



استاد محمد تقی مصباح یزدی

آموزش فلسفه

جلد
۱

توقا

فهرست کتاب سال ۱۳۷۹ به همراه

دور اطلاع (این بارها سرانجام)

بسمه اس المنطق شهیدیه به پیشه دلی
به سرانج به این کتاب آمده است.

سید الهی - ۹۰/۸/۱۴

خوانده و ثبت شده است
روز عید ۹۰/۸/۱۴

فهرست کتاب

۱۹۷

درس پانزدهم: اقسام مفاهیم کلی

- اقسام معقولات ۱۹۸ • ویژگی هریک از اقسام معقولات ۲۰۰ • مفاهیم اعتباری ۲۰۱ • مفاهیم اخلاقی و حقوقی ۲۰۲ • باید و نباید ۲۰۴ • موضوعات اخلاقی و حقوقی ۲۰۵

۲۱۱

درس شانزدهم: حس گرانی

- گرایش پوزیتیویسم ۲۱۲ • نقد پوزیتیویسم ۲۱۳ • اصالت حس یا عقل ۲۱۵

۲۲۱

درس هفدهم: نقش عقل و حس در تصورات

- اصالت عقل یا حس در تصورات ۲۲۲ • نقد ۲۲۵ • تحقیق در مسئله ۲۲۶

۲۳۳

درس هیجدهم: نقش عقل و حس در تصدیقات

- نکاتی پیرامون تصدیقات ۲۳۴ • تحقیق در مسئله ۲۳۸

۲۴۵

درس نوزدهم: ارزش شناخت

- بازگشت به مسئله اصلی ۲۴۶ • حقیقت چیست ۲۴۷ • معیاربازشناسی حقایق ۲۴۸ • تحقیق در

- مسئله ۲۴۹ • ملاک صدق و کذب قضایا ۲۵۲ • نفس الامر ۲۵۳

۲۵۷

درس بیستم: ارزشیابی قضایای اخلاقی و حقوقی

- ویژگی شناختهای اخلاقی و حقوقی ۲۵۸ • ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی ۲۵۹ • بررسی معروفترین نظریات ۲۶۰ • تحقیق در مسئله ۲۶۲ • حل یک شبهه ۲۶۴ • نسبت در اخلاق و حقوق ۲۶۵ • فرق بین قضایای اخلاقی و حقوقی ۲۶۶

بخش سوم: هستی شناسی → گذر از اندیشه / ریشه در اندیشه / عمل کرده

۲۷۳

درس بیست و یکم: مقدمه هستی شناسی

- مقدمه درس ۲۷۴ • هشدار در باره مفاهیم ۲۷۵ • هشدار در باره الفاظ ۲۷۸ • بداهت مفهوم وجود ۲۷۹ • نسبت بین وجود و ادراک ۲۸۰

۲۸۵

درس بیست و دوم: مفهوم وجود

- وحدت مفهوم وجود ۲۸۶ • مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود ۲۸۷ • وجود و موجود ۲۸۹

۲۹۵

درس بیست و سوم: واقعیت عینی

- بداهت واقعیت عینی ۲۹۶ • گونه های انکار واقعیت ۲۹۷ • راز بداهت واقعیت عینی ۲۹۹ • منشأ اعتقاد به واقعیت مادی ۳۰۱

۳۰۷

درس بیست و چهارم: وجود و ماهیت

- ارتباط مسائل وجود و ماهیت ۳۰۸ • کیفیت آشنائی ذهن با مفهوم وجود ۳۱۱ • کیفیت آشنائی ذهن با ماهیات ۳۱۳

کرد. و پیروان خود را به آموختن علم و حکمت از آغاز تا پایان
 هـد الی اللحد) و از نزدیکترین تا دورترین نقاط جهان (ولو
 بها و هزینه ای (ولو بسفک المهج و خوض اللجج) تشویق نمود.

و مند فرهنگ اسلامی که به دست توانای رسول خدا (ص) غرس
 نعة حیات بخش وحی الهی و با تغذیه از مواد غذایی فرهنگهای
 ت و به بار نشست و مواد خام اندیشه های انسانی را با معیارهای
 ب کرد و آنها را در کوره انتقاد سازنده به عناصر مفید، تبدیل نمود
 ، بر همه فرهنگهای جهان، سایه گستر گردید.

ن در سایه تشویقهای رسول اکرم (ص) و جانشینان معصومش به
 لموم پرداختند و موارث علمی یونان و روم و ایران را به زبان عربی
 عناصر مفید آنها را جذب و با تحقیقات خودشان تکمیل نمودند و
 ته های علوم مانند جبر، مثلثات، هیأت، مناظر و مریا و فیزیک و
 ات و اختراعاتی نائل گردیدند.

هم دیگری که در راه رشد فرهنگ اسلامی به کار آمد عامل
 ستگاههای ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق، مسند
 را اشغال کرده بودند به شدت، احساس نیاز به پایگاهی مردمی
 ن می کردند، و در خالی که اهل بیت پیامبر - صلوات الله علیهم
 ی همان اولیای به حق مردم، معدن علم و خزانه دار وحی الهی
 ای حاکم برای جلب افراد، وسیله ای جز تهدید و تطمیع در اختیار
 بن روی کوشیدند تا با تشویق دانشمندان و جمع آوری
 به دستگاه خویش رونقی بخشند و با استفاده از علوم یونانیان و
 ، در برابر پیشوایان اهل بیت (ع) دکانی بگشایند.

نیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانشها و فنون با انگیزه های

نفت ۴۴
 علم و معارف
 اهل بیت (ع)

و فلسفه در محیط اسلامی رخ نمودند و هر کدام با تلاشهای پی گیر خود شاخه ای از علوم و معارف را پرورش دادند و فرهنگ اسلامی را بارور ساختند. از جمله، علمای کلام و عقاید اسلامی با موضعگیریهای مختلف، مسائل فلسفه الهی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و هر چند بعضی در مقام انتقاد، راه افراط را پیش گرفتند ولی به هر حال همان انتقادات و خرده گیریها و طرح سوالات و شبهات، موجب تلاش بیشتر متفکران و فلاسفه اسلامی و بارورتر شدن اندیشه فلسفی و تفکرات عقلانی گردید.

رشد فلسفه در عصر اسلامی

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

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

مصمم

فیلسوف است و هم تکلیف رهبران دینی و مذهبی، و هم مورد اهتمام مربیان و سیاستمداران و مصلحان اجتماعی.

در قرن هفدهم میلادی فعالیت‌های مختلفی برای ترمیم ویرانیهای رُسناس، و از جمله برای مبارزه با خطرهای شک‌گرایی انجام گرفت. کلیسائیان غالباً در صدد برآمدند که وابستگی مسیحیت را به عقل و علم ببرند و عقاید مذهبی را از راه دل و ایمان، تقویت کنند. ولی فلاسفه و دانشمندان کوشیدند تا پایه محکم و تزلزل‌ناپذیری برای دانش و ارزش بجویند بگونه‌ای که نوسانات فکری و طوفانهای اجتماعی نتواند بنیاد آن را نابود سازد.

فلسفه جدید

مهمترین تلاشی که در این عصر برای نجات از شک‌گرایی و تجدید حیات فلسفه انجام گرفت تلاش «رنه دکارت» فیلسوف فرانسوی بود که او را «پدر فلسفه جدید» لقب داده‌اند. وی بعد از مطالعات و تأملات فراوان در صدد برآمد که پایه اندیشه فلسفی را بر اصلی خلل‌ناپذیر استوار کند، و آن اصل در جمله معروف وی خلاصه می‌شد که «شک می‌کنم پس هستم» یا «می‌اندیشم پس هستم» یعنی اگر در وجود هر چیزی شک راه یابد هیچگاه در وجود خود شک، تردیدی راه نخواهد یافت و چون شک و تردید بدون شک کننده معنی ندارد پس وجود انسانهای شک کننده و اندیشنده هم قابل تردید نخواهد بود. سپس کوشید قواعد خاصی برای تفکر و اندیشه شبیه قواعد ریاضی، وضع کند و مسائل فلسفی را بر اساس آنها حل و فصل نماید.

افکار و آراء دکارت در آن عصر تزلزل فکری، مایه آرامش خاطر بسیاری از دانش‌پژوهان گردید و اندیشمندان بزرگ دیگری مانند لایب‌نیتز، اسپینوزا، و مالبرانش نیز در تحکیم مبانی فلسفه جدید کوشیدند. ولی به هر حال، این کوششها نتوانست نظام فلسفی منسجم و دارای مبانی متقن و مستحکمی را به وجود بیاورد. و از سوی دیگر، توجه عموم دانش‌پژوهان به عالم تنه‌ها و حواس حندان

دکارت: رنه دکارت

علاقه‌ای به تحقیق در مسائل فلسفی و ماوراء طبیعی، نشان نمی‌دادند. و این بود که در اروپا سیستم فلسفی نیرومند و استوار و پایداری بوجود نیامد و هر چند گاه، مجموعه‌ی آراء و افکار فیلسوفی به صورت مکتب فلسفی خاصی عرضه می‌شد و در محدوده‌ی معینی کمابیش پیروانی پیدا می‌کرد ولی هیچکدام دوام و استقراری نمی‌یافت، چنانکه هنوز هم امر به همین منوال است.

اصالت تجربه و شک گرایی جدید

در حالی که فلسفه‌ی تعقلی در قاره‌ی اروپا تجدید حیات می‌کرد و می‌رفت که عقل، مقام و منزلت خود را در معرفت حقایق بازیابد گرایش دیگری در انگلستان، رشد می‌یافت که مبتنی بر اصالت حس و تجربه بود و به نام «فلسفه‌ی آمپریسم» نامیده شد.

آغاز این گرایش به اواخر قرون وسطی و به «ویلیام اکامی» فیلسوف انگلیسی باز می‌گشت که قائل به اصالت تسمیه و در حقیقت منکر اصالت تعقل بود، و در قرن شانزدهم «فرانسیس بیکن» و در قرن هفدهم «هابز» که ایشان نیز انگلیسی بودند بر اصالت حس و تجربه، تکیه می‌کردند، ولی کسانی که به نام فلاسفه‌ی آمپریست شناخته می‌شوند سه فیلسوف انگلیسی دیگر، بنام‌های جان لاک، جرج بارکلی و دیوید هیوم هستند که از اواخر قرن هفدهم تا حدود یک قرن بعد، به ترتیب درباره‌ی مسائل شناخت به بحث پرداختند و ضمن انتقاد از نظریه‌ی دکارت در باب «شناخت‌های فطری» سرچشمه‌ی همه‌ی شناختها را حس و تجربه شمردند.

در میان ایشان جان لاک، معتدلتر و به عقل‌گرایان نزدیکتر بود، و بارکلی رسماً طرفدار اصالت تسمیه (= نومی‌نالیست) بود ولی (شاید ناخودآگاه) به اصل علیت که یک اصل عقلی است تمسک می‌کرد و همچنین آراء دیگری داشت که با اصالت حس و تجربه، سازگار نبود. اما هیوم کاملاً به اصالت حس و تجربه، وفادار ماند و به لوازم آن که شک در ماوراء طبیعت بلکه، در حقایق امور طبیعی

نیز بود ملتزم گردید و بدین ترتیب مرحله سوم شک گرایی در تاریخ فلسفه مغرب زمین، شکل گرفت.

فلسفه انتقادی کانت

افکار هیوم از جمله افکاری بود که زیربنای اندیشه های فلسفی کانت را تشکیل می داد، و بقول خودش «هیوم بود که او را از خواب جزم گرایی بیدار کرد» و مخصوصاً توضیحی که هیوم درباره اصل علیت داده بود مبنی بر اینکه تجربه نمی تواند رابطه ضروری علت و معلول را اثبات کند برای وی دلنشین بود. کانت سالیان درازی درباره مسائل فلسفه اندیشید و رساله ها و کتابهای متعددی نوشت و مکتب فلسفی ویژه ای را عرضه کرد که نسبت به مکاتب مشابه، پایدارتر و مقبولتر واقع شد ولی سرانجام به این نتیجه رسید که عقل نظری، توان حل مسائل متافیزیکی را ندارد و احکام عقلی در این زمینه، فاقد ارزش علمی است.

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

کانت؛
و نه هیوم
ایمان (ضد بین)
عقلانی (دشمن)
من عقلی
نی نیاز زنی!

● ایدآلیسم عینی

همچنان که قبلاً اشاره شد بعد از رُنسانس، نظام فلسفی پایداری در مغرب زمین به وجود نیامد بلکه همواره نظریات و مکاتب مختلف فلسفی در حال زایش و مرگ بوده و هستند. تعدّد و تنوّع مکتبها و ایسمها از قرن نوزدهم روبه افزایش نهاد. و در این نگاه گذرا، مجال اشاره‌ای هم به همه آنها نیست و تنها به بعضی از آنها اشاره سریعی خواهیم کرد:

بعد از کانت (از اواخر قرن هیجدهم تا اواسط قرن نوزدهم) چند تن از فلاسفه آلمانی شهرت یافتند که اندیشه‌های ایشان کمابیش از افکار کانت، سرچشمه می‌گرفت و می‌کوشیدند که نقطه ضعف فلسفه وی را با بهره‌گیری از مایه‌های عرفانی، جبران کنند، و با اینکه اختلافاتی در میان نظریات ایشان وجود داشت در این جهت، شریک بودند که از یک دیدگاه شخصی شروع می‌کردند و با بیانی شاعرانه به تبیین هستی و پیدایش کثرت از وحدت می‌پرداختند و بنام «فلاسفه رومانتیک» موسوم شدند.

از جمله ایشان «فیخته» شاگرد بی‌واسطه کانت است که سخت علاقمند به اراده آزاد بود، و در بین نظریات کانت بر اصالت اخلاق و عقل عملی، تأکید می‌کرد. وی می‌گفت: عقل نظری، نظام طبیعت را بسان یک نظام ضروری می‌نگرد ولی ما در خودمان آزادی و میل به فعالیت اختیاری را می‌یابیم و وجدان ما نظامی را ترسیم می‌کند که باید برای تحقق بخشیدن به آن تلاش کنیم.

فیخته
شاگرد کانت
نظریه رومانتیک
عقل نظری
افکار رمانتیک

اید طبیعت را تابع «من» و نه امری مستقل و بی ارتباط با آن، تلقی نماییم. همین گرایش به آزادی بود که او و سایر رومانیکیها مانند شلینگ را به ت روح (که ویژگی آن را آزادی می شمردند) و نوعی ایدآلیسم، سوق داد. ی که به دست «هگل» سامان یافت و به صورت یک نظام فلسفی نسبتاً سم درآمد و بنام «ایدآلیسم عینی» نامیده شد.

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

به نظر وی سیر پیدایش ایده ها از وحدت به کثرت و از عام به خاص. در مرتبه نخست، عامترین ایده ها یعنی ایده «هستی» قرار دارد که مقابل ننی ایده «نیستی» از درون آن پدید می آید و سپس با آن ترکیب شده به ت ایده «شدن» درمی آید. شدن که جامع (سنتز) هستی (تز) و نیستی (تری) است به نوبه خود در موقعیت «تز» قرار می گیرد و مقابل آن از درونش می شود و با ترکیب شدن با آن، سنتز جدیدی تحقق می یابد و این جریان بنان ادامه پیدا می کند تا به خاص ترین مفاهیم بینجامد.

هگل این سیر سه حدی (تریاد) را «دیالکتیک» می نامید و آن را قانونی برای پیدایش همه پدیده های ذهنی و عینی می پنداشت.

ویسم

در اوائل قرن نوزدهم میلادی اگوست گنت فرانسوی که «پدر عه شناسی» لقب یافته است یک مکتب تجربی افراطی را به نام «یتویسم» (= اثباتی، تحصّلی، تحقیقی) بنیاد نهاد^۱ که اساس آن را اکتفاء به

بشمار می رفت.

گنت حتی مفاهیم انتزاعی علوم را که از مشاهده مستقیم به دست نمی آید متافیزیکی و غیرعلمی می شمرد و کار به جایی رسید که اصولاً قضایای متافیزیکی، الفاظی پوچ و بی معنی به حساب آمد.

اگوست کنت برای فکر بشر، سه مرحله قائل شد^۱: نخست، مرحله الهی و دینی، که حوادث را به علل ماورائی نسبت می دهد. دوم، مرحله فلسفی، که علت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیاء می جوید. و سوم مرحله علمی که به جای جستجو از چرایی پدیده ها، به چگونگی پیدایش و روابط آنها با یکدیگر می پردازد، و این همان مرحله اثباتی و تحقیقی است.

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

آیین انسان پرستی که نمونه کامل اومانیسم است در فرانسه و انگلستان و سوئد و آمریکای شمالی و جنوبی، پیروانی پیدا کرد که رسماً به آن گرویدند و معابدی برای پرستش انسان بنا نهادند ولی تأثیرات غیرمستقیمی در دیگران هم بجای گذاشت که در اینجا مجال ذکر آنها نیست.

عقل گرایی و حس گرایی

مکاتب فلسفی مغرب زمین به دو دسته کلی، تقسیم می شوند: عقل گرایان و حس گرایان، نمونه بارز دسته اول در قرن نوزدهم ایدآلیسم هگل بود که حتی در انگلستان هم طرفدارانی پیدا کرد، و نمونه بارز دسته دوم پوزیتیویسم بود که تا امروز هم رواج دارد و ویتگنشتاین و کارناب و اساساً از مافدان این مکاتب

کنت،

پوزیتیویسم،

چگونگی پیدایش پدیده ها!

اومانیسم در عمل
(انسان پرستی)

اساساً، ویتگنشتاین، کارناب و...

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

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

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

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

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

خویش، تأکید می‌کرد و انسانیت انسان را در گرو آگاه
به خصوص مسئولیت در برابر خدا می‌دانست و می‌گفت: «نزد
با خدا است که آدمی را انسان می‌سازد».

این گرایش که با فلسفه پدیدارشناسی (فنونولوژی)
تقویت می‌شد به پیدایش اگزیستانسیالیسم انجامید و اندیشمند
یاسپرس در آلمان، و مارسل و ژان پل سارتر در فرانسه با دیدگاه
والحادی به آن گرویدند.

از این زمان به بعد
مسئولیت انسان
(فنونولوژی)
برگشت به خدا، حیدر...

ماتریالیسم دیالکتیک

بعد از رنسانس که فلسفه و دین در اروپا دچار بحران
مادیگری کمابیش رواج یافت و در قرن نوزدهم چند تن از
پزشکان مانند فوگت و بوخنر و ارنست هکل بر اصالت ماده و نفی
تأکید کردند ولی مهمترین مکتب فلسفی ماتریالیسم به وسیله
انگلس پی ریزی گردید. مارکس، منطق دیالکتیک و اصالت
مادیگری را از فویرباخ گرفت و عامل اصلی تحولات جامعه
گمان وی طبق اصول دیالکتیک و مخصوصاً بر اساس تضاد
می‌گیرد عامل اقتصادی دانست و آن را زیربنای همه شئون انسان
سایر شئون اجتماعی و فرهنگی را تابع آن شمرد.

مارکس،
ماتریالیسم دیالکتیک
فلسفه علم اقتصاد

ن این مرور سریع، نگاهی بیفکنیم بر تنها مکتب فلسفی که به ان آمریکائی در آستانهٔ قرن بیستم به وجود آمد و مشهورترین ایشان نشناس و فیلسوف معروف است.

کتب که به نام پراگماتیسم (= اصالتِ عمل) نامیده می شود مت می داند که دارای فایدهٔ عملی باشد، و به دیگر سخن: حقیقت معنایی که ذهن می سازد تا به وسیلهٔ آن به نتایج عملی بیشتر و بد. و این نکته ای است که در هیچ مکتب فلسفی دیگری صریحاً ت، گو اینکه ریشهٔ آن را در سخنان هیوم می توان یافت در آنجا که غبتهای انسان می نامد و ارزش معرفت را به جنبهٔ عملی، منحصر

ت عمل به معنایی که گفته شد نخستین بار توسط شارل پیرس ح شد و بعد به صورت عنوانی برای مشرب فلسفی ویلیام جیمز درآمد فدارانی در آمریکا و اروپا پیدا کرد.

که روش خود را تجربی خالص می نامید در تعیین قلمرو تجربه با رایان اختلاف نظر داشت و آن را علاوه بر تجربه حسی و ظاهری، وانی و تجربهٔ دینی هم می شمرد و عقائد مذهبی، مخصوصاً اعتقاد مت الهی را برای سلامت روانی مفید، و به همین دلیل، حقیقت خود وی که در بیست و نه سالگی دچار یک بحران روحی شده بود

این کار این است که عضو شکسته شده را تحت فشار قرار می دهند تا جفت شود به هر فشاری که از کسی به دیگری وارد شود و او را بی انجام کاری کند جبر، اطلاق شده است و شاید ابتداء در مورد فشار سپس در مورد فشار روانی به کار رفته باشد و بالأخره همین مفهوم هم تو در مورد هرگونه احساس فشاری به کار رفته است هر چند از ناحیه شخص نباشد.

تا اینجا تحوّل مفهوم جبر را از نظر لغت و عرف، بررسی کر اشاره ای به معانی اصطلاحی این واژه در علوم و فلسفه نیز خواهیم کرد: یکی از اصطلاحات علمی جبر همان اصطلاح ریاضی است محاسبه که در آن به جای اعداد از حروف استفاده می شود و شاید نکته اصطلاح این باشد که در محاسبات جبری کمیت های مثبت و منفی یکدیگر جبران می شوند یا کمیت مجهول در یکی از طرفین معادله را توجه به طرف دیگر یا با انتقال دادن عضوی از آن، معلوم کرد که این جبران است.

اصطلاح دیگر آن، مربوط به روانشناسی است که در مقابل اخت آزاد به کار می رود. و مشابه آن مسأله «جبر و اختیار» است که درء مطرح می شود، و همچنین در اخلاق و حقوق و فقه نیز کاربردهایی واضح هست آنها به درازا می کشد.

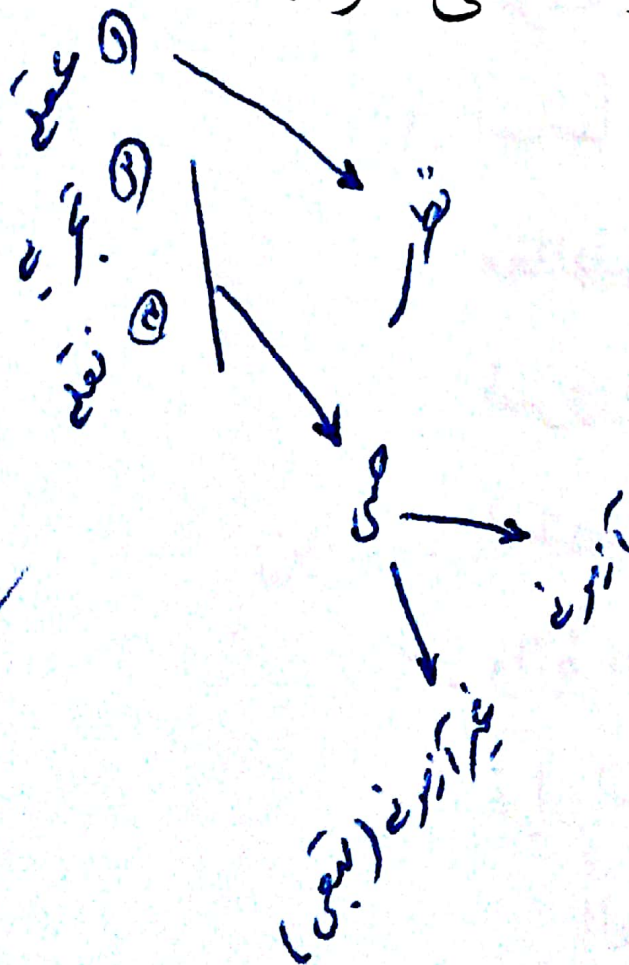
از دیرزمان مفهوم جبر (در مقابل مفهوم اختیار) با مفهوم حرورت و وجوب فلسفی، خلط شده و در واقع، کاربرد غلطی را برای آورده که همان حتمیت و ضرورت باشد، چنانکه در مورد متری می نیسم» در زبانهای بیگانه، مشاهده می شود. و در نتیجه، چنیر وجود آمده که در هر موردی، ضرورت علی و معلولی پذیرفته شود در آنج موردی نخواهد داشت و برعکس، نفی ضرورت و حتمیت، مستلزم اثبات

در مینیس
مردان بزم گزاف

توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: علوم

فلسفه علم به عربی

عین روشهای کلی و جزئی هریک از
لوژی» پدید آورده است که احیاناً به نام
اهی «منطق عملی» خوانده می شود.



نیست، و به فرض میسر بودن، چنین انگیزه‌ای برای همه وجود ندارد چنانکه ذوق و استعداد افراد هم نسبت به فراگیری انواع مسائل، مختلف است و با توجه به اینکه بعضی از دانشها وابسته به بعضی دیگر و آموختن یکی متوقف بر دیگری است از این روی آموزشگران از دیرباز درصدد برآمده‌اند که از طرفی مسائل مرتبط و متناسب را دسته‌بندی کنند و دانشها و علوم خاص را مشخص سازند و از طرف دیگر علوم مختلف را طبقه‌بندی کنند و نیاز هر علمی را به علم دیگر، و در نتیجه تقدّم یکی را بر دیگری روشن نمایند تا اولاً کسانی که انگیزه یا ذوق و استعداد خاصی دارند بتوانند گم‌شده خودشان را در میان انبوه مسائل بی‌شمار بیابند و راه رسیدن به هدفشان را بشناسند، و ثانیاً کسانی که می‌خواهند رشته‌های مختلفی از معلومات را فرا گیرند بدانند از کدامیک آغاز کنند که راه را برای آموختن دیگر رشته‌ها هموار کند و فراگیری آنها را آسانتر نماید.

در طبقه‌بندی
بالا صاف تا به اعراض
است و اعتبار
است

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

ملاک مرزبندی علوم

بعد از آنکه لزوم دسته‌بندی علوم، روشن شد سؤال دیگری طرح می‌شود که علوم را بر اساس چه معیار و ملاکی باید دسته‌بندی و مرزبندی کرد؟ پاسخ این است که علوم را می‌توان با معیارهای مختلفی دسته‌بندی کرد که مهمترین آنها از این قرار است:

۱. بر اساس

۱. بر اساس اسلوب و روش تحقیق. قبلاً اشاره کردیم که همه مسائل را نمی‌توان با روش واحدی مورد تحقیق و بررسی قرار داد و نه خاطر نشان کردیم که

بررسی است مانند: منطق و فلسفه الهی.

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

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

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

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

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

تقسیم بندی علوم بر اساس موضوع، بهتر از معیارهای دیگر، هدف و انگیزه جداسازی علوم را تأمین می کند چنانکه با رعایت آن، ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آنها بهتر حفظ می شود. و از این روی از دیرباز مورد توجه فلاسفه و دانشمندان بزرگ، قرار گرفته است. ولی می توان در دسته بندیهای فرعی، معیارهای دیگری را نیز در نظر گرفت. مثلاً می توان علمی را به نام

«خداشناسی» ترتیب داد و محور مسائل آن را خدای متعال قرار داد و سپس آن را به شاخه های فلسفی و عرفانی و دینی، منشعب ساخت که هر کدام با ریشه ای مسائل مربوط را مورد بررسی قرار دهد و در واقع، معیار این انقسام جز را روش تحقیق، شکل دهد. همچنین ریاضیات را می توان به شاخه های گونه گونی منشعب کرد که هر شاخه بر اساس هدف خاصی مشخص شود. ریاضیات فیزیک، و ریاضیات اقتصاد. و بدین ترتیب، تلفیقی بین معیار مختلف به وجود می آید.

کل و کلی

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

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

انشعابات علوم

از توضیحات گذشته به دست آمد که تقسیم بندی علوم برای سهولت آموزش و تأمین هر چه بیشتر اهداف تعلیم و تربیت، انجام می گیرد. در آغاز که معلوم

بشر، محدود بود امکان داشت که همه آنها را به چند دسته تقسیم کرد و مثلاً حیوان‌شناسی را به عنوان علم واحدی در نظر گرفت و حتی مسائل مربوط به انسان را نیز در آن گنجانید. ولی رفته رفته که دایره مسائل، وسعت یافت و مخصوصاً بعد از آنکه ابزارهای علمی مختلفی برای تحقیق در مسائل تجربی ساخته شد بیش از همه، علوم تجربی به شعبه‌های گوناگونی تقسیم شد و هر علمی به علوم جزئی‌تری منشعب گردید چنانکه این جریان هنوز هم به شکل فزاینده‌ای ادامه دارد.

بطور کلی انشعاب علوم به چند صورت انجام می پذیرد:

۱. به این صورت که اجزاء کوچکتري از کل موضوع در نظر گرفته شود و هر جزء، موضوع شاخه جديدي از علم مادر قرار گيرد مانند غده شناسي، و ژن شناسي. روشن است که اين نوع انشعاب، مخصوص علومي است که رابطه بين موضوع علم و موضوعات مسائل، رابطه کل و جزء است.

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

۳. به این صورت که روشهای مختلف تحقیق به عنوان معیار ثانوی در نظر گرفته شود و با حفظ وحدت موضوع، شاخه‌های جدیدی پدید آید، و این در موردی است که مسائل علم، با روشهای مختلف، قابل بررسی و اثبات باشد مانند خداشناسی فلسفی و خداشناسی عرفانی و خداشناسی دینی.

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

حضرت اقدس صاحب رحمۃ اللہ علیہ
فرمایا ہے کہ: "یہ صاحب ازبغیہ
اسی روحِ باطنی کا جو ہے

نباید از نظر دور داشت و آن این است که گاهی عنوانی که برای م در نظر گرفته شده بطور مطلق، موضوع آن علم نیست و در واقع، م. و اختلاف قیودی که برای یک موضوع، لحاظ می شود موجب م علم و اختلاف آنها می گردد. مثلاً «ماده» از حیث ترکیبات م مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر، موضوع علم شیمی، و به لحاظ م و خواص مترتب بر آنها موضوع علم فیزیک قرار می گیرد. یا م تغییراتی که در ساختمان آن حاصل می شود موضوع علم صرف، م اعرابی، موضوع علم نحو واقع می شود.

ن، باید دقت کرد که آیا عنوان جامع بطور مطلق، موضوع علم م ا قید و حیثیت خاصی. و بسا هست که عنوان جامعی بطور مطلق، م قرار داده شود و بعد با افزودن قیودی به صورت موضوعاتی برای م. مثلاً در تقسیم معروف فلسفه (به اصطلاح قدیم) جسم، موضوع م است و با اضافه کردن قیودی به صورت موضوع معدن شناسی، م یوان شناسی و غیرها درمی آید. و در کیفیت انشعاب علوم، اشاره از انشعابات به وسیله محدود کردن دایره موضوع و با افزودن قیودی مادر، حاصل می شود.

قیودی که ممکن است به عنوان موضوع افزوده شود «قید اطلاق» این است که در آن علم از احکامی گفتگو می شود که برای ذات بدون در نظر گرفتن تشخصاتش ثابت، و در نتیجه، شامل همه افراد م. مثلاً اگر احکام و خواصی برای مطلق اجسام، ثابت بود خواه شد یا آلی، و خواه گیاه باشد یا حیوان یا انسان، در این صورت

یا موجود بما هو موجود) ثابت می شود قبل از آنکه مقید به قید
«یا» یا «ریاضی» شود.

