



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی

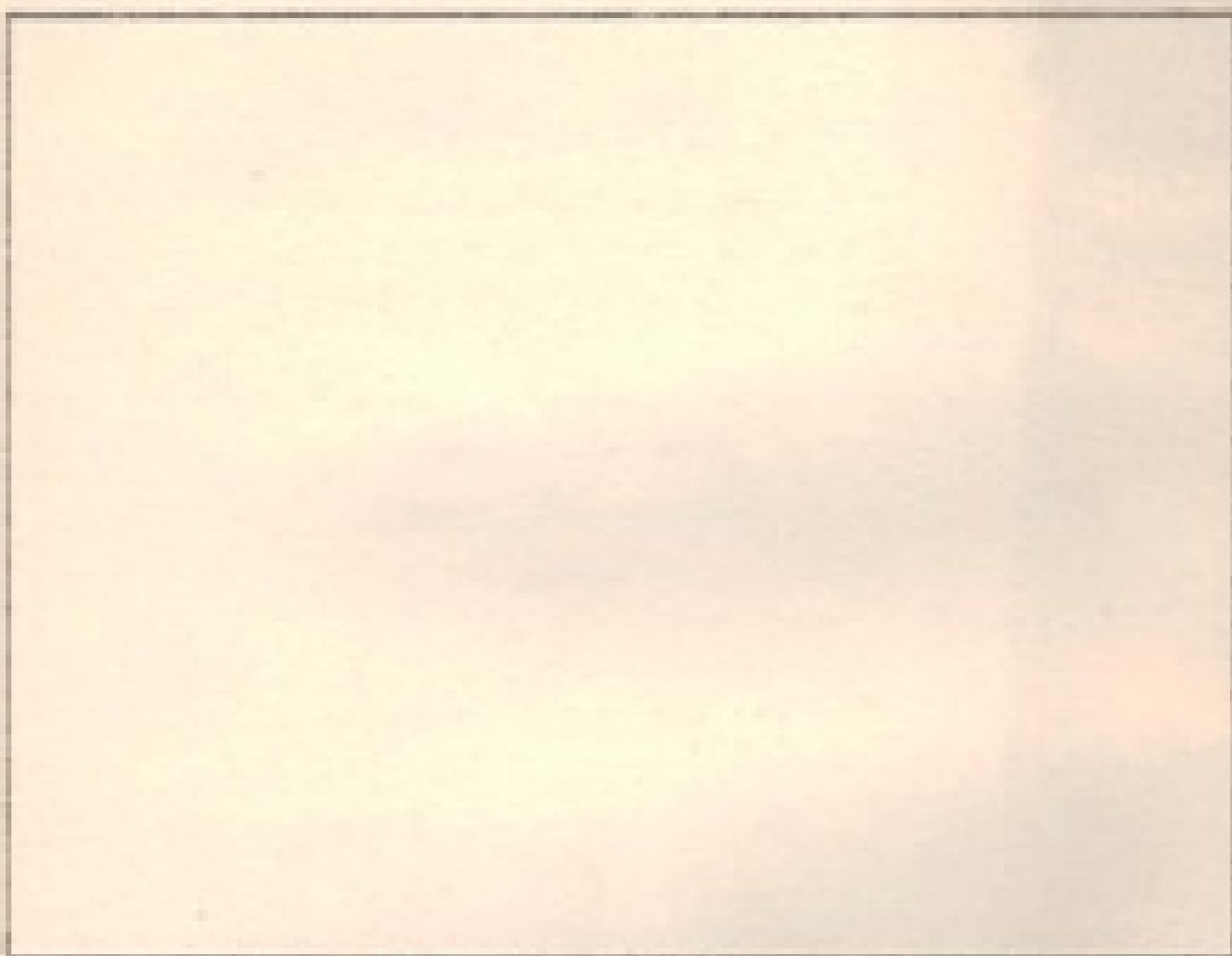


عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



حکیدة چند بحث فلسفی



۲۵

نوشته :
استاد محمدتقی مصباح یزدی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چکیده ی چند بحث فلسفی

نویسنده:

محمد تقی مصباح یزدی

ناشر چاپی:

موسسه در راه حق

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	چکیده ی چند بحث فلسفی
۷	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۹	مفهوم فلسفه و سیر تاریخی آن
۹	اشاره
۱۱	تعریف فلسفه
۱۲	ضرورت فلسفه
۱۴	رابطه فلسفه با علم
۱۷	رابطه فلسفه با دین
۱۹	رابطه فلسفه با عرفان
۲۵	شناخت عقلانی و ارزش آن
۲۵	مقدمه
۲۶	علم حضوری و حصولی
۲۹	تصور و تصدیق
۳۱	معقول اول و معقول ثانی
۳۳	ارزش ادراک
۴۵	علت و معلول
۴۵	بدهت اصل علیت
۵۱	یادآوری
۵۲	وجود مستقل و رابط
۵۴	احتیاج معلول به علت در حدوث و بقاء و ملاک آن
۵۵	مراتب داشتن وجود
۵۶	محال بودن تسلسل در علل فاعلی

۵۸	علت تامه و علت ناقصه
۶۱	علت غایی
۶۷	ثابت و سیال
۶۷	مقدمه
۶۸	جوهر و عرض
۷۱	حرکت و لوازم آن
۷۲	اقسام حرکت
۷۳	وجود سیال
۷۹	فعلیت و استعداد (قوه)
۷۹	تعریف قوه و فعل
۸۰	امکان استعدادی
۸۱	ماده اولیه
۸۷	رابطه قوه و فعل
۹۲	درباره مرکز

سرشناسه : مصباح ، محمد تقی ، 1313-

عنوان و نام پدیدآور : چکیده ی چند بحث فلسفی / از سلسله کنفرانسهای محمدتقی مصباح در لندن .

مشخصات نشر : قم : موسسه ی در راه حق و اصول دین ؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، [1358].

مشخصات ظاهری : 85 ص.

شابک : 45 ریال ؛ 45 ریال (چاپ دوم)

یادداشت : چاپ دوم: 1359.

موضوع : فلسفه

شناسه افزوده : موسسه در راه حق

شناسه افزوده : سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی

رده بندی کنگره : 14BBR/م53چ8 1358

رده بندی دیویی : 189/1

شماره کتابشناسی ملی : م 71-5946

خیراندیش دیجیتال : انجمن مددکاری امام زمان عجل الله تعالی

ویراستار کتاب : خانم نرگس قمی

ص: 1

اشاره

گروهی از فارغ التحصیلان ایرانی مقیم اروپا و آمریکا به وسیله مؤسسه ی در راه حق از استاد محترم جناب آقای محمدتقی مصباح دعوت کرده بودند که در تابستان سال 1357 شمسی، چند هفته به لندن بروند و پیرامون برخی از مسائل اسلامی که از طرف دعوت کنندگان پیشنهاد شده بود، بحث کنند.

خوشبختانه این دعوت مورد قبول واقع شد و استاد اواخر خردادماه سال جاری به لندن رفتند و طی دو ماه اقامت در آنجا برنامه ی مفیدی را اجرا کردند و چون توضیح و تفهیم کامل مسائل مورد بحث متوقف بر توضیح مبانی فلسفی آنها بود، نخست به تدریس بخشی از فلسفه اسلامی پرداختند.

نظر به اینکه مباحث مزبور برای دانش پژوهان داخلی و خارجی سودمند و حائز اهمیت است، بنا به درخواست مؤسسه ی در راه حق، جناب آقای مصباح خلاصه ای از آنها را به صورتی که اینک پیش روی شماست به نگارش در آوردند تا برای استفاده بیشتر در دسترس عموم علاقمندان و صاحب نظران قرار گیرد .

امید است این اقدام، قدم دیگری در راه شکوفایی فرهنگ اسلامی و تحکیم مبانی عقیدتی و حل شبهاتی باشد که از طرف مکتب های فلسفی غرب القاء میشود و مورد استفاده ی شایان علاقمندان به فلسفه ی اسلامی قرار گیرد و نیز امیدواریم که موجب رضای الهی و خرسندی خاطر مبارك حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف گردد.

مؤسسه در راه حق و اصول دین

کلمه «فلسفه» که در زبان عربی به صورت مصدر یا اسم مصدر به کار می‌رود و در فارسی نیز به همان معنی معمول و متعارف است؛ از کلمه «فیلسوف» معرب «فیلا سوفوس» یونانی گرفته شده که از «فیلا» (1) به معنای دوستدار و «سوفوس» (2) به معنای حکمت ترکیب یافته است بر طبق نقل بعضی از مؤرخین فلسفه، نخستین کسی که خود را به این عنوان یعنی دوستدار حکمت نامید سقراط بود و گویا نکته انتخاب این لقب و عنوان برای خودش تعریض به کسانی بود که برای مقاصد مادی یا سیاسی، استدلال‌های مغالطه‌آمیز را تعلیم میدادند و خود را «سوفیست» یعنی «حکیم» می‌نامیدند که کلمه «سفسطه» و «سوفسطایی» از آن گرفته شده است.

فلسفه در اصطلاح حکماء حکماء یونان، معنای وسیعی داشت و شامل همهٔ علوم طبیعی و ریاضی و الهی بلکه شامل علوم عملی مانند اخلاق و سیاست نیز میشد و که حکماء اسلامی به تبعیت از ایشان کرده‌اند

ص: 3

Phila-1

Sophos-2

که ابتداء فلسفه را به دو بخش نظری و عملی و سپس هر یک را به سه بخش فرعی (فلسفه نظری را به طبیعیات، ریاضیات و الهیات، و فلسفه عملی را به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست) تقسیم نموده اند دلیل همین وسعت معنای فلسفه در عرف قدماى یونان است که در اسلام نیز پذیرفته شده است.

در قرون وسطی علوم دیگری نیز به عنوان مقدمه یا جزئی از فلسفه تدریس میشد و حتی در زمان دکارت فیزیک و طب و اخلاق، جزء علوم فلسفی به شمار میرفت و هنوز هم در بسیاری از کتابخانه های معتبر دنیا کتب فیزیک و شیمی زیر عنوان فلسفه، رده بندی می شود.

در چند قرن اخیر که علوم تجربی پیشرفت چشمگیری حاصل کرد، علومی که با روش تجربی اثبات می شدند، تدریجاً از فلسفه جدا و هر رشته به نام علم مستقلی نامیده شد (چنانکه در عصر حاضر می بینیم همواره هر علمی به علوم فرعی منشعب می شود) و در نتیجه، تنها مسائلی که با روش تجربی قابل اثبات نبود تحت عنوان فلسفه باقی ماند.

نتایج درخشانی که بر اثر پیشرفت علوم تجربی عاید بشر شد، موجب گردید که روز به روز توجه دانشمندان، بیشتر منعطف به مسائل مادی و علوم مربوط به آنها گردد و مسائل متافیزیکی کمتر مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد تا آنجا که چنین گرایشی در اروپا پیدا شد که تنها روش اثبات، مسائل روش تجربی است و چون مسائل متافیزیکی قابل اثبات تجربی نیست

نمیتوان آن را «علم» نامید و بدین ترتیب اصطلاح «فلسفه» در مقابل اصطلاح «علم» قرار گرفت.

در عصر حاضر غالباً دو نوع فلسفه مورد قبول دانشمندان غربی است: یکی «فلسفه علم» که از مبادی و اصولی که حل مسائل علمی بر آنها مبتنی است بحث میکند مانند فلسفه علوم و فلسفه اخلاق، و دیگری «فلسفه» «علمی» که دستاوردهای علوم مختلف را جمع آوری کرده ارتباط آنها را تبیین می نماید. و اما «فلسفه اولی» که از مسائل متافیزیکی و با روش تعقلی بحث میکند در بسیاری از محافل علمی غرب نه تنها به عنوان «علم» شناخته نمیشود بلکه اساساً تلاشی بیهوده و بیشمر تلقی می گردد. ولی از نظر فلاسفه اسلامی و بعضی از محافل علمی غیر اسلامی، فلسفه نه تنها علم است که حتی مادر همه علوم است و پاسخگوی اصیلتترین نیازهای فکری انسان می باشد.

تعریف فلسفه

فلسفه به اصطلاح خاصش که مساوی با «فلسفه اولی» است عبارتست از علمی که درباره مسائل کلی هستی با متد تعقلی بحث میکند و به عبارت دیگر تلاشی است عقلانی برای حل مسائل متافیزیکی.

باید توجه داشت که منظور از مسائل متافیزیکی، تنها بحث از امور ماوراء طبیعی «مجردات» نیست بلکه منظور مسائلی است که فلاسفه پیشین برای سهولت تعلیم، آنها را بعد از مسائل طبیعی، مورد بحث قرار می داده اند مسائلی که اختصاص به نوع خاصی از موضوعات

طبیعی یا ریاضی ندارد مانند بحث از علت و معلول. و چون اینگونه مسائل تنها به مدد عقل قابل اثبات است. میتوان قوام بحث فلسفی و جهت امتیاز اساسی آن را به تعقلی بودن دانست و از این رو همهٔ مسائلی را که تنها از راه عقل میتوان اثبات نمود، در آن مندرج ساخت و بدین ترتیب اندراج الهیات به معنای خاص (مباحث خداشناسی) و بسیاری از مسائل علم النفس در فلسفه بهتر توجیه میشود گو اینکه میتوان هر یک از این دو بخش را علم مستقلی به شمار آورد.

به هر حال فلسفه اسلامی در عصر حاضر شامل بحث از امور عامه (احکام کلی وجود) و مباحث خداشناسی (ذات و صفات و افعال الهی) و مباحث عقلی مربوط به روح است و به عبارت دیگر مشتمل بر هستی شناسی و خداشناسی و انسانشناسی (با متد تعقلی) می باشد.

ضرورت فلسفه

از امتیازات بارز انسان نیروی تعقل و تفکر است که پایه یا دست کم یکی از پایه های اصلی زندگی انسانی را تشکیل میدهد و اگر این نیرو در انسان وجود نمی داشت تا حد سایر حیوانات و شاید پایین تر از بسیاری از آنها تنزل می کرد و هم اکنون که واجد چنین نیرویی میباشد اگر آن را به کار نگیرد و شناخت ها و آگاهی های لازم را به دست نیاورد، در حکم جانوران خواهد بود. (1)

تفکر و اندیشیدن، فعالیتی است درونی که روی

ص: 6

1- قرآن کریم می فرماید: (ان هم الاکالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون) (سوره اعراف آیه 179) (کسانی که نیروهای ادراکی خود را درست به کار نمی گیرند) مانند چارپایان بلکه گمراهتر از آنهایند ایشان غافلانند.

مفاهیم ذهنی انجام می‌گیرد و بر اساس معلومات از پیش شناخته مسائل مجهول حل می‌شود عموم مردم از معلومات سطحی که از تجارب ساده خود به دست آورده اند استفاده می‌کنند بدون اینکه در اندازه ارزش و کاشفیت آنها از حقایق و واقعیات دقت کافی بنمایند و بدون اینکه قوانین و شرایط استدلال و استنتاج را درست رعایت نمایند، و از طرف دیگر نیروی اندیشه را تنها برای رفع نیازهای زندگی روزمره به کار می‌گیرند بدون اینکه مسائل اساسی هستی را مورد بررسی قرار دهند و درباره آغاز و انجام جهان و خویش بیندیشند و با اینکه همگی بالفطره خواستار سعادت می‌باشند اهتمام کافی برای شناختن حقیقت آن مبذول نمی‌دارند.

حاصل آنکه: هم در به کار گرفتن نیروی عقل کوتاهی می‌ورزند و هم از مسائل مهم تر و اساسی تر غافل می‌مانند و در حقیقت عقل خود را به خدمت غرایز می‌گمارند و از نیروی اندیشه تنها برای ارضاء خواسته‌های مادی و حیوانی و حداکثر برای بهزیستی اجتماعی کمک میگیرند و در همین موارد هم بر اثر عدم دقت در ماده و هیئت دلیل ماده و هیئت دلیل، بسیاری از اوقات به اشتباه می‌افتند.

دانشمندان از دیر باز برای تحصیل شناخت ها و آگاهی های بیشتر و دقیقتر کوشیده اند و رشته های مختلف علوم را پدید آورده و به پیش برده اند ولی تلاش های علمی ایشان بیشتر در جهت استفاده از طبیعت به منظور بهزیستی فردی و اجتماعی بوده است و تنها نخبگان معدودی در هر عصر در صدد شناخت مسائل

کلی هستی و حل مشکلات متافیزیکی و تحقیق و کنجکاوی برای بازشناختن پایه های اساسی فکر برای کسب آگاهی های دقیق تر و قطعی تر و راه تشخیص آنها از اندیشه های مبهم و اشتباه آمیز برآمده اند و همین نخبگان بوده اند که فلسفه را پدید آورده و در طی دهها قرن آن را رشد داده اند .

حقیقت این است که اختلاف مردم در خط مشی زندگی و به خصوص پیروان مکتب ها و مسلک های سیاسی و اجتماعی گوناگون از اختلاف در اصول فکری و بینش های ایشان درباره هستی و انسان نشأت می گیرد ولی پذیرفتن اصول مختلف همیشه با آگاهی کامل و با دقت کافی در شناختن درست از نادرست همراه نبوده است. تنها اندیشمندان ریزبین و کنجکاو بوده اند که کوشیده اند اصول فکری مشخص و جهان بینی روشنی داشته باشند و مسائل مختلف زندگی را براساس شناخت های بنیادی، حل و فصل کنند و دارای نظام فکری صحیح و هماهنگی باشند .

حاصل آنکه : در میان دانش های بشری تنها فلسفه است که عهده دار تبیین اصول کلی معرفت و پایه های اساسی شناخت صحیح درباره هستی و انسان و تأمین ضروریترین نیازهای فکری بشر می باشد گویانکه اکثر انسان ها از چنین نیازی غافلند .

رابطه فلسفه با علم

منظور از علم که در مقابل فلسفه قرار داده میشود طبعاً اصطلاح جدید آن یعنی علوم تجربی است.

رابطه فلسفه را با علم از سه جهت میتوان بررسی کرد: یکی نیاز علم به فلسفه در اثبات موضوعات مسائل و غیره، دیگری کمک علم به فلسفه در اقامه براهین برای اثبات مسائل متافیزیکی و سوم خدمت علم به فلسفه از راه طرح مسائل جدید برای تحلیل فلسفی.

