجود سیال و ثابت هستند و چنین اوصافى نیاز به موصوف عینى مستقل از وصف ندارند و همچنانکه وصف ثبات عرضى نیست که در خارج عارض موجودى شود به گونه ای که صرف نظر از عروض آن متصف به عدم ثبات باشد وصف حرکت هم عرضى خارجى نیست که بر وجود خاصى عارض شود به گونه ای که صرف نظر از عروض آن متصف به ثبات و عدم حرکت باشد و به تعبیر اصطلاحى عوارض تحلیلى نیازی به موضوع مستقلى ندارند بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان مى باشد .

شایسته است در اینجا به نکته ظریفى اشاره کنیم که بنا بر اصالت وجود باید حرکت را بعنوان عارض تحلیلى به وجود نسبت داد و نسبت دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض نسبتى بالعرض مى باشد

### **دلایل وجود حرکت در جوهر**

مرحوم صدر المتالهین برای اثبات حرکت جوهریه به سه صورت استدلال کرده است :

۱- نخستین دلیل وی بر حرکت جوهریه از دو مقدمه تشکیل مى شود یکی آنکه تحولات عرضى معلول طبیعت جوهرى آنها است و مقدمه دوم آنکه علت طبیعى حرکت باید متحرک باشد نتیجه آنکه جوهرى که علت برای حرکات عرضى بشمار مى رود باید متحرک باشد .

اما مقدمه اول همان اصل معروفى است که در درس قبلى به آن اشاره شد یعنى

فاعل قریب و بی واسطه همه حرکات طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی توان به فاعل مجرد نسبت داد .

و اما مقدمه دوم به این صورت قابل توضیح و تبیین است که اگر علت قریب و بی واسطه معلول امر ثابتی باشد نتیجه آن هم امر ثابتی خواهد بود و برای تقریب به ذهن می توان از این مثال بهره گرفت که اگر چراغی در مکانی ثابت باشد نوری که از آن می تابد تا شعاع خاصی را روشن می کند اما اگر چراغ حرکت کند روشنایی آن هم تدریجاً گسترش می یابد و به پیش می رود پس جریان اعراض متحرک که در گستره زمان پیش می روند نشانه این است که علت آنها همراه خود آنها جریان دارد .

ممکن است سؤال شود که اگر طبیعت جوهری ذاتاً متحرک است پس چرا گاهی معلولات آن که همان اعراض باشند ساکن و بی تحرک هستند و چرا نمی توان سکون اعراض را دلیل بر سکون طبیعت جوهری دانست .

از این سؤال به این صورت می توان پاسخ داد که طبیعت جوهری علت تامه حرکت نیست بلکه تاثیر آن منوط به شرایط خاصی است که با فراهم آمدن آنها حرکات عرضی هم تحقق می یابد و حرکت فعلی است که نیازمند به فاعل طبیعی می باشد هر چند فاعل آن علت تامه برای انجام آن نباشد بر خلاف سکون که امری عدمی عدم ملکه حرکت است و نمی توان آن را فعلی نیازمند به فاعل بحساب آورد .

از سوی دیگر ممکن است سؤال شود که قائلین به حرکت جوهریه هم ناچارند حرکت در جوهر را به فاعل مجردی نسبت دهند که ثابت و غیر قابل تغییر و حرکت است پس چرا

استناد حرکات عرضی را به جوهر ثابت صحیح نمی دانند .

پاسخ این است که حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و تنها نیازمند به فاعل الهی و هستی بخش می باشد و ایجاد جوهر عینا همان ایجاد حرکت جوهری است ولی ایجاد جوهر عین ایجاد اعراض و حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که به طبیعت جوهری نسبت داده می شود و فعلی برای آن بشمار می رود و چنین فعلی است که احتیاج به فاعل طبیعی دارد و تغیر آن نشانه تغیر فاعل می باشد .

اما در باره این دلیل اشکال دقیق دیگری را می توان مطرح کرد که پاسخ به آن به آسانی پاسخ به دو اشکال قبلی نیست و آن این است که حرکت همچنانکه خود صدر المتالهین تبیین فرموده است مابازاء عینی مستقلی از منشا انتزاعش یعنی وجود سیال جوهری یا عرضی ندارد پس حرکت چه در جوهر فرض شود و چه در عرض عین وجود آن خواهد بود و علت آن هم همان علت وجود جوهر یا عرض می باشد بنا بر این چه مانعی دارد که وجود سیال عرض را مستقیما به فاعل الهی و ماوراء طبیعی نسبت دهیم و نقش جوهر را در تحقق آن نظیر نقش ماده برای تحقق صورت بحساب آوریم نه بعنوان علت فاعلی و اگر چنین فرضی صحیح باشد دیگر از راه فاعلیت جوهر برای اعراض و حرکات آنها نمی توان برای اثبات حرکت در جوهر استدلال کرد و در واقع بازگشت این اشکال به تردید در مقدمه اول است ولی به هر حال این دلیل دست کم بعنوان یک بیان جدلی برای کسانی که فاعلیت طبیعت جوهری را برای اعراض

و حرکات آنها پذیرفته اند نافع خواهد بود .

۲- دلیل دوم نیز از دو مقدمه تشکیل می شود یکی آنکه اعراض وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند بلکه در واقع از شئون وجود جوهر می باشند و مقدمه دوم آنکه هر گونه تغییری که در شئون یک موجودی روی دهد تغییری برای خود آن و نشانه ای از تغییر درونی و ذاتی آن بشمار می رود نتیجه آنکه حرکات عرضی نشانه هایی از تغییر وجود جوهری است .

صدر المتالهین در توضیح این دلیل می گوید هر موجود جسمانی وجود واحدی دارد که خود بخود متشخص و متعین است چنانکه در درس بیست و پنجم بیان شد و اعراض هر موجودی نمودها یا پرتوهایی از وجود آن هستند که می توان آنها را علامات تشخص آن بشمار آورد و نه علت تشخص آن بنا بر این دگرگونی این علامات نشانه دگرگونی صاحب علامت می باشد پس حرکت اعراض نشانه ای از حرکت وجود جوهری خواهد بود .

در این دلیل چنانکه ملاحظه می شود بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری تکیه نشده بلکه اعراض بعنوان نمودها و شئون وجود جوهر معرفی شده اند و این مطلب در مورد کمیت‌های متصل قابل قبول است زیرا ابعاد و امتدادات موجود جسمانی چیزی جز چهره هایی از آن نمی باشد چنانکه در درس چهل و هفتم توضیح داده شد و می توان آن را در مورد کیفیت‌های مخصوص به کمیات مانند اشکال هندسی نیز جاری دانست اما مقولات نسبی چنانکه بارها گفته شده مفاهیم انتزاعی است و تنها منشا انتزاع بعضی از آنها مانند زمان و مکان را می توان از شئون وجود جوهر بشمار آورد که بازگشت آنها هم به کمیات متصل است

و اما کیفیاتی از قبیل کیفیات نفسانی که بمعنای دقیق کلمه اعراض خارجی می باشند هر چند به یک معنی نمودها و جلوه هایی از نفس بشمار می روند ولی وجود آنها عین وجود نفس نیست بلکه نوعی اتحاد و نه وحدت میان آنها با نفس برقرار است و از این روی جریان این دلیل در چنین اعراضی دشوار است .

۳- سومین دلیل صدر المتالهین بر وجود حرکت در جوهر دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان بعنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی بدست می آید و شکل منطقی آن این است هر موجود مادی زمانمند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد تدریجی الوجود می باشد نتیجه آنکه وجود جوهر مادی تدریجی یعنی دارای رکت خواهد بود .

اما مقدمه اول در درس چهل و سوم روشن شد و حاصل بیان آن این است که زمان امتدادی است گذرا از موجودات جسمانی نه ظرف مستقلی از آنها که در آن گنجانیده شوند و اگر پدیده های مادی دارای چنین امتداد گذرای نبوندند قابل اندازه گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نمی بودند چنانکه اگر دارای امتدادهای مکانی و مقادیر هندسی نبودند با مقیاسهای طول و سطح و حجم اندازه گیری نمی شدند و اساسا اندازه گیری شدن هر چیزی با مقیاس خاصی نشانه سنخیت بین آنها است و از این روی هرگز نمی توان وزن چیزی را با مقیاس طول یا بر عکس طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید و به همین دلیل است که مجردات تام دارای عمر زمانی نیستند و نمی توان آنها را زمانا مقدم بر حادثه ای یا مؤخر از

آن دانست زیرا وجود ثابت آنها سنخیتی با امتداد گذرا و نوشونده زمان ندارد .

و اما مقدمه دوم با این بیان قابل توضیح است که زمان امری است گذرا که اجزاء بالقوه آن متوالیا بوجود می آیند و تا جزئی نگذرد جزء دیگری از آن تحقق نمی یابد در عین حال که مجموع اجزاء بالقوه اش وجود واحدی دارند با توجه به حقیقت زمان به آسانی می توان دریافت که هر موجودی که در ذات خودش چنین امتدادی را داشته باشد وجودی تدریجی الحصول و دارای اجزائی گسترده در بستر زمان خواهد داشت و امتداد زمانی آن قابل تقسیم به اجزاء بالقوه متوالی خواهد بود که هیچگاه دو جزء زمانی آن با یکدیگر جمع نمی شوند و تا یکی از آنها نگذرد و معدوم نشود جزء دیگری از آن بوجود نمی آید .

با توجه به این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود که وجود جوهر جسمانی وجودی تدریجی و گذرا و نوشونده است و همین است معنای حرکت در جوهر .

صدر المتالهین در توضیح این دلیل می گوید همچنانکه جوهر مادی دارای مقادیر هندسی و ابعاد مکانی است همچنین دارای کمیت متصل دیگری بنام زمان است که بعد چهارم آنرا تشکیل می دهد و همانگونه که امتدادهای دفعی الحصول آن اوصاف ذاتی وجودش بشمار می روند و وجود منحازی از وجود جوهر مادی ندارند همچنین امتداد تدریجی الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک ناپذیر برای آن است و همانگونه که هویت شخصی هیچ جوهر جسمانی بدون ابعاد هندسی تحقق نمی یابد بدون بعد زمانی هم تحقق نمی پذیرد و نمی توان هیچ موجود جسمانی را فرض کرد که ثابت و منسلخ از زمان باشد و در نتیجه



نسبت آن به همه زمانها یکسان باشد پس زمان مقوم وجود هر جوهر جسمانی است و لازمه اش این است که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول باشد و اجزاء بالقوه آن متوالیا و نوبنو بوجود بیایند .

این دلیل متقن ترین دلایل حرکت جوهریه است و هیچ اشکالی در باره آن بنظر نمی رسد

## خلاصه

۱- منکرین حرکت در جوهر استدلال کرده اند که وجود موضوع ثابت برای هر حرکتی لازم است ولی برای حرکت در جوهر چنین موضوعی را نمی توان در نظر گرفت .

۲- پاسخ این است که موضوع به معنایی که در مورد اعراض بکار می رود مخصوص وجود عرض می باشد و چنین موضوعی برای حرکت لازم نیست زیرا حرکت از قبیل اعراض خارجیه نمی باشد .

۳- حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است و بالعرض به ماهیت جوهر یا اعراض نسبت داده می شود .

۴- نخستین دلیل بر وجود حرکت در جوهر این است که دگرگونیهای اعراض معلول طبیعت جوهری آنها است و فاعل طبیعی این دگرگونیها باید مانند خود آنها متغیر باشد پس طبیعت جوهری که فاعل طبیعی برای حرکات عرضی بشمار می رود باید متحرک باشد .

۵- طبیعت جوهری علت تامه برای حرکات عرضی نیست و به همین جهت است که همیشه همه اعراض در حال دگرگونی نیستند و اما سکون اعراض امری عدمی است و نیاز به فاعل ندارد .

۶- حرکت جوهریه عین وجود جوهر است و نیازی به فاعل طبیعی ندارد و فقط نیازمند به علت هستی بخش می باشد بر خلاف حرکات عرضی که نیازمند به فاعل طبیعی هم هستند .

۷- ولی شاید بتوان گفت که طبیعت جوهری فقط بعنوان موضوع مورد نیاز اعراض و حرکات عرضی که

عین وجود آنها است می باشد و نه بعنوان علت فاعلی .

۸- دلیل دوم بر وجود حرکت در جوهر این است که اعراض از شئون وجود جوهر و علامات تشخص آن هستند و تحول آنها علامت تحول در ذات جوهر است .

۹- این دلیل در مورد عوارض تحلیلیه مانند کمیتها و لوازم آنها روشن است اما در مورد اعراض خارجی مانند کیفیات نفسانی و کیفیات محسوسه قابل مناقشه می باشد زیرا نمی توان وحدت وجود آنها را با موضوعاتشان اثبات کرد .

۱۰- سومین و متقن ترین دلیل بر وجود حرکت جوهریه این است که هر موجود جسمانی دارای بعد و امتداد گذرا و اجزاء گسترده در بستر زمان است و تا جزء بالقوه ای از آن معدوم نشود جزء دیگری بوجود نمی آید و همین است معنای حرکت در جوهر

## درس ششم

### دنباله بحث در حرکت جوهریه

شامل : یادآوری چند نکته اقسام حرکت جوهریه رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل پیوستگی حرکات جوهریه پیوستگی طولی پیوستگی عرضی

### یادآوری چند نکته

در پیرامون حرکت جوهریه مسائل مهمی طرح می شود که در پایان این بخش به بررسی آنها می پردازیم اما قبل از پرداختن به آنها چند نکته را یادآور می شویم :

۱- حرکت جوهریه در واقع نو شدن دمام وجود جوهر است و ربطی به حرکات ستارگان و کهکشانها و سحابیها ندارد همچنین حرکات اتمها و ملکولها و حرکات ذرات درون اتم به دور هسته و حتی اگر حرکتی در درون هسته هم فرض شود ربطی به حرکت جوهریه نخواهد داشت زیرا همه اینها حرکت در مکان و اعراض است و اساسا حرکت جوهریه مسئله ای است فلسفی و عقلی نه علمی و تجربی .

۲- اعراضی که ساکن و بی حرکت بنظر می رسند دارای حرکت نامحسوس دائمی هستند زیرا وجود آنها هم در بستر زمان گسترده است و تا یک جزء زمانی از آنها نابود نشود جزء دیگری پدید نمی آید بنا بر این همه جهان مادی یکسره در حال نابود شدن و پدید آمدن و نو شدن می باشد و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی شود و به دیگر سخن وجود سکون نسبی است و سکون مطلق وجود نخواهد داشت .

۳- ممکن است یک موجود مادی در زمان واحد دارای حرکات متعددی باشد چنانکه کره زمین مانند همه جواهر مادی حرکتی جوهری دارد و بر اساس آن دائما وجودش نو می شود و همچنین همه صفات و اعراضش نو به نو بوجود می آیند

بعلاوه هم بدور خودش و هم به دور خورشید می چرخد و نیز حرکات دیگری دارد

که دانشمندان علم هیئت اثبات کرده اند .

همچنین ممکن است جسمی بتبع جسم متحرک دیگری دارای یک یا چند حرکت تبعی باشد مثلا موجودات روی زمین بتبع آن حرکاتی دارند هر چند خودشان مستقلا حرکت نکنند چنانکه خود زمین بتبع منظومه شمسی حرکتی در کهکشان و بتبع کهکشان حرکتی در فضا دارد بنا بر این وحدت متحرک هیچگاه دلیل وحدت حرکت نخواهد بود هر چند وحدت شخصی حرکت بدون وحدت متحرک معنی ندارد .

۴- گاهی حرکات متعدد مستقیما به متحرک نسبت داده می شود ولی گاهی هم حرکتی بواسطه حرکت دیگری عارض متحرک می شود و بدون آن امکان تحقق ندارد چنانکه حرکت مارپیچی زمین بواسطه حرکت انتقالی آن حاصل می شود و در واقع صفتی برای این حرکت می باشد یا حرکت اتومبیل متصف به افزایش یا کاهش تدریجی سرعت شتاب می شود یا حرکت جوهری اجسام متصف به اشتداد و تکامل می گردد چنین حرکاتی را می توان حرکت بر حرکت نامید .

۵- چنانکه قبلا گفته شد مفهوم سرعت از نسبت بین زمان و مسافت بدست می آید و از این روی خود زمان متصف به سرعت نمی شود و طبعاً شتاب و افزایش یا کاهش سرعت هم در باره آن مفهومی نخواهد داشت بنا بر این آنچه گفته می شود که زمان به تندی یا کنندی می گذرد و بنام زمان روانشناختی نامگذاری می گردد تعبیری مسامحه آمیز و مبنی بر کیفیت درک گذشت زمان می باشد نظیر این مطلب در باره زمان فیزیکی هم جاری است

### **اقسام حرکت جوهریه**

حرکت جوهریه مانند دیگر حرکات خود بخود اقتضای تکامل و اشتداد ندارد و دلایل وجود آن هم چیزی بیش از تغیر تدریجی و نو به نو شدن وجود جوهر را

اثبات نمی کند از این روی مانند حرکات عرضی می توان سه حالت را برای آن در نظر گرفت یا آن را به سه قسم تقسیم نمود :

۱- حرکت یک نواخت که همه اجزاء بالقوه جوهر از نظر کمال و مرتبه وجود مساوی باشند .

۲- حرکت اشتدادی که هر جزء مفروضی از آن کاملتر از جزء سابق باشد .

۳- حرکت تضعفی یا نزولی که هر جزء لاحق ضعیفتر و ناقصتر از جزء سابق باشد .

و می توان حرکت های اشتدادی و تضعفی را مرکب از دو حرکت شمرده که یکی بواسطه دیگری عارض متحرک می شود و حرکت بی واسطه نمایانگر بقاء جوهر و حرکت باواسطه نمایانگر تکامل یا تنزل آن باشد نظیر حرکت شتاب دار که افزایش یا کاهش سرعت آن حرکتی صعودی یا نزولی روی حرکت مکانی یا حرکت دیگری بشمار می رود و می توان حرکتی را که در آغاز شتاب مثبت و سپس شتاب منفی دارد بصورت خط مستقیمی نمایش داد که از همان نقطه آغازش خطی منحنی روی آن رسم می شود و سپس در نقطه پایانی به آن می پیوندد و قوس صعودی آن نمودار شتاب مثبت و قوس نزولی آن نمودار شتاب منفی می باشد .

این تصویر در مورد جوهرهایی که دارای دو صورت متراکب باشند مصداق روشنتری پیدا می کند بدین ترتیب که صورت زیرین دارای حرکت جوهری یکنواختی باشد و مرتبه وجود آن تکامل یا تنزلی پیدا نکند ولی صورت فوقانی دارای حرکت صعودی یا نزولی باشد بعنوان مثال عناصر تشکیل دهنده گیاه به همان حالت اولیه باقی می مانند اما صورت نباتی تدریجا تکامل می یابد و سپس وارد مرحله ذبول و انحطاط می گردد و سرانجام فاسد و نابود می شود و آن همان نقطه

پیوستن قوس نزولی به خط مستقیم می باشد .

اما کسانی که به استناد بعضی از تعاریفات حرکت ضرورت تکاملی بودن آن را استنباط کرده اند در مورد حرکت جوهریه هم قائل شده اند به اینکه لزوماً اشتدادی و تکاملی است هر چند حس ما نتواند اشتداد آن را درک کند و همچنین حرکات نزولی و تضعیفی را حرکاتی بالعرض قلمداد کرده اند و در درس پنجاه و هفتم این استنباط مورد نقادی قرار گرفت و ضعف آن روشن گردید و دیگر نیازی به تکرار نیست

### **رابطه حرکت جوهریه با قوه و فعل**

چنانکه قبلاً توضیح داده شد قوه و فعل دو مفهوم انتزاعی است که از نسبت بین دو موجود متقدم و متاخر و بقاء موجود سابق یا جزئی از آن در موجود لاحق انتزاع می شود اکنون با توجه به اینکه همه موجودات مادی دائماً در حال نو شدن و پدید آمدن و نابود شدن هستند این سؤال مطرح می شود که چگونه می توان بقاء موجود سابق را تصور کرد و تعریف قوه و فعل را بر مبدا و منتهای حرکت تطبیق نمود .

گاهی به این صورت پاسخ داده می شود که هر چند موجود سابق عیناً باقی نمی ماند ولی کمال وجودی آن در موجود لاحق محفوظ می ماند و نتیجه گرفته می شود که هر حرکتی تکاملی و اشتدادی می باشد .

اما علاوه بر اینکه نتیجه مذکور با واقعیات عینی وفق نمی دهد اصل پاسخ هم مشکل اساسی را حل نمی کند زیرا با توجه به معدوم شدن موجود سابق باقی ماندن کمال آن جز این معنایی نخواهد داشت که موجود لاحق در مقام مقایسه با آن کاملتر می باشد و بازگشت آن به این است که باقی ماندن چیزی از موجود بالقوه

در موجود بالفعل لازم نیست و این معنی با فرض توالی موجودات متعدد که هر کدام کاملتر از دیگری باشد و با تفسیر حرکت به توالی فعلیتها که در حکم توالی سکونات است نیز سازگار می باشد .

ممکن است گفته شود که بنا بر قول به ثبوت حرکت اجزاء سابق و لاحق تعدد بالفعلی ندارند و همگی با وجود واحدی موجود هستند بر خلاف قول به توالی سکونها که هر کدام وجود بالفعل خاصی خواهند داشت و نیز در صورت اول یک وجود سیال تا بی نهایت قابل تجزیه می باشد بر عکس صورت دوم که مبنی بر وجود اجزاء محدود و تجزیه ناپذیر می باشد .

ولی سخن در باره قوه و فعل بعنوان مبدا و منتهای حرکت است که خارج از متن حرکت می باشد نه در باره اجزاء بالقوه حرکت توضیح آنکه حرکت را به خروج و سیر تدریجی از قوه به فعل تعریف کرده اند که قوه مبدا حرکت و فعلیت منتهای آن بشمار می رود و اما قوه نامیدن جزء سابق حرکت نسبت به جزء لاحق اصطلاح خاصی است که بحسب آن بقاء چیزی از جزء سابق لازم شمرده نمی شود و در این صورت دیگر جایی برای سیر تدریجی از قوه به فعل و فاصله زمانی بین آنها باقی نمی ماند .

بنظر می رسد که تطبیق تعریف مزبور بر حرکات جوهری بسیار دشوار است و تنها در مورد صورتهای مترابک که صورت زیرین قبلا موجود باشد می توان آن را نسبت به تحقق صورت فوقانی که عین حرکت جوهریه می باشد بالقوه دانست هر چند خودش هم عین حرکت است زیرا بقاء جزئی از حرکت آن هنگام تحقق یافتن صورت فوقانی کافی

است اما در مورد حرکت جوهری بسیط و یک نواخت نمی توان قوه و فعل را بعنوان دو موجود خارج از متن حرکت و بعنوان مبدا و منتهای آن اثبات کرد .

راستی اگر فرض کنیم که تنها جسم بسیطی در عالم وجود داشته باشد و همواره با همان مرتبه وجودی خاص خودش در طول زمان باقی بماند و پیوسته اجزاء بالقوه آن موجود و معدوم گردد آیا ضرورتی دارد که موجودی قبل یا بعد از آن بعنوان مبدا یا منتهای آن وجود داشته باشد .

بنا بر این رجحان تعریف تغییر تدریجی برای مطلق حرکت بر سایر تعاریف وضوح بیشتری می یابد

### **پیوستگی حرکات جوهریه**

در درس بیست و نهم بحثی در باره وحدت جهان مطرح شد و معانی مختلفی که برای آن تصور می شد مورد بررسی قرار گرفت ولی اثبات وحدت به هیچکدام از معانی یاد شده در گرو اثبات حرکت جوهریه نبود اما گاهی برای اثبات وحدت جهان مادی به حرکت جوهریه استناد می شود بلکه وحدت جهان بعنوان یکی از نتایج قول به حرکت جوهریه قلمداد می گردد و چنین گفته می شود که با اثبات حرکت جوهریه کل جهان مادی حرکت جوهریه واحدی خواهد بود که از هر یک از مقاطع آن ماهیت خاصی انتزاع می شود و کثرت موجودات مادی مستند به تعدد این ماهیات می باشد .

این مطلب را به این صورت می توان تقریب کرد که اعراض و حرکات آنها از شئون و نمودهای وجود جوهر هستند و در واقع وجود آنها طفیلی وجود جواهر می باشد اما خود جوهرهای مادی در حقیقت حرکات جوهریه پیوسته ای هستند که با توجه به پیوستگی آنها می توان آنها را وجود واحدی تلقی کرد و بر این



اساس می توان گفت که کل جهان مادی وجود واحد پیوسته ای است .

