

آموزش

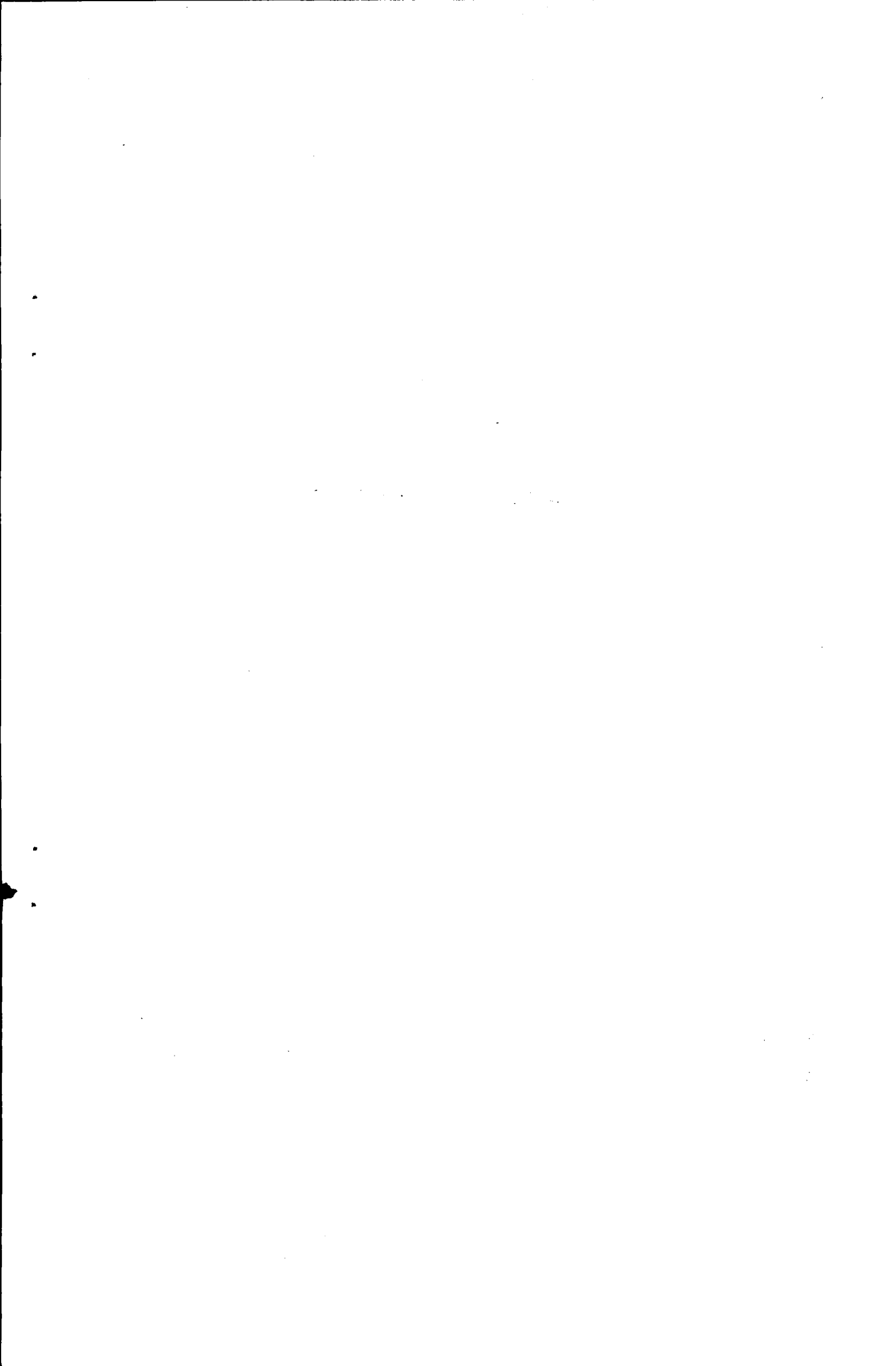
جزوه متن درس مسائل فلسفه (۲)

۴۸-۰۱

۱۵۴/۲

این جزوه امابنی است

مختصراً جامعه بهائی است



فهرست مندرجات (جزوه متن درسی مسائل فلسفه II)

صفحه

۱	ملاحظات در باب فلسفه	فصل اول
۶	تاملی در فلسفه اسلامی	
۱۰	روشهای فکری اسلامی	فصل دوم
۱۳	کلیات	فصل سوم
۱۵	مفهوم وجود	فصل چهارم
۲۰	اصالت وجودیا ماهیت	فصل پنجم
۲۵	وحدت تشکیکی وجود	فصل ششم
۳۱	احکام سلبی وجود	فصل هفتم
۳۴	برخی از احکام عدم	
۳۵	وجود ذهنی	فصل هشتم
۴۰	موارث ثلاث (وجوب و امکان و امتناع)	فصل نهم
۴۸	برخی از احکام وجوب و امکان	فصل دهم
۵۵	ماهیت و احکام آن	فصل یازدهم
۶۰	مقولات دهگانه	فصل دوازدهم
۶۵	علیت	فصل سیزدهم
۸۳	وحدت و کثرت	فصل چهاردهم
۹۰	حدوث و قدم	فصل پانزدهم
۹۵	مباحث مربوط به حرکت	فصل شانزدهم
۱۰۱	زمان	
۱۰۷	ارجاعات و یادداشتهای	
۱۱۰	اهم منابع و مأخذ مورد استفاده	

بسم الله العليم الکلیم

" آراء صائبه ناسوتیه که از نتایج افکار فلسفه، حقیقیه است مطابق آثار ملکوتیه است و به هیچ وجه من الوجوه اختلافی در میان نیست زیرا حقیقت اشیا، در خزائن ملکوتست چون جلوه به عالم ناسوت نماید اعیان و حقایق کائنات تحقق یابد اگر چنانچه آراء فلسفیه مطابق آثار ملکوتیه نباشد یقین است که عین خطاست " (۱)

" حضرت عبدالبهاء "

برخی از مردم فلسفه را با حسن قبول تلقی نمی کنند و کسانی را که با حسن ظن به آن می نگرند از پرداختن به آن برحذر می دارند و آن معدود آدمیانی را که به آن انس گرفته و به تفکرات فلسفی ارج نهاده اند به باد ریشخند می گیرند و کمترین طعنه شان آن است که اهل فلسفه با توغلی که در آن می نمایند عمر خود بزیاد می دهند و با پرداختن به مباحثات صرفاً " لفظی، اوقات گرانبهایه خویش را بیهوده هدر می کنند و " آب در هاون می کوبند " و زحمت خود می دارند بی آنکه کمترین ثمری بگیرند و یا کوچکترین اثر مثبتی در جوامع بشری بر جای نهند .

و چون نیک تامل شود آشکار می گردد که این عدم اقبال در نزد همگان بایک علت تبیین نمی گردد . گرچه معلول یکی است و آن انکار نفس فلسفه به عنوان معرفتی اصیل و مفید می باشد ولی علت آن برای همگان یکسان نیست عرفاً " از آن جهت چنین می کنند که می پندارند و یا بهتر آن است که گفته شود یقین می دارند که اهل حکمت راه وصول را طولانی می سازند و با مقدمه چینی های فراوان خود، مطلوب را که در دسترس است هر چه دورتر می برند بهترین و صریح ترین بیان این نوع طرز فکر را بی گمان از کلام مولانا باید بیوشید :

عمر در محمول و در موضوع رفت	بی بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر	باطل آمد در نتیجه خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی	برقیاس اقتراعی قانعی
می فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل باز بر عکسش صفی (۲)

و در داستان فقیر و گنج، جوهر و جان کلامش چنین است :

آنچ حق است اقرب از حبل الوری	تو فکندی تیر فکرت رابعید
فلسفی خود راز اندیشه بکشت	گو بدو کوراست سوی گنج پشت
گو بدو چندان که افزون می دود	از مراد دل جداتر می شود

جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
 جاهدوا عنا نگفت ای بی قرار
 همچو کنعان کوزننگ نوح رفت
 بر فراز قله، آن کوه زفت (۳)

در این طرز تفکر فلسفه متهم است که مشکلات ناخواسته‌ای بر انسان عرضه می‌نماید مسیر کوتاه و روشن را به مسیر طولانی و نامطمئن مبدل می‌سازد و اتفاقاً " اکثر این گرفتاریها بر سر هوشمندان و عالمان فرومی‌ریزد .

ای بسا علم و ذکاوات و فطن
 بیشتر اصحاب جنت ابله‌نند
 گشته ره رورا جو غول و راه زن
 تا ز شر فیلسوفی می‌ره‌نند
 خویش را عریان کن از فضل و فضول
 تا کند رحمت بتو هر دم نزول
 زیرکی ضد شکستست و نیماز
 زیرکی بگذار و با گولی بساز (۴)

و اگر بیدیده، انصاف بنگریم رای و سخن عرفا به اعتباری و در حد خود صواب است یعنی آن گاه که عقل پای خود را از حیظه، خویش بیرون می‌نهد سخت بی تمکین می‌گردد و سهل و آسان گرفتار سهو و خطای می‌شود و خطاهای آن جبران ناپذیر می‌شود و اگر ما از افراط و تفریط بر حذر باشیم اذغان خواهیم کرد که عقل وسیله‌ای است بسیار توانا و در حد خود عزیز و گرانبمایه و اما اگر کسی طالب آن باشد که با این وسیله به هر هدفی نائل آید بی گمان یاس و حرمان و وبال و خسران وی را احاطه خواهند کرد و این فقط خاص فلاسفه نیست بلکه شامل همه کسانی است که به داشتن یک علم خاص مغرور شده‌اند و همه چیز این عالم را از دریچه تنگ آن می‌نگرند نمونه، آن را جمال قدم با بیان تازه‌ای از ملای رومی مطرح می‌فرمایند:

" حکایت ، آورده‌اند که عارف الهی با عالم نحوی همراه شدند و همراز گشتند تا رسیدند به شاطی بحر - العظمه، عارف بی تامل توسل فرموده و برآب راند و عالم نحوی چون نقش برآب محو گشته مبهوت ماند، بانگ زد که چون عنان پیچیدی . گفت : ای برادر چکنم چون پای رفتنم نیست سر نهادن اولی بود گفت آنچه از سیبویه و قولویه اخذ نموده و از مطالب ابن حاجب و ابن مالک حمل فرموده، بریز و از آب بگذر .

محو می‌باید نه نحو اینجا بدان
 گر تو محوی بیخطر بز آب ران (۵) و (۶) انتهی

یقین است هیچ کس نحو را علم زائدی نمی‌داند و به ارج و کارائی آن اعتراضی ندارد ولی شك نباید داشت که در همه جا و همه وقت خریداری نمی‌یابد و سودی نمی‌بخشد . پس آنجا که تسلیم و رضا گره از مشکلات بگشاید تکیه بر عقل جزئی و ناقص خود کردن و از عقل کلی ربانی صرف نظر نمودن انسان را در وادی هلاکت و پیا دام ضلالت می‌اندازد .

گروه دیگری که با شدت وحدت بیشتری به مخالفت با فلسفه و آراء صاحبان آن برخاستند اهل شریعت بودند که فلسفه را دام ضلالت دانستند چرا که فلسفه با استقلال بخشیدن و اعتنای بیش از حد به عقل فضولی انسان، از انقیاد و اطاعت احکام و تعالیم آسمانی دین سرباز می‌زند و یا با کاشتن بذره‌های شك و تردید در دل

مؤمنان اندك اندك تمسك به اوامر و نواهی دینی را تضعیف می سازد و با القاء تكات خلاف تموص معارف الهی كار را به كفر و شرك منجر می سازد با توجه کمی آشكار است كه این دسته اگر با فلسفه عناد و ززیده‌اند و یا اهل آن را مورد ملامت و شماتت قرار داده‌اند بیش‌تر از آن جهت بوده است كه فلسفه را رقیب خطرناك دین تشخیص داده‌اند و خوف آن کرده‌اند كه رواج و شیوع آن سبب ترویج لامذهبی و گسستن از مناسك و مناهج دینی گردد.

كسانی نیز بوده‌اند و هستند كه به خاطر سرپوش نهادن به جهل و نادانی خویش همدم و همصدای مخالفان فلسفه گشته‌اند و تیرهای زهر آکین در فضاهای تاریك نادانی رها ساخته‌اند و این البته مختص فلسفه نبوده است هر علمی و به تبع آن هر عالمی از این گروههای نادان زحمات و لطمات فراوان برده‌اند كه "الناس اعداء ما جهلوا"

از گروههای دیگری نیز می‌توان سراغ گرفت با انگیزه‌های گوناگون و روشهای رنگ به رنگ كه با فلسفه و آراء اهل آن به ستیز برخاستند ولی می‌توان برای رعایت اختصار از ذكر آنان حداقل در این فرصت درگذشت.

به اجمال دانسته شد كه یکی از جهات مخالفت با آراء و نظرات فلاسفه درد دین داری و حس مسئولیت برخی از بزرگان دینی بوده است و دغدغه، خاطر آنان و بدگمانی بیش از حدشان زمینه، كم اعتنایی به فلسفه را ایجاد می‌کرده است و شاید بتوان به این دسته نیز همانند اهل عرفان حق داد و سبب مخالفتشان را توجیه كرد زیرا علاوه بر اینکه برخی از آراء فلسفی بطور ماهوی با تعالیم ادیان هماهنگی نداشت بلکه گناه درست در نقطه، مقابل آن نیز بود. از طرفی نیز در نصوص دینی، موضع روشن و واحدی درباره، آراء فلسفی و یا خود فلسفه مشهود نمی‌شد یا اینکه این موضع به گونه‌ای بود كه قابل تاویل به تعبیر متنوع و متباین از هم می‌شد. فی المثل در آیات مباركه قرآن لفظ " حكمت " با عزت و شكوه ویژه‌ای مذکور است ولی در معنا و مفهوم آن بین اهل شریعت اختلاف نظر موجود است و مصداق خارجی آن يك امر واحدی نیست.

با این اوصاف هرگز دامنه، مخالفت با فلسفه در محیط اسلامی از لحاظ گستردگی و سختگیری قابل قیاس با محیطهای دینی دیگر و به نحو بارزتری با محیط مسیحی نبوده است و شاهد این مدعا بر چیده شدن فلسفه یونانی از محیطهای ذی نفوذ مسیحی است كه نه تنها قدرت بالندگی نیافت حتی فرصت پایداری از كف بداد اما محیط اسلامی پناهگاه نسبتاً " آسوده‌ای برای نگهداری و استفاضه از میراث مرغوب تفكر یونانی شد و نه تنها آن را با آغوش گرم خود از آفات روزگار نجات بخشید بلکه در بسیاری از مسائل و مباحث بردامنه، کمی و کیفی آن افزود و دگر بار با تضعیف کلیسای مسیحی آن را به اخلاف صاحبان اصلی فلسفه، غربی تقدیم كرد. (۷)

با ظهور دیانت بهایی و انتشار تعالیم آن موضع اهل بهاء در مقابل همه، معارف بشری به صورتی قاطع و صریح روشن شد، ملك ارزش گذاری بر معارف انسانی توسط قلم اعلی بیان گردید و آن‌گاه تفصیل آن از جانب مبین آیات الله ارائه گشت و نتیجه آن شد كه هیچ علم و معرفتی گرفتار بی اعتنایی نگردید و میدان جولان هر يك به فراخور آن از آسیب تنگ نظران و مخالفان غیر اصولی محافظت گردید و از همین جا نیز حدود و ثغورها معین گردید و به گزافه‌گوییهای تك بعدی پایان بخشید هر علمی در حیطة، خود ارزش یافت و بر کرسی عزت

نشست و در عین حال به او گوشزد شد که پای از گلیم خود فراتر ننهد که در خارج از حیطه، خود بی‌پار و یاور است و فریادش مسموم احدی نیست. فلسفه همچنان که در صدر این مقال مشاهده می‌شود با اینکه مهر تائید را گرفت ولی چون تکیه بر عقل جزئی دارد فروع و بپافته‌هایش زمانی اعتبار می‌یابد که آهنگ مخالفت با نصوص الهی سرنداده خود را اسیر تنگ نظری نسازد و همه ابعاد روحی انسان را برای اکتساب حقائق وجود به کار بندد تا چشم اندازی وسیع‌تر برای مشاهده درونی خود داشته باشد.

فلسفه، اسلامی افتخاری بیش از سایر عرصه‌های فکری یافته‌است و کثیری از اصول آن در تلو آثار الهی جای گرفته و به عنوان مواد اصلی برخی از آثار مجال پیدایش در صورتی جدید یافته‌است زیرا دیانت بهایی چونان هر دین دیگری مواد و مصالح خود را از محیط فرهنگی خود بر می‌گیرد و با روح و صورتی بدیع به آنها حیاتی جاودان عطا می‌کند فی المثل آیات کتابی که منبعث از وحی الهی است از الفاظی تشکل یافته‌است که در زبان و ادبیات آن قوم به کار می‌رود منتهی صورتی که پیدا می‌کند چنان بدیع است که کاملاً بی‌نظیر و در اوج کمال و جمال جای دارد بدیهی است که وقتی از الفاظ که ساده‌ترین مواد برای بیان معانی حیات بخش است استفاده می‌شود در زمینه‌های بالاتر نیز این اخذ و استعمال انجام می‌شود و هرآنچه که برای بشریت مفید است با تائید حق متعال در ستون آیات محل می‌گزینند تا بشریت از دست آورده‌های فکری گذشتگان سود برگیرد. و باین وسیله در ضمن، پاداش تلاش‌ها و رنجهای بزرگان گذشته داده شود، اصل دیانت که همواره مروج و مشوق کسب حقایق است خود نیز هر جا حقیقتی را لازم بداند اخذ می‌کند چرا که تمام حقایق موجوده خود جلوه‌هایی از خورشید حقیقت الهی است و لذا جای شگفتی نیست که آثار الهی به آنها مهر تائید بزند و اماناتی را که خود در اختیار بشر گذاشته دوباره برگیرد و به شکلی زیباتر و قالبی برازنده‌تر در معرض استفاده، مومنان قرار دهد. و از اینجا بر می‌آید که یک فرد بهایی که طالب فهم عمیق آثار و تعالیم الهی است گریزی جز این ندارد که برای توغل بیشتر در دریای معارف الهی به سراغ مبانی و مواد بکاررفته در برخی از آثار برود و در حد نیاز به اصول و سرچشمه‌های آن دسترسی یابد یکی از جهات مطالعه، فلسفه، اسلامی بیگمان همین است ولی مسلماً جهات دیگری نیز دارد یک طالب علم نمی‌تواند از دروسی که کاملاً صیغه فلسفی دارند و یا اقلاً نوع و روش کار آنها سبک و سیاق فلسفی به خود گرفته‌اند بهره‌مند شود مگر اینکه زمینه، فهم و درک آنها را قبلاً با مطالعه، مسائل فلسفه فراهم نماید دروس عرفانی و اصول اعتقادی در امر مبارک مثل شیر و شکر با کثیری از اصطلاحات و حتی قواعد فلسفی و منطقی بهم آمیخته‌اند به طوری که جدا کردن آنها از یکدیگر کاری نشدنی است. (۸)

البته این را نه بدان معنی باید گرفت که یک متدین برای ایمان داشتن حتی در مراتب بالا نیازمند مطالعه آثار فلسفی است یا محتاج قواعد آن می‌باشد کلاً. که چنین باشد بلکه ایمان موهبتی است الهی که به هرکس که بخواهد ارزان می‌دارد ولی سخن ما با کسی است که می‌خواهد روح خود را با فهم عمیق آثار الهی مستبشر دارد و در حالات متعارف چنین کسی بدون مطالعه زمینه‌های لازم قبلی، مشکل به چنان هدفی نائل

می‌آید چنان که اگر کسی با زبان فارسی آشنایی کافی نداشته باشد و تا حدودی با مذاق فکری اهل تشیع دم‌ساز نگریده باشد معمولاً " قادر نخواهد بود از ظرایف کتاب مستطاب ایقان چندان فیضی نصیب برد .
 حال که به اجمال ضرورت نسبی مطالعه، آثار فلسفی بخصوص مسائلی که در فلسفه، اسلامی به طور کلی مطرح شده اند آشکار شد بهتر آن است که چند کلمه‌ای نیز در باب ارزش فلسفه، اسلامی و اهمیت آن ولو به صورت بسیار مختصر و گذرا بیان کنیم و آن گاه به جد و یقین به مطالعه، آراء غالب آن بپردازیم .

تاملی در فلسفه، اسلامی

حقیقت این است که فلسفه در معنا و تعریف متعارف خود خاص سرزمین یونان است و علی‌الظاهر در سرزمین‌های دیگر، فلسفه به همان مفهومی که متداول و مصطلح است به کار نمی‌رفته یا بهتر است بگوییم معنا و روش متعارف آن را از یونان اخذ و یا اقتباس نموده‌اند و این شاید از آن جهت باشد که در غرب برای عقل اهمیت خاصی قائل شده‌اند، که به قول " امیل بریه " از آن می‌توان به " پرستش عقل " تعبیر نمود و یا رسوخ و نفوذ ادیان توحیدی مسیحیت و سپس اسلام در ممالک غربی ارتباط میان عقل و وحی به شکل دشواری پدیدار گردید^(۹) و حال آنکه در سرزمین‌های شرقی، چنین مشکل و معضلی اصولاً " یا بوجود نیامد و یا اینکه اهمیت چندان نیافت چرا که در تفکر مشرق زمین عنصر عاطفه و عرفان رخنه و رسوخ جدی داشته است و دنیای اسلامی نیز در مشرق زمین از این قاعده مستثنی نیست و کمتر می‌توان به تفکر خالص و محض فلسفی و کاملاً " مستقل، در مفهوم خاص آن دست یافت .

اما حیات عقلی و فکری اسلامی را باید با تولد شکوهمند اسلام مقارن دانست و این بدان سبب است که کتاب آسمانی اسلام یعنی قرآن کریم بیش از کتب مقدسه قبل از خود، بر تعقل و استدلال عقلی (منطقی) تکیه دارد و این روش در احادیث و آثار باقی مانده از پیامبر اسلام و ائمه اطهار - علیهم السلام - کاملاً " مشهود و محسوس است . بنابراین کسی نمی‌تواند منکر بحث‌های استدلالی و تعقلی در صدر اسلام باشد با این وجود اندیشه خاص فلسفی حدود دو قرن با ظهور اسلام فاصله پیدا می‌کند و آن مقارن با دوره ترجمه و نشر آثاریوناسی و اسکندرانی در میان مسلمین است که خود نقطه عطفی در تاریخ تفکر و تمدن اسلامی می‌باشد و یکی از زمینه‌های اصلی برای بوجود آمدن برخی از اندیشه‌ها و روش‌های گوناگون است که در عالم اسلام بتدریج به عرصه ظهور آمده، رشد یافتند و با تلاشهای مستمر متفکران اسلامی رفته رفته قوت و شکل منطقی تری بخود گرفتند .
 با وجود اذغان همه صاحب نظران به کوششهای متفکران اسلامی لازم است درباره، فلسفه، اسلامی نکاتی را بیان کنیم زیرا در خصوص آن، آراء و نظرات متفاوتی بلکه متضادی وجود دارد بگونه‌ای که برخی در اصالت و وجود فلسفه، اسلامی تردید دارند و گروهی به طور کامل آن را نفی می‌کنند و عده‌ای وجود و اصالت آن را مسلم می‌گیرند .

کسانی که آن را انکار می‌کنند بر این باورند که فلسفه اسلامی در واقع معجون یا آمیخته‌ای از افکار و آراء ارسطو و افلاطون و نوافلاطونیان است که بوسیله سریانیان به لغت عربی برگردانده شده و تحت حمایت دولت عباسی که روح ایرانی بر آن مستولی بود در سرزمین‌های اسلامی انتشار یافته است. ارنست رنان و گوتیه از جمله کسانی‌اند که منکر وجود فلسفه اسلامی‌اند و ظاهراً "ملاحظات سیاسی و نژادی آنها چنین رد و انکاری را در پی داشته است (۱۰) و با مخالفان دیگری نظیر امام محمد غزالی و فخر رازی که بیشتر ملاحظات دینی داشتند جهت مخالفتشان تفاوت ماهوی دارد و افرادی همچون هانری کربن و ایزوتسوی ژاپنی که انصافاً "زحمات زیادی در معرفی تفکر اسلامی متحمل شده‌اند در وجود و اصالت آن تردیدی بخود راه نمی‌دهند. با توجه به موارد مذکور و ملاحظات دیگر می‌توان پذیرفت که:

الف) کسانی که درباره فلسفه اسلامی نظرات افراطی یا تفریطی داشته‌اند علاوه بر برخی ملاحظات سیاسی و نژادی آنان که منبعت از تعصبات نژادی است باید توجه داشت که گاهی به علت سطحی نگری و توجه به برخی از جنبه‌های تفکر اسلامی و غفلت از جنبه‌های دیگر آن و همچنین عدم دسترسی به منابع اصیل، قادر به بیان حقیقت تفکر اسلامی از مصادر اصلی آن نشده و ناگزیر به ارائه آراء اشتباه گشته‌اند و حتی در پاره‌ای از مواقع به تناقض گویی افتاده‌اند.

ب) نمی‌توان و نباید فلسفه اسلامی را مأخوذ از قرآن کریم دانست و یا حتی آن را ثمره اختصاصی افکار مسلمین تلقی کرد چرا که به قول ابراهیم مدکور مسلمانان در آغاز از شاگردان نسطوریان، یعقوبیان، یهود و صائبین بوده‌اند و در فعالیت‌های علمی و فلسفی با دوستان معاصر خود، از یهودی و مسیحی همکاری داشته‌اند (۱۱)

ج) برخی از اعراب فلسفه اسلامی را مترادف با فلسفه عربی گرفته‌اند و پر واضح است که ادعای قابل قبولی نیست چرا که مبتنی بر تعصبات قومی است در حالی که همه مسلمین از عرب و عجم تحت لوای اسلام در این تلاش عظیم فرهنگی سهیم‌اند و حتی به دلایلی می‌توان سهم و حمه ایرانیان را در آن بیش از سایر اقوام دانست و این بدان جهت است که ایرانیان از قدیم یعنی دوران قبل از اسلام به مسائل عقلی توجه بیشتری داشتند و به اندیشه و تفکر ارج فراوان می‌نهادند چنان که نویسندگان و محققان زیادی تصریح نموده‌اند که در ایران قبل از اسلام علوم عقلی حیات، و وجود داشته ولی حوادث گوناگون آنها را از میان برده‌اند. فلاسفه‌ای نظیر ابن سینا و شیخ اشراق اشاره به این منابع وجود فلسفه مشرقی می‌کنند. حتی شیخ اشراق زیر بنای فلسفه خود را بر حکمت خسروانی و حکیمان فهلوی‌نهاده است ولی متأسفانه از بیان دقیق آن منابع - به خاطر مرسوم نبودن ذکر منابع - صرف نظر می‌نماید. ولی در کتب زرتشتی به چهار طبقه اهل دانش اشاره رفته است: منجمان - مهندسان - پزشکان و حکیمان (داناگان) که از گروه چهارم جز سخنان کوتاه و نصایح بدست نیامده است ضمن اینکه التجا یافتن فلاسفه یونانی در زمان انوشیروان بهنگام بسته شدن مدارس آتنی بدستور ژوستی نین نشانه

بارزی بر جو حاکم علمی و فلسفی در ایران بوده است. بهر صورت بعد از تسلط و گسترش اسلام مجال دانش‌یابی و دانش‌اندوزی گسترش بیشتر و عجیبی یافت و دانشمندان بزرگی در زمینه‌های مختلف علمی پدید آمدند و انصافاً "مرکز اصلی علوم عقلی یعنی فلسفه، کلام، منطق و حتی عرفان و ۱۰۰۰ ایران بوده است و سایر ممالک اسلامی در علوم نقلی بیشتر به تفرس و تحقیق می‌پرداختند (۱۲). چنانچه ابن خلدون از پیشروان جامعه شناسی در مقدمه، خود تصریح کرده است.

إِنَّ حَمَلَةَ الْعِلْمِ فِي الْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَكْثَرُهُمُ الْعَجْمُ ۰۰۰ و ان كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته و مرتبه و مشيخته مع ان الملة عربية و صاحب شريعتها عربي ۰۰۰۰ و ماجد فخري در تاريخ الفسفة الاسلاميه مي‌نويسد.

"۰۰۰ اینان (ایرانیان) پس از اینکه عقاید یونانیان را جذب کردند و به جنبه‌های اندکی از فرهنگ‌ایران باستان وقوف یافتند، از چنان اقبالی برخوردار شدند که توانستند اثری نازدودنی بر تاریخ اندیشه اسلامی بگذارند. کار آنان چنان بالا گرفت که مشهورترین کسانی که از میان دانشمندان مسلمان پس از سال ۷۵۰ میلادی موقعیت درخشانی یافتند اغلب ایرانی الاصل بودند." حتی توجه به علوم عقلی اختصاص به خواص نداشت بلکه مباحث عقلی میان عوام و خانواده‌ها مطرح بوده است البته اسماعیلیان و اخوان‌الرضا در عرضه علم و فلسفه بر مردم عادی سهم بسزائی داشته‌اند. (۱۳)

(د) پس می‌توان بدور از هر نوع تعصبی پذیرفت که فلسفه اسلامی کما بیش حاصل عوامل متعددی است کسه شاید اهم آنها عبارتند از قرآن کریم، فلسفه یونانی و اسکندریه، اندیشه ایرانی و هندی و ۰۰۰ که متفکران اسلامی با بهره‌گیری از همه آنها به تکمیل و نشو و نمای همه علوم کمک کردند و بقول دلیس اولی‌سری "علوم یونانی در محیط اسلامی برای خود زندگی و نشو و نمای خاص داشته‌است. در نجوم و ریاضیات کارهای یونانیان و هندیان را درهم آمیختند و به آنها نظم و سامان تازه بخشیدند. (۱۴)

(ه) در مسائل خاص فلسفی متفکران اسلامی بسیاری از مسائل را تکمیل و مسائل زیاد دیگری را ابداع کرده و به مسائل فلسفی افزوده‌اند مسائل تکمیل شده بسیارند از جمله امتناع تسلسل، اثبات واجب، اتحاد عاقل و معقول، تجرد نفس، امتناع صدور کثرت از وحدت و ۰۰۰ تکمیل به این صورت بوده است که متفکران اسلامی با توضیحات خود آنها را از ابهاماتی که داشته‌اند خارج کرده‌اند و یادر اثبات آنها برهانهای جدیدی اقامه کرده‌اند که در بسیاری از موارد از براهین قبلی خود محکم‌ترند. اما برخی از مسائلی که ابداع کرده‌اند عبارتند از اصالت وجود، ملاک احتیاج معلول به علت، حرکت جوهری، اعتبارات سه گانه، ماهیت، وجود ذهنی، امتناع اعاده، معدوم، وحدت وجود، احکام عدم، وحدت نفس و بدن، بعد چهارم (زمان) و بسیاری از قواعد و اصول دیگری که هم در فلسفه و هم در منطق ابداع کرده و برغنائی فلسفه یونانی افزوده‌اند. (۱۵)

و با دمیدن روح اسلامی در آن فلسفه‌ای مستقل به نام فلسفه اسلامی بنا کرده‌اند که البته بیش از همه

مدیون یونان زمین است • بنابراین اعتقاد به اینکه مسلمین صرفاً " بازگوکنندگان گفته‌های پیشینیان اند و یا اینکه فقط واسطه انتقال فلسفه از یونان قدیم به اروپای بعد از قرون وسطی می‌باشند، چیزی جز تنگ نظری نیست •

برای حسن ختام قسمتی از بیان حضرت عبدالبهاء در اهمیت حکمت الهی و مکملیت آن با طبیعیات ذکر می‌گردد • " هر وقت حکمت الهی و طبیعی هر دو خوانده شود نفوس عجیبه و ترقیات عظیمه حاصل گردد سبب ترقیات مدارس یونان همین بود که حکمت الهی و طبیعی را هر دو تعلیم می‌دادند • " (۱۶)

روشهای فکری اسلامی

در جهان اسلام روش‌های فکری متفاوتی وجود داشته است که کما بیش در فرهنگ اسلامی موثر بوده‌اند. در عین حال این روش‌ها تفاوت‌های اساسی با یکدیگر داشتند و اهم آنها را با توجه به هدفشان می‌توان در سه روش - فلسفی - کلامی - عرفانی تقسیم بندی کرد. (و البته دسته بندیایی که در هر کدام از آنها بوجود آمده است دامنه تفاوتها را افزایش بخشیده است) در روش فلسفی هدف شناخت حقیقت است از طریق استدلال عقلی و گاهی با تکیه بر شهود قلبی. در روش کلامی غرض اثبات حقایق دینی است با توسل به عقل متکی به نقل و تمهید به وحی و در روش عرفانی قصد وصول به حق است فقط با تزکیه نفس بدون اعتنا و اعتماد به عقل.

۱ - مشربهای متفاوت فلسفی در جهان اسلام

الف) مشرب فلسفی مشائی: در این مشرب فلسفی شیوه بحث فقط تفکر عقلانی و متکی بر برهان منطقی است که از آن به حکمت بحثی یا مشایی تعبیر می‌کنند و علت این تعبیر را از آن جهت دانسته‌اند که سرسلسله حکمای مشاء ارسطوی یونانی در هنگام تدریس عادت به راه رفتن داشته است و مشاء در لغت عرب صفت کسی است که بسیار راه می‌رود و ملا هادی سبزواری در شرح الاسماء الحسنی چنین توجیه می‌کند " این دسته در طریق معرفت تنها به نظر و اقامه برهان قناعت می‌کنند و از این جهت به آنان " حکماء مشاء گفته می‌شود که عقل و فکر آنان پیوسته در مشی و حرکت است، زیرا نظر و فکر، عبارت از حرکت ذهن از مطالب به سوی مبادی و دوباره از سمت مبادی به جانب مطالب است. " (۱۷) بهر حال در جهان اسلام اکثر فلاسفه پیرو این نوع نگارشند از جمله الکندی، فارابی، ابوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن رشد، ابن باجه، میرداماد و بسیاری از حکمای اسلامی در این مسلک مشی می‌فرمودند ولی شاخص‌ترین شخصیت این شیوه در جهان اسلام شیخ الرئيس ابوعلی سینای بخارائی ملقب به رئیس المشائین است، البته در غرب نیز اکثراً "فلاسفه تابع همین روشند یعنی از تفکر عقلانی حمایت می‌کنند.

ب) مشرب فلسفی اشراقی: در این نوع طرز تفکر ضمن اینکه از استدلال عقلی نهایت بهره گرفته می‌شود ولی آن را کافی ندانسته، معتقدند که برای نیل به حقیقت باید از ذوق و شهود قلبی نیز سود گرفت. ملاهادی سبزواری (ره) در وجه تسمیه آن به اشراق می‌نویسد: " بدین جهت آنان به این نام موسومند که از عالم غرور دل برکنده و از گفتار ناصواب اجتناب نموده و مستشرق به عالم نور گردیده، عنایات الهی شامل حال آنان شده و از اشراق قلب و شرح صدر برخوردار می‌باشند " (۱۸) بنابراین اعتقاد اشراقیون در فلسفه بحثی که مبنا بر استدلال صرف عقلانی است مسائل و مباحث بر خود استدلال کننده نیز یقین آفرین نیستند و در آنچه اثبات می‌کند دچار شك و تردید است. و دلش بر آنچه زبان می‌گوید و استدلال می‌کند اطمینان نمی‌یابد در حالی که در

حکمت ذوقی (اشراقی) نخست دل می‌پذیرد و بر آنچه باور یافته‌است برهان اقامه می‌کند تا قابل‌تعلیم و آموزش باشد. بارزترین چهره، این مشرب فلسفی شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۵-۵۸۱ هـ) است که با عنوان شیخ اشراق معروف می‌باشد. وی در مقدمه حکمه‌الاشراق که به سبک کاملاً " اشراقی به نگارش آورده گروهی از حکمای قدیم یونان را از طرفداران حکمت اشراق نام می‌برد و خصوصاً " افلاطون را " رئیس اشراقیون " تلقی می‌نماید ولی مرحوم مظهري براین باور بوده که شیخ اشراق تحت تاثیر عرفای اسلامی روش اشراقی را پیش گرفت در واقع آمیزشی استدلال و اشراق از نوآوریهای خود وی بوده‌است. (۱۹) " منتها برای مقبولیت بیشتر این مشرب فلاسفه‌ای نظیر فیثاغورث و افلاطون را دارای این مشرب دانسته است. (والله اعلم) بهر حال آنچه مهم است این است که در مشرب اشراقی معرفت شهودی مقدم بر معرفت عقلی می‌باشد. یعنی حکیم اشراقی مسائل حکمت ذوقی را از طریق کشف و شهود ویافت درونی بدست آورده آنگاه در پی دلایل عقلی می‌گردد تا آنها را اثبات کند و لذا در صحت آنها دچار شک نمی‌گردد چنانکه شیخ اشراق می‌گوید: " و لم یحصل لی اولا بالفکر، بل کان حصوله بامر آخر، ثم طلبت علیه الحجة حتى لوقطعت النظر عن الحجة مثلا "، ماکان یُشککنی فیه مشکک " (۲۰)

ح - مشرب فلسفی متعالیه: با اینکه اصطلاح " حکمت متعالی " در اشارات ابوعلی سینای بخارائی بکار رفته است ولی بطور اختصاصی این نام برای فلسفه ملاصدراى شیرازی (ه ق ۹۷۹ - ۱۰۵۰) اطلاق می‌شود و شیوه، بحث در این مشرب با روش بحث اشراقی تفاوت نمی‌پذیرد چرا که صدراى شیرازی (ره) با آمیزش روش‌های برهان و عرفان و با بهره‌گیری از همه معارف اسلامی و هم‌آهنگی قابل‌تحسین حکمت خود را پایه‌گذاری کرده است اما بخاطر اصول و مبادی ویژه‌ای که در حکمت متعالیه حکم فرماست آن را از حکمت اشراق جدا باید پنداشت. اهم مبانی این حکمت که آن را کاملاً " از مشرب اشراق متفاوت می‌سازد عبارتند از: اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک در حقیقت وجود و ۰۰۰۰ امروز اکثر کسانی که در ایران با فلسفه اسلامی انس دارند پیرو فلسفه صدراى اند و معتقدند در مکتب صدرالمتألهین اکثر مسائل مورد اختلاف بین مشائون و اشراقیون و حتی عرفا و متکلمین به صورت قطعی از بین رفته است و ملاصدرا با استفاده از همه میراث فرهنگی گذشته اسلام (فلسفه و عرفان و کلام معارف دینی) نظام خاص فلسفی خود را پی ریزی کرده و ابتکارات مهمی از خود نشان داده است به طوری که فلسفه او را نمی‌توان یک فلسفه التقاطی دانست بلکه با وجود تاثیر هم‌روشها در پیدایش آن، یک نظام کاملاً " مستقل و منسجم است. حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۹۷ هـ ق) صاحب کتاب معروف منظومه و شرح آن از پیروان صدر است و اخیراً " مرحوم علامه طباطبائی تبریزی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲) صاحب بدایه‌الحکمه و نهاییه‌الحکمه (در فلسفه) و المیزان (در تفسیر) از شارحان بزرگ فلسفه صدرا در دوران اخیر است. (۲۱)

۲- روش عرفانی: در این روش فقط به تصفیه نفس از طریق سیرو سلوک الی الله و تقرب به خدا اتکنا می‌شود تا بتوان به مرحله وصول به حق رسید عقل و تفکر ناتوان تر از آن دانسته می‌شود که بتواند در شناخت

* تاریخ تولد وی از روی قرائن تخمین زده شده است و بطور دقیق مسلم نیست.

حقیقت توفیق یابد این روش پیروان زیادی در جهان اسلام داشته است که شاید از حیث کمی و کیفی در دنیا کم‌نظیر باشد از جمله مشاهیر عرفا می‌توان از منصور حلاج، ذوالنون مصری، ابوالخیر، ابونصر سراج، ابن فارض مصری، مولانا محمد رومی نام برد اما بدون تردید مظهر کامل عرفان اسلامی و موثرترین نمایندهٔ این روش محیی الدین عربی (۵۶۰ - ۶۲۸ هـ ق) معروف به شیخ اکبر و صاحب آثار کثیر از جمله فتوحات مکیه و فصوص الحکم است.^{۲۰}

بعد از ابن عربی عرفان به صورت یک علم منظم درآمد و اصول و مبانی آن مشخص گردید. با وجود شباهتی که بین حکمت اشراق و روش عرفانی وجود دارد اما دو اختلاف اساسی بین آن دو وجود دارد نخست آن که عارف ابداً به استدلال منطقی اعتنائی نمی‌کند و حال آنکه حکیم اشراقی آن را یکی از پایه‌های اصلی حکمت خود می‌داند و تفاوت اساسی تر آن است که حکیم اشراقی قصد کشف حقیقت را دارد ولی همانطوریکه گذشت عارف اگر هم به کشف حقیقت بپردازد آن را وسیله‌ای برای وصول به حقیقت می‌داند.^(۲۳)

۳- روش کلامی: با وجودیکه اهل کلام همانند فلاسفه، پیرو ارسطو، تکیه بر استدلال عقلی می‌کنند اما اصول و مبادی آنها کاملاً با یکدیگر متفاوتند یعنی اهل فلسفه فقط از مبادی عقلی در مباحث خود استفاده می‌نمایند ولی متکلمان از مبادی و اصولی آغاز می‌کنند که قادر به اثبات عقاید دینی باشند و یا می‌توان به عبارتی گفت، مهم‌ترین اصلی که به کار می‌برند حسن و قبح است با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره شرعی.^{۲۳}

در واقع تفاوت جوهری متکلم و فیلسوف در این است که اولی خود را متعهد و مقید به دفاع از اعتقادات دینی خود می‌داند (یعنی از عقل در دفاع از معتقدات دینی سود می‌گیرد) ولی یک فیلسوف برای کشف حقیقت فقط به عقل متکی است و هیچ تعهدی در این راه حس نمی‌کند لذا متکلم از موادی استفاده می‌کند که در جدل از آنها می‌توان استفاده کرد در حالی که فیلسوف فقط از موادی که در برهان بکار می‌روند سود می‌گیرد.^{۲۴} البته همهٔ این روش‌ها در دامن اسلام پرورش یافته به ثوبهٔ خود به مشربهای متعدد^{دی} تقسیم می‌شوند که با برخی از آنها در دروس قبلی آشنا شده‌اید و با برخی دیگر (عرفان) آشنا خواهید شد. و کلام نیز حداقل در سه مشرب معتزلی، اشعری، و شیعی با عقاید ویژه خود در عالم اسلام ظهور کرده اما متأسفانه شرح یک یک آنها از عهدهٔ این درس خارج است.

یادآوری این روشها به آنجهت بود که بدانیم، این جریانهای متفاوت در عالم اسلام بخصوص شیعه بهم نزدیک شدند و در دوره خواجه نصیر طوسی (نماینده کامل کلام شیعی) تا حدی کلام و فلسفه بهم آمیختند و یاد در واقع کلام شیعی تا حدودی جذب فلسفه اسلامی شد و بالاخره توسط صدرالمتألهین همهٔ روشهای مذکور در یک نقطه گرد آمدند و در هم آمیختند و تحت عنوان حکمت متعالیه جریان واحدی گردیدند. قصد ما در این سلسلهٔ دروس این است که اهم قواعد فلسفهٔ اسلامی را به طور مختصر از منابع معتبر اقتباس کرده و، نحوی که مطابق آراء اعظام فلسفهٔ اسلامی باشد عرضه نماییم و در حد امکان فقط از روش فلسفی پیروی کنیم.

بعونه تعالی

" کلیات "

قدما را عادت براین بود که قبل از ورود در مباحث اصلی يك علم مواردی را تحت عنوان روس ثمانیسه برای مخاطبان خود روشن سازند یعنی مطالبی را به عنوان توضیح درباره، تعریف، موضوع، مسائل، ابواب، فائده، غرض، مولف، مرتبه و انحاء تعالیم علم مورد نظر، مطرح سازند تا دانشجو با دور نمای کلی آن رشته، خاص آشنایی پیدا کند بنابراین تبعیت از این سنت گذشتگان برخی از آن موارد مهمتر را توضیح می‌دهیم امید است که مفید واقع شود و در خاتمه این فصل مطالبی راجع به امور عامه که محور اساسی این درس است مطرح خواهد شد که در حکم مقدمه فصول دیگر است .

۱ - تعریف فلسفه، اولی (حکمت الهی)

فلاسفه، اسلامی تعاریفات متعددی را برای این صناعیت آورده‌اند که هر کدام از آنها به اعتباری و درجای خود متقن و استوار است ولی آنچه که مورد اتفاق همگان و با نظر ارسطو نیز منطبق می‌باشد تعریف ذیل است "الحکمه، الالهیه، اَلْمُ بِيْحَتْ فِيْهِ عِن احوالِ المَوْجُودِ بما هو موجودٌ" یا حکمت الهی علمی است که در آن از احوال موجود از آن لحاظ که موجود است گفتگو می‌شود با این توضیح که گاهی يك موجود خاص بخاطر ویژگی‌هایی که دارد مورد بررسی قرار می‌گیرد مثلاً " زمانی که " آب " را به عنوان يك موجود خاص مورد مطالعه قرار می‌دهیم در می‌یابیم که این موجود خاص از ترکیب دو نوع اتم شیدروژن و اکسیژن تشکیل شده و نقطه ذوب و جوش (تبخیر) آن فلان مقدار است ودهها خصوصیت دیگر دارد که همه مربوط به " آب " بودن آن می‌گردد. این نوع مطالعات در علوم تجربی انجام می‌گیرند، اما گاهی این موجود را فقط به عنوان اینکه يك موجود است تحت مطالعه خود در می‌آوریم مثلاً " در می‌یابیم که آب، حادث، غیر مجرد، ممکن و معلول است و ... اگر توجه شود معلوم می‌گردد که این خصوصیات اخیر مربوط به موجودیت آب است نه مربوط به آب بودن آن و این نوع مطالعات را که شامل همه موجودات گشته و موجود خاصی را در نظر ندارد (یعنی مطالعه، احکام عامی که بر موجود از آن لحاظ که موجود است عارض می‌گردد) فلسفه، الهی می‌گویند . بطور خلاصه می‌توان گفت در علوم تجربی از احوال موجوداتی که دارای تعیین خاصند گفتگو می‌شود مثلاً " در علم زیست شناسی از عوارضی که مربوط به موجود زنده است بحث می‌گردد اما در فلسفه بحث بر سر احوالی است که موجود فقط از جهت وجود داشتنش آنها را داراست یعنی بحث فلسفه در مورد موجودات زنده به صورت خاص نیست ولی در عین حال آنها را نیز شامل می‌شود همچنان که موجود غیر زنده را نیز شامل می‌گردد .

۲ - موضوع فلسفه

وقتی موضوع يك علم را می‌خواهیم بدانیم که چیست ؟ از يك قاعده باید استفاده کنیم و آن اینکه موضوع يك علم عبارت از آن امری است که از عوارض ذاتی آن امر در آن علم بحث شود و منظور از عوارض ذاتی بطور

خلاصه عبارت از آن است که امری **پس** واسطه بر موضوع خود وارد شود و در توضیح آن می توان گفت مطالب هر علمی فقط پیرامون موضوع آن باید نفی یا اثبات گردد مثلا " موضوع علم حساب عدد است و عوارض ذاتی که بر عدد اختصاص می یابند عبارتند از جمع و تفریق و ضرب و تقسیم و ... و همین طور در حکمت الهی تنها امری که تمام مسائل فلسفه را می تواند بر محور خود نگه دارد وجودیا موجود است .