اما از جهت اول باید گفت: تمام علوم تجربی برای اثبات موضوعاتشان همچنین در اصول موضوعه و مبادی تصدیق نیازمند به فلسفه می باشند و از این رو است که میتوان فلسفه را «مادر علوم» نامید. زیرا هر علمی درباره عوارض و خصوصیات يك موضوع کلی، بحث می کند مثلاً فیزیک درباره عوارض ظاهری ماده و فیزیولوژی درباره وظایف و طرز کار اندام های موجود زنده و پسیکولوژی درباره عوارض و افعال و انفعالات روح انسان بحث میکند ولی هیچ علمی نمیتواند با روش خاص خود وجود موضوعش را اثبات کند: مثلاً فیزیک نمیتواند اثبات کند که ماده حقیقتاً وجود دارد و درکی که عموم مردم یا دانشمندان از ماده دارند خطا نیست همچنین فیزیولوژی نمیتواند اثبات کند که موجودات ارگانیك حقیقتاً در خارج از ظرف ادراک ما وجود دارند و نیز روانشناسی تجربی نمیتواند وجود روح و حقیقت آن را اثبات نماید، و همچنین وجود خواص و عوارض موجودات در عالم خارج و به طور مستقل از ادراک انسان با متد تجربی قابل اثبات نیست و نیز تعمیم دادن نتایج تجربه ها و در آوردن آنها به صورت قانون کلی، نیازمند به برهان عقلی است که اساس آن را اصل علیت و فروع آن تشکیل میدهد و تبیین این

اما از جهت دوم باید گفت: احياناً برای تأیید مطالب فلسفی و نتایجی که بامتد تعقلی به دست آمده است و برای اقامه براهین بیشتر و دست کم نزدیکتر به اذهان عموم که ورزیدگی کافی برای درک دقایق فلسفی ندارند؛ می توان از پاره ای نتایج علوم تجربی به عنوان یکی از مقدمات برهان استفاده کرد. مثلاً اگر در فیزیک ثابت شود که ماده از تراکم انرژی حاصل میشود و انرژی از سنخ حرکت می باشد، می توان برهان ساده ای برای حادث بودن عالم ماده اقامه کرد که صغرای آن از راه فیزیک به دست آمده است. و یا اگر در فیزیولوژی اثبات شود که تمام سلول های بدن در طول چند سال عوض می شود میتوان برای اثبات تجرد نفس و تجرد علم از آن کمک گرفت، و همچنین اگر در روانشناسی تجربی ثابت شود که با وجود شرایط فیزیکی و فیزیولوژیکی دیدن و شنیدن، گاهی شخص در اثر اینکه غرق در تفکر یا تخیل خاصی است نمی بیند و نمی شنود میتوان از آن برای نمی بیند اثبات تجرد نفس و ادراک، استفاده کرد. ولی باید توجه داشت که این مقدمات به عنوان اصول موضوعه از علوم گرفته میشود و در صورتی که بعداً عدم صحت آنها اثبات شود ضرری به فلسفه نمیزند بلکه تنها یکی از دلایل های مسأله را از دست ما می گیرد.

اما از جهت سوم باید گفت علوم پیوسته با پیشرفت خود مسائل جدیدی را برای فلسفه، طرح می کنند که باید با روش تعقلی مورد بررسی قرار گیرد و بدین وسیله فلسفه را بارورتر و مسائل آن را گسترده تر می سازند

ولی فیلسوف باید کاملاً متوجه باشد که علم زده نشود و برای تحلیل فلسفی مطلبی که به عنوان «نتیجه قطعی» به او عرضه شده است ناخودآگاه دچار اشتباه نگردد زیرا ممکن است این مطلب هم مانند بسیاری از نتایجی که دانشمندان علوم تجربی در اثبات آنها شتابزدگی کرده اند، پس از مدتی ابطال شود و متفکر فلسفی باید همیشه جانب احتیاط را رعایت کند و تحلیلات فلسفی مربوط به آنها را مشروط به قطعی بودن مطلب علمی، عرضه نماید.

رابطه فلسفه با دین

اساس همه ادیان آسمانی را ایمان به خدا و آنچه بر پیغمبرانش نازل فرموده و ایمان به جهان ابدی و معاد هر کس جزای اعمال خوب و بد خود را در آنجا خواهد دید؛ تشکیل میدهد و سایر مسائل دینی عبارتست از محتویات کتب آسمانی (ما انزل الله) که مشتمل بر عقاید فرعی و اخلاقیات و احکام عبادی و سایر وظایف انسان در این جهان می باشد و به عبارت دیگر حقیقت دین عبارتست از خدا پرستی و توحید محور اصلی آن است و نبوت مشخص کننده جهت حرکت خداپرستانه و مبین مظاهر گوناگون آن به وسیله راه تضمین شده وحی، و معاد تعیین کننده مقصد اصلی انسان است در سیر تکاملی اختیاری.

روشن است که اگر کسی ایمان به خدا و آنچه بر انبیاء نازل فرموده، داشته باشد، می تواند سایر عقاید و مسائل دین را با مراجعه به کتاب آسمانی و توضیحات

کسانی که از طرف خدا صحت کلامشان تضمین شده است بشناسد ولی خدا را جز از راه عقل نمی توان شناخت و تمسک به کتاب آسمانی یا بیانات پیغمبران برای اثبات توحید مستلزم دور است مگر آنکه از دلیل های عقلی که در نصوص دینی آمده است استفاده شود است که دلیل عقلی چه در کتب فلسفی ذکر شود و چه در کتب آسمانی، ماهیتش تغییر نمی کند. بنابراین اثبات اساسیترین مسأله همه ادیان آسمانی (خداشناسی) نیازمند تلاش عقلانی یعنی فلسفه است همچنین تصدیق پیغمبران بدون کمک گرفتن از عقل میسر نیست.

اما معاد و عقاید فرعی را و میتوان از راه کتاب و سنت شناخت ولی عقل تا حد زیادی میتواند به این مسائل پی ببرد و از این رو فلسفه، کمک شایانی به اثبات سایر عقاید دینی (غیر از توحید) نیز می نماید. اما احکام و نظامات دینی ابدأ ارتباطی با فلسفه اولی ندارد و از این رو نمیتواند کمکی به اثبات آنها بنماید، ولی نه به این معنی که هیچیک از مسائل عملی دین، قابل توجیه و تفسیر عقلانی نیست بلکه به این معنی که از موضوع فلسفه، خارج است.

در اینجا ممکن است گفته شود: وجود خدا قریب به بداهت است و نیازی به براهین پیچیده فلسفی ندارد و سایر مسائل را میتوان از راه کتاب و سنت حل کرد بنابراین، می توان گفت که دین هیچ نیازی به فلسفه ندارد.

ولی باید توجه داشت که ساده بودن يك مسأله

و آسان بودن راه حل آن ماهیتش را تغییر نمی دهد و آن را از تحت موضوع علم مربوط، خارج نمی سازد چنانکه آسان بودن عمل جمع و تفریق، دلیل خارج بودن آنها از موضوع علم حساب نیست.

به علاوه، اقامه دلیل های ساده، تنها برای افرادی که ذهنشان مشوب به شبهات نیست کفایت می کند ولی اذهانی که به وسیله شبهات مکتب های گوناگون مادی، آشفته شده اند، نیاز به تحلیلات عمیق فلسفی دارند. و به عبارت دیگر نقش فلسفه در دفاع از عقاید دینی و رد شبهات مخالفین، مهمتر از نقش اثباتی آن است و به هر حال، خدمت فلسفه را به دین در اثبات عقاید اصلی و دفاع از آنها، به هیچوجه نمیتوان نادیده گرفت.

ممکن است گفته شود: رد شبهات را نیز میتوان از متون دینی به دست آورد.

ولی روشن است که اولاً چنانکه قبلاً اشاره کردیم، ذکر شدن دلیل عقلی در کتاب و سنت، ماهیت فلسفی آن را تغییر نمی دهد و ثانیاً به همه شبهاتی که نوبه نو از طرف مکتب های مادی القاء می شود، در کتاب و سنت پاسخ داده نشده و از این رو وجود دانشمندانی که به وسیله ورزش های عقلانی و تحلیلات فلسفی، آمادگی ذهنی خاصی برای پاسخگویی به شبهات پیدا کرده باشند، ضرورت دارد چنانکه وجود فقهاء برای پاسخگویی مسائل مستحدثه، لازم است.

رابطه فلسفه با عرفان

برای روشن شدن این رابطه، باید نخست منظور از

عرفان که مانند معرفت، مصدر و به معنای شناختن است؛ اصطلاحاً بر نوعی از ادراك اطلاق میشود که نه به وسیله حواس ظاهری و نه به وسیله تحلیلات ذهنی بلکه بر اثر متمرکز کردن توجه نفس به باطن خویش و منصرف کردن آن از جهان خارج و حتی مدرکات ذهنی، حاصل می گردد و خود به خود ارتباطی با الفاظ و مفاهیم ندارد حصول این ادراك، معمولاً متوقف بر تمرین هایی است که طوایف مختلف عرفاء چه منتسبین به اسلام و چه غیر ایشان، به صورت های گوناگون انجام میدهند و با اینکه غالباً یکدیگر را در طریقه سلوک عرفانی تخطئه می کنند، تقریباً همگی ایشان مدعی یافتن حقایقی هستند که با الفاظ کمابیش مشابهی بیان می کنند گویانکه هیچکدام از این الفاظ نمیتواند روشنگر دریافت وجدانی و شناخت حضوری عارف باشد و به همین دلیل، ادعای یافتن اینگونه حقایق را به صرف استعمال اصطلاحات عرفانی از کسی نمیتوان پذیرفت چنانکه به محض استعمال الفاظ متشابه که به حسب عرف عام، معنای قابل قبولی ندارند. نمی توان کسی را تخطئه کرد مخصوصاً اگر رفتارش کاملاً صحیح و موافق با موازین عقل و شرع باشد.

عرفاء اسلام مدعی هستند که با این تأملات و تمرکزات - در صورتی که با شرایط خاص و در چارچوبه احکام شرع انجام گیرد - انسان مراتب مختلفی را از کمالات معنوی و روحی طی می کند و به مشاهده حضوری روح، نائل می شود و سپس قدم در وادی توحید می نهد

و تدریجاً به مشاهده تجلیات اسماء و صفات الهی نائل می‌گردد، تا به مقام توحید ذاتی به معنای عرفانیش نائل گردد و عیاناً مشاهده نماید که هیچ موجودی جز ذات مقدس پروردگار از خود استقلالی ندارد.

ایشان همچنین ادعا می‌کنند که سالک در طول سیر و سلوک خود معمولاً مکاشفاتی برایش حاصل می‌شود که شبیه به رؤیا است و از این جهت گاهی آنها را «رؤیای عرفانی» می‌نامند. مکاشفه گاهی عیناً از جریانات گذشته یا حال یا آینده حکایت کند و گاهی نیازمند به تعبیر است و گاهی نیز از قبیل القاءات شیطانی و مانند «اضفات احلام» می‌باشد.

ولی عرفاء غیر اسلامی معمولاً شرایطی برای سیر و سلوک از نظر عقیده و عمل قائل نیستند و تنها تمرین‌ها و ریاضت‌های خاصی را توصیه می‌کنند و در عین حال مدعی یافتن حقایق هستند که الفاظ حاکی از آنها شباهت به الفاظی که عرفاء اسلامی به کار می‌برند نیست. ولی هیچگونه دلیل قابل استناد و اعتمادی بر وحدت دریافت حقیقی ایشان با دریافته‌ها و وجدانیات عرفاء اسلامی وجود ندارد.

مطالبی که عرفاء به عنوان تفسیر وجدانیات و یافته‌های عرفانی خود بیان می‌کنند، نیز «عرفان» نامیده می‌شود. و گاهی آنها را عرفان «علمی» می‌خوانند و حتی گاهی از آنها نتیجه‌گیری‌هایی هم به عمل می‌آید و عملاً به صورت بحث‌های شبه فلسفی و مخصوصاً شبیه فلسفه اشراق عرضه می‌شود. اساساً می‌توان گفت: فلسفه اشراق آمیخته‌ای از فلسفه و عرفان است.

ما در اینجا در صدد بررسی تفصیلی عرفان و مسائل مربوط به آن و مخصوصاً نقد روش های فرقه ها و طبقات مختلف عرفاء نیستیم، ولی به طور کلی یادآوری چند نکته را مفید می دانیم:

1- شهود عرفانی يك ادراك كاملاً شخصی است و بدون تحلیل ذهنی و ریختن محتوای آن در قالب دقیق فلسفی، قابل تفهیم به دیگران نیست و استفاده از مفاهیم ساده عرفی، موجب سوء تفاهم و حتی گمراهی اشخاص دیگر می شود. بنابراین، تفسیر و تفهیم وجدانیات و یافته های عرفانی و به عبارت دیگر عرفان علمی، نیازمند به فلسفه می باشد، البته نیاز به توضیح ندارد که مشاهدات عرفانی، مؤیدات نیرومندی برای فیلسوف به شمار می آیند، چنانکه مضامین کتاب و سنت به نوبه خود چنین نقشی را ایفاء می نمایند .

2- برای افراد متعارف که رشد خودآگاهی ایشان سال ها پس از تولد - و آن هم به کندی - انجام می گیرد، سیر و سلوک عرفانی، مسبوق به فعالیت های ممتد ذهن و انباشته شدن آن از مفاهیم گوناگون خواهد بود، چنین اشخاصی بدون کمک گرفتن از علوم حصولی و آگاه شدن از ارزش عرفان و نتایج آن و تشخیص روش صحیح سیر و سلوک نمی توانند در چنین راهی قدم بگذارند، و روشن است که این مقدمات بدون تجزیه و تحلیل های عقلانی (فلسفه) حاصل نمی شود و اگر گفته شود که راه صحیح عرفان، منحصر به رعایت دقیق احکام شرع می باشد، باز به این معنی نیست که شخص می تواند بدون نیاز به فلسفه به نتایج عرفان نائل آید زیرا چنانکه

قبلاً گفته شد شناخت مذهب صحیح نیز نیازمند به فلسفه است.

3- تعطیل مطلق فعالیت ذهن در طول دوران سیر و سلوک امکان پذیر نیست و حداکثر سالک میتواند ساعاتی را در شبانه روز در حال تمرکز کامل بگذراند و گرنه زندگی دنیوییش دیری نمی پاید و حرکت تکاملیش خاتمه می یابد و فعالیت های ذهنی که با نیازهای طبیعی و غرایز و خواسته های روانی ارتباط دارد، در شکل دادن و ادامه و یا عقیم کردن حرکت عرفانی مؤثر می باشد و به عنوان مثال نمیتوان نقش غریزه خودخواهی و فروع آن مانند راحت طلبی و جاه طلبی را در انحراف مسیر یا متوقف کردن حرکت و عقیم گذاردن آن نادیده گرفت و به همین جهت است که از نظر عرفاء اسلام، تهذیب اخلاق، مرحله اول سلوک عرفانی به شمار می رود بنابراین سیر و سلوک تا رسیدن به نتیجه مطلوب در گرو فعالیت های ذهنی خاص و سرانجام نیازمند به فلسفه می باشد.

4- مکاشفات عرفانی که بسیاری از اوقات مخصوصاً برای نوپایان و سالکان نوسفر، با مشاهدات و یافتن حقایق عینی اشتباه می شوند، همیشه صحیح و به اصطلاح «ربانی» نیستند و در بسیاری از اوقات، حاکی از دخالت وهم و ادراک غیر حق و غیر ربانی است و پیداست که چنین سالکان نوسفر ذهنشان غالباً از دخالت و تصرف خیال و واهمه و حتی نیروی فعاله مسلطی بر نفس مانند «شیطان» مصون نمی باشد. و تشخیص مکاشفات صحیح از ناصحیح - چنانکه محققین از عرفاء اسلام

گفته اند - مستلزم عرضه داشتن و آنها بر کتاب و سنت و بر عقل است و به هر حال نیازمند به فلسفه می باشد.

ص: 18

هر علمی از احوال و عوارض موضوع مفروض الوجودی بحث می کند، فلسفه نیز به عنوان يك علم از عوارض وجود از راه فعالیت های ذهنی و به وسیله براهین عقلی بحث می کند، موضوع این علم که اصل «هستی» است و همچنین وجود «عقل و ذهن» که وسیله اثبات مسائل آن می باشد بدیهی و بی نیاز از اثبات است و اگر کسی در هر چیز شك داشته باشد، در وجود خود و تفکر و افعال و انفعالات روانی خودش نمی تواند شك داشته باشد و ادعای شك در این امور متضمن ادعای علم است و همین اندازه از علم به هستی برای نقطه آغاز تفلسف کافی است.

فلاسفه، باستان قدرت عقل را بر شناختن حقایق نیز بدیهی تلقی کرده و نیازمند به بحث و استدلال ندانسته اند ولی در طول تاریخ فلسفه، چندین مرتبه در اثر عوامل گوناگونی که فعلاً در صدد بیان آنها نیستیم، این موضوع مورد تشکیك واقع شده و امواج سوفیسم (1)

ص: 19

Sophism -1 . سفسطه و انکار حقایق.

و ایدالیسم (1) و آگنوستیسیسم (2) را پدید آورده است. در چند قرن اخیر، بار دیگر موضوع توانایی عقل بر شناختن حقایق از طرف مکتب های آمپریسم (3) و سپتی سیسم (4) و کریتیک (5) مورد بررسی قرار گرفت و بدین ترتیب بخش دیگری به نام اپیستمولوژی (6) بر فلسفه افزوده شد که از نظر توقف سایر مسائل بر آن، باید قبل از مباحث دیگر مورد گفتگو قرار گیرد.

علم حضوری و حصولی

آگاهی انسان از يك موجود به دو صورت ممکن است تحقق یابد: یکی آنکه شیئی معلوم با وجود واقعی خودش نزد نفس - یعنی همان «من» درك کننده - حاضر باشد و واسطه ای در کار نباشد. دیگر آنکه عین وجود معلوم نزد نفس، حاضر نباشد بلکه چیزی که از آن حکایت می کند و به اصطلاح «صورت» آن در یکی از قوای مدرکه، حاصل شود و نفس به واسطه «صورت» از وجود معنی و موجودیت آن شیء آگاهی یابد. قسم اول را علم حضوری، و قسم دوم را علم حصولی می نامند.

