

درآمدی بر

آموزش فلسفه



محسن غرویان

غروی‌ان، محسن، ۱۳۳۸ -

درآمدی بر آموزش فلسفه / محمدتقی مصباح - قم:

شفق، ۱۳۷۸.

۲۷۸ ص.

کتابنامه به صورت زیر نویس

واژه‌نامه.

۱. فلسفه اسلامی الف. عنوان. ب. عنوان: آموزش فلسفه.

۱۸۹/۱

۴۴ غ / B

■ درآمدی بر آموزش فلسفه

● مولف: محسن غروی‌ان

● ناشر: انتشارات شفق

● نوبت چاپ: دهم / ۱۳۸۷

● شمارگان: ۱۰۰۰

● چاپ: قدس

● شابک: ۷ - ۰۰۹ - ۴۸۵ - ۹۶۴ - ۹۷۸



کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است انتشارات شفق - قم، خیابان شهدا

تلفن: ۷۷۴۱۰۲۸ - نمابر ۷۷۴۴۸۳۶

۳۵۰۰ تومان

صفحه	عنوان
۹	مقدمه
[۷۵-۱۵]	بخش اول: مقدمات
(۲۹-۱۷)	درس اول: ضرورت فلسفه
۱۸	سؤالهای اساسی بشر
۱۹	انسان معاصر و احساس بوجی
۲۱	ارتباط فلسفه و عقاید اسلامی ما
۲۲	راز انسانیت انسان
۲۴	پاسخ چند شبهه
(۴۱-۳۰)	درس دوم: فلسفه چیست؟ (۱)
۳۰	مقدمه
۳۱	واژه فلسفه و فیلسوف
۳۳	حکمت نظری و عملی
۳۴	علوم حقیقی و اعتباری
۳۵	فلسفه در قرون وسطی
۳۵	فلسفه و علم
۳۷	فلسفه در اسلام: مشاء، اشراق، حکمت متعالیه
۳۸	واژه متافیزیک
(۵۳-۴۲)	درس سوم: فلسفه چیست؟ (۲)
۴۴	مسائل فلسفی و ماهیت آنها
۴۷	تعریف فلسفه
۴۸	مبانی فلسفه
(۶۴-۵۴)	درس چهارم: متد تحقیق در فلسفه

۵۴	 متدلوژی علوم
۵۶	 روش تعلّی و تجربی
۵۷	 تمثیل واستقراء و قیاس
۵۹	 قلمرو روش تعلّی و روش تجربی
۶۱	 ارزیابی روش تحقیق فلسفی
(۷۵-۶۵)	 درس پنجم: فلسفه و علوم
۶۵	 ارتباط علوم با یکدیگر
۶۷	 ارتباط فلسفه وسایر علوم
۶۷	 کمکهای فلسفه به علوم
۶۹	 کمکهای علوم به فلسفه
۷۱	 طبقه بندی علوم
۷۱	 ملاک مرز بندی علوم

بخش دوم: شناخت.

[۷۷-۱۰۴]

(۹۱-۷۹)	 درس ششم: شناخت شناسی «۱»
۸۰	 سابقه شناخت شناسی
۸۱	 تعریف شناخت شناسی
۸۲	 اقسام شناخت
۸۵	 شناخت کلی و جزئی
۸۶	 معقول اول، ثانی فلسفی وثانی منطقی
(۱۰۴-۹۲)	 درس هفتم: شناخت شناسی «۲»
۹۲	 گرایش پوزیتیویسم
۹۴	 نقد پوزیتیویسم
۹۷	 اصالت حتّی یا عقل

۹۷	در تصوّرات
۹۹	در تصدیقات

[۲۶۹-۱۰۵]

بخش سوم: هستی‌شناسی

(۱۱۷-۱۰۷)	درس هشتم: عالم هستی
۱۰۷	مقدمه
۱۰۷	بداهت مفهوم وجود
۱۰۹	وحدت مفهوم وجود (اشتراک معنوی)
۱۱۰	بداهت واقعیت عینی
۱۱۱	گونه‌های انکار واقعیت
۱۱۳	عالم ماده چگونه اثبات می‌شود
(۱۲۸-۱۱۸)	درس نهم: وجود و ماهیت
۱۱۸	معنای ماهیت
۱۲۰	اصالت وجود یا ماهیت
۱۲۱	توضیح واژه‌ها و تحریر محل نزاع
۱۲۲	اصالت، اعتبار و حقیقت
۱۲۳	فایده بحث
۱۲۴	اصطلاح اصالت وجود در فلسفه اگزیستانسیالیسم
(۱۴۲-۱۲۹)	درس دهم: اصالت وجود
۱۲۹	دلایل اصالت وجود
۱۳۱	پاسخ چند اشکال
۱۳۷	تشکک وجود
۱۳۷	متواطی و مشکک
(۱۵۵-۱۴۳)	درس یازدهم: علت و معلول (۱)

۱۴۳	 مفهوم علت و معلول
۱۴۳	 اهمیت اصل علتیت
۱۴۵	 کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم علتیت
۱۴۷	 تقسیمات علت
۱۴۸	 تقسیم علت به تاّمه و ناقصه
۱۴۹	 تقسیم علت به بسیط و مرکب
۱۴۹	 تقسیم علت به بی واسطه و با واسطه
۱۴۹	 تقسیم علت به انحصاری و جانشین پذیر
۱۵۰	 تقسیم علت به داخلی و خارجی
۱۵۱	 تقسیم علت به حقیقی و اِعدادی
۱۵۱	 تقسیم علت به مادی، صوری، فاعلی و غائی
۱۵۲	 دو اصطلاح علت فاعلی
(۱۶۷-۱۵۶)	 درس دوازدهم: علت و معلول («۲»)
۱۵۶	 ملاک احتیاج معلول به علت
۱۵۹	 حقیقت رابطه علتیت و نقد نظر هیوم
۱۶۱	 وضع و رفع
۱۶۳	 راه شناخت علل
(۱۷۸-۱۶۸)	 درس سیزدهم: علت و معلول («۳»)
۱۶۸	 تلازم علت و معلول
۱۷۱	 تقارن علت تاّمه و معلول
۱۷۳	 نکته
۱۷۳	 نیاز معلول به علت در حدوث و بقاء
(۱۹۲-۱۷۹)	 درس چهاردهم: علت و معلول («۴»)
۱۷۹	 سنجش بین علت و معلول

۱۸۰	 حل یک شبهه
۱۸۱	 قاعده «الواحد»
۱۸۳	 دور و تسلسل
۱۸۴	 محال بودن دور
۱۸۵	 محال بودن تسلسل
۱۸۷	 بیان صدر المتألهین
۱۸۸	 دو نکته قابل توجه
(۲۰۷-۱۹۳)	 درس یازدهم: علت و معلول «۵»
۱۹۳	 علت فاعلی و اقسام آن
۱۹۶	 سخن علامه طباطبائی (ره)
۱۹۷	 غایت و علت غائی
۲۰۱	 تصادف و معانی مختلف آن
(۲۲۰-۲۰۸)	 درس شانزدهم: مادی و مجرد
۲۰۸	 معنای مادی و مجرد در فلسفه
۲۰۹	 ویژگیهای جسمانیات و مجردات
۲۱۱	 نکاتی پیرامون زمانی و مکان
۲۱۲	 مشکلات بحث
۲۱۷	 خلاصه درس شانزدهم
(۲۳۲-۲۲۱)	 درس هفدهم: جوهر و عرض
۲۲۱	 مقدمه
۲۲۱	 مقولات
۲۲۲	 تعداد مقولات
۲۲۴	 جوهر و عرض و اقسام آنها
۲۲۴	 جواهر خمسه

۲۲۶	اعراض تسعه
۲۲۷	کم متصل قارّ و غیر قارّ
۲۲۸	مقولات نسبی
(۲۴۴-۲۳۳)	درس هجدهم: علم و ادراک
۲۳۳	مقدمه
۲۳۴	اقسام علم و موارد علم حضوری
۲۳۵	موارد علم حضوری
۲۳۶	تجرّد علم
(۲۵۷-۲۴۵)	درس نوزدهم: ثابت و متغیّر - حرکت «۱»
۲۴۵	تغیّر و ثبات
۲۴۶	قوّه و فعل
۲۴۷	تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه
۲۴۹	کون و فساد
۲۴۹	رابطه کون و فساد با حرکت
۲۵۱	تعاریف حرکت و وجود آن
۲۵۲	لوازم حرکت
۲۵۳	مدار، جهت، سرعت و شتاب در حرکت
(۲۶۹-۲۵۸)	درس بیستم: حرکت «۲»
۲۵۸	حرکت در اعراض
۲۶۰	حرکت جوهریه
۲۶۲	شبهه منکرین حرکت در جوهر
۲۶۳	حل شبهه
۲۶۴	چند نکته قابل توجه
۲۷۹-۲۷۱	فهرست مصطلحات فارسی - انگلیسی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه:

«تعلیم» نوعی «تغذیه» است و «دانش» چونان «غذا» این، برای جسم است و آن، برای جان. انسان که هر معده‌ای هر غذایی را بر نمی‌تابد، هر جانی هم تاب شنیدن هر کلامی و دریافت هر پیامی را ندارد چه ظرفیت فهم و شهود همگان یکسان نیست.

هم از این روی می‌بایست در آموزش علوم و فنون از آغاز تا انجام ترتیبی از ساده به مشکل اختیار کنیم و در فرایند تعلیم هرگز از این نکته غفلت نورزیم که «کتاب» و «مطلب» - هر قدر محکم و متین و بلند باشد - اگر درخور فهم و ظرفیت فکری دانش پژوهان انتخاب نشود چونان لقمه درشت و غذای سنگین در هاضمه کودکان، تهوع آور خواهد شد.

«فلسفه» در میان علوم از جهت اغلاق و پیچیدگی زبانزد عام و خاص است و این، البته تا حدی رواست. چه، «فکر» بر تراز «حس» و «معقول» فراتر از «محسوس» است - و این مدعایی روشن و ملموس است - با این همه از سهم استادان و معلمان فلسفه و نقش مؤلفان کتب

فلسفی در این زمینه نباید غفلت کرد.

آنها که در فلسفه دستی دارند و آثار فلسفی می‌خوانند بخوبی می‌دانند که از امتیازات مرحوم «شهید مطهری» (قدس سره القدوسی) یکی همین است که فلسفه را چونان شربتی گواراو شیرین در کام طالبان می‌ریزد و مسائل سنگین فلسفی را سهل الهضم می‌سازد تا آنجا که انسان از شنیدن گفتار و خواندن نوشتارهای فلسفی او گویا ذوق فلسفی می‌یابد و هر لحظه مشتاق و مشتاق‌تر می‌شود. و این هنری است ارزشمند و گرانبها که البته بسهولت فراچنگ نمی‌آید، چه محصول تسلطی عمیق و احاطه‌ای وسیع بر فلسفه و علوم مرتبط دیگر است.

کتاب «آموزش فلسفه» اثر گرانسنگ جناب استاد آیه الله محمد تقی مصباح یزدی (دامت برکاته) از کتب ارزشمند و پخته فلسفی عصر ماست که از محتوایی قویم و قلمی متین و سبکی نوین بر خوردار بوده، مشتمل بر یک دوره فلسفه اسلامی است و در آن به تناسب در باب تاریخ فلسفه، آراء فیلسوفان مغرب زمین و مقایسه آنها با افکار حکیمان شرق سخن رفته است و آراء ابتکاری مؤلف فرزانه نیز در موارد گوناگون در کمال متانت و تواضع به چشم می‌خورد.

کتاب «آموزش فلسفه» هم اینک در محافل و مراکز علمی - بحق - جایگاه و منزلت ویژه خود را یافته و مشتاقان و طالبان فلسفه در حوزه و دانشگاه بعنوان کتاب درسی در فلسفه کلاسیک اسلامی از آن استفاده می‌کنند.

نگارنده - با اعتراف به قلت بضاعت علمی خود - توفیق داشتم که در سال تحصیلی ۶۹ - ۷۰ بخش عمده‌ای از این کتاب را در دانشکده تربیت مربی عقیدتی سیاسی سپاه قم در جمع عده‌ای از دانشجویان و طالبان فلسفه تدریس کنم. تجربه عملی نشان داد که این کتاب برای مبتدیان سنگین است و می‌بایست پیش از آن، کتاب دیگری برای ورود در «آموزش فلسفه» تدریس شود. این نکته را با برخی دیگر از فضلاء و اساتید فلسفه در میان گذاشتم آنان نیز بانگارنده هم‌رأی بودند. از این‌روی عزم کردم که - با قلت بضاعت - در این راه قدمی ولو کوچک بردارم و کتابی بعنوان «در آمدی بر آموزش فلسفه» آماده کنم. ابتدا درسها را بصورت شفاهی برای دانشجویان دوره شهید چمران آن دانشکده القاء و سپس قلمی کردم. در سفری که در آبان ۶۹ در معیت حضرت استاد (دام عزه) به کشور کانادا صورت گرفت فرصتی پیش آمد که چند درسی را تحریر و بخشی از آنها را به محضر ایشان عرضه کنم. استاد (دام عزه) حقیر را بر این اقدام تشویق نموده، با رهنمودهای پدرانۀ خویش بنده را دلگرم و قرین منت ساختند. آنچه اینک پیش روی شماست به یقین خالی از نقص و کاستی نیست. نگارنده پیشاپیش منت دار همه استادان و فرزنانگانی است که در ملاحظۀ این اثر همت و دقت را قرین هم ساخته، او را از نکته سنجی‌ها و باریکی‌های عیبنی‌های عالمانۀ خویش بهره‌مند سازند.

در اینجا تذکر چند مطلب را لازم می‌دانم:

۱- این کتاب برای شروع در فلسفه اسلامی و بعنوان مقدمه‌ای بر «آموزش فلسفه» است. لذا در نگارش این اثر عمدتاً کتاب «آموزش فلسفه» مورد استفاده قرار گرفته و در مواردی از آثار مرحوم استاد علامه طباطبائی (ره) و شهید مطهری (ره) نیز استفاده شده است. در پاورقی پایان هر درس به شماره درس‌هایی از آموزش فلسفه که پیرامون مطالب آن درس بوده و یا منابع دیگر در زمینه مورد بحث که تا حدودی متناسب با سطح علمی دانشجویان است اشاره شده، تا آنها که مشتاق تفصیل بیشترند براحتی بتوانند به مقصود خود نائل آیند.

۲- در بسیاری از موارد تغییر عبارات «آموزش فلسفه» اصلاً ضروری بنظر نمی‌رسید، از اینرو عین آن عبارات در این کتاب آورده شده است. پاره‌ای تغییرات اندک در عبارات و چینش و تقریر مطالب را خود در حین مطالعه و مقایسه خواهید یافت. سعی بلیغ بعمل آمده که عبارات، روان و قلم، ساده باشد تا دانش پژوهان به سهولت مطالب را فراچنگ آورند و در تعقیدات لفظی و اغلاق عبارات گرفتار نیایند. از طرح آراء و اقوال و مناقشات ریز نیز پرهیخته‌ایم و از آنجا که هدف آشنائی مقدماتی طالبان با فلسفه اسلامی است در پاره‌ای موارد از نقد و برسنجی آراء و طرح نظر نهائی نیز اجتناب ورزیده‌ایم.

۳- در پایان هر درس اهم مطالب و خطوط پهن آن درس بصورت خلاصه آمده است تا دانشجویان و اساتید گرامی به آسانی مطالب آن درس را فراروی خود داشته باشند. پس از خلاصه هر درس، پرسش

هایی پیرامون محتوای آن درس تنظیم شده تا دانش پژوهان خود را بیازمایند و با پاسخ کاری در متن درس، محتوی را دقیق‌تر و بهتر فراگیرند.

۴- در این کتاب - عجالتاً - از ده درس پایانی جلد دوم «آموزش فلسفه» مطلبی نیامده است. ده درس مذکور پیرامون الهیات بالمعنی الاخص بوده، که مؤلف و استاد گرامی (دام عزه) این مبحث را در اثر ارزشمند خود «آموزش عقاید» با بسطی درخور آورده‌اند. طالبان می‌توانند در این زمینه به کتاب مذکور مراجعه فرمایند.

۵- فهرستی کوتاه از معادل‌های انگلیسی پاره‌ای مصطلحات فلسفی را در پایان کتاب آورده‌ایم. امید که دانش پژوهان علاقه‌مند را مفید افتد.

سپاس:

در اینجا بر خود فرض می‌دانم در دومین سالگرد عروج ملکوتی «روح خدا» معلم بزرگ انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی (قدس سره القدوسی) نهایت سپاس و امتنان را به محضر همه معلمان و اساتید خود - بویژه استاد ارجمند آیه الله محمد تقی مصباح یزدی (دام عزه العالی) تقدیم کنم. نیز از همه فضلاء گرانقدری که با راهنمایی‌ها و تشویق‌های خود در نشر این اثر بر نگارنده منت گذاشتند ممنون و سپاسمندم. بجاست از ناشر فاضل و گرامی جناب آقای وافی نیز که

تذکراتی مفید دادند و زحمت چاپ کتاب را متحمل شدند سپاسگزاری
نمایم و از خدای منان برای همگان آرزوی توفیق بیکران داشته باشم.

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن	مصلحی تو، ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلش کنی	گرچه جوی خون بود، نیلش کنی
این چنین میناگری ها کار تُست	وین چنین اکسیرها ز اسرار تست
ای خدای پاک و بی انباز و یار	دست گیر و جُرم ما را در گذار
والحمد لله اولاً و آخراً	

۱۴ خرداد ۱۳۷۰ هجری شمسی

مطابق با ذی قعدة ۱۴۱۱ هجری قمری

حوزه علمیه قم

محسن غرویان



بخش اوّل: مقدمات



درس اوّل:

ضرورت فلسفه

در هر اقدامی که می‌کنیم و در هر تصمیمی که می‌گیریم بجاست نخست این سؤال را مطرح کنیم که «چرا» چنین می‌کنیم. حکماء ما سؤال از لمّیت یعنی چرائی را یکی از سه سؤال اساسی پیرامون هر امری می‌دانند^۱ این سه عبارتند از: چیستی - هستی و چرائی^۲.

از اینرو در تحصیل هر یک از رشته‌های علمی نیز شایسته است دانشجویان آن رشته نخست به پاسخ این سؤال پردازند که چرا باید این رشته را فراگرفت و اگر این رشته علمی تحصیل نشود چه خلأ و کمبودی ایجاد می‌شود.

تنها در اینصورت است که واقعاً انگیزه تحصیل «علم» - و نه

(۱) حکیم سبزواری (ره) می‌فرماید: اس المطالب ثلاثة عِلْمٌ مطلب ما مطلب هل مطلب لِمَ

اساسی‌ترین مطلوبات ما در مورد امور مجهول سه چیز است: چیستی - هستی و چرائی.

(۲) ما بحث از ضرورت فلسفه و انگیزه خواندن آن را پیش از بیان تفصیلی آن قرار داده‌ایم، زیرا اگر چه

از یک جهت «چیستی» بر «چرائی» مقدم است، اما از جهت دیگر خود مطالعه و تحقیق پیرامون

«چیستی» یک شیء محتاج انگیزه است.

تحصیل «مَدْرک» - در دانشجویان زنده می‌شود و آنان با شوق و شوری منطقی به فراگیری آن علم می‌پردازند و هیچگاه در ادامهٔ راه دچار تزلزل و تحیر نمی‌شوند. هم از این رو اینک که در آغاز تحصیل فلسفه هستیم باید بدانیم ضرورت فلسفه چیست؟ چرا باید فلسفه بخوانیم و اگر نخوانیم چه می‌شود؟

سؤالهای اساسی بشر

هر انسانی فطرتاً به دنبال سعادت خویش است. مکتب‌ها و ایسم‌های مختلف نیز هر یک داعیهٔ هدایت انسان به سمت سعادت را دارند. همه می‌خواهند بدانند از کجا آمده‌اند؟ آمدنشان برای چیست؟ و آخر الامر به کجا می‌روند؟ همه می‌پرسند هدف از زندگی چیست؟ هدف از آفرینش کدام است؟ آیا طومار زندگی انسان با مرگ برای همیشه در هم پیچیده می‌شود؟ سعادت حقیقی انسان به چیست؟ راه تحصیل سعادت کدام است؟

بیشک سؤالاتی از این دست، سؤالات ریشه‌ای، اساسی و مهم بشریت بوده‌اند و هستند و خواهند بود. پاسخ هر یک از این سؤالات می‌تواند سر نوشت عالم و آدم را بهم ریزد. برآستی اگر در جامعه‌ای اعتقاد به مبدأ و معاد حاکم باشد آن جامعه چه رنگی خواهد داشت؟ و اگر همان جامعه دست از این اعتقاد بکشد به چه روزی خواهد افتاد؟ هیچ در این مسئله اندیشه کرده‌اید؟! مورخین فلسفه برآنند که

ریشه‌ای‌ترین سؤالات فلسفی و ابتدائی‌ترین آنها سؤال از ریشه هستی و آغاز آن بوده است، یعنی سؤال از علت نخستین. سؤال از معاد و انجام کار عالم نیز همواره ذهن بشر را اشغال کرده است. البته این سؤالات همواره و در ذهن همگان بالفعل نیستند اما بهر حال هرگز بشر را رها نکرده‌اند و از سوی آگاهان جامعه مطرح شده و نیمه هشیاران را به خود آورده و عاقبت، اندیشمندان و متفکران را برای یافتن پاسخ به اندیشه واداشته‌اند.

انسان معاصر و احساس پوچی و تحیر

شک نیست که انسان عصر ما از نظر علم و تکنولوژی قدم‌های بزرگی برداشته است. کرات آسمانی را فتح کرده، موشک‌های قاره پیما ساخته و هزاران اختراع و ابتکار نو و شگفت آور دیگر عرضه کرده است. اما با همه اینها بشر امروز موجودی متحیر و سرگردان است، احساس پوچی می‌کند و بیگفته یکی از اندیشمندان غربی، انسان امروز یاد گرفته است که چگونه در عمق دریاها همچون ماهی حرکت کند و چگونه در آسمانها همانند پرندگان به پرواز در آید، اما هنوز یاد نگرفته است که در روی زمین خودمان مثل آدم راه برود! و اینچنین است که در عصر فضا و قرن کامپیوتر، هنوز و هرروز احساس پوچی و تحیر انسان برنگی ظهور می‌کند و مکاتب پوچ گرایی همچون نیهیلیسم، هیپیسیم، پانکیسم و... یکی پس از دیگری به صحنه می‌آیند.

سرگردانی و حیرتی که دامنگیر انسان عصر فضا شده تنها در مسائل فردی و شخصی محدود نمی‌شود، بلکه مسائل اجتماعی رانیز در بر گرفته، بصورت سیستم‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بروز کرده است. گروهی دم از سوسیالیزم می‌زنند، پاره‌ای پرچم کاپیتالیزم را بدوش می‌کشند و احزاب و دستجات گوناگون سیاسی نیز هریک عده‌ای را بگرد خویش فرا خوانده‌اند اما هیچیک نتوانسته‌اند بشریت معاصر را سیراب ساخته، او را از این فلاکت معنوی و تحیر واضطراب روانی، رها سازند.

به اعتقاد ما علت اصلی سرگردانی بشریت امروز، لاینحل ماندن همان سؤالات اساسی است که قبلاً بدان اشاره کردیم یعنی اینکه آغاز و انجام عالم و آدم چیست و در این میان راهنما کیست؟.

پاسخ همه این سؤالات در گروی تعقل و اندیشه و تأملات فلسفی است. این مسائل همان سؤالات بنیادین جهان بینی هستند که وجدان بیدار و فطرت آگاه انسان، پاسخهایی قطعی و قانع کننده برای آنها می‌جوید و هم از اینروست که دانشمندان اسلامی آنها را «اصول دین» نامیده‌اند: مبحث خدا شناسی در پاسخ اینست که «آغاز هستی چیست؟» معادشناسی در پاسخ اینست که «انجام کار چیست؟» ووحی و نبوت شناسی در پاسخ این سؤال است که «راه سعادت چیست و راهنما کیست؟».

به اعتقاد ما نظام‌های اجتماعی می‌بایست بر اساس آگاهی از

ساختار فطری انسان و همه ابعاد وجودی او و با توجه به هدف آفرینش و شناخت عواملی که او را در رسیدن به هدف نهائی کمک می‌کنند تنظیم شوند و یافتن چنین فرمول‌های پیچیده‌ای از توان مغزهای انسان‌های عادی بیرون است. آنچه از اندیشه بشر می‌توان انتظار داشت شناختن مسائل بنیادی و شالوده‌های کلی این نظام‌هاست که می‌بایست هر چه محک‌تر و استوارتر پی ریزی گردد، یعنی: شناخت آفریننده جهان و انسان و آگاهی نسبت به هدف‌داری زندگی بشر و شناخت راهی که خالق حکیم برای سیر و حرکت بسوی هدف نهائی فراروی بشر گشوده است. چرا که یافتن ایدئولوژی صحیح در گرو داشتن جهان بینی صحیح است و تا پایه‌های جهان بینی استوار نگردد و مسائل بنیادین آن بصورت درست حل نشود، نمی‌توان به یافتن ایدئولوژی مطلوب امید بست. از سوئی حل صحیح و قطعی مسائل جهان بینی مرهون اندیشه‌های عقلی و فلسفی است و بدین ترتیب به اهمیت و ضرورت مسائل فلسفی پی می‌بریم.

ارتباط فلسفه و عقاید اسلامی ما

برای پی بردن به ضرورت فلسفه بجاست بدین نکته توجه داشته باشیم که - چنانکه گفتیم - اساسی‌ترین اصول اعتقادی ما ابتداءً جز از راه تعقل و شیوه فلسفی قابل اثبات نیستند. اگر ما با فردی ملحد و ماتریالیست روبرو شویم هرگز نمی‌توانیم در اثبات مدعای خویش -

مثلاً اثبات وجود خدا - از آیات و روایات استفاده کنیم، چرا که حجیت و اعتماد به روایات و آیات وقتی است که کسی مقدمات قبلی آنها و از جمله وجود خدا را پذیرفته باشد و الا برای کسی که منکر اصل وجود خداوند است نمی‌توان چنین استدلال کرد که چون امام صادق (ع) فرموده‌اند خداوند موجود است، پس پذیرش آن لازم است!

تنها کانال ارتباط و تفاهم بین المللی بین دو انسان با هر مسلک و مذهب «عقل» است. پس ما در اثبات ریشه‌ای‌ترین اصول عقاید خود محتاج تعقل و روش فلسفی هستیم و جز این، راهی برای اثبات آنها نداریم و ضرورت فراگیری فلسفه از همینجا روشن می‌شود.

راز انسانیت انسان

راه دیگر برای شناخت اهمیت و ضرورت فلسفه اینست که بدانیم اساساً انسانیت حقیقی انسان در گرو دستاوردهای فلسفی است. توضیح اینکه همه حیوانات در این ویژگی مشترکند که افعال خود را با شعور و اراده برخاسته از غرائز انجام می‌دهند و لذا موجودی که هیچ نحو شعوری ندارد، از صف حیوانات خارج است. اما انسان در میان حیوانات، نوع ممتازی است که نه ادراک او منحصر به ادراک حسی است و نه اراده او صرفاً تابع غرائز طبیعی، بلکه نیروی ادراک دیگری بنام عقل دارد که اراده‌اش درپرتو راهنمایی آن صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، امتیاز انسان در بین حیوانات به نوع بینش و گرایش

اوست. از اینرو اگر فردی تنها به ادراکات حسی قناعت ورزد و نیروی عقل خود را درست بکار نگیرد و انگیزه حرکات و سکناتش صرفاً همان غرائز حیوانی باشد، در واقع حیوانی بیش نخواهد بود و بلکه به تعبیر قرآن کریم از چهار پایان هم گمراه‌تر است^۱.

بنابر این انسان حقیقی کسی است که عقل خود را در راه مهمترین مسائل سرنوشت ساز بکار گیرد و بر اساس آنها راه صحیح زیستن را بشناسد و سپس با جدیت آنرا بییماید. و گفتیم که ریشه‌ای‌ترین مسائلی که برای هر انسان آگاه مطرح است و در سرنوشت فردی و اجتماعی او نقش حیاتی را ایفا می‌نماید، همان مسائل اساسی جهان بینی است که حلّ قطعی و نهائی آنها مرهون تلاشهای فلسفی است. حاصل سخن آنکه بدون بهره‌گیری از دستاوردهای فلسفه نه سعادت فردی میسر است و نه سعادت اجتماعی و نه رسیدن به راز انسانیت و کمال حقیقی انسان.

از سوی دیگر می‌دانیم که نفس تعقل و تفکر، امتیاز انسان و فصل ممیز او از دیگر حیوانات شمرده شده است و از اینرو در تعریف انسان گفته‌اند: «حیوانِ ناطق» یعنی حیوان اندیشنده. حکما ادراک عقلی را درک کلیات می‌دانند و این همان درک مسائل فلسفی است. بنابر این کار فلسفی و ورزش فکری در جهت رشد بُعد اساسی و فصل ممیز انسان یعنی ناطقیّت اوست و لذا آنها که فیلسوف‌ترند از این حیث انسان

(۱) سورة اعراف / آیه ۱۷۹: ... اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون.

ترند (دقت شود).

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که رابطه علوم فلسفی با بُعد معنوی و انسانی بشر نزدیک‌تر از رابطه علوم طبیعی با آن است. این رابطه بیش از هر چیز در خداشناسی و سپس در روانشناسی فلسفی و فلسفه اخلاق تجلی می‌کند. فلسفه است که ما را با خدا آشنا می‌کند و فلسفه اخلاق و علم اخلاق است که راههای کلی آراستن و پیراستن روح و دل و طریق کسب سعادت ابدی و کمال نهائی را نشان می‌دهند و همه اینها زندگی ما را سرشار از امید و آرامش نموده، اضطراب و نگرانی را از فضای زندگی ما می‌زدایند.

پاسخ چند شبهه

در باره ضرورت فلسفه شبهانی مطرح شده که در اینجا به پاسخ پاره‌ای از اهم آنها می‌پردازیم:

۱- تلاش برای حل مسائل جهان بینی و فلسفه در صورتی شایسته است که ما به نتیجه تلاش خود امیدوار باشیم ولی با توجه به عمق و گستردگی این مسائل، چندان امیدی به موفقیت نمی‌توان داشت. بنابر این بهتر است عمر خود را در راه دیگری که امید بیشتر به نتیجه آن داریم صرف کنیم؟

پاسخ:

اولاً: امید به حل این مسائل کمتر از امید به کشف اسرار علمی

دیگر نیست. ثانیاً ارزش احتمال تنها تابع یک عامل یعنی «مقدار احتمال» نیست بلکه «مقدار محتمل» را هم باید منظور کرد و حاصل ضرب این دو عامل است که ارزش احتمال را تعیین می‌کند. و با توجه به اینکه محتمل در تحقیقات فلسفی سعادت بی‌نهایت انسان در جهان ابدی است، مقدار احتمال هر قدر هم کم باشد باز هم ارزش این احتمال، بیشتر از ارزش احتمال موفقیت در هر راهی است که نتیجه آن محدود و متناهی باشد.

۲ - چگونه می‌توان به ارزش فلسفه مطمئن بود، در حالیکه دانشمندان زیادی با آن مخالفت کرده‌اند و حتی روایاتی نیز در مذمت فلسفه نقل شده است؟

پاسخ:

مخالفت با فلسفه انگیزه‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد. مخالفت دانشمندان آگاه و بی‌غرض مسلمان در حقیقت به معنای مخالفت با مجموعه اندیشه‌های فلسفی رایجی بوده که بعضی از آنها - حد اقل بنظر ایشان - با مبانی اسلامی موافق نبوده است. اما منظور ما از تلاش فلسفی، بکارگیری عقل در حل مسائلی است که تنها با روش فلسفی حل می‌شوند و این امر، مورد تأکید آیات محکمۀ قرآن شریف و روایات معصومین (علیهم السلام) نیز هست و در خود روایات و آیات نیز در بارۀ مسائلی همچون توحید و معاد و... بگونه فلسفی استدلال شده است.

۳ - آیا اختلاف نظرهای فیلسوفان، خود دلیلی بر عدم صحت روش فلسفی و مسائل فلسفه نیست؟

پاسخ:

اختلاف نظر در مسائل فلسفه همانند هر علم دیگر امری اجتناب ناپذیر است و نمی‌توان آنرا دلیلی بر بطلان روش فلسفی قلمداد کرد، بلکه باید، با توجه به این اختلافات، بر تلاش و کوشش برای دستیابی به نتایج مطمئن‌تر افزود. اختلاف آراء در یک علم، منطقاً دلیل بر آنست که در آن علم اقوال حق و باطل راه پیدا کرده است، اما هرگز دلیل بر آن نیست که در آن علم رأی صائبی نیست و یا نمی‌توان به رأی درستی رسید. (دقت شود)^۱.

خلاصه درس اول:

- ۱ - در تحصیل فلسفه و نیز سایر رشته‌های علمی نخست باید لمیت (چرایی) فراگیری آنرا درک نمود تا با عزمی راسخ و اراده‌ای خلل ناپذیر مستمر آبه تحصیل آن پرداخت.
- ۲ - سؤالات اساسی و بنیادین بشر، راجع به مبدأ و معاد و سعادت حقیقی انسان است و بنابه شهادت مورخان فلسفه اینگونه سؤالات هیچگاه آدمی را رهانکرده‌اند.
- ۳ - در عصر ما در کنار همه پیشرفت‌های علمی و صنعتی، نوعی سرگردانی و تحیر بر جوامع غربی حاکم است که به عقیده ما علت آن حل ناشدن همان سؤالات اساسی و بنیادین فکری است که ما بدانها «اصول دین» می‌گوئیم.
- ۴ - آگاهی از تمام ابعاد فطرت و ساختار وجودی انسان برای اندیشمندان بشری ناممکن است و آنچه از مغزهای عادی می‌توان انتظار داشت صرفاً شناخت مسائل بنیادینی مثلی شناخت پروردگار و.... است که بامتد تعقلی و فلسفی حل می‌شوند.
- ۵ - ایدئولوژی صحیح در گرو جهان بینی صحیح است.
- ۶ - یکی از مهمترین جهات ضرورت تحصیل فلسفه ارتباط فلسفه با عقاید ماست.
- ۷ - راه دیگر برای شناخت اهمیت و ضرورت فلسفه اینست که بدانیم اساساً انسانیت انسان، در گرو دستاوردهای فلسفی است و انسانی که تنها در محدوده ادراکات حسی و غرائز حیوانی رفتار می‌کند از چهار پایان هم گمراه‌تر است.
- ۸ - رابطه علوم فلسفی با بُعد معنوی و انسانی آدمی بیشتر از رابطه علوم

طبیعی با آن است.

۹- در پاسخ این شبهه که در مسائل فلسفی چندان امیدی برای تحصیل نتیجه وجود ندارد، می‌گوئیم: اولاً: امید برای حل مسائل این رشته کمتر از سایر علوم نیست. ثانیاً: بر اساس حساب احتمالات، ارزش احتمال موفقیت در تحقیقات فلسفی بیش از سایر رشته‌هاست.

۱۰- مخالفت پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان با فلسفه تنها در بخشی از مسائل بوده که بنظر آنان با مبانی اسلامی سازگار نبوده است. واگر روایات معتبری هم در نکویش فلسفه در دست ما بود بر همین معنا قابل حمل بود. از سوئی در خود آیات و روایات هم در باره مسائلی همچون توحید، معاد و... بگونه فلسفی استدلال شده است.

۱۱- اختلاف نظر در مسائل فلسفی همانند هر علم دیگر امری اجتناب ناپذیر است و این اختلاف، هرگز نتیجه نمی‌دهد که در آن علم به رأی صائبی نمی‌توان رسید.

پرسش درس ۱

- ۱- سه سؤال اساسی پیرامون هر امری کدامند؟
- ۲- درک ضرورت فلسفه در آغاز تحصیل آن چه اهمیت و نقشی دارد؟
- ۳- چند نمونه از سؤالات اساسی و مهم بشری را ذکر کنید؟
- ۴- مورخین فلسفه کدام سؤالات را بعنوان ابتدائی‌ترین سؤالات بشر می‌دانند؟
- ۵- علت سرگردانی و تحیر انسان قرن بیستم چیست؟
- ۶- چرا خداشناسی، معادشناسی و نبی‌شناسی بعنوان اصول دین نامیده شده‌اند؟
- ۷- ارتباط فلسفه با اصول عقاید را توضیح دهید؟
- ۸- امتیاز انسان در بین حیوانات دیگر به چیست؟
- ۹- منظور از اینکه رابطه علوم فلسفی با بُعد انسانی بشر بیش از علوم طبیعی است چیست؟
- ۱۰- دو شبهه از شبهاتی را که در انکار ضرورت فلسفه مطرح شده‌اند، طرح نموده و پاسخ دهید؟

درس دوم:

فلسفه چیست؟ (۱)

مقدمه:

پس از آشنائی اجمالی با فلسفه و ضرورت آن، اینک بجاست با تفصیل بیشتری در بارهٔ فلسفه سخن بگوئیم و سؤال کنیم که «فلسفه چیست؟» باید توجه کنیم که اگر لفظی دارای معانی لغوی یا اصطلاحی متعددی می‌باشد نخست بجاست همهٔ آن معانی را باز نمائیم، چرا که ممکن است این تعدد معانی مورد غفلت قرار گیرد و هر فرد و گروهی معنای خاصی را مد نظر قرار دهند و همین، منشأ مباحثات و مشاجرات بی‌ثمر گردد.

از قضا در مورد «فلسفه» همین اشتباه دامنگیر عموم فلاسفهٔ غرب و مقلدان شرقی آنها شده است. کلمهٔ «فلسفه» یک واژهٔ اصطلاحی است و دارای معانی گوناگونی می‌باشد. گروههای مختلف فلاسفه هر یک تعریف خاصی از فلسفه به دست داده‌اند و هر کدام معنای خاص خود را منظور نظر داشته‌اند لذا آنچه یک گروه آنرا «فلسفه» می‌نامد ممکن است از دیدگاه گروه دیگر فلسفه نباشد و طبیعتاً بی‌ارزش تلقی شود. از اینرو بایستی ما از همین آغاز، معانی

لغوی واصطلاحی واژه «فلسفه» را باز نمائیم تا گرفتار چنان شبهات ومغالطاتی نگردیم. برخی از بزرگان فلاسفه مانند «ابن سینا» مقید بوده‌اند که قبل از ورود در بحثهای دقیق فلسفی، نخست معانی مختلف واژه‌ها وتفاوت اصطلاحات آنها را روشن کنند تا پیشاپیش از خلط واشتباه جلوگیری بعمل آید.

واژه فلسفه وفیلسوف

در تاریخ فلسفه آورده‌اند که در قرن پنجم قبل از میلاد اندیشمندانی بودند که به زبان یونانی به آنان «سوفیست» یعنی حکیم ودانشور می‌گفتند. این گروه علیرغم اطلاعات وسیعی که از علوم زمان خود داشتند به هیچ حقیقت ودانش ثابتی باورنداشتند وقائل به شناخت جزئی ومعرفت یقینی در هیچ علمی نبودند. کار آنان تعلیم فن خطابه وجدل بود و وکلائی را پرورش میدادند که بتوانند در دادگاهها هر مدعائی را اثبات ویا ابطال کنند، سروکار مداوم آنان با اینگونه آموزش‌های مغالطه آمیز، کم کم در خود ایشان نیز موثر افتاد وموجب این فکر شد که اساساً حقیقتی ورای اندیشه انسان وجود ندارد!

در نتیجه واژه «سوفیست» که به معنای حکیم ودانشور بود بواسطه اینکه بصورت لقبی برای اشخاص نامبرده در آمده بود، معنای اصلی خود را از دست داد وبعنوان رمز وعلامتی برای شیوه تفکر واستدلال مغالطه آمیز در آمد. همین واژه است که در زبان عربی

بصورت «سوفسطی» و «سوفسطیقا» در آمده وواژه «سفسطه» از آن گرفته شده است.

در برابر این موج شکاکیت یعنی «سوفیسم» معروف‌ترین اندیشمندی که قیام کرد وبه نقد آراء وافکار آنان پرداخت سقراط بود. وی خود را «فیلوسوفوس» خواند. کلمه «فیلوسوفیا» در لغت یونانی مرکب از دو قسمت است: «فیلو» و «سوفیا» فیلو بمعنای دوستداری و کلمه سوفیا به معنی دانائی ودانش است. پس کلمه فیلوسوفیا بمعنی دوستداری دانش وفیلوسوفوس بمعنای دوستدار دانش است. «فلسفه» نیز مصدر جعلی وعربی کلمه «فیلوسوفیا» است و«فیلسوف» از آن ساخته شده است.

در تاریخ فلسفه نوشته‌اند که علت گزینش لقب «فیلوسوفوس» توسط سقراط برای خود دو چیز بوده است: یکی تواضع واعتراف او به نادانی خود، ودیگری تعریض او به سوفیستها که خود را حکیم می‌خواندند ودر عین حال برای مقاصد مادی واغراض سیاسی دست بکار تعلیم وتعلّم مغالطه وجدل وایجاد شکاکیت بودند. پس از سقراط که خود را فیلسوف نامید، واژه فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه بکار می‌رفت. راه سقراط بوسیله شاگردش افلاطون پی‌گیری شد وسپس شاگرد زبردست افلاطون یعنی معلم اول «ارسطو» به نقد وبسط راه وافکار استادش پرداخت که این خودگامی بلند در گسترش فلسفه بود وسرانجام به تدوین علم منطق انجامید.

معانی اصطلاحی و کاربردهای گوناگون واژه «فلسفه» برای آشنائی با معانی و کاربردهای اولیه کلمه «فلسفه» لازم است نخست اشاره‌ای به دو تقسیم معروف یکی در باب حکمت (= فلسفه) و دیگری در مطلق علوم داشته باشیم:

حکمت نظری و عملی

قدما حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کردند: حکمت نظری که ناظر به دانستی‌هاست شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات بود و طبیعیات به نوبه خود شامل رشته‌های کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی می‌شد. ریاضیات نیز به حساب، هندسه، هیأت و موسیقی (علوم تعالیم) منشعب می‌شد. الهیات هم به دو بخش ما بعد الطبیعه (متافیزیک) یا مباحث کلی مربوط به هستی (وجود) و مبحث خداشناسی منقسم می‌گشت که بخش اول را الهیات بالمعنی الاعم و بخش دوم را الهیات بالمعنی الاخص گویند. حکمت عملی که ناظر به رفتار انسان و امور بایستنی و نبایستنی است مشتمل بر سه شعبه بود: «اخلاق» که بیشتر از رفتارهای فردی سخن می‌گفت، «تدبیر منزل» که مربوط به اجتماع کوچک یعنی خانواده بود، و «سیاست مُدُن» که مربوط به اجتماع بزرگ و پیرامون آئین کشورداری بود.

بدینترتیب حکمت (= فلسفه) شامل همه رشته‌های فوق می‌شد و لذا فیلسوف در زمان سقراط و فلاسفه یونان باستان به کسی اطلاق می‌شد که همه علوم فوق را بداند.

علوم حقیقی و اعتباری

علوم را بحسب ملاکات مختلف به چند گونه تقسیم می‌کنند، مثل تقسیم علوم به آلی و اَصالی - تجربی و غیر تجربی - نظری و عملی و... یکی از این تقسیمات، تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری است. مراد از علوم حقیقی علمی است که انسان در آنها فقط نقش ناظر را دارد، یعنی عالم در این علوم فقط آنچه را در متن واقعیت عالم رخ می‌دهد رصد می‌کند و آنگاه گزارش می‌دهد. علوم فیزیک، شیمی، طب، هیأت، ریاضیات و الهیات از این دسته‌اند.

علوم اعتباری علمی هستند که قوام آنها به جعل و اعتبار بشر است مانند علم لغت، صرف و نحو. این علوم حاکی از واقعیتی در متن عالم نیستند بلکه مجموعه‌ای از اعتبارات اند که انسانها به اقتضای نوعی نیاز مندی آنها را جعل و وضع کرده‌اند.

پس از بیان دو تقسیم مذکور باید دانست که فلسفه (= حکمت) بمعنای عام خود در ابتدا به مجموعه علوم حقیقی اطلاق می‌شد و علوم حقیقی همه اقسام حکمت نظری و عملی را شامل می‌گشت.

«فلسفه» در قرون وسطی

از اوائل قرن ششم تا اواخر قرن پانزدهم میلادی را در تاریخ اروپا «قرون وسطی» می‌نامند. ویژگی کلی این ده قرن، تسلط کلیسا بر مراکز علمی و برنامه مدارس و دانشگاهها بود. فلسفه‌ای که در این دوران در مدارس وابسته به کلیسا تدریس می‌شد فلسفه مدرسی یا اسکولاستیک [schoolastic] خوانده می‌شود. در فلسفه اسکولاستیک علاوه بر منطق والهیات و اخلاق و سیاست و پاره‌ای از طبیعیات و فلکیات مورد قبول کلیسا، قواعد زبان و معانی و بیان نیز گنجانیده شده بود و لذا «فلسفه» در آن عصر، مفهوم و قلمرو وسیع‌تری یافت و شامل پاره‌ای علوم اعتباری نیز می‌شد.

«فلسفه» و «علم»

از جمله واژه‌هایی که کار برده‌های گوناگون و اشتباه انگیزی دارد واژه «علم» است مفهوم لغوی این واژه روشن است، اما معانی اصطلاحی آن متفاوت می‌باشد. یکی از معانی اصطلاحی واژه علم عبارت است از مجموعه قضایایی که فقط از راه تجربه حسی قابل اثبات باشند که معادل این معنا در زبان انگلیسی کلمه «science» است. جعل این معنا برای واژه علم از طرف پوزیتیویستها [کسانی که دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را محدود به امور حسی

و تجربی می‌پردازند] صورت گرفت و متأسفانه این اصطلاح در سطح وسیعی رواج یافته و بر طبق آن «فلسفه» در مقابل علم قرار گرفته است. اما باید توجه کرد که اگر علم را به معنای مطلق دانش و معادل با واژه انگلیسی «knowledge» بگیریم شامل فلسفه نیز می‌شود و کلمه دانشمند بر فیلسوف الهی نیز قابل اطلاق است.

و اگر «فلسفه» را صرفاً بر معرفت‌های غیر تجربی اطلاق کنیم شامل منطق، شناخت شناسی، هستی شناسی (متافیزیک)، خداشناسی، روانشناسی نظری (غیر تجربی)، زیبایی شناسی، اخلاق و سیاست می‌شود.

چنانکه گفتیم فلسفه در قدیم بر مجموعه علوم حقیقی اطلاق می‌شد، اما امروزه با گسترش علوم تجربی و انشعابات زیاد آنها علوم دیگر از فلسفه جدا شده و بدین ترتیب معنای اصطلاحی دیگری برای «فلسفه» ساخته شده است طبق این اصطلاح، فلسفه فقط بمعنای فلسفه اولی یا متافیزیک (ما بعد الطبیعه) بکار می‌رود و مراد از آن مجموعه مباحث الهیات بالمعنی الاعم والاخص است.

واژه «فلسفه» کار برده‌های اصطلاحی دیگری نیز دارد که غالباً همراه با صفت و یا مضاف الیه استعمال می‌شود، مانند: فلسفه علم، فلسفه علمی، فلسفه علوم که در هر مورد باید معنای دقیق آنرا بدانیم تا گرفتار خطا و اشتباه نشویم.

امروز واژه فلسفه بصورت مضاف زیاد بکار می‌رود مثل: فلسفه

اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه فیزیک و... در این موارد مراد از این تعبیر تبیین اصول و مبانی و بعضاً بیان مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیانگذار، هدف، روش تحقیق و سیر تحول آن علم است. در این اصطلاح گاهی کلمه علم هم در جانب مضاف الیه می‌آید و مثلاً گفته می‌شود: فلسفه علم تاریخ، فلسفه علم اخلاق، فلسفه علم فیزیک و فلسفه علم حقوق.

فلسفه در اسلام: مشاء، اشراق، حکمت متعالیه

در اواخر قرن دوم هجری بسیاری از کتابهای یونانی به عربی ترجمه شد و حکماء و علماء اسلامی از این طریق با افکار و اندیشه‌های تازه‌ای برخورد کردند و مشتاق شدند که از این اندیشه‌ها بیشتر آگاهی یابند. از اینرو در ابتدا معلّم ثانی (حکیم فارابی) به تبیین و تشریح اندیشه‌های افلاطون و ارسطو همت گماشت. پس از آن شیخ الرئیس ابن سینا (ره) نیز در این راه قدمهای بزرگی برداشت و بعنوان شارح نام آور فلسفه و منطق ارسطو ظهور کرد. حکمت ارسطویی بنام «فلسفه مشاء» خوانده می‌شود و حکماء پیرو این مشرب را «مشائین» نامند.

در اواسط قرن ششم هجری با ظهور شیخ شهاب الدین سهروردی (ره) و نقد آراء مشائیان توسط او گرایش تازه‌ای بسوی آراء افلاطون پیدا شد. این فلسفه بنام «فلسفه اشراق» خوانده می‌شود و معتقدان به آن را «اشراقیون» می‌خوانند.