ولی پیوستگی حرکات جوهریه را به دو صورت می توان در نظر گرفت یکی پیوستگی حرکاتی که در طول زمان متوالیا بوجود می آیند و می توان آن را پیوستگی طولی نامید و دیگری پیوستگی حرکات همزمان که در کنار هم تحقق می یابند و می توان آن را پیوستگی عرضی نامگذاری کرد از این روی هر یک از دو صورت را جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم

### پیوستگی طولی

در مورد پیوستگی طولی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می توان گفت هر موجود مادی خاصی را که در نظر بگیریم حرکت جوهریه خاصی است که در ماده پدید می آید مثلا وجود یک گیاه حرکت جوهریه ای است که در عناصر تشکیل دهنده آن رخ می دهد ولی ماده قبلی آن نیز به نوبه خود حرکت جوهریه ای دارد و همچنین هر چه بعقب برگردیم به حرکات جوهریه دیگری خواهیم رسید که هیچگاه میان آنها سکونی فاصله نشده است بنا بر این می توان گفت که پدیده های متوالی حرکت جوهریه واحد و دارای مقاطع متعددی است که از هر یک از مقاطع آن ماهیت خاصی انتزاع می شود .

اما این بیان از دو جهت قابل مناقشه است اولاً چنان نیست که هر یک از مقاطع خاص وجود واحد و حرکت جوهریه واحدی داشته باشد بلکه ممکن است موجودی مرکب از چند صورت متراب و دارای چند حرکت جوهریه باشد چنانکه در درس پنجاه و چهارم به اثبات رسید .

ثانیا پیوستگی دو حرکت جوهریه متوالی در صورتی بمعنای وحدت حقیقی آنها می باشد که مرز مشخصی میان آنها وجود نداشته باشد در صورتی که تبدل موجودات مادی به یکدیگر چنین نیست

و دلیل آن آثار مختلفی است که بر هر یک از آنها مترتب می شود مثلاً آثار نباتی یعنی نمو و تولید مثل آثار جدیدی است که در ماده پدید می آید و اصلاً سابقه ای در ماده بی جان ندارد و از هنگامی شروع می شود که صورت نباتی در ماده تحقق یابد و گرچه صورت نباتی عین حرکت جوهریه نباتی است اما دارای مرز معینی است که آن را از حرکت جوهریه ماده سابق جدا می کند و به دیگر سخن در امتداد حرکت جوهریه ماده نقطه ای رسم می شود که مرز بین جماد و نبات بشمار می رود و از آن نقطه حرکت جوهریه جدیدی پدید می آید که می توان آن را با یک خط منحنی نمایش داد که در دو نقطه خط مستقیم زیرین را قطع می کند و بنا بر این حرکات جوهریه متوالی پاره خطهای پیوسته ای هستند که نقاط خاصی آنها را از یکدیگر متمایز می سازد و هر کدام از آنها ویژگیهای خاص خود را دارند .

ولی چون این نقاط بوسیله خطهای فوقانی رسم می شوند می توان خط مستقیم زیرین را که در امتداد زمان پیش می رود خط واحدی دانست که نمودار وحدت اتصالی ماده اولیه جهان در طول زمان می باشد و تنها به این معنی می توان وحدتی را برای جهان مادی اثبات کرد

### **پیوستگی عرضی**

و اما در باره پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها می توان گفت که چون میان اجزاء ماده عدمی فاصله نشده و خلا محضی وجود ندارد همگی آنها دارای وحدتی اتصالی خواهند بود و چنین موجود واحدی حرکت جوهریه واحدی خواهد داشت .

اما صرف نظر از اینکه در این بیان پیوستگی حرکات جوهریه از

وحدت ماده استنتاج شده نه اینکه وحدت جهان از راه وحدت حرکت جوهریه اثبات شود اشکال دیگری بر آن وارد است و آن اینکه وحدت اتصالی ماده جهان دلیلی بر وحدت صورتهای آن و وحدت حرکات جوهریه آنها نمی شود زیرا بدیهی است که هر کدام از صورتهای دارای مرز مشخص و آثار ویژه ای است که ربطی به آثار ماده مشترک ندارد .

بنا بر این پیوستگی عرضی موجودات مادی و حرکات جوهریه آنها هم تنها به لحاظ وحدت اتصالی ماده آنها صحیح است و چنین وحدت و پیوستگی منافاتی با کثرت صورتهای و کون و فساد آنها ندارد

## خلاصه

۱- حرکت جوهریه نو به نو شدن دمام وجود جوهر است و ربطی به حرکات اتمها و اجسام کلان ندارد .

۲- وجود اعراض ساکن هم نو شونده است و سکون مطلق در اعراض هم یافت نمی شود .

۳- ممکن است موجود واحدی دارای چند حرکت اصلی و تبعی باشد و وحدت متحرک نشانه وحدت حرکت نیست ولی وحدت حرکت نشانه وحدت متحرک می باشد .

۴- گاهی حرکتی بواسطه حرکت دیگری به متحرک نسبت داده می شود و می توان آن را حرکت بر حرکت نامید .

۵- گذشت زمان همیشه بیک منوال است و تند شدن و کند شدن در باره آن معنی ندارد .

۶- حرکت جوهریه را می توان به سه قسم تقسیم کرد :

الف- حرکت یک نواخت و متشابه الاجزاء .

ب- حرکت تکاملی و اشتدادی .

ج- حرکت تضعیفی و نزولی .

۷- اشتداد و تضعیف را می توان مانند شتاب مثبت و منفی حرکت بر حرکت قلمداد کرد .

۸- موجوداتی که دارای دو یا چند صورت متراکب باشند چند حرکت جوهریه خواهند داشت .

۹- اگر

موجودی دارای صورت و حرکت جوهریه ای باشد و در زمان بعد صورت و حرکت جوهریه دیگری در آن پدید آید می توان آن را نسبت به صورت دوم بالقوه نامید زیرا جزئی از صورت و حرکت جوهریه آن همراه با حرکت دوم باقی می ماند .

۱۰- حرکت جوهریه در جسم بسیط را نمی توان به خروج تدریجی از قوه به فعل تفسیر کرد و قوه را مبدا و فعلیت را منتهای آن شمرد زیرا نمی توان بقاء جزئی از موجود سابق را در آن فرض کرد بنا بر این تعریف مزبور برای حرکت کلیت ندارد .

۱۱- اطلاق قوه و فعل بر اجزاء سابق و لاحق حرکت به اصطلاح دیگری است که بحسب آن بقاء چیزی از موجود سابق لازم شمرده نمی شود و تبدل چنین قوه و فعلی تدریجی و با فاصله زمانی نخواهد بود .

۱۲- پیوستگی حرکات جوهریه به دو صورت تصور می شود پیوستگی حرکات متوالی در طول زمان و پیوستگی حرکات همزمان .

۱۳- حرکات متوالی هر چند بدون فاصله زمانی تحقق می یابند اما با توجه به مرزهایی که آنها را از یکدیگر متمایز می سازد نمی توان آنها را حرکت واحدی قلمداد کرد .

۱۴- وحدت اتصالی اجزاء ماده دلیل وحدت حرکات همزمان آن نمی شود زیرا هر بخشی از آن صورت مستقلی دارد که حرکت جوهریه خاص به خودش را خواهد داشت

## بخش هفتم

### درس شصت و یکم

#### راه شناختن خدا

شامل : مقدمه علم خداشناسی و موضوع آن فطری بودن شناخت خدا امکان استدلال برهانی بر وجود خدا برهان لمی و انی

#### مقدمه

مفهومی که عموم مردم از خدای متعال درک می کنند و معنایی که هنگام شنیدن واژه خدا یا معادلهای آن در زبانهای مختلف می فهمند عبارت است از موجودی که جهان را آفریده است به دیگر سخن خدا را به عنوان آفریدگار می شناسند و احيانا معانی دیگری از قبیل پروردگار و معبود کسی که شایسته پرستش است را مورد توجه قرار می دهند و در واقع خدا را بعنوان انجام دهنده کار آفرینش و توابع آن می شناسند .

فلاسفه با توجه به اینکه اینگونه مفاهیم از مقام فعل الهی و بعضا از افعال مخلوقین مانند پرستیدن انتزاع می شود کوشیده اند مفهومی را بکار بگیرند که حکایت از ذات مقدس الهی نماید بدون اینکه احتیاجی به در نظر گرفتن افعال و مخلوقات وی داشته باشد و بدین ترتیب مفهوم واجب الوجود را برگزیده اند یعنی کسی که هستی او ضروری و زوال ناپذیر است .

ولی این مفهوم هم یک مفهوم کلی و ذاتا قابل اشتراک و صدق بر مصادیق متعدد می باشد از این روی باید بهترین اسماء و کلمات را اسم الله دانست که اسم خاص و به اصطلاح علم شخصی است و شاید این اسم شریف نخست از طرف انبیاء و پیشوایان دینی مطرح شده باشد .

اما برای دانستن معنای اسم خاص شناختن شخص مسمی لازم است شناختی که در مورد محسوسات بوسیله ادراک حسی و در غیر محسوسات تنها از راه علم حضوری حاصل می شود و هنگامی که موجودی قابل درک حسی نباشد راه شناختن شخص او منحصر به علم

حضوری خواهد بود و هر چند اثبات وجود چنین علمی مربوط به فلسفه است اما خود این علم از راه بحثهای فلسفی بدست نمی آید و آنچه از کاوشهای عقلی و براهین فلسفی حاصل می شود طبعا مفاهیم کلی عقلی خواهد بود و از اینجا نکته گزینش واژه واجب الوجود از طرف حکماء الهی روشن می شود .

ما در ضمن درسهای این بخش در باره اینکه اساسا الله را تا چه اندازه و به چه وسیله می توان شناخت بحثی خواهیم داشت ولی موضوع این بخش را طبق سنت فلسفی و کلامی خدا واجب الوجود قرار می دهیم

## **علم خداشناسی و موضوع آن**

علم خداشناسی شریفترین و ارزشمندترین علوم فلسفی است و تکامل حقیقی انسان بدون معرفت الهی ممکن نیست زیرا چنانکه در جای خودش به ثبوت رسیده است کمال حقیقی انسان تنها در سایه قرب الهی تحقق می یابد و بدیهی است که تقرب به خدای متعال بدون معرفت او امکان نخواهد داشت .

و هر چند اثبات موضوع یک علم از مسائل آن علم بشمار نمی رود و اگر موضوع علمی احتیاج به اثبات داشته باشد علی القاعده باید در علم دیگری که تقدم رتبی بر آن دارد به اثبات برسد اما گاهی وجود موضوع علم بعنوان یکی از مبادی آن در مقدمه مورد بحث قرار می گیرد و از جمله سنت بر این جاری شده که بحث از وجود خدای متعال در خود علم الهی و معرفه الربوبیه انجام بگیرد از این روی با اینکه مباحث علت و معلول مخصوصا درس سی و هفتم ما را از بحث در این زمینه مستغنی می سازد در عین حال به پیروی از سنت حکماء الهی این مبحث را مستقلا در

آغاز این بخش مطرح می کنیم .

ولی قبل از پرداختن به استدلال دو نکته را یاد آور می شویم یکی آنکه عده ای از بزرگان فرموده اند که شناخت خدای متعال امری فطری و بی نیاز از استدلالات فلسفی است و دیگری آنکه بعضی از فلاسفه تصریح کرده اند به اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست . (۱) بنا بر این لازم است این دو موضوع را قبلاً مورد بررسی قرار دهیم

### **فطری بودن شناخت خدا**

واژه فطری در موردی بکار می رود که چیزی مقتضای فطرت یعنی نوع آفرینش موجودی باشد و از این روی امور فطری دارای دو ویژگی هستند یکی آنکه نیازی به تعلیم و تعلم ندارند دیگری آنکه قابل تغییر و تبدیل نیستند ویژگی سومی را نیز می توان بر آنها افزود و آن اینکه فطریات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع یافت می شود هر چند قابل ضعف و شدت باشند .

اموری که در مورد انسان بنام فطری نامیده می شود به دو دسته کلی قابل تقسیم است یکی شناختهایی که لازمه وجود انسان است و دیگری میلها و گرایشهایی که مقتضای آفرینش وی می باشد ولی گاهی واژه فطری در برابر واژه غریزی بکار می رود و به ویژگیهای نوع انسان اختصاص داده می شود بر خلاف امور غریزی که در حیوانات نیز وجود دارد .

در مورد خدای متعال گاهی گفته می شود که خداشناسی امری فطری است که از قسم اول از امور فطری محسوب می گردد و گاهی گفته می شود که خداجویی و خداپرستی مقتضای فطرت اوست که از قبیل قسم دوم بشمار می رود و در اینجا سخن از شناخت خدا است .

منظور از شناخت فطری خدا یا علم حضوری است که مرتبه ای

از آن در همه انسانها وجود دارد و شاید آیه شریفه (الست بربکم قالوا بلی) (۲) اشاره به آن باشد و چنانکه در درس چهل و نهم گفته شد معلولی که دارای مرتبه ای از مجرد باشد مرتبه ای از علم حضوری نسبت به علت هستی بخش را خواهد داشت هر چند ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه باشد و در اثر ضعف قابل تفسیرهای ذهنی نادرست باشد. (۳)

این علم در اثر تکامل نفس و متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی و بوسیله عبادات و اعمال صالحه تقویت می شود و در اولیای خدا به درجه ای از وضوح می رسد که خدا را از هر چیزی روشتر می بیند چنانکه در دعای عرفه آمده است: ا ی کون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک .

و گاهی منظور از شناخت فطری خدا علم حصولی است شناختهای حصولی فطری یا از بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می شوند و یا دسته ای از بدیهیات ثانویه هستند که در منطوق به نام فطریات نامگذاری شده اند و گاهی به نظریات قریب به بدیهی هم تعمیم داده می شود از این نظر که هر کسی با عقل خدادادی می تواند آنها را درک کند و نیازی به براهین پیچیده فنی ندارد .

چنانکه افراد درس نخوانده و تعلیم ندیده هم می توانند با استدلالهای ساده پی به وجود خدای متعال ببرند .

حاصل آنکه خدانشناسی فطری بمعنای علم حضوری به خدای متعال دارای درجاتی است که درجه نازل آن در همه مردم وجود دارد هر چند مورد آگاهی کامل نباشد و درجات عالی آن مخصوص مؤمنین کامل و اولیای خدا است و هیچ درجه ای



از آن بوسیله برهان عقلی و فلسفی حاصل نمی شود و اما بمعنای علم حصولی قریب به بداهت از راه عقل و استدلال بدست می آید و قریب بودن آن به بداهت و سهولت استدلال برای آن بمعنای بی نیازی از برهان نیست ولی اگر کسی ادعا کند که علم حصولی به خدای متعال از بدیهیات یا فطریات منطقی است و ابدا احتیاجی به استدلال ندارد چنین ادعائی قابل اثبات نیست

### **امکان استدلال برهانی بر وجود خدا**

مطلب دیگری که باید در اینجا مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا می توان برهان عقلی و منطقی بر وجود خدای متعال اقامه کرد یا نه در صورت اول سخن بعضی از حکمای بزرگ مانند ابن سینا مبنی بر اینکه اقامه برهان بر وجود خدای متعال صحیح نیست را چگونه می توان توجیه کرد و در صورت دوم وجود خدای متعال را چگونه می توان اثبات کرد .

پاسخ این است که بدون شک علم حصولی به خدای متعال بوسیله برهان عقلی و فلسفی ممکن است و همه فلاسفه و متکلمین و از جمله خود ابن سینا براهین متعددی برای این مساله اقامه کرده اند ولی گاهی فلاسفه و منطقیین واژه برهان را به برهان لمی اختصاص می دهند بنا بر این ممکن است منظور کسانی که اقامه برهان بر وجود خدای متعال را صحیح ندانسته اند این باشد که برهان لمی برای این مطلب وجود ندارد زیرا برهان لمی بر چیزی اقامه می شود که علت معلومی داشته باشد و از راه علم به علت وجود معلول را اثبات کنند ولی وجود خدای متعال معلول علتی نیست تا بتوان از راه علم به علت آن را اثبات کرد و شاهد این توجیه

آن است که در کتاب شفاء می گوید و لا برهان علیه لانه لا عله له .

و ممکن است منظور از نفی برهان بر وجود خدای متعال این باشد که هیچ برهانی نمی تواند ما را به وجود عینی و شخصی خدای متعال رهنمون شود و نهایت چیزی که از براهین بدست می آید عناوینی کلی از قبیل واجب الوجود و عله العلل و مانند آنها است و چنانکه در مقدمه درس یادآور شدیم شناخت شخصی مجردات جز از راه علم حضوری امکان ندارد .

وجه سومی را نیز می توان ذکر کرد و آن این است که مفاد براهینی که برای وجود خدای متعال اقامه می شود این است که آفریدگان آفریدگاری دارند یا موجودات معلول عله العلی دارند یا موجودات ممکن الوجود نیازمند به واجب الوجود هستند پس این براهین بالاصاله محمولاتی را برای مخلوقات اثبات می کنند نه اینکه مستقیما وجود خالق و واجب الوجود را اثبات نمایند این توجیه با سخن کسانی سازگارتر است که چنین تعبیر کرده اند الواجب الوجود لا برهان علیه بالذات بل بالعرض

### **برهان لمی و انی**

با توجه به توجیه اول سؤالی مطرح می شود که اگر برهان لمی بر وجود خدای متعال اقامه نمی شود پس چگونه بعضی از براهین این مسئله برهان لمی تلقی شده است و آیا لمی نبودن برهان زیانی به اعتبار آن نمی زند .

پاسخ وافی و مشروح به این سؤال نیازمند به تحقیق در باره اقسام برهان است که پرداختن به آن ما را از مقصدی که در این مبحث داریم دور می کند آنچه به اختصار در اینجا می توانیم بگوییم این است که اگر برهان لمی را بصورت زیر تعریف کنیم نه تنها در سایر مباحث

فلسفی بلکه برای وجود خدای متعال هم می توان برهان لمی اقامه کرد و آن این است برهان لمی برهانی است که حد وسط آن علت برای اتصاف موضوع نتیجه به محمول آن باشد خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد و خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تحلیلی و عقلی .

طبق این تعریف اگر حد وسط برهان مفهومی از قبیل امکان و فقر وجودی و مانند آنها باشد می توان آن را برهان لمی تلقی کرد زیرا بقول فلاسفه علت احتیاج معلول به علت امکان ماهوی یا فقر وجودی است (۴) پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات بوسیله چیزی انجام گرفته است که بحسب تحلیل عقلی علت احتیاج آنها به واجب الوجود می باشد .

حاصل آنکه هر چند ذات واجب الوجود معلول هیچ علتی نیست اما اتصاف ممکنات به داشتن واجب الوجود معلول امکان ماهوی یا فقر وجودی آنها است و چنانکه اشاره شد مفاد براهین این مساله هم همین است .

اما اگر کسی در برهان لمی شرط کند که حد وسط باید علت خارجی و حقیقی باشد نه تنها در مورد واجب الوجود بلکه در بیشتر مسائل فلسفی چنین برهانی یافت نمی شود .

به هر حال براهین فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان اقامه می شود خواه برهان لمی نامیده شود و خواه برهان انی از ارزش منطقی کافی برخوردار است و انی نامیدن آن ضرری به اعتبار و ارزش آنها نمی زند بلکه می توان گفت که هر برهان لمی متضمن یک برهان انی است که کبرای آن را محال بودن انفکاک معلول از علت تامه تشکیل می دهد دقت شود

## خلاصه

۱- معنایی که عموم مردم

از واژه خدا می فهمند صفت فعلی آفریدگار است .

۲- فلاسفه واژه واجب الوجود را از این جهت برگزیده اند که دلالت بر ذات مقدس الهی نماید .

۳- الله علم شخصی است که دلالت بر وجود عینی خدای متعال می کند ولی شناختن معنای حقیقی اعلام شخصی متوقف بر شناخت عینی مسمی است که راه آن در مورد مجردات منحصر به علم حضوری است و چنین علمی از راه براهین فلسفی حاصل نمی شود .

۴- موضوع علم خداشناسی خدای متعال است و بحث در باره وجود وی از مبادی این علم بشمار می رود .

۵- برای فطری بودن شناخت خدا دو معنی را می توان در نظر گرفت یکی شناخت حضوری که مرتبه ای از آن برای هر انسانی حاصل است و دیگری شناخت حصولی قریب به بداهت که با استدلال ساده برای همه میسر است .

۶- ممکن است منظور کسانی که برهان بر واجب الوجود را نفی کرده اند نفی برهان لمی باشد .

۷- احتمال دیگر این است که منظور ایشان نفی برهان بر وجود عینی و شخصی خدای متعال باشد .

۸- احتمال سوم این است که منظورشان نفی برهان بالاصاله و بالذات بر وجود خدای متعال باشد .

۹- برهان لمی را بصورتی می توان تعریف کرد که در مورد خدای متعال هم قابل اقامه باشد و آن این است برهانی که حد وسط آن علت عینی یا تحلیلی برای اتصاف موضوع به محمول باشد .

۱۰- انی بودن برهانی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود قیاس تشکیل می شود برهان ان مطلق ضرری به اعتبار آن نمی زند بلکه می توان گفت که براهین لمی هم متضمن چنین برهانی هستند

پی نوشتها

۱- ر . ک : الهیات شفاء مقاله ۸ ف

۴ و تعلیقات ص ۲۰۷۰- ر. ک: سوره اعراف آیه ۱۷۲. ۳- ر ک درس سیزدهم. ۴- ر ک درس سی و دوم.

## درس شصت و دوم

### اثبات واجب الوجود

شامل: مقدمه برهان اول برهان امکان برهان دوم برهان شیخ الرئیس برهان سوم برهان صدر المتالهین

#### مقدمه

دلایلی که برای اثبات وجود خدای متعال اقامه شده فراوان و دارای اسلوبهای گوناگونی است و بطور کلی می توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد.

دسته اول دلایلی است که از راه مشاهده آثار و آیات الهی در جهان اقامه می شود مانند دلیل نظم و عنایت که از راه انسجام و همبستگی و تناسب پدیده ها وجود طرح و هدف و تدبیر حکیمانه کشف و ناظم حکیم و مدبر علیم برای جهان اثبات می گردد این دلایل در عین حال که روشن و دلنشین و خرسند کننده است پاسخگوی همه شبهات و وساوس نیست و در واقع بیشتر نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی آوردن معرفت فطری را ایفاء می کند.

دسته دوم دلایلی است که از راه نیازمندی جهان وجود آفریدگار بی نیاز را اثبات می کند مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده ها به عدم و نیستی نیازمندی ذاتی آنها اثبات می شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل آفریننده بی نیاز اثبات می گردد یا برهان حرکت که از راه نیازمندی حرکت به محرک و محال بودن تسلسل محرکات تا بی نهایت وجود خدا بعنوان نخستین پدید آورنده حرکت در جهان اثبات می شود یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعلهای طبیعی و مادی وجود علت هستی بخش و بی نیاز اثبات می گردد این دلایل نیز کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی می باشد.

دسته سوم دلایل فلسفی خالص است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می شود مانند

برهان امکان و برهان صدیقین این دسته از براهین ویژگیهای خاصی دارند نخست آنکه نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند دوم آنکه شبهات و وساوسی که در پیرامون دیگر دلایل مطرح می شود به اینها راه نمی یابد و به دیگر سخن از اعتبار منطقی بیشتری برخوردار است و سوم آنکه مقدمات این براهین کمابیش مورد حاجت در دیگر استدلالات نیز هست مثلاً هنگامی که ناظم و مدیر حکیم یا محدث یا محرک اول اثبات شد باید برای بی نیازی ذاتی و واجب الوجود بودن او از مقدماتی استفاده کرد که در براهین دسته سوم مورد استفاده قرار می گیرند .

با این همه سایر دلایل مزیتی دارند که دسته سوم فاقد آن است و آن عبارت است از اینکه براهین دسته سوم تنها موجودی را بعنوان واجب الوجود اثبات می کند و اثبات علم و قدرت و حکمت و حتی جسم نبودن و مغایرت او با عالم مادی نیازمند به براهین دیگری است .