علوم و رابطه آنها با موضوعات و مسائل

دانستیم که در هر علمی از یک سلسله قضایای متناسب و مرتبط، بحث
و در واقع، هدف قریب و انگیزه تعلیم و تعلّم آن علم، حلّ آن قضایا و
معنی اثبات محمولات آنها برای موضوعاتشان می باشد. پس در هر علمی
این است که موضوعی وجود دارد و می توان محمولاتی را برای اجزاء یا
اثبات کرد.

بنابراین، پیش از پرداختن به طرح و حلّ مسائل هر علمی نیاز به یک
شناختهای قبلی وجود دارد مانند:

۱. شناخت ماهیت و مفهوم موضوع

۲. شناخت وجود موضوع

۳. شناخت اصولی که به وسیله آنها مسائل آن علم، ثابت می شود.

این شناختها گاهی بدیهی و بی نیاز از تبیین و اکتساب است و در این
شکلی وجود نخواهد داشت ولی گاهی این شناختها بدیهی نیست و
بیان و اثبات دارد مثلاً ممکن است وجود موضوعی (مانند روح انسان)
واقع گردد و احتمال داده شود که امری موهوم و غیر حقیقی باشد در این
دید وجود حقیقی آن را اثبات کرد. همچنین اصولی که بر اساس آنها
علم، حل و فصل می شود ممکن است مورد تشکیک قرار گیرد و لازم
بیلاً آنها اثبات گردند و گرنه نتایجی که متفرّع بر آنها می شود دارای

بهری علمی
بهری نظری
بهری فنی

معمولاً در خود علم و به صورت مقدمه، مطرح می شود ولی مبادی مختلف اند و غالباً در علوم دیگری مورد بحث قرار می گیرند. و چنان کردیم فلسفه هر علمی در واقع، علم دیگری است که عهده دار بیان و مبادی آن علم می باشد. و سرانجام، کلی ترین مبادی علوم در متافیزیک، مورد بحث و بررسی واقع می شوند.

از جمله می توان از «اصل علیت» یاد کرد که در همه علوم استناد دانشمندان می باشد^۱ و اساساً پژوهشهای علمی با پذیرفتن و انجام می گیرد زیرا محور آنها را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده می دهد ولی خود این اصل در هیچ علم تجربی، قابل اثبات نیست و آن در فلسفه صورت می پذیرد.

موضوع و مسائل فلسفه

از آنچه گفته شد به دست می آید که بهترین راه برای تعریف این است که موضوع آن، مشخص گردد و اگر قیودی دارد دقیقاً مشخص گردد، سپس مسائل آن علم به عنوان قضایایی که موضوع مزبور، تشکیل می دهد معرفی گردند.

از سوی دیگر تشخیص موضوع و قیود آن در گروه تعیین مسائل برای طرح کردن در یک علم، منظور شده اند یعنی تا حدودی بسته قرارداد دارد مثلاً اگر عنوان «موجود» را که عام ترین مفاهیم برای است در نظر بگیریم خواهیم دید که همه موضوعات مسائل حقیقی در قرار می گیرد، و اگر آن را موضوع علمی قرار دهیم شامل همه مسائل

۱. البته باید پوزیتیویستها را استثناء کرد زیرا ایشان معتقدند که پژوهش علمی فقط در راه کشف چگونگی انجام می گیرد نه در راه کشف چرایی آنها و اصولاً مفاهیم علت و معلول و مانند آنها را مفاهیم غیرعلمی به حساب می آورند.

صدر: مبدا
از خدای تعالی
حاصل علم و دینی!

در تفسیر
چگونگی

ود، و این علم همان فلسفه به اصطلاح قدیم است.

ولی مطرح کردن چنین علم جامع و فراگیری با اهداف تفکیک علوم، نادر نیست و ناچار باید موضوعات محدودتری را در نظر بگیریم تا اهداف بر، تأمین شود. آموزشگران باستان، نخست دودسته از مسائل نظری را که های مشخصی دارند در نظر گرفته اند و یک دسته را به نام طبیعیات و دسته را به نام ریاضیات نامیده اند و سپس هریک را به علوم جزئی تری تقسیم اند. دسته سوم از مسائل نظری درباره «خدا» قابل طرح بوده که آنها را به دانشناسی یا «معرفة الربوبية» نامگذاری نموده اند. ولی یک دسته از مسائل نظری باقی ماند که موضوع آنها فراتر از موضوعات یاد شده بود و اختصاصی چیک از موضوعات خاص نداشت.

گویا برای این مسائل، نام خاصی را مناسب ندیدند و به مناسبت اینکه طبیعیات، مورد بحث قرار می گرفت آنها را «مابعد الطبیعه» یا «متافیزیک» ند. موقعیت این مسائل نسبت به سایر مسائل علوم نظری، همان موقعیت ع طبیعی» نسبت به علوم طبیعی است و همانگونه که موضوع آن «جسم» قرار داده شده موضوع مابعدالطبیعه را هم «موجود مطلق» یا «موجود بما هو» قرار داده اند تا تنها مسائلی را که اختصاص به موضوعات علوم خاص ر پیرامون آن مطرح نمایند هر چند همه این مسائل، شامل همه موجودات نشود. بدین ترتیب علم خاصی به نام «مابعد الطبیعه» یا «متافیزیک» به وجود عداً به نام «علم کلی» یا «فلسفه اولی» نیز نامیده شد.

چنانکه قبلاً اشاره کردیم در عصر اسلامی مسائل متافیزیک با مسائل ناسی درهم ادغام شد و به نام «الهیات بالمعنی الاعم» نامگذاری گردید. و به مناسبت، مسائل دیگری مانند مسائل معاد و اسباب سعادت ابدی انسان

فلسفه نظری
① طبیعیات
② ریاضیات
③ دانشناسی (الهیات)
④ مابعدالطبیعه (متافیزیک)

فلسفه اصطلاحی
⑤ ترکیب
⑥ الهیات بمعنی الاعم

می را که از احوال موجود مطلق، بحث می کند؛ یا علمی که از احوال گفتگو می کند؛ یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون موجود بما هو لرح می شود.^۱

رای فلسفه، ویژگیهایی ذکر شده که مهمترین آنها از این قرار است:
 . روش اثبات مسائل آن، روش تعقلی است برخلاف علوم تجربی و
 . ولی این روش در منطق، خداشناسی، روان شناسی فلسفی، و بعضی
 مگر مانند فلسفه اخلاق و حتی در ریاضیات نیز به کار گرفته می شود
 می توان آنرا ویژه «فلسفه اولی» دانست.

فلسفه متکفل اثبات مبادی تصدیقی سایر علوم است و این یکی از
 سایر علوم به فلسفه می باشد و از این روی بنام «مادر علوم» نامیده می شود.
 . در فلسفه، معیار باز شناسی امور حقیقی از امور وهمی و اعتباری
 آید و از این روی گاهی هدف اصلی فلسفه، شناختن امور حقیقی و
 زوهمیات و اعتباریات، شمرده می شود ولی بهتر آنست که آنرا هدف
 اسی بدانیم.

ویژگی مفاهیم فلسفی این است که از راه حس و تجربه به دست
 مند مفاهیم علت و معلول، واجب و ممکن، مادی و مجرد. این مفاهیم
 معقولات ثانیة فلسفی نامیده می شوند و توضیح آنها در مبحث

فلسفه مادر علوم

ک از علوم خاص حتی علوم خاص فلسفی، پاسخگوی آنها
 دیگری برای بررسی آنها وجود داشته باشد و آن همان
 ی یا فلسفه نخستین است که موضوع آن، اختصاصی به
 ات و ماهیات متعین و مشخص ندارد و ناچار باید موضوع
 سی قرار داد که قابل صدق بر همه امور حقیقی و عینی باشد
 مت البته نه موجود از آن جهت که مثلاً «مادی» است و نه
 «است بلکه از آن جهت که موجود است یعنی «موجود
 هو موجود». و چنین علمی جا دارد که «مادر علوم» نامیده

گفته شد که پیش از پرداختن به حلّ مسائل هر علمی باید
 ناسایی قرار گیرند، اینک سؤالی مطرح می شود که: مبادی
 علمی باید تبیین شود؟

ن که شناخت مبادی تصویری علوم یعنی شناخت مفهوم و
 مفاهیم موضوعات مسائل آن، معمولاً در خود علم، حاصل
 که تعریف موضوع را در مقدمه کتاب، و تعریف موضوعات
 دمه هر مبحثی بیان می کنند. اما موضوع فلسفه «موجود» و

مفهوم مبادی علمی
 فلسفه مبادی علمی
 فلسفه مبادی علمی
 فلسفه مبادی علمی

علمی چشمگیر و روزافزون نائل شدند که روش قیاسی و تعقلی را رها کردند و روش استقرائی و تجربی را به کار گرفتند و مخصوصاً از زمانی که فرانسیس بیکن بر روش تجربی، تأکید کرد این سیر تکاملی، شتاب گرفت. و این بهترین دلیل بر برتری روش تجربی بر روش تعقلی است.

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

این توهمات، کار را به آنجا کشانیده که بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته اند که روش تحقیقی که قرآن کریم برای حل همه مسائل، ارائه می دهد همان روش تجربی و تحقیقی (= پوزیتویستی) است و حتی مسائل خداشناسی و فقه و اخلاق را هم باید با همین روش، بررسی کرد!

البته از کسانی که چشم خود را فقط به داده های حسی، دوخته و از ماورای ادراکات حسی بسته اند و در واقع، منکر نیروی تعقل و ادراکات عقلی شده اند و مفاهیم عقلی و متافیزیکی را پوچ و بی معنی (!) می شمردند جای تعجبی نیست که جایگاهی برای فلسفه در میان علوم انسانی، قائل نباشند و تنها نقش آنرا توضیح پاره ای از اصطلاحات رایج در زبانها بدانند و منزلت آنرا تا حد «زبانشناسی» تنزل دهند، و یا وظیفه آنرا ارائه فرضیه هایی برای حل مسائل علوم، معرفی کنند. ولی بسیار جای تأسف است که کسانی بنام مسلمان و آشنا با قرآن چنین انحرافات و انحطاطها، بک...

ملاحظه فرمایید
ع خطب قرآن
داده است!

نود بیاید.

ستقراء ناقص این است که افراد بسیاری از یک ماهیت، مورد مشاهده خاصیت مشترک بین آنها به همه افراد ماهیت، نسبت داده شود. ولی فکری، موجب یقین نخواهد شد زیرا همواره چنین احتمالی (هر قدر هم شد) وجود دارد که بعضی از افرادی که مورد بررسی قرار نگرفته اند خاصیت نباشند.

ابراین، از استقراء هم نمی شود عملاً نتیجه یقینی و غیر قابل تردید سیر از کلی به جزئی. یعنی نخست، محمولی برای یک موضوع شود و بر اساس آن، حکم جزئیات موضوع، معلوم گردد. چنین سیر در منطق «قیاس» نامیده می شود با شرایطی مفید یقین می باشد یعنی که مقدمات آن یقینی باشند و قیاس هم به شکل صحیحی تنظیم شده نبین بخش مهمی از منطق کلاسیک را به بیان شرایط ماده و صورت (برهان) اختصاص داده اند.

بارۀ قیاس، اشکال معروفی هست که اگر حکم بطور کلی معلوم باشد ای همه افراد موضوع هم معلوم خواهد بود و دیگر نیازی به تشکیل قیاس لماء منطق پاسخ داده اند که حکم در «کبری» بطور اجمال، معلوم «نتیجه» بطور تفصیل، معلوم می شود. ^۱ و تأمل در مسائل ریاضی و آنها نشان می دهد که قیاس تا چه اندازه کارایی دارد زیرا روش، روش قیاسی است و اگر این روش، کارایی نداشت هیچ مسئله

استقراء هم یک قیاس ضمنی وجود دارد، نهایت این است
 تمثیل و استقراء ناقص، برهانی نیست و از این جهت آنها مفید
 چنین قیاس ضمنی نبود هیچ استنتاجی هر چند بطور ظنی،
 قیاس ضمنی تمثیل این است: «این حکم برای احوالمتشابهین
 حکمی که برای احوالمتشابهین ثابت باشد برای دیگری هم ثابت
 چنانکه ملاحظه می شود کبرای این قیاس، یقینی نیست. نظیر
 استقراء ناقص هم وجود دارد یعنی چنین کبرایی در آن نه
 حکمی برای افراد بسیار از ماهیتی ثابت باشد برای همه افراد
 بود». حتی اگر استقراء را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانیم
 به قیاسی خواهد بود همچنین قضایای تجربی برای اینکه به صورت
 درآیند نیازمند به قیاسی هستند که در کتب منطق، توضیح داده شده
 حاصل آنکه استدلال برای یک مسئله همیشه به صورت
 جزئی است نهایت این است که این سیر فکری گاهی با صورت
 انجام می گیرد مانند قیاس منطقی، و گاهی بطور ضمنی مانند تم
 گاهی مفید یقین است مانند قیاس برهانی و استقراء تام، و گاهی
 مانند قیاسات جدلی و خطابی، و تمثیل و استقراء ناقص.

نقشه اول
 استقراء ناقص
 استقراء تام
 قیاس منطقی
 قیاس برهانی
 قیاس جدلی
 قیاس خطابی
 قیاس تمثیلی

روش تعقلی و روش تجربی

مقابل روش قیاسی نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر قیاسی است می تواند یکی از مقدمات قیاس دیگر را تشکیل دهد. بنابراین، نه مرادف قرار دادن استقراء و تجربه، صحیح است و نه مقابل قرار دادن تجربه با قیاس!

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

نتیجه گیری

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

اولاً: مرادف قرار دادن تجربه و استقراء، صحیح نیست.

ثانیاً: مقابل قرار دادن روش تجربی با روش قیاسی، نادرست است.

ثالثاً: نه استقراء، مستغنی از قیاس است و نه تجربه.

رابعاً: روش عقلی و روش تجربی هر دو در قیاسی بودن شریکند و امتیاز روش عقلی به این است که تکیه گاه آن، بدیهیات اولیه است که برخلاف روش تجربی که تکیه گاهش تجربیات می باشد یعنی مقدماتی که ارزش آنها هیچگاه

صدر الستاء
بشیخ محمد بن
غزوه است

ست که از معقولات ثانیة فلسفی تشکیل یافته، یعنی از
کاوهای ذهنی و تحلیلات عقلی بدست می آید و اثبات و
بها هم تنها بوسیله عقل، امکان پذیر است. پس اینگونه
عقلی و با اتکاء به بدیهیات عقلی، حل کرد.

ایگی سخن کسانی روشن می شود که بین قلمرو روشهای
می کنند و می کوشند که برتری روش تجربی را بر روش
و چنین می پندارند که فلاسفه قدیم تنها روش تعقلی را
این روی چندان موفقیتی در اکتشافات علمی نداشته اند.
ن هم در علوم طبیعی از روش تجربی، استفاده می کرده اند و
اسکندر مقدونی باغبزرگی در آتن تهیه کرده و به پرورش
پرداخته بود و شخصاً حالات و خواص آنها را مورد مشاهده
و پیشرفت سریع دانشمندان جدید را باید مرهون کشف
و اهتمام ایشان به مسائل طبیعی و مادی و تمرکز فکر و
نشاف و اختراع دانست نه در اعراض از روش تعقلی و
تجربی.

که فلاسفه باستان در مواردی که وسایل و ابزار تجربه برای
کافی نبوده، می کوشیده اند که با طرح فرضیه ها، این کمبود

عقل و در کنار هم
روش ادراک و تعقل و آراء
در قدرت موضوع
و کمبود تعقلیت

رده باشیم و در اثر تمرکز ذهن در یک موضوعی
گوشمان را مرتعش کرده باشد و آنها را نشنیده
وان مقدمه‌ای برای اثبات یکی از مسائل علم
داد و نتیجه گرفت که ادراک از سنخ فعل و
با وجود شرایط مادی آن، تحقق می‌یافت.

شود که آیا میان فلسفه (= متافیزیک) و سایر
تی وجود دارد یا میان آنها دیوار نفوذناپذیری
وجود ندارد؟

فلسفه و سایر علوم نیز ارتباطاتی برقرار است و
دارد و حتی محتاج به اصول موضوعه‌ای که در
یک طرف کمکهایی به دیگر علوم می‌کند و
سازد و از سوی دیگر بیک معنی بهره‌هایی از

له متقابل فلسفه و علوم را در دو بخش، مورد

فلسفه نه علم است
چون علم بر اساس
تجربه است!

کند و به وجود علت پدیده، در همه موارد مورد آزمایش، پی ببرد. است که می تواند بگوید هر وقت و در هر جا چنین علتی تحقق یابد آن هم به وجود خواهد آمد.

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

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

صدر معتزلی
تجربیات علیت
بیت دوم از افعال
علیت بار آن
طاعت!

کمکهای علوم به فلسفه

مهمترین کمکهای علوم به فلسفه هم به دو صورت انجام می گیرد (الف) اثبات مقدمه بعضی از براهین. در آغاز همین درس اشاره کردیم که گاهی برای اثبات پاره ای از مسائل علوم فلسفی می توان از مقدمات استفاده کرد چنانکه از عدم تحقق ادراک با وجود شرایط مادی آن می گرفت که ادراک، پدیده مادی نیست. همچنین با استفاده از

تَعُونُ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ»^۱ بسان چار پایان
 نیز می فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا
 مَعُونَةَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ
 با آنها حقایق را در نمی یابند و چشمهایی دارند که با
 رند که با آنها نمی شنوند، ایشان مانند چار پایان بلکه
 ان غافلانند.

انسان عصر ما است که همراه با پیشرفت شگرف
 سردرگمی شده و نمی داند از کجا آمده؟ و به کجا
 بد رو کند؟ و از کدام راه باید برود؟ و اینچنین است
 و چ گرای و نهیلیسم و هیپیسم، ظهور می کند و چونان
 نسان متمدن می افتد و به مانند موریانه پایه های کاخ
 ت می کند.

سوی آگاهان، مطرح شده و نیمه هشیاران را به خود
 یافتن پاسخ، به اندیشیدن واداشته است. گروهی که
 اندیشیدن را دارند به پاسخهای صحیح و روشنگر و
 باند و مقصد حقیق، را می شناسند و با شوق، به بیمودن

آغاز تفکر از
 لکبرداران غفلت آید

آن کریم از چهار پایان هم گمراهتر است!

حقیقی کسی است که عقل خود را در راه مهمترین
 ر گیرد و بر اساس آنها راه کلی زیستن را بشناسد و
 بدن آن بپردازد. و از بیانات گذشته معلوم شد که
 برای هر انسان آگاه، مطرح است و در سرنوشت فردی و
 اتی را ایفاء می نماید همان مسائل بنیادی جهان بینی
 و نهائی آنها مرهون تلاشهای فلسفی است.
 بهره گیری از دستاوردهای فلسفه نه سعادت فردی میسر
 و نه رسیدن به کمال حقیقی انسانی.

ت، ممکن است شبهاتی مطرح شود که به ذکر مهمترین
 پردازیم:

اثبات هنگامی می تواند ضرورت فلسفه را اثبات کند که
 جهان بینی فلسفی، و راه شناختن مسائل بنیادی آن را

۱ از تلاش فلسفی عبارت است از بکار گرفتن عقل در راه حلّ مسائلی که روش تعقلی قابل حلّ است. و ضرورت این کار مورد تأکید آیات محکمۀ یم و روایات شریفه می باشد چنانکه نمونه های فراوانی از این تلاش در و حتی در متن قرآن کریم، ملاحظه می شود مانند استدلالهایی که در ید و معاد در کتاب و سنت شده است.

ش ۴. اگر مسائل جهان بینی با روش تعقلی و فلسفی در کتاب و سنت، یده دیگر چه نیازی هست که ما به کتب فلسفی و مباحث مطرح شده در زیم، مباحثی که غالباً از یونانیان، اقتباس شده است؟

ج ۴. اولاً طرح مباحث فلسفی در کتاب و سنت، ماهیت فلسفی آنها را دهد. ثانیاً استخراج این دسته از مسائل و تنظیم آنها در شکل یک علم، ی ندارد چنانکه در مورد فقه و اصول و سایر علوم اسلامی، انجام گرفته سابقه این مباحث در کتب یونانیان و حتی اقتباس از آنها از ارج این کاهد چنانکه حساب و طب و هیئت نیز چنین است. ثالثاً در کتاب و شبهاتی مورد بررسی قرار گرفته که در آن عصر، شایع بوده است و این ی پاسخگویی به شبهاتی که نوینوا از سوی مکتبهای الحادی، القاء فی نیست بلکه می بایست طبق تأکیدات قرآن کریم و سخنان پیشوایان نهای عقلانی گسترش یابد تا آمادگی کافی برای دفاع از عقاید حقّه و به هرگونه شبهه ای در باره آنها حاصل شود.

۵. بهترین دلیل بر نقص فلسفه، اختلافاتی است که در میان خود ود دارد و توجه به آنها موجب سلب اطمینان از صحت روش ایشان

۵. اختلاف در مسائل نظری هر علمی امری اجتناب ناپذیر است هاء نیز در مسائل فقهی اختلافاتی دارند در صورتی که اینگونه دلبا بطلان علم فقه و روش ویژه آن نمی شود چنانکه اختلاف دو نفر

آگاهی و اطلاع است و گاهی به ادراکات جزئی، اختصاص داده می شود و زمانی به معنای بازشناسی به کار می رود چنانکه گاهی هم به معنای علم مطابق با واقع و یقینی، استعمال می گردد. درباره معادلهای خارجی آن نیز بحثهایی از نظر لغت شناسی و ریشه یابی لفظ شده که نیازی به ذکر آنها نیست.

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

مفهوم علم یکی از روشنترین و بدیهی ترین مفاهیم است و نه تنها نیازمند به تعریف نیست که اساساً تعریف آن، امکان ندارد زیرا مفهوم واضحتری از آن وجود ندارد که معرف آن، واقع شود. و عباراتی که به عنوان تعریف علم و معرفت در کتابهای منطقی یا فلسفی به کار می رود تعریف حقیقی نیست و منظور از ذکر آنها یا تعیین مصداق مورد نظر در علم یا در مبحث خاصی است چنانکه منطقیین علم را به «حصول صورت چیزی در ذهن» تعریف کرده اند و فایده آن تعیین مصداق مورد نظر ایشان یعنی «علم حصولی» است و یا اشاره به نظریه تعریف کننده درباره بعضی از مسائل هستی شناختی مربوط به آن است چنانکه بعضی از فلاسفه می گویند «علم عبارتست از حضور مجردی نزد مجرد دیگر» یا «حضور شیئی نزد موجود مجرد» تا بدینوسیله نظر خود را درباره مجرد علم و عالم، بیان کنند.

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

باید اضافه کنیم که لازمه شناخت این نیست که همیشه شناسنده، غیر از شناخته شده باشد بلکه ممکن است در مواردی مانند آگاهی نفس از خودش، تعددی بین عالم و معلوم نباشد، و در حقیقت در انگونه موارد «وحدت» کاملترین

توین علم با جمع بین
آن، سلیقین و سلیقین
عالم دارا

مدیقی فلسفه را نیز اثبات کند در صورتی که قبلاً گفته شد
م دیگری ندارد.

هفتم اشاره ای به پاسخ این سؤال کرده ایم و اینک به بیان
ازیم:

ئی که مستقیماً مورد نیاز فلسفه اُولی است در واقع قضایای
ثبات است و توضیحاتی که پیرامون این قضایا در علم منطق یا
می شود در حقیقت بیاناتی است تنبیهی نه استدلالی. یعنی
توجه دادن ذهن به حقایق که عقل بدون نیاز به استدلال،
و نکته مطرح کردن اینگونه قضایا در این علوم این است که
بوجود آمده که منشأ توهمات و تشکیکاتی شده است چنانکه
قضایا یعنی محال بودن تناقض هم چنین شبهاتی پدید آمده تا
نته اند که تناقض نه تنها محال نیست بلکه اساس همه حقایق

در باره ارزش ادراک عقلی، مطرح شده نیز از همین قماش
گویی از این شبهات و زدودن آنها از اذهان است که این
شود. و در واقع، نامگذاری این قضایا به مسائل علم منطق یا
از باب مسامحه یا استطراد یا مماشات با صاحبان شبهات
... اک عقل را هر چند به صورت ناخود آگاه نذر افته

بسمه تعالی
مؤلف: دکتر
مفسر: دکتر
در مدارس عالی ازاد

بیان شده و شرایط آن چیست یا توجهی داشته باشد که عقلی وجود مقدمات را درک می‌کند و صحت نتیجه آنها را می‌پذیرد. و از سوی است کسانی برای ابطال اصالت عقل یا متافیزیک دست به استدلال ناخودآگاه از مقدمات عقلی و متافیزیکی، استفاده کنند یا برای منطق بر اساس قواعد منطقی استدلال کنند یا حتی برای ابطال تناقض ناخودآگاه به خود این اصل، تمسک نمایند چنانکه اگر بگوید: این استدلال شما در عین حال که صحیح است باطل است، نار آنرا حمل بر استهزاء نمایند.

پس در واقع، نیاز استدلال فلسفی به اصول منطق شناخت‌شناسی از قبیل نیاز مسائل علوم به اصول موضوعه نیست بلکه و نظیر نیاز قواعد این علوم به خود آنها است یعنی برای مضاعف حصول تصدیق دیگری متعلق به این تصدیقات می‌باشد. چنانکه دره اولیه نیز گفته می‌شود که نیاز به اصل محال بودن تناقض دارند و معنای همین است زیرا روشن است که نیاز قضایای بدیهی به این اصل، قضایای نظری به قضایای بدیهی نیست و گرنه فرقی بین قضایای بدیهی باقی نمی‌ماند و حداکثر می‌بایست اصل محال بودن تناقض را بعنوان بدیهی، معرفی کرد.

امکان شناخت

هر انسان عاقلی بر این باور است که چیزهایی را می‌داند و می‌تواند بداند، و از این‌روی برای کسب اطلاع از امور مورد نیاز یا موکوشش می‌کند و بهترین نمونه اینگونه کوششها به وسیله دانشمندان و ف گرفته که رشته‌های مختلف علوم و فلسفه را پدید آورده‌اند. پس ام مطلبی نیست که برای هیچ انسان عاقلی که ذهنش به وسیله شبهات، آشفته نشده باشد قابل انکار و یا حتی قابل تردید باشد و آنچه

تولید علم و فلسفه
دانش، اینچنین
است که هر علم و فلسفه
۴۰۰ ساله است
و هر علم و فلسفه
دانش، اینچنین
است که هر علم و فلسفه
۴۰۰ ساله است
و هر علم و فلسفه
دانش، اینچنین
است که هر علم و فلسفه
۴۰۰ ساله است

وید «من درباره امکان علم و شناخت جزمی، شک دارم که «آیا می دانی که شک داری یا نه؟» اگر پاسخ دارم» پس نه تنها امکان بلکه وقوع علم را هم پذیرفته شک خودم هم شک دارم» این همان سخنی است که می غرض گفته می شود و باید به آن، پاسخ عملی داد.

عی نسبی بودن همه شناختها هستند و می گویند: هیچ و دائمی، صحیح نیست نیز می توان چنین گفتگویی را به ایشان گفت: همین قضیه که «هیچ قضیه ای بطور مطلق و کلی و دائمی است یا نسبی و جزئی و موقت؟ رد و بدون هیچ قید و شرطی، صادق است پس دست کم و دائمی، ثابت می شود. و اگر خود این علم هم نسبی که در بعضی از موارد، صحیح نیست و ناچار موردی که نمی کند قضیه ای مطلق و کلی و دائمی خواهد بود.

بسیار زیاده
علم الحکم با رد
همین ندانم و از برای

ما اکنون در مقام ارزیابی فلسفه دکارت و بررسی درجه موفقیت وی در کاری که بعهده گرفته بود نیستیم. تنها این نکته را خاطرنشان می‌کنیم که آغاز کردن از شک به عنوان نقطه شروعی برای جدال با شک گرایان، موجه است چنانکه در درس سابق، ملاحظه شد. ولی اگر کسی گمان کند که وجود هیچ چیزی به این اندازه روشن و یقینی نیست و حتی وجود خود شک کننده هم می‌بایست از راه وجود شک، معلوم شود صحیح نیست بلکه وجود «من» آگاه و اندیشنده دست کم به اندازه وجود شک که یکی از حالات او می‌باشد روشن و غیرقابل تردید است.

همچنین «وضوح و تمایز» را نمی‌توان معیار اصلی بازشناسی اندیشه‌های درست از نادرست، قرار داد زیرا علاوه بر اینکه خود این معیار به قدر کافی «واضح و متمایز» و غیر خالی از ابهام نیست و مخک قاطع و تعیین کننده‌ای به شمار نمی‌رود نمی‌تواند راز خطاناپذیری نوع خاصی از ادراکات را آشکار سازد. البته سایر سخنان وی نیز جای بخشهای فراوانی دارد که در اینجا مجال بررسی آنها نیست.

اما شک‌ناپذیری شک و شک‌کننده و چیزهای دیگری از این قبیل رازی دارد که برای پرده‌داری از آن بایستی به بررسی انواع علم و ادراک پرداخت.

فہرست تقسیم علم

نخستین تقسیمی که می‌توان برای علم و شناخت در نظر گرفت این است که علم یا بدون واسطه به ذات معلوم، تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده، منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم، قرار نمی‌گیرد بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم می‌باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامیم.

تقسیم علم به این دو قسم، یک تقسیم عقلی و دائر بین نفی و اثبات

محال است باین
 همی اگر وجود علی
 حاصل نفس باشد
 باز صغیر بر آن
 ممکن در وجودی
 حاصل شود
 و هر نخواهد
 دانست
 اگر در این
 بود، علم آن
 ممکن بود
 زیرا اصل این
 علوم عقلی است
 بدون توقف بر
 این

است و به همین جهت، حالت نسومی را در
فرض کرد، یعنی علم از این دو قسم، خارج
و ذات معلوم، وجود دارد که آگاهی بوسیله آن
علم حصولی نامیده می‌گردد، و یا چنین واسطه
حضوری خواهد بود. اما وجود این دو قسم در

علم حضوری

علم و آگاهی هر کسی از خودش
علمی است غیر قابل انکار، و حتی سوفیسته
دانسته اند وجود خود انسان را انکار نکرده اند و من
البته منظور از خود انسان همان «من»
شهود درونی از خودش آگاه است نه اینکه از
مفاهیم ذهنی، آگاهی پیدا کند و به دیگر سخن
علم و آگاهی، تعدّد و تغایری بین علم و عالم

مقابل نظر
بودن مترادف با
دستر علم در علوم
سینا

است و این مسائل، مربوط به هستی‌شناسی و روانشناسی فلسفی است و فعلاً جای بحث درباره آنها نیست.