در ابتدای قرن یازدهم هجری بود که حکیم بزرگ الهی صدر

المتألهین شیرازی (ره) ظهور کرد و حکمت و فلسفه را جان تازه‌ای بخشید. وی مسائل و موضوعات بسیار مهم وجدیدی را در زمینه الهیات بالمعنی الاعم والهیات خاصه وارد قلمرو فلسفه ساخت که ماهم اینک شاهد آثار درخشان افکار ناب و اندیشه‌های بلند او در زمینه‌های فوق هستیم. فلسفه صدرائی را «حکمت متعالیه» گویند واز فیلسوفان پیرواین مشرب با نامهای مختلف از جمله «حکماء متاله» یاد می‌کنند.

واژه متافیزیک

یکی از واژه‌هایی که امروزه در برابر «علم تجربی» بکار می‌رود واژه متافیزیک است. این واژه در اصل یونانی «متاتا فوسیکا» بوده و در عربی به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شده است. بعضی واژه متافیزیک را معادل با «ترانس فیزیک» وبمعنای ما وراء الطبیعه گرفته‌اند که چندان موجه بنظر نمی‌رسد. مراد از مباحث ترانس فیزیک صرفاً مباحثی است که پیرامون خدا و موجودات مجرد دیگر مطرح می‌شود، اما متافیزیک شامل همه مباحث الهیات (اعم و اخص) است و گفتیم که یکی از اصطلاحات جدید فلسفه همین است که مساوی با متافیزیک گرفته می‌شود و چون مسائل آن از قبیل مسائل تجربی وحسی نیست، پوزیتیویست‌ها آنرا «غیر علمی» می‌پندارند^۱.

(۱) رک: آشنائی با علوم اسلامی / استاد مطهری (ره) / بخش فلسفه / درس ۱ - آموزش فلسفه / ج ۱/

خلاصه درس دوم:

- ۱- واژه «فلسفه» دارای معانی اصطلاحی متعددی است که اگر بدانها عنایت نشود ممکن است منشأ اشتباهات و مشاجرات فراوان گردد.
- ۲- سوفیستها مغالطه گرانی بودند که در قرن پنجم قبل از میلاد به کار وکالت در محاکم مشغول بودند و بتدریج سوفیسم به معنای شکاکیت در برابر «فلسفه» قرار گرفت. سقراط معروفترین دانشمندی بود که خود را فیلاسوفوس خواند و در برابر موج شکاکیت سوفیستها قدام علم کرد.
- ۳- فیلسوفیا کلمه‌ای مرکب از فیلو بمعنای دوستداری و سوفیا بمعنای حکمت است و «فلسفه» مصدر جعلی و عربی کلمه فیلسوفیا می‌باشد.
- ۴- حکمت در نظر قدما به دو بخش «نظری» شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات و «علمی» شامل سیاست مدن، تدبیر منزل و اخلاق تقسیم می‌شد و هر یک از اینها شاخه‌های فرعی دیگری را نیز شامل شدند و بدینترتیب حکمت یا فلسفه همه رشته‌های فوق را در بر می‌گرفت و فیلسوف کسی بود که همه آنها را بداند.
- ۵- یکی از تقسیمات علوم، تقسیم به حقیقی و اعتباری است. در علوم حقیقی، عالم فقط ناظر و مُخبر واقعیات است. ولی در علوم اعتباری، جعل و قرارداد و اعتبارات بشری نقش اساسی را ایفا می‌کند. فلسفه بمعنای عام به همه علوم حقیقی که اعم از حکمت نظری و عملی بود اطلاق می‌شد.
- ۶- فلسفه در قرون وسطی علاوه بر منطق، الهیات، اخلاق، سیاست و پاره‌ای از طبیعیات و فلکیات مورد قبول کلیسا، قواعد زبان و معانی و بیان را نیز شامل می‌شد.
- ۷- اگر علم را به معنای مطلق دانش بگیریم شامل فلسفه نیز می‌شود و اگر آن را به معنای دانش تجربی بگیریم، در کنار فلسفه قرار می‌گیرد.

۸- واژه فلسفه کاربردهای اصطلاحی دیگری نیز دارد که غالباً همراه با صفت و یا مضاف الیه استعمال می شود مانند فلسفه علم، فلسفه علمی، فلسفه علوم، فلسفه اخلاق، فلسفه فیزیک و...

۹- واژه (متافیزیک) در اصل یونانی «متاتا فوسیکا» بوده و در عربی به «ما بعد الطبیعه» ترجمه شده است. «متافیزیک» بمعنای «ترانس فیزیک» نیست که صرفاً شامل مباحث مربوط به موجودات مجرد شود، بلکه شامل همه مباحث الهیات بالمعنی الاعم والاخص می شود.

پرسش درس ۲

- ۱- تعیین معنای لغوی و اصطلاحی «فلسفه» چه ضرورت و اهمیتی دارد؟
- ۲- سوفیستها چه کسانی بودند؟
- ۳- چه کسی در برابر سوفیسم ایستاد و برای خود چه لقبی انتخاب نمود؟ و علت این انتخاب چه بود؟
- ۴- مراد از حکمت نظری و عملی چیست؟
- ۵- اقسام حکمت نظری و عملی را بنویسید؟
- ۶- مقصود از علوم حقیقی و اعتباری را با ذکر مثال بیان کنید؟
- ۷- فلسفه قرون وسطی چه نام داشت و شامل چه مباحثی می شد؟
- ۸- معانی مختلف واژه «علم» کدام است و کدامیک شامل فلسفه می شود؟
- ۹- کاربردهای مختلف واژه «فلسفه» را ذکر کنید؟
- ۱۰- در باره واژه «متافیزیک» و معنای آن توضیح دهید؟

درس سوّم:

فلسفه چیست؟ (۲)

در درس گذشته با نام وواژه «فلسفه» و سیر تحولات این اصطلاح آشنا شدیم. در این درس از اسم می‌گذریم و به مسأله می‌پردازیم و با ساختار واسکلت بندی این علم قدری بیشتر آشنا می‌شویم:

موضوع فلسفه

برای آنکه بدانیم موضوع فلسفه چیست، نخست باید توضیحی پیرامون اصطلاح «موضوع» یک علم داشته باشیم و ثانیاً روشن سازیم که مراد ما از «فلسفه» کدام معنای آنست.

مراد از موضوع یک علم، عنوان جامع و امر مشترکی است که در آن علم راجع به آثار، احکام، خواص و اقسام آن بحث می‌شود. مثلاً موضوع علم طب، «بدن» انسان است و موضوع ریاضیات، «کمیت» است و موضوع صرف و نحو، «کلمه و کلام» است و موضوع علم شیمی، «ماده» از حیث ترکیبات درونی و خواص مربوط به تجزیه

و ترکیب عناصر است و موضوع علم فیزیک، «(ماده)» از لحاظ تغییرات ظاهری و خواص این تغییرات است.

می‌بینید که در فیزیک و شیمی موضوع «(ماده)» است اما در هر یک، از حیث خاصی مورد بحث قرار می‌گیرد، بنابر این ممکن است یک عنوان، موضوع دو یا چند علم قرار گیرد اما در هر کدام از جهت خاصی مورد بحث واقع شود. مثال دیگر «(کلمه)» است که از جهت تغییراتی که در ساختمان آن حاصل می‌شود موضوع علم صرف، و از نظر تغییرات اعرابی، موضوع علم نحو واقع می‌شود.

مراد ما از فلسفه در این کتاب، مجموعه مباحثی است که بخش الهیات از اقسام حکمت نظری را تشکیل می‌دهد و به دو بخش الهیات بالمعنی الاعم و الهیات بالمعنی الاخص تقسیم می‌گردد و روی هم متافیزیک یا فلسفه اولی خوانده می‌شود. این علم از «(هستی)» سخن می‌گوید و برای آن یکسری احکام و قوانین اثبات می‌کند، مثل قوانین علت و معلول و امثال آن که در دروس آینده پیرامون آنها سخن خواهیم گفت. مراد از «(هستی)» همان «(وجود)» یا «(موجودیت)» است. همانگونه که مثلاً بدن انسان بعنوان موضوع علم طب یک سری احکام و مباحث مشخص را می‌طلبد، خود «(هستی)» نیز دارای یک سری احکام و مسائل است که در فلسفه از آنها بحث می‌شود.

با توجه به آنچه گفتیم در پاسخ این سؤال که «(موضوع فلسفه چیست؟)» می‌گوئیم: موضوع فلسفه «(هستی)» یا «(موجود مطلق)»

است. یعنی در فلسفه از احکامی بحث می‌شود که «موجودیت» مقتضی آنست مثلاً یکی از احکام موجودیت اینست که موجودیت یا بشکل وجوبی و ضروری است و یا بصورتِ غیر ضروری که قسم اول را واجب الوجود و قسم دوم را ممکن الوجود گویند. بنابر این یکی از مطالبی که در فلسفه مطرح می‌شود تقسیم موجود به واجب و ممکن است. باید دقت کرد که چون واژهٔ مطلق گاهی بمعنای «همه» بکار می‌رود بین مطلق موجود بمعنای همهٔ موجودات با موجودِ مطلق بمعنای نفس موجودیت یا «موجود بما هو موجود» خلط نشود. آنچه موضوع فلسفه است همهٔ «هستی»ها نیست بلکه «هستی» است.

مسائل فلسفی و ماهیت آنها

مراد از مسائل در یک علم، قضایائی است که بلا واسطه یا با واسطه راجع به موضوع آن علم بحث می‌نمایند و هر یک، حکمی خاص را در مورد آن موضوع اثبات می‌کنند. مثلاً وقتی در هندسه می‌گوئیم: «مجموع زوایای داخلی هر سطح مثلثی ۱۸۰ درجه است» این قضیه یک مسئلهٔ هندسی محسوب می‌شود که حکمی را در مورد سطحی مشخص (مثلث) بیان می‌کند و مع الواسطه حکمی در مورد سطح نیز تلقی می‌شود و می‌دانیم که موضوع هندسه «خط و سطح و حجم» است. و اگر بگوئیم: «سطح یا مستوی است یا منحنی» حکمی را بلا واسطه در مورد سطح گفته‌ایم. بنابر این می‌توان گفت: مسائل یک

علم عبارتست از قضایائی که موضوعات آنها زیر چتر عنوان جامعی که موضوع علم است قرار می گیرند.

با توجه به آنچه گفتیم مسائل فلسفی قضایایی هستند که مستقیماً یا غیر مستقیم حکمی از احکام «موجود بما هو موجود» را بیان می کنند همانند مثالی که قبلاً گفتیم: موجود یا واجب است یا ممکن. مسائل فلسفه اختصاص به نوع خاصی از موجودات نداشته، لذا با مسائل هیچ علمی از علوم دیگر، که در باره یک موجود خاص تحقیق می کنند شباهت ندارند.

برای درک روشن تر از ماهیت مسائل فلسفی، بجاست به نمونه هایی از مباحث فلسفی اشاره کنیم و سپس ویژگی های آنها را مورد توجه قرار دهیم:

بی شک برای هر انسانی این سؤال اساسی مطرح است که آیا زندگی او با مرگ پایان می یابد یا پس از مرگ هم حیاتی خواهد داشت؟

روشن است که هیچیک از علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی، زمینی شناسی و... از عهده پاسخ این سؤال بر نمی آیند و میدانیم که این سؤال از سنخ مسائل ریاضی و معادلات جبری هم نیست. پس علم دیگری لازم است که با روشی ویژه به بررسی این سؤال و امثال آن بپردازد و روشن کند که آیا انسان در همین بدن مادی خلاصه می شود یا حقیقت نا محسوس دیگری بنام روح هم دارد؟ و آیا اصلاً همه

موجودات صرفاً مادی هستند یا موجود غیر مادی هم داریم؟ و بفرض وجود روح بعنوان یک موجود غیر مادی، آیا این موجود پس از مرگ بدن قابل بقاء هست یا نه؟

بدیهی است که بررسی و حل اینگونه مسائل بوسیله علوم تجربی میسر نیست بلکه باید برای حل آنها از مسائل عقلی بهره‌گیری شود.

در زمینه علوم عملی مانند اخلاق و سیاست نیز یکسری مسائل اساسی و مهم وجود دارد که حل آنها از توان علوم تجربی خارج است. مثلاً شناخت حقیقت خیر و شر، سعادت و شقاوت و کمال و نقص آدمی و... و بطور کلی مسائل مربوط به مبدأ و معاد عالم، سنخیتی با مسائل علوم تجربی ندارند و روش دیگری را می‌طلبند. بحث در باب اینکه آیا لازمه هستی تغییر و زوال پذیری و وابستگی است یا نه؟ و به بیان دیگر آیا موجود ثابت و زوال ناپذیر و مستقل داریم یا نه؟ بحثی است که پاسخ مثبت به آن منجر به تقسیم موجود به مادی و مجرد، ثابت و متغیر، واجب و ممکن و علت و معلول می‌شود و نه تنها اثبات این مسائل محتاج به استدلالات عقلی است بلکه اگر کسی در صدد ابطال آنها هم باشد ناگزیر است که روش عقلی را بکار گیرد، زیرا همانگونه که حس و تجربه بخودی خود توان اثبات این امور را ندارند توان ابطال آنها را هم ندارند، پس نفی آنها نیز محتاج روش عقلی است. بنابر این ویژگی مسائل فلسفی اینست که:

الف: از سنخ مسائل هیچیک از علوم دیگر نیستند. ب: با تجربه

وحس قابل اثبات نمی‌باشند. ج: تنها راه اثبات ویا نفی آنها روش عقلی است. د: موضوع آنها زیر چتر موضوع کلی فلسفه یعنی موجود بما هو موجود قرار می‌گیرد و لذا این مسائل ناظر به کلیه موجودات عالم هستند و از همینجاست که فلسفه را «ما در علوم» نامیده‌اند.

تعریف فلسفه

تعریف یک علم به چند طریق ممکن است:

- ۱ - تعریف به مسائل، مثل اینکه در تعریف ریاضیات بگوئیم علم‌یست که از جمع و تفریق و ضرب و تقسیم و.... بحث می‌کند.
 - ۲ - تعریف به موضوع، مثل اینکه بگوئیم ریاضیات علم‌یست که از احوال کمیت سخن می‌گوید.
 - ۳ - تعریف به غایت و فائده، مثل اینکه بگوئیم ریاضیات علم‌یست که محاسبات را بر ما آسان می‌کند.
- گاهی هم ممکن است در تعریف یک علم به همه یا برخی از عناصر فوق اشاره شود.
- بهترین راه برای تعریف یک علم اینست که نخست موضوع آن کاملاً مشخص شود و سپس مسائل آن علم و ماهیت آنها روشن گردد و با توجه به همه این جهات، تعریف آن علم ارائه شود.
- اینک پس از شناخت موضوع فلسفه و ماهیت مسائل آن در تعریف فلسفه می‌گوئیم:

«فلسفه» علمیست که از احوال موجود مطلق بحث می‌کند» و نیز می‌توانیم بگوئیم: «علمی که از احوال کلی وجود گفتگو می‌کند» و یا «مجموعه قضایا و مسائلی را که پیرامون موجود بما هو موجود مطرح می‌شوند فلسفه گویند»^۱.

تعاریف دیگری نیز در کتب فلسفی برای فلسفه ذکر شده است که شرح و تبیین آنها محتاج مقال و مجال دیگریست و آنچه ما در تعریف فلسفه آوردیم تعریف مشهوری است که در بین حکمای ما رائج است.

مبادی فلسفه

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

- ۱- شناخت معنا و مفهوم موضوع آن علم.
 - ۲- آگاهی از وجود موضوع.
 - ۳- شناخت اصولی که اثبات مسائل آن علم متوقف بر آنهاست.
- اینگونه مطالب را «مبادی» آن علم می‌نامند و مبادی علوم را به مبادی تصویری و مبادی تصدیقی تقسیم می‌کنند.
- این شناخت‌ها گاهی بدیهی و بی نیاز از تبیین و اکتساب هستند که

(۱) انتخاب واژه «موجود» به جای «وجود» بعنوان موضوع فلسفه از این جهت است که با قول قائلین به اصالت ماهیت نیز سازگار افتد و موضوع فلسفه چیزی باشد که پیش از اثبات اصالت وجود با هر دو قول بسازد.

در اینصورت مشکلی وجود نخواهد داشت ولی گاهی این شناختها بدیهی نیستند و احتیاج به بیان و اثبات دارند. مثلاً ممکن است وجود موجودی مثل روح انسان که موضوع روانشناسی است مورد تردید واقع گردد، در اینصورت باید وجود حقیقی آنرا اثبات کرد. همچنین اصول و قضایایی که بر اساس آنها مسائل یک علم حل و فصل می‌شوند ممکن است مورد تشکیک قرار گیرند و لازم باشد که قبلاً اثبات گردند و گر نه نتایجی که متفرع بر آنها می‌شوند دارای ارزش علمی و یقینی نخواهند بود. اینگونه مسائل و قضایای مقدماتی را «مبادی تصدیقی» گویند.

«مبادی تصویری» که همان تعاریف و بیان ماهیت اشیاء مورد بحث است معمولاً در خود علم و بصورت مقدمه مطرح می‌شوند، ولی مبادی تصدیقی علوم مختلفند و غالباً در علوم دیگری مورد بحث قرار می‌گیرند و چنانکه قبلاً اشاره داشتیم مراد از فلسفه هر علمی، بحث از مبادی آن علم است که در علم دیگری مطرح می‌شود.

اینک سؤال اینست که مبادی فلسفه چیست؟ و در چه علمی باید تبیین شوند؟

پاسخ اینست که موضوع فلسفه «موجود» است و مفهوم آن بدیهی و بی نیاز از تعریف می‌باشد و لذا فلسفه نیازی به اکتساب این مبدأ تصویری ندارد. از نظر مبدأ تصدیقی نیز باید گفت وجود موضوع فلسفه احتیاج به اثبات ندارد، زیرا اصل هستی بدیهی است و برای هیچ عاقلی

قابل انکار نیست و دست کم هرکسی به وجود خودش آگاهی دارد و همین اندازه کافیهست که بداند مفهوم موجود دارای مصداق واقعی است. فلسفه نیاز به مبادی تصدیقی نظری که محتاج اثبات در علوم دیگر باشد نیز ندارد، بلکه پاره‌ای از مسائل فلسفه است که اصول موضوعه سایر علوم را تشکیل می‌دهند مثل اثبات عقلی جوهر جسمانی که موضوع فیزیک است. دسته دوم از مبادی تصدیقی فلسفه، قضایای بدیهی و بی نیاز از اثبات و تبیین هستند، مثل اصل امتناع تناقض و... بنابر این فلسفه نه در اصل تصور موضوع و نه در تصدیق مبادی تصدیقی خود محتاج علم دیگری نیست، بلکه همه این مبادی از بدیهیات اند و تصور و تصدیق آنها خود بخود برای انسان حاصل است^۱.

خلاصه درس سوم

۱- مراد از موضوع یک علم، عنوان جامع و امر مشترکی است که در آن علم راجع به آثار، احکام، خواص و اقسام آن بحث می‌شود. ممکن است یک امر به جهت حیثیات مختلفی که دارد موضوع چند علم واقع شود.

۲- مراد ما از فلسفه در این کتاب مجموعه مباحث ما بعد الطبیعه (متافیزیک) است و موضوع آن «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» می‌باشد.

۳- مراد از مسائل یک علم، قضایایی است که بلا واسطه یا با واسطه راجع به موضوع آن علم بحث می‌نمایند و هر یک، حکمی را در مورد آن موضوع اثبات می‌کنند. بنابر این مسائل فلسفه قضایایی هستند که مستقیم یا غیر مستقیم حکمی از احکام موجود مطلق را بیان می‌کنند.

۴- چون مسائل فلسفی اختصاص به نوع خاصی از موجودات ندارند، مشابه مسائل سایر علوم نبوده، برای حل آنها باید از روش عقلی خاصی بهره گرفت. حتی برای ابطال مسائل فلسفی نیز باید از روش فلسفی و عقلی بهره جست، یعنی برای رد فلسفه هم باید فیلسوفی کرد.

۵- ویژگی مسائل فلسفی اینست که:

الف- از نسخ مسائل هیچیک از علوم دیگر نیستند.

ب- با تجربه و حس قابل اثبات نمی‌باشند.

ج- تنها راه اثبات و یا نفی آنها روش عقلی است.

د- موضوع آنها زیر چتر موضوع کلی فلسفه قرار می‌گیرد.

۶- تعریف یک علم به چند طریق ممکن است: تعریف به مسائل، تعریف به موضوع، تعریف به غایت و فائده. و در تعریف فلسفه می‌گوئیم: علمی است که از احوال موجود مطلق بحث می‌کند.

۷- مجموعه شناخته‌های تصویری و تصدیقی را که پیش از پرداختن به یک علم لازمند «مبادی آن علم» گویند. این شناخته‌ها گاهی بدیهی اند و گاهی محتاج اکتساب. مبادی تصویری غالباً در خود علم مورد بحث، بیان می‌شوند ولی مبادی تصدیقیه غالباً در علم دیگری اثبات می‌شوند.

۸- تصور و تصدیق «موجود» که موضوع فلسفه است، هر دو بدیهی بوده، نیازمند اکتساب نیست، ولذا فلسفه در مبادی تصویری و تصدیقی خود محتاج علوم دیگر نمی‌باشد.

پرسش درس ۳

- ۱- مراد از موضوع علم را با ذکر چند مثال بیان کنید؟
- ۲- آیا یک امر می تواند موضوع چند علم واقع شود؟ چگونه؟
- ۳- فرق «مطلق جسم» با «جسم مطلق» چیست؟
- ۴- موضوع فلسفه چیست؟ توضیح دهید؟
- ۵- مسائل یک علم چه قضایایی هستند و چرا مسائل فلسفی با مسائل سایر علوم تفاوت دارند؟
- ۶- ویژگیهای مسائل فلسفه را بنویسید؟
- ۷- راههای تعریف یک علم کدامند؟ با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۸- تعاریف مختلف فلسفه را بنویسید؟
- ۹- مراد از مبادی یک علم چیست؟
- ۱۰- مبادی فلسفه کدامند؟ چگونه تبیین می شوند؟

درس چهارم:

متد تحقیق در فلسفه

یکی از جهاتی که ما را در آشنایی با فلسفه کمک می‌کند اینست که بدانیم متد تحقیقات فلسفی چگونه است و فرق آن با متد علوم دیگر در چیست؟ ما نخست سخنی باختصار پیرامون متدولوژی علوم می‌آوریم و سپس متد تحقیق فلسفی را بررسی می‌کنیم.

متدولوژی علوم

«متد» به معنای روش است و «لوژی» پسوند فرانسوی و بمعنای شناخت است، پس متدولوژی بمعنای روش شناسی است. امروزه متدولوژی بعنوان شاخه‌ای از شناخت شناسی (اپیستمولوژی) شناخته می‌شود و در این زمینه کتابهای مستقلی نیز به رشته تحریر در آمده است. متدولوژی را «فلسفه علمی» نیز گفته‌اند^۱.

«در فلسفه علمی (متدولوژی) علم را مورد مطالعه قرار میدهند و آن را با آنچه معرفت سطحی می‌گویند مقایسه می‌کنند و علوم مختلف

(۱) شناخت روش علوم با فلسفه علمی / فلیسین شاله / ترجمه دکتر یحیی مهدوی

را طبقه بندی کرده می خواهند معلوم سازند که آیا می توان میان این علوم سلسله مراتبی بر قرار کرد یا نه. در فلسفه علمی، علوم مختلف مانند ریاضیات و علوم فیزیک و شیمی و علوم زیستی و روان شناسی و جامعه شناسی و تاریخ را بررسی می کنند و به تعریف موضوع و تعیین روش (متد) آنها همت می گمارند. مقصود از روش یا «متد» مجموع وسائلی است که وصول به غایت و مطلوبی را آسان سازد، و غرض از روش علمی مجموع اسلوبها و طریقه هائی است که رسیدن به حقیقت را سهل و میسر کند. در فلسفه علمی این مطلب نیز مورد بحث قرار می گیرد که فکر انسان تا چه اندازه می تواند امیدوار به یافتن حقیقت و برکنار ماندن از خطا بوسیله علم باشد^۱.

بدیهی است که هر علمی به مقتضای نوع مسائل خود، روش خاصی را برای تحقیق و اثبات مطالب می طلبد. مثلاً مسائل تاریخی را نمی توان در آزمایشگاه و بوسیله تجزیه و ترکیب مواد و عناصر حل کرد. چنانکه هیچ فیلسوفی نیز نمی تواند با تحلیلات و استنتاجات ذهنی و فلسفی اثبات کند که «ناپلئون در چه سالی به روسیه حمله کرد؟ و آیا در جنگ پیروز شد یا شکست خورد؟» روش تحقیق اینگونه مسائل بررسی اسناد و مدارک و ارزیابی اعتبار آنهاست.

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.

روش عقلی و تجربی

بیشتر گفتیم که بسیاری از سؤالات بشر بگونه ایست که با روش تجربی و مشاهده آزمایشگاهی حل نمی شوند، بلکه نیازمند روش عقلی هستند. مسائل ریاضیات نیز از این قبیل اند. گرچه بسیاری از روابط و نسبت های ریاضی را می توان در خارج بکمک اشیاء نشان داد ولی چنین نیست که قوام مسائل ریاضی به مشاهده و تجربه خارجی باشد، بحث هایی که در ریاضیات در باره «بی نهایت» و یا اعداد منفی و... می شود هرگز در حیطه مشاهده و آزمایش قرار نمی گیرند.

فرق اساسی روش تجربی و روش عقلی در اینست که تکیه گاه روش عقلی فقط قضایای بدیهی اولیه است مثل قضیه امتناع تناقض و... ولی تکیه گاه روش تجربی، مقدمات حسی و تجربی است که از راه مشاهده و احساس بدست می آیند.

گاهی روش تجربی را با روش استقرائی مرادف می کنند، در اینجا لازم است اشارتی کوتاه به استقراء و دوروش دیگر استدلال یعنی قیاس و تمثیل داشته باشیم و آنگاه قلمرو هریک از دوروش عقلی و تجربی را بررسی نموده، به ارزیابی متد تحقیق در فلسفه یعنی روش عقلی بپردازیم.

تمثیل و استقراء و قیاس

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

۱ - تمثیل: که سیر از جزئی به جزئی دیگر است. یعنی در دو موضوعی که مشابه یکدیگرند و حکم یکی از آنها معلوم است، ما همان حکم را به استناد شباهتی که میان آندو هست برای دیگری نیز اثبات کنیم. مثلاً: اگر از دو برادر یکی با هوش باشد و ما به استناد شباهت آندو بگوئیم دیگری نیز با هوش است، این کار را به اصطلاح منطقی «تمثیل» و به اصطلاح فقهی «قیاس» می‌گویند. تمثیل مفید یقین نیست و ارزش علمی ندارد، زیرا بدیهی است که صرف مشابهت دو موضوع موجب یقین به اشتراک حکم آنها نمی‌شود.

۲ - استقراء: که سیر از جزئی به کلی است. یعنی با بررسی افرادِ یک شیء و یافتن خاصیت مشترکی بین آنها حکم کنیم که خاصیت مزبور برای آن شیء ثابت و در همه افراد آن تحقق دارد. این کار را در منطق «استقراء» می‌نامند و آنرا به دو قسم تقسیم می‌کنند: استقراء تام و استقراء ناقص.

استقراء تام در جائیست 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 بفرض همه مصادیق همزمان یک شیء هم قابل

بررسی باشند هیچگاه نمی‌توان افراد گذشته و آینده آنرا مورد تحقیق قرار داد و لا اقل چنین احتمالی باقی خواهد ماند که در گذشته یا آینده نیز افرادی از این قبیل بوجود آمده باشند و یا بوجود آیند که دارای چنان خاصیتی نباشند. استقراء ناقص اینست که افراد بسیاری از آن شی مورد مشاهده قرار گیرند و آنگاه خاصیت مشترک آنها به همه افراد نسبت داده شود. چنین سیر فکری البته موجب یقین نیست زیرا همواره این احتمال (ولو هر قدر ضعیف) هست که بعضی از افرادی که مورد بررسی قرار نگرفته‌اند دارای این خاصیت نباشند، مثلاً نمی‌توان با مشاهده ۹۹۹ صندلی چوبی از بین ۱۰۰۰ صندلی که در یک دانشکده هست حکم یقینی کرد که تمام صندلیها چوبی‌اند. گر چه با مشاهده موارد فراوان، احتمال خلاف کمتر می‌شود ولی هرگز صفر نمی‌شود بلکه - با اصطلاح ریاضی - میل به صفر می‌کند.

بنابر این استقراء تام ممکن نیست و از استقراء ناقص هم نمی‌توان به نتیجه یقینی دست یافت.

۳ - قیاس: که سیر از کلی به جزئی است. یعنی نخست محمولی برای یک موضوع کلی ثابت می‌شود و آنگاه بر اساس آن حکم جزئیات آن موضوع معلوم می‌گردد. چنین سیر فکری در منطق «قیاس» نامیده می‌شود و با شرائط خاص خود مفید یقین است. در باره قیاس، ایشکالی از طرف برخی فیلسوفان مغرب زمین همچون «راسل» و «جان استوارت میل» مطرح شده است که اینک مجال طرح اصل و پاسخ آن

نیست. برای یقین به کارآیی قیاس و مفید بودن آن کافیسِت تأملی در مسائل ریاضیات داشته باشیم، زیرا روش ریاضیات روش قیاسی است و اگر این روش مفید نبود، هیچ مسئله ریاضی بر اساس قواعد ریاضیات قابل حل نبود و هرگز به این مسائل یقین حاصل نمی شد. حال آنکه ما به مسائل ریاضی یقین داریم و این، نشانگر درستی روش قیاسی در اینگونه مسائل است.

قلمرو روش تعقلی و روش تجربی

هریک از دو روش فوق قلمرو خاص خود را دارند و در خارج از آن حوزه، کارآئی ندارند. این مرز بندی میان قلمرو روشها یک امر قراردادی نیست بلکه مقتضای طبیعت مسائل علوم است مثلاً هر فیلسوفی هر قدر به مغز خود فشار آورد نمی تواند با تحلیلات عقلی و فلسفی کشف کند که اجسام از مولکولها و اتمها تشکیل شده اند، یا ترکیب چه عناصری موجب پیدایش چه مواد شیمیایی می شود و چه خواصی بر آنها مترتب می گردد. گفته اند عالمی مدتها در تأمل و اندیشه فرو رفته بود که تعداد دندانه های اسب چندتا می تواند باشد! عاقبت فردی به او نهیب زد که: این، از تفکر و اندیشه بر نمی آید، دهان اسب را باز کن و دندانه های را بشمار! مِتَد تحقیق اینست.

از سوی دیگر مسائلی که مربوط به مجردات و امور غیر مادی است هرگز با تجربیات حسی حل نمی شوند و حتی نفی آنها هم از علوم

تجربی ساخته نیست. مثلاً با کدام تجربه حسی و در کدام آزمایشگاه و بوسیله کدام ابزار علمی می‌توان روح و مجردات را کشف یا نبودن آنها را اثبات کرد؟! اینگونه مسائل را باید با روش عقلی و با اتکاء بر بدیهیات عقلی حل کرد.

برخی افراد بی مایه و احساساتی بین قلمرو روشهای عقلی و تجربی خلط می‌کنند و برای اثبات برتری روش تجربی بر روش عقلی می‌گویند فلاسفه قدیم چون تنها روش عقلی را بکار می‌گرفته‌اند چندان موفقیتی در اکتشافات علمی نداشته‌اند، اما دانشمندان جدید چون به تجربه روی آورده‌اند، دست به اکتشافات مهمی زده، پیشرفت شایانی در تحقیقات علمی داشته‌اند!

باید دانست پیشینیان هم از این نکته غافل نبوده‌اند و این اندازه می‌فهمیده‌اند که در حیطه علوم تجربی باید از مشاهدات و امتد تجربی کمک بگیرند. مثلاً ارسطو به کمک اسکندر مقدونی باغ بزرگی در آتن تهیه کرده، به پرورش انواع نباتات و حیوانات پرداخته بود و شخصاً حالات و خواص آنها را مورد مشاهده و تجربه قرار می‌داد. همه سخن در اینست که آیا تمام سؤالات و مجهولات را می‌توان با کمک مشاهده و آزمایش حل کرد؟ پاسخ منفی است. بنابر این پیشرفت سریع دانشمندان جدید را نباید در اعراض آنها از روش عقلی و جایگزین ساختن روش تجربی جستجو کرد، بلکه باید آنرا مرهون کشف ابزارهای علمی جدید و اهتمام دانشمندان به مسائل طبیعی و مادی

و تمرکز فکری ایشان در اکتشافات و اختراعات تازه دانست. خلط این دو مطلب با یکدیگر اساس مغالطه ایست که امروزه بسیاری از غرب‌زدگان مادر دام آن گرفتارند.

ارزیابی روش تحقیق فلسفی

اساس استدلالات فلسفی «قیاس» است و گفتیم تنها در قیاس است که ما می‌توانیم با سیر از یک اصل کلی به موارد جزئی، به نتیجه یقینی دست پیدا کنیم. بنابر این استقراء ناقص و تمثیل هرگز در فلسفه جایی ندارند و استقراء تام هم در مسائل فلسفی امکان تحقق ندارد. مقدمه کلیه در مقدمات قیاس مرهون تلاش و روش تعقلی است، چون هرگز حس به کلیت دست پیدا نمی‌کند و بازگشت نهائی مقدمات در قیاسات فلسفی به بدیهیات اولیه است که هرگز قابل شک و شبهه نمی‌باشند و سرّ یقینی بودن اصول فلسفی نیز همین است. توضیح بیشتر این مطالب در ضمن دروس آینده خواهد آمد.^۱

خلاصه درس چهارم

- ۱ - متدلوژی بمعنای روش شناسی امروزه بعنوان شاخه‌ای از معرفت شناسی (اپیستمولوژی) شناخته می‌شود و به آن «فلسفه علمی» نیز گفته‌اند. در این رشته متدهای مختلف علوم مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.
- ۲ - هر علمی به مقتضای نوع مسائل خود روش خاصی را می‌طلبد. و مجموعه علوم را از حیث روش می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: علوم عقلی، علوم تجربی و علوم نقلی.
- ۳ - در روش تعقلی تکیه گاه ما بدیهیات اولیه است ولی در روش تجربی بر مشاهدات و دریافتهای حسی تکیه می‌کنیم.
- ۴ - تلاش برای کشف مجهول از راه معلوم پیشین به سه صورت رخ میدهد: «تمثیل» که سیر از جزئی به جزئی است، «استقراء» که سیر از جزئی به کلی است و «قیاس» که سیر از کلی به جزئی است.
- ۵ - تمثیل و استقراء ناقص مفید یقین نیستند و استقراء تام هم در علوم ممکن نیست. تنها «قیاس» است که مفید یقین بوده و اساس ریاضیات و منطق و فلسفه بر «قیاس» استوار است.
- ۶ - اگر روش قیاسی روش مفید و درستی نباشد، اساس ریاضیات متزلزل خواهد شد.
- ۷ - مرزبندی میان روشهای علمی قراردادی نیست بلکه مقتضای سنخ مسائل علوم است.
- ۸ - روش عقلی و روش تجربی هریک قلمرو جداگانه و خاصی دارند و نباید تحت تأثیر احساسات، قلمرو آنها را بایکدیگر در آمیزیم و یکی را در پای دیگری قربانی کنیم. نیز باید توجه کنیم که سر پیشرفتهای علمی اروپائیان در اعراض آنها از روش عقلی نیست بلکه این پیشرفتهای مرهون کشف ابزارهای

جدید علمی و اهتمام دانشمندان به مسائل طبیعی و مادی و تمرکز فکری ایشان در اکتشافات و اختراعات تازه است.

۹- اساس استدلالات فلسفی «قیاس» است و استقراء ناقص و تمثیل در فلسفه جایی ندارند و بازگشت همه قیاسات فلسفی به بدیهیات اولیه است.

پرسش درس ۴

- ۱- «متدلوژی» چیست؟
- ۲- علوم را از نظر روش به چند دسته تقسیم می‌کنند؟
- ۳- نمونه‌هایی از مسائلی را که باروش تجربی نمی‌توان بررسی کرد ذکر کنید؟
- ۴- فرق اساسی روش تجربی باروش تعقلی در چیست؟
- ۵- راه‌های کشف مجهولات از معلومات پیشین کدامند؟ توضیح دهید که کدامیک مفید یقین است؟
- ۶- استقراء چند قسم است؟ و کدام قسم آن مفید یقین است؟
- ۷- مرز بندی بین قلمرو روش‌های گوناگون علوم ناشی از چیست؟
- ۸- سریشرفتهای جدید مغرب زمینان در چیست؟
- ۹- اساس استدلالات فلسفی چیست و چرا ادراک حسی نمی‌تواند مفید کبرای استدلال فلسفی باشد؟

درس پنجم:

فلسفه و علوم

ارتباط علوم بایکدیگر

در درس گذشته دانستیم که روش تحقیق مسائل فلسفی با روش تحقیق علوم تجربی متفاوت است و ماهیت مسائل فلسفی بگونه ایست که روش عقلی را می طلبد و فلسفه از این جهت با علوم نقلی و تجربی تفاوت بنیادین دارد. از این مطالب ممکن است کسی چنین استشمام کند که بین فلسفه و علوم دیگر دیواری آهنین کشیده شده بگونه ای که هیچیک را در دیگری تأثیری نیست! این برداشت نادرست است.

علوم به معنای مجموعه هایی از قضایا و مسائل متناسب، هر چند با معیارهای مختلفی از قبیل موضوعات، اهداف و روشهای تحقیق از یکدیگر جدا می شوند ولی در عین حال ارتباطاتی هم میان آنها وجود دارد. و هر کدام می توانند تا حدودی به حل مسائل علم یا علوم دیگر کمک کنند و چنانکه قبلاً گفتیم مبادی تصدیقی یک علم گاه در علم دیگر اثبات می شود. بهترین نمونه بهره گیری علمی از علم دیگر را در استفاده نجوم و فیزیک از ریاضیات می توان دید.

علوم فلسفی^۱ - یعنی آنها که روشی غیر تجربی دارند - نیز بایکدیگر ارتباطاتی دارند و بهترین نمونه آنها در رابطه اخلاق با روانشناسی فلسفی می‌توان یافت. مثلاً یکی از اصول پیشینی علم اخلاق، وجود اراده و اختیار در انسان است و اثبات این اصل بعهده روانشناسی فلسفی است که از ویژگی‌های روح انسان با روش عقلی بحث می‌کند.

علوم طبیعی و علوم فلسفی هم کمابیش ارتباطاتی بایکدیگر دارند. مثلاً در براهینی که برای اثبات بعضی از مسائل علوم فلسفی اقامه می‌شود، می‌توان از مقدماتی استفاده کرد که در علوم تجربی اثبات شده است. بعنوان نمونه در روانشناسی تجربی اثبات می‌شود که گاه با وجود شرائط فیزیکی و فیزیولوژیکی لازم برای دیدن و شنیدن، این ادراکات تحقق نمی‌یابند. شاید برای همه ما اتفاق افتاده باشد که گاه با دوستی برخورد می‌کنیم ولی در اثر تمرکز ذهنی و غرق شدن در موضوعی دیگر او را نمی‌بینیم، یا صداهائی پرده گوشمان را مرتعش می‌کنند ولی آنها را نمی‌شنویم و یا در حین یک حادثه آتش سوزی قسمت‌هایی از بدنمان مجروح می‌شود، اما تا مدتی درد و سوزش آنها احساس نمی‌کنیم. از این مطالب می‌توان بعنوان مقدمه‌ای برای اثبات یکی از مسائل علم النفس فلسفی استفاده کرد و چنین نتیجه گرفت که

(۱) مراد، مطلق علوم عقلی است و نه صرفاً فلسفه بمعنای متافیزیک.

ادراک از سنخ فعل و انفعالات مادی نیست و گرنه می‌بایست همیشه با وجود شرائط مادی آن صورت پذیرد.

ارتباط فلسفه و سایر علوم

دیدیم که علوم فلسفی بطور کلی با سایر علوم و نیز با یکدیگر ارتباطاتی دارند. اکنون باید دید میان فلسفه بمعنای خاص یعنی متافیزیک و سایر علوم و معارف چه رابطه‌ای وجود دارد؟ باید دانست هرچند فلسفه نیازی به سایر علوم ندارد و محتاج مبادی تصدیقیه‌ای که در سایر علوم اثبات شود نیست، ولی در عین حال کمکهایی به علوم دیگر می‌کند و نیازهای بنیادی آنها را بر طرف می‌سازد و خود نیز می‌تواند بهره‌هایی از علوم دیگر بگیرد.

کمکهای فلسفه به علوم

کمکهای بنیادین فلسفه (= متافیزیک) به علوم دیگر اعم از فلسفی و غیر فلسفی، در تبیین مبادی تصدیقی آنها، یعنی اثبات موضوعات غیر بدیهی و اثبات کلی‌ترین قواعد پیشینی آنها خلاصه می‌شود.

الف - اثبات موضوعات علوم: دانستیم که هر علمی موضوعی دارد و اگر وجود چنین موضوعی بدیهی نباشد محتاج اثبات خواهد بود. اثبات موضوع هر علم در قلمرو مسائل همان علم نیست و اصلاً در

پاره‌ای از موارد، اثبات موضوع علم از سنخ مسائل آن علم نیست و متد دیگری را می‌طلبد، مثلاً اثبات وجود حقیقی موضوعات علوم طبیعی محتاج متد عقلی است و در چنین مواردی تنها فلسفه اولی است که می‌تواند به این علوم کمک کند و موضوعات آنها را با براهین عقلی اثبات نماید.

ب- اثبات قواعد کلی پیشینی: مهمترین اصل کلی مورد نیاز همه علوم حقیقی اصل علیت و قوانین فرعی آنست. محور همه تلاشهای علمی را کشف رابطه علی و معلولی بین اشیاء و پدیده‌ها تشکیل می‌دهد. دانشمندی که برای کشف میکرب یک بیماری یا داروی آن به آزمایش می‌پردازد، در حقیقت دنبال کشف علت بیماری و سبب درمان آنست. پس دانشمندان، قبل از آغاز تلاشهای علمی خود بر این باورند که هر پدیده‌ای 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 می‌پنداشت که پدید آمدن پدیده‌ها تصادفی و بی علت است هرگز به چنینی کشفی نائل نمی‌شد.

و اما بررسی خود قانون علیت بعنوان یک قاعده عقلی، در قلمرو مسائل هیچ علمی جز فلسفه نیست.

همچنین قوانین فرعی علیت مانند سنخیت بین علت و معلول و ضرورت بین آنها که کلیت و استثناء ناپذیری قواعد کلی علمی متبنی بر آنهاست همه در فلسفه تبیین می‌شوند و اثبات این قوانین از جمله

کمک‌هایی است که فلسفه به علوم می‌کند.

کمک‌های علوم به فلسفه

مهمترین کمک‌های علوم به فلسفه به دو صورت انجام می‌گیرد:

الف - اثبات مقدمهٔ بعضی از براهین: چنانکه قبلاً اشاره کردیم گاهی برای اثبات پاره‌ای از مسائل علوم فلسفی می‌توان از مقدمات تجربی استفاده کرد، مثل اینکه از عدم تحقق ادراک با وجود شرائط مادی آن نتیجه گرفتیم که ادراک صرفاً پدیده‌ای مادی نیست.

امروزه علم به ما می‌گوید که سلولهای بدن حیوانات و انسان تدریجاً می‌میرند و سلولهای دیگر جای آنها را می‌گیرند بطوریکه در طول چند سال همهٔ سلولهای بدن (باستثناء سلولهای مغز) عوض می‌شوند از این مطلب با ضمیمه کردن این نکته که پیکرهٔ سلولهای مغز هم تدریجاً با تحلیل رفتن مواد اولیه و تغذیه از مواد غذایی جدید عوض می‌شوند، می‌توان برای اثبات روح استفاده کرد. زیرا وحدت شخصی و ثبات روح امری وجدانی و غیر قابل انکار است ولی بدن دائماً در حال تبدیل و تبدل می‌باشد، پس معلوم می‌شود که روح غیر از بدن و امری ثابت و تبدیل ناپذیر است.

از همینجا می‌توانیم به تقسیم وجود به مادی و مجرد در متافیزیک (فلسفهٔ اولی) منتقل شویم و نتیجه بگیریم که مادی بودن از خواص کل هستی و از عوارض همهٔ موجودات نمی‌باشد.

البته رابطه‌ای که بین علوم طبیعی و فلسفه وجود دارد منافاتی با آنچه قبلاً گفتیم یعنی بی‌نیازی فلسفه از سایر علوم ندارد، زیرا چنین نیست که راه اثبات مسائل فلسفی مذکور منحصر در طرق فوق باشد، بلکه برای هریک از آنها برهان یا براهین فلسفی خالص نیز وجود دارد که تنها مبتنی بر بدیهیات اولیه و وجدانیات است. اقامه براهین مشتمل بر مقدمات تجربی برای کسانی مفید و مناسب است که ذهنشان هنوز ورزیدگی کافی برای درک کامل براهین فلسفی خالص را بدست نیاورده است.

ب - تهیه زمینه‌های جدید برای تحلیل‌های فلسفی: هر علمی نخست از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می‌شود و بپیدایش زمینه‌های جدید برای توضیح و تبیین موارد خاص و جزئی گسترش می‌یابد. این زمینه‌ها گاه به کمک علوم دیگر پدید می‌آید. فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست و مسائل اولیه آن محدود است، اما با پیدایش افقهای تازه گسترش یافته و می‌یابد، افقهایی که گاه باکند و کاوهای ذهنی و برخورد اندیشه‌ها و افکار و گاه باراهنمایی وحی یا مکاشفات عرفانی کشف می‌شوند و گاهی هم بوسیله مطالبی که در علوم دیگر اثبات میشوند و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی و تحلیل‌های عقلی جدید فراهم میکنند، گشوده می‌گردند.

مثلاً در عصر جدید هنگامیکه نظریه تبدیل ماده به انرژی و تشکیل یافتن ذرات ماده از انرژی متراکم مطرح شد چنین مسئله‌ای برای

فیلسوفان طرح گردید که آیا ممکن است در عالم ماده چیزی تحقق یابد که فاقد صفات اساسی ماده باشد، مثلاً حجم نداشته باشد؟ و آیا ممکن است شیء حجم داری تبدیل به شیئی بی حجم شود؟ اگر پاسخ منفی باشد نتیجه خواهیم گرفت که انرژی فاقد حجم نیست، گرچه با تجربه حسی قابل اثبات و مشاهده نباشد.

طبقه بندی علوم

گرچه علوم بایکدیگر ارتباطاتی دارند و به انحاء مختلف داد و ستدهائی می کنند، اما در عین حال می توان بین آنها مرزهایی را مشخص کرد و بر این اساس علوم را طبقه بندی نمود. علما و اندیشمندان برای سهولت در تعلیم علوم از دیر باز در صدد برآمده اند که علوم و دانشها را طبقه بندی کنند تا بدینوسیله روشن سازند کدام علم متقدم و کدامیک متأخر است و راه رسیدن به یک مسئله علمی چیست. از جمله تقسیمات علوم، تقسیم کلی آنها به علوم نظری و علوم عملی و تقسیم نظری به طبیعیات و ریاضیات و الهیات و تقسیم عملی به اخلاق و سیاست و تدبیر منزل است که قبلاً بدان اشاره شد.

ملاک مرزبندی علوم

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

- الف - بر اساس اسلوب و روش تحقیق: قبلاً گفتیم که علوم را بر اساس متد تحقیق می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:
- ۱ - علوم عقلی مانند ریاضیات، منطق و فلسفه الهی که فقط با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی قابل بررسی است.
 - ۲ - علوم تجربی مانند فیزیک، شیمی و زیست شناسی که باروشهای تجربی قابل اثبات است.
 - ۳ - علوم نقلی مانند تاریخ، علم رجال و علم فقه که بر اساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی بررسی می‌شوند.

ب - بر اساس هدف و غایت: مانند هدف‌های مادی و معنوی، هدف‌های فردی و اجتماعی. کسی که می‌خواهد راه تکامل معنوی خود را بشناسد به مسائلی احتیاج دارد که شخص علاقمند به تحصیل ثروت - از راه کشاورزی یا صنعت - به آنها احتیاج ندارد و همچنین یک رهبر اجتماعی نیازمند معلوماتی از سنخ دیگر است. پس می‌توان علوم را بر طبق این اهداف گوناگون طبقه بندی کرد.

ج - بر اساس موضوع: می‌توان مسائل مختلفی را که پیرامون موضوع واحدی بوده، تحت یک عنوان جامع قرار می‌گیرند بعنوان یک علم مشخص کرد و بدین طریق بین علوم مرزبندی نمود. در این طبقه بندی ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آنها بهتر حفظ می‌شود و از این‌روی این روش طبقه بندی از دیر باز مورد توجه فلاسفه

ودانشمندان بزرگ قرار گرفته است^۱.