ما در اینجا تنها به ذکر بعضی از براهین دسته سوم بسنده می کنیم و نخست به اثبات واجب الوجود و سپس به بیان صفات وی می پردازیم

## **برهان اول**

یکی از براهین معروف فلسفی برای اثبات واجب الوجود برهانی است که بنام برهان امکان یا برهان امکان و وجوب نامیده می شود و از چهار مقدمه تشکیل می یابد :

۱- هیچ ممکن الوجودی ذاتاً ضرورت وجود ندارد یعنی هنگامی که عقل ماهیتش را در نظر می گیرد آن را نسبت به وجود و عدم یکسان می بیند و صرف نظر از وجود علت ضرورتی برای وجود آن نمی بیند .

این مقدمه بدیهی و بی نیاز از اثبات است زیرا محمول آن از تحلیل مفهوم موضوع

بدست می آید و فرض ممکن الوجود بودن عینا فرض نداشتن ضرورت وجود است .

۲- هیچ موجودی بدون وصف ضرورت تحقق نمی یابد یعنی تا هنگامی که همه راههای عدم به روی آن مسدود نشود بوجود نمی آید و بقول فلاسفه الشیء ما لم یجب لم یوجد به دیگر سخن موجود یا ذاتا واجب الوجود است و خود بخود ضرورت وجود دارد و یا ممکن الوجود است و چنین موجودی تنها در صورتی تحقق می یابد که علتی آن را ایجاد کند و وجود آن را به سر حد ضرورت برساند یعنی بگونه ای شود که امکان عدم نداشته باشد این مقدمه هم یقینی و غیر قابل تشکیک است .

۳- هنگامی که وصف ضرورت مقتضای ذات موجودی نبود ناچار از ناحیه موجود دیگری به آن می رسد یعنی علت تامه وجود معلول را ضروری بالغیر می سازد .

این مقدمه نیز بدیهی و غیر قابل تردید است زیرا هر وصفی از دو حال خارج نیست یا بالذات است و یا بالغیر و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود پس وصف ضرورت هم که لازمه هر وجودی است اگر بالذات نباشد ناچار در پرتو موجود دیگری حاصل می شود که آن را علت می نامند .

۴- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه هم یقینی است و در درس سی و هفتم بیان گردید .

با توجه به این مقدمات برهان امکان به این صورت تقریر می شود موجودات جهان همگی با وصف ضرورت بالغیر موجود می شوند زیرا از یکسوی ممکن الوجود هستند و ذاتا وصف ضرورت را ندارند مقدمه اول و از سوی دیگر هیچ موجود بدون وصف ضرورت تحقق نمی یابد مقدمه دوم پس

ناچار دارای ضرورت بالغیر می باشند و وجود هر یک از آنها بوسیله علتی ایجاب می شود مقدمه سوم .

اکنون اگر فرض کنیم که وجود آنها بوسیله یکدیگر ضرورت می یابد لازمه اش دور در علل است و اگر فرض کنیم که سلسله علل تا بی نهایت پیش می رود لازمه اش تسلسل در علل است و هر دوی آنها باطل و محال می باشد مقدمه چهارم پس ناچار باید بپذیریم که در راس سلسله علتها موجودی است که خود بخود ضرورت وجود دارد یعنی واجب الوجود است .

این برهان را بصورت دیگری نیز می توان تقریر کرد که نیازی به مقدمه چهارم ابطال دور و تسلسل نداشته باشد و آن این است مجموعه ممکنات به هر صورت فرض شود بدون وجود واجب الوجود بالذات ضرورتی در آنها تحقق نمی یابد و در نتیجه هیچیک از آنها موجود نمی شود زیرا هیچکدام از آنها خود بخود دارای ضرورتی نیستند تا دیگری در پرتو آن ضرورت یابد و به دیگر سخن ضرورت وجود در هر ممکن الوجودی ضرورت عاریتی است و تا ضرورت بالذاتی نباشد جایی برای ضرورت‌های عاریتی نخواهد بود .

نیز می توان آن را بصورت فشرده ای تقریر کرد که موجود یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب الوجود بالغیر و هر واجب الوجود بالغیری ناچار منتهی به واجب الوجود بالذات می شود کل ما بالغیر ینتهی الی ما بالذات پس واجب الوجود بالذات ثابت می شود

## برهان دوم

برهان دوم برهانی است قریب الماخذ به برهان اول که از سه مقدمه تشکیل می یابد :

۱- موجودات این جهان ممکن الوجود هستند و ذاتا اقتضائی نسبت به وجود ندارند زیرا اگر یکی از آنها واجب الوجود باشد مطلوب ثابت خواهد بود



این مقدمه نظیر مقدمه اول در برهان سابق است با این فرق ظریف که در برهان سابق تکیه بر ضرورت وجود و نفی آن از ممکنات بود و در اینجا تکیه بر خود وجود است .

۲- هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند به علتی است که آن را بوجود بیاورد این مقدمه عبارت دیگری از نیازمندی هر معلولی به علت فاعلی است که در مبحث علت و معلول به اثبات رسید و نظیر مقدمه سوم در برهان سابق است با همان فرق که اشاره شد .

۳- دور و تسلسل در علل محال است این مقدمه عینا همان مقدمه چهارم در برهان سابق است .

با توجه به این مقدمات برهان به این صورت تقریر می شود هر یک از موجودات این جهان که علی الفرض ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می باشند و محال است که سلسله علل تا بی نهایت پیش رود یا رابطه دور میان آنها برقرار باشد پس ناچار سلسله علل از جهت آغاز به علتی منتهی خواهد شد که خودش نیازمند به علت نباشد یعنی واجب الوجود باشد .

این برهان را شیخ الرئیس در اشارات به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت است و اگر ممکن الوجود باشد باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور یا تسلسل لازم نیاید و آن را متین ترین برهانها دانسته و بنام برهان صدیقین نامگذاری کرده است .

امتیاز این تقریر آن است که علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات برای آنها

ندارند اساساً نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد زیرا مقدمه اول بصورت فرض و تردید بیان شده است .

به دیگر سخن جریان این برهان فقط منوط به پذیرفتن اصل وجود عینی است که بدیهی و غیر قابل تشکیک می باشد و کسی می تواند این اصل را نپذیرد که بدیهی ترین وجدانیات و معلومات حضوری خودش را هم انکار کند و مطلقاً وجود هیچ موجودی حتی وجود خودش و فکرش و سخنش را هم نپذیرد .

اما کسی که اصل وجود عینی را پذیرفت به او گفته می شود وجود عینی یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود و فرض سومی ندارد در صورت اول وجود واجب ثابت است و در صورت دوم ناچار باید وجود واجب الوجود هم پذیرفته شود زیرا ممکن الوجود محتاج به علت است و برای اینکه دور و تسلسل لازم نیاید باید سلسله علتها منتهی به واجب الوجود گردد .

در این دو برهان چنانکه ملاحظه می شود تکیه بر روی امکان موجودات است که صفتی عقلی برای ماهیت آنها می باشد و از راه این صفت نیاز آنها به واجب الوجود اثبات می شود و از این روی می توان آنها را به یک معنی برهان لمی تلقی کرد چنانکه در درس سابق توضیح داده شد اما محور بحث را ماهیت و امکان ماهوی قرار دادن با قول به اصالت وجود چندان تناسبی ندارد از این روی صدر المتالهین برهان دیگری را اقامه فرموده که مزایای ویژه خودش را دارد و آن را برهان صدیقین نامیده و برهان شیخ را شبیه به برهان صدیقین قلمداد کرده است

### **برهان سوم**

این برهان را صدر المتالهین بر اساس اصول حکمت متعالیه

که خود وی آنها را بیان کرده است اقامه فرموده و آن را استوارترین براهین و شایسته نام برهان صدیقین دانسته است این برهان بصورت‌های مختلفی تقریر شده ولی بنظر می‌رسد که متین‌ترین آنها همان تقریر خود وی می‌باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیل می‌یابد:

۱- اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت چنانکه در درس بیست و هفتم به اثبات رسید.

۲- مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول بگونه‌ای که وجود معلول استقلالی از وجود علت هستی بخش ندارد (۱)

۳- ملاک نیاز معلول به علت همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن نسبت به علت و بعبارت دیگر ضعف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد بالضروره معلول و نیازمند به موجود عالتری خواهد بود و هیچگونه استقلالی از آن نخواهد داشت (۲)

با توجه به این مقدمات می‌توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدر المتالهین به این صورت تقریر کرد.

مراتب وجود به استثناء عالترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی و استقلال مطلق می‌باشد عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه‌اعلی‌تر تحقق نمی‌داشت سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی‌نیاز از آن باشند در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است.

این برهان علاوه بر اینکه از مزایای برهان شیخ برخوردار است از چند جهت بر آن نیز برتری دارد.

یکی آنکه در این برهان بر مفاهیم وجودی تکیه شده و از ماهیت و امکان

ماهوی ذکری به میان نیامده است و روشن است که چنین برهانی با اصالت وجود مناسبتر می باشد .

دوم آنکه نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد بلکه خودش برهانی بر ابطال تسلسل در علل فاعلی نیز هست (۳)

سوم آنکه به کمک همین برهان نه تنها وحدت بلکه سایر صفات کمالیه خدای متعال را نیز می توان اثبات کرد چنانکه در جای خودش اشاره خواهد شد

## خلاصه

۱- دلایل وجود خدای متعال را می توان به سه دسته تقسیم کرد :

الف- استدلال از آیات الهی و نشانه های علم و قدرت و حکمت وی در جهان مانند دلیلهای نظم و عنایت .

ب- استدلال از بعضی از صفات مخلوقات بر نیاز آنها به آفریدگار مانند دلیلهای حدوث و حرکت .

ج- استدلال فلسفی خالص مانند برهان امکان و برهان صدیقین .

۲- دو دسته اول برای اثبات وجوب وجود و بی نیازی مطلق الهی نیازمند به مقدمات براهین دسته سوم می باشند .

۳- برهان امکان از چهار مقدمه تشکیل یافته و تقریر آن این است موجودات جهان ذاتا ممکن الوجود هستند ولی چون هیچ موجودی بدون وصف ضرورت و وجوب تحقق نمی یابد دارای وجوب بالغیر می باشند و عللی که وجود آنها را ایجاب می کند باید منتهی به واجب الوجود بالذات شوند تا دور و تسلسل در علل لازم نیاید .

۴- تقریر دیگر آن این است که مجموعه ممکنات به هر صورتی فرض شوند دارای وجوب بالغیر هستند پس باید ورای آنها موجودی باشد که وجوب بالذات داشته باشد تا در سایه او سایر موجودات واجب بالغیر شوند .

۵- تقریر فشرده این برهان آن است که موجود خارجی یا واجب الوجود بالذات است و یا واجب

الوجود بالغير و واجب الوجودهای بالغير بايد منتهی به واجب الوجود بالذات شوند زیرا هر بالغيری محتاج به بالذات است .

۶- برهان دوم از سه مقدمه تشکیل می یابد و تقریر آن این است موجودات این جهان چون ممکن الوجود هستند نیازمند به علت فاعلی می باشند و سلسله علل باید منتهی به علتی شود که معلول نباشد تا دور و تسلسل لازم نیاید .

۷- ابن سینا این برهان را به این صورت تقریر کرده است موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود و وجود ممکن الوجود باید منتهی به واجب الوجود شود تا دور و تسلسل لازم نیاید .

۸- این تقریر علاوه بر اینکه نیازی به بررسی صفات مخلوقات مانند حدوث و حرکت ندارد نیازی به اثبات وجود مخلوق خاصی هم ندارد زیرا نخستین مقدمه آن بصورت فرض و تردید بیان شده است .

۹- برهان صدر المتالهین نیز از سه مقدمه تشکیل می یابد و تقریر آن این است اگر در راس سلسله مراتب وجود موجود بی نیاز و بی نهایت کاملی نمی بود سایر مراتب هم تحقق نمی یافت زیرا سایر مراتب عین ربط و تعلق هستند و اگر بدون مرتبه اعلائی وجود تحقق یابند لازمه اش این است که غنی و بی نیاز از آن باشند .

۱۰- مهمترین مزایای این برهان از این قرار است :

الف- با اصالت وجود مناسبت است زیرا در آن از مفاهیم ماهیت و امکان استفاده نشده است .

ب- نیازی به ابطال دور و تسلسل ندارد .

ج- وحدت و سایر صفات کمالیه خدای متعال هم به کمک آن اثبات می شود

## درس شصت و سوم

### توحید

شامل : معانی توحید در وجوب وجود نفی اجزاء بالفعل نفی اجزاء بالقوه نفی اجزاء

## معانی توحید

توحید و یگانگی خدای متعال اصطلاحات گوناگونی در فلسفه و کلام و عرفان دارد که مهمترین اصطلاحات فلسفه آن عبارت است از :

۱- توحید در وجوب وجود یعنی هیچ موجودی جز ذات مقدس الهی واجب الوجود بالذات نیست .

۲- توحید بمعنای بساطت و عدم ترکیب که دارای سه معنای فرعی است : الف- عدم ترکیب از اجزاء بالفعل . ب- عدم ترکیب از اجزاء بالقوه . ج- عدم ترکیب از ماهیت و وجود .

۳ توحید به معنای نفی مغایرت صفات با ذات یعنی صفاتی که به خدای متعال نسبت داده می شود مانند صفات مادیات از قبیل اعراضی نیستند که در ذات وی تحقق یابند و به اصطلاح زائد بر ذات باشند بلکه مصداق آنها همان ذات مقدس الهی است و همگی آنها عین یکدیگر و عین ذات می باشند .

۴- توحید در خالقیت و ربوبیت یعنی خدای متعال شریکی در آفریدن و تدبیر جهان ندارد .

۵- توحید در فاعلیت حقیقی یعنی هر تاثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند نهایتا مستند به خدای متعال است و هیچ فاعلی استقلال در تاثیر ندارد لا مؤثر فی الوجود الا الله

## توحید در وجوب وجود

حکمای الهی برای اثبات وحدت و یگانگی ذات واجب الوجود دلایلی اقامه کرده اند که متقن ترین آنها برهانی است که با استفاده از برهان صدیقین طبق تقریر صدر المتالهین تشکیل می یابد و تقریر آن این است .

وجود دارای مرتبه ای است که کاملتر از آن امکان ندارد یعنی دارای کمال بی نهایت است و چنین موجودی قابل تعدد نیست و به اصطلاح دارای وحدت حقه حقیقیه می باشد نتیجه آنکه وجود خدای متعال قابل تعدد نیست .

مقدمه اول این برهان در واقع

همان نتیجه برهان صدیقین است زیرا از برهان مزبور این نتیجه بدست آمد که سلسله مراتب وجود باید منتهی به مرتبه ای شود که عالیترین و کاملترین است و هیچ ضعف و نقصی در آن راه ندارد یعنی دارای کمال نامتناهی است .

و اما مقدمه دوم با اندکی دقت روشن می شود زیرا اگر فرض شود که چنین موجودی تعدد داشته باشد لازمه اش این است که هر کدام از آنها فاقد کمالات عینی دیگری باشد یعنی کمالات هر یک محدود و متناهی باشد در صورتی که طبق مقدمه اول کمالات واجب الوجود نامتناهی می باشد .

ممکن است توهم شود که لازمه نامتناهی بودن کمالات واجب الوجود این است که مطلقا هیچ موجود دیگری تحقق نیابد زیرا تحقق هر موجود دیگری بمعنای واجد بودن بخشی از کمالات وجودی است .

جواب این شبهه آن است که کمالات سایر مراتب که همگی مخلوق واجب الوجود هستند شعاعی از کمالات وی می باشد و وجود آنها تراحمی با کمالات نامتناهی واجب الوجود ندارد اما اگر واجب الوجود دیگری فرض شود کمالات وجودی آنها با یکدیگر تراحم خواهند داشت زیرا هر کدام از آنها دارای کمالی اصیل و مستقل خواهد بود و هیچکدام از آنها شعاع و فرع دیگری نخواهد بود .

به دیگر سخن هنگامی دو کمال عینی با یکدیگر تراحم پیدا می کنند که در یک مرتبه از وجود فرض شوند اما اگر یکی در طول دیگری باشد مزاحمتی با یکدیگر نخواهند داشت بنا بر این وجود مخلوقات منافاتی با نامتناهی بودن کمالات خالق ندارد و چنان نیست که وقتی کمالی را به مخلوقی افاضه می کند از دستش برود و خودش فاقد آن گردد

اما فرض وجود دو واجب الوجود با نامتناهی بودن کمالات آنها منافات دارد .

و بعبارت سوم فرض دو کمال عینی مستقل با فرض نامتناهی بودن آنها سازگار نیست اما اگر یکی عین تعلق و ربط و وابستگی به دیگری باشد و شعاع و جلوه ای از آن بشمار رود منافاتی با نامتناهی بودن دیگری که دارای استقلال و غنای مطلق است ندارد

### نفی اجزاء بالفعل

اگر فرض شود که ذات مقدس الهی العیاذ بالله مرکب از اجزائی است که بالفعل وجود دارند یا اینکه همه اجزای مفروض واجب الوجود هستند و یا اینکه دست کم بعضی از آنها ممکن الوجودند اگر همه آنها واجب الوجود باشند و هیچکدام نیازی به دیگری نداشته باشند بازگشت این فرض به تعدد واجب الوجود است که در بحث قبلی ابطال گردید و اگر فرض شود که نیازمند به یکدیگرند با فرض واجب الوجود بودن آنها سازگار نخواهد بود و اگر فرض شود که یکی از آنها بی نیاز از دیگران است واجب الوجود همان موجود بی نیاز خواهد بود و ترکیب مفروض بعنوان ترکیبی از اجزای حقیقی واقعیتی نخواهد داشت زیرا هر مرکب حقیقی نیازمند به اجزایش می باشد .

و اگر فرض شود که بعضی از اجزای آن ممکن الوجود باشد ناچار جزء ممکن الوجود مفروض معلول خواهد بود اکنون اگر فرض شود که معلول جزء دیگر باشد معلوم می شود که آن دیگری در واقع واجب الوجود و دارای وجود مستقلی است و فرض ترکیب حقیقی بین آنها نادرست است و اگر فرض شود که جزء ممکن الوجود معلول واجب الوجود دیگری است لازمه اش تعدد واجب الوجود است که بطلان آن ثابت شد .

پس فرض ترکیب ذات



واجب الوجود از اجزاء بالفعل به هیچ وجه فرض صحیحی نخواهد بود

### نفی اجزاء بالقوه و مکان و زمان

منظور از وجود اجزاء بالقوه برای موجودی این است که بالفعل وجود واحد یکپارچه ای دارد و هیچیک از اجزای آن فعلیت و تشخیص و مرز معینی ندارند ولی عقلا- تجزیه و تفکیک آنها از یکدیگر ممکن است و هر وقت چنین تجزیه ای انجام گیرد موجود واحد مبدل به چند موجود خواهد شد که هر کدام از آنها دارای تشخیص و مرز معینی خواهد بود اجزاء بالقوه اگر قابل اجتماع باشند معنایش این است که موجود مرکب از آنها دارای امتدادات مکانی طول و عرض و ضخامت است و اگر قابل اجتماع نباشند و هر کدام با معدوم شدن دیگری بوجود بیاید معنایش داشتن امتداد زمانی است و هر دو نوع امتداد مخصوص به اجسام می باشد چنانکه در جای خودش بیان شد (۱). پس نفی اجزاء بالقوه در واقع نفی جسمیت از خدای متعال است و لازمه آن نفی مکان و زمان نیز می باشد.

و اما دلیل بر نفی اجزاء بالقوه از ذات واجب الوجود این است که همانگونه که اشاره شد موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری و غیر قابل زوال است.

دلیل دیگر این است که اجزاء بالقوه در هر موجودی از سنخ همان موجود است چنانکه اجزاء خط و سطح و حجم از جنس آنها می باشند اکنون اگر فرض کنیم که واجب الوجود دارای اجزاء بالقوه ممکن الوجودی باشد لازمه اش این است که اجزاء با کل سنخیت نداشته باشند

و اگر فرض کنیم که اجزاء مفروض هم واجب الوجود هستند لازمه اش امکان تعدد واجب الوجود است و از سوی دیگر لازمه اش این است که واجب الوجودهایی که در اثر تجزیه و تقسیم بوجود می آیند فعلا- موجود نباشند یعنی وجودشان ضروری نباشد در صورتی که وجود واجب الوجود ضروری است و در هیچ زمانی امکان عدم ندارد

### نفی اجزاء تحلیلی

حکمای الهی پیشین مبحثی را تحت عنوان نفی ماهیت از واجب الوجود منعقد کرده و با چند دلیل آن را به اثبات رسانده اند و سپس در مسائل مختلف خداشناسی از آن سود جسته اند و ساده ترین دلیل آن این است که حیثیت ماهیت حیثیت عدم اباء از وجود و عدم است و چنین حیثیتی در ذات مقدس الهی راه ندارد به دیگر سخن ماهیت و امکان توامان هستند و همانگونه که امکان به هیچ وجه در ذات الهی راه ندارد ماهیت هم راهی به ساحت قدس الهی نخواهد داشت .

ولی بر اساس اصول حکمت متعالیه این مطلب را می توان بصورتی دیگر تبیین کرد که نتایج مهمتر و درخشانتری بر آن مترتب می شود و آن این است که ماهیت اساسا از حدود وجودهای محدود انتزاع می شود و چنانکه قبلا گفته شد قالبی است مفهومی که بر موجودات محدود منطبق می گردد و چون وجود خدای متعال از هر گونه محدودیتی منزّه و مبری است هیچ ماهیتی هم از آن انتزاع نمی شود .

به دیگر سخن عقل تنها می تواند موجودات محدود را به دو حیثیت ماهیت و وجود تحلیل کند کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من ماهیه و وجود اما وجود خدای متعال وجود صرف است و عقل نمی تواند هیچ ماهیتی را به آن

نسبت دهد .

بدین ترتیب بساطت بمعنای دقیقتری نیز برای خدای متعال ثابت می شود که لازمه آن نفی هر گونه ترکیب حتی ترکیب از اجزای تحلیلی عقلی از ساحت مقدس الهی است .

از جمله نتایجی که بر بساطت بمعنای صرافت و نامتناهی بودن وجود خدای متعال مترتب می شود این است که هیچ کمالی را نمی توان از خدای متعال سلب کرد و به دیگر سخن همه صفات کمالیه برای ذات واجب الوجود ثابت می شود بدون اینکه اموری زائد بر ذات بشمار روند و در نتیجه توحید صفاتی نیز اثبات می گردد

### خلاصه

۱- توحید در فلسفه به معانی زیر بکار می رود : الف- توحید در وجوب وجود . ب- بساطت و عدم ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه و اجزاء تحلیلی . ج- نفی صفات زائد بر ذات . د- نفی شریک در خلق و تدبیر . ه- توحید در فاعلیت حقیقی و افاضه وجود .

۲- دلیل وحدت واجب الوجود این است که وجود الهی بی نهایت کامل است و چنین وجودی تعدد بردار نیست .

۳- بی نهایت بودن کمالات وجودی خدای متعال مستلزم نفی وجود از مخلوقات نیست زیرا کمالات آنها شعاعی از کمالات الهی است و هیچ استقلالی از خودشان ندارند .

۴- دلیل نفی اجزاء بالفعل از ذات الهی این است که اگر اجزاء مفروض مستقل از یکدیگر باشند لازمه اش تعدد واجب است و اگر نیازمند باشند با وجوب وجود منافات دارد و اگر جزئی از آن ممکن الوجود باشد محتاج به واجب الوجود خواهد بود پس اگر فرض شود که معلول جزء دیگر است همان جزء دیگر در واقع واجب الوجود خواهد بود نه مرکب مفروض و اگر معلول

واجب الوجود دیگری باشد لازمه اش شرک در وجوب وجود است .

۵- دلیل نفی اجزاء بالقوه این است که موجودی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلا قابل تقسیم به چند موجود دیگر و در نتیجه قابل زوال خواهد بود در صورتی که واجب الوجود زوال پذیر نیست .

۶- دلیل دیگر آنکه اگر اجزاء بالقوه ممکن الوجود باشند لازمه اش این است که اجزاء با کل سنخیتی نداشته باشند و اگر واجب الوجود باشند لازمه اش امکان تعدد واجب و نیز امکان معدوم بودن آنها قبل از تقسیم است .

۷- ماهیت با امکان مساوق است و از این روی واجب الوجود ماهیتی نخواهد داشت .

۸- ماهیت از حدود وجود انتزاع می شود و چون وجود واجب نامحدود است هیچ ماهیتی از آن انتزاع نمی شود .