نیز آگاهی ما از حالات روانی و احساسات و عواطف خودمان علمی است بی‌واسطه و حضوری. هنگامی که دچار «ترس» می‌شویم این حالت روانی را مستقیماً و بدون واسطه می‌یابیم نه اینکه به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی آنرا بشناسیم. یا هنگامی که نسبت به کسی یا چیزی «محبت» پیدا می‌کنیم این جذب و انجذاب درونی را در خودمان می‌یابیم، یا هنگامی که تصمیم بر کاری می‌گیریم از تصمیم و اراده خودمان بی‌واسطه آگاه هستیم. و معنی ندارد که کسی بترسد یا چیزی را دوست بدارد یا تصمیم بر کاری بگیرد ولی از ترس یا محبت یا اراده خودش آگاه نباشد!

و به همین دلیل است که وجود شک و گمان خودمان، قابل انکار نیست و هیچکس نمی‌تواند ادعا کند که از شک خودش، آگاه نیست و در وجود شکش هم شک دارد!

یکی دیگر از مصادیق علم حضوری، علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش می‌باشد. آگاهی نفس از نیروی تفکر یا تخیل یا نیروی بکار گیرنده اعضاء و جوارح بدن، علمی است حضوری و مستقیم، نه اینکه آنها را از راه صورت یا مفهوم ذهنی بشناسد. و به همین دلیل است که هیچگاه در بکارگیری آنها اشتباه نمی‌کند و مثلاً نیروی ادراکی را بجای نیروی تحریکی به کار نمی‌گیرد و به جای اینکه درباره چیزی بیندیشد به انجام حرکات بدنی نمی‌پردازد.

از جمله چیزهایی که با علم حضوری، درک می‌شود خود صورتهای و مفاهیم ذهنی است که آگاهی نفس از آنها به وسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی‌شود. و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهوم ذهنی، حاصل شود می‌بایست علم به هر صورت ذهنی، به وسیله صورت دیگری تحقق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری. و بدین ترتیب

می‌بایستی در مورد یک علم، بی‌نهایت علمها و صو
 در اینجا ممکن است اشکال شود که اگر
 لازم می‌آید که صورتهای ذهنی هم علم حصولی به
 این صورتهای از آن جهت که با علم حضوری، درک
 حضوری هستند و از سوی دیگر فرض این است
 خارجی هستند، پس چگونه ممکن است که یک ع
 علم حضوری؟

جواب این است که صورتهای و مفاهیم
 بیرون‌نمایی و حکایت از اشیاء خارجی را دارند و از
 برای شناختن خارجیات هستند علم حصولی به شمار
 خودشان نزد نفس، حاضر هستند و نفس مستقیماً
 حضوری، محسوب می‌شوند و این دو حیثیت باید
 حضوری بودن آنها آگاهی بی‌واسطهٔ نفس از خود آ
 بودن آنها نشانگری آنها از اشیاء خارجی است.

برای توضیح بیشتر به مثال «آینه» توجه می‌کنی
 صورت بنگریم و به آن نظر بیفکنیم: یکی نظر اس
 می‌خواهیم آینه بخوانیم.

از آن جهت
 غایت ذات
 مورد ذهن است
 علم غایت از
 آن را در علم
 قرار داد!

راز خطاناپذیری علم حضوری

به دیگر سخن: خطای در ادراک در صورتی قابل تصوّر است که بین شخص درک کننده و ذات درک شونده، واسطه ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن، تحقق یابد. در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک کننده و درک شونده، واسطه شده و نقش نمایانگری از درک شونده را ایفاء می کند آیا دقیقاً درک شونده را نشان می دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک شونده هست یقین به صحت ادراک، حاصل نمی شود. اما در صورتی که شیء یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه ای نزد درک کننده، حاضر باشد و یا با آن، وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست. و نمی توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم، مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است.

ضمناً معنای صحت و حقیقت بودن، و متقابلاً معنای خطا بودن ادراک، روشن شد. یعنی حقیقت، عبارت است از ادراکی که مطابق با واقع باشد و کاملاً آنرا منکشف سازد، و خطا عبارتست از اعتقادی که مطابق با واقع نباشد.

و اگر دو نوع ضرر
باشد با هم باید
دو نوع مبارزه با
دو نوع مقدار از
آمار (مبارزه) در
اینجه و همان این دو نوع
علم و مقدار غرضها
↓
علم باید صورت بگیرد
یا علم وجود معلوم!
وجود معلوم از آنکه
زنی آثار علم و معلوم
مقدار است، حتی
در علم حضوری!

همراهی علم حصولی با علم حضور

در اینجا لازم است نکته مهم
ذهن همواره مانند دستگاه خودکاری
و صورتها یا مفاهیم خاصی را از آنها
تفسیرهایی درباره آنها می پردازد. مثلاً
از حالت ترس، عکسی می گیرد که به
خاطریاورد. همچنین مفهوم کلی آن
دیگری آن را به صورت جمله «من می
وجود دارد» منعکس می سازد. نیز با سه
را بر اساس دانسته های پیشین، تفسیر
می دهد.

همه این فعل و انفعالات ذهنی
حالت ترس و علم حضوری به آن است

تقدیر عین علم
همزمان با آن
و علم خاطره آن
همی با هم
در هر یک
دارند.

بوسیله ذهن بر اساس مقایسه آن با سایر احساسهای قبلی، انجام گرفته که علت این احساس، نیاز به غذا است اما این مقایسه، صحیح نبوده و بدین وسیله خطایی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی، پدید آمده است. خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می آید نیز از همین قبیل است. بنابراین، لازم است در تشخیص علم حضوری کاملاً دقت کنیم و آنرا از تفسیرهای ذهنی مقارن آن، جدا کنیم تا دچار لغزشها و انحرافات ناشی از اینگونه خلطها نشویم.

مراتب علم حضوری

نکته دیگر شایان توجه این است که همه علمهای حضوری از نظر شدت و ضعف، یکسان نیستند بلکه گاهی علم حضوری، از قوت و شدت کافی، برخوردار است و به صورت آگاهانه تحقق می یابد ولی گاهی هم بصورت ضعیف کمزنگی حاصل می شود و به صورت نیمه آگاهانه و حتی نا آگاهانه درمی آید.

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

علم حضوری به حالات روانی نیز به صورت دیگری قابل شدت و ضعف است. مثلاً بیماری که از درد، رنج می برد و درد خود را با علم حضوری می یابد که دوست عزیزی را می بیند و توجهش به سوی او معطوف می شود دیگر درد را درک نمی کند. علت ضعف این ادراک، ضعف توجه است.

موقع تنهایی و بخصوص در شب تاریک که توجهی به سایر امور ندارد در با شدت بیشتری درک می کند که علت آن، شدت توجه است.

از علم حضوری به عنوان
موسم بقیع لیل، اثر
ضعف تبیین، بود
نبرد لیل و بدین
علاوه وجود مسلم حاکم
است.

لذا گاه در آن باری
لا حول و لا قوة الا بالله

مراتب شناسی که در
اصل موضوعی در علم حضوری
نشان داده شده است
به مراتب است.

از علم حضوری به عنوان
موسم بقیع لیل، اثر
ضعف تبیین، بود
نبرد لیل و بدین
علاوه وجود مسلم حاکم
است.

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

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

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

بعضی از منطق دانان جدید غربی پنداشته اند که تصدیق عبارت است از انتقال ذهن از یک تصور به تصور دیگر بر اساس قواعد تداعی معانی. ولی این پندار نادرست است زیرا نه هر جا تصدیقی هست تداعی معانی لازم است و نه هر جا تداعی معانی هست ضرورتاً تصدیقی وجود خواهد داشت بلکه قوام تصدیق، به حکم است و همین است فرق بین قضیه و چند تصویری که همراه هم یا پی در پی در ذهن، نقش بندد بدون اینکه اسنادی بین آنها باشد.

اجزاء قضیه

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

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

برخی بین قضایای موجه و سالبه فرق نهاده اند و در قضایای سالبه، قائل به وجود حکم نشده اند بلکه مفاد آنها را سلب حکم دانسته اند و برخی دیگر وجود قضیه را

نسبت را در قضایای هلیه بسیطه (یعنی قضایائی که مفاد آنها وجود موضوع در خارج است) و در حمل اولی (یعنی قضایائی که مفهوم موضوع و محمول آنها یکی است مانند «انسان حیوان ناطق است») انکار کرده اند.

ولی نباید تردیدی روا داشت که از دیدگاه منطقی هیچ قضیه ای فاقد نسبت و حکم نمی باشد زیرا چنانکه گفتیم قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت بین دو جزء قضیه، تعلق می گیرد. هر چند ممکن است از دیدگاه فلسفی و هستی شناسی فرقهایی بین قضایا قائل شد.

اقسام تصوّر

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

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

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

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

تصوّر کلی
آنچه از ذهن
آنچه در واقع
تصوّر جزئی
آنچه در واقع
تصوّر حسی
آنچه در واقع
تصوّر خیالی
آنچه در واقع

شک می‌کنیم که آیا انسان است یا چیز دیگری. و هر قدر نزدیکتر شویم و آنرا روش‌تر ببینیم دایرهٔ احتمالات، محدودتر می‌شود تا سرانجام در شیء یا شخص خاصی، تعین پیدا کند. هیوم دربارهٔ مفاهیم کلی چنین نظری را داشت چنانکه تصور بسیاری از مردم دربارهٔ کلیات، همین است.

از سوی دیگر بعضی از فلاسفهٔ باستان مانند افلاطون بر واقعیت مفاهیم کلی، تأکید کرده‌اند و حتی برای آنها نوعی واقعیت عینی و خارج از ظرف زمان و مکان، قائل شده‌اند و ادراک کلیات را از قبیل مشاهدهٔ مجردات و مثالهای عقلانی (مثل افلاطونی) دانسته‌اند. این نظریه به صورتهای گوناگونی تفسیر شده با نظریات فرعی دیگری از آن، اشتقاق یافته است.^۱ چنانکه بعضی گفته‌اند: روح انسان قبل از تعلق به بدن، در عالم مجردات، حقایق عقلی را مشاهده می‌کرده است و بعد از تعلق گرفتن به بدن آنها را فراموش کرده، و با دیدن افراد مادی به یاد حقایق مجرد می‌افتد و ادراک کلیات، همین یادآوری آنهاست. بعضی دیگر که قائل به قدیم بودن و وجود روح قبل از بدن نیستند ادراکات حسی را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهدهٔ مجردات، دانسته‌اند. اما مشاهده‌ای که از راه چنین استعدادی حاصل می‌شود مشاهده‌ای از دور است و ادراک کلیات، عبارتست از همین مشاهدهٔ حقایق مجرد از دور، به خلاف مشاهدات عرفانی که با مقدمات دیگری حاصل می‌شد و مشاهده‌ای از نزدیک است. بعضی از فلاسفهٔ اسلامی مانند صدر المتألهین و مرحوم استاد علامه طباطبائی این تفسیر را پذیرفته‌اند.

ولی معروفترین نظریات در باب مفاهیم کلی اینست که آنها نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیت در مرتبهٔ خاصی از ذهن، تحقق می‌یابند و درک کنندهٔ آنها عقل است. و بدین ترتیب یکی از اصطلاحات عقل به عنوان نیروی درک کنندهٔ مفاهیم ذهنی کلی، شکل یافته است. این نظریه از ارسطو

ملاحظه فرمایید: مفاهیم کلی از نوع حقیقی بدین گونه در ذهن از طریق مشاهدهٔ حقایق حسی

• اقسام معقولات

مفاهیم کلی که در علوم عقلی از آنها استفاده می شود به سه دسته تقسیم می گردند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی^۱ مانند مفهوم انسان و مفهوم سفیدی، و مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیة فلسفی مانند مفهوم علت و مفهوم معلول، و مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیة منطقی مانند مفهوم عکس مستوی و مفهوم عکس نقیض. یادآور می شویم که انواع دیگری از مفاهیم کلی هستند که در علم اخلاق و علم حقوق، مورد استعمال واقع می شوند و بعداً به آنها اشاره می کنیم.

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

مفهوم کلی یا قابل حمل بر امور عینی است و به اصطلاح: اتصاف آن خارجی است، مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین و ... حمل می گردد و گفته می شود «حسن انسان است» و یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر

مفاهیم کلی
① ماهوی
② فلسفی
③ منطقی
④ مستوی
⑤ عکس مستوی

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

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

مفاهیم اعتباری

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

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

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

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

می شود از جمله آنکه مفاد چنین عباراتی بیان رغبت و مطلوبیت کاری برای فرد با جامعه است و اگر به صورت جمله خبری هم بیان شود حکایت از چیزی جز همین مطلوبیت ندارد.

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

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

بنابراین، مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها تضمین شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود.

موضوعات اخلاقی و حقوقی

چنانکه اشاره شد دسته دیگری از مفاهیم در قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می روند که موضوعات این قضایا را تشکیل می دهند مانند عدل و ظلم و مالکیت و زوجیت. در پیرامون این مفاهیم نیز بحثهایی از نظر لغت شناسی و ریشه یابی واژه ها و تحولات معانی حقیقی و مجازی، صورت گرفته که مربوط به

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

۴- بسیاری از مفاهیم عقلی مانند مفهوم علت و معلول اصلاً صورت حسی و خیالی ندارند تا گفته شود که از تغییر شکل صورتهای حسی پدید آمده اند.

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

تحقیق در مسئله

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

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

غیر از این صورتهای حسی و خیالی که نمایشگر اشیاء خاصه

مستلزم ادراک است
 ① حسی
 ② خیالی
 ③ ماهیت ادراکی
 ④ حقیقه (مسلک)
 ⑤ معقول غایی (کلی)
 ⑥ معقول منطقی (عقل)

● نکاتی پیرامون تصدیقات

پیش از آنکه به بحث درباره نقش حس و عقل در تصدیقات بپردازیم لازم است نکاتی را پیرامون تصدیقات و قضایا گوشزد کنیم نکاتی که مربوط به علم منطق است و ما در اینجا به اندازه نیاز بحث، آنها را با اختصار بیان خواهیم کرد:

۱ - چنانکه در تعریف تصوّر، اشاره شد، هر تصوّری، فقط شائیت نشان دادنِ ماوراء خود را دارد یعنی هیچگاه تصوّریک امر خاص یا یک مفهوم کلی به معنای تحقق مطابق آن نیست و این واقع نمایی شائی، هنگامی به فعلیت می رسد که به شکل یک قضیه و تصدیق درآید و مشتمل بر حکم و نمایانگر اعتقاد به مفاد آن باشد. مثلاً مفهوم «انسان» به تنهایی دلالتی بر تحقق انسان خارجی ندارد ولی هنگامی که با مفهوم «موجود» ترکیب شد و رابطه اتّحادی، آنها را به صورت یک علم تصدیقی درآورد کاشفیت بالفعل از خارج پیدا می کند یعنی می توان این قضیه را که «انسان موجود است» به عنوان قضیه ای که حکایت از خارج می کند تلقی کرد.

حتی علمهای حضوری بسیط که هیچگونه ترکیب و تعدّی ندارند (مانند احساس ترس) هنگامی که در ذهن یعنی ظرف علم حصولی، منعکس می شود دست کم دو مفهوم از آنها گرفته می شود: یکی مفهوم ماهوی «ترس» و دیگری مفهوم «هستی» و با ترکیب آنها به اینصورت انعکاس می یابد که «ترس هست»

نمی‌رسیم. و همچنین این قضیه که «هر انسانی پدر دارد» ترکیبی است زیرا از تحلیل معنای «انسان» مفهوم «پدردار» به دست نمی‌آید. و نیز «هر معلولی محتاج به علت است» تحلیلی، و «هر موجودی محتاج به علت است» ترکیبی می‌باشد.

لازم است یادآور شویم که کانت قضایای ترکیبی را به دو قسم «مقدم بر تجربه» و «مؤخر از تجربه» تقسیم می‌کند و قضایای ریاضی را از قسم اول می‌شمارد ولی بعضی از پوزیتیویستها می‌گویند که آنها را به «قضایای تحلیلی» برگردانند.

۸ - در منطق کلاسیک، قضایا به دو قسم بدیهی و نظری (= غیر بدیهی) تقسیم شده‌اند. بدیهیات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد ولی نظریات، قضایایی هستند که تصدیق به آنها نیازمند به فکر و استدلال است. سپس بدیهیات را به دو قسم فرعی، تقسیم کرده‌اند: یکی «بدیهیات اولیه» که تصدیق به آنها احتیاج به هیچ چیزی به جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد مانند قضیه محال بودن اجتماع نقیضین که آنرا «اُمّ القضایا» نامیده‌اند. و دیگری بدیهیات ثانویه که تصدیق به آنها در گروه به کار گرفتن اندامهای حسی یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است و آنها را به شش دسته تقسیم کرده‌اند: حسیات، وجدانیات، حدسیات، فطریات، تجربیات و متواترات.

اما حقیقت این است که همه این قضایا بدیهی نیستند و تنها دو دسته از قضایا را می‌توان «بدیهی» به معنای واقعی دانست یکی بدیهیات اولیه، و دیگری وجدانیات که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند و حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند. و اما سایر قضایا را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان، تلقی کرد و توضیح آن در مبحث «ارزش شناخت» خواهد آمد.

بدیهیات
اولیه در بدیهیات
اولیه در بدیهیات

دست می آید نیز ضروری و به منزله «ثبوت الشیء لنفسه» است.

همین حکم برای حمله‌های اولی نیز ثابت و مستغنی از بیان است.

همچنین قضایایی که از انعکاس علوم حضوری در ذهن به دست می آیند (وجدانیات) هیچ نیازی به تجربه حسی ندارند زیرا در این قضایا حسی مفاهیم نظری هم از علوم حضوری گرفته می شود و تجربه حسی ابداً راهی به آنها ندارد. با توجه به اینکه صور ذهنی بهر شکلی باشند - خواه حسی و خواه خیالی و خواه عقلی - با علم حضوری، درک می شوند تصدیق به وجود آنها به عنوان افعال یا انفعالات نفسانی از قبیل وجدانیات است و نیازی به تجربه حسی ندارد هر چند بدون انجام گرفتن تجربه حسی پاره‌ای از آنها مانند صورتهای حسی، تحقق نمی یابد ولی کلام در این است که بعد از تحقق آنها و بعد از آنکه ذهن، آنها را به مفاهیم وجودی و ماهوی، تحلیل کرد آیا حکم به اتحاد این مفاهیم که موضوع و محمول قضیه را تشکیل می دهند نیازی به تجربه حسی دارد یا نه؟ و پیدا است که حکم در هلیات بسیطه‌ای که مربوط به امور وجدانی است نیازی به کار بردن اندامهای حسی ندارد بلکه حکمی است بدیهی و حاکی از علم حضوری خطاناپذیر.

اما تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج، هر چند به گمان بعضی به محض تحقق تجربه حسی، حاصل می شود ولی با دقت، معلوم می گردد که قطعیت این حکم، نیاز به برهان عقلی دارد چنانکه بزرگان فلاسفه اسلامی مانند ابن سینا و صدر المتألهین و علامه طباطبائی، تصریح فرموده اند.^۱ زیرا صورتهای حسی، ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند.

بنابراین، تنها در اینگونه قضایا است که می توان برای تجربه حسی،

۱. ر. ک: «تعلیقات ابن سینا»، ص ۱۴۸ و ۸۸ و ۶۸، و «اسفار»، ج ۳، ص ۴۹۸، و «نهاية الحکمة»، مرحله ۱۱، فصل ۱۳.

برای دست یافتن به حقیقت امر باید از تجربه حسی استفاده کرد.

تصدیق برهان

بدیهی است که در این موارد، تجربه حسی ضروری است.

در صورتی که در حقیقت امر، تجربه حسی ضروری است.

ارزش شناخت است و می‌توان آنها را به عنوان نش
تعریف کنندگان نسبت به حلّ این مسأله، تلقی کرد. و به فرض
صحیحی برای بعضی از آنها ارائه داد یا آنها را حمل بر تعر
کرد (که تعریف صحیحی نیست) یعنی به عنوان ذکر نشانه‌ها
از حقایق به حساب آورد یا حمل بر اصطلاحات خاصی نمود و
توجه داشت که هیچکدام از این توجیهات، راهی به سوی حلّ
نمی‌گشاید و همچنان سؤال دربارهٔ حقیقت به معنای شناخت
حال خود محفوظ مانده پاسخ صحیح و روشنگری می‌طلبد.

عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد
عقل و فطرت را دارد

معیار بازشناسی حقایق

عقل‌گرایان، معیار بازشناسی حقایق را «فطرت عقل»
قضایایی را که به شکل صحیحی از بدیهیات، استنتاج شود و در و
آنها را تشکیل دهد حقیقت می‌شمارند و قضایای حسی و تجربی
که به کمک براهین عقلی، قابل اثبات باشد معتبر می‌دانند. ولی
برای مطابقت بدیهیات و فطریات با واقعیات، به ما نرسیده جز
نقل کردیم که در مورد افکار فطری به حکمت و عدم فریبکاری
تمسک کرده بود، و ضعف آن هم روشن است چنانکه در درس هف
البته جای هیچ شکی نیست که عقل، بعد از تصوّر موض
قضایای بدیهی، خودبخود و بدون نیاز به تجربه، قاطعانه حکم به ات
و کسانی که دربارهٔ این قضایا اشکال دارند

پس «علت» و «معلول» را از معلومات بلا واسطه و وجدانیات، انتزاع می‌کنیم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم و سایر مفاهیم فلسفی هم به آنها باز می‌گردند.

و اما جهت دوم — یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها — با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر، روشن می‌شود. به این معنی که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید. مثلاً در این قضیه که «هر معلولی احتیاج به علت دارد» هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، وابسته به موجود دیگری باشد یعنی «احتیاج» به موجود دیگری داشته باشد که آنرا «علت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می‌یابیم. به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علت دارد» زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علت» به دست نمی‌آید، و از این روی نمی‌توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمه ضمانت صحت، دست می‌یابند.

ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است پس چگونه می‌توانیم حکم آنرا درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم؟

پاسخ این است که هر چند ما از یک پدیده خاصی — مانند اراده خودمان — مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود بلکه از آن جهت که وجود آن، وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر،

از بدیهات اولیه
از موارد علم حضوری
مجموعه این از علم
است البته
لا اله الا الله
«احتیاج به علت»
به علم حضوری
بدر موارد آن و
نسبت به موارد دیگر
فراوان تعمیم داد.

تعمیم آن مناسب
دلیل است که
اراده نشود.

هیچیک از مصادیق موضوع آنها در خارج،
محمول برای آن، ثابت خواهد بود در چنین
صدق آنها مطابقت با نفس الامر است زیرا
نیست تا مطابقت مفاد قضایا را با آنها بسند
است.

همچنین در قضایایی که از معقولات
منطقی یا قضایایی که احکامی برای معدوم
می شود که ملاک صدق آنها مطابقت با نفس
در باره معنای این اصطلاح، سخنانی
مانند اینکه بعضی از فلاسفه گفته اند منظور از
یا مشکلی را حل نمی کند مانند اینکه گفته شده
است زیرا این سؤال به حال خود باقی می ماند
قضایا باید آنها را با چه چیزی سنجید؟

با توضیحی که در ملاک صدق و کذب
که منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی
می باشد که در موارد مختلف، تفاوت می کند و
است مانند قضایای منطقی، و در مواردی ثبوت
محکمی قضیه محال

نفس الامر
ظرف برای
فکر است!

بعضی از اندیشمندان غربی پنداشته‌اند که قوام قواعد اخلاقی و حقوقی به امر و نهی و الزام و تحذیر است و به عبارت دیگر ماهیت آنها ماهیت انشائی است و از این جهت شناخت‌های اخلاقی و حقوقی را قابل صدق و کذب نمی‌دانند و طبعاً معتقدند که ملاکی هم برای صدق و کذب آنها نمی‌توان در نظر گرفت و میبای هم برای بازشناسی حقیقت و خطای آنها نمی‌توان ارائه داد.

ولی این، پنداری نادرست است و بدون شک قواعد اخلاقی و حقوقی را در شکل قضایای منطقی و عبارات اخباری هم می‌توان بیان کرد بدون اینکه مضمن معنای انشائی باشند. و در واقع، ریختن شناخت‌های اخلاقی و حقوقی در قالب عبارات انشائی یا نوعی تفتن ذهنی است و یا برای تأمین اهداف تربیتی خاصی انجام می‌گیرد.

ملاک صدق و کذب در قضایای ارزشی

قضایای اخلاقی و حقوقی به دو صورت بیان می‌شود: صورت اول برای حکایت از ثبوت قاعده خاصی در نظام ویژه‌ای است، چنانکه گفته می‌شود: «دروغ گفتن برای اصلاح ذات البین در اسلام جایز است» یا «بریدن دست دزد در اسلام واجب است» و هنگامی که فقیه یا حقوقدان مسلمانی بخواهد چنین احکامی را بیان کند نیازی به ذکر نظام اخلاقی یا حقوقی اسلام ندارد و از اینرو معمولاً قید «در اسلام» در کلام نمی‌آید.

ملاک صدق و کذب در چنین قضایایی مطابقت و عدم مطابقت آنها با مدارک و منابع اخلاقی و حقوقی است و راه شناختن آنها هم مراجعه به منابع مربوط به نظام معین است و مثلاً راه شناختن قواعد اخلاقی و حقوقی اسلام، مراجعه به کتاب و سنت می‌باشد.

صورت دوم برای حکایت از ثبوت واقعی و نفس‌الامری مفاد آنهاست صرف نظر از اینکه در نظام ارزشی خاصی معتبر شمرده شده یا جامعه‌ای آن را پذیرفته باشد: چنانکه درباره اصول کلی اخلاق و حقوق و از جمله حقوق فطری

فوائد اخلاقی و حقوقی
در کتب «دین» و «فقه»
منابع است.

در اسلام مطالب است

همچنین منابع است

که در اسلام و از نظر

حکومت اسلامی است

در اسلام و از نظر

و احکام است

مربوط به رفتار اختیاری انسان است رفتاری که از نوعی میل و رغبت درونی، بر چشمه می‌گیرد و به سوی هدف و غایت خاصی، متوجه است. و بر این اساس، مفاهیم ویژه‌ای که از سنخ مفاهیم ماهوی نیست شکل می‌گیرد و قضایایی از آنها پدید می‌آید. ولی نقش شناخت‌های عملی این است که در مقام انتخاب و گزینش بینها و رغبت‌های متعارض، راهی را نشان دهد که به هدف اصلی و والای انسانی، منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب، رهنمون سازد. چنین راهی همواره با خواست‌های بسیاری از مردم که در بند هواها و هوسهای حیوانی و لذت‌های زودگذر مادی و دنیوی هستند وفق نمی‌دهد بلکه ایشان را به تعدیل خواست‌های غریزی و حیوانی و چشم‌پوشی از پاره‌ای از لذایذ مادی و دنیوی، وادار می‌کند.

بنابراین، اگر منظور از نیازها و رغبت‌های مردم، مطلق نیازهای شخصی و گروهی است که همیشه مورد تعارض و تراحم، واقع می‌شود و موجب فساد و تباهی جوامع می‌گردد چنین چیزی مخالف با اهداف اساسی اخلاق و حقوق است. و اگر منظور، نیازهای خاص و رغبت‌های والای انسانی است که در بسیاری از مردم، خفته و غیرفعال و مغلوب هوسها و امیال حیوانی می‌باشد منافاتی با ثبات و دوام و کلیت و ضرورت ندارد و موجب خروج اینگونه قضایا از حوزه شناخت‌های برهانی نمی‌گردد. چنانکه اعتباری بودن مفاهیمی که معمولاً موضوعات اینگونه قضایا را تشکیل می‌دهند و متضمن نوعی مجاز و استعاره هستند به معنای فقدان پایگاه عقلانی نیست چنانکه در درس پانزدهم اشاره شد.

ج: نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیات عقل عملی است و مانند بدیهیات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشد و ملاک صدق و کذب آنها موافقت و مخالفت با وجدان انسانها است.

این نظریه که ریشه در اندیشه‌های فلاسفه یونان باستان دارد و بسیاری از دیگر فلاسفه شرق و غرب هم آنرا پذیرفته‌اند و از جمله کانت بر آن، تأکید کرده است از دیگر

آیا این خارج از هست ذاتی است؟ آیا این از جهت ذاتی است؟ آیا این از جهت ذاتی است؟
 مشهور است که بالاترین مرتبه از جهت ذاتی است و این به جهت ذاتی است و این به جهت ذاتی است.
 محمد باقر مصباحی، رساله در فلسفه، آمل، حدیث از آثار و روایات آن بزرگوار، آموزش فلسفه

۲۶۲

قابل مناقشات ظریفی است که به بعضی از آنها اشاره می شود:

۱ - ظاهر این نظریه، تعدد عقل و انفکاک مدرکات آنها از یکدیگر

است که قابل منع می باشد.

۲ - اشکالی که بر فطری بودن مدرکات عقل نظری شد بر این نظریه هم

وارد است.

۳ - اصول اخلاقی و حقوقی بدانگونه که در این نظریه، تصور شده

بی نیاز از استدلال و غیرقابل تعلیل نیست و حتی کلی ترین آنها که حسن عدل و

قبح ظلم است نیازمند به برهان می باشد چنانکه اشاره خواهد شد.

تحقیق در مسئله

برای روشن شدن حق در این مسئله، چند مقدمه کوتاه را یادآور می شویم

و تفصیل آنها را به فلسفه اخلاق و حقوق وامی گذاریم:

۱ - قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان اند

رفتارهایی که وسایلی برای رسیدن به اهداف مطلوب می باشند، و ارزشی بودن

آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله ای و مقدماتی آنهاست.

۲ - اهدافی که انسانها برای تحقق بخشیدن به آنها تلاش می کنند یا

تأمین نیازمندیهای طبیعی و دنیوی و ارضاء غرایز حیوانی است یا تأمین منافع و

مصالح اجتماعی و جلوگیری از فساد و هرج و مرج، و یا رسیدن به سعادت ابدی و

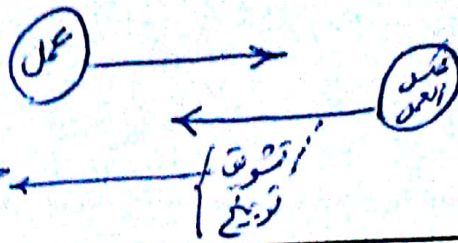
کمال معنوی و روحی. اما هدفهای طبیعی و حیوانی، منشأ ارزشی برای حرکات

مقدماتی آنها نمی شوند و خود بخود ارتباط با اخلاق و حقوق، پیدا نمی کنند. اما

تأمین مصالح اجتماعی که خواه ناخواه اصطکاک با منافع و لذت های فردی پیدا

می کند...

ط: در مقدمه آورده اند
 و این مسئله را در مقدمه آورده اند
 و این مسئله را در مقدمه آورده اند
 و این مسئله را در مقدمه آورده اند



اسلامی همان قرب خدای متعال است. و بنابراین، می توان گفت که ارزش در همه موارد، از صرف نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری برمی خیزد.