لفظ موجود بگونه ای است که شامل تمام اشیاء مادی و معنوی، مجرد و غیر مجرد، ممکن و واجب و ... می گردد یعنی همه این عناوین و از جمله بحث درباره واجب الوجود بالذات از عوارض ذاتی " وجود " هستند و تنها در این علم می توان از آنها بحث کرد .

۳ - غایت و فایده فلسفه

در این جا منظور از غایت فلسفه همان فائده آن است، یعنی نتیجه مطالعه فلسفه برای انسان چیست؟ نظر فلاسفه اسلامی این می باشد که فلسفه از لحاظ اینکه موضوعش از علوم دیگر کلی تر است و درباره احکام کلی هستی بحث می کند لذا همه موجودات را در بر می گیرد لذا می توان حقایق را از موهومات باز شناخت چنانکه مرحوم علامه طباطبائی در ابتدای بدایه الحکمه درباره غایت آن می نویسد " تمیز الموجودات الحقیقیة من غیرها و معرفه الععل العالیه للوجود... " ۲۵

فایده دیگر فلسفه این است که موضوع همه علوم نخست توسط فلسفه اثبات می شود و آن گاه يك علم درباره احکام آن موضوع مفروض به بحث می پردازد و این بدان معنی است که هیچ علمی قادر به نفی و اثبات موضوع خود نیست بلکه باید قبلا " در علم دیگری اثبات شده باشد و سپس توسط علم مورد نظر مسائل آن بررسی گردد . فایده دیگر فلسفه ضرورت بخشی به قوانین علمی است یعنی قطعیت قوانین علوم با توجه به اصول کلی که صحت آنها را فلسفه تضمین کرده است پدید می آید . مثلا " اگر به اصل علیت معتقد نباشیم با هیچ آزمایشی نمی توانیم ضرورت يك قانون تجربی را تبیین نماییم و نتیجه يك آزمایش را ولو همیشه صادق باشد تعمیم دهیم مگر اینکه به این اصل معتقد شویم که طبیعت همواره جریان واحدی دارد (اصل تشابه طبیعت) و این اصل همان اصل سنخیت علت و معلول است و خود از متفرعات اصل علت می باشد . همانطور که قبلا " مطالعه کردید کسانی که اصل علیت را انکار می کردند (مثل هیوم انگلیسی) ناچار قطعیت و ضرورت قوانین کلی تجربی را نیز منکر بودند . اما بزرگترین فایده ای که بر فلسفه مترتب است و از این لحاظ نیز آن را برترین علوم و شریف ترین آنها دانسته اند شناخت مبادی عالی وجود و نهایتا " مبدء المبادی است یعنی شناخت ذات و اسما و صفات واجب الوجود بالذات در حد طاقت بشری، البته این قسمت را گاهی تحت عنوان فلسفه الهی به معنی اخص می گویند . پس به طور خلاصه می توان اهم فوائد فلسفه را چنین تقسیم بندی کرد .

الف) تشخیص حقایق وجودی از وهم و پندارها ب) اثبات موضوعات علوم ج) تضمین کلیت و ضرورت قوانین علمی د) شناخت مبادی عالی وجود و عله الععل

امور عامه :

مباحثی که در این درس طرح و در حد مقدور بررسی می شود مربوط است به آن قسمت از فلسفه الهی که با عنوان امور عامه از آن تعبیر می شود. در واقع کلیات فلسفه اولی یا همان الهیات به معنی عام کلمه می باشد. پس امور عامه عبارت از آن دسته از اموری است که به هیچ نوع خاصی از موجودات اختصاص ندارد بلکه مربوط به همه موجودات است مثل حدوث و قدم، جوهر و عرض، وحدت و کثرت و ... این نوع مسائل با سایر مقولات کاملاً متفاوت بوده و آنها را نمی توان مثلاً "با مساله وزن که مختص موجود مادی باشد مقایسه کرد زیرا هیچ موجودی بیرون از مقولات فلسفی نمی ماند و هر موجودی بالاخره یا حادث است و یا قدیم واحد است یا کثیر و ... ولی نمی توان گفت هر موجودی یا سفید است یا سیاه، بزرگ است یا کوچک و ... در امور عامه نیز شروع بحث از خود وجود می باشد که کلی ترین مفاهیم است و معمولاً "بحث را از بداهت مفهوم وجود (نه حقیقت آن که در نهایت خفاست و انسان قادر به درک کنه آن نیست چون وجود نامحدود است و محدود نمی تواند بر آن احاطه یابد) آغاز می نمایند تا ارتباط منطقی حفظ گردد و به همین ترتیب سایر مباحث را براساس موضوعات قبلی طرح و بررسی می کنند لذا در این درس نیز از همین شیوه پیروی شده است.

فصل چهارم

مفهوم وجود

الف) توضیحی درباره، اقسام مباحث وجود

هنگامی که درباره وجود و احکام آن سخن به میان می آید بحث بر دو گونه است. الف) گاهی مفهوم وجود موضوع بحث است مسائل و مباحثی که در این فصل تحت عناوین بداهت وجود، اشتراك معنوی مفهوم وجود، مغایرت مفهومی وجود و ماهیت، زیادت وجود بر ماهیت مورد مطالعه شما قرار می گیرد موضوع همین نوع بحث است.

ب) گاهی موضوع بحث، حقیقت خارجی وجود است یعنی می خواهیم بدانیم آنچه در خارج از ذهن تحقق دارد چه عوارضی دارد؟ مثل وحدت یا کثرت وجود، اصالت وجود یا ماهیت، احکام سلبی وجود و ... مسلم است که بحث درباره مفهوم وجود مقدم بر احکام خارجی آن است (علت این امر را شما در درس منطق تحت عنوان مطالب علمی دریافته اید) و گاهی يك مبحث البته از هر دو لحاظ مورد بررسی قرار می گیرد.

مباحثی که تحت عنوان مفهوم وجود طرح و بررسی می شوند همچون مقدماتی اند برای مباحثی که تحت عنوان حقیقت خارجی وجود مورد مطالعه واقع می شوند یعنی آنچه در فلسفه مقصود بالذات است بررسی و تحقیق احکام خارجی وجود می باشد و بفضل و توفیق الهی در فصول بعدی به برخی موارد مهم از این نوع احکام وجود پرداخته می شود. ضمن اینکه توجه دارید که موضوع بحث حقیقت مطلق وجود است. یعنی وجودی که

دارای هیچ نوع تعیین و محدودیتی نیست و دارای اوصاف ویژه، مرتبه خاصی از وجود نمی باشد بلکه کل هستی خارجی در تمامیت خودش مورد مطالعه و نظر است.

ب) بداهت وجود

قبلا " گفتیم که موضوع يك علم می بایست در علم دیگری مورد بحث قرار گیرد و پس از اینکه به مرحله اثبات و تعریف رسید به عنوان موضوع علم خاصی واقع می شود. در این صورت لازم می آید که موضوع فلسفه نیز قبلا " به مرحله ثبوت برسد ولی می دانیم علمی که قبل از فلسفه قرار گرفته باشد وجود ندارد. ظاهرا " به مشکلی برخوردیم اما وقتی در مفهوم وجود دقیق شویم متوجه می شویم که مشکل مرتفع است زیرا مفهوم وجود بی نیاز از تعریف و اثبات است. بخاطر اینکه مفهوم وجود، اعم مفاهیم بوده، چیزی که از وجود عام تر باشد وجود ندارد و لذا از همه مفاهیم نیز روشن تر است سر مطلب در این است که فلاسفه قاعده ای دارند که می گوید: " کل ما کان اعم کان علمنا به اتم " ^{۲۶} یعنی هر اندازه دامنه، يك مفهوم وسیع تر باشد علم ما نیز به آن روشن تر است و بر عکس هر چه دایره، مفهومی محدودتر، آگاهی ما از آن به همان نسبت کمتر می باشد، طبق این قاعده فلاسفه وجود را از آن جهت که اعم مفاهیم است، اعرف مفاهیم نیز می دانند و لذا مشکل اثبات موضوع فلسفه منتفی است، مساله، بداهت وجود اولین مطلب مطروحه در مباحث فلسفی بوده و حکماء اسلامی درباره، آن اتفاق نظر دارند چنان که ارسطو نیز به بداهت آن مدعی بود.

توضیح بیشتر! نمی توان کلیه تصورات را اکتسابی (قابل تعریف) دانست زیرا در این صورت دور یا تسلسل پیش خواهد آمد و عقل از پذیرش آن دو امتناع می کند. اصولا " تعریف عبارت از تجزیه عقلانی يك مفهوم است و از این جا برمی آید که تعریف فقط برای مفاهیم مرکب اختصاص داشته مفاهیم بسیط قابلیت تحلیل یافتن ندارند، یعنی غیر قابل تعریف اند. عبارتی روشن تر مفاهیم بسیط یا اصلا " عارض ذهن نمی شوند و اطلاعی از آنها نیز حاصل نمی شود و یا در صورت عروض بر ذهن کاملا " واضح و بدیهی اند اکثر مفاهیمی که به صورت عام در فلسفه مطرح اند دارای بداهت اند و در واقع در حکم مواد اولیه اند تا ذهن به کمک آنها بتواند تصورات مرکب دیگر را تعریف یا تحلیل عقلی نماید و یا به تفکر منطقی بپردازد مثلا " وحدت و کثرت، علت و معلول و ... از انواع تصورات بدیهی اند و اگر الفاظی را به عنوان تعریف این مفاهیم بسیط آورده باشند شرح الاسمانده تعریف حقیقی یعنی بالفاظ مترادف وهم معنی، آنها را توضیح داده اند. مثلا " وقتی می گویند وجود عبارت از شیء ثابت العین می باشد یا چیزی است که می توان از آن خبر داد از قبیل شرح الاسمانده و از تعاریف حقیقی نیستند از جمله دلالی که برای بی نیازی وجود از " تعریف " آورده اند این است که یکی از شرایط تعریف اعرفیت آن از معرف می باشد. و از آنجایی که هیچ مفهومی برای ذهن آشنا تر از مفهوم وجود نیست، پس وجود خود بخود وبدون واسطه برای ذهن روشن و آشکار می باشد و خودش واسطه شناخته شدن مفاهیم مرکب می گردد. چنان که نور فی نفسه قابل رویت است ولی اشیاء دیگر بواسطه، آن رویت می گردند و بسزودی

خواهید دانست، وجود دارای هیچ جزء عقلی (جنس و فصل) نیست. یعنی وجود يك مفهوم بسیط است و از همیمن مطلب علت بی نیازی آن به تعریف به اثبات می رسد. ضمن اینکه هر ذهن سالمی با کمی تأمل به بداهت مفهوم وجود اقرار می نماید و این دلائل صرفاً "حالت تنبیهی دارند تا هر نوع شکی را از میان بردارند."

ج) اشتراك معنوی وجود

شما قبلاً "در درس منطق با دو اصطلاح مشترك لفظی و معنوی آشنا شدید و می دانید اگر لفظی برای معانی متعدد وضع شده باشد مشترك لفظی نامیده می شود مثل کلمه "عین" در زبان عربی و یا کلمه "باز" در زبان فارسی که دارای معانی متفاوت اند و با قرائن موجود در جمله می توان معنای مورد نظر را دریافت. و اگر لفظی دارای معنای واحدی باشد ولی بر موارد مختلف اطلاق گردد به آن مشترك معنوی می گویند مانند لفظانسان که بر مصادیق خود حسن، حسین و ... بایک معنی مساوی حمل می شود.

حال باید روشن گردد که آیا مفهوم وجود مشترك معنوی است؟ یا مشترك لفظی؟ به عبارت دیگر آیا وقتی لفظ موجود را برای اشیاء مختلف حمل می کنیم برای همه آنها يك معنی دارد؟ یا در هر مورد معنی خاصی پیدا می کند؟ باز به تعبیر دیگر آیا ذهن ما يك مفهوم واحد را برای واقعیات متباین تطبیق کرده همه آنها را در سر می گیرد؟ یا اینکه چنین مفهومی در ذهن تحقق ندارد؟ پاسخ برخی از اهل کلام به این سوال این بوده که کلمه وجود "مشترك لفظی" می باشد. اما در کیفیت این نوع اشتراك نیز بین آنها اختلاف نظر است گروهی گفته اند لفظ وجود در هر واقعیت یا ماهیتی به معنای همان واقعیت است یعنی وقتی گفته می شود سنگ موجود است، کلمه موجود مترادف با کلمه سنگ است و در جمله انسان موجود است مترادف با کلمه انسان است و قس علیهذا گروهی گفته اند: لفظ وجود میان واجب و ممکن مشترك لفظی می باشد یعنی لفظ وجود به همان معنایی که درباره خالق به کار می رود بر مخلوق قابل تطبیق نیست. و این نظر دوم در بین متکلمان از شیوع بیشتری برخوردار است و حتی جناب شیخ احمد احسائی (ره) (۱۱۶۶ - ۱۲۴۱ هـ ق) ظاهراً همین نظر را ابراز می کند و بر آن اصرار دارد. "وجوده تعالی غیر وجود نالیقع التحدید علی الواجب تعالی، بل یقع علی ماسواه من الخلق لان الخلق کلهم آثاره و صفاته و الاثر لا یتعدی رتبه" ۲۷

رای حکمای اسلامی: اشتراك معنوی وجود يك امر بدیهی یا نزدیک به بدیهی می باشد^{۲۸} ولی علت طرح آن به خاطر اشتباهی است که برای متکلمان رخ داده و منشاء این اشتباه از آنجاست که بین مصداق و مفهوم خلط کرده اند و پنداشته اند که اگر وجود مشترك معنوی باشد لازم می آید که وجود خارجی علت و معلول یکی باشند و تفاوتی بین آنها نباشد در حالی که می دانیم وجود واجب قابل مقایسه با موجودات دیگر نیست و از این جا نتیجه گرفته اند که لفظ وجود باید مشترك لفظی باشد ولی باید حکم مفهوم و مصداق را از یکدیگر جدا ساخت، زیرا وحدت مفهوم دلیل بر وحدت مصادیق نیست یعنی اختلاف علت با معلول و واجب با ممکن در مصداق وجود است و نه در مفهوم آن. البته طرفداران مشترك معنوی بودن مفهوم وجود، نظر خود را اثبات کرده اند و دلایلی را به عنوان

تنبیه (به خاطر بدیهی یا شبه بدیهی بودن موضوع) اقامه کرده‌اند. (باوجودی که در مواردی به نظر می‌رسد این اختلافات بیشتر جنبه، لفظی دارد و اگر تامل شود معلوم می‌گردد در اصل اختلافی در کار نیست) و ما در اینجا دو دلیل از دلائل آنان را به اختصار می‌آوریم.

دلیل اول: وقتی چیزی مورد تقسیم قرار گرفته به اقسام مختلف منقسم گردد همه آنها در یک جزء مشترکند و در یک جزء مختلفند و همین جزء اخیر مایه، امتیاز همان قسم از اقسام دیگر است. مثلاً "کلمه" را به سه قسم اسم و فعل و حرف تقسیم می‌کنند. می‌دانیم همه این اقسام در کلمه بودن یکسانند اما با ضمیمه شدن قیودی به کلمه، اقسام مختلف پدیدار شده‌است یعنی هرگاه یک امری مورد تقسیم قرار گیرد باید در مقسم معنای واحدی داشته باشد تا بتوان همه اقسام را شامل آن کرد و الا تقسیم بی‌معنا است و با توجه به این که ما مفهوم وجود را به اقسام مختلف واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم (و این عمل را ادامه می‌دهیم و اقسام دیگری را برای وجود ممکن مثل جوهر و عرض و ... بدست می‌آوریم) باید مفهوم وجود به طور یکسان به اقسام مذکور دلالت نماید و الا لازم است که هر قسم با مقسم خود (وجود) در اصل مغایر باشد و این مخالف عمل تقسیم است. پس لفظ وجود در باره واجب و ممکن یک مفهوم مشترک بوده در هر دو مورد معنای یگانه‌ای دارد.

دلیل دوم: این دلیل از سه مقدمه تشکیل شده‌است ۱ - نقیض واحد، واحد است (زیرا اگر نقیض واحد، واحد نباشد ارتفاع نقیضین لازم می‌آید و محال بودن این امر را در منطق مطالعه کرده‌اید) ۲ - عدم، نقیض وجود است. (مطلب بدیهی است) ۳ - عدم یک معنا بیشتر ندارد. (زیرا اگر بین اعدام تمایزی باشد دلیل بر ثبوت وجود است اما بطلان تحقق عدم بدیهی است و عدم ثبوتی ندارد) نتیجه‌ای که از این مقدمات حاصل می‌شود این است که وجود یک معنا بیش‌تر ندارد.^{۲۹}

د) زیادت وجود بر ماهیت (غیریت وجود با ماهیت در ظرف ذهن)

قبل از توضیح مطلب بهتر است مقصود از ماهیت روشن گردد. چیزی که در جواب ماهو؟ (چیست آن) بیاید عبارت از ماهیت آن چیز است. در واقع ماهیت حاکی از ذات مصادیق خود و چیستی آنهاست. مفاهیمی همچون انسان، دایره، زردی، آهن، و ... هر کدام حاکی از یک ماهیت‌اند. مثلاً "وقتی از حقیقت احمد سوال شود در پاسخ گفته می‌شود او انسان است یعنی ماهیت احمد انسان می‌باشد. یا ماهیت رنگ برف، سفیدی است.

گویا اولین کسی که مسأله مغایرت ذهنی وجود و ماهیت را در فلسفه مطرح ساخت فارابی (۲۵۷ - ۳۲۹) است.^{۳۰} توجه کنید که وقتی می‌گوییم وجود و ماهیت غیر هم‌اند به این معنی است که مفهوم ذهنی هر یک با دیگری متفاوت است ولی از لحاظ واقع و در خارج از ذهن یک چیز بیش نیستند و باهم متحدند چنانکه مرحوم سبزواری می‌گوید "إِنَّ الوجودَ عارضُ المهبیهِ تصوّرًا واتّحدَ اهویةً".

۱ - صحت سلب وجود از ماهیت، اگر ماهیت عین وجود باشد نمی‌توان آن دورا از یکدیگر سلب کرد چنان که نمی‌توان گفت مثلث، مثلث نیست. در حالی که وجود را از ماهیت می‌توان سلب کرد چنان که می‌توان گفت سیمرغ موجود نیست یا دایناسور موجود نیست. البته باید تاکید ورزید " ماهیت من حیث هی، لیست الاهی " مورد نظر است یعنی ماهیت در معنایی که وجود و عدم در آن لحاظ نشده است.

۲ - نیازمندی اثبات موجودیت ماهیت در خارج: می‌دانید (از درس منطق) که ذاتی هر ماهیت نیازی به اثبات ندارد یعنی بین الثبوت است مثلا " برای انسان بودن يك انسان نیازی به دلیل نیست. در حالی که صرف با تصور ماهیت نمی‌توان وجود آن را در بیرون نیز محقق دانست، بلکه نیازمند واسطه‌ای است تا وجودش اثبات گردد یعنی با مشاهده و دلائل عقلی یا تجربی وجود آن را باید اثبات کرد. مثلا " صرفا " با تصور ماهیت يك " پری دریایی " نمی‌توان وجود او را نیز مسلم گرفت لذا گفته‌اند وجود، نه عین ماهیت است و نه جزء ماهیت (بحث مفصل آن خواهد آمد) زیرا در اینصورت لازم بود با تصور هر ماهیتی وجود آن نیز تحقق یابد.

۳ - نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان است: شاید ساده‌ترین دلیل در مغایرت وجود و ماهیت همین دلیل است که ماهیت با صرف نظر از وجود و عدم نسبتش به آن دو یکسان است مثلا " انسان بعنوان يك ماهیت نه اقتضای وجود دارد و نه مقتضی عدم است در حالی که اگر معنای وجود، همان ماهیت یا جزء، آن بود نمی‌شد آن را به عدم نسبت داد زیرا اجتماع نقیضین لازم می‌آید همچنان که نسبت مثلث، به شکل و عدم آن یکسان نیست بلکه عدم شکل برای مثلث ممتنع و محال است ولی عدم وجود برای يك ماهیت غیر ممکن نیست.

اصالت وجود یا ماهیت

همچنان که گذشت با وجود مغایرتی که بین دو مفهوم وجود و ماهیت است ولی در خارج از ذهن هر دو مفهوم در یک مصداق متحدند یعنی هر امر واقعی که در خارج قرار دارد یک امر بیش نیست ولی ذهن مفهوم ساز انسان از یک واقعیت دو مفهوم، وجود و ماهیت را انتزاع می‌کند. وجود مابه‌الاشترک یک شیء با اشیاء دیگر می‌باشد اما ماهیت همان مابه‌الامتیاز یک شیء از سایر اشیاء است مثلاً "یک اسب که مورد ادراک ما است دارای دو حیثیت ذهنی می‌باشد یکی اینکه آن یک اسب بوده لذا با سایر موجودات متفاوت است و خصوصیات ویژه‌ای دارد، دیگر اینکه وجود دارد از این لحاظ با موجودات دیگر مشترک است. پس با وجودی که هر یک از ما در ذهن خود از هر موجودی دو حیثیت را در می‌یابیم ولی می‌دانیم در ورای ذهن ما و عالم عین یک واقعیت بیشتر ثبوت ندارد. متفکران اسلامی در این مورد اختلاف نظر داشتند که آیا آنچه در بیرون از ذهن تحقق دارد ماهیت است یا وجود؟ و ظاهراً این مسئله از ابتکارات فلاسفه اسلامی است و در فلسفه غرب حداقل به این شکل گسترده مطرح نشده است. و به طور جدی نیز در فلسفه اسلامی از زمان میرداماد (در گذشته ۱۰۴۱ هـ) مطرح گردید و او معتقد به اصالت ماهیت شد ولی اساسی‌ترین بحث توسط صدرالمتألهین انجام گشت او صراحتاً "از موضع اصالت وجود دفاع کرد بعد از وی جناب شیخ احمد اَحْسَایی نظریه خاصی در این مورد مطرح نمود (انشاء‌الله در ادامه عنوان می‌شود) بهر صورت آنچه مشهور است اشراقیون معتقد به اصالت ماهیت‌اند و شیخ اشراق دلائلی بر اعتباری بودن وجود اقامه کرده است و مشائیون اکثراً "قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت‌اند ولی ظاهراً آنها (تا قبل از میرداماد) چندان به این مسأله نمی‌پرداختند گویی این مسأله به این صورت برایشان مطرح نبود. قبل از ذکر دلایل هر دسته از متفکران لازم است منظور از اصالت و اعتباری بودن را بیان کنیم.

منظور از اصیل و اعتباری چیست؟

این دو اصطلاح دارای معانی مختلف‌اند و به اصطلاح، مشترکهای لفظی‌اند برای مفاهیم مختلف مثلاً "گاهی اصالت به معنای تقدم است و در برابر فرع قرار دارد مثل اینکه می‌گوییم علت اصالت دارد و معلول نتیجه آن است یعنی علت بر معلول خود تقدم دارد. و همین‌طور اصطلاح "اعتباری" گاهی در مورد مفاهیم ذهنی به کار می‌رود که در برابر مفاهیم حقیقی قرار دارد و معانی دیگری نیز برای هر دو اصطلاح وضع شده است که در این بحث مورد نظرمان نیست. در این بحث اصیل بودن به این مفهوم است که چه چیزی متن واقعیت را تشکیل می‌دهند یعنی کدامیک از دو مفهوم ماهیت و وجود در خارج تحقق دارد. آیا واقعیت عینی همان حیثیت ماهوی است که مفهوم وجود به کمک عقل بر آن حمل شده است یا برعکس مفهوم ماهیت انعکاسی از ذهن ماهست که وجود عینی را در هیات خاصی قرار داده؟

و مفهوم ماهیت را انتزاع کرده است؟ برای فهم بهتر مطلب مثالی ذکر می‌کنیم. فرض کنید يك توپ پلاستیکی را به شکل يك کره مشاهده می‌کنیم، در ذهن ما دو مفهوم حاصل می‌شود یکی کروی بودن توپ و دیگری مفهوم پلاستیکی بودن آن، می‌خواهیم بدانیم در خارج از ذهن نیز هر دو مفهوم در کنار یکدیگر وجود دارند یعنی آیا روی زمین دو امر تحقق دارد یا يك امر؟ واقعیت این است که کروی بودن نشانه محدودیت آن پلاستیک است و آنچه واقعیت عینی دارد همانا پلاستیک است و مفهوم کره قالبی است که به خاطر حد پلاستیک در ذهن اعتبار شده است. خلاصه کلام آن است که اگر آنچه در بیرون تحقق دارد همان ماهیت برای حدود واقعیت‌های محدود است معتقد به اصالت وجود هستیم و ماهیت را امری اعتباری می‌شمريم.

آنچه به حصر عقلی ممکن است در نظر گرفته شود چهار حالت ذیل می‌باشد ۱ - هیچ کدام از موجود و ماهیت اصیل نیستند ۲ - برعکس حالت اول هر دو مفهوم اصیل اند ۳ - ماهیت، اصیل و وجود، اعتباری است ۴ - برعکس حالت قبل وجود اصالت دارد و ماهیت اعتباری است.

حالت اول فقط در مرحله تصور می‌باشد که ذهن ما پرداخته برای اینکه شقوق مختلف منطقی مساله مورد نظر را محصور سازد و گرنه کسی از فلاسفه اسلامی و متکلمان آن را مطرح ننموده زیرا پذیرش آن به معنای انکار کل واقعیت خارجی است در حالی که در عمل کسی به انکار عالم هستی نمی‌پردازد و از نظر متفکرین اسلامی واقعیت خارجی بدیهی و غیر قابل انکار می‌باشد ظاهراً " هیچ يك از فلاسفه اسلامی متعرض حالت دوم نشده و قائل به اصالت هر دو نگشته زیرا فرض بر این است که در خارج يك حقیقت بیشتر نیست یعنی کثرت ناشی از اعتبار ذهن را نباید به خارج از آن سرایت داد. والا لازم می‌آید که هر واقعیتی در خارج دو واقعیت متباین گردد و لذا قابل حمل بر یکدیگر نباشند زیرا برای حمل اتحاد لازم است و ممکن نیست بین دو امر متباین اتحادی باشد در حالی که بی‌گمان وجود بر ماهیت حمل می‌شود چنان که می‌گوییم اسب وجود دارد یا زمین موجود است. با این وجود نظر جناب شیخ احمد احسائی (از منتقدان فلسفه و عرفان اسلامی) کاملاً " متفاوت با رای فلاسفه بوده قائل به اصالت وجود و ماهیت (هر دو) می‌باشد به اعتقاد حضرت شیخ هر کدام از آن دو یکی از ابعاد عینی يك واقعیت است. موجودیت يك شیء از لحاظی مربوط به فعل خداست که همان وجود است و از لحاظی پذیرش همان فعل از جانب خود فعل است که همان ماهیت است. وی بر این باور است که مادر وجدان خود در می‌یابیم که دارای دو کشش مختلف طاعت و معصیت هستیم و این دو گرایش ذاتی است اگر تنها وجود را اصیل بدانیم این دوگانگی را که متضاد با یکدیگرند چگونه به وجود منسوب سازیم. نحوه ترکیب وجود و ماهیت را می‌توان از راه شناخت گرایش ترکیبی انسان و فعل اختیاری او درک کرد. اقتضای چنین ترکیبی به صورت تمازج و تداخل است به صورتی که هیچ يك از دو جزء، ذات و آثار خود را در ترکیب از دست نمی‌دهند مثال آن کانون نوری است که پرتوهای برتابیده از آن هر چه از کانون دورتر می‌شوند، بیشتر با تاریکی و عدم می‌آمیزند و بهره‌شان از نور وجود کاستی می‌گیرد. از نظر احسائی همان طوریکه اصیل بودن دو گرایش در انسان مانع از آن نیست که فعلی که از او صادر می‌شود به کل مجموعه گرایشهای يك انسان نسبت دهیم. اصالت دادن به ماهیت

وجود نیز لطمه‌ای به وحدت شیء نمی‌زند. پس وجود و ماهیت دو اعتبار برای یک شیء اند در عین حال ماهیت بدون وجود عدم است. جعل شیء نخست به وجود تعلق می‌گیرد ولی چون وجود در تحقق خود محتاج ماهیت است لذا جعل ماهوی امری ثانوی و عرضی است. شیخ (ره) می‌گوید خداوند بی نیاز از ماهیت است چرا که هیچ نوع تجانسی بین وجود خدا و آفریدگانش نمی‌توان قائل شد.^{۳۱} شیخ عبدالجلیل در فکر و منهج می‌نویسد که شیخ این رای را با الهام از کلام خدا دریافت کرده است. "انّه یقول انّ الوجود مخلوق و مجعول بجعل و خلق خاص و الماهیه مخلوقه و مجعوله بجعل و خلق خاص غیر جعل و خلق الوجود، بل کلّ من الوجود و الماهیه له جعل و خلق خاص. مستوحیا رأیه هذا من قول خالقه تبارک و تعالی "جاعل الظلمات و النور" الذی خلق الموت و الحیاة قلّ الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار و من قول الامام الصادق (ع)، خلق الله الاشیاء بالمشیه و خلق المشیه بنفسها" و بعد از اقامه دلیل در اثبات نظر شیخ فقید می‌نویسد "نعم الوجود مقدم علی الماهیه فی الایجاد تقدیم رتبی لازمانی والا فکلاهما مخلوقان مجعولان بجعل و خلق خاص"^{۳۲}. بهر صورت آنچه آشکار است شیخ مرحوم در این نظر خود بیشتر به حقایق دینی و قرآنی نظر دارد و با این قصد و برداشت در پی اثبات نظر خود است. صراحتاً شیخ احمد احسائی چندان گرایشی به تفکر خالص فلسفی ندارد البته تا حدی این موضوع درباره اکثر حکمای اسلامی شاید صادق باشد ولی درباره ایشان از شدت بیشتری برخوردار است.

دلیل طرفداران اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود

شیخ اشراق برهانی برای اعتباری بودن وجود اقامه کرده و این برهان مبتنی بر قاعده‌ای است که خود وی متبکر آن می‌باشد. و اما قاعده: "کلّ ما لزم من تحققه تکرره فهو اعتباری" یعنی هر چیزی که لازمه تحققش تکرار خودش باشد اعتباری است. و با استدلال وی وجود دارای چنین خصوصیتی می‌باشد زیرا اگر وجود در عالم خارج تحقق داشته باشد ناچار موجود است و یقیناً آنچه موجود باشد دارای وجود است به این ترتیب وجود موجود نیز موجود بوده و این تسلسل تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و با توجه به این که تسلسل امور به طور غیر متناهی محال است موجودیت وجود نیز ممتنع است.^{۳۳} مثلاً "اگر یک سنگ وجود داشته باشد چون وجودش هم وجود دارد و وجود وجودش هم وجود دارد و... یعنی ما با فرض موجود بودن یک سنگ می‌بایست بی نهایت وجود داشته باشیم در حالی که فقط همان سنگ مورد نظر وجود دارد نه اینکه آن سنگ به صورت نامتناهی حاصل گردد البته شیخ همین مساله را در مورد وحدت نیز صادق می‌داند لذا از نظر وی وحدت نیز یک امر اعتباری است. ملا صدرا شیرازی (ره) پاسخ این اشکال را به تفصیل بیان کرده که مختصرش ذکر می‌گردد. وقتی گفته می‌شود وجود موجود است به این معنی می‌باشد که وجود به نفس ذاته تحقق دارد یعنی هرگاه وجود تقرر یابد (بذاته یعنی بدون علت و بغیره یعنی موجود امکانی) در اتصاف به موجودیت، نیاز به این ندارد که وجود دیگری به آن ضمیمه شود زیرا خودش فی نفسه موجود است در حالی که درباره غیر وجود چنین نیست.

یعنی ماهیت، زمانی تحقق می‌یابد که وجود بر آن انضمام یابد. نظیر این مسئله در قضایایی مثل قضیه ذیل نیز صادق است. " سفیدی سفید است " در این مثال سفیدی ذاتا " سفید است نه اینکه سفیدی بر آن از بیرون بار شده باشد در حالی که وقتی گفته می‌شود پارچه‌ای سفید است مسئله تفاوت دارد یعنی پارچه بدانکه سفید نیست بلکه به تبع سفیدی سفید است.

قائلان به اصالت ماهیت اشکال وارد کرده‌اند که اگر وجود بذاته موجود باشد لازم می‌آید همه موجودات واجب الوجود و بی‌نیاز از علت باشند و این نیز یکی دیگر از دلائل آنان برای اعتباری بودن وجود است. ملاصدرا در مشاعر به این شبهه چنین پاسخ می‌دهد. در این اشکال میان ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه خلط گردیده است. وجود واجب از ضرورت ازلیه برخوردار است ولی موجودات امکانی دارای ضرورت ذاتی (مادام الذات) هستند. بعبارتی وقتی گفته می‌شود وجود، بالذات موجود است. یعنی مادامی که وجود تحقق دارد موجود بودن برای آن ضروری است. چنان که وقتی گفته می‌شود سفیدی سفید است باز همان حکم را دارد یعنی مادام که سفیدی موجود باشد ذاتا " سفید خواهد بود در حالی که کاغذ به صورت عارضی (ونه ذاتی) سفید می‌باشد.

ادله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت

۱ - محکم‌ترین برهانی که برای اصالت وجود آورده‌اند این است که نسبت ماهیت به وجود وعدم یکسان می‌باشد. این برهان بسیار روشن و واضح تکیه‌اش بر مطالبی است که طرفهای مخالف نیز قبول دارند و آن اینکه ماهیت به خودی خود نسبتش با وجود وعدم یکسان است و هیچ صفت موجود را نمی‌توان به آن نسبت داد مثل رشد و گرمی و حرکت و ... و حال آن که ماهیت متحقق در خارج این صفات وجودی را داراست پس اگر منشاء این صفات ماهیت نباشد ناپار باید منشاء آنها را وجود دانست. زیرا آنچه قابل تصور می‌باشد (که منشاء آثار حقیقی وجود گردد) یا وجود است و یا ماهیت و گرنه لازم می‌آید منشاء آنها عدم باشد که بطلان آن واضح است لذا اصالت وجود به اثبات می‌رسد. دو اشکال بر این دلیل وارد کرده‌اند نخست آنکه ماهیت من حیث هی درست است که نمی‌تواند منشاء آثار وجودی باشد، ولی پس از انتساب به جاعل (آفریدگار) صلاحیت این امر را پیدا می‌کند. در پاسخ این اشکال مولف البدایه می‌گوید " ... مندفع بانها ان تفاوتت حالها بعد الانتساب ، فما به التفاوت هو الوجود الاصيل وان سمی نسبة الی الجاعل وان لم تتفاوت ومع ذلك جعل علیها انها موجوده و ترتبست علیها الاثار، كان من الانقلاب كما تقدم " ۳۴

حاصل مطلب آن که (اشکال وارده) مردود است اگر ماهیت پس از انتساب به آفریدگار حالتش تغییر کند (امری که باعث تغییر حال آن شود) آن چیزی که تفاوت را حاصل می‌کند وجود است ولو اینکه منسوب به جاعل (آفریدگار) گردد و اگر تفاوتی پیدا نکند و موجود بودن بر آن حمل گردد و آثاری بر آن مترتب گردد این همان انقلاب است که قبلا " (بطلان آن) گفته شد. به عبارتی دیگر در انتساب ماهیت به جاعل بالاخره باید چیزی

به آن اضافه شود تا ماهیت را از حد استواء خارج سازد و آن یا باید عدم باشد و یا وجود امر سومی قابل تصور نیست و چون عدم منشاء اثر نیست پس لابد باید وجود به آن اضافه شده باشد و این همان معنای اصالت وجود است. و اگر به خودی خود به مرتبه وجود برسد و این امر به واسطه وجود نباشد مستلزم انقلاب در ماهیت است و انقلاب یعنی چیزی بدون آن که تغییری در آن ایجاد شود چیز دیگری گردد که محال است زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است پس ناچار وجود باعث تحول آن می شود و اصالت دارد.

اشکال دوم را محقق لاهیجی از طرفداران اصالت ماهیت وارد کرده و به این صورت: " مستند هم هسوان الماهیه ان لم یضم الیها امر من الجاعل فهی علی العدم، وجوابه انکم فرضتم ماهیه فی الخارج ثم یضم الجاعل الوجود الیها وهذا باطل، لان المصیه اذا كانت اولاً فهی موجوده، اذلا یفهم من الوجود الاکون الایهه، فای حجه الی ضم الوجود الیها، بل نفس المصیه انما لاصدرت من الجاعل " ^{۳۵} خلاصه اشکال چنین است (از بیان دلیل صرف نظر شد) شما فرض کرده اید که ماهیتی در خارج تحقق دارد سپس (می گویند) جاعل به آن، وجود را افزوده و این باطل است زیرا اگر ماهیت در خارج تحقق دارد پس موجود است و چه نیازی به اضافه شدن وجود دارد بلکه خود ماهیت از آفریدگار صادر شده است. خلاصه پاسخ به این اشکال را چنین می توان تقریر کرد: قائلان به اصالت وجود هرگز نمی گویند وجود از طرف آفریدگار به ماهیت متحقق در خارج ضمیمه می شود بلکه می گویند " آنچه از طرف جاعل صادر می شود وجود است و ماهیات امور اعتباری اند یعنی ساخته و پرداخته ذهن اند.

۲ - دلیل دوم طرفداران اصالت وجود: ماهیات کاملاً " بایکدیگر متفاوتند مثلاً " آب و آتش و میوه و حیوان و ... همه باهم متفاوتند ولی ذهن انسان وحدتی را در بین اشیاء می یابد همه این موجودات با اینککه دارای خصوصیات مباین یکدیگرند ولی در اصل هستی و واقعیت داشتن باهم مشترکند و محور این اتحاد، ماهیت نمی تواند باشد زیرا ماهیت حاکی از تفاوت آنها با یکدیگر است پس ملاک این وحدت جز وجود نخواهد بود و همچنین در قضایای حملیه ارتباط بین موضوع و محمول توسط وجود انجام می گیرد چنان که می گوئیم آهن فلز یا آب سیال است و ملاک این اتحاد ماهیت نیست زیرا آن ملاک کثرت می باشد نه وحدت پس وجود ملاک این اتحاد است. در این قضایا موضوع و محمول از نظر ممداق و واقعیت خارجی با یکدیگر اتحاد دارند پس واقعیت خارجی معادل با وجود است. ^{۳۶}

دلایل دیگری نیز در اثبات اصالت وجود مطرح و اقامه کرده اند که در این جا مجال ذکر آنها نیست ولی آنچه لازم به ذکر است اینکه بعد از ملاصدرا اکثر محققین فلسفه اسلامی از اصالت وجود تبعیت کرده براساس آن تفکر داشته اند ملاحظاتی معروف ترین فیلسوف پیرو ملاصدرا در منظومه خود نظریه همین مطلب دارد که می گوید:

ان الوجود عندنا اصیلٌ دلیل من خالفنا علیلٌ

فصل ششم

وحدت تشکیکی وجود

مسئله وحدت یا کثرت وجود از مسائل مهمی است که به انحاء مختلف از دیر باز مطرح بوده و فکر بشر را مشغول می‌کرده است. ولی در کتب فلسفی قبل از ملاصدرا با عنوان خاص طرح نگردیده، مسلم است که او این مسئله را از عرفا اخذ کرده آن را در قالب فلسفی ریخته و جنبه استدلالی به آن بخشیده است در عرفان نیز محیی‌الدین بن عربی در قرن هفتم هجری این مسئله را تحت نام وحدت وجود عنوان ساخت با وجودیکه مسلماً در بین عرفای قبل از وی نیز این مسئله مطرح بوده اما تفسیرهایی که برای وحدت وجود عرفانی می‌شود بسا یکدیگر تطبیق ندارد یعنی بدرستی معلوم نیست آیا منظور از وحدت وجود عرفانی رسیدن به مقامی است که جز خدا را نبیند؟ (و این خاصیت عاشقانه عرفان می‌باشد) و یا اینکه واقعا "اعتقاد درونی بر این نکته است که غیر خدا وجود ندارد؟ بهر صورت عرفا در پی توضیح این نوع مسائل نبودند و طالب این نیز نبودند که چنین کنند. ولی محیی‌الدین اولین عارفی بود که توانسته آنچه را که از طریق مکاشفه در می‌یافت در قالبهای مانوس ریخته جهان بینی منظمی از عرفان را عرضه نماید. بعدها همین مسئله توسط ملاصدرا با پایه‌های فلسفی از ارکان فلسفه متعالیه گردید. وی گمان در توجیه و تبیین اصالت وجود مکتب او تاثیر بسزائی داشته است. اما مسئله این است، اگر جهان خارج را وجود تحقق بخشیده آیا وحدت محض در آن حکم فرماست و کثرت يك امر اعتباری و وهمی است؟ یا برعکس آنچه تحقق دارد کثرت محض بوده و وحدت يك امر مجازی و توهمی است. و یا اینکه هر دو تحقق داشته و وحدت در عین کثرت بر آن حاکم است. کسانی که به اصالت ماهیت معتقدند پاسخ روشنی دارند زیرا ماهیات به تمام ذات باهم متفاوتند لذا واقعیات خارجی نیز متکثرند. اما اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد پاسخ‌ها به يك شکل نیست چرا که حقیقت هستی یگانه است در حالی که ذهن ما مفاهیم گوناگونی را تشخیص می‌دهد. و از طرفی با وجود این کثرت چطور يك مفهوم عام را در همه آنها در می‌یابد؟ لذا به طور مختصر به آراء مطروحه در این زمینه می‌پردازیم.

۱- وحدت وجود

کسانی که به این نظر معتقدند کثرت موجودات را توهم ذهن می‌دانند چرا که آنچه هست اگر وجود باشد و ماهیت امری اعتباری تلقی گردد کثرت فقط جنبه مفهومی دارد ولی واقعیت عینی يك موجود بیش نیست و آن هستی می‌باشد این نظریه منسوب به برخی از صوفیه و عرفاست و هم چنان که گذشت دقیقاً " نمی‌توان معلوم داشت که آنها این نظر را به چه صورت پذیرفته‌اند. و بهر حال يك تعبیر عرفانی است که چندان در قالب استدلال نمی‌گنجد و قابل دفاع فلسفی نیست این مسئله انشاءالله در اصول اعتقادات به تفصیل مطرح خواهد شد ولی آنچه روشن است نمی‌توان با این نظریه کثرت اشیاء خارجی را توضیح داد.

۲- وحدت شهود

در آثار مبارکه گاهی مطالبی دیده می‌شود که گویی تائیدی بر وحدت وجود است و سخن از عدم صرف مخلوقات و موجودات در برابر ذات متعال به میان می‌آید و همین مسئله در کلمات عرفای کامل نیز به نوعی مطرح است و این در واقع يك مسئله انسان شناسانه دارد و مقصود نفی موجودات خارجی نیست بلکه در سیری که انسان برای وصول به حق انجام می‌دهد به مرحله‌ای از انقطاع و جذب و توجه می‌رسد که جز جمال حق نمی‌بیند و بنابر کلام حق نمی‌شوند "کور شو تا جمال بینی و کرشوتا لحن و صوت ملیح شنوی ۰۰۰" مسلما " این نوع تعبیر از وحدت کاملاً متفاوت از تعبیری است که به عنوان وحدت وجود مطرح گردیده و عرفای بزرگ نیز نظر به همین وحدت در شهود داشته‌اند و در نظرشان همه چیز مرآت حق تعالی و مظهر تجلیات الهی است و اگر هم گفته می‌شود غیر خدا نیست در مقام قیاس با هستی اوست که نیست و گرنه در حد خودثبوت و تحقق دارد.

۳- وحدت وجود و کثرت موجود

این نظریه به محقق دوانی (۸۲۰ - ۹۰۸ ه.ق) منسوب گشته او قائل بود در عالم هستی وجود حقیقی یگانه است و آن ذات باری تعالی است و موجودات دیگر منسوب به وجود حقیقی اند ولی خود وجود حقیقی ندارند بلکه ماهیات بی‌شماری اند که به خاطر انتساب به حق تعالی منشاء اثر گشته‌اند. این اعتقاد با اصالت ماهیت سازگار است و مبتنی بر پذیرش آن است و کسی که به بطلان آن باور داشته باشد نمی‌تواند اساساً " به این نظریه قائل باشد.

۴- کثرت وجود و موجود

آنچه در جهان تحقق دارد کثرت است و وحدت يك امر مجازی است و موجودات از نظر هستی کاملاً با یکدیگر متباین اند اشیاء خارجی هر کدام وجود خاص خود را دارند و هیچ اشتراکی میان وجودهای مختلف تحقق ندارد این نظریه منسوب به حکماء مشاء می‌باشد اما خود آنها به چنین مطلبی تصریح نکرده‌اند بلکه ملاصدرا و طرفداران او به قول مرحوم مطهری در شرح مبسوطه منظومه از بعضی حرفهای آنها استنباط کرده‌اند و حاجی سبزواری نیز به همین لحاظ می‌گوید: " و عند مشائیه حقایق تبانیست "

۵- وحدت در عین کثرت

به نظریه‌ای گفته می‌شود که هم قائل به کثرت است و هم وحدت، و این همان نظر برخی از عرفاست که ملاصدرا آن را پذیرفته و مبنای فلسفی بر آن قرار داده. با این توضیح که حقیقت وجود، واحد ولی دارای مراتب است طبق این نظر وجود کثرت در خارج امری بدیهی بوده و پذیرفته می‌شود ولی آن را منافی وحدت نیز نمی‌دانند یعنی این طور نیست که میان موجودات متکثر هیچ جهت وحدتی نباشد صدرالمتالهین این نظریه

(وحدت در عین کثرت) را اختیار کرده و گویا حکمای پهلوی (ایران باستان) دارای چنین اندیشه‌ای بوده‌اند و در مکتب شیخ اشراق نیز از این رای پیروی شده و از مبانی فلسفی آنان می‌باشد پس از صدرای شیرازی این نظریه بی‌سپروان او قبول عام یافته‌است.

حال باید دید مبنای فلسفی این نظریه کدام و چطور ممکن است که حقیقتی در عین واحد بودن صاحب مراتب گشته و تکثر یابد؟ یعنی یک چیزی یافت شود که هم باعث وحدت دو شیء و هم موجب امتیاز آن دو باشد زیرا اگر دو چیز از هر جهت عین هم باشند دیگر دو چیز نخواهند بود و لذا تعددی نیز حاصل نخواهد شد. پس اگر تغایری بین دو چیز وجود داشته باشد لابد وجه تمیزی لاقبل در یکی از آن دو دارد تا بتواند مابه‌الامتیازشان گردد لذا قبل از هر چیز اقسام اختلافاتی که امکان دارد بین دو چیز وجود داشته‌باشد توضیح می‌دهیم تا مطلب آسانتر تفهیم شود.

۱- اختلاف میان دو شیء، گاهی به تمام ذات است و هیچ امر مشترکی بین آن دو موجود نیست مثل اختلافی که بین جوهر و عرض وجود دارد یا به طور کلی اختلاف بین اجناس عالیه (در مقولات دهگانه شرح آنها آمده) از همین قسم است.

۲- اختلاف در جزئی از ذات و نه در تمام ذات قسم دیگری از انواع اختلافات دو چیز با یکدیگر می‌باشد همانند اختلاف انواع یک جنس که در همان جنس باهم مشترکند ولی هر یک فصل خاص خود را دارد نظیر اختلاف رنگ زرد از رنگ قرمز یا اختلاف بین شیر و یوزپلنگ که در حیوانیت باهم مشترکند ولی هر کدام فصل خاص خود را دارد که مابه‌الامتیاز هر یک از دیگری است.

۳- گاهی اختلافی در ذات باهم ندارند بلکه تفاوتشان فقط به عوارض خارج از ماهیت مربوط می‌شود و در واقع باعث امتیاز افرادیک نوع از یکدیگر است مثل تفاوت افراد انسان از همدیگر (دارای ذاتی برابر) و لسی خصوصیات فردی موجب امتیاز آنها از یکدیگر گشته‌است.