۹- چون وجود واجب صرف و نامتناهی است فاقد هیچ کمالی نخواهد بود .

۱۰- چون وجود واجب بسیط و از هر گونه ترکیبی مبری است صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود

پی نوشت

۱- ر . ک : درس چهل و یکم تا چهل و سوم .

## درس شصت و چهارم

### توحید افعالی

شامل : مقدمه توحید در خالقیت و ربوبیت توحید در افاضه وجود نفی جبر و تفویض

#### مقدمه

در درس گذشته توحید بمعنای نفی شریک در وجوب وجود و نیز بمعنای نفی کثرت در درون ذات را بیان کردیم و ضمناً اشاره ای به نفی مغایرت صفات با ذات الهی نمودیم و توضیح آن در بحث صفات الهی خواهد آمد اما شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکین شایع بوده و هست شرک در خالقیت و بخصوص شرک در تدبیر جهان است و مباحث گذشته برای ابطال آن کافی نیست زیرا ممکن است کسی با پذیرفتن توحید به معنای گذشته معتقد شود که واجب الوجود یگانه تنها یک یا چند مخلوق را آفرید و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آنها ندارد و این امور بوسیله کسانی انجام می گیرد که خودشان واجب الوجود نیستند اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده ها مستقل هستند و نیازی به خدای متعال ندارند از این روی لازم است توحید در خالقیت و ربوبیت بطور جداگانه مورد بحث قرار گیرد

### توحید در خالقیت و ربوبیت

فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و نفی شریک برای خدای متعال در آفرینش و اداره جهان به این صورت استدلال می کرده اند که آفرینش منحصر به آفرینش مستقیم و بی واسطه نیست و خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بی واسطه می آفریند افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه خدای متعال بشمار می روند و به تعبیر فلسفی علت هم علت است و معلول معلول هم معلول و در واقع با اضافه کردن همین مقدمه به براهین اثبات واجب الوجود معلولیت همه جهان را نسبت به وی اثبات می کرده اند

اما بر اساس اصول حکمت متعالیه و مخصوصا با توجه به اصل تعلقی بودن وجود معلول و عدم استقلال آن نسبت به علت هستی بخش این مطلب تبیین روشنی و استوارتری یافت و حاصل آن این است که هر چند هر علتی نسبت به معلول خودش از نوعی استقلال نسبی برخوردار است اما همگی علتها و معلولها نسبت به خدای متعال عین فقر و وابستگی و نیاز هستند و هیچگونه استقلالی ندارند از این روی خالقیت حقیقی و استقلالی منحصر به خدای متعال است و همه موجودات در همه شؤون خودشان و در همه احوال و ازمنه نیازمند به وی می باشند و محال است که موجودی در یکی از شؤون هستیش بی نیاز از وی گردد و بتواند مستقلا کاری را انجام دهد .

و این یکی از درخشانترین و ارزشمندترین دستاوردهای فلسفه اسلامی است که به برکت اندیشه تابناک صدر المتالهین به جهان فلسفه ارائه گردید .

همچنین فلاسفه براهین دیگری را برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه کرده اند که مبتنی بر مقدمات نظری متعددی است و برای جلوگیری از اطاله سخن از ذکر و بررسی آنها صرف نظر می شود و تنها به برهانی که در قرآن کریم به آن اشاره شده (لو کان فیهما آله الا الله لفسدتا) بسنده می کنیم .

این برهان به چند صورت تقریر شده است و ذیلا- تقریری را که روشنی و به مفاد آیه نزدیکتر بنظر می رسد می آوریم این تقریر از دو مقدمه تشکیل می شود :

۱- وجود هر معلولی وابسته به علت خودش می باشد و به دیگر سخن هر معلولی وجود خودش را با همه شؤون و متعلقاتش از علت هستی بخش خودش دریافت می دارد

و اگر احتیاج به شروط و معداتی هم داشته باشد می بایست وجود آنها هم مستند به علت هستی بخش خودش باشد بنا بر این اگر دو یا چند علت هستی بخش در عرض هم فرض شوند معلول هر یک از آنها وابسته به علت خودش می باشد و هیچگونه وابستگی به علت دیگر یا معلولهای آن نخواهد داشت و بدین ترتیب ارتباط و وابستگی میان معلولهای آنها بوجود نخواهد آمد.

۲- نظام این جهان مشهود آسمانها و زمین و پدیده های آنها نظام واحدی است که در آن پدیده های همزمان و ناهمزمان با یکدیگر ارتباط و وابستگی دارند اما ارتباط پدیده های همزمان همان تاثیر و تاثرات علی و معلولی گوناگون در میان آنها است که موجب تغییرات و دگرگونیهایی در آنها می شود و به هیچ وجه قابل انکار نیست و اما ارتباط بین پدیده های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده های گذشته زمینه پیدایش پدیده های کنونی را فراهم آورده اند و پدیده های کنونی هم به نوبه خود زمینه پیدایش پدیده های آینده را فراهم می سازند و اگر روابط علی و اعدادی از میان پدیده های جهان بر داشته شود جهانی باقی نخواهد ماند و هیچ پدیده دیگری هم بوجود نخواهد آمد چنانکه اگر ارتباط وجود انسان با هوا و نور و آب و مواد غذایی بریده شود دیگر نمی تواند به وجود خود ادامه دهد و زمینه پیدایش انسان دیگر یا پدیده دیگری را فراهم سازد.

با ضمیمه کردن این دو مقدمه نتیجه گرفته می شود که نظام این جهان که شامل مجموعه پدیده های بی شمار گذشته و حال و آینده است آفریده یک آفریدگار می باشد و تحت تدبیر حکیمانه یک پروردگار

اداره می گردد زیرا اگر یک یا چند آفریدگار دیگری می بود ارتباطی میان آفریدگان بوجود نمی آمد و نظام واحدی بر آنها حکمفرما نمی شد بلکه هر آفریده ای از طرف آفریدگار خودش بوجود می آمد و به کمک دیگر آفریدگان همان آفریدگار پرورش می یافت و در نتیجه نظامهای متعدد و مستقلی بوجود می آمد و ارتباط و پیوندی بین آنها برقرار نمی شد در صورتی که نظام موجود در جهان نظام واحد همبسته ای است و پیوند بین پدیده های آن مشهود است .

در پایان باید این نکته را خاطر نشان کنیم که خالقیت و ربوبیت انفکاک ناپذیرند و پرورش و تدبیر و اداره امور یک موجود جدای از آفرینش او و آفریدگان مورد نیاز او نیست مثلاً روزی دادن به انسان چیزی جدای از آفریدن دستگاه گوارش برای او و آفریدن مواد خوراکی در محیط زندگی او نیست و به دیگر سخن اینگونه مفاهیم از روابط آفریدگان با یکدیگر انتزاع می شود و مصداقی منحاز از آفرینش آنها ندارد بنا بر این با اثبات توحید در خالقیت توحید در تدبیر امور و سایر شؤون ربوبیت نیز ثابت می گردد

### **توحید در افاضه وجود**

همچنین معنای دیگر توحید انحصار تاثیر استقلال و افاضه وجود به ذات مقدس الهی است که شواهد فراوانی در آیات و روایات دارد و با توجه به برهانی که بر اساس اصول حکمت متعالیه برای توحید در خالقیت و ربوبیت اقامه شد بخوبی اثبات می گردد ولی در این زمینه کژاندیشیهایی وجود دارد که باید به آنها توجه کرد و از سقوط در دره های افراط و تفریط پرهیز نمود .

از یک سوی گروهی از متکلمین اشاعره به استناد ظواهر دسته ای از آیات و روایات بکلی سلب



تأثیر از علل متوسطه نموده و اساساً منکر علیت و تأثیر برای آنها شده اند و خدای متعال را فاعل بی واسطه برای هر پدیده ای قلمداد کرده اند و معتقد شده اند که عادت الهی بر این جاری شده که در شرایط خاصی پدیده معینی را بوجود بیاورد و گرنه اسباب و شرایط هیچ تأثیری در پیدایش آن ندارند .

و از سوی دیگر گروه دیگری از متکلمین معتزله نوعی استقلال در تأثیر بخصوص در مورد فاعلهای اختیاری قائل شده اند و استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح ندانسته اند و این یکی از اصلی ترین اختلافات بین این دو مکتب کلامی است .

اما فلاسفه هر چند استناد با واسطه همه پدیده ها حتی افعال اختیاری انسان را به خدای متعال صحیح می دانستند اما این استناد را تنها بر اساس عله العلل بودن واجب الوجود توجیه می کردند تا اینکه صدر المتالیهین تبیین صحیحی از رابطه علیت بدست داد و ثابت کرد که علل متوسطه چون خودشان معلول خدای متعال هستند هیچگونه استقلالی ندارند و اساساً افاضه وجود بمعنای دقیق کلمه مختص به خدای متعال می باشد و سایر علتها بمنزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند نقش وسایط را بین سرچشمه اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفاء می کنند بنا بر این معنای عبارت معروف لا مؤثر فی الوجود الا الله این خواهد بود که تأثیر استقلالی و افاضه وجود مخصوص به خدای متعال است و این حقیقتی است که در لسان آیات و روایات بصورت منوط بودن همه چیز حتی افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی بیان شده است و در

واقع این امور نشان دهندة مراحل مختلفی است که عقل برای استناد پدیده ها به ذات مقدس الهی در نظر می گیرد و از یک نظر می توان این بیانات را از قبیل تدریج در تعلیم تلقی کرد زیرا فهمیدن معنای دقیق توحید افعالی برای کسانی که ورزیدگی کافی در مسائل عقلی ندارند میسر نیست و بهترین راه تعلیم آن این است که در چند مرحله انجام گیرد

### **نفی جبر و تفویض**

یکی از شبهاتی که موجب این شده است که معتزله استناد افعال اختیاری انسان را به خدای متعال نفی کنند این است که گمان کرده اند در غیر این صورت باید ملتزم به مجبور بودن انسان در مطلق افعالش بشویم و این فرض علاوه بر اینکه خلاف وجدان و بداهت است جایی برای تکلیف و هدایت و پاداش و کیفر باقی نمی گذارد و همه آنها محتوای خودشان را از ست خواهند داد و بدین ترتیب مساله جبر و تفویض در کلام اسلامی مطرح شده و بحثهای فراوانی از طرفین در باره آن انجام گرفته که بررسی همه آنها نیازمند به کتاب مستقلی است و در اینجا در حدی که با مساله مورد بحث ارتباط پیدا می کند به آن می پردازیم .

شبهه یاد شده را به این صورت می توان تقریر کرد هر فعل اختیاری فاعلی دارد که با اراده و اختیار خودش آن را انجام می دهد و محال است که فعل واحد از دو فاعل سر بزند و مستند به اراده هر دو باشد اکنون اگر افعال انسان را مستند به اراده و اختیار خودش بدانیم جایی برای استناد آنها به خدای متعال باقی نمی ماند مگر از این نظر که خدا آفریننده انسان است

و اگر او را نیافریده بود و نیروی اراده و اختیار را به او نداده بود افعال اختیاری وی هم تحقق نمی یافت ولی اگر آنها را مستند به اراده الهی بدانیم باید استناد آنها را به اراده انسان نفی کنیم و انسان را تنها موضوعی بی اختیار برای تحقق افعال الهی بشماریم و این همان جبر باطل و غیر قابل قبول است .

پاسخ این است که استناد فعل واحد به اراده دو فاعل در صورتی محال است که هر دو فاعل در عرض یکدیگر مؤثر در انجام آن فرض شوند و به اصطلاح فاعل جانشینی باشند اما اگر دو فاعل در طول یکدیگر باشند استناد فعل به هر دوی آنها اشکالی ندارد و استناد به دو فاعل طولی تنها به این معنی نیست که اصل وجود فاعل بی واسطه مستند به فاعل باواسطه است بلکه علاوه بر این تمام شئون وجود او هم مستند به فاعل هستی بخش می باشد و حتی در انجام کارهای اختیاریش هم بی نیاز از او نمی باشد و دمام وجود و همه شئون وجودش را از او دریافت می دارد و این است معنای صحیح لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین و چنانکه قبلا- یادآور شدیم فهم صحیح این معنی در سایه درک صحیح رابطه علت و تعلقی بودن وجود معلول میسر می شود که ابتکار تبیین آن از افتخارات صدر المتالهین بشمار می رود

### خلاصه

۱- فلاسفه پیشین برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت به این صورت استدلال کرده اند که خدای متعال علت بی واسطه برای نخستین معلول و علت باواسطه برای سایر مخلوقات است و علت باواسطه هم علت بشمار می رود پس خدای متعال

آفریدگار همه جهان می باشد که بعضی را بی واسطه و بعضی را با واسطه آفریده است .

۲- دلیل دوم این است که هیچ علتی بجز خدای متعال استقلال در وجود و ایجاد ندارد پس خالقیت حقیقی و استقلالی مخصوص اوست .

۳- دلیل سوم این است که نظام این جهان که شامل پدیده های بی شمار گذشته و حال و آینده می شود نظام واحد همبسته ای است و اگر جهان دارای چند آفریدگار می بود نظامهای متعدد و مستقلی می داشت و مخلوقات یکی از خدایان نیازی به خدای دیگر و آفریدگار او نمی داشت .

۴- ربوبیت و تدبیر آفریدگان از روابط آنها با یکدیگر انتزاع می شود و مصداقی منحاز از وجود آنها ندارد از این روی با اثبات توحید در خالقیت توحید در ربوبیت و تدبیر جهان هم ثابت می شود .

۵- اشاعره رابطه علیت بین مخلوقات را انکار کرده همگی آنها را بی واسطه مستند به خدای متعال انگاشته اند و معتزله نوعی استقلال برای سایر فاعلها بویژه فاعلهای اختیاری قائل شده اند و استناد افعال اختیاری انسان به خدای متعال را نفی کرده اند .

۶- فلاسفه پیشین استناد پدیده ها و از جمله افعال اختیاری انسان را به خدای متعال بعنوان علل اثبات می کرده اند .

۷- با توجه به تعلقی بودن وجود معلول توحید افعالی تبیین روشنتر و صحیحتری می یابد و افعال اختیاری انسان هم از این نظر مستند به خدای متعال خواهند بود که افاضه وجود و تاثیر استقلالی مخصوص اوست .

۸- بیاناتی که در کتاب و سنت مبنی بر استناد همه پدیده ها و از جمله افعال اختیاری انسان به اذن و مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی وارد شده ناظر به مراحل مختلفی است

که عقل برای استناد پدیده ها به خدای متعال در نظر می گیرد و در عین حال می توان آنها را تعلیم مرحله به مرحله برای توحید افعالی تلقی کرد .

۹- شبهه قائلین به تفویض این است که هر فعل اختیاری مستند به اراده فاعل واحدی است و اگر افعال انسان مستند به اراده الهی باشد نمی توان آنها را مستند به اراده انسان دانست و لازمه اش جبر باطل و غیر قابل قبول است .

۱۰- پاسخ این است که استناد یک فعل به دو اراده در صورتی محال است که تاثیر اراده ها در عرض هم فرض شود اما با توجه به اینکه انسان مانند دیگر مخلوقات استقلالی در وجود و شؤون وجودش ندارد افعال مستند به اراده او هم در مرتبه بالاتری مستند به اراده الهی می باشد

## درس شصت و پنجم

### صفات الهی

شامل : مقدمه حدود شناخت خدا نقش عقل در شناخت خدا صفات ثبوتیه و سلبیه صفات ذاتیه و فعلیه

#### مقدمه

در باره حد توانایی انسان بر شناخت خدای متعال و صفاتی که می توان به ذات الهی نسبت داد گرایشهای مختلفی وجود دارد که بعضی در طرف افراط و برخی در طرف تفریط قرار می گیرد مثلا- بعضی به استناد پاره ای از آیات و روایات متشابه صفات و افعال موجودات مادی مانند غم و شادی و رفتن و آمدن و نشستن و برخاستن را نیز به خدای متعال نسبت داده اند که اصطلاحا مجسمه قائلین به صفات جسمانی و مشبهه تشبیه کنندگان خدا به مخلوقات نامیده شده اند و بعضی دیگر مطلقا قدرت انسان را بر شناختن ذات و صفات خدای متعال نفی کرده اند و به دسته ای دیگر از آیات و روایات تمسک نموده اند و برای صفات و افعالی که به خدای متعال نسبت داده می شود معانی سلبی در نظر گرفته اند و مثلا علم را به نفی جهل و قدرت را به سلب عجز تاویل کرده اند و حتی بعضی تصریح کرده اند که نسبت دادن وجود هم به خدای متعال معنایی جز نفی عدم ندارد .

در این میان گرایش سوم وجود دارد که راهی را میان تشبیه افراطی و تنزیه تفریطی برمی گزینند و این گرایش موافق عقل و مورد تایید پیشوایان معصوم است و اینک به توضیحی پیرامون این گرایش می پردازیم

### حدود شناخت خدا

قبلا گفته شد که معرفت خدای متعال به دو قسم تقسیم می شود معرفت حضوری و شهودی و معرفت حصولی و عقلانی اما معرفت حضوری دارای مراتب متفاوتی است و مرتبه نازله آن در هر انسانی موجود است و با تکامل نفس و تمرکز توجه قلب قوت می یابد تا برسد به مرتبه معرفت اولیاء خدا که او را بیش از هر چیز و پیش

از هر چیز با چشم دل می بیند ولی به هر حال معرفت حضوری هر عارفی به اندازه ارتباط وجودی و قلبی او با خدای متعال است و هیچگاه هیچ کس نمی تواند احاطه بر ذات الهی پیدا کند و او را آنچنانکه خودش می شناسد بشناسد و دلیل آن روشن است زیرا هر موجودی غیر از ذات مقدس الهی از نظر مرتبه وجودی متناهی است هر چند از نظر زمان یا بعضی دیگر از شؤون وجودی نامتناهی باشد و احاطه متناهی بر نامتناهی محال است .

و اما معرفت حصولی و عقلانی بوسیله مفاهیم ذهنی حاصل می شود و مرتبه آن تابع قدرت ذهن بر تحلیلات دقیق و درک مفاهیم ظریف عقلی است و این نوع معرفت است که با آموختن علوم عقلی قابل تکامل می باشد و در عین حال صفای نفس و تزکیه قلب و تهذیب اخلاق و وارستگی از آلودگیهای مادی و حیوانی نقش مهمی را در تعالی آن ایفاء می کند و به هر حال همه تکاملهای معنوی و عقلانی در گرو توفیق الهی است

### **نقش عقل در شناخت خدا**

بدون تردید ابزار کار عقل مفاهیم ذهنی است و اساسا عقل همان نیروی درک کننده مفاهیم کلی است مفاهیم عقلی چنانکه در بخش شناخت شناسی گذشت به دو دسته کلی تقسیم می شوند یک دسته مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی که بطور خودکار از مدرکات جزئی و شخصی انتزاع می شود و از حدود وجودی آنها حکایت می کند و یک دسته مفاهیمی است که با فعالیت خود عقل بدست می آید و هر چند از نوعی ادراک شخصی و حضوری مایه می گیرد ولی در چارچوبه حدود آن محدود نمی گردد و قابل توسعه و تضییق می باشد .

همه شناختههای عقلانی در

باره وجود و مراتب آن و هر چیزی که از سنخ ماهیات نیست و همچنین در باره ماوراء طبیعت به کمک این مفاهیم حاصل می شود چنانکه مفاهیم عدمی و سلبی هم از همین قبیل می باشد .

با توجه به این نکته روشن می شود که مفاهیم ماهوی که نشانگر محدودیتهای موجودات امکانی هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیستند و اما دیگر مفاهیم عقلی در صورتی که از وسعت و کلیت کافی برخوردار و از شوائب نقص و امکان برکنار باشند می توانند وسیله ای برای شناخت صفات و افعال الهی قرار بگیرند چنانکه مفاهیم واجب الوجود و خالق و رب و سایر اسماء حسناى الهی از همین قبیل اند ولی باید توجه داشت که این مفاهیم نوعاً مشکک و دارای مصادیق مختلف هستند و مصداق این مفاهیم در مورد خدای متعال با سایر مصادیق تفاوت دارد تفاوتی که به هیچ وجه قابل سنجش و اندازه گیری نیست زیرا تفاوتی است بین متاهی و نامتاهی .

و به همین جهت پیشوایان معصوم ع در مقام تعلیم صفات خدای متعال این مفاهیم را با قید تنزیه و نفی مشابهت با صفات مخلوقین بکار می برده اند و مثلاً می فرموده اند : عالم لا کعلمنا قادر لا کقدرتنا و همین است معنای کلام خدای متعال (لیس کمثله شیء)

### **صفات ثبوتیه و سلبیه**

مفاهیم را بطور کلی می توان به مفاهیم ثبوتی و مفاهیم سلبی تقسیم کرد مفاهیم ثبوتی گاهی از موجودات محدود یا حیثیت محدودیت و نقص آنها حکایت می کنند بگونه ای که اگر از جهت محدودیت و نقص آنها صرف نظر شود به مفاهیم دیگری تبدیل می شوند مانند همه مفاهیم ماهوی و یک دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشانگر ضعف مرتبه

وجود و نقص و محدودیت آن است نظیر مفاهیم قوه و استعداد بدیهی است چنین مفاهیمی را نمی توان برای خدای متعال اثبات کرد ولی سلب آنها را می توان بعنوان صفات سلبيه قلمداد کرد مانند سلب شریک و ترکیب و جسمیت و زمان و مکان

یک دسته دیگر از مفاهیم ثبوتی از کمالات وجود حکایت می کنند و متضمن هیچ جهت نقص و محدودیتی نیستند گو اینکه ممکن است بر مصادیق محدودی هم اطلاق شوند مانند مفهوم علم و قدرت و حیات اینگونه مفاهیم را با شرط عدم محدودیت مصداق می توان بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت داد و سلب آنها صحیح نخواهد بود زیرا لازمه اش سلب کمال از موجود بی نهایت کامل است .

بنا بر این همه مفاهیمی را که حکایت از کمالات وجودی می نمایند و متضمن معنای نقص و محدودیتی نیستند می توان بعنوان صفات ثبوتیه برای خدای متعال اثبات کرد و همچنین سلب همه مفاهیمی را که متضمن نوعی نقص و محدودیت هستند می توان از صفات سلبيه واجب الوجود بشمار آورد و اگر تأکید بر عدم استعمال اسماء جعلی در مورد خدای متعال شده بدین جهت است که مبدا مفاهیمی بکار گرفته شود که متضمن معنای نقص و محدودیت باشد .

و اما کسانی که صفات ثبوتیه خدای متعال را هم به معنای سلبي تاویل کرده اند پنداشته اند که بدین وسیله می توانند به تنزیه مطلق دست یابند و از نسبت دادن مفاهیمی که در مورد ممکنات هم بکار می رود به خدای متعال خودداری کنند در صورتی که اولاً سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و اگر ملترزم به اثبات نقیض دیگر نشوند می بایست ارتفاع نقیضین



را تجویز کنند و ثانیاً هنگامی که مثلاً علم تاویل به نفی جهل می شود در واقع معنای عدمی جهل از ساحت الهی سلب می گردد و تصور این معنای عدمی بدون تصور مقابل آن علم ممکن نیست پس بایستی در رتبه مقدم علم را اثبات کرده باشند

### صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتیه که به خدای متعال نسبت داده می شود یا مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی انتزاع می شود مانند علم و قدرت و حیات و یا مفاهیمی است که عقل از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطه وجودی انتزاع می کند مانند خالقیت و ربوبیت دسته اول را صفات ذاتیه و دسته دوم را صفات فعلیه می نامند و گاهی صفات ذاتیه را به این صورت تعریف می کنند صفاتی که از مقام ذات انتزاع می شود و صفات فعلیه را به این صورت صفاتی که از مقام فعل انتزاع می شود .

نسبت دادن صفات ذاتیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از ذات الهی امر دیگری در درون ذات یا بیرون از آن وجود دارد بگونه ای که بتوان ذات را جدای از آنها و فاقد آنها در نظر گرفت آنچنانکه مثلاً در مورد مادیات می توان آنها را فاقد رنگ و بوی و شکل خاص تصور کرد به دیگر سخن صفات الهی اموری زائد بر ذات و مغایر با آن نیستند بلکه عقل هنگامی که کمالات وجودی مانند علم یا قدرت را در نظر می گیرد بالاترین مرتبه آن را برای ذات الهی اثبات می کند زیرا وجود او در عین بساطت و وحدت واجد همه کمالات نامتناهی می باشد و هیچ

کمالی را نمی توان از او سلب کرد و به عبارت سوم صفات ذاتیه واجب الوجود مفاهیمی است عقلی که از مصداق واحدی انتزاع می شوند بدون اینکه نشانه هیچگونه تعدد و کثرتی برای ذات الهی باشند و گاهی از این حقیقت اینگونه تعبیر می شود که کمال التوحید نفی الصفات عنه چنانکه از امیر مؤمنان علی ع نقل شده است .