۳- برای حقوق، اهداف مختلفی بیان کرده اند که کلی ترین و جامع ترین آنها تأمین مصالح اجتماعی است و به شاخه های گوناگونی منشعب می شود. از سوی دیگر برای اخلاق، ایدآلهای مختلفی ذکر کرده اند که فوق همه آنها کمال نهائی در سایه قرب به خدای متعال است. و هرگاه این هدف، انگیزه رفتار انسان، واقع شود خواه رفتار فردی باشد و خواه اجتماعی، دارای ارزش اخلاقی خواهد شد. بنابراین، رفتارهای متعلق به حقوق هم می تواند در زیر چتر اخلاق، قرار بگیرد به شرط اینکه به انگیزه اخلاقی انجام پذیرد.

۴- هدفهای نامبرده دارای دو حیثیت هستند: یکی مطلوبیت آنها برای انسان به گونه ای که موجب صرف نظر کردن از خواستهای پست تر می شود و از این نظر با خواست فطری انسان برای رسیدن به سعادت و کمال، ارتباط پیدا می کند و حیثیتی است روانی و تابع شناخت و مبادی علمی و ادراکی. و دیگری حیثیت تکوینی آنها که کاملاً عینی و مستقل از میل و رغبت و تشخیص و شناخت افراد است. و هرگاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت

این نکات، چنین تصویری بوجود آمده که احکام ارزشی مطلقاً عمومیت افرادی و اطلاق زمانی ندارند و نیز مکتبهای که گرایش دارند اختلاف نظامهای ارزشی در جوامع و زمانهای مختلف را کلیه قضایای ارزشی دانسته اند.

ولی حقیقت این است که نظیر اینگونه نسبتها در قوانین وجود دارد و کلیت یک قانون تجربی هم در گرو تحقق شرایط مزاحمت است و از دیدگاه فلسفی، بازگشت این قیود به مر پدیده ها است و با فقدان یک شرط، معلول هم منتفی می گردد.

بنابراین، اگر علل احکام اخلاقی و حقوقی دقیقاً تعیین شروط موضوعات آنها کاملاً در نظر گرفته شود خواهیم دید که اصول حقوقی هم در دایره ملاکات و علتهاى تامه، دارای عمومیت و اطلا از این جهت نیز تفاوتی با سایر قوانین علوم ندارند.

یادآور می شویم که در این مبحث، تکیه روی اصول حقوق است اما پاره ای از جزئیات مانند مقررات راهنمایی و نظایر این بحث، خارج است.

فرق بین قضایای حقوقی و اخلاقی

در پایان این مبحث خوب است اشاره ای به فرق بین قضایای حقوقی داشته باشیم. البته بین این دو که باید

دقیقاً بنابر این
تفاوتهاست
ملاحظه فرمایید
و اینهاست به اصول
و احکامات اخلاقی

و از این روی موضوعات حقوقی و اخلاقی، تداخل پیدا
 بین نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد
 حقوقی، و از این لحاظ که می تواند در سعادت ابدی و
 مؤثر باشد اخلاقی، تلقی می شود مانند، وجود ردّ امانت و
 نین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزه ترس از
 رزش اخلاقی ندارد هر چند کاری است موافق با موازین
 یزه هدف عالتر که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد
 اهد بود.

مویم که این تفاوت بر حسب نظری است که در فلسفه اخلاق
 ای دیگری هم وجود دارد که باید برای اطلاع از آنها به کتب
 حقوق، مراجعه کرد.

فصل اخلاق
 از حقوق ساز به
 دین دارد و اصل
 سلفه است
 بود در فلسفه
 افکار است

شماره کنیم تا در ضمن بحثهای آینده دچار لغزش و
ی از اندیشمندان، دچار شده اند.

سرود طالع و حرام
با معانی است
در علم حضوری
از باب معانی
خارج عاقله مطهره
نیز، زیرا عقل اشراقی
با معانی را از طریق بخیر
با واقع نموده است!

و کار عقل، همواره با مفاهیم است و هر جا فکر و
و استدلالی انجام گیرد مفاهیم ذهنی نقش ابزارهای
بفاء می کنند. حتی علوم حضوری هنگامی می توانند
به برداری قرار گیرند که مفاهیم ذهنی از آنها گرفته
«وجود عینی و خارجی» اشاره می کنیم و توجه ذهن
می داریم باز هم از مفاهیم «عینی» و «خارجی»
نقش آینه و مرآت یا سمبول و علامت را برای حقایق

مفاهیم در افکار و استدلالها همیشه و در همه علوم
لاف استفاده از مفاهیم از سویی به تفاوت ذاتی خود
فی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، وجود
ها موجب اختصاص به شاخه معینی از علوم می شود،
کار گرفتن مفاهیم و چگونگی التفات و توجه ذهن به
هم «کلی» را نمی توان مرآت و نشانه ای برای امور
زیرا اشیاء و اشخاص خارجی همیشه به صورت

لاح «انحاء و شؤون وجودی» را به جای «حدود وجودی» درباره آنها به کار و مثلاً بگویم: وحدت مفهوم علت، نشانه اشتراک نحوه وجود، یا اشتراک وجود در شأن واحدی است یعنی همه آنها در این جهت شریک اند که در دیگری تأثیر می کنند یا وجود دیگری وابسته به آنها است.

بهر است در وجه به این تقسیم مناسبت داریم
باینکه که منقسم است
منقسم را مادر ایجاد
آنرا منقسم می نامیم
از طریق تقسیم ایجاب داریم

همچنین کثرت و مفاهیم فلسفی یا تعدد مفاهیم ماهوی و فلسفی در دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن نمی شود و چنانکه در مورد بات و علوم حضوری دانستیم با اینکه معلوم ما امر واحد و بسیطی است مفاهیم متعددی از آن می گیرد و آن را به صورت قضیه ای مرکب از چند منعکس می سازد.

قسم دوم است که در تقسیم به ماهیت منقسم منقسم و منقسم می نامیم

نیز صدق یک مفهوم فلسفی مانند مفهوم علت، بر مورد خاصی دلیل نفی آن نیست برخلاف مفاهیم ماهوی. مثلاً اگر مفهوم «سفید» بر جسمی بود دیگر مفهوم «سیاه» در همان حال و بر همان نقطه، صادق نخواهد بود فی اینکه شیء واحدی در عین حال که متصف به «علت» برای موجودی متصف به «معلول» برای موجود دیگری می گردد. به عبارت اصطلاحی: حق تقابل در مفاهیم فلسفی، باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر

قسم اول است که در تقسیم به ماهیت منقسم منقسم و منقسم می نامیم

حاصل آنکه در مقام به کار گرفتن مفاهیم باید به دو نکته مهم، توجه شیم: یکی آنکه ویژگی خاص هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم بی جهت حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و به ویژگیهای هریک از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی، توجه داشته باشیم بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط بین این مفاهیم پدید آمده دیگری آنکه ویژگی مفاهیم را به مصادیق، و بالعکس ویژگی مصادیق هم، سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصادیق نیفتیم.

قسم اول است که در تقسیم به ماهیت منقسم منقسم و منقسم می نامیم

قسم دوم است که در تقسیم به ماهیت منقسم منقسم و منقسم می نامیم

بیان است از حیثیت طرد عدم.

فلاسفه اسلامی در مقام رد قول اول، بیاناتی ایراد کرده اند از جمله آنکه: وجود بر هر چیزی که حمل می شد معنای همان موضوع را می داشت لازمه اش بود که حمل در هلیات بسیطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اولی و بی برگردد. و نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد بطوری که اگر بی معنای موضوع را ندانست معنای محمول را هم نفهمد.

و برای رد قول دوم بیانی دارند که حاصلش این است: اگر معنای وجود بود خدای متعال، غیر از معنای آن در مورد ممکنات می بود لازمه اش این بود نقیض معنای هریک بر دیگری منطبق گردد زیرا هیچ چیزی نیست که یکی بیضین بر آن، صدق نکند مثلاً هر چیزی یا «انسان» است و یا «لا انسان». و بی معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر وجود به همین معنای عدم به خدا نسبت داده نشود باید نقیض آن (عدم) به آفریدگار نسبت داده وجودی که به او نسبت داده می شود در واقع از مصادیق عدم باشد!

به هر حال، کسی که ذهنش با چنان شبهه ای مشوب نشده باشد تردیدی نداشت که واژه وجود و هستی در همه موارد به یک معنی به کار می رود، و وحدت مفهوم وجود، این نیست که همه موجودات، دارای ماهیت مشترکی

اسمی و مفهوم حرفی وجود

سومین بحثی که پیرامون مفهوم وجود، مطرح شده درباره اشتراک واژه ن معنای اسمی و مستقل و معنای حرفی و ربطی است.

توضیح آنکه: در قضیه منطقی علاوه بر دو مفهوم اسمی و مستقل (موضوع)، مفهوم دیگری لحاظ می شود که رابط بین آنهاست و در زبان فارسی با «است» به آن، اشاره می شود ولی در زبان عربی، معادلی ندارد و هیئت جمله را می توان حاکی از آن به شمار آورد. این مفهوم از قبیل معانی

عجیب این است که بعضی از فلاسفه مغرب زمین اصلاً معنای اسمی (وجود محمولی) را انکار کرده اند و مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و بین موضوع و محمول پنداشته اند و بدین ترتیب هلیات بسیطه را «شبه قضیه» ده اند نه قضیه حقیقی، زیرا اینگونه قضایا به گمان ایشان در واقع، محمولی

ند!

حقیقت این است که اینگونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحلیل‌ات نمی، نشأت می‌گیرد و گرنه مفهوم اسمی و استقلالی وجود، چیزی نیست که بل انکار باشد بلکه معنای حرفی آن است که باید با زحمت، اثبات شود خصوصاً برای کسانی که در زبان ایشان معادل خاصی برای آن یافت نمی‌شود. و شاید منشأ انکار معنای اسمی وجود، این باشد که در زبان انکار کنندگان، معادل معنای اسمی و حرفی وجود، یکی است برخلاف زبان فارسی که در آراء معنای اسمی آن واژه «هستی» به کار می‌رود و در آراء معنای حرفی آن واژه «است». و از اینجا چنین توهمی برای ایشان پیش آمده که معنای وجود مطلقاً از قبیل معانی حرفی است.

باری، مجدداً تأکید می‌کنیم که در مباحث فلسفی نباید روی بحثهای ظنی، تکیه شود و احکام دستوری و زبان‌شناختی نباید مبنای حل مشکلات فلسفی قرار گیرد و همواره باید مواظب باشیم که ویژگیهای الفاظ، ما را در راه شناخت دقیق مفاهیم، گمراه نسازد و نیز ویژگیهای مفاهیم، ما را در شناخت احکام موجودات عینی به اشتباه نیندازد.

وجود و موجود

نکته دیگری که در باره واژه وجود و مفهوم آن، قابل تذکر است این است که لفظ «وجود» از آن جهت که مبدأ اشتقاق «موجود» به حساب می‌آید مصدر

کند مانند کسی است که در مسأله گذشته وجود او را عملاً وادار به پذیرفتن واقعیت کرد.

ماقلى که ذهنش با شبهات سوفیستها و شکاکان و تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورتها و معالات روانی خودش را می پذیرد بلکه به وجود ی هم اعتقاد یقینی دارد و از این روی هنگامی که ای خارجی می پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما بآید خارجی برمی آید و موقعی که با دشمنی روبرو کند به فکر دفاع و چاره جویی می افتد و اگر بتواند فرار را برقرار، ترجیح می دهد و نیز هنگامی که مدد انس گرفتن با دوست خارجی برمی آید و با او مایند، و همچنین در سایر امور زندگی. و گمان یستها هم جز این رفتاری داشته بودند و گرنه زندگی از گرسنگی و تشنگی می مردند و یا دچار آفت و

ی شود که اعتقاد به وجود عینی، بدیهی و فطری به بسط و تفصیلی دارد که در حدود گنجایش این نا قبل از پرداختن به این مطلب، خوب است گونه های مریم تا در برابر هریک از آنها موضع مناسبی اتخاذ

عین مایه وجود است
خارج مایه از وجود است
نسبت رفتار مایه
آنها و ادوات مایه

خارج مایه ادراک است
نسبت داریم و عقل فربه
زندان با بیانی می دهیم
وضع داریم چون عجم

ادراک شکست پیدا
کنیم، وقتی چنین باشد
استواء کنیم مایه
وجود دارد و صفت
شکسته دارد

نسبت تغییر است
ادراک با افعال

نمی‌توان او را با استدلال منطقی، محکوم کرد بلکه باید به او پاسخ عملی داد. از سوی دیگر، وجود همه واقعیتهای خاص هم بدیهی نیست و اثبات بسیاری از آنها نیاز به دلیل و برهان دارد و چنانکه اشاره شد یکی از بزرگترین وظایف فلسفه، اثبات انواع واقعیتهای خاص است.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که راز بدهت اصل واقعیت چیست؟ ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته، و تصدیق به واقعیت مادی بطور متعین و مشخص، مقتضای فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همه انسانها است چنانکه رفتار عملی ایشان نیز آنرا تأیید می‌کند. و بدین ترتیب چهارگونه از گونه‌های انکار واقعیت (غیر از گونه پنجم) ابطال می‌شود.

ولی این سخن، از ارزش منطقی کافی، برخوردار نیست زیرا همانگونه که در درس هفدهم و نوزدهم گفته شد چنین مطلبی نمی‌تواند صحت این اعتقادهای را تضمین کند و جای این سؤال، باقی می‌ماند که از کجا اگر عقل ما طور دیگری آفریده شده بود بگونه دیگری درک نمی‌کرد؟ افزون بر این، استناد به نظر و رفتار انسانها در واقع، استدلال به استقراء ناقص است که ارزش منطقی صددرد ندارد.

ممکن است گفته شود که این تصدیقات از بدیهیات اولیه است که صرف تصور موضوع و محمول آنها برای تصدیق، کفایت می‌کند.

ولی این ادعا هم نادرست است زیرا اگر قضیه را به صورت «حمل اولی» فرض کنیم روشن است که مفاد آن چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نخواهد بود، و اگر آن را به صورت «حمل شایع» فرض کنیم و موضوع آن را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل «ضروریات ذاته» به حساب آید.

وع در خارج، تحقق یافت محمول قضیه برای آن،
یه بدیهی معروف «هر کلی از جزء خودش بزرگتر
جزء را در خارج، اثبات کند بلکه معنایش این است
ح، تحقق یافت از جزء خودش بزرگتر خواهد بود.

بت به واقعیتهای مادی روشنتر است زیرا فرض نفی
اعی ندارد. و اگر اراده الهی، تعلق نگرفته بود چنین
نانکه بعد از آفریدن آن هم هر وقت اراده کند آنرا نابود

در مورد از
علم حضوری حاصل
نیست! دلیل
نمی آید که به خارج
بجست!

ت که بداهت واقعیّت، نخست در مورد وجدانیات و
خطاناپذیر، درک می شوند شکل می گیرد و سپس با
واقعیّت» از موضوعات آنها به صورت «قضیه مهمله»
دارد درمی آید و بدین ترتیب، اصل واقعیّت عینی بطور
یک قضیه بدیهی، نمودار می گردد.

دی

ث گذشته به دست آمد این بود که منشأ اعتقاد به اصل
لم حضوری به واقعیتهای وجدانی است و بنابراین،
یتهای و از جمله واقعیتهای مادی را «بدیهی» به حساب
ر درس هیجدهم گفته شد آنچه را واقعاً می توان بدیهی
الی دانست وجدانیات و بدیهیات اولیه است و وجود
چکدام از این دو دسته نیست. از این روی این سؤال،

استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می گیرد و در واقع از قضایای قریب به بدهات است که گاهی به نام «فطریات» نیز نامیده می شود.

توضیح آنکه در بسیاری از موارد، عقل انسان بر اساس آگاهی‌هایی که به دست آورده با سرعت و تقریباً به صورت خودکار نتیجه‌هایی می گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج، انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصاً در دوران کودکی که هنوز، خودآگاهی انسان، رشد نیافته این سیر ذهنی، توأم با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی، نزدیکتر می باشد. و از این روی چنین پنداشته می شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات، حاصل شده و به دیگر سخن: خودبخودی و فطری است. ولی هر قدر خودآگاهی انسان، رشد یابد و از فعالیتهای درون ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته می شود و تدریجاً به صورت استدلال منطقی آگاهانه، ظاهر می شود.

قضایایی را که منطقیین به نام «فطریات» نامگذاری کرده اند و آنها را به این صورت تعریف نموده اند: قضایایی که توأم با قیاس هستند (القضایا التی قیاساتها معها) یا حد و وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است، در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آنها با سرعت و نیمه آگاهانه، انجام می گیرد.

علم به واقعیات مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی، حاصل می شود که مخصوصاً در دوران کودکی، از مرتبه آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنها را به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی آید:

این پدیده ادراکی (مثلاً سوزش دست هنگام تماس با آتش) معلول علتی است، و علت آن یا خود نفس (= من درک کننده) است و یا چیزی خارج از آن. اما من خودم آن را به وجود نیاورده ام زیرا هرگز نمی خواستم دستم بسوزد. پس علت آن، چیزی خارج از وجود من خواهد بود.

البته برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیاء مادی به وصف مادیت،

نیمه آگاهی

علم استدلال
وجود واقعی
دور خود

علم به واقعیات مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی، حاصل می شود که مخصوصاً در دوران کودکی، از مرتبه آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنها را به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی آید:

● ارتباط مسائل وجود و ماهیت

در ضمن درسهای گذشته، بارها اشاره شد که واقعیت عینی، هنگامی که در ذهن (ظرف علم حصولی) انعکاس می یابد به صورت قضیه هلیه بسیطه، منعکس می شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل، تشکیل می یابد و یکی از آنها که معمولاً در طرف موضوع، قرار می گیرد مفهومی ماهوی است که می توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی، در نظر گرفت؛ و دیگری که در طرف محمول، واقع می شود مفهوم «موجود» است که از معقولات ثانیة فلسفی به شمار می رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد. و بدین ترتیب، دو مفهوم مختلف از یک حقیقت بسیط، گرفته می شود که هر کدام دارای احکام و ویژگیهایی است.

در باره مفهوم موجود و وجود، فلاسفه به همین اندازه اکتفاء کرده اند که از مفاهیم عقلی بدیهی است و دیگر، متعرض کیفیت دستیابی ذهن به این مفهوم نشده اند و تنها در عصر اخیر، مرحوم استاد علامه طباطبائی — رضوان الله علیه — در صدد بیان کیفیت انتزاع آن برآمده اند.

و اما در باره پیدایش مفاهیم ماهوی، نظریات گوناگونی داده شده که در مبحث شناخت شناسی با آنها آشنا شدیم و نظریه مورد قبول، این بود که نیروی ذهنی خاصی به نام عقل، این مفاهیم را به طور خود کار، از مدرکات خاص می گیرد و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیت و قابلیت انطباق آنها بر

هرکدام از انتزاع
ماهیت فاعله
بسیطه

سر مصادیق ماهیت
ایشان را نیز عارضه
صحنه در مقام محسنه را
از آنها انتزاع کرده
است.

نمار است.

بسیاری از فلاسفه، مخصوصاً مشائین، کیفیت به دست آوردن
ی را به گونه ای بیان کرده اند که منشأ بحثها و کشمکشهای زیادی
فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفی، آثار خاصی را به جای نهاده

صل بیان ایشان این است: هنگامی که ما چند فرد انسان را مثلاً با
می کنیم می بینیم که این افراد، علی رغم اختلافاتی که در طول و
پوست و دیگر اوصاف خاص دارند همگی در یک حقیقت مشترکند
شمار مشترکی در ایشان می شود، و صفات خاص هر فرد، در واقع
خاص آن فرد است که او را از دیگر افراد، متمایز می سازد. پس ذهن
ف مشخصات فردی، به ادراک مفهوم کلی انسان، دست می یابد که
انسانی، نامیده می شود.

این روی برای دستیابی مستقیم به هر ماهیتی ادراک چند فرد از آن را
ند تا ذهن با توجه به خصوصیات عرضی فردی و حذف آنها بتواند
مشترک را از عوارض مشخصه، تجرید کرده ماهیت کلی را انتزاع
اینکه ماهیتی از راه تجزیه و ترکیب ماهیات دیگری شناخته شود که
ت، نیازی به شناخت قبلی افراد خودش نخواهد داشت.

ابراین، ماهیت هر چیزی همواره در خارج، مخلوط با ویژگیهایی است
تشخص آن می شود و تنها عقل است که می تواند ماهیت را از جمیع

و چون ماهیت با همان وصف وحدت ماهوی، قابل انطباق بر افراد بی شمار است آنرا «کلی طبیعی» نامیده اند که البته وصف کلیت تنها در ذهن، عارض آن می شود و گرنه همانگونه که گفته شد در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخصه می باشد، و به صورت افراد و جزئیات، تحقق می یابد.

به دنبال آن، مسئله دیگری مطرح شده که آیا خود کلی طبیعی هم در خارج، وجود دارد یا آنچه در خارج هست همان افرادند و کلی طبیعی تنها در ذهن، تحقق می یابد؟ و بر سر آن، بحثها و مناقشات فراوانی انجام یافته و بالأخره نظر محققین بر این قرار گرفته که کلی طبیعی خودبخود در خارج، موجود نمی شود بلکه وجود آن به وجود افرادش می باشد و افراد، نقش واسطه را در تحقق کلی طبیعی، ایفاء می کنند.

ولی در اینجا سؤال دقیق دیگری مطرح می شود که آیا وساطت افراد برای تحقق کلی طبیعی به عنوان وساطت در ثبوت است یا وساطت در عروض؟ به دیگر سخن: آیا وساطت افراد موجب این می شود که کلی طبیعی حقیقه با وجود دیگری غیر از وجود افراد، تحقق یابد و صفت موجودیت را به عنوان صفت حقیقی برای خودش واجد شود، یا اینکه وساطت افراد، موجب اتصاف عرضی و مجازی آن به موجودیت می گردد؟

از سوی دیگر، اشکالی از طرف فلاسفه اسلامی بر نظریه تشخیص کلی به وسیله عوارض مشخصه شده، مبنی بر اینکه هریک از عوارض هم در واقع، دارای ماهیتی هستند که در ذهن، متصف به کلیت می شود و از این روی در نیاز به تشخیص، با ماهیت معروض، شریکند و این سؤال در باره خود آنها تکرار می شود که تشخیص بخش آنها چیست؟ و چگونه انضمام ماهیات کلیه ای موجب تشخیص ماهیت کلیه معروض می گردد؟

سرانجام، فارابی این راه حل را ارائه داد که تشخیص، لازمه ذاتی وجود عینی است، و هر ماهیتی در واقع، با وجود، تشخیص می یابد. و اما عوارض مشخصه را که تشخیص هریک از آنها در گرو وجود خودش می باشد تنها به عنوان

ماهیت معروض
(اینجا)

انسان ابتداءً وجود رابط در قضایا را که در می یابد و ذهن، از آن، مفهومی حرفی می گیرد که «است» از آن، حکایت می شود. سپس آن را به مفهوم اسمی وجود را با قید اضافه (وجود مضاف) حذف کرده به صورت مطلق، درک می کند. مثلاً در نخست معنای «است» را از حکم نفس به ثبوت د معنایی است حرفی و تصوّر آن جز در ضمن جمله، صورت مستقلّ، لحاظ می کند چنانکه معنای حرفی «از» را به «ابتداء» تفسیر می نماید و می گوید: کلمه «از» بدین ترتیب، معنای «ثبوت دانش برای علی» را که به معنای نسبت است به دست می آورد. آنگاه حیثیت کرده به معنای مستقلّ و مطلق «وجود» نائل می شود. ولی شاید بتوان بیان ساده تری برای آشنایی مفاهیم فلسفی، ارائه داد که نمونه آن را در اینجا ذکره به آن، اشاره خواهیم کرد. و آن این است:

هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی، مثلاً کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در

هر من از آن
مستقل وجود علم لغوی
حسّی، در آن
خارج به آن علم

می یابد ولی دسته دوم نیاز به فعالیت درون ذهنی و مقایسه و اینجا هم دیدیم که چگونه ذهن به وسیله مقایسه دو حالت انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پیدا می کند.

هن با ماهیات

از قول افلاطونیان که ادراک ماهیات را به مشاهده حقایق مشاهده قبلی آنها تفسیر می کنند و بعضی از اقوال دیگر، مشهور است که ادراک ماهیات از راه تجرید مدرکات خاص از عوارض می پذیرد. و بر این اساس، تقدّم ادراک چند مورد جزئی و دانند. ولی اولاً جای این سؤال باقی می ماند که در مورد انواع و نه این تجرید، انجام می گیرد؟ و ثانیاً در مورد خود عوارض که ی ماهیاتی هستند چه باید گفت؟ زیرا در مورد هر امر عرضی دارای عوارض مشخصه ای است که با تجرید و تقشیر آنها، ت می آید!

عضی از بزرگان فرموده اند که این بیان فلاسفه، بیانی تمثیلی، به ذهن نوآموزان فلسفه است.

است که مفهوم ماهوی، یک ادراک انفعالی است که برای بدو تنها تقدّم یک ادراک شخصی، برای حصول آن کفایت ادراک خیالی، ادراک انفعالی خاصی است که به دنبال آن، در قوه خیال، تحقق می یابد.

که چشم ما رنگ سفیدی را دید صورت خیالی آن در قوه آن در عقل، انعکاس می یابد که از آن به «ماهیت سفیدی» این در مورد سایر مدرکات حسی و شخصی دیگر.

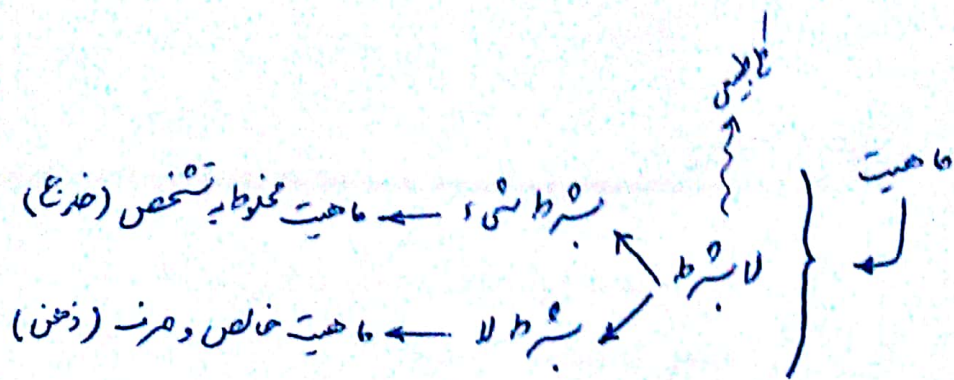
پیدایش چنین نظریه ای شده که درک ماهیت کلی از راه حاصل می شود این است که در موجودات مرکب مانند

حفظ یک مدرک
مدرکات اول و دوم و ماهیات
همچنین مدرکات اول و دوم
که به صورت انحصاری
حاصل از لوازم و مقام
در صورت، اما ماهیات
با فعالیت عقل بر دست
آنچه در ذهن از مدرکات
مدرکات است.

وجود مرکب، نامیده می شوند در واقع، زمینه ساز پیدایش
 تند که حقیقت آن موجود را تشکیل می دهند و از روی
 وجود واحدی نامیده می شود؟

این مسائل و جز آنها به صورتی حل گردد که با تئوری
 کاملاً سازگار باشد تازه در مورد ماهیات مرکب، صادق
 مایات بسیط را نمی توان به این صورت، توجیه نمود و
 بی از چند ماهیت بسیط، تشکیل می یابد و سؤال درباره
 ود باقی خواهد ماند.

ماهیت بسیط
 و معنی دارد! آیا
 اس "درک بسیط
 میس است؟



● اعتبارات ماهیت

در درس قبل، از حکماء نقل کردیم که ماهیت هر موجودی در خارج، مخلوط با عوارض مشخصه است و ماهیت صرف و خالص، تنها در ذهن، تحقق می یابد. با توجه به این نکته، دو اعتبار برای ماهیت، در نظر گرفته می شود: یکی ماهیت مقیده یا مخلوط که در خارج، تحقق می یابد، و دیگری ماهیت مجرده که فقط در ذهن، قابل تصور است. اعتبار اول را «اعتبار بشرط شیء» و دومی را «اعتبار به شرط لا» می نامند و مقسم آنها را اعتبار دیگری برای ماهیت می شمرند و آن را «اعتبار لا بشرط» می خوانند که نه حیثیت خارجیّت و اختلاط با عوارض (یا تقید به وجود) در آن، لحاظ شده و نه حیثیت ذهنیت و خالی بودن از عوارض (یا از وجود خارجی) و آنرا «کلی طبیعی» می نامند. و معتقدند که چون کلی طبیعی هیچگونه قید و شرطی ندارد نه قید اختلاط و نه قید تجرید، از این روی با هر دو اعتبار دیگر، جمع می شود. یعنی هم در خارج همراه با ماهیت مقیده هست و هم در ذهن همراه با ماهیت مجرده. و به همین مناسبت می گویند: «الماهية من حيث هي ليست الا هي، لا موجودة ولا معدومة. ولا کلیّة ولا جزئیّة» یعنی هنگامی که توجه ما به خود ماهیت باشد و هیچ حیثیت دیگری را در نظر نگیریم تنها مفهومی را خواهیم داشت که نه متضمّن معنای وجود است و نه معنای عدم و نه معنای کلی بودن را دربردارد و نه معنای جزئی بودن را. و از این جهت هم متصف به وجود می شود و هم متصف به عدم، و هم متصف به کلی می گردد و هم

است ماهیت
بشرط شیء

است ماهیت
بشرط لا
بشرط شیء
بشرط لا
بشرط شیء
بشرط لا

ماهیت
بشرط شیء
بشرط لا

طبیعی : ماهیت بشرط
منطق : وصف کلیت به جمع ما
عقل : ماهیت بشرط لا (ذهنی مرتب)

دست آمد، و آن عبارت است از همان اعتبار مقسمی و لا بشرطی ماهیت، که در آن هیچگونه قیدی حتی قید تجرید و خالی بودن از عوارض یا وجود خارجی هم لحاظ نشده است و واژه «کلی» اشاره به اشتراک آن بین افراد، و واژه «طبیعی» برای احتراز از «کلی منطقی» و «کلی عقلی» است که منظور از اولی همان مفهوم «کلی» است که در ذهن، عارض مفاهیم دیگر می شود و منظور از «کلی عقلی» همان مفاهیم معروض و از جمله ماهیت مجرد و بشرط لا است که تنها در ظرف عقل، تحقق می یابد و مصداق ذهنی برای مفهوم کلی منطقی است.

قبلاً اشاره کردیم که یکی از بحثهای پرسابقه در تاریخ فلسفه، بحث در باره وجود کلی طبیعی است که آیا می توان گفت در خارج هم وجود دارد یا باید گفت که وجود آن منحصر به ذهن است و تنها بر کلی عقلی یعنی ماهیت مجرد از عوارض، صدق می کند و نظیر کلیات منحصر به فرد می باشد؟

ممکن است تصور شود که قائل شدن به وجود کلی طبیعی در خارج، منافات دارد با مطلبی که قبلاً گفته شد که هیچ موجود خارجی به وصف کلیت، تحقق نمی یابد، پس چگونه می توان پذیرفت که در خارج، چیزی به نام «کلی طبیعی» وجود داشته باشد؟

ولی قائلین به وجود کلی طبیعی، توضیح داده اند که منظور از وجود آن در خارج این نیست که به وصف کلیت در ظرف خارج، تحقق یابد بلکه منظور این است که در خارج، امری مشترک بین افراد، موجود است که عیناً در ذهن هم تحقق می یابد و در آنجا است که متصف به کلیت می شود.

قائلین به وجود خارجی آن، استدلال کرده اند که کلی طبیعی، مقسم دو اعتبار دیگر ماهیت، یعنی اعتبار اختلاط و تجرید است و مقتضای مقسم بودنش این است که در ضمن هر دو قسم، موجود باشد چنانکه وقتی انسان را به دو قسم تقسیم می کنیم انسانی که مقسم آنهاست هم در قسم مرد، موجود است و هم در قسم زن. پس کلی طبیعی نیز باید هم در ماهیت عقلی و مجرد، وجود داشته باشد و هم در ماهیت مخلوط و مقید. و چون ظرف وجود ماهیت مخلوط،

چون ماهیت بشرط لا
مرد و زن
سراسر در این است
مرد و زن
مرد و زن
مرد و زن
مرد و زن

از طرف دیگر
در خارج
تکثر در ذهن
ادوات در واقع
تقسیم

در خارج
تکثر در ذهن
ادوات در واقع
تقسیم

هیچ ماهیتی از آن جهت که مفهومی است کلی و قابل صدق تعدّد، هیچگاه تشخّص و تعین نمی یابد هر چند به وسیلهٔ مد، منحصر در فرد شود زیرا بالأخره عقل محال نمی داند که ر افراد متعدّد مفروضی صدق کند گرچه در خارج، بیش از

تشخّص را نمی توان در انضمام و اقتران ماهیات دیگر جستجو عینی است که ذاتاً قابلیت صدق بر موجود دیگری را ندارد : شخصی دیگری باشد. و اساساً صدق و حمل و مفاهیمی از ، مفاهیم می باشند.

وجود است که ذاتاً متشخّص است و هر ماهیتی متّصف به نرد تنها در سایه اتحادی است که با وجود برای آن، لحاظ

ارابی، منشأ تحوّل در بینش فلاسفه گردید و باید آن را به تاریخ فلسفه به شمار آورد. زیرا تا آن زمان، بحثهای فلسفی گاه، مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها به وسیلهٔ ت و در حقیقت، ماهیت، محور اصلی مباحث فلسفی را ، از آن پس، توجّه فلاسفه به سوی وجود، معطوف شد و ، دارای احکام ویژه ای است که آنها را از راه احکام ماهوی

در همین زمینه است
که تا آنجا که می توان
حسّ در تشخّص صدق
به طور کلی و نه از
عنایت اعتبار است
انضمامی که مورد بحث
پیدا آمده باشد

همچنین معنای مصدری که متضمن نسبت به فاعل و مفعول است نیز اراده نمی‌شود. معنای اسم مصدری هم با قید دلالت بر «حدث» نمی‌تواند اراده شود مگر اینکه آن را از قید مزبور، تجرید کنیم به گونه‌ای که قابل حمل بر واقعیات عینی و از جمله ذات مقدس الهی باشد.

اما واژه «ماهیت» که مصدر جعلی از «ماهو» (= چیست؟) می‌باشد در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر (= چستی) به کار می‌رود ولی با همان شرط تجرید از معنای «حدث» تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد.

این واژه در فلسفه به دو صورت، استعمال می‌شود که یکی از آنها اعم از دیگری است. اصطلاح خاص آن را به این صورت تعریف می‌کنند «ما يقال في جواب ماهو» یعنی مفهومی که در پاسخ از سؤال درباره چستی شیئی گفته می‌شود، و طبعاً در مورد موجوداتی به کار می‌رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح، دارای حدود وجودی خاصی باشند که به صورت معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) در ذهن، منعکس گردند. و از این روی در مورد خدای متعال گفته می‌شود که ماهیت ندارد (لا ماهية لواجب الوجود) چنانکه قائلین به اصالت وجود، درباره حقیقت عینی وجود نیز می‌گویند که خود وجود، ماهیت ندارد، و گاهی به این شکل، تعبیر می‌کنند که «صورت عقلانی ندارد».

اما اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می‌کنند «ما به الشیء هوهو» و آنرا شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می‌دانند. و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می‌گویند «الحق ماهیته إنیته» یعنی ماهیت خدا همان هستی اوست.

در این مبحث، منظور از واژه «ماهیت» همان اصطلاح اول است ولی نه مفهوم خود این کلمه یا ماهیت به حمل اولی، بلکه بحث درباره مصادیق این مفهوم یعنی ماهیت به حمل شایع مانند «انسان» است. زیرا قائلین به اصالت ماهیت هم اعتراف دارند که خود این مفهوم، مفهومی است اعتباری.^۱ و به تعبیر

۱. ر. ک: «المقاومات»، ص ۱۷۵، و «المطارحات»، ص ۳۶۱.

در «ر»
مفهوم ماهیت
مفهوم ماهیت
مفهوم ماهیت
مفهوم ماهیت
مفهوم ماهیت

در درس پانزدهم، چند معنای اصطلاحی برای واژه «اعتباری» ذکر شد که بر طبق بعضی از آنها حتی مفهوم «وجود» هم مفهومی اعتباری خواهد بود ولی منظور از «اعتبار» در این مبحث در مقابل «اصلی» معنای دیگری است و اعتباری بودن مفهوم وجود، طبق اصطلاح قبلی، هیچ منافاتی با قول به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به معنای منظور در این مبحث ندارد.

منظور از دو مفهوم متقابل اصلی و اعتباری در اینجا این است که کدامیک از دو مفهوم ماهوی و مفهوم وجود، ذاتاً و بدون هیچ واسطه دقیق فلسفی، از واقعیت عینی، حکایت می‌کند. یعنی بعد از قبول اینکه واقعیت عینی در ذهن، به صورت «هلیه بسیطه» منعکس می‌شود که موضوع آن، یک مفهوم ماهوی، و محمول آن، مفهوم «وجود» است که با حمل اشتقاق و به صورت مفهوم «موجود» بر آن، حمل می‌شود و طبعاً هریک از آنها به شکلی قابل حمل بر واقعیت عینی خواهد بود و می‌توان گفت مثلاً: «این شخص خارجی، انسان است» چنانکه می‌توان گفت «این شخص، موجود است» و هیچکدام از آنها از نظر عرفی و ادبی، مجازی نیست، در عین حال، از دیدگاه دقیق فلسفی، این سؤال، طرح می‌شود که با توجه به وحدت و بساطت واقعیت عینی، و با توجه به اینکه تعدد این مفاهیم و حیثیات، مخصوص به ظرف ذهن است، آیا باید واقعیت عینی را همان حیثیت ماهوی دانست که مفهوم وجود با عنایت خاص عقلی و با وساطت مفهوم ماهوی، بر آن، حمل می‌شود و از این روی جنبه فرعی و ثانوی دارد یا اینکه واقعیت عینی همان حیثیتی است که با مفهوم وجود، از آن حکایت می‌شود و مفهوم ماهوی تنها انعکاسی ذهنی از حدود و قالب واقعیت و وجود عینی است که

اصالت
ماهوی بدون
واسطه فنی و ذهنی
از واقعیت عینی حکایت

در وجود ماهوی ذهنی
است از رخسار
ماهوی فنی و ادبی
حکایت به واسطه
آن از خارج است

فرعی در وجود است
این است که واقعیت
بسط است و در
دارد از واقعیت
بالر

تلفظ از کلام
بر این مضمون وجود
بدون فنی و ادبی
شده است

دست است از واقعیت
حکایت به واسطه
ماهوی فنی و ادبی
حکایت به واسطه
آن از خارج است

با عنایت دقیقی خود آن محسوب می شود و در واقع، مفهوم ماهوی است که جنبه فرعی و ثانوی دارد؟

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

و اما واژه «حقیقت» که در کلام صدرالمتهلین در عنوان این مسئله کاربرد یافته بود نیز دارای اصطلاحات متعددی است از این قرار:

۱ - حقیقت به معنای استعمال لفظ در معنایی که برای آن، وضع شد در مقابل مجاز که استعمال آن در معنای دیگری است که نوعی مناسبت با معنای حقیقی داشته باشد مثلاً استعمال «شیر» به معنای حیوان درنده معروف، حقیقت و به معنای انسان نیرومند، مجاز است.

۲ - حقیقت به معنای شناخت مطابق با واقع، چنانکه در مبحث شناخت شناسی گذشت.

۳ - حقیقت به معنای ماهیت، چنانکه گفته می شود دو فرد انسان «متفق الحقیقه» هستند.

۴ - حقیقت به معنای واقعیت عینی.

۵ - حقیقت به معنای وجود مستقلّ مطلق، که منحصر به خدای متعال

نکته اول اینست که ماهیت عینی را مصداق ذاتی و بی واسطه ماهیت دانستن به معنای اعتباری بودن ماهیت است و این با مفهوم ماهوی بودن ماهیت در تضاد است.
نکته دوم اینست که ماهیت عینی را مصداق بالذات و بی واسطه مفهوم وجود دانستن به معنای اعتباری بودن ماهیت است و این با مفهوم ماهوی بودن ماهیت در تضاد است.
نکته سوم اینست که ماهیت عینی را مصداق بالذات و بی واسطه مفهوم وجود دانستن به معنای اعتباری بودن ماهیت است و این با مفهوم ماهوی بودن ماهیت در تضاد است.

که هر موجودی که دارای مفهوم ماهوی باشد مفهوم مربوط،
 ننانکه مفهوم «انسان» بر اشخاص خارجی، قابل حمل
 نیست که مفهوم وجود (به صورت حمل اشتقاق) بر هر
 می‌گردد و حتی در مورد خدای متعال هم که ماهیت ندارد
 ود است. و به عبارت دیگر: از دیدگاه عقلی، هر موجود
 دو حیثیت است: یکی حیثیت ماهیت، و دیگری حیثیت
 ه گفته‌اند: «کل ممکن زوج ترکیبی، مرکب من ماهیة و
 طلبی است که بارها اشاره کرده‌ایم که انعکاس واقعیتهای
 ورت قضیه‌ای است که معمولاً (یعنی در امور ذی ماهیت) از
 هوم وجود، تشکیل می‌یابد.

دی اگر فرض شود که در ازای هریک از این دو مفهوم، یک
 بی، وجود دارد یعنی مفهوم ماهوی از یک حیثیت عینی، و
 ت عینی دیگری حکایت می‌کند که در خارج با یکدیگر
 بگر سخن: ترکیب موجود از وجود و ماهیت، ترکیبی خارجی
 بن فرض آن است که هم ماهیت، اصیل است و هم وجود.
 ض صحیحی نیست زیرا اگر هر موجودی دارای دو حیثیت
 ز آنها به صورت قضیه دیگری در ذهن، منعکس می‌شود که
 است و باید در ازاء هریک از آنها حیثیت عینی دیگری را
 ان تا بی نهایت، ادامه می‌یابد و لازمه اش این است که هر
 از بی نهایت حیثیتهای عینی و خارجی باشد!

مطلبی است که فلاسفه گفته‌اند که تغایر وجود و ماهیت،
 إِنَّ الوجودَ عارضُ المِهیةِ تصوّراً و اتّحداً هویةً».

لناش منضم تحید
 حاصل از یک دانش
 خورج از ازل و ابد
 دانش و عدم و یا
 یکی از آنها بدینست؟
 هر صورت ذهنی از یک
 دانش حاصل شد و با
 عین به منضم مقدر
 رسیده است

فقط در ظرف تصوّر ذهنی، حاصل می شود وگرنه این دو حیثیت از نظر هویت خارجی، با یکدیگر متحدند. پس نمی توان هم ماهیت را اصیل و دارای واقعیت عینی دانست و هم وجود را. چنانکه نمی توان هر دو را اعتباری انگاشت. زیرا بالأخره همین قضیه هلیّه بسیطه است که از واقعیت عینی حکایت می کند و ناچار مشتمل بر مفهومی است که در ازاء واقعیت عینی، قرار می گیرد. پس امر، دایر است بین اینکه ماهیت، اصیل باشد و وجود، اعتباری یا برعکس.

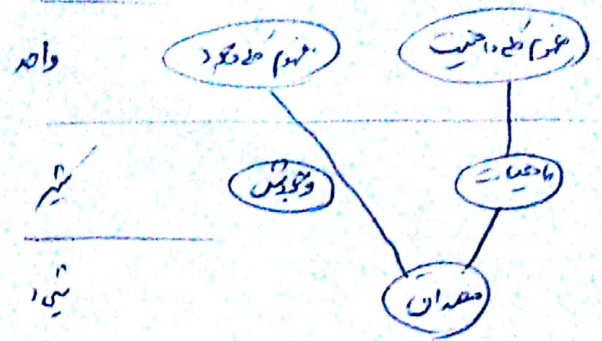
بنابراین، طرح مسئله به صورتی که دارای دو فرض باشد مبتنی بر چند اصل است:

۱ — پذیرفتن مفهوم وجود به عنوان مفهوم اسمی مستقل، و به اصطلاح، پذیرفتن «وجود محمولی». زیرا اگر مفهوم وجود، منحصر در معنای حرفی و رابط در قضایا باشد جای چنین فرضی در باره آن نیست که حکایت از واقعیت عینی بکند و به قول صدرالمتألهین دارای حقیقت عینی باشد، و طبعاً چاره ای جز قول به اصالت ماهیت نخواهد بود.

۲ — پذیرفتن تحلیل موجودات امکانی به دو مفهوم وجود و مفهوم ماهوی. یعنی اگر کسی چنین بپندارد که مفهوم وجود چیزی جز مفهوم ماهیت نیست چنانکه از بعضی از متکلمین نقل شده که معنای وجود در هر قضیه ای همان معنای ماهیتی است که موضوع آن را تشکیل می دهد در چنین فرضی باز جای تردید بین اصالت ماهیت و اصالت وجود، باقی نمی ماند و اصالت ماهیت، متعین خواهد بود. ولی بطلان این فرض در درس بیست و دوم، روشن گردید.

۳ — پذیرفتن اینکه ترکیب وجود و ماهیت، ترکیبی ذهنی است و در متن خارج، دو حیثیت متمایز، وجود ندارد که یکی در ازاء مفهوم ماهوی و دیگری در ازاء مفهوم وجود، قرار گیرد، یعنی فرض اصالت هر دو، فرض صحیحی نیست چنانکه بیان شد.

بر اساس این سه اصل، مسئله به این شکل، مطرح می شود که آیا واقعیت عینی اصالتاً در ازاء مفهوم ماهوی قرار می گیرد و بالعرض، مفهوم وجود بر آن حمل



• ادله اصالت وجود

برای اینکه بدانیم که آیا واقعیت عینی همان است که مفاهیم ماهوی از آن، حکایت می‌کنند یا اینکه ماهیات تنها نمایانگر حدود و قالبهای واقعتهای خارجی هستند و آنچه حکایت از ذات واقعیت و محتوای قالبهای مفهومی آنها می‌کند مفهوم وجود است که عنوانی برای خود واقعیت به شمار می‌رود و ذهن به وسیله آن، متوجه به ذات واقعیت می‌گردد؟ و به عبارت دیگر: برای اینکه بدانیم ماهیت، اصیل است یا وجود، راههای مختلفی وجود دارد که ساده‌ترین آنها تأمل در پیرامون خود این مفاهیم و مفاد آنهاست.

هنگامی که یک مفهوم ماهوی مانند مفهوم «انسان» را مورد دقت، قرار می‌دهیم می‌بینیم که این مفهوم هر چند بر تعدادی از موجودات خارجی، اطلاق می‌شود و قابل حمل بر آنهاست، حملی که در عرف محاوره، حقیقی و بدون تجوز، تلقی می‌گردد ولی این مفهوم به گونه‌ای است که می‌توان وجود را از آن سلب کرد بدون اینکه تغییری در مفاد آن، حاصل شود. و این، همان مطلبی است که فلاسفه بر آن، اتفاق دارند که ماهیت از آن جهت که ماهیت است نه موجود است و نه معدوم، یعنی نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم (الماهیة من حیث هی هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا معدومة) و به همین جهت است که هم موضوع، برای وجود، واقع می‌شود و هم برای عدم. پس ماهیت به خودی خود نمی‌تواند نمایانگر واقعیت خارجی باشد وگرنه حمل «معدوم» بر آن، نظیر حمل

الماهیه من حیث هی هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا معدومة
مفهوم ماهوی
واقعیت عینی
ماهیت
مفاد
تأمل
دقت
اصول
فلسفه
فلاسفه
واقعیت
ماهیت
مفهوم
ماهوی
واقعیت
عینی
ماهیت
مفاد
تأمل
دقت
اصول
فلسفه
فلاسفه
واقعیت
ماهیت
مفهوم
ماهوی

ماهیت
مفاد
تأمل
دقت
اصول
فلسفه
فلاسفه
واقعیت
ماهیت
مفهوم
ماهوی
واقعیت
عینی
ماهیت
مفاد
تأمل
دقت
اصول
فلسفه
فلاسفه
واقعیت
ماهیت
مفهوم
ماهوی

بود چنانکه حمل عدم بر وجود چنین است.

ماهیت، نمایانگر واقعیت عینی نیست این است که
ت خارجی ناچاریم از قضیه ای استفاده کنیم که
و تا وجود را بر ماهیت، حمل نکنیم از تحقق عینی
بن نکته، بهترین دلیل است بر اینکه مفهوم وجود است
می کند و به قول بهمنیار در کتاب التحصیل^۱ «چگونه
ی نباشد در حالی که مفاد آن، چیزی جز تحقق عینی

در این اعتبار می باشد

در این حقیقت می باشد

ماهیت از آن است

نمایان دارد و این حقیقت

در این اعتبار می باشد

ماهیت از آن است

نمایان دارد و این حقیقت

در این اعتبار می باشد

ران اصالت ماهیت گفته اند: درست است که خود
اقد وجود و عدم است و اقتضائی نسبت به هیچکدام از
می توان آن را «اعتباری» محسوب داشت ولی هنگامی
و ایجاد کننده، پیدا می کند واقعیت خارجی می یابد و در
ته می شود: ماهیت، اصالت دارد.

ت که انتسابی که توأم با واقعیت یافتن ماهیت می باشد در
بخشیدن به آن است، و این، نشانه آن است که واقعیت آن
به آن، افاضه می شود.

اعتباری بودن ماهیت این است که اساساً تحلیل واقعیت
میت و وجود، تنها در علم حصولی و در ظرف ذهن، تحقق
وری، اثری از ماهیت، یافت نمی شود، در صورتی که اگر
شت می بایست متعلق علم حضوری نیز واقع شود زیرا در این
واقعیت عینی بدون وساطت صورت یا مفهوم ذهنی، مورد
نی قرار می گیرد.

به این دلیل، اشکال شود که همانگونه که در علم حضوری،

علم حضوری ماهیت

واقعیت از علم حصولی است

در این حقیقت می باشد

ماهیت از آن است

نمایان دارد و این حقیقت

در این اعتبار می باشد

ماهیت از آن است

نمایان دارد و این حقیقت

در این اعتبار می باشد

اثری از مفاهیم ماهوی، یافت نمی شود اثری از مفهوم وجود هم دیده نمی شود. و به دیگر سخن: همانگونه که مفاهیم ماهوی از تحلیل ذهنی، حاصل می شود مفهوم وجود هم در ظرف تحلیل ذهنی، تحقق می یابد. بنابراین، نمی توان گفت که وجود هم اصالت دارد.

در پاسخ این اشکال باید گفت: شکی نیست که دو حیثیت ماهیت و وجود تنها در ظرف ذهن، از یکدیگر، انفکاک می یابند و دوگانگی آنها مخصوص به ظرف تحلیل ذهنی است و به همین جهت است که مفهوم وجود هم از آن نظر که مفهوم ذهنی است عین واقعیت خارجی نیست و اصالتی ندارد ولی در عین حال، همین مفهوم، وسیله ای است برای حکایت از اینکه واقعیتی در خارج هست که مفهوم ماهوی از آن، انتزاع می شود و منظور از اصالت وجود و واقعیت عینی داشتن آن هم همین است.

افزون بر این، در درس قبلی روشن شد که امر، دایرین اصالت وجود یا ماهیت است و با ابطال اصالت ماهیت، اصالت وجود، ثابت می شود.

دلیل دیگر بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت این است که همانگونه که در درس بیست و پنجم اشاره کردیم حیثیت ذاتی ماهیت، حیثیت تشخص نیست در صورتی که حیثیت ذاتی واقعیت های خارجی، حیثیت تشخص و اباء از کلیت و صدق بر افراد است و هیچ واقعیت خارجی از آن جهت که واقعیت خارجی است نمی تواند متصف به کلیت و عدم تشخص گردد، از سوی دیگر هیچ ماهیتی تا وجود خارجی نیابد متصف به تشخص و جزئیت نمی شود. و از اینجا به دست می آید که حیثیت ماهوی همان حیثیت مفهومی و ذهنی است که شأنیت صدق بر افراد بی شمار را دارد و واقعیت عینی، مخصوص وجود می باشد یعنی مصداق ذاتی آن است.

دلیل دیگری بر اصالت وجود نیز می توان اقامه کرد مبنی بر آنچه مورد قبول فلاسفه است که ذات مقدس الهی، منزّه از حدودی است که با مفاهیم ماهوی، از آنها حکایت شود یعنی ماهیت به معنای مورد بحث ندارد در صورتی که

دلیل ما بر اینست
انحصار حیثیت خارج
در ظرف ذهن
باز هم، این دو حیثیت
عین، ندارند
در مقام عین، عیناً
تجزیه دارند
بسیار از این دو
که در دست
و ماهیت غیر از آن

وجود خارجی را
ماهیت آن تشخص
نمی دهد. امده تا
که صورت آن را
فراهم نموده باشد
زمن ندارد

اصلی ترین واقعیتهای و واقعیت بخش به هر موجودی است. و اگر واقعیت خارجی، مصداق ذاتی ماهیت بود بایستی واقعیت ذات الهی هم مصداق ماهیتی از ماهیات باشد.

البته این دلیل، مبتنی بر مقدمه ای است که باید در بخش خداشناسی، اثبات شود ولی چون مورد قبول طرفداران اصالت ماهیت نیز هست در اینجا هم می توان از آن، استفاده کرد و دست کم به عنوان جدال به احسن، با ایشان احتجاج نمود.

مجاز فلسفی

در اینجا ممکن است شبهه ای به ذهن بیاید که مبنای اصالت وجود این است که واقعیت عینی، مصداق ذاتی وجود است و لازمه اش این است که مصداق بالعرض برای ماهیت باشد یعنی حمل ماهیتی مانند انسان بر افراد خارجیش بالعرض و با واسطه در عروض باشد، و اتصاف به چنین مفهومی، اتصافی مجازی و قابل سلب است. بنابراین، باید سلب مفهوم انسان از افراد خارجی، صحیح باشد و این چیزی جز سفسطه نیست.

پاسخ این است که همانگونه که در تقریر دلیل اول، اشاره کردیم حمل هر ماهیتی بر افراد خارجیش از نظر عرفی و ادبی، حمل حقیقی و خالی از تجوّر است. اما احکام دقیق فلسفی، تابع حقیقت و مجاز عرفی و ادبی نیست چنانکه کلید حل آنها را نمی توان از میان قواعد مربوط به الفاظ، جستجو کرد. و چه بسا استعمالی که از نظر ادبی، حقیقت باشد و از نظر فلسفی، مجاز شمرده شود، و برعکس چه بسا اطلاقی که از نظر ادبی، مجاز ولی از نظر فلسفی، حقیقت باشد.

مثلاً علماء ادبیات و اصول فقه گفته اند که معنای حقیقی مشتقات عبارت است از ذاتی که مبدأ اشتقاق برای آن، ثابت باشد (معنی المشتق ذات ثَبَّتْ له المبدء) چنانکه «عالم» یعنی کسی که «علم» دارد، و «موجود» یعنی چیزی که «وجود» دارد. پس اگر واژه «موجود» بر خود وجود عینی، اطلاق شود باید در مجاز بود.

از نظر ادبی، مجاز خواهد بود ولی از نظر فلسفی، چنین نیست. در اینجا هم امر به همین منوال است یعنی از نظر عرفی محدود، تفکیک نمی‌شود و همانگونه که موجود محدود، امری می‌رود حد آن هم امری واقعی و عینی، تلقی می‌گردد در صورتی که چنین نیست و حدود موجودات، در واقع، از امور عدمی، انتزاعی و شمردن آنها مجازی و اعتباری است.

برای تقریب به ذهن، مثالی می آوریم: اگر صفحه کاغذ مختلف مثلث و مربع و ... ببریم پاره کاغذهایی خواهیم داشت علاوه بر کاغذ بودن، صفت دیگری به نام مثلث یا مربع یا ... را در صورتی که قبل از بریدن کاغذ، چنین صفاتی، وجود نداشت.

تلقی عرفی در این مورد آن است که اشکال و صفات خاد
وجود آمده و اموری وجودی بر آن، افزوده شده است در حالی که
غیر از بریدگیها که اموری عدمی هستند چیزی به وجود نیامده است
به دیگر سخن: خطوط که حدود و مرزهای اشکال مخد

می دهند چیزی جز منتهی الیه سطح پاره های کاغذ نیستند چنانکه در حقیقت همان منتهی الیه حجم است. ولی این حدود و مرزهای عرفی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی، تلقی می شوند، آنها از قبیل انکار بدیهیات به شمار می رود.

اکنون می افزاییم که مفهوم ماهوی کاغذ (به عنوان م
واقعیت عینی، همین حال را دارد یعنی حکایت از حدود واقعیت
(البته حدود مفهومی نه حدود هندسی) حدودی، که به مثابه ال

با تغییر شکل جسم خارجی
آنها آن را تغییر دادیم
از آنها هم فایده‌ای از خود
ببرد (اصطلاحاً)
لکه تغییر (علوی) ضعیف
بنده آنها را
تغییر دهد

ت، یعنی ماهیت را واقعیت انگاشتن، یا مفهوم را عین مصداق

ی، می توان ذهن را به آینه ای تشبیه کرد که مفاهیم ماهوی در آن ظاهر می شود و به وسیله آنها از حدود واقعیت های خارجی و مطلع می شویم. و در این نگرش آلی و مرآتی، توجه استقلالی به یکنیم بلکه از راه آنها توجه ما به سوی صاحبان عکسها یعنی می، معطوف می گردد و از این جهت چنین می انگاریم که این صاحبان عکسها هستند. چنانکه هنگامی که عکس خود را در آینه چنین می انگاریم که مشغول تماشای خودمان هستیم در صورتی که ده می شود انعکاسی از رنگها و خطوط چهره ماست یعنی انعکاسی ذات محدود. ولی با نظر سطحی می توانیم بگوییم آنچه را در آینه خودمان است.

ماهیات بر موجودات عینی هم از این قبیل است و هر چند از نظر حقیقی به شمار می رود ولی با نظر دقیق فلسفی، روشن می گردد که از قالبهای آنهاست و نه عین آنها. و چنین است که صدرالمتألهین ابهای خودش تأکید می کند که «ماهیت، شبح ذهنی یا قالب عقلی عینی است»^۱.

این توضیحات، روشن شد که جایگاه حقیقی ماهیات، از آن جهت است فقط ذهن است و تحقق عینی آن همان وجود افرادش می باشد. بقی فلسفی، هیچگاه ماهیت، بالذات تحقق عینی نمی یابد. پس وجود خلوطه، و به دنبال آن، وجود کلی طبیعی در خارج هم تنها به معنای قابل قبول است، چنانکه در پایان درس بیست و پنجم اشاره شد. و از این روی می توان گفت که قائل شدن به وجود حقیقی برای کلی

(اسفار)، ج ۱، ص ۱۹۸، و ج ۲، ص ۲۳۶.

از ماهیت نمی باشد
عین ماهیت با لفظی بر
تمام آثار خارج مانی
از وجود افراد خود
نه تنها این عین وجود
است، چون ماهیت
منزه آثار است، حجت
وجود چون معنی دارد
و از این رو آثار شده
ماهیت با لفظ و قدرت
مابد تیره نیست.

طبیعی همان قول به اصالت ماهیت است و قائل شدن به اینکه وجود طبیعی، بالعرض است و افراد، واسطه در عروض وجود برای کلی طبیعی در حقیقت همان قول به اصالت وجود می باشد یعنی کلی طبیعی که ماهیت است امری اعتباری، و نسبت وجود و تحقق خارجی به آن، بالعرض نوعی مجاز فلسفی است.

حلّ دو شبهه

قائلین به اصالت ماهیت، به شبهاتی تمسک کرده اند که مهمترین این دو شبهه است:

ش ۱ - اگر وجود، اصیل و دارای واقعیّت عینی باشد بایستی مفهوم «موجود» را بر آن حمل کرد و معنایش این است که وجود، دارای و است، پس باید برای آن، وجود عینی دیگری فرض کرد که به نوبه خود، موجد برای «موجود» واقع می شود، و این جریان تا بی نهایت، ادامه می یابد و لازمه این است که هر موجودی دارای بی نهایت وجود باشد!

از اینجا به دست می آید که وجود، امری است اعتباری و تکرار ح «موجود» بر آن، تابع اعتبار ذهن است.

ج ۱ - مبنای این شبهه، استناد به قواعد لفظی است که لفظ «موجود» از آن جهت که مشتق است دلالت بر ذاتی می کند که مبدأ اشتقاق (وجود) بر آن، ثابت باشد و لازمه آن، تعدّد ذات و مبدأ است. پس هنگامی که مفهوم «موجود» بر وجود عینی، حمل می شود باید آن را ذاتی فرض کرد که مبتدا اشتقاق، که امر دیگری است برای آن، ثابت باشد و همچنین...

اما بارها خاطرنشان کرده ایم که مسائل فلسفی را نمی توان بر اساس قواعد صرف و نحو و دستور زبان، حلّ و فصل کرد. و مفهوم موجود در عرف فلسفی، تنها نشانه ای از تحقق عینی و خارجی است، خواه حیثیت تحقق خارجی در ظرف تحلیل ذهنی، غیر از حیثیت موضوع قضیه باشد یا نه. آن اشیا

این دو شبهه است
ببینید وجود را
فرض کنید
ببینید عینیت را
در این باره از تحلیل
تجسّس دارد.

اینجا مکتوب ادبیات
و نظریات، بسیار
به عنوان این وجود
و امری ذهنی و
موجود است.

عامتری باشد چنانکه مفهوم «جسم» هم شامل حیوان می شود و هم شامل جمادات و نباتات. ولی مفاهیم فصلی را بسیط و غیرقابل ترکیب می دانند. سرانجام، برای همه ماهیات مرکب، ده جنس عالی بسیط یا ده «مقوله» ائیل شده اند، از این قرار:

جوهر، کمیت، کیفیت، اضافه، وضع، آیین (= نسبت مکانی)، متی (= نسبت مانی)، جده (= نسبت به شیء احاطه کننده)، آن یفعل (= حالت تأثیر ریحی)، آن ینفعل (= حالت تأثر و انفعال تدریجی).

در باره تعداد مقولات (= اجناس عالی) و اینکه آیا همه آنها واقعاً از قبیل ماهیم ماهوی (= معقولات اولی) هستند یا دست کم بعضی از آنها (مانند اضافه مقولات مشتمل بر مفهوم نسبت) از قبیل معقولات ثانیه می باشند اختلافاتی در ان فلاسفه، وجود دارد که فعلاً از بررسی آنها صرف نظر می کنیم.

طبق دستگاه جنس و فصل منطقی و بر اساس اینکه همه ماهیات مرکب، نهی به چند مقوله می شوند تمایز آنها به دو صورت، حاصل می شود: یکی آنکه نیز آنها به تمام الذات باشد و آن در صورتی است که دو ماهیت از دو مقوله را با دیگر، مقایسه کنیم که حتی جنس مشترکی هم بین آنها نخواهد بود مانند «انسان» و مفهوم «سفیدی». دوم آنکه تمایز آنها ببعض الذات باشد و آن صورتی است که دو ماهیت از یک مقوله را با یکدیگر بسنجیم مانند مفهوم «ب» و مفهوم «گاو» که در حیوانیت و جسمیت و جوهریت، مشترکند.

حاصل آنکه: ماهیات تام (= انواع) اگر بسیط باشند به تمام الذات با بگر متباین و متمایزند، همچنین اگر مرکب و از دو مقوله باشند. نیز فصول و س عالی که همگی آنها مفاهیم بسیطی به شمار می روند به تمام الذات از بگر متمایز هستند و نمی توان جنسی را فرض کرد که شامل همه ماهیات بشود. این روی نمی توان همه ماهیات را حتی مشترک در یک جزء ماهوی دانست. از سوی دیگر، مفهوم «وجود» را که از معقولات ثانیه فلسفی است ی بسیط و متعین و عام و مطلق می شمارند که با اضافه شدن به هر ماهیتی،

عقل از این جهت بسیط و متباین است

آن از این جهت مانی و متی است

آن از این جهت جده و متی است

آن از این جهت آن یفعل و آن ینفعل است

آن از این جهت آن یفعل و آن ینفعل است

آن از این جهت آن یفعل و آن ینفعل است

آن از این جهت آن یفعل و آن ینفعل است

آن از این جهت آن یفعل و آن ینفعل است

اما وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در جمیع نیست بلکه از قبیل «مفاهیم مشکک» می باشد که حمل آنها بر موارد، ت است. و برای روشن شدن این مطلب باید توضیحی درباره دو اصطلاح و مشکک بدهیم.

ی و مشکک

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق، به دو دسته تقسیم ند:

متواطی، مفهومی است که صدق آن بر همه افراد، یکنواخت باشد و افراد دم و تأخر یا اولویت یا اختلاف دیگری در مصداقیت برای آن مفهوم نداشته مثلاً مفهوم «جسم» بر همه مصادیقش بطور یکسان، حمل می شود و هیچ نیست که از نظر جسمیت، مزیتی بر جسم دیگر داشته باشد هر چند هر از اجسام دارای خواصی هستند و بعضی از آنها مزایایی بر بعضی دیگر یلی از نظر صدق مفهوم جسم، تفاوتی با یکدیگر ندارند.

اما مشکک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش، متفاوت بعضی از آنها از نظر مصداقیت برای آن مفهوم، مزیتی بر بعضی دیگر باشند. چنانکه همه خطها در مصداق بودن برای طول، یکسان نیستند و بت خط یک متری برای آن، بیش از مصداقیت خط یک سانتیمتری است. وم سیاه بر همه مصادیقش بطور یکسان، حمل نمی شود و بعضی از آنها هستند.

مفهوم وجود هم از این قبیل است و اتصاف اشیاء به موجودیت، یکسان و بین آنها تقدم و تأخر و اولویتهایی وجود دارد. چنانکه صدق وجود بر

جمله است که
مشکک است چون
متمم از مصادیق
در مصادیق است
هر چند به مضمون
وجود به کار می رود

در مصادیق این
که مضمون جمع مضمون
در مصادیق و مضمون
عکس، بر وجود مشکک
یعنی یک مضمون بیش
موجود به کار می رود

داشتن یا نداشتن
وجود و مضمون با
وجود است

مضمون این
که است
مضمون این
که است
مضمون این
که است

خدای متعال که هیچگونه محدودیتی ندارد با صدق آن بر وجود مقایسه نیست.

در باره اینکه راز اختلاف در صدق مفاهیم مشکک چه مفاهیم ماهوی هم بالذات قابل تشکیک هستند یا نه؟ و اصولاً وجود دارد؟ بحثهایی انجام گرفته است و قائلین به اصالت تشکیک از قبیل تشکیک در کم و زیادی (مانند طول) را در کم و در ضعف و شدت (مانند رنگ) را در کیفیتها پذیرفته اند. ولی وجود، تشکیک در ماهیت را بالعرض می دانند و مرجع این اختلاف در وجود، معرفی می کنند.

افزون بر این، مرحوم صدرالمتألهین و پیروان حکمت تشکیکات را «تشکیک عامی» می نامند و برای حقیقت عینی دیگری قائل هستند که آن را «تشکیک خاصی» می خوانند است که دو مصداق وجود، مستقل از یکدیگر نباشند بلکه یکی به شمار آید. بعضی دیگر از عارف مشربان، اقسام دیگری را نیز وجود، ذکر کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست.

حکمت تشکیک
بین علت و معلول بیان
نموده است که نظایر
کم است علل را با وجود
در تمام مرده ها است
با عرض عریف آنها و دیگر در

مکتبہ یحیٰی عرف قرنیہ یا قرنیہ، جلاوطنی،
انڈیا، عدوت کی؟

(۲) در معدن اقدس در (در سراج)
 بسیار طویل، کتب از باب مجاز تعبیر با هم
 یا شباحت السعد شد در سراج
 نظر بالحق شد در سراج
 یا شباحت السعد شد در سراج
 یا شباحت السعد شد در سراج

ماخیم سیر در؟

۵) من آن را به صورتی که است با هیچ قدری درستی آن نیست. قیاس در تمام مصادیق و این زیاده و باین قدر است!

تقدیر و ماحیت در مصلحت
 و بالخصوص در مصلحت
 هدف آخر مصلحت است

ط: واقعیت این است
 در امور ما وجود دارد در مصلحت
 در امور ما از واقعیت
 که در مصلحت خود دارد، اما واقعیت آنرا در مصلحت
 که در مصلحت خود دارد، اما واقعیت آنرا در مصلحت

ط: آنچه ما میگوییم ماحیت از واقعیت
 که در مصلحت است. اگر
 همین مصلحت باشد ماحیت
 نبود! پس اگر وجود آن ماحیت
 کنیم مصلحت ماحیت را مصلحت
 دارد

در امور ما وجود دارد در مصلحت
 که در مصلحت خود دارد، اما واقعیت آنرا در مصلحت

اینها نام یک امر است
 که رابطه مصلحت و ماحیت است
 در این مقام مصلحت ماحیت است

درس بیست و نهم

وحدت و کثرت در وجود عینی

شامل:

ط: هر چه که ماحیت وجود دارد
 در مصلحت ماحیت وجود دارد
 در مصلحت ماحیت وجود دارد

● وحدت شخصی

در درس گذشته از یک نوع وحدت در واقعیت‌های عینی، آمد و آن، وحدت هر فردی از افراد متشخص ماهیات بود. یعنی هنگا فردی از یک ماهیت را در نظر می‌گیرد و آن را با خود ماهیت، مقایسه تفاوت را مورد توجه قرار می‌دهد که ماهیت، قابل صدق بر افراد است این ویژگی را ندارند عنوان «تشخص» را از فرد، انتزاع می‌کند، و یک فرد را با چند فرد دیگر مقایسه می‌کند و تعددی در فرد واحد نمی‌را از آن، انتزاع می‌نماید. از این روی گفته‌اند: «وجود با تشخص مساوق است و هر چیزی از آن جهت که موجود است متشخص و واحد البته باید توجه داشت که منظور از این وحدت، وحدت شخصی است وحدت، و شامل وحدت نوعی و جنسی نمی‌شود.

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که وحدت موجود خارجی می‌توان شناخت؟ و از کجا می‌توانیم یقین پیدا کنیم که موجودی را تصور کرده‌ایم واقعاً «یک موجود» و دارای «یک وجود» است؟

فلاسفه غالباً پاسخ این سؤال را به وضوحش واگذار کرده پیرامون آن، نقاط ابهامی وجود دارد که باید به اندازه ظرفیت مقام، تو باره آنها داده شود.

اگر موجودی بسیط و غیرقابل تجزیه باشد (مانند ذات مقدس الهی

در این باب
توجه داشته باشید
از این جهت
که وحدت
شخصی
است
و مساوق
است
به تشخص

وجود واحدی خواهد داشت. البته وجود مجردات و بساطت آنها با
شود و تنها وجود نفس و بساطت آنها می توان با علم حضوری
ولی بطور کلی می توان گفت که هر موجودی بسیط باشد وجود
شت.

ساره موجودات مادی و قابل تجزیه، اثبات وحدت آنها کار

سطحی، هر موجودی که دارای اتصال باشد و اجزاء مفروض آن،
نه نباشند موجود واحد و دارای وجود واحدی تلقی می شود. ولی
ت می نگیریم دو نقطه ابهام رخ می نماید:

که: آیا اجسامی که به نظر ما متصل و یکپارچه می رسند در واقع
را اثر خطای باصره آنها را متصل می پنداریم؟

ن سؤال به عهده علوم طبیعی است، و چنانکه می دانیم به کمک
ثابت شده است که اجسام در واقع، چنین اتصال و یکپارچگی
یس را ندارند و از ذرات بسیار ریز و جدای از یکدیگر تشکیل
نظر فلسفی می توانیم بگوییم که چون هیچ جسمی فاقد امتداد
هر کدام از ذرات اجسام هر قدر هم ریز باشد اتصال، و در نتیجه
خواهد داشت.

سام و سؤال انگیز دیگری که مهمتر است این است که به فرض
اء یک موجود جسمانی، ثابت شد از کجا هیچ نوع کثرت دیگری

می توان گفت که یک موجود متصل و یکپارچه، بالفعل دارای
ر چند بالقوه قابل تجزیه و تکرار می باشد ولی هر وقت تجزیه ای

به همین دلیل هیچ
موردی ذهنی ندارد
چون منت استخراج
نداده اند از این جهت
هم ندارند. بجز از
اصول وجودی و علم در آنها
لازم معلوم است!

فرد است اعداد در سطح
جم از مباحث ماهیه
استخراج کرده و در بیان
الغوا است که با استخراج
علم پس از آن که این
استوار تجربه هم غرض
نموده، پس فایده این است

است اما آن را پاسخ کامل و جامعی نمی توان دانست. زیرا از پیش می آید که اگر فرضاً دو جسم مختلف با یکدیگر نزدیک هیچ فاصله ای میان آنها باقی نماند و به عنوان مثال مسامحه مختلف بهم جوش داده شوند آیا می توان آنها را موجود واحد و دار به حساب آورد یا باید آنها را «کثیر» و دارای چند وجود دانست؟ ممکن است از این سؤال، پاسخ داده شود که چون دو قه دارای دو ماهیت مختلف هستند و طبعاً هر کدام از آنها فردی نخواهد داشت از این روی نمی توان آنها را موجود واحدی دانست. ولی این پاسخ، مبنی بر این است که کثرت ماهیت، وجود عینی است، در صورتی که چنین مطلبی به ثبوت نرسیده است به عبارت دیگر: کثرتی که در اینجا ثابت می شود ذاتاً نه وجود، و سخن بر سر وحدت و کثرت وجود عینی است. از طرف دیگر، سؤال دقیقتری مطرح می شود که از کج که دارای وحدت اتّصالی است دارای دو وجود متراکب نباشد به سوار بر دیگری باشد و حسّ نتواند دوگانگی آنها را تشخیص دهد؟ توضیح آنکه: همانگونه که هریک از حواسّ ما یکی از و را درک می کند (مثلاً چشم ما رنگ آن را می بیند و بویایی ما بوی و چشایی ما مزه آن را می چشد) بدون اینکه وحدت جسمی آنهاست از بین برود همینطور ممکن است کثرتی در اجسام، موجود ما قادر به درک آن نباشد. به دیگر سخن: وحدت و کثرت اد

اینجا کثرت ماهیت است
نه وجود
چون در هر یک از حواسّ ما
فردی است
چشم به رنگ
بویایی به بوی
چشایی به مزه
و کثرت ماهیت است

ایند در درسهای آینده، جستجو کرد و در اینجا بطور اجسام به چند صورت، قابل تصور است:

نزاء مقداری که بالفعل، وجود ندارند و در اثر تجزیه، بی هیچ منافاتی با وحدت بالفعل ندارد.

ماده و صورت با فرض اینکه وجود ماده، وجودی بالقوه رری به وحدت آن نمی رسد و از یک نظر، شبیه فرض

ماده و صورت با فرض اینکه ماده هم وجود بالفعلی غیر شد، و نیز ترکیب بین صورتهایی که هریک، فوق دیگری باشد. در این فرض، واحد شمردن موجود به لحاظ وحدت عرض به کل آنها نسبت داده می شود و بهتر این است که «واحد».

ن چند موجود بالفعلی که در عرض هم واقع شده باشند و برای دیگران نباشد هر چند نوعی اتصال و ارتباط، میان ترکیب اجزاء ساعت و سایر ماشینها که آن را «ترکیب

ماتام ایام ایام
در کارگاه مثنوی
اصل بودن ماحضه
است! حق هم حین
است، چون ماحضه
و درود هم دو اصل
حسته.

... ی ... حواء ((بطلان خلاء)) مطرح
 ات مختلفی کوشیده اند تا اثبات نمایند که بین دو موجود طبیعی،
 مال است و در جاهایی که پنداشته می شود چیزی موجود نیست در
 ق و لطیفی وجود دارند که قابل درک حسی نیستند.
 ساس، استدلال کرده اند که اگر دو یا چند جهان طبیعی، فرض
 که آنها متصل و پیوسته به یکدیگر باشند دارای وحدت اتصالی
 جهان واحدی را تشکیل خواهند داد، و اگر میان آنها خلاء حقیقی،
 ری که آنها را کاملاً از یکدیگر جدا و منعزل نماید منافات با
 خلاء، خواهد داشت.

آنکه منظور، وحدت نظام جهان طبیعت باشد به این معنی که
 می همواره در یکدیگر تأثیر و تأثر و فعل و انفعال دارند و هیچ موجود
 ی توان یافت که نه در موجود طبیعی دیگری مؤثر، و نه از آن، متأثر
 که موجودات همزمان، با تفاعلات خودشان زمینه پیدایش موجودات
 می کنند و خودشان نیز از تفاعلات موجودات قبلی به وجود آمده اند.
 جهان طبیعت، محکوم این رابطه علیت و معلولیت مادی است و از
 ی توان آن را دارای نظام واحدی دانست. ولی روشن است که این
 واقع، صفت نظام است که وجود عینی مستقلی از موجودات بی شمار
 و بر اساس آن نمی توان وحدتی حقیقی برای جهان طبیعت، اثبات
 — آنکه منظور، وحدت جهان در سایه وحدت صورتی باشد که همه
 نسبی و تغییر پذیر است، و
 به سبب این که آنهاست.

تأثیرگذاری یعنی علت
 و علت برین امر
 و نه تنها موجود است
 یعنی امری که درستی
 اعطای آن
 و از آنجا که
 فعل را نقصان و کمزوری
 معنی ندارد. همیشه یکپارچه
 بوده و تغییر پذیر است، و
 به سبب این که آنهاست.

که عالم هستی از یک وجود مستقل مطلق و وجودهای رابط
تشکیل یافته است که هر علتی نسبت به معلول خودش
داشت و از این جهت کاملتر و دارای مرتبهٔ عالیتتری از و
معلولهای هم عرض که رابطهٔ علیت و معلولیتی با یکدیگر
تشکیکی را نداشته باشند و از یک نظر، متباین به تمام
ولی تفسیر اول، خیلی بعید بلکه غیرقابل قبول است
سخنان صدر المتألهین و اتباعش بر آن دلالت دارد.

ناگفته نماند که وی سخنان عرفاء و اهل تحقیق
معنی، تأویل کرده و منظور ایشان را از «موجود و وجود حق
مستقل مطلق، و از «موجود و وجود مجازی» موجود و وجود
ربطی دانسته است.

به نظر من عالم
منفرد است!

دلیل اول بر مراتب تشکیکی وجود

برای این قول، به دو صورت می توان استدلال کرد
تفسیر اول، و دیگری با تفسیر دوم، سازگارتر است. دلیل اول
سخنان صدر المتألهین

مفهوم دایره‌ای
انتزاعی است که در آن
ماهیت و نام

می شود، و انتزاع این مفهوم واحد از واقعیتهای
اشتراک عینی بین آنها وجود دارد که منشأ انتزاع
جهت وحدتی بین وجودهای خارجی نمی بود،
اع نمی شد.

دو مقدمه است: یکی آنکه مفهوم «وجود» مفهوم
نوی است، و این همان مطلبی است که در درس
مقدمه دیگر آنکه: انتزاع مفهوم واحد، از امور کثیر،
شترکی بین آنهاست. و دلیل آن این است که اگر
فهوم واحد، لازم نباشد لازمه اش این است که انتزاع
هر مفهومی را از هر چیزی انتزاع کرد در صورتی که

بجه گرفته می شود که وجودهای عینی دارای
ند. سپس مقدمه دیگری به آن، ضمیمه می شود و آن
ط و دارای، حشّت عینه، واحدی است و نمی توان

که در رابطه اراده با نفس ملاحظه می شود. این
 ی است که مرحوم صدر المتألهین آن را اثبات
 حل بسیاری از معضلات فلسفی گشوده است و
 ترین ثمرات فلسفه اسلامی به شمار آورد.

نتیجه گرفته می شود که وجود همه معلولات،
 بجام نسبت به ذات مقدس الهی که افاضه کننده نیست،
 عین وابستگی و ربط است و همه مخلوقات، در
 باشد که بر حسب مراتب خودشان دارای شدت و

د و بعضی نسبت به بعضی دیگر، استقلال نسبی
 ص به ذات مقدس الهی است.

مستی را سلسله ای از وجودهای عینی تشکیل
 علقه بالاتر، و از نظر مرتبه وجودی نسبت به آن،
 ضعف و محدودیت، ملاک معلولیت آن می باشد
 شدت وجودی، نامتناهی و محیط بر همه مراتب
 باشد و هیچ موجودی از هیچ جهت و حیثیتی
 بود بلکه همگی عین فقر و نیاز و وابستگی به او

استقلال را از هر موجودی غیر از وجود مقدس
 دتی خاص است که تنها در وجود عینی و طبعاً بر
 می کند و هنگامی که هستی استقلالی، مورد نظر

تقسیم وجود به مستقل
 در رابطه و ربط نسبی از
 عین وابسته، حلقه
 مرتبه است. زیرا در مرتبه
 واقع است و تقسیم برادر
 نسبت، حق تفسیر به اختیار
 صمد محکم التزام شده
 (ما حیث است) است.

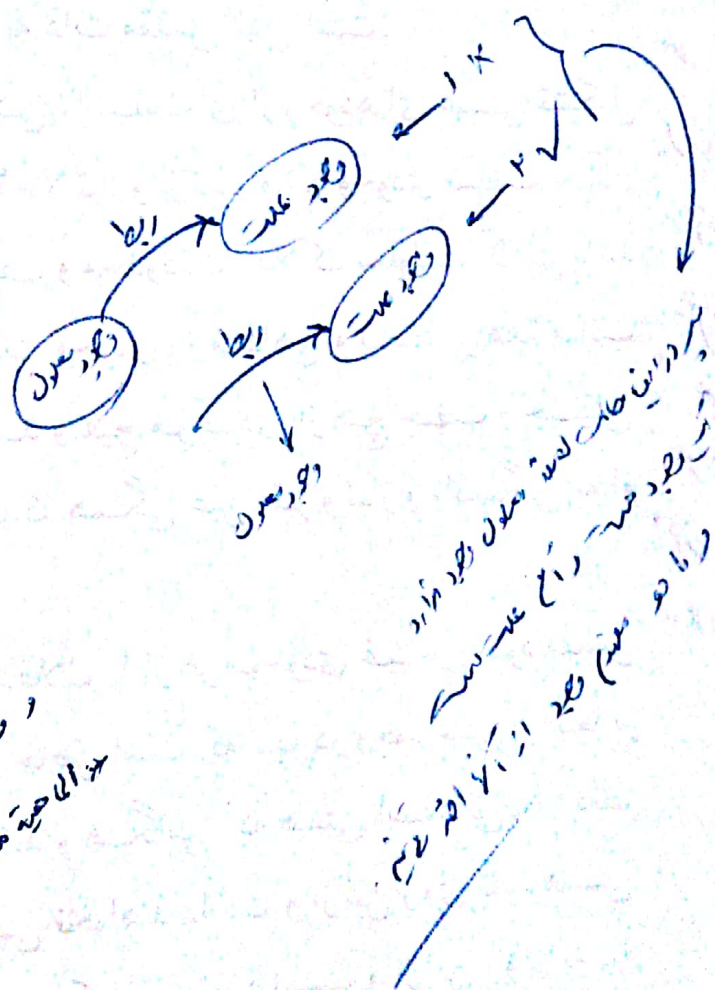
الارابط علیها
 مبدء الوجود علیهم السلام
 بر فناء که مبدء طوط
 از مخلوقات خارج است
 را با هر مبدء عینی
 و از عینیه. در این
 از هر جهت به هر چه
 و از هر جهت به هر چه
 و از هر جهت به هر چه

نمی‌توان آن را «ثانی» او شمرد بلکه باید آن را قائم به علت و شأنی از شئون و جلوه‌ای از جلوه‌های وی به حساب آورد و منظور از اتحاد آنها همین است که یکی نسبت به دیگری هیچ استقلالی در متن هستی خودش ندارد گرچه این تعبیر «اتحاد» تعبیر متشابه نارسایی است که به حسب متفاهم عرفی، معنای منظور را افاده نمی‌کند و موجب برداشتهای نادرستی می‌شود.

ناگفته پیداست که این بیان، کثرت وجودهای هم رتبه در بعضی از حلقات سلسله مانند جهان طبیعت را نفی نمی‌کند و مقتضای آن این نیست که افراد یک یا چند ماهیت هم درجه نیز دارای اختلاف تشکیکی با یکدیگر باشند. بلکه باید اختلاف آنها را تباین بتمام وجود بسیط آنها دانست.

وجود معنی هست وجود
وجود معنی ندارد، وجود از حد
وجود سر یا هست یا نیست، از حد
معنی ندارد که نوعی یا آن ذهن را در
مستند و با ندانست باطل یا با بغیر در عین الیه

ماهیت است را قابل انقاس باطل و وجود خدای
از آن حد که در حدی و ذهن هم هست و وجود در حد
مستند ماهیت را، نفس در حد و منفی در آن ذهن هم امان
و رابطه آن خود یافته در حد هم امان
«الاحیة مشار الشکوة»





استاد محمد تقی مصباح یزدی

آموزش فلسفه

جلد
۲

است، هر چند برای تحقق آن، کافی نباشد. و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر: اصطلاح عامّ علت عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن، محال است. و اصطلاح خاص آن عبارتست از موجودی که با وجود آن، تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود اصطلاح اول، اعمّ از اصطلاح دوم است زیرا شامل شروط و معدّات و سایر علل ناقصه هم می‌شود بخلاف اصطلاح دوم. و توضیح علت تامّه و ناقصه و سایر اقسام علت، خواهد آمد.

نکته ای را که باید خاطر نشان کنیم این است که موجود وابسته (= معلول) تنها از همان جهت وابستگی و نسبت به موجودی که وابسته به آن است «معلول» نامیده می‌شود، نه از جهت دیگری و نه نسبت به موجود دیگر. همچنین علت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود «علت» نامیده می‌شود، نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی.

مثلاً حرارت از آن جهت که وابسته به آتش است و نسبت به علت خودش معلول است نه از جهت دیگر، و آتش از آن جهت که منشأ پیدایش حرارت می‌شود و نسبت به همان حرارت ناشی از آن، علت است، نه از جهت دیگر. بنابراین منافاتی ندارد که یک موجود معین، نسبت به یک چیز «علت» و نسبت به چیز دیگری «معلول» باشد، و حتی منافاتی ندارد که حرارتی که معلول آتش خاصی است علت برای پیدایش آتش دیگری بشود. چنانکه منافاتی ندارد که یک موجود علاوه بر حیثیت علت یا حیثیت معلولیت دارای حیثیت های دیگری باشد که با مفاهیم دیگری بیان می‌شوند، مثلاً آتش علاوه بر حیثیت علت، دارای حیثیت های دیگری است که مفاهیم جوهر، جسم، تغییر پذیر و... از آنها حکایت می‌کنند و هیچکدام از آنها عین حیثیت علت آن نیست.

نسبت در

علت و معلول

نسبت در

نسبت در

نسبت در

نسبت در

نسبت در

نسبت در

نسبت در

پیدایش دیگری نیست.^۱

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

ولی می‌دانیم که آزمایشگران پیش از اقدام به انجام آزمایش معتقدند که میان پدیده‌ها رابطه علیت، برقرار است و هدفشان از آزمایش این است که علتها و معلولهای خاص را بشناسند و بفهمند چه چیزی علت پیدایش چه پدیده‌ای است. پس سؤال به این صورت، مطرح می‌شود که ایشان قبل از انجام دادن آزمایش، از کجا به مفهوم علت و معلول، پی برده‌اند؟ و از کجا دانسته‌اند که در میان موجودات، چنین رابطه‌ای وجود دارد تا بر اساس آن، درصدد کشف روابط خاص علی و معلولی برآیند؟

بنظر می‌رسد که انسان، نخستین بار، این رابطه را در درون خود و با علم حضوری می‌یابد و مثلاً ملاحظه می‌کند که فعالیت‌های روانی و تصمیم‌گیریها و تصرفاتی که در مفاهیم و صورتهای ذهنی می‌کند کارهایی است که از خودش سر می‌زند و وجود آنها وابسته به وجود خودش می‌باشد در حالی که وجود خودش وابسته به آنها نیست. و با این ملاحظه است که مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند و سپس آنها را به سایر موجودات تعمیم می‌دهد.

تقسیمات علت

وابستگی موجودی به موجود دیگر بصورت‌های مختلفی تصور می‌شود: مثلاً پیدایش صندلی از یک سوی، وابسته به چوبی است که از آن ساخته می‌شود، و از سوی دیگر به نجاری که آن را می‌سازد، و از جهتی به دانش و هنری که نجار دارد، و نیز به انگیزه‌ای که باید برای ساختن آن داشته باشد. و متقابلاً برای علت

۱- در این باره، توضیح بیشتری در درس سی و پنجم خواهد آمد.

هم اقسامی را می‌توان در نظر گرفت. و چون احکام همه علتها است پیش از پرداختن به بیان قوانین علیت و احکام علت و اصطلاحات آنها را یادآور شویم تا هنگام بررسی مسائل اشتباه نشویم.

برای علت بمعنای عامش - یعنی هر موجودی که وابسته به آن است - تقسیماتی را می‌توان در نظر گرفت که قرار است:

علت ناقصه و ناقصه - علت یا بگونه ای است که برای تحقق می‌کند و وجود معلول، متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست، فرض وجود آن، وجود معلول، ضروری است و در این صورت می‌نامند؛ و یا بگونه ای است که هر چند معلول بدون آن، تحقق آن هم بتنهایی برای وجود معلول، کفایت نمی‌کند و باید یک یا آن افزود تا وجود معلول، ضرورت یابد. و در این صورت آن می‌گویند.

بسیط و مرکب - از نظر دیگر می‌توان علت را به بسیط و علت بسیط مانند مجرد تام (خدای متعال و جوهرهای عقلانی خودش اثبات شود) و علت مرکب مانند علت‌های مادی که دار می‌باشند.

علت بی واسطه و با واسطه - از نظر دیگر می‌توان علت را «با واسطه» تقسیم کرد، مثلاً تأثیر انسان را در حرکت دست بی واسطه دانست و تأثیر او را در حرکت قلمی که بدست دارد با نوشته ای که می‌نویسد با دو واسطه، و بر معنایی که در ذهن خوا چند واسطه شمرد.

علت انحصاری و جانشین پذیر - گاهی علت پیدایش یا معینی است و معلول مفروض جز از همان علت خاص بوجود

بسیار از این
تقسیمات علت
ابواب و درک
ماحیث است!
علت در امور
وجود متناهی
طرد ذات ندارد

اهمیت اصل علّیت

همانگونه که در درس نهم بیان شد محور همه تلاشها روابط علّی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علّیت کلی و عام، مورد استناد همه علوم است که درباره احکام مورد بحث می‌کنند. و از سوی دیگر، کلیت و قطعیت هر قانون علم عقلی و فلسفی علّیت است و بدون آنها نمی‌توان هیچ قانون که هیچ علمی به اثبات رسانید. و این یکی از مهمترین نیازها می‌باشد.

بعضی از کسانی که منکر اصالت عقل و احکام عقلی هستند و یا اساساً برای مسائل فلسفی و متافیزیکی، ارزش علم نیستند تلاش می‌کنند که اعتبار اصل علّیت را از راه تجربه، چنانکه بارها اشاره شده اینگونه تلاشها بیهوده و نازا است زیرا وجود حقیقی برای اشیاء عینی و خارج از نفس، مرهون اصل علّیت آن، راهی برای اثبات حقایق عینی، باقی نمی‌ماند و همیشه جای خواهد داشت که از کجا فراسوی ادراکات و صور ذهنی، حق باشد تا مورد تجربه قرار گیرد؟ و از سوی دیگر اثبات مطابقت خارجی (بعد از پذیرفتن آنها) نیازمند به قوانین فرعی علّیت است قوانین به ثبوت نرسیده باشد جای این شبهه باقی است که از

مصرع اصل علّیت
(عبدالباقی) طالع
عبدالباقی (از بزرگان)

لابق با اشیای خارجی باشند تا بتوان از راه آنها حقایق سرانجام با شک در قوانین علّیت نمی توان کلیت و قطعیت کرد و اثبات قوانین علّیت از راه تجربه، مستلزم دور است تجربه، متوقف بر قوانین علّیت است و فرض این است که از راه تعمیم نتایج تجربه و کلیت آنها ثابت کنیم.