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه/دروس ۹، ۵ و شناخت روش علوم یا فلسفه علمی.

خلاصه درس پنجم

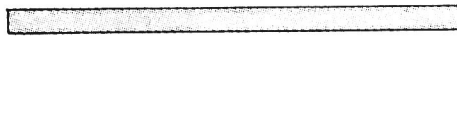
- ۱- تفاوت روش بررسی‌های فلسفی با متد علوم تجربی به این معنا نیست که بین فلسفه و علوم دیگر هیچ رابطه‌ای وجود ندارد.
- ۲- همانطور که علوم غیر فلسفی (علوم تجربی) بایکدیگر داد و ستدهائی دارند، علوم عقلی و فلسفی نیز با یکدیگر مرتبط بوده، علاوه بر اینها بین علوم تجربی از یکسو و علوم فلسفی از سوی دیگر نیز روابطی برقرار است.
- ۳- فلسفه بمعنای خاص (= متافیزیک) دو کمک اساسی نسبت به علوم تجربی دارد: یکی اثبات موضوعات آنها، و دیگری اثبات قواعد کلی پیشینی برای آنها مثل اصل علیت و...
- ۴- مهمترین کمک‌های علوم به فلسفه دو چیز است: اثبات مقدمه بعضی براهین، تهیة زمینه‌های جدید برای تحلیلهای فلسفی. این مطلب البته منافاتی با اینکه فلسفه نیازمند سایر علوم نیست، ندارد.
- ۵- تبدیل ماده به انرژی و بالعکس از جمله پدیده‌های علمی‌ای بود که سئوالات جدیدی را در برابر فیلسوفان مطرح کرد.
- ۶- گرچه علوم بایکدیگر روابطی دارند اما در عین حال قابل طبقه بندی نیز می‌باشند و علما از گذشته‌ای دور برای سهولت در تعلیم، دست به طبقه بندی علوم زده‌اند.
- ۷- علوم را به شیوه‌های گوناگون می‌توان طبقه بندی نمود که مهمترین آنها عبارتند از: بر اساس اسلوب و روش تحقیق - بر اساس هدف و غایت - بر اساس موضوع.

پرسش درس ۵

- ۱- نمونه‌ای از بهره‌گیری علمی از علم دیگر را ذکر کنید؟
- ۲- آیا علوم فلسفی (غیر تجربی) با یکدیگر دادوستدهائی دارند؟ اگر پاسخ مثبت است نمونه‌ای از آن را ذکر کنید؟
- ۳- چگونه از دستاوردهای روانشناسی تجربی برای اثبات تجرّد ادراک استفاده می‌شود؟
- ۴- کمک‌های بنیادین فلسفه به سایر علوم چیست؟
- ۵- مهمترین اصل کلی مورد نیاز همه علوم حقیقی کدام اصل فلسفی است؟ چرا؟
- ۶- کمک‌های علوم تجربی به فلسفه به چه طریق است؟
- ۷- با استفاده از دستاوردهای علوم تجربی چگونه می‌توان تجرّد روح را اثبات نمود؟
- ۸- علت طبقه‌بندی علوم چه بوده است؟
- ۹- ملاکات مرزبندی علوم چیست؟ و کدام ملاک بیشتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است؟



بخش دوم: شناخت



درس ششم:

شناخت‌شناسی (۱)

از بحث‌های گذشته به اینجا رسیدیم که انسان بعنوان یک موجود آگاه که بایستی فعالیت‌هایش بر اساس شعور و آگاهی باشد با یک سلسله مسائل بنیادی روبروست که تغافل و شانه خالی کردن از تلاش برای یافتن پاسخ‌های صحیح آنها او را از مرز انسانیت خارج کرده، به چهار پایان ملحق می‌سازد. شک و دودلی نیز در این مسائل هرگز روا نیست و موجب خطرهای فراوانی است. از اینرو ضرورت تلاش عقلانی و فلسفی برای حل این مسائل کاملاً روشن است و هرگز جای انکار نیست.

اولین سؤال اینست که آیا عقل بشر توان حل این مسائل را دارد یا نه؟ این پرسش هسته مرکزی مسائل «شناخت‌شناسی»^۱ را تشکیل می‌دهد و تا مسائل این بخش حل نشود، نوبت به بررسی مسائل «هستی‌شناسی»^۲ و دیگر مباحث فلسفی نمی‌رسد. زیرا تا هنگامیکه ارزش

Epistemology (۱)

Ontology (۱)

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؟

تقدم مسائل شناخت شناسی بر دیگر مسائل فلسفه منحصر به این رشته نیست، بلکه بررسی مسائل شناخت بر هر یک از رشته‌های علوم دیگر نیز تقدم دارد. چرا که هر علمی ادعای شناخت بخشی از حقائق عالم و کشف گوشه‌ای از مجهولات هستی را دارد، پس نخست بایستی به خود «شناخت» پرداخت که چه روشها و ابزاری دارد و کدامیک از راه‌های شناخت مفید یقین است و کدامیک غیر یقینی است. اصلاً آیا امکان شناخت حقیقت برای بشر وجود دارد یا نه؟ درست در همین مباحث است که بسیاری از چهره‌های سرشناس فلسفه غرب مانند هیوم [Hume، ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶]، کانت [Kant، ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴]، آگوست کنت [August, Comt، ۱۷۹۸ - ۱۸۵۷] و همه پوزیتیویستها لغزیده‌اند^۱ و بانظریات نا درست خود بنیاد فرهنگ غرب را متزلزل ساخته، حتی دانشمندان علوم دیگر بخصوص روانشناسان را به گمراهی کشانده‌اند.

سابقه شناخت شناسی

شناخت شناسی بعنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد ولی مسئله ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آنرا

(۱) Positivists در درس هفتم با گرایش پوزیتیویسم بیشتر آشنا می‌شوید.

تشکیل می‌دهد از قدیم‌ترین دوران‌های فلسفه کمابیش مطرح بوده است. و شاید نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به این مسئله شده، کشف خطاهای حواس و نارسائی این ابزار شناخت برای نمایش واقعیت‌های خارجی بوده است و همین امر موجب شد که گروهی از فلاسفه باستان بنام «الیائی‌ان» بهای بیشتری به ادراکات عقلی بدهند و ادراکات حسی را قابل اعتماد ندانند. از طرف دیگر سوفیست‌ها ارزش همه ادراکات حتی ادراکات عقلی را انکار کردند و از همان ایام اهمیت مسئله شناخت مطرح شد.

تقریباً نخستین پژوهش‌های سیستماتیک پیرامون شناخت‌شناسی در قاره اروپا بوسیله لایب نیتز [Leibnitz, ۱۶۴۶ - ۱۷۱۶] و در انگلستان بوسیله جان لاک [John, Locke, ۱۶۳۲ - ۱۷۰۴] انجام یافت و بدین ترتیب شاخه مستقلی از علوم فلسفی رسماً شکل گرفت. کانت ارزشیابی شناخت و توان عقل را مهمترین وظیفه فلسفه قلمداد کرد و بر اهمیت مباحث معرفت‌شناسی تأکید فراوان ورزید.

تعریف شناخت‌شناسی

تعریف به معنای شناساندن است، بنابر این شناساندن خود «شناسایی و شناخت» چندان معنایی ندارد. پس مراد از شناخت شناسی چیست؟ به بیان دیگر اگر کسی بپرسد که «شناخت» را برای من تعریف کنید تا من بدانم یعنی چه، می‌گوئیم چنین شخصی خود قبل

از این سؤال معنای شناخت را می‌داند ولی غافل است، چرا که شناخت همان دانستن و آگاهی و معرفت است که چنین فردی سؤال می‌کند تا بدان برسد. از همینجاست که گفته‌اند علم و شناخت از مفاهیم بدیهی است و نیاز به تعریف حقیقی ندارد و اگر تعاریفی برای آن ذکر شود از قبیل بیان مرادفات است که تعریف حقیقی منطقی بشمار نمی‌رود و به اصطلاح تعریف شرح اللفظی است. با کمی دقت در می‌یابیم که مفهوم علم نه تنها نیازمند به تعریف نیست که اساساً تعریف آن امکان ندارد زیرا مفهوم واضح‌تری از آن وجود ندارد که آنرا تعریف کند.

آنچه گفتیم در باره مفهوم «علم» بود، اما «شناخت شناسی» بعنوان یک رشته علمی قابل تعریف است و می‌توانیم آنرا اینگونه تعریف کنیم: «علمی است که در باره شناخته‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند.»

اقسام شناخت

شناخت را با ملاکات مختلف می‌توان تقسیم کرد. ما در اینجا به سه تقسیم در شناخت (علم) که دارای اهمیت بیشتری هستند اشاره می‌کنیم:

✱ شناخت حصولی و حضوری: نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت اینست که علم یا بیواسطه است و یا با واسطه. توضیح اینکه علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد

و وجود واقعی و هستی عینی معلوم برای عالم منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه واسطه‌ای که نمایش دهنده معلوم است و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامیم. این تقسیم یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است و فرض سومی برای آن وجود ندارد و لذا علم از این دو قسم خارج نیست. یکی از مصادیق علم حضوری، آگاهی انسان از وجود خودش است. این آگاهی غیر قابل انکار است و حتی سوفیستهای که مقیاس هر چیزی را انسان دانسته‌اند وجود خود انسان را انکار نکرده‌اند و منکر آگاهی وی از وجود خودش نشده‌اند.

آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان نیز علمی است بیواسطه و حضوری، مثلاً هنگامیکه دچار «ترس» می‌شویم، این حالت روانی را مستقیماً و بدون واسطه می‌یابیم نه اینکه بوسیله صورت یا مفهوم ذهنی آنرا بشناسیم. یا هنگامیکه نسبت به کسی یا چیزی «محبّت» پیدا می‌کنیم این جذب و انجذاب درونی را در خودمان حضوراً می‌یابیم. یا هنگامیکه تصمیم بر کاری می‌گیریم از تصمیم و اراده خودمان بی واسطه آگاه هستیم. در این گونه موارد معنی ندارد که کسی بترسد یا به چیزی محبت داشته باشد و یا تصمیم بر کاری گرفته باشد ولی از ترس یا محبت یا اراده خودش آگاه نباشد. حالت

شک نیز با علم حضوری برای انسان معلوم است و لذا اگر کسی در همه چیز شک کند، خود وجود شک، دیگر برای او مشکوک نیست بلکه معلوم حضوری است. این شناخت یقینی همانست که دکارت [Descartes، ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰] از آن آغاز کرد و گفت اگر در همه چیز شک کنم در خود شکم دیگر شکی ندارم و از همینجا به وجود خود نیز یقین کرد: «(شک می‌کنم پس هستم)»^۱. خود صورتهای و مفاهیم ذهنی نیز با علم حضوری معلومند و آگاهی نفس ما از آنها بوسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی‌شود. و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهومی ذهنی حاصل شود می‌بایست علم به هر صورت ذهنی بوسیله صورت دیگری تحقق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری و همینطور.... بدین ترتیب می‌بایست در مورد هر علمی، بی‌نهایت مفاهیم و صورتهای ذهنی تحقق یابد! در علم حصولی - چنانکه گفتیم - شخص بوسیله صورت یا مفهوم ذهنی از شیء یا شخص درک شونده مطلع می‌شود، یعنی واسطه‌ای در کار است مثل راننده‌ای که پشت سر خود را بوسیله آینه مشاهده می‌کند.

از باب تشبیه علم حضوری مانند وقتی است که ما به خود اشیاء نظر می‌کنیم و علم حصولی مانند وقتی است که در آینه اشیاء را می‌بینیم^۲ آگاهی انسان از رنگ و شکل و سایر ویژگی‌های بدن از نوع

(۱) «(Cogito, ergo Sum)».

(۲) اشتباه نشود که خود دیدن اشیاء خارجی نیز البته علم حصولی است و تنها در مقام تشبیه و مقایسه



علم حصولی است و از راه دیدن و لمس کردن و سایر حواس و با وساطت صورتهای ذهنی حاصل می‌شود و بدن انسان در این جهت مانند اشیاء خارجی است که از طریق علم حصولی از آنها آگاه می‌شویم.

✱ شناخت تصویری و تصدیقی: تقسیم شناخت به تصور و تصدیق، اولین بار توسط حکیم اسلامی ابو نصر فارابی [۲۶۰ - ۳۳۹ هـ.ق] عنوان شد. شناخت تصویری بمعنای شناخت مفهومی صرف نسبت به یک شیء است. یعنی وقتی شما مثلاً مفهوم و صورتِ خورشید را در ذهن دارید، این علم، علمی است تصویری. اما هنگامی که در مورد خورشید حکمی می‌کنید - مثلاً می‌گویید: خورشید نورانی است - این شناخت، شناخت تصدیقی است. پس شناخت تصویری آنست که در آن حکمی از ناحیه نفس صادر نمی‌شود و شناخت تصدیقی آنست که در آن حکم وجود دارد. روشن است که هر تصدیقی محتاج تصورات قبلی است و در هر تصدیقی حد اقل سه تصور لازم است. در مثال فوق این سه تصور عبارتند از: خورشید، نورانی و نورانیتِ خورشید. از اینرو گفته‌اند تصدیق بلا تصور محال است یعنی تا تصویری در کار نباشد تصدیق معنا ندارد

شناخت کلی و جزئی

این تقسیم اولاً و بالذات مربوط به تصور است و ثانیاً و بالعرض در

→
آنها به علم حضوری (= بیواسطه) تشبیه می‌کنیم.

تصدیقات هم راه پیدا می‌کند. منظور از تصور جزئی، صورتی است که جز بر یک شخص واحد قابل انطباق نیست، یعنی در موردِ مصداق اینگونه تصورات کلماتی مانند «چندتا»، «کدامیک» و... معنا ندارد، مثل تصوراتی که ما از شهر تهران، کشور ایران، کوه دماوند، مسجد گوهرشاد مشهد و... داریم اینها همه تصورات و مفاهیمی جزئی هستند. تصور کلی آنست که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعددی باشد مثل مفهوم انسان، آتش، شهر، کوه، مسجد. در کارهای عادی و روزمره ما معمولاً با مفاهیم و صورتهای جزئی سروکار داریم، اما آنجا که وارد مسائل علمی می‌شویم و با قواعد و اصول کلی سروکار پیدا می‌کنیم، از مفاهیم کلی استفاده می‌کنیم، مثلاً می‌گوئیم: مثلث چنین است، دایره چنان است، انسان فلان غریزه را دارد و... از اینرو ادراک کلی را علامت رشد و تکامل انسان و امتیاز او از سایر جانداران می‌دانند.

معقول اول، ثانی فلسفی و ثانی منطقی

در این سه قضیه دقت کنید: «آتش سرخ است»، «آتش علت حرارت است» و «آتش کلی است». در اینجا سه مفهوم «سرخ»، «علت» و «کلی» در مورد آتش بکار رفته است و هر یک شناختی خاص از آتش بدست می‌دهند بین این سه مفهوم چه فرقهایی می‌بینید؟ تفکیک بین اینگونه مفاهیم از ابتکارات فلاسفه اسلامی است و فوائد

فراوانی بر آن مترتب می‌شود و عدم دقت در بازشناسی و تمیز آنها از یکدیگر موجب خلط‌ها و مشکلات زیادی در بحث‌های فلسفی می‌گردد و اجمالاً اشاره می‌کنیم که بسیاری از لغزش‌های فلاسفه غربی در اثر خلط بین این مفاهیم حاصل شده است.

✽ مفهوم «سرخ» و نظایر آن را «معقول اول» می‌گویند. ایندسته از مفاهیم، کلی بوده بر امور عینی حمل می‌شوند و ویژگی مشترک آنها اینست که ذهن بطور خود کار و بدون زحمت و تعقل آنها را از موارد جزئی و خاص عینی انتزاع می‌کند (می‌گیرد). مراد از موارد جزئی و عینی اعم از پدیده‌های بیرونی و درونی است که بترتیب با حواس ظاهری و حواس باطنی (وجدان) درک می‌شوند. مثلاً پس از اینکه انسان بکمک چشم یک یا چند شیء سفید را مشاهده کرد، عقل مفهوم «سفیدی» را انتزاع می‌کند و یا پس از اینکه انسان چند بار احساس ترس کرد، مفهوم «ترس» را بدست می‌آورد. مفاهیمی مثل انسان، سنگ، سفیدی، گوسفند، چوب و... همه معقول اول هستند.

✽ مفهوم «علت» و نظایر آنرا «معقول ثانی فلسفی» می‌گویند. انتزاع و دستیابی به این دسته از مفاهیم نیازمند کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر است. مثلاً ما وقتی رابطه وجود آتش با وجود حرارت را مورد دقت و ملاحظه قرار می‌دهیم و می‌بینیم وجود حرارت متوقف بر وجود آتش است و هرگاه آتش موجود می‌شود حرارت نیز بوجود می‌آید، آنگاه مفهوم علت را در مورد آتش و مفهوم معلول را در مورد

حرارت بکار می‌بریم. اگر چنین مقایساتی صورت نگیرد - ولو هزاران بار آتش را ببینیم و هزاران بار نیز حرارت را احساس کنیم - هرگز مفهوم علت و معلول را بدست نمی‌آوریم. مفاهیمی از قبیل واجب، ممکن، واحد، کثیر، بالفعل، بالقوه و... همه معقول ثانی بوده، چون در فلسفه از آنها بحث می‌شود، آنها را «معقولات ثانیة فلسفی» می‌گویند و اینگونه از مفاهیم - همچون دسته اول - بر اشیاء عینی قابل حمل‌اند.

* مفهوم «کلی» و نظایر آنرا «معقول ثانی منطقی» می‌گویند. ایندسته از مفاهیم قابل حمل بر امور عینی نیستند و تنها در مورد مفاهیم و صورتهای ذهنی بکار می‌روند. مثلاً شما نمی‌توانید بگوئید آتش خارجی کلی است، بلکه مراد شما از اینکه «آتش کلی است» اینست که مفهوم آتش کلی است. مفاهیمی از قبیل جزئی، موضوع، محمول، تصور، تصدیق و... همه معقول ثانی بوده، چون در منطق پیرامون آنها بحث می‌شود، آنها را معقولات ثانیة منطقی گویند.

بر اساس آنچه گفتیم امتیاز معقول اول و ثانی فلسفی با معقول ثانی منطقی در اینست که آندو بر امور خارجی اطلاق می‌شوند ولی معقول ثانی منطقی فقط صفت مفهوم ذهنی است. و اما فرق معقول اول با ثانی فلسفی در اینست که اولی بدون مقایسه و تعقل ذهنی بدست می‌آید ولی دومی از راه مقایسه و تأمل و تعقل ذهنی حاصل می‌شود^۱.

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه / درس ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴ و علوم اسلامی / منطق / درس ۴ و ۵.

خلاصه درس ششم

۱- پس از بیان ضرورت تلاش عقلانی برای حل مسائل جهان بینی، اولین سؤال اینست که آیا عقل بشر توان حل این مسائل را دارد یا نه؟ و این، هسته مرکزی مسائل شناخت‌شناسی است.

۲- مسائل شناخت‌شناسی بر دیگر مسائل در همه رشته‌های علمی و فلسفی تقدم دارد.

۳- «شناخت‌شناسی» بعنوان شاخه‌ای فلسفی سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد، اما مسئله ارزش شناخت از قدیم‌ترین دورانهای فلسفه کمابیش مطرح بوده است و شاید نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به این مسئله شده، کشف خطاهای حواس بوده است.

۴- تقریباً نخستین پژوهش‌های سیستماتیک پیرامون شناخت‌شناسی در اروپا بوسیله «لایب نیتز» و در انگلستان بوسیله «جان لاک» انجام یافت و «کانت» بحث پیرامون توانائی عقل را مهم‌ترین وظیفه فلسفه دانست.

۵- شناخت و علم از مفاهیم بدیهی بوده، نیازمند تعریف نیست و اگر تعریفاتی برای آن ذکر شده، شرح اللفظ است. اما «شناخت‌شناسی» را بعنوان یک رشته علمی می‌توان چنین تعریف نمود: علمی است که در باره شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند.

۶- تقسیم شناخت به حضوری و حصولی یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات است. مراد از علم حضوری یا بیواسطه آنست که خود وجود معلوم نزد عالم حاضر باشد. و مراد از علم حصولی یا با واسطه آنست که عالم از طریق مفهوم و صورت معلوم بدان علم پیدا کند.

۷- تقسیم شناخت به تصویری و تصدیقی نخستین بار توسط ابو نصر فارابی - معروف به معلم ثانی - مطرح شد. شناخت تصویری یا مفهومی آن است

که در آن حکمی از ناحیه نفس صادر نمی‌شود و شناخت تصدیقی دارای حکم است. هر تصدیقی حد اقل مشتمل بر سه تصور است و لذا گفته‌اند تصدیق بلا تصور محال است.

۸- تقسیم شناخت به کلی و جزئی اولاً مربوط به «تصور» است و ثانیاً در «تصدیق» نیز راه پیدا می‌کند. و منظور از تصور کلی آنست که قابل انطباق بر مصادیق متعدد است و منظور از تصور جزئی آن است که بر بیش از یک مصداق منطبق نمی‌شود.

۹- یکی از ابتکارات فلاسفۀ اسلامی تفکیک بین معقولات اولی، ثانیه فلسفی و ثانیه منطقی است. معقولات اولی (= ماهوی) مفاهیمی کلی بوده، بر امور عینی حمل می‌شوند و ویژگی مشترک آنها اینست که ذهن آنها را بطور اتوماتیک و بدون تعمل از موارد جزئی و عینی انتزاع می‌کند. معقولات ثانیه فلسفی گرچه بر امور عینی اطلاق می‌شوند اما انتزاع آنها نیازمند کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر است. و اما معقولات ثانیه منطقی قابل حمل بر اشیای عینی نیستند و تنها بعنوان وصفی در مورد مفاهیم ذهنی بکار می‌روند.

۱۰- امتیاز معقول اولی و ثانیه فلسفی با ثانیه منطقی در اینست که آندو بر امور خارجی اطلاق می‌شوند، ولی معقول ثانی منطقی فقط صفت مفهوم ذهنی است. و اما فرق معقول اولی با ثانیه فلسفی در اینست که اولی بدون مقایسه و تعمل ذهنی بدست می‌آید ولی دومی از راه مقایسه، تأمل و تعمل ذهنی حاصل می‌شود.

پرسش درس ۶

- ۱- هسته مرکزی مسائل شناخت شناسی چیست؟
- ۲- چرا مسائل شناخت شناسی بر دیگر مسائل علوم تقدم دارد؟
- ۳- نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به مسائل شناخت شناسی شده، چیست؟
- ۴- الیائیان در باب شناخت چه عقیده‌ای داشتند؟
- ۵- نخستین پژوهش‌های سیستماتیک پیرامون مسائل شناخت شناسی توسط چه کسانی صورت گرفت؟
- ۶- آیا کسی می‌تواند ادعا کند که مفهوم «شناخت» حقیقتاً برای او مجهول است؟ چرا؟
- ۷- تعریف شناخت شناسی بعنوان یک رشته علمی چیست؟
- ۸- شناخت حصولی و حضوری را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۹- دکارت چگونه از شک به علم (یقین) رسید؟
- ۱۰- علم ما به صورتهای ذهنی خودمان حضوری است یا حصولی؟ چرا؟
- ۱۱- تقسیم شناخت به تصویری و تصدیقی نخستین بار توسط چه کسی صورت گرفت؟
- ۱۲- شناخت تصویری و تصدیقی را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۱۳- مراد از شناخت کلی و جزئی را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۱۴- اقسام معقولات را با ذکر مثال بیان کنید؟
- ۱۵- فرق اقسام معقولات را بنویسید؟

درس هفتم:

شناخت شناسی (۲)

میتوان گفت امروزه گرایش غالب در فلسفه اروپا گرایش پوزیتیویستی است، از اینرو لازم است اندکی به توضیح و بررسی آن بپردازیم.

گرایش پوزیتیویسم^(۱)

در اوائل قرن ۱۹ میلادی دانشمند فرانسوی «اگوست کنت» - که او را پدر جامعه شناسی لقب داده‌اند - مکتب تجربی افراطی‌ای بنام «پوزیتیویسم» بنیاد نهاد. پوزیتیویسم را به «اثباتی، تحصّلی، تحقّقی و...» ترجمه کرده‌اند. اساس این مکتب اینست که ما در شناخت تنها بایستی به داده‌های بیواسطه حواس پنجگانه اکتفا کنیم و بیش از این نمی‌توانیم به معرفتی دست یابیم. کنت حتی مفاهیم کلی و انتزاعی علوم تجربی را که از مشاهده مستقیم حسی بدست نمی‌آیند، - باصطلاح خود - متافیزیکی یعنی غیر علمی شمرد و سرانجام کار بجائی رسید که

در نظر برخی، اصولاً قضایای متافیزیک، مجموعه‌ای از الفاظ پوچ و بی‌معنی تلقی شد.

اگوست کنت برای فکر بشر و تاریخ جوامع سه مرحله قائل است:
الف - مرحله الهی و ربانی: که در آن مردم حوادث عالم را به علل ما ورائی نسبت می‌دهند.

ب - مرحله فلسفی: که در آن مردم علت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیاء می‌جویند.

ج - مرحله علمی که در آن بشر بجای جستجو از چرایی پدیده‌ها، به چگونگی پیدایش و روابط آنها بایکدیگر می‌پردازد، و این همان مرحله اثباتی و تحصلی (تحقیقی) است. در این مرحله است که - به تعبیر پاره‌ای از پوزیتیویستها - هرچه علم پیش‌تر می‌آید خدا عقب‌تر می‌رود! پوزیتیویستها اساساً وجود تصورات کلی را انکار می‌کنند و نیروی درک‌کننده ویژه‌ای را برای این تصورات بنام «عقل» نمی‌پذیرند. آنان تجربه را منحصر به تجربه حسی می‌کنند و به تجربه‌های درونی که از قبیل علم حضوری است و قعی نمی‌نهند و دست کم آنها را اموری غیر علمی قلمداد می‌کنند، زیرا بنظر ایشان واژه «علمی» تنها شایسته اموری است که قابل اثبات حسی برای دیگران باشد.

بدین ترتیب کسانی که گرایش پوزیتیویستی دارند بحث از غرائز و انگیزه‌ها و دیگر امور روانی را که تنها با تجربه درونی می‌توان دریافت،

بحثی غیر علمی می‌پندارند و فقط رفتارهای خارجی را بعنوان موضوعات روانشناختی قابل بررسی علمی می‌دانند و در نتیجه روانشناسی را در رفتارگرایی^۱ خلاصه می‌کنند.

طبق این گرایش که می‌توان آنرا «حس‌گرایی» یا «اصالت حس افراطی» نامید، جای بحث و پژوهش علمی و یقین آور پیرامون مسائل ما وراء طبیعت باقی نمی‌ماند و همه مسائل فلسفی پوچ و بی ارزش می‌شود. از اینرو بجاست اگر بگوئیم تا کنون فلسفه با دشمنی سرسخت تراز صاحبان این گرایش مواجه نشده است و هم از این رو شایسته است که به نقد و بررسی آن بپردازیم.

نقد پوزیتیویسم

گرایش پوزیتیویستی را می‌توان منحطترین گرایش فکری بشر در طول تاریخ دانست چرا که در این گرایش مناقشات فراوانی راه پیدا می‌کند که ذیلاً به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱ - با این گرایش، محکم‌ترین پایه‌های شناخت یعنی شناخت حضوری و بدیهیات عقلی که مبتنی بر شناخت حضوری‌اند فرو می‌ریزند و با از دست دادن آنها هیچ مسئله نظری دارای تبیین معقولی نخواهد بود. می‌دانیم که مسائل نظری و غیر بدیهی بایستی لاجرم به مسائل بدیهی برسند تا مقبول واقع شوند و اگر بدیهیات از بین بروند،

مثلاً اگر اصل هو هویت یا اصل امتناع تناقض انکار شود، یقین به هیچ مسئله علمی دیگر نیز میسر نخواهد بود. ما شناخت حقیقی را شناختی می‌دانیم که متبنی بر بدیهیات اولیه باشد، اما پوزیتیویست‌ها از آنجا که منکر بدیهیات عقلی هستند، شناخت حقیقی را شناختی می‌دانند که مورد قبول دیگران واقع شود و بتوان آنرا با تجربه حسی اثبات کرد. بعداً خواهیم گفت که بر اساس پوزیتیویسم و انکار اصول عقلی، اصلاً اثبات عالم خارج هم ناممکن است. (درس ۸).

۲ - خطاهای حس و اضحتر از آنست که محتاج توضیح باشد: شکسته دیدن چوب صاف در داخل آب، دایره دیدن آتش در آتشگردان در حال چرخش، زرد دیده شدن اشیاء توسط شخص دارای یرقان، بی مزه احساس کردن غذا در هنگام زکام و... همه از موارد خطای حس‌اند. بنابر این پوزیتیویسم که نقطه اتکاء خود را بر ادراک حسی قرار داده است، اعتبار خود را از دست خواهد داد چرا که شناخت حسی، لرزان‌ترین و بی اعتبارترین تکیه گاه‌ها در شناخت بوده، بیش از هر معرفتی در معرض خطاست.

۳ - پوزیتیویست‌ها می‌گویند مفاهیم عقلی و فلسفی، پوچ و بی محتوی هستند. این ادعا گزاف و باطل است زیرا اگر الفاظی که دلالت بر این مفاهیم دارند بکلی فاقد معنا بودند فرقی با الفاظ مُهمَل نظیر: شاپت، خشوک و... نداشتند و نفی و اثبات آنها یکسان بود، در صورتیکه مثلاً آتش را علت حرارت دانستن هرگز با عکس آن - حتی

در نظر خود پوزیتیویستها - یکسان نیست. و اصلاً مگر تصدیقِ بلا تصور ممکن است؟! پس کسی که مثلاً اصل علیت را انکار می کند نمی تواند بگوید لفظ علت یا معلول هیچ معنایی ندارد و صرفاً صوتی مهمل است. اگر چنین باشد انکار آن نشانه بی خردی است!

۴ - بر اساس گرایش پوزیتیویستی جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان یک قضیه کلی، قطعی و ضروری باقی نمی ماند، زیرا حس هرگز نمی تواند کلیت، قطعیت و ضرورت یک مطلب را اثبات کند.

۵ - حس تنها در همان موردی که مورد تجربه حسی قرار می گیرد می تواند قضاوت کند، گر چه در همانجا نیز احتمال خطا - چنانکه گفتیم - وجود دارد. بنابر این پوزیتیویستها و همه کسانی که تنها ابزار شناخت را حس می دانند باید در مورد اموری که خارج از تجربه حسی هستند سکوت کنند و مطلقاً از نفی و اثبات خودداری ورزند. ولی می بینیم بسیاری از پوزیتیویستها امور ترانس فیزیکی مثل خدا و روح و... را انکار می کنند و این البته منطقاً مقبول نیست.

۶ - مهمترین بن بستی که پوزیتیویستها در آن گرفتار می شوند مسائل ریاضی است که بوسیله مفاهیم عقلی حل و تبیین می گردند، همان مفاهیمی که بنظر ایشان فاقد معنی و محتوی هستند. ما از پوزیتیویستها می پرسیم: آیا شما قضایای ریاضی را غیر علمی و بوجوبی معنا میدانید؟! آیا بنظر شما قضایای ریاضی هیچ حقیقتی را در مورد پدیده های عینی بیان نمی کنند؟! آیا مباحثی که امروزه در

ریاضیات پیرامون بی‌نهایت (—) مطرح می‌شود هیچ معنایی ندارد؟ آیا بحث پیرامون مساحت و یا محیط یک هزار ضلعی منتظم — صرفاً بدلیل اینکه حس به چنین چیزی برخورد نکرده است — فاقد محتوی است؟! گروهی از پوزیتیویست‌ها چون به رسوایی چنین ادعاهایی متفطن شده‌اند، خواسته‌اند مسائل ریاضیات را به مسائل منطقی ارجاع دهند، غافل از آنکه — چنانکه در درس ششم گفتیم — مفاهیم منطق تنها بر صورتهای ذهنی (مفاهیم) منطبق می‌شوند و حال آنکه مفاهیم ریاضی قابل انطباق بر مصادیق خارجی هستند، بنابر این بین آنها بسیار فرق است.

اصالت حس یا عقل؟

بحث‌هایی که بین فلاسفه در باب «شناخت» صورت گرفته به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی بحث‌هایی که پیرامون مفاهیم و تصورات ذهنی واقع شده، و دیگر، مباحثی که پیرامون تصدیقات انجام شده است. بحث از اینکه آیا حس اصیل است یا عقل، هم در باب تصورات مطرح است و هم در باب تصدیقات.

در تصورات

در باب تصورات، قائلین به اصالت حس معتقدند که عقل کاری جز تجرید و تعمیم و تغییر سطحی ادراکات حسی ندارد و هیچ شناخت

عقلی نیست که مسبوق به ادراک حسی و تابع آن نباشد. در مقابل این نظر عده‌ای می‌گویند عقل دارای ادراکات مستقلی است که لازمه وجود آنست و به تعبیر دیگر این مفاهیم، فطری عقل بوده، برای درک آنها هیچ نیازی به ادراک قبلی حسی نیست. عده دیگری می‌گویند: ما تصورات و مفاهیمی داریم که ناشی از حس نبوده، بلکه از علم حضوری گرفته شده‌اند مثل مفهوم ترس، محبت، عداوت، لذت، درد و... این امور هرگز با حس درک نمی‌شوند بلکه حالت‌هایی روانی هستند که با علم حضوری و تجربه درونی ادراک می‌شوند. مفاهیم منطقی مثل «کلی» نیز هرگز از خارج و بکمک حس بدست نیامده‌اند زیرا - چنانکه گفتیم - مصداق اینگونه مفاهیم تنها در ذهن تحقق دارد. حتی مفاهیم فلسفی مثل علت و معلول نیز که بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند، اموری نیستند که مستقیماً قابل درک حسی باشند و - چنانکه قبلاً گفتیم - از راه مقایسات ذهنی و تأمل و تعقل عقلی حاصل می‌شوند.

بنابر این نمی‌توان گفت همه تصورات و مفاهیم ماریشه در حس دارند، بلکه در همان موارد ادراک حسی نیز باید توجه داشت که هرگز صورت حسی تبدیل به صورت کلی عقلی نمی‌شود - و الاً بایستی پس از تبدیل، دیگر صورت حسی باقی نماند و حال آنکه با وجود مفهوم کلی، صورت حسی نیز همچنان باقیست - بلکه در این موارد حس، زمینه را برای انتزاع مفهوم کلی و عقلی فراهم می‌سازد. از اینرو باید

گفت نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم و تصورات کلی، عقل ایفا می‌کند و در نزاع مذکور حق با عقلیون است.

در تصدیقات

قائلین به اصالت حس در تصدیقات معتقدند که عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسی نمی‌تواند هیچ حکمی را صادر کند و بنابر این از دیدگاه آنان هر قضیه غیر تجربی یا بی معناست و یا فاقد ارزش علمی. قائلین به اصالت حس در تصدیقات را معمولاً تجربیون یا فلاسفه «آمپریست»^(۱) می‌خوانند.

اما قائلین به اصالت عقل در تصدیقات معتقدند که عقل مدرکات تصدیقی خاصی دارد که آنها را مستقلاً و بدون نیاز به تجربه حسی درک می‌کند، البته عده‌ای می‌گویند این ادراکات، فطری عقل است یعنی عقل بگونه‌ای آفریده شده که این قضایا را خود بخود درک می‌کند و عده‌ای می‌گویند این تصدیقات استقلالی عقل یا از علم حضوری مایه می‌گیرند و یا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان بدست می‌آید.

کانت از جمله فیلسوفانی است که نه تنها قضایای تحلیلی را بی نیاز از تجربه و مقدم بر آن^(۲) می‌داند بلکه بسیاری از قضایای دیگر و از

(۱) Empiricism تجربه گرایی.

(۲) Apriori

جمله همه مسائل ریاضی را مقدم بر تجربه و بی نیاز از آن می شمارد. ما معتقدیم از آنجا که در بدیهیات اولیه، صرف تصور دقیق موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کفایت می کند بنابر این، اینگونه تصدیقات نیازی به تجربه حسی ندارند، هرچند ممکن است تصور موضوع و محمول آنها نیازمند به حس باشد، زیرا سخن ما در تصدیق است و نه تصور. یعنی آیا پس از آنکه موضوع و محمول قضیه دقیقاً تصور شدند - چه از راه اندامهای حسی و چه غیر آن - تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع نیازی به بکارگیری حواس دارد یا نه؟ ما معتقدیم در بدیهیات اولیه چنین نیازی وجود ندارد. قضایای تحلیلی همگی همین حکم را دارند، زیرا در این قضایا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع بدست می آید و روشن است که تحلیل یک مفهوم، امری است ذهنی و بی نیاز از تجربه حسی.

همچنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن بدست می آیند هیچ نیازی به تجربه حسی ندارند، زیرا در این قضایا - که آنها را وجدانیات گویند - حتی مفاهیم تصویری هم از علوم حضوری گرفته می شوند مثل اینکه می گوئیم: «غم ضد شادی است».

قبلاً اشاره کردیم که همه قوانین کلی و ضروری در کلیت و قطعیت خود محتاج اصول عقلی هستند و اگر اصول عقلی از جمله اصل امتناع تناقض انکار شود جایی برای یقین به هیچ قضیه علمی در هیچ رشته ای باقی نخواهد ماند و هم از اینروست که اصل مذکور را «ام القضایا» لقب

داده‌اند.

نتیجه آنکه علاوه بر اینکه قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی، فراوان داریم، هیچ تصدیق یقینی حسی هم به صرف تجربه حسی بدست نمی‌آید، و از اینجا بی‌مایگی اندیشه پوزیتیویستی بسی روشنتر و مؤکدتر می‌گردد و اصلِ عقل – هم در باب تصورات و هم در باب تصدیقات – بخوبی تثبیت می‌شود^۱.

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه / دروس ۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸.

خلاصه درس هفتم

- ۱ - مکتب «پوزیتیویسم» در اوائل قرن ۱۹ توسط «اگوست کنت» فرانسوی پایه گذاری شد. مدعای پوزیتیویست ها اینست که ما در شناخت تنها به داده های حسی می توانیم اعتماد کنیم و مفاهیم کلی و فلسفی و اصولاً قضایای متافیزیکی جز الفاظ بدون معنا چیز دیگری نیستند.
- ۲ - اگوست کنت برای تاریخ و فکر بشر سه مرحله قائل شد: الف - مرحلهٔ ربّانی. ب - مرحلهٔ فلسفی. ج - مرحلهٔ علمی. در مرحلهٔ علمی (یا اثباتی یا تحصّلی و یا تحقیقی) هر چه علم پیش تر می آید، خدا عقب تر می رود!
- ۳ - پوزیتیویست ها با ردّ تصورات کلی و قوهٔ مدرکه ای بنام «عقل» به نوعی اصالت حس افراطی معتقدند و بر این اساس همهٔ مسائل فلسفی را پوچ و بی ارزش می شمارند و هم از این روست که باید گفت تا کنون فلسفه با دشمنی سرسخت تراز پوزیتیویسم روبرو نبوده است.
- ۴ - در گرایش پوزیتیویسم جای مناقشات فراوانی هست که به پاره ای از اهم آنها اشاره می کنیم:
- الف - با انکار شناخت حضوری و ادراکات عقلی، اساس تبیین همهٔ ادراکات نظری فرو می ریزد و حتی اثبات عالم خارج هم ناممکن خواهد شد.
- ب - شناخت حسی پر خطا ترین و لرزان ترین نوع شناخت است و بنابر این پوزیتیویسم که تکیه گاه خود را شناخت حسی می داند، گرایشی سست و نا استوار خواهد بود.
- ج - اگر مفاهیم فلسفی پوچ و بی معنا باشند می بایست با الفاظ مهمل تفاوتی نداشته باشند! و اصلاً کسی که تصویری از این مفاهیم نداشته باشد نمی تواند در مورد آنها قضاوتی نماید، چرا که تصدیق بلا تصور محال است.
- د - بر اساس گرایش پوزیتیویستی جایی برای هیچ قانون علمی باقی

نمی‌ماند.

هـ - پوزیتیویستها و همهٔ حس‌گرایان منطقاً نمی‌توانند در مورد امور ترانس‌فیزیکی (مجردات) قضاوتی داشته باشند و بایستی در این موارد سکوت کنند.

و - مهمترین و رسواکننده‌ترین بن‌بستی که پوزیتیویستها در آن گرفتار می‌شوند مسائل ریاضی است که بوسیلهٔ مفاهیم عقلی حل و تبیین می‌شوند و پوزیتیویستها می‌بایست تمامی آنها را بپوچ و مهمل بدانند!

۵ - بحثهای فلاسفه در باب شناخت در دو بخش صورت می‌گیرد: بخش تصورات و بخش تصدیقات. در بخش تصورات قائلین به اصالت حس معتقدند که همهٔ ادراکات ریشه در حس دارند. در مقابل، عقلیون معتقدند که عقل بصورت فطری و یا از راه علم حضوری دارای تصورات و مفاهیمی مستقل از حس است.

در باب تصدیقات قائلین به اصالت حس (تجربیون یا آمپریستها) معتقدند که عقل بدون استمداد از حس هیچگونه حکمی نمی‌تواند صادر کند. و اما قائلین به اصالت عقل بر آنند که عقل مدرکات تصدیقی خاصی را بدون استمداد از ادراک حسی درک می‌کند.

۶ - همهٔ قوانین کلی، قطعی و ضروری، حتی در حیطهٔ علوم تجربی، محتاج اصول بدیهی عقلی هستند و بنابراین در نزاع بین قائلان به اصالت حس یا عقل، حق با عقلیون است.

پرسش درس ۷

- ۱- گرایش پوزیتیویسم توسط چه کسی پدید آمد و مفاد آن چیست؟
- ۲- مراحل را که اگوست کنت برای تاریخ و فکر بشر قائل است توضیح دهید؟
- ۳- دیدگاه پوزیتیویستها در مورد تجربه درونی و علم حضوری چیست؟
- ۴- چرا پوزیتیویسم سرسخت‌ترین گرایش ضد فلسفی تلقی می‌شود؟
- ۵- مناقشاتی را که در گرایش پوزیتیویسم راه پیدا می‌کند مختصراً بیان کنید؟
- ۶- شناخت حقیقی از دیدگاه ما و از دیدگاه پوزیتیویستها کدام است؟
- ۷- سخن قائلین به اصالت حس در باب تصورات و تصدیقات چیست؟
- ۸- سخن قائلین به اصالت عقل در باب تصورات و تصدیقات چیست؟
- ۹- سخن کانت در باب تصدیقات چیست؟
- ۱۰- چرا اصل امتناع تناقض را «ام القضایا» گفته‌اند؟



بخش سوّم: هستی شناسی



درس هشتم:

عالم هستی

مقدمه:

در بخش اول با فلسفه آشنا شدیم و انگیزه فراگیری آنرا دانستیم و در دروس بخش دوم با برخی از مسائل مبحث شناخت شناسی آشنایی یافتیم و دانستیم که عقل مهمترین ابزار شناخت ما در کشف حقائق هستی است.

اینک در بخش سوم کتاب نوبت آن رسیده است که به کمک این نیروی عظیم خدادادی که یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای انسان است به بررسی مسائل هستی شناسی (انتولوژی)^۱ و متافیزیک بپردازیم که کلید حل مهمترین مسائل بنیادی در زندگی انسان می باشند. در این بخش حقیقت هستی و انواع و جلوه های آن و روابط کلی موجودات با یکدیگر مورد بحث و کاوش قرار می گیرد.

بدهات مفهوم وجود

در بخش اول دانستیم که قبل از شروع در مسائل هر علمی باید

نخست موضوع آنرا بشناسیم و تصور صحیحی از آن پیدا کنیم. و نیز در علوم حقیقی باید از وجود موضوع آگاه شویم و در صورتیکه وجود موضوع بدیهی نیست باید بعنوان یکی از مبادی تصدیقی علم آن را اثبات کنیم.

اکنون ببینیم موضوع خود فلسفه او نظر تصور و تصدیق چگونه است.

قبلاً دانستیم که موضوع فلسفه «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» است. مفهوم «موجود» از بدیهی ترین مفاهیم است که ذهن از همه موجودات انتزاع می کند و نه تنها نیاز به تعریف ندارد که اساساً چنین کاری ممکن نیست. مفهوم وجود مانند مفهوم علم از جمله تصورات بدیهی است. هر کس با علم حضوری وجود خود را می یابد و ذهن نیز براحتی مفهوم هستی را از این یافت حضوری می گیرد و بنابر این مفهومی است بدیهی. برخی تلاش کرده اند که وجود را بگونه ای تعریف کنند اما سرانجام گرفتار دور شده اند. مثلاً برخی گفته اند موجود بمعنای «شیء ثابت عینی» است. حال سؤال می کنیم «ثابت و ثبوت» به چه معناست؟ خواهند گفت: ثبوت بمعنای «حصول است. می پرسیم «حصول» یعنی چه؟ سرانجام خواهند گفت: حصول بمعنای وجود است. می بینیم که در اینجا مجبور می شویم از خود معنای وجود در تعریف موجود استفاده کنیم و این همان دور منطقی است. بنابر این مفهوم وجود مفهومی است بدیهی و غیر قابل تعریف.

وحدت مفهوم وجود (اشتراک معنوی)

در منطق لفظی را که دارای معنای متعددی است مثل کلمه «شیر» در فارسی و «عین» در عربی، مشترک لفظی گویند و لفظی را که دارای معنای واحدی است مثل انسان، چوب و... مشترک معنوی می‌گویند. مشترک معنوی می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد اما معانی متعدد ندارد، بر خلاف مشترک لفظی که دارای معانی گوناگون است.

یکی از مباحثی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده اینست که آیا وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟

منشأ این بحث از آنجاست که گروهی از متکلمین پنداشته‌اند وجود را به معنایی که به مخلوقات نسبت می‌دهیم در مورد خدای متعال نمی‌توانیم بکار ببریم و لذا برخی از آنان گفته‌اند وجود دارای دو معناست: یکی مخصوص خدای متعال و دیگری مشترک بین همه مخلوقات.

فلاسفه در مقام رد این سخن گفته‌اند: آنچه در مورد خداوند متعال قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصداق وجود است نه مفهوم آن و اختلاف در مصادیق موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود.

و نیز اگر معنای وجود در مورد خدای متعال غیر از معنای آن در مورد مخلوقات باشد لازمه‌اش آنست که وقتی می‌گوییم «خدا موجود

است» معنایی غیر از معنای جمله - مثلاً - «آسمان موجود است» بفهمیم و غیر آن معنا چیزی جز نیستی و عدم، نیست! پس طبق این سخن متکلمین «خدا موجود است» بمعنای «خدا معدوم است» خواهد بود!! زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند و اگر بر چیزی موجود صادق نباشد، حتماً بایستی معدوم صادق باشد.

یکی از ادله وحدت مفهوم وجود اینست که: «وجود» نقیض «عدم» است و عدم یک معنا بیشتر ندارد و اگر وجود دو معنا داشته باشد مستلزم ارتفاع نقیضین خواهد بود. توضیح اینکه اگر مثلاً وجود دارای دو معنای نقیض عدم بنام «الف» و «ب» باشد می‌توانیم بگوئیم در الف، عدم و ب هر دو مرتفع شده‌اند در حالیکه نقیض یکدیگرند. و نیز در ب، الف و عدم هر دو مرتفع شده‌اند در حالیکه نقیض یکدیگرند و می‌دانیم که ارتفاع نقیضین همچون اجتماع آند و محال است.

بدهت و واقعیت عینی

گفتیم که مفهوم وجود بدیهی است، اینک به بیان بدیهی بودن اعتقاد به حقیقت عینی آن می‌پردازیم. حقیقت اینست که وجود هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی مانند «علم» بدیهی است و همچنانکه مفهوم و تصور آن نیازی به تعریف ندارد، تصدیق به تحقق عینی آن نیز بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است.

هیچ انسان عاقلی حتی توهم هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در

هیچ است، یعنی نه انسانی وجود دارد و نه هیچ موجود دیگری. حتی سوفیست‌هایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند دست کم وجود خود انسان را قبول دارند.

اگر کسی بگوید من در همه چیز شک دارم، این خود اعتراف به وجود حد اقل دو چیز خواهد بود: یکی خود و دیگری شک خود. بهر حال انسان عاقل هنگامیکه گرسنه می‌شود به خوردن غذای خارجی می‌پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما می‌کند در مقام استفاده از اشیاء خارجی بر می‌آید و موقعی که با دشمن و یا خطری روبرو شود به فکر دفاع و چاره جویی می‌افتد و گاهی فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد و همین‌طور در سایر امور زندگی. و گمان نمی‌رود که شکاکان و منکران واقعیت هم جز این رفتاری داشته‌اند و گرنه زندگی آنان دیری نمی‌پایید، یا از گرسنگی و تشنگی تلف می‌شدند و یا دچار سانحه دیگری می‌گشتند. پس اعتقاد به وجود عینی، بدیهی و فطری است، اما با این همه بگونه‌های مختلف «واقعیت» مورد انکار واقع شده است که اینک به پاره‌ای از آنها اشارتی می‌کنیم.