۴- گاهی امتیاز بین چند چیز مربوط به ضعف و شدت، نقص و کمال، تقدم و تاخر و مانند اینها می‌باشد در این نوع اختلاف چیزی که باعث امتیاز می‌شود موجب اتحاد نیز می‌گردد چنان که شیخ اشراق در کتاب اصلیش حکمه الاشراق آن را در مورد نور بیان داشته است " فصل فی ان اختلاف الانوار مجردة العقلیه هو بالکمال و النقص لا بالنوع " النور کله فی نفسه لا یختلف حقیقه، الا بالکمال و النقصان... " ۳۷

البته شیخ اشراق این نوع تفاوت را فقط برای نور حقیقی قائل شد و از نظر او حقیقت نور خواه جوهر باشد یا عرض در اصل حقیقت اختلاف پذیر نیست و تفاوتی که در افراد مشاهده می‌شود فقط در کمال و نقص است نه در حقیقت. در هر حال نور محسوس مثال خوبی برای تفهیم ذومراتب بودن نور حقیقی می‌باشد اگر نور خورشید را (در کمال تابش) با نور شمع مقایسه کنید آیا اختلاف این دو نور جز در خود نور است؟ یعنی اگر نور خورشید تشعشع فراوانی دارد صرفاً " به خاطر افزایش و شدت خود نور است و ضعف تابش در نور شمع از کاهش خود نور است نه اینکه نور باظلمت بیامیزد، چون ظلمت یک امر عدمی بوده نمی‌تواند منشاء اثر باشد. لذا نور با افزایش

و کاهش خود مراتب پیدا می‌کند و هر مرتبه‌ای از مرتبه، دیگر قابل امتیاز می‌گردد. لذا شدت وضعف يك حقیقت در عین ایجاد تمایز میان افراد منافی با وحدت آنها نیز نمی‌باشد. از این نوع اختلاف با عنوان اختلاف تشکیکی نام برده می‌شود و تشکیکی بودن يك حقیقت، به معنی عدم صدق یکسان کلی بر افراد خود است. برخلاف کلی متواطی که بین افرادش تفاوتی وجود ندارد مثلاً "لفظ کلی انسان بر همه مصادیق خود به طور یکسان دلالت دارد ولی نور بر همه افراد خود به نحو برابری دلالت نمی‌کند. بهر صورت با وجودیکه همه فلاسفه سه نوع اختلاف مذکور در قبل را می‌پذیرند اما فلاسفه، مشاء نوع چهارم را که اختلاف تشکیکی نامیده می‌شود در هیچ حقیقتی امکان پذیر نمی‌دانند و از همین لحاظ گفته شده آنها به کثرت وجود و موجود معتقد هستند زیرا از نظر آنان اختلاف موجودات خارجی از نوع اختلاف اول است و بعد تعداد اشیائی که تحقق دارد حقایق وجودی می‌باین از هم موجودند و تنها اشتراکشان در مفهوم وجود است.

توضیح بیشتر در اختلاف تشکیکی

چنانچه معلوم شد تا زمان شیخ اشراق حکمای اسلامی انواع تمایزات را منحصر در سه مورد مذکور (تمایز به تمام ذات - تمایز به جزء ذات تمایز به عوارض خارج از ذات) می‌دانستند ولی این حکیم بزرگ نوع چهارمی بر آنها اضافه کرد که تمایز به تشکیکی معروف گردیده در این نوع تمایز همچنان که گذشت بر خلاف بقیه تمایزها که مابه‌الامتیاز غیر از مابه‌الاشترک بود اتفاقاً چیزی که موجب امتیاز دوشی، می‌گردد (همان چیز) جهت اشترک آن دوشی، نیز می‌باشد شیخ اشراق از آنجایی که بر اصالت ماهیت قائل بود این نوع اختلاف را نیز به ماهیت نسبت می‌داد و از این لحاظ با فلاسفه مشاء اختلاف نظر دارد اما پیروان نظریه اصالت وجود این نوع تمایز را پذیرفتند ولی آن را در ماهیت صادق ندانستند زیرا ماهیات به تمام ذات باهم اختلاف دارند و تشکیک در ماهیات قابل تصور نمی‌باشد لذا آن را مربوط به وجود می‌دانند به این معنی که همه موجودات از واجب الوجود بالذات تا ممکن الوجود (هرچه هست) همه در اصل حقیقت وجود اشترک دارند و اختلاف آنها بخاطر شدت وضعفی است که در مراتب وجود رخ می‌دهد. شافرا "حکمای پهلوی نیز به تشکیک حقیقت وجود قائل بودند چنان که مرحوم سبزواری در منظومه اش گفته است:

الفهلویون الوجود عندهم
حقیقه ذات تشکک تعمیم

ولی صاحب شرح مبسوط منظومه بر این باور خود تاکید می‌ورزد که، حکیم سبزواری این مطلب را بسدون مدرک مطرح ساخته زیرا اگر شیخ اشراق این نظرها از آنها گرفته پس چرا آن را به ماهیت نسبت می‌دهد و جالب توجه اینکه آقای دکتر دینانی بر این باور است که شیخ اشراق احتمالاً "معتقد به اصالت وجود بوده منتها به خاطر شرایط خاص اجتماعی آن روزگار مطلب را به این صورت بیان کرده است و شواهدی را در تأیید نظر خود ارائه می‌نماید از جمله می‌نویسد: "می‌توان گفت که اگر سهروردی در شرایط دیگری غیر از شرایط زمان خود می‌زیست از قول و اعتقاد به جعل وجود امتناع نمی‌ورزید" ۳۹

ایشان علاوه بر ذکر دلایلی با توجه به آثار شیخ اشراق مطلبی را از شوارق الالهام لاهیجانی از طرفداران اصالت ماهیت نقل می‌کند که نشان می‌دهد قول به مجعول بودن ماهیت را شیخ اشراق به خاطر خوف از اشاعه، يك عقیده، فاسد ابراز داشته و اگر این خوف نبود انگیزه‌ای نیز برای آن قول وجود نداشت.^{۴۰} بهر صورت حقیقت مطلب هر چه باشد چندان فرقی نمی‌کند و شیخ اشراق حکیمی موثر در اندیشمندان بعد از خود می‌باشد یعنی همان چیزی که از يك متفکر بزرگ می‌توان انتظار داشت.

برای تقریب دقیق تر مفهوم تشکیکی وجود مثالهای دیگری ذکر شده از جمله، آنها اختلاف مراتب وجود در اعداد می‌باشد. و بدون تردید هر مرتبه‌ای از اعداد غیر از مرتبه، دیگر است ولی اختلاف همه مراتب اعداد جز به عدد بودن نیست و هر عددی در واقع از تکرار واحد حاصل می‌گردد و در نتیجه همه مراتب اعداد از تکرار عدد پدید می‌آیند و در واقع در همان معنا (یعنی تکرار واحد) با هم مشترکند. يك مثال دیگر ذکر می‌شود حرکت نیز دارای شدت و ضعف در مراتب مختلف خود می‌باشد و اشتراك و اختلاف آنها باز در همان معنای حرکت است زیرا امتیاز حرکت سریع از حرکت آهسته امری خارج از واقعیت خود حرکت نیست و گرنه لازم می‌آید که حرکت کند از حرکت و سکون تشکیل یافته باشد و یا اینکه حرکت آهسته اصلاً " حرکت نباشد که هر دو باطل است.

کثرت طولی و کثرت عرضی وجود

معلوم گردید وجود به خاطر شدت وضعی که در مصادیق خارجی خود دارد کثرتی را پدید آورده اما باید دانست حقیقت وجود دو نوع کثرت دارد یکی کثرت طولی وجود می‌باشد و مقصود از این نوع کثرت همان مراتب وجود است که از کامل‌ترین مرتبه، خود یعنی ذات واجب الوجود بالذات شروع شده به ضعیف‌ترین مرتبه خود (ماده، محض) منتهی می‌شود و بین این دو مرتبه وجودی (فعل محض و قوه، محض) مراتب دیگر هستی قرار می‌گیرند که هر چه به واجب الوجود نزدیک تر باشند حصه بیشتری از وجود دارند و یا دورتر شدن از او بهره، کمتری از وجود می‌برند.

اما کثرت عرضی به اعتبار نسبتی که وجود با ماهیات پیدا می‌کند حاصل می‌شود یعنی همان کثرتی که در میان موجودات مادی تحقق دارد مثلاً " با وجودیکه همه جمادات در يك مرتبه، وجودی هستند ولی به خاطر ماهیت‌های مختلفی که با یکدیگر دارند با منتسب شدن به وجود با یکدیگر متفاوت می‌شوند مثل اختصاص یافتن آب به دو دانه، مختلف که هر دورا بارور می‌کند ولی به خاطر دو استعداد مختلف دو موجود گوناگون پدید می‌آید که در عرض هم‌اند.

ماحصل کلام

وجود يك حقیقت واحد است و اگر چنین نباشد لازم می‌آید وجود از حقایق مختلفی که با هم هیچ جهت اشتراکی ندارند تشکیل شده باشد و این با بساطت و وحدت مفهومی وجود و همچنین با اشتراك معنوی آن در تضاد است. پس باید پذیرفت حقیقت وجود دارای وحدت می‌باشد و این مطلب مورد قبول اکثر اندیشمندان

اسلامی است اما اگر وجود حقیقت واحد است پس کثرت عالم خارج چیست؟ یا باید هر نوع کثرتی را انکار کرد و این همان وحدت وجود صوفیه است که قبلاً "غیر قابل دفاع بودنش را یادآور شدیم و یا باید بپذیریم نوعی کثرت در حقیقت وجود راه دارد و این کثرت باید نوعی باشد که میان با وحدت آن نباشد و این همان اختلاف تشکیکی وجود است که در عالم خارج تحقق دارد زیرا ما این تشکیک را در موارد مختلفی می‌توانیم دریابیم. و این همان نظریه وحدت وجود در عین کثرت وجود است.

در این نظریه، وجود واحد و حقیقت واحد، در عین کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، وجود دارد. این کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، در عالم خارج تحقق دارد. زیرا ما این تشکیک را در موارد مختلفی می‌توانیم دریابیم. و این همان نظریه وحدت وجود در عین کثرت وجود است.

در این نظریه، وجود واحد و حقیقت واحد، در عین کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، وجود دارد. این کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، در عالم خارج تحقق دارد. زیرا ما این تشکیک را در موارد مختلفی می‌توانیم دریابیم. و این همان نظریه وحدت وجود در عین کثرت وجود است.

در این نظریه، وجود واحد و حقیقت واحد، در عین کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، وجود دارد. این کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، در عالم خارج تحقق دارد. زیرا ما این تشکیک را در موارد مختلفی می‌توانیم دریابیم. و این همان نظریه وحدت وجود در عین کثرت وجود است.

در این نظریه، وجود واحد و حقیقت واحد، در عین کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، وجود دارد. این کثرت و اختلاف تشکیکی وجود، در عالم خارج تحقق دارد. زیرا ما این تشکیک را در موارد مختلفی می‌توانیم دریابیم. و این همان نظریه وحدت وجود در عین کثرت وجود است.

فصل هفتم

احکام سلبی وجود

حقیقت وجود بدون توجه به حیثیتی که به آن ضمیمه شود عین کمال و غناست و نقص و فقر از مصادیق اعدام و نیستیهایند. منتها يك موجود بدان جهت متمصف به صفات نقصی می شود که وجودی مقید و محدود دارد. لذا توأم با نیستی است پس همه این نوع صفات (ضعف، فقر، امکان، ...) از عدم ناشی می شود و این بدان معنی است که حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و آنچه از شئون عدم باشد از حقیقت وجود بیرون بوده و از آن سلب می شود.

۱- وجود غیر یا ضد و همچنین مثل ندارد

منظور این است که در عالم خارج چیزی که مغایر با حقیقت وجود باشد، تحقق ندارد. زیرا قبلاً اثبات شد که اصالت از آن وجود است و معنی آن این است که فقط وجود عینیت دارد هر چه در برابر آن فرض شود باطل است دلیل دیگرش آن است که، اگر وجود ضدی داشته باشد باید وجود و ضدش تحت يك جنس باشند و جنس متعلق به ماهیت می باشد در حالی که وجود اصلاً "ماهیت نیست تا دارای جنس و فصل باشد و این موضوع بعداً" بیان خواهد شد.

از طرفی وجود مثل ندارد زیرا دو مثل عبارتند از دو شیء که در تمام ماهیت با یکدیگر مشترکند ولی در عوارض خارجی باهم متفاوتند: مثل علی و حسین که در انسان بودن عین هم اند اما در عوارض باهم متفاوتند در صورتی که وجود، غیر ماهیت است به اضافه اینکه شیء بسیط ذاتاً "دوگانگی نمی پذیرد. پس وجود نه ضد دارد نه مثل.

۲- وجود جز، چیزی نیست

به عبارت دیگر وجود کل ندارد. زیرا در این صورت لازم می آید که اجزاء دیگری بوجود ضمیمه شود تا از مجموع آنها واقعیتی به نام کل تشکیل شود و این مخالف مطلب قبلی است که گفتیم وجود، حقیقت واحده بوده، واقعیتی مغایر با خود ندارد. اگر سوال شود که پس چطور حکماء می گویند که هر ممکنی از وجود و ماهیت ترکیب شده است؟ جوابش آن است که ذهن وقتی با واقعیتی امکانی روبرو می شود. دو حقیقت در آن می یابد و دو مفهوم از آن انتزاع می کند، در حالی که یکی از آن دو اوصیل و دیگری اعتباری است. نسبت ماهیت به وجود، مثل سایه به نور است و در واقع سایه حد نور است، نه اینکه خود اصالتاً موجود باشد، ماهیت نیز حد وجود است و ذهن ما آن را اعتبار می کند، برای روشن تر شدن مطلب بهتر است اقسام ترکیب را به اجمال توضیح دهیم.

ترکیب اعتباری :

آن است که وجود مرکب يك وجود اعتباری باشد و آنچه تحقق داشته و منشاء اثر باشد همان اجزاء ترکیب باشد و نه کل مانند يك اتومبیل که ترکیبی از شاسی، میل لنگ و چرخها و ۰۰۰ است، این قسم ترکیب میسورد نظر مانیست .

ترکیب حقیقی :

در این نوع ترکیب وحدت حقیقی میان اجزاء حاکم است . مثل ترکیب جسم از ماده و صورت ؛ ترکیب حقیقی بر سه قسم است : عقلی - خارجی - مقداری

اقسام ترکیب حقیقی

الف) ترکیب عقلی : زمانی که عقل در تحلیل ذهنی چیزی را به حیثیات گوناگون تجزیه می کند و لیسو در خارج آن چیز يك امر بسیط و غیر مرکب باشد ترکیب عقلی انجام شده است . مثلاً " وقتی خطر را عقل تصور می کند ماهیتی از قبیل کمیت و اتصال و قارالذات و يك بعدی و جهت امتداد را از آن انتزاع می کند که همه اجزاء عقلی خط اند .

ب) ترکیب خارجی : اگر شیء در ظرف خارج، از ماده و صورت تشکیل شده باشد دارای ترکیب خارجی می باشد . مثلاً " يك فلز در بیرون از ذهن مرکب از جسمیت و صورت نوعیه (مس و ۰۰۰) است .

ج) ترکیب مقداری : این ترکیب وقتی است که يك شیء با وجود اتصال دارای اجزای قابل تقسیم باشد و این امر زمانی امکان دارد که آن شیء دارای امتداد باشد خواه در زمان باشد خواه در مکان . مثل تقسیم تاریخ به ادوار مختلف، یا شبانه روز به ساعات و ۰۰۰ یا تقسیم خط در يك جهت و یا سطح در دو جهت و یا جسم در سه جهت طول و عرض و ارتفاع امکان پذیر است . اجزای مرکب عقلی (جنس و فصل) را جزء عقلی و اجزای خارجی (ماده و صورت) را جزء خارجی و اجزای مقداری را جزء مقداری می نامند .

حال که به اختصار اقسام ترکیب حقیقی را دانستیم، توضیح می دهیم که هیچ يك از ترکیبات سه گانه مذکور در وجود راه ندارد یعنی وجود نه جنس و فصل دارد و نه ماده و صورت و نه اجزاء مقداری .

۳ - وجود اجزاء عقلی (جنس و فصل) ندارد

جنس کلی است که بخودی خود تحصیل نمی یابد بلکه توسط فصل تعیین می یابد و به انواع مختلف درمی آید یعنی جنس و فصل جزء نوعند و در عین حال با وجود اتحاد بین جنس و فصل آن دو خارج از یکدیگرند . یعنی جنس از لحاظ ذات خود نیازی به فصل ندارد اما در تحقق یافتن انواع به تنهایی دارای ابهام می گردد و فصل، رافع ابهام می شود مثلاً " باضمیمه شدن ناطقیت به حیوان نوع انسان تحقق می یابد لذا می گویند فصل مقسم يك جنس به انواع

خود می باشد اما مقوم آن نیست در حالی که همان فصل مقوم ماهیت نوع است ولی مقسم آن نمی باشد مثلاً "ناطق حیوان رابه انسان و غیر آن تقسیم می کند ولی قوام حیوانیت به ناطق بودن نیست و حال آن که ذات انسان را قوام می بخشد لذا نمی تواند مقسم آن باشد • یعنی محال است که فصل هم مقوم ذات و هم معصل و مقسم يك امر واحد گردد والا اجتماع نقیضین لازم می آید • از همین نکته استفاده کرده می گوئیم وجود نمی تواند جنس و فصل داشته باشد زیرا در این صورت وجود، يك نوع مرکب از جنس و فصل خواهد بود که خودشان از سنخ وجودند • اگر موجود نباشند لزوماً معدوم خواهند بود و اثری بر آنها مترتب نخواهد بود • در نتیجه ناگزیر فصل وجود هم مقسم وجود خواهد شد و هم مقوم آن • بدلیل اینکه وجود به لحاظ نوع بودن خود توسط فصل خود قوام می یابد و به لحاظ جنس بودن توسط همان فصل تقسیم به انواع می گردد و این مستلزم اجتماع نقیضین است •

به عبارتی ساده تر وجود نمی تواند جنسی داشته باشد زیرا چیزی که مغایر وجود باشد اساساً "تحقق ندارد تا بتوان آن رابه وجود ضمیمه کرد و به عنوان جنس وجود از آن نام برد و بلکه وجود با گسترش خود هر امری را در بردارد خواه با اعتقاد به اصالت وجود امور دیگر را تعیناتی که ذهن آنها را اعتبار می کند و وجود را تنها واقعیت موجود بدانیم یا اینکه آن را مفهومی انتزاعی دانسته که از ماهیات گوناگون اعتبار می گردد • بهر حال نمی توان آن را در کنار اشیا، دیگر قرار داد و چیزی را به آن ضمیمه کرد •

۴ - وجود ماده و صورت ندارد

اگر وجود داری جنس و فصل نباشد ماده و صورت هم ندارد زیرا ماده و جنس و نیز صورت و فصل حقیقتاً "ذاتاً" یکی اند و تفاوت آنها فقط در نحوه اعتبار آنهاست به این صورت که ذاتی که در خارج، مرکب از دو جزء باشد يك جزء مشترك و يك جزء مختص، عقل هر يك از این دو جزء را به دو گونه اعتبار می تواند بکند ۱ - به نحوی که آن را نتوان بر جزء دیگر و نیز بر کل حمل کرد • در این صورت جزء مشترك، ماده و جزء مختص صورت نام می گیرد ۲ - اگر به نحوی اعتبار کند که بتوان آن را بر جزء دیگر و نیز بر کل حمل نمود در این صورت جزء مشترك را جنس و جزء مختص را فصل می نامند • از این جا معلوم می شود که اگر چیزی جنس و فصل نداشته باشد ماده و صورت نیز نخواهد داشت • پس وجود جزء عقلی و خارجی ندارد •

۵ - وجود جزء مقداری ندارد

يك شیء در صورتی اجزای مقداری خواهد داشت که امتداد و کشش مکانی یا زمانی - داشته باشد • اما امتداد مکانی از خصوصیات جسم است تا آنجا که جسم را تعریف کرده اند به جوهری که در جهات سه گانه امتداد دارد و زمان نیز مختص شیء دارای حرکت است و آن اختصاص به جسم دارد نتیجه این می شود که مقدار فقط بر جسم عارض می شود و چون وجود جسم نیست لذا امتداد مکانی یا زمانی نیز ندارد و مقدار بر آن عارض نمی شود پس وجود دارای اجزای مقداری نیز نیست •

۶- وجود نوع نیست

تحقق خارجی يك نوع مشروط و موكول به این است که آن نوع دارای خصوصیات فردی باشد مثلاً "انسان به عنوان يك نوع، در صورتی در خارج تحقق دارد که دارای شکل و وزن و رنگ خاص باشد و بدون ویژگیهای فردی در خارج تحقق ندارد یعنی مشخصات فردی به نوع تحمّل می‌بخشد. اما تحمّل وجود عین ذات وجود است و این بدان مفهوم است که وجود برای تحمّل یافتن به هیچ امر دیگری نیاز ندارد لذا وجود نوع نیست.

برخی از احکام عدم

همان طوریکه وجود از کمال بدهتی که دارد نیازی به تعریف ندارد عدم نیز که نقیض وجود است قابل تعریف نیست زیرا عدم ثبوتی در خارج ندارد که بتوان آن را تعریف کرد فقط باید بدانیم که وقتی وجود به تصور آید رفع آن عبارت از تصور عدم است البته بحث درباره عدم و احکام آن از مسائل تبعی فلسفه است و نمی‌توان آن را از مسائل اصلی فلسفه دانست مگر اینکه به نوعی به وجود و احکام آن راجع ساخت.

۱- در عدم تمایز نیست.

معنای این حکم آن است که عدم نمی‌تواند علت یا معلول باشد زیرا علیت مبین يك رابطه و وجودی است که میان دو چیز برقرار می‌شود و حال آن که عدم واقعیتی در خارج ندارد تا بتواند علت چیزی باشد یا معلول چیز دیگری.

۲- اعاده معدوم به عینه محال است

ظاهراً "اولین بار این مسئله را متکلمان مطرح کردند ولی در نهایت یکی از مسائل فلسفه گردید و همه فلاسفه معتقدند که اعاده معدوم به عینه محال است و حتی بوعلی سینا در کتاب شفا گفته است که عقل آن را امری بدیهی می‌داند و آنچه در این باره ذکر شود من باب تذکر و تنبیه است و گرنه نیازی به برهان ندارد.

اعاده معدوم یعنی اینکه يك شیء پس از آن که بوجود آمد و سپس از بین رفت دوباره بوجود آید، یعنی دقیقاً همان شیء با همان خصوصیات که داشت دوباره موجود گردد و این با تکرار تفاوت دارد ممکن است شما کاری را در يك زمان انجام دهید و دوباره آن را تکرار کنید این اعاده معدوم نیست زیرا اعاده معدوم یعنی اینکه همان کار با تمام ویژگیها و تشخیص دوباره موجود گردد. يك امر محالی است ولی تکرار یعنی اموری که شبیه یکدیگرند در زمانها یا مکانهای مختلف موجود شوند که فراوان به وقوع می‌پیوندد. البته برای امتناع اعاده معدوم دلایلی آورده‌اند از جمله اینکه اگر بنا باشد فردی عیناً بعد از نابودی برگردد باید با تمام لوازم و خصوصیات خود برگردد یعنی علت وجودی فرد مثل پدر و مادر و زمان و مکان و غذا و نوشیدنی و... نیز عیناً برگردند که محال بودن آن بدیهی است یعنی اگر شخص مسئله را خوب بفهمد به قول ابن سینا امتناع اعاده معدوم يك حکم بی نیاز از برهان است.

فصل هشتم

وجود ذهنی

یکی از تقسیماتی که توسط حکمای اسلامی درباره، وجود صورت گرفت تقسیم آن بوجود خارجی و ذهنی بود که ظاهراً " اولین بار در کتاب "المباحث المشرقیه" فخر رازی مطرح شده است و خواجه نصیر طوسی و حکمای بعد از وی برای تبیین ماهیت و کیفیت علم بحث وجود ذهنی را به طور مبسوط و با اقامه دلیل برای اثبات آن تفصیل دادند. عقیده، این دسته از حکمای اسلامی آن است که هر ماهیتی دو نحوه، وجودی دارد، یکی خارجی و دیگری ذهنی.

منظور از وجود خارجی آن نحوه، وجود است که تمام آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود، بر ماهیت مترتب گردد یعنی اگر ماهیت خاصی در خارج تحقق یابد و لباس وجود خارجی بیپوشد، آثاری را که مربوط به ذات و خارج ذات آن ماهیت است واجد می شود.

ولی وجود ذهنی آن است که آثار مورد انتظار از ماهیت در آن وجود بر آن مترتب نیست مثلاً " آب وقتی به وجود خارجی ملبس است که اثر رطوبت و رفع تشنگی و ... از آن ظاهر می شود اما زمانی که در ذهن ظاهر شود نه دارای رطوبت است و نه تشنگی را برطرف می سازد پس همانطوریکه یک ماهیت در خارج تحقق یافته و موجود به وجود خارجی می گردد، در ذهن نیز تحقق می یابد و موجود به وجود ذهنی می شود و علم و آگاهی را در انسان پدید می آورد و این بدان معنی است که اموری که در ظرف ذهن تحقق می یابند همان تصورات و ادراکات و به تعبیری علوم بشری اند و به نظر حکمای اسلامی این موجودات ذهنی واقع نمایند یعنی وجوشان برای ذهن عین ظهور واقعیات خارجی است و پیدایش آنها در ذهن انسان، کاشف امور بیرونی است. به نظر آنان ماهیت اشیاء در وجود ذهنی آنان محفوظ است، یعنی آنچه در ذهن موجود است از حیث ماهیت هیچ تفاوتی با ما بازای خارجی خود ندارد. مثلاً " تصویری که از طلا و نقره در ذهن حاصل می شود از لحاظ ماهیت با طلا و نقره بیرونی تفاوتی ندارد بلکه فرقی فقط در نحوه، وجودی آنهاست نه در ماهیتشان و به این لحاظ است که آنان می گویند انسانی که از جهان خارج آگاه می شود خود کم کم جهانی می شود که در گوشه ای بنشسته است. یعنی تمامی ماهیات در ذهنش تحقق می یابند.

در برابر نظریه حکما دو نظریه دیگر مطرح شده است، که یکی از آنها نظریه، اشباح است. صاحبان این نظریه می گویند آنچه از اشیاء خارجی به ذهن می آید، ماهیت آن اشیاء نیست بلکه شبیح آنهاست یعنی آنچه به ذهن می رسد ذاتاً " مغایر و متفاوت با شیء خارجی است ولی از لحاظی مشابهتی با آن دارد و برخی از ویژگیهای آن را نشان می دهد. طبق این نظریه رابطه، مفاهیم ذهنی با اشیاء خارجی یک رابطه، ماهوی نیست بلکه رابطه ای است چونان رابطه، عکس یک شیء با خود آن شیء، همانند عکس یک اسب بر روی کاغذ که در واقع حاوی گروهی از رنگها می باشد و لذا ماهیت آن از نوع عرض است و از مقوله، کیفیت می باشد و حال آن که خود

اسب نوعی جوهر جسمانی است معذلك عكس اسب جاکي از اسب خارجی است به همین صورت مفهوم اسب در ذهن ما نیز يك عرض است و از مقوله، کیفیت می باشد و از جهت ماهیت با اسب خارجی که از مقوله، جوهر است تباين کامل دارد، ضمن اینکه از آن حکایت می کند.

به نظر حکمای اسلامی این نظریه که بیشتر در میان ماتریالیستها رواج دارد منجر به سفسطه و مسدود شدن باب علم می گردد، زیرا اگر علوم و ادراکات ما تطابق ماهوی با اشیا، خارجی نداشته صرفاً "شبحی از آن باشند، ما هرگز از امور بیرون از خود آگاهی نخواهیم یافت و همه علوم ما جهل مرکب خواهد بود و این همان انسداد بسبب علم به خارج است. اگر گفته شود که ما همانطوریکه با دیدن تصویر اسب به خود اسب منتقل می شویم، به همان ترتیب با تصویر شبح ذهنی اسب با حقیقت خارجی این حیوان آگاه می شویم، در پاسخ گفته می شود عكس يك شیء وقتی حاکی از خود آن شیء است که ما قبلاً "خود آن شیء را دیده باشیم. اما اگر از آغاز فقط عكس و شبح اشیا را دیده باشیم و هرگز با خود اشیا مواجه نشویم محال است که این اشباح حکایت از حقایق دیگری کنند. یعنی انسان هرگز نمی فهمد که این شبح، شبح چه چیزی است و از چه چیزی حکایت می کند، زیرا که خود آن چیز را هرگز درك نکرده است.

اما برخی از متکلمان - مثل اشاعره - اساساً "منکر وجود ذهنی اند و وجود ذهنی چیزی را به نام مفهوم و صورت علمی در اذهان قبول ندارند بلکه در نظر آنان علم و آگاهی از اشیا در واقع اضافه و نسبتی است که میان ما و اشیا بیرونی برقرار می شود. ایرادی که به این نظریه وارد کرده اند این است که اضافه، نسبتی است که میان دو شیء برقرار می شود بنابراین میان يك شیء و خودش و نیز میان يك شیء موجود و يك امر معدوم هرگز اضافه ای برقرار نمی شود در حالی که انسان بوجود خودش علم دارد و از طرفی به اموری که فقط وجود ذهنی دارند مثل اسب بالدار و ... علم پیدا می کند، لذا نظریه اضافه از تبیین حقیقت این نوع علوم ناتوان می ماند ضمن اینکه هرکسی وجدانا " هنگام آگاهی از چیزی يك حالت وجودی در خود می یابد و احساس می کند چیزی براو افزوده است و حال آنکه اضافه يك امر انتزاعی است و ما بازاء مستقلی برای آن وجود ندارد.

حکمای اسلامی برای اثبات وجود ذهنی دلایلی آورده اند که به دو دلیل آنها اشاره می شود:

اولین دلیل مبتنی بر قاعده، فرعییت است. قاعده، فرعییت می گوید: "اثبات حکم و یا صفتی برای يك موضوع منوط بر وجود آن موضوع است" یعنی اگر گفته شود: "علی عالم است" صفت عالمیت در صورتی برای علی محقق می شود که علی موجود باشد، پس تحقق صفتی و یا هر نوع حکمی برای يك چیز که معدوم مطلق است و در ظرفی تحقق ندارد محال است. اما منطقیون بر اساس قاعده، مذکور گفته اند: "قضایای موجهه که در آن حکم به ثبوت چیزی برای چیز دیگر می شود، در صورتی صادق اند که موضوعشان موجود باشد." اما در میان قضایای موجهه به قضایایی برخورد می کنیم که موضوع آنها در خارج تحقق ندارند. مثل قضیه "دریای جیوه سرد است" و گاهی موضوع قضیه محال است در خارج تحقق داشته باشد مانند قضیه "اجتماع نقیضین محال است" در صورتی

که این نوع قضایا، قضایای صادق‌اند. لذا به مقتضای قاعده، فرعیّت باید موضوع آنها در یک موطنی موجود باشند و چون در خارج نیستند و بلکه گاهی محال است که در خارج تحقق یابند باید در موطن دیگری که همان ذهن است موجود باشند.

اما خلاصه دلیل دوم آنها چنین است که آنچه که در خارج موجود است همگی جزئی اند در حالی که ما اموری را تصور می‌کنیم که دارای کلیت و عمومیت هستند و برعکس امور جزئی بر مصادیق متعدد منطبق می‌شوند مثل انسان، ماشین، گیاه که هر یک بر افراد زیادی تطبیق دارند و ما به این امور کلی اشاره می‌کنیم. زیرا در واقع تصور یک شیء در واقع اشاره، عقلی به آن است و اشاره در جایی امکان پذیر است که مشارالیه وجود داشته باشد و اگر چیزی موجود نباشد (یعنی معدوم باشد) نمی‌توان به آن اشاره کرد. لذا وقتی یک امر کلی تصور می‌کنیم به تبع کلی بودنش نمی‌تواند در خارج موجود باشد پس باید در ظرفی غیر از خارج موجودیت داشته باشد و آن ظرف همان ذهن انسان است.

اشکالات وارد بر نظریه وجود ذهنی

الف) دو اشکال اساسی شبیه به هم بر این نظریه وارد کرده‌اند و این اشکالات بحدی موثر بودند که به قول ملاهادی صاحب منظومه برخی از اندیشمندان ناچار از انکار آن شدند و گروهی بدنبال نظریاتی دیگر برآمدند که برخی از آن نظریات (مثل قول به اشباح و یا نظریه اضافه) را قبلاً توضیح دادیم. صاحب منظومه این دو اشکال و تاثیر آن را چنین بیان کرده است.

والذات فی انحال الوجودات حفظ	جمع المقابلین منه قد لحظ
فجوهر مع عرض کیف اجتمع؟	ام کیف تحت کیف کل قدرقع
فانکر الذهنی قوم مطلقا	بعض قیاما " من حصول فرقا
وقیل بالاشباح اشیا، انطبعت	وقیل بالانفس وهی انقلبست

اما دو اشکال وارد شده بر نظریه وجود ذهنی عبارتند از: ۱- لازمه، وجود ذهنی این است که یک شیء، واحد هم جوهر باشد و هم عرض و این اجتماع دو امر متقابل بوده و محال است علت اینکه گفته‌اند لازمه وجود ذهنی جمع دو امر متقابل جوهر و عرض است نظریه تعریف وجود ذهنی است زیرا طبق این نظر آنچه در ذهن حاصل می‌آید دارای ماهیتی برابر با ماهیت خارجی خود می‌باشد اگر آن ماهیت جوهر باشد پس لزوماً در ذهن نیز جوهر است. از طرف دیگر وجود ذهنی همان وجود علمی است و فلاسفه متفق بر این هستند که علم یک کیفیت نفسانی و لذا عرض است. پس اگر ما یک درخت را تصور بکنیم باید آن درخت ذهنی هم جوهر باشد و هم عرض و این به محال می‌انجامد زیرا طبق تعریف، جوهر در صورت تحقق بی نیاز از موضوع است و عرض اگر در خارج موجود گردد باید در موضوعی باشد و اجتماع این دو امر با اصول عقلی ناسازگار است.

۲- اشکال دوم ظاهراً "مهم‌تر است" ولی در واقع اشکال نخست را نیز به‌مراه دارد) به این شکل که اگر

ماهیت وجود ذهنی با ماهیت وجود خارجی یکی باشد ناگزیر همه مقولات تحت یک مقوله در می‌آیند. (درحالی‌کسه مقولات با یکدیگر تباین ذاتی دارند و هیچ مقوله‌ای تحت مقوله، دیگر نمی‌تواند بیاید. مثلاً "مقوله، کم‌کاملاً" با مقوله، کیف متفاوت است) زیرا خود وجود ذهنی همان علم است که از مقوله، کیف (کیف نفسانی) است، از طرفی سایر مقولات نیز وجود ذهنی پیدا می‌کنند و لازمه، این کار واقع شدن مقولات تحت مقوله کیفیت است درحالی که گفتیم مقولات متباین بالذاتند پس این نظریه که قائل به حصول ماهیات موجودات در ذهن است نمی‌تواند قابل قبول باشد.

توجه دارید که اشکال دوم اعم از اشکال اول است و لذا می‌توان گفت با ایراد همین اشکال خودبخود اشکال اول نیز وارد خواهد بود و در عین حال با دفع این اشکال آن نیز مرتفع می‌گردد.

پاسخ به اشکالات مذکور

پیروان ملاصدرا معتقدند که تا دوره، صدرای شیرازی حکماً، برای حل این معضل تلاش زیادی کردند ولی هیچکدام قادر به اقناع کامل اذهان نگردیدند تا اینکه ملاصدرا بنیانگذار مکتب متعالیه پاسخ نهائی را ارائه کرد و این معضل را برطرف ساخت یکی از ابتکارات وی که درباب قضایای منطقی متجلی گردیده این است که قضیه حملیه (علاوه بر تقسیمات دیگر مترتب بر آن) به لحاظ حمل به دو قسم حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی منقسم می‌گردید. به این صورت که ما دو نوع حمل داریم به طوری که امکان دارد یک مفهوم در حمل نخست بر موضوعی حمل شود و در حمل دوم همان محمول از همان موضوع سلب گردد (با اینکه در دروس گذشته تا حدی مورد مطالعه قرار گرفته) اما بایک مثال آن را یادآوری می‌کنیم وقتی می‌گوئیم، جزئی جزئی است " از لحاظ حمل اولی کاملاً" درست است زیرا هر چیزی خودش است و نمی‌توان مفهوم جزئی را از خودش سلب کرد ولی از لحاظ حمل شایع صناعی "جزئی جزئی نیست" برای اینکه جزئی خودش یک اسم کلی است و بر افراد کثیری مثل حسن و حسین و طهران و ... دلالت دارد. در این جا ظاهراً "تناقضی رخ داده است ولی از نظر ملاصدرا تناقضی در کار نیست چون دو قضیه دارای وحدت حمل نیستند و تناقض فقط زمانی مفهوم دارد که دو قضیه مزبور با یک نوع حمل بیان شوند. این فیلسوف از ابتکار خود برای دفع اشکالات وارده بر وجود ذهنی بهره گرفته و می‌گوید هر صورت ذهنی از لحاظ حمل اولی ذاتی همان ماهیتی است که در عالم خارج تحقق دارد و لذا می‌توان گفت این وجود ذهنی همان ماهیت بیرونی می‌باشد اما با حمل شایع صناعی دیگر نمی‌توان این تطبیق را انجام داد زیرا در این نوع حمل نمی‌توان گفت که شی در مفهوم، همان ماهیت مندرج است بدلیل اینکه آثار ماهیت فقط زمانی که آن ماهیت وجود خارجی داشته باشد بر آن مترتب می‌گردد نه در وجود ذهنی. پس وجود ذهنی هر نوع ماهیتی، آثار بیرونی همان ماهیت را ندارد لذا به حمل شایع وجود ذهنی مندرج در همان مقوله‌ای نیست که ماهیت متعلق به آن است بلکه فقط از مقوله کیف خواهد بود. در صورتی که به حمل اولی هر ماهیتی در هر مقوله‌ای برصورت ذهنی خود دلالت دارد.

به‌طور خلاصه منظور ملاصدرا چنین است که هر صورت ذهنی از يك لحاظ فقط بیانگر موجودات خارجی اند و فاقد آثارند، پس نقطه مقابل موجودات بیرونی می‌باشند که واجد آثار مطلوب خودند و در مقایسه با یکدیگر صورت ذهنی، مندرج در هیچ مقوله‌ای نخواهد بود. و اما از لحاظ دیگر همین مفاهیم و یا صورت های ذهنی در ذهن رسوخ یافته و منشاء آگاهی و دانش می‌گردند و بنابراین دارای آثار مخصوص خود می‌شوند و به حمل شایع در مقوله کیف مندرج اند پس با تبیین ملاصدرا معنی وجود ماهیت در ذهن به این معنی نیست که صورت ذهنی مصداق همان ماهیت بیرونی است بلکه به حمل اولی این نسبت درست می‌باشد (یعنی مفهوم ماهیت مورد نظر است نه مصداق آن) ولی به حمل شایع صحیح نیست و اینکه به نظر می‌آید که يك شیء در آن واحد در دو مقوله قرار می‌گیرد بخاطر عدم تفکیک این دو نوع حمل بود.

همچنان که اگر بگوئیم انسان انسان است به حمل اول درست ولی اگر بگوئیم انسان انسان نیست به حمل شایع درست است زیرا مفهوم انسان خود از مصداق انسان نیست.

ب) اشکال دیگر: اگر صورت‌های ذهنی دال بر وجودات بیرونی باشد مستلزم ثبوت امور محال است زیرا ما در اموری که تحقق و ثبوتشان غیر ممکن است مانند اجتماع نقیضین و معدوم مطلق و ... تصوراتی داریم و آنها را موضوع قضیه قرار می‌دهیم.

پاسخ این نوع اشکالات رانیز با توجه به دو نوع حمل می‌توان ارائه داد، زیرا آنچه که موضوع قضیه قرار می‌گیرد مفهوم آن است نه مصداق موضوع، به عبارت دیگر آنچه در ذهن تحقق دارد مفهوم این امور است نه مصداق آنها. مثلاً " اجتماع نقیضین و یا امور محال دیگر به حمل اولی ذاتی در ذهن تحقق دارند و این اشکالی ندارد زیرا آنچه ثبوت دارد مفاهیم آنهاست ولی به حمل شایع هیچ ثبوتی ندارد برای اینکه ثبوت مصداقشان ممتنع است.

بقیه اشکالات وارد بر نظریه وجود ذهنی کمابیش با توجه به نظر ابتکاری صدرای شیرازی در نوع حمل قضیه قابل دفع هستند و لذا از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.

مواد ثلاث (وجوب و امکان و امتناع)

قبل از ورود به بحث اصلی مواد ثلاث نیاز به ذکر مقدماتی هستیم تا منظور اصلی فلاسفه اسلامی از ماده های سه گانه بهتر دریافت گردند. این مقدمات عبارتند از توضیح معانی نفس الامر، اقسام وجود و منظور از مواد در این مبحث.

الف : معنای نفس الامر

نفس الامر یکی از اصطلاحات رایج خصوصا " در مباحث منطق و فلسفه می باشد و از آن به عنوان " ملاک صدق قضایا " تعبیر می کنند یعنی چیزی که حاکی از صدق يك قضیه است عبارت از مطابقت آن با نفس الامر می باشد و نشانه کذبش عدم مطابقت قضیه با آن است. لذا باید بدانیم منظور از نفس الامر چیست؟ مرحوم طباطبائی (ره) صاحب البدایه آن را همان ثبوت عام یا مطلق ثبوت معرفی می کند که شامل ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباری است. پس ثبوت دارای سه مرتبه به شرح مختصر ذیل می باشد:

۱- ثبوت وجود: در بحث اصالت وجود تصریح شد مفهوم وجود حاکی از عین تحقق و ثبوت است یعنی حقیقت عینی وجود دارای ثبوت ذاتی بوده آن را از ناحیه غیر اخذ نکرده، همچنان که نور در ذات خود روشن است نه اینکه آن را از غیر گرفته باشد (این مطلب قبلا " به اثبات رسیده)

۲- ثبوت ماهیت: مرتبه دوم ثبوت مربوط به ماهیات بوده و برعکس وجود ثبوت آن ذاتی نیست بلکه وجود بر آنها عارض شده بدلیل اینکه مفاهیم ماهوی بیانگر محدودیت اند و محدودیت خود از عوارض نیستی می باشد و خصوصیت ماهیت این است که هم در خارج تحقق می یابد (به شرط عروض وجود بر آن) و هم در ذهن. اگر در بیرون تحقق داشته باشد آثار مورد انتظار همان ماهیت، بر آن مترتب و اگر در ذهن تحقق یابد فاقد آثار خارجی خود است. مثل آتش که اگر وجود پیدا کند حرارت دارد ولی در ذهن فاقد حرارت است.

۳- ثبوت مفاهیم اعتباری: عقل انسان توانائی دارد بعد از اینکه مفاهیم ماهوی را از خارج اخذ کرد روابطی میان آنها برقرار سازد یعنی وقتی ذهن از طریق قوای خودش مثل حواس با مصادیق مختلف يك ماهیت مواجه شد قادر به درك يك مفهوم کلی می باشد مثلا " انسان را به عنوان يك کلی در می یابد و با مفهوم علیت را درك می کند، آن گاه آنها را بر مصادیق خودشان تطبیق می دهد البته عقل برای رسیدن به این روابط و مفاهیم که بیانگر مرتبه و ویژگی وجودی مصادیق خود اند تلاش زیادی انجام می دهد. مثلا " انسان با مشاهده رطوبت و آب، به كمك عقل خویش رابطه ای ضروری در مقایسه آن دو با یکدیگر کشف کرده نام علیت بسه آن می دهد اما يك حیوان با دیدن هزاران بار به آن مفهوم نمی رسد.

نمونه‌های دیگر مفاهیم اعتباری عبارتند از وجوب و امکان، قوه و فعل، حدوث و قدم و ... که بر موجودات خارجی قابل تطبیق اند.

این مفاهیم مذکور که اعتبار عقل‌اند از نوعی ثبوت برخوردارند یعنی ثبوت و تحقق آنها بواسطه مطابقتی است که با مصادیق خود دارند و همین مصادیق منشاء انتزاع همان مفاهیم اعتباری‌اند نه اینکه عقل آنها را اختراع کرده باشد بلکه عقل باتوانایی خاص خود این ویژگی را از آنها تجرید و کلیت بخشیده است.

با عنایت به این توضیحات مقصود از نفس الامر همان ثبوت عام یا مطلق ثبوت است که مراتب سه‌گانه خود را فرا می‌گیرد. و وقتی گفته می‌شود يك قضیه صادق است یعنی مطابق با نفس الامر است و به عبارت دیگر هر قضیه‌ای متناسب با موضوع و محمول خودش (در هر رتبه‌ای از ثبوت) دارای نفس الامر مخصوص خود می‌باشد، اگر قضیه‌ای خارجی باشد. (موضوع و محمولشان در ظرف خارج تحقق داشته باشد) - ظرف ثبوتشان نیز عالم خارج است و زمانی که مفاد این نوع قضایا در خارج از ذهن تحقق داشته باشد مطابق با نفس الامر است مثل اینکه بگوئیم "آب در شرایط متعارفی در صفر درجه سلیسیوس شروع به یخ زدن می‌کند." و اگر قضیه ذهنی باشد - (محمولش يك امر ذهنی بوده، موضوع آن ذهنی یا خارجی باشد) - نفس الامر آن نیز ذهن است، مثل "جنس کلی ذاتی است" یا "قضیه حملیه دارای دو حد است"

لب کلام: منظور از نفس الامر همان ثبوت در معنای عام خود (شامل سه مرتبه ثبوت در وجود و ماهیت و مفاهیم اعتباری) است و نفس الامر يك قضیه متناسب با نوع آن، بستگی به نحوه ثبوت موضوع و محصول همان قضیه دارد.

ب : تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره (لا فی نفسه)

مؤلفین و شارحین فلسفه اسلامی قبل از ورود به بحث مواد ثلاث، اقسام وجود را به شکل فوق مطرح و توضیح می‌دهند و بر این نکته نیز تاکید می‌ورزند که بحث اصلی فلسفی، مربوط به واقعیت خارجی وجود می‌باشد نه مفهوم آن، زیرا موضوع فلسفه "هستی مطلق" است ضمن اینکه مفهوم وجود نیز تقسیم مذکور را می‌پذیرد یعنی ما در ذهن خود معنای مستقلی برای وجود داریم و از آن به هستی تعبیر می‌کنیم و يك معنای (غیرمستقل) حرفی که با لفظ است از آن نام می‌بریم زیرا مانند مفاهیم حرفی دیگر رابطه‌ای میان مفاهیم مستقل برقرار می‌سازد. تقسیم لفظ توسط ادبا به سه قسم، و فهم تفاوت آنها بسیار برای درک این تقسیم‌بندی کمک می‌کند یعنی همچنان که کلمه را به سه قسم اسم و فعل و حرف تقسیم کرده‌اند حکمای اسلامی نیز وجود را به سه قسم تقسیم می‌کنند به این صورت که می‌گویند وجود یا نفسی است یا رابط یا رابطی چنان که صاحب منظومه می‌گوید:

ان الوجود رابط و رابطی تمت نفسی فهلك واضبط

لانه فی نفسه اولاً و مابا فی نفسه اما لنفسه سما

او غیره و الحق نحوائیه فی نفسه لنفسه بنفسه ۴۱

همچنان که در تقسیم کلمه می‌گویند: کلمه یا معنی دارد یا ندارد. و سپس کلمه معنی دار را به دو قسم دیگر مقید به زمان و غیرمقید به زمان تقسیم می‌کنند. صاحب منظومه نیز علت تقسیم وجود به سه قسم را در دوبیت اخیر به این شرح توضیح داده:

وجود یا فی نفسه بوده یعنی مفهوم اسمی که مستقلاً " قابل تصور است مثل خدا، انسان، سفیدی، جمال، ...
یا فی غیره و در این صورت يك مفهوم حرفی بوده استقلالاً ندارد بلکه متعلق به دو حد قضیه است. و بدون تصور آن دو قابلیت تحقق و ثبوت در ذهن ندارد به وجود مستقل که همیشه محمول قضایای بسیط است وجود محمولی نیز می‌گویند و به وجود فی غیره وجود رابط گفته می‌شود و قابل تقسیم به اقسام دیگر نیست.

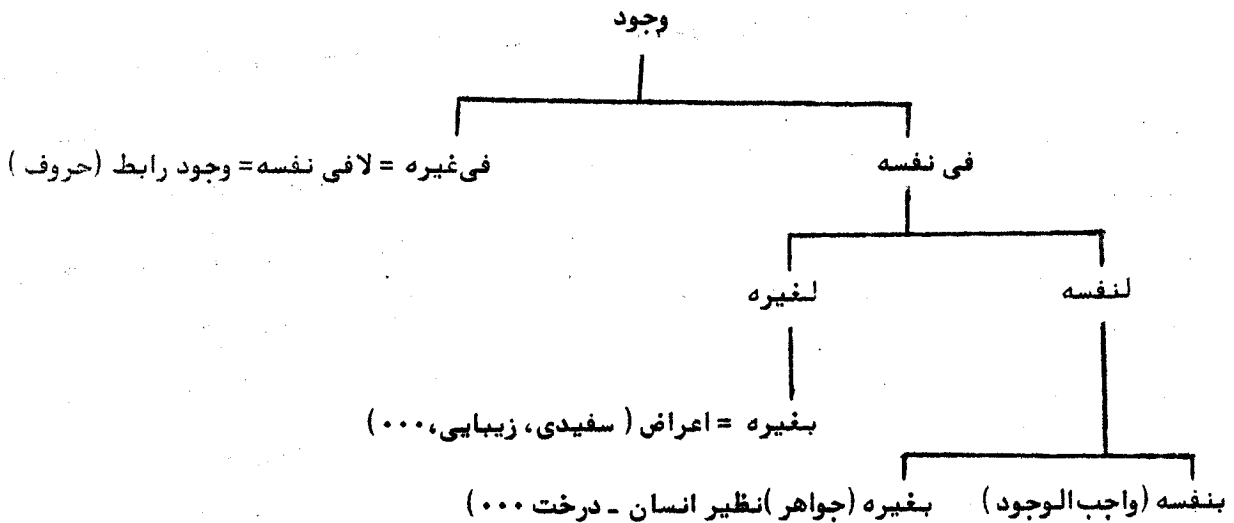
اما وجود فی نفسه به دو قسم لِنَفْسِه و لِغَیْرِه منقسم می‌شود و این تقسیم دیگر مربوط به عالم ذهن نیست بلکه مربوط به عالم خارج است یعنی وقتی مفهوم مستقل هستی در ذهن حاصل آمد می‌گوئیم حالا این هستی آیا قائم بذات است و یا وجودی برای موجود دیگری بوده، خودش قائم بذات نیست یعنی صفتی برای يك موصوف می‌گردد. پس وجود لِنَفْسِه (برای خودش) وجودی مستقل و قائم بذات می‌باشد و به آن وجود نفسی نیز می‌گویند مثل تمام جوهرها (درخت، انسان و ...) و وجود لِغَیْرِه در وجود قائم به غیر است (مانند تمام اعراض) و به آن موجود رابطی می‌گویند.

دوباره وجود نفسی (یعنی وجود فی نفسه لِنَفْسِه) را به دو قسم تقسیم کرده، می‌گویند این نوع وجود یا بنفسه است یعنی علاوه بر اینکه قائم بذات (بی نیاز از موضوع و محل) بلکه بی نیاز از علت نیز می‌باشد و فقط يك مصداق دارد و آن خداوند متعال است و یا وجود نفسی بغیره می‌باشد یعنی محتاج علت است (در عین بی‌نیازی از موضوع و محل) و آن شامل همه، جواهر می‌گردد یعنی همه ممکناتی که از نوع جوهر هستند.

مطالب فوق را می‌توان به شکل زیر تقسیم بندی کرد تا راحت تر قابل فهم باشد.

- ۱- وجود فی نفسه لِنَفْسِه بنفسه = ذات باری تعالی (یامن ذاته فی نفسه لِنَفْسِه بنفسه اشاره به ذات متعال دارد فی نفسه نفی رابط بودن، لِنَفْسِه نفی عرض بودن و بنفسه نافی علت داشتن خداست)
- ۲- وجود فی نفسه لِنَفْسِه بغیره (ممکن الوجودهای قائم بذات)
- ۳- وجود فی نفسه لِغَیْرِه (وجود رابطی) همه اعراض
- ۴- وجود فی غیره = (وجود رابط یا لافی نفسه) = (حروف)

تذکر: مورد سوم یعنی وجود رابطی هم لِغَیْرِه است و هم بغیره است و به خاطر بداهت آن و سهولت یادگیری به آن اضافه نشده است تقسیم بندی مذکور را به شکل نمودار ذیل نیز می‌توان بخاطر سپرد.



ج (توضیحی در مورد معانی ماده

ماده از نظر لغوی دارای معانی مختلفی همچون یاری‌رساننده و امتداد بخش است در علوم نیز معانی گوناگون دارد در علوم طبیعی معمولا " هم معنی جسم بوده خواص مختلف فیزیکی و شیمیائی به آن نسبت داده می‌شود مثل وزن و جرم و ... و در مقابل انرژی است . اما در فلسفه عبارت از جوهر واصل یک موجود که در برابر صورت قرار می‌گیرد و هر موجود ممکن مرکب از ماده و صورت می‌باشد و این دو، ماهیت یک جسم را تشکیل می‌دهند . یک جسم بدون ماده و صورت قابل تصور و تحقق نیست مثلا " چوب ماده، میز یا ماده، ذغال می‌باشد . در اصطلاح منطقیون ماده دو معنای متفاوت دارد در معنی شایع قضایای تشکیل دهنده قیاس را می‌گویند . همانطوریکه می‌دانید یک قیاس از مواد مختلفی هم چون اولیات و مجربات و ... تشکیل می‌گردد و به لحاظ نوع مواد، صناعات خمس (برهان، جدل، مغالطه و خطابه و شعر) پدید می‌آید (البته این مواد در قالبهای چهارگانه قیاس ریخته می‌شوند) معنی دومی که در منطق دارد (معنای مورد نظر در مواد ثلاث) عبارت از کیفیت حقیقی موضوع و محمول قضیه با یکدیگر می‌باشد یعنی هر وقت قضیه‌ای تشکیل گردد میان موضوع و محمول رابطه‌ای ایجاد می‌شود که نسبت محمول به موضوع در نفس الامر به یکی از این کیفیتهای سه‌گانه بوده و خارج از اینها نمی‌تواند باشد ۱ - یا موضوع محمول است ضرورتا " مثل قضیه " عدد پنج فرد است " و فرد بودن برای عدد پنج ضرورت دارد و نمی‌توان آن را از پنج سلب کرد ۲ - یا موضوع محمول است بالامکان ، مثل قضیه " حسین پزشک است " در این جا پزشک بودن برای حسین نه ضرورت دارد و نه ممتنع است در واقع نسبت محمول به موضوع حالست امکانی دارد ۳ - یا اینکه " موضوع محمول است بالامتناع ، مثل قضیه " پنج زوج است " در این حالت تحقق محمول برای موضوع غیر ممکن است .

پس از لحاظ منطقی هر نسبتی که میان دو امر برقرار گردد (یعنی بین موضوع و محمول) جهت یا ماده آن یکی از جهات یا مواد سه‌گانه ضرورت ، امکان و امتناع است . توجه کنید که جهت و ماده یکی اند منتها وقتی

این کیفیات در ذهن قرار دارند بیشتر به آنها "جهت" می‌گویند و وقتی در عالم عین مطرح شوند "ماده" اند و گرنه تفاهوتی بین آن دو نیست.

حال که معنای ماده مورد نظر در این مبحث را دریافتیم به این سوال نیز باید پاسخ بدهیم که چطور يك بحث هم در منطق مطرح می‌شود و هم در فلسفه؟ در پاسخ گفته می‌شود این مسئله به دو لحاظ مطرح نظر قرار می‌گیرد. در منطق به لحاظ معقولیت و ذهنی بودن به قضیه نگریسته می‌شود، یعنی به عنوان یکی از احکام قضیه. ولی در فلسفه از لحاظ اقسام وجود مورد توجه بوده آن را به ممکن و واجب تقسیم می‌کنند ولی عقل مفهوم ساز انسان امتناع را نیز به آن دو می‌افزاید زیرا ممتنع چیزی نیست که اصلاً "تحقق یابد ولی ذهن همه، شقوق قابل تصور را در نظر می‌گیرد."

خلاصه، مطلب: در منطق گفته می‌شود نسبت محمول به موضوع در تمام قضایای علوم حقیقی در نفس الامر یکی از جهات سه‌گانه وجوب و امتناع و امکان است. در حالی که فلاسفه نظریان حصر در وجود می‌گردد یعنی وقتی کلمه، وجود را محمول قضیه‌ای قرار دهیم سه حالت متصور می‌شود یا وجود آن ضروری است یا ممکن است و یا ممتنع.

اقسام مواد ثلاث

گفته شد که از نظر فلسفی هر مفهومی با وجود مقایسه شود یا وجود برای آن مفهوم ضروری می‌باشد یا ممکن و یا عدم بر آن ضرورت دارد که به آن ممتنع می‌گویند و این مفاهیم سه‌گانه از اعتبارات عقلی بوده. از طریق حس نمی‌توان به این تقسیم رسید زیرا دو مفهوم وجوب و امکان از اوصاف مطلق وجودند که جنبه حسی ندارند لذا اوصاف کلی آن نیز حسی نخواهد بود. مفهوم عدم نیز هرگز نمی‌تواند تعلق به حس داشته باشد لذا امتناع هم که بیانگر صفت عدم است مسلماً "حسی نخواهد بود."

اما عقل به این تقسیم اکتفا نکرده در فرض اولیه خود برای هر يك از مواد مذکور سه قسم تشخیص می‌دهد لذا مجموع اقسام با این فرض ۹ قسم می‌گردد. به این ترتیب که هر يك از اقسام ثلاث یا بالذات است یا بالغیر و یا بالقیاس و از این ۹ قسم يك قسمش (امکان بالغیر) مفهومی تا معقول است (بعد علت آن بیان خواهد شد) و فقط در ابتدا به ذهن خطور می‌نماید ولی بعد از تأمل بی‌معنی بودن آن آشکار می‌گردد.

مقصود از بالذات برای هر کدام از مواد ثلاث این است که شیء فی نفسه و به ملاحظه ذاتش متصف به یکی از مواد می‌گردد و مراد از "مابالغیر" اتصاف يك شیء به یکی از مواد ثلاث از ناحیه خارج ذات خود است و منظور از "مبالقیاس" آن است که اگر ذات و ماهیتی را با امر دیگری مقایسه کنیم متصف به یکی از حالات سه‌گانه گردد ولو اینکه ذاتاً "موجود نباشد یعنی بافرض و زمینه، خاصی در نظر گرفته شده حاصل آید. اینسک شرح اقسام ۹ گانه مواد:

۱ - وجوب بالذات

اگر ما نسبت موجود بودن را به موضوعی بدهیم و این موجودیت برای او ضروری باشد یعنی فرض موضوع از فرض موجود بودن جدا ناپذیر باشد، می‌گوئیم وجود برای آن موجود ذاتی است و این نسبت فقط منحصر به ذات باری تعالی بوده در اصطلاح فلسفی به آن واجب الوجود می‌گوئیم. البته اینجا فقط تعریف وجوب بالذات مطرح است نه وجود آن و اینکه يك مصداق بیشتر ندارد به حکم ادله اقامه شده در اثبات آن است.

۲ - وجوب بالغیر

موجودی که به حسب ذاتش امکان وجود یا به تعبیر بهتر هم امکان وجود داشته باشد و هم امکان عدم ولی به حکم غیر (علت وجودی خود) موجود گردد، واجب الوجود بالغیر نام دارد. طبق این تعریف همه موجودات عالم باستثنای ذات باری تعالی دارای وجوب بالغیرند یعنی اگر علت تامه يك شیء ممکن وجود داشته باشد ضرورت وجود می‌یابد و مرحله اثبات این مطلب در مبحث علیت است.

۳ - وجوب بالقیاس

به حالتی اطلاق می‌گردد که با فرض وجود يك امری، خود بخود امر دیگری واجب می‌شود یعنی می‌گوئیم اگر امر اول وجود داشته باشد غیر ممکن است امر دوم نباشد همان طوریکه حضرت عبدالجبار می‌فرماید خالق بی مخلوق تصور نشود یعنی نمی‌توان خالق را فرض کرد در حالی که مخلوقی نداشته باشد و این امر در مورد تمام اموری که نسبت اضافی باهم دارند صادق است مثل پدری و فرزند، بلندی و کوتاهی، رابطه علی و رابطه توازی و... اینها موارد متقابل از نوع متضادند، یعنی دو امری که بدون یکدیگر تحقق نداشته در عین حال در يك امر بايك جهت جمع نمی‌شوند. مثلاً "بلندی از همان جهتی که بلند است نمی‌تواند کوتاه باشد ولی نسبت به يك جهت دیگر امکان کوتاه بودن دارد."

۴ - امتناع بالذات

وقتی موجودیت را بر موضوعی حمل می‌کنیم اما ذات موضوع از پذیرش وجود به لحاظ ذات خودش ادا داشته باشد یعنی فرض وجود به خاطر ذاتش بر موضوع محال گردد این حالت ممتنع بالذات است. تمام اموری که محال عقلی‌اند مصداق این نوع امتناع وجودی‌اند مثل اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین، اعاده، معدوم و شریک باری تعالی، البته با ادله فلسفی ممتنع بالذات می‌باشند و عدم بر آنها از جهت ذاتشان ضرورت دارد. این قسم نقطه مقابل وجود بالذات است.

۵ - امتناع بالغیر

مفهوم این مورد در مقایسه با وجوب بالغیر روشن می‌گردد یعنی همان گونه که يك ذات ممکن، وجود و عدم برایش یکسان بوده ولی اگر علتش یافت شود دارای وجوب بالغیر می‌گردد به همین صورت اگر علت

وجودیش ثبوت نداشته باشد ممتنع بالغیر می‌گردد. حضرت عبدالیهاء در مفاوضات مبارکه آنجا که ولادت حضرت مسیح را توضیح می‌دهند نظر به همین مطلب دارند. می‌فرمایند: " این قضیه از محالات و ممتنعات نه‌اما دیده نشده... (یعنی تولد بدون پدر ممتنع بالذات نیست ولی ممتنع بالغیر است) و در ادامه " مثلاً " در زمان سابق تلگراف مخابره، شرق و غرب در آن واحد غیر مرئی بودند نه مستحیل " پس اموری که ذاتاً " ممکن اند ولی به خاطر عدم علتشان تحقق نیافته‌اند از مصادیق امتناع بالغیرند. مثل بسیاری از وسایلی که امروز ما از آنها استفاده می‌کنیم در گذشته وجودشان بخاطر فراهم نمودن علل وجودیشان تحقق نداشتند، سفینه‌ای با سرعت هزار کیلومتر در ثانیه تحقق ندارد زیرا علت وجود آن فعلاً " موجود نیست اما در آینده با پیشرفت تکنولوژی امکان فعلیت دارد.

۶- امتناع بالقیاس

باز فهم این مورد که نقطهء مقابل وجوب بالقیاس است با مقایسهء آن آسانتر می‌گردد یعنی اگر بین دو امری که رابطهء تضایف و تلازم وجود دارد و وجوب بالقیاس نسبت به هم دارند، میان عدم یکی از آنها و وجود دیگری رابطهء امتناع بالقیاس است مثلاً " اگر بگوییم علت وجود دارد ولی معلول آن موجود نیست این رابطهء ای از نوع امتناع بالقیاس است. و یا اگر دیوار معدوم باشد وجود سقف در قیاس با عدم دیوار ممتنع می‌باشد.

۷- امکان بالذات

ذاتی که عقل ما نه ضرورتی برای وجودش قائل و نه ضرورتی برای عدمش دارای امکان بالذات است یعنی ماهیاتی که در ذات خود نه اقتضای ضرورت وجود دارند و نه اقتضای ضرورت عدم را مثل موجود زنده مریضی و همهء مفاهیم ماهوی دیگر که لاقتضای از هستی و نیستی‌اند.

۸- امکان بالغیر

و این همان مورد نامعقول و محال است زیرا امکان بالغیر یعنی يك امری ذاتاً " ممکن نبوده ولی آن را از ناحیهء غیر کسب کرده و این بدان معناست که قبلاً " یا واجب بالذات بوده و یا ممتنع بالذات شق دیگری وجود ندارد اما گفتیم که واجب بالذات یعنی به حسب ذات موجود است و هیچ علتی نمی‌تواند آن ذات را از او بگیرد و همین طور ممتنع بالذات لزوم ذاتی‌اش عدم بوده ممکن نیست، بتوان این ضرورت را از آن اخذ کرد زیرا انقلاب در ذات همچنانکه قبلاً " گفتیم محال است و هیچ قدرتی به امر محال تعلق نمی‌گیرد و اما اگر آن امر امکان بالذات باشد دیگر نیازی به غیر ندارد تا چیزی را که لزوم ذاتی خود است از ناحیهء غیر اخذ نماید. به عبارت دیگر اگر شیء واجب بالذات و یا ممتنع بالذات نباشد لزوماً " ممکن بالذات خواهد بود زیرا هر امری وجودش حصر در این سه قسم است. لذا اعتبار کردن امکان بالغیر يك اعتبار لغوی معنایی است.

۹- امکان بالقیاس

اگر خوب دقت کنیم متوجه می‌شویم نسبت همه موجودات عالم وجوب بالقیاس است زیرا بین اشیاء عالم

رابطه، علی وجود دارد و ضرورتاً " وقتی علت تامه (واجب الوجود) موجود باشد معلول آن تحقق می یابد پس وجوب بالقیاس در واقع یعنی میان دو شیء، رابطه، لاینفکی وجود دارد بدون اینکه مورد نظر ما این باشد که کدام علت و کدام معلول و یا کدام اصل و کدام فرع است یعنی همچنان که از تصور علت به وجود معلول می رسیم برعکس از تصور وجود معلول به تصور وجود علت پی می بریم و این هر دو وجوب بالقیاس اند یعنی بین اینها تلازم غیر منفکی وجود دارد به عبارت دیگر نظرمان این است وقتی يك شیء خاص وجود داشته باشد ممکن نیست امر دوم نباشد ولو آن امر واجب بالذات باشد یا بالغیر. اگر همه موجودات عالم نهایتاً "معلول يك علت باشند نسبتشان با یکدیگر وجوب بالقیاس است زیرا اگر يك علت دارای چند معلول باشد بین معلولهای آن نیز رابطه، وجوب بالقیاس است. مثلاً " يك پزشك ماهر از تشخیص يك علامت بیماری وجود علائم دیگری را که معلول آن بیماری اند به همین نحو تشخیص می دهد، زیرا بین آن علائم ضرورت بالقیاس برقرار می باشد اما در عالم عین میان هیچ دو شیء، نسبتی از نوع امکان بالقیاس نیست چون آنچه وجود دارد وجوب بالقیاس است زیرا امکان بالقیاس از لحاظ مفهوم یعنی میان دو شیء، هیچ نوع تلازمی برقرار نبوده یا اینکه تعاندی باهم نداشته باشند و این با ضرورت علی و معلولی حاکم بر جهان هستی ناسازگار است.

اما فلاسفه، اسلامی گفته اند می توان میان دو امر مفروض آن را تصور نمود به این صورت که اگر دو واجب الوجود بالذات فرضی را در نظر بگیریم (فرض محال، محال نیست) رابطه، آن دو از نوع امکان بالقیاس می باشد زیرا میان آن دو نه رابطه، علیت است و نه هر دو معلول يك علت واحدند پس هیچ تلازم و تعاندی باهم ندارند و این البته فقط يك فرض بوده با دلائل عقلی امکان تحقق آن نیست لذا آنچه در میان امور عالم تقریر دارد وجوب بالقیاس. (نظر به رابطه، موجودات به یکدیگر) یا امتناع بالقیاس است (نظر به وجود یکی و عدم دیگری).

در خاتمه، این مبحث تاکید باید ورزید اعتبار وجوب بالقیاس يك امر نسبی می باشد و گرنه فی نفسه آنچه تحقق دارد از دو شق بیرون نمی ماند وجوب بالذات یا وجوب بالغیر (خدا و مخلوقاتش)

برخی از احکام وجوب و امکان

۱- واجب الوجود بالذات ماهیت ندارد (الحق ماهیته انیته)

طرح این مبحث حداقل به همین شکل و عنوان توسط فارابی انجام وبوسیله ابوعلی سینا بطور روشن و واضح بررسی شده است. معلوم نیست که فارابی آن را از فلاسفه یونانی اخذ یا خودش آن را ابتکار کرده است حتی اگر در لابلای برخی از کلمات فلاسفه یونانی بتوان آن را استنباط کرد بعنوان یک قاعده روشن توسط حکمای اسلامی تبیین یافته است.

منظور از قاعده مذکور یعنی اینکه حق متعال انیت (وجود وثبوت) محض بوده حتی در ذهن قابل تحلیل به دو حیثیت مختلف نمی باشد، بلکه تحقق محض است.

قبل از بیان برهان نفی ماهیت از حق تعالی، لازم است گفته شود موضوع مورد بحث معمولاً "در الهیات به معنی اخص مطرح و بررسی می گردد ولی ملاصدرا هم در امور عامه اسفار طرح کرده و هم در الهیات به معنی اخص، لذا شارحین فلسفه وی مثل صاحب منظومه از او پیروی کرده اند. علت طرح آن در امور عامه این است که معلوم شود آیا وجودی که ماهیت نداشته باشد هستی صرف باشد تحقق دارد یا نه؟ ولی در واقع بحث مفصل ترش در الهیات بالمعنی اخص انجام می گردد. متکلمان بزرگ اسلامی مثل فخر رازی و امام محمد غزالی با همین عنوان از آن یاد کرده. با حکما اتفاق نظر داشته اند منتها تعبیر آنها با تعبیر فلاسفه تفاوت می کند و به قول مرحوم مطهری "تحت این عنوان مطلب را طرح کرده اند ولی تلقی شان نفی ماهیت از واجب الوجود نیست... واجب الوجود هم (مثل سایر موجودات حقیقی) حقیقی است موجود که تحلیل می شود ولی حق تعالی ماهیتش مجهول است اما ماهیت دارد... ماهیات دیگر لاقتضاء از موجودیت و معدومیت اند ولی ذات واجب الوجود ذاتی است که از خود ذات بما هی وجود انتزاع می شود"

ممکن است سوال شود اگر حق تعالی ماهیت ندارد پس چطور می گویند "ماهیت خدا عین وجود است؟" در جواب می گویند، ماهیت در دو معنای متفاوت به کار می رود یکی آنچه در پاسخ چیستی اشیاء می آید و این مغایر بامفهوم وجود بوده در فلسفه همین معنی مورد نظر است. اما معنای دوم ماهیت عبارت از آن چیزی می باشد که یک موجود به واسطه آن وجود دارد، یعنی حقیقت یک شیء، و در این معنی ماهیت شامل وجود نیز می گردد. لذا وقتی می گویند "واجب الوجود بالذات ماهیت ندارد" در مفهوم اول مورد نظر است اما وقتی می گویند "ماهیت واجب جز وجودش نیست" معنای دوم آن مورد نظر می باشد یعنی آنچه به واسطه آن واجب الوجود، واجب الوجود است نفس وجود می باشد.

برهانی که حکماء برای اثبات این مسئله مطرح کرده اند کما بیش به صورت زیر تقریر می شود و بیشتر

با مبانی اصالت ماهیت سازگار است . اگر حق تعالی ماهیتی علاوه بر وجود خاص خود داشته باشد لازمه اش این است که وجود بر ماهیت حق عارض شده باشد و در این صورت وجود او عرضی است پس معلول خواهد بود یعنی ثبوتش برای ذات محتاج علت است (طبق قاعده فلسفی و عقلی هر امر عرضی معلول است) پس وجود واجب متعال محتاج علت می باشد . اما علت وجودش چه خواهد بود؟ یا این علت بیرون از ذات واجب است و این با تعریف واجب مبینست داشته و به محال می انجامد . یا اینکه علت آن خود ذات یا ماهیت واجب بوده لذا ضرورتاً " ماهیت واجب قبل از مرتبه وجودی او باید موجود باشد برای اینکه تقدم علت بر معلول خود بدیهی عقلی است و از طرفی تحقق ماهیت نیاز به وجودی دارد تا بر آن عارض گردد یعنی باید وجود قبل از اینکه ثبوت یابد وجود داشته باشد و این امری محال است .

پس به طور خلاصه اگر وجود حق تعالی معلول باشد، یا علتش امری خارج از ذات اوست یا علت وجودی او خودش می باشد و در این صورت تقدم معلول بر علت لازم می آید یعنی باید در رتبه قبل از وجودش موجود باشد اما هر دو شق بدیهی البطلانند . پس در نتیجه باید پذیرفت، وجود حق تعالی دارای ماهیت نیست و این مسئله را صاحب منظومه به شکل زیبایی به نظم در آورده :

والحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه

براهین دیگری نیز توسط حکما اقامه گردیده است که می توان برای آگاهی به کتب مفصله رجوع کرد .

۲- واجب بالذات از همه جهات واجب است (الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته)

مفاد این قاعده : اگر چیزی در حد ذات وجودش واجب باشد از جمیع جهات دیگر نیز واجب است . یعنی واجب الوجود ضرورتاً " واجب العلم والقدرة و ... نیز می باشد و هیچ نوع حالت منتظر ، در آن مقام راه ندارد . هر کمالی بی هیچ نقص وحدی برای وی ثابت است و برعکس هیچ نقصی یا صفت مشوب به نقصی را بسه آن مقام نمی توان نسبت داد .

برهان معروفی که اکثر حکمای اسلامی (از جمله ابن سینا در النجاة) آن را تقریر کرده اند متکی بر برهان خلف است .

و اما خلاصه برهان : اگر واجب الوجود دارای صفاتی باشد که از ذات او انتزاع نیافته ناچار آن صفات برای او ممکن است، یعنی در ذات واجب جهت امکانی راه یافته و این با واجب الوجود بالذات ناسازگار است زیرا لازم می آید، ذات واجب من حیث هوهو واجب نبوده یعنی دارای ماهیت باشد چون ماهیت از لوازم امکان است . اما قبلاً ثابت شد که واجب الوجود ماهیت ندارد لذا جهت امکانی هم نخواهد داشت پس ضرورتاً " واجب الوجود بالذات از همه جهات واجب است .

برهان دیگری توسط صدرای شیرازی برای اثبات این مسئله ابتکار و تقریر شده اما نظر به اختصار از تقریر آن صرف نظر می شود .

۳- الشیء ما لم یجب لم یوجد

مفاد و مفهوم این قاعده، فلسفی چنین می باشد: " شیء ممکن تا به حد وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی شود " و خود این قاعده متفرع از اصل علیت بوده، از مسائلی است که هم در مبحث مواد ثلاث مطرح می شود و هم در مبحث علیت ولی با فرض بر بدیهی بودن علیت می توان این بحث را خارج از آن مبحث طرح کرد.

اصل علیت بیانگر آن است که یک امر ممکن برای بوجود آمدن و یا حتی از بین رفتن نیاز به یک مرجع بیرونی (علت) دارد. به تعبیر دیگر وجود و عدم یک پدیده، ممکن، وابسته به غیر خودش است.

به نظر فلاسفه رابطه، میان علت و معلول از نوع ضرورت است و این بدان معناست که با تحقق علت تامه، یک شیء، وجود آن شیء ضرورت می یابد و ناگزیر از موجودیت می گردد.

یک شیء ممکن به حسب ذات همچنان که گذشت نه صورت وجود دارد و نه ضرورت عدم ولی در نفس الامر و در واقع وجود یا عدمش ضرورت دارد، به عبارتی اگر علت تامه اش تحقق داشته باشد ضروری الوجود می گردد و این همان واجب الوجود بالغیر می باشد ولی اگر علت تامه اش تحقق نداشته باشد عدم آن ضرورت می یابد و این مترادف با ممتنع الوجود بالغیر است (مثل یک اتومبیل که نه اقتضای حرکت دارد و نه توقف، زیرا حرکت و سکون آن وابسته به غیر خود است مثل سوخت و راننده و ...)

در برابر فلاسفه که در واقع به جبر علی معتقدند و آن را اساس بسیاری از اصول دیگر می دانند، عده ای از اهل کلام این اصل را نپذیرفته اند و قائل به نظریه ای تحت عنوان نظریه اولویت گشته اند به نظر آنها وجود و علت، وجود معلول را ضروری نمی سازد بلکه ممکن را از حالت مساوی در برابر وجود و عدم خارج می سازد یعنی وجود را بر عدم اختیار می کند در این صورت با وجود تحقق علت تامه وجود معلول ضروری نیست ولی وجود معلول بر عدم آن اولویت پیدا می کند که در مبحث علیت بطلان آن آشکار می گردد.

معانی مختلف امکان

امکان یک لفظ مشترك برای معانی مختلف است و عدم آگاهی بر آن مفاهیم، فهم برخی از قضایای منطقی و فلسفی را دشوار می سازد یا باعث سوء تعبیر و فهم می گردد. لذا برخی از مفاهیم مهم تر آن را به اختصار بیان می کنیم.

۱- امکان خاص

امکان در این معنا ضرورت وجود و عدم را از ذات موضوع (ماهیت) سلب می کند یعنی نقطه مقابل وجود ذاتی و امکان ذاتی است و همان امکان ذاتی مورد بحث در مواد ثلاث می باشد پس وقتی می گوئیم " عالم ممکن است " یعنی عالم ذاتا " نه اقتضای وجود دارد و نه مقتضی عدم است و یا به بیان دیگر وجود و عدم برای آن ذاتی نیست، از این جهت به آن امکان خاص یا خاصی می گویند که یک تعبیر خاص فلسفی بوده معنای محدودتری نیز دارد.

۲- امکان استعدادی

آمادگی يك شیء برای تحول و دگرگونی را استعداد آن چیز می‌گویند مثلاً " می‌گوئیم تخم مرغ مستعد مرغ شدن است اما وقتی همین معنا را به شیء دوم نسبت دهیم به آن امکان استعدادی گفته می‌شود یعنی بگوئیم مرغ در تخم مرغ ممکن می‌باشد یا سیب امکان دارد از شکوفه درخت سیب حاصل شود منظور همان امکان استعدادی است و با امکان ذاتی این فرق را دارد که در امکان استعدادی نسبت، قوی تر است یعنی مثلاً " می‌توان گفت که خاک امکان ذاتی دارد برای سیب شدن ولی در امکان استعدادی آن را با شدت وضعف می‌گویند یعنی امکان اینک که شکوفه سیب شود بیشتر از خاک است ولی در امکان ذاتی هر دو نسبت یکسان است .

۳- امکان استقبالی و امکان اخص

" امکان استقبالی " عبارت از سلب همه ضرورات ذاتیه، وصفیه، و قتیبه بوده، مختص به آینده است و امکان اخص سلب همه ضرورات ذاتیه و وصفیه و قتیبه است پس امکان استقبالی محدودتر از امکان اخص است زیرا قید دیگری به آن اضافه می‌شود مثلاً " اگر بگوئیم انسان ممکن است نویسنده باشد . این امکان اخص است زیرا همه ضروریات را سلب کرده یعنی نه ذاتی است و نه به وصفی و نه به وقتی مشروط گشته . اما اگر بگوئیم " ممکن است سال آینده بارندگی بیش تر باشد هر نوع ضرورتی سلب است و مشروط به آینده نیز می‌باشد .

۴- امکان عام

در این معنا فقط نفی امتناع می‌شود بی آنکه وجوب را اثبات یا سلب سازد لذا هم با وجوب سازگار است و هم با امکان در معنای خاص خود یعنی در این معنا اعم از امکان خاص است پس اگر بگوئیم " خدا ممکن است " مشکلی پدید نمی‌آید زیرا معلوم شد که ممکن در این مفهوم هم شامل وجوب است و هم امکان خاص پس در این اصطلاح اگر بگوئیم: " عالم ممکن است "، به این مفهوم است که وجود عالم ممتنع نیست بی آنکه از آن بتوان نتیجه گرفت که وجود برای عالم ضروری است یا نه . در حالی که اگر معنای خاص به کار می‌رفت به این معنا بود که نه ضروری الوجود و نه ممتنع الوجود است . پس هر کجا امکان خاص صادق باشد امکان عام هم صادق است ولی در جایی که امکان عام صادق است لازم نیست که امکان خاص نیز صادق باشد، زیرا امکان عام اعم از امکان خاص و نسبت آن دو اعم و اخص مطلق است لذا از آن به امکان عام تعبیر شده و چون عامه مردم کلمه امکان را بیشتر در این مفهوم به کار می‌گیرند لذا به آن امکان عامی نیز گفته می‌شود که منسوب به عامه است .

رابطه امکان با علیت

مفاد قانون علیت آن است که: " ممکن در وجود و عدمش نیازمند به يك مرجح بیرونی است " و حکمای اسلامی معتقدند اگر معنای امکان را خوب بفهمیم و بدانیم شیء ممکن چیزی است که نسبتش به وجود و عدم یکسان است و ذاتاً " اقتضای نسبت به هیچ کدام ندارد و از طرف دیگر توقف ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم

آن بر مرجح خارجی را خوب بتوانیم تصور نمائیم در آن صورت تصدیق قانون مذکور نیازی به اقامه برهان نداشتند بلکه صحت آن را به صورت بدیهی در خواهیم یافت .

۱- اصلی که قانون علیت مبتنی بر آن است (ترجیح بدون مرجح محال است)

اساس قانون علیت مبتنی بر این اصل است که: "ترجیح بدون مرجح محال است". یعنی هرگاه چیزی نسبتش به دو طرف کاملاً مساوی باشد امکان ندارد بدون عامل مرجح و خود بخود یک طرف را برگزیند و به خاطر همین، عقل حکم می‌کند که ممکن برای وجود و عدم خود نیازمند به یک مرجح بیرونی است، فهم این اصل شاید با مثال ذیل بهتر انجام گردد. ترازویی که دو کفه‌اش در حال تعادل باشد امکان ندارد خود بخود یک کفه‌اش بر کفه دیگریس بچربد مگر آن که فشاری از بیرون به یک طرف آن وارد گردد، مثلاً "وزنه‌ای روی یک طرف قرار داده شود، یا اینکه از طرف دیگر چیزی را بردارند. در غیر تاثیر عوامل بیرونی عقل نمی‌تواند بپذیرد، خود بخود یک طرف بر طرف دیگر بچربد و آن را محال می‌داند و این همان حکم عقل تحت عنوان ترجیح بلا مرجح می‌باشد.

۲- ملاک احتیاج به علت، امکان است

از دیر باز میان حکما و متکلمان اختلاف نظر وجود داشته است که آیا علت نیاز ماهیت به علت چیست؟ یعنی عقل چه خصوصیتی در ماهیت می‌بیند که به خاطر آن حکم به احتیاج علت می‌کند؟ متکلمان می‌گویند ملاک نیازمندی به علت، حدوث است. یعنی شیء چون حادث است و سابقه عدم دارد نیاز به علت دارد تا از کتم عدم به عرصه هستی آید و بنابراین قانون علیت از دید آنان حاکی از آن است که "هر حادثی نیاز به علت دارد". و اگر چیزی قدیم زمانی باشد و وجودش مسبوق به نیستی نباشد واجب است و نیازی به علت ندارد.

اما حکما ملاک احتیاج به علت را امکان شیء می‌دانند. به نظر آنان هر ممکنی از آن جهت که نسبتش به وجود و عدم یکسان است نیاز به علت دارد و لو قدیم باشد. در نتیجه ملاک استغنائی از علت، وجوب ذاتی و امتناع ذاتی است. اگر وجودی واجب بالذات باشد بدون نیاز به علت یا عامل مرجح خود بخود موجود است و اگر چیزی ممتنع الوجود بالذات باشد ذاتاً معدوم بوده عدم آن نیازی به علت ندارد.

می‌دانیم به طور کلی در این مسئله حکما محق‌اند. لذا دلیل آنان را تقریر می‌کنیم تا مطلب ثابت و مبرهن شود گفته‌اند: اگر حدوث به نحوی از انحاء ملاک و مناط احتیاج ماهیت به علت بوده باشد، تقدم شیء بر خود لازم می‌آید و تقدم شیء بر خود مستلزم تناقض و بدهاها "محال است، نتیجه آن که حدوث به هیچ نحو نمی‌تواند مدخلیتی در احتیاج ماهیت به علت داشته باشد.

اما توضیح استدلال آنان: حدوث عنوانی است که از وجود شیء به لحاظ مسبوق بودن آن به عدم انتزاع می‌شود. یعنی وقتی دیدیم ماهیتی در یک زمان نبود و بعد بوجود آمد، می‌گوئیم آن ماهیت، حادث است و بنا بر-

این، رتبه، حدوث پس از وجود ماهیت است. یعنی تا چیزی موجود نشود متصف به حدوث نمی‌شود، پس حادث بودن ماهیت متوقف بر موجود بودن آن است. از طرف دیگر تا علت، ماهیت را ایجاد نکند، ماهیت موجود نمی‌شود، زیرا وجود ماهیت معلول غیر است و به اقتضای قاعده، "الشیء مالم یجب لم یوجد" تا وجود برای ماهیت ضرورت و وجوب پیدا نکند علت نمی‌تواند آن را ایجاد کند، لذا به حکم عقل، ابتدا وجود برای ماهیت واجب می‌شود و آن گاه علت آن را ایجاد می‌کند. پس ایجاد علت، ماهیت را، متوقف بر وجوب ماهیت است. و چون ماهیت ذاتاً "وجوب و ضرورت ندارد و این وجوب را از علت دریافت می‌کند لذا" وجوب ماهیت متوقف بر ایجاد علت است. و از سوی دیگر، علت در صورتی می‌تواند وجوب و ضرورت به ماهیت بدهد و وجود آن را واجب گرداند که ماهیت نیاز و حاجت به آن داشته باشد. پس ایجاد علت متوقف بر نیاز ماهیت است. نهایتاً باید گفت، ماهیت در صورتی نیاز به علت دارد که ممکن باشد. زیرا اگر ممکن نباشد، یا واجب بالذات خواهد بود و یا ممتنع بالذات و در هر دو صورت بی‌نیاز از علت خواهد بود. بنابراین "نیاز ماهیت متوقف بر امکان آن می‌باشد." خلاصه مطالب به صورت ذیل است.

حدوث ماهیت متوقف است بر وجود ماهیت و آن متوقف است بر ایجاد علت و آن متوقف بر وجوب ماهیت

آن متوقف بر ایجاد علت و آن متوقف بر حاجت ماهیت و آن متوقف است بر امکان ماهیت.

پس امکان در نیازمند بودن ماهیت به علت مدخلیت دارد اگر امکان نبود، ماهیت نیازی به علت نداشت حال اگر نظر اهل کلام درست باشد علاوه بر امکان، حدوث نیز در نیازمندی ماهیت به علت نقش داشته باشد، ماهیت باید پیش از آن که حادث شود، حادث باشد، زیرا از طرفی، بنا بر فرض، نیاز ماهیت به علت متوقف است بر حدوث ماهیت و در نتیجه حدوث، مقدم بر ماهیت می‌باشد، از طرف دیگر چنان که در نمودار مشاهده می‌شود نیازمندی ماهیت چهار مرتبه مقدم بر حدوث ماهیت می‌باشد و در نتیجه حدوث، پنج مرتبه بر خودش تقدم می‌یابد. به عبارت دیگر ماهیت پیش از آنکه حادث شود باید موجود گردد و پیش از آن که موجود شود باید ایجاد شود. پس تنها چیزی که می‌تواند ملاک نیازمندی ماهیت به علت باشد همان امکان ماهیت است زیرا امور دیگر در تحلیل عقلی چنان که گذشت - در رتبه - پس از نیازمندی ماهیت به علت جای دارند و فقط امکان ماهیت بر آن تقدم دارد.

۳ - نیازمندی ممکن به علت در بقا

اهل کلام ملاک احتیاج معلول به علت را حدوث می‌دانند نتیجه، این اندیشه آن است که معلول در بقای خود محتاج علت خود نیست چراکه احتیاج معلول به علت برای آن بود که علت آن را که نبود بوجود بیاورد و قهراً پس از آنکه حادث شد نیازش بر طرف می‌شود و نیازی به علت ندارد. و اگر علت پس از ایجاد معلول نابود شود. معلول همچنان بوجود خود ادامه می‌دهد. اما اهل حکمت با توجه به مبنای فکریشان که مطرح شد بر این باورند

که معلول در حدوث و بقا محتاج به علت است و حتی معلول برای يك لحظه بدون علت قادر به ادامه هستی خویش نیست .

البته هر دو گروه دلایلی برای اثبات صحت قاعده خود می آورند که برای مزید استبصار يك دليل از هر گروه را ذکر می کنیم .

دلیل حکما بر نیاز ممکن به علت در بقا :

مقدمات برهان عبارتند از : الف) مناط نیاز شیء به علت ، امکان آن است

ب) امکان ، وصفی است ملازم با ماهیت و هرگز از آن جدا نمی شود

ج) ماهیت شیء همان ذات شیء است و همیشه همراه آن است

نتیجه این است که ملاک نیاز به علت یعنی امکان همیشه ملازم پدیده است بنابراین، پدیده نه تنها در حال پیدایش بلکه در بقا نیز نیازمند است و وجودش را از آن دریافت می دارد و اگر آئی ارتباطش با علت قطع شود و نیازش توسط علت برطرف گردد معدوم می گردد .

دلیل متکلمان :

اهل کلام معلول را در بقا بی نیاز از علت می دانند و به جای دلیل و برهان بیشتر از امثله به عنوان شواهدی بر مدعای خویش استفاده می کنند . می گویند : ساختمان را بنا می سازد پس ساختمان معلول بنا است . در حالی که ساختمان در بقای خود نیازی به بنا ندارد و اگر بنا بعد از ساختن ساختمان از دنیا برود خدشه ای به ساختمان وارد نخواهد شد، و به همین صورت کلیه مصنوعات بشری در حدوث نیاز به صانع دارند اما در بقا چنین نیست .

اگر توجه کنید اهل کلام علت موجوده را با علت معده خلط می کنند . در مثال بنا و ساختمان، بنا ایجاد کننده ساختمان نیست بلکه از مصالح فراوانی که ربطی به بنا ندارد ساخته می شود، بنا فقط فاعل حرکات دست خود است، و حرکات دست وی نیز هم در حدوث و هم در بقا نیازمند به بنا هستند . اما حرکات دست بنا علل معدّه - گرد آورنده - برای اجتماع مواد ساختمانی است و خواص فیزیکی و شیمیایی مثل چسبندگی میان اجزای ساختمان ، سبب تشکل ساختمان است و زمانی که آن خواص زائل شوند تشکل آن ها نیز از بین خواهد رفت .

فصل یازدهم

ماهیت و احکام آن

با اینکه در فصول گذشته به تناسب موضوع ناگزیر مطالبی پیرامون ماهیت - از قبیل معانی مختلف ماهیت و معنای مورد نظر فلاسفه از آن - مطرح شده ولی در این فصل به طور اختصاصی به اختصار برخی از احکام آن در حد نیاز عنوان و حتی المقدور مطالب مربوط به آن را تکمیل می‌نمائیم.

الف) توضیح لفظ ماهیت و تفاوت آن با ذات (حقیقت و هویت) و مفهوم

درباره، چگونگی اشتقاق لفظ ماهیت اقوال مختلف وجود دارد از جمله گفته‌اند مشتق از "ما" استفهامی بوده با "یاء" نسبت و "تاء" مصدریه ترکیب شده و سپس همزه زائد آن به هاء مبدل گشته است لذا گاهی به جای ماهیت لفظ مائیت گفته می‌شود اما طبق قول مشهور این کلمه مشتق از ماهو (یا ماهی با ضمیر مونث) می‌باشد و "یاء" در آن برای نسبت است پس ماهوی عبارت از آنچه منسوب به "ماهو" می‌گردد و علت انتسابش به ماهو این است که در جواب آن واقع می‌شود و تاء آن، "تاء مصدریه" است مانند انسانیت و کیفیت که مصدر جعلی برای دو لفظ انسان و کیف اند پس ماهیت مصدر جعلی ماهو و برابر با "ماهویت" است اما برای تخفیف واو حذف و ضمه به کسره تبدیل گردیده. خلاصه مطلب: ماهیت در جواب مای حقیقه می‌آید و نشان دهنده، چیستی یک شیء است.

اگر چه الفاظ ماهیت و ذات و ... گاهی به جای همدیگر به کار می‌روند ولی لفظ ماهیت غالباً بر چیزی اطلاق می‌شود که در ذهن تعقل می‌گردد و آن همان وجود ذهنی است که اتماف به کلیت دارد مثل مثلث و انسان ولی ذات، حقیقت و هویت بر ماهیت موجود در خارج با اتماف به جزئیت (تشخص) اطلاق می‌گردند لذا از موجودات صرفاً "ذهنی نظیر پری و سیمرغ نمی‌توان با الفاظ ذات، حقیقت یا هویت نام برد، بلکه بایست به عنوان ماهیت از آنها یاد نمود. اما ماهیت می‌تواند بر موجود خارجی نیز تطبیق یابد یعنی هم می‌توان از ماهیت علی و حسن یا هویتشان سخن گفت ولی لفظ هویت (= ذات و حقیقت) قابل تطبیق بر امر معقول نیست یعنی نسبت میان ماهیت با ذات و حقیقت (هویت) اعم و اخص مطلق است.

مفهوم نیز مانند ماهیت بر وجود ذهنی اطلاق می‌شود با این تفاوت که مانند آن بر موجود خارجی تطبیق نمی‌یابد و همچنین ماهیت شامل هر موجود ذهنی نمی‌شود زیرا وجود و عدم و واجب بالذات و ... از سنخ ماهیت نیستند ولی از آنها به عنوان مفهوم می‌توان نام برد پس نسبت میان ماهیت و مفهوم عموم و خصوص من وجه می‌باشد.