: استفاده از تجربه، در صورتی ممکن است که وجود اشیاء و نتایج تجربه هم بطور قطعی شناخته شود. و این هر دو علّیت، قبل از اقدام به تجربه است زیرا در صورتی که علّیت، معتقد نباشد و بخواهد آن را از راه آزمایش، ند وجود حقیقی اشیاء مورد تجربه را احراز نماید، است که ما از راه وجود معلول (پدیده های ادراکی) (شیاء خارجی) پی می بریم چنانکه در درس بیست و سوم تا به کمک قوانین علّیت، ثابت نشود که علّت پدیده های روحانی از ابعاد و اشکال گوناگون، اشیاء مادی متناسب صفات و ویژگیهای اشیاء مورد تجربه را بطور قطعی و یقینی بج تجربه های مربوط به آنها قضاوت کنیم. گذشته از اینها، ارب حسی بدست می آید تقارن یا تعاقب منظم دو پدیده در یافته است. ولی چنانکه دانستیم تقارن یا تعاقب پدیده ها از راه آنها نمی توان رابطه علّیت را اثبات کرد. و سرانجام این

مصدر: حکایت سکر
علّت بنیستم در احوال
آن بود بر جسم، آنکه
خداوند بخشنده ادرار
بر احوال دانش فتن
در خارج است و
وجود مبداء بیست
سیر از طریق ظهور
احوال و فهم مصادره
استوار مبداء بیست
به ثبوت علّت
سیر از طریق ظهور
اصل علّت بنیستم

از اینرو کسانی مانند هیوم که علّیت را بمعنای تقارن یا پدیده دانسته اند راهی برای رهایی از این شکوک و شبهات ندارند. جهت اینگونه مسائل فلسفی را لاینحل قلمداد کرده اند. و همچنین گرایشهای پوزیتویستی دارند و تنها به داده های حواس اکتفاء می کنند. هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی، اثبات کنند. بنابراین، لازم است توضیح بیشتری پیرامون مفاد اصل علّیت اعتبار آن داده شود.

مفاد اصل علّیت

اصل علّیت عبارت است از قضیه ای که دلالت بر نیازمندی علّت دارد و لازمه اش این است که معلول بدون علّت، تحقق نیابد. این می توان در قالب «قضیه حقیقه» به این شکل بیان کرد: «هر معلولی علّت است» و مفاد آن این است که هرگاه معلولی در خارج، تحقق یابد علّت خواهد بود و هیچ موجودی نیست که وصف معلولیت را داشته باشد. علّت بوجود آمده باشد. پس وجود معلول، کاشف از این است که بوجود آورده است.

این قضیه، از قضایای تحلیلی است و مفهوم محمول آن از مفهوم بدست می آید زیرا مفهوم «معلول» چنانکه توضیح داده شد عبارت موجودی که وجود آن، متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد. پس موضوع (معلول) مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علّت است که

این قضیه را
در منطق
الذات است
چون در هر
موضوع

نسبت به وجود و عدم ندارد و به دیگر سخن: نسبتش به وجود و عدم، یکسان است، و باید چیز دیگری آن را از حدّ تساوی، خارج سازد و آن چیز همان علت است. و از اینروی، ملاک احتیاج به علت را «امکان ماهوی» قلمداد کرده اند.

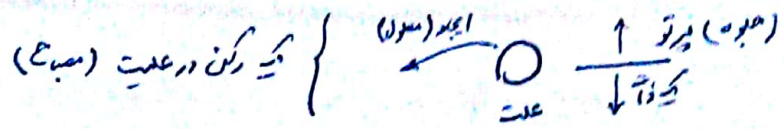
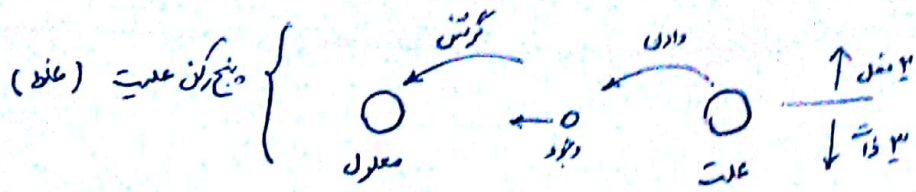
اما این بیان، با اصالت ماهیت سازگار است و کسانی که قائل به اصالت وجود هستند سزاوار است که تکیه گاه بحثهای فلسفی خود را «وجود» قرار دهند. و به همین جهت است که صدرالمتهالین فرموده است که ملاک

احتیاج معلول به علت، نحوه وجود آن است و بعبارت دیگر فقر وجودی و وابستگی ذاتی بعضی از وجودها ملاک احتیاج آنها به وجود غنی و بی نیاز می باشد. پس موضوع قضیه مزبور «موجود فقیر» یا «موجود وابسته» خواهد بود. و هنگامی که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیفتری وابسته به مرتبه قویتر است می توانیم موضوع قضیه را «موجود ضعیف» قرار دهیم و ملاک احتیاج به علت را «ضعف مرتبه وجود» بدانیم.

با دقت در بیان صدرالمتهالین بدست می آید که اولاً رابطه علت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جستجو کرد نه در ماهیت آنها. و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است. برخلاف کسانی که پنداشته اند که

علت، ماهیت معلول را محقق می سازد و یا آن را متصف به موجودیت می کند و به اصطلاح، «جعل» به ماهیت، تعلق می گیرد و یا به اتصاف ماهیت به وجود. و این هر دو قول، مبتنی بر اصالت ماهیت است، و با ابطال آن، جایی برای اینگونه نظرها باقی نمی ماند.

ثانیاً معلولیت و وابستگی معلول، ذاتی وجود آن است و وجود وابسته هیچگاه مستقل و بی نیاز از علت نخواهد شد. و بعبارت دیگر: وجود معلول، عین تعلق و وابستگی به علت هستی بخش است و بر این اساس است که وجود عینی به دو قسم (مستقل و رابط) تقسیم می شود. و این همان مطلب نفیسی است که قبلاً به آن اشاره کرده ایم و آن را از ارزشمندترین ثمرات حکمت متعالیه دانسته ایم. و در این مبحث باید به تبیین آن پردازیم.



اگر معلول فقط وجود
داشت از علت است
یعنی نیست! چون
وجودش بودن و نبودن
داشت به بودن ازاد
داشت از علت اگر
مفادش، یا غرض
علت باشد؟ یا
وجود دارد؟ و بود
تا از مرز که است
را وصف میزنیم
در دود. در با حتم
باینست! در اولی
است؟

حقیقت رابطه علت

هنگامی که گفته می شود «علت به معلول، وجود می دهد» چنین تصویری را در ذهن، تداعی می کند که کسی چیزی را به دیگری می دهد و او آن را دریافت می دارد. یعنی در این فرایند، سه ذات و دو فعل، و به تعبیر دیگر، پنج موجود، فرض می شود: یکی ذات علت که اعطاء کننده وجود است، و دیگری ذات معلول که دریافت کننده آن است، و سومی خود وجود که از طرف علت به معلول می رسد، و چهارم فعل دادن، که به علت، نسبت داده می شود، و پنجم فعل گرفتن، که به معلول، اسناد داده می شود.

ولی حقیقت این است که در جهان خارج، چیزی غیر از ذات علت و ذات معلول، تحقق نمی یابد. و حتی با نظر دقیق نمی توان گفت که علت به ماهیت معلول، وجود می دهد زیرا ماهیت، امری اعتباری است و قبل از تحقق معلول، وجود مجازی و بالعرض هم ندارد.

همچنین مفهوم دادن و گرفتن هم چیزی جز تصویر ذهنی نیست، و اگر دادن وجود و ایجاد کردن، یک امر حقیقی و عینی بود خودش معلول دیگری می بود و بار دیگر می بایست رابطه علت را بین فعل و فاعل در نظر گرفت و دادن دیگری را اثبات کرد و همچنین تا بینهایت. نیز در جایی که هنوز وجود معلول، تحقق نیافته است گیرنده ای نیست تا چیزی را بگیرد، و بعد از تحقق آن هم دیگر گرفتن وجود از علت، معنی ندارد. پس در مورد ایجاد معلول، چیزی جز وجود علت و

قاعده عبارت است از اینکه معلولیت، ذاتی وجود معلول و غیرقابل تخلف از آن است. پس چنان نیست که تحقق موجودی دو فرض داشته باشد: یکی اینکه معلول موجود کاملتری باشد، و دیگری آنکه بی نیاز از علت بوده مستقلاً تحقق یابد. بلکه اگر چیزی امکان معلولیت داشت حتماً معلول خواهد بود. و هر موجودی که بتوان کاملتر از آن، فرض کرد امکان معلولیت را دارد پس حتماً معلول می باشد و دیگر امکان عدم معلولیت را نخواهد داشت زیرا اگر امکان عدم معلولیت هم در آن فرض شود معنایش اینست که ذاتاً اقتضایی نسبت به معلولیت و علوم معلولیت ندارد یعنی اگر معلول باشد معلولیت آن، ذاتی نیست در صورتیکه در بحث سابق، روشن شد که معلولیت، ذاتی وجود معلول است. پس چیزی که قابل معلولیت باشد یعنی بتوان موجودی کاملتر از آن فرض کرد ضرورتاً معلول خواهد بود.

در پایان این درس، خاطر نشان می کنیم که ضعف مرتبه وجود، آثار و نشانه هایی دارد که بوسیله آنها می توان معلولیت موجودی را شناخت و از جمله آنها محدودیت زمانی و مکانی و محدودیت آثار و تغییر پذیری و حرکت پذیری و فناپذیری را می توان بشمار آورد.

با این الگو و دیدگاه
تفاوت ذاتی از آن
در علم و معانی
شناختی که، سبب آنها
که علت شناختی هر چه
در دایره علت و در
موجودات معلول و غیره
بصورت آن.

لیل قطعی بر علیّت دانست یعنی کبرای این قیاس، یقینی نیست و از اینرو
می توان نتیجه آن را هم یقینی شمرد.

منطقین در مقام بیان اعتبار قضایای تجربی گفته اند که تلازم دو پدیده،
لور دائم یا در اکثر موارد، نشانه علیّت و معلولیت آنهاست زیرا تقارن دائمی یا
کثری بطور اتفاق، ممکن نیست.

درباره این بیان باید گفت: اولاً این قضیه که امر اتفاقی، دائمی و
کثری نمی شود و به اصطلاح، قسرا کثری و دائمی محال است احتیاج به اثبات
رد. و ثانیاً اثبات تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده، کاری قریب به محال است و
چ آزمایشگری نمی تواند ادعا کند که اکثر موارد تحقق دو پدیده را آزمایش کرده
ت.

همچنین گاهی برای تمیم برهان از قاعده دیگری استفاده می شود که دو
یز همانند، آثار همانندی خواهند داشت (حکم الأمثال فی مایجوز و ما
جوز واحد) بنابراین، هنگامی که در موارد آزمایش شده پیدایش پدیده ای را در
رابط خاصی ملاحظه کردیم خواهیم دانست که در موارد دیگری هم که عیناً
ین شرایط، موجود باشد پدیده مزبور، تحقق خواهد یافت و بدین ترتیب، رابطه
ت میان آنها کشف می شود. ولی این قاعده هم چندان کارایی عملی ندارد
! اثبات همانندی کامل دو وضعیت، کار آسانی نیست.

بنظر می رسد تنها راه استفاده از تجربه برای اثبات قطعی رابطه علیّت بین
پدیده معین این است که شرایط تحقق یک پدیده کنترل گردد و ملاحظه شود
با تغییر کدامیک از عوامل و شرایط مضبوط، پدیده مزبور دگرگون می شود و با
د چه شرایطی باقی می ماند. مثلاً اگر در محیط کنترل شده آزمایشگاه دیدیم
فقط با اتصال دو سیم معین، لامپ برق، روشن می شود و با قطع آنها خاموش
گردد نتیجه می گیریم که اتصال مزبور، شرط پیدایش نور در لامپ (تبدیل انرژی
تریکی به انرژی نورانی) است و اگر شرایط دقیقاً کنترل شده باشد انجام
ایش برای یک بار هم کفایت می کند ولی چون کنترل دقیق شرایط، کار

آسانی نیست غالباً برای حصول اطمینان، از تکرار آزمایش، استفاده می‌نویسند. ولی در عین حال، اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده‌ها شناخته شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته وجود ندارد بسیار مشکل است. و مشکل‌تر از آن، اثبات عامل انجانشین ناپذیر است زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط پدیده مورد نظر بوسیله عوامل دیگری تحقق یابد چنانکه اکتشافات تازه به فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تأیید می‌کند. و به همین جهت است تجربه هیچگاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت بلکه اساساً یقین (اعتقاد جزمی که خلاف آن محال باشد) را نیز بار نمی‌آورد. و از دستاوردهای علوم تجربی، هیچگاه ارزش نتایج براهین عقلی محض داشت.

باید خاطرنشان کنیم که وجود احتمالات یاد شده که مانع از حزمضاغف نسبت به قوانین علوم تجربی می‌شود زیانی به یقینی بودن رابطه میان موجودات مادی نمی‌زند. زیرا با آزمایشهای ساده هم می‌توان اثبات با رفع بعضی از پدیده‌ها پدیده دیگری مرتفع می‌گردد و این نشانه آن است اول، نوعی علت ناقصه نسبت به پدیده دوم دارد. چنانکه با غروب آفت تاریک می‌شود و با نبودن آب، درخت می‌خشکد و هزاران نمونه دیگر زندگی روزمره انسان پیوسته مشاهده می‌شود. و آنچه دشوار است تعیین عوامل و شرایطی است که در پیدایش یک پدیده مادی، مؤثرند. و در صورتی که بتوان همه آنها را دقیقاً تعیین کرد لازمه اش نفی تأثیر فاعل ماوراء طیب زیرا اجراء آزمایش در مورد چنین عاملی امکان پذیر نیست و وجود و عدم با برهان عقلی خالص می‌توان اثبات کرد.

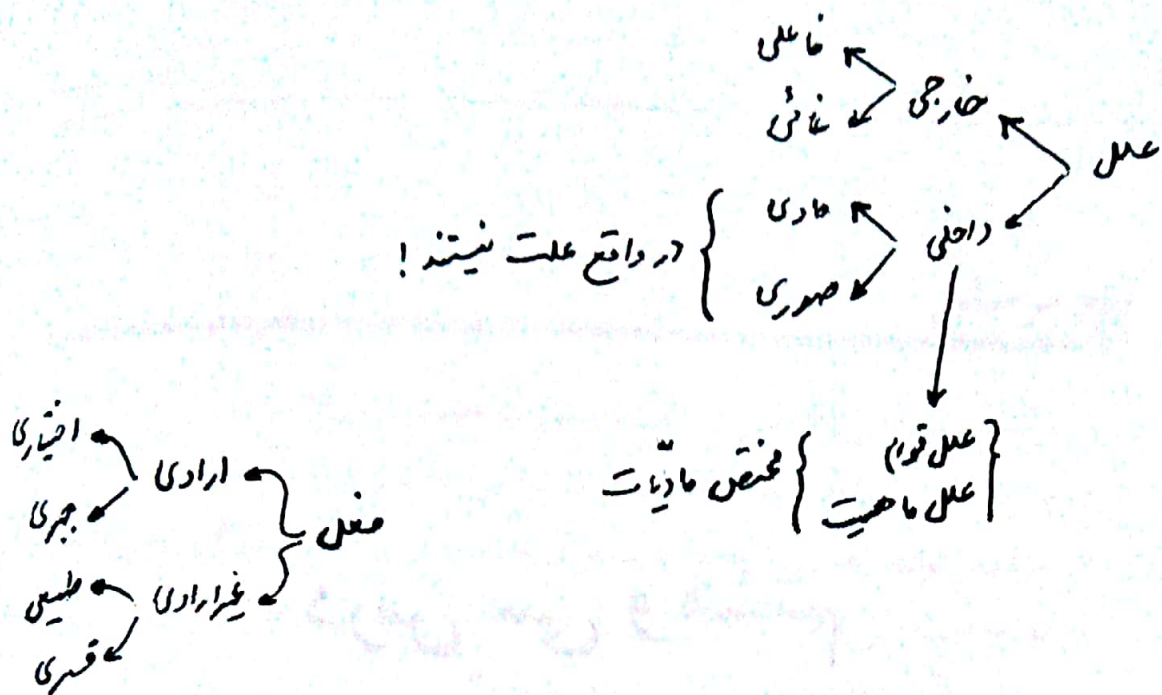
با این ترتیب به نظر می‌رسد که علت ناقصه در امور مادی

دلایل و غیره

اگر علت و معلول از قبیل مجرّدات باشند و هیچکدام زمانی نباشند در تقارن زمانی آنها مفهومی نخواهد داشت. همچنین اگر معلول، زمانی است، مجرّد تام باشد. زیرا معنای «تقارن زمانی» این است که دو یک زمان» تحقق یابند در صورتی که مجرّد تام در ظرف زمان، تحقق نسبت زمانی هم با هیچ موجودی ندارد. ولی چنین موجودی نسبت به احاطه وجودی و حضور خواهد داشت و غیبت معلول از آن، محال است. این مطلب با توجه به رابط بودن معلول نسبت به علت هستی بخش، می یابد.

وی دیگر، تقدّم زمانی معلول بر هر علتی اعم از تامّه و ناقصه، محال زمه اش این است که معلول در هنگام پیدایش، نیازی به علت مزبور و وجود علت نسبت به آن، ضروری نباشد. و روشن است که این اختصاص به زمانیّات دارد.

بجه به این قاعده، کاملاً روشن می شود که تفسیر رابطه علیّت به بدیده» نادرست است زیرا لازمه تعاقب، تقدّم زمانی علت بر معلول چیزی علاوه بر اینکه در مجرّدات و علل هستی بخش، معنی ندارد که مشتمل بر امر غیر زمانی باشند نیز امکان ندارد و تنها فرضی را که آن در نظر گرفت علل ناقصه زمانی است که تقدّم آنها بر معلول، است مانند تحقق انسان، قاعده ای که



مقدمه

یکی از تقسیمات معروفی که برای علت، ذکر شده (و گویا ارسطو برای نخستین بار آن را بیان کرده باشد) تقسیم به علت فاعلی و غائی و مادی و صورّی است که دو قسم اول را علل خارجی، و دو قسم اخیر را علل داخلی یا علل قوام از یک نظر علل ماهیت می نامند. و در ضمن درسهای گذشته روشن گردید که اطلاق علت بر دو قسم اخیر، خالی از مسامحه نیست. و در پایان درس سی و یکم اشاره شد که علت مادی و علت صورّی، همان ماده و صورت اجسام هستند که نسبت به جسم مرکب، علت مادی و علت صورّی؛ و نسبت به یکدیگر، ماده و صورت نامیده می شوند و طبعاً اختصاص به مادیات خواهند داشت. و چون بعداً درباره ماده و صورت بحث خواهد شد^۱ در اینجا از گفتگو پیرامون آنها خودداری می کنیم و بخش علت و معلول را با بحث درباره علت فاعلی و علت غائی پایان می بریم.

علت فاعلی و اقسام آن

علت فاعلی عبارت است از موجودی که موجود دیگری (معلول) از آن

پدید می‌آید و بمعنای عاقلش شامل فاعلهای طبیعی که مؤثر در حرکات و دگرگونیهای اجسام هستند نیز می‌شود.

فلاسفه پیشین، دو نوع فعل و تأثیر را در جهان، شناسایی کرده بودند: یکی فعل ارادی که موجودات زنده و ذی شعور با اراده خودشان انجام می‌دهند و جهت حرکت و سایر ویژگیهایش تابع اراده فاعل است مانند افعال اختیاری انسان که بصورتهای گوناگونی تحقق می‌یابد؛ و دیگری فعل و تأثیری که از موجودات بی شعور و بی اراده سر می‌زند و همواره یکنواخت و بی اختلاف است.

ایشان برای هر نوعی از موجودات جسمانی، طبیعت خاصی قائل بودند که ذاتاً اقتضاء ویژه‌ای دارد، و از جمله، هریک از انواع عناصر چهارگانه (خاک و آب و هوا و آتش) را مقتضی مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می‌دانستند بطوری که اگر مثلاً بواسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند در اثر میل طبیعی بسوی مکان اصلی خودشان حرکت می‌کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالا رفتن شعله آتش را توجیه می‌کردند و طبیعت را بعنوان مبدأ حرکت، معرفی می‌نمودند.

سپس با توجه به اینکه گاهی حرکات و آثاری در اشیاء برخلاف مقتضای طبیعتشان پدید می‌آید مثلاً در اثر وزش باد، گردوغبار بسوی آسمان بلند می‌شود قسم سومی از افعال را بنام «فعل قسری» اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت دادند و معتقد شدند که گردوغبار که از جنس خاک است با حرکت قسری بسوی آسمان می‌رود و با حرکت طبیعی به زمین برمی‌گردد. و در مورد چنین حرکاتی معتقد بودند که هیچگاه دوام نخواهد یافت (القسر لا یدوم).

از سوی دیگر با توجه به اینکه ممکن است فاعل با اراده‌ای نیز در اثر تسلط فاعل قویتری مجبور شود که برخلاف خواست خودش حرکت کند، نوعی دیگر از فاعلیت را بنام «فاعل جبری» اثبات کردند که در مورد فاعل ارادی مانند فعل قسری نسبت به فاعل طبیعی است.

فلاسفه اسلامی به تعمق و ژرف اندیشی بیشتری درباره فاعل ارادی

بالصبر	بالتنمیر	} (ق) فاعل
بالعسر	بالعناء	
بالعقه	بالرضا	
بالجبر	بالتجلی	

علت و معلول

متعالیه و با توجه به اینکه هر علتی نسبت به علت هستی بخش خودش ربط محض است مصداق روشنتری برای فاعل تسخیری ثابت شد و نسبت فعل به فاعلهای متعدد طولی و از جمله نسبت افعال اختیاری انسان به خودش و به مبادی عالیه و خدای متعال، تفسیر فلسفی متقنتری یافت.

بدین ترتیب — همچنانکه حکیم سبزواری بیان کرده — فاعل را می توان دارای هشت قسم دانست: فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالقصد، فاعل بالجبر، فاعل بالتسخیر، فاعل بالعناء، فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی.

نکاتی پیرامون اقسام فاعل

۱ — سخنان فلاسفه پیشین درباره فاعل طبیعی و قسری، مبتنی بر اصول موضوعه ای است که از طبیعیات قدیم گرفته شده است و می دانیم که فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضاء آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت و یبوست و حرارت و برودت، اعتبار خود را از دست داده است. ولی به هر حال، شکی نیست که موجودات جسمانی، تأثیراتی در یکدیگر دارند و پیدایش پدیده های مادی در گرو حصول زمینه ها و شرایط خاصی است و بنابراین، وجود

اطلاق می‌گردد، و گاهی به موردی که شأنیت اختیار دارد تنها فاعل مختاری که در شرایط خاص و تحت تأثیر عامل خود را از دست می‌دهد مجبور نامیده می‌شود. و منظور از «معنای دوم است».

ولی باید توجه داشت که از دست دادن اختیار، مراد از آنست که مورد تهدید قرار می‌گیرد و کاری را از روی اکراه، انجام نوعی کار جبری تلقی می‌گردد. همچنین کسی که در شرایطی که برای ادامه حیاتش از گوشت میته، استفاده کند کاروی بحساب می‌آید. اما چنان نیست که در موارد اکراه و اضطرار شود بلکه دایره اختیار فاعل، نسبت به شرایط عادی، محدود منظور فلاسفه از فاعل بالجبر چنین مواردی نیست بلکه منظور اختیار فاعل بکلی سلب شود. و از اینرو می‌توان گفت که چنانچه «احبار»

توضیح
افزاید

توضیح
افزاید

اراده و اختیار

واژه‌های اراده و اختیار، کاربردهای مختلفی دارند که کمابیش، دارای مناسبت‌هایی با یکدیگر می‌باشند ولی غفلت از اختلاف آنها موجب خلط و اشتباه می‌شود. از این‌روی، نخست به موارد استعمال هریک، اشاره می‌کنیم و آنگاه به تطبیق آنها بر اقسام فاعل می‌پردازیم:

معنا برای اراده

اراده - واژه «اراده» معنای عامی دارد که تقریباً مرادف با دوست داشتن و پسندیدن است و به همین معنی در مورد خدای متعال هم بکار می‌رود چنانکه در مورد انسان بعنوان یک کیفیت نفسانی (در برابر کراهت) شناخته می‌شود و از این جهت همانند علم است که از یک سوی، شامل علم ذاتی الهی می‌شود و از سوی دیگر، شامل علوم حصولی انسان، که از قبیل کیفیات نفسانی بشمار می‌آیند. و به خواست خدا در بخش خداشناسی توضیح بیشتری درباره آن خواهد آمد.

لازم به تذکر است که «اراده تشریعی» که به فعل اختیاری فاعل دیگری تعلق می‌گیرد نیز یکی از مصادیق اراده به معنای عام آن است.

معنای دوم اراده، تصمیم گرفتن بر انجام کاری است و متوقف بر تصوّر کار و تصدیق به نوعی فائده (از جمله لذّت) برای آن می‌باشد و بعنوان نشانه‌ای از «فصل حقیقی» حیوان (متحرک بالاراده) و نیز از مشخصات «فاعل بالقصد» بشمار می‌رود. و درباره حقیقت آن، بحث‌هایی انجام گرفته و بسیاری از فلاسفه آن را از قبیل کیفیات نفسانی و مقابل «کراهت» شمرده‌اند ولی بنظر می‌رسد که اراده به این معنی، فعل نفس است و ضدّی ندارد. و با اندکی مسامحه می‌توان حالت تحیر و دودلی را مقابل آن بحساب آورد.

معنای اخصّی برای اراده، ذکر شده که اختصاص به موجود عاقل دارد و آن عبارت است از تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد و به این معنی درباره حیوانات بکار نمی‌رود. طبق این معنی، فعل ارادی مرادف با فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذاذی خالص، قرار می‌گیرد.

اختیار - واژه «اختیار» نیز معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض، قرار می‌گیرد و آن عبارت است، از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود، انجام بدهد.

معنای دوم اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنی، مساوی با انتخاب و گزینش بوده ملاک تکلیف و پاداش و کیفر بشمار می‌رود.

معنای سوم آن این است که انتخاب کار بر اساس گرایش درونی فاعل باشد و شخص دیگری هیچگونه فشاری برای انجام دادن آن بر او وارد نکند در مقابل «فعل اکراهی» که در اثر فشار و تهدید دیگری انجام می‌گیرد.

و معنای چهارم آن این است که انتخاب کار در اثر محدودیت امکانات و در تنگنا واقع شدن فاعل نباشد در مقابل «کار اضطراری» که در اثر چنین محدودیتی انجام می‌گیرد. طبق این معنی کسی که در زمان قحطی برای ادامه حیاتش ناچار شود که از گوشت مُردار بخورد کارش اختیاری نخواهد بود هر چند طبق اصطلاحات دیگر، اختیاری نامیده می‌شود.

اکنون با توجه به معانی مختلف اراده و اختیار، به بررسی اقسام فاعلهای ادراکی می‌پردازیم:

اما فاعل بالقصد را می‌توان دارای اراده به هر سه معنی دانست؛ ۱. ا

معنی اولی
اختیار

تحلیلی درباره افعال اختیاری

هیچ کار ارادی و اختیاری (بمعنای عام اراده و اختیار) نیست که بدون شعور و علم فاعل به آن، انجام بگیرد. خواه علمی که عین ذات فاعل باشد چنانکه در فاعل بالتجلی وجود دارد، و خواه علمی که عین خود فعل باشد چنانکه در مورد فاعل بالرضا ملاحظه می شود، و خواه علمی که لازمه علم به ذات باشد چنانکه در فاعل بالعنایه قائل شده اند، و خواه علمی که از عوارض انفکاک پذیر از ذات باشد چنانکه در فاعل بالقصد تحقق می یابد.

همچنین هیچ کار ارادی و اختیاری نیست که فاعل هیچگونه محبت و رضایت و میل و کششی نسبت به آن نداشته باشد و با کمال بی علاقه و نفرت و اشمئزاز، آن را انجام دهد. حتی کسی که داروی بدمزه ای را با بی رغبتی می خورد یا خود را در اختیار جراح قرار می دهد تا عضو فاسدی را از بدنش قطع کند چون علاقه به سلامتی خودش دارد و سلامتی وی جز از راه خوردن داروی تلخ یا بریدن عضو فاسد، تأمین نمی شود از این جهت به خوردن همان دارو و از دست دادن عضو بدنش میل پیدا می کند، میلی که بر کراهت از مزه بد و ناراحتی از قطع عضو، غالب می شود.

محبت و خواستن کار هم به اختلاف انواع فاعل، متفاوت می شود و مفاهیم مختلفی بر آن، صدق می کند. گاهی تنها مفهوم «محبت» صادق است محبتی که عین ذات فاعل می باشد مانند فاعل بالتجلی؛ و گاهی مفهوم

افعال
علم
عین ذات فاعل (بجمله)
عین الارض (رضای)
لذات علم به ذات (عنایه)
عین رغبت فاعل (بجمله)
(مانند)

افعال
علم
عین ذات فاعل (بجمله)
عین الارض (رضای)
لذات علم به ذات (عنایه)
عین رغبت فاعل (بجمله)
(مانند)

خیر / مظنون

ارادی حاصل می‌شود گاهی کمال نهائی فاعل و یا مقدمه‌ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلاسفه «خیر حقیقی» نامیده می‌شود و گاهی تنها با یکی از قوی و نیروهای فاعل، ملایمت دارد هر چند مزاحم با کمالات دیگر و کمال نهائی وی باشد و در مجموع، به زیان فاعل، تمام شود و در این رت «خیر مظنون» نامیده می‌شود.

مثلاً نتیجه طبیعی که برخوردن غذا مترتب می‌شود کمالی است برای قوه نباتی که مشترک بین انسان و حیوان و نبات است، و لذتی که از آن، حاصل می‌گردد کمالی است برای قوه‌ای که آن را درک می‌کند و مشترک میان حیوان و انسان است. اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام وظایف الهی انجام گیرد موجب کمال انسانی هم می‌شود و در این صورت، وسیله‌ای برای کسب «خیر حقیقی» هم خواهد بود. ولی اگر صرفاً برای التذاذ حیوانی باشد مخصوصاً اگر از مأكولات حرام، استفاده شود تنها موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می‌شود و به کمال نهائی وی زیان می‌زند و در نتیجه، کمال حقیقی انسان را ببار نمی‌آورد و از اینروی، «خیر پنداری» یا «خیر مظنون» نامیده می‌شود.

ضمناً مناسبت واژه‌های «اختیار» و «خیر» نیز روشن شد، زیرا هر فاعل مختاری فقط کارهایی را انجام می‌دهد که مناسبت با کمال خودش داشته باشد، و از جمله فاعلهای بالقصد کارهایی را انجام می‌دهند که وسیله‌ای برای رسیدن به کمال و «خیر» خودشان باشد: یا خیر حقیقی، و یا خیر پنداری — هر چند خیر مفروض، لذتی باشد یا رهایی از رنج و المی.

جواب این است که اینگونه کارها خواه در اثر هیبت داده شود و خواه به منظور رسیدن به پاداش اخروی و رضای موجب خیری برای خود فاعل می شود یعنی یا عواطف وی را اثر این فداکاریها به مقامات معنوی و اخروی و رضایت الهی انگیزه اصلی فاعل، رسیدن به کمال و خیر خودش می باشد و خ حقیقت، وسیله ای برای تحصیل کمال است. نهایت ایراد انگیزه های انسان بصورت آگاهانه، مؤثر واقع می شود و گاهی بصورت نا آگاهانه، اثر می کند. و مثلاً در مواردی که در اثر هیچ انسان معطوف به منافع و مصالح دیگران می گردد دیگر توجه آ کمال خودش ندارد ولی بدان معنی نیست که هیچگونه تأثیر دلیش این است که اگر از او سؤال کنند که چرا این فداکاری را خواهد گفت: چون دلم می سوزد، یا چون این کار، فضیلت و مف است، و یا چون ثواب دارد و موجب رضای خدا است. پس انگیز عاطفه و لذت بردن از خدمت به دیگران، یا نائل شدن به فضیلت و یا رسیدن به پاداش اخروی و رضایت و قرب الهی است هر چند انجام دادن کار، توجه آگاهانه ای به این انگیزه باطنی ندارد.

اینرا هم
فکر است
لحاظ انصاف
از (ش)

۲ — با توجه به اینکه فاعلهای طبیعی «فاعل بالطبع» و هستند نسبت دادن «میل طبیعی» به آنها بیش از یک تعبیر است چنانکه شیمی دانان بعضی از عناصر را دارای «میل ترکیبی» نفی شعور و اراده از فاعلهای بالطبع و اثبات میل و خواست حق معنای شعور است) برای آنها فرض متناقضی است.

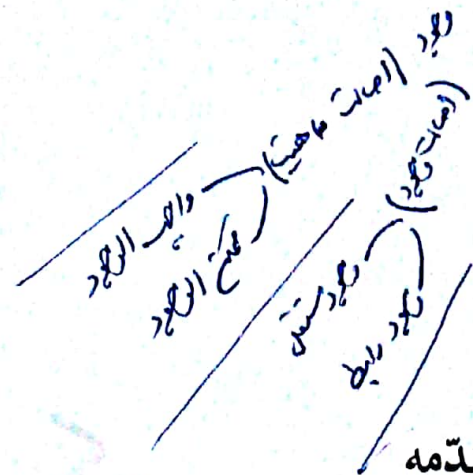
و اما اگر «میل طبیعی» را به «جهت حرکت» تفسیر طبع موجود متحرک، اقتضای آن را داشته باشد و آن را تعبیری استعاره تلقی نماییم در این صورت، حقیقتی بنام علت غائی اثر حداکثر نتیجه ای که می توان گرفت این است که هر حرکتی که متحرک باشد جهت آن هم به اقتضای طبع آن، تعیین می یابد.

۳ — چنانکه در بخشهای آینده خواهیم گفت کمال بو برای هر متحرکی به این معنی که متحرک همواره با حرکت خود اثبات نیست تا در پرتو آن بتوان حرکت را به «کمال نخستین...» بسیاری از حرکتهای و دگرگونیهای نزولی و روبه کاهش است ما گیاهان و جانوران که پس از رسیدن به نهایت رشد خود سیب خشکیدن و مردن آغاز می کنند. همچنین قرار گرفتن سنگ بر روی را نمی توان کمالی برای جمادات بحساب آورد.

بنابراین، بفرض اینکه بتوان برای میل طبیعی هر موجود خودش، معنای صحیحی را در نظر گرفت باز هم حرکات نزولی فاقد علت غائی خواهند بود.

۴ — اثبات وحدت حقیقی برای جهان طبیعت و همه طبع، سوی کمال دای آن و تعلیلاً نظامی است.

و اگر بخواهیم
تفاوت بین کمال
و کمال نخستین
را مشخص کنیم
باید بگوییم
کمال نخستین
در جهت حرکت
و کمال در جهت
توقف است.



مقدمه

فلاسفه، تقسیمات اولیه‌ای برای مطلق موجود، بیان کرده‌اند که از جمله آنها تقسیم به واجب الوجود و ممکن الوجود است. و با توجه به اینکه در این تقسیم، رابطه بین ماهیت و وجود، لحاظ شده (وجوب و امکان از ماده قضیه در هلیه بسیطه گرفته شده) با اصالت ماهیت، سازگارتر است و بر اساس اصالت وجود می‌توان مطلق موجود را به مستقل و رابط یا غنی و فقیر تقسیم کرد. یعنی اگر موجودی مطلقاً بی نیاز از غیر و به اصطلاح «موجود بنفسه» باشد غنی و مستقل، و در غیر این صورت، فقیر و رابط خواهد بود.

روشن است که منظور از غنی^۱ و استقلال، غنای مطلق و استقلال مطلق است و گرنه هر علتی نسبت به معلول خودش از غنی^۱ و استقلال نسبی، برخوردار است. موجود فقیر و رابط یا ممکن الوجود که ملازم با معلولیت است بدیهی می‌باشد و موجود غنی و مستقل مطلق یا واجب الوجود بالذات که ملازم با علت نخستین است با برهان، اثبات می‌شود برهانی که در مبحث علت و معلول، به آن اشاره شد و در مبحث خداشناسی، توضیح بیشتری درباره آن خواهد آمد.

همچنین فلاسفه، ماهیات ممکن الوجود را به دو قسم جوهر و عرض، تقسیم کرده‌اند و ماهیتی را که برای موجود شدن، محتاج به موضوع^۱ نباشد «جوهر» و آن

۱- باید دانست که منظور فلاسفه از کلمه «موضوع» در اینجا مفهومی است اخص از «محل» زیرا واژه محل را در مورد جوهری که جوهر دیگری (صورت) در آن حلول نماید نیز بکار می‌برند.

محتاج به موضوع باشد و به دیگر سخن: حالت و صفتی برای موجود دیگر «عرض» نامیده اند.

قبلاً اشاره شد که مشهور میان فلاسفه این است که ماهیات عرضی بر استقراء، دارای نه جنس عالی هستند و با اضافه کردن «جوهر» مقولات نه را تشکیل می دهند.

بنظر می رسد که مفهوم جوهر و عرض از مقولات ثانیة فلسفی است که از موجودات با یکدیگر بدست می آید. مثلاً هنگامی که انسان، وجود حالات نی (و نه ماهیت آنها) را با وجود نفس (و نه ماهیت آن) مقایسه می کند که تحقق کیفیات انفعالی مانند ترس و امید، شادی و اندوه و... قائم به نفس است به گونه ای که با فرض عدم وجود نفس، جایی برای وجود آنها نمی ماند. برخلاف وجود نفس که نیازمند به آنها نمی باشد و بدون آنها هم تحقق است. با توجه به این مقایسه و سنجش، موجودات را به دو قسم تقسیم می و دسته اول را «عرض» و دسته دوم را «جوهر» می نامیم.

اگر کسی مفهوم جوهر را مساوی با «غیر عرض» قرار دهد می تواند مطلق را به جوهر و عرض تقسیم کند بطوری که وجود واجب تبارک و تعالی هم از مصادیق جوهر بشمار آید چنانکه بعضی از فلاسفه غربی چنین کرده اند و ن صورت، تقسیم مزبور از تقسیمات اولیه وجود خواهد بود. ولی فلاسفه ی، مقسم جوهر و عرض را ماهیت ممکن الوجود قرار داده اند و از این روی، جوهر را بر واجب الوجود بالذات، صحیح نمی دانند.

از سوی دیگر بعضی از فلاسفه غربی، وجود جوهر را کمابیش مورد ک، قرار داده اند چنانکه بارکلی جوهر جسمانی را انکار کرده و هیوم جوهر را نیز مورد شک قرار داده است. ولی کسانی که وجود اعراض خارجی را نه و وجود جواهر آنها را انکار کرده اند، ناخودآگاه بجای یک نوع جوهر به نوع جوهر قائل شده اند! زیرا در صورتی که مثلاً پدیده های نفسانی بعنوان ی برای نفس، تلقی نشوند محتاج به موضوع نخواهند بود و در این صورت،

فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض
فلسفه جوهر و عرض

هر کدام از آنها جوهری خاص خواهد بود. همچنین اگر
اعراضی محتاج به موضوع، تلقی نشوند ناچار خودشان جود
بود زیرا منظور از جوهر، چیزی جز این نیست که موجود م
موضوع نباشد.

در کنار این تقسیمات، می توان تقسیم کلی و او
موجود در نظر گرفت و آن تقسیم به مجرد و مادی است
قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این
می شود و یا از این قبیل نیست که بنام «مجرد» موسوم می
این تقسیم چنانکه ملاحظه می شود اختصاص به
یک قسم آن (مجرد) شامل واجب الوجود هم می شود. هم
یا عرض ندارد زیرا هر یک از مجرد و مادی می تواند جو
نفوس و مجردات تام از قبیل جواهر مجرد، و اجسام از قب
کیفیات نفسانی از قبیل اعراض مجرد، و کیفیات محسوس
بشمار می روند.

ما در این بخش، همین تقسیم را مطمح نظر قرار
مفهوم آنها و ویژگیهای کلی آنها را بیان می کنیم و سپس به
احکام آنها می پردازیم و ضمناً جواهر و اعراض را نیز مورد

مفهوم واژه های «مجرد» و «مادی»

ست مفهوم واژه «مادی» را روشن کرد. و نظر به اینکه این کلمه، منسوب به «ته» می باشد باید به توضیح معانی واژه «ماده» پردازیم.

ماده که در لغت بمعنای مدد کننده و امتداد دهنده است در اصطلاح علوم هند معنی بکار می رود:

۱ — منطقیین، کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه ورت، امکان، امتناع) را ماده قضیه می نامند.

۲ — نیز به قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می شود صرف نظر از شکل و ترکیبی آنها ماده قیاس می گویند.

۳ — در فیزیک، ماده به موجودی گفته می شود که دارای صفات خاصی بیل جرم، جذب و دفع، اصطکاک پذیری و... باشد و آن را در مقابل نیرو و بی بکار می برند.

۴ — در فلسفه، ماده به موجودی گفته می شود که زمینه پیدایش موجودی باشد چنانکه خاک، زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است و از اینرو ی فلسفی این کلمه متضمن معنای اضافه و نسبت، و نزدیک به معنای واژه «یه» در زبان فارسی است.

فلاسفه، نخستین مایه همه موجودات جسمانی را «ماده المواد» یا بولای اولی می نامند و درباره حقیقت آن اختلاف دارند و ارسطوئیان معتقدند هیولای اولی هیچگونه فعلیتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و مداد برای فعلیتهای جسمانی نیست. و بحث درباره آن بعداً خواهد آمد.

حاصل آنکه: واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیائی بکار می رود نسبتی با ماده جهان داشته، موجودیت آنها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و

ویژگیهای جسمانیات و مجردات

جسم بصورت‌های مختلفی تعریف شده که مشهورترین

است:

۱ - جسم جوهری است دارای ابعاد سه گانه (طول، عرض و با دقت بیشتری گفته شده: جوهری است که بتوان سه خط فرض کرد به گونه ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه گانه حاصل باشند. و تعبیر «فرض کردن» را از این جهت اضافه کرده اند که نه هم بشود با اینکه در گره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد اما می توان چنین خطوطی را فرض کرد چنانکه می توان با بریدن آن، خطوط آورد.

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

۳ - شیخ اشراق در تعریف آن می گوید: جوهری است مورد اشاره حسی قرار داد.

درباره این تعاریف و اینکه آیا هیچکدام از آنها «حدّ تام» یا نه، بحثهایی انجام گرفته که ذکر آنها ضرورتی ندارد.

به هر حال، روشنترین ویژگی جسم، امتداد آن در سه - این ویژگی لوازمی دارد از جمله آنها اینکه عقلاً در سه جهت تا به انقسام است، دیگر آنکه مکاندار است ولی نه به این معنی که است مستقل از اجسام که بوسیله آنها پرمی شود بلکه بمعنایی که خواهد آمد. سوم آنکه چنین موجودی طبعاً قابل اشاره حسی است حسی با توجه به مکان، انجام می گیرد و هر چه مکاندار باشد قابل

ماده = جسم
اشراقی
مکاندار
اشراقی
مکاندار
اشراقی
مکاندار

و اما جسمانیات یا امور مادی بمعنای خاص که شامل خود جسم و ماده نشود عبارتند از توابع وجود اجسام، و به دیگر سخن: اموری که بطور مستقل از اجسام، تحقق نمی‌یابند. و مهمترین ویژگی آنها این است که به تبع جسم، قابل انقسام خواهند بود. بنابراین، روح متعلق به بدن که به یک معنی اتحاد با آن دارد «جسمانی» نخواهد بود زیرا حتی به تبع بدن هم انقسام پذیر نیست برخلاف صفات و اعراض اجسام مانند رنگ و شکل که به تبع اجسام، قابل انقسام هستند و از اینروی، «اموری جسمانی» بشمار می‌روند.

با توجه به ویژگیهای اجسام و جسمانیات می‌توان مقابلات آنها را بعنوان ویژگیهای مجردات قلمداد کرد، یعنی موجود مجرد نه انقسام پذیر است و نه مکان و زمان دارد. تنها برای یک قسم از موجودات مجرد می‌توان بالعرض نسبت مکانی و زمانی در نظر گرفت و آن نفس متعلق به بدن است. یعنی می‌توان گفت: جایی که بدن هست روحش هم هست، و زمانی که بدن موجود است روحش هم در همان زمان موجود است. ولی این مکانداری و زمانداری در واقع، صفت بدن است و در اثر تعلق و اتحاد روح با بدن، از روی مسامحه و مجاز به آن هم نسبت داده می‌شود.

لازم به تذکر است که عرفاء و فلاسفه اشراقی نوع سومی از موجودات را اثبات کرده‌اند که واسطه و برزخی میان مجرد کامل و مادی محض است و آن را موجود مثالی نامیده‌اند و در اصطلاح صدرالمتألهین و پیروانش بنام «مجرد مثالی و برزخی» نامیده می‌شود چنانکه گاهی «جسم مثالی» نیز بر آن، اطلاق می‌گردد. در این باره نیز توضیح بیشتری داده خواهد شد.

ج
ش
مادی

قاعده امکان اشرف

مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه ای مقدم بر غیر اشرف، تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف داشته باشد. پس در صورتیکه وجود اشرف برای ما ثابت نباشد از وجود غیر اشرف می توانیم وجود آن را کشف کنیم. و کیفیت استفاده از این قاعده برای مسئله مورد بحث به این صورت است که جوهر عقلانی، اشرف از دیگر جواهر است و باید طبق این قاعده، در مرتبه ای مقدم بر آنها تحقق یابد بطوری که واسطه در وجود آنها باشد. پس وجود سایر جواهر، کاشف از وجود آن در مرتبه ای مقدم بر آنهاست.

این قاعده از زمان شیخ اشراق، مورد عنایت خاص قرار گرفت و برای اثبات آن، برهانی به این صورت اقامه گردید.

اگر موجود اشرف در مرتبه ای مقدم بر غیر اشرف بوجود نیاید یا همراه آن بوجود می آید و یا در مرتبه ای متأخر از آن و یا اصلاً بوجود نمی آید. اما اگر همراه آن بوجود بیاید — چنانکه مثلاً جوهر عقلانی همراه با جوهر جسمانی از علت نخستین صادر شوند — قاعده «الواحد» نقض می شود، و اگر بعد از آن بوجود بیاید — چنانکه مثلاً جوهر عقلانی بعد از جوهر جسمانی بوجود بیاید و جوهر جسمانی، واسطه در صدور آن باشد — لازمه اش این است که وجود علت، پست تر از وجود معلول باشد، و اگر اصلاً بوجود نیاید معنایش این است که چیزی که صلاحیت علیت برای آن را داشته باشد وجود ندارد یعنی علت نخستین هم صلاحیت ایجاد آن را ندارد! پس تنها این فرض، صحیح است که موجود اشرف در مرتبه ای مقدم بر غیر اشرف بوجود بیاید و واسطه در صدور آن باشد.

بعداً این دلیل که مبتنی بر قاعده «الواحد» است مورد مناقشه و نقض و ابرام، قرار گرفت و از جمله، مرحوم میرداماد در مقام دفاع از آن برآمد و دلیلهای دیگر را در اثبات آن که در آنجا درج شده است، در اختیار نوشتار نیست.

احساس افراد عادی، قرار نمی‌گیرد.

به هر حال، وجود اشباح مجرد از ماده، قابل انکار نیست و در روایات شریفه، تعبیراتی مانند «اشباح» و «اظلال» وارد شده که قابل انطباق بر آنهاست و کمتر کسی است که قدمی در راه سیر و سلوک برداشته باشد و چیزی از این قبیل موجودات را مشاهده نکرده باشد. اما اثبات آنها از راه برهان عقلی چندان آسان نیست.

بعضی از فلاسفه کوشیده‌اند با استفاده از قاعده امکان اشرف، این عالم را نیز اثبات کنند چنانکه صدر المتألهین از قاعده دیگری که بنام «قاعده امکان اخس» تأسیس کرده سود جسته است ولی اشکال کار اینست که نمی‌توان

نظریات فلاسفه درباره ماده و صورت

تاکنون سه نوع جوهر مجرد و یک نوع جوهر مادی را مورد بحث قرار داده و وجود آنها را اثبات کردیم. ولی قبلاً از پیروان مشائیین نقل کردیم که جسمانی را مرکب از دو جوهر دیگر بنام ماده و صورت می‌دانند که اولی قوه اجسام و دیگری حیثیت فعلیت آنهاست. اینک به بررسی این نظریه می‌پردازیم. اما پیش از هر چیز باید یادآور شویم که ماده بمعنای زمینه پیدایش جدید و پذیرنده فعلیت آن تقریباً مورد قبول همه فیلسوفان است چنانکه مثلاً ماده بخار، یا خاک را ماده نبات و حیوان، یا دانه و هسته گیاه را ماده آن و موجودی که ماده موجودات دیگر باشد ولی خودش از ماده قبلی پدید آمده به اصطلاح دارای «وجود ابداعی» و بی نیاز از علت مادی باشد را ماده اولی هیولای اولی می‌خوانند. و اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است که هیولای اولی جوهر فعلیت داری است که می‌توان آن را نوعی جوهر جاندار دانست یا اینکه قوه محض و فاقد هرگونه فعلیتی است و در این صورت...

بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام
على سيدنا محمد
والآله الطيبين الطاهرين
أجمعين

در مبحث تغییر و حرکت خواهد آمد.^۱

تبدیل و تبدل به چند صورت، قابل فرض است که مهمترین فرضهای مربوط به این مبحث عبارت است از:

الف - تبدیل و تبدل اعراض مانند تغییر یافتن رنگ سیب از سبزی به زردی و از زردی به سرخی.

لازم به تذکر است که بنظر امثال شیخ اشراق، تبدیل و تبدل انواع از همین قبیل می باشد زیرا ایشان صورتهای نوعیه را از قبیل اعراض می دانند. همچنین تبدیل شدن آب به بخار و بالعکس بنظر فیزیک دانان جدید از قبیل دور و نزدیک شدن ملکولها است نه از قبیل تغییرات جوهری.

ب - پیدایش صورت جوهری جدید در ماده، مانند پیدایش صورت نباتی در خاک، بنابر قول ارسطوئیان که صورتهای نوعیه را از قبیل جواهر می دانند.

ج - زایل شدن صورت جوهری حادث، از ماده، مانند تبدیل شدن نبات به خاک بنابر قول ایشان.

د - زایل شدن صورت جوهری سابق و پدید آمدن صورت جوهری دیگر، مانند تبدیل شدن عنصری به عنصر دیگر بر اساس نظریه ایشان.

ه - تعلق جوهری مجرد به ماده بدون اینکه در آن حلول نماید (زیرا حلول، از ویژگیهای مادیات است) مانند تعلق روح به بدن.

این تغییرات
 ۱) از سبزی به زردی
 ۲) از زردی به سرخی
 ۳) از سبزی به زردی
 ۴) از زردی به سرخی
 ۵) از سبزی به زردی
 ۶) از زردی به سرخی
 ۷) از سبزی به زردی
 ۸) از زردی به سرخی
 ۹) از سبزی به زردی
 ۱۰) از زردی به سرخی

این مفهوما از قبیل مفاهیم انتزاعی هستند که از مقایسه می آیند و ما بازاء عینی ندارند و دلیلی ندارد که عینی بدانیم و بر اساس آن، جوهر و یا حتی عرضی را ماهیت قوه و پذیرش باشد چنانکه اثبات رابطه علت و اقتضائی را ندارد که موجودی دارای ماهیت علت یا موارد خلط بین معقول اول و معقول ثانی است.

حاصل آنکه: جوهر جسمانی هنگامی که به قابل حلول در آن است مقایسه شود نسبت به حلول آن اینکه دارای یک جزء خارجی بنام «قوه» باشد.

و ثانیاً مقدمه دوم، قابل منع است زیرا ممکن جسم (و نه ماهیت آن) را مرکب از یک جوهر و تعدادی بنابر قول کسانی که اعراض را از شئون و مراتب وجود - اینکه هر یک از دو حیثیت قوه و فعل، دارای مابازاء خارج حیثیت فعلیت را جوهر جسمانی، و مابازاء حیثیت حساب آورد.

قوه
بنی است

نظریات فلاسفه دربارهٔ اعراض

چنانکه قبلاً اشاره شد مشهور بین فلاسفه این است که جوهر، جنس عالی و مقوله خاصی است که دارای انواع مختلفی می باشد. اما عرض، مقوله خاصی نیست بلکه مفهوم عامی است که از نه مقوله، انتزاع می شود و حمل آن بر هر یک از آنها حمل عرضی است نه ذاتی.

در برابر این قول می توان به سه قول دیگر اشاره کرد: یکی قول میرداماد که عرض را مانند جوهر، مقوله و جنس عالی می داند و آنچه را دیگران مقولات عرضی می نامند وی آنها را انواع عرض می شمارد. قول دیگر این است که مقولات عبارتند از: جوهر، کمیت، کیفیت، نسبت. اما سایر مقولات عرضی بحسب این قول، انواعی از نسبت بشمار می روند. و بالأخره قول شیخ اشراق^۱ این است که مقولات عبارتند از چهار مقوله نامبرده، بعلاوه حرکت.

اما بنظر می رسد که اولاً جوهر و عرض هر دو از قبیل مقولات ثانیه فلسفی هستند و نباید هیچکدام از آنها را جنس عالی و مقوله ماهوی بحساب آورد. وثانیاً همانگونه که صدر المتألهین تصریح فرموده: حرکت از مفاهیم وجودی است و نه خودش مقوله است و نه مندرج در هیچ مقوله ماهوی می باشد. وثالثاً بسیاری از آنچه بنام عرض خارجی و بعنوان مقوله یا نوعی از آن شمرده شده (و از جمله، همه

این مقوله
مفهوم عامی است
جنس عالی است

و این مقوله
مفهوم عامی است

مقولات نسبی هفتگانه) از مفاهیم انتزاعی است و هیچکدام از آنها از اعراض خارجی نیست تا مقوله ماهوی مستقل، یا نوعی از مقولات بشمار آید. روشن است که بیان همه اقوال و نقد و بررسی آنها نیاز به بحثهای مفصلی دارد که چندان فایده‌ای بر آنها مترتب نمی‌شود. از اینرو به بحث کوتاهی در این زمینه، بسنده می‌کنیم.

کمیت

مقوله کمیت به این صورت تعریف شده: عرضی است که ذاتاً قابل انقسام می‌باشد. و قید «ذاتاً» به این منظور آورده شده که تعریف، شامل انقسام سایر مقولات نشود زیرا انقسام آنها بتبع انقسام کمیت، حاصل می‌شود. کمیت بطور کلی به دو نوع متصل (= مقدار هندسی) و منفصل (= عدد) تقسیم می‌شود که هر کدام از آنها دارای انواع مختلفی است که در دو علم هندسه و حساب، مورد بحث قرار می‌گیرند.

لازم به تذکر است که فلاسفه، نخستین عدد را «دو» می‌دانند که قابل انقسام به دو واحد است و «یک» را مبدأ عدد می‌نامند ولی نوعی از اعداد بشمار نمی‌آورند.

بنظر می‌رسد که به آسانی می‌توان پذیرفت که عدد، مفهومی ماهوی نیست و در خارج، غیر از اشیائی که متصف به وحدت و کثرت می‌شوند (معدودات) چیزی بنام «عدد» تحقق نمی‌یابد. مثلاً هنگامی که یک فرد انسان درجایی قرار دارد غرض از وجود خودش، حزی بنام «وحدت» در او بوجود نمی‌آید اما با توجه به

منفصل

عدد
مترکز
ما

باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می‌نشیند از مجموع آنان انتزاع می‌کنیم اما چنان نیست که یک عرض عینی بنام «دو» نابود دیگری بنام «سه» بوجود آمده باشد. و در همین حال می‌توانیم همان را در نظر بگیریم و عدد «دو» را به ایشان نسبت دهیم چنانکه می‌توان آن را با فرد جدید الورود با هم در نظر بگیریم و آنها را دو نفر بنامیم. و از جمله شواهد بر اعتباری بودن مفهوم عدد این است که اعداد و کسره‌های آنها و مجموعه‌هایی از آنها می‌گردد و اگر عدد، ا می‌بود می‌بایست در موضوعات محدودی، بینهایت عدد، تحقق داشت. همچنین عدد به مجردات و مادیات، و امور حقیقی و اعتباری بطوریکه داده می‌شود. آیا می‌توان هنگامی که عدد را به مجردات، نسبت می‌دهیم مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می‌دهیم مادی، تلقی کنیم؟! و آیا می‌توانیم هنگامی که عددی را به امور ح می‌دهیم آن را امری حقیقی بدانیم. اما هنگامی که همان عدد را برای حمل می‌کنیم امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری، صف حقیقی و عینی اثبات کنیم؟!!

اما کمیت‌های متصل، در ضمن بحث از مکان و زمان، روشن از چهره‌های وجود اجسام هستند و وجودی جداگانه از وجود جسم به اصطلاح، جعل تألیفی و ایجاد مستقلی به آنها تعلق نمی‌گیرد. می‌تواند آنها را بعنوان ماهیات مستقلی در نظر بگیرد. با در نظر گرفتن می‌توان آنها را به یک معنی از «اعضای ...»

الم متصل و مجردی
مستقل از جسم
شماره ۱۰

آنها نوعی نسبت، لحاظ شده و به همین جهت آنها را «مقولات نسبی» می نامند و درست به همین جهت است که بعضی از فلاسفه آنها را انواعی از مقوله «نسبت» یا «اضافه» دانسته اند. مقولات نسبی عبارتند از:

۱ - مقوله اضافه، که از نسبت متکرر بین دو موجود، حاصل می شود و به دو قسم متشابهة الاطراف و متخالفة الاطراف، منقسم می گردد. قسم اول مانند اضافه برادری میان دو برادر، یا اضافه همزمانی میان دوشیء که در یک زمان، وجود دارند. و قسم دوم مانند اضافه پدر فرزندی میان پدر و فرزند، یا اضافه تقدّم و تأخیر بین دو جزء زمان یا دو پدیده ای که در دو زمان بوجود می آیند.

۲ - مقوله این (= کجایی) که از نسبت بین شیء مادی و مکان آن، حاصل می شود.

۳ - مقوله متی (= چه وقتی) که از نسبت بین موجود مادی و زمان آن، بدست می آید.

۴ - مقوله وضع، که از نسبت بین اجزاء شیء با یکدیگر با در نظر گرفتن جهت آنها حاصل می شود، مانند حالت ایستادن که از قرار گرفتن اجزاء بدن بر روی یکدیگر بطوری که سر در جهت بالا باشد حاصل می شود یا حالت دراز کشیدن که از قرار گرفتن اجزاء بدن در کنار یکدیگر بصورت افقی، انتزاع می گردد.

۵ - مقوله جده یا ملک، که از نسبت شیء به چیزی که کمابیش بر آن احاطه دارد بدست می آید مانند حالت پوشیدگی بدن بوسیله لباس یا پوشیدگی سر بوسیله کلاه.

مقولات نسبی

اضافه

این

می

وضع

ملکیت

این بنفس

این بنفس

حکایت ماحول نسبت

مکان وابسته به

مقوله ناظر به نسبت

ها منشأ انتزاع خاصی دارد و نمی‌توان بدلتخواه، هر مفهوم اضافی و نسبی بیزی نسبت داد.

ز جمله شواهد اعتباری بودن اضافه این است که از یک سوی، در رابطه مال با انواع مخلوقاتش صدق می‌کند و از سوی دیگر، بین دو امر اعتباری، موجود و یک معدوم و حتی میان دو امر ممتنع الوجود نیز برقرار می‌شود و ت که خدای متعال، معروض هیچ عرضی واقع نمی‌شود و همچنین امور و معدومات نمی‌توانند متصف به صفات عینی و خارجی شوند.

با دقت در سایر مقولات نسبی نیز روشن می‌شود که غیر از طرفین نسبت انتزاع این مفاهیم هستند امر عینی دیگری بنام نسبت خارجی، وجود رسد به اینکه در اثر نسبت، هیئت خاصی هم برای موضوع پدید آید. و شیاء خارجی به اینگونه مفاهیم، دلیل وجود ما بازاء عینی برای آنها انکه امر در همه مقولات ثانیة فلسفی به همین منوال است.

تا اینجا عرض
عرض از اعراض
ما که مشتمل بر

هر انسانی یک سلسله از حالات مختلف روانی را در درون خویش با علم حضوری می‌یابد مانند حالات شادی و اندوه، ترس و امید، لذت و درد، شوق و نفرت، محبت و عداوت و...

همچنین با حواسّ ظاهری خودش صفاتی را از اجسام، درک می‌کند که غالباً تغییر پذیرند مانند رنگها، مزه‌ها، بویها، صداها و...

فلاسفه همهٔ این حالات و صفات روانی و جسمانی را در یک مفهوم کلی، مندرج ساخته آن را کیفیت و چگونگی نامیده‌اند و آن را جنسی برای همه آنها انگاشته به این صورت تعریف کرده‌اند: کیفیت، عرضی است که ذاتاً قابل قسمت نیست و مشتمل بر معنای نسبت نیز نمی‌باشد. و در واقع آن را سلب ویژگیهای کمیّت و مقولات نسبی، معرفی کرده‌اند.

ولی به نظر می‌رسد که صرف‌نظر از مناقشه‌ای که بطورکلی در دستگاه جنس و فصل ارسطویی، وجود دارد کیفیت را نباید جزء ماهیت این اعراض مختلف مادی و مجرد، بحساب آورد بلکه بایستی آن را مانند مفهوم حالت و هیئت و عرض، از مفاهیم عام انتزاعی دانست که بصورت حمل عرضی بر تعدادی از امور مختلف الحقیقه، اطلاق می‌شود.

به هر حال، در میان مقولات عرضی، آنچه را می‌توان بطور قطع و یقین، عرض خارجی و دارای مابازاء عینی دانست مقوله کیف است که بعضی از

الف

طاهر بن محمد

فتحة

لغز حلو

۲۷

۱۶ سر

علم حضوری خطاناپذیر، درک می شود.

نه، بر اساس استقراء، مقوله کیف را به چهار نوع کلی تقسیم
نفسانی، کیف محسوس، کیف مخصوص به کمیات، کیف

نفسانی، عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می شود
ل دقیق و کاملی از انواع آن بدست نیامده است. فلاسفه، علم،
کراهت، لذت و الم، حالات انفعالی و عادات و ملکات نفسانی را
ت نفسانی بشمار آورده اند و بحثهایی پیرامون آنها انجام داده اند که
علم النفس می باشد.

آنکه اشاره شد یقینی ترین انواع کیف، کیفیات نفسانی است که
و تجربه درونی، شناخته می شوند و حتی امثال هیوم که بسیاری
مورد تشکیک قرار داده اند وجود این دسته از کیفیات را یقینی و
دانسته اند.

ان اقسام کیف نفسانی، آنچه ارتباط بیشتری با مباحث فلسفی دارد
آنچه از آنجا که در درجه دوم،