در این زمینه دو گرایش افراطی و تفریطی نیز وجود دارد از یک سوی اشاعره صفات الهی را اموری خارج از ذات و در عین حال ناآفریده پنداشته قائل به قدماء ثمانیه شده اند و از سوی دیگر معتزله قائل به نفی صفات شده اسناد آنها را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده اند .

ولی لازمه قول اول این است که یا العیاذ بالله شرک در وجوب وجود را بپذیرند و یا اینکه قائل به وجود موجوداتی شوند که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود .

چنانکه لازمه قول دوم این است که ذات الهی فاقد کمالات وجودی باشد مگر اینکه سخن آنان را حمل بر نارسائی تعبیر کنیم و منظور ایشان را نفی صفات زائد بر ذات بدانیم .

همچنین نسبت دادن صفات فعلیه به خدای متعال بدین معنی نیست که غیر از وجود او و وجود مخلوقاتش امر عینی دیگری بنام صفت فعلی تحقق می یابد و خدای متعال به آن موصوف می گردد بلکه همه این صفات مفاهیمی است اضافی که عقل از مقایسه خاصی بین وجود خدای متعال و وجود مخلوقاتش انتزاع می کند مثلاً هنگامی که وابستگی وجود مخلوقات را به خدای متعال در نظر می گیرد مفاهیم خالق و فاطر و مبدع را با عنایتهای خاصی

انتزاع می کند .

بنا بر این ویژگی صفات فعلیه این است که برای انتزاع آنها می بایست وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت و به دیگر سخن قوام این صفات به اضافه و لحاظ رابطه بین خدا و خلق است اضافه ای که قائم به طرفین می باشد و با نفی یکی از طرفین موردی نخواهد داشت و از این روی گاهی این صفات را صفات اضافیه می نامند .

حاصل آنکه صفات فعلیه را نمی توان عین ذات الهی دانست چنانکه نمی توان برای آنها ما بازاء عینی خاصی در نظر گرفت .

نکته شایان توجه این است که پدیده های مادی دارای حدود و قیود زمانی و مکانی هستند و این حدود و قیود در اضافه و رابطه ای که بین آنها و خدای متعال در نظر گرفته می شود تاثیر می گذارد و در نتیجه افعال متعلق به آنها هم به یک معنی مقید به زمان و مکان می گردد مثلاً گفته می شود که خدای متعال فلان موجودی را در فلان زمان و فلان مکان آفرید اما این حدود و قیود در واقع به مخلوقات باز می گردد و ظرف تحقق مخلوق و شؤون آن بشمار می رود نه اینکه مستلزم نسبت زمان و مکان به خدای متعال باشد .

به دیگر سخن افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی دارای دو حیثیت است یکی حیثیت انتساب به مخلوقات و از این نظر متصف به قیود زمانی و مکانی می شود و دیگری حیثیت انتساب به خدای متعال و از این نظر منسلخ از زمان و مکان می باشد و این نکته ای است در خور دقت فراوان و کلید حل بسیاری از مشکلات .

نکته دیگر آنکه اگر صفات

فعلیه را به لحاظ منشا آنها در نظر بگیریم و مثلاً خالق را بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد کون الواجب بحیث یخلق اذا شاء معنی کنیم نه کسی که کار آفرینش را انجام داده است در این صورت بازگشت آنها به صفات ذاتیه خواهد بود

## خلاصه

- ۱- در مورد شناختن صفات خدای متعال سه گرایش وجود دارد یکی گرایش تشبیه و دیگری گرایش تعطیل و سومی گرایش میانه که مورد تایید عقل و نقل است .
- ۲- معرفت حضوری به خدای متعال دارای درجات متفاوتی است ولی عالیترین درجه ای هم که برای مخلوقات حاصل می شود بمعنای احاطه بر ذات الهی نیست .
- ۳- معرفت حصولی به خدای متعال از راه مفاهیم عقلی تجرید شده از خصوصیات نقص و امکان حاصل می شود .
- ۴- همه مفاهیم ماهوی و آن دسته از مفاهیم غیر ماهوی که نشان دهنده نوعی نقص و محدودیت در موجودات هستند قابل اطلاق بر خدای متعال نیست .
- ۵- صفات ثبوتیه الهی عبارت است از مفاهیمی که دلالت بر کمال وجود می کند و متضمن هیچ معنای عدمی و امکانی نیست .
- ۶- صفات سلبیه الهی عبارت است از سلب مفاهیمی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت دارد .
- ۷- بازگرداندن صفات ثبوتیه به معانی سلبیه صحیح نیست زیرا اولاً سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است و ثانیاً سلب مفاهیمی مانند جهل و عجز که از امور عدمی هستند مستلزم اثبات مقابل آنها مانند علم و قدرت در مرتبه مقدم است .
- ۸- صفات ذاتیه عبارت است از مفاهیمی که از ذات الهی با توجه به نوعی کمال وجودی انتزاع می شود مانند علم و قدرت و حیات .
- ۹- صفات

فعلیه عبارت است از مفاهیمی که از مقایسه خدای متعال با مخلوقاتش انتزاع می شود مانند خالقیت و ربوبیت .

۱۰- اثبات صفات ذاتیه برای خدای متعال بمعنای اثبات امور عینی دیگری غیر از ذات نیست بلکه همه آنها مفاهیمی است که از مصداق واحدی انتزاع می شود و بعبارت دیگر صفات ذاتیه عین ذات الهی است .

۱۱- اشاعره صفات ذاتیه را اموری خارج از ذات و ناآفریده می دانند و قائل به قدماء ثمانیه شده اند .

۱۲- این قول یا مستلزم تعدد واجب الوجود و یا مستلزم اثبات موجوداتی است که نه واجب الوجود هستند و نه ممکن الوجود .

۱۳- معتزله قائل به نفی صفات شده اند و اسناد صفات ذاتیه را به خدای متعال نوعی مجاز تلقی کرده اند .

۱۴- لازمه قول ایشان این است که ذات الهی فاقد کمالات باشد مگر اینکه آن را حمل بر نفی صفات زائد بر ذات نماییم .

۱۵- در مورد صفات فعلیه هم غیر از ذات الهی و مخلوقات امور عینی دیگری که مابازاء این صفات شمرده شوند وجود ندارد و بعبارت دیگر این صفات نه عین ذات الهی هستند و نه حاکی از امور عینی دیگر .

۱۶- چون قوام صفات فعلیه به اضافه بین خالق و مخلوق است بدون در نظر گرفتن یکی از طرفین اضافه انتزاع نمی شود .

۱۷- افعال الهی متعلق به امور زمانی و مکانی از نظر انتساب به این متعلقات دارای قیود زمانی و مکانی و از نظر انتساب به خدای متعال منسلخ از این قیود است .

۱۸- اگر صفات فعلیه را به لحاظ منشا ذاتی آنها در نظر بگیریم باز گشت آنها به صفات ذاتیه است مانند اینکه خالق را

بمعنای کسی که قدرت بر آفرینش دارد در نظر بگیریم

## درس شصت و ششم

### صفات ذاتیه

شامل : مقدمه حیات علم علم به ذات علم به مخلوقات قدرت

#### مقدمه

چنانکه در درس سابق اشاره شد مفاهیمی که حکایت از کمالات وجودی می کنند و دلالتی بر هیچ نوع نقص و محدودیتی ندارند قابل اطلاق بر ذات مقدس الهی هستند و همه آنها را می توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد مانند نور و بهاء و جمال و کمال و حب و بهجت و دیگر اسماء و صفاتی که در آیات کریمه قرآن یا روایات شریفه یا ادعیه حضرات معصومین ع وارد شده است و ناظر به مقام فعل نیست .

ولی آنچه معمولاً بعنوان صفات ذاتیه ذکر می شود حیات و علم و قدرت است و اکثر متکلمین صفات دیگری مانند سمیع و بصیر و مرید و متکلم را اضافه کرده اند و بحثهایی درباره اینکه آیا این مفاهیم از صفات ذاتیه هستند یا از صفات فعلیه واقع شده است که بررسی همه آنها به درازا می کشد از اینرو در اینجا بحثی را درباره صفات ذاتیه سه گانه مطرح می کنیم و سپس به بحث درباره سایر صفات مشهور می پردازیم

#### حیات

موجوداتی که مورد شناسایی انسان قرار می گیرند به دو دسته کلی جاندار و بی جان قابل تقسیم هستند موجودات جاندار که با شعور و حرکت ارادی شناخته می شوند متصف به صفتی بنام حیات می گردند و به همین مناسبت در زبان عربی کلمه حیوان بر موجودات جاندار اطلاق می شود ولی با دقت روشن می گردد که صفت حیات برای موجودات مادی از قبیل وصف بحال متعلق است و در واقع حیات وصفی ذاتی برای جان آنهاست و بالعرض به بدنشان نسبت داده می شود .

بعد از آنکه دانستیم که نفس حیوانی مرتبه ای از تجرد را دارد هر چند تجرد مثالی باشد نتیجه می گیریم که حیات

ملازم با تجرد است بلکه تعبیر گویاتری از آن می باشد زیرا تجرد چنانکه قبلا اشاره کردیم مفهومی سلبی است .

به دیگر سخن همچنانکه امتداد خاصیت ذاتی اجسام می باشد حیات هم از خواص ذاتی موجودات مجرد بشمار می رود و همچنین علم و اراده هم که از لوازم حیات هستند مجرد می باشند .

بنابر این مفهوم حیات دلالت بر کمال وجودی می کند و قابل توسعه به موجوداتی که تعلق به ماده هم ندارند می باشد و از اینرو همه مجردات دارای صفت ذاتی حیات هستند و بالاترین مرتبه حیات مخصوص ذات مقدس الهی است پس با توجه به مجرد بودن ذات الهی نیاز به برهان دیگری برای اثبات حیات بعنوان صفات ذاتی برای خدای متعال نداریم .

در اینجا باید چند نکته را خاطر نشان کنیم یکی آنکه گاهی حیات و زندگی بمعنای دیگری بکار می رود که شامل نباتات هم می شود ولی این معنی مشتمل بر جهت نقص است زیرا لازمه آن رشد و نمو و تولید مثل است که از خواص مادیات می باشد و چنین معنایی در این مبحث منظور نیست .

دیگری آنکه هر چند حیات بمعنای مورد نظر در این مبحث ملازم با علم و اراده و قدرت است ولی این تلازم بمعنای تساوی مفهومی نیست و بهترین شاهدش این است که حیات مفهومی نفسی و فاقد هرگونه اضافه ای است بخلاف سایر مفاهیم یاد شده که اضافه ای به متعلق خودشان معلوم و مراد و مقدر علیه دارند و از مفاهیم ذات الاضافه بشمار می روند بنابر این اگر حیات به علم و قدرت و اراده تعریف شود تعریفی به لوازم خواهد بود .

نکته سوم آنکه ممکن است حیات خدای متعال را

از این راه نیز اثبات کرد که حیات یکی از کمالات وجودی مخلوقات است و محال است که علت هستی بخش فاقد کمالی باشد که به مخلوقاتش افاضه می فرماید بلکه باید ضرورتاً آن را بصورت کاملتری داشته باشد و نیز بعد از آنکه علم و قدرت برای خدای متعال ثابت شد ملزوم آنها که حیات است ثابت می شود

## علم

بحث درباره علم خدای متعال یکی از دشوارترین مباحث فلسفه الهی است و به همین جهت است که فلاسفه و متکلمین اختلافات زیادی در این مبحث دارند که در کتب مفصل کلامی و فلسفی مطرح و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است مثلاً بعضی از فلاسفه هم علم به ذات و هم علم به مخلوقات را عین ذات الهی دانسته اند و بعضی علم به ذات را عین ذات و علم به مخلوقات را صورتهایی قائم به ذات و خارج از آن شمرده اند و بعضی دیگر علم به مخلوقات را عین وجود آنها دانسته اند و از متکلمین اقوال مختلف و بعضاً عجیبی نقل شده است تا آنجا که بعضی از ایشان منکر علم الهی به ذات مقدس خودش شده اند و حق این است که ذات الهی در عین وحدت و بساطتی که دارد هم عین علم به ذات خویش است و هم علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی

## علم به ذات

کسی که تجرد و عدم مادیت ذات الهی را شناخته باشد به آسانی می تواند درک کند که ذات مقدسش عین علم به خویش است چنانکه در هر موجود مجرد مستقل غیر عرض چنین است .

و اگر کسی در لزوم علم به ذات در هر موجود مجردی شک داشته باشد در مورد خدای متعال می توان برای وی چنین استدلال کرد علم به ذات یکی از کمالات وجودی است که در بعضی از موجودات مانند انسان یافت می شود و خدای متعال همه کمالات وجودی را بطور نامتناهی دارد پس این کمال را هم در بالاترین مرتبه اش خواهد داشت .

به هر حال اثبات علم الهی به ذات



## علم به مخلوقات

اما اثبات علم به مخلوقات مخصوصاً قبل از پیدایش آنها و تبیین فلسفی آن به این آسانی نیست و در این جاست که اقوال و آرای گوناگونی وجود دارد و مهمترین آنها از این قرار است :

۱- قول پیروان مشائین مبنی بر اینکه علم به مخلوقات بوسیله صورتهای عقلی است که از لوازم ذات الهی می باشند .

این قول اشکالات قابل ملاحظه ای دارد زیرا اگر این صورتهای عین ذات الهی فرض شوند لازمه اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات فرض شوند چنانکه از تعبیر لوازم ذات بر می آید ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه اش این است که وجود الهی در مقام ذات و صرف نظر از این صورتهای علمی علم به مخلوقاتش نداشته باشد و خود این صورتهای را هم بدون علم آفریده باشد .

افزون بر این علمی که بواسطه صورتهای عقلی حاصل می شود علمی حصولی خواهد بود و لازمه اثبات چنین علمی برای خدای متعال اثبات ذهن در ذات الهی است در صورتی که ذهن و علم حصولی ویژه نفوس متعلق به ماده می باشد .

۲- قول اشراقیین مبنی بر اینکه علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست و نسبت مخلوقات به ذات الهی نظیر نسبت صورتهای ذهنی به نفس است که وجود آنها عین علم می باشد .

این قول هر چند مستلزم نسبت دادن علم حصولی به خدای متعال نیست ولی در اشکال نفی کشف تفصیلی در مقام ذات با قول قبلی شریک است .

۳- قول صدرالمتهلین مبنی بر اینکه علم به ذات عیناً علم حضوری به

مخلوقات است مهمترین اصل برای تبیین این قول همان اصل تشکیک خاص در وجود می باشد که بر اساس آن وجود معلول شعاع و جلوه ای از وجود علت بشمار می رود و علت هستی بخش در ذات خود دارای کمالات معلولاتش هست پس حضور ذات برای خودش عین حضور آنها خواهد بود .

اما وی معتقد است که هیچ علمی مستقیماً به وجود مادی تعلق نمی گیرد و همانگونه که مجرد شرط وجود عالم است شرط معلوم بالذات هم می باشد ولی چنانکه در درس چهل و نهم اشاره شد غیوبت اجزاء مکانی و زمانی مادیات از یکدیگر منافاتی با حضور همه آنها نسبت به علت هستی بخش ندارد (۱) بنابر این خدای متعال علم حضوری به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی دارد علمی که عین ذات مقدسش می باشد .

نکته ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که در ساحت قدس الهی به هیچ وجه زمان و مکان راه ندارند و وجود مقدس الهی بر همه زمانها و مکانها احاطه دارد و گذشته و حال و آینده نسبت به او یکسان است بنابر این همچنانکه تقدم وجود او را بر مخلوقات نمی توان از قبیل تقدم زمانی دانست همچنین تقدم علم او را بر وجود مخلوقات نمی توان تقدم زمانی شمرد بلکه منظور از تقدم علم او تقدم سرمدی است چنانکه وجود و علم سایر مجردات نسبت به جهان مادی تقدم دهری دارد (۲)

## قدرت

موجودی که فاقد کمال خاصی باشد نمی تواند آن را به دیگری بدهد و به دیگر سخن صدور فعل از فاعلی که با آن سنخیت ندارد محال است اما صدور فعل از فاعلی که واجد کمال آن است

ممکن غیر محال خواهد بود و در مورد چنین فاعلی گفته می شود که نیرو و توان انجام فعل قوه فاعلی را دارد و هنگامی که این مفهوم را به فاعل حی دارای شعور و اراده اختصاص دهیم و دایره فاعلیت را به فاعلهای مختار فاعل بالقصد و بالعنایه و بالرضا و بالتجلی محدود کنیم مفهوم قدرت بدست می آید بنابر این قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعالش و اگر چنین فاعلی دارای کمالات نامتناهی باشد دارای قدرت نامتناهی خواهد بود و با توجه به این تحلیل نیازی به برهان دیگری بر اثبات قدرت نامتناهی برای ذات مقدس الهی نداریم .

طبق این بیان قدرت مفهومی است مشکک که مصادیق آن دارای مراتب مختلفی هستند و این مفهوم شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام و نیز شامل قدرت الهی می شود چنانکه مفهوم وجود و حیات و علم و . . . هم چنین هستند و قبلا اشاره کردیم که اطلاق اینگونه مفاهیم بر خدای متعال بدین معنی نیست که لوازم مصادیق ناقص هم برای ذات مقدس الهی اثبات شود بلکه باید مفهوم را بگونه ای تجرید کرد که اینگونه لوازم حذف گردد .

مثلا قدرت حیوان و انسان بر انجام کارهای ارادی خودشان مبدئیت فاعلی مشروط به تصور و تصدیق و پیدایش انگیزه روانی برای انجام کار است ولی اینگونه امور از لوازم نفوس متعلق به ماده می باشند و مقام مجردات تام و بخصوص ساحت قدس الهی منزله از آن است که علم حصولی و تصور و تصدیق و داعی زائد بر ذات داشته باشند اما آنچه در همه موارد قدرت معتبر است وجود

علم و حب بمعنای عام آنهاست که عالترین مصداقش علم و حبی است که عین ذات مقدس الهی می باشد .

نکته ای را که باید در اینجا یادآور شویم این است که اثبات قدرت برای خدای متعال مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا قدرت چنانکه اشاره شد ملازم با علم و اختیار است و اختصاص به فاعل حی مختار دارد و در درس سی و هشتم توضیح داده شد که بالاترین مراتب اختیار مخصوص به ذات مقدس الهی است که تحت تاثیر هیچ عامل درونی و بیرونی قرار نمی گیرد .

نکته دیگر آنکه قدرت الهی نامتناهی است و شامل هر چیز ممکن الوجودی می شود اما مقدور بودن هر چیزی مستلزم تحقق آن نیست و تنها اموری تحقق می یابند که اراده الهی به ایجاد آنها تعلق گرفته باشد به دیگر سخن معنای قادر این نیست که هر چیزی را که بتواند انجام دهد بلکه معنایش این است که هر چیزی را که بخواهد انجام دهد بنابر این محالات ذاتی از دایره مقدورات خارج است و سؤال از اینکه آیا قدرت الهی به آنها تعلق می گیرد یا نه سؤال غلطی است از سوی دیگر همه مقدورات مورد اراده الهی واقع نمی شوند و وجود نمی یابند پس دایره مرادات و موجودات اضیق از مقدورات است و اما اینکه چرا اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی گیرد در درسهای آینده روشن خواهد شد

### خلاصه

۱- حیات عبارت است از نحوه وجود مجردات و ملازم با علم و قدرت و اراده است ولی بر خلاف آنها که از مفاهیم ذات الاضافه هستند حیات از مفاهیم نفسیه می باشد .

۲- مفهوم حیات به معنایی که شامل

نباتات هم بشود و ملازم با تغذیه و تولید مثل باشد مستلزم نقص بوده قابل اطلاق بر خدای متعال نیست .

۳- با توجه به مجرد بودن ذات مقدس الهی مفهوم حیات بعنوان یکی از صفات ذاتیه برای خدای متعال اثبات می شود .

۴- حیات الهی را از دو راه دیگر نیز می توان اثبات کرد یکی از این راه که اگر فاقد حیات می بود نمی توانست به مخلوقات خودش حیات ببخشد و دیگری از این راه که علم و قدرت از لوازم حیاتند و با اثبات آنها ملزومشان هم ثابت می شود .

۵- وجود خدای متعال مجرد است و هر مجرد مستقلی عین علم به ذات خودش می باشد پس وجود خدای متعال عین علم به ذات خودش خواهد بود .

۶- درباره علم به مخلوقات اقوال مختلفی وجود دارد که مهمترین آنها قول اتباع مشائین و قول اشراقیین و قول صدرالمتالهین است .

۷- قول اول این است که علم الهی به مخلوقات عبارت است از صورتهای عقلی که از لوازم ذات وی می باشند .

۸- این قول دو اشکال عمده دارد یکی آنکه اگر صورتهای مفروض عین ذات باشند لازمه اش وجود کثرت در ذات بسیط الهی است و اگر خارج از ذات باشند ناچار معلول و مخلوق خدای متعال خواهند بود و لازمه اش این است که در مقام ذات علم به مخلوقات نباشد اشکال دیگر آنکه علمی که بوسیله صورتهای عقلی حاصل می شود علم حصولی است که مخصوص نفوس متعلق به ماده می باشد و ساخت قدس الهی از چنین علمی منزّه است .

۹- قول دوم این است که علم الهی به مخلوقات عین وجود آنهاست همانگونه که علم انسان به صورتهای

ذهنی خودش عین وجود آنهاست .

۱۰- این قول نیز در این اشکال شریک است که علم تفصیلی به مخلوقات در مقام ذات را نفی می کند .

۱۱- نظریه صدرالمتالهین این است که چون وجود خدای متعال در عین وحدت و بساطت واجد همه کمالات مخلوقات می باشد علم به ذات خودش عین علم به آنها خواهد بود .

۱۲- اما نظر به اینکه وی برای تحقق علم مجرد معلوم بالذات را هم شرط می داند در اینجا هم ملتزم شده است که علم الهی مستقیماً به مادیات تعلق نمی گیرد .

۱۳- در جای خودش توضیح داده شد که در علم حضوری علت هستی بخش چنین شرطی معتبر نیست و پراکنندگی اجزاء مادیات در گستره زمان و مکان منافاتی با حضور همه آنها برای خدای متعال ندارد .

۱۴- نتیجه آنکه علم به همه مخلوقات اعم از مجرد و مادی عین علم بذات می باشد .

۱۵- قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل حی مختار برای افعال اختیاریش .

۱۶- با توجه به اینکه خدای متعال دارای همه کمالات وجودی می باشد روشن می گردد که قدرت بر انجام هر کاری را خواهد داشت .

۱۷- قدرت مفهومی است مشکک که شامل قدرت حیوان و انسان و مجردات تام هم می شود ولی عالیترین مصداق آن مخصوص خدای متعال است و اطلاق چنین مفهومی بر ذات مقدس الهی مستلزم اموری که از لوازم مصادیق ناقص آن می باشند نخواهد بود .

۱۸- آنچه لازمه اثبات قدرت برای خدای متعال است عبارت است از علم و حبی که عین ذات مقدس وی می باشد نه علم حصولی و نه شوق و داعی زائد بر ذات .

۱۹- اثبات قدرت مستلزم اثبات اختیار نیز هست زیرا

مفهوم قدرت اختصاص به فاعل مختار دارد .

۲۰- سؤال از تعلق قدرت به محالات غلط و مشتمل بر تناقض است و از اینرو دایره مقدورات منحصر به ممکنات خواهد بود اما لازمه مقذور بودن چیزی مراد بودن آن نیست و از این جهت دایره مرادات الهی اضیق از مقدورات وی می باشد

پی نوشت

۱- ر . ک : درس چهل و نهم . ۲۰- ر . ک : درس چهل و سوم .

## درس شصت و هفتم

### صفات فعلیه

شامل : مقدمه سمیع و بصیر متکلم اراده مفهوم اراده حقیقت اراده حکمت و نظام احسن

### مقدمه

همانگونه که در درس شصت و پنجم روشن شد ملاک اینکه صفتی از قبیل صفات ذاتیه محسوب شود یا از قبیل صفات فعلیه این است که اگر مفهوم آن دلالت بر وجود متعلق در خارج از ذات داشته باشد از صفات فعلیه و در غیر این صورت از صفات ذاتیه خواهد بود .

بنابر این حتی اگر مفهوم علم را بگونه ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود معلوم در خارج باشد از صفات فعلیه خواهد بود چنانکه آیاتی از قبیل (و لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابین) سوره محمد ص آیه ۳۱ که دلالت بر تحقق علم در زمان خاصی دارد بر این معنی حمل می شود و قید زمانی آن به لحاظ زمانی بودن معلوم می باشد .

و از سوی دیگر اگر مفهوم صفات فعلیه را بگونه ای در نظر بگیریم که مستلزم وجود خارجی متعلق آنها نباشد بازگشت به صفات ذاتیه می کند چنانکه مفهوم خالق به قادر بر خلق بازگردانده می شود .

اکنون با توجه به این معیار به بررسی چند صفت معروف می پردازیم

### سمیع و بصیر

این دو صفت معمولاً از صفات ذاتیه محسوب می شوند ولی بنظر می رسد که با توجه به معیار مذکور باید آنها را از قبیل صفات فعلیه دانست زیرا مفهوم سمع و بصر بعد از تجرید از لوازم مادی مانند داشتن گوش و چشم و علم حصولی حسی باز هم دلالت بر آگاهی از شنیدنیها و دیدنیهای موجود دارد و استعمال آنها در موردی که مسموع و مبصری بالفعل وجود نداشته باشند خروج از عرف محاوره است مگر آنکه آنها به علم به مسموعات و مبصرات یا قدرت بر سمع و ابصار تاویل شوند





## متکلم

کلام در استعمالات متعارف عبارت است از لفظی که بر اساس قرارداد دلالت بر معنای معینی می کند و متکلم آن را برای فهماندن مقصود خود به دیگران بکار می گیرد و لازمه آن داشتن حنجره و تارهای صوتی و دهان و خارج کردن هوا از این مجاری و نیز وجود وضع و قرارداد قبلی است و هر قدر مفهوم آن را توسعه دهیم و ویژگیهای مصادیق آن را حذف کنیم نمی توان از خصوصیت فهماندن معنی به مخاطب صرف نظر کرد مثلاً می توان اشاره را هم نوعی کلام شمرد با اینکه هیچیک از ویژگیهای مذکور را ندارد و یا حتی ایجاد معنی در ذهن مخاطب را نوعی تکلم تلقی کرد اما اگر این خصوصیت را هم در نظر نگیریم دیگر مورد عرف پسندی نخواهد داشت و هر چند حقایق عقلی و فلسفی تابع الفاظ و فهم عرفی نیست ولی بحث در باره بکارگیری مفاهیم بعنوان صفات الهی است که تعیین آنها بوسیله الفاظ انجام می گیرد .

حاصل آنکه در مفهوم تکلم وجود مخاطب و کلامی که به وی القاء می شود ملحوظ است و از اینرو باید آن را از صفات فعلیه بحساب آورد هر چند می توان آن را به قدرت بر تکلم بازگرداند یا تاویل دیگری برای آن در نظر گرفت که بازگشت به صفات ذاتیه نماید

## اراده

یکی دیگر از دشوارترین مسائل فلسفه الهی مساله اراده خدای متعال است که اختلافات زیادی را در میان فلاسفه و نحله های مختلف کلامی برانگیخته و مباحثات و مناقشات فراوانی را پدید آورده است و بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلی است از یک سوی گروهی آن را صفتی ذاتی و

زائد بر ذات شمرده اند و از سوی دیگر گروهی آن را عین ذات دانسته به علم به اصلح بازگردانده اند و بعضی آن را از عوارض ذات پنداشته اند چونانکه اراده انسانی در نفس او پدید می آید و برخی آن را نخستین مخلوق الهی شمرده اند که دیگر مخلوقات بوسیله آن بوجود می آیند و بالاخره کسانی آنرا از صفات فعلیه دانسته اند که از مقام فعل انتزاع می شود و اختلافات فرعی دیگری نیز هست که آیا اراده الهی واحد است یا متعدد و حادث است یا قدیم و . . . .

برای حل این مساله باید نخست مفهوم اراده را دقیقاً تبیین کرد و سپس جایگاه آن را در میان صفات ذاتیه و فعلیه مشخص نمود و احکام و لوازم آن را باز شناخت

### **مفهوم اراده**

همانگونه که در درس سی و هشتم گذشت واژه اراده دست کم به دو معنی استعمال می شود یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار چیزهایی که متعلق خواست و محبت شخص قرار می گیرد ممکن است اشیاء عینی و حتی خارج از حیطه قدرت و فاعلیت وی باشد مانند محبتی که انسان به اشیاء زیبا و لذت بخش دنیا دارد (تریدون عرض الدنیا) و ممکن است افعال اختیاری خودش باشد مانند دوست داشتن کارهای خوب و شایسته ای که انجام می دهد و ممکن است افعال اختیاری دیگران باشد یعنی دوست داشته باشد که فاعل مختار دیگری با اختیار خودش کاری را انجام بدهد و در این صورت آن را اراده تشریحی می نامند چنانکه صورت دوم و نیز تصمیم گرفتن بر انجام کار خودش را اراده تکوینی می نامند و اما اراده فرمان دادن و وضع قوانین و

مقررات در واقع اراده تشریح است نه اراده تشریحی و نوعی اراده تکوینی بحساب می آید دقت شود

## حقیقت اراده

اما اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن در نفوس حیوانی و انسانی از قبیل کیفیات نفسانی است ولی معنای تجرید شده آن که حاکی از شؤن وجود مجردات است قابل نسبت دادن به مجردات تام و به خدای متعال نیز می باشد و چنانکه قبلا اشاره کردیم می توان حب را یکی از صفات ذاتیه الهی دانست که بالاصاله به خود ذات و بالتبع به آثار ذات از جهت خیریت و کمال آنها تعلق می گیرد بنا بر این اراده را به همین معنی می توان از صفات ذات دانست و حقیقت آن چیزی جز حب الهی نیست که عین ذات وی می باشد .

و اما اراده بمعنای تصمیم گرفتن در نفوس متعلق به ماده کیفیتی انفعالی یا یکی از افعال نفس است و به هر حال امری حادث در نفس و مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می باشد و چنین امری را نمی توان به مجردات تام و مخصوصا به خدای متعال نسبت داد زیرا ساحت قدس الهی از عروض اعراض و کیفیات نفسانی منزله و مبری است ولی می توان آن را بعنوان صفت فعلی و اضافی مانند خلق و رزق و تدبیر و . . . برای خدای متعال در نظر گرفت که از مقایسه بین افعال و مخلوقات با ذات الهی از آن جهت که دارای حب به خیر و کمال است انتزاع می شود و چون یکی از طرفین اضافه دارای قیود زمانی و مکانی است می توان چنین قیودی را برای اراده الهی هم به لحاظ متعلقش در نظر گرفت همانگونه که در

درس شصت و پنجم بیان شد و تعبیراتی مانند (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) بر چنین معنایی حمل می شود چنانکه نظیر آن در باره علم حادث گذشت .

حاصل آنکه اراده تکوینی الهی را به دو معنی می توان در نظر گرفت یکی بمعنای حب متعلق به افعال اختیاری خودش که صفتی ذاتی و ازلی و واحد و عین ذات می باشد و تعلق آن به افعال و موجودات خارجی نظیر علم ذاتی است که بالاصاله به ذات مقدس الهی و بالتبع به آثار و تجلیات وی تعلق می گیرد همچنین حب الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به آثار وجودش از آن جهت که رشحه ای از خیر و کمال الهی هستند تعلق می گیرد و به همین لحاظ است که اراده نامیده می شود .

و معنای دوم آن صفتی است اضافی که از مقایسه بین افعال الهی و صفات ذاتیش انتزاع می شود و بتبع حدوث و کثرت افعال متصف به حدوث و کثرت می گردد .

همچنین اراده تشریحی الهی که متعلق به صدور افعال خیر از فاعلهای مختار است بمعنای دوست داشتن جهت خیریت آنها که جلوه ای از خیریت ذات الهی است صفت ذات و بمعنای انتساب تشریحاتی که در ظرف زمان تحقق می یابند به حب ذاتی صفت فعل و حادث می باشد

### **حکمت و نظام احسن**

یکی دیگر از صفات فعلیه الهی صفت حکمت است که منشا ذاتی آن حب به خیر و کمال و علم به آنها است یعنی چون خدای متعال خیر و کمال را دوست می دارد و به جهات خیر و کمال (۱) موجودات نیز آگاه است آفریدگان را بگونه ای می آفریند که هرچه بیشتر دارای خیر و کمال باشند

البته حب الهی بالاصاله به ذات مقدسش و بالتبع به آفریدگانش تعلق می گیرد و همین رابطه اصالت و تبعیت در میان مخلوقات نیز برقرار است یعنی مخلوقی که جز نقص امکان و مخلوقیت هیچ نقصی ندارد و دارای همه کمالات امکانی به وصف وحدت و بساطت می باشد در درجه اول از محبویت و مطلوبیت و سایر مخلوقات به حسب درجات وجود و کمالاتشان در درجات بعدی قرار می گیرند تا برسد به مرتبه مادیات که میان کمالات وجودی آنها تراحم پدید می آید از یک سوی استمرار موجوداتی که در مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدید آمدن موجودات بعدی مزاحمت پیدا می کند و از سوی دیگر تکامل یافتن بعضی متوقف بر دگرگونی و نابودی بعضی دیگر است چنانکه رشد و نمو حیوان و انسان بوسیله تغذیه از نباتات و نیز تغذیه برخی از حیوانات از برخی دیگر حاصل می شود و طبعاً موجودات کاملتر از مطلوبیت بیشتری برخوردار خواهند بود .

در اینجا است که حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد یعنی سلسله های علل و معلولات مادی بگونه ای آفریده شوند که هر قدر ممکن است مخلوقات بیشتری از کمالات بهتری بهره مند گردند و این همان است که در لسان فلاسفه به نظام احسن نامیده می شود چنانکه صفت اقتضاء کننده آن را عنایت می نامند .

حکمای الهی احسن بودن نظام آفرینش را از دو راه اثبات می کنند یکی از راه لمی و اینکه حب الهی به کمال و خیر اقتضاء دارد که نظام آفرینش دارای کمال و خیر بیشتری باشد و نقص و فسادهایی که لازمه جهان مادی و تراحم موجودات جسمانی است به

حد اقل برسد و با بیانی دیگر می توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد یا بخاطر این است که علم به بهترین نظام نداشته یا آن را دوست نمی داشته یا قدرت بر ایجاد آن نداشته و یا از ایجاد آن بخل ورزیده است و هیچکدام از این فرضها در مورد خدای حکیم فیاض صحیح نیست پس ثابت می شود که عالم دارای بهترین نظام است .

راه دوم دلیل انی و مطالعه در مخلوقات و پی بردن به اسرار و حکمتها و مصالحی است که در کیفیت و کمیت آنها منظور شده است و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتهای آفرینش آگاهی بیشتری می یابد .

با توجه به حکمت الهی روشن می شود که چرا اراده الهی به امور معینی تعلق می گیرد و در نتیجه دایره مرادات محدودتر از دایره مقدورات الهی می باشد سؤالی که در پایان درس قبلی مطرح شد و پاسخ آن این است که تنها اموری که در کادر نظام احسن قرار می گیرند متعلق اراده الهی واقع می شوند این مطلب در درسهای آینده روشنتر خواهد شد و سخن کسانی که گفته اند که اراده الهی تنها به اموری تعلق می گیرد که دارای مصلحت باشد و مصلحت است که اراده الهی را محدود می کند باید به همین معنی تفسیر شود و گرنه مصلحت یک امر عینی و خارجی نیست که در اراده الهی اثر کند و آثار فعل نمی تواند در علت آن مؤثر باشد و نیز سخن کسانی که گفته اند حکمت الهی قدرت یا رحمت یا اراده او را مقید می سازد باید به همین صورت تفسیر شود و گرنه در ذات مقدس الهی تعدد

## خلاصه

- ۱- دیدن و شنیدن بعد از تجرید از لوازم مادی آنها دلالت بر آگاهی از دیدنیها و شنیدنیهای موجود دارند و از اینرو باید آنها را از صفات فعلیه بحساب آورد .
- ۲- تکلم عبارت است از بکار گرفتن لفظی که برای معنای خاصی وضع شده است در راه فهماندن معنای مقصود به مخاطب و بعد از تجرید از لوازم مادی می توان آن را به مطلق فهماندن معنای مقصود به مخاطب تفسیر کرد و از اینرو باید آن را نیز از صفات فعلیه محسوب داشت .
- ۳- اراده به دو معنی بکار می رود یکی دوست داشتن و دیگری تصمیم گرفتن .
- ۴- دوست داشتن یا تصمیم گرفتن نسبت به انجام کار اختیاری خویش اراده تکوینی و نسبت به کار اختیاری فاعل دیگری اراده تشریحی نامیده می شود اما اراده فرمان دادن یا وضع قانون اراده تشریح است نه اراده تشریحی و خود تشریح کاری تکوینی محسوب می شود .
- ۵- دوست داشتن چیزی یا کاری در نفوس متعلق به ماده کیفیتی نفسانی است اما معنای تجرید شده آن قابل اطلاق بر مجردات تام و خدای متعال نیز هست از اینرو اراده بمعنای خواستن و دوست داشتن را می توان از صفات ذاتیه الهی بشمار آورد .
- ۶- تصمیم گرفتن نفوس فعل یا کیفیتی انفعالی است و در هر حال مسبوق به تصور و تصدیق و شوق می باشد اما می توان آن را بعد از تجرید بصورت صفت فعلی به مجردات تام هم نسبت داد از آن جهت که فعل در شرایط خاصی متعلق حب ایشان قرار می گیرد چنانکه در مورد خلق و رزق و سایر صفات فعلیه و

حتی در مورد علم فعلی نیز چنین است .

۷- حکمت نیز از صفات فعلیه الهی است و منشا انتزاع آن از یک سوی حب و علم الهی و از سوی دیگر کمال و خیر مخلوقات است .

۸- محبوبیت خیر و کمال مخلوقات تابع محبوبیت ذات الهی برای خودش می باشد همچنین محبوبیت هر معلولی تابع محبوبیت علت ایجاد کننده آن است که در مرتبه عالیه از وجود قرار دارد .

۹- موجودات مادی دارای تراجمهای گوناگونی هستند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که سلسله های علل و معلولات مادی بگونه ای تحقق یابند که مجموعاً دارای کمالات وجودی بیشتری باشند یعنی جهان دارای نظام احسن باشد .

۱۰- حکمای الهی نظام احسن را هم از راه دلیل لمی و هم از راه دلیل انی اثبات کرده اند و با بیان ساده ای می توان گفت اگر خدای متعال جهان را با بهترین نظام نیافریده باشد لازمه اش جهل یا عجز یا عدم حب کمال و یا بخل اوست .

۱۱- علت اینکه اراده الهی به بعضی از ممکنات تعلق نمی گیرد این است که آنها در کادر نظام احسن قرار نمی گیرند .

۱۲- محدود شدن اراده الهی بوسیله مصالح یا مقید شدن قدرت و رحمت او بوسیله حکمت نیز باید به همین معنی تفسیر شود

پی نوشت

۱- ر . ک : درس سی و نهم توضیحی پیرامون خیر و کمال داده شد .

## درس شصت و هشتم

### هدف آفرینش

شامل : مقدمه هدف و علت غائی یادآوری چند نکته هدفداری خدای متعال

### مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه الهی و کلام مساله هدف آفرینش است که مورد بحثها و اختلاف نظرهایی واقع شده است از یک سوی بعضی از صاحب نظران هدف و علت غائی در افعال الهی را انکار کرده اند و از سوی دیگر کسانی هدف الهی را سود رساندن به مخلوقات شمرده اند و گروه سومی قائل به وحدت علت فاعلی و علت غائی در مجردات شده اند .

بطور کلی در این زمینه سخنان بسیاری هست که نقل و نقد آنها به درازا می کشد از اینرو نخست مفهوم هدف و اصطلاحات فلسفی مشابه آن را بیان می کنیم و سپس به ذکر مقدماتی که برای توضیح مساله و رفع شبهات آن مفید است می پردازیم و سرانجام معنای صحیح هدفداری الهی را بیان خواهیم کرد



## هدف و علت غائی

هدف که در لغت بمعنای نشانه تیر است در محاورات عرفی به نتیجه کار اختیاری گفته می شود که فاعل مختار از آغاز در نظر می گیرد و کار را برای رسیدن به آن انجام می دهد به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد کار انجام نمی گیرد .

نتیجه کار از آن جهت که منتهی الیه آن است غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار شده است علت غائی نامیده می شود ولی آنچه در حقیقت مؤثر در انجام کار می باشد علم و حب به نتیجه است نه وجود خارجی آن بلکه نتیجه خارجی معلول کار است و نه علت آن .

واژه غایت معمولاً بمعنای منتهی الیه حرکت بکار می رود و نسبت بین موارد

آن با موارد هدف عموم و خصوص من وجه است زیرا از یک سوی در حرکات طبیعی نمی توان هدفی را برای فاعل طبیعی آنها در نظر گرفت ولی مفهوم غایت بر منتهی الیه آن صادق است و از سوی دیگر در کارهای ایجادیه که حرکتی در کار نیست هدف و علت غائی صادق می کند اما غایت بمعنای منتهی الیه حرکت جا ندارد ولی گاهی غایت بمعنای علت غائی بکار می رود و در اینجا است که باید دقت کرد که بین دو معنای آن خلط نگردد و احکام یکی به دیگری نسبت داده نشود .

رابطه بین فاعل و فعل و نتیجه آن موضوع بحثهای فلسفی متعددی واقع شده است که بخشی از آنها را در درس سی و نهم بیان کردیم و اینکه به بیان برخی از مطالبی که ارتباط با موضوع بحث فعلی دارد و برای تبیین معنای صحیح هدف الهی از آفرینش مفید است می پردازیم

### **یادآوری چند نکته**

۱- کارهای اختیاری انسان معمولاً- به این صورت انجام می گیرد که نخست تصویری از کار و نتیجه آن پدید می آید و مقدمیت کار برای حصول نتیجه و فائده مترتب بر آن مورد تصدیق قرار می گیرد سپس شوق به خیر و کمال و فائده ای که مترتب بر کار می شود در نفس حاصل و در پرتو آن شوق به خود کار پدید می آید و در صورت فراهم بودن شرایط و نبودن موانع شخص تصمیم بر انجام کار می گیرد و در حقیقت عامل اصلی و محرک واقعی برای انجام دادن کار شوق به فائده آن است و از اینروی باید علت غائی را همان شوق بحساب آورد و متعلق آن مجازاً و بالعرض

علت غائی نامیده می شود .

ولی نباید تصور کرد که این فرایند در هر کار اختیاری ضرورت دارد به طوری که اگر فاعلی فاقد علم حصولی و شوق نفسانی بود کارش اختیاری نباشد یا علت غائی نداشته باشد بلکه آنچه در هر کار اختیاری ضرورت دارد مطلق علم و حب است خواه علم حضوری باشد یا حصولی و خواه شوق زائد بر ذات باشد یا حبی که عین ذات است .

بنابر این علت غائی در مجردات تام همان حب به ذات خودشان است که بالتبع به آثار ذات نیز تعلق می گیرد حبی که عین ذات فاعل است .

و از اینرو در چنین مواردی مصداق علت فاعلی و علت غائی ذات فاعل خواهد بود .

۲- چنانکه اشاره شد مطلوبیت فعل تابع مطلوبیت خیر و کمالی است که بر آن مترتب می شود و از اینرو مطلوبیت هدف نسبت به مطلوبیت فعل از اصالت برخوردار است و مطلوبیت فعل فرعی و تبعی خواهد بود .

اما هدفی که از انجام کاری در نظر گرفته می شود ممکن است خودش مقدمه ای برای رسیدن به هدف بالا-تری باشد و مطلوبیت آن هم در شعاع مطلوبیت چیز دیگری شکل بگیرد ولی سرانجام هر فاعلی هدف نهائی و اصیلی خواهد داشت که اهداف متوسط و قریب و مقدمات و وسایل در پرتو آن مطلوبیت می یابند .

به هر حال مطلوبیت فعل فرعی و تبعی است اما اصالت در اهداف بستگی به نظر و نیت و انگیزه فاعل دارد به طوری که ممکن است هدف معین برای یک فاعل هدف متوسط و برای فاعل دیگری هدف نهائی و اصیل باشد .

۳- مطلوبیت اصلی هدف و مطلوبیت فرعی فعل و وسیله

در نفوس بصورت شوق ظاهر می گردد و متعلق آن کمال مفقودی است که در اثر فعل تحقق می یابد اما در مجردات تام که همه کمالات ممکن الحصول برای آنها بالفعل موجود است خیر و کمال مفقودی متصور نیست که بوسیله فعل حاصل شود و در واقع حب به کمال موجود است که بالتبع به آثار آن تعلق می گیرد و موجب افاضه آن آثار یعنی انجام فعل ایجادی می شود پس مطلوبیت فعل مجردات هم فرعی و تبعی است اما تابع کمال موجود است نه تابع مطلوبیت کمال مفقود .

۴- کارهایی که انسان انجام می دهد ممکن است آثار متعددی داشته باشد که همه آنها مورد توجه او قرار نگیرند و یا انگیزه ای برای دست یافتن به آنها نداشته باشد و از اینرو معمولاً کار را برای رسیدن به یکی از آثار و نتایج انجام می دهد هر چند ممکن است کاری را برای چند هدف هم عرض نیز انجام دهد .

اما در مورد مجرد تام همه آثار خیری که بر کاری مترتب می شود مورد نظر و مطلوب اوست و هر چند مطلوبیت همه آنها تابع مطلوبیت کمال موجود در خود اوست ولی ممکن است در میان مطلوبهای بالتبع رابطه اصالت و تبعیت نسبی برقرار باشد مثلاً هر چند وجود جهان و وجود انسان از آن جهت که پرتوی از کمال الهی هستند برای خدای متعال مطلوب بالتبع می باشند اما چون انسان از کمالات بیشتر و بالاتری برخوردار است و پیدایش جهان مقدمه ای برای پیدایش وی می باشد از اینرو می توان برای انسان مطلوبیت اصیلی نسبت به مطلوبیت جهان در نظر گرفت

### **هدفداری خدای متعال**

با توجه به نکاتی که بیان شد روشن می شود که

وجود علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد خواه کار ایجادى باشد یا اعدادى و خواه کار دفعى باشد یا تدریجى و خواه فاعلیت فاعل بالقصد باشد یا بالرضا یا بالعنايه یا بالتجلی .

و علت غائی در حقیقت امرى است در ذات فاعل نه نتیجه خارجى کار و اطلاق علت غائی بر نتیجه خارجى اطلاقى مجازى و بالعرض است بلحاظ اینکه محبت یا رضایت یا شوق فاعل به حصول آن تعلق مى گیرد و غایت بودن نتیجه خارجى برای کارهاى اعدادى و تدریجى بمعنای منتهى الیه حرکت ارتباطى با علت غائی ندارد و غایت بالذات حرکت غیر از علت غائی بالذات است دقت شود .

بنابر این افعال الهى هم از آن جهت که اختیاری هستند دارای علت غائی مى باشند و منزه بودن ساحت الهى از علوم حصولى و شوق نفسانى مستلزم نفی علت غائی از ذات او نیست چنانکه مستلزم نفی علم و حب از ذات مقدسش نمى باشد .

به دیگر سخن نفى داعى و علت غائی زائد بر ذات از مجردات تام و فاعلهای بالعنايه و بالرضا و بالتجلی بمعنای نفى مطلق هدف از ایشان و اختصاص دادن هدف به فاعلهای بالقصد نیست و همچنانکه عقل مفاهیمی را که از صفات کمالیه مخلوقات مى گیرد با تجرید از محدودیتها و لوازم مادى و امکانى بعنوان صفات ثبوتیه به خدای متعال نسبت مى دهد همچنین حب به خیر و کمال را بعد از تجرید از جهات نقص و امکان برای ذات الهى اثبات مى کند و آن را علت غائی برای افعالش مى شمارد و چون همه صفات ذاتیه الهى عین ذات مقدسش مى باشند این صفت هم که علت غائی آفرینش و منشا

اراده فعلیه بشمار می رود عین ذات وی می باشد و در نتیجه علت فاعلی و علت غائی برای افعال الهی همان ذات مقدس او خواهد بود .

و همانگونه که علم الهی بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به مخلوقاتش که جلوه هایی از وجود او هستند با اختلاف مراتب و درجاتشان تعلق می گیرد حب الهی هم بالاصاله به ذات مقدس خودش و بالتبع به خیر و کمال مخلوقاتش تعلق می گیرد و در میان خود آنها هم اصالت و تبعیت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت وجود دارد یعنی حب الهی به مخلوقات در درجه اول به کاملترین آنها که نخستین مخلوق است تعلق می گیرد و سپس به سایر مخلوقات الاکمل فالاکمل و حتی در میان مادیات و جسمانیات که تشکیک خاصی ندارند می توان وجود کاملتر را هدف برای آفرینش ناقصتر شمرد و بالعکس جمادات را مقدمه ای برای پیدایش نباتات و نباتات را مقدمه ای برای پیدایش حیوانات و همه را مقدمه ای برای پیدایش انسان به حساب آورد (خلق لکم ما فی الارض جمیعا) و سرانجام حب به انسان کامل را علت غائی برای آفرینش جهان مادی دانست و به این معنی می توان گفت که خدای متعال جهان مادی را برای تکامل موجودات جسمانی و رسیدن آنها به خیر و کمال واقعی خودشان آفریده است زیرا هر موجودی که دارای مراحل مختلفی از کمال و نقص است کاملترین مرحله آن اصالت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت خواهد داشت ولی لازمه آن این نیست که موجودات ناقصتر یا مراحل ناقصتر از وجود یک موجود هیچ مرتبه ای از مطلوبیت را نداشته باشند .

و به همین منوال می توان اهدافی طولی برای آفرینش نوع انسان

در نظر گرفت یعنی هدف نهائی رسیدن به آخرین مراتب کمال و قرب الهی و بهره مندی از عالیتین و پایدارترین فیض و رحمت و رضوان ابدی است و هدف متوسط تحقق عبادت و اطاعت از خدای متعال است که وسیله ای برای رسیدن به آن مقام عالی و هدف نهائی محسوب می شود و هدف قریب فراهم شدن زمینه های مادی و اجتماعی و تحقق شناخته های لازم برای انتخاب آزادانه راه راست زندگی و گسترش خداپرستی در جامعه است .

از اینرو در قرآن کریم بعد از تاکید بر اینکه آفرینش جهان و انسان باطل و بیهوده نیست و دارای هدف حکیمانه می باشد (۱) از یک سوی هدف از آفرینش جهان را فراهم شدن زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان معرفی کرده است (۲) و از سوی دیگر هدف از آفرینش انسان را پرستش خدای متعال قلمداد نموده (۳) و سرانجام هدف نهائی را جوار رحمت الهی و بهره مندی از فوز و فلاح و سعادت ابدی دانسته است . (۴)

با توجه به آنچه گفته شد می توان راه جمعی بین اقوال سه گانه یاد شده در نظر گرفت یعنی منظور کسانی که علت غائی را فقط ذات مقدس الهی دانسته اند این است که مطلوب ذاتی و بالاصاله برای خدای متعال چیزی جز ذات مقدسش که خیر مطلق و دارای کمالات بی نهایت است نمی باشد و منظور کسانی که علت غائی را از افعال الهی نفی کرده اند این است که داعی زائد بر ذات ندارد و فاعلیت وی از قبیل فاعلیت بالقصد نیست و منظور کسانی که علت غائی و هدف از آفرینش را سود رساندن به مخلوقات یا به کمال رسیدن آنها قلمداد

کرده اند این است که خواسته اند هدف فرعی و تبعی را بیان کنند و حاصل آنکه برای هر یک از دو قول دیگر می توان تاویل صحیحی در نظر گرفت که منافاتی با قول مورد قبول نداشته باشد .

نکته ای را که باید در پایان این درس خاطرنشان کنیم این است که در مباحث اراده و حکمت و هدف آفرینش تکیه بر جهت خیر و کمال مخلوقات بود و از این جهت سؤالی پدید می آید که شرور و نقایص آنها را چگونه باید توجیه کرد پاسخ این سؤال در آخرین درس از این بخش داده خواهد شد

## خلاصه

۱- نتیجه کار اختیاری از آن جهت که منتهی الیه آن است غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده است هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن علت انجام کار شده است علت غائی نامیده می شود .

۲- نسبت بین موارد غایت بمعنای منتهی الیه حرکت با موارد هدف عموم و خصوص من وجه است ولی گاهی واژه غایت بجای علت غائی نیز بکار می رود .

۳- علت غائی که موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار خاصی می شود در افعال انسانی همان شوق به حصول نتیجه کار است ولی می توان مفهوم تجرید شده ای را در نظر گرفت که در مجردات تام نیز صادق باشد مانند مفهوم محبوبیت و مطلوبیت .

۴- مطلوبیت کاری که از نفوس متعلق به ماده سر می زند تابع مطلوبیت نتیجه ای است که بر آن مترتب می شود اما در افعال مجردات مطلوبیت فعل تابع محبوبیت کمالی است که در ذات ایشان وجود دارد و منشا صدور فعل می گردد و بهر حال مطلوبیت



فعل فرعی و تبعی است .

۵- ممکن است یک فعل اختیاری چند هدف طولی داشته باشد و هدف نهائی و اصلی هر فاعلی همان است که بالاصاله مورد توجه و محبت و شوق او قرار گرفته است و مطلوبیت اهداف دیگر و همچنین مطلوبیت مقدمات و وسائل کار در شعاع هدف نهائی حاصل می شود .

۶- همچنین ممکن است یک فعل اختیاری چند هدف عرضی داشته باشد ولی معمولاً انسان یکی از آثار مطلوب کار را مورد توجه قرار می دهد و یا به سایر آثار توجهی ندارد یا انگیزه ای برای دستیابی به آنها ندارد چنانکه ممکن است در اثر ضعف بینش و همت انگیزه رسیدن به اهداف نهائی نداشته باشد و آنچه برای فاعلهای بلند همت هدف متوسط است برای فاعل دیگری هدف نهائی باشد بخلاف مجردات تام که به همه اهداف طولی و عرضی توجه دارند و هر کدام از آنها بحسب مرتبه کمالشان مطلوبیتی خواهد داشت .

۷- علت غائی برای هر کار اختیاری ضرورت دارد و حقیقت آن محبت یا شوقی است که در درون فاعل مختار وجود دارد و علت غائی نامیدن نتیجه کار به این لحاظ است که محبت و شوق فاعل به حصول آن تعلق می گیرد .

۸- افعال الهی نیز از این قاعده مستثنی نیست و هر چند ذات مقدس الهی از شوق نفسانی و داعی زائد بر ذات منزّه است اما حب به کمال و خیر که بالاصاله بذات خودش و بالتبع به آثار وی تعلق می گیرد علت غائی برای همه افعال اوست و این صفت نیز مانند سایر صفات ذاتیه عین ذات مقدسش می باشد .

۹- محبوبیت خیر و کمال همه مخلوقات در یک

مرتب نیست از طرفی هر معلولی در سایه علت فاعلی اش مطلوبیت می یابد و از طرف دیگر در میان معلولات هم عرض و متراحم هر کدام دارای کمال بیشتری باشد از اصالت نسبی در مطلوبیت برخوردار خواهد بود .

۱۰- در موجودات مادی که دارای تکامل تدریجی هستند می توان مراحل نقص را مقدمه ای برای مرحله کمال آنها دانست و هدف از آفرینش آنها را در جهان مادی رسیدن به مرحله کمالشان قلمداد کرد همچنین هر موجود مادی که نسبت به موجود دیگری ناقصتر باشد و بتواند زمینه پیدایش یا رشد و تکامل آن را فراهم کند جنبه مقدماتی نسبت به آن خواهد داشت چنانکه موجود کاملتر از نوعی اصالت نسبت به آن برخوردار خواهد بود و بر این اساس می توان پیدایش نوع انسان را هدفی برای آفرینش جهان مادی و پیدایش انسان کامل را هدف آفرینش نوع انسان بحساب آورد چنانکه از آیات کریمه قرآن نیز استفاده می شود .

۱۱- قول کسانی که علت غائی از افعال الهی را نفی کرده اند مانند شیخ اشراق می توان به این صورت تاویل کرد که منظور ایشان نفی هدف ذاتی زائد بر ذات بوده است .

۱۲- نیز قول کسانی که هدف آفرینش را سود رساندن یا تکامل مخلوقات شمرده اند می توان حمل بر اهداف تبعی نمود

پی نوشت

۱- ر . ک : آل عمران ۱۹۱ ص ۲۷ انبیاء ۱۶ ۱۷ دخان ۳۸ ۳۹ جاثیه ۲۲ ابراهیم ۱۹ حجر ۸۵ نحل ۳ عنکبوت ۴۴ روم ۸ مؤمنون ۱۱۵ . ۲- ر ک هود ۷ ملک ۲ کهف ۷ . ۳- ر . ک : ذاریات ۵۶ یس ۶۱ . ۴- ر . ک : هود

## قضاء و قدر الهی

شامل : مقدمه مفهوم قضاء و قدر تبیین فلسفی قضاء و قدر مراتب فعل رابطه سرنوشت با اختیار انسان فایده این بحث

### مقدمه

یکی از مسائلی که در ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام در زمینه خداشناسی مطرح شده و متکلمین و فلاسفه الهی به تبیین عقلانی و فلسفی آن پرداخته اند مساله قضاء و قدر است که یکی از پیچیده ترین مسائل الهیات بشمار می رود و محور اصلی غموض آن را رابطه آن با اختیار انسان در فعالیتهای اختیاریش تشکیل می دهد یعنی چگونه می توان از یک سوی به قضاء و قدر الهی معتقد شد و از سوی دیگر اراده آزاد انسان و نقش آن را در تعیین سرنوشت خودش پذیرفت .

در این جا است که بعضی شمول قضاء و قدر الهی را نسبت به افعال اختیاری انسان پذیرفته اند ولی اختیار حقیقی انسان را نفی کرده اند و برخی دیگر دایره قضاء و قدر را به امور غیر اختیاری محدود کرده اند و افعال اختیاری انسان را خارج از محدوده قضاء و قدر شمرده اند و گروه سومی در مقام جمع بین شمول قضاء و قدر نسبت به افعال اختیاری انسان و اثبات اختیار و انتخاب وی در تعیین سرنوشت خویش بر آمده اند و نظرهای گوناگونی را ابراز داشته اند که بررسی همه آنها در خور کتاب مستقلى است .

از این روی ما در اینجا نخست توضیح کوتاهی پیرامون مفهوم قضاء و قدر می دهیم و سپس به تحلیل فلسفی و بیان رابطه سرنوشت با افعال اختیاری انسان می پردازیم و در پایان فایده این بحث و نکته تاکید روی آن از طرف ادیان الهی را بیان خواهیم کرد

### مفهوم قضاء و قدر

واژه قضاء بمعنای گذراندن و به پایان رساندن و یکسره کردن و نیز بمعنای داوری کردن که نوعی یکسره کردن اعتباری است بکار می رود و واژه قدر و

تقدیر بمعنای اندازه و اندازه گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن استعمال می شود و گاهی قضاء و قدر بصورت مترادفین بمعنای سرنوشت به کار می رود و گویا نکته استفاده از واژه نوشتن در ترجمه آنها این است که بر حسب تعالیم دینی قضاء و قدر موجودات در کتاب و لوحی نوشته شده است .

با توجه به اختلاف معنای لغوی قضاء و قدر می توان مرتبه قدر را قبل از مرتبه قضاء دانست زیرا تا اندازه چیزی تعیین نشود نوبت به اتمام آن نمی رسد و این نکته ای است که در بسیاری از روایات شریفه به آن اشاره شده است

### **تبیین فلسفی قضاء و قدر**

بعضی از بزرگان قضاء و قدر را بر رابطه علی و معلولی بین موجودات تطبیق کرده و قدر را عبارت از نسبت امکانی شیء با علل ناقصه و قضاء را نسبت ضروری معلول با علت تامه دانسته اند یعنی هر گاه معلولی با هر یک از اجزاء علت تامه یا با همه آنها به استثناء جزء اخیر سنجیده شود نسبت آن امکان بالقیاس و هر گاه با کل علت تامه سنجیده شود نسبت آن ضرورت بالقیاس خواهد بود که از اولی به قدر و از دومی به قضاء تعبیر می شود .

این تطبیق هر چند فی حد نفسه قابل قبول است اما آنچه در این مساله می بایست بیشتر مورد توجه قرار گیرد ارتباط سلسله اسباب و مسببات با خدای متعال است زیرا اساسا تقدیر و قضاء از صفات فعلیه الهی است و به همین عنوان باید مورد بحث قرار گیرد .

برای اینکه جایگاه این صفت در میان صفات الهی روشن شود بایستی نکاتی را پیرامون مراتبی که عقل برای

تحقق فعل در نظر می گیرد مورد توجه و دقت قرار دهیم

## مراتب فعل

هر گاه عقل ماهیتی را در نظر بگیرد که اقتضائی نسبت به وجود و عدم ندارد و بعبارت دیگر نسبت آن به وجود و عدم یکسان است حکم می کند که برای خروج از این حد تساوی نیازمند به موجود دیگری است که آن را علت می نامیم و این همان مطلبی است که حکماء گفته اند که ملاک احتیاج معلول به علت امکان ماهوی است و قبلا گفته شد که بر اساس اصاله الوجود باید فقر وجودی را بجای امکان ماهوی قرار داد .

در صورتی که علت مرکب از چند چیز باشد باید همه اجزاء آن حاصل شود تا معلول تحقق یابد زیرا فرض تحقق معلول بدون یکی از اجزاء علت تامه بمعنای عدم تاثیر جزء مفقود است و این خلاف فرض جزئیت آن نسبت به علت تامه می باشد پس هنگامی که همه اجزاء علت تامه تحقق یافت وجود معلول از ناحیه علت وجوب بالغیر می یابد و در این جا است که علت معلول را ایجاد می کند و معلول بوجود می آید .

این مراتب که همگی از تحلیل عقلی بدست می آید در لسان حکماء به این صورت بیان می شود الماهیه امکانت فاحتاجت فواجبت فواجبت فواجبت و تاخر رتبی هر یک از این مفاهیم بوسیله فاء ترتیب مشخص می گردد .

از سوی دیگر می دانیم که در فاعل بالقصد اراده فاعل جزء اخیر از علت تامه است یعنی با اینکه همه مقدمات کار فراهم باشد مادامی که فاعل اراده انجام آن را نکرده باشد کار انجام نمی گیرد و تحقق اراده منوط به تصورات و تصدیقات و حصول شوق اصلی به نتیجه

کار و شوق فرعی به کار است پس در اینجا نیز می توان ترتبی را بین تصور و تصدیق و شوق به نتیجه و شوق به کار و سپس تصمیم بر انجام کار در نظر گرفت که تصور و تصدیق شامل در نظر گرفتن ویژگیها و حدود و مقدمات کار نیز می شود .

این ترتب در مبادی اراده هر چند مخصوص فاعل بالقصد است اما با تجرید از جهات نقص می توان آن را بصورت ترتبی عقلی میان علم و حب اصلی به نتیجه و حب فرعی به کار در هر فاعل مختاری در نظر گرفت و نتیجه گیری کرد که هر فاعل مختاری علم به کار خودش و ویژگیهای آن دارد و نتیجه آن را دوست می دارد و از این روی آن را انجام می دهد .

حال اگر کاری را در نظر بگیریم که می بایست بصورت تدریجی و با تسبیب اسباب و فراهم کردن مقدمات انجام بگیرد در اینجا لازم است ارتباط کار با مقدمات و شرایط زمانی و مکانی در نظر گرفته شود و مقدمات بگونه ای تنظیم شود که کار با حدود و مشخصات معین انجام گیرد و نتیجه مطلوب بدهد .

این بررسی و سنجش و اندازه گیری و تعیین حدود و مشخصات را می توان تقدیر کار نامید که در ظرف علم تقدیر علمی و در ظرف خارج تقدیر عینی نامیده می شود همچنین می توان مرحله نهائی را قضاء نامید که باز در ظرف علم قضاء علمی و در ظرف خارج قضاء عینی نامیده می شود .

اینک با توجه به مقدمات مذکور این آیه شریفه را مورد دقت قرار می دهیم (و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون) (۱)

در این آیه کریمه وجود هر مخلوقی که با جمله (فیکون) به آن اشاره شده مترتب بر امر (کن) از ناحیه آفریدگار متعال قرار داده شده که نظیر ترتب وجود بر ایجاد در سخنان حکماء الهی است همچنین ایجاد مترتب بر قضاء الهی دانسته شده که طبعاً مقضی بودن نتیجه آن خواهد بود و این دو مفهوم قضاء کردن و مقضی شدن قابل انطباق بر ایجاب و وجوب در کلمات ایشان است و چون ایجاب متوقف بر تمامیت علت است و جزء اخیر از علت فعل اختیاری اراده فاعل می باشد می بایست مرتبه اراده را قبل از مرتبه قضاء بحساب آورد (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون) (۲) .

نکته ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است همانگونه که در درسهای گذشته بیان شد فعل و صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزله از قیود زمانی و مکانی است ولی از جهت انتساب به مخلوقات مادی و تدریجی و زمانمند متصف به اینگونه حدود و قیود می شود پس منافاتی ندارد که ایجاد الهی دفعی و بدون زمان باشد اما وجود مخلوق تدریجی و زمانی باشد دقت شود .

بدین ترتیب سلسله ای از صفات فعلیه بدست می آید که در راس آنها علم و سپس اراده و سپس قضاء و سپس ایجاد امضاء قرار دارد و می توان جایگاه اذن و مشیت را بین علم و اراده در نظر گرفت چنانکه می توان تقدیر را بین اراده و قضاء گنجانید همانگونه که در روایات شریفه وارد شده است و می افزاییم که تعیین اجل حد زمانی نیز جزء تقدیر محسوب می شود .

اکنون با توجه به اینکه

ایجاد حقیقی مخصوص خدای متعال است و وجود هر موجودی نهایتاً مستند به او می باشد نتیجه می گیریم که همه چیز حتی افعال اختیاری انسانها مشمول تقدیر و قضای الهی خواهد بود و در این جا است که اشکال اصلی رخ می نماید یعنی چگونه می توان بین قضاء و قدر و بین اختیار انسان جمع کرد

### **رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان**

اشکال در کیفیت جمع بین قضاء و قدر الهی و اختیار انسانی همان اشکالی است که با شدت بیشتری در توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود پیش می آید و در درس شصت و چهارم به دفع آن پرداختیم .

حاصل جواب از این اشکال آن است که استناد فعل به فاعل قریب و مباشر و به خدای متعال در دو سطح است و فاعلیت الهی در طول فاعلیت انسان قرار دارد و چنان نیست که کارهایی که از انسان سر می زند یا باید مستند به او باشد و یا مستند به خدای متعال بلکه این کارها در عین حال که مستند به اراده و اختیار انسان است در سطح بالاتری مستند به خدای متعال می باشد و اگر اراده الهی تعلق نگیرد نه انسانی هست و نه علم و قدرتی و نه اراده و اختیاری و نه کار و نتیجه کاری و وجود همگی آنها نسبت به خدای متعال عین ربط و تعلق و وابستگی است و هیچکدام هیچگونه استقلال از خودشان ندارند .

به بیان دیگر کار اختیاری انسان با وصف اختیاریت مورد قضای الهی است و اختیاری بودن آن از مشخصات و از شؤون تقدیر آن است پس اگر بصورت جبری تحقق یابد قضای الهی تخلف یافته است .

خاستگاه اصلی اشکال



این است که توهم می شود که اگر کاری متعلق قضاء و قدر الهی باشد دیگر جایی برای اختیار و انتخاب فاعل نخواهد داشت در صورتی که کار اختیاری صرف نظر از اراده فاعل ضرورت نمی یابد و هر معلولی تنها از راه اسباب خودش متعلق قضاء و قدر الهی قرار می گیرد .

حاصل آنکه تقدیر و قضاء علمی دو مرتبه از علم فعلی است که یکی تقدیر علمی از انکشاف رابطه معلول با علل ناقصه اش انتزاع می شود و دیگری قضاء علمی از انکشاف رابطه معلول با علت تامه اش و بر حسب آنچه از آیات و روایات استفاده می شود مرتبه تقدیر علمی به لوح محو و اثبات و مرتبه قضاء علمی به لوح محفوظ نسبت داده می شود و کسانی که بتوانند از این الواح آگاه شوند از علم مربوط به آنها مطلع می گردند .

و اما تقدیر عینی عبارت است از تدبیر مخلوقات بگونه ای که پدیده ها و آثار خاصی بر آنها مترتب گردد و طبعا بحسب قرب و بعد به هر پدیده ای متفاوت خواهد بود چنانکه نسبت به جنس و نوع و شخص و حالات شخص نیز تفاوت خواهد داشت مثلا تقدیر نوع انسان این است که از مبدا زمانی خاصی تا سر آمد معینی در کره زمین زندگی کند و تقدیر هر فردی این است که در مقطع زمانی محدود و از پدر و مادر معینی بوجود بیاید و همچنین تقدیر روزی و سایر شؤون زندگی و افعال اختیاریش عبارت است از فراهم شدن شرایط خاص برای هر یک از آنها .

و اما قضای عینی عبارت است از رسیدن هر معلولی به حد ضرورت وجودی از راه تحقق

علت تامه اش و از جمله رسیدن افعال اختیاری به حد ضرورت از راه اراده فاعل قریب آنها و چون هیچ مخلوقی استقلالاً در وجود و آثار وجودی ندارد طبعاً ایجاب همه پدیده ها مستند به خدای متعال خواهد بود که دارای غنی و استقلال مطلق است .

لازم به تذکر است که قضاء به این معنی قابل تغییر نخواهد بود و بنا بر این آنچه در روایات شریفه در باره تغییر قضاء وارد شده بمعنای قضاء مرادف با تقدیر است که حتمی بودن و نبودن آن نسبی می باشد .

ضمناً روشن شد که تقدیر عینی از آن جهت که مربوط به روابط امکانی پدیده ها است قابل تغییر می باشد و همین تغییر در تقدیرات است که در متون دینی به نام بداء نامیده شده و به لوح محو و اثبات نسبت داده شده است (یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب) (۳) . و نیز تقدیر علمی بتبع تقدیر عینی تغییرپذیر است زیرا تقدیر علمی علم به نسبت امکانی و تحقق پدیده بطور مشروط است نه علم به نسبت ضروری و تحقق پدیده بطور مطلق

### **فایده این بحث**

با توجه به تأکیدی که در تعالیم دینی در مورد اعتقاد به قضاء و قدر شده است این سؤال مطرح می شود که راز این تأکیدها چیست .

پاسخ این است که اعتقاد به قضاء و قدر دو نوع فایده مهم علمی و عملی دارد اما فایده علمی آن بالا رفتن سطح معرفت انسان نسبت به تدبیر الهی و آمادگی برای درک توحید افعالی بمعنای توحید در افاضه وجود و توجه به حضور الهی در مقام تدبیر همه شؤون جهان و انسان است

که تاثیر بسزائی در کمال نفس در بعد عقلانی دارد و اساسا هر قدر معرفت انسان نسبت به صفات و افعال الهی عمیقتر و استوارتر شود بر کمالات نفسانی او افزوده می گردد .

و اما از نظر عملی دو فایده مهم بر این اعتقاد مترتب می شود یکی آنکه هنگامی که انسان دانست که همه حوادث جهان بر اساس قضاء و قدر و تدبیر حکیمانه الهی پدید می آید تحمل سختیها و دشواریهای زندگی برای او آسان می شود و در برابر مصائب و حوادث ناگوار خود را نمی بازد بلکه آمادگی خوبی برای کسب ملکات فاضله ای مانند صبر و شکر و توکل و رضا و تسلیم پیدا می کند .

دوم آنکه به خوشیها و شادیهای زندگی نیز سرمست و مغرور نمی شود و مبتلی به شیفتگی و دلدادگی نسبت به لذایذ دنیا و غفلت از خدا نمی گردد (لکیلا تاسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم و الله لا یحب کل مختال فخور) (۴) .

با این همه باید توجه داشت که مساله قضاء و قدر بصورت نادرستی تفسیر نشود و بهانه ای برای تنبلی و راحت طلبی و سلب مسئولیت قرار نگیرد زیرا اینگونه برداشتهای غلط از معارف دینی نهایت آرزوی شیاطین انس و جن و موجب سقوط در خطرناکترین دره های شقاوت و بدبختی دنیا و آخرت است و شاید به همین سبب باشد که در بسیاری از روایات از ورود اشخاص کم استعداد در اینگونه مسائل منع شده است

## خلاصه

۱- قضاء بمعنای گذراندن و به پایان رساندن و تقدیر بمعنای اندازه گیری است و از این روی مرتبه تقدیر قبل از مرتبه قضاء خواهد بود .