ب) منظور از عبارت و قاعده " الماهیه من حیث هی لیست الاهی "

از قواعدی که کسی با مفاد آن مخالفتی نورزیده و در بین حکما شهرت دارد قاعده فوق بوده حتی آن را از بدیهیات دانسته‌اند زیرا هر چیزی دارای حقیقتی است و در همان مرتبه‌ای که قرار دارد جز خودش نیست و مفاد قاعده مذکور این است که ماهیت در مرتبه ذاتش جز خودش چیز دیگری نیست، یعنی نه موجود نه معدوم و نه کلی است و نه شخصی، نه دارای وحدت و نه کثرت می‌باشد بلکه بر حسب موقعیت می‌تواند این اوصاف را داشته باشد بدون آنکه هیچ یک از این اوصاف در ذات آن دخالت داشته باشند. ممکن است سوال شود، چطور می‌تواند چیزی نه موجود و نه معدوم باشد؟ در حالی که این دو باهم متناقضند و دو امر متناقض قابل رفع نیستند. در پاسخ می‌گویند که موجودیت یا معدوم بودن، ذات ماهیت را تشکیل نمی‌دهند یعنی ماهیت لا اقتضاء از موجودیت و معدومیت است (ماهیت در ذهن متصف به کلیت و در خارج از ذهن در صورت تحقق متصف به تشخص می‌گردد) زیرا اگر ماهیت از همان لحاظ ماهیتش موجود باشد، لازمه‌اش علیت ماهیت با وجود است و این مستلزم امتناع حمل عدم بر ماهیت می‌باشد. در حالی که هر ماهیتی هم می‌تواند موجود باشد و هم معدوم مثلاً " انسان از لحاظ انسان بودن نه موجود است و نه معدوم و حمل آن دو برای انسان یکسان بوده می‌توان گفت انسان موجود، یا انسان معدوم است چون انسان فی نفسه لا اقتضاء از این نوع حکماست. به عبارت دیگر انسان در مرتبه ذاتش فقط انسان است نه بزرگ و نه کوچک نه ایرانی و نه غیر ایرانی است، بلکه در این مرتبه هیچ چیزی بر انسان بودن قابل حمل نیست مگر چیزی که قوام ماهیت انسان به آن باشد یعنی حیوان بودن ناطق بودن و بقیه احکام صادره درباره انسان هیچ کدام از ذات انسانیت حکایت نمی‌کنند. پس به طور خلاصه مفاد قاعده مذکور این می‌شود: ماهیت در مرتبه ذاتش خود بوده همه امور خارج از ذات ماهیت از آن سلب می‌شوند. باز به عبارت دیگر امور بیرون از ذات به حمل اول بر آن حمل نمی‌شوند ولی به حمل شایع می‌توان هر کدام از امور یا مقابل آنها را به ماهیت حمل کرد مثلاً " گفت: انسان ضرورتاً " یا موجود است و یا معدوم (به حمل شایع) و انسان ضرورتاً " نه موجود است و نه معدوم (به حمل اول)

ج) اعتبارات سه گانه، ماهیت

اگر ماهیت را در مقایسه با اموری که ماهیت می‌تواند متصف به آنها باشد در نظر بگیریم سه حالت قابل تصور می‌باشد یا بهتر آنکه گفته شود، در این مقایسه ذهن سه حالت را می‌تواند اعتبار نماید یکی اینکه آن امور و خصوصیات را به ماهیت بیامیزد که در این حالت به آن ماهیت به شرط شیء، یا ماهیت مخلوطه گفته می‌شود. دومین اعتبار درست در نقطه مقابل اعتبار فوق الذکر قرار می‌گیرد یعنی ذهن در این حالت ماهیت را به نحوی اعتبار می‌کند که چیزی غیر از خودش به آن ملحق نباشد در این لحاظ ماهیت از غیر خودش مجرد می‌شود لذا به آن " ماهیت مجرد " می‌گویند و یا " ماهیت به شرط لا " یعنی ماهیت مشروط به تجرد از غیر خود است.

سومین اعتبار ذهن از ماهیت این است که آن را نه با امور دیگری مشروط و نه اینکه غیر مشروط به آنها

نمائیم یعنی نه قسم اول را در نظر بگیریم و نه قسم دوم را بلکه آن را بی هیچ شرطی‌ها ساخته و به طور مطلق لحاظ
نمائیم این نوع اعتبار که در نقطه مقابل دو اعتبار قبل است ماهیت لایشرط یا ماهیت مطلقه نامیده می‌شود.
برای اینکه مطلب را بهتر دریابید مثالی ذکر می‌کنیم. انسان و یک خصوصیتی را که ذاتی انسان نیست (مانند
ثروت) در نظر بگیرید و این خصوصیت را با انسان قیاس نمائید در مقایسه با آن سه حالت برای شما متصور است
(توجه کنید که انسان به عنوان یک ماهیت در ذهن مورد نظر است و گرنه انسان موجود نه‌اینا" یا ثروتمند یا
فقیر است و تصور دیگر نمی‌توان داشت) نخست اینکه انسان مقید به داشتن ثروت است دوم انسان مقید به
نداشتن ثروت است و سوم اینکه آنرا بدون توجه به ثروت و فقر در نظر می‌گیریم خواه ثروت داشته باشد و خواه
ثروت نداشته باشد و همین طور بقیه امور دیگر را نیز می‌توان برای آن لحاظ نمود و اعتبارات سه گانه را در مورد
انسان با مقایسه خصوصیاتش تصور کرد.

۶- مقسم اعتبارات سه گانه ماهیت

مشکل یا شبهه‌ای در این تقسیم بندی پدید آمده به این صورت. ماهیتی که مقسم اقسام سه‌گانه قرار گرفته
چیست؟ مسلم است که همیشه مقسم نسبت به اقسام خود باید بطور مطلق لحاظ گردد به طوری که بتواند در همه
آنها حضور داشته باشد مثلا" وقتی گفته شود هر عدد طبیعی فرد یا زوج است عدد طبیعی هم با عدد فرد و هم
با عدد زوج اتحاد دارد، ضمن اینکه نسبت به هر دو آنها مطلق می‌باشد یعنی فرد بودن یا زوج بودن در عدد
طبیعی اعتبار نمی‌شود. پس باید ماهیتی هم که مقسم سه قسم دیگر می‌گردد همان ماهیت مطلق و لایشرط باشد و
این همان شبهه، وارده بر این تقسیم بندی است که چطور مقسم می‌تواند قسم خودش نیز باشد؟ برای فهم
بهتر پاسخ حکمای اسلامی در این مورد لازم است اقسام کلی را به اختصار توضیح دهیم زیرا گفته‌اند که مقسم در
این جا همان کلی طبیعی است ضمن اینکه شما با مفهوم کلی آشنائی یافته‌اید.

اقسام کلی

از لحاظ کلی را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- کلی طبیعی ۲- کلی منطقی ۳- کلی عقلی

منظور از کلی طبیعی همان ماهیت و طبیعت خارجی است که در ذهن کلیت بر آن عارض می‌شود البته
هیچ موجودی در خارج متصف به کلی بودن نمی‌شود زیرا آنچه در خارج قرار دارد جزئی است. پس اگر بگوئیم
سقراط انسان است در این جا انسان همان کلی طبیعی می‌باشد که بر سقراط عارض گردیده. برای همین
گفته‌اند: کلی طبیعی، نه بالفعل بلکه به صورت بالقوه کلی است. اما کلی منطقی همان مفهوم کلیت مورد
نظر در اصطلاح منطق می‌باشد کلی در این مفهوم قابل تطبیق بر مصادیق متعدد است مثل اینکه بگوئیم
حیوان چنین است. منظور از حیوان همان مفهوم آن است نه مصادیق آن زیرا به هیچ کدام از مصادیق حیوان
نمی‌توان جنس بودن را حمل کرد.

قسم سوم کلی عقلی است که از اجتماع دو کلی منطقی و طبیعی اعتبار می‌شود یعنی ماهیت و کلیت وقتی با هم متحد شود کلی عقلی پدید می‌آید. قسم اخیر و همین طور کلی منطقی فقط در ذهن تحقق دارند و در خسارج نمی‌توانند ما با زاشی داشته باشند زیرا کلی منطقی از معقولات ثانیه منطقی است یعنی امور کلی که منشاء آنها ذهن می‌باشد و کلی عقلی نیز با شرط کلیت نمی‌تواند در خارج موجود گردد زیرا اگر در خارج تحقق یابد باید تشخیص داشته باشد و این همان جزئی است نه کلی. اما درباره وجود کلی طبیعی اختلاف نظر وجود دارد برخی قائل به تحقق خارجی آنند و گروهی می‌گویند که آنچه در خارج تحقق دارد افراد کلی طبیعی است که به صورت مجازی به آن منسوب می‌شوند مثلاً " وقتی گفته شود سقراط انسان است : معنایش وجود صرف سقراط است نه اینکه انسان در بیرون وجود داشته باشد. فقط افراد انسان می‌توانند در خارج موجود باشند، اما اکثریت حکما و برخی از متکلمان معتقد به تحقق خارجی کلی طبیعی‌اند و در توجیه این اعتقاد گفته‌اند ماهیتی که مقسم برای اقسام سه‌گانه خود قرار گرفته باید در بیرون تحقق داشته باشد زیرا وجود دو قسم دیگر یعنی ماهیت به شرط شیء و ماهیت به شرط لا (مجرده) در بیرون از ذهن مسلم است پس وقتی اقسام آن در خارج تحقق دارند لزوماً " خود مقسم یعنی کلی طبیعی نیز باید در بیرون موجود باشد. اما ممکن است این سوال مطرح شود که اگر کلی طبیعی در ضمن افراد خودش موجود باشد آیا در همه آن افراد يك معنی دارد؟ مثلاً " انسان بودن سقراط با انسان بودن افلاطون یکی است؟ یا به تعداد افراد هر نوع يك کلی طبیعی موجود است؟ در پاسخ می‌گویند: کلی طبیعی موجود در افراد از جهت مفهوم یکسان است ولی از لحاظ عدد و شخص دارای کثرت است، به این دلیل که کلی طبیعی بر افراد مشخص حمل می‌شود و حمل شایع، چیزی جز اتحاد موضوع و محمول در خسارج نیست.

معلوم گردید مقسم اعتبارات سه‌گانه ماهیت همان کلی طبیعی است که اصطلاحاً " به آن لایشرط مقسمی می‌گویند حال باید پرسید، این نوع لایشرط با آن نوع ماهیت لایشرط که قسمی از اقسام سه‌گانه است چه تفاوتی دارد؟ پاسخ داده‌اند: " لایشرط قسمی " ماهیتی است که لایشرط بودن یا مطلق بودن در آن لحاظ شده است در حالی که در " لایشرط مقسمی " حتی این قید لایشرط بودن نیز اعتبار نمی‌شود. یعنی مطلق ماهیت به سه قسم مذکور تقسیم می‌شود و اصطلاحاً " به آن لایشرط مقسمی می‌گویند تا با قسم خودش اشتباه نشود.

در خاتمه یادآوری این مطلب ضروری است که حکما و عرفا تعابیر مختلفی از ماهیت کرده‌اند که مرحوم سبزواری در اسرارالحکم خود به آنها اشاره کرده از جمله آنها عبارتند از ماهیت که قبلاً " مذکور شد و کلی طبیعی، در زبان عرفا " عین ثابت " به همین مفهوم آمده چنان که گفته‌اند: " الاعیان الثابتة ماشمت رائحة الوجود " و کلمه تعین نیز به همان معنی به کار رفته است چنان که شبستری (ره) در گلشن راز اشاره لطیفی دارد:

نه حق شد بنده نه بنده خدا شد

تعین بود کز هستی جدا شد

تعین ها امور اعتباری است

وجود اندر کمال خویش ساری است

و همچنین گاهی کلمه، رنگ به عنوان ماهیت استفاده شده است چنان که شعر معروف عارف رومی حاکی از همیسن
مطلب است و حضرت بهاء‌الله در لوح سلمان آن را با توجه به اصطلاحات عرفا و برخی از آراء آنان در این بسباب
توضیح داده‌اند.

چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد موسی، با موسی، در جنگ شد

در همان لوح حضرت بهاء‌الله از کلماتی نظیر امواج، صور، حروف، اعیان ثابت و ۰۰۰ از زبان عرفا نام
می‌برند که همه حاکی از همان ماهیت‌اند و در مقابل آنها کلمات بحر و حق و مداد و ۰۰۰ به کار برده شده‌است. از
جمله استشهاد فرموده‌اند به ابیات ذیل:

وما الخلق فی التمثال الا کثلجه وانت لها الماء الذی هونابع
ولکن بذوب الثلج یرفع حکمه ویوضع حکم الماء والامر واقع

و نیز:

و البحر بحر علی ما کان فی قدم ان الحوادث امواج و اشباح*

* مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء‌الله چاپ مصر به اهتمام محیی‌الدین صبری کردی ۱۹۲۰ م برای استفاضه

کامل به لوح سلمان از همان مجموعه بخصوص صفات ۱۳۸ - ۱۴۲ رجوع کنید

فصل دوازدهم

مقولات دهگانه

واژه «مقول» در لغت به معنای گفته شده است. یعنی اسم مفعول از ریشه «قول می‌باشد». اما مقوله در اصطلاح منطق و فلسفه عبارت است از: جنس عالی که بالاتر از آن جنس دیگری نیست و این نوع اجناس بر مصادیق خود حمل می‌شوند، در صورتی که خودشان به صورت ذاتی، موضوع هیچ مفهومی قرار نمی‌گیرند. بدین لحاظ است که به آنها مقولات گفته می‌شود زیرا در منطق مقول هم معنی محمول است.

بد نیست بدانید بحث مقولات را نخستین بار ارسطو مطرح ساخت و تعداد آنها را که فرا گیرنده همه موجودات دارای ماهیت است، به روش استقرائی ده مقوله دانست و مدتها در علم منطق بررسی می‌شد و سپس به فلسفه راه یافت (شاید حق هم همین باشد) زیرا بحث درباره مطلق وجود در حیظه، فلسفه است و منطق وظیفه دیگری بر عهده دارد.

قبل از هر چیز لازم است اموری را درباره مقولات بدانیم:

۱- مقولات، مرکب از جنس و فصل نیستند بلکه بسیط‌اند زیرا اگر مرکب باشند باید جنس دیگری فوق آنها وجود داشته باشد و این خلاف تعریف آنهاست و لذا تعریف آنها نیز تعریف به رسم است نه تعریف به حدّ که متشکل از جنس و فصل می‌باشد.

۲- مقولات کاملاً «مباین با یکدیگرند و تمایز شان به تمام ذات بسیطشان است زیرا اگر در جزئی از ذاتشان باهم مشترك باشند، دارای جنس بالاتر خواهند بود اما این مطلب خلاف فرض گفته شده است.

۳- هر ماهیتی فقط در یک مقوله مندرج است. یعنی یک ماهیت نمی‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض و یا هم کم باشد و هم کیف زیرا لازمه این فرض آن است که یک ماهیت چند ماهیت باشد و این امری محال است.

۴- هر معنایی که در بیش از یک مقوله یافت شود، دلیل بر این است که دارای مفهوم ماهوی نیست و لذا تحت هیچ مقوله‌ای جا ندارد مثلاً «چون حرکت در چند مقوله مثل این، کیف، جوهر وجود دارد، پس از مفاهیم ماهوی نیست.

۵- مفاهیمی که هم بر واجب صدق می‌کند و هم بر ممکن - مثل مفهوم شیء - مفاهیم ماهوی نبوده در هیچ مقوله‌ای مندرج نیستند زیرا واجب تعالی ماهیت ندارد و آنچه بر او حمل شود از سنخ ماهیت نیست.

۶- واجب و ممتنع چون ماهیت ندارند از قلمرو مقولات خارج‌اند و مفاهیمی که از مقولات ثانیه‌اند مثل: امکان، حدوث، علیت، وحدت و کثرت جایگاهی در طبقه بندی مقولات ندارند.

تقسیم ماهیت به جوهر و عرض

مقولات دهگانه در يك تقسیم بندی کلی دو دسته اند:

۱- جوهر: ماهیتی است که در وجود هستی محتاج به موضوع نباشد مثل سنگ و سیب که بعد از موجودیت قائم به خودند.

۲- عرض: چیزی که در وجود بذات خویش متکی نیست بلکه در هستی یافتن محتاج به موضوع است مثل: رنگ، بو، مزه و... و به عبارتی أعراض اگر در خارج تحقق یابند حتماً " به صورت حلول در موجود دیگرند." مثلاً " تا جسم نباشد هرگز نمی توان از سفیدی سراغ گرفت." زیرا سفیدی بر جسم عارض می شود و صفت يك جسم است.

اقسام جوهر

حکما جوهر را پنج نوع می دانند: عقل - نفس - ماده - صورت و جسم، البته امکان وجود انواع دیگری از جوهر نفی نشده است. اما حکما تا به حال به وجود همین پنج قسم اقامه برهان کرده آنها را به صورت ذیل تعریف نموده اند:

عقل: جوهری است که ذاتاً " و فعلاً " مجرد از ماده می باشد، یعنی عقل علاوه بر اینکه ذاتاً " وابسته به ماده نیست و در ماده حلول نمی کند، بلکه در مقام فعل نیز محتاج ماده نمی باشد. دارای ابعاد مکانی و زمانی نبوده، با هیچ حسی قابل ادراک نیست و تعلقی به هیچ موجود مادی ندارد.

نفس: جوهری که ذاتاً " مجرد از ماده بوده اما در فعل محتاج به ماده است و ماده ای که در مقام فعل وابسته آن است بدن نام دارد و بدون آن کاری انجام نمی دهد، نفس بدون واسطه در بدن تصرف کرده تدبیر آن را برعهده دارد، ضمن اینکه از آن منفعل می شود و اثر می پذیرد. نفس بدون بدن حادث نمی شود ولی امکان دارد بعد از نابودی آن باقی بماند.

ماده: جوهری که حامل قوه است، حیثیت ماده، حیثیت پذیرش و قبول است. خودش چیزی جز پذیرنده، اشیای دیگر نیست، لذا به تنهایی تحقق پذیر نمی باشد بلکه محتاج صورتی است که در آن حلول کرده با آن متحد گشته و به آن قوام بخشد.

صورت: جوهری که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده می کند و منشاء آثار ویژه هر نوع ماده ای است. صورت جسمی هرگز از ماده (هیولا) جدا نمی شود.

جسم: جوهری است که در سه جهت طول و عرض و ارتفاع، امتداد دارد و دارای ابعاد مکانی و زمانی است اگر چه ذات جوهر جسمانی را همچون سایر جواهر با حواس خود نمی توانیم احساس کنیم ولی وجودش را با عقل اثبات می کنیم. زیرا نموده و آثار آن را به صورت أعراض احساس می نمائیم.

اعراض

نه (۹) مقوله از مقولات دهگانه را اعراض تشکیل می دهند و عبارتند از: کم، این، متی، وضع، جده، اضافه فعل انفعال، کیف، و اینک شرح هر یک از آنها به اختصار:

مقوله کم: کمیت عرضی است که ذاتا " قابل قسمت باشد. قید ذاتا " را برای این می آورند تا مواردی را که بواسطه کمیت انقسام می پذیرد خارج کنند. مثلا " وقتی يك برگ را دو نیم می کنیم، رنگ آن نیز دو نیم می شود اما این انقسام رنگ به تبع انقسام سطح برگ که يك کمیت است انجام می شود، یعنی چیزی که ذاتا " قابل قسمت است همان کمیت بوده امور دیگر به تبع آن تقسیم می شوند. اما کم یا متصل است یا منفصل.

کم متصل آن است که در اجزای مفروضه، آن حد مشترکی وجود داشته باشد یعنی مرز میان دو جزء کمیت به گونه ای است که نسبتش به هر دو جزء یکسان است هم تعلق بر جزء اول و هم تعلق به جزء دوم دارد. یا می توان از حد مشترك تعبیر به آغاز یا پایان هر دو جزء کرد. خط و سطح و حجم و زمان از انواع کم متصلند. حد مشترك يك خط نقطه است و از آن سطح، يك خط و صفحه حد مشترك حجم یا جسم است وحد مشترك میان دو جزء زمان، آن است.

در واقع اگر دقت شود معلوم می گردد که حد مشترك از آن جهت متعلق به هر دو جزء کمیت متصل است که نهایت هر دو جزء بوده در حقیقت جزء آنها نیست بلکه پایان آنهاست.

کم منفصل: کمی که مابین اجزایش حد مشترکی نمی توان منظور داشت. مثلا " اگر عدد ۱۰ را به دو قسمت ۶ و ۴ تقسیم کنیم حد مشترکی بین آنها وجود نخواهد داشت. کم منفصل همان عدد است که از تکرار واحد تشکیل می شود و خود واحد از لحاظ فلسفی عدد محسوب نمی شود زیرا، واحد از لحاظ اینکه واحد است قابل انقسام نیست و اگر قابل انقسام باشد دیگر واحد نیست.

کم متصل یا قارالذات است یعنی: کمیتی است که اجزایش با یکدیگر تحقق دارند و عبارتند از خط که نهایت سطح است و سطح که نهایت جسم تعلیمی است و جسم تعلیمی همان حجم است و جسم طبیعی را که جوهر ممتد در جهات سه گانه می باشد احاطه نموده و یا غیر قارالذات است و آن کمیتی است که اجزایش در وجود باهم جمع نمی شوند و قرار وثبات ندارند بلکه عین سیلان می باشند. مصداق آن فقط زمان بوده و برابر با مقدار حرکت است. تحقق هر جزء زمان با نابودی جزء قبلی آن امکان می یابد.

مقوله، این (کجا بودن): عبارت از نسبت شیء است به مکان، مثل وجود آب در لیوان یا بودن علی در کلاس. مکان چیزی است که جسم می تواند از آن منتقل شود و یا به سوی آن حرکت کند و در آن قرار گیرد. مکان را می توان با کلمات " آن جا " و " این جا " نشان داد و این خصوصیت را دارد که دو جسم را در زمان واحد در يك مکان واحد نمی توان قرار داد با وصف این خصوصیات، در بیان حقیقت مکان بین فلاسفه وحدت نظر حاکم نیست و لذا به انحاء مختلف به تعریف آن پرداخته اند.

متی (کی بودن) : عبارت از نسبت يك شیء به زمان است . مانند : وجود فردوسی در قرن ۴ هجری - هر حرکتی يك زمان خاصی نیز دارد که بعضی از زمانها بر بعضی دیگر منطبق می شود . ولی زمانی که ما آن را مقیاس اندازه گیری حرکات دیگر قرار می دهیم عبارتند از : زمان حرکت زمین به دور خورشید است . (امروزه مقیاس زمان با تعریف مذکور متفاوت و از دقت بیشتری برخوردار است) .

وضع (نهاد) : نسبت اجزای يك شیء به یکدیگر، یا همچنین نسبت اجزای همان شیء به خارج است . مثلاً ! نشستن وضعی است که اعضای انسان نسبت به یکدیگر حالت خاص دارد و نسبت به خارج نیز دارای وضعیتی مخصوص است . یعنی سر به طرف پایین است و دستها به طرف بالا و ... اگر یکی از نسبتها ثابت باشد و دیگری تغییر کند، وضع شیء تغییر خواهد کرد . مثلاً : اگر تویی به دور خودش بگردد نسبت اجزایش بهم نمی خورد اما مجموع آن اجزاء نسبت به بیرون دائماً " متغیر است از این جهت است که حرکت زمین به دور خودش را وضعی می گویند .

جده (دارا بودن) : به آن " ملك " و " له " نیز می گویند و آن حالتی است که از احاطه شدن کامل یا ناقص يك شیء توسط شیء دیگر پدید آید و این احاطه باید به گونه ای باشد که شیء احاطه کننده (محیط) با جابجا شدن شیء احاطه شده (محاط) جابجا شود . مثل لباس که محیط بر قسمتی از بدن است یا کلاه و کفش و ... البته باید دقت کرد که موضوع این مقوله شیء محاط است نه محیط یعنی ملك یا جده حالتی است که برای محاط حاصل می آید .

اضافه : گاهی به معناس نسبت به کار می رود، اما در اینجا عبارت از : " حالتی که از نسبت يك شیء به شیء دیگری که منسوب به شیء نخست است حاصل شود . " نسبت در مقوله اضافه با معنی قبلی این تفاوت را دارد که دو طرف نسبتشان یکی است اما در اینجا حالت تکرار وجود دارد و برای هر يك از طرفین اضافه، نسبتی است غیر از آن نسبتی که در طرف دیگر تحقق دارد . اگر چه این دو نسبت ملازم همنند، مثل : پدري و فرزندی ، بالا بودن و پایین بودن، هر دو مضاف در قوه و فعل مثل همانند یعنی اگر یکی از دو مضاف بالقوه موجود باشد دیگری نیز چنین است و اگر بالفعل موجود باشد حتماً " دیگری نیز بالفعل موجود است .

مقوله فعل (کنش) : به آن " أَنْ يَفْعَل " هم گویند و آن عبارت است از تاثیر تدریجی شیء در شیء دیگر تا زمانی که رخ می دهد مثلاً " تاثیری که حرارت در آب یا اشیاء مجاورش پدید می آورد .

مقوله انفعال (پذیرش) : به آن " ان يَنْفَعَل " نیز می گویند و آن عبارت از تاثیر تدریجی شیء است از شیء دیگر تا وقتی که در حال اثر پذیری است مانند : گرم شدن آب از آتش، دو مقوله فعل و انفعال تحققاً متکی به یکدیگر است .

مقوله کیف (چگونگی) : این مقوله دارای ویژگی ای که همه اقسام و مصادیق خود را در بر گیرد نیست و یا

حکماء به آن دست نیافته‌اند. لذا آن را به صورت سلبی تعریف کرده‌اند یعنی به جای اینکه بگویند کیف چه چیزی است گفته‌اند که چه چیزی نیست و آن را چنین تعریف می‌کنند: "عرضی است که ذاتا نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر." یعنی با قید عرض واجب الوجود و جوهر را از تعریف بیرون گذاشته‌اند و با قید قسمت‌پذیری مقوله کم و با قید نسبت ناپذیری سایر مقولات هفتگانه را از تعریف کنار نهاده‌اند. زیرا حکما در تقسیم اولیه خود عرض را به کم و کیف و نسبت منقسم می‌سازند و آن‌گاه نسبت را به هفت مقوله دیگر تقسیم می‌کنند و با قید ذاتا "اموری را که قسمت و نسبت را به صورت تبعی بر آنها عارض می‌شود در تعریف داخل می‌کنند." مثال برای کیفیت، حالات شادی و ترس و لذت و درک و رنگها و مزه‌ها و صداها و ... است.

اما کیفیت دارای اقسام ذیل است:

۱- کیفیات نفسانیه و آنها عبارت از اعراضی که فقط بر نفوس بشری و جواهر نفسانی عارض شود مثل علم و اراده، ترس و شجاعت، لذت و الم و ...

۲- کیفیات مخصوص به کمیاب: این‌ها کیفیاتی‌اند که بواسطه کمیاب بر جسم عارض می‌شوند. یعنی ابتدا کمیت به آنها متصف می‌شود و جسم به خاطر کمیتش آنها را می‌پذیرد. مثل استقامت و انحنا داشتن که بر خط وسط عارض می‌شود و یا اشکال و زوایا که بر مجموع جسم متناهی یا جزئی از آنها عارض می‌شود و کسلا اختصاص به کم متصل دارند و کیفیاتی از قبیل اول بودن، مرکب بودن، زوج و فرد بودن و ... که بر عدد یعنی کم منفصل عارض می‌شوند.

۳- کیفیات استعدادی: عبارتند از استعداد شدید برای پذیرش یا عدم پذیرش است مثل حالت نرمی برای خمیر و موم یا آمادگی شدید بدن ضعیف برای قبول بیماری یا برعکس حالت قبلی مقاومت آهن در برابر فشار و یا بدن نیرومند که مستعد برای عدم پذیرش مرض است.

۴- کیفیات محسوسه: عبارتند از کیفیات مادی‌اند که بوسیله حواس پنجگانه احساس می‌شوند بنابراین عبارتند از:

الف) مبصرات یا دیدنیها، مثل رنگها و نورها که با چشم قابل دیده شدنند.

ب) مسموعات یا شنیدنیها که همان اصواتند

ج) مذوقات یا چشیدنیها که همان مزه‌هایی‌اند که توسط قوه چشایی احساس می‌شوند.

د) مشمومات یا بوها، انواع بوهایی که بوسیله حس بویایی یا شامه احساس می‌شوند، مثل بوی گل سرخ البته بوها برعکس سایر کیفیات محسوسه نام خاصی ندارند لذا آنها را به کمک اضافه کردن به موضوعشان نام می‌بریم.

ه) ملموسات یا کیفیات قابل لمس مثل حرارت، رطوبت، سفتی و نرمی که با حس بساویبی آنها را حس می‌کنیم.

علیت

۱ - علت و معلول و اثبات آن

یکی از اساسی‌ترین مسائل مطروحه در فلسفه، اصل علیت است که از لحاظ قدمت بر مسائل فلسفی دیگر تقدم دارد و با تفکر ملازم و آمیخته می‌باشد بگونه‌ای که ظاهراً " رابطه، علت و معلول حتی برای اطفال شیرخوار نیز قابل درک است یعنی با توجه به اعمال و رفتار کودکان می‌توان دریافت که آنها نیز این اصل را حداقل در اموری که با آنها مواجهند به کار می‌بندند و به صورت فطری طبق آن رفتار می‌کنند و بعد از مشاهده، حوادث گوناگون با دیدن يك حادثه، حادثه بعدی را انتظار می‌کشند و اگر برای حوادث مختلف نتوانند توجیهی داشته باشند سعی در یافتن پاسخ می‌کنند و از علل آن حوادث می‌پرسند تا قانع گردند و این درک ساده‌ای از اصل علیت است.

بهر صورت اصلی‌ترین عاملی که انسان را به تفکر وادار می‌دارد اتکا به قانون علت و معلول بوده و با تعبیر مختلفی بیان شده است از جمله آنها عبارتند از " هر حادثه‌ای علتی دارد " یا " هر ماهیتی برای تحقق یا عدم تحقق خود محتاج غیر (علت) است " گاهی نیز گفته‌اند هر موجودی نیازمند علت است و البته تعبیر نادرستی است زیرا در این صورت دچار دور یا تسلسل علل نامتناهی خواهیم شد که بطلان آن‌ها در ادامه، همین مبحث اثبات خواهد شد.

البته کسانی نیز اصل علیت را انکار کرده‌اند با اینکه عوامل مختلف موجب این انکار بوده ولی دو عامل کاملاً متباین منشاء این انکار است: ۱ - اصلاً " اعتقادی به حدوث و امکان نداشته و به ترکیب ذاتی و ضروری همه موجودات معتقد شویم یعنی آنها را بی‌نیاز از علت بدانیم چه که اگر چیزی وجودش ضروری باشد در تحقق نیازی به غیر نخواهد داشت و این همان اعتقاد به تعدد قدما بوده بطلانش بدیهی است. به زبان دیگر اگر اشیاء ضروری الوجود باشند نه آغاز زمانی خواهند داشت و نه تجزیه پذیر خواهند بود و این با تجارب مامغایرت دارد. ۲ - برعکس معتقد باشیم همه چیز حادث است ولی به صورت تصادفی ایجاد شده‌اند و امور تصادفی نیازی به علت ندارند. بطلان این نوع اعتقاد نیز با وجود نظم و تکرار حوادث به طور قابل پیش بینی واضح می‌گردد. پس معلوم می‌شود با وجود بداهت فطری اصل علیت برخی به دلایل و انگیزه‌های مختلف آن را انکار کرده‌اند و شما با برخی از این افکار (مثل رای دیوید هیوم در مسئله علیت) آشنایی دارید لذا به عنوان تنبیه دلایلی در اثبات قانون علیت اقامه کرده‌اند که یکی از آنها را به طور خلاصه و با توجه به البدایه علامه طباطبائی ذکر می‌کنیم.

قبلاً " اشاره شد که ماهیت فی‌نفسه نه موجود است و نه معدوم، یعنی وجود و عدم برای ماهیت یکسان

است به عبارت دیگر لازمه ذاتی ماهیت ممکن است (نه ضروری الوجود است و نه ممتنع الوجود) و چیزی که ممکن الوجود باشد برای تحقق خودش احتیاج به غیر دارد یعنی عاملی باید باشد تا وجود ماهیت را بر عدم آن ترجیح دهد و این عامل جز وجود نمی تواند باشد. زیرا غیر وجود (عدم) منشاء اثر نمی تواند باشد در نتیجه تحقق ماهیت ممکن موقوف به وجود دیگر می گردد و این همان علیت است که دو طرف دارد. يك طرف وجود را به ماهیت عطا می کند (علت) و طرف دوم این وجود را می پذیرد (همان ماهیت امکانی یا معلول).

یکی از اصول به کار رفته در اثبات اصل علیت " محال بودن ترجیح بدون مرجح " است با این مفاد که اگر نسبت چیزی به دو امر کاملا " یکسان باشد امکان ندارد یکی از آن دو امر بدون دخالت عامل بیرونی (خودبخود) بر آن چیز رجحان پیدا کند. مثلا " فولاد برای اینکه شمشیری براق گردد عاملی بیرونی لازم دارد تا شمشیر بودنش را برحالات دیگر رجحان دهد و گرنه فولاد نسبت به شمشیر بودن با حالات غیر آن لا اقتضاء است و لسی استعداد پذیرش حالات مختلف از جمله شمشیر شدنش را داراست اما بدون عامل بیرونی عقل نمی تواند بپذیرد که خود فولاد این حالت را برحالات دیگر رجحان داده باشد. و این معنای بدهت اصل محال بودن ترجیح بلا مرجح است. مسلما " اگر کسی تصور درستی از آن داشته باشد صحت آن را تصدیق می کند.

با آگاهی از این مختصر می توان دلیل حکماء برای اثبات علیت را به شرح ذیل خلاصه نمود. برهان حکماء از دو مقدمه، بدیهی تشکیل گردیده: ۱- نسبت ماهیت به وجود و عدم یکسان است ۲- ترجیح بلا مرجح محال است.

این دو مقدمه ضرورتا " نتیجه می دهند که ماهیت برای خروج از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم نیاز به عاملی بیرون از ذات خود دارد تا وجود و یا عدم بر آن رجحان یابد مانند دو کفه ترازو که ممکن نیست بدون عامل بیرونی یکی از کفه ها بر دیگری بچربد.

۲- علیت يك رابطه، وجودی است

رابطه علیت فقط میان دو امر وجودی برقرار می گردد یعنی هم علت و هم معلول دارای وجود و تحقق اند و هر ماهیتی فقط در هستی یافتن نیازمند به علت می شود اما در هنگام عدم بی نیاز از آن است زیرا عدم اصلا " واقعیتی ندارد تا نیازمند به امری باشد. برای همین می گویند در عدم علتی تحقق ندارد (لا علیه فی الاعدام). اما ذهن انسان علیت را به صورت مجازی به اعدام نیز سرایت می دهد و نوعی رابطه، علی میان آنها اعتبار می کند همچنان که در مفاهیم اعتباری نظیر ماهیت، نوعی ثبوت را اعتبار می کند. مثلا " وقتی می گوئیم: " به علت نرسیدن آب درختان خشك شدند " در واقع حکم فی نفسه بیان علیت میان آب و رشد درختان است اما با مسامحه و مجاز عدم وجود آب را علت برای عدم رشد (خشکیدن) درختان اعتبار می کنیم، به خاطر این که در ابتدا نوعی وجود و ثبوت برای آن دو اعتبار و آنگاه رابطه، علی میان آنها نیز برقرار می گردد البته در حد همین اعتبار و تسامح صحیح است اما در واقع و نفس الامر رابطه، علی مختص موجودات حقیقی است، با این توضیح که علت، وجودی می باشد که ماهیت امکانی در هستی به آن کمال احتیاج را دارد و معلول همان موجود محتاج به

علت (در تحقق خود) می باشد.

اگر دقت شود رابطه، علی یک رابطه، محکم و در عین حال جهان شمول است بدان معنی که هر موجودی که در عالم هستی بتوان سراغ گرفت یا علت تحقق موجود دیگر و یا درهستی خود وابسته به غیر خود است لذا می توان به طور یقین گفت که علیت یکی از مباحث خاص فلسفی است زیرا از احکام عام وجود بوده کاملاً "یک امر عقلانی است و در امور حسی نیز جریان دارد ولی علیت امری نیست که از طریق تجربه درک شده باشد بلکه برعکس، این امور مجرب اند که ضرورت خودشان را از ناحیه این اصل کسب کرده اند ابوعلی سینا نظریه همین مطلب دارد که می گوید: "تجربیات با وجودیکه به کمک تجربه و آزمایش و از طریق حس حاصل می شوند ولی ضرورت آنها را نفس با اتکا به اصل علیت می پذیرد، اما عین عبارت وی در النجاة "المجربات هی امور واقع التصدیق بها الحسّ بشرکه من القیاس وذلك انه اذا تکررفی احساسنا وجود شیء، مثل الاسهال للسقمونیا والحركات المرصودة للسماویات تکرر ذلك متا فی الذکر اذا تکرر مناذلك فی الذکر حدث لنا منه تجربة سبب قیاس اقترن بالذکر وهوانه لوکان هذا الامر کالاسهال مثلاً " عن السقمونیا اتفاقیا عرضیا " لاعتن مقتضی طبیعته لکان لا یكون فی اکثر الامور من غیر اختلاف حتی انه اذا لم یوجد ذلك استندرت النفس الواقعة فطلیت سببا " لما عرض من انه لم یوجد و اذا اجتمع هذا الاحساس وهذا الذکر مع هذا القیاس ادعت النفس بسبب ذلك التصدیق بان السقمونیا من شأنها اذا شربت ان تسهل صاحبها "

یقینی بودن تجربیات نیز با وجودیکه از نوع استقراء، ناقصند به خاطر اتکا بر دو قیاس خفی یکی اقترانی و دیگری استثنایی است که ذهن به طور ناخودآگاه آنها را تشکیل می دهد. قیاس استثنایی به این شکل است: اگر تحقق این اثر، اتفاقی باشد مستمرا " حاصل نمی شود، اما این اثر پی در پی پدید می آید، پس تحقق این اثر اتفاقی نیست، لذا دارای علتی است. اما قیاس اقترانی با توجه به نتیجه قیاس قبل تشکیل می شود به این شکل: تحقق این اثر معلول یک علت است و هیچ معلولی نمی تواند از علت خود تخلف ورزد پس اثر حاصله نمی تواند از علت خود سرباز زند. اگر توجه شود آشکار می گردد که تمام مقدمات این دو قیاس به صورت بدیهی مورد تصدیق عقلند لذا امور مجرب نهایتاً " برگشت پذیر به امور بدیهی اند و به همین لحاظ از یقینیات محسوب می گردند. اما کسانی که هیچ نوع اصلیتی به عقل قائل نباشند ناگزیر اصل علیت را حداقل به عنوان یک اصل ضروری و بدیهی منکر خواهند شد و در نتیجه ضرورت امور تجربی نیز خود بخود نفی خواهد شد.

تقسیمات مختلف علت

به اعتبار های مختلف علت دارای تقسیمات گوناگون می شود، اهم آنها به شرح ذیل اند:

۱- علت تامه و علت ناقصه

علت رابه تامه و ناقصه تقسیم کرده اند. این اقسام به این سبب انجام می گیرد که یا علت به تنهایی برای تحقق معلول کفایت می کند به صورتی که با وجود همان علت راههای عدم بر معلول بسته شده ضرورتاً "

معلول به منصفه، ظهور می‌رسد که در این صورت علت تامه است. به زبان دیگر در این حالت علت شرط لازم و کافی برای تحقق معلول خود است. و یا اینکه وجود علت برای تحقق معلول لازم و ضروری بوده ولی به تنهایی کفایت نمی‌کند و این همان علت ناقصه است. پس به طور خلاصه می‌توان گفت: در صورت تحقق علت تامه ضرورتاً "معلولش تحقق دارد و با از میان رفتن علت تامه معلول نیز ناپدید می‌گردد. مثلاً "وجود آب به تنهایی برای تحقق رطوبت کفایت می‌کند. اما اگر علت ناقصه تحقق نداشته باشد مسلماً "معلول نیز تحقق ندارد اما اگر تحقق داشته باشد تحقق معلول به تحقق عوامل دیگری نیز توقف خواهد داشت مثلاً "وجود زمین برای رشد گیاه شرط لازم یعنی علت ناقصه است ولی علل دیگری نیز که هر کدام برای رشد گیاه لازم اند باید تحقق داشته باشند مثل نور، آب، کود، کشاورز و..."

۲- علت واحد و کثیر

گاهی يك معلول فقط از يك علت صادر می‌شود و از هیچ علت دیگری حاصل نمی‌گردد در این صورت آن را "علت واحد یا علت منحصره" می‌گویند مثل به وجود آمدن آب از اکسیژن و هیدروژن باینکه نسبت مشخص و از عناصر خالص دیگر نمی‌توان آب را تولید کرد ولی گاهی يك معلول می‌تواند از علل گوناگون پدید آید یعنی وجود آن علتها به تنهایی برای تحقق همان معلول کافی‌اند ولی ضروری نیستند مثلاً "خیس شدن زمین توسط آب باران و یا سایر مایعات، و این بدان معنی است که برای بوجود آوردن این نوع معلولها می‌توان علتها را جانشین یکدیگر کرد لذا به این نوع علتها "علل کثیر یا علل جانشینی" می‌گویند مثال دیگرش گرم شدن اتاق با گرم کننده‌های مختلف است.

۳- علت قریب و بعید

در علت قریب بین معلول و علت واسطه‌ای نیست مثل حرکت ساعت مچی توسط دست انسان. اما علت بعید برخلاف آن دارای يك یا چند واسطه است مثلاً "گرمای بخاری نفت سوز به صورت مستقیم از سوختن نفت و اکسیژن حاصل می‌شود لذا آنها علت قریب (نزدیک) گرمای مورد نظرند ولی به صورت غیر مستقیم معلول تابش آفتابند که در درختان ذخیره شده و بعد از هزاران سال تحت فشار و عوامل مختلف تبدیل به نفت شده و در نهایت توسط انسان گرمای ذخیره شده به کمک عوامل مختلف به انرژی گرمایی تبدیل شده است.

۴- علت داخلی و خارجی

علل داخلی همان ماده و صورت اند که مقوم معلول و همیشه ملازم و متحد با معلولند به خاطر همین به آنها علل قوام نیز می‌گویند پس در واقع علل داخلی مرکب از علت مادی و علت صوری است. علت مادی همان حیثیت استعدادی هر امر ممکن است مثل چوب برای میز و خمیر برای نان، اما علت صوری، عبارت از: وضعیتی است که يك امر به واسطه آن حالت فعلیت دارد مثل وضعیت میز که نسبت به ماده آن (چوب) حالت بالفعل

دارد.

اما علل خارجی (به آنها علل وجودی نیز می‌گویند) همان فاعل و غایت معلولند و وجودشان جزء ذات معلول نیست بلکه خارج از آن تحقق دارند. علت فاعلی آن است که افاضه هستی برای معلول می‌کند مثل خیالاتی که انسان آنها را خلق می‌کند. علت غائی، همان قصد و غرض فاعل می‌باشد یعنی معلول را به خاطر آن پدید می‌آورد، مثل تلاوت آیات الهیه جهت تصفیه باطن و کسب رضای الهی.

۵- علت حقیقی و معدّه

علت حقیقی عبارتند از چیزی است که وجود معلول احتیاج دائمی به وجود آن دارد به طوری که نمی‌توان بدون وجود آن معلول را در اختیار داشت مثلاً "وجود مصالح ساختمانی برای وجود بنا، یا وجود روح برای اختیار انسان علت حقیقی‌اند اما علت معدّه عبارت از: آن چیزی است که زمینه را برای پیدایش معلول فراهم می‌کند و بعد از تحقق معلول نیازی به وجود آن نیست مثل اقسام کاتالیزور در فعل و انفعالات شیمیایی که آمادگی پذیرش فعلیت خاصی را از ناحیه، علت برای تحقق معلول فراهم می‌کنند یا حرکات دست بنا نسبت به ایجاد نظم مصالح ساختمانی و یا وجود دهقان برای رشد گیاهان، علت معدّه را علت مجازی نیز می‌گویند. زیرا به صورت مجاز به علت نسبت داده می‌شود و آنچه در اصطلاح حکما از علت، مورد نظر بوده همان علت حقیقی است در حالی که در علوم تجربی این مفهوم به صورت اعم به‌کار می‌رود و شامل همه اقسام حقیقی و مجازی می‌گردد.

احکام علت و معلول

از اصل علیت اصول فرعی تری منشعب می‌شوند مثل ضرورت علت و معلول، سنخیت علت و معلول، قاعده الواحد لایصدر عند الواحد، بطلان دور و تسلسل علل و ۰۰۰۰ برخی از آنها به خصوص دو قاعده، اول اگر پذیرفته نشوند در واقع نظام عالم هستی توجیه نمی‌شود و اصل علیت ارزش حقیقی خود را از دست می‌دهد. لذا برخی از احکام مهم علیت را در این جا توضیح می‌دهیم.

۱- ضرورت علت و معلول (اصل جبر علی و معلولی)

در بحث مواد ثلاث به ضرورت محل، این قاعده به اعتبار دیگری و به تناسب موضوع امکان و وجوب تحت عنوان "الشیء مالم یجب لم یوجد" بیان شد. در این جا همان مطلب به اعتبار اصل علیت مطرح می‌شود و مفاد آن این است که، هرگاه علت تامه تحقق داشته باشد وجود معلول ضرورت می‌یابد و قطعاً "برعکس آن نیز صحیح است یعنی با تحقق معلول وجود علت مسلم می‌شود لذا این دور را از یکدیگر نمی‌توان تفکیک نمود و این را تحت عنوان وجوب بالقیاس علت و معلول نسبت به یکدیگر نام می‌برند و تفاوت آن باهمت مربوط به مواد ثلاث در این است که وجوب و ضرورت مربوط به قاعده، "الشیء مالم یجب لم یوجد" از نوع وجوب غیر است یعنی هر امر ممکن ضرورت خود را از ناحیه غیر خود کسب می‌کند ولی در اینجا سخن از وجوب بالقیاس می‌باشد

یعنی مسئله ضرورت در این جا نسبت به یکدیگر بوده وجود هر يك نسبت به وجود دیگری واجب است .

خلاصه . استدلال حکما برای قاعده ، ضرورت علت و معلول و تخلف ناپذیری معلول از علت تامه خود به شرح ذیل است . اگر وجود معلول با تحقق وجود علت تامه ضروری نباشد پس لابد عدمش جائز خواهد بود و این قضیه شرطیه مبتنی بر امتناع ارتفاع نقیضین است (یعنی حتما " باید یکی صادق باشد) و اگر عدم معلول با وجود علت تامه جائز (ممکن به معنی عام) باشد لازم می آید که معلول بدون علت جواز تحقق داشته باشد زیرا بنا به فرض علت تامه معلولی، وجود دارد اما معلول ضرورت وجود نیافته است پس علت تامه ، " عدم معلول " نمی تواند تحقق یابد چون مستلزم تناقض است . و اگر با وجود علت تامه معلول عدم معلول جائز الوجود باشد به این معنی است که معلول (در واقع عدم معلول) بدون علت تامه بتواند تحقق پیدا کند . و حال آن که این خلاف اصل کلی علیت که بدیهی عقلی است می باشد و چون نقیض قضیه ای نادرست باشد خود قضیه واجب التصدیق می باشد یعنی وجود معلول با تحقق علت تامه اش ضروری است . برای اثبات وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول نیز براهینی ذکر کرده اند که خلاصه یکی از آنها را در این جا می آوریم .

اگر وجود علت با وجود معلول ضروری نباشد عدم آن جایز خواهد بود (مانند برهان قبل) و با عدم علت (طبق تعریفی که از علت و معلول بیان شد علت هستی بخش معلول خود است) لازم می آید که معلول نیز معدوم باشد و این خلاف فرض است پس با وجود معلول وجود علت حتمی و تخلف ناپذیر است .

واقعیت این است که اصل ضرورت علت و معلول نیازی به اثبات ندارد آنچه که گفته شود جنبه تنبیهی دارد زیرا در بطن وجود، هستی معلول، عبارت از رابطه آن با علت خود است یعنی از واقعیت عینی، دو مفهوم انتزاع شده ولی معلول همان وجود رابط است و با تعلق به علت در بطن آن قرار گرفته است و این بدان معناست که هستی معلول چیزی جز ارتباط با علت خود نیست لذا با زوال علت خود بخود معلول نیز از بین خواهد رفت مانند وجود صاحب سایه و سایه که در واقع وجود سایه عین تعلق به صاحب سایه است البته سایه به اعتبار منشاء انتزاع خود و در حد خودش موجود است ولی این وجود وابستگی مطلق به صاحب سایه دارد و بعد از فزونی آن لحظه ای نیز دوام نخواهد داشت .