علم هرکس به وجود خودش حضوری است یعنی آگاه بودن نفس از «بودن» خودش به واسطه عکسبرداری و صورتگیری نیست. البته باید توجه داشت که منظور از این علم، همان آگاهی بسیط و «یافتن» است نه قضیه

ص: 20

-
- 1-Idealism . طرفداری از اصالت تصورات و صورت های ذهنی .
 - 2-Agnosticism . انکار علم و «لادری» گری .
 - 3-Emprism . مذهب اصالت تجربه .
 - 4-Septicism . مذهب شکاکیت .
 - 5-Critique بررسی نقادانه ذهن و سنجش توانایی آن بر درك حقایق .
 - 6-Epistemology . علم المعرفة یا شناخت شناسی .

«من هستم» که يك درك ذهنی است و مشتمل بر موضوع و محمول میباشد و از سنخ مفاهیم و ادراکات ذهنی و حصولی است.

همچنین علم انسان به قوای خودش نیز حضوری است، یعنی آگاه بودن نفس از نیروی تفکر و تخیل و سایر نیروهای ادراکی و غیر ادراکی به وسیله «صورت» آنها حاصل نمی شود بلکه همانگونه که «من درك کننده» خودش را می یابد این نیروها را نیز در خودش می یابد در اینجا نیز باید توجه داشت که منظور از این نیروها اندام های بدنی (چشم و گوش و ...) نیست و منظور از این علم، قضیه ذهنی «من نیروهایی دارم» نمی باشد.

همچنین علم نفس به افعال و انفعالات خودش حضوری است یعنی از کارهایی که بدون واسطه انجام میدهد و حالاتی که برایش رخ میدهد به طور یافت و وجدان حضوری آگاهی دارد و از جمله آنها صورت های علمی است که از اشیاء دیگر نزد او حاضر می شود یعنی در همه موارد علم حصولی نفس علمش، به صورت ها به وسیله صورت های دیگری تحقق نمی یابد، و هر چند علم نفس به اشیاء خارجی «حصولی» است ولی علم او به خود د صورت های علمی که وسیله ادراك اشیاء هستند «حضوری» است. بنابراین، صورت های علمی صورتی که به عنوان «حاکمی» و «مرآت» برای اشیاء خارجی ملاحظه شوند، و نظر استقلالیه به خود آنها نباشد «علم حصولی» خواهند بود و آن هنگامی فرض میشود که ما از وجود اشیاء خارجی به نحوی اطلاع یافته باشیم.

نوع دیگری از علم، حضوری علم به علت ایجاد کننده نفس هست که فعلاً محل بحث ما نیست.

در اینجا نکته دقیقی است که به آن اشاره می‌کنیم و آن این است که علم حضوری به حسب مرتبه وجود «عالم» دارای شدت و ضعف است. و حتی نفس انسان هرچه مرتبه تجردش بیشتر شود، علم حضوری او به خودش قویتر و آگاهانه تر می‌گردد و به همین جهت است که در آغاز، با اینکه علم حضوری به خودش دارد خودش را عین بدن و در مرتبه بالاتر عین صورت مثالی می‌پندارد و در این مراحل به وسیله برهان عقلی می‌تواند خواص بدن و مثال را از خواص نفس تشخیص بدهد در صورتی که در مرحله بالاتری میتواند حقیقت نفس را بدون هیچگونه اثر مادی باکمال وضوح مشاهده نماید، البته اثبات این مطلب (تشکیکی بودن و مراتب علم حضوری) متوقف بر مقدماتی است که ذکر آنها در اینجا مناسب نیست، فقط می‌توانیم برای تقریب به ذهن با استفاده از مطلبی که روانکاوان تقریباً بر آن اتفاق دارند بگوییم: نفس هم به محتویات ضمیر آگاه و هم به محتویات ضمیر ناآگاه خود علم دارد ولی میدانیم که علم او به این دو نوع، یکسان نیست، با اینکه هر دو علم حضوری است.

این معنی در باره علم به علت نیز صادق است، یعنی همه انسان ها يك علم حضوری ضعیف به آفریدگار خود دارند و بر حسب تکاملی که پیدا می‌کنند این علم، قوی تر و آگاهانه تر می‌شود.

صورت ذهنی، گاهی ساده، بدون اینکه متضمن حکم اثباتی یا سلبی باشد، درک می شود مانند تصور شخص یا شیئی خاصی، و گاهی مشتمل بر حکم است مانند «من هستم» و «من شاد هستم» و «حسین زیبا نیست» اولی را تصور و دومی را تصدیق می نامند، تصدیق گرچه مشتمل (1) بر چند تصور است ولی اختلاف آن با تصور در کمیت نیست و به همین جهت است که اگر چند تصور را با هم جمع کنیم بدون اینکه رابطه حکم بین آنها وجود داشته باشد تصدیق به وجود نخواهد آمد، پس تصورات «من» و «شادی» و «هستی» و «حسین» و «زیبایی» هیچیک به تنهایی تصدیق نیستند مگر آنکه حکم به اتحاد «من» و «شاد» کنیم یا حکم به سلب زیبایی از حسین؛ که در این صورت باید آن را به شکل «من شاد هستم» و «حسین زیبا نیست» بیان نماییم.

ادراکات ساده گاهی در اثر فعل و انفعالات بدنی و تقریباً مقارن با آنها حاصل می شود مانند دیدن و شنیدن و چشیدن و ... که همراه با فعل و انفعالات خاصی در اندام های بینایی و شنوایی و چشایی و ... تحقق می یابند و آنها را «ادراکات حسی» می نامند، و گاهی به دنبال ادراکات حسی (و به عبارت دیگر مشروط به داشتن سابقه ادراک حسی) حاصل می شوند و حکایت

ص: 23

1- درباره حقیقت تصدیق و اینکه آیا ترکیب خاصی از چند تصور است یا اینکه مجموع تصورات و حکم می باشد یا حقیقت آن همان حکم است و تصورات به منزله زمینه تصدیق هستند و یا اینکه حکم شرط تحقق تصدیق است و همچنین درباره خود حکم و حقیقت آن بحث های دقیقی وجود دارد که ذکر آنها در اینجا مناسب نیست.

از شیء یا شخص و یا حالت خاص و معینی دارند مانند تخیل صورت شخص یا صدای معینی یا مزه خاصی، و آنها را «ادراکات خیالی» می نامند و گاهی به صورت مفهوم کلی هستند که میتواند بر چندین فرد خارجی منطبق شود مانند مقوم انسان و ماده و روح و ... و آنها را «ادراکات عقلی» می نامند.

نظیر ادراکات خیالی (به معنای مذکور) نوعی ادراک است که حکایت از یک حالت روانی خاصی مانند ترس یا امید خاص و مشخصی می نماید و آن را «ادراک و همی» می خوانند.

از اینگونه ادراکات نیز ذهن می تواند یک مفهوم کلی بگیرد (1) که عیناً مانند کلیاتی است که از ادراکات و خیالی به دست می آید، همچنین ذهن می تواند از خود نفس (من درک کننده) که با علم حضوری معلوم است، مفهوم کلی «نفس» را بگیرد، بنابراین شرط تحقق ادراک عقلی (کلی) تقدم ادراک حسی (به معنای یاد شده) نیست، هر چند تحقق آن منوط به سابقه ادراک جزئی و شخصی اعم از حضوری و حصولی می باشد.

نکته دیگر آنکه ذهن می تواند محتویات خود، و از جمله تصدیقات را نیز به عنوان «ابژه» (2) مورد درک ثانوی قرار دهد و مثلاً تصویری از یک تصدیق بسازه و

ص: 24

-
- 1- درباره حقیقت درک کلی که آیا مشاهده واقعیت های عینی مجرد است یا از تجرید جزئیات به دست می آید و یا اینکه ادراکات جزئی، نفس را مستعد دریافت نها و یا مستعد ایجاد آنها می سازد و یا اینکه اساساً به هیچوجه واقعیتی در ظرف ظرفی ادراک ندارند و تنها الفاظ رمزی و سمبلیک هستند، بحث های زیادی واقع شده که باید در جای خود بررسی شود.
 - 2- Objet . شیء خارجی عین، متعلق شناسایی. در مقابل Subje t (سوژه) ذات مدرک ذهن، موضوع.

همچنین ذهن انواع دیگری از فعالیت ها دارد که به پاره ای از آنها اشاره خواهد شد.

معقول اول و معقول ثانی

مفهوم کلی (ادراك عقلی) گاهی انعکاسی است از يك ادراك جزئی در دستگاه مفهوم یا بی ذهن (عقل) یعنی همانگونه که ادراک حسی در قوه خیال به صورت ادراك خیالی منعکس می شود، و این خاصیت را دارد که بقاء آن منوط به ارتباط اندام حسی با «ابژه» نیست ولی حاکی بودن آن از يك فرد خاص محفوظ است همچنین انعکاسی در يك مرتبه دیگری از ذهن دارد که خاصیتش کلی بودن و قابل انطباق بودن بر چندین فرد است مانند مفهوم کلی «حرارت» که برافراد نامحدودی از حرارت های خارجی، قابل انطباق می باشد. چنین مفهومی را «ماهیت» و «معقول اول» می نامند.

مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، به نوبه خود مورد تجزیه و تحلیل ثانوی ذهن قرار می گیرند و به عبارت دیگر ذهن آنها را به عنوان «ابژه» مورد ادراک دیگری قرار می دهد و مفهوم جدیدی میسازد که بر آنها منطبق می گردد و معقول ثانی خوانده میشود. همانگونه که معقول اول، قابل انطباق بر چندین فرد خارجی بود معقول ثانی هم قابل انطباق بر چندین معقول اول باشد مانند مفهوم «کلی» که قابل انطباق بر مفهوم حرارت و مفهوم الکتریسیته و مفهوم رنگ و مفهوم گیاه و ... می باشد ولی قابل انطباق بر اشیاء خارجی نیست یعنی هیچ فرد حرارت خارجی را نمی توان «کلی»

نامید و به عبارت دیگر تنها مفاهیم ذهنی هستند که قابلیت اتصاف به اینگونه معقولات ثانیه را (که معقولات ثانیه منطقی نامیده می شوند) دارند .

و از اینجا روشن می شود که ادراکات ذهنی، در سطح های مختلفی انجام می گیرد که هر سطح نازل تر نسبت به سطح بالاتر حکم «ابژه» را نسبت به ادراک دارد و پاره ای از احکام ذهنی که «احکام نفس الامریه» نامیده می شوند، ناظر به سطح های نازلتر خود ذهن می باشد نه ناظر به خارج از ذهن .

نوع دیگری از مفاهیم وجود دارد که با اینکه بر اثر تحلیل ذهن، ساخته شده اند و مستقیماً از خارج گرفته نشده اند، در عین حال قابل انطباق بر اشیاء خارجی هستند مانند مفاهیم علت و معلول و ممکن و واجب و ...

اینگونه مفاهیم را «معقولات ثانیه فلسفی» می نامند، و وجه اشتراکشان با «معقولات ثانیه منطقی» این است که هیچ کدام مستقیماً از خارج گرفته نشده اند بلکه با تحلیل ذهنی به دست آمده اند با این تفاوت که معقول ثانی منطقی از ملاحظه خصوصیات و کیفیات سایر معقولات، حاصل شده و فقط قابل انطباق بر مفاهیم ذهنی می باشد ولی معقول ثانی فلسفی از تجزیه و تحلیل ذهن درباره وجود خارجی و شئون آن حاصل شده و قابل انطباق بر حقایق عینی می باشد البته چنین تجزیه و تحلیل هایی باید مسبق به نحوی از ادراک باشد ولی ضرورتی ندارد که به وسیله مفاهیم ماهوی انجام گیرد بلکه کافی است که ذهن از دیدگاه خاصی به چیزی که به صورت علم حضوری مورد ادراک واقع شده، نظر

بیفکند و بر حسب آن لحاظ ذهنی، مفهومی را ساخته بر مصداق خارجیش منطبق سازد. مثلاً ذهن می تواند نحوه قیام يك صورت ادراکی یا عمل ادراکی را به نفس، لحاظ کند و مفهوم علت و معلول را ساخته اولی را به نفس و دومی را به عمل ادراک یا فکر یا اراده و مانند آنها نسبت دهد. و در مواردی که ذهن از اشیاء خارجی به وسیله علوم حصولی آگاه می شود باز ادراکات حصولی جنبه آلیت و مرآتیت دارند نه جنبه موضوعیت .

اینگونه مفاهیم هستند که موضوعات مسائل فلسفه اولی را تشکیل می دهند و با تجزیه و تحلیل آن ها و کشف روابطی که میان آنها وجود دارد، می توان از موجودات خارجی و روابط عینی آنها به طور کلی آگاه شد و درست در این نقطه است که با اساسی ترین مشکل فلسفی درباره ارزش ادراکات عقلی و توانایی عقل بر کشف حقایق عینی رو به رو می شویم .

ارزش ادراک

علم حضوری چنانکه قبلاً گفته شد یافتن واقعیت عینی است و از این جهت قابل شك و تردید نیست، زیرا تردید در صحت يك اعتقاد، جایی تصور می شود که صورت علمی و ذهنی داشته باشیم که حاکی از ماورای خودش باشد، چنین علمی اگر مطابق با محکی و معلوم بالعرض - باشد درست و صواب و اگر مطابق با آن نباشد نادرست و خطا خواهد بود ولی در علم حضوری، واسطه ای وجود ندارد که از ماورای خودش حکایت کند، تا بتوان گفت آیا با آن مطابقت دارد یا نه.

مثلاً یافتن حالت ترس، قابل اتصاف به خطا نیست و همچنین علم حضوری به نفس و قوای آن قابل اشتباه و غلط نمیشود و به همین جهت است که قبلاً گفتیم اصل هستی قابل تردید و شك نیست و موضوع فلسفه، بدیهی الثبوت است.

ولی باید توجه داشت که علوم حضوری معمولاً همراه انعکاسات و تفسیرهای ذهنی میباشند و در این تفسیر ای ذهنی است که ممکن است خطا و اشتباه روی دهد مجازاً به ادراک حضوری نسبت داده شود، مثلاً در مورد شتهای کاذب، یافتن حالت خاص، خطا بردار نیست و قابل اتصال به «کاذب» نمی باشد ولی چون این احساس فوراً در ذهن با مقایسه باحالات مشابه، تفسیر به احتیاج به غذا می شود، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را پیدا می کند و در حقیقت راست و دروغ بودن صفت تفسیر ذهنی و علم حصولی است. نظیر این مطلب درباره مکاشفات نیز صادق است یعنی ممکن است در مکاشفه، صورتی دیده شود و با کمک سوابق ذهنی، تطبیق بر فرد خاصی گردد، در صورتی که این تطبیق، خارج از متن مکاشفه باشد، و همچنین در مواردی که شخص در اثر عوامل طبیعی مانند استعمال بعضی از مواد مخدر، یا غیر طبیعی مانند تصرف شخص دیگر یا شیطان، خود را متحد با جسمی و یا شخصی می پندارد، در واقع توجه او منعطف و متمرکز در آن جسم یا آن شخص شده و آن را به غلط بر خودش تطبیق کرده است در این موارد نیز خطا در تطبیق و تفسیر ذهنی و بالاخره در علم حصولی است.

همچنین در مواردی که روانشناسان و روانکاوان

می گویند که ممکن است کسی خود را دوست دیگری بپندارد و مدت ها با او رفتار دوستانه داشته باشد و تجارب بعدی خودش یا روانکاوان اثبات کند که از آن شخص نفرت داشته است در چنین مواردی نیز خطایی در علم حضوری و یافتن احساس دوستانه نیست، بلکه در واقع شخص مورد محبت و نفرت دارای دو صفت مختلف مطلوب و نامطلوب بوده و صفت مطلوب که جذابیت بیشتری داشته در ضمیر آگاه این شخص اثر گذاشته و موجب شده که از صفت نامطلوبش تغافل نماید ولی آثار سوء آن در ضمیر ناآگاهش مؤثر بوده و در شرایط خاصی بروز کرده است و در حقیقت دو حالت متضاد محبت و نفرت نسبت به دو صفت مختلف مطلوب و نامطلوب وجود دارد، نهایت امر این است که یکی در بدو امر، ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه می باشد. و قبلاً گفته شد که علم حضوری از نظر مرتبه آگاهی، قابل شدت و ضعف است.

کوتاه سخن آنکه علم حضوری چون یافتن واقعیت عینی است به هیچوجه قابل شك و شبهه نیست و هر جا تردیدی وجود داشته باشد و یا خطایی روی دهد، نشانه این است که واسطه ای در ادراک هست و به عبارت دیگر در چنین موردی، ادراک حصولی (همراه با ادراک حضوری یا بدون آن) وجود دارد.

و اما ادراکات حصولی از سه جهت باید مورد بررسی قرار گیرد:

الف - از جهت معلوم بودن خود صورت های ادراکی برای نفس .

ب - از جهت تطابق صورت های عقلی و خیالی با

صورت حسی، و همچنین تطابق معقولات ثانیه منطقی با معقولات اولی.

ج - از جهت مطابقت صورتهای ادراکی با ابژه های خارجی و معلومات بالعرض.

جهت اول با توجه به مطلبی که درباره ادراکات حضوری گفته شد، روشن است زیرا نفس، صورتهای ادراکی را با علم حضوری می یابد و از این رو خطا و اشتباه در آنها راه ندارد.

جهت دوم نیز نیاز به بحث و گفتگو ندارد زیرا دو که هر دو با علم حضوری درک میشوند، تشخیص تطابق یا عدم تطابق آنها آسان است و مشکلی به بار نمی آورد.

تنها جهت سوم است که نیاز به توضیح دارد و مشکل اساسی بحث معرفت را تشکیل می دهد و تنها به وسیله حل آنست که میتوان به شبهات سوفیستی و ایدآلیستی پاسخ داد. زیرا ادراکات حصولی از این جهت که واسطه برای درک اشیاء خارجی و حاکی از آنها هستند، قابل خطا می باشند یعنی فی حد نفسها ضمانتی برای تطابق با معلومات بالعرض ندارند و باید از راه دیگری تطابق آنها را کشف کرد. در اینجا است که بعضی از فلاسفه اروپا مطلقاً منکر واقعیت اشیاء خارج از ذهن شده اند و وجود را مساوی با مدرک (درک کننده) و مدرک (درک شده) دانسته و نتیجه گرفته اند که غیر از نفس (مدرک) و صورت های ادراکی که قائم به خود او می باشند، چیزی وجود ندارد، و بعضی دیگر درباره وجود اشیاء خارجی متوقف شده از حکم به اثبات یا نفی آنها خودداری

کرده اند، و بعضی دیگر با اعتراف به وجود اشیاء خارجی درباره تطابق ادراک با آنها تردید نموده اند و بالاخره اشخاص دیگری قائل به نسبیت فلسفی شده اند که تفصیل سخنان آنها نیاز به مجالی وسیعتر دارد.