گونه‌های انکار واقعیت

انکار واقعیت یا بنحو مطلق است و یا به صورت انکار بخشی از واقعیت. مجموعاً میتوان شکلهای مختلف انکار واقعیت را در پنج گروه دسته بندی کرد:

۱ - انکار مطلق هستی بطوریکه برای مفهوم «موجود» که موضوع فلسفه است هیچ مصداقی باقی نماند. سوفیستی بنام «گُریاس» [Gorgias] کلامی دارد که ظاهرش انکار مطلق هستی است. او می‌گوید: «هیچ چیز وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد قابل شناختن نیست و اگر قابل شناختن باشد قابل شناساندن نیست»^۱.

واضح است که با چنین فرضی نمی‌توان بحثی فلسفی و علمی مطرح کرد و در برابر چنین ادعایی، هیچ پاسخی کارآیی ندارد و باید - بگفتهٔ شیخ الرئیس ابن سینا در الهیات شفا - به وسائل و راههای عملی متوسل شد.

۲ - انکار هستی خارج از «منِ درک کننده» بطوریکه برای مفهوم «موجود» تنها یک مصداق باقی بماند یعنی شخص منکر. بر اساس این ادعا نیز - گرچه به سخافت ادعای قبلی نیست - مدعی، حق بحث و گفتگو ندارد، زیرا فرض اینست که وجود شخص دیگری را نمی‌پذیرد. و اگر چنین کسی در مقام مباحثه بر آید نخست باید او را به نقض ادعای خودش ملتفت ساخت و پذیرفتن این نقض مستلزم خروج از فرض مذکور است.

۳ - انکار هستی ما و رای انسان، چنانکه از بعضی سوفیستها نقل شده است. بر اساس این ادعا مصداق موجود منحصر در انسانها خواهد بود. این ادعا نسبتاً معتدل تر است و باب بحث و گفتگو را باز می‌کند و جا

(۱) ر.ک: تاریخ فلسفه کاپلستون / ترجمه دکتر مجتبی / ج ۱ ق ۱ / گریاس.

دارد که از ادعا کننده، دلیل پذیرفتن وجود خودش وانسانهای دیگر را سؤال کنیم ووی را به پذیرفتن بدیهیات ملزم نموده، سپس بر اساس بدیهیات، مسائل نظری دیگر را برایش اثبات کنیم.

۴ - انکار هستی موجودات مادی، آنگونه که از سخنان یکی از فیلسوفان غربی بنام «بارکلی»^۱ بر می‌آید. وی می‌گوید آنچه می‌تواند «درک» کند یا خداست ویا موجود غیر مادی دیگرست، وآنچه می‌تواند «درک» شود تنها صورتهای ادراکی است که در درونِ درک کننده تحقق دارد و نه بیرون از او. بنابر این جایی برای وجود خارجی اشیاء مادی باقی نمی‌ماند.

۵ - انکار هستی موجودات غیر مادی، که مدعای ماتریالیست‌هاست. تکیه گاه ماتریالیست‌ها صرفاً داده‌های حسی است واز اینرو ما ورای محسوسات را انکار می‌کنند و به موجوداتی نظیر خداوند، روح، موجودات مجرد و... اعتقاد ندارند.

از میان نظرات فوق تنها نظر نخست به معنای انکار مطلق واقعیت است و فرضهای دیگر هر کدام به معنای انکار بخشی از واقعیت بشمار می‌آیند.

عالم ماده چگونه اثبات می‌شود؟

گفتیم اصل اعتقاد به وجود عالم هستی بدیهی است و هر انسان

عاقلی ارتکازاً آنرا پذیرفته است. اما اثبات عالم ماده بدیهی نیست و محتاج استدلال است. لذا این سؤال مطرح می‌شود که منشأ اعتقاد جزمی به وجود واقعیت‌های مادی چیست؟ و چگونه است که هر انسانی خود بخود وجود آنها را می‌پذیرد و رفتار همگان نیز بر همین اعتقاد استوار است؟

برای پاسخ به این سؤال مقدماً باید بگوئیم که گاهی استدلال بر یک مطلب بطور ارتکازی و نیمه آگاهانه برای انسان معلوم است بدون آنکه انسان در ذهن خود تصویر روشنی از آن داشته باشد و مقدمات آنرا بصورت تفکیک شده و روشن در ذهن بخاطر آورد. در اینجا است که گاه چنین پنداشته می‌شود که علم به آن مطلب خود بخودی، فطری و بدون استدلال است، در حالیکه چنین نیست و اگر خود آگاهی انسان رشد یابد و از فعالیت‌های درون ذهنی خود بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته می‌شود و تدریجاً آن استدلال از مرحله نیمه آگاهانه به مرحله آگاهی کامل رسیده، صورت منطقی خود را باز می‌یابد.

علم به واقعیت عالم ماده نیز در واقع از همین استنتاجات ارتکازی حاصل می‌شود که در دوران کودکی بصورت نیمه آگاهانه است و کم کم با رشد فکری انسان بصورت آگاهانه در می‌آید و در این مرحله است که می‌توانیم آن را بصورت یک استدلال دقیق منطقی بگونه زیر بیان کنیم:

«این پدیده ادراکی (مثلاً سوزش دست هنگام تماس با آتش)

معلول علتی است، و علت آن یا خودِ نفس (= من درک کننده) است و یا چیزی خارج از آن. اما من خودم آن را بوجود نیاورده‌ام زیرا هرگز میل ندارم دستم بسوزد، پس علت آن چیزی خارج از وجود من است که با من نسبت مکانی و زمانی و... خاصی دارد.».

بنابر آنچه گفتیم اصل عالم واقعیت یک امر بدیهی است و اما اعتقاد به عالم ماده محتاج استدلال و برهان است. با اینهمه خدای متعال چنین توانی را به ذهن انسان داده است که قبل از آنکه ملکهٔ استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند بتواند نتایج آنها را بصورت ارتکازی و با استدلال نیمه آگاهانه بدست آورد و بدین‌طریق، نیازهای زندگی خود را تأمین کند^۱.

خلاصه درس هشتم

- ۱- موضوع فلسفه یعنی «وجود» تصوراً و تصدیقاً بدیهی است و تعاریفی که برای مفهوم وجود بیان شده، مستلزم دور است.
- ۲- مفهوم «وجود» واحد است و لفظ «وجود» مشترک معنوی می باشد.
- ۳- برخی از متکلمین چنین پنداشته اند که وجود در مورد خالق و مخلوق به دو معنی بکار می رود، اما فلاسفه می گویند وجود یک معنا بیشتر ندارد و اختلاف هستی خالق و مخلوق، مصداقی است و نه مفهومی.
- ۴- اگر معنای وجود در مورد خداوند با معنای وجود در مورد مخلوقات متفاوت باشد، معنای «خدا موجود است» به معنای «خدا معدوم است» خواهد بود.
- ۵- اگر وجود مشترک لفظی یعنی دارای معانی متعدد باشد مستلزم ارتقاع نقیضین خواهد بود.
- ۶- حقیقت اینست که «وجود» هم از نظر مفهوم و هم از لحاظ تصدیق به واقعیت آن، بدیهی است و حتی سوفیستها هم منکر وجود خود نبودند.
- ۷- کسی که مدعی شک در همه چیز است، در دو امر نمی تواند شک داشته باشد: یکی شک خود و دیگری وجود خود.
- ۸- گرچه عملاً انسان به وجود واقعیت خارجی ملتزم است، اما در عین حال از سوی برخی، واقعیت بگونه های مختلف مورد انکار واقع شده است بدین قرار: - انکار مطلق هستی - انکار هستی خارج از مُدِرک - انکار هستی ما و اء انسان - انکار مادیات - انکار مجردات.
- ۹- گرچه اصل واقعیت بدیهی است، اما وجود عالم ماده در خارج محتاج اثبات است و دلیل آن بصورت نا آگاهانه و یا نیمه آگاهانه در ضمیر آدمی وجود دارد.

پرسش درس ۸

- ۱- «انتولوژی» به چه معنا و شامل چه مباحثی است؟
- ۲- بداهت مفهوم وجود را توضیح دهید؟
- ۳- منظور از وحدت مفهوم وجود چیست؟
- ۴- مشترک معنوی و مشترک لفظی را توضیح دهید؟
- ۵- منشأ بحث پیرامون وحدت معنای وجود چیست؟
- ۶- دلایل فلاسفه پیرامون وحدت مفهوم وجود چیست؟
- ۷- دلایل فلاسفه پیرامون وحدت مفهوم وجود چیست؟
- ۸- شک در همه چیز مستلزم اعتراف به چه حقایقی است؟
- ۹- گونه‌های انکار واقعیت را بیان کنید؟
- ۱۰- وجود عالم ماده چگونه اثبات می‌شود؟

درس نهم:

وجود و ماهیت

معنای ماهیت

مفهوم وجود و موجود را - چنانکه پیشتر گفتیم - بداهتاً میدانیم. و اما در مورد واژه «ماهیت» لازم است قدری توضیح دهیم: واژه ماهیت از سه قسمت: ما - هی (یا: هو) - یت تشکیل شده است. «ما» بمعنای چه و «هی» بمعنای «آن» و «یت» علامت مصدر جعلی است و مجموعاً ماهیت به معنی «چیستی» است. انسانیت، شجریّت، اسب بودن، سنگ بودن و...، ماهیّت‌ها و چیستی‌های مختلف اشیاء و موجودات این عالم‌اند. خاصیت مشترک همه مفاهیم ما هوی اینست که از چیستی اشیاء عالم حکایت می‌کنند و امتیاز هر موجود از موجود دیگر نیز از راه همین مفاهیم ما هوی دانسته می‌شود. مثلاً: فرقی بین انسان و اسب در اینست که انسان از نظر ماهیت، حیوانی است که دارای قدرت تعقل و ناطقیت است ولی اسب حیوانی است که ویژگی ماهوی آن مثلاً شیعه کشیدن است.

واژه ماهیت در فلسفه یک معنای عام دارد و یک معنای خاص. آنچه مراد ماست همان معنای خاص آنست که اندکی در مورد آن توضیح دادیم و بطور خلاصه می‌گوییم: «ماهیت بمعنای خاص،

مفهومی است که در پاسخ سؤال از چیستی شیء گفته می‌شود.». ماهیت به معنای خاص طبعاً در مورد موجوداتی بکار می‌رود که قابل شناخت ذهنی باشند یعنی بگونه‌ای باشند که ما بتوانیم بکمک ذهن چیستی آنها را دریابیم و با مفهومی ماهوی از آنها حکایت کنیم. در بارهٔ پیدایش مفاهیم ماهوی نظریهٔ مقبول اینست که نیروی ذهنی خاصی بنام «عقل» این مفاهیم را بطور خود کار و در بر خورد با مدرکات خاص می‌گیرد و ویژگی این انعکاسات و مفاهیم عقلی اینست که دارای کلیت‌اند یعنی قابلیت انطباق بر مصادیق بیشمار را دارند. مثلاً هنگامیکه چشم ما جسم سفیدی را می‌بیند علاوه بر صورت خاص آن شیء سفید، مفهوم کلی «سفیدی» نیز در عقل انعکاس می‌یابد که ما آنرا «ماهیت سفیدی» می‌نامیم. در مورد سایر مدرکات حسی نیز امر به همین منوال است. بنابر این مفهوم ماهوی از طریق یک ادراک انفعالی برای عقل حاصل می‌شود و فرق آن با معقول ثانی فلسفی - در عین حال که هر دو بر عالم خارج منطبق می‌شوند - در همین است که ذهن در مفاهیم ماهوی جنبهٔ انفعالی دارد ولی در مفاهیم فلسفی جنبهٔ فاعلی بخود می‌گیرد^۱.

ما وقتی در مورد یک شیء خارجی صحبت می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: «آب موجود است» در اینجا از یک مفهوم «آب» استفاده کرده‌ایم و یک مفهوم «موجود». مفهوم «آب» حکایت از چیستی شیئی

می‌کند که ما راجع به آن سخن می‌گوئیم و مفهوم «موجود» حکایت از هستی آن دارد. حال اگر جمله‌ای دیگر در مورد شیء دیگری بگوئیم، مثلاً بگوئیم: «درخت موجود است» می‌بینیم تفاوت این دو قضیه فقط در جانب موضوع آنهاست که در یکی «آب» است و در دیگری «درخت». اما محمول در هر دو «موجود» است. بنابر این - چنانکه در بالا اشارتی کردیم - مفاهیم ماهوی هستند که حاکی از امتیاز اشیاء اند اما مفهوم موجود در همه موجودات به یک معنا بکار می‌رود و موجودات از نظر اصل موجودیت همه باهم مشترکند. البته از نظر نحوه موجودیت و مرتبه هستی باهم اختلافاتی دارند که در مباحث آینده کما بیش به آنها اشاره خواهد شد.

اصالت وجود یا ماهیت:

این مبحث در فلسفه آوازه فراوانی یافته است و شاید امروزه در فلسفه ما مهمترین و بر آوازه‌ترین مبحث تلقی شود. در میان فلاسفه جهان، صدر المتألهین فیلسوف بزرگ اسلامی نخستین کسی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی‌شناسی (انتولوژی) مطرح کرد و آنرا پایه‌ای برای حل دیگر مسائل قرار داد. وی می‌گوید: «من خود در ابتدا قائل به اصالت ماهیت بودم و سخت از آن دفاع می‌کردم تا اینکه به توفیق الهی به حقیقت امر پی بردم»^۱.

ملا صدرا(ره) قول به اصالت وجود را به مشائین - پیروان ارسطو - و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین - پیروان افلاطون - نسبت می‌دهد. اما باید توجه کرد که این مسئله پیش از خود ملا صدرا بصورت یک بحث مستقل و روشن مطرح نبوده است و از اینرو نمی‌توان بطور دقیق فلاسفه پیشتر از او را بر این اساس دسته بندی کرد.

توضیح واژه‌ها و تحریر محل نزاع

برای اینکه این مسئله درست روشن شود و محل نزاع کاملاً مشخص گردد لازم است نخست توضیحی پیرامون واژه‌های کلیدی این مبحث داده شود و سپس به طرح اصل بحث بپردازیم.

این مسئله معمولاً باینصورت عنوان می‌شود که: آیا «وجود» اصیل و «ماهیت» اعتباری است، یا اینکه «ماهیت» اصیل و «وجود» اعتباری است؟ اما خود ملا صدرا وقتی از اصالت وجود سخن می‌گوید از آن بدینصورت تعبیر می‌کند که: «وجود دارای حقیقت عینی است» و این تعبیر می‌رساند که بنابر اصالت وجود، ماهیت دارای حقیقت عینی نیست. با توجه به این نکات، واژه‌های محوری این مبحث عبارتند از: وجود، ماهیت، اصالت، اعتبار و حقیقت.

راجع به وجود و ماهیت به اندازه لازم بحث کرده‌ایم. اینک به توضیح سه واژه اصالت، اعتبار و حقیقت می‌پردازیم:

اصالت، اعتبار و حقیقت

«اصل» در لغت به معنای ریشه است و در مقابل «فرع» به معنای شاخه بکار می‌رود. طبق این معنا «اصالت» بمعنای ریشه‌ای بودن در مقابل «فرعیت» بمعنای شاخه‌ای بودن است.

اما «اصالت» به معنای فلسفی و اصطلاحی آن در این مبحث در مقابل «اعتبار» بکار می‌رود «اصل» در مقابل «اعتباری» است. واژه «اعتباری» چندین معنای اصطلاحی مختلف دارد که در موارد استعمال آن باید دقیقاً مراقب باشیم تا در دام مغالطه نیفتیم.

منظور از بکارگیری دو مفهوم متقابل اصیل و اعتباری در اینجا اینست که بینیم کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود مثل «آب» و «موجود» ذاتاً و بدون هیچ واسطه‌ای از واقعیت عینی حکایت می‌کنند.

توضیح اینکه وقتی مثلاً شخصی را در خارج می‌بینیم می‌توانیم بگوئیم: «این شخص خارجی، انسان است» و نیز می‌توانیم بگوئیم: «این شخص موجود است». حال از دیدگاه دقیق فلسفی این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به واحد بودن آن شیء خارجی وعدم ترکیب آن از دو امر جداگانه و مشخص بنام ماهیت و وجود، آیا باید واقعیت عینی آنرا همان حیثیت ماهوی آن دانست یا اینکه واقعیت عینی آن همان حیثیتی است که با مفهوم وجود از آن حکایت می‌شود؟.

در برابر این سؤال اگر شقّ اول را پذیرفتیم و واقعیت عینی را اولاً و بالذات مصداق و جایگاه بی واسطه ماهیت دانستیم، قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شده‌ایم. و اگر شقّ دوم را پذیرفتیم و واقعیت عینی را اولاً و بالذات مصداق بی واسطه وجود دانستیم و مفهوم ماهوی را تنها قالبی ذهنی برای بیان واقعیت‌های موجود شمردیم، قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت شده‌ایم.

«حقیقت» نیز که در کلام صدر المتألهین (ره) آمده، واژه‌ایست که دارای معانی مختلف اصطلاحی است: حقیقت در ادبیات در مقابل مجاز بکار می‌رود و در شناخت شناسی بمعنای درک مطابق با واقع است و در اصطلاح عرفاً فقط در مورد خداوند بکار می‌رود و...

آنچه در اینجا منظور نظر صدر المتألهین است حقیقت بمعنای واقعیت عینی است که توضیح آن گذشت و با توجه به این معنا، مفهوم «اصالت» داشتن و «حقیقت» داشتن در این مبحث یکی است.

در برخی کتب فلسفی^۱ از «اصالت و حقیقت» داشتن در این مبحث به «منشاء اثر بودن» تعبیر شده است. توضیح اینکه وقتی مثلاً به «آتش» اثر سوزانیدن را نسبت می‌دهیم، از نظر فلسفی این سؤال مطرح است که این اثر عینی و خارجی، اولاً و بالذات از آن وجود آن شیء است یا از آن ماهیت آن یعنی «آتش بودن». قائلین به اصالت وجود، منشأ اثر را حقیقتاً وجود آتش می‌دانند. ولی قائلین به اصالت ماهیت، منشأ اثر را حقیقتاً ماهیت آتش می‌دانند.

فایده بحث

ممکن است چنین پنداشته شود که بحث در باره اصالت وجود یا ماهیت صرفاً یک بحث تفتنی است و تأثیری در حل مسائل مهم فلسفی ندارد، بنابر این پرداختن به آن در فلسفه کاری لغو و بیهوده است.

ولی این پندار، نادرست است، زیرا در طی مباحث آینده روشن خواهد شد که بسیاری از مسائل مهم فلسفه در گرو اصالت وجود است. ما اینک نمی‌توانیم بتفصیل آن مسائل را باز کنیم زیرا بایستی در محل خود پیرامون آنها و کیفیت ابتناء آنها بر اصالت وجود بحث کنیم. فقط در اینجا اشاره می‌کنیم که یکی از مباحث مهم فلسفی که دارای شاخه‌ها و فروع متعددی است مسئله «علت و معلول» است و این مبحث ارتباط تنگاتنگی با اصالت وجود دارد. حرکت جوهریه نیز که از مباحث قابل توجه در فلسفه صدرایی است مبتنی بر اصالت وجود می‌باشد.

بنابر این مسئله اصالت وجود یک مسئله کاملاً جدی و بنیادی و در خور اهتمام است و هرگز نباید در باره آن مسامحه و سهل انگاری کرد.

اصطلاح «اصالت وجود» در فلسفه اگزیستانسیالیزم [Existentialism]

یکی از فلسفه‌های معاصر غربی، فلسفه اگزیستانسیالیزم است که گاهی آنرا بنام فلسفه وجودی یا اصالت وجود می‌خوانند. باید توجه کرد که بین معنای اصالت وجود در فلسفه اسلامی و آنچه در اگزیستانسیالیزم مطرح است هیچ ارتباطی وجود ندارد و ایندو کاملاً از یکدیگر جدا هستند. آنچه در فلسفه اگزیستانسیالیزم بنام اصالت وجود خوانده می‌شود مربوط به انسان است و حاصل آن اینست که انسان بر خلاف سایر اشیاء یک ماهیت مشخص و پیش‌بینی شده و یک قالب معین طبیعی ندارد، بلکه این خود انسانها هستند که هریک چیستی خود را طرح ریزی می‌کنند و می‌سازند. اما آنچه در فلسفه اسلامی تحت عنوان اصالت وجود مطرح است اولاً: اختصاص به انسان ندارد بلکه مربوط به همه موجودات است و ثانیاً: اصالت در این بحث بمعنای عینیت در مقابل اعتباریت و ذهنیت است نه بمعنای تقدم، که در اگزیستانسیالیزم مطرح است.^۱



(۱) ر.ک: آموزش فلسفه / د ۲۶، ۲۴ - علوم اسلامی / استاد مطهری / فلسفه / درس ۶.

خلاصه درس نهم

۱- «ماهیت» به معنای چیستی و ملاک امتیاز موجودی از موجود دیگر است. ماهیت به معنای خاص آن فقط در مورد موجوداتی بکار می‌رود که برای ما قابل شناخت ذهنی باشند.

۲- نظریه مورد قبول در باب پیدایش مفاهیم ماهوی این است که نیروی ذهنی خاصی بنام «عقل» آنها را بطور خود کار و از طریق ادراکی انفعالی در برخورد با اشیاء خارجی می‌گیرد. ویژگی مشترک این مفاهیم عقلی اینست که قابل انطباق بر مصادیق بی‌شمارند.

۳- فرق مفاهیم ماهوی با معقولات ثانیة فلسفی اینست که ذهن در انتزاع مفاهیم ماهوی جنبه انفعالی دارد ولی در مفاهیم فلسفی جنبه فاعلی بخود می‌گیرد.

۴- صدر المتألهین (ره) نخستین فیلسوفی بود که مبحث اصالت وجود یا ماهیت را در صدر مباحث هستی‌شناسی (انتولوژی) قرار داد. وی قول به اصالت وجود را به مشائین و قول به اصالت ماهیت را به اشراقیین نسبت می‌دهد.

۵- واژه‌های کلیدی در بحث «اصالت...» عبارتند از: وجود، ماهیت، اصالت، اعتبار و حقیقت. «اصل، اصیل، اصالت» در لغت در مورد «ریشه» گفته می‌شوند ولی در اصطلاح فلسفی در مقابل «اعتبار» بکار می‌روند.

۶- منظور از بکارگیری دو مفهوم اصیل و اعتباری در این مبحث اینست که بینیم کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً وبدون هیچ واسطه‌ای از واقعیت عینی حکایت می‌کنند.

۷- واژه «حقیقت» دارای معانی اصطلاحی متعددی است. آنچه در اینجا مورد نظر است حقیقت به معنای واقعیت عینی است. برخی «حقیقت»

و «اصالت» را به مفهوم «منشأ اثر بودن» گرفته‌اند.

۸- مبحث «اصالت...» از مباحث مهم فلسفی شمرده می‌شود که دارای شاخه‌ها و نتایج متعددی از جمله در مبحث علیت و مبحث حرکت است.

۹- فرق اصطلاح «اصالت وجود» در فلسفه اسلامی با آنچه در فلسفه اگزیستانسیالیزم مطرح می‌شود اینست که: اولاً: اصالت وجود در فلسفه اسلامی اختصاص به انسان ندارد، بلکه مربوط به همه موجودات است و ثانیاً: اصالت در فلسفه ما، به معنای عینیت در مقابل اعتباریت و ذهنیت است، نه بمعنای تقدم که در اگزیستانسیالیزم مطرح است.

پرسش درس ۹

- ۱- واژه «ماهیت» چگونه ساخته شده و به چه معناست؟
- ۲- خاصیت مشترک همه مفاهیم ماهوی چیست؟
- ۳- ماهیت بمعنای خاص در مورد چه موجوداتی کاربرد دارد؟
- ۴- نظریه مقبول در باره پیدایش مفاهیم ماهوی چیست؟
- ۵- فرق مفاهیم ماهوی با معقولات ثانیه فلسفی از نظر کیفیت ادراک عقلی چیست؟
- ۶- موجودات عالم از نظر صدق مفهوم وجود بر آنها چگونه اند؟
- ۷- چه کسی مبحث اصالت وجود یا ماهیت را بیش از بیش مورد عنایت قرارداد و چگونه؟
- ۸- قول به اصالت وجود و ماهیت را به چه کسانی نسبت داده اند؟
- ۹- معانی اصطلاحی و لغوی واژه های «اصالت»، «اعتبار» و «حقیقت» را بنویسید؟
- ۱۰- محل نزاع در مبحث اصالت... دقیقاً چیست؟
- ۱۱- اصالت بمعنای منشأ اثر بودن را توضیح دهید؟
- ۱۲- اهمیت مبحث اصالت... را بیان کنید؟
- ۱۳- فرق معنای اصالت وجود در فلسفه اسلامی و در فلسفه اگزیستانسیالیزم را بنویسید؟

درس دهم:

اصالت وجود

دلائل اصالت وجود:

برخی از حکماء معتقدند که مسئله اصالت وجود امری بدیهی است و اگر کسی بدقت در موضوع و محمول این قضیه که «وجود اصیل است» تأمل کند، خود بخود آنرا تصدیق خواهد کرد^۱. با اینحال قائلین به اصالت وجود دلائل متعددی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت اقامه کرده‌اند که اینک به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

✱ دلیل اول: بادقت در یک مفهوم ماهوی مثل «انسان» می‌بینیم این مفهوم بگونه‌ایست که می‌توان وجود را از آن سلب کرد و چنین نیست که با نفی وجود از آن هرگز سازگار نباشد. مثلاً اگر بگوئیم: «انسان موجود نیست» جمله متناقضی نگفته‌ایم، یعنی بین مفهوم انسان و مفهوم معدوم تناقض و ناسازگاری ذاتی نمی‌بینیم، کما اینکه رابطه مفهوم انسان با مفهوم «موجود» هم همین است. پس مفهوم انسان نسبت به وجود وعدم، رابطه‌ای یکسان دارد. این همان مطلبی است که فلاسفه در آن اتفاق نظر دارند و می‌گویند هر ماهیتی از آن جهت که ماهیت است نه

(۱) ر.ک: المنطق / آیه الله محمد رضا مظفر / صناعات خمس / مبحث اولیات.

اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (الماهیة من حیث هی لیست الاّ هی، لا موجودة ولا معدومة) و به همین جهت است که ماهیت هم می‌تواند برای وجود، موضوع واقع شود و هم برای عدم.

از آنچه گفتیم بدست می‌آید که بنابر این ماهیت بخودی خود نمی‌تواند نمایانگر واقعیت خارجی و مصداقِ بالذاتِ تحققِ عینی باشد و گر نه حملِ «معدوم» بر ماهیت تناقض آمیز می‌بود، چنانکه حملِ معدوم بر وجود تناقض آمیز است. این خود شاهد بر اینست که «وجود» مصداقِ بالذاتِ واقعیت بوده، اصیل است و ماهیت مفهومی انتزاعی و امری اعتباری است.

* دلیل دوم: ماهواره برای حکایت از یک واقعیت و حادثه خارجی ناچاریم از قضیه‌ای استفاده کنیم که مشتمل بر مفهوم وجود باشد و تا وجود را بر ماهیت - مثلاً بر انسان - حمل نکنیم از تحقق عینی آن سخن نگفته‌ایم و همین نکته خود بهترین دلیل بر اینست که مفهوم وجود دلالت ذاتی بر واقعیت عینی دارد و عالمِ عینیت، مصداقِ بالذاتِ مفهوم وجود است. حکیم الهی «بهمنیار» در کتاب «التحصیل» می‌نویسد: «چگونه وجود دارای حقیقت عینی نباشد در حالیکه مفاد آن چیزی جز تحقق عینی نیست؟!»^۱.

* دلیل سوم: شکی نیست که هیچ پدیده و واقعیت خارجی نمی‌تواند بر چند امر متعدد منطبق شود و به عبارت دیگر هیچ امر عینی

قابلیت صدق بر کثیر را ندارد ولذا متصف به کلیت نمی‌شود. اما از طرف دیگر ماهیت همواره قابلیت صدق بر کثیر یعنی کلیت را داراست و ذاتاً حیثیت تشخص (عدم کلیت) ندارد. این خود منتج این نتیجه است که واقعیت خارجی نمی‌تواند «ماهیت» باشد، چون حیثیت ذاتی واقعیت‌های خارجی، حیثیت تشخص و اباء از کلیت و صدق بر افراد کثیر است، در حالیکه ماهیت قابلیت صدق بر کثیر را دارد. و از همینجا بدست می‌آید که حیثیت ماهوی، همان حیثیت مفهومی و ذهنی است که شأنیت صدق بر افراد بیشمار را دارد و هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخص و عدم صدق بر کثیر نمی‌شود. بنابر این آنچه اصیل است و واقعیت عینی مخصوص آنست وجود می‌باشد، یعنی وجود است که مصداق ذاتی واقعیت است.

✦ دلیل چهارم: فلاسفه پذیرفته‌اند که خداوند ماهیت ندارد و وجود محض است و از سوئی او اصیل‌ترین واقعیت‌هاست که به هر موجودی واقعیت عطا می‌کند، بنابر این اگر واقعیت خارجی، مصداق ذاتی وجود نباشد و ماهیت اصیل باشد، لازمه‌اش آنست که خداوند هم دارای ماهیت - به معنای خاص مورد بحث - باشد، در حالیکه چنین نیست و خداوند ماهیت (بمعنای مورد بحث) ندارد.

پاسخ چند اشکال

قائلان به اصالت ماهیت پاره‌ای شبهات را مطرح کرده‌اند که ذیلاً

به طرح و پاسخ آنها می‌پردازیم.

✱ اشکال اول: اگر وجود اصیل باشد یعنی واقعیت عینی، مصداق ذاتی وجود باشد و نه ماهیت، لازمه‌اش آنست که ما نتوانیم ماهیت را بر افراد خارجی اطلاق کنیم و یا اگر اطلاق کردیم، این اطلاق مجازی باشد، مثلاً وقتی به شخصی اشاره می‌کنیم و می‌گوئیم: این انسان است، باید این اطلاق مجازی و غیر حقیقی باشد. معنای این سخن اینست که سلب مفهوم انسان از افراد خارجی صحیح است و این چیزی جز سفسطه نیست.

پاسخ: در پاسخ این اشکال باید بدو نکته توجه کرد: یکی اینکه احکام فلسفی همواره تابع قواعد و احکام ادبی و عرفی نیست، و دیگر آنکه ممکن است استعمالی از نظر یک عالم مثل ادیب حقیقت باشد ولی از نظر عالم دیگر مثل فیلسوف مجاز شمرده شود، و بر عکس چه بسا اطلاق از نظر ادبی مجاز باشد ولی فیلسوف آنرا حقیقت بداند. با توجه به این نکات می‌گوئیم حمل و اطلاق هر ماهیتی بر افراد خارجیش از نظر عرفی و ادبی، حمل حقیقی و خالی از تجوّز است، اما از نظر فلسفی مجازی و اعتباری است.

برای تقریب به ذهن به این مثال توجه کنید:

اگر صفحه کاغذی را به اشکال مختلف مثل مثلث، مربع، دایره و... ببریم، پاره کاغذهایی خواهیم داشت که هر کدام علاوه بر کاغذ بودن، صفت دیگری بنام مثلث بودن، مربع بودن، دایره بودن و... را هم

خواهند داشت، در حالیکه قبل از بریدن کاغذ، چنین صفاتی موجود نبودند. در این موارد تلقی و برداشت عرفی اینست که اشکال و صفات خاصی در کاغذ بوجود آمده، یعنی اموری وجودی بر آن افزوده شده است، در حالیکه با نظر دقی در کاغذ مذکور جز یکسری بریدگیها که هیچ واقعیت خارجی ندارند چیزی بوجود نیامده است. لذا از نظر عرفی موجود دانستن این اشکال و صفات، حقیقت و از نظر فلسفی، مجاز است.

بعکس وقتی می‌گوئیم: چشم می‌بیند، گوش می‌شنود، دست لمس می‌کند و... این اسنادها از نظر ادبی حقیقت است اما از نظر فلسفی مجاز است زیرا ادراک بطور مطلق فعل نفس آدمی است و اسناد آن به عضو حسی اسناد مجازی است.

✱ اشکال دوم: یکی از شبهاتی که قائلین به اصالت ماهیت به آن تمسک کرده‌اند اینست که اگر وجود، اصیل و دارای واقعیت عینی باشد، بایستی بتوان مفهوم «موجود» را بر خود «وجود» حمل کرد و معنای اینکه «وجود موجود است» اینست که وجود دارای وجود است، زیرا «موجود» یعنی «شیء دارای وجود». پس باید برای وجود، وجود عینی دیگری فرض کرد که این خود نیز می‌تواند موضوع برای صفت «موجود» باشد، و این جریان تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و لازمه‌اش اینست که هر موجودی دارای بی‌نهایت وجود باشد! و این سخنی نادرست و مستلزم تسلسل است، بنابر این «وجود» امری است اعتباری

و غیر اصیل.

پاسخ: باید دانست که راه حل و فصل مسائل فلسفی، قواعد صرف و نحو و دستور زبان و مانند آن نیست. اینکه لفظ «وجود» صفتی است مشتق از وجود و دال بر ذاتی است که مبدأ اشتقاق یعنی «وجود» برای آن ثابت باشد و لازمه اش تعدد ذات و مبدأ است، مطلبی است لفظی و مبتنی بر قواعد دستور زبان. اما از نظر فلسفی معنای حمل موجود بر وجود اینست که «وجود» عین موجودیت و واقعیت عینی و منشأ انتزاع مفهوم «وجود» است، نه اینکه لازم باشد وجود هم با وجود دیگری موجود شود تا تسلسل لازم آید.

به دیگر سخن حمل مشتق بر ذات همیشه نشانه تعدد و تغایر ذات با مبدأ اشتقاق نیست مثل اینکه بگوئیم: جسم موجود است (که در آن تعدد و تغایر محقق است)، بلکه گاهی نشانه وحدت آنهاست مثل همین که بگوئیم: وجود موجود است. بنابر این با نفی تعدد، تسلسل هم منتفی است.

✱ اشکال سوّم: اگر وجود اصیل باشد و واقعیت عینی مصداق بالذات وجود باشد معنایش اینست که وجود هر امری اینچنین است، یعنی هر وجودی بالذات واقعیت و عینیت دارد. و این چیزی جز معنای وجوب وجود نیست، پس همه موجودات واجب الوجودند و این، با ادله‌ای که ثابت می‌کنند واجب الوجود یکی بیش نمی‌تواند باشد، ناسازگار است.

پاسخ: واژه‌های «بالذات» و «ذاتی» و «ذاتا» دارای چند معنای اصطلاحی هستند و اشکال مذکور ناشی از خلط بین این معانی است. به دیگر سخن، مبنای این شبهه، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظی است.

توضیح اینکه واژه‌های فوق گاهی در مقابل «بالغیر» بکار می‌روند، مثل اینکه می‌گوئیم: خداوند موجود بالذات است و عالم موجود بالغیر است. در اینجا مراد از بالغیر و بالذات چیست؟ مراد از بالذات اینست که خداوند در موجودیت خود محتاج سبب و علت نیست و به اصطلاح واسطه در ثبوت (وجود) ندارد. و مراد از بالغیر اینست که عالم در موجودیت خود محتاج سبب و علت است و به اصطلاح واسطه در ثبوت (وجود) دارد.

گاهی این واژه‌ها در مقابل «بالعرض» بکار می‌روند، مثل اینکه بگوئیم: شهر قم بپاخاست، ایران فریادِ مرگ بر آمریکا سرداد، ناودان جاری شد و... در این مثالها باندکی دقت روشن می‌شود که: بپاخاستن اولاً بالذات مربوط به مردم قم است و بالعرض به شهر قم نسبت داده شده است، فریاد زدن کاری است که حقیقتاً مردم ایران انجام می‌دهند و مجازاً به ایران نسبت داده می‌شود، و نیز جریان صفتی است که مستقیماً مربوط به آبِ ناودان است و بالعرض (مجازاً) به خود ناودان نسبت داده شده است. در اینگونه موارد است که بالذات در مقابل بالعرض قرار می‌گیرد و مراد از بالذات اینست که صفت حقیقتاً وبدون واسطه (در عروض) مال خود موصوف است. و مراد از بالعرض اینست که صفت

اولاً و حقیقتاً مال موصوف نیست بلکه واسطه‌ای در کار است که این صفت اولاً و بالذات مربوط به آن است و ثانیاً و بالعرض به موصوف نسبت داده شده است. در اینگونه موارد گفته می‌شود که «(واسطه در عروض)» یعنی واسطه در اتصاف در کار است. مثلاً می‌گوئیم حمل مفهوم «جاری» بر «ناودان» واسطه در عروض می‌خواهد، اما حمل این مفهوم بر «آب» واسطه در عروض لازم ندارد.

با توجه به آنچه گفتیم در پاسخ اشکال فوق می‌گوئیم مراد از اینکه «(وجود)» اصیل است و ذاتاً مصداقِ واقعیت عینی است اما «(ماهیت)» چنین نیست، اینست که وجود در اتصاف به موجودیت واسطه‌ای ندارد، اما «(ماهیت)» محتاج واسطه است. و مراد از این واسطه، واسطه در عروض و اتصاف است نه واسطه در ثبوت. یعنی واژه «(بالذات)» در اینجا در مقابل «(بالعرض)» بکار می‌رود نه در مقابل «(بالغیر)» که گفته شود پس همه «(وجود)»ها واجب خواهند بود!

و اما «(بالذات)»ی که در مورد واجب الوجود گفته می‌شود در مقابل «(بالغیر)» است و معنای آن اینست که وجود واجب، محتاج واسطه در ثبوت یعنی علت نیست.

بر این اساس «(بالذات)»ی که در مقابل «(بالعرض)» بکار می‌رود هم شامل وجود خداوند می‌شود و هم شامل همه وجودات دیگر، اما «(بالذات)»ی که در مقابل «(بالغیر)» است فقط شامل وجود خداوند است و وجودات دیگر همه بالغیرند. و مراد از موجود بالذاتی که عام

و فراگیر است اینست که «وجود» بالذات وبدون واسطه متصف به موجودیت می‌شود - خواه این موجودیت بالغیر باشد، مثل وجود مخلوقات و خواه واجب باشد، مثل وجود خداوند - اما ماهیت همواره بالعرض متصف به موجودیت می‌شود. (دقت کنید).

تشکک وجود

یکی از احکام وجود که مبتنی بر وحدت مفهوم وجود و اصالت وجود است «تشکک وجود»^۱ است. قبلاً گفتیم که مفهوم وجود، مفهوم واحدی است که مشترک معنوی بین مصادیق مختلف می‌باشد. اما باید دانست که وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در همه موارد نیست، بلکه حمل آن بر مصادیق، متفاوت است. برای توضیح این مطلب لازم است اشاره‌ای به دو اصطلاح متواپی و مشکک داشته باشیم.

متواپی و مشکک

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق به دو دسته تقسیم کرده‌اند: «متواپی» و «مشکک».

- مفاهیمی مثل انسان، چوب، سنگ و... مفاهیمی متواپی

(۱) اصطلاح معروف در کتب متداول فلسفی «تشکیک وجود» است، اما بنظر می‌رسد لفظ «تشکک» دقیق‌تر و مناسب‌تر از «تشکیک» است. دلیل این مدعا بر اهل فن پوشیده نیست.

هستند. توطای به معنای توافق است و مراد اینست که صدق اینگونه مفاهیم بر همهٔ افرادشان یکنواخت است و هیچیک از مصادیق نسبت به دیگری تقدم، تأخر، اولویت یا تفاوت دیگری از جهت مصداقیت برای آن مفهوم ندارند. مثلاً مفهوم چوب بر همهٔ مصادیقش یکسان حمل می‌شود و هیچ چوبی نیست که از نظر چوبیت مزیتی بر چوب دیگر داشته باشد تا مثلاً بتوانیم بگوئیم این چوب از آن یک، چوب تراست و همینطور است مفهوم انسان^۱ و مفهوم سنگ و...

– مفاهیمی مثل عریض، طویل، سیاه، سفید و... مفاهیم مشکک هستند. اینگونه مفاهیم وقتی در موردی بکار می‌روند، ما بدون قرینه نمی‌توانیم بفهمیم کدام مرتبه و چه نحوه‌ای از این مفاهیم مراد است مثلاً اگر در مورد شیئی بگوئیم: سیاه است، این مفهوم در ما ایجاد تردید می‌کند که آیا کدام درجه از سیاهی منظور است بر این اساس در تعریف مفاهیم مشکک می‌گویند: مفاهیمی هستند که صدق آنها بر افراد و مصادیقشان متفاوت است، یعنی بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم، امتیازی با بعض دیگر دارند. مثلاً مصداقیت خط یک متری برای مفهوم طویل، بیشتر از خط یک سانتی است و لذا می‌توان مفهوم «طویل‌تر» را در مورد آن بکار برد و همینطور است مفهوم عریض،

(۱) «انسان» و «انسانیت» گاهی به معنای اخلاقی بکار برده می‌شود و مثلاً می‌گوئیم: فلانی اصلاً انسان نیست یا زید از عمرو انسان‌تر است. این معنا در اینجا مورد نظر ما نیست، مفهوم فلسفی و تعریف منطقی انسان یعنی «حیوان ناطق» در همهٔ مصادیق یکسان است.

سیاه، سفید و...

مفهوم وجود نیز مفهومی مشکک است، یعنی اتصاف اشیاء به موجودیت یکسان نیست و بین موجودات از حیث موجودیت تقدم و تأخر و اولویتهایی وجود دارد. مثلاً صدق وجود بر خداوند متعال که هیچگونه محدودیتی ندارد نسبت به موجودات دیگر، اولی و مقدم است.

بنابر این مراد از تشکک وجود، اینست که مفهوم وجود گرچه واحد و مشترک معنوی است، اما صدق آن بر مصادیق مختلف، متفاوت بوده، طبعاً مصادیق وجود نیز بعضی نسبت به بعضی دیگر دارای تقدم، تأخر، اولویت، شدت، ضعف و... می باشند^۱.

خلاصه درس دهم

۱ - برخی از حکما «اصالت وجود» را امری بدیهی می‌دانند. در عین حال فلاسفه برای این مسئله ادله متعددی اقامه کرده‌اند:

الف - ماهیت ذاتاً نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم و لذا می‌تواند موضوع هر دو محمول مذکور باشد. اما وجود تنها محمول «موجود» را می‌پذیرد و این شاهد بر این است که وجود مصداق بالذات واقعیت بوده، اصیل است و ماهیت مفهومی انتزاعی و امری اعتباری می‌باشد.

ب - استفاده از مفهوم وجود برای بیان واقعیت هر امری نشانه اصالت وجود است.

ج - حیثیت واقعی عینی، حیثیت تشخص (عدم کلیت) است و حال آنکه ماهیت قابل صدق بر کثیر است از این دو مقدمه بدست می‌آید که ماهیت، اصیل نیست و بنابر این «وجود» اصیل خواهد بود.

د - از اینکه خداوند بعنوان مبدأ هستی هرگز نمی‌تواند ماهیت داشته باشد بدست می‌آید که ماهیت اصیل نیست و بنابر این «وجود» اصیل خواهد بود.

۲ - در پاسخ این اشکال که بنابر اصالت وجود، اطلاق ماهیت بر عالم خارج نا صحیح و یا مجازی خواهد شد، می‌گوئیم: اولاً: احکام فلسفی تابع عرفیات نیست. ثانیاً: حمل و اطلاق ماهیت بر مصداق خارجی از نظر عرفی و ادبی، حقیقی است و از نظر فلسفی مجازی می‌باشد. ۳ - اشکال دیگر بر اصالت وجود اینست که حمل موجود بر وجود مستلزم تسلسل است. در پاسخ می‌گوئیم: حمل مشتق بر ذات همواره نشانه تعدد ذات و مبدأ اشتقاق نیست بلکه گاهی نشانه وحدت آنهاست.

حمل موجود بر وجود نیز از همین قبیل است و تعددی در وجود در کار

نیست تا زمینه‌ای برای تسلسل پیش آید.

۴ - منکرین اصالت وجود گفته‌اند این قول مستلزم اینست که هر موجودی واجب باشد. در پاسخ باید گفت این اشکال ناشی از خلط بین دو معنای اصطلاحی «بالذات» در مقابل بالغیر و «بالذات» در مقابل بالعرض است. آنچه در اینجا مراد است معنای دوم است و بر اساس آن اشکال فوق مندفع است.

۵ - یکی از احکام وجود «تشکک» آن است یعنی مفهوم وجود مفهومی مشکک است و حقیقت وجود نیز حقیقتی مقول به تشکیک، یعنی دارای مراتب مختلف می‌باشد. مفاهیمی را که صدق آنها بر مصادیقشان یکسان و یکنواخت است مفاهیم «متواطی» و مفاهیمی را که صدقشان بر مصادیقشان متفاوت است مفاهیم «مشکک» گویند.

پرسش درس ۱۰

- ۱- دلایل اصالت وجود را بیان کنید؟
- ۲- منظور از عبارت زیر چیست: «الماهية من حيث هي ليست الا هي، لا موجودة ولا معدومة»؟
- ۳- سخن حکیم بهمنیار (ره) در باب اصالت وجود چیست؟
- ۴- اشکال مجازیت اطلاق ماهیات بر اشیاء (بنابر اصالت وجود) و پاسخ آن را بنویسید؟
- ۵- اشکال لزوم تسلسل در وجود (بنابر اصالت وجود) و پاسخ آن را بنویسید؟
- ۶- آیا معنای اصالت وجود، وجوب وجود است؟ چرا؟ توضیح دهید.
- ۷- معنای «بالذات وبالغیر» و «بالذات وبالعرض» را بیان کنید؟
- ۸- «واسطه در عروض» و «واسطه در ثبوت» یعنی چه؟
- ۹- دائرة شمول «بالذات» در مقابل بالغیر و «بالذات» در مقابل بالعرض را بنویسید؟
- ۱۰- منظور از تشکک وجود چیست؟
- ۱۱- مفهوم متواطی و مشکک را با ذکر مثال تعریف کنید؟

درس یازدهم:

علت و معلول (۱)

مفهوم علت و معلول

می‌توان گفت همگان مفهوم علت و معلول را می‌دانند و لذا ابجاست اگر بگوئیم معنای این دو واژه فلسفی بدیهی و یا قریب به بداهت است. بطور اختصار گفته‌اند: موجودی که وابسته به موجود دیگری است و بدون آن تحقق نمی‌یابد «معلول» و طرف وابستگی آن «علت» نامیده می‌شود. مفاهیم علت و معلول هر دو از معقولات ثانیة فلسفی و بیانگر نحوه وجودند، یعنی چنان نیست که ماهیت یک موجود، علیت یا معلولیت باشد، بلکه علیت و معلولیت حاکی از نحوه وجود اشیاء‌اند.

اهمیت اصل علیت

چنانکه پیشتر اشارتی کردیم محور همه تلاشهای علمی را کشف روابط علیّ و معلول بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد. هر عالمی در هر رشته علمی در صدد آنست که معلول‌های یک علت و یا علل یک معلول را بشناسد، مثلاً طبیب در صدد آنست که بداند علت بیماری‌ها چیست و یا فلان ماده چه آثاری در بدن انسان بجا می‌گذارد. بنابر این اصل علیت

بعنوان یک اصل کلی و عام مورد استناد همه علوم است که در باره موضوعات و امور حقیقی بحث می‌کنند.

از سویی - چنانکه قبلاً گفتیم - کلیت و قطعیت هر قانون علمی، مرهون قانون عقلی و فلسفی علیت است و بدون آن نمی‌توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید و این یکی از مهمترین نیازهای علوم به فلسفه می‌باشد. تجربه حسی هر قدر هم تکرار شود نمی‌تواند امکان تخلف معلول را از علت نفی کند و لذا از اثبات رابطه کلی و ضروری بین دو پدیده عاجز است و این، فقط در پرتو اصل عقلی علیت می‌سور است.

در اهمیت اصل علیت همین بس که اثبات وجود حقیقی برای اشیاء عینی و خارج از نفس مرهون اصل علیت است و بدون آن راهی برای اثبات حقایق عینی باقی نمی‌ماند و همیشه جای این شبهه هست که از کجا بدانیم فراسوی ادراکات و صورتهای ذهنی ما حقائق در خارج هست؟ و اگر یقین به وجود حقائق خارجی نداشته باشیم چگونه میتوانیم اقدام به تجربه کنیم؟ استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه ثابت باشد و این متوقف بر پذیرفتن اصل علیت قبل از تجربه است و اگر کسی اصل علیت را پیش از تجربه نپذیرد اصلاً نمی‌تواند وجود حقیقی اشیاء مورد تجربه را احراز نماید^۱ چون در پرتو این اصل است که ما از راه وجود معلول (پدیده‌های ادراکی) به

وجود علت آنها (اشیاء خارجی) پی می‌بریم.

کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم علیّت

با توضیح اجمالی ای 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 علت یا معلولیت باشد. همچنین مفاهیم مزبور از قبیل معقولات ثانیة منطقی نیز نیستند زیرا دو وصف علت و معلول صفت برای موجودات عینی واقع می‌شوند و با اصطلاح اتصافشان خارجی است. پس این مفاهیم از قبیل معقولات ثانیة فلسفی هستند و بهترین شاهد این مطلب اینست که برای انتزاع آنها باید دو موجود را با یکدیگر مقایسه کرد و حیثیت و وابستگی یکی از آنها را به دیگری در نظر گرفت و تا این ملاحظه انجام نگیرد این مفاهیم انتزاع نمی‌شوند. چنانکه اگر کسی هزاران بار آتش را ببیند ولی آن را با حرارت ناشی از آن مقایسه نکند و رابطه آنها را با یکدیگر در نظر نگیرد نمی‌تواند مفهوم علت را به آتش و مفهوم معلول را به حرارت نسبت دهد.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که اساساً ذهن ما از کجا با این مفاهیم آشنا شده و به وجود چنین رابطه‌ای بین موجودات پی برده است؟

برخی از فلاسفه غربی مانند «هیوم» پنداشته‌اند که مفهوم علت

ومعلول از ملاحظه تقارن یا تعاقب دو پدیده بطور منتظم بدست می‌آید، یعنی هنگامی که می‌بینیم آتش و حرارت پیوسته بایکدیگر یابی دربی تحقق می‌یابند، مفهوم علت ومعلول را از آنها انتزاع می‌کنیم و در حقیقت، محتوای این دو مفهوم چیزی بیش از بیان همزمانی یابی دربی آمدن منظم دو پدیده نیست.

ولی این، پندارنا درستی است زیرا در بسیاری از موارد، دو پدیده منظمأ باهم یابی دربی تحقق می‌یابند، در حالی که هیچکدام از آنها را نمی‌توان علت دیگری بحساب آورد. چنانکه نور و حرارت در لامپ همیشه با هم پدید می‌آیند و روز و شب همواره پی دربی بوجود می‌آیند ولی هیچیک از آنها علت پیدایش دیگری نیست.

ممکن است گفته شود: هنگامی که پدیده‌ای را مورد آزمایشهای مکرر قرار می‌دهیم و می‌بینیم که بدون موجود دیگری تحقق نمی‌یابد، در اینصورت مفهوم علت ومعلول را از آنها انتزاع می‌کنیم.

ولی می‌دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده‌ها رابطه علیت برقرار است و هدفشان از آزمایش اینست که علت‌ها ومعلول‌های خاص را بشناسند و بفهمند چه چیزی علت پیدایش چه پدیده‌ای است. پس جای این سؤال هست که ایشان قبل از انجام آزمایش، از کجا به مفهوم علت ومعلول پی برده‌اند؟ و از کجا دانسته‌اند که در میان موجودات، چنین رابطه‌ای وجود دارد تا بر اساس آن، در صدد کشف روابط خاص علی ومعلولی برآیند؟

آنچه بنظر می‌رسد اینست که انسان نخستین بار این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد، مثلاً ملاحظه می‌کند که فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیری‌ها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورت‌های ذهنی انجام می‌دهد - مثل اینکه اعضاء بدن یک فرد را در عالم خیال از یکدیگر جدا می‌کند - همه اینها کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آنها بسته به وجود خودش می‌باشد، در حالیکه وجود خود او وابسته به آنها نیست. با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آنها را در سایر موجودات تعمیم می‌دهد.

البته روشن است که اثبات رابطه علیت بین پدیده‌های خارجی نیازمند ادله و راههای دیگریست اما اصل تحقق رابطه علیت و اصل تحقق مصداق علت و معلول در عالم هستی، از راه علم حضوری، قطعی و مسلم است.

تقسیمات علت:

علیت بمعنای عام عبارت است از وابستگی موجودی به موجود دیگر. این وابستگی به صورتهای مختلفی تصور می‌شود: مثلاً پیدایش یک صندلی چوبی، از یک سو وابسته به چوبی است که از آن ساخته می‌شود و از سوی دیگر وابسته به نجاری است که آنرا می‌سازد، و از جهتی به دانش و هنری که نجار دارد و بالاخره مرتبط است به انگیزه‌ای

که نجار برای ساختن آن دارد. در نتیجه برای علت هم می‌توان اقسامی در نظر گرفت. و چون احکام همه علت‌ها یکسان نیست، لازم است پیش از پرداختن به سایر بحثها، اقسام علت و اصطلاحات آنها را یاد آور شویم تا در هنگام بررسی مسائل آنها، گرفتار خلط و اشتباه نشویم.

علت به معنای عام را با ملاکهای مختلف می‌توان به چند گونه تقسیم کرد. مهم‌ترین تقسیمات علت بقرار زیر است:

تقسیم علت به تامه و ناقصه

اگر علت به گونه‌ای باشد که به تنهایی برای تحقق معلول کفایت کند و وجود معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نباشد، آنرا «علت تامه» گویند. بعبارت دیگر علت تامه آنست که با فرض وجود آن، وجود معلول نیز ضرورت دارد.

اگر علت بگونه‌ای باشد که به تنهایی برای تحقق معلول کفایت نکند و محتاج یک یا چند چیز دیگر باشد تا بتواند وجود معلول را ضروری کند، در اینصورت به آن «علت ناقصه» می‌گویند.

فرق روشن علت تام و ناقص در اینست که از وجود علت تام، وجود معلول ضروری می‌شود، اما علت ناقصه چنین نیست. و اما جهت اشتراکِ علت تام و ناقص اینست که از عدمشان، عدم معلول ضروری خواهد شد.

تقسیم علت به بسیط و مرکب

مراد از بسیط آنست که دارای جزء نباشد و مراد از مرکب آنست که دارای جزء باشد. بعنوان نمونه خداوند علت بسیط است و علت‌های مادی - مانند خورشید، آتش و... علت‌های مرکب هستند زیرا از اجزاء مختلفی تشکیل شده‌اند.

تقسیم علت به بی واسطه و با واسطه

می‌توان علت را به «بی‌واسطه» و «با واسطه» تقسیم کرد. مثلاً تأثیر انسان در حرکت دست خودش را می‌توان بی واسطه دانست و تأثیر او را در حرکت قلمی که بدست دارد با یک واسطه، و در نوشته‌ای که می‌نویسد با دو واسطه، و بر معنایی که در ذهن خواننده آن نوشته پدید می‌آید با چند واسطه شمرد.

تقسیم علت به انحصاری و جانشین پذیر

اگر از شما سؤال کنند آیا حرارت تنها از یک طریق بوجود می‌آید؟ خواهید گفت: خیر، حرارت گاهی در اثر جریان الکتریکی، گاهی در اثر حرکت، گاهی در اثر فعل و انفعالات شیمیایی، گاهی از خورشید، گاهی از آتش و... بوجود می‌آید. در اینصورت گفته می‌شود: علت حرارت «جانشین پذیر» است.

اما گاهی علت پیدایش یک معلول، موجود معینی است و معلول

مفروض جز از همان علت خاص بوجود نمی‌آید. در اینصورت علت مزبور را «علت منحصره» می‌خوانند. ممکن است علت یک پدیده مدتهای زیادی علت منحصره شمرده شود و سپس در نتیجه کشف علت‌های جدید از انحصار خارج شود. مثلاً می‌توان گفت قبل از کشف آتش توسط بشر، انسانها چنین می‌پنداشتند که خورشید نسبت به حرارت علیت انحصاری دارد، اما بعد از کشف آتش و استفاده از سنگ چخماق این انحصار از بین رفت. علل جانشین پذیر نیز اگر همه بجز یکی از بین بروند، آن که باقی میماند علت منحصره خواهد بود.

تقسیم علت به داخلی و خارجی

چوب و نجار هر دو نسبت به صندلی چوبی علیت دارند، اما فرقشان در اینست که چوب در ضمن وجود صندلی و همراه او است و با او باقی می‌ماند، اما نجار وجودی جدا از وجود صندلی دارد. اگر علت بگونه ایست که با معلول متحد می‌شود و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند مانند چوب در صندلی یا عناصری که در ضمن وجود گیاهان و حیوانات باقی می‌مانند، در اینصورت آنرا «علت داخلی» می‌نامند، و اگر وجود علت خارج از وجود معلول است، آنرا «علت خارجی» می‌گویند.

تقسیم علت به حقیقی و اعدادی

بسیاری از ما برای نشان دادن مصداقی از علت و معلول، «پدر و فرزند» را مثال می‌زنیم و می‌گوئیم مثلاً پدر علت پیدایش فرزند است. مراد از علیت در اینجا اینست که پدر زمینه پیدایش فرزند را فراهم می‌آورد ولی فرزند وابستگی جدایی ناپذیر نسبت به پدر ندارد و لذا ممکن است پدر از دنیا برود، اما فرزند همچنان باقی باشد. اینگونه علت را «علت اعدادی» یا «مُعَدَّ» می‌خوانند.

اما اگر علت بگونه‌ای باشد که جدایی معلول از آن امکان نداشته باشد و وجود معلول وابستگی حقیقی به آن داشته باشد مانند علیت نفس برای اراده و صورتهای ذهنی که نمی‌توانند جدای از نفس تحقق یافته و یا باقی بمانند، در اینصورت علت را «علت حقیقی» گویند.

تقسیم علت به مادی، صوری، فاعلی و غائی:

تقسیم معروف دیگر در باب علت، تقسیم علت به مادی، صوری، فاعلی و غائی است. مراد از علت مادی یا عنصری آنست که زمینه پیدایش معلول است و در ضمن آن باقی می‌ماند (علت داخلی) مانند عناصر تشکیل دهنده گیاه. مراد از علت صوری، فعلیت و صورت خاصی است که در ماده پدید می‌آید و به آن ماده آثار و تعیین خاصی می‌بخشد، مانند صورت نباتی. مراد از علت فاعلی آنست که معلول از آن پدید می‌آید مانند عاملی که صورت را در ماده ایجاد می‌کند. و مراد

از علت غائی، انگیزه فاعل برای انجام کار است مانند اهدافی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آنها تلاش می‌کند.

لازم به تذکر است که علت مادی و علت صوری فقط در معلول‌های عالم ماده مطرح می‌شوند و در علل مجرد چنین تقسیمی راه ندارد. علت مادی و صوری را اصطلاحاً «علل داخلی یا علل قوام» و علت فاعلی و غائی را «علل خارجی یا علل وجود» می‌نامند.

دو اصطلاح علت فاعلی

باید دانست که علت فاعلی دو اصطلاح دارد: یکی «فاعل طبیعی» که در طبیعیات بنام «علت فاعلی» شناخته می‌شود و منظور از آن، منشأ حرکت و دگرگونی‌های اجسام است. و دیگری «فاعل الهی» که در الهیات مورد بحث واقع می‌شود و منظور از آن موجودی است که معلول را بوجود می‌آورد و به آن هستی می‌بخشد و مصداق آن فقط در میان مجردات یافت می‌شود، زیرا عوامل طبیعی فقط منشأ حرکات و دگرگونی‌هایی در اشیاء می‌شوند و هیچ موجود طبیعی نیست که بتواند موجود دیگری را از نیستی به هستی آورد. در میان فاعل‌های الهی و ایجاد کننده، فاعلی که خودش محتاج ایجاد کننده نباشد بنام «فاعل حق» خوانده می‌شود که مصداق آن، تنها ذات اقدس الهی است.^۱

خلاصه درس یازدهم

۱- مفاهیم علت و معلول قریب به بدیهی بوده، از معقولات ثانیة فلسفی و بیانگر نحوه هستی اشیاء می‌باشند. وجود وابسته را «معلول» و طرف وابستگی آن را «علت» می‌نامند.

۲- محور همه تلاشهای عالمان کشف روابط علیّ و معلولی پدیده‌هاست. از سوئی کلیت و قطعیت قوانین علمی نیز مرهون اصل علیت و فروع آن است. اصل وجود حقائق عینی نیز با استفاده از قانون علیت قابل اثبات است. اینها همه اهمیت مبحث علیت را آشکار می‌سازند.

۳- برای انتزاع مفهوم علیت لازم است ذهن، مقایسه‌ای بین دو وجود انجام دهد. این مقایسه را ذهن، نخست بین وجود نفس و آثار نفس انجام می‌دهد و مفهوم علیت را انتزاع می‌کند و سپس در سایر موجودات تعمیم می‌دهد.

۴- برخی فلاسفه غربی مانند هیوم پنداشته‌اند که علیت بجز تقارن یا تعاقب دو پدیده نیست. این سخن منقوض است، زیرا پدیده‌های متقارن یا متعاقبی داریم که بین آنها رابطه علیت وجود ندارد مثل شب و روز (متعاقب) و نور و حرارتِ لامپ (متقارن).

۵- درک مفهوم علیت نمی‌تواند از راه تجربه حاصل شده باشد، زیرا اقدام به تجربه همواره متأخر و متوقف بر علم به وجود رابطه علیت بین پدیده‌های مورد آزمایش است. (دقت کنید).

- ۶ - مهمترین تقسیمات علت عبارتست از تقسیم علت به: تامّه و ناقصه - بسیط و مرکب - بیواسطه و با واسطه - انحصاری و جانشین پذیر - داخلی و خارجی - حقیقی و اعدادی - مادی و صوری و فاعلی و غائی.
- ۷ - علت فاعلی دارای دو معنای اصطلاحی است: یکی فاعل طبیعی که در امور مادی مطرح است و تحولات و تغییرات اجسام به آن نسبت داده می شود. و دیگری فاعل الهی که علت ایجاد شیء دیگر است و مصداق آن فقط در بین مجردات یافت می شود. خداوند که هرگز محتاج علت دیگری نیست «فاعل حق» نامیده می شود.

پرسش درس ۱۱

- ۱- مفهوم علت و معلول از کدام دسته معقولات شمرده می‌شوند؟ چرا؟
- ۲- اهمیت مبحث علیت به چه لحاظ است؟
- ۳- چرا تجربه حسی از اثبات رابطه کلی و ضروری بین دو پدیده عاجز است؟
- ۴- آیا صرفاً با تجربه می‌توان حقائق عینی را اثبات نمود؟
- ۵- بهترین شاهد بر اینکه علت و معلول از مفاهیم ثانویه فلسفی هستند چیست؟
- ۶- نظر هیوم در باب علیت و نقد اجمالی آن چیست؟
- ۷- آیا از طریق تجربه بیرونی می‌توان به مفهوم علت دست یافت؟ چرا؟
- ۸- انسان نخستین بار چگونه به رابطه علیت دست می‌یابد؟
- ۹- منظور از علت تامه و علت ناقصه و فرق آنها را بنویسید؟
- ۱۰- منظور از علت بسیط و علت مرکب چیست؟ مثال بزنید.
- ۱۱- علت بیواسطه و با واسطه را با ذکر مثال بیان کنید؟
- ۱۲- مقصود از علت منحصره و جانشین پذیر چیست؟ مثال بزنید.
- ۱۳- علت داخلی و علت خارجی را توضیح دهید؟
- ۱۴- تقسیم علت به حقیقی و اعدادی را بیان کنید؟
- ۱۵- هریک از اقسام چهارگانه علت فاعلی، غائی، صوری و مادی را با ذکر مثال تعریف کنید؟
- ۱۶- معانی اصطلاحی علت فاعلی را بیان نمائید؟

درس دوازدهم:

علت و معلول (۲)

ملاک احتیاج معلول به علت

یکی از مباحث مهم فلسفی که مورد اختلاف حکما و متکلمین اسلامی است مبحث «ملاک یا مناط احتیاج معلول به علت» است. طرح این بحث بدین گونه است که آیا موضوع اصل علیت چیست؟ آیا اصل علیت می گوید: هر موجودی محتاج علت است؟ اگر موضوع این قضیه «موجود» بطور مطلق باشد معنایش اینست که موجود از آن جهت که موجود است نیاز به علت دارد. لازمه این سخن اینست که همه موجودات محتاج به علت باشند. ولی چنین مطلبی نادرست است، زیرا شک نداریم که خداوند هم یکی از موجودات عالم است و در عین حال محتاج علت نیست، زیرا براهین متعددی داریم دال بر اینکه واجب الوجود نمی تواند علت داشته باشد. بنابر این موضوع در اصل علیت نمی تواند «موجود» بطور مطلق باشد، بلکه حتماً بایستی مقید به قیدی باشد. اینک باید دید که این قید چیست؟

در این زمینه اهل کلام گفته اند: موجود از آن حیث که «حادث» است محتاج به علت است، بدین معنی که هر موجودی که حادث باشد

– یعنی سابقه نیستی داشته باشد و در یک زمانی موجود نباشد و بعد بوجود آید – نیازمند به علت خواهد بود. از اینرو موجود قدیم را منحصر به خداوند متعال دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که اگر موجودی ازلی باشد و سابقه عدم نداشته باشد نیازی به علت ندارد. که آنرا بوجود آورد. خلاصه سخن متکلمین اینست که قید موضوع در اصل علیت «حدوث» است.

در برابر متکلمین، فلاسفه سخن دیگری دارند و معتقدند که قید موضوع در اصل علیت «امکان فقری» و یا به تعبیر دیگر «ضعف وجودی» است. یعنی هر موجودی که ذاتاً ضعیف باشد و نحوه وجودش عین فقر و وابستگی باشد، محتاج به علت است. سخن ناب در این باب سخن صدر المتألهین (ره) است که با مبانی او یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود سازگار است. او می‌فرماید: ملاک احتیاج معلول به علت، نحوه وجود آن است. و عبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی نیاز می‌باشد. پس موضوع قاعده علیت «موجود فقیر» یا «موجود وابسته» است. و بنابر این هر موجودی که ذاتش عین فقر و وابستگی باشد – خواه عمری کوتاه و حادث داشته باشد و خواه عمری دراز و بی آغاز زمانی – در هر حال محتاج به علت است و نیاز به علت امریست که هیچ رابطه‌ای با درازی و یا کوتاهی عمر ندارد.

بعنوان مثال: عقل می‌گوید حرکت عقربه ساعت محتاج محرک

است، خواه این حرکت از یک ساعت پیش آغاز شده باشد، خواه از ۱۰۰۰ سال پیش و خواه اصلاً آغازی برای آن نتوانیم تصویر کنیم و بگوئیم حرکتِ عقربه، ازلی است. بهر حال نیاز به محرک همچنان باقیست و طولانی کردنِ عمرِ حرکت، نیاز به محرک را منتفی نمی‌سازد. بلکه بعکس باید گفت هر قدر عمر حرکت طولانی‌تر باشد، نیاز به علتِ محرک هم طولانی‌تر خواهد شد و اگر عمر حرکت بی‌نهایت شود، نیاز هم بی‌نهایت خواهد بود. (دقت کنید).

بر اساس آنچه گفتیم فلاسفه معتقدند عقلاً محال نیست که موجود معلولی قدیم باشد، یعنی غیر از خداوند معلول و مخلوقی داشته باشیم که در عین حال قدیم هم باشد. اما باید توجه کرد که این بدان معنا نیست که دو یا چند واجب الوجود در کار است. از نظر فلسفی وجودِ دو واجب محال است، اما وجودِ دو قدیم که یکی خالق است و یکی مخلوق محال نیست.

تصور عُرفی و سطحی ما از خالقیت و مخلوقیت اینست که حتماً بایستی بین خالق و مخلوق فاصله و برهه‌ای از زمان باشد که در آن برهه «خالق» باشد اما «مخلوق» نباشد. اما بسیاری از فلاسفه می‌گویند چنین فاصله‌ای نه تنها لازم نیست، که عقلاً محال است، زیرا در این فاصله انقطاع فیض واجب و یا عجز واجب از خلقت لازم می‌آید و این هر دو محال است. پس بین وجود خالق و وجود مخلوق فاصله‌ای نیست و بنابراین فرق وجود ایندو را بایستی در نحوه هستی جستجو کرد

ونه در چیز دیگر.

حاصل آنکه هر موجودی - خواه حادث باشد، خواه قدیم (از نظر زمان) - اگر فقر وضعف وجودی داشته باشد محتاج علت است و بنابر این مناط احتیاج به علت فقر و وابستگی وجودی است و نه «حدوث» که متکلمین بر آنند.

حقیقت رابطه علیّت و نقد نظر هیوم

تصور ذهنی ما در باره علت و معلول اینست که: علت به معلول وجود می‌دهد و معلول از علت وجود را می‌گیرد. این تصویر ابتداءً چنین به ذهن می‌آورد که در این دادوستد سه ذات و دو فعل یعنی پنج موجود در کار است: یکی ذات «علت» که اعطا کننده وجود است، دیگری ذات «معلول» که دریافت کننده وجود است، سومی خود «وجود» که از طرف علت به معلول می‌رسد، چهارم فعل «اعطاء» که به علت نسبت داده می‌شود و پنجم فعل «گرفتن» که به معلول اسناد داده می‌شود.

ولی حقیقت اینست که در جهان خارج، چیزی غیر از ذات علت و ذات معلول تحقق نمی‌یابد. و حتی با نظر دقیق نمی‌توان گفت که علت به ماهیت معلول، وجود می‌دهد زیرا - طبق اصالت وجود - ماهیت امری اعتباری است و قبل از تحقق معلول، هیچ گونه وجودی - حتی وجود مجازی و بالعرض هم - ندارد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که حقیقت رابطه علیت بین علت و معلول چگونه است؟ آیا پس از تحقق

معلول یا همراه آن، چیز دیگری بنام رابطه علی و معلولی تحقق می‌یابد؟ یا قبل از تحقق آن، چنین چیزی وجود دارد؟ و یا اساساً علّیت یک مفهوم ذهنی محض است که ابداً مصداقی در خارج ندارد؟

چنانکه در درس پیشین اشارت کردیم کسانی همچون «هیوم» - بر اساس دیدگاه حسی و تجربی خود - علّیت را صرفاً یک مفهوم ذهنی می‌دانند و معتقدند که حقیقت علّیت چیزی جز تعاقب یا تقارن دو پدیده نیست و تجربه حسی بیش از این را نشان نمی‌دهد. واضح‌ترین اشکالی که به نظر هیوم در باب علّیت وارد است اینست که ما در موارد متعددی تعاقب بین دو پدیده را مشاهده کرده و می‌کنیم، اما هرگز معتقد به رابطه علّیت بین آنها نیستیم، مثلاً ما همواره شب و روز را متعاقباً دیده و می‌بینیم، اما هرگز قائل به علّیت بین آنها نیستیم.

نقد دیگر سخن هیوم اینست که اگر علّیت چیزی جز تقارن دو پدیده نیست، چگونه است که ما از دو پدیده متقارن مثل حرکت دست و حرکت دستگیره فقط اولی را علت و دومی را معلول می‌دانیم؟ و چرا بعکس، حرکت دستگیره را علت حرکت دست نمی‌دانیم؟! این نشان می‌دهد که درک ما از رابطه علّیت یک درک عقلی است و صرفاً از تجربه و حس بر نمی‌خیزد.

حقیقت این است که وجود معلول، پرتوی و شعاعی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم «تعلق» و «ارتباط» از ذات آن انتزاع می‌شود و به اصطلاح، وجود معلول اضافه اشراقیه وجود

علت است، همانگونه که صور خیالیه‌ای که شما خود در ذهنتان ایجاد می‌کنید نسبت به شما همین رابطه را دارند^۱.

بر اساس آنچه گفتیم فلاسفه در یک تقسیم کلی وجود را به دو قسم «مستقل و رابط» تقسیم می‌کنند و هر معلولی را نسبت به علت خود رابط و غیر مستقل و هر علتی را نسبت به معلول خود مستقل می‌دانند. تنها موجود مستقل مطلق و علتی که معلول وجود دیگری نیست، خداوند است.

راه شناخت علل

وقتی امری را تعریف و تبیین می‌کنیم، از خود این تعریف هرگز اثبات مصادیق و موارد آن در عالم خارج بدست نمی‌آید. مثلاً وقتی ماهیت انسان را می‌شناسیم و آنرا به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنیم، از خود این تعریف بدست نمی‌آید که انسانی در خارج داریم یا نه؟ بل اثبات مصادیق محتاج دلیل و برهان است.

در مورد اصل علیت نیز باید بدانیم که صرف شناخت معنای آن هرگز اثبات نمی‌کند که آیا این اصل در عالم واقع مورد و مصداقی دارد یا نه؟ اینک سخن اینست که ما از چه راه‌هایی می‌توانیم وجود مصادیقی برای اصل علیت را اثبات کنیم؟

قبلاً اشاره شد که انسان، بعضی از مصادیق علت و معلول را در

(۱) ر.ک: علی (ع) و فلسفه الهی / علامه طباطبائی (ره).

درون خویش با علم حضوری می‌یابد و هنگامی که اموری مانند اراده و... را با خودش مقایسه می‌کند و آنها را وابسته به نفس می‌یابد، مفهوم علت را برای نفس خود، و مفهوم معلول را برای آنها انتزاع می‌نماید. وجود همین مصادیق درونی علت و معلول برای اثبات مصداق برای اصل علیت کافی است، اما سؤال اینست که آیا جز علم حضوری، راه دیگری برای اثبات مصادیق علت و معلول وجود ندارد؟ پاسخ مثبت است و راه دیگر برای اثبات علیت در خارج، برهان عقلی است. اگر با برهان عقلی ثابت شود که کل عالم ممکنات، وجودشان نسبت به واجب الوجود عین ربط و وابستگی است (همانگونه که صورتخیلی شما به شما وابسته‌اند) مصادیق دیگری برای اصل علیت ثابت می‌شود. پس راه دوم برای پی بردن به وجود مصادیق علت و معلول در خارج، برهان عقلی است.

و اما در مورد علل و معالیل مادی، نمی‌توان از برهان عقلی محض و یا از علم حضوری استفاده کرد، چرا که علم حضوری انسان به اشیاء بیرونی تعلق نمی‌گیرد و برهان عقلی محض نیز ربطی به اشیاء مادی خارجی پیدا نمی‌کند. بنابر این راه شناخت علت و معلولهای مادی منحصر به برهان تجربی است، یعنی برهانی که در آن از مقدمات تجربی هم استفاده شده باشد.

وضع و رفع

راه استفاده از تجربه برای اثبات رابطه علیت بین دو پدیده معین «وضع و رفع» نام دارد و آن اینست که شرایط تحقق یک پدیده دقیقاً کنترل گردد و ملاحظه شود که با تغییر کدامیک از عوامل و شرایط، پدیده مورد نظر تغییر می‌کند و با وجود چه شرائطی باقی می‌ماند. مثلاً اگر محیط آزمایشگاه را کاملاً تحت کنترل در آوریم و تمام عوامل محتمل برای تغییر رنگ مایعی را که در لوله آزمایش است امتحان کنیم و ببینیم که تنها با عبور دادن جریان برق از آن مایع است که رنگ آن تغییر می‌کند، در اینصورت کشف می‌کنیم که بین جریان برق و تغییر رنگ مایع مذکور رابطه علیتی برقرار است. اما با همه اینها باید دانست اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش فلان پدیده تنها همان عاملی است که ما از طریق تجربه بدان رسیده‌ایم بسیار مشکل است. چه بسا عوامل ناشناخته و نامحسوس دیگری وجود داشته باشند که در پیدایش آن معلول مؤثر باشند. امروزه با اینکه علوم تجربی بسیار پیش رفته‌اند و مجهولات فراوانی از زوایا و گوشه و کنار عالم را معلوم کرده‌اند، اما باز هم هیچ عالم تجربی نمی‌تواند به داده‌های تجربی و دستاوردهای مشاهدات خود آنچنان اعتماد کند که به صدق قضیه « $2 \times 2 = 4$ » اعتماد دارد. از اینروست که می‌گویند نتایج تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را ندارند و موجب یقین به معنای خاص و دقیق آن (اعتقاد جزمی ای که خلاف آن هرگز امکان نداشته باشد) نمی‌شوند. البته باید

خاطر نشان کنیم که وجود اینگونه احتمالات به یقینی بودن رابطه علیت - ولو بصورت علیت ناقص - در میان پاره‌ای موجودات مادی ضرر نمی‌زند. مثلاً ما یقیناً می‌دانیم که آتش علت سوزاندن می‌شود، غروب آفتاب علت تاریک شدن هواست، با نبودن آب درخت خشک می‌شود و هزاران نمونه دیگر از این قبیل که در زندگی روزمره با آنها سروکار داریم. اما سخن در اینست که ما نمی‌توانیم یقین کنیم که در پیدایش معلول‌های فوق هیچ علت دیگری دخالت ندارد و در آینده نیز این امور و پدیده‌ها هرگز دستخوش تغییر و تحولی نخواهند شد.

خلاصه آنکه برای شناختن رابطه علیت بطور کلی سه راه وجود

دارد:

۱ - علم حضوری در مورد آنچه در دائره نفس و پدیده‌های روانی تحقق می‌یابد.

۲ - برهان عقلی محض در مورد علت‌های غیر مادی.

۳ - برهان عقلی مبتنی بر مقدمات تجربی در مورد علت و معلول‌های مادی.^۱

خلاصه درس دوازدهم

۱- یکی از مباحث مهم فلسفی که مورد اختلاف فیلسوفان و متکلمان است «ملاک احتیاج معلول به علت» است. شک نیست که موضوع قاعدهٔ علیت «موجود مطلق» نیست بلکه موجود مقید است. همهٔ سخن اهل فن بر سر آن است که قید مذکور چیست.

۲- متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت و به عبارت دیگر قید مزبور را «حدوث» می‌پندارند، اما حکیمان بر آنند که ملاک نیازمندی «امکان» است. صدر المتألهین شیرازی (ره) از این امکان به «امکان فقری» یا ضعف وجودی یاد می‌کند.

۳- طولانی بودن عمر موجود فقیر و ممکن آن را بی نیاز از علت نمی‌کند و اصلاً نیاز به علت امری است که هیچ رابطه‌ای بادرازی و یا کوتاهی عمر موجود نیازمند ندارد. لذا فلاسفه قدیم بودن موجود معلول را محال نمی‌دانند و این، البته، بمعنای پذیرش دو واجب الوجود - چنانکه برخی پنداشته‌اند - نیست.

۴- تصور عرفی ما از رابطهٔ خالق و مخلوق اینست که بین آنها فاصلهٔ زمانی وجود دارد، ولی از دیدگاه دقیق فلسفی این فاصله نه تنها ضروری نیست که اصلاً محال است.

۵- تصویر ابتدائی ما از رابطهٔ علیت بگونه ایست که گمان می‌کنیم در آن پنج امر موجود است: سه ذات و دو فعل. اما حقیقت اینست که در جهان خارج چیزی غیر از ذات علت و ذات معلول وجود ندارد.

۶- کسانی همچون هیوم رابطهٔ علیت را صرفاً امری ذهنی می‌دانند و واقعیت خارجی آن را چیزی جز تعاقب یا تقارن دو وجود نمی‌دانند. واضحترین اشکالی که به این سخن وارد می‌شود این است که ما در بسیاری از موارد به تعاقب و یا تقارن دو پدیده آگاهی داریم، اما بین آنها علیتی درک

نمی‌کنیم.

اشکال دیگر این است که: در دو پدیده متقارن چگونه است که متعیناً یکی را علت و دیگری را معلول می‌دانیم؟ و چرا به عکس آن قائل نمی‌شویم؟
۷- حقیقت اینست که وجود معلول پرتوی از وجود علتش می‌باشد و لذا از آن به «اضافه اشراقیه» یاد می‌کنند و بر این اساس موجود را به دو قسم رابط و مستقل تقسیم می‌کنند.

۸- به صرف دانستن معنای علت نمی‌توان مدعی شد که این رابطه در خارج مصداق دارد. نخستین بار ما از طریق علم حضوری به مصادیقی از علت و معلول می‌رسیم و مفهوم علت را از آنها انتزاع می‌کنیم. علاوه بر این از طریق برهان عقلی محض و برهان تجربی (= برهانی که در آن از مقدمات تجربی استفاده شده است) نیز می‌توان به وجود مصادیقی برای علت و معلول پی برد.

۹- راه استفاده از تجربه برای کشف رابطه علت بین پدیده‌های مادی را «وضع و رفع» گویند. البته باید دانست اثبات اینکه علت مؤثر در فلان پدیده تنها همان عاملی است که ما از طریق تجربه بدان رسیده‌ایم بسیار مشکل است، چرا که بسیاری از پدیده‌ها و روابط آنها بر ما مجهول است و چه بسا در پیدایش یک حادثه عوامل فراوانی مؤثر باشند که ما بدانها علم نداریم. اما با همه اینها ما به تحقق رابطه علت - ولو بصورت علت ناقص - بین برخی پدیده‌ها یقین داریم.

پرسش درس ۱۲

- ۱- سخن در بحث «مناط احتیاج معلول به علت» بر سر چیست؟
- ۲- نظر متکلمین در باره موضوع قاعده علیت چیست؟
- ۳- نظر فلاسفه در باره موضوع قاعده علیت چیست؟
- ۴- سخن صدر المتألهین (ره) در باره ملاک احتیاج معلول به علت را توضیح دهید؟
- ۵- آیا می‌توان با فرض طولانی بودن عمر یک معلول آنرا از علت بی نیاز دانست؟ توضیح دهید.
- ۶- آیا از نظر فلسفی می‌توان بدو موجود قدیم قائل شد؟ چرا؟
- ۷- آیا پذیرش دو قدیم یا بیشتر بمعنای انکار وحدت واجب است؟ چرا؟
- ۸- آیا بین خالق و مخلوق ضرورتاً بایستی فاصله زمانی باشد؟ چرا؟
- ۹- در رابطه علیت حقیقتاً چند امر وجود خارجی دارند؟
- ۱۰- دیدگاه هیوم در باره رابطه علیت چیست؟ آن را نقادی کنید؟
- ۱۱- معنای «اضافه اشراقیه» چیست؟
- ۱۲- تقسیم موجود به «رابط و مستقل» را توضیح دهید؟
- ۱۳- راههای شناخت علل و معالیل کدامند؟
- ۱۴- نخستین بار مفهوم علت و معلول را چگونه بدست می‌آوریم؟
- ۱۵- «وضع و رفع» یعنی چه؟ با مثال توضیح دهید.

درس سیزدهم:

علت و معلول (۳)

تلازم علت و معلول

«تلازم» از باب تفاعل به معنای لزوم طرفینی است. مثلاً بین طلوع خورشید و پیدایش روز تلازم است. بدین معنی که لازمه طلوع خورشید، پیدایش روز و لازمه پیدایش روز، طلوع خورشید است. «ملازمه» نیز بمعنای تلازم است و لزوم طرفینی را می‌رساند. مثلاً در مورد فوق می‌توانیم بگوئیم بین طلوع خورشید و پیدایش روز ملازمه برقرار است.

واژه دیگری که در اینجا باید بدان توجه کنیم، واژه «استلزام» است. استلزام در جاییست که بین دو امر رابطه لزوم از یک طرف برقرار باشد. مثلاً روشن بودن بخاری در اتاق مستلزم گرم بودن اتاق می‌باشد، اما گرم بودن اتاق مستلزم روشن بودن بخاری نیست، چون ممکن است این گرما ناشی از تابش اشعه خورشید بدرون اتاق باشد. در این موارد است که دو اصطلاح «لازم و ملزوم» را بکار می‌برند. مثلاً گفته می‌شود: روشن بودن بخاری، ملزوم و گرم بودن اتاق لازمه آنست. یا می‌گوئیم: لازمه چهار تا بودن زوجیت است و بنابر این چهار تا بودن

ملزوم زوجیت است. در اینگونه موارد بخوبی پیداست که لازم، اعم مطلق از ملزوم و ملزوم، اخص مطلق از لازم است (مثلاً: چهار بودن اخص مطلق زوج بودن اعم مطلق است).

با این تحلیل‌ها می‌توانیم بگوئیم که رابطه تلازم و یا ملازمه در حقیقت مجموع دو رابطه استلزام است. اگر مثلاً «الف» مستلزم «ب» و «ب» نیز مستلزم «الف» باشد، هریک نسبت به دیگری از جهتی لازم و از جهتی ملزوم خواهد بود. در اینجا است که از این رابطه تعبیر به «تلازم» یا «ملازمه» می‌کنیم. مثلاً می‌بینیم همانطور که لازمه طلوع خورشید، پیدایش روز است، لازمه پیدایش روز نیز طلوع خورشید است، لذا می‌گوئیم بین این دو امر تلازم یا ملازمه برقرار است.

حال باید دید رابطه بین علت و معلول چگونه است؟

شکی نیست که هرگاه علت تامه معلولی تحقق یابد، آن معلول قطعاً محقق می‌شود، مثلاً هرگاه آتشی موجود باشد حرارت نیز پدید می‌آید، پس تحقق معلول لازمه تحقق علت تامه آنست. در اینجا دو نکته قابل توجه وجود دارد:

الف - فرق علت تامه و ناقصه: معلول وقتی وجودش ضروری می‌شود که علت تامه آن محقق باشد، بنابر این لزوم معلول وقتی است که ملزوم آن، علت تامه باشد، اما اگر صرفاً علت ناقصه معلولی تحقق یابد، معلول آن هرگز موجود نمی‌شود. فلاسفه در اینجا اصطلاح

«ضرورت بالقیاس»^۱ را بکار می‌برند و می‌گویند در فرض وجود علت تامه، وجود معلول نیز ضرورت دارد، اما وجود معلول در مقایسه با علت ناقصه، چنین ضرورتی را ندارد. مراد از این ضرورت، «ضرورت بالقیاس» است.

با وجود این تفاوتی که بین علت تامه و علت ناقصه از حیث وجود هست، این دو از حیث عدم اشتراک دارند، بدین معنا که با عدم هر یک از آن‌دو، معلول منتفی می‌شود. یعنی، چه «علت تامه» محقق نباشد و چه «علت ناقصه»، در هر حال «معلول» معدوم خواهد بود.

ب - فرق علت منحصره و علت جانشین پذیر: پیشتر با علت انحصاری و علت جانشین پذیر آشنا شدیم. بعنوان مثال: طلوع خورشید علت انحصاری پیدایش روز است، اما آتش نسبت به گرما علت جانشین پذیر است. عبارت دیگر پیدایش روز علت دیگری جز طلوع خورشید ندارد، اما گرما می‌تواند از علت دیگری جز آتش - مثلاً از مالش دو جسم - پدید آید. اگر علت یک پدیده انحصاری باشد همواره بین آن و معلولش تلازم یا ملازمه برقرار است، یعنی می‌توان گفت: هرگاه این معلول محقق باشد حتماً همان علت نیز محقق خواهد بود و بالعکس هرگاه این علت محقق شود حتماً آن معلول هم محقق

(۱) «ضرورت بالقیاس» هم در مورد معلول نسبت به علت و هم علت نسبت به معلول به کار می‌رود و با

«ضرورت بالغیر» تفاوت دارد. بحث تفصیلی پیرامون این مطالب در باب «مواد ثلاث» در کتب منطق

و فلسفه آمده است. ر.ک: بدایة الحکمة / مرحله ۴ / فصل ۲.

خواهد بود.

اما اگر علت، جانشین پذیر باشد از تحقق معلول نمی‌توان به یک علت مشخص رسید، یعنی فقط اصل وجود یکی از علل ثابت می‌شود، اما کدامیک؟ معلوم نیست. عبارت دیگر هستی علت ثابت می‌شود، اما چیستی آن معلوم نمی‌شود: مثلاً اگر ما بدانیم اتاق گرم است، قطعاً می‌دانیم علتی دارد، اما آیا علت آن روشنایی بخاری است یا تابش اشعه خورشید و یا علتی دیگر؟، مشخص نیست. از اینرو بین علت و معلول بمعنای مطلق آن، رابطه تلازم برقرار است، بدین معنا که هرگاه معلولی تحقق یابد، می‌دانیم که علت تامه آن نیز حتماً محقق است و هرگاه علت تامه‌ای تحقق یابد، میدانیم که قطعاً معلول آن نیز موجود است، اما در علل جانشین پذیر - مثل آتش برای حرارت - بین هریک از علل و معلول کلی (مثل حرارت) رابطه استلزام برقرار است، یعنی وجود هر یک از علل مستلزم معلول می‌باشد، اما وجود معلول مستلزم وجود یک علت مشخص نیست، بلکه فقط دال بر اینست که علت تامه‌ای در کار است.

تقارن علت تامه و معلول

مراد از «تقارن» همزمانی است و برخی واژه «تعاصر» را در این مورد بکار برده‌اند.^۱ شما وقتی دستگیره در را می‌چرخانید، آیا بین

(۱) ر.ک: فلسفتنا / آیه الله شهید سید محمد باقر (ره) / مبحث علت.

حرکت دست شما و حرکتِ دستگیره فاصله‌ای زمانی موجود است؟ خیر. در اینجا گفته می‌شود این دو حرکت، همزمانی یا مقارنت دارند. البته در عین حال شما بخوبی درک می‌کنید که حرکت دست شما پیشتر از حرکتِ دستگیره یا کلید، یا قلمی که با آن می‌نویسید و... می‌باشد، اما باید توجه کنید که این تقدم و پیشی، تقدم زمانی نیست. این تقدم در اصطلاح فلسفی «تقدم رُتبی» نامیده می‌شود.

باید توجه کرد که اصطلاح همزمانی را فقط در علت و معلول‌هایی می‌توان بکار برد که زمانی باشند و این اصطلاح در مورد مجرداتی که فاقد زمانند کاربرد ندارد. حتی اگر معلول، موجودی زمانی، ولی علت آن غیر زمانی باشد باز هم تقارن (همزمانی) مفهومی نخواهد داشت، زیرا در صدق مفهوم همزمانی (تقارن)، زمانی بودن هر دو طرف لازم است. در اینگونه موارد می‌توان کلمه «حضور» را بکار برد و مثلاً چنین گفت که: علت و معلول مجرد برای یکدیگر حضور دارند.

همانطور که از وجود علت ناقصه، وجود معلول ضروری نمی‌شود، وجود علت ناقصه و معلول طبیعتاً تقارن هم ندارند، چرا که علت «تام» نشود معلول پیدانمی‌شود و در نتیجه مقارنت و همزمانی هم صادق نخواهد بود. نکته دیگر اینست که معلول هرگز نمی‌تواند بر علت خود - چه تام باشد و چه ناقص - تقدم زمانی داشته باشد، زیرا معنای این فرض اینست که پیدایش این معلول محتاج آن علل نیست و این خلاف فرض اولیه است. مثلاً: اگر فرض کنیم که پیدایش روز پیش از

طلوع خورشید رخ می‌دهد معنایش اینست که پیدایش روز اصلاً معلولِ طلوع خورشید نیست و این البته خلافِ فرض ماست. این سخن هم در علت تامه جاری است و هم در علت ناقصه. (دقت کنید).

نکته

با توجه به آنچه گفتیم کاملاً روشن می‌شود که تفسیر رابطهٔ علت به «تقارن» یا «تعاقب» دو پدیده - چنانکه هیوم و امثال او پنداشته‌اند - نادرست است. زیرا اولاً: در مفهوم تعاقب، تقدم زمانی علت بر معلول گنجانیده شده است و ما گفتیم که هرگز بین علت تامه و معلول آن فاصلهٔ زمانی - ولو خیلی اندک - وجود ندارد. ثانیاً: چه بسیار پدیده‌هایی - مثل شب و روز - هستند که پی در پی می‌آیند ولی بین آنها رابطهٔ علیتی نیست.

تقارن نیز چه بسا همواره بین دو پدیده باشد ولی علتیت بین آنها بر قرار نباشد مثل نور و حرارت در لامپ که همواره با هم پدید می‌آیند، اما هیچیک علتِ دیگری نیست بلکه هر دو معلولِ جریان برق هستند. بنابر این تفسیر علتیت نه بعنوان «تعاقب دو پدیده» صحیح است و نه بعنوان «تقارن دو پدیده».

نیاز معلول به علت در حدوث و بقاء

یکی از بحثهای مورد اختلاف بین حکماء و متکلمین اینست که آیا

معلول تنها در حدوث خود محتاج علت است؟ یا اینکه معلول هم در حدوث (پیدایش) وهم در بقاء محتاج علت است؟ متکلمین که غالباً ملاک نیازمندی معلول را «حدوث» می‌دانسته‌اند، بقاء معلول را محتاج علت نمی‌شمرده‌اند و حتی از بعضی از آنان نقل شده که اگر بفرض خداوند هم معدوم شود، ضرری به وجود عالم نخواهد خورد! (لَوْ جَازَ عَلَى الْوَاجِبِ الْعَدَمُ لَمَّا ضَرَّ الْعَالَمَ).

متکلمین برای تأیید نظریه خود به شواهدی از بقاء معلولات پس از زوال عللشان تمسک کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند فرزندی که پس از مرگ پدر و مادر زنده می‌ماند و ساختمانی که بعد از مرگ سازنده‌اش باقی می‌ماند، دلیل بر این است که معلول در بقاء خود محتاج علتش نیست. اما فلاسفه می‌گویند معنای تلازم بین علت و معلول اینست که علت حتماً بایستی تا پایان عمر معلول باقی باشد، زیرا نیازمندی و فقر نسبت به علت لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچگاه از آن سلب نمی‌شود. به تعبیر صدر المتألهین (ره) ملاک احتیاج معلول به علت، فقر و وابستگی ذاتی و یا عبارتی ضعیف مرتبه وجودی آن است که هرگز از آن جدا شدنی نیست. یعنی، چه در حدوث و چه در استمرار و بقاء وجودی، این ضعف و فقر همواره هست و بنابر این نیازمندی به علت نیز موجود است.

و اما در باره شواهدی که متکلمین بر مدعای خود آورده‌اند باید گفت: بنا نسبت به ساختمان علت حقیقی نیست، بلکه علت معدّ بشمار

می‌رود. کاری که بنا انجام می‌دهد تنها کنار هم چیدن مصالح و اجزای ساختمان است و آنچه شرط وجود و بقای ساختمان است همان وضعیت خاص اجزاء است، نه کسی که مثلاً با حرکات دست خود موجب انتقال مواد و اجزاء ساختمان و پیدایش وضعیت مزبور شده است. بنابر این فاعلیت حقیقی بنا نسبت به حرکت دست خودش می‌باشد و این حرکت با نابودی خود بنا - البته - دیگر بقاء و استمراری نخواهد داشت. و آنچه که علت حقیقی بقاء ساختمان است یعنی همان وضعیت و چینش خاص اجزاء با بقاء ساختمان باقی است.

همچنین وجود فرزند معلول علل حقیقی خودش یعنی حیات سلولها و وجود دیگر اجزاء و شرائط است و پدر و مادر نقشی در بقاء این علل و اسباب و شرائط ندارند و نسبت به وجود فرزند از علل اعدادی بشمار می‌روند. از همین قبیل است هنگامیکه توبی را با پایادست می‌زنیم و آنرا بحرکت در می‌آوریم. در اینجا محرک حقیقی برای حرکت توپ، انرژی پتانسیلی است که در آن جمع می‌شود و پایا دست مان نسبت به استمرار حرکت توپ علیت حقیقی ندارند^۱.

خلاصه درس سیزدهم

۱- «تلازم» و «ملازمه» هر دو بمعنای لزوم طرفینی می باشند و «استلزام» درجایی بکار می رود که لزوم یکطرفه است. مراد از لازم و ملزوم دو امری است که بایکدیگر رابطه استلزامی دارند، مثلاً چهار بودن مستلزم زوجیت عدد است، لذا گفته می شود: زوجیت لازمه چهار و چهار ملزوم زوجیت است. اگر بین دو امر از هر دو سوی رابطه استلزام برقرار باشد، در حقیقت بین آن دو تلازم یا ملازمه برقرار است و بنابر این «تلازم» یا «ملازمه» مجموع دو رابطه «استلزام» است.

۲- تحقق معلول لازمه تحقق علت تامه است و فرق علت تامه و ناقصه در این است که معلول نسبت به علت تامه ضرورت بالقیاس دارد ولی نسبت به علت ناقصه چنین ضرورتی را دارا نیست. و اما جهت اشتراک علت تامه و ناقصه در اینست که در فرض عدم هر یک از آن دو، معلول نیز منتفی است.

۳- اگر علت یک پدیده، انحصاری باشد همواره بین آنها تلازم (ملازمه) برقرار است، اما اگر علت پدیده ای جانشین پذیر باشد، از تحقق معلول نمی توان به یک علت مشخص رسید، یعنی، فقط اصل وجود یکی از علل ثابت می شود، اما کدامیک؟ معلوم نمی گردد.

۴- مراد از تقارن یا تعاصر علت و معلول اینست که بین تحقق علت تامه و معلول آن فاصله زمانی وجود ندارد. روشن است که لفظ تقارن در مورد علت و معلولهای غیر زمانی بکار نمی رود. واژه مناسب برای این موارد واژه «حضور» است.

۵- بدیهی است که تقارن علت و معلول تنها در علت تامه و معلول آن محقق است و علت ناقصه چنین تقارنی با معلول ندارد.

۶- معلول هرگز نمی تواند بر علت تامه یا ناقصه خود مقدم شود، زیرا

لازمه این فرض این است که معلول محتاج این علل نباشد و این خلاف فرض است.