۲- تقدیر و قضاء از صفات

فعلیه الهی است و برای تعیین جایگاه آنها باید مراتب فعل را مورد توجه قرار داد .

۳- عقل با توجه به تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم مفهوم امکان ذاتی را انتزاع می کند و آن را ملاک احتیاج به علت می شمارد تا آن را از حد تساوی خارج و به حد وجوب و ضرورت برساند و آنگاه آن را ایجاد کند تا بوجود بیاید اما ترتب این مفاهیم عقلی است نه خارجی .

۴- اگر علت مرکب باشد در صورتی می تواند معلول را ایجاد کند که همه اجزایش تحقق یافته باشد و گرنه نسبت معلول به علل ناقصه نسبت امکانی امکان بالقیاس معلول نسبت به علل ناقصه خواهد بود .

۵- یکی از اجزاء علت تامه در مورد فعل قصدی اراده فاعل است که معلول بدون آن ضرورت نخواهد یافت .

۶- حصول اراده به نوبه خود منوط به تصور و تصدیق و شوق است که ترتب دیگری را باید در میان آنها در نظر گرفت .

۷- با تجرید این مفاهیم از جهات نقص می توان نتیجه گرفت که هر فاعل مختاری باید علم به کار و نتیجه آن و کیفیت ترتیب مقدمات بگونه ای که نتیجه بدهد و نیز محبت اصلی به نتیجه کار و محبت فرعی به کار داشته باشد .

۸- تعیین حدود و مشخصات کار و نیز تعیین مقدمات و شرایطی که برای انجام آن لازم است تقدیر و قطعیت یافتن آن قضاء نامیده می شود که هر کدام از آنها به علمی و عینی قابل تقسیم است .

۹- با توجه به اینکه همه موجودات امکانی مخلوق بی واسطه یا باواسطه خدای متعال هستند طبعا ایجاد همه آنها از

طرف خدای متعال هم از نظر عقل مسبوق به مرتبه تقدیر و قضاء خواهد بود .

۱۰- تقدیر علمی الهی عبارت است از انکشاف رابطه امکانی مخلوق با مقدمات و علل ناقصه آن و قضاء علمی عبارت است از انکشاف رابطه ضروری مخلوق با علت تامه اش .

۱۱- تقدیر عینی الهی عبارت است از فراهم کردن مقدمات و علل ناقصه یک پدیده و قضای عینی عبارت است از رساندن پدیده به حد ضرورت و وجوب بالغیر .

۱۲- تقدیر عینی قابل تغییر است و تغییر تقدیرات همان است که بنام بداء نامیده می شود اما قضاء چون مربوط به مرحله ضرورت فعل است قابل تغییر نیست و بنا بر این آنچه در باره تغییر در قضا وارد شده حمل بر قضاء مساوی با تقدیر می شود .

۱۳- در لسان شرع تقدیر به لوح محو و اثبات و قضاء به لوح محفوظ نسبت داده شده و کسی که بتواند از این الواح آگاه گردد از علوم مربوط به آنها مطلع خواهد شد و چون علوم مکتوب در لوح محو و اثبات مربوط به روابط امکانی و حصول مشروط پدیده ها است قابل تغییر می باشد .

۱۴- قضاء و قدر مانند دیگر صفات فعلیه از جهت انتساب به خدای متعال منزله از قیود زمانی و مکانی است اما از نظر انتساب به مخلوقات مادی و متدرج الحصول متصف به این امور می گردد .

۱۵- اشکال اصلی در مورد قضاء و قدر الهی این است که اگر افعال اختیاری انسان هم مشمول آنها باشد جایی برای انتخاب و اختیار وی باقی نمی ماند .

۱۶- حل این اشکال به آن است که افعال انسان با وصف اختیاریت و

با شرط صدور از اراده انسان مورد قضاء و قدر قرار می گیرد و این اوصاف و شرایط از جمله تقدیرات آنها است پس اگر بصورت جبری تحقق یابند خلاف قضاء و قدر الهی خواهد بود و در حقیقت تعلق اراده و قضا و قدر الهی به آنها در طول تعلق اراده انسان است و با آن مزاحمتی ندارد .

۱۷- فایده علمی اعتقاد به قضاء و قدر بالا رفتن سطح معرفت نسبت به تدبیر حکیمانه الهی و توحید افعالی است .

۱۸- فایده عملی این اعتقاد آسان شدن تحمل سختیها و مصائب و نیز جلوگیری از سرمستی و غرور از شادیها و کامیابیها است

پی نوشت

۱- سوره بقره آیه ۱۱۷ . ۲- سوره یس آیه ۸۲ . ۳- سوره رعد آیه ۳۹ . ۴- سوره حدید آیه ۲۳ .

## درس هفتم

### خیر و شر در جهان

شامل : مقدمه مفهوم خیر و شر تحلیل فلسفی خیر و شر راز شرور جهان

#### مقدمه

در دروسهای شصت و هفتم و شصت و هشتم به این مطلب اشاره شد که موجودات جهان از جهت کمال و خیری که دارند متعلق محبت و اراده الهی قرار می گیرند و حکمت و عنایت الهی اقتضاء دارد که جهان با نظام احسن و با بیشترین خیرات و کمالات بوجود بیاید با توجه به این مطلب چنین سؤالی مطرح می شود که منشا شرور و جهات نقص در جهان چیست و آیا بهتر این نبود که جهان خالی از شرور و نقایص باشد چه شروری که در اثر عوامل طبیعی پدید می آید مانند زلزله ها و سیلها و امراض و آفات و چه شروری که بوسیله انسانهای تبهکار بوجود می آید مانند انواع ظلم و جنایات .

و از همین جا است که بعضی از مذاهب شرک آمیز قائل به دو مبدا برای جهان شده اند یکی مبدا خیرات و دیگری مبدا شرور و نیز گروهی وجود شرور را نشانه عدم تدبیر حکیمانه برای جهان پنداشته اند و در دره کفر و الحاد فرو غلطیده اند و به همین دلیل است که حکمای الهی عنایت خاصی به مساله خیر و شر مبذول داشته اند و شرور را به جهات عدمی بر گردانده اند .

برای حل این مساله لازم است نخست توضیحی پیرامون مفهوم عرفی خیر و شر بدهیم و سپس به تحلیل فلسفی آنها پردازیم

#### مفهوم خیر و شر

برای دریافتن معنای خیر و شر در محاورات عرفی می توان از دقت در ویژگیهای مشترک میان مصادیق واضح آنها سود

جست مثلا سلامتی و علم و امنیت از مصادیق واضح خیر و بیماری و جهل و ناامنی از مصادیق واضح شر بشمار می رود بدون شک آنچه موجب این می شود که

انسان چیزی را برای خودش خیر یا شر بداند مطلوبیت و عدم مطلوبیت است یعنی هر چه را موافق خواسته های فطری خودش یافت آن را خیر و هر چه را مخالف با خواسته های فطریش یافت آن را شر می نامد به دیگر سخن برای انتزاع مفهوم خیر و شر در وهله اول مقایسه ای بین غبت خودش با اشیاء انجام می دهد و هر جا رابطه مثبت وجود داشت آن شیء را خیر و هر جا رابطه منفی بود آن شیء را شر بحساب می آورد .

در وهله دوم ویژگی انسان از یک طرف اضافه و مقایسه حذف می شود و رابطه بین هر موجودی ذی شعور و صاحب میل و رغبتی با اشیاء دیگر لحاظ می گردد و بدین ترتیب خیر مساوی با مطلوب برای هر موجود ذی شعور و شر مساوی با نامطلوب برای هر موجود ذی شعوری خواهد بود .

در اینجا اشکالی پیش می آید و آن این است که گاهی چیزی برای یک نوع از موجودات ذی شعور مطلوب و برای نوع دیگری نامطلوب است چنین چیزی را باید خیر بدانیم یا شر .

ولی این اشکال جواب ساده ای دارد و آن این است که شیء مفروض برای اولی خیر و برای دومی شر است این تعدد حیثیت در مورد دو فرد از یک نوع و حتی در مورد دو قوه از یک فرد نیز صادق است مثلا ممکن است غذایی برای یک فرد مطلوب و برای دیگری نامطلوب باشد یا نسبت به یکی از قوای بدن خیر و نسبت به دیگری شر باشد .

در وهله سوم ویژگی شعور هم از طرف اضافه و مقایسه حذف می شود و مثلا سر سبزی



و خرمی و بارداری خیر درخت و پژمردگی و خشکیدگی و بی باری شر آن محسوب می شود در این جا است که بعضی گمان کرده اند که چنین تعمیمی در مفهوم خیر و شر برخاسته از نوعی انسان انگاری طبیعت ائتروپومورفیزم است و بعضی دیگر پنداشته اند که ملاک آن نفع و ضرر اشیاء برای انسان است یعنی میوه داری درخت در واقع برای انسان خیر است نه برای درخت ولی از نظر ما این تعمیم نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد .

استعمال خیر و شر در محاورات عرفی منحصر به ذوات و اعیان نمی شود بلکه در مورد افعال هم جریان می یابد و بعضی از کارها خیر و بعضی دیگر شر تلقی می گردد و بدین ترتیب مفهوم خیر و شر و خوب و بد در زمینه اخلاق و ارزشها مطرح می شود و در این جا است که معرکه آرائی بین فلاسفه اخلاق در تبیین مفاهیم ارزشی و تعیین ملاک خیر و شر اخلاقی بر پا می گردد و ما در درس بیستم در حد گنجایش این کتاب در این باره بحث کرده ایم و تفصیل مطلب را باید از فلسفه اخلاق جستجو کرد

### **تحلیل فلسفی خیر و شر**

برای اینکه تحلیل دقیقی در باره خیر و شر از دیدگاه فلسفی داشته باشیم باید به چند نکته توجه کنیم :

۱- اموری که متصف به خیر و شر می شوند از یک نظر قابل تقسیم به دو دسته هستند یک دسته اموری که خیریت و شریعت آنها قابل تعلیل به چیز دیگری نیست مانند خیر بودن حیات و شر بودن فناء و دسته دیگر اموری که خیریت و شریعت آنها معلول امور دیگری است مانند خیر بودن آنچه

در ادامه حیات مؤثر است و شر بودن آنچه موجب فناء می گردد .

در واقع خیریت افعال هم از قبیل دسته دوم است زیرا مطلوبیت آنها تابع مطلوبیت غایات و نتایج آنها است و اگر غایات آنها هم وسیله ای برای تحقق اهداف بالاتری باشند نسبت به اهداف نهائی حکم فعل را نسبت به نتیجه خواهند داشت .

۲- همه میلها و رغبتهای فطری شاخه ها و فروعی از حب ذات هستند و هر موجود ذی شعوری چون خودش را دوست می دارد بقاء خودش و کمالات خودش را دوست می دارد و از این جهت میل به چیزهایی پیدا می کند که در ادامه حیات یا در تکاملش مؤثر هستند و به دیگر سخن نیازی از نیازهای بدنی یا روانی او را تامین می کنند و در حقیقت این میلها و رغبتها وسایلی هستند که دست آفرینش در نهاد هر موجود ذی شعوری قرار داده است تا او را بسوی چیزهایی که مورد نیازش هست سوق دهند .

بنا بر این مطلوب بالاصاله خود ذات و بدنبال آن بقاء ذات و کمالات ذات است و مطلوبیت اشیاء دیگر به جهت تاثیری است که در تامین این مطلوبهای اصیل دارند و همچنین منفور بالذات فناء و نقص وجود خودش می باشد و منفوریت اشیاء دیگر به جهت تاثیری است که در منفور بالذات دارند .

بدین ترتیب وجه روشنی برای تعمیم خیر و شر به کمال و نقص و سپس به وجود و عدم بدست می آید یعنی با قرار دادن مصداق مطلوب و نامطلوب کمال و نقص وجود بجای این عنوانها در یک طرف اضافه و حذف ویژگی شعور و میل از طرف دیگر تعمیم به کمال

و نقص حاصل می شود سپس با توجه به اینکه مطلوبیت کمال وجود تابع مطلوبیت اصل وجود است و کمال شیء هم چیزی جز مرتبه ای از وجود آن نیست نتیجه گرفته می شود که اصیلترین خیر برای هر موجودی وجود آن و اصیلترین شر برای هر موجودی عدم آن خواهد بود .

این تعمیم اگر با نظر عرف هم موافق نباشد از نظر فلسفی صحیح بلکه لازم است زیرا فلسفه از حقایق نفس الامری بحث می کند صرف نظر از اینکه مورد میل و رغبت کسی باشد یا نباشد .

۳- هر گاه به کمال رسیدن موجودی متوقف بر شرط عدمی عدم مانع باشد می توان آن امر عدمی را به یک معنی از اجزاء علت تامه برای حصول کمال مفروض شمرد و از این جهت آن را خیری برای چنین موجودی محسوب داشت و بر عکس هر گاه نقص موجودی معلول مزاحمت موجود دیگری باشد می توان موجود مزاحم را شری برای آن تلقی کرد ولی از نظر دقیق فلسفی اتصاف امر عدمی به خیر و همچنین اتصاف امر وجودی به شر بالعرض است زیرا امر عدمی از آن جهت که کمال موجود دیگری بنوعی استناد به آن پیدا کرده متصف به خیر شده است و همچنین امر وجودی از این نظر که نقص موجود دیگری به آن استناد یافته متصف به شر شده است پس خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی است مثلاً سلامتی خیر بالذات و نبودن میکروب بیماری زا خیر بالعرض است و ضعف و بیماری شر بالذات و سموم و میکروبها شر بالعرض می باشد .

۴- در موجوداتی که دارای ابعاد و شؤون مختلف

یا اجزاء و قوای متعدد هستند ممکن است تراحمی بین کمالاتشان یا اسباب حصول آنها پدید بیاید البته تراحم فقط در مورد مادیات قابل فرض است در این صورت کمال هر جزء یا هر قوه ای نسبت به خودش خیر است و از آن جهت که با کمال قوه دیگری مزاحم می شود برای این قوه شر خواهد بود و برآیند کمالات و نقایص اجزاء و قوی خیر یا شر برای خود آن موجود بشمار می رود این بیان در باره مجموع جهان مادی که مشتمل بر موجودات متراحمی هست نیز جاری می شود یعنی خیر بودن کل جهان به اینست که مجموعا واجد کمالات بیشتر و بالاتری باشد هر چند بعضی از موجودات به کمال مورد نیازشان نائل نشوند و همچنین شر بودن آن به غلبه کمی یا کیفی جهات نقص و فقدان است .

با توجه به نکات فوق می توان نتیجه گرفت که اولاً خیر و شر از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و همانگونه که هیچ موجود عینی نیست که ماهیت آن علیت یا معلولیت باشد هیچ موجود عینی هم یافت نمی شود که ماهیت آن خیریت یا شریت باشد .

ثانیا همانگونه که علیت و معلولیت و سایر مفاهیم فلسفی قابل جعل و ایجاد نیستند بلکه عناوینی هستند که عقل از دید گاههای معینی از وجودهای خاصی انتزاع می کند خیریت و شریت هم عناوینی است انتزاعی که تنها منشا انتزاع آنها را باید در عالم خارج جستجو کرد و نه ما بازاء عینی آنها را .

ثالثا وجود هیچ چیزی برای خودش شر نیست و همچنین بقاء و کمال هر موجودی برای خودش خیر است و شر بودن موجودی برای موجود دیگر

هم بالعرض است پس هیچ موجودی نه از نظر ماهیت شر است و نه می توان آن را منشا انتزاع ذاتی برای مفهوم شر دانست .

پس آنچه ذاتا منشا انتزاع شر بشمار می رود جهت نقصی است که در موجودی لحاظ می شود که شانیت کمال مقابل آن را داشته باشد و به دیگر سخن شر بالذات عدم ملکه خیر است مانند کوری و کوری و بیماری و نادانی و ناتوانی در برابر شنوایی و بینایی و سلامتی و دانایی و توانایی بنابر این ناقص بودن هر یک از مجردات تام نسبت به مجرد بالاتر یا فاقد بودن هر یک از مجردات هم عرض نسبت به کمالات دیگران را نمی توان شری برای آن بحساب آورد زیرا شانیت واجد شد آن کمال را ندارد .

حاصل آنکه : هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتا متصف به شر شود و از این روی شر نیاز به مبدا و آفریننده ای نخواهد داشت زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد و این پاسخ نخستین سؤالی است که در مقدمه درس مطرح شد

### **راز شرور جهان**

سؤال دیگر این است که چرا جهان بگونه ای آفریده شده که دارای این همه شرور و نقایص باشد این سؤال حتی بعد از پذیرفتن اینکه منشا انتزاع شر عدم است نیز مطرح می شود زیرا می توان گفت چرا جهان بصورتی آفریده نشده که جای این اعدام را وجودات گرفته باشند .

پاسخ به این سؤال از دقت در ویژگیهای ذاتی جهان طبیعت بدست می آید توضیح آنکه تاثیر و تاثر موجودات مادی در یکدیگر و تغییر و تحول و تضاد و تراحم از ویژگیهای ذاتی جهان مادی است بگونه ای که اگر این ویژگیها نمی بود

چیزی بنام جهان مادی وجود نمی داشت به دیگر سخن نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی می باشد پس یا باید جهان مادی با همین نظام بوجود بیاید و یا اصلا بوجود نیاید اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست زیرا خیرات آن بمراتب بیش از شرور بالعرضش می باشد بلکه تنها کمالات وجودی انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد .

از یک سوی پدید آمدن پدیده های نوین در گرو نابود شدن پدیده های پیشین است و همچنین بقاء موجودات زنده بوسیله ارتزاق از نباتات و حیوانات دیگر تامین می شود و از سوی دیگر کمالات نفسانی انسانها در سایه تحمل سختیها و ناگواریها حاصل می گردد و نیز وجود بلاها و مصیبتها مایه بیداری از غفلتها و پی بردن به ماهیت این جهان و عبرت گرفتن از حوادث می شود .

اندیشیدن در باره تدبیر نوع انسان کافی است که به حکیمانه بودن این نظام پی ببریم بلکه اندیشیدن پیرامون یکی از شؤون تدبیر وی یعنی موت و حیاتش نیز کفایت می کند زیرا اگر قانون مرگ و میر بر انسانها حاکم نبود علاوه بر اینکه به سعادت‌های اخروی نائل نمی شدند و نیز از مشاهده مرگ دیگران عبرت نمی گرفتند اساسا آسایش دنیوی هم به هیچ وجه برای آنان میسر نمی گشت مثلا اگر همه انسانهای پیشین امروز زنده بودند پهنه زمین برای مسکن آنان هم کفایت نمی کرد چه رسد به تامین مواد غذایی و سایر لوازم زندگی‌شان پس برای تحقق چنین خیراتی چنان شروری ضرورت دارد .

حاصل آنکه اولاً شرور

و نقایص این جهان لازمه لا ینفک نظام علی و معلولی آن است و یت شریعت آنها که بازگشت به جهات عدمی می کند ذاتا متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی گیرد و تنها آنها را می توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضاء و قدر قلمداد کرد .

ثانیا خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شرقلیل خلاف حکمت و نقض غرض است .

ثالثا همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فوائد زیادی دارد که به بعضی از آنها اشاره شد و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمتها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می گردد .

پروردگارا بر دانش و بینش و ایمان و محبت ما نسبت به خودت و دوستانت بیفزای و ما را از پیروان راستین آخرین برگزیدگان و اهل بیت پاکش قرار بده و ما را مشمول عنایات ولی اعظمت حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه الشریف بگردان و توفیق شکر نعمتها و انجام بهترین کارهایی که می پسندی با اخلاص کامل عطا فرمای و درود بی پایان خودت را بر محمد و آل محمد همی فرست درودی که بر کاتش شامل دیگر آفریدگان گردد

## خلاصه

- ۱- انسان در وهله اول مفهوم خیر و شر را از رابطه مثبت و منفی بین رغبتهای خودش و متعلقات آنها انتزاع می کند .
- ۲- در وهله دوم این رابطه را به هر موجود ذی شعوری با مطلوبها و نامطلوبهایش گسترش می دهد .
- ۳- در وهله سوم ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه حذف می کند و مثلا میوه داری را خیر درخت تلقی می نماید .
- ۴- این تعمیم اخیر به گمان بعضی ناشی

از نسبت دادن صفات انسانی مانند میل و رغبت به سایر موجودات است و به گمان بعضی دیگر به لحاظ مطلوب بودن و نبودن اشیاء برای خود انسان است ولی از نظر ما نکته دیگری دارد که به آن اشاره خواهد شد در شماره ۷.

۵- خیر و شر در مورد افعال اختیاری هم بکار می رود که مربوط به فلسفه اخلاق است.

۶- خیر و شر به دو قسم بی واسطه و باواسطه تقسیم می شود مثلاً- حیات خیر بی واسطه و اسباب ادامه حیات خیر باواسطه بشمار می رود.

۷- میلها و رغبتها شاخه هایی از حب ذات و وسایلی برای تامین بقاء و کمال ذات هستند و از این روی می توان مطلوب و نامطلوب اصیل را کمال و نقص دانست و آن را به هر کمال و نقصی تعمیم داد.

۸- این تحلیل و تعمیم از نظر فلسفی ضرورت دارد زیرا حیثیت مطلوب و نامطلوب که نسبت به انواع و افراد موجودات فرق می کند موضوع بحث فلسفی نیست.

۹- گاهی یک امر عدمی بواسطه اینکه جزئی از علت تامه برای پیدایش خیری محسوب می شود متصف به خیریت می گردد نیز گاهی یک امر وجودی بسبب اینکه مزاحم و مانع از خیر دیگری می شود متصف به شریت می گردد اما این اتصافات بالعرض است و خیر بالذات همان کمال وجودی و شر بالذات همان نقص عدمی می باشد.

۱۰- ممکن است چیزی برای قوه ای خیر و برای قوه دیگری شر باشد و در این صورت برآیند خیرات و شرور قوی خیر یا شر آن موجود خواهد بود این جمع بندی در مورد کل عالم نیز جاری است.

۱۱- خیر و شر از معقولات



ثانیه فلسفی است و جعل و ایجاد به آنها تعلق نمی گیرد و در حقیقت منشا انتزاع خیر که همان وجود است متعلق جعل و ایجاد می باشد .

۱۲- وجود و بقاء و کمال هیچ موجودی برای خودش شر نیست و شر بودن موجودی برای موجود دیگر هم از یک سوی نسبی و از سوی دیگر بالعرض است پس نه ماهیت و نه وجود هیچ موجودی ذاتا متصف به شر نمی گردد .

۱۳- شر عدم ملکه خیر است و از حیثیت نقص موجودی که شائیت واجد شدن کمال مقابل آن را دارد انتزاع می شود .

۱۴- با توجه به عدمی بودن شر روشن می شود که شرور نیازی به آفریننده ندارند .

۱۵- دگرگونی و تراحم از ویژگیهای ذاتی موجودات مادی و لازمه نظام علیت خاصی است که بر آنها حکمفرما می باشد و از این روی شرور نسبی و بالعرض قابل انفکاک از جهان مادی نیستند .

۱۶- برای اینکه شری بوجود نیاید بایستی جهان ماده خلق نشود ولی خلق نکردن آن موجب تفویض خیرات و کمالاتی است که قابل تحقق در آن می باشد .

۱۷- خیرات جهان مادی بمراتب بیش از شرور آنست و تنها کمالات انسانهای کامل بر همه شرور جهان برتری دارد .

۱۸- ترک ایجاد جهان مادی از یک سوی خلاف فیاضیت مطلقه الهی و از سوی دیگر خلاف حکمت الهی است زیرا ترک خیر کثیر برای اجتناب از شر قلیل نقض غرض و خلاف حکمت است .

۱۹- شرور نسبی و بالعرض به لحاظ شریعت و نقص و جهات عدمی مورد تعلق اراده الهی قرار نمی گیرند بلکه جهات خیر و کمال آنها است که متعلق اراده الهی واقع می شود .

۲۰- افزون بر

این وجود نقایص و شرور فواید فراوانی دارد که از جمله آنها فراهم شدن زمینه تکامل برای انسانها از راه تحمل سختیها و بلاها و از راه پند گرفتن از حوادث است