یک روایت ها اخیراً بعضی از متفلسفین خواسته اند شبهات ایدآلیستی را با تشبث به تجربه عملی پاسخ دهند. اینان از طرفی واقعیات غیر مادی را به طور کلی منکر شده و هرگونه اعتقاد به امر نامحسوسی را به ایدآلیسم نسبت داده اند و از طرفی کاشفیت ادراکات و نظریات تجربی را مسلم گرفته اند و از جهت سوم هم در واقعیات خارجی و هم در ادراکات و علوم قائل به حرکت و تغییر دیالکتیکی شده ارزش معلومات را «نسبی» شمرده اند. البته بررسی کامل سخنان ایشان و توضیح تناقضات و نقاط ضعف آنها تناسبی با این بحث فشرده ندارد، آنچه در اینجا می توانیم یادآوری کنیم این است که این سخنان به هیچوجه پاسخگوی شبهات ایدآلیستها نیست بلکه لازمه آنها پذیرفتن ایدآلیسم سخیفتری است.

اساس اشکالات ایدآلیستها این است که به فرض وجود اشیایی خارج از ذهن چگونه میتوان تطابق صورت های ادراکی را با آنها اثبات کرد، و روشن است که در برابر چنین اشکالی نمی توان گفت «تجربه صحت آنها را اثبات می کند» زیرا تجربه به هر معنایی تفسیر شود (جز به معنای تجربه درونی و علم حضوری که ربطی به محل بحث ندارد) سروکارش با ادراکات حسی است و بالاخره باید نتیجه تجربه عملی را با چشم دید و یا با حاسه دیگری درک کرد و تازه میرسیم به اصل اشکال که چگونه بدانیم که این

فلاسفه عقلی و از جمله فلاسفه اسلامی کلید کشف واقع و تطابق صورتهای ادراکی را با موجودات عینی، شناخت های ضروری و بدیهی عقل می دانند و در واقع براهین عقلی را پشتوانه صحت سایر ادراکات می شمردند (1) و در این زمینه، بیانات گوناگونی دارند که در کتب مربوطه مذکور است. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد تبیین صحت ادراك عقلی و کیفیت کاشفیت آن از حقایق عینی است .

مقدمتاً باید توجه داشته باشیم که منظور از بدیهیات عقلی، قضایایی است که عقل بدون کمک از حس و تجربه، خود به خود آنها را تصدیق می کند (البته ممکن است حس و تجربه در تصور موضوع و محمول به نحوی کمک بنماید چنانکه در جای خود بیان شده است). این قضایا عموماً از تصوراتی تشکیل شده که همگی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی می باشند مانند مفهوم «نقیض» و مفهوم «ضرورت» و مفهوم «محال» و مفهوم «وجود» و مفهوم «عدم» و مانند آنها چنانکه در قضیه «اجتماع نقیضین محال است» اینگونه مفاهیم دیده میشود. بنابراین، کلید حل مشکل را باید در کیفیت پیدایش این مفاهیم و رابطه آنها با موجودات عینی جستجو کرد.

معقولات ثانیه، مفاهیمی است کلی که قابل انطباق بر مصادیق بیشماری می باشد و از این جهت تفاوتی با معقولات اولی ندارد و تفاوت اساسی آنها با یکدیگر این

ص: 32

1- و به همین جهت است که بدیهیات ثانویه متضمن برهانی می باشند که کبرای آن از بدیهیات اولیه است.

است که معقول اول در واقع، يك قالب مفهومی برای ادراکات جزئی و شخصی و بالمآل برای مدرکات خارجی است و حکایتی از تحقق عینی و شئون و انحاء هستی ندارد و به عبارت دیگر شأن آنها نشان دادن چیستی اشیاء است نه هستی آنها، و به همین جهت به آنها «ادراکات ماهوی» گفته می شود ولی معقول ثانی فلسفی ناظر به وجود و نمودار تجلی شأنی از شئون وجودهای عینی برای ذهن است. (1) مثلاً مفهوم «معلول» حاکی از نیازمند بودن و وابستگی و تعلقی بودن نحوه وجود يك شیئی است و اگر نفس چنین وجودی را بیابد، میتواند این مفهوم را از آن بگیرد و ذهن با این شأن هستی آشنا شود. و همچنین مفهوم «علت» حاکی از بی نیازی و استقلال يك موجود نسبت به موجود دیگر و مؤثر بودن آن در پیدایش معلول است و اگر نفس چنین وجودی را حضوراً بیابد، می تواند این مفهوم را از آن بگیرد و تطابق آن را با موجود مفروض بیابد. و همچنین با توجه به کلی بودن این مفهوم ها می تواند درباره سایر موجوداتی که دارای چنین شئونی هستند، قضاوت نماید هر چند تك تك آنها را مشاهده نکرده باشد. چنانکه بادرک مفهوم کلی انسان، می تواند به طور کلی (و دست کم به صورت قضیه شرطیه) درباره هر فرد انسانی قضاوت نماید و اگر ذاتیات يك فرد انسان را از آن جهت که انسان است شناخت؛ آنها را به سایر انسان ها نیز تعمیم دهد. و به عبارت دیگر خاصیت کلی

ص: 33

1- در اینجا روشن می شود که اینگونه مفاهیم به نام «مفاهیم حقیقی» سزاوارترند تا مفاهیم ماهوی نکته ای را که باید توجه داشت این است که پاره ای از معقولات ثانیه هستند که به تبع مفاهیم وجودی، درک و به نام «اعتباریات محض» نامیده می شوند، مانند مفهوم «عدم».

بودن مفاهیم عقلی (اعم از معقولات اولی و ثانیه) این است که قابل انطباق بر افراد بیشمار می باشند به طوری که هر فرد دیگری را ببینیم، مفهوم کلی را بر آن منطبق خواهیم یافت. حال اگر مفهومی حاکی از خصوصیت وجودی يك موجود بود، با اینکه ما آن را از درك يك شخص به دست آورده ایم، قابل تعمیم نسبت به همه امثال خودش می باشد و دیگر نیازی به درك جزئی مجدد ندارد. و این بزرگترین هنر ذهن و مایه اصلی همه علوم و معارف انسان است و اگر چنین نیرویی در ما نبود، هیچگاه نمی توانستیم نسبت به اشیایی که حضوراً آنها را درك نمی کنیم، قضاوتی بنماییم و در نتیجه هیچگونه قانون کلی و هیچگونه پیش بینی قطعی، امکان نمی داشت. البته شناختن خواص ذاتی ماهیات مختلف در گرو تجربه است و به همین دلیل، علوم طبیعی نیازمند به اثبات صحت تجربه و تعمیم آن و در نتیجه محتاج به فلسفه می باشد ولی از آنجا که موضوعات مسائل فلسفی از قبیل ماهیات نیستند، اثبات خواص آنها و کشف روابط آنها با یکدیگر نیازی به تجربه ندارد بلکه ذهن با فعالیت های درونی خودش، مؤونه آن را تأمین می کند. فقط نیاز انسان بعد از علم حضوری به نمونه هایی از موجودات، عینی به این است که آنها را مورد تجزیه و تحلیل های خاص قرار دهد و احکامی کلی درباره آنها صادر کند و به عبارت دیگر خواص و محمولات آنها را از راه تحلیلات (1) ذهنی استنباط کند .

ص: 34

1- باید توجه داشت که منظور از تحلیل در اینجا اعم از تحلیل در اصطلاح «کانت» است و در واقع شامل احکام ترکیبی اولی نیز میشود و از این نظر مسائل متافیزیکی برخلاف نظریه کانت نظیر مسائل ریاضی خواهد بود.

بنابراین، موضوعات فلسفی را مفاهیمی تشکیل می دهد که مصداق آنها با علم حضوری درك شده و ذهن از آنها معقول ثانی فلسفی گرفته و سپس با تجزیه و تحلیل های بیشتر، مفاهیم دیگری را از آنها استنباط نموده و بدین وسیله روابط وجودی را کشف کرده است و نفس در اثر احاطه بر ذهن و بر معلومات حضوری، تطابق این مفاهیم را با مصادیق، عیناً یافته و تصدیق کرده است و به واسطه خاصیت کلی بودن آنها حکمها و تصدیق های خود را نسبت به امثالشان تعمیم میدهد و به طور کلی درباره آنها قضاوت می نماید.

برای نمونه خوبست همان قضیه «محال بودن تناقض» را (که فلاسفه آن را «ام القضايا» نامیده اند) مورد بررسی قرار دهیم مفهوم این قضیه این است که محال است وجود يك شئی و عدم آن در آن واحد و از جهت واحد جمع شوند و به عبارت دیگر محال است که

درباره موضوع خاصی بدون هیچ تعدد جهتی، هم ایجابی و مثبت صحیح باشد و هم حکم سلبی و منفی. حتی کسانی که اخیراً صحت بلکه لزوم تناقض را ادعا کرده اند، ناخودآگاه به محال بودن آن اعتراف دارند زیرا به هیچوجه حاضر نیستند بپذیرند که نظریه ایشان هم صددرصد صحیح است و هم صددرصد باطل.

در این قضیه چنانکه مشاهده می شود مفاهیم وجود و عدم یا مفهوم «تقیض» و مفهوم «محال» اخذ شده است (1) که هیچکدام از آنها مفهوم ماهوی و معقول اول

ص: 35

1- همچنین اگر این قضیه به صورت منفصله حقیقیه بیان شود (يك شيء یا وجود دارد یا معدوم است؛ یا حکم ایجابی صحیح است و یا سلبی) همه مفاهیم تصویری آن از معقولات ثانیه فلسفی می باشد.

نیستند زیرا چیزی در خارج به نام «عدم» و «محال» نداریم و اما وجود گرچه عین تحقق خارجی است، ولی مفهوم آن حکایت از چیستی نمی کند و از راه تجرید ادراکات جزئی به دست نیامده است بلکه از قبیل معقول ثانی فلسفی است و به فرض اینکه معقول اول هم بود، باز به تنهایی نمیتوانست این قضیه را تشکیل دهد. حقیقت این است که نفس، موجودی را با علم حضوری درك کرده و سپس در حال دیگری آن را نیافته و با مقایسه این دو حال، استعداد درك مفهوم «وجود» و «عدم» را پیدا کرده است و قضیه محال بودن تناقض چیزی، جز بیان این حقیقت نیست که در فرض صدق مفهوم «وجود» به هیچوجه جایی برای صدق مفهوم عدم از همان جهت صادق بودن مفهوم وجود، نیست. و این مفاهیم گرچه با ملاحظه وجود و عدم يك یا چند حالت یا کار نفسانی در خود نفس به دست آمده است، یعنی ملاحظه این حالات نفس را مستعد درك مفاهیم تصویری وجود و عدم و... نموده ولی ذهن، مفهوم های کلیی از آنها دریافت داشته که قابل انطباق بر هر وجود و عدمی است و حکم بر محال بودن مصادیق آنها نیز کلی است و از این جهت تمام موجودات مشمول این حکم باشند و به عبارت دیگر در هر موردی یکی از طرفین نقیض، صادق خواهد بود یعنی در هر موضوع مفروضی با در نظر گرفتن همه خصوصیات وجهات (جهات وحدتی که برای تناقض ذکر کرده اند) یا باید حکم به ثبوت کرد و یا حکم به نفی، و در نتیجه نه هر دو حکم صادق خواهد بود و نه هر دو کاذب و به عبارت دیگر اجتماع و ارتقاع

حاصل آنکه راز بینبازی فلسفه از تجارب و حسی این است که براهین فلسفی منتهی به بدیهیات عقلی می شود و موضوعات اینگونه قضایا معقولات ثانیه ای است که از معلومات حضوری گرفته شده و محمولات آنها خواصی است که خود ذهن از راه تجزیه و تحلیل های ویژه اش به دست می آورد و برای اثبات آنها نیازی به ماورای خودش ندارد. و شاهد تطابق این مفاهیم با واقعیات عینی، خود نفس است که هم به این مفاهیم و هم به مدرکات حضوری که مصادیق آنها می باشد؛ احاطه دارد. و مجوز تعمیم این احکام و سرایت دادن آنها به ماورای ذهن این است که این معقولات مفاهیم کلی هستند که از هستی و انحاء و شئون وجود و بالتبع از احکام عدم حکایت می کنند. بنابراین، بر حسب وسعت مفهومی خودشان می توانند از خواص وجودی انواع مختلفی از موجودات، که جهت مشترکی در وجود دارند، پرده برداری نمایند.

ص: 37

1- در بحث های آینده کیفیت پیدایش معقولات ثانیه فلسفی و حکایت آنها از واقعیات عینی روشنتر خواهد شد.

یکی از مهمترین مباحث فلسفه، مبحث علت و معلول است. اصل علیت و وجود رابطه تأثیر و تأثر بین موجودات در فلسفه های الهی، يك اصل بدیهی و بینای از دلیل، تلقی می شده و در فلسفه های مادی نیز به جز سوفیستی و شکاک مورد قبول بوده است ولی از هنگامیکه موجح حسگرایی در اروپا اوج گرفت و ادراک حسی تنها منبع صحیح معرفت های بشری شناخته شد، این اصل نیز مورد تشکیک واقع گردید و مخصوصاً هیوم فیلسوف تجربی انگلیسی، اصل علیت را به تعاقب بین دو پدیده و ضرورت آن را به تداعی معانی در ذهن تفسیر کرد و تشکیکات وی حتی در پاره ای از مکتب های عقلی نیز بی اثر نماند. فلسفه های مادی معاصر نیز منشأ قانون علیت را تجربه های حسی می دانند و بسیاری از دانشمندان تجربی رابطه ضروری بین علت و معلول را نمی پذیرند.

حقیقت این است که اگر تنها سرچشمه ادراکات بشری را حس و تجربه بدانیم، نمی توانیم وجود رابطه علت و معلولی را در میان موجودات خارجی اثبات کنیم

زیرا نهایت چیزی که حس و تجربه به حس و تجربه به ما نشان می دهد، تحقق دو پدیده در حال تقارن یا تعاقب است ولی هیچ گاه حس قادر نیست که رابطه بین دو پدیده و نیازمندی یکی را به دیگری اثبات نماید و تقارن یا تعاقب پدیده ها به هیچوجه مبین چنین رابطه ای نیست و اگر آن را به صورت دو مفهوم ذهنی متضایف و یا به صورت يك تقسیم فرضی و یا به صورت قضیه شرطیه بیان کنیم، نمی توانیم تحقق آنها را در خارج اثبات نماییم. ولی اگر چنین توقع بیجایی را از حس و تجربه نداشته باشیم و آن را بیجهت، حلال مشکلات عقلی و فلسفی قلمداد نکنیم و به جای آن از نیروی سرشار عقل در قلمرو خاص خودش کمک بگیریم، خواهیم دید که این اصل مانند سایر اصول عقلی محض به روشنی از حقایق عینی ر چشمه گرفته است؛ بدون اینکه ادراکات جایز الخطا حسی، نقشی در تصدیق آن داشته باشند، بلکه برعکس، قوانین تجربی در کلیت و قطعیت خودشان نیازمند به این قانون عقلی می باشند، البته نباید از عقل هم توقع بیجایی داشت و آن را برای تشخیص مصادیق علتها و معلولها کافی دانست. و در واقع این افراط و تفریط ها و توقعات بیجا از قوای ادراکی مختلف است که منشأ پیدایش بسیاری از اشکالات و ابهامات می شود.

اساساً تصدیق به تطابق يك ادراك حصولی با ابژه و متعلق ادراك، در صورتی یقینی و غیر قابل تشکیك فلسفی خواهد بود که ما راه دیگری برای یافتن و شناخت موضوع ادراك داشته باشیم تا بتوانیم تطابق صورت ادراکی را با آن بشناسیم و دست حس و تجربه

(به معنای معروفش، نه به معنای علم حضوری) کوتاهتر از آن است که ما را به خود واقعیت عینی برساند و زمینه چنین تصدیقی را فراهم کند زیرا اینگونه ادراکات، حصولی و فی حد نفسها قابل خطا می باشند.

قانون علیت گرچه يك قضیه ذهنی و فرآورده عقل است ولی منشأ و زمینه تصور موضوع و محمولش را علم حضوری و یافتن خود واقعیت عینی فراهم کرده است یعنی بعد از آنکه نفس، حقیقت علت و معلول را در عالم خود با علم حضوری خطاناپذیر یافته است، ذهن، مستعد درك مفهوم علت و معلول و رابطه آنها به صورت علم حصولی و قضیه بدیهی و کلی شده است.

توضیح آنکه: مفهوم علت و مفهوم معلول از نوع «معقولات ثانیه فلسفی» می باشد که از فعالیت خاص عقل در تحلیل یافته های حضوری به دست آمده است و «اصل علیت» که مبین رابطه وجودی بین مصادیق علت و مصادیق معلول می باشد، يك قضیه بدیهی است که محتوای آن چیزی جز تحلیل رابطه ای که بین دو مصداق خاص علت و معلول با علم حضوری درك شده، نیست. و کلیت آن مرهون همین تحلیل عقلانی می باشد. یعنی نفس، اموری را در خودش می یابد که سنخ وجود آنها تعلقی و قائم به غیر است مثلاً فکر کردن یا تصرف در صور خیالی کردن و یا اراده کاری را نمودن فعلی است که از نفس سر میزند و به هر حال وجودی دارد که با علم حضوری درک می شود ولی سنخ وجود این امور طوری است که بدون وجود خود نفس، امکان تحقق ندارد و این نیز چیزی است که با علم حضوری خطا

ناپذیر درک می شود و برعکس وجود خود نفس نسبت به این امور چنین وابستگی و نیازی را ندارد و به عبارت دیگر انسان در خودش مییابد که اوست که اراده میکند نه اینکه اراده اش وجود او را پدید آورد یا اوست که فکر میکند و یا صورتهای خیالی خاصی را میسازد نه اینکه فکر و صورت های خیالی او را پدید آورده باشند. بعد از تحقق این ادراکات حضوری، ذهن مستعد میشود که از آنها مفاهیم کلی و قابل صدق بر مصادیق مشابه بسازد، یعنی وجود نفس را از آن جهت که بیناز از صورت خیالی خودش می باشد، در نظر می گیرد و وجود صورت ذهنی را از آن جهت که نیازمند به نفس می باشد، نیز ملاحظه می کند و برای سنخ اول، مفهوم «علت» و برای سنخ دوم، مفهوم «معلول» را می سازد .