۷- تفسیر علیت به تعاقب دو پدیده نادرست است، زیرا در مفهوم تعاقب، تقدم زمانی علت بر معلول مندرج است در حالیکه بین علت تامه و معلول آن هرگز فاصله زمانی نیست. علاوه بر اینکه نمی توان هر دو پدیده متعاقبی را علت و معلول دانست.

۸- علیت را به تقارن دو پدیده نیز نمی توان تفسیر کرد زیرا اموری مثل نور و حرارت در لامپ ممکن است متقارن با هم رخ دهند اما نسبت به یکدیگر علت و معلول نباشند.

۹ - متکلمین چون «حدوث» را ملاک نیازمندی معلول به علت می پندارند، در «بقاء» آن را محتاج علت نمی دانند و بر این مدعا به شواهد سستی تمسک می کنند. اما فلاسفه معنای تلازم علت و معلول و لازمه امکان و فقر ذاتی معلول نسبت به علت را احتیاج مستمر معلول به علت می دانند.

پرسش درس ۱۳

- ۱- معنای تلازم و ملازمه را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۲- استلزام به چه معناست؟ با مثال توضیح دهید؟
- ۳- اصطلاح «لازم» و «ملزوم» را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۴- تلازم یا ملازمه - در حقیقت - مجموع دو استلزام است. این مطلب را با مثال توضیح دهید؟
- ۵- ضرورت بالقیاس چیست؟ فرق علت تامه و ناقصه را از این جهت توضیح دهید؟
- ۶- اشتراک علت تامه و ناقصه در چیست؟
- ۷- منظور از علت منحصره و علت جانشین پذیر را با ذکر مثال بیان کنید؟
- ۸- فرق علت منحصره و علت جانشین پذیر را بیان کنید؟
- ۹- مراد از تقارن علت تامه و معلول چیست؟
- ۱۰- تقدم رُتبی را با مثال توضیح دهید؟
- ۱۱- اصطلاح تقارن یا همزمانی علت و معلول در چه مواردی کاربرد دارد؟
- ۱۲- آیا علت ناقصه و معلول میتوانند تقارن داشته باشند؟ چرا؟
- ۱۳- معلول بر کدام علت نمی تواند تقدم داشته باشد؟ چرا؟
- ۱۴- چرا تفسیر علیت به تعاقب یا تقارن دو پدیده غلط است؟
- ۱۵- چرا متکلمین معلول را در بقاء محتاج علت نمی دانند؟ وشواهد آنان بر این مدعا چیست؟
- ۱۶- سخن فلاسفه در باب نیازمندی معلول به علت در حدوث و بقاء چیست؟
- ۱۷- پاسخ شبهات متکلمین برای انکار نیازمندی معلول به علت در بقاء را بنویسید؟

درس چهاردهم:

علت و معلول (۴)

سنخیت بین علت و معلول

یکی دیگر از احکام علیت، سنخیت بین علت و معلول است. منظور از این قاعده اینست که هر معلولی از هر علتی بوجود نمی‌آید و یا هر علتی، هر معلولی را پدید نمی‌آورد. بیان عامیانه این قاعده همانست که می‌گویند: «گندم از گندم برآید، جوجو». این قاعده نیز از قضایای ارتکازی (فطری) و قریب به بداهت است که با ساده‌ترین تجربه‌های درونی و بیرونی ثابت می‌شود: آیا کسی که خود فقیر است می‌تواند دیگری را غنی سازد؟ آیا جاهل می‌تواند به دیگری علم بیاموزد؟ آیا انسان خفته می‌تواند خفته‌ای دیگر را بیدار نماید؟ (خفته را خفته کی کند بیدار؟).

روشن است که علت اگر چیزی را به معلول می‌دهد، نمی‌تواند خود فاقد آن باشد (معطی الشیء لایکون فاقداً له: اعطا کننده یک شیء نمی‌تواند خود فاقد آن شیء باشد).

نکته‌ای که باید در اینجا بدان توجه کنیم اینست که در مسئله سنخیت تفاوت مهمی بین علت هستی بخش و علت اعدادی (مادی)

وجود دارد و آن اینست که ویژگیِ سنخیت در علتِ ایجابی (هستی بخش) را با برهان عقلی می‌توان اثبات کرد. بدینگونه که می‌گوئیم: چون علتِ هستی بخش به معلولِ خود وجود می‌دهد، پس باید حتماً خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند اعطاء و افاضه کند. این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علتِ ایجابی آن کاملاً واضح است. اما چنین سنخیتی بین علت‌های مادی و اعدادی و معلول‌هایشان وجود ندارد، زیرا این علل، اعطا کننده وجود نیستند. البته اجمالاً میدانیم که در همین علل نیز نوعی مناسبت و سنخیت بین آنها و معلولاتشان لازم است، ولی تشخیص این مناسبت‌ها تنها از طریق تجربه میسر است. مثلاً میدانیم آب از سنگ بوجود نمی‌آید، بلکه ترکیبی است از دو گاز اکسژن و هیدروژن (H_2O)، اما تشخیص و درک مناسبت بین این دو گاز و آب مایع بوسیله برهان عقلی ممکن نیست، بلکه از طریق تجربه باید بدان دست یافت.

حل یک شبهه

ممکن است در اینجا برسید که بنابر قاعده سنخیت آیا لازم نمی‌آید که خداوند بعنوان علتِ ایجابیِ عالم دارای خصوصیات مادی و جسمانی مثل طول، عرض، عمق، رنگ، مزه و... باشد، چون همه اینها مخلوق او هستند و خالق بایستی آنچه را به مخلوق خود می‌دهد دارا

باشد؟!

پاسخ اینست که بر اساس اصالت وجود، هر آنچه در این عالم هست، اطوار و انحاء مختلف وجودند و حقیقتی جز وجود ندارد و ماهیات مختلف در حقیقت اسامی گوناگونی هستند که ما روی وجودات متفاوتِ اطرافِ خود گذاشته‌ایم، پس حقیقت همهٔ اشیاء چیزی جز وجود نیست و خداوند هم که خالق موجودات است چیزی جز وجود اعطا نمی‌کند. قاعدهٔ سنخیت نیز چیزی بیش از این نمی‌گوید که خالق هستی باید خود دارای هستی باشد و شکی نیست که خداوند واجب الوجود و هستی محض است.

قاعدهٔ «الواحد»

یکی از قواعد معروف فلسفی اینست که: اگر علت، واحد باشد معلول آن نیز حتماً واحد است. و نیز: اگر معلول واحد باشد، علت آن نیز حتماً واحد است. این دو مطلب، دو روی قاعدهٔ «الْوَحْد» بحساب می‌آیند: الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ - الْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ إِلَّا عَنِ الْوَاحِدِ.

روی اول اینست که: «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» و روی دوم اینست که: «واحد جز از واحد صادر نمی‌شود». متقن‌ترین دلیل بر طرفِ نخست این قاعده، دلیلی است که مبتنی بر قاعدهٔ سنخیت بین علت و معلول است، بدین‌قرار: بر اساس قاعدهٔ سنخیت، علت آنچه را به

معلول می‌دهد، خود نیز باید دارا باشد. اکنون اگر فرض کنیم که علتی فقط دارای خاصیتِ «الف» است، طبیعی است که فقط همین یک خاصیت را می‌تواند به معلول خود بدهد. ویش از این اثر، خاصیت دیگری امکان ندارد که از این علت صادر شود. زیرا اگر فرض کنیم که از این علت دو اثرِ «الف و ب» پدید آید، صدورِ «ب» از این علت که فقط دارای خاصیتِ «الف» است باساخت بین علت و معلول سازگار نیست و اگر بگوئیم صدورِ ایندو از علت نشانه‌ای نیست که در علت هر دو خاصیت هست، این خلافِ فرض اولیه است. بنابر این قاعدهٔ ساختِ مقتضی آنست که از علت واحد (یعنی علتی که فقط یک خاصیت دارد) بیش از یک معلول صادر نشود.

در بارهٔ طرفِ دیگر قاعدهٔ «الواحد» که می‌گوید معلول واحد فقط از علت واحد صادر می‌شود بحثهای زیادی مطرح است. آنچه مسلم و مورد اتفاق فلاسفه است اینست که یک معلول شخصی و واحد نمی‌تواند بیش از یک علت تامه داشته باشد. و باصطلاح توارد یا - به تعبیر دقیقتر - اجتماع چند علت تامه بر معلول واحد شخصی محال است. زیرا اگر همهٔ این علل تامه مؤثر باشند بالضرورة آثار متعددی از آنها بوجود می‌آید، پس معلول، واحد نخواهد بود. و اگر بعضی مؤثر باشند و بعضی مؤثر نباشند، در حقیقت آنها که اثری ندارند علتی هم ندارند و این خلاف فرض اولیه است.

در اینجا بجاست این نکته را گوشزد کنیم که در بسیاری موارد ما

چنین می‌پنداریم که چند علت تامهٔ مختلف معلولِ واحدی را ایجاد می‌کنند، اما باید توجه داشت اموری مثل بلند کردن یک وزنه توسط چند فرد، یا نوشتن با یک قلم توسط چند دست در آن واحد و از این قبیل هرگز بمعنای این نیست که معلولِ واحد دارای چند علت تامه است زیرا در اینگونه موارد - در واقع - علت تامه یکی بیش نیست و آنچه متعدد است اجزاء علت یعنی علل ناقصه است (دقت کنید) بنابر این، اینگونه مثالها هرگز مصداق توارد علل بر معلول واحد نیست.

دور و تسلسل

از مباحث مهم در باب علت و معلول محال بودن علّیت دوری و تسلسل در علل است. علّیت دوری بدین معناست که چیزی خودش علت خودش باشد و عبارت دیگر شیء واحد، هم علتِ خود و هم معلول خود باشد. به عبارت دیگر، دور در این مبحث بدین معناست که یک موجود نسبت به دیگری هم علت باشد و هم معلول.

مراد از تسلسل در علل اینست که بگوئیم موجودی از موجود دوم پدید آمده و دومی از سومی و سومی از چهارمی و... همینطور تا بی نهایت.

فلاسفه هم دور و هم تسلسل را محال می‌دانند و با اینکه مسئله قریب به بداهت است برای آن دلایلی نیز اقامه کرده‌اند.

محال بودن دور

اگر مفهوم علت دوری درست تصور شود محال بودن آن بوضوح آشکار می‌شود. اگر «الف» علتِ «ب» و «ب» علتِ «الف» باشد بدین معناست که «الف» نسبت به «ب» هم علت است و هم معلول، و عبارت دیگر: «الف» نسبت به «ب» در آن واحد هم نیازمند است و هم بی‌نیاز، و این چیزی جز تناقض نیست.

و نیز لازمهٔ رابطهٔ فوق اینست که «الف» نسبت به «ب» هم متقدم باشد (چون علت آنست) و هم متأخر باشد (چون معلول آنست) و این محال است.

با اینکه محال بودن دور بدیهی و یا قریب به بداهت است، ممکن است در این زمینه مانند بسیاری از قضایای بدیهی دیگر، شبهه‌هایی پیش آید که ناشی از عدم دقت در معنای موضوع و محمول قضیه باشد. مثلاً ممکن است گفته شود کشاورزی که از محصول کار خود تغذیه می‌کند، هم علتِ محصولات است و هم معلول آنها، و این دور است!!

در حلّ این شبهه باید گفت: اولاً: کشاورز علتِ حقیقی محصولات نیست، بلکه علتِ اعدادی است و سخن ما در علتِ حقیقی است. ثانیاً: محصول، علتِ وجود کشاورز نیست بلکه از اموری است که دوام حیاتِ (نه اصل وجود) کشاورز بر آن متوقف است. ثالثاً: وجود کشاورز در یک زمان (زمانِ کاشت و برداشت) علت است

و معلول نیست؛ و در زمانِ دیگر (زمانِ تغذیه و استفاده) معلول است و علت نیست. پس علت و معلولیت در دو زمان و از دو جهت خواهد بود و این دور نیست.

منظور از دورِ محال آنست که موجودی در آن واحد از همان جهتی که علت چیزی است، محتاج آن هم باشد.

شبهه دیگر اینست که می‌گویند: همانطور که آتش موجب حرارت می‌شود، حرارت هم موجب آتش می‌شود و این دور است.

پاسخ اینست که عینِ حرارتی که از - مثلاً - کبریت «الف» پدید می‌آید دقیقاً همان حرارتی نیست که موجب پیدایش آتش در این کبریت «الف» شده است، گرچه مفهوم کلی حرارت بر هر دو صادق است. بنابر این در عالم خارج و وجود، هر آتشی حرارتی مخصوص بخود و هر حرارتی هم آتشی مربوط به خود را بدنبال دارد و این دور نیست.

اینگونه شبهات در سخنان برخی ماتریالیست‌ها و مارکسیست‌ها و در پاره‌ای از کتب آمپرست‌ها مشاهده می‌شود که بعقیده ما ناشی از بی‌دقتی و یا کم‌دقتی است که فلسفه هیچیک را بر نمی‌تابد.

محال بودن تسلسل

• برهان وسط و طرف:

شیخ الرئيس ابو علی سینا (ره) در کتاب الهیات شفا برهانی برای محال بودن تسلسل در سلسله علل آورده است که به «برهان

وسط و طرف» معروف است. این برهان اینست:

اگر فرض کنیم ۱ معلول ۲ و ۲ معلول ۳ است، در این سلسله سه عضوی، عضو ۱ فقط معلول است، عضو ۲ نسبت به ۱ علت و نسبت به ۳ معلول است، و عضو ۳ فقط علت است. ۱ و ۳ دو طرف این سلسله و ۲ وسط این سلسله محسوب می‌شود. حال اگر سلسله را چهار عضوی کنیم باز هم می‌بینیم دو طرف ۱ و ۴ دارای یک ویژگی و دو عضو ۲ و ۳ هر یک دارای دو ویژگی علت و معلولیت می‌باشند. دو باره اگر اعضاء سلسله را افزایش دهیم خواهیم دید همچنان حکم طرفین و اواسط باقی است. پس هر چه که دو عنوان علت و معلول دارد «وسط» و هر چه که دارای یک عنوان است «طرف» نامیده می‌شود. حال اگر بگوئیم سلسله علت‌ها در عالم هستی بسوی مبدأ اولیه و علت العلل همچنان پیش می‌رود، اما هرگز بدان منتهی نمی‌شود، معنایش اینست که سلسله‌ای داریم که از پائین‌ترین معلول بعنوان یک طرف سلسله شروع می‌شود و بقیه همگی هم علت اندوهم معلول. یعنی همگی «وسط» هستند بدون اینکه طرف دومی در کار باشد و حال آنکه «وسط» بدون طرفین بی معنا و ناممکن است. پس اگر «وسط» محقق است باید طرفین نیز محقق باشند، بنابر این سلسله علل بی انتها نیست.

✽ برهان اسد و اخصر^۱ فارابی:

اگر سلسله‌ای از موجودات را فرض کنیم که هر یک از اعضاء آن

(۱) یعنی: برهان محکم‌تر و مختصرتر.

وابسته به دیگری باشد - مثل دانه‌های زنجیر که هر یک به دیگری آویزان است - لازمه‌اش اینست که کل این سلسله - یکجا - وابسته به موجود دیگری باشد که در رأس این سلسله واقع شود و خود وابسته به چیز دیگری نباشد، بگونه‌ای که اگر آن موجود نباشد هیچیک از حلقات و اعضاء سلسله نیز وجود نیابند. بدیهی است که چنین سلسله‌ای بی انتها نیست.

بیان صدر المتألهین (ره)

نظیر برهان فارابی بر محال بودن تسلسل را صدر المتألهین شیرازی (ره) بر اساس اصالت وجود چنین بیان می‌کند: هر معلولی نسبت به علتِ ایجاد کننده‌اش عینِ ربط و وابستگی است و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد. علتِ مذکور نیز اگر خودش معلول علت دیگری باشد، همین حکم را نسبت به آن علت خواهد داشت، حال اگر سلسله‌ای از علل و معالیل (= معلول‌ها) را فرض کنیم که هر یک از علت‌ها معلولِ علت دیگری باشد، در حقیقت سلسله‌ای از تعلقات و وابستگی‌ها خواهیم داشت. حال اگر فرض کنیم این سلسله اصلاً مبدئی ندارد آیا ممکن است مجموعه این تعلقات و وابستگی‌ها بدون طرفِ وابستگی تحقق داشته باشند؟! آیا مجموعه بی نهایت «صفر» عدد می‌آفریند؟ آیا مجموع بی نهایت «فقر» و «وابستگی» می‌تواند مساوی با «غنی» و «استقلال» شود؟ آیا از اجتماع بی نهایت

«جاهل»، «عالم» بدست می‌آید؟ پس ناچار باید و رای این سلسله ربطها و تعلقات، وجود مستقلی باشد که همگی آنها در پرتو آن تحقق یابند. بنابر این نمی‌توان سلسله علل و معلولاتِ عالم را بی آغاز و بی انتها دانست.

دو نکته قابل توجه

* آیا موجودی می‌تواند خودش علتِ خودش باشد؟ خیر، زیرا اگر بخواهد علت باشد باید بر خودش تقدم داشته باشد و برای اینکه معلول باشد باید از خودش متأخر باشد و این جمع نقیضین است. بعلاوه، آیا ممکن است چیزی خودش از خودش جلوتر یا عقب‌تر بیفتد؟! آیا شما می‌توانید جلوتر از خودتان راه بروید؟! عقب‌تر چطور؟! آیا در یک مسابقه دو، دهنده‌ای می‌تواند از خودش جلو بزند؟!

بنابر این «هیچ موجودی نمی‌تواند خودش علتِ وجود خودش باشد». حال سؤال می‌شود که چرا گاهی گفته می‌شود: «علت همه چیز خداست، اما علتِ خدا خودِ اوست»؟

حقیقت اینست که اینگونه سخنان و تعابیر، تعابیری مسامحه آمیز است و هرگز بمعنای اثبات رابطه علیت بین ذاتِ مقدس الهی و وجود خودش نیست، بلکه منظور، نفی علت برای وجود خداست. مثلاً گاهی از کسی می‌پرسیم: فلان کار را با اجازه چه کسی انجام دادی؟ می‌گوید: با اجازه خودم! در اینجا منظور چیست؟ منظور او اینست که در این کار

از کسی اجازه نگرفته است، همین وبس. نه اینکه خودش برای خودش اجازه نامه‌ای صادر کرده و سپس کار را انجام داده است. پس وقتی گفته می‌شود: «علت وجود خداوند خود اوست» فقط منظور اینست که بگوئیم خداوند علت ندارد، همین وبس.

✽ رابطه علیت منحصر در پدیده‌های عینی و خارجی نیست، بلکه گاهی در امور درونی و مفاهیم ذهنی نیز این رابطه تحقق می‌یابد. مثلاً همانطور که می‌گوئید: این آتش موجب این حرارت است، می‌گوئید: عجب و خود بزرگ بینی موجب تکبر است، حسد علت کینه می‌شود، سوء ظن سبب تنفر می‌شود، ریاست طلبی فلانی باعث فساد اخلاقی او شد، معلولیت عالم علت نیازمندی عالم به واجب الوجود است، کلیت یک مفهوم سبب ابهام آن می‌شود و... آنچه در همه این مثالها مشترک است اینست که موضوع و محمول آنها پدیده‌های خارجی و محسوس و ملموس نیستند و در عین حال رابطه علیت در آنها مطرح است. پس همانطور که علیت در حیطه مفاهیم ما هوی (معقولات اولی) مطرح می‌شود، در حیطه معقولات ثانیة فلسفی و منطقی نیز این رابطه مطرح می‌شود.^(۱)

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه، دروس ۳۶، ۳۷ - بداية الحکمة: مرحلة ۷ / فصل ۵.

خلاصه درس چهاردهم

۱ - مفاد قاعدهٔ سنخیت علت و معلول اینست که هر معلولی از هر علتی پدید نمی‌آید و هر علتی نیز هر معلولی را پدید نمی‌آورد.

۲ - تفاوت علت هستی بخش و علت اعدادی در اینست که سنخیت معلول با علت هستی بخش با برهان عقلی اثبات می‌شود اما در علت اعدادی این مطلب قابل اثبات نیست و سنخیت علل اعدادی با معلولاتشان را باید بطریق تجربی بدست آورد.

۳ - به مقتضای قاعدهٔ سنخیت و بر اساس اصالت وجود لازم است خداوند بعنوان اعطا کنندهٔ هستی به مخلوقات، خود نیز دارای هستی باشد و هرگز لازم نمی‌آید که ویژگی‌های خاص موجودات مادی را دارا باشد.

۴ - دوروی قاعدهٔ «الواحد» یکی این است که: از علتِ واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود. دیگر آنکه: معلول واحد، جز از علتِ واحد صادر نمی‌شود.

۵ - متقن‌ترین دلیل بر طرف نخست قاعدهٔ فوق، دلیلی است مبتنی بر قاعدهٔ سنخیت و در بارهٔ طرفِ دوم قاعدهٔ مذکور، آنچه مورد اتفاق فیلسوفان است این است که یک معلول واحد شخصی بیش از یک علت تامه نمی‌تواند داشته باشد.

۶ - اگر علّیت دوری بدرستی مفهوم شود محال بودن آن واضح است زیرا در حقیقت چنین علّیتی مستلزم تناقض است. و شبهاتی که پاره‌ای از ماتریالیست‌ها و... مطرح کرده‌اند ناشی از کم دقتی و یابی دقتی در دقائق فلسفه اسلامی است.

۷ - مفاد برهان «وسط و طرف» شیخ الرئیس ابن سینا (ره) در ابطال تسلسل علل اینست که لازمهٔ این فرض این است که وسط بدون طرف محقق

گردد و چنین چیزی عقلاً محال است.

۸- برهان فارابی بر استحالة تسلسل این است که اگر سلسله‌ای از موجودات وابسته داشته باشیم، لا جرم بایستی سر سلسله‌ای در کار باشد که خود وابسته به موجود دیگری نباشد، بنابر این چنین سلسله‌ای بی انتها نیست. بیان صدر المتألهین نیز (ره) در این باب بسیار نزدیک به سخن فارابی است.

۹- هیچ موجودی نمی‌تواند علت وجودی خود باشد زیرا این امر مستلزم تناقض است و اگر گاهی تعبیر می‌شود که همه چیز معلول خداست اما خدا معلول خود است، چنین تعبیری مسامحه آمیز است.

۱۰- رابطه علت همانگونه که در اشیاء عینی حاکم است، بین مفاهیم و پدیده‌های درونی نیز برقرار است مثل اینکه گفته می‌شود: کلیت مفهوم سبب ابهام آن است.

پرسش درس ۱۴

- ۱- مفاد قاعدهٔ سنخیت علت و معلول را بیان کنید؟
- ۲- تفاوت علت ایجاد و اعدادی را از لحاظ رابطهٔ سنخیت توضیح دهید؟
- ۳- عبارت «معطى الشىء لا يكون فاقداً له» به چه معنی است؟
- ۴- تشخیص سنخیت علت و معلول در علل اعدادی از چه راهی ممکن است؟
- ۵- آیا بر اساس قاعدهٔ سنخیت لازم می‌آید خداوند دارای خصوصیات مادی باشد؟ چرا؟
- ۶- مفاد دور و قاعدهٔ الواحد را توضیح دهید؟
- ۷- متقن‌ترین دلیل بر اثبات طرفِ نخست قاعدهٔ الواحد چیست؟
- ۸- توارد ویا - به تعبیر دقیق‌تر - اجتماع علل بر معلول شخصی واحد به چه معناست و چرا محال است؟
- ۹- معنای دور و تسلسل در باب علت و معلول را توضیح دهید؟
- ۱۰- دلیل استحالهٔ دور را بنویسید؟ و یکی از شبهات مطروحه در این زمینه را بیان کرده، پاسخ دهید؟
- ۱۱- دلیل شیخ الرئیس (ره) بر استحالهٔ تسلسل به چه نامی معروف است؟ آنرا توضیح دهید؟
- ۱۲- برهان فارابی (ره) بر استحالهٔ تسلسل را بیان کنید؟
- ۱۳- بیان مرحوم صدر المتألهین (ره) در استحالهٔ تسلسل چیست؟
- ۱۴- آیا اینکه گفته می‌شود «خداوند خود، علتِ خود است» تعبیر دقیقی است؟ چرا؟
- ۱۵- آیا علیت منحصر به پدیده‌های عینی (خارج از ذهن) است؟ چرا؟

درس پانزدهم:

علت و معلول (۵)

در این درس عنایت بیشتری می‌کنیم به دو قسم علت فاعلی و علت غائی، و پاره‌ای نکات مهم و قابل توجه در این دو باب را بلحاظ اهمیت و ارتباط نزدیکی که با مباحث عقاید دارند باز می‌نمائیم.

علت فاعلی و اقسام آن

پیشتر - در درس ۱۱ - با معنای علت فاعلی فی الجمله آشنا شدید. علت فاعلی آنست که فعل را انجام می‌دهد و فاعل بمعنای خاصش (فاعل ایجاد) موجودی است که موجود دیگری (معلول) از آن پدید می‌آید مثل خداوند که علت فاعلی عالم است. علت فاعلی بمعنای عامش شامل فاعلها و عوامل طبیعی نیز - که موجب پاره‌ای حالات و حرکاتند - می‌شود، مثل خورشید که علت فاعلی نور و حرارت است.

فلاسفه فاعل را به ۸ قسم تقسیم کرده‌اند که ذیلاً بدانها اشاره

می‌کنیم:

۱- فاعل بالطبع: آن است که از فعل خودش آگاهی ندارد و فعلش ملائم و مطابق با طبیعتش می‌باشد، مثل خورشید که موجب پیدایش حرارت و نور است و مثل انرژی پتانسیلی که در سنگ ذخیره شده و بطور طبیعی آنرا، پس از پرتاب کردن، به سمت زمین حرکت می‌دهد. بطور خلاصه فاعل بالطبع آنست که فعلی را مطابق با طبعش انجام می‌دهد و بدان علم ندارد.

۲- فاعل بالقسر: آنست که به فعل خود علم ندارد و کارش موافق با طبیعتش نیست، مثل سنگی که در اثر پرتاب به سمت بالا حرکت می‌کند و این حرکت با مقتضای طبع سنگ ناسازگار است. مثال دیگر فعالیت شدید غدد عرق ریز بدن در هنگام مرض است. در اینصورت این غدد را فاعل بالقسر و این عرق ریزی زیاد را فعل قسری می‌نامند.

۳- فاعل بالجبر: آنست که از فعل خود با خبر است و بدان علم دارد ولی از روی اراده خود آنرا انجام نمی‌دهد مثل انسانی که او را وادار می‌کنند خانه‌اش را آتش بزنند.

۴- فاعل بالرضا: وقتی شما درختی را در ذهن خود تصور می‌کنید، این صورت ذهنی هم فعل شماست و هم علم شما. یعنی اگر از شما سؤال کنند که چه کاری انجام دادید؟ شما می‌گویید: در ذهنم درختی ایجاد کردم. و اگر پرسند هم اکنون به چه چیزی علم دارید؟ می‌گویید: به همین درخت. پس این درخت هم فعل شماست، هم علم شما و هم معلوم شما. فلاسفه به شما نسبت به این فعل «فاعل بالرضا»

می‌گویند. بنابر این فاعل بالرضا فاعلی است که به فعل خود علم دارد و آنرا با اراده خود انجام می‌دهد و علمش عین فعلش می‌باشد. اشراقیون معتقدند که فاعلیت خداوند نسبت به عالم «فاعلیت بالرضا» است.

۵- فاعل بالقصد: فاعلیت انسان در بسیاری از کارهای روزانه مثل مدرسه رفتن، خوردن، راه رفتن، لباس پوشیدن و... فاعلیت بالقصد است. مراد از فاعل بالقصد فاعلی است که کاری را با اراده و علم انجام می‌دهد و این کار برای رسیدن به هدف و مقصودی خاص و خارج از ذات فاعل است.

۶- فاعل بالعنایه: گفته‌اند گاهی ممکن است انسان بر جای بلندی ایستاده باشد و به صرف تصور سقوط، ساقط شود. در اینصورت می‌گویند نفس علم به سقوط، منشأ آن است و هیچ انگیزه دیگری در این کار وجود ندارد. اینگونه فاعلیت را فاعلیت بالعنایه می‌نامند و می‌گویند فاعل بالعنایه آن است که اراده و علم سابق بر فعل خود دارد و این علم و اراده زائد بر ذات فاعل بوده، خود به تنهایی منشأ صدور فعل از فاعل است. مشائین فاعلیت خداوند نسبت به عالم هستی را فاعلیت بالعنایه می‌دانند.

۷- فاعل بالتجلی: آن است که فعلی را از روی علم تفصیلی قبلی انجام می‌دهد و این علم تفصیلی عیناً همان علم اجمالی نسبت به ذات خودش می‌باشد. برخی حکما همچون صدر المتألهین شیرازی (ره) فاعلیت خداوند نسبت به عالم هستی را از این قبیل دانسته‌اند.

اصطلاحاً اینگونه علم را «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» گویند.

۸ - فاعل بالتسخیر: وقتی قلم بدست دارید و با آن می‌نویسید می‌توانید بگوئید قلم می‌نویسد، می‌توانید بگوئید انگشتان من می‌نویسند، می‌توانید بگوئید دست من می‌نویسد و می‌توانید بگوئید من می‌نویسم. کدامیک از این تعابیر درست است؟ همه صحیح‌اند، زیرا این علل در طول یکدیگرند و مزاحمتی با یکدیگر ندارند. همینطور است وقتی می‌گوئیم: خدا باران می‌فرستد و نیز می‌گوئیم: ابراهاهستند که موجب پیدایش باران می‌شوند. در اینجا چون آفرینش و وجود خود ابرها مستند به خداوند است، فاعلیت آنها نسبت به باران را فاعلیت بالتسخیر می‌نامند و به این قبیل فاعل‌ها «فاعل مسخر» می‌گویند. تمام فاعل‌های عالم ممکنات از آن جهت که خودشان و افعالشان همگی مخلوق الهی‌اند، فاعل بالتسخیر یا فاعل مسخر شمرده می‌شوند. پس در تعریف فاعل بالتسخیر می‌گوئیم: فاعلی است که تحت تسخیر فاعل بالاتری فاعلیت دارد.

سخن علامه طباطبائی (ره)

در تقسیم بندی مذکور، بین فاعل بالجبر، فاعل بالعنايه و فاعل بالقصد تفکیک شده است و در مورد قسم نخست گفته شده که فاعل بالجبر دارای اراده نیست. علامه طباطبائی (ره) در این زمینه نکته

دقیقی را متذکر شده می‌فرمایند: وقتی کسی ما را - بعنوان مثال - با تهدید به قتل و ادار به آتش زدن خانه‌مان می‌کند ما بر سر دو راهی قرار می‌گیریم که آیا خانه را آتش بزنیم یا جان خود را بخطر اندازیم. آنگاه بر اساس محاسباتی که می‌کنیم ترجیح می‌دهیم که خانه را آتش بزنیم تا خود زنده بمانیم، پس این یک انتخاب و ارادهٔ آگاهانه است و نه یک عمل غیر ارادی. بنابر این نمی‌توان فاعل مُکَرَّه یا بالجبر را قسمی و در عَرَضِ فاعل بالقصد قرار داد.

و اما در مورد فاعل بالعنايه، گفته شده است که هیچ داعی و انگیزه‌ای بر انجام فعل ندارد و صرفِ تصور فعل منشأ صدور آن است. این مطلب نیز از دیدگاه مرحوم علامه (ره) محل تأمل و پذیرش آن مشکل است.^۱

غایت و علت غائی

در درس ۱۱ گفتیم که انگیزهٔ فاعل برای انجام کار، علت غائی است. این مطلب محتاج اندکی تفصیل است: «غایت» در لغت بمعنای نهایت و پایان است. وقتی شما از قم به سمت تهران حرکت می‌کنید، غایتِ حرکت شما یعنی پایان آن همان وصول به تهران است. روشن است که غایت به این معنا پس از کار واقع می‌شود و نه قبل از آن و به عبارتی معلولِ کار شماست و نه علتِ آن. و حال آنکه مراد از علتِ غائی

(۱) ر.ک: بدایة الحکمه / مرحلهٔ ۷ / فصل ۶ و نهایة الحکمه / مرحلهٔ ۸ / فصل ۷.

چیزی است که مقدم بر فعل و علت آن است.

گفته‌اند «علت غائی» در هر فعلی، تصویری است که فاعل در ذهن خود از نتیجه و حاصل کار دارد و می‌خواهد به آن برسد. این تصور مقدم بر فعل است و فاعل را وادار به انجام کار می‌کند و از این جهت به آن «انگیزه» اطلاق می‌شود. مثلاً دانشجو ابتداءً فائده‌ حضور در کلاس درس را تصور می‌کند، سپس به مفید بودن آن تصدیق نموده، میل و شوق بدان پیدا می‌کند و سپس اراده می‌کند که به سمت مدرسه حرکت کند. در اینجا تصور فائده‌ تحصیل، انگیزه و علت غائی این حرکت است.

اینک نکاتی چند را در باب غایت و علت غائی باز می‌کنیم:

الف - هیچ فعل ارادی و اختیاری از فاعل‌های مرید و مختار صادر نمی‌شود، مگر اینکه فاعل به آن علم و شعور دارد. انسان - بعنوان مثال - یک موجود مختار است که برخی افعال را با اختیار خویش انجام می‌دهد و فعل اختیاری دارای مراحل مقدماتی است بدین قرار: تصور فعل، تصور فائده‌ آن، تصدیق به لزوم تحصیل فائده، میل به انجام فعل، شوق اکید به انجام فعل، اراده و عزم بر کار و سپس انجام کار. منظور از شعور و آگاهی در فعل اختیاری، همان مقدمات علمی (تصور و تصدیق) کار است.

ب - در هر کار اختیاری میل و شوق وجود دارد. ممکن است در برخی موارد چنین بنظر آید که ما به کار ارادی خود شوقی نداریم. مثلاً

وقتی بناچار رضایت می‌دهیم که پزشک پای ما را قطع کند و یا وقتی در حال مرض داروی تلخی را می‌خوریم، گمان می‌کنیم که این کارها مورد میل و رغبت ما نیست. اما اگر دقت کنیم - چنانکه در فاعل بالجبر اشاره کردیم - متوجه می‌شویم که ما در حقیقت به اختیار خودمان و یا میل و رغبت ترجیح داده‌ایم که پا را از دست بدهیم اما سلامتی را از دست ندهیم. پس قطع پا مورد میل و رغبت ماست و علت غائی در این اقدام، حفظ سلامتی است.

ج- انگیزه انسان در هر کار اختیاری در نهایت رسیدن به یک نفع شخصی است و ریشه اصلی آن حب ذات است. این سخن بظاهر ممکن است مورد اشکال، بل انکار قرار گیرد، چرا که می‌بینیم انسانهایی مثل شهدا جان خود را، نه برای نفع شخصی، بلکه برای آسایش دیگران می‌دهند و یا ایشار هستی خویش به دیگران نفعی می‌بخشند، نه به خویش!!

پاسخ اینست که شهید نیز در حقیقت نفع و کمال خویش را در همین می‌بیند که خود را فدا کند و یا ایشار جان خویش، خوشتن را به کمال مطلق و مقام قرب الهی نزدیکتر سازد، پس باز هم حب به ذات و کمال ذات است که انگیزه چنین اقدام و ایثاری می‌شود.

د- در کارهایی که بشکل عادت در آمده‌اند مثل بازی کردن با محاسن، چرخاندن تسبیح و زنجیر، بازی با انگشتان و... ظاهراً بنظر می‌رسد که فاعل بدانها علم ندارد، اما فلاسفه می‌گویند علم دو گونه

است: علم اجمالی و علم تفصیلی و یا علم آگاهانه و علم نیمه آگاهانه (یا غیر آگاهانه) و در عادات، علم نیمه آگاهانه وجود دارد.

هـ- گاهی برای خرید دارو به داروخانه می‌رویم و در آنجا اتفاقاً با دوستی برخورد می‌کنیم که سالهاست او را ندیده‌ایم. در اینجا غایت حرکت از منزل به داروخانه، رسیدن به مکانی است که داروخانه واقع است (= غایت بمعنای ما ینتهی الیه الحركة) و علت غائی یعنی انگیزه ما خرید دارو برای مداوای مرض است. اما ملاقات یک دوست، حادثه‌ای است که مقارن با حضور ما در داروخانه رخ داده است و بنابر این نباید آنرا غایت حقیقی و یا علت غائی حرکت خودمان محسوب کنیم.

و- یک کار ممکن است دارای چند غایت طولی باشد و هر یک از غایات نسبت به بعدی، حکم مقدمه و وسیله را داشته باشد. مثلاً کارگری که کار می‌کند هدفش اینست که مزد بگیرد، و مزد می‌گیرد تا غذا تهیه کند، و غذا تهیه می‌کند تا بخورد و می‌خورد تا سیر شود و سیر شود تا سالم بماند. در اینجا چند هدف در طول یکدیگر مطلوبیت دارند و آنچه که مطلوب بالذات است هدف نهائی است. نکته قابل توجه اینست که ارزش اخلاقی فعل و - در نتیجه - فاعل آن از روی ارزش غایت نهائی مشخص می‌شود. یعنی باید دید که فاعل در نهایت کار چه هدفی را تعقیب می‌کند. بنابر این ممکن است صورت یک رفتار - مثلاً سلام کردن - در افراد مختلف یکسان باشد اما هر یک مقصود خاصی

از آن در نظر داشته باشند، در اینصورت ارزش اخلاقی رفتار آنها متفاوت خواهد بود.

ز - همانطور که تعدد غایات طولی در یک فعل ممکن است همانطور نیز ممکن است یک کار به منظور چند غایت در عرض یکدیگر انجام شود، مثلاً شخصی در حضور دیگران به فقری کمک می‌کند تا هم شکم او را سیر کند، هم دیگران را وادار به چنین کاری کند، هم نیاز عاطفی خویش را بر آورده سازد، هم خود را از تهمت بخل وامساک برهاند و هکذا.

تصادف و معانی مختلف آن

گاهی گفته می‌شود: فلان حادثه بدون هدف و تصادفاً رخ داده و امری اتفاقی بوده است و یا گفته می‌شود: پیدایش عالم تصادفی بوده است. در اینجا لازم است توضیحاتی پیرامون معنای تصادف و اتفاق داشته باشیم تا در اینگونه موارد گرفتار اشتباه نشویم. پاره‌ای از موارد کار برد واژه تصادف یا اتفاق بقرار زیر است:

۱- ممکن است مراد از تصادف این باشد که حادثه‌ای بدون علت رخ دهد، یعنی فعلی بدون فاعل و پدیده‌ای بدون پدید آورنده بوجود آید. روشن است که چنین امری عقلاً محال است و با اصل بدیهی علیت سازگار نیست. پس اگر مراد کسانی که قائل به تصادفی بودن عالم‌اند این باشد که عالم بدون علت پدید آمده، این سخن بالبداهه باطل است.

۲ - گاهی مراد از تصادف اینست که فعلی بر خلاف انتظار از فاعلی سرزند، مثلاً کارمندی که به ایمان و تقوی مشهور است رشوه بگیرد. چنین چیزی البته محال نیست. در چنین مواردی ما معمولاً از واژه‌هایی مثل «بعید» استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: از فلانی بعید بود که چنین کاری انجام دهد. روشن است که فاصله دو معنای «بعید» و «محال» بسیار بعید است و نباید این دورا بایکدیگر خلط کرد.

۳ - گاهی تصادف را در جایی بکار می‌بریم که مثلاً شخصی برای خرید کتابی به کتابفروشی رفته و آنرا نیافته، اما از قضا با یکی از دوستان قدیمی خود در آنجا برخورد کرده است. چنین اتفاقی محال نیست و لازمه‌اش هم این نیست که فعلی ارادی بدون انگیزه (علت غائی) تحقق یافته باشد، زیرا انگیزه (علت غائی) همان امید و شوق به خرید کتاب بوده که حقیقتاً در نفس فاعل وجود داشته و او را وادار به حرکت کرده است.

با توجه به آنچه گفتیم لازم است در مواردی که واژه «تصادف» یا «اتفاق» بکار می‌رود دقیقاً معنای آنرا روشن کنیم تا دچار مغالطات فکری نشویم.

در پایان این بحث لازم است این نکته را نیز متذکر شویم که ما گاهی لغت «تصادف» را بجای «تصادم» بکار می‌بریم: مثل تصادم دو اتومبیل که از آن تعبیر به «تصادف» می‌کنیم. تصادفی دانستن اینگونه حوادث ناشی از جهل و نقص آگاهی ماست. وقتی دو اتومبیل در تقاطع

با یکدیگر تصادم پیدا می‌کند، رانندگان هر دو اتومبیل، این حادثه را امری اتفاقی و تصادفی می‌دانند، اما شخصی که مثلاً بر برجی بلند ایستاده و بادستگاه سرعت سنج، سرعت این دو ماشین را کنترل می‌کند، پیش از وقوع حادثه نیز یقین دارد که ایندو اتومبیل با یکدیگر برخورد خواهند کرد و لذا برای او چنین حادثه‌ای اتفاقی و تصادفی نیست. همینطور در بسیاری از حوادث عالم که گاهی ما آنها را اموری اتفاقی و تصادفی می‌خوانیم، حقیقت اینست که به علل و اسباب آنها علم نداریم و در صورتیکه علم داشته باشیم آنها را تصادفی نمی‌دانیم، مثل شش انگشتی شدن برخی نوزادان، چند قلو بودن نوزادان، بارش برف در مناطقی که هرگز برف ندیده‌اند و حوادثی از این قبیل^۱.

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه / دروس ۴۰، ۳۹، ۳۸ - بدایة الحکمة / مرحله ۷ / فصل ۶ - نهاية الحکمة / مرحله ۸ / فصل ۷.

خلاصه درس پانزدهم

۱- علت فاعلی به معنای خاص (فاعل ایجادی) به موجودی اطلاق می‌شود که موجود دیگری از آن پدید می‌آید. علت فاعلی بمعنای عام شامل فاعل‌ها و عوامل طبیعی نیز می‌شود.

۲- فلاسفه ۸ قسم فاعل ذکر کرده‌اند:

الف: فاعل بالطبع: مثل خورشید که از فعل خود آگاه نیست و فعلش ملائم با طبیعت آن است.

ب: فاعل بالقسر: آن است که به فعل خود علم ندارد و فعلش موافق با طبیعتش نیست مثل سنگی که در اثر پرتاب بالا می‌رود.

ج: فاعل بالجبر: فاعلی است که از فعل خود آگاه است ولی با اراده خود آنرا انجام نمی‌دهد.

د: فاعل بالرضا: فاعلی است که به فعل خود علم دارد و آنرا با اراده انجام داده، علم‌اش عین فعل‌اش می‌باشد.

هـ: فاعل بالقصد: فاعلی است که فعلش را با اراده و علم برای رسیدن به مقصودی خارج از ذات خود انجام می‌دهد.

و: فاعل بالعنایه: فاعلی است که دارای اراده و علمی سابق بر فعل بوده و این علم زائد بر ذات فاعل باشد و در عین حال همین علم بتهنائی منشأ صدور فعل از فاعل گردد.

ز: فاعل بالتجلی: فاعلی است که فعل را بر اساس علم تفصیلی قبلی انجام می‌دهد و این علم تفصیلی عین علم اجمالی فاعل نسبت به ذات خود است.

ح: فاعل بالتسخیر: فاعلی است که فاعلیت آن تحت تسخیر فاعل بالاتری است.

۳- مرحوم علامه طباطبائی (ره) فاعل بالجبر را در عرض فاعل بالقصد

نمی‌دانند و نیز در باب فاعل بالعنايه می‌فرمایند: پذیرش این نکته که صرف تصور فعل منشأ صدور آن است مشکل بنظر می‌رسد.

۴- گفته‌اند «علت غائی» تصویری است که فاعل در ذهن خود از نتیجه کار دارد و تلاش می‌کند بدان برسد.

۵- هیچ فعل ارادی بدون علم انجام نمی‌شود و مراحل و مقدمات فعل ارادی بدین قرار است:

تصور فعل - تصور فائده فعل - تصدیق به لزوم تحصیل فائده - میل به انجام فعل، شوق اکید نسبت به فعل - اراده فعل و سرانجام، تحقق فعل.

۶- هیچ کار اختیاری بدون میل و شوق نیست، حتی بیماری که برای انجام معالجات و جراحی‌های پزشکی متحمل مشقات زیادی می‌شود، این کار را با میل و شوق اکید نسبت به سلامتی و باز یافتن عافیت انجام می‌دهد.

۷- انگیزه انسان در هر کار اختیاری، رسیدن به یک منفعت شخصی است و در نهایت از حب ذات سرچشمه می‌گیرد.

۸- در کارهایی که فاعل آنها را از روی عادت انجام می‌دهد علم نیمه آگاهانه (اجمالی) نسبت به فعل موجود است.

۹- آنچه بطور اتفاقی مقارن با تحقق غایت یک حرکت رخ می‌دهد، غایت و یا علت غائی آن حرکت محسوب نمی‌شود.

۱۰- یک کار ممکن است دارای چند غایت طولی باشد. در این صورت هر یک از غایات نسبت به بعدی حکم مقدمه را دارد و ارزش اخلاقی فعل و فاعل از روی ارزش غایت نهائی مشخص می‌شود.

۱۱- همانطور که یک فعل می‌تواند دارای غایات طولی متعدد باشد، دارای غایات متعدد در عرض یکدگر نیز می‌تواند باشد.

۱۲- «تصادف» بمعنای تحقق معلول بدون علت بالبداهة باطل است. تصادف به معنای تحقق امر بعید - البته - محال نیست. تصادف بمعنای تحقق امر غیر پیش بینی شده بجای پیش بینی شده محال نیست و چنین اتفاقاتی بمعنای

تحقق فعل ارادی بدون انگیزه نمی باشد.

۱۳ - تصادف خواندن حوادثی مثل تصادم دو اتومبیل ناشی از جهل ماست و اینگونه حوادث برای کسی که پیش از وقوع آنها به تمام جوانب امر آگاه است تصادفی تلقی نمی شود.

پرسش درس ۱۵

- ۱- علت فاعلی بمعنای عام و خاص را توضیح دهید؟
- ۲- فاعل بالطبع را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۳- فاعل بالقسر یعنی چه؟ با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۴- فاعل بالجبر به چه فاعلی اطلاق می شود؟
- ۵- اشراقیون فاعلیت خداوند نسبت به عالم را از قبیل کدام قسم از اقسام فاعل می دانند؟
- ۶- مراد از فاعل بالقصد چیست؟
- ۷- مشائین، فاعلیت خداوند نسبت به عالم را چگونه می دانند؟ توضیح دهید.
- ۸- نظر صدر المتألهین شیرازی (ره) در باب فاعلیت خداوند چیست؟
- ۹- فاعل بالتسخیر را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۱۰- نظر مرحوم علامه طباطبائی (ره) پیرامون فاعل بالجبر و فاعل بالعناية چیست؟
- ۱۱- مراد از علت غایی چیست؟
- ۱۲- مراحل و مقدمات افعال اختیاری انسان را بیان کنید؟
- ۱۳- چگونگی تحقق میل و شوق نسبت به امور مشقت آور را بیان کنید؟
- ۱۴- ریشه اصلی همه افعال اختیاری انسان حب ذات است. این مطلب را توضیح دهید؟
- ۱۵- آیا فاعل در اموری که بصورت عادت آنها را انجام می دهد علم دارد؟ چگونه؟
- ۱۶- مراد از غایات طولی و غایات عرضی را با ذکر مثال بیان کنید؟
- ۱۷- معانی مختلف «تصادف» را بنویسید؟
- ۱۸- تصادفی خواندن پاره ای حوادث چه ربطی با علم و جهل ما دارد؟

درس شانزدهم:

مادّی و مجرد

مباحثی که در فلسفه راجع به موضوع آن یعنی «وجود» مطرح می‌شود دوگونه است: یک دسته مباحثی است که بطور عام در مورد وجود مطلق بیان می‌شود، مثل مباحث اصالت، تشکک، بداهت، اشتراک معنوی. دسته دیگر مباحث تقسیمی فلسفه است مثل مباحث علت و معلول، واجب و ممکن، وجود ذهنی و خارجی، وحدت و کثرت و... که در این دسته از مباحث ابتداءً وجود به دو قسم تقسیم می‌شود و سپس برای هر قسم، احکام و آثاری خاص بیان می‌گردد. یکی از تقسیمات کلی و اولیه‌ای که فلاسفه برای «وجود» ذکر کرده‌اند تقسیم به مجرد و مادی است.

معنای مادّی و مجرد در فلسفه

واژه «مجرد» اسم مفعول از «تجريد» - بر وزن تفعیل - و بمعنای «برهنه شده» است و این معنی را بذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است. ولی در

اصطلاح فلاسفه نظری به معنای دقیق لغوی آن نمی‌شود و بمعنای مقابل «مادی» یعنی «غیر مادی» بکار می‌رود. از اینرو برای فهم معنای دقیق آن باید نخست مفهوم «مادی» را روشن کرد.