با اصل جبری بودن علت و معلول به انگیزه های مختلف، مخالفت شده است . گروهی به خاطر اعتقاد به صدقه با آن مخالفت کرده اند و اینان در واقع کسانی اند که اصل کلی علیت را منکر گشته اند البته تعداد اندکی از افراد قائل به این نوع رای می باشند و سخافت این اندیشه به حدی است که حتی با خود اندیشه نیز مخالفت دارد و در عمل کسی با آن موافقت ندارد .

گروهی از علمای جدید با توجه به اصل عدم قطعیت (مربوط به ذرات بنیادی بوده خارج از بحث فعلی است) و با توجه به مطالعات و آزمایشهای علمی نتایجی را بدست آورده اند که اصل جبری بودن علت و معلول را خدشه دار ساخته اند .

ولی باید متوجه این نکته شد که اصل مزبور يك اصل فلسفی بوده و با استنباطهای مقطعی يك علم

ارتباطی ندارد و اصولاً " قواعد محض فلسفی از طریق مطالعات علمی نه قابل اثبات اند و نه قابل ابطال و تئوریهای علمی در محدوده‌های خاص خود قابل اعمالند و نفی و اثبات علمی نیز مربوط به حوزه‌های خاص مطالعاتی همان علم است .

گروهی دیگر که معمولاً " متکلمان دینی از این دسته‌اند به این دلیل با آن مخالفت کرده‌اند که اختیار فاعل را سلب می‌کند و حتی خدا را مشمول اصل جبر می‌سازد . در پاسخ این اشکال گفته‌اند که وجوب معلول مربوط به مرتبه ، بعد از اختیار است نه اینکه قبل از آن باشد و لذا این ضرورت منافاتی با اختیار فاعل ندارد . " الوجوب بالاخترار لاینافی الاختیار " در درس اصول اعتقادات نظر امر مبارک در این زمینه مطرح خواهد شد انشاء الله .

۲ - سنخیت میان علت و معلول

مفاد این اصل که از فروع بسیار مهم اصل علیت می‌باشد این است که میان علت و معلول رابطه‌ای ذاتی وجود دارد به طوری که این نوع رابطه میان علت و معلول دیگر و یا همان معلول و علل دیگر موجود نیست زیرا اگر این ارتباط ضروری و متناسب، تحقق نداشته باشد لازم می‌آید که هر چیزی از هر چیزی ممکن - الصدور بوده و هر چیزی قادر باشد مبداء اشیا، متخالف و متباین گردد و این خلاف عقل و اصول آن است زیرا از آنجایی که علت، هستی بخش معلول است لذا در مرتبه بالاتری دارای کمالات معلول خود نیز می‌باشد و زمانی که علتها متفاوت باشند به خاطر مراتب وجودی خود باهم متفاوت خواهند بود لذا معلولهای آنها نیز متناسب با کمالات وجودی علتها متباین می‌باشند زیرا چنان که گذشت معلول، وجود رابط است و هویتش را در ارتباط با علت خود می‌یابد و به واسطه او قوام می‌یابد و با تغییر علت مسلم است که نحوه ارتباط نیز تغییر خواهد کرد . البته این اصل با مشاهدات تجربی نیز تایید می‌گردد و ما همیشه در شرایط متعارفی انتظار داریم که در صد درجه سلسیوس آب خالص به جوش آید و اگر منکر اصل سنخیت باشیم دیگر قادر به توجیه هماهنگی و انسجام عالم هستی نخواهیم شد و هیچ چیزی قابل پیش بینی نمی‌گردد و این در واقع انکار اصل کلی علیت خواهد بود یعنی با انکار این اصل (سنخیت) خود بخود اصل علیت کارایی خود را از دست می‌دهد .

۳ - قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد

مفاد این قاعده آن است که از یکی جز یکی حاصل نمی‌شود و وحدت نمی‌تواند منشاء کثرت گردد یا بسه زبان فلسفی‌تر از علت واحد معلول واحد صادر می‌گردد .

این قاعده از اعتبار و اهمیت خاصی در فلسفه برخوردار بوده، محور بسیاری از قواعد فلسفی دیگر است بطوری که برخی آن را از امهات اصول فلسفی دانسته‌اند چنان که میرداماد و فیلسوف معروف عهد صفوی می‌نویسد " من الامهات الاصول العقلیه ان الواحد بما هو واحد لایصدر عنه من تلك الحیثیه الا واحدا فلعل هذا الاصل بما قلوناه عليك من فطریات العقل الصریح " فارابی معروف به معلم ثانی مبتکر این قاعده را ارسطو می‌داند که در کتاب اثولوجیا قاعده مزبور مورد بحث قرار گرفته است ولی امروزه در انتساب کتاب مذکور

به ارسطو تردید زیادی وجود دارد بلکه سبک آن را مخالف روش ارسطو می‌دانند و کتاب رانه از ارسطو که از بنو افلاطونیان به شمار می‌آورد ولی فارابی مطلب مذکور را از زبان زنون شاگرد ارسطو بیان می‌کند که وی در رساله خودش ادعا کرده که معلمش (ارسطو) فرموده اگر از واحد حقیقی دو معلول صادر گردد از دو حال خارج نیست: یا با هم حقیقتاً " متفاوتند یا کلاً " در همه خصوصیات باهم متحدند که در این صورت دوگانگی معنی ندارد ولی اگر متفاوت از هم باشند، علت واحد نبوده است و عین بیان زنون با تنظیم فارابی چنین است " و سمعتُ معلمی ارسطو طاليس انه قال اذا صدر عن واحد حقیقی اثنان لا یخلوا ما ان یکونا مختلفین فی الحقایق او متفقین فی جميع الاشياء فان كانا متفقین لم یکونا اثنین وان كانا مختلفین لم تکن العله واحده " .

و نظرات دیگری نیز درباره، تاریخچه، قاعده، فوق بیان شده که متعرض آنها نمی‌شویم ولی کاملاً " مسلم است که این قاعده توسط یونانیان ابداع شده و ظاهراً " در قرن دوم هجری توسط کندی فیلسوف العرب و نخستین حکیم اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است . در اینکه مفهوم واحد چیست مطالب فراوانی گفته‌اند ولی ماحصل کلام برای احتراز از تطویل مطلب چنین می‌شود که منظور از علت واحد این است که هیچ کثرت و ترکیبی در آن راه نیافته باشد یعنی هم وحدت در آن اعتبار شده باشد و هم بساطت و البته منظور از وحدت در سنخ وجودی است به طوری که ماهیت واحدی از آن انتزاع گردد و منظور از بسیط بودن هم مربوط به عالم خارج است و گرنه ممکن است عقل آن را تحلیل به اجزاء عقلی نماید و نیز وقتی گفته می‌شود معلول واحد صادر می‌شود یعنی آن معلول جهت وحدتی باید داشته باشد .

برای اثبات قاعده الواحد براهین متعددی ذکر کرده‌اند چنان که ابن سینا اساسی‌ترین براهین قاعده، مذکور را تقریر نموده و امام فخر رازی آنها را در مباحث المشرقیه خود طرح و به آنها اشکالات سختی وارد کرده است اما در اینجا نمی‌توان همه آنها را طرح و بررسی کرد ولی برای آگاهی شما دو برهان را مجملاً " ذکر می‌کنیم .
برهان اول : هرگاه واحد حقیقی به عنوان علت، سبب صدور دو معلول مختلف گردد لازم می‌آید که یک شیء واحد هم منشاء صدور معلول الف گردد و هم معلول غیر الف و این مستلزم تناقض است پس علت واحد فقط معلول واحد خواهد داشت .

برهان دوم : همچنان که گذشت میان علت و معلول سنخیت کامل وجود دارد و اگر يك علت دارای چند معلول متباین باشد لازم است که از جهات مختلف با آنها سنخیت پیدا کند و این مستلزم کثیر بودن علت آن و خلاف فرض است زیرا گفتیم علت واحد است لذا ثابت می‌شود که از علت واحده معلول واحدی صدور می‌یابد و کثرت معلولها مستلزم کثیرالجهات بودن علت است .

با اینکه قاعده، الواحد مورد پذیرش حکما و عرفاست ولی علاوه بر اینکه متکلمین اکثراً " با این قاعده مخالفت داشته‌اند و اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند و حکما رابه تفکر و داشته تا پاسخهای روشن‌تری به آنها بدهند . در نوع صادر اول بین حکما و عرفا اختلاف نظر وجود دارد به طوری که حکما آن را عقل اول می‌دانند و عرفا آن را وجود عام و از آن به صبح ازل، وجود منبسط، رق منشور و ... تعبیر کرده‌اند . با اینکه نظر فلاسفه و

عرفا کاملاً " در مصداق اول باهم متفاوت است . از بررسی این تفاوت صرف نظر کرده فقط این مشکل را طرح می‌کنیم که اگر معلول اول (به هر اسمی که نامیده شود) واحد است پس چطور کثرت از او صدور می‌یابد . برای این مشکل پاسخ‌های متفاوتی داده شده از جمله می‌توان به نظر ملا صدرا اشاره کرد . به نظر وی هر موجودی که ممکن الوجود باشد علاوه بر وجود ماهیتی نیز دارد و بنابراین ترکیب لازمه ذاتی ممکنات است و همین منشاء کثرت می‌گردد یعنی هر موجودی که خصوصیت امکانی داشته باشد دو حیثیت مختلف دارد یکی حیثیتی که از ناحیه علت خود کسب می‌کند و آن همان وجود است و دوم ممکن بودن را که از طرف ماهیت خود دارا می‌باشد وقتی موجودی در مرتبه معلولیت باشد مسلماً " مرتبه اش فروتر از مرتبه علت خود بوده و همین باعث ترکیب می‌گردد زیرا شامل وجود و حد وجود می‌باشد و حد وجود همان مرتبه فقدان است ، پس ضرورتاً " مرکب از وجود و ماهیت است .

قبل از صدرای شیرازی خواجه نصیر طوسی جهات کثرت را در صادر اول توضیح داده و شرح آن را صدرالدین قونوی در کتاب مصباح الانس آورده است که به نقل از قواعد کلی فلسفی به اختصار می‌آوریم .

جهات کثرت را شش قسم می‌داند : ۱ - تعقل موجد خود ۲ - تعقل وجوب خویش از سوی غیر (علت) ۳ - امکان ذاتی ۴ - وجود خویش ۵ - هویت خویش ۶ - تعقل ذات خویش و سپس صادر اول را به اعتبار جهات سه‌گانه اول منشاء صدور عقل دوم و نفس کلی و جسم فلکی دانسته است ولی در جهات سه‌گانه دوم هیچ غیری لحاظ نشده لذا منشاء صدور هیچ چیزی نیستند .

اهل کلام به خصوص امام فخر رازی و امام محمد غزالی با این قاعده مخالفت سر سختانه کرده‌اند زیرا پسه گمان آنها پذیرش این قاعده مستلزم عدم انتساب جهان محسوس به خداوند متعال و در نتیجه محدود کردن قدرت باری تعالی است بهر صورت ایرادهائی که به قاعده مذکور وارد شده به طور مفصل در کتاب اسفسار ملا صدرا طرح و بررسی گردیده و پاسخ آنها داده شده است . حاصل مطلب این است که ترتب علی و معلولی قدرت خداوند را نفی نمی‌کند بلکه همه امور توسط خداوند منتها با اسباب و علل خود پدید می‌آیند و این خود از موازین یا اصول عقل می‌باشد و عقل مخلوق خداست .

محال بودن دور

الف) تعریف و اقسام دور

اگر موجودی برای تحقق نیازمند موجود دیگری باشد و تحقق موجود دوم نیز متوقف و نیازمند موجود اول باشد به این حالت دور گفته می‌شود و این به این مفهوم است که چیزی هم علت یک شیء و هم معلول همان شیء باشد . اما دور بر دو قسم است :

۱ - دور مصرّح (یا آشکار) : در این نوع دور یک موجود مستقیماً " و بدون هیچ واسطه‌ای متوقف بر موجود دوم، یعنی معلول خودش می‌باشد مثلاً " الف علت ب باشد و ب علت الف گردد .

۲ - دور مضمّر یا (پنهان) : بر عکس حالت قبل چند واسطه دیگر نیز بین علت اول و معلول آخر (یعنی

موجد علت اول (قرار دارد • چنین حالتی را دور مضمّر می‌گویند • بعنوان مثال : الف علت ب و ب علت ج و ج علت الف باشد یعنی الف با يك واسطه معلول خود شده است •

ب) اثبات بطلان دور

فلاسفه برای بطلان دور برهانی ذکر کرده‌اند که خلاصه‌اش چنین است : دور یعنی اینکه چیزی علت علت خودش باشد و از طرفی علت ذاتا " بر معلول خود تقدم دارد و اگر دور جائز باشد لازم می‌آید که علت قبل از اینکه به وجود آید وجود داشته باشد و این مستلزم اجتماع نقیضین و عقلا " محال است • البته این شامل هر دو نوع دور می‌باشد منتها در دور مضمّر به خاطر وجود وسایط دیگر فهم وقوع دور مخفی تراست ولی با کمی توجه بطلان آن نیز آشکار می‌گردد، مثلا " اگر الف، ب را بوجود آورد و ب ج را : و سپس ج موجد الف گردد این مستلزم توقف الف برای ایجاد شدن ج توسط ب است و خود " ب " توسط الف باید به وجود آمده باشد تا " ج " را ایجاد نماید و لذا باید " الف " باشد تا " ب " حاصل گردد و از طرفی چون هنوز " ج " که علت الف است پدید نیامده، نمی‌تواند " الف " وجود داشت باشد و این همان تناقض است یعنی هم باید الف باشد و هم نباشد پس يك علت از همان جهت که علت است نمی‌تواند معلول هم باشد •

تسلسل و بطلان آن

الف : تعریف تسلسل علل نامتناهی

منظور از آن در اصطلاح فلسفی این است که رشته علت ها و معلول ها به حدی ادامه یابد که خاتمه‌ای بر آن نتوان در نظر گرفت یعنی موجودی عینی برای تحقق خود علتی بالفعل داشته باشد و خودش متوقف بر موجود بالفعل دیگر باشد این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد • اما باید متوجه بود که منظور از تسلسل مورد بحث در این جا ، تسلسل حقیقی با شرایط ذیل است :

اولا " فرض بر این می‌باشد که همه آنها تحقق عینی دارند (مثلا " اعداد چون وجود عینی ندارند می‌توانند نامتناهی باشند) دوم وجود هر يك متوقف و مترتب بر وجود دیگری باشد یعنی رابطه ، علت و معلولی باهم داشته باشند (مثلا " اگر تعداد کرات و یا انسانها بی نهایت نیز باشند محال نیست زیرا وجود آنها مترتب بر وجود دیگری نیست و به اصطلاح در طول یکدیگر نیستند بلکه در عرض هم قرار دارند • و سوم اینکه همه آنها اجتماع در وجود داشته باشند - (مثلا " آفات زمان اگر بی نهایت نیز باشند اشکالی ندارد زیرا وجود هر آن موکول به عدم آن قبل بوده و هرگز مجتمع نیستند)

حال که منظور فلاسفه را از تسلسل دانستیم می‌توان آن را به سه شکل ذیل تصور کرد :

۱ - سلسله‌ای که نه آغازی دارد و نه پایانی یعنی نه علت نخستین که معلول نباشد تحقق دارد و نه معلول نهایی که علت امر دیگر نباشد • این نوع تسلسل از دو جانب بی نهایت و نامتناهی است (مثل تعریف خط)

۲- سلسله‌ای که آغاز ندارد (یعنی علت نخستین که خودش معلول نباشد تحقق ندارد) ولی پایان دارد به عبارتی معلولی تحقق دارد که، خود علت موجهه نیست (مثل تعریف نیم خط در هندسه)

۳- تسلسل نقطه، آغاز دارد ولی نقطه، پایان ندارد درست برعکس حالت دوم یعنی علت نخستین که خودش معلول نباشد تحقق دارد ولی معلول نهائی نداریم بلکه هر معلولی در هر مرتبه‌ای علت برای معلول بعدی می‌باشد (مثل اعداد طبیعی)

براهین بطلان تسلسل

با اینکه متکلمان و فلاسفه در تعریف تسلسل باهم توافق ندارند ولی همه آنها بطلان آن را پذیرفته‌اند به نظر اهل کلام تسلسل در هیچ حالتی تحقق ندارد ولذا قائل به شروطی که فلاسفه شده‌اند نیستند. ولسی آنچه در اینجا مورد نظر است اثبات بطلان تسلسل از نظر فلاسفه است یعنی باید ثابت گردد که سلسله، علل حقیقی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته‌باشد و لابد باید درجایی خاتمه یابد.

در اسفار ملاصدرا ده برهان در اثبات این مطلب تقریر شده است ولی آنچه که ظاهراً استوارتر و روشن‌تر از سایر براهین می‌نماید، برهانی است که توسط بوعلی سینا در الهیات شفاء، به نام برهان "وسط و طرف" تقریر گردیده لذا در اینجا همین برهان را به اختصار تقریر می‌نمائیم.

مجموعه سه عنصری را در نظر بگیرید به این صورت که الف علت ب و ب علت ج است ملاحظه می‌کنید که "الف" و "ج" دو طرف این سلسله را تشکیل داده‌اند و "ب" عضو وسط می‌باشد و هر یک از آنها ویژگی خاصی دارند، "الف" فقط علت است و این ویژگی آن است پس علت مطلق در راس قرار می‌گیرد و حتماً طرف است و در وسط نمی‌تواند واقع گردد. "ب" هم علت است و هم معلول و این خصوصیت عضو میانی است یعنی هر چیزی که هم معلول باشد و هم علت ناچار وسط می‌باشد ولی "ج" که در طرف دیگر سلسله قرار دارد فقط معلول است و اگر چیزی معلول صرف باشد طرف پایانی این سلسله خواهد بود حال شما هر سلسله‌ای را ولو با هزاران عضو در نظر بگیرید همین ویژگی‌ها را خواهند داشت یعنی همه اعضایی که هم معلولند و هم علت هستند و آنچه در راس است و علت مطلق طرف اول و آنچه در پایان سلسله قرار دارد معلول صرف بوده طرف دیگر است. حال اگر مطلب را خوب دریافته باشید می‌توانید اصل برهان را درک کنید و آن این است که اگر گروهی از سلسله هم علت باشند و هم معلول هستند و یقین است که تحقق آن بدون طرف ممکن نیست زیرا وسط یعنی چیزی که میان دو طرف واقع گشته و اگر تسلسل بتواند تحقق یابد مستلزم این است که همه اعضا آن جز طرف پایانی که معلول صرف است وسط باشند ولی طرف نداشته باشند زیرا تسلسل به این معنی است که علت نهائی وجود ندارد و این یعنی سلسله‌ای که وسط دارد ولی طرف ندارد و بطلان آن بدیهی است لذا وقوع تسلسل نیز در علل نامتناهی محال می‌باشد. برهان معروف دیگری به نام (اسد و اخضر) توسط فارابی تقریر شده لذا به نام برهان فارابی نیز معروف است حاصل برهان وی این است که :

هریک از اعضا، يك سلسله نامتناهی برای تحقق یافتن نیازمند تحقق عضو قبلی خود است زیرا معلول است و این بدان معنی است که تا علت آن معلول، تحقق نیابد یا بعرضه، وجود نمی‌گذارد و چون فرض بر این است که همه اعضا همین خلقت معلول بودن را داراست، لذا تحقق وجود هر یک موقوف به تحقق عضو قبل از خود است و چون این اعضا نامتناهی اند موجودی نیز تحقق نخواهد یافت زیرا این شرط تابی نهایت ادامه می‌یابد و هر یک از اعضا به زبان حال می‌گویند تا قبل از من وجود نداشته باشد. من نمی‌توانم بوجود آیم و این امر موقوف به محال می‌شود و حال آنکه مشاهده می‌کنیم که وجود تحقق دارد لذا معلوم می‌گردد که سلسله علل و معالیل نامتناهی نبوده بلکه نهایتاً به علتی منتهی شده است که معلول علت بالاتر نیست و وجودش مشروط به شرطی نبوده و همواره تحقق داشته است. البته چنان که حضرت عبدالبها، فرموده‌اند تسلسل بدیهی البطلان است زیرا عقل از تصور سلسله علل نامتناهی عاجز می‌ماند ولی به هر حال فلاسفه برای تنبیه اذهان براهین زیادی جهت اثبات بطلان تسلسل اقامه کرده‌اند که به همین دوتا اکتفا گردید.

اقسام علت فاعلی

در دروس گذشته به صورت گذرا اقسام علل داخلی و خارجی را نام برده و تعریف کردیم اما در این جا به صورت مفصل تری اقسام آن را توضیح می‌دهیم یا آوری می‌کنیم که منظور از علت فاعلی، همان هستی بخش معلول است و اقسام آن را هشت قسم و سبب آن را چنین ذکر کرده‌اند:

الف) فاعل یا به فعل خود آگاهی دارد و یا ندارد، در صورتی که آگاه بر فعل خود نباشد دو شق متمم است: ۱- فعل با طبیعت فاعل هماهنگ و آن فاعل بالطبع است و البته منظور از علم آن است که در تحقق فعل موثر باشد و گرنه علمی که دخالتی در فعل ندارد منافاتی با آن ندارد مثلاً "اگر رگ یک انسان باز شود خون جاری خواهد شد ولو ما از جریان آن خبر داشته باشیم ولی آگاهی تأثیری در طبیعت جریان خون نخواهد داشت ۲- فعل با طبیعت فاعل موافق و هماهنگ نباشد و آن فاعل بالقسر است یعنی نیرویی از خارج باعث خروج فعل از سیر طبیعی خود می‌گردد مثل تب کردن انسان در هنگام بیماری که عامل بیرونی مثل وجود چرک و میکروب موجب آن می‌گردد و یا خروج گلوه از لوله، تفنگ که توسط ماده منفجره انجام می‌گردد. اما اگر فاعل به فعل خود آگاه باشد صور شش گانه ذیل می‌تواند وجود یابد:

الف) فعل با اراده، خود فاعل انجام نمی‌گردد و آن را فاعل بالجبر می‌گویند. مانند انسانی که با دار به کاری خلاف خواسته‌اش می‌گردد و یا طفلی که دواي تلخی را به اجبار پدر و مادرش بخورد.

ب) فعل با اراده، فاعل انجام می‌گیرد به طوری که علم فاعل به فعل خودش عین خود فعل است و آن فاعل بالرضا نام دارد یعنی با وجود آگاهی از فعل خودش علمش در حالت تفصیلی همان فعل است مانند علم انسان به خیالات ذهنی خودش و یا فاعلیت خداوند نسبت به اشیا، از نظر فلاسفه اشراق فاعلیت بالرضا است و این بدان معنی است که علم تفصیلی خداوند به اشیا، همان تحقق یافتن اشیا، است ولی قبل از تحقق

آنها علم غیر تفصیلی به آنها دارد.

ج) یا اینکه علم فاعل به فعل قبل از فعل خودش است به طوری که علم او همراه با داعی (یا انگیزه) زائد بر ذاتش است یعنی کار را بدون اراده و انگیزه خاص انجام نمی دهد به این نوع فاعل، فاعل بالقصد می گویند مثل کارهای اخیثاری انسان از قبیل درس خواندن و ورزش کردن و ۱۰۰۰ اهل کلام فاعلیت خدا را از این قسم می دانند.

د) و اگر علم فاعل به فعل مقرون به داعی زائد نباشد بلکه خود علم فعلی او منشاء صدور معلول بوده ولی علم او زائد بر ذاتش باشد به آن، فاعل بالعنایه گفته می شود مانند کسی که بر بلندی باشد و به محض خطور سقوطش از ذهن از آنجا سقوط نماید.

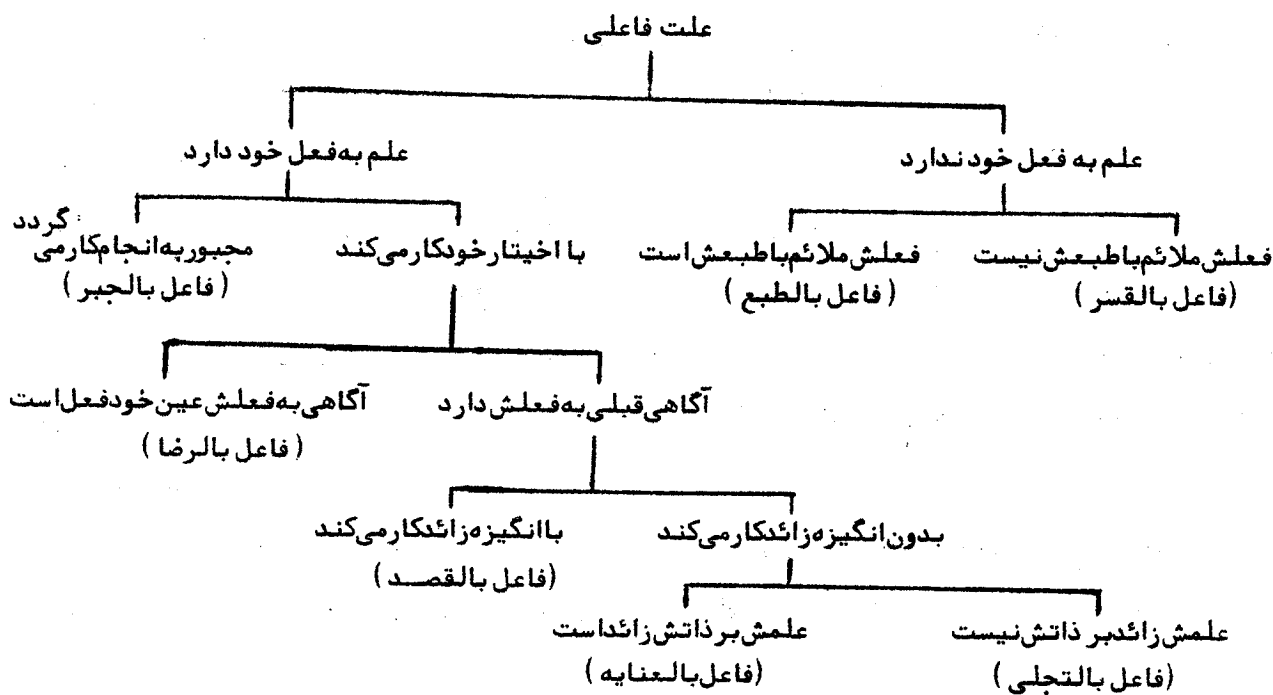
ه) و اگر علم فاعل بر ذاتش زائد نباشد و عین ذات باشد آن را فاعل بالتجلی می گویند. مثل علم حضوری نفس به ذات خود برابر با علم به تفصیل کمالات خودش است و از نظر صدر المتألهین فاعلیت خداوند از این نوع می باشد یعنی خداوند در مرتبه ذات خود به افعال خود (موجودات) علم بسیط و اجمالی دارد که برابر با کشف تفصیلی است و همان علم اجمالی به ذاتش منشاء صدور کائنات بوده در عین حال با اراده او تحقق می یابند بی آنکه انگیزه زائد بر ذات داشته باشد.

و) هرگاه هر کدام از فاعلهای ذکر شده فعلش از این جهت به او نسبت داده شود که او و فعلش، فعل فاعل دیگر می باشد به آن فاعل بالتسخیر می گویند مانند قوای حیوانی انسان که در افعال خود تحت تسخیر فاعلیت خدا اما در طول آن قرار دارند.

پس اقسام هشتگانه علت های فاعلی عبارتند از:

- | | | | |
|-----------------|-------------------|------------------|-------------------|
| ۱ - فاعل بالطبع | ۲ - فاعل بالقسر | ۳ - فاعل بالجبر | ۴ - فاعل بالرضا |
| ۵ - فاعل بالقصد | ۶ - فاعل بالعنایه | ۷ - فاعل بالتجای | ۸ - فاعل بالتسخیر |

نمودار ذیل برای فهم وضبط بهتر ارتباط اقسام فاعلها را مشخص می سازد.



بحث از علت غائی (یکی از اقسام چهارگانه علت) بی اندازه اهمیت دارد چرا که موضع هر انسانی در قبال آن اثری قاطع در دیدگاه وی داشته و در واقع جهان بینی او را جهت می بخشد. کسی که پذیرفته باشد هر چیزی دارای غایت است جهان را دستگاهی منظم و هدفمند می یابد که همه اشیا در نهایت ارتباط و انسجام برای وصول به غایت خود در حرکتند و آنوقت براین باور خواهد بود که چیزی در این عالم عبث و بیهوده نیست اگر چه نتواند غایت آن را تشخیص دهد اما برعکس با رد اصل غایت هیچ ثمری برای این عالم قائل نخواهد بود و همه چیز را ولو در نهایت زیبایی هم باشد عبث و بیهوده خواهد پنداشت مسلماً " این دو دیدگاه در تمام افعال و کردارهای يك انسان موثر بوده و از او می تواند فردی مثبت، کوشا، فداکار، خادم و ... و یا فردی منفی نگر، خود خواه، سست عنصر و ناامید و ... بسازد.

به خاطر همین اثر بخشی این بحث بوده که از آن به عنوان برترین اجزاء حکمت نام برده شده است. علت غائی عبارت از چیزی است که فاعل ذاتاً " طالب آن است و در تعریف غایت گفته اند: " کمال آخری که فاعل از طریق فعل خود برای وصول به آن حرکت می کند " در اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین تعریف گردیده: " حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده، صورت ناقص تر موجود خود را تبدیل به آن نماید " و در فصل سابع بدایة آمده است: " وهی الکمال الاخیر الذی یتوجه الیه الفاعل فی فعله " در توضیح باید گفت حکما برای موجود دو نوع کمال قائلند کمال اول امری است که موجودیت يك شیء بآن است و کمال دوم آثار و نتایجی است که بر آن موجود مترتب است مثلاً " کمال اول انسان همان شکل و صورت آن و کمال دوم آثار و نتایج این انسان می باشد مثل علم، عبودیت و خدمت به عالم انسانی و ... پس منظور از کمال اخیر (کمال دوم) منتهای حرکت است که فاعل ذاتاً " برای رسیدن به آن تلاش می کند لذا گفته اند که حرکت کمال اول برای يك شیء دارای استعداد و قوه است چون ذاتاً " هدف نیست ولی برای وصول به مطلوب اصلی (کمال اخیر) محتاج به حرکت می باشد. مثلاً " اگر کسب فضیلت برای شما مطلوب بالذات باشد برای تحصیل آن محتاج به انجام کارهایی هستید که فی نفسه مطلوب نیستند و اگر بدون آن حرکات و افعال، می توانستید به مطلوب خود نائل شوید از انجام آنها ابا می کردید. بهر حال کمال دوم همان غایت حرکت است که متحرک برای تحصیل آن به حرکت در می آید تا واجد آن گردد و خود را به آن کامل سازد.

لذا به نظر حکما هر حرکتی دارای غایتی است و اگر چنین نبود در عالم حرکتی تحقق نمی یافت و هیچ موجود ناقصی به موجود کامل تری تبدیل نمی شد. چنان که اگر کسی طالب علم نباشد هرگز به مطالعه و تحصیل علم نمی پردازد.

اما غایت در افعال فاعل های آگاه با افعال فاعل های طبیعی تفاوت دارد به این صورت که فاعلی که از روی آگاهی مبادرت به انجام فعلی می کند قبلاً " به وجود علمی غایت فعل آگاهی دارد و سپس برای وصول به آن

اقدام می‌کند. لذا گفته‌اند در این نوع افعال غایت دو مرحله دارد: ۱- مرحله علمی یا ذهنی غایت ۲- مرحله عینی و خارجی غایت.

و اگر مرحله نخست تحقق نیابد امکان تحقق مرحله دوم وجود ندارد یعنی تا انسان تصویری از غایت يك فعل نداشته باشد اراده‌ای برای انجام آن نخواهد داشت در حالی که افعال طبیعی فقط مرحله دوم را دارند یعنی حرکت با رسیدن به آن تمام می‌شود و غایت همان است که فعل فاعل طبیعی به آن خاتمه می‌یابد و حکما از غایت افعال طبیعی به عنوان " مالمیه الحركه " و از غایت افعال فاعلهای با شعور " مالا جله الحركه " تعبیر می‌کنند.

به نظر حکمای اسلامی هر موجودی در ذات خود تمایل به تحقق دادن کمالات خود دارد و به صورت تکوینی برای وصول به آنها روانه می‌شود يك دانه گندم در صورتی که شرایط رشدش فراهم باشد ذاتا " متماثل است که تبدیل به خوشه گندم گردد و یا يك درخت سیب کمال مطلوبش به بار نشستن و سیبهای سالم دادن است. برای همین جهت معینی را در پیش می‌گیرد تا به غایت خود نائل آید. و این اصل شامل همه موجودات است و مختص فقط انسان یا حتی موجودات مادی نیست بلکه عالم غیر مادی را هم فرا می‌گیرد. لذا بحث در علت غائی از مباحث ناب فلسفی است و در عین حال مطالعات علمی نیز با ارائه شواهدی از هدفمندی نظام طبیعت آن را تأیید می‌کنند.

با وجودیکه حکمت الهی بر این قرار گرفته است که هر موجودی با توجه به استعدادی که دارد برای وصول به کمال ذاتیش رهنمون گردد و به گفته مرحوم سبزواری: " اذ مقتضى الحكمة والعناية ایمال كل ممكن لغايه " اقتضای حکمت الهی ایجاب می‌کند که هر ممکن الوجودی به کمال وجودیش نائل گردد ولی مشاهده می‌شود که همیشه چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد و برخی از موجودات نمی‌توانند به کمالات مطلوب خود واصل شوند. علت این امر برخورد علل طبیعی و تراحم موجودات مادی با یکدیگر است که از لوازم لاینفک این جهان است. و اصطلاحاً گفته می‌شود که از لوازم خیر کثیر شر قلیل است مثل اینکه برای ساختن يك ساختمان رنج و زحمتی نیز بایسد کشیده‌شود و این زحمت از لوازم ساختمان سازی است و نسبت به فواید سرشاری که دارد قابل اغماض است. و فرد عاقل نمی‌تواند به خاطر شر اندکی که بر خیر زیاد مترتب است از آن (خیر زیاد) صرف نظر کند. لذا حکما می‌گویند برای خلقت عالم مادی دو حالت متصور است یا اینکه اصلاً " خلق نشود تا شری هم پدید نیاید و یا اینکه با وجود شر کم آن که ناشی از تراحم اسباب و علل مربوط به عالم ماده بوده، ولی دارای خیر فراوان است خلق گردد تا اکثر موجودات بتوانند به کمال مطلوب خود برسند. حکمت اقتضا می‌کند که عالم طبیعت آفریده شود ولو دارای شر قلیل نیز باشد زیرا عدم خلقت مستلزم شر کثیر است و با حکمت الهی سازگاری ندارد.

اقسام غایت

۱- وحدت بین غایت و فاعل: در این حالت بین حقیقت غایت و فاعل، عینیت و یگانگی وجود دارد و

مصدق آن خداوند است که وجودش همان غایتش است و نمی‌توان برای وجود او غایتی دیگر تصور کرد.

۲- مغایرت غایت و فاعل ولی در عین اتحاد: یعنی با وجودیکه غایت و فاعل عین هم نیستند ولی غایت خارج از وجود فاعل نمی‌باشد مثل راحتی وجدان برای کسی که کاری را به خاطر آن انجام می‌دهد. مسلم است که راحتی وجدان همان فاعل نیست ولی در او تحقق دارد.

۳- مغایرت آن دو از یکدیگر: در این قسم غایت بیرون از واقعیت فاعل قرار دارد و در ماده‌ای خارجی (قابل) تحقق می‌یابد مثل غایتی که از ساختن يك حمام حاصل و آن شستشوی بدن است و یا تمام مصنوعات مادی انسان که غایتشان خارج از وجود فاعل می‌باشد.

۴- گاهی غایتیکه فعل هم بیرون از واقعیت فاعل است و هم بیرون از قابل آن فعل بلکه در يك موجود سوسی حاصل می‌شود مثلاً " اگر کسی مدرسه‌ای بنا کند تا فرد دیگری را خشنود گرداند غایت آن فعل رضایت و خشنودی فرد دیگری است که در وجود فاعل آن فعل است و نه در وجود قابل آن.

با وجودیکه به صورت ظاهر اقسام غایت چهار قسم می‌شود ولی در واقع هر سه قسم اخیر يك قسم بیش‌تر نیست و قابل رجوع به قسم دوم‌اند زیرا غایت در قسم‌های سوم و چهارم نهایتاً " به خود فاعل راجع است و هر کس هرکاری که می‌کند بالاخره فایده‌ای را در نظر می‌گیرد که به خودش تعلق یابد ولو فقط تسکین دلش باشد. و نمی‌توان تصور کرد کسی کاری را بدون هیچ سودی (چه مادی و چه معنوی) انجام دهد و با دقت نظر متوجه می‌شویم که علت غائی و علت فاعلی در حقیقت باهم اتحاد دارند ولی به اعتبار عقل می‌توان آن را به سه قسم اخیر تقسیم کرد.

اشکالات مربوط به علت غائی

۱- فاعلهای طبیعی که دارای قوه ادراک نیستند چطور می‌توانند غایتی داشته باشند؟ برای این سوال - دو جواب داده‌اند که اولی بیشتر جنبه، کلامی دارد و آن اینکه با توجه به آیات قرآن می‌توان نوعی شعور را برای همه، موجودات متصور شد این مطلب با همه، ارج و قربی که دارد از لحاظ فلسفی قابل دفاع نیست زیرا بیان دینی در بسیاری از موارد جنبه، تمثیلی و سمبلیک دارد و لذا نمی‌توان از آن به‌طور قطعی در اثبات يك مسئله خاص فلسفی استفاده کرد ضمن اینکه هر مطلب و حقیقت و حیاتی را نمی‌توان در قالب تنگ عقلی قرار داد.

اما جواب دوم: شعور داشتن شرط لازم برای غایت نیست بلکه شرط ضروری برای غائی بودن يك فعل این است که يك موجود متحرك در جهتی مشخص که همان مسیر تکامل آن است حرکت کند به نحوی که همه، اعمال او زمینه ساز وصول به کمالش باشد. مثلاً " وجود چشم برای دیدن است اگرچه چشم از این امر اطلاع ندارد ولی این عدم اطلاع هیچ تاثیری در غایت دار بودن آن ندارد و همین طور تمام اعضاء بدن انسان بی آنکه ما را در کار خود مشغولند تا به غایت وجودی خود نائل گردند، و یا حیوانات، بسیاری از کارها را به‌طور غریزی انجام داده، نسبت به آنها ادراکی ندارند و موجودات طبیعی نیز حرکات خودشان را به صورت

تکوینی به انجام می‌رسانند و در هر صورت به قول سعدی :

ابر و باد و مه خورشید و فلک در کارند / تا توانی به کف آری و به غفلت نخوری

۲ - چگونه می‌توان در افعال بیپرده و باطل و مانند آن قائل به وجود غایت شد؟

یکی از اشکالاتی که بر غائی بودن افعال گرفته‌اند این است که با وجود غائی بودن برخی از افعال اختیاری برخی دیگر از آنها غایتی ندارند مثل بازی با موی سر یا محاسن، جویدن ناخن و بسیاری از بازیهای بچه‌ها و... پاسخی که حکما به این اشکال داده‌اند مفصل است ولی سعی می‌شود به اختصاری که متناسب با این درس است مطرح گردد، در افعال اختیاری سه مبدا برای افعال وجود دارد: ۱ - مبدا علمی که نزدیک به فعل است و با قوای انسانی مربوط به اعضاء بدن تحقق می‌یابد و از این لحاظ به آن مبدا قریب می‌گویند.

۲ - مبدا شوقی که به آن مبدا متوسط می‌گویند و آن عبارت از اشتیاقی است که نسبت به انجام فعل در انسان وجود دارد و به دنبال این شوق، اراده و تصمیم به انجام فعل حاصل می‌آید و بدون شوق، اراده‌ای نیز خواهد بود و هیچ قوه طبیعی نیز برای انجام آن به حرکت در نخواهد آمد.

۳ - مبدا علمی که از آن با عنوان مبدا بعید نام می‌برند زیرا قبل از مبدا شوق تحقق دارد و عبارت از تصور فعل و تصدیق به فائده آن می‌باشد.

هریک از این مبادی دارای غایتی بوده و البته ممکن است دارای غایت مشترکی نیز باشند اگر مبدا علمی عامل فعل باشد ممکن است با فکر باشد که در این صورت فعل دارای غایت فکری نیز می‌باشد ولی اگر تخیل بدون تفکر باشد حالات مختلف دارد: الف) تخیل خالص باشد و سپس شوق به آن تعلق یافته و نیروی عضلانی در پی اراده برای انجام آن به حرکت درآید به این نوع فعل " فعل گزارف " می‌گویند. مثل فردی که در عالم خیال تصور کند شخصیتی بزرگ است و سپس کارهایی را انجام دهد که به آن شخص مورد نظر مربوط است. غایت این حرکات همان حرکت نهایی است و یا بازیهای کودکان که غایت آنها همان لذت جزئی است که تحقق می‌یابد. ب) اگر تخیل همراه با عادت باشد آن را " فعل عادی " می‌گویند مثل مکیدن انگشت و یا بازی با موی سر و صورت.

ج) اگر تخیل مقرون با طبیعت یا مزاج باشد آن را " فعل ضروری " می‌گویند. مثل سرفه یا عطسه کردن و خمیازه کشیدن، در همه این کارها غایت همان است که حرکت به آن منتهی می‌گردد " مسلما " در هیچکدام از اقسام مذکور غایت فکری وجود ندارد برای اینکه مبدا فکری برای آنها موجود نیست بلکه مبدا همه آنها تخیل بدون فکر است.

اما اگر مبدا فعل شوق باشد ولی غایت (مثل خرید یک کتاب) تحقق نیابد به آن " فعل باطل " می‌گویند قطعاً در این حالت غایت قوه عملی یعنی رسیدن به محل مورد نظر (مثل کتابفروشی) تحقق یافته است ولی غایت قوه شوقیه حاصل نیامده ولی خود شوق همچنان با برجاست و طالب رسیدن به آن غایت می‌باشد یعنی

در هر صورت فعل دارای غایت بوده ولی تحقق نیافته است و سخن حکما همین است که افعال دارای غایات اند و در صورت وقوع کامل فعل غایتشان نیز تحقق خواهد یافت و در افعال باطل فی الواقع فعل به تمامه تحقق نمی یابد و به علل مختلف در وسطکار متوقف می شود. اگر غایت مبدا، شوقی که با تفکر همراه است تحقق یابد به آن " فعل محکم " می گویند. مثل خرید یک کتاب علمی برای فهم یک مطلب علمی که با خرید و مطالعه، آن غایتهای مربوط به هر سه مبدا، حاصل می شود (با رفتن به کتابفروشی " ما الیه الحركه " و با خرید آن و فهم مطلب " ما لاجلسه الحركه " حاصل شده است)

لذا با دقت در افعال اختیاری معلوم می شود که هیچ فعلی بدون غایت نیست منتها باید توجه داشت که عبث و بیهوده بودن یک کار امری مطلق نیست چیزی که برای ما بیهوده باشد از نظر انجام دهنده اش دارای غایت است مثلاً " بازی با تسبیح ممکن است برای فردی عبث باشد ولی فاعل آن از انجام آن احساس آرامش نماید و..."

خلاصه مطلب : افعال انسانی دارای سه مبدا (واقع در طول هم) می باشند و عبارت از قوه، علمی، قسوه، شوقی و قوه عملی اند. غایت قوه علمی و شوقی در صورت مقرون به فکر بودن عبارت از منافع مترتب بر فعل است و اگر فعل دارای مبدا، فکری نباشد غایتش با غایت قوه عملی یکسان است و آن همان منتهی الیه حرکت می باشد گاهی ممکن است مانعی باعث توقف فعل شده و غایت آن تحقق نیابد، زیرا وجود موانع و تزام از لوازم عالم مادی است و به تفصیل بیان شد که هیچ کدام از آنها منافاتی با اصل غایت دار بودن افعال ندارد.

ضمناً " با پذیرش اصل غایت نظریه های مربوط به اتفاق، بدشانسی و خوش شانسی مردود می شوند، در حقیقت آنچه سبب اعتقاد به آن گونه امور است جهل و عدم توجه به اسباب و علل وقوع آنها می باشد که بخاطر عدم آشنایی با جوانب مختلف یک امر از رخدادهایی که مورد انتظار مانیست تحت این عناوین نام می بریم در حالی که بعد از بررسی های دقیق، علل وقوع آنها را می توانیم دریابیم.

به خاطر محدود بودن فرصت، تکمیل این مبحث مهم را به عهده، علاقه مندان می گذاریم و به همین مقدار بسنده می کنیم.

وحدت و کثرت

مفاهیم وحدت و کثرت مانند مفهوم وجود و وجوب و ... بی‌نیاز از تعریفند چنان که مرحوم سبزواری در منظومه‌اش می‌گوید :

الوحده كمثل ما ساوقها اعم الاشياء فهی اعرفها

و علت قابل تعریف نبودن آن را مانند مفهوم مساوقش (وجود) اعم بودن آن نسبت به اشیا، دیگری داند و قبلاً " دانستیم هر مفهوم اعم به همان نسبت اعراف نیز می‌باشد. برخی سعی کرده‌اند آن را تعریف کنند مثل " واحد آن است که از آن حیث که قابل تقسیم نیست تقسیم نشود و کثیر آن است که از آن حیث که تقسیم می‌شود تقسیم پذیر است " این دو تعریف مستلزم دور است زیرا برای فهم مفهوم واحد باید قبلاً " با مفهوم انقسام آشنا گردیم و انقسام همان کثرت است که فرض بر قابل تعریف بودن آن است و یا در تعریف کثرت از لفظ انقسام استفاده شده که تعریف شیء به خود است لذا می‌توان آنها را تعاریف لفظی دانست و برای تنبیه ذهن از آنها استفاده کرد همان طوری که از کتاب لغت برای فهم معنای يك لغت از لغات آشناتر استفاده می‌شود. پس وحدت همان جهت تقسیم ناپذیری و کثرت برابر با حیثیت تقسیم پذیری است. و يك شیء به اعتباری ممکن است واحد باشد و به اعتبار دیگری کثیر و تقسیم پذیر گردد.

وحدت مساوق وجود است یعنی هم از نظر مصداق باهم برابرند و هم حیثیت صدقشان یکسان است. در عین حال مفهوم وحدت مباین با مفهوم وجود است، زیرا مفهوم وجود بیانگر تحقق هستی است در حالی که وحدت تقسیم ناپذیری هستی را بیان می‌کند. در عین حال بایکدیگر مساوق اند یعنی وجود از آن جهت که وجود دارد واحد است و از آن لحاظ که واحد است موجود نیز می‌باشد. و این با مساوی بودن دو مفهوم متفاوت است زیرا ممکن است دو امر باهم مصادیق برابر داشته باشند ولی جهت صدقشان یکی نباشد. مثلاً " ناطق بودن و ضاحك بودن باهم مساوی‌اند (مصداقا ") ولی مساوق هم نیستند زیرا انسان از همان حیثی که ناطق است ضاحك نیست و برعکس ضاحك از همان لحاظی که ضاحك است ناطق نیست پس مساوقت اخص از مساوی بودن است یعنی هر جا مساوقت باشد تساوی نیز وجود دارد ولی ممکن است دو امر باهم مساوی باشند ولی مساوق نباشند.