روشن است که در این قبیل مفهومگیری، تحلیل خاص عقلانی مؤثر بوده و تنها به قالبگیری از ادراک جزئی اکتفاء نشده است و به همین جهت قابل تعمیم به ماهیات دیگر می باشد. یعنی عقل وقتی وجود نفس را مورد تحلیل ذهنی قرار میدهد، برای اینکه مفهوم «علت» را بسازد نظری به چیستی و ماهیت نفس ندارد و همین طور نظری به ماهیت فکر یا صورت خیالی یا اراده ندارد بلکه تنها سنخ وجود آنها را از این دیدگاه که یکی قائم به دیگری و نیازمند آن است، و دیگری نسبت به آن بینباز و رفع نیاز کننده، مورد توجه قرار می دهد و آنگاه به طور قاطع و کلی حکم می کند که «هر موجودی که سنخ وجودش تعلقی و غیر مستقل باشد،

نیازمند به موجود دیگری است که نسبت به آن بنیاز و مستقل باشد». بنابر این گرچه ما مثلاً يك مصداق علت و يك مصداق معلول را با علم حضوری یافته ایم، ولی چون عنوانی که عقل از آنها دریافت داشته عنوانی کلی و قابل صدق بر امثال آن می باشد، يك حکم بدیهی کلی را به دست می آوریم. و چون انطباق این عنوان کلی بر مصداق عینی اش با علم حضوری درک میشود. قابل خطا نخواهد بود. مثلاً ما هیچگاه شك نخواهیم کرد که اگر فردا فکر دیگری بکنیم یا صورت خیالی دیگری را بسازیم. آن هم نیازمند به نفس خواهد بود و هر نفس دیگری نیز چنین رابطه ای را با فکر و خیال خودش خواهد داشت بلکه به طور کلی هر موجودی که تعلقی بودن وجودش ثابت شود، در پرتو علت آفریننده ای موجود خواهد بود و هر فعلی فاعلی میخواید.

نکته ای که مجدداً یادآور می شویم این است که از این قانون بدیهی عقل نباید توقع داشت که مصادیق خارجی علت و معلول را به ما نشان دهد زیرا چنین کاری مستقیماً از عقل ساخته نیست مگر آنکه با تحلیل دیگری آثار وجود (1) تعلقی را تعیین نماید و ما به کمک تجربه صحیح، از وجود آن آثار آگاه شویم، آنگاه این قانون عقلی را تطبیق نموده نتیجه بگیریم که برای چنین موجودی علت ایجاد کننده ای وجود دارد.

ممکن است در اینجا گفته شود که در فرض علم به آثار وجود تعلقی در يك شيء دیگر، نیازی به حکم عقل به لزوم وجود علت نخواهیم داشت زیرا علم به تعلقی

ص: 43

1- از جمله این آثار میتوان محدودیت وجود و حدوث زمانی و سیالیت را نام برد.

بودن وجود يك چیز، عبارت دیگری از علم به وجود متعلق (علت) می باشد.

ولی باید توجه داشت که معنای بدیهی بودن يك قضیه این است که اگر موضوع و محمول درست تصور شود، ذهن توقفی در حکم نخواهد کرد و همینطور اگر مصداق موضوع شناخته شود. در تطبیق حکم کلی بر آن تردیدی نخواهد داشت و براهینی که کبراهای آنها را قضایای بدیهیه تشکیل می دهند؛ همه از همین قبیل میباشند و فایده استدلال و اقامه برهان در این موارد، توجه دادن ذهن به رابطه، است و قبلاً گفته شد که محمولات قضایای بدیهیه، به وجهی از خود موضوعات، استنباط می شوند و گرنه معنی ندارد که عقل به محض حصول دو تصور بیگانه از یکدیگر، بیدرنگ حکم به اتحاد کند و یکی را بر دیگری حمل نماید.

باز ممکن است گفته شود: بنابراین، قضایای بدیهیه از قبیل قضایایی است که موضوع عیناً در محمول تکرار میشود مانند «انسان انسان است» و حداکثر مانند قضایای تحلیلی (به اصطلاح کانت) می باشد که نقشی جز توضیح و تفسیر موضوع ندارد و بدیهی است که از چنین قضایایی در هیچ برهانی نمی شود استفاده کرد.

ولی باید توجه داشت که تکرار عین موضوع، یا توضیح مفهوم آن، مطلبی است و اثبات خاصیتی که از تحلیل ذهنی به دست می آید، مطلبی دیگر و قضایای بدیهیه مورد بحث از نوع دوم هستند و با اینکه مطلبی را بیگانه از موضوع به ما نمی فهمانند ولی ذهن را

متوجه نکته ای می کنند که به وسیله تحلیل ذهنی به دست آمده و در برهان، از آن استفاده می شود. مثلاً در قضیه اجتماع نقیضین محال است «مفهوم «محال بودن» عین مفهوم «اجتماع نقیضین» نیست ولی خاصیتی است که ذهن از تحلیل آن به دست می آورد و در برهان، واسطه اثبات حکم قرار می گیرد.

یادآوری

مفهوم علت و معلول که بدین صورت به دست می آید، مساوی با فاعل و فعل حقیقی است یعنی فقط بر دو موجودی اطلاق میشود که یکی ایجاد کننده دیگری باشد و دومی قائم و متعلق به اولی و غیر قابل انفکاک و استقلال از آن باشد، چنانکه در رابطه نفس با افعالش مشاهده می شود. ولی علت و معلول، معنای وسیعتری نیز دارد که شامل هر دو موجودی که یکی از آنها به نحوی نیاز به دیگری داشته باشد، می شود هر چند این نیاز در انتقال از مکانی به مکان دیگر و از حالی به حال دیگر باشد تا زمینه تأثیر فاعل فراهم گردد و به عبارت دیگر علت به معنای وسیعش شامل شرایط و معادلات نیز می شود و طبق این اصطلاح می توان پدر و مادر را علت پیدایش فرزند نامید و همچنین همه شرایطی که برای انعقاد نطفه و رشد آن تا به صورت انسان در آید، لازم است. و به همین اصطلاح است که ساختمان را معلول و مصنوع بناء و معمار می شمیریم و حوادث را به علل گوناگون، تعلیل می کنیم. حتی فلاسفه عنوان علت و معلول را بر اجزاء معلول (ماده و صورت) نیز اطلاق کرده و آنها را علل

داخلی یا علل قوام نامیده اند، و همچنین علت بر هدفی که فاعل با اراده از انجام کارش دارد، نیز اطلاق می شود و به نام «علت غائی» نامیده می گردد. ولی آنچه مورد بحث فعلی ما است و در بحث با پیروان ماتریالیسم باید از آن استفاده کنیم، همان معنای اول علت و معلول است، و به خصوص باید توجه داشته باشیم که این اصطلاحات با یکدیگر خلط و موجب مغالطه نشوند.

وجود مستقل و رابط

با توجه به کیفیت آگاهی ذهن از رابطه علیت در میان حقایق عینی، بسیاری از مسائل مهم فلسفی به آسانی حل می شود و نیازی به بحث های پریچ و خم و کشمکش های خسته کننده نخواهد داشت. از جمله آنها تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط است.

در بحث گذشته گفته شد که نفس، وجود افعال خود را با علم حضوری می یابد و مشاهده میکند که این وجود، سنخ خاصی است که بدون وجود دیگری که فاعل و پدیدآورنده آن است (یعنی خود نفس) تحقق نمی یابد. انعکاس این علم حضوری در ذهن به این صورت است که وجود پاره ای از موجودات تعلق و وابسته به غیر است. یعنی ذهن، این یافت بسیط حضوری را به صورت یک قضیه درک می کند که موضوع آن قسمی از وجود، و محمول آن «وابسته» و «تعلق» یا «ارتباطی» است در صورتی که در واقعیت عینی، دو حقیقت متمایز به نام «وجود» و «تعلق» نداریم بلکه مفهوم «تعلق» معقول ثانی است که با

در نظر گرفتن نحوه وجود خاص در ذهن منعکس شده و به عبارت دیگر با تحلیل ذهنی به دست آمده است. بنابر این، قضیه حملیه مزبور، حاکی از دو ماهیت متمایز و دو حیثیت عینی مختلف نمی باشد و مفادش این نیست که این وجود در خارج تحقق یافته و سپس تعلقی بودن عارض آن شده است و یا اینکه وصف تعلقی بودن به وجهی مغایر با موجودیت و تحقق عینی آن است؛ بلکه مفادش چیزی جز حکایت از خاصیت ذاتی این وجود نیست و به عبارت دیگر مفادش این است که موجودیت و تحقق آن، عین وابستگی و ارتباطی بودن است. چنین وجودی را اصطلاحاً «وجود رابط» می نامند، و در مقابل، وجودی را که چنین خاصیت ذاتی را نداشته باشد «وجود مستقل» می خوانند.

وجود مستقل به دو صورت ممکن است تصور شود: یکی مستقل نسبی و قیاسی، و دیگری مستقل مطلق و حقیقی. یعنی اگر وجودی در مقایسه با وجود دیگری که نیازمند و قائم به او است مستقل باشد ولی خودش نسبت به وجود سومی نیازمند و وابسته باشد «مستقل نسبی» است اما اگر خودش به هیچ وجود دیگری نیازمند نباشد «مستقل مطلق» خواهد بود.

با این بیان، روشن می شود که هر معلولی نسبت به علت فاعلی خودش «تعلقی» و «رابط» است و هر علیت فاعلی نسبت به فعل و معلولش، مستقل می باشد. حال اگر علت مفروض، معلول علت دیگری باشد استقلالش نسبت به معلول خودش «نسبی» است ولی اگر خودش معلول علت دیگری نباشد استقلالش «مطلق» می باشد. و نیز روشن

شد که وجود معلول، نسبت به علت فاعلی، عین ربط و وابستگی است و حیثیت وجودش عین حیثیت معلولیت و رابط بودن است نه اینکه وجودش چیزی باشد و به وسیلهٔ رابط دیگری با علت، ارتباط پیدا کرده باشد. اینگونه ارتباط را «اضافه اشرفیه» می نامند و به این عبارت، تعریف می کنند که وجود مضاف، عین اضافه است در مقابل «اضافه مقولیه» که نسبتی بین دو شیء مستقل است مانند نسبت «اخوت» بین حسن و حسین.

احتیاج معلول به علت در حدوث و بقاء و ملاک آن

مسألهٔ مهم دیگری که از فهم صحیح رابطه علیت به آسانی حل می شود این است که چون وجود معلول، وجود ربطی و تعلقی و عین ارتباط و وابستگی است به هیچوجه و در هیچ حالی از علت بینباز نمی شود. بنابر این، همچنانکه معلول در حدوث و آغاز پیدایش نیازمند به علت فاعلی است در بقایش نیز نیازمند به آن می باشد چنانکه وجود افعال نفس به هیچوجه ممکن نیست که بدون وجود نفس باقی بمانند. و بقای فرزند بعد از مرگ پدر و مادر یا دوام ساختمان بعد از مرگ سازنده، ناقض این اصل نیست، زیرا چنانکه قبلاً اشاره کردیم اطلاق «علت» بر پدر و مادر یا بر بناء و معمار به اصطلاح دیگری است که فعلاً محل بحث ما نیست.

و نیز معلوم شد که انفکاک زمانی معلول از علت فاعلی، محال است (1) زیرا انفکاک آن بدین معنی است که

ص: 48

1- و آن تنها در موردی فرض می شود که علت و معلول هر دو در ظرف زمان باشند ولی اگر هر دو مجرد و خارج از ظرف زمان بودند، یا علت، مجرد تام و فوق زمان بود اصولاً تقارن یا انفکاک زمانی موردی نخواهد داشت (دقت شود).

در زمان تحقق معلول، نیازی به وجود علت ندارد یعنی رابطی بدون وجود مستقل و متعلق بدون طرف تعلق، موجود باشد، در صورتی که وجودی که عین تعلق و ربط و نیاز و وابستگی است معنی ندارد که بدون وجود دیگری که رفع کننده نیاز و طرف تعلق و ارتباط آن باشد تحقق یابد و بازگشت چنین فرضی به انکار اصل علیت است.

و نیز روشن شد که ملاک احتیاج معلول به علت، فقر و نیاز ذاتی آن و به عبارت دیگر همان سنخ خاص وجودش می باشد که عین تعلق و نیازمندی است، بنابراین اگر امکان داشته باشد که معلولی در زمان نامتناهی (چه از نظر آغاز و چه از نظر انجام) موجود باشد به هیچوجه بی نیاز از علت نخواهد بود بلکه طول عمرش بر نیازش به علت می افزاید نه اینکه از نیازش بکاهد و یا آن را بینیاز سازد.

مراتب داشتن وجود

یکی از مسائل مهمی که در سایه درک صحیح رابطه علت و معلول به خوبی حل می شود مسأله مراتب داشتن وجود است که اصطلاحاً به نام «تشکیک در وجود» نامیده می شود.

توضیح آنکه وجود معلول از این نظر که نیازمند به وجود علت است، ضعیفتر و وجود علت از این نظر که نسبت به معلول، بی نیاز است قویتر می باشد بلکه وجود معلول پرتوی از وجود علت و شأنی از شئون آن و یا تجلی از تجلیات آن است و به هیچوجه از خود استقلال ندارد. حال اگر وجود علت به نوبه خود وابسته به وجود

دیگر و نیازمند به آن بود مرتبه عالیتری از وجود، تحقق خواهد داشت که رابطه آن با علت سابق عیناً مانند رابطه آن علت با معلول خودش می باشد و به همین ترتیب سلسله ای از علل و معلولات وجود خواهد داشت که هر کدام از دیگری قویتر و کاملتر خواهد بود.

بعضی از فلاسفه، مراتب وجود را به انوار شدید و ضعیف، مثال زده اند ولی باید توجه داشت که این مثال با ممثل يك اختلاف اساسی دارد و آن این است که نور ضعیف، قائم به نور قوی و نیازمند به آن نیست علاوه بر آنکه شدت نور در حقیقت بازگشت به کمیت آن می کند در صورتی که در مراتب وجود موضوع کمیت مطرح نیست.

محال بودن تسلسل در علل فاعلی

چنانکه گفته شد هرگاه هر يك از چند وجود مفروض، معلول و وابسته به دیگری باشد سلسله ای از علل و معلولات به وجود خواهد آمد. اکنون این سؤال مطرح می شود که آیا ممکن است این سلسله از ناحیه علل تا بینهایت ادامه داشته باشد و به علتی که معلول نباشد منتهی نگردد؟ فلاسفه برای بطلان این فرض، براهینی اقامه کرده اند که بسیاری از آنها قابل مناقشه می باشد. ولی با توجه به حقیقت رابطه علت و معلولی، بطلان آن به آسانی اثبات می شود، زیرا همانطور که گفته شد حیثیت معلولیت عین حیثیت نیاز و فقر و وابستگی و ربط پس فرض سلسله علل و معلولات نامتناهی، فرض نیازهای نامتناهی است بدون اینکه به وجود بینبازی منتهی شود و در واقع فرض ربط ها و تعلق هایی است که

طرف ارتباط و تعلق نداشته باشند و به عنوان تمثیل مانند مستمندانی است که بخواهند هر يك به وسیله دیگری ثروتمند شوند بدون اینکه ثروتمندی در میان ایشان وجود داشته باشد یا مانند فرض صفرهایی است که با اضافه کردن هر يك به دیگری توقع داشته باشیم مساوی با عددی شوند. پس تحقق عینی يك معلول، کاشف از وجود موجود بینبازی است که یا بدون واسطه و یا به واسطه وجودهای مستقل نسبی (یعنی معلول هایی که هر يك علت دیگری هستند) معلول مفروض را به وجود آورده است. و چون ملاك احتیاج به علت، نیازمندی ذاتی معلول است معلولی که به هیچوجه نتواند علت فاعلی قرار گیرد و چیزی را به وجود بیاورد ضعیفترین مراتب وجود را خواهد داشت و طبعاً علت فاعلی آن از نظر مرتبه وجود، قویتر و نسبت به معلولش بینبازتر خواهد بود. پس علتی که ایجاد کننده سایر علل و معلولات است، هیچگونه نیازی نخواهد داشت و بنابراین از نظر مرتبه وجود، غیر متناهی و نامحدود خواهد بود (1) و بدین ترتیب وجود خدای متعال یعنی آفریننده بینباز و منزله از محدودیت و نقص برای عقل ثابت میشود و با توجه به بحث های گذشته معلوم میشود که همه چیز در همه حال از هر جهت به او نیازمندند.

ص: 51

1- زیرا ملاك معلول بودن سایر موجودات، ضعف مرتبه وجود و به عبارت دیگر محدود بودن آنها است و تا اندك حدی و ضعفی در وجود، فرض شود ملاك معلول بودن و نیازمندی در آن به وجود خواهد بود پس تنها موجودی میتواند علت همه موجودات و مستغنی از علت دیگر باشد که هیچگونه ضعف و محدودیتی نداشته باشد و به عبارت دیگر از نظر مرتبه وجودی نامتناهی باشد.

فعلی که از نفس صادر می شود معمولاً منوط به حصول شرایط خاصی است که از جمله آنها تصور فعل و تصور فایده آن و تصدیق به فایده و پیدایش حالت میل و رغبت و بالأخره اراده انجام دادن آن است و همچنین صدور افعال مربوط به مواد خارجی (که همگی بازگشت به تحریک اعصاب و عضلات می کند) مشروط به نبودن مانع و حضور مواد مورد نظر است، بنابراین، تنها وجود نفس برای انجام کارهای مختلف کافی نیست و از این رو نفس را نمیتوان علت تامه برای همه افعالش دانست، ولی اگر فاعلی فرض شود که نیاز به تصور و تصدیق و پدید آمدن حالت روانی خاص (میل و شوق) نداشته باشد و اساساً عروض چنین اموری برای او محال باشد (چنانکه در خدای متعال چنین است) چنین فاعلی در فاعلیتش تام خواهد بود، ولی در عین حال ممکن است فعلی را که به او نسبت میدهیم متضمن شرایط خاصی باشد مثلاً روئیدن گیاه و میوه دادن درخت و مانند آنها اموری هستند که فرض وجود آنها فرض بودن دانه و زمین و شرایط رشد و نمو تدریجی است و در حقیقت این شرایط مربوط به قابلیت قابل میشود، به هر حال اگر در موردی فاعلیت فاعل تام بود (یعنی یا فاعل، وجودی کامل و بینباز از علم خارج از ذات و عروض حالات و عوارض دیگر بود و یا اینکه همه این شرایط در او جمع بود) و همچنین قابل در قابلیتش تام بود (یعنی یا اینکه امری غیر تدریجی و بینباز از شرایط زمانی و مکانی بود و یا اینکه شرایط پذیرفتن تأثیر

فاعل در آن جمع بود و مانعی هم وجود نداشت) تحقق معلول، ضروری خواهد بود و گرنه لازمه اش ناقص بودن فاعل و یا عدم وجود شرایط (1) قبول در قابل است و هر دو خلاف فرض می باشد می باشد .

و نباید تو هم شود که ضرورت صدور معلول از علت با مختار بودن علت، سازگار نیست، زیرا حقیقت اختیار این است که فاعلی که کار را از روی علم و اراده انجام می دهد مقهور نیروی خارج از خود قرار نگیرد و انتخاب فعل و ترجیح آن بر ترك، از ناحیه خود او و با رضایت وی باشد نه اینکه دیگری بر او تحمیل نماید، چنین فاعلی اگر بین از علم و حالات خارج از ذات باشد همه افعالش براساس مناسبت و موافقت صدور آنها با صفات ذاتی خودش تحقق می یابد و حالت منتظره ای اگر وجود داشته باشد مربوط به شرایط قبول میشود و آنها هم علی الفرض حاصل است، و اگر بنا باشد که نیازمند به تصور و تصدیق و حصول حالات روانی خاص باشد. هنگامی فاعلیتیش تام خواهد بود که این شرایط در او جمع باشد و آنها هم علی الفرض جمع است. پس در هر دو صورت، فاعل کار خود را با رضایت و انتخاب خودش انجام می دهد و ضرورتی که به فعل نسبت داده می شود در واقع از ناحیه فاعل و به اختیار او حاصل (2) شده است و چنین ضرورتی به معنای اضطرار و سلب اختیار فاعل نخواهد بود. چنانکه ضرورت وجود فعل در ظرف

ص: 53

1- عدم مانع را میتوان شرطی عدمی به حساب آورد.

2- منظور از «حمل ضرورت» صحت صدق آن است و گرنه «ضرورت» از معقولات ثانیه است که با اعتبار و نگرش ذهن حاصل میشود و صفت عینی خارجی زائد بر وجود شیء نیست .

صدورش از فاعل منافاتی با اختیار فاعل در ایجاد آن ندارد .

ناگفته نماند که چیزهایی که شرایط قبول را فراهم می کنند گاهی به نام «علت» به معنای وسیعش و حتی به نام «فاعل» و «صانع» نامیده می شود مانند پدر نسبت به پیدایش فرزند و باغبان نسبت به رویدن گیاه و صنعتگر نسبت به مصنوع. اینگونه علتها در واقع علت‌های اعدادی (مُعَدَّ) هستند که ماده را آماده پذیرش فعل فاعل می کنند و وجود چنین علت هایی در حال تحقق معلول، ضرورت ندارد زیرا اینها حقیقتاً فاعل نیستند ولی اگر دقت کنیم می بینیم که همین علت های معد در واقع فاعل افعالی هستند که قائم به خودشان و غیر قابل انفکاک از آنها می باشند مثلاً حرکت دست باغبان که موجب فرورفتن نهال در زمین میشود در واقع همان فعلی است که از او سر میزند و اگر دقیقتر بنگریم خواهیم دید که فعل حقیقی او همان تحريك اعصابش میباشد و این فعل به هیچوجه قابل انفکاک و استغنائی از فاعل نیست. و نسبت دادن رویش درخت به باغبان بالعرض و مبنی بر مسامحه است و هنگامی که باغبان را علت برای پدید آمدن یا رشد یا میوه دادن درخت و به طور کلی علت وجود درخت حساب می کنیم باید آن را علت معد بنامیم. و کسانی که پنداشته اند بقای معلول بدون علت، ممکن است چنین علت هایی را دیده اند و به طور کلی درباره همه علت ها حکم کرده اند و در واقع مغالطه ای از باب اشتراك لفظی برایشان روی داده است.

ص: 54

نکته دیگری را که باید توجه داشت این است که گاهی ممکن است حقیقتاً فعلی را به دو فاعل نسبت داد و آن هنگامی است که یکی از آنها معلول دیگری باشد مثلاً همانگونه که پیدایش فعل حقیقی نفس را میتوان به نفس، نسبت داد میتوان به ایجاد کننده نفس نیز نسبت داد و همچنین افعالی را که به فاعل های معد نسبت میدهیم می توانیم به ایجاد کننده آن فاعل ها نیز نسبت دهیم به شرط اینکه در هر دو مورد فقط وجود فعل را در نظر بگیریم نه عنوانی که متضمن معنای نقص یا انفعال است مثلاً عنوان خوردن و نشستن و برخاستن را نمیتوان عیناً به ایجاد کننده نفس نسبت داد زیرا مفاهیم آنها تنها حاکی از جهت وجودی نیست و به عبارت دیگر مشروط به انتساب به فاعل قریب است ولی «ایجاد» آنها را به فاعل بعید نیز میتوان نسبت داد .

علت غایی

فاعلی که کار خود را با علم و اراده انجام میدهد به دو صورت کلی تصور می شود یکی آنکه علم او حضوری و عین ذاتش باشد و در وجودش هیچگونه نقص و کمبودی نباشد در این صورت نیازی به انجام فعل نخواهد داشت و بنابراین کاری که از او سر میزند سودی برای خودش ندارد و مطلوبیت آن تابع مطلوبیت و محبوبیت ذات خودش می باشد و به عبارت دیگر چون اثری از خودش هست آن را دوست می دارد و چون صفات خودش مقتضی ایجاد آن هست آن را به وجود می آورد و بنابراین هدفی خارج از ذات خود ندارد و

ص: 55

به يك معنى مى توان گفت هدف او نفع رساندن به ديگران است كه با ايجاد او به وجود ميآيند و با امداد او به كمال مى رسند. و فاعلى كه «كمال مطلق» است فعل را به صورتى انجام ميدهد كه اقرب به كمال باشد (زيرا صفات او مقتضى كاملتر بودن هرچه بيشتر فعل وى مى باشد) يعنى جز نقص و نارسايى هاىي كه لازمه مرتبه تبه وجود فعل است يا در اثر تراحم بين مخلوقات پديد مى آيد نقص ديگرى نداشته باشد و از اين رو است كه گفته اند: نظام هستى بهترين نظام ممكن است. و اگر در ميان مخلوقات، ترتيبى باشد و يكي بتواند زمينه پديد آمدن و رشد ديگرى را فراهم كند مقصود بالاصاله موجود كاملتر خواهد بود تا برسد به موجودى كه بيش از هر چيز قابليت تكامل و به عبارت ديگر قابليت دريافت بيشترين فيض را داشته باشد. چنين مخلوقى را ميتوان غايت همه مخلوقات ناميد و ساير مخلوقاتي كه زمينه پيدائش و رشد و تكامل او را فراهم مى كنند مقدمه و طفيلى آن دانست چنانكه مى توان غايت آفرينش او را رسيدن به عاليترين فيض ممكن و دائمي ترين رحمت او شمرد و چون افاضه فيض و اعطاي رحمت، مقتضاي صفات ذاتي فاعل است ميتوان گفت در اين مورد، علت فاعلى و علت غايي يكي است.

صورت دوم آن است كه فاعل ذاتاً موجودى نيازمند باشد و اراده فعل، مشروط به حصول مقدمات و شرايطى باشد كه از جمله آنها تصور فعل و اسباب و لوازم آن و كيفيت به كار گرفتن آنها براى انجام كار است.

علاوه بر این مقدمات که از سنخ علم و ادراک است باید میل و رغبت به انجام آن پیدا کند تا اراده انجام آن را بنماید و این میل خواه ناخواه از ذات فاعل و مبادی درونی او سرچشمه می گیرد یعنی خواست ها و کشش های خاصی در آفرینش روان او سرشته شده که به حسب اوضاع و احوال و شرایط مختلف، در اشکال گوناگونی متبلور می شوند و در نتیجه امیال خاصی در او پدید می آید. پس در حقیقت کارهای چنین فاعلی برای ارضای خواستها و نیازهای ذاتی او است این نیازها ممکن است مربوط به ادامه هستی یا به شئون و اطوار آن باشد و بالاخره ارضاء هر يك از آنها لذتی را در او پدید می آورد چنانکه ناکامی هر يك از آنها رنج خاصی را در او ایجاد میکند پس میتوان گفت که هر فاعل نیازمندی در واقع فعل خود را برای رفع نوعی از نیازهای خودش انجام میدهد. و انگیزه اصلیش برای انجام کار، تحصیل لذت یا رفع و دفع المی است.

در اینجا باید به دو نکته توجه کرد: یکی آنکه منظور از لذت در اینجا خصوص لذت های حسی نیست بلکه منظور، مطلق حالتی است که انسان از رسیدن به یکی از مطلوب هایش درک میکند و همچنین منظور از الم و رنج، نقطه مقابل آن است.

نکته دیگر آنکه: در بسیاری از موارد بدواً چنین به نظر می رسد که انسان ابتدا لذت خودش را در نظر ندارد و کار را فقط برای لذت و سعادت دیگران انجام میدهد و حتی جان خود را فدا می کند.

ولی اگر درست دقت شود در همه این موارد

مطلوب اصلی، نوعی رفع نیاز خودش می باشد مثلاً مادری که در راه فرزندش فداکاری می کند با سربازی که در راه میهنش جانبازی مینماید یا مجاهدی که راه دینش دست از همه خواسته هایش می شوید؛ عاطفه مادری یا اجتماعی یا امید به رسیدن سعادت ابدی، انگیزه چنین فعالیت هایی است و ارضای این خواسته های درونی است که انسان را به این فداکاری ها وادار می نماید هر چند در همه موارد، آگاهی کامل از آنها ندارد و چنین می پندارد که ابداً خواست خودش برایش مطرح نیست. و چگونه ممکن است ارضای خواسته های خود، نقشی در انجام فعل ارادی نداشته باشد با اینکه اراده چیزی جز تبلور و فعلیت یکی از کشش های درونی نیست؟ نهایت این است که نتیجه کار، گاهی مستقیماً عاید خود شخص می شود و بدون واسطه از آن لذت میبرد و گاهی از منتفع شدن و لذت بردن دیگران خرسند می گردد ولی در هر حال، انگیزه اصلی انسان خرسندی خود او است.

بدیهی است که همه خواسته های گوناگون انسان به طور کامل و دائم، قابل ارضاء نیست و خواه ناخواه بین آنها تراحم به وجود می آید و انسان ناچار است یکی را بر دیگری ترجیح دهد. و روشن است که ترجیح باید به صورتی انجام گیرد که حداکثر بهره از کار حاصل شود و به عبارت دیگر ناقص فدای کامل و پستتر فدای عالیتر شود بنابراین اگر برای انسان، کمالی والا و لذتی پایدار، میسر باشد باید هیچ لذت و سودی را مزاحم آن قرار ندهد و همچنین در مقام نفع

رساندن به دیگران در صدد باشد که در درجه اول چنین منافعی را برای ایشان تأمین نماید. ولی نقص آگاهی انسان از يك طرف و انس گرفتن و عادت کردن به لذتهای پستتر از طرف دیگر غالباً مانع از این می شود که همیشه بهتر و پایدارتر را ترجیح دهد و اینجا است که قدرت اراده و حسن انتخاب افراد جلوه گر می شود. پس در واقع، ارزش حقیقی انسان در انتخاب کار شایسته تر و ارزشمندتر است و تکامل حقیقی او در سایه بهتر شناختن و بهتر انتخاب کردن حاصل می گردد. (1)

پس به طور کلی، کارهایی که موجب رسیدن انسان به کمال و سعادت نهایی او باشد (چه مستقیماً رفع نیازی از خود او کند و چه نیاز عمیقتر او را به وسیله رفع نیاز دیگران مرتفع سازد) خوب و شایسته و عقل پسند است و کارهایی که موجب محرومیت از چنین کمال و سعادت باشد بد و نکوهیده و ناپسند می باشد. و اصولاً خوب و بد بودن و زشت و زیبا بودن در کارها مفاهیمی است که برای تبیین رابطه مثبت یا منفی بین فعل و غایت مطلوب انسان به کار می رود نهایت این است که افراد در تشخیص غایت اصیل و هدف نهایی اختلاف نظر دارند و یا رابطه واقعی بین کار و نتیجه را درست درک نمی کنند و از این جهت است که در تشخیص کارهای خوب و بد اختلاف نظر پیدا می کنند. و از اینجا روشن می شود که ارزش های اصیل اخلاقی مطلق و ثابت هستند و مصادیق آنها است که ممکن است بر حسب اوضاع و احوال مختلف تغییر یابند و در

ص: 59

1- (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا) (سورة ملك، آيه 2)

حقیقت نسبت در اخلاق مربوط به مصادیق عرضی است و گرنه مصادیق ذاتی خوب و بد، ثابت و مطلقند. مثلاً راست گفتن از آن جهت که برای زندگی اجتماعی و بالمآل برای سعادت ابدی انسان، مفید است «خوب» و دروغ گفتن درست به جهت ضد آن «بد» است ولی گاهی دروغی خوب میشود (مثلاً در آنجا که نجات جان مؤمنی متوقف بر آن باشد) یا راستی بد میشود (مثلاً در آنجا که موجب ریختن خون ناحقی شود) و چنین تفسیر می‌گردد که خوب و بد بودن راست و دروغ «نسبی» است ولی اگر دقت شود نجات دادن مؤمن همیشه خوب است و «سبب قتل نفس شدن» همیشه بد است و در این موارد، عناوین مذکور بالعرض بر راست گفتن و دروغ گفتن تطبیق شده است.

مطالبی که به طور اشاره در اینجا ذکر نمودیم از نظر توضیح مبانی و استنتاجات، نیاز به مجال وسیع‌تر و بحث‌هایی گسترده‌تر دارد و بسیاری از مسائل مهم فلسفی و اخلاقی در پرتو آنها حل می‌شود.

ص: 60

در کتب فلسفه و در پاره ای از کتابهای منطقی مبحثی به نام «جواهر و اعراض» یا «مقولات» یعنی کلیترین مفاهیم ماهوی (اجناس عالیه) وجود دارد که از انواع ماهیت های جوهری و عرضی و خواص آنها و اثبات وجودشان در خارج و تعیین عالی ترین جنسها و تعداد آنها گفتگو میکند و در میان فلاسفه، اختلافاتی مخصوصاً درباره شماره مقولات، وجود دارد ولی تقریباً همگی برآنند که «جوهر» یکی از عالیترین اجناس باشد و بعضی «عرض» را مقوله ای در برابر جوهر شمرده اند و بعضی دیگر سه یا چهار مقوله عرضی را قسیم جوهر قرار داده اند و مشهور میان فلاسفه این است که ماهیت منقسم به ده مقوله (یک مقوله جوهر و نه مقوله عرضی) می شود (1) و خود «ماهیت» را جنس برای آنها نمی دانند. بعضی از فلاسفه اروپا مانند اسپینوزا جوهر را مساوی با «غیر عرض» دانسته و آن

ص: 61

1- بعضی از فلاسفه اسلامی با اینکه مقولات دهگانه را پذیرفته اند در بعضی از کلماتشان برخی از آنها مانند «اضافه» و یاهمه مقولات نسبی را معقول ثانی و اعتباری شمرده اند و بعضی دیگر «کم منفصل یا عدد» و بعضی دیگر «کم متصل» را اعتباری دانسته اند.

را بر خدا هم اطلاق کرده اند، در صورتی که در اصطلاح فلاسفه اسلامی، مقسم جوهر و عرض «ماهیت ممکن الوجود» است و اطلاق آن بر «واجب الوجود» صحیح نیست.

ما در اینجا بدون اینکه به بحثهای فنی دقیق و تحقیق درباره موارد نزاع بین فلاسفه پردازیم به تعریف اجمالی جوهر و عرض و بعضی از اقسام عرض مورد نیاز ما، در این بحث است اکتفا می کنیم و اشاره ای به کیفیت آشنایی ذهن با این مفاهیم می نمایم.

جوهر و عرض

ما وقتی حالات نفسانی خود را با خودمان می سنجیم می بینیم که این حالات هر چند انفعالی و معلول فاعل خارج از وجود ما باشند، بدون ما تحقق نمی یابند در صورتی که وجود نفس نسبت به آنها چنین نیست از مشاهده این واقعیت، ذهن ما مستعد درک مفهوم جوهر و عرض می شود یعنی جوهر، موجودی است که نیاز به «موضوع» ندارد ولی عرض، موجودی است که نیاز به موضوع دارد یعنی صفت و حالت برای شیء دیگری است. (1)

یکی از مفاهیم عرضی که جنبه وصفی و نعتی برای اشیاء دیگر دارد مفهوم «کمیت» یا «چندی» است و

ص: 62

1- عده ای از فلاسفه اخیر اروپا وجود جوهر را انکار کرده و آن را مجموعه ای از اعراض شمرده اند در صورتی که اگر وجود عرض را انکار می کردند و هر يك از انواع عرضی را جوهر قلمداد می کردند اولی بود زیرا مفهوم عرض مفهومی است که بدون فرض موضوع قابل صدق نیست ولی حقیقت این است که با مراجعه به حالات روانی وجود هر دو ثابت می شود.

آن عبارتست از حیثیت تقسیم پذیری مانند عدد و طول، کمیت اگر بالفعل دارای اجزاء باشد آن را «کم منفصل» می نامند که منحصر به «عدد» است و اگر بالفعل دارای اجزاء و کثرت نباشد آن را «کم متصل» می خوانند، کم متصل اگر فقط یک بعد و یک امتداد داشته باشد «خط» و اگر در دو جهت امتداد داشته باشد «سطح» و اگر در سه جهت، امتداد داشته باشد یا «حجم» یا «جسم تعلیمی» است هر جسمی دارای حجم است که منتهی به یک یا چند سطح میشود و سطح نیز منتهی به خط می گردد. و ما حتی قبل از علم قطعی به وجود اشیاء مادی در خارج می توانیم این مفاهیم را از صوری که در ذهنمان مرتسم می شود دریابیم هر چند هنوز واقعیات آنها برای ما ثابت نشده باشد.

وقتی در حالات روانی خودمان دقت می کنیم می بینیم معمولاً ثابت و برقرار نیستند و با توجه به بود و نبود آنها مفهوم «تغییر و دگرگونی» را درک می کنیم. و هنگامی که دو حالت روانی را با هم مقایسه می کنیم که یکی تغییر کرده و مبدل به حالت دیگری شده و آن دیگری هنوز باقی است مفهوم «دوام و بقاء» را می شناسیم و آنگاه که دوام حالی را در نظر می گیریم می بینیم دارای نوعی امتداد و بعد (1) هست که از آن به «زمان» تعبیر می کنیم. این بعد نیز کمیتی است ولی اجزاء مفروض آن قرار و ثبات ندارند و از این جهت آن را «کم غیرقار» می نامند

ص: 63

1- مفهوم «بعد زمانی» در اینجا با مفهوم آن در تئوری نسبیت اینشتاین تفاوت دارد (دقت شود).

حالات روانی ما که هر کدام آغاز و پایانی دارند مانند خطوطی هستند که از نقطه ای شروع و به نقطه دیگری ختم میشوند و همانگونه که نقطه چیزی جز انتهای خط نیست «آن» نیز که مبدأ و منتهای يك امر زمانی است جز طرف و انتهای امتداد زمانی نمی باشد و قابل اندازه گیری و تقسیم نیست ولی خود زمان قابل اندازه گیری و قابل قسمت میباشد و در آن هیچ جزء ثابت و تقسیم ناپذیری نمیتوان تصور کرد.

گاهی حالتی برای ما روی میدهد و در لحظه ای پایان می یابد و پس از چند لحظه مجدداً شروع می شود با توجه به فاصله ای که بین دو حالت، واقع شده ما آنها را متعدد و «کثیر» می نامیم در صورتی که اگر فاصله ای وجود نمی داشت هر قدر هم طولانی بود آن را «واحد» می شمردیم. چنانکه يك خط هر قدر هم طولانی باشد مادام که فاصله ای بین اجزاء آن نیفتاده خط واحد است ولی اگر نقطه ای بین آنها رسم شد و فاصله ای بین دو جزء آن افتاد آن را دو خط حساب می کنیم .

بعضی از حالات روانی هست که با اینکه فاصله ای بین اجزاء مفروض آن نیفتاده ولی می یابیم که شدیدتر و ضعیفتر شده است ولی بین دو حالت شدید و ضعیف نقطه مشخصی وجود ندارد یعنی همانگونه که وجود خود آن حالت، تدریجی است و در عین واحد بودن متغیر می باشد همچنین شدت و ضعف یافتن آن تدریجی است و شبیه خط مستقیمی است که از نقطه (الف) شروع شده و به سوی نقطه (ب) در حرکت است و تدریجاً خط منحنی ای روی آن رسم میشود که مبدأ و منتهای آن همان نقطه های

الف و ب می باشد و بدین ترتیب سطحی را شبیه به نیم دایره به وجود می آورد .

حرکت و لوازم آن

فلاسفه برای حرکت تعریفاتی ذکر کرده اند ولی می توان روشنترین تعریف آن را «تغییر تدریجی» دانست. همچنین برای تحقق حرکت، شش چیز را لازم دانسته اند: مبدأ، منتهی، موضوع حرکت (متحرك)، عامل حرکت (محرك)، مسافت و زمان .

با توجه به بیان گذشته روشن شد که مبدأ و منتهای حرکت مانند دو نقطه ای که مبدأ و منتهای يك خط را تشکیل میدهند، دو امر عدمی یا فرضی هستند و نه میتوان آنها را جزئی از خود حرکت دانست (زیرا هیچ بعد و امتدادی دارای جزء بی امتداد نخواهد بود و هر قدر كوچك فرض شود باز هم برای آن مبدأ و منتهایی میتوان در نظر گرفت) و نه لزومی دارد چیزی را در خارج حرکت، فرض کنیم که با توجه به آن، آغاز یا پایان حرکت تعیین شود. و اما زمان بدون تردید لازمه حرکت است و هیچ حرکتی را بدون زمان نمی توان فرض کرد زیرا تحقق آن تدریجی است و تدریج مستلزم بعد و امتدادی به نام «زمان» می باشد، و اما محرك، از آن جهت که حرکت، مستلزم حدوث اجزاء مفروضه و تحقق آنها یکی پس از دیگری است و حدوث، علامت معلولیت می باشد بنابراین، طبق اصل علیت باید برای آن، علتی وجود داشته باشد. و منظور از مسافت، همان مقوله ای است که حرکت به آن نسبت داده می شود مثلاً، حرکت

ص: 65

انتقالی، مسافتش نسبت مکانی است و حرکت کیفی مسافتش «کیف» است و ... بنابراین «مسافت» مفهومی است کلی که بر هر یک از مقاطع مفروضه حرکت، قابل انطباق می باشد. و اما «موضوع» حرکت را باید پس از بررسی اقسام حرکت مورد گفتگو قرار دهیم.

اقسام حرکت

فلاسفه (تا زمان صدر المتألهین) حرکت را مخصوص به اعراض و مسافت آن را منحصر به وضع و این (نسبت مکانی) و کم و کیف می دانستند حرکت وضعی مانند حرکت جسم به دور خودش و حرکت مکانی مانند حرکت زمین به دور خورشید، و حرکت کمی مانند زیاد شدن در اثر رشد، و حرکت کیفی مانند تغییر تدریجی رنگ سیب. و حرکت در سایر مقولات را به دلایلی که فعلاً آنها نیستیم، قائل نبودند و مخصوصاً حرکت در جوهر را. و عمده دلیل ایشان بر نفی حرکت در جوهر این بود که مستلزم نفی موضوع (و نه نفی مسافت) برای حرکت است زیرا وقتی میگوییم چیزی تدریجاً از مکانی به مکان دیگر یا از حالی به حالی دیگر تغییر یافت منظور ما از آن «چیز» همان جوهر (مانند جسم یا نبات یا انسان) است ولی اگر جوهری تدریجاً تغییر کند باید ملتزم شویم که خود جوهر تدریجاً وجود می یابد و معنایش این است که وجود آن در لحظه دوم غیر از وجود آن در لحظه اول می باشد و بنابراین، در لحظه دوم چیزی باقی نیست که حرکت را به آن نسبت دهیم و به عبارت دیگر حرکتی بدون متحرك یعنی بدون «موضوع» خواهد بود. و اما

ملاصدرا و پیروان او که حرکت جوهریه را ثابت کرده اند در مقام پاسخ از این اشکال گاهی لزوم موضوع را برای حرکت جوهریه منع کرده اند و گاهی ماده (هیولای ولی) را موضوع آن شمرده اند ولی حقیقت این است که این سبک بحث، متناسب با بحثهای ماهوی است که فلاسفه قبل از ملاصدرا داشته اند ولی با بحثهای وجودی که وی را میتوان مبتکر آنها شمرد این اشکال، پاسخ صریحتر و قاطعتری می یابد که در بحث آینده روشن می شود.

وجود سیال

حرکت و تغییر تدریجی یا سیلان از عوارض تحلیلی وجود است یعنی مفهوم آن از قبیل معقولات ثانیه است که ذهن از مطالعه نحوه وجود به دست می آورد و در این نوع مفاهیم، نظری به ماهیت شیء نیست و از همین جهت است که (بر خلاف نظر شیخ اشراق) حرکت را نمی توان از مقولات شمرد. پس باید برای تشخیص لوازم حرکت، سنخ وجود آن را مورد بررسی قرارداد.

ما از دقت در حالات روانی خودمان در می یابیم که سنخ وجود آنها طوری است که دارای بعد زمانی می باشد و همه اجزاء مفروضه آن قابل جمع نیست یعنی وجود آنها طوری است که با حفظ وحدت، تدریجاً و در طول زمان می یابد. پس هر چیزی که دارای بعد زمانی باشد دارای حرکت خواهد بود و اگر چیزی حرکت نداشته باشد خارج از ظرف زمان و غیر قابل انطباق بر امتداد زمانی می باشد و نسبتش به جمیع زمانها مساوی خواهد بود. پسر

موجودات را به عنوان فرض میتوان به دو قسم ثابت و سیال تقسیم نمود، يك قسم آن (سیال) را ما در خود می یابیم و اثبات قسم دیگرش در گرو و برهان می باشد. و در جای خود براهینی برای اثبات مجردات اقامه شده و بالاتر از همه وجود خدای متعال است.

حال، اگر جوهر مادی دارای بعد زمانی باشد و مبدأ و منتهای آن را در طول زمان بتوان تعیین کرد تعریف حرکت بر آن صادق خواهد بود و هیچ لزومی ندارد که برای آن موضوع ثابتی در نظر بگیریم که حرکت، عارض بر آن باشد، تنها از نظر تحلیل ذهنی میتوان گفت «این موجود، حرکت می کند» یعنی ذهن ما از آن، مفهوم موجود را می گیرد و آن را «موضوع قضیه» قرار می دهد و مفهوم حرکت را که از تحلیل نحوه وجود آن به دست آورده بر آن حمل می نماید و کافی است بگوییم که نحوه وجودش «سیال» و به عبارت دیگر عین حرکت است. همچنین می توانیم همانگونه که وجود را بر ماهیت، حمل می کنیم (مثلاً می گوییم این جسم موجود است) حرکت را هم بر آن حمل نماییم و بگوییم این جسم متحرك است. و با دقت بیشتر می گوییم: این جسم، حرکت است.

به عبارت دیگر: اگر منظور از «موضوع حرکت» موضوع قضیه ای است که حرکت محمول آن است میتوان موضوع آن را وجود خاص و یا ماهیت قرارداد ولی اگر منظور از «موضوع» چیزی باشد که «عرض» به آن احتیاج دارد (موصوفی که عرضی، صفت برای آن واقع می شود) باید گفت که موضوع به این معنی با حرکت ملازمه ای ندارد، یعنی عرض را اگر ساکن هم فرض کنیم

موضوع می خواهد، چنانکه «سکون» هم موضوع لازم دارد. پس احتیاج حرکت به «موضوع» مخصوص حرکات عرضیه است و آن هم نه بدان جهت که حرکت است بلکه به این جهت که عرض است. نکته ای را که در اینجا باید خاطر نشان سازیم این است که حرکت جوهریه به این معنی مستلزم اشتداد نیست بلکه اگر هیچگونه تکاملی هم پیدا نکند حرکت جوهریه (متشابه) و یکنواخت خواهد داشت و وجود آن به طور خط مستقیم در طول زمان پیش خواهد رفت و در هر لحظه وجود آن غیر از وجود لحظه پیشین خواهد بود. نهایت این است که ممکن است در عین حال يك حرکت دیگری هم به طور خط منحنی داشته باشد یعنی لحظه دوم وجودش کاملتر شود، چنانکه ممکن است حرکت تضعیفی و نزولی هم پیدا کند یعنی خط منحنی به طرف خط مستقیم میل کند و سرانجام در يك نقطه با آن تلاقی نماید چنانکه در حرکت عرضی حالات روانی مشهود است.

نکته دیگر آنکه همانگونه که میتوان حرکت اشتدای را روی حرکت متشابه، فرض کرد می توان حرکت اشتدای ثالثی را روی حرکت دوم فرض کرد که در مبدأ و منتهی با آن متحد یا متفاوت باشد. و این حرکتهای اشتدادی همان صورت های مختلف اشیاء هستند که متناوباً یا متراکباً حادث می شوند یعنی جسم به صورتهای مختلف خاک و گیاه و انسان و سایر اشیاء در می آید و با اینکه وحدت ماده آن به حکم حرکت متشابه و متصل جسم باقی است صورتهای مختلفی را می پذیرد

و پیدایش هر يك با رسم خط منحنی مفروضی که خط مستقیم را قطع می کند شروع و در نقطه تقاطع دیگر ختم میشود و چون نقاط تقاطع، مشخص هستند می توان برای مبدأ و منتهای آنها «آن» خاصی را تعیین کرد. و بدین ترتیب هر حرکت زیرین که نسبت به حرکت بالاتر جنبه ثبات را دارد (یعنی آن حرکت را ندارد) موضوع و ماده قرار می گیرد ولی حرکت اصلی و متشابه جسم که راسم زمان عام است احتیاج به موضوع ندارد. و هیولای اولی به فرض ثبوت، صلاحیت موضوع بودن برای آن را ندارد، زیرا تحصیل آن علی الفرض تابع تحصیل صورت است و در دو لحظه بقاء ندارد تا بتوان آن را موضوع ثابتی برای حرکت فرض کرد.

نکته سومی که باید به آن توجه داشت این است که ماده اصلی جهان (بنابر اینکه ماده واحدی برای جهان اثبات شود) (1) همانگونه که در امتداد زمان وحدت خود را حفظ میکند به حسب امتدادهای جمعی (حجم) هم واحد است و اجزاء مشخص بالفعل ندارد ولی با پیدایش کتھای اشتدادی در نقاط مختلف آن، دارای اجزاء مشخص میشود. و برای توضیح این مطلب خوب است آن را به صورت استوانه ای فرض کنیم که در نقاط مختلف سطح جانبی آن، منحنی هایی که نمودار حرکت های اشتدادی است رسم رسم میشود و ارتفاع آن همان خط مستقیمی است که در طول زمان پیش می رود. و با از بین رفتن و خاتمه یافتن عمر حرکت های اشتدادی یعنی

ص: 70

1- در بحث بعدی خواهیم گفت اثبات ماده مشترك بين همه پدیده های مادی نیازمند به علوم تجربی است.

صورت‌های عارض بر ماده مجدداً به صورت واحد متشابه الاجزایی در می‌آید. (1)

یکی از نتایجی که از حرکت جوهریه به دست می‌آید این است که چون جهان مادی یکپارچه حرکت است و وجود آن در دو لحظه باقی نمی‌ماند نمی‌توان وجود ماده را علت فاعلی برای حوادث این جهان دانست زیرا علت فاعلی باید مقارن با وجود معلول تحقق داشته باشد. و نیز علت فاعلی باید وجودش از معلول، اقوی باشد. و به همین دلیل بعضی از اجزاء جمعی آن را نیز نمیتوان علت فاعلی برای جزء دیگر دانست. پس ناچار باید علت فاعلی جهان مادی، موجودی غیر مادی و مجرد باشد.

ص: 71

1- این مطلب انسان را به یاد این آیه شریفه می‌اندازد «فَنذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا».

تعریف قوه و فعل

توجه به کمالاتی که برای انسان حاصل می شود و مقایسه آنها با حالت قبلی که فاقد آنها بوده ذهن را مستعد می کند که دو مفهوم فعلیت و استعداد را درک کند. حالت آمادگی برای پذیرش يك کمال، وقتی به خود نفس نسبت داده می شود «استعداد» و وقتی به کمال بعدی نسبت داده می شود «امکان استعدادی» نامیده می شود. همچنین اگر جوهری قابلیت تبدیل به جوهر دیگر داشته باشد - چنانکه دانه گیاهی قابلیت تبدیل به گیاه خاص و تخم مرغ استعداد تبدیل شدن به مرغ، و نطفه انسانی قابلیت تبدیل شدن به انسان را دارد - همین دو مفهوم درباره آنها صادق است. بنابراین می توان

موجودات را به «بالفعل» و «بالقوه» تقسیم نمود.

ولی باید توجه داشت که این تقسیم، نظیر تقسیم موجود به «خارجی» و «ذهنی» يك تقسیم قیاسی و نسبی است که از مقایسه دو موجود نسبت به یکدیگر حاصل می شود، بنابراین ممکن است يك موجود از يك نظر بالفعل و از نظر دیگر بالقوه باشد یعنی هنگامی که کمالات موجودش در نظر گرفته میشود «بالفعل» و

هنگامی که مقایسه شود با کمالاتی که امکان دریافت آنها را دارد «بالقوه» خوانده شود. چنانکه «وجود ذهنی» وقتی مقایسه با «وجود خارجی» می شود - در عین حالی که از ماهیت وی حکایت می کند و به يك معنی با آن اتحاد ماهوی دارد - از این نظر که آثار خارجی آن را ندارد، وجود ذهنی آن نامیده میشود گو اینکه از نظر دیگر خودش يك «وجود خارجی» می باشد. و همچنانکه هر موجود خارجی نمی تواند متصف به «ذهنیت» شود هر موجود بالفعلی هم لزوماً بالقوه نخواهد بود بلکه بعضی از موجودات (مجردات) امکان تبدیل به موجود دیگر را ندارند (1) و هر کمالی که برایشان امکان حصول داشته باشد از آغاز دارند چنین موجوداتی را میتوان «بالفعل مطلق» نامید.

بنابراین، تقسیم مزبور، منافات ندارد با اینکه شود که «وجود مساوق با فعلیت است» همچنانکه می توان گفت: «وجود مساوق با خارجیت» است. زیرا هر موجودی صرفنظر از مقایسه آن با موجود دیگر بالفعل خواهد بود چنانکه واقعی و خارجی می باشد، ولی بعضی از موجودات را وقتی با بعضی دیگر مقایسه کنیم می توانیم بگوییم که نسبت به آنها «بالقوه» و یا «ذهنی» است.

امکان استعدادی

فلاسفه معمولاً امکان استعدادی را ماهیتی از مقوله

ص: 74

1- قبل از اثبات چنین موجوداتی باید گفت به فرض ثبوت چنین خواهد بود. البته در مبحث علت و معلول وجود «خدا» ثابت شده است.

«کیف» می‌دانند و میان آن و سایر انواع امکان (مانند امکان ذاتی و امکان بالقیاس و امکان وقوعی و...) فرق می‌گذارند. یعنی امکان استعدادی را معقول اول و سایر امکان‌ها را از قبیل معقول ثانی فلسفی می‌دانند. و گاهی چنین استدلال می‌کنند که امکان استعدادی قابل شدت و ضعف و قرب و بعد می‌باشد چنانکه استعداد «نطفه» برای انسان شدن ضعیفتر و دورتر از استعداد «مضغه» است، و این اوصاف نشانه این است که این امکان از انواع «کیف» است که از مقولات عرضی می‌باشد.

ولی به نظر میرسد که امکان استعدادی، وصفی است انتزاعی (1) که عقل با توجه به حصول شرایط و رفع موانع یک پدیده، آن را به دست می‌آورد و اتصاف آن به شدت و ضعف یا قرب و بعد، بستگی به وضع شرایط دارد یعنی اگر اکثر شرایط وجودی و عدمی، حاصل شده باشد امکان، متصف به قرب و شدت میشود و اگر شرایط کمتری تحقق یافته باشد متصف به بعد و ضعف می‌گردد، و در حقیقت آنچه عینیت و خارجیت دارد همان منشأهای انتزاع است نه خود «امکان استعدادی» و «قوه». و منشأهای انتزاعی هر کدام دارای ماهیت خاصی هستند و بعضی از آنها اساساً عدمی می‌باشند و بالأخره کیفیت عینی خاصی به نام «امکان استعدادی» قابل اثبات نیست.

ماده اولیه

بسیاری از فلاسفه در مورد تبدیل جوهری به جوهر

ص: 75

1- مرحوم صدرالمتألهین در موضعی از اسفار (ج 2، ص 376) امکان استعدادی را به رفع موانع تفسیر کرده است.

دیگر گفته اند که جوهر اول فعلیتی دارد که مقارن با آمدن فعلیت دوم از بین می‌رود ولی حیثیت دیگری در آن هست که در حال وجود فعلیت دوم نیز باقی میماند و همان، مصحح رابطه بین آن دو است و اگر آن باقی نبود باید بگوییم موجودی به طور کلی معدوم شده و موجود دیگری به جای آن به وجود آمده است و دو حیثیت قوه و فعل را نمیتوان یکی دانست زیرا یکی از آنها جنبه واجد بودن دارد و دیگری جنبه فاقد بودن. پس هر موجود مادی، مرکب از دو جوهر است یکی «صورت» که همان حیثیت فعلیت آن می باشد و منشأ آثار عینی خاصی است و دیگری «ماده» که حامل قوه و امکان استعدادی می باشد.

این فیلسوفان برای عالم عناصر، ماده مشترکی قائل هستند که قابلیت هر صورتی را دارد (البته هر صورتی که امکان وجود در این جهان داشته باشد) و آن را «هیولای اولی» می نامند ولی برای هر فلکی (طبق تئوری فلکیات قدیم) هیولای خاصی قائل هستند که فقط همان صورت خاص فلکی را می پذیرد و هیولای اولی را به جوهری تفسیر می کنند که هیچگونه فعلیت ندارد و قوه محض است و نسبت آن به هر یک از امکانات استعدادی، به انواع مختلف حجم (مانند کره و استوانه و مکعب و...) می باشد یعنی قوه جوهری مبهمی است که به وسیله آنها تعیین می یابد.

درباره این سخنان میتوان گفت:

اولاً پذیرفتن ماده مشترک بین دو پدیده ای که یکی از آنها به دیگری تبدیل می شود مستلزم قائل شدن به جوهری که فاقد هرگونه فعلیتی باشد نیست بلکه می توان

آن را جوهری دانست که فعلیت خاص خودش را در هر دو حال حفظ می کند.

ثانیاً: امکان استعدادی چنانکه توضیح داده شد يك کیفیت عینی نیست که محتاج به حامل جوهری باشد بلکه امری است انتزاعی که ذهن از ملاحظه اجتماع شرایط وجودی و عدمی پدیده ای که انتظار تحقق آن می رود، انتزاع می کند.

ثالثاً: به فرض اینکه قوه و امکان استعدادی، يك امر حقیقی باشد صرف اینکه دارای حیثیت فقدان است کافی نیست برای اثبات اینکه حامل آن باید فاقد هرگونه فعلیت باشد بلکه برعکس میتوان استدلال کرد که چون این کیفیت، بالفعل موجود است باید موضوع حامل آن امری بالفعل باشد.

رابعاً: وجود، مساوق با فعلیت است و فرض وجود جوهر مشترك بین دو پدیده مساوی با فرض فعلیت مشترك بین آن دو است و اما فرض جوهری که قوه محض است و فعلیش همان فعلیت پدیده هایی است که متعاقباً بر آن عارض می شوند فرض معقولی به نظر نمی رسد مخصوصاً با توجه به اینکه قوه با حصول فعلیت از بین می رود پس چگونه میتوان گفت جوهری که عین قوه است با عروض فعلیت همچنان باقی می ماند؟ البته قوه بودن «هیولی» نسبت به فعلیت های آینده فرض می شود نه نسبت به فعلیت موجود، ولی این خود شاهی است براینکه حیثیت قوه يك حیثیت قیاسی است و نه عینی و باید موجودی بالفعل تحقق داشته باشد تا در مقایسه با فعلیت دیگری «قوه» نامیده شود.

و اما وجود ماده مشترك بين جميع پديده های مادی بدون كمك گرفتن از علوم تجربی، قابل اثبات نیست. البته برحسب آنچه از نظریات فیزیکدان های جدید نقل شده همه انواع مواد عالم (تا آنجا که در دسترس تجربه بشر قرار گرفته) قابل تبدیل به یکدیگر هستند و تبدیل عنصری را به عنصر دیگر ممکن می دانند. و حتی ماده را تکائف یافته انرژی و قابل تبدیل به آن می دانند و انواع موجودات داخل اتم را که غیر از پروتون و نوترون و الکترون بیش از پنجاه نوع می باشند قابل تبدیل به یکدیگر می شمارند. ولی به هر حال، با بحث فلسفی خالص، نمی توان چنین قاعده کلی را اثبات کرد.

حاصل آنکه برای پدیدههای قابل تبدیل به یکدیگر (یا برای همه پدیده های مادی بر فرض ثبوت قطعی تبدیل آنها به یکدیگر به وسیله علوم تجربی) می توان ماده مشترکی را قائل شد که همواره با فعلیت خاص خودش باقی است و صورتهای دیگر متناوباً یا متراکباً عارض و به وجهی با آن متحد می شوند. البته باتوجه به حرکت جوهریه در ماده باید گفت که ماده اولی همان وجود سیالی است که به حکم اتصال اجزاء مفروضه، در طول زمان به وصف وحدت، باقی است و به عبارت دیگر حرکت جوهری ماده اولی که به صورت خط مستقیم در طول زمان ادامه دارد - نسبت به حرکت های اشتدادی که عارض آن می شود در حکم سکون است و از این جهت ماده را میتوان به يك معنی موضوع حرکت های اشتدادی شمرد. و به عنوان تمثیل حرکتهای اشتدادی نظیر حرکت انسان در روی زمین است در حالی که خود زمین، حرکت بلکه حرکتهای

خاص به خود دارد و عروض حرکات اشتدادی متراکب را می توان به حرکت انسان در کشتی تشبیه کرد که در روی رودخانه حرکت می کند و آب رودخانه در روی زمین جریان دارد و زمین نیز در حال حرکت است. ولی اگر کسی برای ماده جزیک حرکت جوهری اشتدادی، قائل نباشد نمیتواند چنین توجیهی را برای پیدایش صور مختلف بکند.

در اینجا ممکن است اشکال شود که حرکت همچنانکه فلاسفه تعریف کرده اند خروج تدریجی شیء است از قوه به فعلیت و بنابر قبول حرکت جوهریه در ماده اولیه باید گفت که هر جزء مفروضی از آن حامل قوه جزء بعد است چنانکه گفته اند در حرکت وجود و عدم و فعلیت و قوه متشابک و توأم با یکدیگرند پس هر جزئی از حرکت دائماً در حال تبدیل به جزء دیگر است و مقتضای تبدیل، وجود ماده مشترکی است که حامل قوه اجزاء بعدی باشد. بنابراین، باید برای ماده ای که «ماده نخستین» فرض شده ماده دیگری قائل شد و برای فرار از تسلسل بالأخره باید قائل به وجود ماده ای شد که قوه محض باشد و آن همان هیولای اولی است.

در پاسخ این اشکال باید گفت: چنانکه در بحث حرکت و وجود سیال اشاره کردیم منشأ این اشکال، خلط بین بحثهای ماهوی و وجودی است یعنی توهم اینکه حرکت مانند ماهیت های عرضی است که در خارج، عارض موضوعات می شوند در صورتی که حرکت و سیلان از عوارض تحلیلیه وجود است و به همین جهت ما آن را به «تغییر تدریجی» تعریف کردیم. و باز به همین جهت

است که گفتیم حرکت از آن جهت که حرکت است احتیاج به موضوع (به معنای معروض اعراض) ندارد. و نیز توضیح دادیم که قوه و امکان استعدادی، يك امر عینی خارجی نیست تا آن را از قبیل کیف و عرض بدانیم و در جستجوی حامل و موضوعش باشیم. با توجه به این نکات روشن میشود که جوهر مادی که خود عین حرکات است وجود سیالی است که اجزاء مفروضه آن یکی پس از دیگری به وجود می آید و جزء سابق را اگر دارای استعداد و قوه بخوانیم جز این معنایی ندارد که آماده ملحق شدن جزء لاحق به آن است و این آمادگی يك مفهوم انتزاعی است نه يك وصف عینی. و چنین تبدلی احتیاج به ماده مشترك ندارد. و قائل شدن به ماده مشترك بین پدیده های مادی در حقیقت تفسیری است فلسفی برای مطلبی که از علوم تجربی گرفته شده نه حقیقتی است عقلی که از بیانی که آن را «برهان قوه و فعل» نامیده اند به دست آمده باشد و چنانکه ملاحظه شد نمیتوان آن را «برهان» تلقی کرد و در واقع این یکی از مواردی است که علم به فلسفه خدمت میکند و آن را بارورتر می سازد.

از اینجا روشن میشود که بنابر عدم ثبوت هیولای اولی، جوهر را باید به سه قسم تقسیم کرد (و نه پنج قسم) زیرا با ساقط شدن هیولی از حساب، صورت هم به عنوان يك نوع جوهری و جزئی از جوهر جسمانی حذف می شود و باقی می ماند جوهر عقلانی و جوهر نفسانی و جوهر جسمانی.

نکته دیگر آنکه امکان استعدادی را چه امر انتزاعی بدانیم و چه ماهیت حقیقی، اختصاصی به جوهر قابل

تبدل به جوهر دیگر ندارد بلکه عروض اعراض برای جوهر هم مسبوق به امکان استعدادی است بنابراین عروض کیفیات نفسانیه هم برای نفس، مسبوق به قوه و استعداد می باشد و کسانی که قوه را امر عینی میدانند و حاملی برای آن به نام «هیولی» اثبات می کنند؛ ماده بدن را حامل استعدادهای نفس می شمردند .

صدر المتألهین در مورد صور عقلیه تعبیری دارد که نیازمند به توجیه است. وی روی مبنای خودش که عقلیه را از نظر وجود کاملتر از وجود، نفس می داند می گوید نفس در اثر اتحاد با این صور، کامل میشود و رابطه بین نفس و آنها رابطه ماده و صورت است. این سخن نیز بدین صورت قابل توجیه است که نفس به واسطه اتحاد با بدن قوه پذیرفتن آنها را دارد و ماده حقیقی برای آنها در واقع بدن است. توجیه دیگری برای این کلام شده و آن اینکه اطلاق «ماده» بر نفس نسبت به صور عقلیه، غیر از اصطلاح معروف آن است بلکه منظور از آن اشاره به ضعیفتر بودن مرتبه وجود نفس قبل از دریافت آن صور می باشد، ولی به هر حال روی مبنای خود وی که قائل است به اینکه هر چیزی که امکان استعدادی داشته باشد ماده ای (به همان اصطلاح معروف) دارد این سخن وی بینیا از توجیه اول نیست.

رابطه قوه و فعل

براساس رابطه ای که بین قوه و فعل، تصور شده (که قوه حیثیت نقص و فقدان است و فعلیت حیثیت کمال و وجدان) نتیجه گرفته اند که موجود بالفعل از

موجود بالقوه کاملتر است و چون حرکت خروج تدریجی شیئی از قوه به فعلیت است ملتزم شده اند که حرکت ملازم با اشتداد است و حرکت متشابه و نزولی معنی ندارد. حتی بعضی تصریح کرده اند به اینکه حرکت وضعی و انتقالی (مکانی) هم اشتدادی است (1) و حرکت ذبولی گیاه و حیوان را چنین توجیه کرده اند که حرکت ماده آنها مورد مزاحمت با حرکت دیگری قرار می گیرد و چنین مینماید که حرکت آنها نزولی است در صورتی که در همین موارد، حرکت اشتدادی در ماده دیگری که مقارن ماده آنها است حاصل میشود و آن حرکت، مانع از ادامه سیر تکاملی آنها می گردد و بالأخره حرکت ماده در جمع، تکاملی و اشتدادی است.

ولی التزام به اینکه حرکت وضعی و مکانی، حرکت های تکاملی و اشتدادی هستند، بسیار مشکل است و همچنین التزام به اینکه هیچ شیء مادی تحت هیچ شرایطی امکان بقاء در يك مرتبه وجود را ندارد و حتماً باید وجود آن در هر لحظه کاملتر شود شبیه انکار بدیهی است و در مورد حرکت ذبولی؛ به فرض اینکه بپذیریم که همیشه همراه با يك حرکت اشتدادی در ماده دیگر است اصل اشکال حل نمی شود زیرا خود ماده ای که در یک زمان به صورت گیاه سبز و خرم یا به صورت حیوان نیرومند یا جوان برومندی است بدون شبیه در زمان دیگر از طراوت و نیرومندی ساقط می شود و رو به ضعف و کاهش می رود و کمالات وجودی خودش را از دست میدهد و همین ماده خاص به حکم حرکت عام جوهری در حال

ص: 82

حرکت است در صورتی که اشتداد و تکاملی پیدا نمی کند و حصول کمال در ماده دیگری رفع اشکال تنزل و انحطاط این موجود خاص را نمی نماید. و همچنین تبدیل مکرر دو جوهر به یکدیگر امری است مشهود و غیر قابل انکار، در صورتی که اگر اشتداد در حرکت ضروری بود چنین تبدلاتی که تدریجاً در جوهر آنها انجام می گیرد قابل توجیه نبود.

حقیقت این است که این التزامات بیجا در اثر اشتباه در تفسیر رابطه قوه و فعل حاصل شده است. زیرا چنانکه در آغاز بحث گفتیم حیثیت قوه یک حیثیت اضافی و قیاسی است یعنی یک موجود نسبت به فعلیتی که بعداً واجد می شود بالقوه است و چنین استعدادی منافات ندارد با اینکه بالفعل واجد کمال مشابه و یا حتی قویتر باشد. و بدین ترتیب ضعف استدلالی که در این زمینه شده که اگر حرکت نزولی جایز باشد لازمه اش بازگشت فعلیت به قوه اش می باشد، روشن می شود. زیرا ملاک بالقوه بودن، تقدم زمانی و امکان تبدیل فردی از جوهر یا عرض به فرد (1) دیگر است خواه فرد دوم از همان نوع باشد و خواه از نوع عالیتر یا سافلتر، نه اینکه ملاک بالقوه بودن، ضعیفتر بودن مرتبه وجود باشد. وانگهی بنا بر حرکت جوهریه هیچ موجود مادی (اعم از جوهر یا عرض) در دو لحظه باقی نیست و همیشه فعلیت های جدیدی متعاقباً به وجود می آید و بازگشت به فعلیت سابق مطلقاً محال است و اگر فعلیت دوم در مقایسه با فعلیت

ص: 83

1- البته منظور از فرد در اینجا فرد بالقوه است زیرا حرکت متصل واحد است و اجزاء یا افراد بالفعلی در آن وجود ندارد مگر به اعتبار حدوث حرکت دیگری روی حرکت اول بنا بر تصویری که در مبحث حرکت گفته شد.

اول، ضعیفتر بود معنایش بازگشت به قوه نیست بلکه همان فعلیت، شدیدتر از این جهت که فاقد «شخص» فعلیت لاحق است قوه آن محسوب میشود و باز خروج از قوه به فعل است و به عبارت دیگر ملاک بالقوه بودن، فاقد بودن «شخص» کمال لاحق است نه فاقد بودن «مثل» و یا نوعی کاملتر از آن.

و از اینجا روشن می شود پاسخ اشکالی که که بر زنده شدن مرده در این جهان شده است به اینکه لازمه آن بازگشت از فعلیت به قوه است، زیرا چنانکه بیان کردیم بازگشت به قوه در صورتی است که همان عین تعلق سابق عود کند در صورتی که هیچگاه تعلق که با گذشتن زمان منقضی شده عیناً عود نخواهد کرد و گرنه باید زمان هم عود کند، بلکه تعلق دیگری حاصل می شود که مشابه تعلق سابق است و بنابراین فعلیت جدیدی تحقق می یابد نه قوه سابق.

ما حاصل آنکه: حرکت خواه در جوهر باشد و خواه در عرض، ممکن است متشابه باشد و ممکن است اشتدادی و یا تضعفی و نزولی، باقی ماندن جوهر مادی در برهه ای از زمان بدون اینکه تغییری از نظر کمال یا نقص در آنها حاصل شود، مصداق حرکت جوهریه متشابهة الاجزاء است زیرا سیلان در طول زمان خود تغییری است تدریجی و از تحلیل ذهنی نحوه چنین موجودی عنوان حرکت به دست می آید. این حرکت را همچنانکه میتوان در ماده مشترک پدیده های طبیعی قائل شد، در صورت های جوهریه آنها که در مدت زمانی بدون تغییر باقی بماند نیز تحقق خواهد داشت. چنانکه صورت های

جوهریه ای که تدریجاً تکامل می یابد تا به اوج کمال خود برسد، مصداق حرکت اشتدادی در جوهر می باشد. و سیر نزولی آنها که با از دست دادن کمالات و ضعیف شدن تدریجی صورت جوهری، حاصل می شود؛ نمایشگر حرکت نزولی جوهر است.

همچنین حرکت های یکنواخت وضعی و مکانی، نمونه حرکت عرضیه متشابهة الاجزاء و حرکت های تند شونده، نمونه حرکت اشتدادی و حرکت های کند شونده نمونه حرکت نزولی اعراض می باشند حتی اعراضی را که ساکن می نمایند ولی در واقع به تبع حرکت جوهریه در حرکت می باشند؛ هم میتوان مصداق حرکت متشابه در اعراض به شمار آورد

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