«ماده» در اصطلاح علوم دارای معانی متعددی است و در فلسفه از نظر استعمال تقریباً مساوی با کلمه «جسمانی» است. بنابر این واژه «مجرد» بمعنای غیر جسمانی است و مراد از آن چیزی است که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگیهای اجسام می‌باشد، مثل خداوند که نه جسم است و نه جسمانی و لذا به او مجرد اطلاق می‌شود.

ویژگیهای جسمانیات و مجردات

اینک باید ببینیم جسم چیست و چه ویژگیهایی دارد تا آنگاه بدانیم موجود مجرد چگونه موجودی است. برای جسم تعاریف گوناگونی گفته شده است که پاره‌ای از مشهورترین آنها بدین قرار است:

۱- جسم، امری است دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض، عمق) و به تعبیر دقیق‌تر شئی است که بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد بگونه‌ای که زوایای تقاطع این خطوط قائم باشند. تعبیر «فرض کردن» برای اینست که این تعریف شامل اجسام کروی هم بشود. با اینکه در کره چنین خطوطی بالفعل - مانند مکعب - وجود ندارد، اما می‌توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد، چنانکه می‌توان با

بریدن آن، خطوط مزبور را بوجود آورد.

۲- از متکلمین در تعریف جسم چنین نقل شده است: چیزی است که فضا را اشغال کند و به اصطلاح «شاغل حیّز»^۱ باشد.

۳- شیخ اشراق در تعریف جسم می‌گوید: امری است که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرارداد.

روشن‌ترین ویژگی جسم امتداد و کشش آن در سه بُعد است. ویژگی دیگر جسم مکانداری است و البته چنین موجودی طبعاً قابل اشاره حسی نیز هست، زیرا اشاره حسی با توجه به مکان انجام می‌گیرد و هر چه مکاندار باشد قطعاً قابل اشاره حسی خواهد بود. یکی دیگر از ویژگی‌های موجود مادی و جسمانی زماندار بودن است. الفاظی مانند «اینجا و آنجا» اشاره به بُعد مکانی اشیاء جسمانی دارند و الفاظی مانند دیروزی، قدیمی، امروزی، پارسالی، امسالی حکایت از وصف زمانداری امور جسمانی دارند.

صفاتی مثل رنگ، شکل، مزه، وزن و... که به تبع اجسام قابل انقسام اند و امور منسوب به جسم یعنی جسمانی خوانده می‌شوند، نیز ویژگی‌های زمان و مکان را دارند.

اینک با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می‌توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجردات قلمداد کرد، یعنی می‌توان گفت: موجود مجرد (غیر مادی) ذاتاً نه انقسام پذیر است و نه زمان و مکان

(۱) حیّز به معنای مکان است.

دارد و بنابر این قابل اشاره حسی نیز نمی‌باشد. مثلاً «علم» یک امر مجرد است که شما نمی‌توانید مکانی برای آن در نظر بگیرید، همچنین قابل دونیم شدن نیست، وزن ندارد، حجم ندارد و... «اگر علم یک امر مادی باشد بایستی انسان پس از فراگیری هر قضیه علمی، بر وزن و حجم‌اش افزوده شود و حال آنکه بالعیان می‌بینیم چنین نیست. و از قضا این نمونه و مثال از موارد بسیار روشنی است که سستی و بطلان آراء ماتریالیست‌ها (= ماده‌گرایان) را آشکار می‌سازد.

نکاتی پیرامون زمان و مکان

اینک به تناسب سخن از مکان داری و زمان داری بعنوان ویژگی‌های مادیات، بجاست اندکی پیرامون این دو مطلب سخن بگوئیم: مبحث زمان و مکان [SPACE and TIME] از جمله مباحث پر مناقشه و مهم فلسفی است که همواره مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان بوده، پیوسته تازگی و طراوت خود را حفظ کرده است. و با اینکه نوابغ فلسفه شرق و غرب در باره آنها بسیار اندیشیده و سخن گفته‌اند، هنوز هم جای ژرف اندیشی و پژوهش در این باب باز است. این بحث از جمله مباحثی است که هم فلاسفه و هم فیزیکدانان جدید و قدیم، هر یک از منظری خاص بدان نگاه می‌کنند. فی المثل ابن سینا در طبیعیات شفا به تفصیل پیرامون آن قلمفرسایی کرده است.

با این همه، نظریات فیلسوفان و صاحب‌نظران در بارهٔ زمان و مکان بقدری مختلف و متناقض و مشتمل بر آراء شگفت‌انگیز است که کمتر مسئلهٔ فلسفی را می‌توان از این حیث با آن مقایسه کرد. برخی زمان و مکان را از معقولات اولی (ماهیات) شمرده و برای آنها وجودی مجرد قائل شده‌اند و پاره‌ای آنها را تاسر حد امور وهمی و پنداری تنزل داده‌اند. «کانت» فیلسوف شهیر آلمان آنها را از امور ذهنی دانسته است و غالب فلاسفه آنها را از اوصاف خارجی اشیاء بشمار آورده‌اند. در این میان، فیلسوف بزرگ اسلامی صدر المتألهین شیرازی در مسئله زمان نظریه‌ای ابتکاری و مهم ارائه کرده است که می‌توان آنرا سخن نهائی در این باب دانست.

ما در اینجا قصد آن نداریم که به تفصیل وارد این بحث شویم و فقط مرادمان آنست که به برخی از جهات این مبحث اشارتی کوتاه بنمائیم و شورکاوش و عطش پژوهش را در دانشجویان و پژوهشگران فلسفه برانگیزیم.

مشکلات بحث

در همهٔ زبانهای دنیا واژه‌هایی معادل زمان و مکان وجود دارد و همهٔ مردم برای اشیاء مادی نسبتی به زمان و مکان قائل هستند که آنها را بصورت‌های گوناگون بیان می‌کنند: خورشید در آسمان است، دریا جای زندگی ماهیهاست، کتاب روی میز است و... این گونه جملات

حاکمی از «مکان» اند. نیز می‌گویند: دیروز مدرسه تعطیل بود، فردا من به مسافرت می‌روم، پیامبر اسلام (ص) در قرن ششم میلادی متولد شدند و... اینگونه جملات حاکمی از «زمان» اند.

بطور کلی درک عمومی این است که هر جسمی جایی وزمانی دارد و بلکه غالب مردم این حکم را تعمیم می‌دهند و چنین می‌پندارند که هیچ موجودی بدون مکان وزمان نیست و لذا در مورد خداوند متعال هم تعبیری دارند از این قبیل: آنجایی که خدا هست و یا آن زمانی که خدا بود و هیچکس نبود، و هکذا. طبعاً فیلسوف که شناختن و شناساندن حقائق اشیاء را بعهدہ می‌گیرد می‌بایست پاسخی به این سؤال نیز بدهد که حقیقت مکان وزمان چیست؟ مخصوصاً با توجه به اینکه در بسیاری از مسائل فلسفی با این مفاهیم برخورد می‌کنیم، چنانکه در همین درس، مکان وزمان را بعنوان ویژگیهای امور مادی معرفی کردیم و در مبحث خداشناسی نیز به نفی زمان و مکان از خدای متعال می‌پردازیم.

نخستین مشکل در تبیین حقیقت زمان و مکان اینست که هیچیک از ایندو قابل تجربه حسی نیستند: نه چشم آنها را می‌بیند، نه لامسه آنها را لمس می‌کند، نه ذائقه آنها را می‌چشد، نه شامه می‌بوید و نه گوش آنها را می‌شنود و در عین حال از اوصاف اشیاء محسوس بشمار می‌روند! همین مشکل باعث اختلاف آراء حکیمان در این دو باب شده است.

در میان اقوال راجع به حقیقت مکان قول معروف و منسوب به ارسطو اینست 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 مثلاً پرنده‌ای در فضا در میان باد بایستد و یا ماهی‌ای در نهر جاری بی حرکت توقف کند، بدون شک سطح آب یا هوایی که مماس با سطح بدن آنهاست پیوسته در تغییر است. طبق نظریه مزبور باید بگوئیم که مکان آنها دائماً تغییر می‌کند و حال آنکه فرض کردیم که آنها در جای خودشان ایستاده‌اند و تغییر مکانی نداشته‌اند.

لازم به تذکر است که گاهی مکان بر مقدار حجمی اطلاق می‌شود که گنجایش آن بیش از شیء منسوب به آن مکان است، چنانکه خانه و شهر را مکان شخص می‌نامند. فلاسفه به این نکته توجه داشته، چنین مکان‌هایی را «مکان غیر حقیقی» نامیده‌اند.

تعریف دقیق‌تری که برای مکان شده اینست: مکان حقیقی هر شیء عبارتست از مقداری از حجم جهان که مساوی با حجم جسم مکان‌دار باشد، از آن جهت که در آن گنجیده است. از نکات قابل دقت و نتایج قابل عنایتی که از این تعریف بدست می‌آید یکی اینست که مکان قبل از پیدایش جهان و یا بعد از فناء آن وجودی ندارد. دیگر آنکه مکان اختصاص به اجسام دارد و از ویژگی‌های موجودات مادی بشمار می‌رود، زیرا منشأ انتزاع آن چیزی جز حجم اجسام نیست.

در باره حقیقت زمان نیز اقوال عجیبی نقل شده که شیخ الرئیس

ابن سینا 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 داشته‌اند که زمان امری تدریجی و پیوسته است که ویژگی آن، گذرا بودن و قرار ناپذیری می‌باشد، یعنی هیچ دو پاره‌ای از زمان در کنار یکدیگر نیستند بلکه همواره هر پاره از زمان پس از بخشی است که گذشته است و قبل از بخشی است که می‌آید.

✱ معنای سال، ماه، ساعت، ... و آن: گاهی برای بیان سرعت عمل می‌گوییم: فلانی این کار را در یک («آن») انجام داد. تصور عرفی اینست که («آن») جزء کوچکی از زمان است، اما در حقیقت و در اصطلاح فلسفی («آن») بمعنای منتهی الیه قطعه‌ای از زمان است و به منزله نقطه، نسبت به خط شمرده می‌شود. همانگونه که از تقسیم خط هیچگاه به نقطه نمی‌رسیم یعنی خط عقلاً تا بی نهایت قابل تقسیم است و هر جزئی از آن نیز دو طرفِ راست و چپ دارد، همچنین هر جزئی از زمان هر قدر کوتاه فرض شود دارای امتدادی خواهد بود، یعنی مبدأ و منتهائی خواهد داشت، بنابر این هیچگاه از تجزیه زمان به («آن») نمی‌رسیم و لذا ترکیب زمان از آنات پی در پی توهمی بیش نیست. کما اینکه ترکیب خط از نقاط، سطح از خطوط، حجم از سطوح، حرکت از سکونات نیز پنداری بیش نیست. تقسیم بندی زمان به ثانیه، دقیقه، ساعت، شبانه روز، ماه، سال، قرن و... جعلی و اعتباری است. بشر می‌توانست بجای اینکه امتداد یک دور چرخیدن زمین به دور خورشید را ۱۲ قسمت کند و هر

قسمتی را یک ماه بنامد، آنرا به ۱۰، ۲۰، ۳۰، ۲۴ ویا... تقسیم کند. ویا بجای اینکه یک دور چرخش زمین بدور خودش را ۲۴ قسمت کند وهر یک را «ساعت» بنامد، آنرا به عدد دیگری تقسیم کند و هکذا در سایر تقسیمات.

سرّ اینکه بشر برای تنظیم امور خود، امتداد و کشش حرکات زمین، ماه و خورشید را ملاک و معیار سنجش دیگر حرکات و حوادث قرارداده است، این است که این اجرام برای همگان در هر کجای زمین قابل رؤیت‌اند. با توجه به آنچه گفتیم مثلاً معنای اینکه: «فلانی هم اکنون ۵۰ ساله است» اینست که از هنگام تولد او تا کنون زمین ۵۰ بار بدور خورشید چرخیده است. ویا وقتی می‌گوئیم: «فلانی در سال ۱۳۴۰ هـ. ش دنیا آمده است» بدین معناست که پیش از تولد او از هنگام هجرت پیامبر اسلام (ص) تا موقع تولد او، زمین ۱۳۴۰ بار بدور خورشید چرخیده است^۱.

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه / دروس ۴۱، ۴۲، ۴۳ - بداية الحکمة / مرحله ۱۰ / فصل ۱۳.

خلاصه درس شانزدهم

۱- مباحث فلسفه پیرامون «وجود» به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای مباحث کلی پیرامون وجود مطلق مثل مبحث اصالت، تشکیک و... دسته دیگر مباحث تقسیمی مانند بحث علت و معلول- واجب و ممکن و....

۲- واژه «مجرد» در فلسفه بمعنای «غیر مادی» است و مفهوم لغوی آن مراد نمی‌باشد.

۳- «مادی» در اصطلاح فلسفه تقریباً مرادف با «جسمانی» است و بنابر این «مجرد» بمعنای غیر جسمانی شامل موجوداتی می‌شود که نه جسمند و نه صفات اجسام را دارند مانند وجود خداوند.

۴- «جسم» را بگونه‌های مختلف تعریف کرده‌اند که پاره‌ای از مشهورترین آنها بدین‌قرار است:

- جسم شیئی است دارای ابعاد سه گانه بگونه‌ای که بتوان در آن سه خط عمود متقاطع فرض کرد.

- جسم چیزی است که شاغل چیز باشد.

- جسم چیزی است که بتوان آن را مورد اشاره حسی قرارداد.

۵- ویژگی‌های روشن اجسام و جسمانیات امتداد در طول و عرض و عمق، زمان‌مندی و مکان‌بندی است.

۶- «علم» یک امر مجرد است که نه مکان دارد و نه زمان، قابل انقسام نیست، وزن ندارد، حجم ندارد و شاهی بس روشن بر ابطال ماتریالیسم محسوب می‌شود.

۷- زمان و مکان از مباحثی هستند که هم فلاسفه و هم فیزیکدانان بدان پرداخته‌اند اما اقوال حکما در این دو مقوله بسیار مختلف و متشتت است.

۸- در همه زبانهای دنیا واژه‌هایی برای بیان زمان و مکان وجود دارد

ودرک عمومی این است که هر جسمی در جایی و در زمانی خاص قرار دارد، حتی برخی چنین می‌پندارند که امور مجرد مثل خداوند نیز دارای مکان و زمان‌اند.

۹- نخستین مشکل در تبیین حقیقت زمان و مکان این است که هیچیک از ایندو قابل مشاهده حسی نیست.

۱۰- ارسطو مکان را عبارت می‌داند از سطح داخلی جسمی که تماس با سطح خارجی جسم دیگر است. طبق این تعریف بایستی مکان ماهی‌ای که در داخل آب رودخانه بی حرکت ایستاده است متغیر باشد.

گاهی مکان بر مقدار حجمی بیش از حجم شیء منسوب به مکان اطلاق می‌شود چنانکه خانه و شهر را مکان شخص می‌دانند. فلاسفه این مکان را مکان غیر حقیقی می‌نامند.

۱۱- تعریف دقیق‌تر مکان این است که بگوئیم: مکان حقیقی هر جسم عبارت است از مقداری از حجم جهان که مساوی حجم آن جسم باشد، از آن جهت که آن جسم در آن حجم گنجد است.

طبق این تعریف روشن می‌شود که اولاً: مکان قبل از پیدایش جهان و بعد از فناء آن وجودی ندارد و ثانیاً: منشأ انتزاع آن حجم اشیاء مادی است و در مورد مجردات بکار نمی‌رود.

۱۲- ویژگی مورد اتفاق زمان گذرا بودن و قرار ناپذیری آن است، یعنی هیچ دو پاره‌ای از زمان در کنار یکدیگر قرار ندارند.

۱۳- در تصور عرفی «آن» جزء کوچکی از زمان تلقی می‌شود اما در اصطلاح فلسفی «آن» انتهاء زمان است.

۱۴- تقسیم بندی‌های معروف در زمان مثل سال، ماه، هفته، روز و... اعتباری و قراردادی است بدین معنی که بشر می‌توانست این تقسیمات را کمتر یا بیشتر در نظر بگیرد.

۱۵- سر اینکه بشر برای تنظیم امور خود امتداد و کشش حرکات زمین،

ماه و خورشید را ملاک سنجش قراردادده این است که این اجرام برای همگان در همه جای زمین قابل رؤیت اند.

پرسش درس ۱۶

- ۱- منظور از مباحث کلی و مباحث تقسیمی در فلسفه چیست؟
- ۲- «مجرد» در لغت و در فلسفه به چه معناست؟
- ۳- تعاریف مختلف جسم را بنویسید؟
- ۴- روشن‌ترین ویژگی‌های جسم و امور جسمانی چیست؟
- ۵- «علم» بعنوان یک امر مجرد چه خصوصیتی دارد؟
- ۶- اقوال مختلف دربارهٔ زمان اجمالاً چیست؟
- ۷- درک عمومی مردم در باب زمان و مکان چیست؟
- ۸- نخستین مشکل در تبیین حقیقت زمان و مکان چیست؟
- ۹- تعریف ارسطو از مکان و اشکال وارد بر آن را بنویسید؟
- ۱۰- مراد از «مکان غیر حقیقی» چیست؟
- ۱۱- تعریف دقیق‌تر مکان چیست و چه نکاتی از آن بدست می‌آید؟
- ۱۲- کدام مطلب در باب زمان مورد اتفاق همه حکماست؟
- ۱۳- معنای عرفی و فلسفی «آن»؟
- ۱۴- چه مشابهتی بین «آن» و نقطه، خط، سطح و سکون وجود دارد؟
- ۱۵- منظور از اعتباری بودن تقسیمات زمان چیست؟
- ۱۶- چرا بشر برای تنظیم امور خود حرکات زمین، ماه و خورشید را ملاک قرار داده است؟
- ۱۷- معنای اینکه فلان شخص در سال ۱۹۹۱ میلادی مطابق با ۱۳۷۰ هجری شمسی بدنیا آمده است چیست؟ توضیح دهید.

درس هفدهم:

جوهر و عرض

مقدمه

اگر شما بخواهید کالاها واجناس منزل خودتان را بررسی کنید و ببینید - باصطلاح - چند قلم جنس وکالا دارید نحوه بررسی و شمارش شما با وقتی که می خواهید عدد وسائل و ابزارتان را بدانید تفاوت می کند. در نگرش اول مثلاً همه فرش هایتان را یک قلم حساب می کنید، همینطور صندلی ها، ظروف، قاب عکس ها و دیگر اقلام را. اما در نگرش دوم، هر صندلی را جدای از صندلی دیگر می شمارید، چرا که در صدد دستیابی به تعداد تک تک اجناس هستید و نه در مقام شمارش تعداد اقلام کلی اجناس.

مقولات

یکی از کارهایی که فیلسوفان و حکما کرده اند تعیین اقلام کلی موجودات و حقائق عالم امکان و شمارش اجناس آنهاست. آنان با استقراء و تفحصی که در موجودات داشته اند آنها را در چند دسته و جنس کلی خلاصه کرده اند که این عناوین کلی را «اجناس عالیّه» یا

«مقولات» می‌نامند.

به عبارت دیگر «مقولات» اقسام کلی ماهیات مختلف و چستی‌های گوناگونی است که در مورد اشیاء این عالم گفته می‌شود و واژه «مقول» بر وزن مفعول بمعنای «گفته شده» است.

شما عناوین و صفات مختلفی را که گاه در مورد یک شخص بکار می‌برید مورد دقت قرار دهید مثلاً می‌گویید: فلانی برادرِ حسن است و سیاه چُرده، بلند قامت، اصفهانی، متولد ۱۳۳۸، قدری قد خمیره، معمم، معلّم و متعلّم می‌باشد. آیا این صفات همگی از یک سنخ و دارای یک ماهیت‌اند؟ خیر. فلاسفه با دقت‌هایی خاص بین این صفات و خصوصیات تفاوت‌هایی اساسی می‌بینند و لذا آنها را تحت اقسام و اجناس مختلف قرار می‌دهند، مثلاً سیاهی را از مقوله «کیف» می‌دانند و «معلّمی» را در مقوله فعل (آن یفعل) و «تعلّم» را در مقوله انفعال (آن ینفعل) مندرج می‌کنند. اینک بجاست ببینیم فلاسفه بطور کلی حقائق و ماهیات این عالم را در چند مقوله دسته‌بندی کرده‌اند.

تعداد مقولات

در باب تعداد مقولات اقوال حکما مختلف است. قول مشهور و معروف اینست که تعداد مقولات ۱۰ تا است: یک مقوله جوهر و ۹ مقوله اعراض که عبارتند از: کم، کیف، این، متی، وضع، جدّه (ملک)، اضافه، فعل (ان یفعل) و انفعال (ان ینفعل).

در تاریخ فلسفه «کاپلستون» آمده است که ارسطو - سر سلسله حکما مشاء - در کتاب قاطیغوریاس، عدد مقولات را ۱۰ و در آنالوطیقای ثانی ۸ تا ذکر کرده است.^۱

برخی مثل «عمر بن سهلان ساوجی» صاحب کتاب بصائر در منطق، تعداد مقولات را ۴ تا می‌دانند: جوهر، کم، کیف و نسبت. طبق این نظر، همه مقولات هفتگانه آین، متی، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال که در آنها معنای اضافه و مقایسه و نسبت ملحوظ است یک مقوله بحساب می‌آیند.

شیخ اشراق (ره) نیز همین قول را انتخاب کرده و البته مقوله «حرکت» را نیز بر آنها افزوده و قائل شده است که عدد مقولات ۵ است.^۲

برخی تعداد مقولات را ۱۴ تا دانسته‌اند و گفته‌اند خود جوهر به پنج قسم تقسیم می‌شود: جسم، ماده، صورت عقل و نفس. مجموع ۵ قسم جوهر و ۹ مقوله عرضی، اجناس عالیة ماهیات عالم بحساب می‌آیند.

در زمینه مقولات و انقسامات آنها بحثهای مفصلی لازم است که بایستی در کتابهای دیگر فلسفی تعقیب شود. ما در اینجا باختصار به ذکر اقسام جوهر و عرض بر اساس قول مشهور می‌پردازیم.

(۱) رک: تاریخ فلسفه / کاپلستون / ج ۱ / ق ۲ / ص ۳۸۳.

(۲) رک: تلویحات / شیخ اشراق / ص ۱۱.

جوهر و عرض و اقسام آنها

فلاسفه ماهیات ممکن الوجود^۱ را به دو قسم «جوهر و عرض» تقسیم کرده‌اند و ماهیتی را که برای موجود شدن محتاج به موضوع نباشد «جوهر» می‌نامند و آن را که محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن: حالت و صفتی برای موجود دیگر باشد «عرض» نام می‌کنند. بعنوان مثال ماهیت «انسان»، ماهیت جوهری و ماهیت «غم» ماهیت عَرَضی است چرا که «غم» در موضوع انسان محقق می‌شود اما انسان محتاج موضوع نیست. مثال دیگر برای جوهر، جسم و برای عرض رنگ جسم است. می‌دانیم که رنگ همواره بایستی روی جسمی محقق شود، از این رو رنگ، عرض و جسم، موضوع آن است.

جواهر خَمسه

با استقرار جواهر عالم، ۵ قسم جوهر شمارش شده است:

- ۱ - جوهر عقلانی یا عقل که مجرد تام است و علاوه بر اینکه ذاتاً دارای ابعاد مکانی و زمانی نیست، تعلقی هم به موجود مادی و جسمانی ندارد. مثل فرشتگان مجرد که در اصطلاح فلسفی به آنان «عقل» گفته می‌شود. باید توجه داشته که اطلاق «عقل» بر چنین موجودی، ربطی به (۱) منظور از ماهیت در اینجا «ما یقال فی جواب ما هو» است و ماهیت به این معنا در مورد واجب الوجود اطلاق نمی‌شود. اصطلاح دیگر ماهیت «ما به الشیء هو هو» است که بر واجب قابل اطلاق است.

عقل بمعنای قوه درک کننده کلیات ندارد و استعمال واژه عقل در باره آنها از قبیل اشتراک لفظی است.

در زبان لاتین جوهر را «اوسیا» و جوهر عقلانی (عقل) را «لوگوس» و «نوس» می گویند.

۲ - جوهر نفسانی (نفس) که ذاتاً مجرد است ولی تعلّق به بدن (موجود جسمانی) می گیرد بلکه بدون بدن امکان پیدایش ندارد، هر چند ممکن است پس از پدید آمدن، تعلّقش از بدن قطع شود و بعد از مرگ بدن هم باقی بماند.

گفته شده که نفس سه قسم است: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی که به آن نفس ناطقه گویند.

۳ - جوهر جسمانی (جسم) 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 بنام «ماده» و «صورت» می دانند.

۴ - ماده یا هیولی که به عقیده ایشان جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام عالم موجود است و در این عالم که عالم عناصر است، انواع صور را می پذیرد و از باب تشبیه، مانند مومی است که انواع اشکال و حالات مختلف را به خود می گیرد. می گویند وقتی مثلاً خاک تبدیل به نبات می شود، «هیولا» ثابت است و آنچه عوض می شود «صورت» است و همین وحدت ماده (هیولی) ملاک

«اینهمانی» بین خاک و نبات است که می‌گوئیم این نبات همان خاک است.

۵- «صورت» که حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی و منشأ 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 متناوباً همراه با صورت جسمیه تحقق می‌یابند و قابل تغییر و تبدیل هستند مانند صور عنصری از قبیل اکسیژن، آهن، جیوه و... و صور معدنی از قبیل نمک، نفت و... و صور نباتی از قبیل سیب، گلابی و... و صور حیوانی از قبیل انسان، گوسفند و...

اعراض تسعه

فیلسوفان با استقراء ماهیات عَرَضی، ۹ قسم عرض شمارش کرده‌اند که اینک به ذکر تعاریف و اقسام فرعی هریک از آنها می‌پردازیم:

۱- کمیت [متصل و منفصل]: مانند خط، سطح و حجم و عدد. در اصطلاح فلاسفه خط و سطح و حجم را «مقادیر ثلاثه» گویند و آنها را کمیت متصل می‌خوانند. منظور از کم متصل آنست که بین اجزاء مفروض آن «حدّ مشترک» اعتبار می‌شود. مثلاً نقطه در اجزاء مفروض یک خط حدّ مشترک است، یعنی اگر در وسط یک پاره خط

نقطه‌ای فرض کنیم می‌توانیم در عین حالیکه آنرا پایان یا ابتداء یک طرف بحساب می‌آوریم، برای طرف دیگر نیز انتهاء یا ابتداء اعتبار کنیم. خط نسبت به سطح نیز همین حکم را دارد و سطح نیز نسبت به حجم حدّ مشترک است و در اجزاء مفروض زمان، «آن» حدّ مشترک محسوب می‌شود. - کمّ منفصل آن است که حدّ مشترک در آن اعتبار نمی‌شود مثل عدد. عدد از تکرار واحد حاصل می‌شود و خود «واحد» در اصطلاح حکما، عدد محسوب نمی‌شود.

کمّ متصل قارّ و غیر قارّ

کمّ متصل قارّ آن است که اجزاء مفروض آن با هم وجود داشته باشند مثل خط، سطح و حجم. مثلاً در یک پاره خط همه اجزاء آن با هم وجود دارند و هکذا در سطح و حجم.

کمّ متصل غیر قارّ آن است که اجزاء مفروض آن یکی پس از دیگری پیدا می‌شوند و همه با هم قرار ندارند مثل زمان که اجزاء آن بتدریج و پشت سر یکدیگر بوجود می‌آیند.

مقوله کمیت را در زبان لاتین «پوزون» گویند و در تعریف آن گفته‌اند: «عرضی است که ذاتاً قبول قسمت می‌کند».

۲ - کیفیت: عرضی است که ذاتاً نه قسمت می‌پذیرد و نه معنای

نسبت در آن وجود دارد. کیفیت را به چهار قسم کلی تقسیم می‌کنند:

الف - کیفیات نفسانی: مثل علم، اراده، ترس، شجاعت، یأس، امید

و....

- ب - کیفیات مخصوص کَمّیات: مثل زوجیت و فردیت در اعداد و مستقیم و منحنی بودن در خط و سطح، و شکل در سطوح و احجام.
- ج - کیفیات استعدادی: که به آنها قوه و لا قوه هم گفته می‌شود، مثل استعداد شدید برای اثر پذیری مانند نرمی در موم و یا استعداد شدید برای عدم تأثر مانند سختی و صلابت سنگ.
- د - کیفیات محسوس: مثل رنگ، طعم، زبری و نرمی و... که بوسیله حواس پنجگانه درک می‌شوند. مقوله «کیف» را در زبان لاتین «پویون» گویند.

مقولات نسبی

بجز کم و کیف، هفت مقوله دیگر از مقولات نه‌گانه را مقولات نسبی گویند که عبارتند از:

- ۳- اَین (کجائی): که از نسبت بین شیء مادی و مکان آن حاصل به آن «پو» می‌گویند: مثل صفت تهرانی، مشهدی و...
- ۴- مَتّی (چه وقتی): که از نسبت بین شیء مادی و زمان آن حاصل می‌شود و در لاتین به آن «پوته» می‌گویند: مثل صفات پارسالی، امسالی، امروزی و...

- ۵- وضع: که از نسبت بین اجزاء شیء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می‌شود. مانند حالت ایستادن که از قرار گرفتن اجزاء

بدن بر روی یکدیگر بطوریکه سر در جهت بالا باشد حاصل می شود یا حالت دراز کشیدن که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر بصورت افقی حاصل می شود. در لاتین وضع را «کیستای» گویند.

۶- جِدَه (مِلک): که از نسبت شیء به چیزی که کما بیش بر آن احاطه دارد بدست می آید مانند: تلبس، تعقم، تقمّص، تنقل و... در لاتین این مقوله را «اِخِثین» نامند.

۷- فعل (ان یفعل): که حکایت از تأثیر تدریجی فاعل مادی در ماده منفعل دارد. مانند: گر ما بخشی خورشید در اشیائی که مقابل آن قرار می گیرند. در لاتین آنرا «پوِثین» گویند.

۸- انفعال (ان ینفعل): که حکایت از تأثیر تدریجی ماده منفعل از فاعل مادی دارد مانند گرم شدن آبی که در مقابل آفتاب قرار دارد. در لاتین آن را «پاسخِثین» می گویند.

۹- اضافه: که از نسبت مکرر بین دو موجود حاصل می شود و به دو قسم «متشابهة الطرفین» و «متخالفة الطرفین» منقسم می گردد. قسم اول مانند اضافه برادری میان دو برادر. و قسم دوم مانند اضافه پدر - فرزندی میان پدر و فرزند، یا اضافه تقدم و تأخر بین دو شیء. اضافه را در لاتین «پروس تی» نامند^۱.



خلاصه درس هفدهم

- ۱- حکماء از طریق استقراء همه اجناس و اقلام حقائق عالم امکان، آنها را در چند دسته کلی جا داده‌اند که به آنها «اجناس عالیّه» یا «مقولات» گفته می‌شود.
- ۲- در باب تعداد مقولات اقوال حکماء مختلف است. قول مشهور این است که تعداد مقولات ۱۰ تا است (مقولات عشر). برخی همانند «عمر بن سهلان ساوجی» تعداد مقولات را ۴ تا می‌دانند. شیخ اشراق (ره) معتقد است که تعداد آنها ۵ تا است و پاره‌ای معتقد شده‌اند که تعداد مقولات ۱۴ تا است.
- ۳- فلاسفه ماهیات امکانی را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌کنند و در تعریف جوهر می‌گویند ماهیتی است که در تحقق محتاج موضوع نیست اما عرض آن است که در تحقق محتاج موضوع است.
- ۴- جوهر به پنج قسم تقسیم می‌شود: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم.
- ۵- جوهر عقلانی - که در لاتین به آن «لوگوس» و «نوس» گفته می‌شود - موجود مجرد تامی است که هیچیک از ویژگیهای ماده را نداشته، هیچگونه تعلقی به ماده و جسم ندارد.
- ۶- «نفس» ذاتاً مجرد است اما به بدن مادی تعلق دارد و در افعال خود از بدن بعنوان ابزار استفاده می‌کند.
- ۷- «جسم» دارای ابعاد سه گانه بوده، زمانمند و مکانبند است و با برهان عقلی اثبات می‌شود.
- ۸- «ماده» یا «هیولا» به عقیده مشائین جوهری است مبهم و بدون فعلیت که در همه اجسام عالم موجود است و انواع صور را می‌پذیرد.
- ۹- «صورت» همان حیثیت فعلیت هر موجود جسمانی است که منشأ آثار ویژه در آن موجود می‌باشد.

۱۰ - فیلسوفان با استقراء ماهیات عَرَضی ۹ قسم عرض شمارش کرده‌اند که عبارتند از: کم، کیف آین، مَتی، وَضْع، جِدّه، فعل، انفعال، اضافه. برخی از این اجناس خود به اقسام زیرین دیگری تقسیم می‌شوند.

پرسش درس ۱۷

- ۱- مراد از «اجناس عالیّه» یا «مقولات» در فلسفه چیست؟
- ۲- معنای «مقول» و «مقوله» چیست؟
- ۳- تعداد مقولات واجناس عالیّه باچه متدی برای فلاسفه روشن شده است؟
- ۴- قول مشهور در تعداد مقولات کدام است؟
- ۵- نظر ارسطو در باره تعداد مقولات چیست؟
- ۶- نظر عمرو بن سهلان ساوجی و شیخ اشراق (ره) در باره تعداد مقولات را بنویسید؟
- ۷- آنها که تعداد مقولات را ۱۴ تا می دانند چگونه محاسبه می کنند؟
- ۸- جوهر و عرض را با ذکر مثال تعریف کنید؟
- ۹- جواهر خمسّه را تعریف کنید؟
- ۱۰- جوهر جسمانی از چه راه اثبات می شود؟
- ۱۱- نفس بر چند قسم است؟
- ۱۲- کمیت متصل و منفصل را با مثال توضیح دهید؟
- ۱۳- کم متصل قارّ و غیر قارّ را توضیح دهید؟
- ۱۴- تعریف «کیفیت» و اقسام آن را بنویسید؟
- ۱۵- مقولات نسبی به چه مقولاتی گفته می شود؟ برای هر یک مثال بزنید.
- ۱۶- اضافه چند قسم است؟ برای هر یک مثال بزنید.

درس هیجدهم:

علم و ادراک

مقدمه

ما در مباحث شناخت شناسی پیرامون پاره‌ای از جوانب مبحث علم و ادراک سخن گفتیم. بحثهای دیگری نیز از نقطه نظر هستی شناسی مطرح است که فلاسفه در ابواب مختلف بدانها پرداخته‌اند. از جمله آنها بحث تجرّد علم و عالم، ماهیت علم، اتحاد علم و عالم و معلوم و... می‌باشد. برخی فیلسوفان «علم» را مندرج در مقوله «کیف» و از نوع «کیف نفسانی» می‌دانند و ما نیز در درس گذشته «علم» را در زمره مثالهای کیف نفسانی ذکر کردیم^۱ بجاست که در این درس اندکی بیشتر پیرامون علم - از نقطه نظر هستی شناسی - سخن بگوئیم.

بحث مجرّد یا مادی بودن علم نیز دارای اهمیت بسزائی است، چرا که با اثبات تجرّد آن مهر بطلان بر فلسفه ماتریالیسم [Materialism] خواهد خورد و راه برای اثبات موجودات مجرّد دیگر و امور ترانس فیزیکی [Trans Phisics] باز خواهد شد. ماتریالیست‌ها اگر براحتی

(۱) اینکه «حقیقت علم چیست؟» از مباحث بسیار دقیق و پیچیده حکمت است که در این مختصر مجال پرداختن بدانها نیست.

در مسئله وجود خدا و روح و فرشتگان تشکیک کنند و یا منکر آنها شوند، پدیده علم و ادراک را بدین سهولت نمی‌توانند منکر شوند. و ما اگر تجرد علم را با برهان اثبات نمائیم، طبیعتاً ماتریالیستها بایستی امکان وجود مجردات دیگری مانند خدا را نیز بپذیرند.

اقسام علم و موارد علم حضوری

در بحثهای شناخت شناسی اقسامی برای علم ذکر نمودیم مثل تقسیم علم به حضوری و حصولی - تصویری و تصدیقی - کلی و جزئی. علم حصولی را علم با واسطه و علم حضوری را علم بیواسطه دانستیم و منظور از واسطه در اینجا صورت و مفهوم است. باید دانست که علم حصولی مخصوص نفوس متعلق به ماده می‌باشد و در مجردات، علم حصولی راه ندارد. در علم حصولی، خود صورت علمیه را «معلوم بالذات» و شیء خارجی را «معلوم بالعرض» گویند و معلوم بالذات خود با علم حضوری معلوم است. علم حصولی را می‌توان از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرارداد، اما آنچه معمولاً مورد بحث واقع می‌شود و از اهمیت خاصی برخوردار است، تجرد آن است که ما در همین درس بدان خواهیم پرداخت.

- در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده، عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست، بلکه از شئون وجود اوست. به عبارت دیگر، همانگونه که امتداد

امری جدای از وجود جسم نیست علم حضوری هم وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد ولذا وجود عالم، هم مصداقِ عالم است و هم مصداقِ علم.

موارد علم حضوری

برای علم حضوری مواردی تصور می‌شود که بعضی از آنها مورد اتفاق همه فلاسفه اسلامی است و بعضی دیگر مورد اختلاف می‌باشد.

۱ - علم موجود مجرد به نفس خویش: در این مورد معلوم همان ذات عالم است و عالم و معلوم تعدّد وجودی ندارند و اختلاف عالم و معلوم اعتباری و تابع لحاظ ذهنی است. این قسم از علم حضوری مورد اتفاق همه فلاسفه اعم از اشراقی و مشائی است. علم حضوری ما به نفس خویش از همین قسم محسوب می‌شود.

۲ - علم علتِ هستی بخش به معلول خود: در این مورد عالم و معلوم تعدّد وجودی دارند اما نه بگونه‌ای که یکی از آنها بکلی منعزل و مستقل از دیگری باشد بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است، مانند رابطه معلول به علتِ مفیض خود.

۳ - علم معلول به علتِ هستی بخش خود: معلول نیز از آنجا که عین الربط به علت خویش است باندازه سعه و ظرفیت وجودی خود علم به علتِ مفیض خود دارد.

دو قسم اخیر مورد قبول اشراقیین و صدر المتألهین و پیروانش

می‌باشد و البته همگی ایشان متفق‌اند که علمِ حضوری معلول به علت، مخصوص معلول‌های مجرد است و مادیات چنین علمی ندارند، زیرا وجود مادی، عین پراکندگی در پهنهٔ زمان و مکان است و لذا حضوری ندارد تا ذاتِ علت را بیابد.

در مورد علمِ حضوریِ علت به معلول (مورد دوم) صدر المتألهین و بعضی از پیروان وی معتقدند که در این قسم هم باید معلول مجرد باشد، چرا که اساساً علم به موجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی‌گیرد، زیرا اجزاء پراکندهٔ آن در گسترهٔ زمان و مکان حضوری ندارند تا ذاتِ عالم آنها را بیابد. اما بعضی دیگر مانند محقق سبزواری - صاحب منظومه - چنین شرطی را در این قسم معتبر ندانسته، معتقدند که مادیات هم چون معلولِ ذاتِ واجب هستند و خداوند احاطهٔ وجودی بر آنها دارد، معلوم به علمِ حضوری برای واجب هستند.

۴- مورد چهارم برای علمِ حضوری، علمِ دو معلولِ هم‌رتبهٔ مجرد نسبت به یکدیگر است مثل علمِ حضوریِ میکائیل به جبرائیل. (در صورتیکه رابطهٔ علی و معلولی بین آنها نباشد). اثبات این قسم از علمِ حضوری بوسیلهٔ برهان، مشکل است.

تجرد علم

شک نداریم که زمانی جاهل بودیم و سپس به کسب «علم» پرداختیم و اینک نوعی دارائی و ثروت داریم بنام «علم». آیا این دارائی

از قبیل سکه واسکناس است؟ آیا جا و مکانی در اندام ما دارد؟ آیا وزن و حجم دارد؟ خلاصه آیا امری مادی است یا مجرد؟

گرچه انسان وجداناً و حضوراً می‌یابد که «علم» امری مادی نیست، در عین حال فیلسوفان ما ادله متعددی بر تجرد آن اقامه کرده‌اند که اینک به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم:

✱ دلیل اول: محال بودن انطباع کبیر در صغیر: علم حسی از نازلترین انواع ادراک است که توهم مادی بودن آن به آسانی می‌رود و ماده‌گرایان آنرا به فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی و فیزیولوژیکی تفسیر می‌کنند. اما با دقت در همین نوع از ادراک بخوبی روشن می‌شود که خود علم را نمی‌توان امری مادی دانست و فعل و انفعالات مادی را تنها بعنوان شرائط اعدادی برای آن می‌توان پذیرفت. زیرا ما صورتهای بزرگی را به وسعت دهها متر مربع می‌بینیم که چندین برابر همه بدن ما هستند چه رسد به اندام بینائی یا مغز! اگر این صورتهای ادراکی، مادی و مرتسم در اندام بینائی و یا عضو دیگری از بدن باشند، هرگز نمی‌توانند بزرگتر از محل خودشان باشند، زیرا ارتسام و انطباع مادی بدون انطباق بر محل، امکان ندارد. و با توجه به اینکه ما این صورتهای ادراکی از اشیاء بزرگ مثل کوه، آسمان، ساختمان و... را در خودمان می‌یابیم، بناچار باید بپذیریم که اموری غیر مادی هستند و در جایی مادی منطبق نمی‌باشند. بدین ترتیب هم تجرد خود این صور اثبات می‌شود و هم تجرد نفسِ مدرک.

بعضی از ماتریالیستها - که نتوانسته‌اند منکر پدیده علم شوند و یا در اصل وجود آن شک کنند - دست به توجیهات سست و بی پایه‌ای زده، گفته‌اند: آنچه را ما می‌بینیم در حقیقت صورتهای کوچکی نظیر میکرو فیلم هستند که در دستگاه عصبی بوجود می‌آیند و ما به کمک قرائن و نسبت سنجی‌ها به اندازه واقعی آنها پی می‌بریم.

ولی این توجیهات مشکل گشا نیست زیرا اولاً: فهمیدن اندازه بزرگ صاحب صورت، غیر از دیدن صورت بزرگ است. ثانیاً: بفرض اینکه همه این توجیهات درست باشد و وسائلی همچون میکرو فیلم ... در کار باشد، اما بهر حال ما صورت بزرگی را در ذهن خود داریم و همه سخن بر سر اینست که اگر این صورت نهائی امری مادی است، جای آن کجاست؟

✱ دلیل دوم: دلیل دیگر اینست که اگر ادراک حسی از قبیل فعل و انفعالات مادی می‌بود می‌بایست همیشه به صرف فراهم شدن شرائط مادی تحقق یابد، چرا که پدیده‌های مادی به محض فراهم شدن شرائط لازم، رخ می‌دهند و تخلف نمی‌کنند. مثلاً پنبه اگر در شرائط خاص و لازم خود نزدیک، آتش قرار گیرد حتماً می‌سوزد و یا دمای آب وقتی در اثر حرارت به ۱۰۰ درجه سانتیگراد برسد قلیان پیدا می‌کند و...

ما می‌بینیم بسیاری از اوقات با وجود فراهم بودن شرائط مادی، به سبب تمرکز نفس در امر دیگری، ادراک تحقق نمی‌یابد. مثلاً گاه می‌شود که با اصطلاح حواسمان پرت است و توجه نفس مان به چیز

دیگری معطوف است و لذا متوجه بسیاری از صداها ویا تصویرها نمی‌شویم ویا در یک حادثه مهم، بسیاری از قسمت‌های بدنمان زخمی و مجروح می‌شود اما ساعت‌ها از آن بی‌خبریم و اصلاً درد و سوزشی احساس نمی‌کنیم، چرا که مسائل مهمتری از قبیل نجات جان عزیزانمان ما را به خود مشغول کرده است.

نمونه دیگر انسان مرده است: تجربیات علمی نشان داده است که سیستم‌های بدن تا مدتی ولو کوتاه پس از مفارقت روح از بدن به کار خود ادامه می‌دهند و لذا ناخن‌ها و موها تا مدتی پس از مرگ رشد خود را دارند. حال فرض کنید نیم دقیقه پس از مرگ صدائی را در کنار گوش فرد مرده ایجاد می‌کنیم ویا تصویری را مقابل چشمان او قرار می‌دهیم. در اینصورت تمام شرائط مادی برای شنیدن و دیدن فراهم است اما این شخص درکی از صدا و تصویر ندارد. این نشان می‌دهد که حصول ادراک - گرچه محتاج مقدماتی مادی است، اما - منوط به توجه نفس است و نمی‌توان - چنانکه ماتریالیستها معتقدند - آن را صرفاً از قبیل فعل و انفعالات مادی دانست.

* دلیل سؤم: مقایسه صور ما می‌توانیم دو صورت مرئی را با هم درک و آنها را بایکدیگر مقایسه کنیم و مثلاً بگوئیم آنها مساوی هم هستند یا یکی بزرگتر از دیگری است. حال اگر فرض کنیم که هریک از آنها بعنوان امری مادی در جزئی از بدن منتقل شده و ادراک آن همان ارتسام مادی است، لازمه‌اش این است که هر جزئی از اندام درک کننده،

فقط 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 بگوئید عضو مادی دیگری آنها را با هم درک می کند، باز هم اشکال باقی خواهد بود، زیرا هر عضو مادی دارای اجزائی خواهد بود و اگر ادراک، صرفاً عبارت باشد از انتقاش صورت در یک محل مادی، هر یک از اجزاء آن فقط همان صورت مرتسم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه مقایسه ای انجام نخواهد گرفت پس ناچار باید بپذیریم که قوه مدرکه آن صور، مادی نیست و ادراک هم انطباع صورت در یک محل مادی نمی باشد. این دلیل نیز تجرد ادراک و تجرد نفس مدرک را اثبات می کند.

✽ دلیل چهارم: یاد آوری خاطره ها: ما گاهی چیزی را درک می کنیم و سپس آنرا فراموش می کنیم و پس از گذشتن سالیان دراز دو باره آنرا بخاطر می آوریم: مثلاً قیافه شخصی را که ۱۰ سال پیش دیده ایم اینک می توانیم دو باره بخاطر آوریم. حال اگر فرض کنیم که ادراک گذشته، اثر مادی خاصی در یکی از اندامهای بدن بوده است، باید پس از گذشت دهها سال، محو و دگرگون شده باشد. مخصوصاً با توجه به اینکه طبق تحقیقات تجربی، همه سلولهای بدن در طول چند سال تغییر می یابند و حتی اگر سلولهای زنده مانده باشند، در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جدید عوض شده اند. بنابر این چگونه می توانیم همان صورت را عیناً 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 می‌برد و در خودش حفظ می‌کند. ولی حتی در چنین فرضی نیز این سؤال وجود دارد که کدام قوه‌ای وحدت یا تشابه صورت سابق و لاحق را درک می‌کند؟ ما از کجا می‌فهمیم که آنچه به عضو و جزء جدید منتقل شده همان است که در جزء سابق بوده است؟ و روشن است که بدون این مقایسه و درک، یاد آوری و بازشناسی صورت نخواهد گرفت. (دقت کنید).

* دلیل پنجم: قسمت ناپذیری علم. بهترین دلیل تجرد همه اقسام علم، قسمت ناپذیری آنهاست. اگر ادراک صرفاً امری مادی باشد و مانند عکس و تصویر جسمانی در جزئی مادی مرتسم باشد باید با تقسیم آن جزء مادی علم نیز منقسم شود: مثلاً باید بتوانیم بگوئیم فلانی به قضیه الف تماماً علم داشت ولی در اثر تصادف، هم اکنون به همان قضیه نصف علم یا ثلث علم و یا... دارد!! بخوبی واضح است که فرض چنین انقسامی در حقیقت علم نامعقول است. دقت کنید که این مسئله غیر از آن است که کسی در اثر صدمه‌ای جسمانی، بخشی از محفوظات و خاطرات خود را از دست بدهد، مثلاً از ۱۰۰ قضیه‌ای که بدانها علم داشته ۵۰ تای آنها را از دست بدهد. بحث ما بر سر یک قضیه واحد است، مثل این قضیه که «پنج بزرگتر از چهار است». در مورد این قضیه واحد نمی‌توان گفت فلانی قبل از صدمه دیدن آن را می‌دانست و هم

اکنون پس از آسیب نصف آن را می‌داند! خیر، در این حالت از دو حال بیرون نیست: یا این تصدیق را می‌داند و یا نمی‌داند. [اصل همه یا هیچ].

✱ دلیل ششم: واضح‌ترین دلیل بر غیر مادی بودن ادراک این است که آثار و ویژگی‌های اجسام در آن نیست. اگر علم امری مادی بود می‌بایست پس از تحصیل علم بر وزن ما افزوده گردد چرا که یکی از خصوصیات ماده وزن است. نیز اگر علم امری مادی بود می‌بایست با فراگیری آن بر حجم بدن ما افزوده شود زیرا یکی دیگر از ویژگی‌های ماده حجم است. بدیهی است که برای افزایش وزن و حجم افراد - بجای غذا - به آنان مسائل علمی را تعلیم نمی‌دهند! نیز روشن است که اگر علم امری مادی و دارای وزن و حجم بود می‌بایست دانشمندان و عالمان نسبت به دیگران از وزن و حجمی فوق العاده برخوردار باشند! حال آنکه چنین نیست^۱.