طرح يك اشكال و پاسخ آن

اگر وجود از نظر مصداق مساوق با وحدت است پس تقسیم وجود به واحد و کثیر مستلزم تناقض می‌باشد زیرا اگر پذیرفته باشیم که هر موجودی واحد است دیگر نمی‌توان گفت که بعضی از موجودات کثیرند و گرنه دچار تناقض خواهیم شد و اشکال را به نحو دیگری هم مطرح کرده‌اند که آنچه در خارج تحقق دارد وحدت است ولی

کثرت فقط اعتبار عقل می‌باشد و موضوع فلسفه هستی عینی است نه مفاهیم اعتباری. نظیر این اشکالات را در موارد دیگری نیز وارد کرده‌اند. خارجی بودن وجود و ذهنی بودن آن یا فعلیت داشتن وجود یا بالقوه بودن آن در حالی که وجود مساوق با خارجیت و فعلیت است و این تقسیم بندی‌ها در مورد وجود جمع نقیضین است. در پاسخ گفته‌اند که وجود يك حقیقت واحد اما دارای مراتب است لذا عقل گاهی آن را به طور مطلق ملاحظه می‌کند که در این صورت وجود از لحاظ مصداق مساوق وحدت است اما گاهی نظر به مراتب آن دارد که در این صورت به واحد و کثیر تقسیم می‌شود و از همین لحاظ نیز وجود به ذهنی و خارجی، بالقوه و بالفعل، ممکن و واجب و ... تقسیم می‌شود.

به عبارت دیگر يك وقت وحدت را به طور ذاتی و مطلق در نظر می‌گیریم و مصادیق آن را با یکدیگر مقایسه نمی‌کنیم که در این صورت وحدت مساوق وجود است و حتی شامل کثیر نیز خواهد شد یعنی کثیر از آن لحاظ که موجود است واحد است. و هر کثیری در عین کثرت جهت وحدتی دارد. اما از طرفی وجود يك حقیقت تشکیکی و دارای مراتب کامل و ناقص، قوی و ضعیف است و لذا می‌توان آنها را با یکدیگر مقایسه کرد و از همین جا مفهوم کثرت انتزاع می‌شود. مراتب ضعیف فاقد چیزهایی‌اند که مراتب قوی واجد آن‌ها هستند. در این اعتبار وحدت نیز يك امر قیاسی است و هر چه وجود کامل‌تر و دررتبه بالاتر باشد دارای وحدت بیشتری نیز می‌باشد چنان که صدرای شیرازی در اسفار گفته است: "فکل ما وجوده اقوی کانت وحدانیته اتم".

حاصل مطلب: اگر بگوئیم "هر موجودی واحد است" به اعتبار وجود مطلق و وحدت مطلق است و وقتی بگوئیم "بعضی موجودات واحد نیستند" نظر به وحدت خامه هر موجود در مقابل موجودات دیگر بوده و تناقضی نیست زیرا بین دو قضیه وحدت محمول وجود ندارد تا بتوان نسبت تناقض به آنها داد.

اقسام واحد

واحد را به حقیقی و غیر حقیقی تقسیم کرده‌اند: ۱- واحد حقیقی آن است که فی نفسه و به لحاظ خودش متصف به وحدت گردد یعنی حقیقتاً "یگانه باشد مثل يك انسان، يك اسب، يك تخم مرغ و ...".

۲- واحد غیر حقیقی بر خلاف واحد حقیقی ذاتاً "متصف به وحدت نمی‌شود بلکه مجازاً" و بالعروض متصف به آن می‌گردد و اصطلاحاً "می‌گویند در اتصاف به وحدت محتاج به واسطه در عروض است مثل اینکه گفته شود احمد و حسین یکی هستند زیرا در انسان بودن واحدند و انسان حقیقتاً "واحد بوده و همین وحدت به مصادیق‌اش نیز عارض شده است (احمد و حسین) وحدت غیر حقیقی اگر در معنای نوع باشد به آن تماثل می‌گویند مثل، همه انسانها از لحاظ انسان بودن واحدند و اگر در جنس باشد به آن تجانس می‌گویند مثل نفس کشیدن و رشد کردن برای حیوان که دارای وحدت موضوعی‌اند و خصوصیات حیوانیت در يك موضوع واحد بوده و در کنار هم قرار دارند و اگر وحدت در معنای نسبت باشد تناسب نام دارد مثل اینکه گفته شود سه چهارم با شش هشتم با یکدیگر متناسبند یعنی وحدت در نسبت دارند یا نسبت ناخدا به کشتی و روح به بدن

یکسان می باشد زیرا در هدایت يك نسبت را دارند. و اگر در مقدار (کم) باشد تساوی نامیده می شود و اگر در کیفیت باشد تشابه نامیده می شود در اقسام واحد غیر حقیقی فی الواقع اموری که به لحاظ يك معنای جامع ذاتی (نوع، فصل، جنس) و یا عرض باهم مشترکند واحد نام دارند و به لحاظ همان معنای جامع نام واحدها نیز با یکدیگر متفاوتند چنانکه دیدید و نیز باید توجه داشت که وقتی گفته شود واحد نوعی یا جنسی یا کمی، کیفی و... وحدت حقیقی است مثل انسان يك واحد نوعی و یا حیوان که ينک واحد جنسی است و... در حالی که واحد بالنوع (تمائل) یا واحد بالجنس (تجانس)،... واحدهای غیر حقیقی اند که به اعتبار يك معنای جامع وحدت می یابند.

اقسام واحد حقیقی

الف) واحد حقیقی حقه: واحدی است که ذاتش عین وحدت و کثرت ناپذیر است هر حقیقت صرفی چنین است زیرا حقیقت صرف عین وحدت است و نمی توان بر آن کثرتی را فرض کرد و این تنها در مورد حق تعالی صادق است و هر موجود دیگری به دلیل ماهیت دار بودنش ناگزیر به لحاظی کثیر نیز خواهد بود چرا که ماهیت دارای اجزاء، عقلی است، و لذا کثرت در آن راه دارد. در حالی که واجب تعالی وجود مطلق است و هیچ حدی (ماهیتی) ندارد لذا واحد حقیقی حقه است و از آن به عنوان احد نام برده اند که ثانی ندارد یعنی تکرار ناپذیر است.

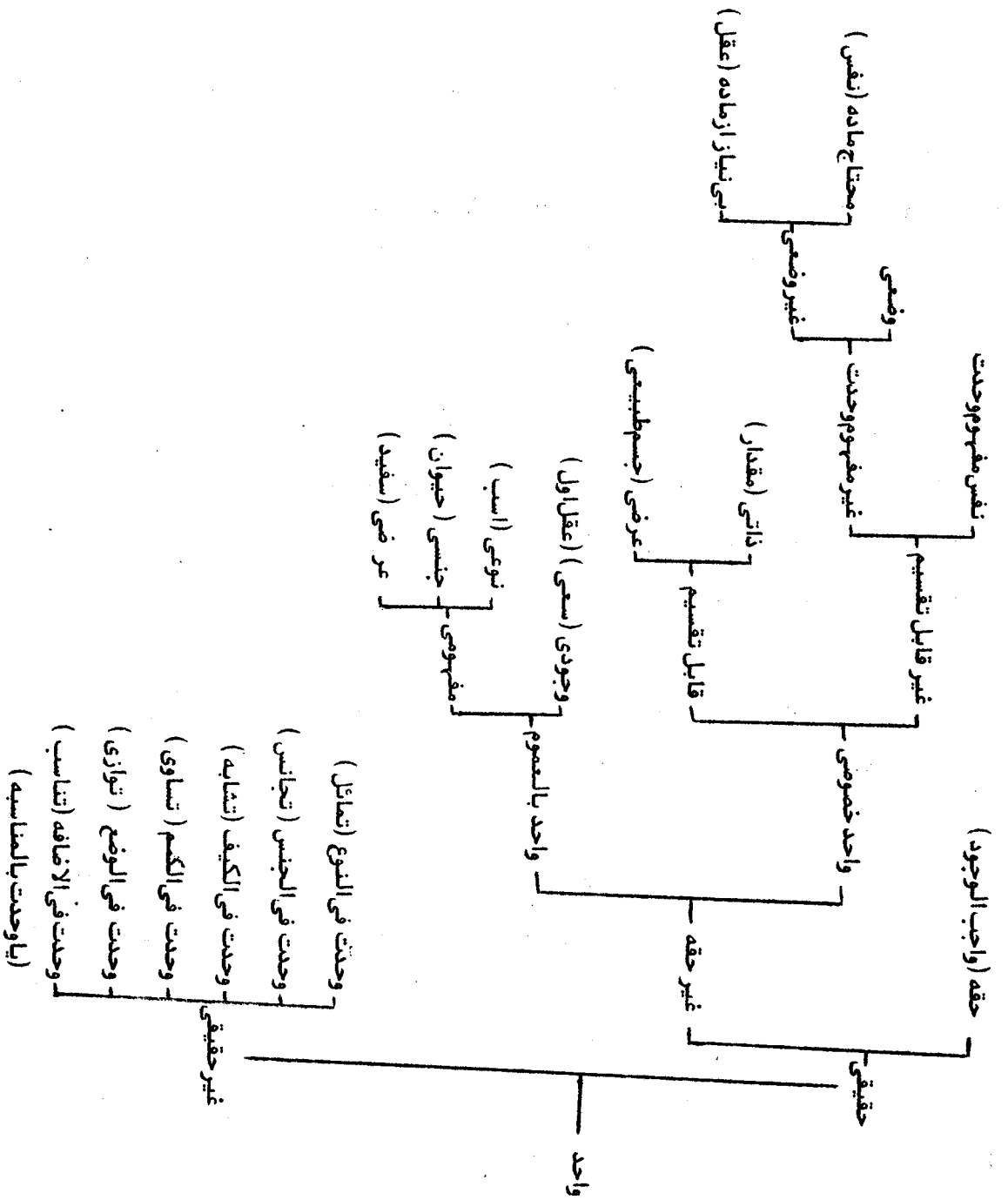
ب) واحد حقیقی غیر حقه: واحدی است که ذاتش مستلزم وحدت نیست یعنی صفت وحدت زائد بر ذات آن است و این وحدت شامل همه موجودات غیر از حق تعالی می گردد و خود همین نوع واحد بر دو قسم است.

۱- واحد خصومی یا شخصی که همان واحد عددی است که تکرار می شود و اعداد از آن ساخته می شود لذا واحد عددی مبدا، اعداد است ولی در اصطلاح فلسفی خودش عدد نیست. این نوع واحد فقط يك مصداق دارد یعنی وحدت آن به لحاظ وجود خارجی است نه وجود ذهنی.

۲- واحد عمومی که در عین وحدت قابل صدق بر افراد کثیر است مثل اسب که واقعا "ماهیتی یگانه دارد ولی افراد فراوانی را در خود جای می دهد و قبلا" گفتیم که نظر به خود ماهیت این وحدت حقیقی است ولی به اعتبار افرادش وحدت آن غیر حقیقی است. یادآوری این نکته برای این است که تفاوت بین واحد عمومی که از اقسام واحد حقیقی است با واحد غیر حقیقی مشخص گردد. واحد عمومی بر دو قسم است: ۱- واحد عمومی مفهومی یعنی يك مفهوم کلی که شامل افراد متعدد است اعم از واحد نوعی و جنسی و عرضی است مثل انسان و حیوان و رونده که شامل افراد و مصدق مختلفند.

۳- واحد عمومی وجودی که شمول آن مربوط به وجود خارجی اشیا است مثل وجود منسبط که به آن فیض رحمانی نیز می گویند و يك اصطلاح عرفانی است و در قاعده، الواحد مورد بحث است چنان که فلاسفه منشاء نخستین صادر را عقل اول نام داده اند و اشراقیون (ذوق عرفانی در حکمت اشراق رکن مهمی است) صادر اول را وجود منسبط می دانند و منطبق است با کلمه الله که شامل همه کلمات است که در عین وحدت در همه ماهیات امکانی گسترده است و صدور آن به منزله، صدور موجودات است.

چون این تقسیم‌ها طولانی و شاید آگاهی از همه آنها چندان ضروری نباشد برای علاقه‌مندان اقسام واحد را در شکل زیر نمایش می‌دهیم تا فهم ارتباطی آنها با یکدیگر آسان‌تر باشد.



الف: هوهویت، حمل و اقسام آن

یکی از عوارض وحدت، هوهویت (تعبیر فلسفی حمل در اصطلاح منطقی) است چنان که مغایرت از عوارض کثرت می‌باشد هوهویت یعنی این، آن است. بدیهی است که بدون جهت وحدت بین دو امر نمی‌توان گفت موضوع همان محمول است و از همین جا می‌توان گفت که از جهتی نیز باید بین موضوع و محمول مغایرت وجود داشته‌باشد تا حمل تحقق یابد و بتوان سخن از اتحاد بر زبان راند و مغایرت یا در مفهوم (خواه حقیقی و خواه اعتباری) و یا در وجود است.

اقسام حمل:

۱- حمل اولی ذاتی: در این نوع از حمل اتحاد مفهومی میان موضوع و محمول برقرار گردیده خود شیء، بر خودش حمل می‌شود تا دفع توهم از مغایرت فرضی يك شیء از نفس خود گردد مثل "انسان، انسان است" علت ذاتی نامیده شدنش این که محمول بالذات همان موضوع است و چون تصدیق آن ضروری می‌باشد (یعنی قضیه از نوع اولیات می‌باشد) به آن اولی می‌گویند.

۲- حمل شایع صناعی: در این نوع حمل دو امر از لحاظ مفهوم با یکدیگر مغایرت دارند ولی از جهت وجود متحدند مثل "پنج فرد است" یا "انسان ناطق است" علت شایع نامیده شدنش بدلیل رواج آن بین مسردم می‌باشد و در گفتگوها شایع است و معمولاً "وقتی بین موضوع و محمول نسبتی برقرار گردد همین نوع حمل مورد نظر است و چون در اقسام علوم و صناعات از این نوع حمل استفاده می‌شود به آن حمل صناعی می‌گویند.

اقسام دیگری برای حمل (شایع) وجود دارد از جمله: الف) حمل هوهو: در این نوع از حمل محمول بدون هیچ اعتبار اضافی به موضوع حمل می‌شود و به آن حمل مواطاه (مطابق) نیز می‌گویند مثل "انسان عادل است". ب) حمل ذوهو: در این قسم اتحاد بین موضوع و محمول موکول به اعتبار امری دیگر بوده، معمولاً "کلمه، ذوراباید در تقدیر گرفت، به این حمل، حمل اشتقاق نیز می‌گویند مثل: علی عدل که برابر است با علی ذو عدل یا علی عادل. و همچنین اگر موضوع قضیه‌ای دارای افراد حقیقی باشد قضیه را بتیه می‌گویند مانند "اسب حیوان نجیبی است" ولی اگر موضوع قضیه‌ای افراد حقیقی نداشته بلکه به صورت مقدر باشند آن را غیر بتیه می‌نامند مثل: ارتفاع نقیضین محال است" یا "شريك الباری معدوم است". در واقع افراد این نوع قضایا فقط به نحوی در ذهن تحقق دارند یعنی مفهوم دارند ولی مصداق و هویت ندارند.

برای تکمیل این مبحث تقسیم دیگری را ذکر می‌کنیم تا مطلب تمام گردد و آن تقسیم حمل شایع به بسیط (یا هلیه بسیطه) و مرکب (هلیه مرکبه) است قضیه را بسیط می‌گویند که محمول قضیه همان وجود موضوع باشد مانند "خدا موجود است" و مرکب می‌گویند اگر محمول یکی از آثار موضوع باشد مثل اینکه بگوییم "انسان ضعیف

است " البته قضایا تقسیمات دیگری دارد که باید از کتب منطقی تفصیل آنها را دریافت و در این جا برخی از احکام قضایی که مربوط به وجود بودند و کاربرد بیشتری داشتند به اجمال مطرح شدند .

ب : مغایرت و تقابل

قبلا بیان شد که مغایرت از لوازم کثرت است اما مغایرت را به دو قسم ذاتی و غیر ذاتی منقسم ساخته‌اند و همچنان که از نام آن‌ها برمی‌آید مغایرت بالذات عبارت از : غیریت میان یک شیء و غیر آن بخاطر ذاتش می‌باشد و این نوع مغایرت به تقابل معروف است مثل مغایرت بین بود و نبود یا شیرینی و تلخی، زوجیت و فردیت و ...

مغایرت بالغیر (غیر ذاتی) غیریتی است که میان شیء و غیر آن بواسطه عوامل دیگری غیر از ذاتشان برقرار می‌باشد مثل مغایرت بین شیرینی و سفیدی در عسل و کاغذ که بواسطه مغایرت این دو جسم از هم مفارقت یافته‌اند و چون بالذات مغایر هم نیستند می‌توانند در امر واحدی مثل قند باهم وجود داشته‌باشند .

تقابل و اقسام آن

البته ارسطو و به تبع او مشائیان بحث تقابل را در مباحث منطقی مورد بحث قرار داده‌اند ولی صدر او پیروانش آن را در مبحث وحدت و کثرت طرح کرده از عوارض کثرت به شمار می‌آورند به نظر می‌رسد در مواردی به هر دو گروه می‌توان اشکالاتی وارد کرد از جمله اینکه یکی از اقسام تقابل ، تناقض است و یک طرف آن همیشه عدم است که بهره‌ای از هستی ندارد و لذا حداقل این مورد را نمی‌توان از مباحث فلسفی دانست بهر صورت شما با اقسام تقابل در ارتباط با قضایای منطقی قبل آشنا شده‌اید و اینک (بدون موضع‌گیری در فلسفی و یا منطقی بودن و یا متعلق به هر دو حوزه بودن منتها با دو اعتبار مختلف) تقابل و اقسام آن را توضیح می‌دهیم .

تقابل : (غیریت ذاتی) عبارت از امتناع اجتماع دو شیء در محل واحد از جهت واحد در زمان واحد بسوده و بر چهار قسم است :

- ۱ - تقابل تضایف : دو امر وجودی اند که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری می‌باشد و محال است از جهت واحد و در زمان واحد در یک موضوع مجتمع شوند مثل محدود و نامحدود - علت و معلول، پدر و فرزند . ممکن نیست که کسی از آن لحاظ که پدر است فرزند نیز باشد ولی ممکن است کسی هم فرزند باشد و هم پدر منتها از دو جهت مختلف در حالی که به هیچ وجه از یک لحاظ هم فرزند و هم پدر نمی‌تواند باشد .
- ۲ - تقابل متضاد : دو امر وجودی غیر متضادند که ذاتا " اجتماع ناپذیر در موضوع واحد و جهت واحدند (امران وجودیان غیر متضادین لایجتماعان فی محل واحد من جهة واحدة) طبق این تعریف میان مقولات دهگانه تضادی نیست زیرا مثلا " شیرینی که از مقوله کیف است (مذوق) با سفیدی که از مقوله کیف (مبصر) است در

یکجا جمع می‌شوند لذا گفته‌اند تضاد فقط میان انواعی که تحت جنس قریب اند تحقق دارد مثل سیاهی و سرخی که مندرج در جنس قریب " رنگه " یا شیرینی و تلخی که از جنس قریب طعم اندو

برخی از فلاسفه چنان که در متن عربی تعریف تضاد مشاهده گردید به جای موضوع محل قرار داده‌اند تا جواهر را نیز شامل تضاد کنند یعنی اگر موضوع واحد در تعریف تضاد قرار داده شود تضاد فقط در اعراض تحقق خواهد یافت زیرا اعراض می‌توانند در موضوعی داخل یا خارج شوند ولی اگر محل باشد علاوه بر اعراض شامل جواهر خمسه (اقسام آن قبلا " ذکر شده) نیز خواهد شد .

تقابل عدم و ملکه (یا عدم و قنیه)

عبارت از تقابل يك امر وجودی برای موضوعی که شأنش اتماف به آن امر است (ملکه) با عدم همان امر وجودی در همان موضوع منکور و یا به تعبیر مولف رشحات حکمت عبارت از تقابل يك امر وجودی است بایك امر عدمی در قابلی که از شأنش قبول وجود همان امر معدوم باشد . مثل بینائی و نابینائی برای وجوداتسی که شانشان بینایی است پس موضوع باید يك حیوان باشد وگرنه اتماف يك گیاه به بینایی یا نابینایی بی‌مورداست زیرا شان گیاه نه بینایی است و نه فقدان آن همچنین اگر موضوع ملکه را به طبیعتی (نوع یا جنس) بسودن ملاحظه زمان خاصش نسبت دهیم به آن عدم و ملکه حقیقی می‌گویند مثل کور بودن برای عقرب زیرا جنس عقرب (حیوان) قابل برای بینایی است و یا کوسه بودن (مرودت یابی ریش بودن) پسری که هنوز زمان رویش ریش او نرسیده باشد . ولی اگر مقید به وقت اتماف گردد و موضوع طبیعت شخصی باشد به آن عدم و ملکه مشهوری می‌گویند و در این حالت گفتن کوسه بر فردی که هنوز سنش مقتضی آن نیست و یا نابینا به فردی که به طور مادرزاد نابینا هست جائز نیست .

تقابل تناقض (سلب و ایجاب)

عبارت از تقابل يك امر وجودی یا عدم آن که هرگز باهم جمع و باهم رفع نمی‌گردند . مثل وجود و عدم انسان و لا انسان . البته تقابل تناقض دو امر مربوط به مبحث قضایاست و اینکه آیا بین مفاهیم مفرد نیز اصالتا جاری بوده یا به تبع ارجاع آنها به قضایا مورد اهمیت است ؟ بین اهل حکمت اختلاف نظر می‌باشد صدرای شیرازی هر دو نظر را معتبر می‌داند ولی صاحب بدایه تابع نظر دوم است و این بحثها تاثیری در اصل مطلب ندارد و کافی است که مفهوم تناقض را هم در باب قضایا و هم در الفاظ مفرد فهمید تا در جای خود بتسوان از آن استفاده کرد .

فصل پانزدهم

حدوث و قدیم

الف : سبق و لحوق (تقدّم و تاخر)

از جمله عوارض موجود به ماهو موجود تقدم و تاخر (یا سبق و لحوق) است یعنی موجودی بر موجود دیگر سبقت یافته یا متاخر از آن است ولی این تقدم و تاخر بستگی به يك ملاك دارد تا بتوان گفت يك شیء نسبت به آن ملاك می‌تواند از شیء دیگر متقدم یا متاخر باشد و به این جهت آن را به اقسامی تقسیم کرده‌اند که اهم آنها عبارتند از :

- ۱- تقدم و تاخر زمانی : مانند تقدم دیروز بر امروز و یا حال بر آینده و همچنین تقدم سعدی شیرازی بر شوریده شیرازی و یا تقدم پدر و مادر بر فرزندشان البته تقدم و تاخر اجزاء زمان نسبت به یکدیگر ذاتی و لسی تقدم و تاخر در موجودات دیگر عرضی است . یعنی تقدم قرن اول میلادی بر قرن دهم بالذات ولی تقدم حضرت موسی (ع) بر حضرت اعلیٰ ارواحنا فداء عرضی است .
- ۲- تقدم و تاخر رتبی یا مکانی : در جایی که ترتیبی منظم وجود داشته باشد و یا مراتبی عقلی وجود یافته باشد عقل تقدم و تاخری را میان اشیاء نسبت به يك مبدء در می‌یابد مثل تقدم جسم بر حیوان و تقدم امام بر مأموم و نظایر آنها دارای تقدم و تاخر رتبی یا مکانی اند .
- ۳- تقدم و تاخر بالشرف : در اموری که جنبه معنوی داشته و از شدت وضعف برخوردار باشند نوعی تقدم و تاخر وجود دارد که به آن تقدم و تاخر بالشرف می‌گویند مانند تقدم عالم بر جاهل، معلم بر متعلم، شجاع بر بزدل یا اعلم بر عالم و
- ۴- تقدم و تاخر بالطبع : از تقدم و تاخری که میان علت ناقصه و معلول آن وجود دارد مثل تقدم تخته بر تخته سیاه، تقدم يك بر دو و . . . می‌دانید معلول بدون علت ناقصه امکان تحقق ندارد ولی ممکن است با وجود علت ناقصه هرگز معلول تحقق نیابد . ملاك در این تقدم و تاخر " وجود " است .
- ۵- تقدم و تاخر علی : در این قسم تقدم علت تامه بر معلول و تاخر معلول بر علت تامه اش مورد نظر است ملاك در این نوع تقدم و تاخر " وجوب وجود " است زیرا معلول ضرورت وجودی خود را از علت تامه خود اخذ می‌کند با اینکه در اصل وجوب هم علت و هم معلول مشترکند اما ضرورت علت تامه بر ضرورت معلولش شدیدتر می‌باشد در عین اینکه همیشه همراه همند یعنی هیچ تقدم و تاخر زمانی نسبت به یکدیگر ندارند ولی معلول در تحقق خود محتاج علت بوده لذا علت بر معلول تقدم وجوبی باید داشته باشد تا قادر به تحقق معلول خود گردد مثل تقدم حرکت دست بر ساعت یا تقدم حرکت دست بر قلم، با وجود معیت زمانی آنها با یکدیگر عقل نوعی تقدم و تاخر میان آنها تمیز می‌دهد که بطور قطع مربوط به زمان نبوده بلکه مربوط به ذات علت و معلول می‌گردد .

اینها اقسامی بود که توسط قدمای مشائیون (مثل شیخ الرئیس) مطرح شده بود، ولی اقسام ذیل نیز بعداً و مندرجاً " به آنها اضافه شد .

۶- تقدم و تاخر جوهری (یا ماهوی) : تقدم و تاخري که میان اجزای ماهیت و خود ماهیت برقرار است . مثل تقدم حیوان بر انسان زیرا انسان مرکب از دو جزء عقلی حیوان و نطق است و تحقق انسان منوط به تحقق آن اجزاء دارد . ملاک در این تقدم و تاخر تقرر ماهیت است .

۷- تقدم و تاخر بالحقیقه : اگر صفتی به دو امر نسبت داده شود به طوری که اتماف صفت به یکی حقیقی باشد و به دیگری عرضی و مجازی به امر اول متقدم بالحقیقه می‌گویند . و امر دوم متاخر بالحقیقه است . مثل تقدم درختان باغ در شکوفه دادن به خود باغ زیرا درختان ذاتاً " شکوفه می‌دهند ولی مجازاً " به خود باغ نیز نسبت داده می‌شود یا تقدم وجود بر ماهیت از نظر معتقدین به اصالت وجود زیرا به نظر اینان وجود، بالذات تحقق دارد ولی ماهیت به اعتبار ذهن تحقق می‌یابد . (برعکس معتقدین به اصالت ماهیت تقدم را به ماهیت می‌دهند) این قسم توسط صدرای شیرازی به اقسام دیگر اضافه شده است .

۸- تقدم و تاخر دهری : عبارت از تقدم علت تامه بر معلول خود ولی نه از جهت وجوب بخشی علت به معلول که در تقدم بالعلیه مطرح شد بلکه از جهت انفکاک وجود علت و انفصال آن از معلول خود و به لحاظ تقرر عدم معلول در مرتبه وجود علت ، مانند تقدم عالم ملکوت بر عالم ناسوت زیرا با وجودیکه با حضور ناسوت ملکوت نیز حضور دارد ولی عالم ملکوت محیط بر آن بوده و مرتبه‌ای از وجود را دارد که عالم ناسوت به آنجا راه ندارد . لذا عالم ملکوت تقدم دهری بر عالم ناسوت دارد ویا عالم جبروت بر دو عالم ملکوت و ناسوت دارای تقدم دهری است و ۰۰۰ ملاک در تقدم دهری تحقق داشتن در متن واقعیت می‌باشد .

ب) معیت و اقسام آن

آنچه در برابر تقدم و تاخر قرار دارد معیت است و آن عبارت می‌گردد از عدم اختلاف دوشی ، در یک مفهومی که قابلیت اختلاف در آن مفهوم را دارند . مثل دو حادثه مختلف که در یک زمان رخ می‌دهند و یا دو بچه‌ای که در یک زمان از دو مادر متولد می‌شوند و البته قابل این بودند که یکی بر دیگری تقدم یابد پس معیت نسبت مشترکی است که میان دوشی ، در مقایسه با مبدا واحد وجود دارد لذا به آن دوشی ، معان گفته می‌شود همان اقسامی که برای تقدم و تاخر وجود دارد برای معیت نیز ذکر کرده‌اند یعنی معیت زمانی و طبیعی و بالعلیه و ۰۰۰

ج : حدوث و قدم

تعریف حدوث و قدم : مردم معمولاً " این دو لفظ را در مورد دو موجود زمانی به کار می‌برند منتها چیزی که زمان کمتری نسبت به زمان گفتگو دارد حادث (به معنی تازه) و چیزی که زمان بیشتری را اشغال کرده

باشد قدیم (یعنی کهنه) می‌نامند مثلاً "می‌گویند حافظ قدیمی‌تر از هاتفا امفهان‌ای است یا حضرت عیسی نسبت به حضرت موسی حادث است".

پس قدیم و حدوث در اصطلاح مردم دو صفت اضافی و مقایسه‌ای اند یعنی پدر از فرزند قدیمی‌تر و پدر بزرگ‌تر از پدر قدیمی‌تر است و لذا آن را به صورت تفضیلی می‌توان به کار برد که خودنشانه‌ای نسبی بودن این دو مفهوم است. اما فلاسفه با تعمیم دو لفظ قدم و حدوث، آنها را به صورت مطلق در نظر گرفتند و حدوث را به "مسبق بودن وجود شیء به عدم آن شیء" تعریف کرده‌اند. منظور از عدم در این جا مفهوم عام آن است یعنی هم عدم زمانی که شامل حدوث زمانی می‌شود چنان که در عرف مردم است مثل مسبوق بودن امسال به پارسال و هم عدم ذاتی که شامل موجودات ممکن مجرد می‌باشد مثل عالم امر که نسبت به عالم حق حادث ذاتی است یعنی مسبوق بر عدم ذاتی خود است زیرا عالم حق تقدم علی بر آن دارد. و قدم را تعریف کرده‌اند به "مسبق نبودن وجود شیء بر عدم آن شیء" با دقت در مفاهیم حدوث و قدم در خواهیم یافت که آنها از اوصاف موجود به ماهو موجوداند. زیرا هر موجودی یا وجودش مسبوق به عدم است و یا مسبوق به عدم نیست یعنی هر موجودی قطع نظر از قیودات خودش یا حادث است و یا قدیم، شق دیگری وجود ندارد.

اقسام حدوث و قدم

حدوث و قدمی که در میان مردم مطرح است به نام حدوث و قدم اضافی نامیده می‌شود و علت اضافی نامیده شدنشان نسبی و مقایسه‌ای بودن موجودات از لحاظ زمانی نسبت به یکدیگر است اما حدوث و قدم مورد نظر حکما را حقیقی می‌نامند (تعریف آنها گذشت) و به اقسام ذیل منقسم نموده‌اند:

۱ - حدوث و قدم زمانی:

حدوث را زمانی می‌گویند اگر، وجود شیء بر عدم زمانی آن مسبوق باشد مسلماً "موجوداتی که چنیــــن خصوصیتی دارند حتماً" مادی هستند زیرا زمان از خصوصیات ماده بوده برابر با مقدار حرکت است پس اگر چیزی در زمانی معدوم بوده و سپس به منصف ظهور آمده باشد حادث زمانی است پس هر موجودی که حادث زمانی باشد دارای وجودی است که بر قطعه‌ای از زمان منطبق می‌گردد و مسبوق است بر قطعه دیگری از زمان که عدم آن موجود بر آن انطباق می‌یابد. اما قدم زمانی درست در برابر حدوث زمانی قرار دارد یعنی عبارت از مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی است در این صورت قدیم زمانی، يك موجود منطبق بر كل زمان می‌باشد و به نظر فلاسفه عالم طبیعت در کلیت خودش قدیم زمانی است و به عبارت دیگر هیچ وقت نبوده که عالم طبیعت معدوم باشد و در واقع ابتدای زمانی بر عالم طبیعت نمی‌توان در نظر گرفت. پس حدوث و قدم زمانی مربوط به عالم مادی است و عوالم غیر مادی و مجرد متصف به این قسم از حدوث و قدم نمی‌شوند با اعتقاد به قدمت زمانی عالم اشکالی از طرف اهل کلام بر فلاسفه وارد شده به این صورت که اگر موجودی قدیم باشد بی نیاز از علت

خواهد بود و این با اعتقاد به واجب الوجود در تناقض است و لذا چنین اعتقادی خدشه بر اصل توحید می زند چنان که امام محمد غزالی ابن سینا و اهل حکمت مشاء را به خاطر این اعتقاد تکفیر کرده است .

به نظر اهل کلام ما سوی الله حادث زمانی اند و این اصل را آثار دینی تأیید می کنند .

فلاسفه می گویند اهل کلام گمان کرده اند که مناط احتیاج ممکن به علت حدوث می باشد (در چند فصل قبل توضیح آن آمد) در حالی که آنچه مناط احتیاج ممکن به علت است وجود امکانی اوست و از این لحاظ تفاوتی بین حادث و قدیم وجود نخواهد داشت زیرا با وجودیکه بین علت تامه و معلول از لحاظ زمانی معیت وجود دارد ولی همیشه تقدم ذاتی برای علت تحقق داشته و معلول در بقای خود همواره به آن محتاج است بهر صورت از نظر عقلی نظر اهل کلام بسیار سطحی و بی پایه است و در آثار مبارکه این امر، نظر اهل فلسفه تأیید شده است چنان که می فرمایند خالق بی مخلوق ممکن نگردد، رازق بی مرزوق بخاطر نیاید و ۰۰۰ البته آثار دینی گذشته در این زمینه صراحت ندارد و برداشت اهل کلام از آیات و روایات جنبه شخصی داشته است زیرا با قاطعیت نمی توان اظهار کرد که در آثار و روایات دینی کدام رأی ترجیح یافته است و البته علت آن هم این بود که اصولاً " در آن زمان مسئله به این شکل مطرح نبوده تا عقیده صریحی نیز از جانب اولیاء الهی و مظاهر مقدسه بیان گردد . ولی در این دور مقدس صریحاً " این مطلب تبیین شده است . " عالم وجود سرمد است یعنی يك روز بی بدایت و نهایت است . "

۲ - حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی عبارت از " مسبوق بودن وجود شیء به عدم ذاتی آن " می باشد منظور از عدم ذاتی در اینجا از نوع عدم مجامع است یعنی عدمی که با وجود متاخر و لاحق جمع می شود برخلاف عدم مقابل که با وجود لاحق جمع نمی شود مانند عدم زمانی يك شیء که با وجودش جمع نمی شود زیرا هر يك دیگری را دفع می کند . ولی در عدم مجامع چنین نیست مثل حدوث ذاتی که شیء حادث در عین حال که موجود است ولی ذاتاً " وجود ندارد زیرا هر ماهیتی ذاتاً " دارای وجود نیست بلکه وجود خود را همیشه از ناحیه علت اخذ می کند چنان که در فصول گذشته اثبات شد و دانستیم که ماهیت فی ذاته نه موجود است و نه معدوم و هر چیزی که در وجود و بقا محتاج به علت خود باشد ولو در همه زمانها باشد حادث ذاتی است قدم ذاتی که در برابر حدوث ذاتی قسراً دارد ، عبارت از چیزی است که وجودش مسبوق به عدم ذاتی نیست و این فقط مختص حق تعالی است که ماهیتی ندارد و نسبت موجودات با خداوند نسبت حدوث ذاتی به قدیم ذاتی است زیرا نسبتی از لحاظ زمانی بین مخلوقات و خدا وجود ندارد چنان که حضرت عبدالبهاء در مفاوضات مبارکه فصل (مزم) می فرمایند: ۰۰۰ اگر وقتی تصور شود که کائناتی ابداً " وجود نداشته است این تصور انکار الوهیت الهیه است و از این گذشته عدم صرف قابل وجود نیست اگر کائنات عدم محض بود وجود تحقق نمی یافت لهذا چون ذات احدیت یعنی وجود الهی از لیست سرمدی است یعنی لا اول له و لا آخر له است . البته عالم وجود یعنی این کون نامتناهی را نیز بدایت نبوده و نیست بلی ممکن است جزئی از اجزاء ممکنات یعنی کره، از کرات تازه احداث شود یا اینکه

متلاشی گردد اما سائر کره های نامتناهی موجود است عالم وجودیه هم نمی خورد منقرض نمی شود بلکه وجود باقی و برقرار است ۰۰۰" انتهی حضرت عبدالبهاء علاوه بر اینکه نظر حکما را تایید کرده کلیت هستی مادی را حسادت ذاتی می دانند ولی نسبت موجودات مادی را به هم دیگر حادث زمانی دانسته ولی عالم وجود را نه دارای بدایت و نه دارای نهایت تلقی فرموده اند.

۳- حدوث و قدم دهری

قبلا " گفته شد میرداماد به نوعی تقدم و تاخر قائل شد و از آن به عنوان دهری تعبیر کرد و از همین جا اعتقاد به حدوث و قدم دهری پیدا کرد. چنان که گذشت هر مرتبه نازل تر وجود در مرتبه بالاتر تحقق ندارد یعنی علت یک شیء در هر سلسله طولی در مرتبه مقدم از معلول خود جا دارد و این عبارت از کمال بالاتر علت نسبت به معلول می باشد. به نظر میرداماد هر معلولی نسبت به علت خود حدوث دهری دارد و بر عکس هر علتی نسبت به معلول خود دارای قدم دهری است چنان که عالم عقل نسبت به عالم ملکوت (مثالی) و عالم مثال هم نسبت به عالم مادی قدم دهری دارند و برعکس از طرف نازل به مرتبه بالاتر حدوث از نوع دهری می باشد.

در خاتمه این مبحث کلام حضرت عبدالبهاء را در مورد برخی از مباحث این فصل تیمنا " زیارت می کنیم که با سلاست و دقت ظریفی مسائل فلسفی را طرح و تعلیم می دهند.

" تقدم بر دو قسم است تقدم ذاتی است که مسبوق به علت نباشد بلکه وجودش بذاته باشد مثلا " آفتاب که روشنایش بذاته است و در روشنایی محتاج به فیض کوکب دیگر نه. اینرا روشنایی ذاتی گویند اما روشنایی ماه مقتبس از آفتاب است زیرا ماه در روشنایی محتاج به آفتاب است. پس آفتاب در روشنایی علت شد و ماه در روشنایی معلول، آن قدیم و سابق و متقدم و این مسبوق و متاخر، نوع ثانی قدم: قدم زمانی است و آن لا اول له است و حضرت کلمه الله مقدس از زمان است، زمان گذشته و حال و آینده کل بالنسبه به حق یکسان است دیروز و امروز و فردا در آفتاب نیست و همچنین تقدم از جهت شرفست یعنی اشرف متقدم بر شرف است ۰۰۰" انتهی

مفاوضات مبارکه (فصل کح)

و نیز در فصل (ف) می فرمایند: " بعضی از حکما و فلاسفه بر آنند که قدیم بر دو قسم است. قدیم ذاتی و قدیم زمانی حدوث هم بر دو قسم است ۰۰۰ این عالم کون نسبت به صانع حادث حقیقی است (یعنی حادث ذاتی) و چون جسم مستمید از روحت و قائم بروح پس جسم نسبت بروح حادث ذاتی است و روح مستغنی از جسم و بالنسبه به جسم قدیم ذاتی است ۰۰۰ عالم امکان هر چند موجود ولی بالنسبه به حق عدم است ۰۰۰ کائنات بسا وجود وجود بالنسبه به حق و کلمه الله معدومند. این است، اولیت و آخریت کلمه الله که می فرماید منم الف و یا زیرا مبداء فیض است و منتهی همیشه حق خلق داشته ۰۰۰ صفات الهیه متقاضی وجود کائنات است و در فیض قدیم تعطیل جائز نه زیرا منافای کمالات الهیه است " ۰ انتهی کلامه

مباحث مربوط به حرکت

یکی از تقسیماتی که برای وجود می‌توان در نظر گرفت، تقسیم آن به ثابت و متغیر است. موجود ثابت همان مجردات تام است و واجب الوجود در رأس همه قرار دارد اما وجود متغیر شامل موجودات مادی می‌شود.

۱ - تغییر و ثبات

تغییر "از" غیر ساخته شده و به معنای "دگرگون گشتن" است. تصور آن ملازم با در نظر گرفتن دو چیز یا دو حالت می‌باشد یکی از بین رفتن و دیگری جایگزین شدن است. حتی خود معدوم شدن از آن حیث که وجود آن تبدیل به عدم یعنی غیر وجود می‌شود تغییر است و لو اینکه عدم در خارج تحقق ندارد. حدوث نیز به جهت آن که عدم سابق به وجود مبدل می‌شود نوعی تغییر است، نقطه مقابل تغییر، ثبات می‌باشد و این دو مفهوم متناقض مستغنی از تعریف اند و هر نوع توضیحی درباره آن دو عبارت از شرح الاسم است.

تغییر را به دو قسم منقسم می‌ساختند:

الف) دفعی: و آن تغییری است که به صورت ناگهانی رخ دهد و هیچ فاصله زمانی بین دو حالت نباشد. مثل جدا شدن برگ از درخت و انفجار يك بمب و یا رها شدن گلوله و ۰۰۰ که دفعتاً انجام می‌گردند و به این نوع تغییر، فلاسفه "کون و فساد" نام نهاده‌اند.

ب) قسم دوم تغییر تدریجی است که با فاصله زمانی انجام می‌گیرد. و در اصطلاح فلسفه از آن به "حرکت" تعبیر می‌شود. مثل حرکات مختلف زمین و یا سرخ شدن يك سیب کال و نارس که در طی زمان انجام می‌شوند. کلمه، مقابل "حرکت" سکون نامیده می‌شود و نوع این تقابل "عدم و ملکه" است به این مفهوم که سکون در مواردی می‌تواند اطلاق شود که شأن حرکت داشته باشند ولی بالفعل دارای حرکت نباشند. لذا باید توجه داشت، هر چیزی که متحرک نباشد نمی‌توان لزوماً به آن صفت سکون را نسبت داد بلکه در مورد مجردات تام از صفت ثابت استفاده می‌شود که مقابل متغیر است. وجود تغییر از شدت بداهت نیازی به اثبات ندارد و هر کس حتی با رجوع به حالات درونی خود آن را به صورت علم حضوری در می‌یابد. اما وجود ثابت را که هرگز متصف به تغییر نمی‌گردد فلاسفه با براهین عقلی اثبات می‌کنند.

۲ - قوه و فعل

فهم دقیق حرکت و بلکه تغییر بدون توضیح دو واژه، متقابل قوه و فعل دشوار است بنابراین به اجمال آنها را شرح می‌دهیم. دانستیم که وجود دگرگونی در اجسام و نفوسی که متعلق به ماده‌اند امری بدیهی است

اما در ضمن مشاهده می‌شود که هر چیزی در حالات طبیعی خود به هر چیزی تبدیل نمی‌شود مثلاً " هرگز دیده نشده که از درخت سیب، آلبالو، به عمل آید و یا یک درخت به فلزی تبدیل شود و اگر هم بتوان این تبدیلات را انجام داد بی گمان با دخالت عوامل غیر طبیعی خواهد بود و بی واسطه و به صورت مستقیم انجام نمی‌شود.

نتیجه‌ای که فلاسفه از این مشاهدات گرفتند این است که هر موجودی زمانی می‌تواند به موجود دیگری تحول یابد که استعداد آن را داشته باشد و یا به تعبیر فلاسفه "قوه" وجود آن را داشته باشد و از همین جا دو اصطلاح "قوه" و "فعل" در فلسفه مطرح گشته است و تغییر با این دو لفظ قابل تعبیر شده یعنی اهل فلسفه از تغییر به "خروج از قوه به فعل" تعبیر کرده، بیان داشتند که اگر این خروج بدون فاصله زمانی باشد "کون و فساد" نام می‌گیرد و اگر با فاصله زمانی رخ دهد "حرکت" نام دارد.

واضح است که عالم مجردات که ثبات دارند نمی‌تواند قوه‌ای داشته باشند زیرا حرکت و تغییری بر آنها عارض نمی‌شود. لذا در حکمت ارسطویی مجردات تامه، فعلیت دارند و این بدان معنی است که آنها همه آثار مورد انتظار خود را دارا هستند. اما اجسام از حیثی فعلیت دارند. مثلاً "یک دانه سیب از حیث دانه بودن و آثار خاص خودش بالفعل یک دانه، سیب است اما از حیث اینکه میتواند به درخت سیب تبدیل شود بالقوه درخت سیب است. خلاصه آن که فعل عبارت از: وجود خارجی یک چیز بگونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب باشد و قوه عبارت از: امکان استعداد وجود چیزی که قبل از تحقق آن است و از این جا می‌توان نتیجه گرفت که قوه وصفی است که از نوعی مقایسه اشیاء با یکدیگر بدست می‌آید یعنی اگر دو چیز داشته باشیم که یکی از لحاظ زمان بر دیگری مقدم بوده و طوری باشد که چیز متاخر بتواند در آن وجود پیدا کند، می‌گویند چیزی که متقدم می‌باشد حامل قوه چیز متاخر است و یا متاخر در آن بالقوه موجودیت دارد. و اگر چیز متاخر تحقق یافت می‌گویند، آن چیز به فعلیت رسیده است پس در واقع هر موجودی از آن جهت که وجود دارد، فعلیت دارد یعنی هر موجود مستقل بدون مقایسه با موجودات دیگر متصف به فعلیت می‌شود، اما وقتی با یکدیگر مقایسه شوند ملاحظه می‌گردد، برخی از موجودات در قیاس با سایر موجودات فعلیت ندارند و آثار مطلوب از آنها، بر آنها مترتب نمی‌شوند. مثلاً "یک طفل به عنوان یک موجود فی نفسه (مستقل)، بالفعل موجود است اما در مقایسه با جوانی که متاخر از دوره طفولیت است بالقوه یک جوان می‌باشد.

۳- حرکت و وجود آن

حال که با دو مفهوم اساسی قوه و فعل به اختصار آشنا شدیم بر می‌گردیم به موضوع اصلی بحث که درباره حرکت است گفتیم که حرکت همان تغییر تدریجی یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است. در ضمن درس مسائل فلسفه یک مطالعه کردید که گروهی از فلاسفه یونان همچون پارمنیدس و زنون الگائی وجود حرکت را انکار می‌کردند. ممکن است این مسئله برای شما عجیب و حتی مضحک به نظر برسد زیرا ظاهراً "انکار حرکت، خلاف مشاهدات انسان از حرکات مختلف است. اما حقیقت این است که مسئله به این سادگیها نیست زیرا

در واقع آنها حرکت را مجموعه‌ای متشکل از تغییرات دفعی می‌پنداشتند و این بدان معناست که حرکت چیزی جز مجموعه‌ای از سکونات نیست که پشت سرهم قرار می‌گیرند. مانند يك فیلم سینمایی که مجموعه‌ای از عکسهای ساکن می‌باشد اما چشم ما به خاطر مسلسل بودن و سرعت معین آنها فریب می‌خورد و پیوستگی و اتصال آنها را اعتبار می‌کند در حالی که واقعیت غیر از این است. اما اکثر فلاسفه تصریح کرده‌اند که وجود حرکت به عنوان يك امر تدریجی و پیوسته و یکپارچه قابل انکار نیست زیرا برخی از مصادیق آن با علم حضوری درک می‌شوند.

لوازم حرکت

فلاسفه برای حرکت لوازمی را بر شمرده‌اند که عبارتند از " مبداء، مقصد، زمان، مسافت، موضوع و فاعل حرکت.

۱ و ۲- مبداء و مقصد (ابتدا و انتهای حرکت)

۱ و ۲- مبداء و مقصد (منتهی) حرکت با توجه به تعریف آن بدست می‌آیند زیرا وقتی می‌گوئیم حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است بدان معنی است که در آغاز حرکت قوه‌ای وجود دارد که همان مبداء حرکت است و در پایان حرکت، فعلیتی که به تحقق رسیده است و این همان مقصد یا منتهای حرکت می‌باشد. لازم به تذکر است، فلاسفه‌ای که مبداء و منتهی را از لوازم حرکت می‌دانند معتقدند که آنها داخل در متن حرکت نیستند زیرا مبداء و مقصد از طرفین حرکت انتزاع شده‌اند و همانند نسبت نقطه به خط‌اند (یا همانند نسبت دو نقطه) ابتدا و انتهای يك پاره خط‌اند).

۳- زمان: هیچ امر تدریجی بدون انطباق بر زمان تحقق نمی‌یابد لذا امتداد و کشش که بر زمان منطبق می‌شود از لوازم حرکت محسوب می‌شود. البته درباره ماهیت و نحوه وجود زمان بین متفکران اختلاف اساسی وجود دارد و آراء متفاوتی درباره آن بیان شده‌است برخی آن را يك امر خیالی و وهمی می‌دانند و گروهی گفته‌اند زمان مقدار حرکت است و بعضی آن را مقدار وجود و دسته‌ای آن را جوهر مجرد می‌دانند و...

اما نظر غالب در فلسفه اسلامی آن است که زمان يك مقدار پیوسته غیر قار می‌باشد که به سبب حرکت بر جسم عارض می‌شود و در این زمینه مطالب فراوانی را طرح و آنها را اثبات کرده‌اند که علاقه‌مندان می‌توانند به کتب تفصیلی فلسفه اسلامی رجوع کنند ولی در حد مقدور برخی از نکات مربوط به زمان در ادامه همین درس بررسی خواهند شد.

به نظر آنان ارتباط بین حرکت و زمان مانند رابطه، يك اثر مبهم با يك امر مشخصی است یعنی با اینکه حرکت ذاتاً يك وجود ممتد و پیوسته و غیر قار است اما امتداد حرکت مبهم و بدون تعیین است، برخلاف زمان که دارای امتداد معین و مشخص است یعنی حرکت کشش معین خود را از کمیت زمان که بر حرکت عارض می‌شود اخذ میکند.

در فلسفه صدرالمتألهین که نظر غالب بر تفکر فلسفه اسلامی معاصر است، زمانبندی اجسام نشانه نوعی امتداد در هستی آنهاست. یعنی زمان در کنار ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق اجسام قرار گرفته و بعد چهارم اجسام را تشکیل می‌دهد که حکایت از گستردگی هستی اجسام در بستر زمان دارد و همان طوری که ابعاد سه‌گانه را از اجسام نمی‌توان سلب کرد به همین نحو سلب زمان از موجودات مادی ناممکن است. زیرا همچنان که اجسام ذاتاً ممتد در ابعاد طول و عرض و عمق اند، همچنین ذاتاً سیال‌اند و وجودی در حال جریان دارند و این بدان معنی است که زمان هر جسم در حقیقت جنبه‌ای از خود آن جسم است نه اینکه وجود خارج از آن داشته باشد. و لذا انفکاک زمان از جسم به منزله انفکاک جسم از خود جسم می‌باشد و این امری محال است پس زمان يك ظرف مستقل نیست که حوادث را در خود جای بدهد بلکه در این جا ظرف و مظروف در واقع یکی هستند ولی ذهن ما همچنان که طول و عرض و عمق را از اجسام انتزاع می‌کند زمان را نیز انتزاع می‌کند.

۴- مسافت حرکت: منظور اهل فلسفه از مسافت حرکت، مقوله‌ای است که حرکت به آن نسبت داده می‌شود مانند: حرکت قطار که از مقوله " این (مکان) است، یا حرکت وضعی زمین که از مقوله: وضع " (نهاد) است و یا تحول رنگ سبز برگ درختی به زردی که بتدریج انجام می‌شود در مقوله کیف است و به ترتیب گفته می‌شود که مسافت این حرکات از مقوله این وضع و کیف می‌باشد.

۵- موضوع حرکت: منظور از موضوع حرکت همان امر متحرك می‌باشد و آن چیزی است که حرکت را می‌پذیرد در حرکات عرضی موضوع حرکت همان جوهر یا ذات شیء است و جوهر جسم در عین حفظ ثبات خود حالات گوناگون را می‌پذیرد مانند اینکه دائماً در حال پوشیدن لباسهای متفاوت است مثلاً: وقتی آب گرم می‌شود به این معناست که جوهر آب هر لحظه پیوسته لباس تازه‌ای از گرما (که از مقوله کیف است) برتن می‌کند. و حرکت جوهری (که بعداً توضیح آن خواهد آمد) موضوع حرکت قوه است که هیچ فعلیتی ندارد و این قوه (یا ماده در برابر صورت) جوهری است که صور نوعی را یکی پس از دیگری می‌پذیرد و با آنها به وحدت می‌رسد پس در حرکت جوهری امر ثابت همانا قوه محض است که به آن هیولای اولی نیز می‌گویند. برای موضوع حرکت ویژگیهایی را نقل کرده‌اند که آنها را مختصراً ذکر می‌کنیم:

الف) موضوع حرکت باید امری ثابت و پایدار باشد این ویژگی از آن جهت ضرورت دارد که حرکت به خروج شیء از قوه به فعل تعریف می‌شود پس باید يك شیء ثابتی وجود داشته باشد که از بدایت تا نهایت حرکت باقی باشد و اگر چنین شیء ثابتی وجود نداشته باشد تعریف حرکت بی معنی خواهد بود. به تعبیر دیگر حرکت، يك امر واحد است و وحدت حرکت تنها در صورتی محفوظ می‌ماند که شیء ثابتی باشد تا حرکت بر آن جاری شود.

ب) موضوع حرکت علاوه بر اینکه باید دارای حیثیت قوه باشد می‌باید بهره‌ای از فعلیت نیز داشته باشد موجوداتی که فعلیت محض‌اند، همان طور که گذشت همواره ثابتند و کمالات لازمه " یعنی آنچه را که بایستد

داشته باشند دارا هستند و از طرفی آنچه که وجود دارد به لحاظی دارای فعلیت است و اساساً " موجودی که هیچ بهره‌ای از فعلیت نداشته باشد موجود نیست " ماده اولی یا قوه محض که در حرکت جوهری امری ثابت و در عین حال موضوع حرکت است شأنی جز پذیرش اعراض و صور ندارد و همین وجود قوه محض به اعتباری همان فعلیتی است که در آن بالفعل تحقق دارد، برای همین در توصیف ماده اولی گفته شده: قوه محضی است که فعلیتی جز بالقوه بودن ندارد.

۶- فاعل حرکت (محرک)

هر حرکتی از آن جهت که معلول است محتاج فاعل، یعنی محرك است البته در اینکه حرکت محتاج به فاعل است اختلاف نظری نیست. مشکلی که ممکن است طرح شود و اختلاف نظر در آن باشد این است که آیا فاعل حرکت خود می‌تواند متحرك باشد؟ یعنی چیزی خودش را به حرکت وادارد؟ حکمای مشاء و فلاسفه، اسلامی پاسخ منفی به آن داده‌اند، به این دلیل که محرك، فاعل حرکت و متحرك قابل حرکت می‌باشد و در صورتی که فاعل و قابل حرکت یکی باشند مستلزم تناقض خواهد بود زیرا فاعل از آن جهت که موجد حرکت است کمالی را ایجاد می‌کند و قابل که قبول حرکت می‌کند فاقد همان کمال است و لذا با پذیرش آن این کمال را در یافت می‌کند و اگر يك چیز از حیثی که فاعل است قابل هم باشد لازمه اش اجتماع دو حیثیت متقابل است و این همان تناقض است که عقل از پذیرش آن ابا دارد.

مقولاتی که حرکت در آنها رخ می‌دهد

گفته شد که مسافت حرکت همان مقوله‌ای است که بستر حرکت را تشکیل می‌دهد. حال می‌خواهیم بدانیم که حرکت در چه مقولاتی رخ می‌دهد. فلاسفه اسلامی تا دورهٔ ملاصدرا قائل بودند که حرکت تنها در چهار مقوله: این، کم، وضع، و کیف واقع می‌شود و در سایر مقولات دهگانه وقوع حرکت محال است. زمانی که جسم از مکانی به مکان دیگر منتقل می‌شود حرکت در مقوله " این " است، وقوع حرکت در این مقوله شاید ساده‌ترین و آشکارترین حرکات باشد و این حرکت را به این صورت تعریف کرده‌اند: " هیاتی که از نسبت شیء به مکان پدید آید " در صورتی که کمیت جسم بتدریج و به صورت منظم تغییر کند، حرکت در کم واقع شده است و این تغییر ممکن است بصورت افزایش کمی باشد و یا کاهش کمی يك جسم.

اگر جسمی بدون انضمام اجزای خارجی افزایش کمی پیدا کند به آن تخلخل (انبساط) می‌گویند و برعکس این حالت که منجر به کاهش کمی جسم می‌شود تکاثف (انقباض) نام دارد. مثل انقباض و انقباض مایعات در برابر حرارت و برودت. و اگر افزایش و کاهش کمی يك جسم همراه با ضمیمه شدن و یا از دست رفتن تدریجی اجزاء آن باشد به ترتیب به آن نمو (رشد) و ذبول (لاغر شدن) می‌گویند. البته شیخ اشراق به این دو قسم اخیر به عنوان حرکت کمی قائل نیست اما نظر غالب آن است که همه آنها مصداق روشنی از حرکات ^{اگر} حرکتی

مکان کل جسم تغییر نکند ولی اجزاء جسم متحرك نسبت به خارج از جسم تغییر کند حرکت در مقوله، "وضع" رخ داده دوران يك چرخ دنده به دور محورش نمونه‌ای از حرکت وضعی است.

هنگامی که کیفیت جسمی تغییر می‌کند، حرکت در "کیف" انجام می‌گیرد، قطعی‌ترین حرکات در کیف که به صورت حضوری نیز قابل ادراک است، حرکت در کیف نفسانی است، مانند افزایش علاقه و یا نفرت نسبت به کسی یا چیزی که بتدریج رخ می‌دهد. در سایر مقولات حرکت رخ نمی‌دهد و از جمله، فلاسفه، قبل از صدرا معتقد بودند که حرکت مختص به اعراض است و وقوع آن را در جوهر محال می‌دانستند و دلیلشان این بود که: اگر جوهر متحرك باشد، خود موضوع حرکت که باید امری ثابت باشد دستخوش تحول است و لذا امر ثابتی وجود نخواهد داشت تا حرکت را به آن نسبت بدهیم. و به این سبب ظاهراً "فلاسفه حرکت در جوهر را منتفی می‌دانستند و اگر هم در لابلای کلمات برخی از فلاسفه، قدیم به حرکت جوهری اشاره شده باشد برای اثبات آن استدلال نشده و گویا نخستین فیلسوفی که این مطلب را عنوان ساخت و دلایل متعددی برای اثبات آن اقامه نمود صدرالمتألهین فیلسوف نامدار دوره صفویه است که شرح حال و آراء اختصاصی وی را در تاریخ فلسفه مطالعه فرموده‌اید.

اثبات حرکت جوهری

ملاصدرا سه دلیل برای اثبات نظر خود طرح می‌کند که اجمالاً عبارتند از:

دلیل اول: دارای دو مقدمه است، یکی آن که تغییراتی که در اعراض رخ می‌دهد معلول طبیعت جوهری آنهاست و دوم آنکه علت طبیعی حرکت باید خودش متحرك باشد. در نتیجه جوهری که علت حرکات عرضی است خودش نیز باید متحرك باشد اما در توضیح این دلیل باید گفت که فاعل بی واسطه همه حرکات، طبیعت است و هیچ حرکتی رابه طور مستقیم نمی‌توان به فاعل مجرد نسبت داد و منظور از طبیعت در این جا همان جوهر و ذات شیء متحرك است. از طرفی اگر علت قریب يك معلول، امر ثابتی باشد نتیجه آن هم امر ثابتی خواهد بود. مثلاً اگر مشاهده می‌کنید که سایه‌ای در حال حرکت است، علت آن حرکت صاحب سایه است و یا اگر نور يك منبع دائماً دور و نزدیک می‌شود نشان از حرکت خود منبع را دارد ولو دیده نشود ولی از حرکت و روشنایی آن منبع نتیجه می‌گیریم که خود چراغ نیز در حال حرکت است. به همین ترتیب از اعراض متحرك نیز نتیجه می‌گیریم که علت قریب حرکت آن اعراض که جوهر می‌باشد همراه آنها در جریان است.

دلیل دوم: این دلیل از دو مقدمه تشکیل یافته ۱- اعراض، وجود مستقلی از موضوعاتشان ندارند بلکه در واقع از شئون وجود جوهر می‌باشند ۲- هر نوع تغییری که در شئون يك موجود رخ بدهد نشانه‌ای از تغییر درونی و جوهری آن است پس حرکاتی که در اعراض رخ می‌دهد نشان از آن دارد که وجود جوهر نیز دچار تغییر است، تفاوت این دلیل با دلیل قبلی در این است که در این جا بر خلاف دلیل اول تکیه بر معلول بودن

حرکات عرضی نسبت به طبیعت جوهری نشده، بلکه تاکید شده است که اعراض خود از شئون وجود جوهرند.

دلیل سوم: این دلیل براساس تفسیری از مفهوم زمان به عنوان بعد چهارم اجسام اقامه شده است (سه بعد دیگر اجسام طول و عرض و ارتفاع می باشند که از لوازم لاینفک اجسام اند) * به این نحو که هر موجود مادی، غیرقابل انفکاک از زمان است و هر چیزی که دارای بعد زمان باشد تدریجی الوجود است، پس وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت است.

حال باید دید که صدرالمتالهین چگونه شبهه بقاء در موضوع را که قبلاً " طرح کردیم دفع می کند. زیرا گفتیم در حرکت می باید موضوع بقاء داشته باشد وگرنه حرکت به چیزی نسبت داده نخواهد شد و از همین لحاظ این شبهه بر نظر ملاصدرا که مبتنی بر حرکت جوهری است وارد می گردد.

ملاهادی سبزواری این شبهه را چنین پاسخ داده است: موضوع حرکت جوهری همان هیولای تحمیل یافته با صورت نامتعین است و لذا صورتهای خاص می توانند بر آن موضوع تبدیل یابند و همان مسافت حرکت باشد. و در عین حال شخص هیولا به واسطه صورت مبهم باقی بماند همان طوری که نزد ایشان (مخالفان حرکت جوهری) هیولا بعینه و به شخمه در هنگام کون و فساد بواسطه صورت نامتعین (صورة ما) باقی می ماند.

در توضیح بیان مرحوم حاجی سبزواری باید گفته شود، منکران حرکت جوهری که نظریه کون و فساد را قبول دارند، با این حال اذعان می کنند که رفتن دفعی صورتی و آمدن صورتی دیگر، وحدت ماده را برهم نمی زند و این وحدت ماده را به این صورت تفسیر می کنند که فاعل ماده " صوره ما " است اگرچه این صورت مبهم است اما بواسطه همان صورت نامتعین وحدت ماده حفظ می شود. البته وجه دیگری نیز مطرح شده است و آن این است که اصولاً " وقتی می گوئیم حرکت محتاج وحدت موضوع است مربوط به حرکت های عرضی است مثل حرکت مکانی و کیفی و... حرکت در این مقوله ها ذاتی موضوعات خود نیست بدلیل اینکه این حرکات را می توان از موضوع خود منفک کرد اما در حرکت جوهری حرکت اصلاً " عین متحرك است و از آن تفکیک ناپذیر بوده بلکه حرکت از ذات متحرك انتزاع شده است یعنی ذهن ما این دوگانگی را بین حرکت و متحرك تشخیص داده و آنها را از هم جدا می کند. ولی آنچه در خارج تحقق دارد يك چیز بیش نیست و اتحاد عینی بین حرکت و متحرك و جسود دارد به عبارت دیگر حرکتی که در جوهر واقع می شود قائم به ذات خود شیء است و در نتیجه جوهر به اعتباری همان حرکت و به اعتباری دیگر عبارت از متحرك است یعنی موضوع حرکت با خود حرکت یکسان می باشد و لذا خود بخود مشکل مرتفع می شود یعنی حرکت در مقوله جوهر بی نیاز از موضوع است (زیرا موضوع حرکت در واقع خود حرکت بوده و همواره تحقق دارد)

زمان

مبحث حرکت بدون اشاره، ولو گذرا به ماهیت زمان تکمیل نمی گردد لذا به اختصار مطالبی پیرامون آن

طرح می شود با وجودیکه مسئله زمان از مسائل ریشه دار فلسفی است و از همان ابتدای شروع تفکر فلسفی

مطمح نظر فلاسفه قرار گرفت ولی تا امروز که تحقیقات عمیقی در این زمینه انجام گرفته و آراء مختلفی درباره آن - اظهار شده تعریف واحدی از آن به عمل نیامده بلکه اظهارات متباین و متفاوتی در زمینه زمان ابراز گردیده و بالتبع تعریفات گوناگونی با اتکا به آراء فلاسفه درباره زمان به حصول پیوسته اند برخی از آراء فلسفی را با استمداد از کتاب گرانسنگ "بحث در مابعدالطبیعه ژان وال" ذکر می‌کنیم و سپس دیدگاه کلی فلسفه اسلامی را به‌گونه مفصل تری می‌آوریم.

زمان در نزد نخستین حکیمان شاعر یونان هومر و هزیود عبارت از ذات هر چیز است و هر چیز، از اقیانوس که اصل تغییر است برخاسته است و این فکر را هراکلیتوس دنبال کرد و چون هر واقعیتی را متنازع با خود و واقعیت دیگر می‌دانست مشکلات ناشی از مفهوم زمان را در همان تنازعات می‌دانست و ادامه این فکر در فلسفه هگل و برگسن دیده می‌شود. فلاسفه، الٹا مثل پارمنیدس و زنون بر جوی بودن مشکلات مفهوم زمان تاکید کردند و منکر واقعیت زمان شدند و حرکت را چیزی جز توالی مجموعه سکونها ندانستند. چنان که قبلا "با احتجاجات آنها آشنا شده‌اید.

افلاطون با بینش وسیع خود از دو حوزه مذکور فراتر رفت و با اعتقاد به جهان محسوس و عالم معقول، زمان را به عالم محسوس و غیر زمانی بودن را به عالم معقول نسبت داد. زمان را نوعی عکس متحرک عالم معقول در دنیای محسوس تلقی کرد. ارسطو هیچکدام از باورهای فوق را تأیید نکرد و آن را برابر با مقدار حرکت دانست و سعی کرد زمان را به نحوی توضیح دهد که قابل فهم تجربه، عادی گردد.

دکارت زمان را جدا از حرکت و آن را فقط حالت دانسته (برعکس مکان که جوهر می‌پندارد) در عین حال به اعتقاد او زمان را از جهت که اشیاء دوام دارند نباید از آنها جدا انگاشت ولی آن را مانند ارسطو چندان وابسته حرکت نمی‌داند بلکه جدا از حرکت می‌پندارد.

اسپینوزا حتی از دکارت کمتر به زمان در مقابل مکان بها داده و آن را فقط حالتی از حالات فکر و موجود ذهنی دانسته است. لایب نیس زمان را يك امکان ایدئال خوانده واقعی بودن آن را ناممکن دانسته است زیرا که هر آتی صرف نظر از محتوای آن، امری کاملاً "متجانس با آفات دیگر است در حالی که هیچ دو چیز متعلق به جهان، عین هم نیستند در نظر او فضا ترتیب اشیائی است که باهم وجود دارند و زمان ترتیب اموری است که موجودیت آنها در يك زمان ممکن نیست و علت اینکه زمان در ما تکوین یافته احساس دوامی است که ما از موجودیت خود داریم.

تجربی مذهبیان بیش از فلاسفه، عقلی مذهب به زمان اهمیت نداده‌اند هابز آن را شب (سایه) حرکت می‌داند و هیوم تصور زمان را انتزاع محض دانسته است. و بارکلی آن را ناشی از توالی ادراکات حصولی ذهن پنداشته یعنی بر حسب عده، ادراکات می‌توان گفت زمان کوتاه یا درازی گذشته است و این نوعی تعبیر عددی از زمان است.

نیوتن زمان را رهگذر علم خداوند به اشیاء می‌داند و این رای نه متبنی بر تجربه گرایی و نه عقل گرایی است.

نظر کانت را قبلاً " با تفصیل بیشتری مطالعه کرده و می دانید که در نظر کانت فضا (مکان) صورت ادراکهای حاصل از حواس ظاهر و زمان صورت معرفتهای حس باطن است و شمول زمان از فضا گسترده تر است زیرا زمان صورت پدیدارهای خارجی از آن جهت که نسبت به آن وجدان داریم نیز هست در حالی که فضا شامل ادراکات حس بساطی نمی گردد .

توجه دارید که ماده ادراک در نظر کانت ممتد (کسبی و تجربی) می باشد در حالی که صورت ادراک ما تقدم (قبلی و فطری) است و این صورت دو وجه بیرونی و درونی دارد که همان فضا و زمان است . به عبارتی زمان و مکان از مختصات ذهن انسانی است که بر تاثرات خارجی ضمیمه می کند یعنی هر پدیداری از آن لحاظ که در تجربی به انسان واقع می شود ضرورتاً " در زمان و مکان قرار می گیرد . بهر حال تفصیل نظر کانت را در مسائل فلسفه ۱ می توان مجدداً " تحت مطالعه قرار داد .

به نظر هگل واقعیت مطلق بیرون از زمان است (پیرونظر پارمنیدس) در عین حال در اشیاء يك فرایند دیالکتیکی و جدال عقلی در جریان است و درست در همین جا زمان تحقق دارد . (نظر هر اکلیت) پس هگل در واقع دو نظر مختلف پارمنیدس و هراکلیت را جمع کرده است یعنی از طرفی معتقد به واقع مطلق خارج از زمان است و از طرفی به خصوصیت تاریخی روان مطلق باور دارد به عقیده ، شوپنهاور زمان چیزی جز يك توهم نیست و برگسن حکیم فرانسوی فضا را ساخته و پرداخته ذهن دانست (صورت) ولی زمان حقیقی را که او دیمومست (یادیرند = Duree) نامید عین واقع دانست . به نظر او زمانی که با توجه به ساعت های خود بدست می آوریم زمان نیست فقط جابجائی عقربه های ساعت است که مشاهده می گردد و آن در واقع مکان است ولی برای تنظیم حرکاتمان به اقتضای محیط اجتماعی ناگزیر از توجه به آن هستیم در حالی که زمان راستین نیست بلکه زمان حقیقی زمان ملامتها و امیدواری های ماست که میان لحظات جدائی نیست و گذشته و آینده از لحاظ پیوستگی با حال اتحاد ناگسستگی دارند به این صورت که حال، بی انقطاع آهنگ آینده را دارد و به سوی آن خیز بر می دارد و از طرفی حافظه ما نوعی عادت است که به توسط آن گذشته حالت زمان حال را دارد . البته آراء و نظرات دیگری درباره زمان مطرح شده اند که شاید از لحاظ اهمیت و تاثیر گذاری در برداشتهای امروزی در آن باره کمتر از آراء مذکور نباشند ولی ذکر همه آنها در این جا میسر نیست ولی آنچه از آراء حکما مذکور شد بسیار مختصر و فقط برای این بود که معلوم گردد فلاسفه ، مختلف باهمه تأملاتشان درباره زمان نظر واحدی را در این باره ارائه نکرده اند و این یکی از ویژگی های مطالعات فلسفی است که در آن عقل قادر به دربرگرفتن همه جوانب يك موضوع نیست و با گسترش فکر گویی موضوع تحت مطالعه آن نیز گسترده تر می شود .

تعریف زمان در فلسفه اسلامی

نظر غالب در فلسفه اسلامی همان نظر کامل شده ارسطو است و به طور خلاصه گفته اند زمان کم متصل غیر قار است که بر حرکت عارض می گردد و از این تعریف نکاتی آشکار می گردد به این شکل که اولاً " زمان جوهر

نیست زیرا در تعریف آن کم که از مقوله اعراض است آمده و از طرفی چون حرکت اختصاص به موجود مادی دارد. بنابراین زمان فقط بر امور مادی تطبیق می‌یابد و از عوارض آن می‌باشد و امور مجرد مشمول زمان نمی‌گردد و بالاخره زمان همان مقدار حرکت است. یعنی هر حرکتی زمان خاصی دارد که مقدار حرکت مزبور است چنان که انسان‌ها برای تعیین حرکات و نسبت میان آنها به مقدار حرکت زمین به دور خود به عنوان یک شبانه روز و مقدار این حرکت به دور خورشید به عنوان یکسال توافق کرده آن را به فصلها و ماهها و هفته‌ها و ۰۰۰ ثانیه‌ها تقسیم نموده‌اند یا از ضم سالها واحدهای بزرگتری مثل دهه‌ها و قرن‌ها پدید آمده‌است تا بتوان حرکات دیگر را در مقایسه با اقسام متناسب زمان مقایسه کرد. و همچنان که گذشت با اعتقاد بر حرکت جوهری، پیروان صدرا شيرازی قائل شدند که آنچه در پیدایش حوادث زمانی دخیل می‌باشد مقدار حرکت جوهری است.

کسانی از اندیشمندان اسلامی مثل فخر رازی زمان را واقعیتی قائم به نفس و لذا آن را امری مجرد و جوهر دانسته‌اند. طبق این اندیشه زمان را می‌توان به هر موجودی نسبت داد منتها اگر به موجودات مجرد و غیرقابل تغییر نسبت دهیم به آن "سرمد" می‌گویند و اگر به موجوداتی که پذیرای حرکتند نسبت دهیم "دهر" نام دارد و اگر به متغیرات از آن لحاظی که مقارن با آن جوهرند نسبت دهیم "زمان" نام می‌گیرد.

قبلاً با اقسام تقدم و تاخر آشنا شدیم در این جا لازم به یاد آوری و تکمیل است که تقدم و تاخر اجزای زمان ذاتی می‌باشند در حالی که در موجودات دیگر عرضی است زیرا هر موجود مادی اتماف خودش را به تقدم و تاخر با انتسابش به زمان حاصل می‌کند. و این تقدم و تاخر در یک موجود مادی در آن واحد با یکدیگر مجتمع نمی‌شوند و در واقع در حالت مختلف تقدم و تاخر با تجدد و سیلان تحقق می‌یابند و از این جا مسلم می‌شود که زمان فقط بر امور مادی عارض می‌گردد زیرا تجدد و تحول از خصوصیات امور مادی است.

اثبات وجود زمان

برهانی که بر وجود زمان اقامه کرده‌اند کما بیش به شرح زیر است :

حرکاتی که در طبیعت رخ می‌دهند قابل قسمت اند و این امر به صورت وجدانی درک می‌شود و لذا اقرار به صحت آن ضروری است و از طرفی قسمت پذیری از لوازم و خواص کمیت است و لذا تقسیماتی که بر حرکت منسوب می‌گردد بدون نسبت دادن مقدار بر آن امکان ندارد و با وجودی که حقیقت حرکت همان امتداد و تنخیر است ولی امتدادی که عین هویت حرکت می‌باشد مبهم و غیر معین اما امتدادی که حرکت به توسط آن قابل تقسیم می‌گردد کاملاً "معین" (مثل یک ساعت یا یک دقیقه و ۰۰۰) است پس حرکت مقدار معینی دارد که به لحاظ آن می‌توان آن را به اجزاء نامتناهی در ذهن تقسیم کرد و این همان زمان می‌باشد که متصل و غیرقرار است.

متصل بودن امر زمان به این معنی است که اقسام یا اجزاء زمان به صورت بالفعل در خارج تحقق ندارند بلکه اجزاء و اقسام آن فقط به صورت وهمی و بالقوه تحقق دارند زیرا آن را در ذهن می‌توان تا بی‌نهایت قسمت پذیر دانست و عمل تقسیم پذیری را هرگز متوقف ساختن و این خصوصیت کمیت متصل است اما غیرقرار بودن زمان به

این خاطر است که حدوث هر چیزی از زمان بازوال جزه قبل مقارن می‌گردد و در واقع اجزاء و همی آن غیر قابل اجتماع اند و حال آن که اجزاء کم متصل قار مجتمع در وجود هستند مثل سطح که تمام اجزاء آن در وجود مجتمعند و لی در زمان آنچه تحقق دارد همان لحظه حال است .

نکاتی درباره زمان

الف) زمان همان حرکت نیست

برخی گمان کرده‌اند که واقعیت زمان تفاوتی با واقعیت حرکت ندارد زیرا اولاً " زمان و حرکت هر دو متغیرند پس تفاوتی نیز با یکدیگر ندارند و ثانیاً " هرگاه انسان حرکت را احساس نکند زمان را نیز در نمی‌یابد مثل کسی که بیهوش شده باشد هیچکدام را در نمی‌یابد . در پاسخ دلیل اول گفته شده درست است که هر دو متغیرند ولی امتداد حرکت همچنان که گذشته امتدادی بدون تعیین می‌باشد در حالی که زمان دارای امتداد مشخصی است و مقدار آن را دقیقاً " می‌توان تعیین کرد . در نتیجه حد وسط هر دو مقدمه به یک صورت نیست لذا نتیجه‌ای نمی‌توان از آن گرفت ضمن اینکه شکل از نوع دوم و هر دو موجه بوده از ضروب عقیم است (زمان متغیر است حرکت متغیر است نتیجه قطعی نمی‌توان گرفت یعنی این یکی از ضروب عقیم شکل دوم می‌باشد و یکی از شرایط انتاج را که اختلاف دو مقدمه در سلب و ایجاب می‌باشد ندارد)

برای مورد دوم گفته شده است که زمان و حرکت دارای آثار متفاوت از یکدیگرند و همین دلیل بر تفاوت زمان و حرکت از یکدیگر می‌باشد از جمله اینکه دو حرکت در یک زمان جمع می‌شوند ولی نمی‌توان دو زمان را (مثل یکساعت پیش و یکساعت بعد را) باهم جمع کرد و همچنین حرکت سریع مسافتی را در زمان کم‌تری طی می‌کند و حرکت بطئی در زمان طولانی‌تر یعنی سرعت و بطوء از اوصاف حرکتند . اختلاف دیگر نیز قبلاً " گفته شد (حرکت امتدادی بدون تعیین ولی زمان امتدادی مشخص دارد)

ب) زمان از خصوصیات تحلیلی اجسام است

یعنی زمان به طور مستقل تحقق ندارد و اعتبار آن فقط در عقل است به عبارت دیگر آن را نمی‌توان مثل حرارت و یا شوری و ... که عوارض خارجی‌اند دانست بلکه زمان از عوارض تحلیلی معروض خود است که عقل آن را اعتبار و از اشیاء مادی انتزاع می‌کند به نظر ملاصدرا شیرازی هر کسی که در ماهیت زمان کمی تأمل کند به این امر اذعان خواهد کرد . پس زمان به همین سبب از موضوعات فلسفی است (به اصطلاح از معقولات ثانیه فلسفی می‌باشد) .

ج) زمان بعد چهارم ماده است

این نظر توسط صدرای شیرازی وارد فلسفه اسلامی شده است و یکی از نتایج حرکت جوهری اومی باشد به نظر او همچنان که يك جسم دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و ارتفاع می باشد زمان نیز یکی دیگر از ابعاد لاینفک يك جسم بوده و نمی توان جسمی را بدون زمان که حکایت از سیالیت آن دارد تصور کرد چرا که سیلان از لوازم ذاتی موجودات مادی است چنان که ابعاد سه گانه طول و عرض و ارتفاع از لوازم ذاتی آنها هستند و لذا می توان نتیجه گرفت که همان گونه که جسمی حجم و شکل معینی دارد هر حرکتی نیز زمان خاص خود را دارد. منتها ما زمان برخی از حرکات را برای مقایسه و ملاک داشتن با حرکات زمین و خورشید تطبیق می دهیم و گرنه زمان مولود حرکت بوده تحقیقی جدا از آن ندارد و در واقع نسبت میان حرکت و زمان نسبت يك امر مبهم با امری معین و دو اعتبار از يك حقیقت اند در واقع زمان ترجمه ای عقلانی از مقدار حرکت می باشد که مقدار مبهم حرکت را به صورت مشخصی در می آورد.

د) زمان دارای جزء اول و آخر نیست.

منظور این است که نمی توان يك جزئی از ابتدا و انتهای زمانی را در نظر گرفت و به آنها به عنوان ابتدا یا انتها اشاره کرد زیرا در این صورت لازم می آید زمان در آنها قابل قسمت نباشد در حالی که قسمت پذیری برای زمان امری ذاتی است زیرا زمان از مصادیق کم و کم (چنان که در مقولات ده گانه گذشت) بالذات تقسیم پذیر می باشد.

مطلب را با عباراتی از حضرت عبدالسبأء پایان می بخشیم امید است این وجیزه زمینه را برای مطالعات دقیق تر مباحث فلسفی و درک بهتر اصول اعتقادات اهل بهاء تا حدی فراهم ساخته باشد.

" زمان و مکان را حکم در عالم جسمانی بود که جهان الهی علی الخصوص زمان که امر اعتباری است عالم وجود سرمدی است یعنی یکروز بی بدایت و نهایت است و این از منته به اعتبار حرکات و ظهور و غروب کواکب است روز و ماه و سال ثبوت دارد ولی وجود ندارد یعنی سال و ماه و ایام ثابت است ولی وجود ندارد مانند جهات نظیر شرق و غرب و جنوب و شمال ثبوت دارد ولی وجود ندارد."

و اما یقین است که تأیید و توفیق از آن جمال قدم است

ارجاعات و یادداشتها

۱- مکاتیب جلد سوم صفحه ۱۷۲

۲- دفتر پنجم مثنوی معنوی ابیات ۵۶۶ - ۵۶۹ دوره ۴ کامل مثنوی معنوی - امیر کبیر - چاپ هفتم - ۱۳۶۰

۳- دفتر ششم مثنوی معنوی ابیات ۲۳۵۲ و ۲۳۵۶ و ۲۳۵۷ و ۲۳۵۸

۴- دفتر ششم " " " " ۲۳۶۹ - ۲۳۷۲ و نیز مقایسه کنید با ابیات عطار نیشاپوری

کاف کفر ، این جابه حق معرفت دوست تر دارم زفای فلسفت

ز آنکه چون پرده شود از کفر باز تو توانی کرد از کفر احتراز

گر از آن حکمت دلی افروختی کی چنان فاروق برهم سوختی

لیک چون آن علم، کسی را ره زند بیشتر بر مردم آگه زند

شمع دین، چون حکمت یونان بسوخت شمع دل ، زان علم بر نتوان فروخت

حکمت یثرب بس است ای مرد دین خاک بر یونان نشان از درد دین (۲۸۶۶ - ۲۸۷۱)

منطق الطیر - عطار نیشاپوری به اهتمام دکتر احمد رنجبر - چاپ سوم از انتشارات اساطیر

۵- آثار قلم اعلی ج ۳ چهار وادی ص ۱۴۳ و ص ۱۴۴

۶- دفتر اول مثنوی معنوی بیت شماره ۲۸۴۱

۷- رجوع کنید به تاریخ فلسفه، شرق و غرب جلد دوم سرویالی رادا کریشنان ترجمه دکتر جواد یوسفیان ص ۱۱۱

سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی ۱۳۶۷

۸- رجوع کنید به مقاله امر بهایی و فلسفه، شرق، نوشته: دکتر علی مراد داودی - مندرج در جزوه متون تاریخ

فلسفه و یا جزوه فلسفه شرق سابق

۹- رجوع کنید به تاریخ فلسفه، در جهان اسلامی تالیف: خالفا خوری و خلیل الجر - ترجمه عبدالحمید آیتی

جلد اول

۱۰ و ۱۱- رجوع کنید به " قبلی " جلد اول باب دوم فصل اول

۱۲- بنیاد حکمت سبزواری پرفسور توشی هیکو ایزوتسو ترجمه جلالالدین مجتبیوی مقدمه از دکتر مهدی محقق

۱۳- همان ماخذ صفحه ۱۲

۱۴- مقالات فلسفی استاد مطهری جلد سوم ص ۱۵ به نقل از " انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی " ص ۶

انتشارات حکمت چاپ اول ۱۳۶۹

۱۵- برای اطلاع بیشتر به همان ماخذ صفحات ۲۵ تا ۳۲ رجوع کنید

۱۶- مکاتیب عبدالبهاء

۱۷- الفکر حركة الی المبادی و من مبادی الی المراد رجوع کنید به " ایضاح الحکمه " نگارش علی ربانسی

کلیپایگانی مرکز جهانی علوم اسلامی چاپ اول ۱۳۷۱ صفحات ۱۰ و ۱۱ به نقل از شرح الاسماء الحسنی صفحه ۷۶ اثر ملا هادی سبزواری (ره)

- ۱۹ - آشنائی با علوم اسلامی جلد اول فلسفه صفحه ۱۶۹ چاپ دوم انتشارات صدرا
- ۲۰ - مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق جلد دوم به تصحیح هنری کربن چاپ دوم سال ۱۳۷۳ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی صفحه ۱۰ جهت اطلاع بیشتر به آثار ذیل می‌توان مراجعه نمود جزوه متون تاریخ فلسفه و نوار کلمه آموزشی تحت عنوان حکمت اشراق - شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق تالیف دکتر سید جعفر سجادی نشر فلسفه - فلسفه سهروردی تالیف دکتر غلامحسین ابراهیمی دنیانی از انتشارات حکمت
- ۲۱ - مرحوم سید محمدحسین طباطبائی تبریزی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ ه ق) با وجود صدرائی بودن، مسائل فلسفی را به سبک شیخ الرئیس ابن سینا بررسی می‌کند یعنی از مطالب ذوقی و دینی در اثبات مسائل فلسفی استفاده ننموده تنها طریق برهان و استدلال عقلی را پیش می‌گیرد. در حالی که صاحب اسفار و صاحب منظومه به وفور از مطالب ذوقی جهت بررسی مبانی فلسفی خود بهره‌مند می‌شوند.
- ۲۲ - برای اطلاع بیشتر از روشهای عرفانی به کتب ذیل رجوع نمائید: عرفان نظری دکتر سید یحیی یثربی چاپ دوم از انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - آشنائی با علوم اسلامی جلد دوم اثر استاد مرتضی مطهری نشر صدرا و نیز جزوه متون عرفان اسلامی
- ۲۳ - رجوع کنید به کتاب آشنائی با علوم اسلامی جلد اول صفحه ۱۷۹ برای آشنائی بیش تر با کلام اسلامی می‌توانید به مواد درسی تاریخ فلسفه و نوار کلمه آموزشی تحت عنوان کلام اسلامی و نیز جلد دوم آشنائی با علوم اسلامی مرحوم مطهری رجوع کنید.
- ۲۴ - جهت یادآوری مواد استدلال به دروس منطق (وبخصوص) استدلال عقلی و نقلی رجوع نمائید.
- ۲۵ - بدایة الحکمة لمؤلفه الاستاذ العلامة محمد حسین الطباطبائی من منشورات: مکتبه الطباطبائی - قم - الطبعة الثانیة ذالحجہ الحرام ۱۳۹۷ صفحه ۶
- ۲۶ - قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی تالیف غلامحسین ابراهیمی دنیانی - موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی جلد اول چاپ ۱۳۷۰ صفحه ۴۱
- ۲۷ - فکر و منهج دراسته تحلیلیه حول فکر و منهج مدرسه الشیخ احمد الاحسانی تالیف الشیخ عبدالجلیل الامیر بیروت الطبعة الاولى ۱۴۱۳ ه - ۱۹۹۳ م صفحه ۶۱
- ۲۸ - صدرای شیرازی در اسفار می‌نویسد " اما کونه - ای مفهوم الوجود - مشترکا " بین الماهیات فهو قریب من الاولیات " برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به شرح مبسوط منظومه استاد مطهری جلد اول از انتشارات حکمت و نیز دروس فلسفه تالیف آقای علی شیروانی چاپ اول - قم ۱۳۷۴ .
- ۲۹ - رجوع کنید به دروس فلسفه صفحه ۴۰ - ایضاح الحکمه صفحات ۶۱ - ۶۳ - رشحات حکمت متعادل الله

عزیزالله سلیمانی جزء اول مؤسسه ملی مطبوعات امری ۱۲۶ بدیع صفحه ۷۶

۳۰- اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد سوم صفحه ۲۸ پاورقی بقلم مرحوم مطهری و نیز رجوع کنید به خصوص الحکم اثر

فارابی از انتشارات بیدار صفحه ۴۷ " الامور التي قبلنا لكل منها ماهيه وهويه وليست ماهيته هويته ولا داخله

في هويته ... ولا الهويه داخله في ماهية هذه الاشياء "

۳۱- دایره المعارف بزرگ اسلامی جلد ششم چاپ ۱۳۷۳ صفحه ۶۶۶ و نیز رجوع کنید به کتاب فکر و منهج "

فالشيخ يعتقد باماله جعل وخلق الوجود والماهيه معا " مستوحيا " رايه هذا من قول خالقه تبارك و

تعالى : جاعل الظلمات و النور . الذي خلق الموت و الحياه يا قل الله خالق كل شيء ، و هو الواحد القهار "

به نقل از شرح المشاعر و شرح العرشيه - مجموعه رسائل و شرح الزياره صفحه ۵۸ و " الم ترالى ربك كيف

مد الظل " صفحه ۵۹

۳۲- فکر و منهج صفحه ۵۸

۳۳- رجوع کنید به : مجموعه مصنفات شيخ اشراق جلد اول صفحه ۲۲ - فلسفه سهروردی دکتر یسبانی صفحه

۶۴۸ - شرح مبسوط منظومه استاد مطهری جلد اول صفحه ۸۱ .

۳۴- البدايه صفحات ۱۰ و ۱۱

۳۵- شوارق الالهام محقق لاهیجی به نقل از ایضاح الحکمه جلد ۱ صفحه ۵۲

۳۶- جهت اطلاع بیشتر به شرح مبسوط منظومه جلد اول و یا ایضاح الحکمه رجوع کنید .

۳۷- مجموعه مصنفات شيخ اشراق جلد دوم صفحه ۱۱۹

۳۸- شرح مبسوط منظومه جلد اول صفحه ۲۱۷

۳۹- فلسفه سهروردی صفحه ۶۶۰

۴۰- برای اطلاع بیشتر به همان کتاب صفحات ۵۵۸ تا ۶۶۱ رجوع کنید .

۴۱- منظومه ملاحادی سبزواری فریده دوم شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری

قسمت امور عامه و جوهر و عرض باهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو تهران ۱۳۶۹ چاپ دانشگاه

تهران . کلیه اشعار فلسفی حاجی که در این جزوه آمده است از همین کتاب و یا احیانا " شرح مبسوط

منظومه نقل شده است .

اهم منابع و مآخذی که در تدوین این جزوه به آنها مراجعه شده است .

- ۱- بدایه الحکمه - محمد حسین طباطبائی من منشورات : مکتبه الطباطبائی قم - المطبعه العلمیه سال چاپ ندارد قبل از سال ۰۶۱
- ۲- ایضاح الحکمه نگارش : علی ربانی گلپایگانی از انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی جلد های ۱ و ۲ و ۳ چاپ ۱۳۷۱ ه . ش
- ۳- دروس فلسفه تالیف علی شیروانی ناشر موسسه انتشارات دارالعلم چاپ اول ۱۳۷۳ ه . ش
- ۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم نگارش محمد حسین طباطبائی و با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری انتشارات صدرا - قم سال انتشار مشخص نیست ولی قبل از سال ۱۳۵۹ منتشر شده است . جلد چهارم ۱۳۶۴ در پنج جلد .
- ۵- مجموعه مصنفات شیخ اشراق - شهاب الدین سهروردی به تصحیح و مقدمه هنری کربن ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران ۱۳۷۲ چاپ دوم در سه جلد .
- ۶- قواعد کلی فلسفی در فلسفه ، اسلامی تالیف غلام حسین ابراهیمی دنیانی - موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) تهران ۱۳۷۰ چاپ دوم در سه جلد
- ۷- رسائل الحکمه - تالیف شیخ المتالیهین احمد بن زین الدین الاحسائی - الدار العالمیه - بیروت - لبنان - الطبعه الاولى ۱۹۹۳ م (۱۴۱۴ ه . ق)
- ۸- رسائل الحکمه - تالیف شیخ عبدالجلیل الامیر دارالفنون - بیروت - لبنان الطبعه الاولى ۱۹۹۳ م (ه ۱۴۱۳)
- ۹- شرح مبسوط منظومه در چهار جلد در سهای استاد مرتضی مطهری انتشارات حکمت چاپ اول ۱۴۰۴ ه . ق
- ۱۰- شرح عرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری با اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزو تسو تهران ۱۳۶۹ انتشارات دانشگاه .
- ۱۱- دایره المعارف بزرگ اسلامی جلد چهارم (ابن سینا - ابن میسر) زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی ۱۳۷۰ طهران چاپ اول مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی
- ۱۲- شعاع اندیشه و شهود در فلسفه ، سهروردی تالیف دکتر غلام حسین ابراهیمی دنیانی انتشارات حکمت ۱۳۶۴ چاپ اول
- ۱۳- رشحات حکمت جزء اول تالیف عزیزالله سلیمانی موسسه ، ملی مطبوعات امری ۱۲۶ بدیع
- ۱۴- النور الابهی فی مفاوضات عبدالبهاء ، باهتمام کلیفورد بارنی امریکائیه سال چاپ مشخص نشد ولی تاریخ تالیف ۱۶ ژانویه ۱۹۰۸ مصادف با ۱۱ ذی الحجه ۱۳۲۵ در پاریس است چاپ اول .
- ۱۵- مثنوی معنوی اثر مولانا جلال الدین محمد مولوی - امیر کبیر - چاپ هفتم - ۱۳۶۰
- ۱۶- منطق الطیر - فریدالدین عطار نیشابوری به اهتمام دکتر احمد رنجبر - چاپ سوم - انتشارات اساطیر

- ۱۷ - تاریخ فلسفه شرق و غرب جلد دوم سر ویالی کریشنا و همکاران ترجمه دکتر جواد یوسفیان - سازمان انتشارات و آموزشی انقلاب اسلامی ۱۳۶۷
- ۱۸ - تاریخ فلسفه در جهان اسلامی تالیف حنا الفاخوری و خلیل الحبر ترجمه عبدالحمید آیتی - کتاب زمان بسا همکاری سازمان انتشارات و آموزشی انقلاب اسلامی (فرانکلین سابق) چاپ دوم .
- ۱۹ - بنیاد حکمت سبزواری بیروفسور توشی هیکو ایزوتسو ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبی با مقدمه دکتر مهدی محقق چاپ ۱۳۶۸ دانشگاه تهران
- ۲۰ - مقالات فلسفی استاد مرتضی مطهری جلد سوم چاپ اول ۱۳۶۹ انتشارات حکمت
- ۲۱ - آشنائی با علوم اسلامی جلد اول (فلسفه) استاد مرتضی مطهری چاپ دوم انتشارات صدرا
- ۲۲ - مکاتیب عبدالبهاء
- ۲۳ - آثار قلم اعلی جلد ۳ چهار وادی
- ۲۴ - مجموعه الواح مبارکه حضرت بهاء الله چاپ مصر ۱۳۳۸ هـ . ق ۱۹۲۰ م به اهتمام محیی الدین صبری کردی
- ۲۵ - مقاله امر بهائی و فلسفه شرق دکتر علی مراد داودی از جزوه فلسفه شرق ترم ۱/۱۵۲ و متون تاریخ فلسفه
- ۲۶ - شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری قسمت امور عامه و جوهر و عرض با اهتمام دکتر مهدی محقق و بیروفسور توشی هیکو ایزوتسو تهران ۱۳۶۹ چاپ انتشارات دانشگاه تهران
- ۲۷ - علم کلی مهدی حائری یزدی انتشارات حکمت سال چاپ ندارد احتمالاً " چاپ اول است .
- ۲۸ - بحث در مابعدالطبیعه نوشته ی ژان وال ترجمه یحیی مهدوی و همکاران - انتشارات خوارزمی چاپ اول مرداد ۱۳۷۰