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه / درس ۴۹ و بدایة الحکمة / مرحله ۱۱ / فصل‌های ۱ و ۲ و ۱۲.

خلاصه درس هیجدهم

- ۱- بحث‌هایی مثل تجرد علم و عالم، ماهیت علم، اتحاد علم و عالم و معلوم و... از مباحث هستی‌شناسانه پیرامون علم شمرده می‌شوند. برخی از فلاسفه علم را مندرج در مقوله «کیف» و از نوع «کیف نفسانی» می‌دانند.
- ۲- ماتریالیست‌ها اگر به‌سہولت بتوانند وجود خداوند را بعنوان موجودی مجرد منکر شوند، پدیده علم و ادراک را نمی‌توانند انکار کنند. و اگر تجرد علم با برهان ثابت شود، راه برای اثبات مجردات دیگر نیز هموار می‌شود.
- ۳- برای علم تقسیمات مختلفی ذکر شده است مانند تقسیم علم به: تصویری و تصدیقی- کلی و جزئی- حصولی و حضوری. در علم حصولی صورت علمیه را «معلوم بالذات» و مطابق یا محکمی آن را «معلوم بالعرض» گویند و «معلوم بالذات» خود، با علم حضوری معلوم است.
- ۴- در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده و این علم، وجودی جدا از عالم ندارد.
- ۵- موارد علم حضوری عبارت است از: علم مجرد به ذات خویش- علم علت ایجاد به معلول خود- علم معلول به علت هستی بخش خود- علم یک معلول مجرد به مجرد دیگری همانند خود.
- ۶- فلاسفه ادله گوناگونی بر تجرد ادراک اقامه کرده‌اند مانند: محال بودن انطباع کبیر در صغیر- عدم تحقق ادراک به صرف تحقق شرائط مادی آن- مقایسه صورت‌های ادراکی- یادآوری خاطره‌ها- قسمت ناپذیری علم- فقدان وزن و حجم در ادراک.

پرسش درس ۱۸

- ۱- چرا بحث از تجرد یا مادیت ادراک مهم است؟
- ۲- پاره‌ای از تقسیمات معروف علم را نام ببرید؟
- ۳- معلوم بالذات وبالعرض را توضیح دهید؟
- ۴- رابطه عالم ومعلوم در علم حضوری چگونه است؟
- ۵- موارد علم حضوری را بیان کنید؟
- ۶- چرا معلول مادی نمی‌تواند به علت خود علم داشته باشد؟
- ۷- آیا علت می‌تواند به معلول‌های مادی خود علم حضوری داشته باشد؟ نظر ملا صدرا(ره) وحکیم سبزواری(قد) در این زمینه چیست؟
- ۸- اثبات کدام قسم از موارد علم حضوری با برهان مشکل بنظر می‌رسد؟
- ۹- دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر در باب تجرد ادراک را توضیح دهید؟
- ۱۰- توجیه ماتریالیست‌ها در برابر دلیل اول ونقد آن را بنویسید؟
- ۱۱- دلیل دوم از ادله تجرد علم (عدم تحقق درک با وجود شرائط مادی آن) را توضیح دهید؟
- ۱۲- دلیل سوم از ادله تجرد ادراک (مقایسه صور) را توضیح دهید؟
- ۱۳- یادآوری خاطره‌های گذشته چگونه دال بر تجرد علم است؟ اشکال وارده بر این دلیل ونقد آن را بنویسید.
- ۱۴- دلالت قسمت ناپذیری علم بر تجرد ادراک را توضیح دهید؟
- ۱۵- واضح‌ترین دلیل بر تجرد ادراک چیست؟

درس نوزدهم:

ثابت و متغیّر - حرکت (۱)

از جمله تقسیمات اولیه‌ای که برای موجود می‌توان 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 می‌گردد.

تغیّر و ثبات

تغیّر که از ماده «غیر» گرفته شده و بمعنای «دیگر شدن» و «دگرگون شدن» می‌باشد مفهومی است که برای انتزاع آن باید دو چیز یا دو حالت یا دو جزء یک چیز را در نظر گرفت که یکی زایل شود و دیگری جایگزین آن گردد. حتی می‌توان معدوم شدن چیزی را «تغیّر» نامید از آن جهت که وجود آن تبدیل به غیر وجود یعنی عدم می‌شود، هر چند عدم واقعی نیست. حدوث و پیدایش را نیز می‌توان تغیر نامید از آن جهت که عدم قبلی تبدیل به وجود می‌گردد. «ثبات» مفهومی است مقابل تغیر و با آن تقابل تناقض دارد.

مفهوم تغییر و ثبات که نقیض یکدیگرند هر دو از مفاهیم بدیهی بوده، نیازی به تعریف ندارند.

تغیّر را می‌توان به دو قسم دفعی، مثل کنده شدن میوه از درخت و تدریجی، مثل گرم شدن آب تقسیم کرد، قسم اول را «کُن و فساد» گویند و قسم تدریجی آن همان «حرکت» به اصطلاح فلسفی است که در مقابل آن مفهوم «سکون» بکار می‌رود. تقابل حرکت و سکون، تقابل ملکه و عدم است و لذا ساکن در مورد امری گفته می‌شود که شأنیت حرکت داشته باشد ولی بالفعل در حال حرکت نباشد و بنابر این، نمی‌توان هر چیزی را که حرکت نداشت - مثل خداوند - متصف به سکون کرد. در این موارد باید صفت «ثابت» در برابر «متغیر» را بکار برد. وجود تغیر و متغیر نیز امری بدیهی است و دست کم هر کسی با علم حضوری، تغیراتی را در حالات درونی خودش می‌یابد و اما وجود ثابتی مثل خداوند را که دستخوش هیچگونه تغیر و تبدیلی قرار نگیرد، باید با برهان اثبات کرد.

قوه و فعل

انسان همواره شاهد تغیرات و دگرگونی‌هایی در اجسام و نفوس متعلّق به ماده بوده و هست، بطوریکه می‌توان ادعا کرد هیچ موجود مادی یا متعلّق به ماده‌ای نیست که دستخوش نوعی تغیر و تحول قرار نگیرد و می‌دانیم که در فیزیک جدید نیز نظریه معروف این است که ماده

به انرژی و انرژی به ماده تبدیل می‌شود و حتی انواع انرژی هم قابل تبدیل به یکدیگرند. با همه اینها تجارب عملی نشان می‌دهد 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 نمی‌گیرد. مثلاً سنگ مستقیماً تبدیل به گیاه یا حیوان نمی‌شود و برای تبدیل شدن به هریک از آنها باید مراحلی را بگذرانند و درگونی‌هایی را پیدا کند تا آماده تبدیل به آن گردد.

از اینجا چنین اندیشه‌ای برای فیلسوفان پیدا شده که موجودی می‌تواند تبدیل به موجود دیگر شود که «قوه» وجود آن را داشته باشد و بدین ترتیب اصطلاح «بالقوه» و «بالفعل» در فلسفه پدید آمد و تغییر نیز به «خروج از قوه به فعل» تفسیر شد. این خروج اگر دفعه‌تاً و بدون فاصله زمانی حاصل شود «کون و فساد» و اگر تدریجاً و با فاصله زمانی باشد «حرکت» نامیده می‌شود.

تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه

اگر واژه «بالفعل» را بمعنای عاقل در نظر بگیریم، به گونه‌ای که شامل موجودی که هیچ‌گونه سابقه «قوه» ندارد نیز بشود، در اینصورت شامل مجردات و از جمله خداوند می‌شود و لذا می‌توان تقسیم اولی دیگری برای موجود در نظر گرفت و آنرا به موجود بالفعل و موجود بالقوه قسمت کرد. موجود بالقوه فقط در عالم مادیات یافت می‌شود

و موجود بالفعل شامل مجردات و حیثیت فعلیت مادیات می‌گردد. ارسطوئیان مجردات تام را فعلیت بدون قوه، و هیولای اولی را جوهری می‌دانند که قوه بدون فعلیت است و اجسام را دارای دو حیثیت قوه و فعل می‌دانند. اما کسانی همچون شیخ اشراق که هیولای فاقد فعلیت را نمی‌پذیرند، هر موجود بالقوه‌ای را از یک نظر موجود بالفعل می‌دانند چنانکه مقتضای قاعده «مساوق بودن فعلیت با وجود» همین است. با دقت در مفهوم قوه و فعل روشن می‌شود که برای انتزاع آنها سه شرط لازم است:

- ۱- دو وجود با یکدیگر مقایسه شوند مثل آب و بخار. بنابر این عدم را نمی‌توان مصداق قوه یا فعل تلقی کرد.
- ۲- یکی از دو وجود باید تقدم زمانی بر دیگری داشته باشد تا متصف به قوه گردد، مثل تقدم زمانی یک دانه گندم بر خوشه‌ای که بدان تبدیل می‌شود. پس دو وجود همزمان نسبت به یکدیگر بالقوه و بالفعل نخواهند بود.
- ۳- از موجود بالقوه باید چیزی در موجود بالفعل باقی بماند مانند ذرات آب که پس از تبخیر در بخار موجودند. لذا نمی‌توان موجودی که بکلی معدوم می‌شود را نسبت به موجود لاحقی بالقوه دانست. البته وقوع چنین فرضی بنظر بسیاری از فلاسفه ممکن نیست و دست کم در پدیده‌های عادی، مصداقی برای آن یافت نمی‌شود.

کُون و فساد

در تغییراتی که موجود بالقوه دفعتاً وبدون فاصلهٔ زمانی تبدیل به موجود بالفعل می‌شود مثل ترکیدن یک توپ یا آتش گرفتن یک مادهٔ محترقه و... تعبیر «کون و فساد» بکار می‌رود. واژهٔ «کون» در زبان عربی بمعنای «بودن» است و در اصطلاح فلسفی بمعنای پدید آمدن و تقریباً مرادف با «حدوث» بکار می‌رود و در مقابل آن واژهٔ «فساد» بمعنای نابود شدن پدیده، استعمال می‌شود. کُون به اصطلاح فلسفی چون مرادف با حدوث است، اخص از مفهوم «وجود» می‌باشد و در مورد موجودات ثابت مثل خداوند بکار نمی‌رود.

این دو واژه معمولاً با هم در مورد تغییر جواهر بکار می‌روند ولی می‌توان در مورد جانشین شدن عرضی بجای ضدش نیز این تعبیر را بکار برد، مثل سیاه شدن دفعی فیلم عکاسی در نور.

تعلق گرفتن روح به بدن را نیز می‌توان نوعی «کون» تلقی کرد از این نظر که صفت حیات در بدن پدید می‌آید. و در مقابل می‌توان مردن را نوعی «فساد» بحساب آورد از این جهت که حیات بدن نابود می‌شود، نه بدان معنی که روح نابود شود، زیرا روح قابل نابود شدن نیست.

رابطهٔ کون و فساد با حرکت

روشن است که کون و فساد مخصوص تغیرات دفعی، و حرکت

ویژه تغییرات تدریجی است و از این‌روی نمی‌توان نوع خاصی از تغییر را از یک نظر مشمول هر دو عنوان دانست، اما این بدان معنی نیست که هر جا حرکتی هست دیگر جایی برای کون و فساد نیست، بلکه ممکن است شیء متحرک از جهت دیگری متصف به کون و فساد هم باشد.

توضیح آنکه: ممکن است موجودی دارای حرکتی باشد که در یک «آن» پایان یابد و درست 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 هنگامیکه 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 رخ نمی‌دهد، اما در واقع دو حرکت پدید آمده که یکی معلول نیروی موتور اول و دیگری معلول نیروی موتور دوم می‌باشد. در اینجا علاوه بر تغییرات تدریجی (حرکت اول و دوم)، یک تغییر آنی و دفعی هم رخ داده که عبارتست از تمام شدن حرکت اول و جانشین شدن حرکت دوم، و این تغییر را می‌توان «کون و فساد» نامید.

تعاریف حرکت و وجود آن

در خلال بحثهای گذشته مفهوم حرکت نیز روشن گردید و تعریف ساده‌ای برای آن بدست آمد که عبارت است از «تغییر تدریجی». تعریفهای دیگری نیز برای حرکت شده است از جمله: «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل»، اما تعریف اول از نظر اختصار و وضوح مفاهیم بر دیگر تعریفها رجحان دارد.

گروهی از فلاسفه یونان باستان مانند «پارمنیدس» و «زنون الثایی» تغییر تدریجی و حرکت را انکار کرده‌اند. این سخن در آغاز عجیب بنظر میرسد و فوراً این سؤال را در ذهن ایجاد می‌کند که مگر ایشان این همه حرکات مختلف را نمی‌دیده‌اند؟ و مگر خودایشان در روی زمین حرکت نمی‌کرده‌اند؟! اما با دقت در سخنان ایشان روشن می‌شود که مطلب به این سادگی نیست و حتی سخن بعضی از کسانی که قائل به حرکت بوده‌اند و سرسختانه از آن دفاع کرده‌اند (مانند بعضی مارکیست‌ها) بازگشت به قول الثاییان می‌کند!

راز مطلب این است که ایشان تغییرات تدریجی یعنی حرکت را مجموعه‌ای از تغییرات دفعی پی در پی تلقی می‌کرده‌اند و مثلاً حرکت توپ از نقطه‌ای به نقطه دیگر را چیزی جز قرار گرفتن پی در پی آن در نقاط متوسط بین دو نقطه مزبور نمی‌دانسته‌اند. یعنی حرکت در نظر ایشان مجموعه‌ای از سکونات پی در پی بوده است و نه یک امر تدریجی

پیوسته. 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 از قبیل افزایش ترس - را می‌توان با علم حضوری درک کرد و شبهات الثایان قابل دفع است.

لوازم حرکت

فلاسفه ۶ چیز را از لوازم حرکت شمرده‌اند: مبدء - منتهی - زمان - مسافت - موضوع (متحرک) و فاعل (محرک).

۱ و ۲ - مبدء و منتهی: برای لزوم مبدء و منتهی در حرکت به بعضی از تعریفات آن استناد شده است. مثلاً لازمه «خروج تدریجی از قوه به فعل» این است که در آغاز قوه‌ای وجود داشته باشد و در پایان حرکت، فعلیتی تحقق یابد. پس می‌توان قوه و فعل را مبدء و منتهای حرکت بشمار آورد. لازم به تذکر است که کسانی که مبدء و منتهی را از لوازم حرکت شمرده‌اند آنها را داخل در متن حرکت ندانسته‌اند، زیرا مبدء و منتهی از «طَرَف» حرکت انتزاع می‌شوند و حکم «نقطه» نسبت به خط و یا «آن» نسبت به زمان را دارند و حیثیتی عدمی بشمار می‌روند.

۳ - زمان: تحقق هیچ امر تدریجی مانند حرکت قطعاً بدون انطباق بر زمان ممکن نیست و از اینرو امتداد و کشش که منطبق بر زمان می‌شود از مقومات حرکت محسوب می‌گردد.

۴ - مسافت: منظور فلاسفه از مسافت حرکت مقوله‌ای است که

حرکت به آن نسبت داده می‌شود مانند نسبت حرکت وضعی به مقوله «وضع» و نسبت حرکت انتقالی به مقوله «این». مسافت مانند کاناالی است که متحرک در آن جریان می‌یابد. مثلاً اگر رنگ سیب تدریجاً از سبزی به زردی و سپس به سرخی تحوّل یابد گفته می‌شود مسافت این حرکت مقوله کیف است.

- ۵- موضوع: مراد از موضوع حرکت، متحرک است. مثلاً وقتی سیب در مقوله کیف حرکت می‌کند، موضوع حرکت جوهر سیب است. باید دانست معنای موضوع در اینجا غیر از موضوع در برابر محمول در منطق و غیر از موضوع باصطلاح فلسفی است که در مورد جوهر از آن جهت که محل عرض قرار می‌گیرد استعمال می‌شود.
- ۶- فاعل یا محرک: هر حرکتی از آن حیث که معلول است محتاج فاعل یعنی محرک است.

مدار، جهت، سرعت و شتاب در حرکت

- حرکت یک توپ از نقطه «الف» به نقطه «ب» ممکن است در خط مستقیم یا در خط منحنی واقع شود. این شکل حرکت را «مدار حرکت» می‌نامند.

- حرکت شیء در مدار واحد ممکن است به صورتهای مختلفی انجام گیرد، مثلاً حرکت فرفره به دور خودش در مدار دایره محیطش انجام می‌شود ولی ممکن است جهت آن از راست به چپ و یا از چپ به

راست باشد. پس یکی از مشخصات حرکت «جهت» آن است.

- سرعت حرکت مفهومی است که از نسبت بین زمان حرکت و مسافت آن بدست می‌آید. وقتی جسم «الف» فاصله بین دو نقطه «ب» و «ج» را در یک دقیقه و جسم «د» همان فاصله را در دو دقیقه طی می‌کند، امتیاز این دو حرکت در سرعت آنهاست.

- شتاب حرکت بمعنای افزایش یا کاهش تدریجی سرعت آن است. اگر سرعت حرکت بتدریج افزایش یا بد آنرا «حرکت تند شونده یا دارای شتاب مثبت» می‌خوانند و در صورت کاهش، آن را «حرکت کند شونده یا دارای شتاب منفی» می‌نامند و در صورتیکه افزایش یا کاهش رخ ندهد آن را «حرکت یکنواخت یا بی‌شتاب یا دارای شتاب صفر» می‌خوانند^۱.

خلاصه درس نوزدهم

- ۱- یکی از تقسیمات اولیه موجود، تقسیم به ثابت و متغیر است. «تغیر» از ماده «غیر» و به معنای دیگر شدن است و مفهوم «ثبات» نقیض آن بوده، هر دو از مفاهیم بدیهی شمرده می شوند.
- ۲- تغییر به دو قسم دفعی و تدریجی تقسیم می شود. تغییر تدریجی همان «حرکت» است که در مقابل مفهوم «سکون» قرار می گیرد و با آن تقابل ملکه و عدم دارد. تغییر دفعی را «کون و فساد» می نامند.
- ۳- وجود تغییر و دگرگونی در اشیاء عالم امری بدیهی و قابل مشاهده عینی است، اما چنین نیست که هر شیء بلا واسطه و به آسانی بتواند به شیء دیگر تبدیل شود. از همین جاست که فلاسفه گفته اند: موجودی می تواند به موجود دیگر تبدیل شود که قوه وجود آن را داشته باشد. بدین ترتیب اصطلاح «قوه و فعل» در فلسفه پدید آمد و تغییر نیز به «خروج از قوه به فعل» تفسیر شد.
- ۴- واژه «بالفعل» به معنای عام شامل مجردات و از جمله خداوند می شود و می توان موجود را در یک تقسیم اولیه به بالفعل و بالقوه تقسیم نمود.
- ۵- ارسطو و پیروان او مجردات تام را بالفعل محض و هیولای اولی را بالقوه محض و جسم را دارای هر دو حیثیت قوه و فعل، می دانند. اما کسانی چون شیخ اشراق (ره) موجود بالقوه محض مثل هیولی را اصلاً موجود نمی دانند.
- ۶- برای انتزاع مفاهیم قوه و فعل سه شرط زیر لازم است: الف- مقایسه دو وجود. ب- تقدم زمانی یکی بردیگری. ج- باقی ماندن چیزی از موجود بالقوه در موجود بالفعل.
- ۷- «کون» در لغت به معنای «بودن» و در اصطلاح فلسفه تقریباً مرادف با «حدوث» و اخص از «وجود» است. «فساد» بمعنای نابودن شدن است و «کون

و فساد» گرچه معمولاً در مورد تغییر جواهر بکار می‌روند اما در مورد جانشینی عرضی به جای عرض دیگر و تعلق روح به بدن و مفارقت از آن نیز می‌توان تعبیر «کون و فساد» را بکار برد.

۸- یک نوع خاص از تغییر را نمی‌توان در آن واحد و از یک نظر مشمول دو عنوان «کون و فساد = تغییر دفعی» و «حرکت = تغییر تدریجی» دانست، اما ممکن است شیء واحد از حیثی متصف به حرکت و از حیث دیگر متصف به کون و فساد شود.

۹- برخی حرکت را به «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» تعریف کرده‌اند. تعریف واضح‌تر و مختصرتر حرکت این است: «تغییر تدریجی».

۱۰- پاره‌ای از حکماء باستان مانند ال‌ثایان حرکت را مجموعه‌ای از سکون‌های پی‌درپی می‌پنداشتند و نه یک امر تدریجی متصل و پیوسته. ولی حقیقت این است که حرکت امری متصل است و برخی از مصادیق آن مانند تغییر تدریجی پاره‌ای کیفیات نفسانی را با علم حضوری می‌توان دریافت.

۱۱- فلاسفه ۶ امر را از لوازم حرکت شمرده‌اند: مبدء - منتهی - زمان - مسافت - موضوع - فاعل.

۱۲- ویژگیها و صفاتی که در حرکت مطرح می‌شوند عبارتند از: مدار، جهت، سرعت و شتاب و شتاب را به سه صورت: شتاب مثبت، شتاب منفی و شتاب صفر تقسیم می‌کنند.

پرسش درس ۱۹

- ۱- هریک از ثابت و متغیر شامل چه موجوداتی می شوند؟
- ۲- مفهوم تغیر و ثبات را توضیح دهید؟ تقابل آنها از کدام قسم تقابل است؟
- ۳- دو قسم تغیر را توضیح دهید؟
- ۴- تقابل حرکت و سکون را توضیح دهید؟
- ۵- وجود ثابت و متغیر در عالم را چگونه می توان اثبات کرد؟
- ۶- دو مفهوم قوه و فعل چگونه در اندیشه فیلسوفان راه یافته است؟
- ۷- تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه و نظر ارسطو و شیخ اشراق را در این زمینه بنویسید؟
- ۸- شرائط انتزاع دو مفهوم قوه و فعل چیست؟
- ۹- مفهوم «کون و فساد» را توضیح دهید؟
- ۱۰- موارد کاربرد «کون و فساد» را بنویسید؟
- ۱۱- آیا اجتماع «کون و فساد» و «حرکت» ممکن است؟ توضیح دهید.
- ۱۲- تعاریف حرکت را بنویسید؟
- ۱۳- نظر الثانیان در مورد حرکت و نقد آن را بنویسید؟
- ۱۴- مبدأ و منتهی در حرکت را توضیح دهید؟
- ۱۵- زمان و مسافت در حرکت را بیان کنید؟
- ۱۶- مراد از موضوع حرکت چیست؟
- ۱۷- مراد از مدار و جهت حرکت را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۱۸- سرعت، شتاب و اقسام شتاب را بنویسید؟

درس بیستم:

حرکت (۲)

حرکت در اعراض

حرکاتی که عموم مردم می‌شناسند حرکات مکانی و وضعی است مانند حرکت انتقالی زمین به دور خورشید و حرکت وضعی آن حول محور خود. اما فلاسفه مفهوم حرکت را به هرگونه تغییر تدریجی توسعه داده و دو نوع دیگر از حرکت را اثبات کرده‌اند: یکی حرکت کیفی مانند تغییر تدریجی حالات و کیفیات نفسانی و رنگ و شکل اجسام. و دیگری حرکت کتی مانند اینکه درخت تدریجاً رشد می‌یابد و بر مقدارش افزوده می‌شود و بدین ترتیب حرکت را بر حسب مقوله‌ای که به آن نسبت داده می‌شود به چهار قسم تقسیم کرده‌اند که همگی آنها حرکات عرضی هستند: حرکت مکانی - حرکت وضعی - حرکت کیفی و حرکت کتی.

فلاسفه پیشین حرکت در جوهر را جایز نمی‌دانسته‌اند و تنها از بعضی فلاسفه یونان باستان [هراکلیتوس] سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت در جوهر می‌باشد. در میان فلاسفه اسلامی، مرحوم صدر المتألهین شیرازی حرکت در جوهر را تصریح و دلایل متعددی بر

وجود آن اقامه کرد و از آن زمان، مسئله حرکت جوهریه در میان فلاسفه اسلامی شهرت یافت.

- در میان حرکات عرضی، محسوس‌ترین انواع حرکت، حرکت مکانی است مثل: حرکت از خانه به مدرسه و مسافت این حرکت مقوله «این» است.

- حرکت وضعی مثل حرکت یک توپ به دور محور خود است. می‌توان حرکت وضعی را به حرکت مکانی باز گرداند زیرا هرچند در حرکت وضعی مکان کل جسم تغییری نمی‌کند، ولی اجزاء جسم متحرک تدریجاً جابجا می‌شوند، مثلاً جزئی که در سمت راست واقع شده به سمت چپ می‌رود یا جزئی که در بالا واقع شده به پائین می‌آید.

- حرکت در کیف نفسانی از قطعی‌ترین اقسام حرکت کیفی بلکه یقینی‌ترین نوع حرکت است، زیرا با علم حضوری خطا ناپذیر درک می‌شود. مثلاً هرکسی در درون خود می‌یابد که نسبت به چیزی یا شخصی علاقه پیدا می‌کند و تدریجاً علاقه‌اش شدت می‌یابد و یا تنفرش نسبت به چیزی افزایش و کاهش می‌یابد.

- فلاسفه، مصداق روشن حرکت کمتی را رشد گیاهان و جانوران دانسته‌اند که بعد از حرکت مکانی اجزاء جدید و تحولات کیفی آنها حاصل می‌شود. یعنی مواد خارجی مثل آب و غذا بتدریج منضم به بدن حیوان و بدنه گیاه می‌شوند و موجب رشد کمتی حیوان یا نبات می‌گردند.

در زمینه اقسام حرکات عرضی سؤالات و مناقشاتی چند راه دارد

که در این مختصر بدانها نمی‌پردازیم.

حرکت جوهریه

وقتی می‌گوئیم کره زمین به دور خود و به دور خورشید می‌چرخد، یا سیب از سبزی به زردی و سرخی تحوّل می‌یابد و یا نهال درخت و نوزاد حیوان و انسان رشد و نمو می‌کند، در همه این موارد ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شود. بر اساس ادله حرکت جوهریه ثابت می‌شود که خود آن ذات - و به اصطلاح - جوهر این اشیاء نیز متحرک و متحول است. مرحوم صدر المتألهین برای اثبات حرکت جوهریه به سه صورت استدلال کرده است:

دلیل اول: این دلیل از دو مقدمه تشکیل می‌شود: یکی آنکه تحولاتِ عرضی معلولِ طبیعت جوهری آنهاست. و مقدمه دوم آنکه علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد. نتیجه آنکه: جوهری که علت برای حرکات عرضی بشمار می‌رود باید متحرک باشد.

توضیح: مقدمه نخست همان اصل معروفی است که می‌گوید: فاعل قریب و بواسطه همه حرکات، طبیعت است و هیچ حرکتی را مستقیماً نمی‌توان به فاعل مجرد و غیر طبیعی نسبت داد و منظور از طبیعت در اینجا همان جوهر و ذات شیء متحرک است.

و اما مقدمه دوم به اینصورت قابل توضیح و تبیین است که اگر

علت قریب ویواسطه 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 باشد نوری که از آن می تابد تا شعاع خاصی را روشن می کند، اما اگر چراغ حرکت کند روشنائی آن هم تدریجاً گسترش می یابد و به پیش می رود. حال اگر ما از دور مشاهده کنیم که روشنائی چراغ در حرکت است، نتیجه می گیریم که خود چراغ نیز متحرک است. پس جریان اعراض متحرک نیز که در طول زمان پیش می روند، نشانه این است که علت قریب آنها یعنی جوهر هم همراه خود آنها جریان دارد.

* دلیل دوم: این دلیل نیز از دو مقدمه تشکیل می شود: یکی آنکه اعراض وجود مستقلاً از موضوعاتشان ندارند، بلکه در واقع از شئون وجود جوهر می باشند. و مقدمه دوم آنکه هرگونه تغییری که در شئون موجودی روی دهد، تغییری برای خود آن و نشانه ای از تغییر درونی و جوهری آن محسوب می شود. نتیجه آنکه حرکات عرضی، نشانه تغییر در وجود جوهری است.

در این دلیل - چنانکه ملاحظه می شود - بر معلول بودن حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری، تکیه نشده بلکه بر اینکه اعراض نموده ها و شئون وجود جوهرند تأکید رفته است.

* دلیل سوم: سومین دلیل صدر المتألهین بر وجود حرکت در جوهر، دلیلی است که از شناختن حقیقت زمان بعنوان بُعدی سیال

و گذرا از ابعاد موجودات مادی بدست می‌آید و شکل منطقی آن این است: هر موجود مادی، زمانمند و دارای بُعد زمانی است و هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد تدریجی الوجود است، نتیجه آنکه: وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت است.

در بارهٔ زمان، پیشتر صحبت کردیم و اگر پدیده‌های مادی دارای چنین امتداد گذرایی (زمان) نباشند، قابل اندازه‌گیری با مقیاسهای زمانی مانند ساعت و روز و ماه و سال نخواهند بود. و اساساً اندازه‌گیری شدن هر چیزی با مقیاس خاصی نشانهٔ سنخیت بین آنهاست و از همین روی هرگز نمی‌توان وزن چیزی را با مقیاس طول، یا بر عکس، طول چیزی را با مقیاس وزن سنجید.

صدر المتألهین (ره) زمان را بُعد چهارم اشیاء مادی می‌داند و آن را مقوم وجود هر جوهر جسمانی می‌شمارد و بر این اساس نتیجه می‌گیرد که وجود هر جوهر جسمانی تدریجی الحصول است و اجزاء آن متوالیاً و نوبه نوبه وجود می‌آیند.

شبههٔ منکرین حرکت در جوهر

کسانی که حرکت در جوهر را محال پنداشته‌اند گفته‌اند: یکی از لوازم بلکه مقومات هر حرکتی، وجود متحرک و به اصطلاح موضوع حرکت است که امری ثابت می‌باشد و صفات و حالات آن تدریجاً تغییر می‌کند. حال اگر گفتیم خود ذات و جوهر هم ثباتی ندارد و همانگونه که

صفات واعراض آن دگرگون می‌شوند، جوهر آن هم تحول می‌یابد، این دگرگونی را به چه چیزی نسبت دهیم؟ ویدیگر سخن، حرکت در جوهر، حرکتی بی متحرک و صفتی بی موصوف خواهد بود و چنین چیزی معقول نیست.

حل شبهه

باید دانست که حرکت همان سیلان وجود در جوهر و در عرض است و نه عَرَضی در کنار سایر اعراض. یعنی مفهوم حرکت از قبیل مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) نیست بلکه از معقولات ثانیة فلسفی است که آنها را عوارض تحلیلیة وجود می‌نامند و چنین مفهومی نیاز به موضوعی ثابت بدان معنا که برای اعراض اثبات می‌شود، ندارد و مانند دیگر معقولات ثانیة فلسفی باید منشأ انتزاع آن را همان وجود سیال جوهری یا عرضی گرفت و همان است که در حرکت جوهریه موضوع حرکت نیز شمرده می‌شود. در اینجا وجود خارجی موضوع یعنی جوهر عین عارض یعنی حرکت است و انفکاک آنها جز در تحلیل ذهنی ممکن نیست مثل اوصاف علت و معلول و... که از وجودات خارجی انتزاع می‌شوند و در خارج وجود مستقلی از موصوفاتشان ندارند. پس موضوع حرکت جوهریه همان جوهر متحرک است.

بنابر این وقتی می‌گوئیم: «جوهری دگرگون می‌شود» مانند آن است که بگوئیم: «رنگ سیب (ونه خود سیب) تغییر می‌یابد». روشن

است که در جریان تحول رنگ، رنگ ثابتی وجود ندارد که موضوع حرکت باشد و تحول به آن نسبت داده شود.

بطور کلی عوارض تحلیلیه مانند علیت، معلولیت، حرکت، وجوب و... نیاز به موضوع مستقلی ندارند بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان می‌باشد. و همینجا بجاست اشارت نمائیم که بنابر اصالت وجود باید حرکت را بعنوان «عارض تحلیلی» به «وجود» نسبت دهیم و نسبت دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض، نسبتی بالعرض (= مجازی) است.

چند نکته قابل توجه

۱ - حرکت جوهریه در واقع نوشدن دمام وجود جوهر است و ربطی به حرکت 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 اساساً حرکت جوهریه مسئله‌ای است فلسفی و عقلی، نه علمی و تجربی.

۲ - اعراضی که ساکن و بی حرکت بنظر می‌رسند، دارای حرکت نا محسوس دائمی هستند زیرا وجود آنها هم در ستر زمان گسترده است و تایک جزء زمانی از آنها نابود نشود جز دیگری پدید نمی‌آید.

بنابر این همه جهان مادی یکسره در حال نابود شدن و پدید آمدن

و نوشتن می‌باشد و هیچ موجود ثابت و ساکنی در آن یافت نمی‌شود. به عبارت دیگر: «سکون» امری نسبی است و سکون مطلق هرگز وجود ندارد.

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 دائماً وجودش نو می‌شود و همچنین همه صفات و اعراضش نو به نو بوجود می‌آیند. بعلاوه هم بدور خودش و هم بدور خورشید می‌چرخد. و نیز حرکات دیگری دارد که دانشمندان علم هیئت اثبات کرده‌اند.

همچنین ممکن است جسمی به تبع جسم متحرک دیگری دارای یک یا چند حرکت تبعی باشد. مثلاً موجودات روی زمین به تبع زمین حرکاتی دارند، هر چند خودشان مستقلاً حرکت نکنند، چنانکه خود زمین به تبع منظومه شمسی حرکتی در کهکشان، و به تبع کهکشان حرکتی در فضا دارد.

۴- قبلاً گفتیم که مفهوم «سرعت» از نسبت بین زمان و مسافت بدست می‌آید. و لذا خود زمان متصف به سرعت نمی‌شود و طبعاً افزایش یا کاهش سرعت (شتاب مثبت و منفی) هم در باره آن مفهومی نخواهد داشت. بنابر این آنچه گاهی گفته می‌شود، زمان به تندی یا کندی می‌گذرد و بنام «زمان روانشناختی» موسوم است، تعبیری مسامحه

آمیز و ناظر به کیفیتِ درک ما از گذشت زمان است^۱.

(۱) ر.ک: آموزش فلسفه: ج ۲/ دروس ۵۸، ۵۹، ۶۰ و بدایة الحکمة: مرحلة ۱۰/ فصل ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴.

خلاصه درس بیستم

- ۱- حرکات مکانی و وضعی را همگان می‌شناسند، علاوه بر این فلاسفه دو حرکت کیفی و کتی را نیز اثبات می‌کنند.
- ۲- پیشینان حرکت در جوهر را ناممکن می‌پنداشتند، اما در عصر اخیر حکیم شهیر صدرای شیرازی (ره) سخت بر آن پای فشرد و دلائل متعددی بر آن اقامه کرد.
- ۳- دلیل اول مرحوم صدر المتألهین (ره) بر اثبات حرکت جوهریه این است که چون حرکات عرضی معلول طبیعت جوهری است و علت طبیعی حرکت، خود نیز باید متحرک باشد، پس جوهر اشیاء می‌بایست در حرکت وسیلان باشد.
- ۴- دلیل دوم مبتنی بر دو مقدمه است: الف- عرض از شئون وجود جوهر است. ب- تغییر در شأن نشانه تغییر در ذی شأن (جوهر) است.
- ۵- دلیل سوم این است: هر موجود مادی دارای بُعد زمانی است و هر موجودی که دارای بُعد زمانی باشد تدریجی الوجود است، پس وجود جوهر مادی تدریجی (متحرک) است.
- ۶- منکرین حرکت جوهریه گفته‌اند: حرکت در جوهر، حرکتی بی متحرک و صفتی بدون موصوف است و چنین چیزی معقول نیست.
- پاسخ این است که حرکت از عوارض تحلیلیه وجود است و احتیاج به موضوعی ثابت- بدان معنا که در مورد اعراض اثبات می‌شود- ندارد.
- ۷- بنابر اصالت وجود می‌بایست «حرکت» را بعنوان «عارض تحلیلی» به «وجود» نسبت دهیم و نسبت دادن آن به ماهیت جوهر یا عرض، نسبتی بالعرض (= مجازی) است.
- ۸- حرکت جوهریه مسئله‌ای فلسفی است و نه تجربی و لذا نباید آن را با

حرکت‌هایی مثل حرکات ستارگان، کهکشان‌ها، اتم‌ها، الکترون‌ها و... خلط کرد.

۹- «سکون» در عالم ماده امری نسبی است و سکون مطلق هرگز وجود ندارد. حتی اعراضی هم که به ظاهری حرکت بنظر می‌رسند به اعتبار زمانمند بودن‌شان دائماً در تدرّج و تغییرند.

۱۰- ممکن است یک موجود مادی واحد در زمان واحد دارای حرکات متعددی باشد مانند کره زمین که در آن واحد هم دارای حرکت وضعی است و هم حرکت انتقالی دارد.

۱۱- مفهوم «سرعت» از نسبت بین «زمان» و «مسافت» بدست می‌آید و لذا خود زمان متصف به سرعت و شتاب نمی‌شود و آنچه که به نام «زمان روانشناختی» موسوم است و متصف به تندی و کندگی می‌شود، تعبیری مسامحه آمیز است.

پرسش درس ۲۰

- ۱- حرکت عرضی در چند مقوله واقع می‌شود؟ هر یک را با مثال توضیح دهید.
- ۲- نظر پیشینیان در باب حرکت جوهریه چه بود؟
- ۳- چرا حرکت در کیفیات نفسانی یقین‌ترین نوع حرکات است؟
- ۴- مراد از حرکت در جوهر را توضیح دهید؟
- ۵- دلیل اول حرکت جوهریه را که مبتنی بر معلولیت حرکات عرضی است توضیح دهید؟
- ۶- دلیل دوم حرکت جوهریه را که مبتنی بر «نمود» بودن اعراض است توضیح دهید؟
- ۷- دلیل سوم حرکت جوهریه را که مبتنی بر زمانمندی اشیاء مادی است بیان کنید؟
- ۸- نظر صدر المتألهین (ره) دربارهٔ بُعد زمانی اشیاء مادی چیست؟
- ۹- شبههٔ منکرین حرکت جوهریه را توضیح دهید و پاسخ آن را بنویسید؟
- ۱۰- حرکت از چه سنخ مفاهیم است؟
- ۱۱- «عوارض تحلیلیه» وجود را با ذکر مثال توضیح دهید؟
- ۱۲- بر اساس اصالت وجود نسبت حرکت به «وجود» یا «ماهیت» چگونه تبیین می‌شود؟
- ۱۳- آیا مراد از حرکت جوهریه، حرکت اتم‌ها ویا الکترون‌ها ویا ... است؟ چرا؟
- ۱۴- آیا «سکون مطلق» موجود است؟ چرا؟
- ۱۵- آیا موجود واحد در آن واحد می‌تواند دارای حرکات متعدد باشد؟ با مثال توضیح دهید؟
- ۱۶- چرا «سرعت» و «شتاب» در مورد «زمان» بکار نمی‌رود؟
- ۱۷- منظور از «زمان روانشناختی» چیست؟

فهرست مصطلحات فارسی - انگلیسی

«الف»

<i>freedom</i>	آزادی
<i>fortitude</i>	اتفاق (بخت)
<i>affirmation</i>	اثبات، تصدیق
<i>perception</i>	ادراک
<i>sense perception</i>	ادراک حسی
<i>perceive</i>	ادراک کردن
<i>free will</i>	اراده آزاد
<i>connection</i>	ارتباط
<i>induction</i>	استقراء
<i>nominalism</i>	اصالت تسمیه
<i>axiom</i>	اصل موضوع
<i>postulates</i>	اصول موضوعه
<i>transcendentals</i>	امور عاتمه
<i>abstractions</i>	انتزاعیات
<i>passion</i>	انفعال

«ب»

<i>by the absurdity of contradictory</i>	برهان خلف
--	-----------

a posteriori

بعدی (پسینی)

«پ»

phenomen

پدیده

causeless

بی علت

confvsn

بی نظمی

self sufficient

بی نیاز از غیر

«ت»

adequate

تام

explanation

تبیین

empiricism

تجربه گرایی

imagination

تخیل

linguistic analysis

تحلیل زبانی

mental images, the mind

تخیلات نفس، صور ذهنی

*imaginations of the mind**idea*

تصور، علم، ایده

intellection

تعقل

thought

تفکر

contradiction

تناقض

«ج»

corporeal

جسمانی

substance

جوهر

the being of substance

جوهریت

corporeal substance

جوهر جسمانی

absolute ignorance

جهل مطلق

«چ»

nature

چیستی

«ح»

memory

حافظه

mode

حالت

movement

حرکت

spontaneous moyement

حرکت خود بخودی

true

حق

truth

حقیقت

real

حقیقی

wisdom

حکمت

«خ»

extrinsically

خارجی

property

خاصیت

good

خیر

«د»

sense _ data

داده‌های حسی

intrinsic

داخلی، از داخل

knowledge

دانش، معرفت، شناخت

duration

دیمومت، استمرار

religious

دینی

«ذ»

<i>essence</i>	ذات
<i>actual essence</i>	ذات بالفعل
<i>ideal essence</i>	ذات مثالی
<i>mind</i>	ذهن
<i>idealism</i>	ذهنی گراهی

«ص»

<i>attribute</i>	صفت
<i>class</i>	صنف
<i>empty form</i>	صورت محض
<i>idea</i>	صورت معقول
<i>ideas of non existent things</i>	صور اشیاء لا موجود

«ط»

<i>nature</i>	طبیعت
<i>divine nature</i>	طبیعت الهی
<i>passive nature</i>	طبیعت منفعل
<i>infinite nature</i>	طبیعت نامتناهی

«ع»

<i>accident</i>	عَرَض
<i>self - love</i>	عشق به خود، حب نفس
<i>intellect</i>	عقل
<i>actualintellect</i>	عقل بالفعل

<i>potential intellect</i>	عقل بالقوه
<i>active intellect</i>	عقل فاعل
<i>passive intellect</i>	عقل منفعل
<i>in finite intellect</i>	عقل نامتناهی
<i>absolutely in finite intellect</i>	عقل نامتناهی مطلق
<i>rationalists</i>	عقلیون (راسیونالیستها)
<i>opinion</i>	عقیده
<i>cause</i>	علت
<i>first cause</i>	علت اولی، نخستین
<i>remote cause</i>	علت بعید
<i>accidental cause</i>	علت بالعرض
<i>adequate cause</i>	علت تامه
<i>transient cause</i>	علت خارجی، گذرا
<i>cause of itself</i>	علت خود
<i>internal cause</i>	علت داخلی
<i>immanent cause</i>	علت باطنی
<i>final cause</i>	علت غائی
<i>inadequate cause</i>	علت غیر تام
<i>efficient cause</i>	علت فاعلی
<i>proximate cause</i>	علت قریب
<i>matterial cause</i>	علت مادی
<i>determinate cause</i>	علت متعین، محدود
<i>determined cause</i>	

<i>given cause</i>	علت معین
<i>immediate knowledge</i>	علم حضوری
<i>intuitive science</i>	علم شهودی
<i>rational science</i>	علم عقلانی
<i>causation</i>	علیت

«ف»

<i>hypothesis</i>	فرضیه
<i>postulate</i>	فرض مسلم
<i>action</i>	فعل
<i>privation</i>	فقدان، نیستی
<i>positivism</i>	فلسفه تحصیلی
<i>practical philosophy</i>	فلسفه عملی
<i>applied philosophy</i>	فلسفه کاربردی
<i>existentialism</i>	فلسفه وجودی
<i>understanding, intelligence</i>	فهم
<i>emanation</i>	فیض

«ق»

<i>a priori</i>	قبلی، پیشینی
<i>the decree of God</i>	قضا و قدر، حکم الهی
<i>primitive propositions</i>	قضایای اولیه
<i>the faculty of conception</i>	قوة تصور
<i>actuality and potentiality</i>	قوه و فعل
<i>deduction</i>	قیاس

«ک»

<i>universals</i>	کلیات
<i>quantity</i>	کمیت
<i>quality</i>	کیفیت

«م»

<i>matter and form</i>	ماده و صورت
<i>materialism</i>	مادیگرایی
<i>quiddity</i>	ماهیت
<i>finite</i>	متناهی
<i>observation</i>	مشاهده
<i>absolute</i>	مطلق
<i>epistemology</i>	معرفت شناسی
<i>concept</i>	مفهوم
<i>impossible</i>	ممتنع
<i>possible</i>	ممکن، محتمل
<i>contingent</i>	ممکن خاص
<i>comprehended</i>	مندرج، مقرر
<i>origin</i>	منشأ، ریشه
<i>being</i>	موجود
<i>object</i>	موضوع

«ن»

<i>infinite</i>	نامتناهی
<i>indefinite</i>	نامحدود

<i>absurd</i>	نامعقول
<i>conclusion</i>	نتیجه
<i>common orde of nature</i>	نظام معمول طبیعت
<i>human mind</i>	نفس انسانی، ذهن انسانی

((و))

<i>necessary existence</i>	واجب الوجود
<i>realism</i>	واقعگرایی
<i>obgective reality</i>	واقعیت عینی
<i>necessity</i>	وجوب و ضرورت
<i>existence</i>	وجود
<i>actual being</i>	وجود بالفعل

((ه))

<i>being</i>	هستی
<i>ontology</i>	هستی‌شناسی (انتولوژی)
<i>tautology</i>	همانگونه (توتولوژی)
<i>analogy</i>	همانندی

لطفاً تصمیم فرمایید

- صفحه ۱۳ ، سطر ۲ ، پاسخ کاوی صحیح است
- صفحه ۳۶ ، سطر ۱ ، ... و تجربی می‌دانند] صحیح است
- صفحه ۳۹ ، سطر ۱۱ ، الهیات و «عملی» صحیح است
- صفحه ۳۹ ، سطر ۳ ، شامل می‌شدند صحیح است
- صفحه ۶۸ ، سطر ۱۹ ، مبتنی صحیح است
- صفحه ۹۷ ، سطر ۱ ، (oo) صحیح است
- صفحه ۱۲۲ ، سطر ۴ ، بودن است صحیح است
- صفحه ۱۴۳ ، سطر ۱۳ ، علی و معلولی صحیح است
- صفحه ۱۶۸ ، سطر ۱۳ ، بخاری نیست صحیح است
- صفحه ۱۷۱ ، پاورقی ، سید محمد باقر صدر(ره) صحیح است
- صفحه ۱۷۲ ، سطر ۱۵ ، چرا که تا صحیح است
- صفحه ۲۲۰ ، سطر ۱۳ ، فلسفی «آن» چیست؟ صحیح است
- صفحه ۲۲۲ ، سطر ۷ ، قد خمیده صحیح است
- صفحه ۲۲۶ ، سطر ۵ ، جسمانی صحیح است
- صفحه ۲۲۸ ، سطر ۱۳ ، حاصل می‌شود و در لاتین صحیح است
- صفحه ۲۵۸ ، سطر ۱۵ ، [هراکلیتوس] صحیح است

انتشارات شفق منتشر کرده است

آیه الله حسین مظاهری	اخلاق و جوان جلد ۲۱
با ترجمه فارسی	ادعیه و زیارات (گزیده‌ای از مفاتیح الجنان)
سید مهدی شمس الدین	انتخاب همسر و ازدواج
استاد محی الدین حائری شیرازی	انسان شناسی
استاد ابراهیم امینی	بانوی نمونه اسلام
زین العابدین قربانی	بسوی جهان ابدی
عبدالجواد ابراهیمی	پرسشها و پاسخهای آموزش عقاید (استاد مصباح)
عبدالجواد ابراهیمی	تحریر بدایة الحکمة (علامه طباطبائی)
استاد محمد تقی مصباح یزدی	توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام
عبدالرحیم موگهی	جان جانان (چهل گفتار درباره امام زمان علیه السلام)
عبدالجواد غروی‌ان	جلوه‌های ربانی (در حالات حاج میرزا جواداقا تهرانی)
دکتر علی قائمی	خانواده و مسائل نوجوان و جوان (جلد ۱ و ۲)
استاد ابراهیم امینی	خودسازی (تزکیه و تهذیب نفس)
استاد ابراهیم امینی	دادگستر جهان
عبدالجواد ابراهیمی	در سهایی از فلسفه اسلامی (ترجمه تحریر بدایة الحکمه)
سید مهدی شمس الدین	روشن همسر داری
سید مهدی شمس الدین	ره توشه زائرین امام رضا علیه السلام
محمد رضا رضوان طلب	رؤیا از نظر دین و روان شناسی
مرتضی آقا تهرانی	سفر عشق (هج در آینه ولایت)
عبدالجواد ابراهیمی	سی درس در عقاید اسلامی
سید مهدی شمس الدین	شنیدنیهای تاریخ
محمد شهرمداد	علی و زیباییها
آیه الله حسین مظاهری	معاد در قرآن
سید مجتبی هاشمی رکاوندی	مقدمه‌ای بر روان شناسی زن
علی شیروانی	منابع اندیشه مذهبی شیعه
رضا اسلامی	منطق اجتهاد (شرح معالم الدین)
علی اکبر بابا زاده	نگرشی نو بر جامعه مدنی
جمعی از دانشمندان	یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی