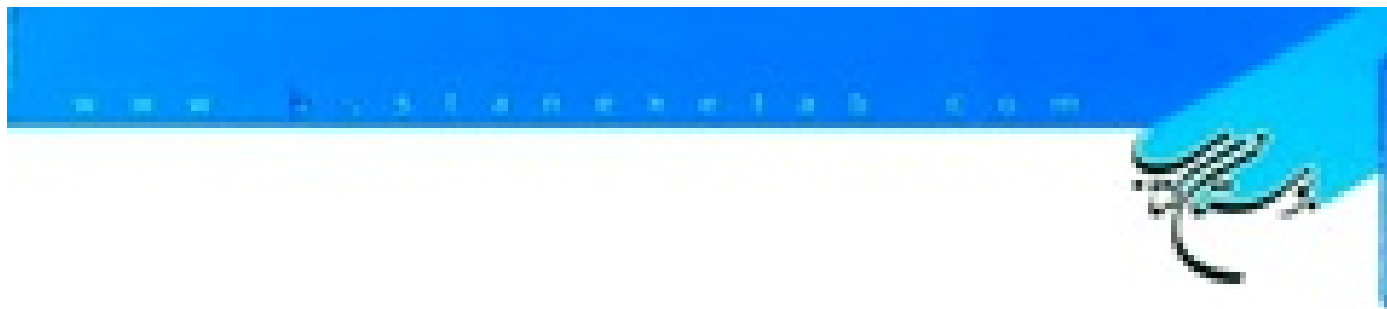




WWW.Ghaemiyeh.com
WWW.Ghaemiyeh.org
WWW.Ghaemiyeh.net
WWW.Ghaemiyeh.ir



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سید محمد حسین طباطبائی

نویسنده:

محمد باقر شریعتی سبزواری

ناشر چاپی:

بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سید محمد حسین طباطبائی جلد ۳
۹	مشخصات کتاب
۱۰	اشاره
۱۸	نگاهی به سیر مباحث
۲۲	مقدمه
۲۸	مقاله هفتم: واقعیت و هستی اشیاء
۲۸	مقدمه
۲۸	اشاره
۳۲	تمایز علوم
۳۴	موضوع چیست؟
۳۶	نقطه های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصویری و تصدیقیه
۳۸	مبادی فلسفی
۴۱	منشأ اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و از لحاظ روش و اسلوب تفکر
۴۳	اسلوب و روش تفکر در فلسفه
۴۴	واقعیت و هستی اشیاء
۴۴	اشاره
۵۲	اشتراک و مغایرت وجود و ماهیت
۵۷	اصالت وجود و واقعیت
۶۷	نکاتی چند یا نتایجی چند
۷۳	بقای ماده از نظر لاوازیه
۷۶	وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت
۸۴	تاریخچه مسائل وجود و ماهیت

۹۲	مقاله هشتم: ضرورت و امکان
۹۲	اشاره
۹۴	مقدمه
۹۴	اشاره
۹۵	معنای ضرورت و امکان
۹۹	ضرورت و امکان معقول است نه محسوس
۱۰۰	این بحث، علمی است یا فلسفی؟
۱۰۲	منشأ ضرورت و امکان
۱۰۴	قانون علیت و معلولیت
۱۰۵	علت، ضرورت دهنده به معلول است (جبر علی و معلولی)
۱۰۷	مکانیسم نیازمندی معلول به علت
۱۰۹	ضرورت بالذات و بالغير
۱۱۱	ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی
۱۱۲	ضرورت متضاد امکان و امتناع
۱۱۷	توجیه نظام موجودات
۱۱۹	«اصالت وجود» و ضرورت و امکان
۱۲۴	آیا موجود معدوم می شود؟
۱۲۹	زمانیات شبیه اعداد و مراتب آنهاست
۱۳۶	ضرورت و امکان
۱۳۶	اشاره
۱۴۰	بیان دیگر
۱۴۴	علت وجود معلول است
۱۶۶	توضیح وتذکر
۱۶۶	اشاره

نکته اول	۱۶۶
اشاره	۱۶۶
سلسله علل به کجا می رود	۱۶۷
بطلان تسلسل علل	۱۶۸
نکته دوم	۱۷۱
اشاره	۱۷۱
اما قسمت اول:	۱۷۸
اما قسمت دوم:	۱۷۹
افعال انسان و قانون علیت	۱۸۷
مقدمات افعال اختیاری	۱۸۸
آیا این مقدمات اختیاری است یا غیر اختیاری؟	۱۸۸
جبر و تفویض از جنبه کلامی	۱۹۴
«جبر و اختیار» و وجدان	۱۹۶
«جبر و اختیار» و اخلاق	۱۹۹
«امر بین امرین» از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی	۲۰۰
بحثی با مادیین	۲۰۱
علت و معلول	۲۰۹
اشاره	۲۰۹
پیشینه موضوع	۲۱۲
راه دیگر برای بیان علیت	۲۱۷
ماده اصلی جهان چیست؟	۲۲۱
غایت و شعور و ادراک	۲۲۵
غایت و فعل	۲۲۸
علت غائی و علت فاعلی	۲۳۰

۲۳۱	اصل تنظیم کننده
۲۴۰	قانون علیت
۲۴۱	احتیاج به علت
۲۴۱	اشاره
۲۴۲	۱. نظریه حسی
۲۴۴	۲. نظریه حدوثی
۲۴۵	۳. نظریه ماهوی
۲۵۰	۴. نظریه فقر وجودی
۲۵۰	اشاره
۲۵۵	اشکال:
۲۵۵	پاسخ:
۲۵۵	اشکال:
۲۵۶	پاسخ:
۲۶۰	دلیل حسی و استقرایی
۲۶۱	دلیل عقلی و قیاسی
۲۷۷	علت های چهارگانه
۲۷۷	اشاره
۲۷۸	علت فاعلی
۲۸۴	علت مادی
۲۸۵	علت صوری
۲۸۵	علت غائی
۲۹۵	بخت خوب و بد
۲۹۶	مسائلی که در این مقاله اثبات گردیده به شرح زیر است
۲۹۹	درباره مرکز

تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی جلد ۳

مشخصات کتاب

شابک : ۳۵۰۰۰ ریال ۹۶۴-۹۷۸-۳۷۱-۸۵۳-۴ ؛ ۳۸۰۰۰ ریال: ج. ۱ چاپ دوم ۹۶۴-۹۷۸-۰۹۰-۱۱-۰۶ ؛ ۵۵۰۰۰ ریال : ج. ۳ ۹۷۸-۹۶۴-۰۹۰-۲۱۵-۸ ؛ ۸۰۰۰۰ ریال: ج. ۴: ۹۶۴-۹۷۸-۰۹۱-۴۵-۹۵ ؛ ۸۵۰۰۰ ریال: ج. ۵: ۹۶۴-۹۷۸-۰۹-۱۲۴۴-۷

شماره کتابشناسی ملی : ۱۱۴۶۰۸۵

عنوان و نام پدیدآور : تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه سیدمحمدحسین طباطبائی با پاورقی شهید مطهری / محمدباقر شریعتی سبزواری.

مشخصات نشر : قم : بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) ، ۱۳-۱۳

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : بوستان کتاب ؛ شماره ۱۳۱۸، ۱۵۴۰ . فلسفه اسلامی ؛ ۴۷، ۱۱۱ . فلسفه و عرفان ؛ ۹۲، ۲۱۲

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم : ۱۳۸۵.

یادداشت : ص.ع. لا-تینی شده : Mohammad Bagher-e Shariati-ye Sabzevari.Tahriri bar osul-e falsafeh ...

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کتاب " اصول فلسفه و روش رئالیسم "تالیف محمدحسین طباطبائی است.

یادداشت : ج. ۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ اول: ۱۳۹۲).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۹۱).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ . اصول فلسفه و روش رئالیسم -- نقد و تفسیر

موضوع : فلسفه اسلامی

موضوع : واقع گرایی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

رده بندی کنگره : BBR۱۳۹۲ / الف ۶۰۳ ش ۴ ۱۳۸۰ی

سرشناسه : شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۱۹ -

شناسه افزوده : مطهری، مرتضی، ۱۲۹۸ - ۱۳۵۸، مقدمه نویس

شناسه افزوده : طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰. اصول فلسفه و روش رئالیسم. شرح

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم. دفتر تبلیغات اسلامی. بوستان کتاب قم

ص: ۱

اشاره

نگاهی به سیر مباحث

مقاله های جلد اول و دوم روش رئالیسم به جز مقاله یکم همه آنها پیرامون مسائل «علم و ادراک» بود و آن چه موضوع بحث آن مقالات قرار گرفت «افکار و اندیشه ها و ادراکات» انسان بود. ما اهمیت بحث از کیفیت معلومات و ادراکات را گوشزد ساختیم اما آنچه موضوع بحث جلد سوم می باشد مستقیماً «واقعیت های عینی» است و در این سه مقاله رسماً درباره واقعیت عینی بحث و تحقیق شده است، چرا که خواننده محترم ضمن این که به کیفیت اقامه براهین فلسفی در این گونه مباحث آشنا می شود در عین حال به یک حقیقت روشن برخورد می کند و آن این است که تا «ذهن» را شناسیم نمی توانیم فلسفه داشته باشیم یعنی شناختن واقعیت که بشر از فلسفه انتظار دارد بدون شناختن «عالم ذهن و آگاهی» از انبوه افکار غلطانداز ذهنی ممکن نمی باشد. این حقیقت در ضمن مطالعه این مقالات روشن خواهد شد. با دقت و مطالعه این حقیقت، مشکل دیگری نیز ممکن است برطرف شود و آن عبارت است از چگونگی قدرت ذهن برای پیشروی در مسائل عقلی محض و خالص، اگر این کتاب از عهده طرح آن برآمده باشد و مقصود را به روشنی بیان کرده باشد خواننده محترم خواهد فهمید که دستگاه ذهن و ادراکی انسان، با یک سلسله مسائل جدی روبه رو می شود و خواهان دریافت پاسخ های صحیح از آنهاست به یاری این گونه مسائل قادر خواهد شد بدون آن که از وسایل خارجی کمک بگیرد به آسانی جواب آنها را دریافت دارد بلکه متوجه می شود که حل این رشته از معضلات عقلی مربوط به دانستن مسائل فلسفی می باشد.

ص: ۱۰

به همین دلیل مفسر و نگارنده نیز در این کتاب شبهاتی که در بحث ادراکات اعتباری به علامه طباطبائی و شهید مطهری وارد ساخته اند به روشنی پاسخ داده است امید است با عنایتی که اهل نظر در این نوع مسائل دارند خدمتی به قشر تحصیل کرده و متفکران جامعه و نوآموزان فلسفه شده باشد.

جلد سوم این کتاب که اکنون در خدمت خوانندگان محترم قرار دارد به قول شهید مطهری مشتمل بر سه مقاله از مجموعه چهارده مقاله ای است که اولین مقاله آن مربوط به مسائل «وجود» است که در آن، اساسی ترین مسائل، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که تنها یک یا دو مسئله آن از حکمای یونان به ارث رسیده ولی بخش عمده آنها که نقش اساسی در سرنوشت فلسفه ایفا می کند بلکه مبنا و اساس فلسفه می باشد به ابتکار فلاسفه اسلامی در ادوار مختلف پیدا شده است. دو مسئله از این مباحث که تحت عنوان «موجود معدوم نمی شود» و دیگر «نسبیت عدم» برای نخستین بار در این جلد به صورت مستقل و با سبک خاصی مطرح گردیده است.

مقاله هشتم مربوط به اصل ضرورت و امکان است و آن چه در این مقاله مورد توجه قرار گرفته موضوع «وجوب» و «حتمیت» و قطعیتی است که در تدبیر نظام احسن جهان حکمفرما می باشد. بحث از ضرورت و حتمیت نظام هستی یکی از مهم ترین مباحثی است که همواره افکار فیلسوفان را به خود متوجه ساخته و امروز در میان فلاسفه غربی در ردیف مسائل اول فلسفی قرار دارد. در پایان این گفتار موضوع جبر و اختیار انسان و استعداد تکلیف و مسئولیت وی در مقابل نظام حتمی موجودات به تحمیل کشیده شده و نظر نهایی مطرح گردیده است.

مقاله نهم که بحث قانون علیت و معلولیت می باشد از کهن ترین و سابقه دارترین مسائل فلسفی به شمار می رود و اگر سبقت و قدمت را ملاک اهمیت قرار دهیم هیچ مسئله ای به پای مسئله علت و معلول نمی رسد. مسئله علت و معلول از آن نوع مسائلی است که با وجود سبقت و قدمتی که دارد اهمیت و جلال خود را هرگز از دست نداده

ص: ۱۱

است بلکه در اثر تحقیقات و کاوش ها و موشکافی های زیادی که در اطراف این مسئله عقلی و ریشه دار به عمل آمده حقایق فراوانی درباره کیفیت ارتباط موجودات با یکدیگر در عالم فلاسفه روشن شده است.

شریعتی سبزواری

قم، ۱۳۸۶

ص: ۱۳

مقدمه

جلد سوم این کتاب که اکنون از نظر خواننده محترم می گذرد مشتمل بر مقاله ۷، ۸ و ۹ از مجموع چهارده مقاله است که دوره این کتاب را تشکیل می دهد.

مقاله ۷ مشتمل بر یک رشته مطالب است که به نام «مسائل وجود» خواننده می شود. این رشته مسائل از لحاظ دخالتی که در سرنوشت سایر مسائل فلسفه دارد اساسی ترین مسائل فلسفه باید شمرده شود. مسائل وجود در این مقاله به صورت دوازده مسئله بیان شده و از این دوازده مسئله فقط یکی دو مسئله است که از یونان قدیم به ارث رسیده و قسمت عمده آن مسائل که دخالت زیادی در مبنا و اساس فلسفه دارد در دوره اسلامی به تدریج پیدا شده و در ضمن خود کتاب اجمالاً به تاریخچه این مسائل اشاره ای شده است. دو مسئله از این دوازده مسئله یکی این که «موجود معدوم داده نمی شود» و دیگر این که «عدم نسبی است»، برای اولین بار در این مقاله قرار داده شده و مستقلاً با سبک مخصوصی از آنها بحث شده است.

مقاله ۸ مشتمل بر مسائل ضرورت و امکان است و آنچه در آن مقاله مورد توجه است موضوع وجوب و حتمیت و قطعیتی است که در کار جهان حکم فرماست. بحث از ضرورت و حتمیت نظام هستی یکی از مهم ترین مباحثی است که همواره افکار فلاسفه را به خود متوجه ساخته است و امروز هم در میان فلاسفه غرب در ردیف اول مسائل فلسفی به شمار می رود. در آخر این مقاله موضوع اجبار و اختیار انسان و استعداد تکلیف و مسئولیت وی در برابر نظام حتمی موجودات مطرح شده و در آن اظهار نظر شده است.

مقاله ۹ مشتمل بر قانون علیت و متفرعات وی است. قانون علیت از قدیم ترین و سابقه دارترین مسائل فلسفه است و اگر سبقت و قدمت را رمناط قرار دهیم هیچ مسئله ای به

ص: ۱۴

پای مسئله علت و معلول نمی رسد. مسئله علت و معلول از آن مسائل است که با کمال سبقت و قدمتی که دارد اهمیت و جلال خود را از دست نداده است بلکه در اثر تحقیقات و کاوش ها و موشکافی های زیادی که در اطراف این مسئله کهن به عمل آمده حقایق زیادی درباره کیفیت ارتباط موجودات با یکدیگر، در عالم فلسفه روشن شده است.

مقالاتی که در جلد اول و دوم گذشت به استثنای مقاله ۱ همه در حول مسائل ادراکی بود و آنچه موضوع بحث مستقیم آن مقالات بود، انسان و افکار و اندیشه ها و ادراکات انسان بود و ما اهمیت بحث این سه مقاله است مستقیماً واقعیت عینی است؛ یعنی در این سه مقاله رسماً در اطراف واقعیت عینی تحقیق شده ولی خواننده محترم در ضمن این که به کیفیت اقامه براهین فلسفی در این مسائل آشنا می شود باز به یک حقیقت روشن برمی خورد و آن این است: تا ذهن را شناسیم نمی توانیم فلسفه داشته باشیم؛ یعنی شناختن واقعیت بدان سان که بشر از فلسفه انتظار دارد بدون شناختن ذهن و آگاهی از انبوه اندیشه های غلطانداز ذهن میسر نیست. این حقیقت در ضمن مطالعه خود این مقالات روشن خواهد شد.

در ضمن این که به کیفیت اقامه براهین فلسفی در این مسائل آشنا می شود باز به یک حقیقت روشن برمی خورد و آن این است: تا ذهن را شناسیم نمی توانیم فلسفه داشته باشیم؛ یعنی شناختن واقعیت بدان سان که بشر از فلسفه انتظار دارد بدون شناختن ذهن و آگاهی از انبوه اندیشه های غلطانداز از ذهن میسر نیست. این حقیقت در ضمن مطالعه خود این مقالات روشن خواهد شد.

در ضمن این حقیقت شاید یک مشکل دیگر نیز حل شود و آن مشکل عبارت است از چگونگی قدرت ذهن برای پیشروی در مسائل عقلی محض. اگر ما از عهده برآمده باشیم و منظور خود را به طور واضح و روشنی بیان کرده باشیم خواننده محترم به خوبی خواهد فهمید که ذهن با یک سلسله مسائل جدی روبه رو می شود و خواهان جواب دادن صحیح به آنهاست و قادر است بدون آن که از وسائل خارجی کمک بگیرد به آسانی جواب آنها را بدهد، بلکه متوجه می شود که در حل این رشته مسائل توسل به غیر این راه هیچ معنا ندارد.

همان طوری که در مقدمه جلد اول و مقدمه جلد دوم این کتاب گفتیم ما حتی المقدور

ص: ۱۵

سعی کرده ایم که مطالب را با زبان ساده و عمومی فهم در دسترس خوانندگان محترم بگذاریم و شاید این جانب در اثر حرص و اصراری که نسبت به این مقصود داشته است و از این جهت یک مطلب را با عبارات و تعبیرات مکرر ادا کرده است موجب ملال خاطر برخی از خوانندگان محترم را فراهم آورده باشد.

یکی از موضوعاتی که امروز نظر دانشمندان جهان را جلب کرده این است که حتی الامکان سعی کنند حقایق علمی را آسان و ساده تحویل دهند و البته دانشمندان غربی پیش قدم این راه هستند. در دنیای غرب اهتمام به آسان کردن معضلات علمی کمتر از اهتمام به کشف مسئله تازه نیست و الحق این سنت بسیار سنت پسندیده ای است و باید همه دانشمندان در همه رشته ها این روش را تعقیب کنند و این خود خدمتی بزرگ به جامعه علم و دانش است؛ و متأسفانه باید اذعان کرد غالب کتب قدیمه ما (در همه رشته ها) فاقد این خصیصه عالی است به طوری که در برخی از بدبینان تولید سوءظن کرده که شاید تعمداً در کار بوده و نامفهوم بودن، مقصود و منظور بوده است.

امروز طرفداران عوض کردن متد تعلیم و تألیف زیاد شده و با غالب اشخاصی که روبه رو می شویم از همین موضوع سخن به میان می آورند و برخی در این راه به حد افراط اظهار نظر می کنند و خیال می کنند که واقعاً هر مطلبی که برای هر کس نامفهوم است در اثر طرز تعلیم و بیان آن مطلب است ولی ما در ضمن این که به طرفداران تغییر متد تعلیم و تألیف حق می دهیم و خود نیز طرفدار آن هستیم این نکته را یادآوری می کنیم که همان اندازه که بر دانشمندان است که حقایق را از قید اسارت عبارات مغلق و معقد آزاد سازند بیش از آن اندازه بر طالبان معرفت است که سطح افهام خویش را با سطح حقایق نزدیک سازند.

یکی از چیزهایی که در کشور ما موجب شده که افراد، طالب فلسفه به زبان ساده باشند پاره ای از ترجمه های کتاب هایی است که احیاناً به نام فلسفه منتشر شده و نویسندگان آنها به نام فلسفه، آسمان و ریسمان کرده اند و هر چه خواسته اند به قالب زده اند و برخی خوانندگان پنداشته اند که فلسفه و دانشمندانی که واقعاً در خود اروپا آراء و نظریاتشان مورد احترام است کمتر کسی است که ادعا کند که از عهده فهم، نظریات آنها برمی آید. آیا فلسفه کانت یا

ص: ۱۶

هگل یا هانری برگسون یا نظریه نسبیت اینشتین یا بسیاری از نظریه های مهم اقتصادی و اجتماعی به همین سادگی هایی است که این ساده دلان پنداشته اند؟!

افکار و نظریات عالی در هر رشته ای خواه ناخواه دقت هایی را همراه دارد و تا انسان کوشش نکند و سطح فکر خویش را بالا نبرد موفق به درک آنها نخواهد شد.

گویند هنگامی که «ابوتمام» شاعر توانای عرب یکی از قصائد غزای خویش را انشاء کرده بود برخی از خرده گیران به وی گفتند «لَمْ لَا تَقُولْ مَا يُفْهَمُ؟» یعنی چرا چیزی نمی گویی که فهمیده شود؟ مقصودشان این بود که چرا طوری سخن نمی گویی که ما بفهمیم؟ ابوتمام در پاسخ گفت: «لَمْ لَا تَفْقَهُونَ مَا يُقَالُ؟» یعنی شما چرا آنچه را گفته می شود نمی فهمید؟

این جانب برای هر سه مقاله پاورقی های مشروح نوشت و فقط قسمتی از اواخر مقاله ۹ که مربوط به مبحث «غایات» بود باقی ماند. راجع به آن قسمت از آن جهت که با مطالب مقالات آینده بستگی داشت بهتر آن دید که به همان اندازه که در متن بیان شده قناعت کند والبته بعداً در مقاله ۱۰ و مقاله ۱۴ به حد لزوم درباره آن قسمت عالی در متن و پاورقی ها بحث خواهد شد.

تهران- / تیر ماه ۱۳۳۵ شمسی

مرتضی مطهری

مقاله هفتم: واقعیت و هستی اشیاء

مقدمه

اشاره

مبحث مورد نظر این مقاله مبحث واقعیت و هستی و به عبارت دیگر مبحث «وجود» است و شامل یک رشته مسائل است که در فلسفه به نام «مسائل وجود» شناخته می شود.

انسان در فلسفه پیش از هر لغت و مفهومی با لغت و مفهوم «وجود» برخورد می کند و علت این امر این است که «وجود» یا «موجود» به عنوان موضوع فلسفه شناخته می شود (۱) و همین جهت موجب شده که فلسفه رسماً به صورت فنی مستقل درآید و از سایر فنون که اصطلاحاً همگی تحت عنوان «علم» و هر یک با نام مخصوص خوانده می شود تمایز پیدا کند و بدیهی است که در هر فنی انسان پیش از هر چیز با مفهوم موضوع آن فن سروکار پیدا می کند. ما فلسفه را می توانیم به نام «علم وجود» بخوانیم در مقابل علم اعداد و علم مقادیر و علم النفس و علم الحیوان و علم المعادن و ... (۲) یعنی همان طوری که سایر محصولات اندیشه بشری هر یک متعلق به یک شیء معین است فلسفه نیز متعلق به یک معنا و مفهوم متمایزی است که همانا «وجود» یا «موجود» است.

لازم است قبلاً ذهن خواننده محترم را متوجه این نکته سازیم که مبحث مورد نظر این مقاله که شامل یک رشته مسائل به نام «مسائل وجود» است فصلی است که حکمای اسلامی در دوره های اخیر در فلسفه باز کرده اند و با اهتمام زیاد به بحث و تحقیق در اطراف مسائل آن پرداخته اند و این طبقه از حکما این مبحث را اساسی ترین مباحث فلسفه به شمار آورده اند،

۱- رجوع شود به مقاله یکم

۲- هندسه، ریاضیات، روان شناسی، حیوان شناسی، معدن شناسی و جامعه شناسی

ص: ۲۰

زیرا به عقیده آنها اصول و قواعد اصلی فلسفه که به منزله «مفتاح حل» سایر مسائل فلسفی است در این جا به دست می آید و در سایر مباحث با داشتن این مفتاح ها می توان توفیق حاصل کرد و نتایج قطعی به دست آورد.

البته بحث در «وجود» سابقه ممتد و طولانی دارد و همه مکاتب فلسفی یونان قدیم هر یک طبق سبک خویش در وجود بحث کرده اند و علت این که ارسطو در دائره المعارف خود یک قسمت را که بعدها به نام «متافیزیک» یا «فلسفه اولی» یا «علم اعلی» معروف شد مجزا کرد و به یک رشته مسائل معین اختصاص داد همین بود که این مسائل بر محور وجود می چرخد و بحث از وجود است در مقابل سایر قسمت ها که هر یک از آنها بحث از موضوع خاص دیگری است.

ارسطو در مقاله جیم رساله مابعدالطبیعه که به «کتاب حروف» معروف است تصریح می کند که مباحث این قسمت در خور هیچ یک از علوم طبیعی یا ریاضی نیست، زیرا موضوع بحث این قسمت یک معنایی است اعم از موضوعات طبیعی و ریاضی و غیره.

مترجمین عربی، آن معنای اعم را در ترجمه کتاب الحروف به کلمه «هویت» ترجمه کرده اند و بعدها حکمای اسلامی به جای کلمه «هویت» کلمه «موجودات» را استعمال کرده اند و شاید اول کسی که با این تعبیر مطلب را ادا کرده است ابونصر فارابی در رسالات خویش است. به هر حال دانشمندان شرق و غرب این معنا را به طور مسلم منتسب به ارسطو می دانند که فلسفه اولی و علم کلی که شامل کلی ترین مسائل است بحث از وجود و موجود است و موضوع آن «وجود مطلق» است. علی هذا بحث در وجود سابقه ممتد و طولانی دارد بلکه اساساً فلسفه اولی بحث از وجود است.

ولی مسائلی که در فلسفه اسلامی به نام «مسائل وجود» خوانده می شود و در یک فصل علی حده جا داده می شود و این مقاله به طور جداگانه به آنها اختصاص داده شده یک عده مسائل مخصوصی است که تا آنجا که ما جست و جو کرده و اطلاعاتی به دست آورده ایم به تدریج وارد فلسفه اسلامی شده و نظر صاحب نظران را جلب کرده تا آن که به صورت جدی ترین و اساسی ترین مسائل فلسفی در آمده به طوری که یک باره سرنوشت فلسفه را

در دست گرفته است.

این مسائل بیش از آن مقدار که با منابع یونانی و غیر یونانی ارتباط داشته باشد از طرفی از آرا و نظریات متکلمین و از طرف دیگر از عقاید و افکار عرفا سرچشمه گرفته و البته این مسائل در نزد متکلمین یا عرفا حالت بسیط‌تر و ساده‌تری داشته و به علاوه با روش صحیح عقلانی فلسفی تجزیه و تحلیل نمی‌شده و بعداً که وارد فلسفه شده مورد تجزیه و تحلیل‌های حکیمانه حکما واقع شده و صورت فلسفی به خود گرفته و نضج و کمال یافته تا آن که در قرون اخیر به این صورتی که امروز هست درآمده. ما در همین مقاله پس از آن که خود این مسائل را توضیح و تشریح کردیم به کیفیت سیر این مسائل در میان متکلمین و در میان عرفا و سپس ورود آنها در فلسفه و تحولاتی که در فلسفه راجع به این مسائل رخ داده تا حدی که متناسب با وضع این کتاب است اشاره می‌کنیم و مفتاحی به دست خواننده محترم می‌دهیم.

علت این که در فلسفه جدید اروپایی این مسائل به صورتی که مفهوم حکمای مشرق زمین است مورد توجه واقع نشده و اگر احیاناً مسائلی به این اسماء نام برده می‌شود صرفاً جنبه اشتراک در لفظ و اسم دارد ولی از لحاظ معنا و مفهوم به کلی متباین است (مثل اصالت وجود در اصطلاح قدیم و جدید) این است که رابطه فلسفه اروپایی با فلسفه اسلامی از منابع ده قرن پیش یا اندکی پیش‌تر یا بعدتر سرچشمه می‌گیرد و در ده قرن پیش این مسائل به این صورت و کیفیت وجود نداشته است.

خواننده محترم اگر با کتب علمی آشنایی کامل داشته باشد می‌داند که در قدیم معمول چنین بود که برای هر علمی مقدمه‌ای وضع می‌کردند و در آن مقدمه سه مطلب را بیان می‌کردند و آنها عبارت بود از: بیان موضوع آن علم و تعریف آن و فایده آن، و احیاناً امور دیگری نیز اضافه می‌شد. این عمل در تمام علوم و فنون از فلسفه و غیره جریان داشت و در مقدمه فلسفه (علم کلی و فلسفه اعلیٰ به اصطلاح آن زمان) و احیاناً در کتب منطق (مانند منطق الشفاء) چند مطلب دیگر اضافه می‌شد که عبارت بود از:

تقسیمات علوم، تمایز علوم، موضوع علم چیست؟ و بعضی مطالب دیگر.

ص: ۲۲

دانشمندان همواره متوجه بودند که مقدمه هر علمی- یعنی بیان موضوع و تعریف و فایده آن علم- جزء آن علم نمی تواند قرار بگیرد و هم چنین تقسیمات علوم جزء فلسفه یا منطق نیست و سر این مطلب واضح و روشن است و در ضمن بیانات آینده روشن تر خواهد شد.

ولی فن مستقلی که متکفل بیان همه این امور باشد و آن چه به عنوان مقدمه در آغاز هر علم بیان می شود بیان کند در قدیم موجود نبود.

از جمله قدم های مفیدی که دانشمندان جدید در عالم فلسفه و منطق برداشتند این بود که فن مستقلی به وجود آوردند که متکفل همه این جهات است و در آن فن علاوه بر اموری که در بالا ذکر شد قسمت های مفید و مهم دیگری علاوه شد از قبیل بیان «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه» ای که در هر علمی به کار برده می شود و روش و اسلوب فکری که در هر یک از علوم باید از آن استفاده شود تا در آن علم پیش روی حاصل شود.

قسمت اخیر- یعنی بیان اختلاف علوم از لحاظ روش و اسلوب فکری و تعیین این که در فلاّن علم از چه روش و اسلوبی باید استفاده کرد تا به نتیجه مطلوب رسید- مهم ترین تنبّه و توجهی است که این دانشمندان در این زمینه پیدا کرده اند و به عقیده این دانشمندان از آن روزی که روش های علوم شناخته شد راه پیشروی و تکامل باز شد و علت اصلی رکود و توقف علم در قدیم همانا نشناختن «متد» و طرز تفکر صحیحی است که در هر علم لازم است، مثل آن که در مواردی که باید از طرز تفکر تجربی استفاده شود با طرز تعقلی و استنتاجی می خواسته اند به نتیجه برسند.

به هر حال این قسمت به قدری توسعه پیدا کرد که سایر قسمت ها را تحت الشعاع قرار داد و با الحاق سایر قسمت ها که در بالا اشاره شد علم جدیدی به وجود آمد که همه به نام «روش شناسی» یا «متدولوژی» خوانده می شود. به عقیده این دانشمندان فایده شناختن روش های علوم از لحاظ صحیح فکر کردن که غایت و نتیجه منطق است از منطق ارسطو که بیشتر متوجه اشکال و صور و هیئت و ترتیب افکار و معقولات است به درجاتی بیشتر است و از این رو دانشمندان منطق را به دو قسمت تقسیم کرده اند: «منطق صوری» که همان منطق

ص: ۲۳

ارسطویی است، و «متدولوژی» که متضمن تقسیمات علوم و تعریفات و موضوعات و فواید و روش‌ها و اصول متعارفه و موضوعه آنهاست.

بدیهی است که استقصای بحث در آنچه امروز به صورت فنی مستقل و دامنه دار درآمده ربطی به مباحث مورد نیاز ما که در این سلسله مقالات فلسفی طرح شده ندارد ولی آنچه از آن قسمت‌ها که تماسی با فلسفه دارد و به طوری است که ممکن است اگر ما نظریه خود را درباره آنها بیان نکنیم در ذهن خواننده محترم شبهات و اشکالاتی باقی بگذارد ناچاریم بیان کنیم خصوصاً آن که بعضی از قسمت‌ها که در همین مقدمه خواهد آمد تا آن جا که ما اطلاع داریم در اطراف آنها تاکنون تحقیقی نشده است.

در مقاله ۱ تعریف فلسفه و موضوع و فایده آن بیان شد و در مقاله ۵ درباره صحت روش تعقلی که مورد استفاده فلسفه است بحث شد. در مقدمه این مقاله به مناسبت این که همان طوری که قبلاً اشاره شد مسائل مطروحه این مقاله پایه و اساس سایر مسائل فلسفی است و از لحاظ صناعی به منزله آغاز فلسفه محسوب می‌شود، به سایر قسمت‌های لازم می‌پردازیم که شامل مطالب ذیل است:

۱. تمایز علوم.

۲. موضوع چیست؟

۳. نقطه‌های اتکای مسائل علوم یا مبادی تصویری و تصدیقیه.

۴. نقطه‌های اتکای فلسفه یا مبادی فلسفی.

۵. اسلوب و روش فکر در فلسفه.

۶. منشأ اختلاف علوم از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و اسلوب و روش.

تمایز علوم

هر علمی مجموعه‌ای از مسائل است که در آغاز ظهور آن علم، بسیط و محدود بوده و بعد توسعه و افزایش یافته است. بشر از دوران قدیم تاکنون همواره مسائل علمی را دسته‌بندی

ص: ۲۴

می کرده و به هر دسته ای نام مخصوص می داده: طب، هندسه، حساب، منطق، فلسفه، و غیره؛ مثل اینکه هر دسته بخصوصی را به منزله افراد یک خانواده تشخیص می داد که همه آنها از اصل واحدی منشعب می شوند و به یک ریشه می پیوندند و همین جهت موجب امتیاز و جدایی آن دسته از مسائل از سایر مسائل بوده و البته این خانواده ها به تدریج رو به ازدیاد و توسعه رفته اند یعنی با مرور زمان هر اندازه مجاهدت های بیشتری از طرف علما شده افراد دیگری از همان اصل واحد (مستقیماً) تولید شده است.

گاهی بین افراد هر خانواده ای با خانواده دیگر در عین این که از لحاظ خانوادگی متمایزند رابطه ای فامیلی دیده می شود که قرابت و خویشاوندی علمی را با علم دیگر نمایان می سازد نظیر رابطه ای که بین علم و حساب و علم هندسه وجود دارد.

و هم چنین بین هر فامیلی با فامیل دیگر، رابطه ای شبیه رابطه نژادی دیده می شود، نظیر رابطه ای که بین علوم نظری (در مقابل علوم عملی) هر یک با دیگری دیده می شود.

ارتباط خانواده ها و فامیل ها و نژادها در علوم موجب شد که دانشمندان به تقسیم و طبقه بندی علوم بپردازند و اولین تقسیم و طبقه بندی که از قدیم دیده می شود همان تقسیم و طبقه بندی معروف ارسطویی است و ابن سینا آن را به بهترین صورتی بیان و تکمیل کرده و برخی مانند شیخ اشراق ایراداتی بر آن وارد کرده اند و برخی دیگر آن ایرادات را دفع کرده اند که در جای خود مسطور است و لزومی ندارد ما در این جا کلام را اطاله کنیم.

آنچه در این جا لازم است بیان این جهت است که آن اصل واحدی که مسائل علمی را به صورت افراد یک خانواده درآورده و بین آنها رابطه ذاتی برقرار کرده چیست؟

و همچنین منشأ قرابت فامیلی خانواده های مختلف علوم و منشأ قرابت نژادی فامیل ها چیست؟ و آیا تمام نژادهای علوم واقعاً و حقیقتاً از یک جدّ اعلی منشعب می شوند؟ و اگر چنین جدّ اعلایی در کار هست آن کیست و چیست؟

منطقیین و فلاسفه بعد از تحقیق و جست و جوی بسیار به این نتیجه رسیده اند که هیچ علمی خالی از موضوع نیست و آن چیزی که مسائل هر علمی را به صورت افراد یک خانواده در می آورد همان «موضوع» آن علم است و آن چیزی هم که منشأ قرابت های فامیلی و نژادی

ص: ۲۵

علوم است همانا قرابت هایی است که بین موضوعات علوم برقرار است و اگر برای همه علوم جدّ اعلائی قائل شویم همانا آن جدّ اعلا نیز مربوط به موضوعات علوم است.

موضوع چیست؟

موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که در آن علم از احوال و عوارض او گفت و گو می شود و قضایای مربوط به او حل می شود. تدبر و تدقیق در مسائل هر علمی و تجزیه مسائل آن روشن می کند که همه آن مسائل بیان احکام و آثار و عوارض و حالات یک شیء به خصوص است و همان شیء به خصوص است که همه آن مسائل را به صورت افراد یک خانواده درآورده است و ما آن را موضوع آن علم می نامیم.

در این جا یک سؤال مهم برای منطقیین و فلاسفه پیش آمده است و آن این که نظر به این که موضوعات علوم متباین من جمیع الجهات نیستند بلکه- / چنان که قبلاً اشاره کردیم- / قرابت هایی بین موضوعات علوم برقرار است و همان قرابت ها منشأ خویشاوندی، فامیلی و نژادی علوم است، مثل این که بین «کمّ منفصل» که موضوع علم حساب شمرده شده و «کمّ متصل» که موضوع علم هندسه شمرده شده، قرابت جنسی است؛ یعنی هر دو از جنس کمیت هستند، و از طرف دیگر آنچه موضوع یک علم نامیده می شود همواره دارای انواع و اقسامی است و هر نوع و قسمی اختصاص دارد به یک سلسله احکام و عوارض و حالات، مثل این که موضوع هندسه که «کمّ متصل» شناخته می شود منقسم می شود به خط و سطح و حجم و هر یک از آنها احوال و عوارض مخصوص به خود دارد، و از طرفی هم کلمه «عوارض و احکام» کلمه کش داری است و آنچه از عوارض نوع و قسم یک شیء محسوب می شود از عوارض خود آن شیء نیز محسوب می شود و در این صورت یا باید جمیع علوم را علم واحد بدانیم یعنی مسائل مختلف جمیع علوم را به منزله افراد یک خانواده و همه را مستقیماً منشعب از یک اصل بدانیم و اختلافات خانوادگی و فامیلی و نژادی را منکر شویم و اختلاف هر علمی را با علم دیگر یک امر قراردادی و وضعی بدانیم و یا آن که به هر اندازه که موضوعات، انواع و اقسام پیدا می کنند علوم را متکثر و مختلف بدانیم؛ مثلاً، هندسه را

ص: ۲۶

مجموعه ای از سه علم (علم الخط و علم السطح و علم الحجم) بدانیم بلکه نظر به این که ممکن است هر یک از این سه نیز انقساماتی پیدا کنند مثل انقسام خط به مستقیم و منحنی، انقسامات جزئی تری برای آن علم قائل شویم. علاوه بر این که موضوعات علوم متباینات من جمیع الجهات نیستند و بین آنها وجه مشترک هایی در کار است، احیاناً می بینیم که موضوع یک علم عیناً جامع مشترک موضوع علم دیگر با یک رشته اشیاء دیگر است، مثل آن که موضوع علم النبات (گیاه شناسی) جامع مشترک موضوع علم الحيوان و یک عده از اشیاء است و همین طور

منطقی ها و فلاسفه به این سؤال پاسخ داده اند. حاصل آنچه در مقام پاسخ به این سؤال بیان شده این است که عوارض و احکامی که به یک شیء نسبت داده می شود بر دو قسم است:

عوارض اولیه یا عوارض ذاتیه، و عوارض ثانویه یا عوارض غریبه؛ و در مقام تمیز عوارض ذاتیه از عوارض غریبه تحقیقات نیکو و ارجمندی به عمل آمده و آن کس که از همه بیشتر و بهتر این مطلب را تحقیق کرده ابن سینا در کتب منطقیه خویش و بالخصوص منطق الشفاء است هر چند متأخرین نکات لازمی را که وی یافته است درک نکرده اند و به راه های دیگر رفته اند و همین جهت موجب اضطراب و اختلاف آراء زیادی در آن مسئله شده تا آنجا که از طرف برخی از غیرمنطقیون عقاید عجیب و گزافه مانندی در این زمینه اظهار شده است.

چنان که معلوم شد در مسئله تمایز و تشابه علوم و طبقه بندی آنها نکته حساسی که از نظر منطقی هست همانا تمیز و تشخیص عوارض ذاتیه از عوارض غریبه است و تمیز و تشخیص این جهت احتیاج به مقدمات منطقی زیادی دارد که از عهده این مقدمه و این مقاله خارج است و طالبین باید به کتب منطقیه و بالاخص کتب ابن سینا مراجعه کنند.

توضیح یک نکته لازم است و آن این که نظر به این که عوارض ذاتیه هر موضوعی همواره به نحوی است که ذهن یا مستقیماً و بلاواسطه رابطه آن را با موضوع درک می کند؛ یعنی احتیاج به دخالت حدّ وسط و اقامه برهان ندارد و یا این که با مداخله حدّ وسط رابطه وی با موضوع روشن می شود قهراً رابطه بین هر موضوعی و عوارض ذاتیه وی باید واقعی و نفس الامری شود، قهراً باید آن موضوع کلی باشد (نه جزئی) و بنائاً علی هذا علوم اعتباریه که

رابطه بین موضوعات و محمولات در آن علوم وضعی و قراردادی است نه واقعی و نفس الامری مانند حقوق و فقه و اصول و صرف و نحو و هم چنین علمی که یک سلسله قضایای شخصیه مسائل آنها را تشکیل می دهد مانند لغت و تاریخ و جغرافیا از محل کلام منطقیین خارج است، زیرا آنچه در مورد تمایز و تشابه و طبقات علوم گفته می شود اولاً در مورد علوم حقیقی است که رابطه واقعی و نفس الامری امور را بیان می کند (نه علوم اعتباری) و ثانیاً در مورد کلیات است که برای ذهن قابل استدلال و استنتاج است نه جزئیات که به قول منطقیین «نه کاسب اند و نه مکتسب» و بالاخره در مورد علمی است که «برهان» به معنای صحیح منطقی در آن علوم جاری است مانند تمام علوم عقلی محض و علوم آزمایشی.

در علوم تجربی و آزمایشی هر چند مستقیماً برهان جاری نیست ولی مطابق آنچه در مقاله ۵ تحقیق شد آن سلسله علوم، قطعی بودن و کلی بودن و قانون عمومی بودن خود را مدیون یک سلسله براهین عقلانی می باشد که به طور ضمنی مورد استناد آن علوم است.

نقطه های اتکاء مسائل علوم یا مبادی تصویری و تصدیقیه

از آنچه در مقام معرفی موضوع علم گفتیم میزان معرفت «مسائل علم» نیز حاصل می شود.

مسئله هر علم عبارت است از قضیه ای که رابطه موضوع آن علم را با یکی از عوارض و احکام وی بیان می کند؛ و از این رو هر علمی عبارت است از مجموعه ای از مسائل که مشتمل است بر موضوع و محمول و نسبتی، و هنگامی آن مسئله صورت «قانون» به خود می گیرد که اولاً، کلی باشد و ثانیاً، حالتی پیدا کند که ذهن «جبراً» اذعان به ثبوت محمول از برای موضوع پیدا کند.

این اذعان و تصدیق هنگامی پیدا می شود که اولاً، ذهن تصور روشن و صریحی از موضوع مسئله و همچنین از محمول آن داشته باشد تا مورد قضاوت خویش را بشناسد و ثانیاً، یک نوع دلیل و حجتی در کار باشد که سند قضاوت واقع شود و ذهن را ملزم به تصدیق و اذعان نماید. پس قانون شدن یک مسئله برای اذهان در درجه اول متوقف است به معرفت موضوع و محمول آن مسئله و در درجه دوم متوقف است به دلیل و حجتی که سند قضاوت

واقع شود و بتواند ذهن را قانع و ملزم کند. آنچه در مقام معرفی موضوعات و محمولات آورده می شود همان «تعریفات» است که در همه علوم مورد استفاده قرار می گیرد و آنچه سند قضاوت ذهن واقع می شود یک سلسله «اصول متعارفه» یا «اصول موضوعه» و یا یک رشته مسائل متکی به اصول متعارفه و اصول موضوعه است.

تعریفات و اصول متعارفه و اصول موضوعه هر علمی به عنوان «مبادی» آن علم شناخته می شود.

تعریفات را «مبادی تصویری» و اصول متعارفه و موضوعه را «مبادی تصدیقیه» می خوانند.

تعریفات را معمولاً همه می شناسند مثل آنچه در مقام تعریف خط و سطح و حجم و دایره و مربع و مثلث و غیره در هندسه به کار برده می شود. در این جا لازم است فرق اصول متعارفه و اصول موضوعه را بیان کنیم:

اصول متعارفه عبارت است از یک یا چند اصلی که دلائل و براهین آن علم بر روی آنها بنا شده و خود آن اصول بدیهی و غیرقابل تردید است و هیچ ذهنی خلاف آن را جایز نمی شمارد مانند اصل کل و جزء (کل از جزء بزرگ تر است) و اصل مساوات (دومقدار مساوی با یک مقدار، مساوی با یکدیگرند) در هندسه و اصل امتناع تناقض در فلسفه و منطق.

اصول موضوعه عبارت است از: یک یا چند اصلی که برخی از دلایل آن علم متکی به آنهاست و خود آن اصول بدیهی و جزمی اذهان نیست و دلیلی هم عجزاً بر صحت آن اصول نیست ولی آن اصول را مفروض الصحه گرفته ایم.

و البته ممکن است که یک اصل موضوع در یک علم جنبه «وضعی» و فرضی داشته باشد ولی در علم دیگر با دلایل مخصوص آن علم به تحقیق پیوسته باشد مثل این که در علوم طبیعی از اصول ریاضی و در علوم ریاضی از اصول طبیعی و در هر یک از اینها از اصول فلسفی و در فلسفه از هر یک از اینها استفاده شود.

پس فرق «اصل متعارف» و «اصل موضوع» به این است که اصل متعارف به خودی خود

ص: ۲۹

قطعی و جزمی است و ذهن خلاف آن را جایز نمی‌شمارد و اصل موضوع به خودی خود غیرقطعی است و ذهن خلاف آن را جایز می‌شمارد خواه آن که آن اصل موضوع به طور مطلق جنبه وضعی و فرضی داشته باشد و یا آن که با توجه به یک رشته دلایل که مخصوص فن دیگری است غیر از آن فنی که این اصول موضوعه مورد استفاده آن فن قرار گرفته، جنبه قطعیت و ضرورت پیدا کرده و به تحقیق پیوسته باشد. تفصیل این مطالب و جمیع وجوه فرق بین اصول متعارفه و اصول موضوعه و تعریفات، و انقسام اصول متعارفه به اصول عامه و خاصه و هم چنین بیان این که در فلان علم چه اصول متعارفه و چه اصول موضوعه ای به کار برده می‌شود یکی از سودمندترین مباحثی است که باید در منطق مورد بحث واقع شود.

منطقین جدید زحمات گران مایه ای در این زمینه کشیده اند و یکی از کسانی که اصول متعارفه و موضوعه علوم متداول عصر خویش را طبق استنباط خود بیان کرده «کانت» است.

آنچه در این جا لازم است، اشاره ای است به وضع مبادی تصویری و تصدیقیه فلسفی.

مبادی فلسفی

از آنچه گفتیم معلوم شد که مبادی تصویری و تصدیقیه هر فنی به منزله نقاط اتکاء و از لحاظی به منزله ابزار و اسباب کار آن فن به شمار می‌رود. از این جهت لازم است که بدانیم مبادی تصویری و تصدیقیه فلسفی، و به عبارت دیگر تعریفات و اصول متعارفه و موضوعه فلسفه چه وضعی دارد.

فلسفه از لحاظ «تعریفات» غنی ترین فنون است، زیرا مفاهیمی که موضوعات، محمولات و مسائل فلسفی را تشکیل می‌دهند از قبیل مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و امتناع و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و حادث و قدیم و قوه و فعل و غیر اینها مفاهیمی بسیط می‌باشند (نه مرکب) و به همین جهت بدیهی التصور و مستغنی از تعریف می‌باشند. برای توضیح این که مفاهیم فلسفی بسیطاند نه مرکب و توضیح این که اگر مفهومی بسیط بود مستغنی از تعریف می‌باشد رجوع شود به مقدمه مقاله ۸.

اصول متعارفه فلسفی: تعیین جمیع اصول متعارفه فلسفی، بسیار مفید و مهم است و جمع

ص: ۳۰

و استقصای همه آنها خالی از صعوبت و دشواری نیست و تاکنون دیده نشده است که کسی در صدد جمع و استقصای آنها برآید و شاید ما موفق شدیم که پس از استقصای کامل در محل مناسبی همه آنها را با اشاره به این که هر یک از آنها در چه مسائلی مورد استفاده قرار می‌گیرد ذکر کنیم. در این جا لازم است به دو اصل متعارف عمده که مهم ترین اصول متعارفه فلسفی است اشاره کنیم، زیرا این دو اصل به منزله آغاز سیر فلسفی محسوب می‌شود و چنان که بعداً در ضمن خود مقاله خواهیم دید این مقاله که شامل مباحث وجود یعنی شامل مسائل اصلی فلسفه است با یکی از این دو اصل آغاز شده. آن دو اصل از این قرار است:

۱. اصل امتناع تناقض. شکی نیست که این اصل مستحکم ترین نقاط اتکای فلسفه است.

این اصل در همه علوم و بالاخص در فلسفه مورد نیازمندی است. ارسطو در «الف صغری» و ابن سینا در اوائل الهیات شفاء و صدرالمآلهین در مباحث «عقل و معقول» و دیگران از فلاسفه قدیم و جدید در جاهای دیگر در اطراف این اصل متعارف که به نام «اصل الاصول» و «ام القضا یا» نامیده شده بحث هایی کرده اند و ما در مقاله های ۲ و ۵ بحث کافی از این مطلب کردیم و شبهات منکرین این اصل را بیان و انتقاد کردیم و ثابت کردیم که استقرار علم نسبت به هر چیزی بدون این اصل امکان پذیر نیست. در این جا از تکرار آن بی نیازیم.

۲. اصل اثبات واقعیت. در طی مقالات گذشته معلوم شد که «سفسطه» مبنی بر انکار واقعیت و هستی است و همه چیز و هر آنچه [را] در اندیشه بگذرد باطل و دروغ و هیچ در هیچ می‌داند. «گرگیاس» سوفیست معروف یونانی برهان اقامه می‌کند که محال است چیزی موجود باشد. «پروتاگوراس» سوفیست دیگر یونان باستان که می‌گوید: «مقیاس همه چیز انسان است»، سخنش همین نتیجه را می‌دهد. دیگران نیز به استناد اصل وقوع خطا در ادراکات بر پندار و موهوم بودن جمیع ادراکات استدلال کرده اند و نیز معلوم شد که سرحد رئالیسم و ایده آلیسم یا فلسفه و سفسطه همانا اذعان به واقعیت و هستی است؛ یعنی اذعان به این که موجودی هست و واقعیته در کار است. ما این حقیقت را به عنوان «اصل اثبات واقعیت» می‌خوانیم. این اصل، فطری هر ذی شعوری است و احدی یافت نمی‌شود که بتواند در حاق ذهن خویش در این اصل کلی تردید روا دارد و همان طوری که در مقاله ۲ گذشت

شکاک‌ترین شکاکان و سوفسطائی‌ترین سوفسطائیان در عمل، به پیروی از فطرت خویش رئالیست و واقع بین هستند و به قول «پاسکال» شکاک واقعی یافت نمی‌شود.

فلسفه این اصل بدیهی و قطعی را «اصل متعارف» قرار داده و چنان که بعداً در همین مقاله خواهیم دید مسائل اساسی فلسفه که آنها را به نام «مسائل وجود» می‌خوانیم و به تبع سایر مسائل مهم فلسفی به ترتیب از همین اصل استنباط شده است.

اصل امتناع تناقض چون «زیربنای» تمام اصول فکری بشری است (۱) در همه علوم و همه مسائل مورد استعمال دارد و به اصطلاح از اصول متعارفه عامه است ولی اصل اثبات واقعیت تنها در فلسفه است که به عنوان «اصل متعارف» مورد استعمال قرار می‌گیرد.

اصول موضوعه در فلسفه: در مقاله ۱ آن جا که رابطه فلسفه و [و علوم] را بیان می‌کردیم به نیازمندی‌های علوم به فلسفه و هم چنین به نیامندی‌ها و استفاده کردن‌های فلسفه از علوم اشاره کردیم و گفتیم که فلسفه خواه ناخواه نتایج تحقیقات علوم را مورد استفاده قرار می‌دهد.

آن نتایج علمی به منزله مواد اولیه‌ای است که در اختیار فلسفه قرار داده می‌شود و فلسفه از آن مواد اولیه حقایق کلی فلسفی می‌سازد. اصول موضوعه فلسفی عبارت است از همان موادی که علوم در اختیار فلسفه قرار می‌دهد و البته همواره ضمانت صحت و سقم مواد به عهده علم است و فلسفه نمی‌تواند صحت و سقم مطلق آن حقایق فلسفی را که از مواد علمی تهیه شده تضمین کند.

علی‌هذا هر استدلال فلسفی که متکی به مواد علمی باشد درجه صحت و استواری اش تابع درجه صحت و اعتبار آن مسئله علمی است، به خلاف استدلال‌ات فلسفی خالص که بر پایه بدیهیات اولیه و اصول متعارفه قرار گرفته که فلسفه می‌تواند صحت مطلق آنها را تضمین کند. لهذا آن قسمت از مسائل فلسفی که مبتنی بر قبول مسائل حسی و تجربی یا حدسی و تخمینی طبیعیات و فلکیات بوده یا هست با تجدیدنظرهایی که در مسائل طبیعی و

فلکی شده و می شود، مورد تجدیدنظر قرار گرفته و خواهد گرفت.

یکی از قسمت هایی که فوق العاده لازم است مورد بررسی قرار گیرد همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی به علوم است و تاکنون دیده نشده که کسی درصدد این تفکیک و تجزیه برآید و این جانب در نظر دارد که پس از آن که با دقت همه آن مسائل را از یکدیگر تفکیک کرده در محل مناسبی بیان نماید؛ آنچه می تواند در این جا بیان کند همین قدر است که مسائل عمده ای که در فلسفه هست و به منزله ستون فقرات فلسفه به شمار می رود از نوع مسائل فلسفی خالص است و فقط قسمتی از مسائل فرعی علت و معلول و قسمتی از مباحث قوه و فعل و حرکت و بعضی قسمت های فرعی دیگر است که خواه و ناخواه متکی به نظریه های علمی باید بوده باشد و در حقیقت مسائلی که مربوط به شناختن جهان هستی از جنبه کلی و عمومی است، مثل مسائل وجود و عدم و ضرورت و امکان و وحدت و کثرت و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و غیره جنبه فلسفی خالص دارد. در سیستم های فلسفی حسی اصول نظریه ها مبتنی بر همین اصول موضوعه است، بلکه گاهی بر فرضیه های غیرقطعی که از جنبه علمی نیز محقق شناخته نشده مبتنی می شود و این خصوصیت از همه بیشتر در ناصیه (پیشانی) فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک هویداست.

منشأ اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و از لحاظ روش و اسلوب تفکر

در هر یک از علوم و هم چنین فلسفه یک عده اصول متعارفه و موضوعه معینی به کار برده می شود که در غیر آن، مورد استفاده نیست و در حقیقت هر یک یا چند اصل متعارف و اصل موضوع اختصاص دارد به مورد خاصی و هم چنین همه علوم و فنون از لحاظ سبک تحقیق و روش تفکر یک سان نیستند، زیرا هر چند همگی محصول اندیشه و فعالیت فکری و عقلانی هستند ولی سبک فعالیت و تحقیق در همه جا یک سان نیست، در برخی موارد باید راه عمل و آزمایش خارجی را پیش گرفت و در برخی موارد باید تنها به مشاهده و احساس پرداخت و در برخی موارد باید مشاهده حضوری و در برخی موارد باید تنها به مشاهده و احساس

ص: ۳۳

پرداخت و در برخی موارد باید مشاهده حضوری نفسانی را وجهه همت قرار داد و در برخی موارد باید اسلوب برهان و قیاس عقلی را به کار انداخت، و در برخی موارد یکی از این راه ها و در برخی موارد دیگر بیش از یک راه مورد استفاده قرار می گیرد.

اختلاف علوم و فنون از لحاظ روش و اسلوب تفکر همان مطلبی است که قبلاً اشاره کردیم که منطقیین جدید به آن اهمیت دادند و «متدولوژی» را روی همین زمینه تأسیس کردند.

آنچه ما می خواهیم در این جا بیان کنیم نکته لازم و مهمی است که ندیده ایم کسی تاکنون متعرض آن شده باشد و آن عبارت است از بیان منشأ اختلاف علوم و فنون از لحاظ اصول متعارفه و موضوعه و همچنین از لحاظ روش و اسلوب تفکر؛ یعنی چرا و به چه علت بعضی اصول متعارفه و موضوعه فقط در بعضی علوم مورد استعمال دارند نه در بعضی دیگر؟ و چرا در هر علم و فنی از اسلوب خاص باید پیروی نمود نه از اسلوبی دیگر؟

به عقیده ما اختصاص یک علم به بعضی اصول متعارفه و موضوعه و همچنین اختصاص آن به یک روش و اسلوب معین، از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه می گیرد، زیرا اصول متعارفه و موضوعه هر علمی عبارت است از یک عده احکامی قطعی یا وضعی که عقل در مورد موضوع آن علم دارد و این مطلب از بررسی یکایک آن اصول متعارفه روشن می شود؛ و اسلوب و روش فکری خاص هر علمی نیز عبارت است از یک نوع ارتباط فکری خاصی که بین انسان و موضوع آن علم باید برقرار شود و بدیهی است که نوع ارتباط فکری بین انسان و شیئی از اشیاء بستگی دارد به نحوه وجود و واقعیت آن شیء؛ مثلاً اگر شیئی از نوع اجسام است ناچار باید ارتباط جسمانی و مادی بین انسان و آن شیء برقرار شود و احساس و آزمایش عملی همان ارتباطات مادی است که دستگاه فکر با اشیاء پیدا می کند، و اگر آن شیء وجود نفسانی دارد باید به مشاهده حضوری و نفسانی که یگانه وسیله ارتباط ذهن با آن شیء است پرداخته شود، و اگر آن شیء کیفیت عقلانی دارد؛ یعنی حقیقتی است که عقل با اعمال قوه انتزاع آن را یافته است باید با سبک قیاس و برهان و تحلیل عقلانی مورد بررسی قرار گیرد.

ص: ۳۴

از این جا نقش مهمی را که موضوعات علوم در علوم دارند می توان دریافت، زیرا از آنچه در این مقدمه گفته شد معلوم شد که اولاً، استقلال و امتیاز یک علم از علم دیگر و ثانیاً، اختصاص اصول متعارفه و موضوعه آن علم به آن علم و ثالثاً، اختصاص اسلوب تحقیق خاص آن علم به آن علم، ناشی از ناحیه موضوع آن علم است. پس موضوع هر علم و فنی نماینده استقلال و تعیین کننده روش و اسلوب تحقیق و منشأ اختصاص اصول متعارفه و مبانی اولیه آن علم به آن علم است.

اسلوب و روش تفکر در فلسفه

بعد از شناختن موضوع فلسفه و بعد از دانستن این که دستگاه فکر این مفهومی را که موضوع فلسفه است از چه راه و به چه کیفیتی نائل می شود و دانستن این که اسلوب و روش تفکر هر علم و فنی بستگی دارد به نحوه حصول و واقعیتی که آن موضوع برای ذهن دارد، دانسته می شود که اسلوب فکری فلسفی باید چه اسلوبی باشد.

در مقاله ۵ که کیفیت پیدایش مفاهیم را برای ذهن بیان کردیم و نظریه «حسیون» و «عقلیون» را بیان و انتقاد نمودیم ثابت کردیم که مفهوم وجود و موجود که موضوع اصلی مسائل فلسفه است و هم چنین مفاهیم فلسفی دیگری مانند وحدت و کثرت و غیره صرفاً عقلانی هستند یعنی مفاهیمی هستند که ذهن از راه هیچ حس خارجی یا داخلی قادر به نیل به آنها نیست بلکه با یکی از عالی ترین اعمال عقلانی آنها را نائل شده است (۱) و بدیهی است که بررسی و کنجکاوی درباره موضوعی که عقل با عالی ترین اعمال خویش آن را یافته است، جز با بررسی های عقلانی میسر نیست.

مطهری

۱- رجوع شود به مقاله پنجم

ص: ۳۵

واقعیت و هستی اشیا

اشاره

ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در این که در نخستین گامی که می خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم با واقعیت اشیا مواجه بوده و سروکار ما با واقعیت هستی خواهد بود یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده با غریزه غیرقابل دفع خود به جست و جو و کنجکاوی از واقعیت های گوناگون خواهیم پرداخت.

و به عبارت دیگر، می دانیم «واقعیتی هست» حقیقت که حقیقت های دیگری را به وجود می آورد خواهیم پرداخت. ولی پس از آن که شمار چندی از این معلومات پیش ما پیدا می شوند می یابیم که همه شان حقیقت نیستند بلکه برخی از آنها دروغ های راست نما می باشند اگر چه ریشه اصلی یعنی که غیر از من و اندیشه من، واقعیتی به نام جهان خارج موجود است؛ به طوری که من هم اگر نبودم و نباشم جهان خارجی بوده و خواهد بود. این همان اصلی است که در «مقدمه» به عنوان «اصل اثبات واقعیت» از آن یاد کردیم. این اصل عبارت است از اذعان و تصدیق به این که اجمالاً پدیده و «موجود داریم» و بر خلاف زعم سوفسطائیان، جهان هیچ در هیچ نمی باشد و موجود بودن امری بوج نیست.

این اصل، اصلی است یقینی و قطعی و مورد قبول تمام اذهان بشری و نخستین نقطه ای است که فکر انسان در این سیر عقلانی به نام «فلسفه» که در پیش دارد آن را مبدأ و آغاز حرکت خویش قرار می دهد.

باید دانست که بر هر فیلسوفی لازم است که افکار خویش را از یک نقطه قطعی و غیرقابل تردیدی آغاز کند و براهین و استدلالات خویش را بر روی یک پایه محکم و متین بگذارد،

ص: ۳۶

زیرا بدیهی است که اگر اساس و بنیان یک سلسله افکار به نام «افکار فلسفی» بر یک فرضیه غیرقطعی و نظریه احتمالی گذاشته شود هیچ گونه ارزش و اعتباری نمی توان برایش قائل شد، زیرا بنیانی است که از پای بست ویران است. پس آن اصل اولی که به عنوان مبدأ سیر و نقطه انکاء انتخاب می شود باید اصلی باشد که هیچ گونه تردیدی در او روا نباشد و باید «اصل متعارف» باشد نه «اصل موضوع» که در علمی دیگر به ثبوت رسیده باشد و در فلسفه مورد استفاده قرار می گیرد، بلکه باید به مثابه ای باشد که انکارش مساوی انکار همه اصل های مسلم دیگر باشد. چرا که همه اصول مسلم علمی و فلسفی بر اصل وجود و واقعیت استوار است که اگر نباشد، هیچ واقعیتهای هم قابل اثبات نیست. محققین حکما به این نکته برخورد کرده اند که یگانه اصلی که صلاحیت دارد مبدأ و نقطه شروع فلسفه قرار گیرد همان اصل «واقعیتی هست» می باشد که سرحد و مرز فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده آلیسم محسوب می شود و اصلی است یقینی و فطری و مورد تصدیق تمام اذهان بشری، و حتی خود سفسطائی نیز بدون آن که توجه داشته باشد در حاق ذهن خود به آن اعتراف دارد. و مگر نه این است که وقتی روی زمین راه می روند، راه و چاه و آب و آتش را تمیز می دهند و آیا هرگز شده که برای غذا خوردن به مغازه آهنگری بروند و یا به جای اداره به قبرستان.

ما در نخستین لحظه ای که گریبان خویش را از چنگال مغالطات سفسطی خلاص می کنیم و از فطرت واقع بین خود استفاده می کنیم خود را با واقعیت اشیا مواجه می بینیم و اذعان و تصدیق قطعی به این که «واقعیتی هست» را در نهایت وضوح و روشنی در ذهن خود می یابیم، یعنی خود را مواجه با همان چیزی می بینیم که هر کسی با فطرت ساده خود بدون آن که توجهی به مغالطات سفسطی داشته باشد خود را مواجه با آن می بیند.

پس از قبول این اصل یعنی پس از اذعان و تصدیق به این که «واقعیتی هست» در مرحله دوم سیر عقلانی خویش به دنبال این مطلب می رویم که مظاهر این واقعیت چیست؟ و به عبارت دیگر چه چیز هست و چه چیز نیست؟ در این مرحله است که مظاهری می یابیم و می رسم به این که من هستم، زمین هست، ستارگان هست، ماده هست، قوه هست، روح هست. پس با قبول این اصل که واقعیتی هست به تولید و تکثیر این حقیقت که حقیقت های

ص: ۳۷

دیگری را به وجود می آورد خواهیم پرداخت. البته برخی از این حقایق بدیهی و عینی اند که از استدلال بی نیازند. مثل حقیقت این که «من هستم» که از علم حضوری نفس به ذات خویش سرچشمه می گیرد و یا حقیقت این که «زمین یا خورشید هست» که از علم احساسی بدیهی خارجی، سرچشمه می گیرد- و برخی دیگر نیازمند به بحث و تحقیق است مانند وجود روح، جن و ابلیس و غیره ولی در هر حال پذیرش اصل کلی «واقعیت هستی» و نفی زعم باطل سوفسطائی که مدعی است همه چیز هیچ اندر هیچ و باطل اندر باطل است و اصلاً موجود شدن و واقعیت پیدا کردن امری محال و ممتنع است به ما فرصت می دهد که این حقایق جزئی تر را بدون هیچ اشکال و مانعی اذعان کنیم.

این اصل کلی مانند سایر حقایق نظری اصلی است مطلق و ثابت و هرگز مشمول قانون تحول و تکامل و نشوء و ارتقاء نخواهد بود و همان طوری که در متن بیان شده «پیوسته یک حقیقت پای برجا و غیرقابل تغیر و تحول بوده و بر خلاف انتظار طرفداران حقیقت نسبی هیچ گاه از جای خود تکان نخواهد خورد» یعنی بر خلاف زعم نسبیون و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک (۱) که تمام اصول فکری و عقلانی را قابل تغیر و تبدیل به ضد خود می دانند. این اصل که حد فاصل رئالیسم و ایده آلیسم است هیچ گاه تغیر نکرده و تبدیل به ضد خویش که همان مدعای ایده آلیسم و سوفسطایی گری است نخواهد شد.

مجدداً یادآوری می کنیم این اصل کلی که نقطه شروع کنجکاوی فلسفی است پس از قبول اصل کلی دیگری امتناع تناقض است که «زیربنا» ی جمیع افکار و اندیشه های بشری است و در سایر علوم عموماً و در فلسفه خصوصاً مورد استفاده است.

همان طوری که در مقدمه مقاله گفتیم اصل امتناع تناقض و اصل اثبات واقعیت دو «اصل متعارف» عمده ای است که مورد استفاده استدلال ها و براهین فلسفی قرار می گیرد. در حقیقت این دو اصل به منزله دو بال اصلی اند که سیر و پرواز فلسفی قوه عاقله را در صحنه پهناور هستی میسر می سازد.

۱- چنان که در مقاله چهارم گذشت

ص: ۳۸

پس از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» و پس از تولید و تکثیر این حقیقت و پیدایش معلومات چندی در این باب، انسان به یک نکته واضح و روشن دیگر بر می خورد که مربوط به خویشستن و دستگاه ادراکی و فکری خویشستن است و آن وجود اغلاط و اشتباهاتی است که خواه ناخواه گرفتار آنها می شود و گاهی چیزی را که نیست هست و چیزی را که هست نیست می پندارد. و همان طوری که در متن بیان شده همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است وجود این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن است و تردید در وجود خطا و غلط فکری از تردید در اصل واقعیت که آن را «سفسطه» می خوانیم دست کمی ندارد، زیرا سفسطه با کشتن واقعیت، «حقیقت» را که گرامی ترین دوست ما بود از بر ما می گرفت و نفی خطا و غلط نیز پندار (غلط) را در بر ما می گنجاند و در هر دو حال حقیقت از بر ما ربوده می شود.

و از این جا نیازمندی شدید به شناختن واقعیت و به عبارت دیگر به فن «وجودشناسی» که با دارا بودن آن فن بتوان موجودات واقعی را از امور پنداری و حقایق را از اوهام تمیز داد برای انسان پیدا می شود و این همان «فلسفه» است که می توانیم آن را «علم الوجود» یا «فن واقعیت شناسی» بنامیم.

در این جا که از نقطه شروع فلسفه بحث کردیم بی مناسبت نیست که به نکته ذیل توجه کنیم:

دکارت دانشمند شهیر فرانسوی که خواست تحولی در فلسفه تعقلی ایجاد کند و شالوده نوینی بریزد- / چنان که می دانیم- / ابتدا در همه چیز شک کرد و یگانه چیزی را یقینی و قابل اعتماد دانست و همان را نقطه شروع در فلسفه قرار داد وجود خویشستن بود (من وجود دارم) هر چند وجود خویشستن را نیز از راه وجود اندیشه و فکر به ثبوت رسانید. پس در حقیقت دکارت نقطه شروع را وجود فکر و اندیشه قرار داد.

به هر حال، دکارت مدعی شد که فرضاً در همه چیز شک کنم، در این که «من خودم وجود دارم» نمی توانم شک کنم و تنها همین یک یقین اولی کافی است که مرا هدایت کند و یقین های دیگری به دنبال خود بیاورد. لهذا نقطه شروع در فلسفه دکارت «من وجود دارم» به

شمار می رود. بر روش دکارت ایرادات زیادی وارد کرده اند و ما نیز به نوبه خود ایراداتی محکم بر این روش وارد کردیم. (۱)

در این جا به مناسبت مطلب بالا اضافه می کنیم که قطع نظر از همه ایراداتی که از طرف ما و دیگران بر این روش وارد شده، اساساً انتخاب این راه برای نقطه شروع فلسفه متضمن فایده ای نیست، زیرا به اعتراف خود دکارت شک وی در همه چیز سوای وجود خویشتن شک واقعی و حقیقی نبود بلکه شک دستوری و فرضی بود و البته ممکن نیست کسی بتواند در یقینیات فطری خویش که جبراً و اضطراراً به آنها اذعان دارد واقعاً شک کند و به قول پاسکال (Pascal) «شکاک واقعی وجود ندارد» و حتی سوفسطائی ترین افراد نیز طبق فطرت ادراک و اراده خویش در حاق ذهن خود به بسیاری از حقایق جزماً اذعان دارد و روی آن اذعان ها و یقین ها در جریان حیات و زندگی خویش حرکاتی می کند. علی هذا پس این که دکارت می گوید «در هر چیزی اگر شک کنم خواهم گفت اندیشه است ولی در خود اندیشه نمی توانم شک کنم» جز یک بیان شاعرانه چیزی نیست، زیرا اگر مبنا را بر شک دستوری و فرضی قرار دهیم، در جمیع بدیهیات (بلا- استثناء) حتی در وجود همین اندیشه و شک نیز می توان شک کرد و مانند شاعر باستانی فارسی زبان می توان گفت «همین سمراد هم سمراد باشد» یعنی می توان گفت همه چیز پندار است و هر پنداری حتی خود همین پندار هم پندار است و وجهی ندارد که ما بین یقینیات فطری خویش تبعیض قائل شویم، و اما اگر بنا بر قبول این که یقینیات فطری است بنا بگذاریم، در این صورت انسان هیچ فرقی بین وجود خویشتن و سایر علم های بدیهی و یقینی نمی بیند؛ مثلاً هیچ فرقی از این جهت بین وجود خویشتن و وجود این قلم و کاغذ که به دست گرفته و این چراغ که در پرتو آن چیزی می نویسد و هم چنین سایر بدیهیات از قبیل امتناع تناقض و غیره نمی بیند و در این صورت ترتیب عقلی اقتضا می کند که پس از خاموش کردن ترانه سوفسطائی گری که وجود و موجودیت را منکر و امری محال می داند به نقطه مقابل آن که همان اصل یقینی و بدیهی «واقعیتی هست»

۱- ر. ک: همین اثر، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۲۶۳

ص: ۴۰

می باشد، تکیه کنیم و سپس در مرحله دوم به ترتیبی که گفته شد به تکثیر و تولید این حقیقت پردازیم و در مرحله سوم که مصادف با اغلاط حقیقت نما می شویم با انتخاب روش صحیح به واقعیت شناسی و علم الوجود که همان فلسفه است، پردازیم و این همان یگانه ترتیب صحیحی است که در این مقاله انتخاب شده و با روشی که محققین حکما نیز تاکنون پیش گرفته اند وفق می دهد.

پس واقعیت را باید شناخت و بدین وسیله موجودات واقعی را از موجودات پنداری و حقایق را از وهمیات تمیز داد. اکنون چه باید کرد و به سوی کدام وسیله باید دست دراز کرد؟

۱. چنان که در مقدمه گفتیم که انسان در طریق تحقیقات علمی وسیله های مختلف به کار می برد؛ گاهی از روش حسی و گاهی از روش عقلانی استفاده می کند، گاهی به آزمایش و تجربه علمی و گاهی به تجزیه و تحلیل عقلانی می پردازد و فلسفه و علوم با آن که همه محصول فعالیت فکر و اندیشه بشری است ولی به طور مطلق راه ها و وسایل به دست آوردن آنها متفاوت است و از این روست که علمای منطق جدید فصل جدیدی در منطق باز کرده اند و در آن فصل روش ها و اسلوب هایی را که لازم است در هر علم به کار برده شود تعیین کرده اند.

وارد شدن در این فصل منطقی و بحث از روش های علوم، خارج از وظیفه فعلی ماست.

آنچه تذکرش در این جا مناسب است همان است که در متن علامه اشاره شده و آن عبارت است از تعیین این که «برای شناخت واقعیت و به عبارت دیگر برای تحقیق و حلّ غوامض فلسفی چه باید کرد و به سوی چه وسیله ای باید دست دراز کرد؟». تعیین این مطلب مخصوصاً از آن جهت لازم است که اخیراً برخی از کسانی که «حدود حس» و «حدود عقل» را به درستی تشخیص نداده اند و در اعتبار و ارزش روش حسی راه اغراق و مبالغه پیموده اند، صریحاً ادعا کرده اند که یگانه وسیله منحصر به فرد تحقیق در همه قسمت ها حس و تجربه است و به غیر آن اعتمادی نیست.

ما در مقاله پنجم آن جا که اختلاف نظر منطق تعقلی و منطق تجربی را بیان می کردیم، جواب کافی به این ادعا دادیم و ثابت کردیم که این ادعا از عدم تعمق در حدود حس و عقل و

بررسی نکردن افکار و ادراکات و محتویات ذهن ناشی شده و روشن کردیم که در حسی ترین و تجربی ترین علوم، قضایایی چندی مورد استفاده قرار می گیرد که گواهی از حس و تجربه ندارد و صرفاً جنبه عقلانی دارد. در این جا در مقام توضیح متن و اثبات این که نمی توان منشأ همه تصدیق ها و اذعان های ضروری ذهن را «احساس» دانست، اضافه می کنیم که یکی از تصدیق های ذهن ما واقعیت داشتن خود احساس است؛ آیا وجود احساس را نیز ما احساس کرده ایم؟ یکی دیگر از تصدیق های ضروری ذهن ما واقعیت داشتن تجربه است؛ آیا وجود تجربه را ما با تجربه ثابت کرده ایم؟ و به علاوه همان طوری که در متن علامه بیان شده خود این ادعاها که از این اشخاص می شنویم که به این صورت تعبیر می شود: «هر حقیقتی را فقط با حس و تجربه باید به دست آورد» و یا این که «به غیر محسوس اعتباری نیست» این مفاهیم هیچ کدام حسی و تجربی نیست، زیرا برخی کلی است و برخی منفی و حس به امور منفی و کلی تعلق نمی گیرد پس اگر به غیر حس و تجربه اعتباری نیست به خود این ادعاها نیز اعتباری نیست.

یک توجه مختصر به خود مسائل فلسفی این گمان کودکانه را از بین می برد و روشن می کند که تحقیق این مسائل از حدود احساس و آزمایش خارج است؛ مثلاً تصور همین مسائلی که در همین مقاله به نظر خواننده محترم می رسد: اشتراک وجود، اصالت وجود، تشکیک وجود و غیره به خوبی می رساند که ادعای این که تحقیق در این مسائل را باید از راه حس و تجربه و در زیر ذره بین و لابه لای لابراتوار انجام داد چقدر مضحک و مسخره است.

اشتباه در وسیله تحقیقات فلسفی تا اندازه زیادی ناشی از اشتباه دیگری است راجع به این که فلسفه چیست؟ و چه فایده ای دارد؟ و فرق آن با علم چیست (۱)؟ اکنون برای شناخت واقعیت ها آیا مانند دانشمندانی که گفته اند حقایق را باید با کمک حس و تجربه فقط به دست آورد ما هم برای شناختن مطلق واقعیت و اوصاف و خواص آن به حس و تجربه پردازیم؟

۱- در مقاله یکم، رفع این اشتباهات به حد کافی شده است

ص: ۴۲

و یا به سخن آنانی که گفته اند «حقیقت باید متکی به عمل و وابسته به کار بوده باشد و گر نه اندیشه و فکری که ارتباط به عمل نداشته باشد پندار خالی بوده و از حقیقت دور است» گوش کنیم و یا مانند سایر دانشمندان راه خاصی را که برای حقیقت ارائه داده اند توجه کنیم؟ البته این راه ها راه های رسایی هستند ولی نسبت به مقصد ویژه خودشان نه به هر مقصد، مثلاً: از طریق آزمایش گاه های علوم تجربی می توانیم خون و ادرار را مورد آزمون قرار دهیم و بیماری فرد را بشناسیم ولی ناهنجاری های روحی قابل این گونه آزمون نمی باشد. اصول و قواعد فلسفه و منطق نیز از عهده علوم طبیعی خارج است.

این دانشمندان کسانی هستند که به تحقیق درباره یک سلسله از امور مادی که میدان فعالیت حس و تجربه می باشد اشتغال ورزیده یک رشته واقعیت های مقیّده (خواص موضوعات مادی) به دست آورده اند. آن گاه خاموشی فن خود را از بحث هایی که خارج از وظیفه آن می باشد مانند بحث و کنجکاوی در اصل واقعیت و چگونگی آن، نفی پنداشته و از مجموع این سخنان مثبت و منفی (خواص مثبت ماده، غیر ماده و غیر خواص ماده که نفی می نمایند) یک رشته سخنانی به نام «فلسفه» تهیه نموده اند و در حقیقت از وظیفه یک فیلسوف که در اصل و اساس بود و نبود اشیا باید گفت و گو کند غفلت کرده اند. این دانشمندان باید این نکته را متذکر شوند که حس و محسوس آن و تجربه و مورد آن و عمل (که طفیلی وجودی ماست) و متعلق آن و همچنین ماکه همه آنها را به کار می بندیم همگی به واقعیت مطلق بستگی داریم و چیزهای واقعیت دار هستیم.

و به همین جهت ما باید اول به واقعیت حس تکیه بزنیم تا بتوانیم با نیروی آن، محسوس را بیابیم و همچنین نخست باید به واقعیت تجربه (تکرار عمل) ایمان داشته باشیم و پس از آن به مورد تجربه پرداخته قضاوت نماییم و پیش از اینها به واقعیت خودمان و هم چنین به واقعیت های دیگری که برای انجام این کارها لازم است باید علم داشته باشیم، و هرگز نمی توان گفت که چیزی در واقعیت خود و مقدم تر از واقعیت خود تأثیر می تواند کرد، یعنی قضاوت حسی و تجربی ما در واقعیت خود و واقعیت علل خود قضاوت نماید؛ گذشته از این که همین سخنانی که از این دانشمندان می شنویم («هر حقیقتی را با حس و تجربه باید

ص: ۴۳

به دست آورد»، «به غیر محسوس اعتباری نیست» خود حسی و تجربی نیستند، زیرا برخی کلی و برخی منفی هستند و حس و تجربه به کلی و منفی تعلق نمی گیرند.

در صورتی که اصل همه معلومات ما علم به اصل واقعیت می باشد، نتایج ضروری این علم و تصدیق را نمی شود انکار کرد و گرنه ماییم و چاله تاریک سفسطه.

پس در مورد کنجکاوی از اصل واقعیت و احکام آن به یک رشته معلومات و تصدیقات اولیه که ما اضطراراً و خواه ناخواه آنها را پذیرفته ایم، باید دست زد.

اشتراک و مغایرت وجود و ماهیت

ما در برابر سوفسطی (ایده آلیست حقیقی) که به چیزی جز اندیشه اعتراف نداشت و ندارد، می گوئیم: زمین هست، آسمان هست، انسان هست، درخت هست، ماده هست، قوه هست ... یعنی هر یک از این شمرده ها دارای واقعیت است. البته این واقعیت که برای همه اثبات می کنیم معنایی است غیر از معنای هر یک از آنها و هم یک معناست.

این مطلب اشاره است به دو مسئله از مسائل وجود که یکی به نام «مغایرت مفهومی وجود با ماهیت» و یا به نام «زیادت وجود بر ماهیت» و دیگری به نام «اشتراک وجود» خوانده می شود.

مسائل وجود که به صورت دوازده اصل در متن بیان شده برخی متعلق به عالم ذهن است یعنی جنبه ذهنی دارد و برخی متعلق به عالم خارج است یعنی جنبه عینی دارد و برخی دوجنبتین است و ما به ترتیب این جنبه ها را در موقع بحث از هر یک از آنها توضیح می دهیم.

خواننده جلد اول و دوم این کتاب متوجه اهمیت تحقیق و بررسی ادراکات و اعمال و افعال ذهنی و رابطه شدید طرز تحقیق فلسفی با شناختن فعالیت ها و طرز اندیشه سازی ذهن شد و مشاهده کرد که غالب مقالات گذشته بر محور مسائل ادراکی می چرخید. در این مقاله نیز که از مسائل وجود بحث می کنیم و سروکار ما با خود واقعیت و هستی است باز به مسائلی برمی خوریم که با مسائل ادراکی مرتبط است.

البته بر آشنایان به این مباحث پوشیده نیست که طرز تحقیق مسائل ادراکی در فلسفه با

روش تحقیق روان شناسی جدید کاملاً متفاوت است؛ نظر روان شناسی متوجه مطالعه عالم درون و قوانین به وجود آمدن و از بین رفتن و روابط پدیده های نفسانی با یکدیگر یا با امور خارجی است و مقصود وی شناختن موجودات عالم درونی است ولی نظر فلسفه اولاً و بالذات متوجه شناخت وجود و واقعیت است و به اندیشه های ذهن جز با نظر ابزار و اسباب کار نگاه نمی کند. از نظر فلسفی ما شناخت وجود و واقعیت وقتی میسر است که انبوه اندیشه هایی را که محصول فعالیت های مختلف ذهن است به دست آوریم و آنچه را که نماینده واقعیت خارج است از آنچه محصول و معلول فعالیت ذهن است تشخیص داده و بازشناسی کنیم و به عبارت دیگر به بررسی ادراکات ذهن پرداخته آنچه را «حقیقت» است از آنچه «حقیقت نما» است، تمیز دهیم و به تعبیر فلاسفه اسلامی، امور اصیل را از امور اعتباری بازشناسیم و این مطلب از مطالعه همین مقاله و مقاله های بعدی روشن تر خواهد شد؛ و خواننده محترم از حالا- باید ذهن خویش را برای قبول یک حقیقت که مکرر به آن اشاره خواهیم کرد آماده کند و آن این که: تا ذهن را نشناسیم نمی توانیم فلسفه داشته باشیم.

انسان پس از اذعان و قبول اصل قطعی «واقعیتی هستی» و پس از یافتن پاره ای از مظاهر واقعیت از قبیل «من هستم»، «سفیدی هست»، «درخت هست»، «سنگ هست»، «خورشید هست» و ... به این نکته بر می خورد که ذهن به نوبه خود تصورات زیادی از اشیاء زیادی دارد، مثلاً تصویری از سفیدی دارد و تصویری از خورشید و تصویری از درخت و تصویری از سنگ ... آنگاه می بیند این معانی که از آنها تصوراتی دارد هیچ کدام به یکدیگر قابل تطبیق نیستند، یعنی بالضروره می یابد که درخت عین سنگ و هر دو عین خورشید و هر سه عین انسان و هر چهار عین سفیدی یا قرمزی نیستند پس می فهمد که اجمالاً عینیت مطلق بین این مفهومات حکم فرما نیست و یک نحو مغایرتی در کار است ولی در عین حال همه این امور متغایر در یک امر با یکدیگر شریکند یعنی ذهن درباره آنها از یک حیث به یک جور حکم می کند و آن جهت عبارت است از جنبه موجود بودن و واقعیت داشتن در خارج، یعنی ذهن درباره هر یک از آنها حکم می کند که در خارج موجود است و واقعیت دارد. به این

ترتیب: درخت واقعیت دارد، سنگ واقعیت دارد، انسان واقعیت دارد. پس هر کس که به ذهن خویش مراجعه کند می‌یابد که اولاً، تصورات و مفاهیم زیادی از اشیاء پیش خود دارد، مثل تصور سفیدی و تصور گرمی و تصور درخت و تصور سنگ.

ثانیاً، مفهوم «وجود» یا «واقعیت» با همه آنها در ذهن انتساب و ارتباط پیدا می‌کند یعنی ذهن حکم می‌کند که سفیدی واقعیت دارد، درخت واقعیت دارد، سنگ واقعیت دارد، ... در این جا چند پرسش می‌آید:

اول: آیا مفهوم وجود یا واقعیت که ما در فارسی از آن با کلمه «هستی» تعبیر می‌کنیم عین همان مفاهیم متعدده ای است که ما از اشیاء داریم، مثلاً مفهوم هستی در ذهن ما عین مفهوم انسان و مفهوم سفیدی و مفهوم درخت و غیره است؟ و به عبارت دیگر تصور ذهنی ما از وجود و هستی عین تصور ذهنی ما از انسان و سفیدی و درخت و سایر اشیائی است که در ذهن وجود را به آنها نسبت می‌دهیم یا غیر آنهاست؟

این سؤال، مسئله اول از دو مسئله بالا را که به نام «زیادت وجود بر ماهیت» یا «مغایرت وجود با ماهیت» خوانده می‌شود، طرح می‌کند. این مسئله چنان که واضح است، صرفاً جنبه ذهنی دارد و روی همین جهت برای یافتن پاسخ سؤال بالا همان مراجعه به ذهن و بررسی مختصر تصورات ذهنی بدون احتیاج پیمودن پیچ و خم استدلال کافی است.

انسان با مراجعه به ذهن خود می‌یابد که همان طوری که خود تصوراتی که ما از اشیاء داریم، مغایر با یکدیگرند، مثلاً تصور ذهنی انسان غیر از تصور ذهنی سنگ و غیره است، می‌یابد که تصور ذهنی سنگ و درخت و غیره غیر از تصور ذهنی «هستی» نیز هست، یعنی همان طوری که سنگ و درخت و غیره هر یک در ذهن صورتی دارد مغایر با صورتی که خورشید در ذهن دارد، هستی نیز صورتی در ذهن دارد مغایر با صورت ذهنی خورشید و صورت ذهنی درخت و غیره و البته همان طوری که در متن اشاره شده، می‌توان برهان نیز بر مطلب اقامه کرد، به این ترتیب که اگر تصور ذهنی هستی عین تصور ذهنی انسان (مثلاً) بوده باشد، لازم است که لفظ «هستی» یا «وجود» یا «واقعیت» مرادف با لفظ انسان بوده باشد، مثل لفظ بشر که مرادف لفظ انسان است و در این صورت باید معنای جمله «انسان موجود است»

ص: ۴۶

مساوی باشد با جمله «انسان انسان است»، همان طوری که جمله «انسان بشر است» مساوی است با جمله «انسان انسان است» و اگر این دو جمله مساوی و مرادف یکدیگر بوده باشند، باید غنی از استدلال و غیرمحتاج به اثبات بوده باشد، زیرا «انسان انسان است» برای ذهن غنی از استدلال است و حال آن که اثبات وجود انسان برای ذهن محتاج به استدلال است، و البته مفهوم انسان به عنوان مثال آورده شد و می توان چیزهای دیگر را به جای انسان ذکر کرد.

و ایضاً چنان که در پرسش دوم خواهیم دید مفهوم هستی مفهوم واحدی است و مفاهیم انسان و درخت و سنگ و سفیدی مفاهیم متعدده هستند و مفهوم واحد محال است که عین چند مفهوم متعدد بوده باشد.

پس نتیجه گرفته می شود که مفهوم وجود یا واقعیت یا هستی یک مفهومی است که در ذهن مغایر است با مفهوم هر یک از اموری که ما در نظر واقع بینی خود آنها را اموری واقعیت دار می بینیم و حکم می کنیم که فلاّن چیز هست، و این است معنای مغایرت مفهومی وجود با ماهیت یا زیادت وجود بر ماهیت.

این مسئله در مقابل عقیده برخی متکلمین که معتقد بوده اند هیچ مغایرت مفهومی بین وجود و ماهیت نیست طرح شده- یعنی بحث های کلامی متکلمین موجب ورود این مسئله را متعرض شده- و یادآوری کرده فارابی است.

هر چند خود این مسئله از نظر این که واضح و بی نیاز از استدلال است اهمیت چندانی ندارد ولی چنان که بعداً خواهیم دید همین مسئله غیرمهم موجب پیدایش اساسی ترین مسائل فلسفه یعنی مسئله «اصالت وجود و اصالت ماهیت» شده و توجه به این مسئله برای براهینی که در آن مسئله اقامه می شود لازم است.

دوم: آیا مفهوم وجود یا هستی که به این امور متعدده در ذهن حمل می شود و حکم می شود که زمین هست، آسمان هست، انسان هست، درخت هست، یک مفهوم واحد و یک معنای واحدی است یا آن که مفاهیم و معانی متعدده است، و به اصطلاح آیا مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟

از مسائل وجود همین یک مسئله است که در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو طرح شده.

ارسطو در مقاله «الف کبری» برای اثبات این که وجود یک مفهوم عام و شاملی است بحث اشتراک لفظی و اشتراک معنوی را پیش می‌کشد و ثابت می‌کند که مفهوم وجود از قبیل مشترک معنوی است نه لفظی.

قبلاً باید معنای اصطلاحی «مشترک معنوی» و «مشترک لفظی» را توضیح دهیم:

اگر فرض کنیم قضایای چندی را که دارای موضوعات متعدده ای باشند ولی همه آنها از لحاظ محمول مشترک و مانند یکدیگر باشند طرح کنیم، مثل این که بگوییم «زید انسان است» و «عمرو انسان است» و «حسن انسان است»، در این صورت گاه هست که محمول مشترک ما فقط از جنبه لفظ در همه یکی است نه از جنبه معنی، مثل این که ما به مایعی که از پستان گاو دوشیده شده اشاره می‌کنیم و می‌گوییم که «این شیر است» و به حیوان مخصوصی که دارای چنگال و دندان و یال و دم مخصوص است و در موزه حیوانات در قفسی حبس شده است نیز اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «این شیر است» و در این جا محمول در هر سه قضیه به حسب لفظ یکی است ولی به حسب معنا و مفهوم متعدد است.

در هر صورت «انسان هست» و «درخت هست» و اگر چنان چه معنای موضوع و محمول در این قضایا یکی بودند.

(انسان هست یعنی انسان انسان است) دیگر اثبات انسان برای انسان لزوم نداشت گذشته از این که سوفسطی اندیشه این معانی را انکار نداشت. و هم یک معنی بیشتر انکار ندارد و آن مصداق همان مفهوم هستی و واقعیت است. از همین جا باید نتیجه گرفت که:

۱. ما واقعیت (هستی) را به یک معنی به همه چیز اثبات می‌کنیم.

۲. مفهوم واقعیت (هستی) غیر از مفهوم هر یک از اشیاء واقعیت دار است. (۱)

۳. نظر به این که ما در ظرف خارج همه چیز را عین هم نمی‌پنداریم و تردید هم نداریم یعنی انسان غیر درخت و درخت غیر انسان است (به هر معنایی که از غیریت بوده باشد، همین اندازه که «دوتایی» درست شود کافی است) از همین جا باید نتیجه گرفت که ما از

۱- یعنی مفهوم وجود غیر از مفهوم انسان و سیاهی و سفیدی است با وجود این که گفته می‌شود سیاهی هست، انسان هست، سفیدی هست، پس واقعیت هستی را به یک معنا بر همه آنها حمل می‌کنیم

ص: ۴۸

موجودات خارجی دو مفهوم متباین می‌گیریم: یکی مفهومی که اشیاء واقعیت دار با آن از همدیگر متمایزند و سوفسطی نیز به نام «اندیشه» آن را می‌پذیرد، مانند مفهوم انسان، درخت و ... و دیگری مفهوم هستی (واقعیت). پس هر چیز واقعیت دار به ما دو مفهوم اعطا می‌کند، مانند انسان خارجی که دو مفهوم «انسان» و «واقعیت» را می‌دهد. انسان ماهیتی است که وجود بر آن بار می‌شود، چنانچه آسمان و سنگ نیز دو ماهیت دیگری هستند که هستی بر آن دو حمل می‌گردد.

اصالت وجود و واقعیت

اکنون باید دید با در نظر گرفتن این که هر چیز در خارج یک واحد واقعیت دار بیش نیست و ما دو مفهوم مختلف (ماهیت و هستی) از وی می‌گیریم اصالت از آن کدام یک از این دو جهت است یعنی آیا مفهوم «انسان» از واقعیت (که مبغوض ایده آلیست می‌باشد) حکایت می‌کند یا مفهوم «هستی»؟ این همان سؤال سومی است که پیش از این گفتیم که پس از پیمودن مرحله دوم و اعتراف به این که مثلاً «انسان هست»، «درخت هست»، «سفیدی هست»، یعنی پس از تولید و تکثیر اصل کلی «واقعیت هستی» و یافتن امور واقعیت دار متعددی، برای ذهن پیش می‌آید، به هر حال ما بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» که حد فاصل رئالیسم و ایده آلیسم و قدم اول جدا شدن از عالم خیال بینی و دخول در عالم واقع بینی بود به تولید و تکثیر این اصل پرداختیم و امور واقعیت دار گوناگونی یافتیم و دیدیم که اموری چند از قبیل انسان و درخت و جسم و خط و سطح و حجم و سفیدی و گرمی و غیره هست و در ذهن خویش اذعان و تصدیق قطعی به واقعیت داشتن این امور را یافتیم، سپس به بررسی حال ذهن خود پرداختیم و دیدیم که اولاً، ذهن از هر یک از این امور واقعیت دار صورتی پیش خود دارد مغایر با صورتی که از وجود و هستی پیش خود دارد (زیادت وجود بر ماهیت) و ثانیاً، مفهوم وجود یا هستی یک مفهوم عام و مشترکی است که به معنای واحد و مفهوم واحد بر همه این امور واقعیت دار منطبق می‌شود (اشتراک معنوی وجود) یعنی می‌گوییم «کوه هست»، «انسان هست»، «آسمان هست»، «خدا هست»، به

ص: ۴۹

یک معنا درک می کنیم و آن هستی در مقابل نیستی است، پس ما از هر چیز واقعیت دار دو مفهوم در ذهن خویش داریم: یکی همان مفهوم عام و مشترک یعنی «وجود» که به همه این امور واقعیت دار منطبق است و مشترک فیه همه آنهاست و یکی هم یک مفهوم اختصاصی در مورد هر یک علی حده که فقط به مورد معین اختصاص دارد، مثل مفهوم انسان و مفهوم آتش و مفهوم سنگ که هر یک به مورد معین قابل انطباق است که اصطلاحاً «ماهیت» نامیده می شود.

در این جا این سؤال پیش می آید: اصالت با کدام یک از آنها یعنی وجود یا ماهیت است.

علامه می فرماید: «روشن است که مقدمتاً بیان چند مطلب لازم است:

الف) اصالتی که در این جا مورد نظر است به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است.

نکته دوم این است که منشأ پیدایش هر یک از این مفاهیم اختصاصی و همچنین منشأ پیدایش آن مفهوم عام و مشترک در اذهان چیست؟ و چگونه و از چه راه این نوع مفاهیم در ذهن نقش می بندد؟ این سؤال بیشتر جنبه علم النفسی و روان شناسی دارد و در مقاله پنجم مشروحاً پاسخ داده شده است.

و دیگر این که هر امر واقعیت داری که به واقعیت داشتنش اذعان داریم و در عالم ذهن به دو مفهوم ماهیت وجود تجزیه می کنیم، کدام یک اصیل و کدام یک اعتباری است؟ آیا هر دو اصیل می باشند یا هر دو اعتباری است یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا به عکس ماهیت اعتباری است و وجود اصیل می باشد؟

این مسئله در عین این که جنبه ذهنی دارد ولی صددرصد یک مسئله فلسفی و جنبه عینی دارد و شناخت واقعیت موقوف بر آن است بلکه اساسی ترین مسئله شناخت واقعیت همین مسئله است.

معمولاً در اصطلاحات فلسفی جدید «اصالت» به معنای تقدیم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال می شود، مثلاً می گویند: آیا اصالت با ماده است یا با روح؟

بدیهی است که مقصود نه این است که کدام یک عینیت خارجی دارد و کدام یک اعتبار ذهن

ص: ۵۰

است بلکه مقصود این است که آیا ماده به منزله اساس است و روح خاصیت و نتیجه ترکیبات آن است یا آن که روح به منزله اساس است و ماده نتیجه اوست؟

در مبحث «اصالت وجود یا ماهیت» مقصود این نیست که آیا وجود اساس است و ماهیت خاصیت و یا ماهیت اساس است و وجود خاصیت؟ بلکه مقصود این است که ما نسبت به هر امر واقعیت دار که حکم به واقعیت داشتنش می کنیم دو تصور و دو مفهوم داریم، از این دو مفهوم کدام یک جنبه عینی و خارجی دارد و کدام یک جنبه ذهنی و اعتباری؟

هر یک از وجود یا ماهیت را که ما اعتباری بدانیم به هیچ وجه برای او جنبه عینی قائل نیستیم نه به عنوان اصل و اساس بودن و نه به عنوان فرع و نتیجه بودن.

به هر حال نباید بحث از اصالت و عدم اصالت این جا را از نوع بحث اصالت و عدم اصالت در فلسفه جدید گرفت هر چند در آن فلسفه گاهی اصطلاحات به یکدیگر مخلوط می شود و ممکن است در یک مورد معین از «عدم اصالت»، «اعتباریت» را قصد کنند.

ب) لازم است توضیح داده شود که «ماهیت» که در مقابل «وجود» قرار می گیرد و بحث از اصالت و عدم اصالتش در میان است، یعنی چه؟

خواننده محترم توجه دارد که ما این بحث را بعد از توجه به این که به واقعیت اموری چند تصدیق قطعی داریم به میان آوردیم یعنی واقعیت داشتن اموری چند را مقدمه ورود در این مطلب قرار دادیم و البته این که - اجمالاً - اشیاء واقعیت داری در جهان هستی هست، این قضیه یک فرضیه احتمالی نیست بلکه یک امر قطعی و بدیهی و مورد اذعان و تصدیق تمام اذهان بشری است.

حالا- فرض کنید که مابه واقعیت این سه چیز: «خط و عدد و انسان» تصدیق قطعی پیدا کرده ایم و هر سه را امری واقعیت دار می دانیم و حکم می کنیم: «خط موجود است»، «عدد موجود است»، «انسان موجود است». این سه چیز در موجود بودن و واقعیت داشتن مانند یکدیگرند و اختلافی ندارند ولی در عین حال می دانیم که سه چیز واقعیت دار هستند نه موهوم.

برای ذهن ما چنین نمودار می شود که در هر یک از این موارد، «وجود» به یک چیز تعلق

ص: ۵۱

گرفته و درهر موردی یک چیز است که متلبس به لباس «وجود» شده و به عبارت دیگر، برای ذهن ما چنین نمودار می شود که در هر یک از این موارد، «وجود» یک چیز معین را از کتم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده؛ در یک جا وجود به چیزی تعلق گرفته که آن را «کمیت متصل» می خوانیم و (خط) و در یک جای دیگر به چیز دیگری که آن را «کمیت منفصل» (عدد) و یک جا به چیز دیگری که آن را «جوهر عاقل» می خوانیم (انسان).

آنچه در ذهن به صورت معروض و متلبس جلوه می کند مثل این است که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کتم عدم و ظلمت نیستی خارج شده «ماهیت» است.

مثلاً در مثال بالا که حکم می کنیم خط یا عدد یا انسان موجود است، خط و عدد و انسان ماهیت های مختلفی هستند که واقعیت دار شده اند و لباس هستی بر اندامشان پوشانیده شده و از سوی دیگر، ماهیات، منشأ کثرت و تعددند و وجود منشأ وحدت؛ بدین معنا که خط چیزی است که هست و به همین معنا عدد هم چیزی است که هست و هم چنین انسان نیز هست. و هستی در تمام این موارد یک مفهوم بیشتر ندارد. یعنی این که این سه امر واقعیت دار سه امر هستند نه یکی، از این جهت است که یکی «خط» است و دیگری «عدد» و سومی «انسان» و الا از جنبه موجودیت و واقعیت داشتن همه مانند یکدیگرند.

البته ممکن است کسی در مسئله «وجود ذهنی» یا «ارزش معلومات» راه تردید یا انکار پیش گیرد، مثلاً بگوید علم انعکاس یک صورت و شبیحی است در ذهن نه واقعیت اشیاء خارجی ولی به هر حال با قبول این که این سه چیز سه امر واقعیت دار هستند جای تردید باقی نیست که هر یک از این سه یک شیء بخصوص است که وجود به او تعلق گرفته و آن چیز که مورد تعلق وجود است همان ماهیت آن شیء است خواه آن که ما به کنه وی رسیده باشیم یا نرسیده باشیم؟

ج) در بعضی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل می کنیم همان طوری که هر یک از موضوع و محمول در ذهن تصویری مخصوص به خود دارند، در خارج و واقع نیز هر یک واقعیتی مخصوص به خود دارند.

مثلاً هنگامی که حکم می کنیم «این کاغذ سفید است» یا «این اطاق مربع است» یا «این قند

ص: ۵۲

شیرین است» در این جا همان طوری که هر یک از کاغذ و سفیدی یا اطاق و شکل مربع یا قند و شیرینی، تصویری مخصوص به خودشان در ذهن دارند، در خارج و واقع نیز هر یک واقعیتی علی حده و «ما بازاء» علی حده دارد: واقعیت کاغذ و واقعیت سفیدی، واقعیت اطاق و واقعیت شکل مربع، واقعیت قند و واقعیت شیرینی.

هر چند در این موارد واقعیت یکی وابسته به واقعیت دیگری است مثل آن که واقعیت سفیدی وابسته به واقعیت کاغذ است و ... ولی در عین حال هر یک واقعیت و مصداق واقعی و بالاخره «مابازاء» مخصوص به خود دارند.

ولی در برخی مواد که محمولی را بر موضوعی حمل می کنیم این طور نیست یعنی موضوع و محمول هر یک واقعیت علی حده ندارند و در خارج بین موضوع و محمول هیچ گونه دوئیت و اثنیّت و کثرتی حکم فرما نیست بلکه وحدت حکم فرماست و کثرت صرفاً مستند به ذهن است و به عبارت دیگر ذهن با یک نوع قدرت تجزیه و قوه تحلیلی که دارد یک واحد خارجی را در قرع و انبیق (۱) مخصوص خود منحل می کند به امور متعدده و از یک واقعیت خارجی که در خارج هیچ گونه کثرتی ندارد معانی و مفاهیم مختلفی می سازد.

مثل آن که در مقام تعریف «خط» ذهن حکم می کند که «کمیتی است متصل که دارای بعد واحد است».

در این جا ذهن «خط» را در قرع و انبیق خود منحل کرده است و به کمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن، و مفاهیم سه گانه کمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن را بر خط منطبق می کند. بدیهی است که وجود خارجی خط، مرکب از سه جزء نیست یعنی قسمتی از وجودش «کمیت» و قسمتی «اتصال» و قسمتی «بعد واحد» نیست بلکه هر سه مفهوم در خارج دارای یک واقعیت اند و به وجود واحد موجودند و این ذهن است که از برای یک واقعیت وحدانی چندین مفهوم مختلف انتزاع می کند و همه را بر آن منطبق می سازد. به هر حال قدرت ذهن برای این که از یک واقعیت واحد مفاهیم و معانی متعددی بسازد قابل انکار

۱- قرع و انبیق دستگاهی است برای تقطیر مایعات و گرفتن گلاب و عرق و مایعات دیگر. فرهنگ عمید، ماده «قرع». یعنی به وسیله دستگاه عقلانی واقعیت خارجی را تحلیل کرده و به وجود و ماهیت تقسیم می کند

ص: ۵۳

نیست و هزارها شاهد واضح دارد. شما یک نظری به تعریفات بیندازید و ببینید که چگونه ذهن برای یک شیء شد بسط خارجی در طرف خویش معانی و مفاهیم متعددی می‌سازد و جنبه‌های اختصاصی برای آن می‌سازد، به طوری که همه آن معانی و مفاهیم متکثر بر آن شیء بسیط خارجی منطبق است.

یکی از مواردی که محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم و آن موضوع و محمول هر یک واقعیت علی حده ندارند، مبحث ماهیت و وجود است. یعنی مواردی است که ماهیتی از قبیل خط یا عدد یا انسان یا چیز دیگر را موضوع و وجود را محمول قرار می‌دهیم و قضایایی درست می‌کنیم و حکم می‌کنیم که مثلاً «خط موجود است»، «عدد موجود است» یا «انسان موجود است». در این گونه موارد موضوع و محمول (مفهوم انسان و مفهوم وجود مثلاً) در ظرف ذهن به طور مسلم کثرت دارند و بین آنها مغایرت حکم فرماست و به اصطلاح «وجود زائد بر ماهیت است» بلکه چنان که گفتیم در نمایش اولی برای ذهن، وجود چیزی است که تعلق به ماهیت گرفته و خارج کننده او از کتم عدم و ظاهر کننده وی از زیر پرده ابهام و ظلمت نیستی است و یا به منزله لباسی است که ماهیت متلبس به وی شده باشد ولی به طور قطع و مسلم در خارج، وجود و ماهیت دو چیز نیستند که یکی ظاهر کننده و دیگری ظاهر شده باشد، مانند نور که خود ظاهر است و ظاهر کننده غیر می‌باشد. اول نور یک حقیقت خارجی است و اشیایی که به نور ظاهر می‌شوند نیز حقایق دیگری هستند ولی وجود و ماهیت در خارج، دو چیز نیستند، این ذهن است که از یک عینیت خارجی، دو مفهوم ساخته است و از این دو مفهوم یکی را عارض که وجود باشد و دیگری را معروض (ماهیت) و یکی را متعلق (ماهیت) و دیگری را متعلق به (وجود) اعتبار می‌کند، یکی لباس و دیگری متلبس بوده باشد؛ این ذهن است که از یک عینیت خارجی دو مفهوم ساخته است و از این دو مفهوم یکی را عارض و دیگری را معروض و یکی را متعلق و دیگری را متعلق به اعتبار می‌کند. در خارج، انواع ترکیبات ممکن است ولی ترکیب خارجی از ماهیت و وجود معنی ندارد و به طور قطع و یقین این کثرت یعنی ترکیب شیء از ماهیت و وجود معلول قوله تحلیل و قدرت تجزیه ذهن است، و در خارج، وجود و ماهیت و فی المثل انسان

ص: ۵۴

و وجود انسان یا خط و وجود خط یا زمین و وجود زمین دو امر واقعیت دار نیستند و به اصطلاح «مابازا» خارجی ندارند. اساساً چگونه ممکن است یک واحد واقعیت دار (هر چیز که می خواهید قرض کنید، واحد انسان یا واحد خط یا واحد ذره) خودش و واقعیت و وجودش هر کدام واقعیت علی حده داشته و مجموعاً دو واحد واقعیت دار بوده باشند؟!

این که هر چیزی با وجود و واقعیت خودش یک واحد را تشکیل می دهند و اختلاف و تعدد ماهیت و وجود به حسب ظرف ذهن و معلول قوه تحلیل ذهن است، احتیاج به اقامه برهان ندارد و اگر کسی بتواند مطلب را تصور کند بی درنگ تصدیق خواهد کرد.

ولی در عین حال ما برای کسانی که مایل هستند، برهان نیز اقامه می کنیم: به این ترتیب: اگر هر چیزی با وجود و واقعیت خودش دو امر واقعیت دار بوده باشند لازم می آید که هر امر واقعیت داری از امور واقعیت دار غیرمتناهی تشکیل شده باشد. به علاوه، لازم می آید که اساساً آن شیء، موجود و واقعیت دار نبوده باشد، زیرا اگر هر یک از ماهیت و وجود یک امر واقعیت دار بوده باشد پس وجود واقعی دارد و ماهیت واقعی و هر یک از این دو به خودی خود یک واحد واقعیت دار است، آن گاه نقل کلام می کنیم به هر یک از این دو واحد واقعیت دار یک امر واقعیت دار است و هر امر واقعیت داری، به حسب فرض با واقعیت خود دو امر واقعیت دار است یعنی بین خودش دو گانگی حکم فرماست و مجموعاً یک واحد را تشکیل نمی دهند پس هر یک از ماهیت و وجود نیز مجموعاً دو امر واقعیت دار است. برای مرتبه دوم نقل کلام می کنیم به دو امر واقعیت داری که واقعیت ماهیت را تشکیل می دهند و به دو امر واقعیت داری که واقعیت وجود را تشکیل داده اند و چون هر یک از این چهار، یک امر واقعیت داری است و هر امر واقعیت داری به حسب فرض از مجموع دو امر واقعیت دار که بین آنها دو گانگی خارجی حکم فرماست تشکیل شده پس هر یک از آنها نیز مجموعاً دو امر واقعیت دار است و همچنین برای مرتبه سوم و چهارم ... و تا بی نهایت که پیش برویم به امور واقعیت داری می رسیم که مرکب است از دو امر واقعیت دار و هر یک از آن دو امر واقعیت دار نیز از دو امر واقعیت دار نیز از دو امر واقعیت دار دیگر و همین طور ... و البته این امر عقلاً محال و ممتنع است، زیرا اولاً، یک واحد واقعیت دار مثل واحد انسان، واحد انسان است نه

ص: ۵۵

مجموعه ای غیرمتناهی از انسان ها، و واحد خط یک واحد خط است نه مجموعه ای غیرمتناهی از واحد خطها (قابلیت انقسام خط به اجزاء غیرمتناهی با این مطلب اشتباه نشود) و واحد اتم یک واحد اتم است نه غیر متناهی اتم ها، و اساساً چگونه ممکن است که یک واحد از یک شیء در عین یک واحد بودن، بالفعل واحدهای غیرمتناهی باشد؟! و ثانیاً غیرمتناهی مفروض ما از نوع کثیری است که بالاخره به وحداتی منتهی نمی شود، زیرا چنان که دیدیم تا بی نهایت، شیء مرکب است از دو امر واقعیت دار و هیچ گاه به یک امر واقعیت داری که مجموعه ای از دو امر واقعیت دار نبوده باشد منتهی نمی شود و کثیری که به واحد منتهی نشود وجودش محال است، زیرا کثیر از مجموع واحدها تولید می شود و اگر واحد نباشد کثیری هم نخواهد بود. پس لازمه این که شیء با واقعیت خودش دو امر واقعیت دار بوده باشد این است که آن شیء اساساً موجود و واقعیت دار نبوده باشد.

(د) در مقدمه بالا- گفتیم که شیء با واقعیت به عبارت دیگر ماهیت و وجود نمی توانند دو عینیت داشته و دو امر واقعیت دار بوده باشند حال می گوییم که همین طور هم ممکن نیست که ماهیت و واقعیت خودش هیچ کدام عینیت و خارجیت نداشته باشند، زیرا فرض این است که امور واقعیت داری در ماورای ذهن و اندیشه ما هست و ما اذعان داریم که مثلاً انسان یا خط یا عدد یا اتم در خارج از ظرف ذهن ما واقعیت دارند، حالا اگر بنا شود که یک واحد واقعی مثلاً انسان و واقعیت انسان یا خط و واقعیت خط هر دو امری غیر عینی بوده و صرفاً اندیشه ذهنی باشند پس معنای این که انسان واقعیت دارد این می شود که صرفاً من این طور اندیشه می کنم اما در ماورای ذهن من چیزی نیست و این، خلاف اصل قطعی و بدیهی است که ما داریم و عیناً تسلیم به مدعای سوفسطائیان است.

پس از بیان این مقدمات می گوییم که از مقدمه اول دانستیم که بحث اصالت وجود یا ماهیت در عین این که بحث از تعیین و تحقیق خارج و واقع است بحث و کاوش از ذهن نیز هست و این بحث دارای دو جنبه است: از یک جنبه ذهنی و از جنبه دیگر خارجی است و هر دو جنبه توأم با یکدیگر است و از مقدمه دوم دانستیم که ماهیت چیست و نسبت وی با وجود به حسب اعتبار ذهن چیست و از مقدمه سوم دانستیم که ماهیت و وجود مجموعاً یک واحد

ص: ۵۶

را در خارج تشکیل می دهند و دو امر واقعیت دار نیستند پس ممکن نیست که هر دو اصالت و عینیت داشته باشند یعنی هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت، و از مقدمه چهارم دانستیم که ممکن نیست که ماهیت و وجود هر دو غیر واقعی باشند و هر دو اندیشه محض و ساختگی ذهن باشند یعنی هر دو اعتباری باشند.

پس از این مقدمات نوبت به طرح این مسئله می رسد که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟

برای اثبات اصالت وجود، براهین زیادی اقامه شده (۱) که در این جا فقط به بیان یک برهان که جنبه فلسفی خالص دارد و از همه ساده تر و در عین حال محکم تر و قوی تر است اکتفا می کنیم و آن برهانی است که از نظر کردن در خود وجود و ماهیت بدون استعانت از مقدمات خارجی حاصل می شود. صدرالمألهین که تثبیت کننده پایه مسئله اصالت وجود است غالباً در کتب خود به آن برهان استناد می کند و آن این است که حالا که امر دایر است بین این که یا وجود امر واقعی است و ماهیت از قوه انتزاع ذهن پیدا شده یا ماهیت امر واقعی است و وجود از قوه انتزاع ذهن پیدا شده ما نسبت هر یک از وجود و ماهیت را با واقعی بودن و خارجی بودن می سنجیم، می بینیم که ماهیت (مثلاً انسان یا خط و غیره) در ذات خود به طوری است که هم صلاحیت موجود بودن و هم صلاحیت موجود نبودن را دارد و نظر نسبتش با واقعیت و لاواقعیت یعنی با وجود و عدم علی السویه است. ماهیت به واسطه توأم شدن با وجود و واقعیت است که ذهن او را صالح برای حکم به واقعیت دار شدن می داند و اما وجود و واقعیت عین واقعی بودن و موجود بودن و خارجی بودن است و فرض واقعیت غیر واقعی و وجود غیر موجود فرض امر محال است، پس وجود است که عین واقعی بودن و عینیت است

۱- برخی از آن براهین متکی به اصول موضوعه ای است که آن اصول موضوعه را علم یا فلسفه باید ثابت کند و قهراً تا وقتی که آن اصول موضوعه به مرحله اثبات نرسد برهان متکی به آنها نیز جنبه قطعیت پیدا نمی کند، و برخی این طور نیست ما در این جا نمی توانیم همه براهینی که برای اثبات اصالت وجود اقامه شده بیان و نقادی کنیم. اصالت وجود در فلسفه نتایج زیادی دارد و کمتر مسئله ای است که سرنوشتش با اصالت وجود بستگی نداشته باشد و مخصوصاً در باب «حرکت» نتایج زیادی از این مسئله گرفته می شود و ما در این جا از شمارش نتایج این مسئله معذوریم و هر یک را به جای خود موقوف می کنیم

ص: ۵۷

و تشکیل دهنده خارج و عالم عین است اما ماهیت یک قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی، آن قالب را تهیه می کند و او را به واقعیت خارجی منتسب می کند و این است معنای جمله متن «هر چیزی یعنی هر واحد واقعیت دار خارجی در سایه واقعیت، واقعیت دار می شود و اگر فرض کنیم که واقعیت هستی از وی مرتفع شده نیست و نابود گردیده و یک پنداری پوچ بیش نخواهد بود».

چنان که خواننده محترم ملاحظه کرد ما بحث اصالت وجود را بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» و پس از اذعان و تصدیق به واقعیت داشتن اموری چند و پس از توجه به «زیادت وجود بر ماهیت» و پس از قبول اشتراک معنوی وجود به میان آوردیم و از لحاظ ترتیب فنی، این مسئله را متأخرتر از چند مسئله قرار دادیم، ولی لازم است توضیح دهیم که لزومی ندارد ما این ترتیب را رعایت کنیم و ممکن است راه را نزدیک تر کرده پس از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» که سرحد سفسطه و فلسفه است وارد این مبحث بشویم و آن را اولین مسئله فلسفی خود قرار دهیم و به این ترتیب مطلب را ادا کنیم که روی آن اصل کلی پس امر واقعیت داری هست و موجودی داریم و آن موجود واقعی یا خود وجود است یا چیزی که دارای وجود است یعنی یا این است که آن واقع ماوراء ذهن طوری نیست که برای ذهن صالح باشد که حکم کند فلان ماهیت از کتم عدم خارج شده یا فلان ماهیت دیگر، و یا این است که واقع ماوراء ذهن طوری است که قابل حکم ذهن به اینکه فلان شیء از کتم عدم خارج شده هست.

به فرض اول، اساساً ماهیت به هیچ وجه پایش در کار نیست و به فرض دوم، ماهیت معروض وجود و متعلق به وجود است و روی این فرض برهان فوق را به طریقی که گفته شد اجرا می کنیم و اگر این راه را پیش بگیریم زودتر به مقصد می رسیم و کمتر احتیاج به رفع شبهات داریم، از این جا واضح می شود که کسانی (مانند حکیم سبزواری) که قاعده زوج ترکیبی بودن ممکن را که مشعر به تقسیم موجود به واجب و ممکن و بساطت واجب و ترکیب ممکن است، مقدمه این مسئله قرار داده اند، راه دوری پیش گرفته و از نظم و ترتیب منطقی خارج شده اند، زیرا انقسام موجود به واجب و ممکن بسی متأخرتر از مسئله اصالت وجود است.

نکاتی چند یا نتایجی چند

۱. ما به حقیقت «هستی» نمی‌توانیم پی ببریم، زیرا چنان که در مقاله ۵ بیان کردیم شناختن هر چیزی یا به واسطه ماهیت آن می‌باشد و یا به واسطه خواص آن، و در حقیقت «هستی» هیچ کدام از این دو چیز حقیقتاً تحقق ندارد. یعنی نه هستی ماهیت دارد، چون بسیط است و بسیط، جنس و فصل ندارد، خاصیت از ماهیت نشئت می‌گیرد.

اما ماهیت، برای این که ماهیت چیزی آن است که با یافتن واقعیت عینی و خارجی، واقعیت دار و موجود می‌شود و با نیافتن واقعیت، معدوم می‌شود و فرض یافتن و نیافتن واقعیت از برای خود واقعیت هستی تصور ندارد؛ چنان که مثلاً انسانیت انسان که ماهیت انسان می‌باشد به طوری است که اگر موجود شود چیزی در خارج پیدا خواهد شد که از اسب و درخت و چیزهای دیگر متمیز می‌باشد و اگر موجود نشود هیچ و پنداری است ولی برای واقعیت انسان نمی‌شود واقعیت دیگری فرض نمود که آن واقعیت، واقعیت به انسان بخشیده باشد، چرا که انسان انسان است.

و اما خواص، برای این که خاصیت و اثر، یک پدیده ای است که طفیلی پدیده دیگر بوده، در هستی خود تکیه به وی می‌دهد چنان که «جاذبه» اثر جسم و «تیزی» اثر زاویه می‌باشد و سوزندگی اثر آتش. پس اثر و خاصه پیوسته از موضوع خود کنار و به آن نیازمند و پیوسته می‌باشد و این سخن در مورد واقعیت هستی صادق نیست، زیرا چیزی که از هستی کنار بیفتد پوچ و باطل خواهد بود و اگر کنار نیفتد اثر و خاصه نخواهد بود، بلکه عین هستی است پس واقعیت هستی خاصه خارج ندارد بلکه عین خارج و اثر است نه چیزی است که دارای آثار و خواص باشد و اگر چنانچه به برخی از خصوصیات واقعیت «اوصاف و خواص» اطلاق کنیم و بگوییم روشنایی خاصیت وجود نور است و یا سوزانیدن اثر وجود آتش می‌باشد یک نوعی عنایت مجازی به کار برده ایم، زیرا حرارت و سوزانیدن عینی وجود آتش است، چون ماهیت یک امر اعتباری و منشأ آثار ندارد یا شعاع نور و روشنایی

ص: ۵۹

عینی وجود نور می باشد نه خاصیت و اثر نور که ماهیت باشد ماهیت نور، اثری ندارد و از سویی حقیقت وجود نور هم که مرتبه و درجه خاصی از هستی است در کمال ابهام و پیچیدگی می باشد. پس، از این روی باید گفت ما به هیچ وسیله ای واقعیت هستی را نمی توانیم بشناسیم.

و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود به خود معلوم و یا شناختن وی محال بوده باشد و چون ما به واقعیت پی برده ایم باید این گونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمی شود یعنی فرض واقعیت مجهوله عیناً فرض واقعیت بی واقعیت است.

در این جا بحث از این است که آیا وجود را می توان تعریف کرد یا نه؟ و بر فرض دوم آیا عدم امکان تعریف از آن جهت است که وجود، بدیهی و معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است و یا از آن جهت است که تعلق علم به وی محال و ممتنع است؟ پاسخ قسمت اول مشروحاً در متن داده شده (۱) و اما راجع به قسمت دوم اضافه می کنیم که مفهوم وجود، مفهومی است بسیط و هر مفهوم بسیطی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است اما بسیط بودنش امری واضح و روشن است و می توان برهان نیز بر بسیط بودنش از راه اعم بودنش اقامه کرد، زیرا «وجود» چون از مفاهیم عامه است و به وجهی شامل مفهوم عدم نیز هست و مفهومی اعم از مفهوم وجود قابل فرض نیست و به همین دلیل مرکب نیست، زیرا همان طوری که در منطق مبرهن است هر مفهوم مرکبی خواه ناخواه باید مرکب شود از دو جزء که یکی اعم از خود آن مفهوم و یکی مساوی بوده باشد، و فرض این است که اعم از مفهوم وجود امکان ندارد. و اما این که هر مفهوم بسیط بدیهی است، به جهت آن که مفهوم غیربدیهی آن مفهومی است که عارض ذهن شده باشد و لکن اجمال و ابهام داشته باشد و بایست به وسیله تجزیه و تحلیل ذهن اجزاء تشکیل دهنده وی را روشن کرد و به این وسیله ابهام و اجمال آن را رفع کرد و آن را به صورت معلوم بالتفصیل درآورد و این در مفاهیم مرکبه که اجزاء

۱- و چندان احتیاجی به توضیح ندارد و به علاوه در آینده نزدیک در همین مقاله مطالبی خواهد آمد

ص: ۶۰

تشکیل دهنده ای دارد و آن اجزا بر ذهن مجهول است معنی دارد اما مفهوم بسیط هر چه هست همان است که عارض ذهن شده و هیچ گونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و بالذات از غیر خود متمیز است. علی هذا مفاهیم بسیط یا اصلاً عارض ذهن نمی شوند و ذهن نسبت به آنها به کلی بی خبر است و یا آن که عارض ذهن می شوند درحالی که هیچ گونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر خود متمیزند و معنای «بدهت» نیز غیر این نیست. (۱) چنان که دانسته شد هر چیزی که دارای واقعیت هستی است از واقعیت هستی نمی تواند کنار بیفتد، زیرا کنار افتادن از هستی مساوی است با عدم و نیستی و از این روی اختلافات واقعی که در خارج است به خود واقعیت برمی گردد و از سوی دیگر ما واقعیت را برای همه اشیاء واقعیت دار به یک معنا اثبات می نمایم انسان هست یا سنگ هست از نظر وجود به یک معنا می باشند. پس واقعیت هستی در عین این که گوناگون و مختلف می باشد یکی است (حقیقت تشکیکی به اصطلاح منطق).

حقیقت تشکیکی را می توان به نام نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نامید. مسئله وحدت و کثرت واقعیت صددرصد جنبه عینی دارد. هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی به میان می آید ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرد (طبق نظریه اصالت وجود) و پای وجود را به میان کشید. اگر ماهیات را با اموری عینی بدانیم جای گفت و گو در کثرت و واقعیت عینی نیست، زیرا بالبداهه این ماهیات متکثر و مختلف و متباین هستند.

طبق نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت وجود که تنها امر عینی است حقیقت واحد ولی دارای درجات و مراتب مختلف است. ماهیات مختلفی که بر عقل و حس نمودار می شود گزاف و بلا-جهت نیست از مراتب و درجات وجود انتزاع می شود.

این وجودات متباینات نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترک و ملا-ک وحدت دارند که از سنخ همان ما به الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر به شدت و

۱- این برهان در سایر مفاهیم عامه که مورد استفاده فلسفه واقع می شود نیز جاری می شود

ص: ۶۱

ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحده صادق است و در غیر آن صادق نیست.

ادعای این که ما به الامتیاز باید مغایر با ما به الاشتراک باشد از قیاس وجود به ماهیت ناشی شده، حال آن که تجزیه و تحلیل و تکثیر معانی به صورت ما به الاشتراک و ما به الامتیازهای متغایر از خواص مخصوص ذهن و معلول خاصیت محدود ساختن ذهن است.

خاصیت ذهن محدود ساختن واقعیت عینی است و از لحاظی می توان گفت ادراک کردن جز محدود ساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن چیزی نیست، اول باید جنبه هایی [را] که روی خاصیت مخصوص ذهن برای مفاهیم پیدا می شود تشخیص دهیم تا بتوانیم با در نظر گرفتن آن جنبه به دریافت حقیقی واقعیت نائل شویم. ذهن کارش محدود ساختن واقعیت است، به عبارت دیگر، کارش حدود ساختن از برای واقعیت است که البته این حدود که در ظرف ذهن به شکل حدی ظاهر می شود، از هم جدا هستند.

یعنی هیچ حدی به حد دیگر قابل انطباق نیست و کثرت و تباین حقیقی بین آنها حکم فرماست. حکما گفته اند ماهیات مناط کثرت اند و بین آنها «بینونت غرلی» حکم فرماست ولی واقعیت عینی در ظرف خویشتن همه آن امور متباینه را به شکل دیگر در خود گنجانیده، در مقام تمثیل می توان به آب دریا و امواجی که در سطح دریا پیدا می شود متمثل شد. هر یک از اشکال سطح دریا با شکل دیگر متباین است ولی خود این دریا که این اشکال، مظاهر او هستند یک حقیقت واحدند. یک حقیقت واحد است، اشکال مختلفی را پدید آورده، این خاصیت وجود را به نام تشکیک می نامیم. این که نظریه «تشکیک» وجود را به نام نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نامیدیم از آن جهت است که ملا-ک کثرت بیرون از ملا-ک وحدت و ملا-ک وحدت بیرون از ملا-ک کثرت نیست. روی این نظر، حقیقت وجود هم واحد شخصی است و هم کثیر شخصی، اگر نظر به اصل حقیقت سازی در جمیع مراتب بیندازیم واحد بالشخص است و اگر نظر به مراتب و درجات بیندازیم کثیر بالشخص است. واقعیت هستی به حسب تمثیل مانند نور می باشد که به نظر سطحی از جهت قوت و ضعف گوناگون است: نور صد شمعی، هزار شمعی، نور

ص: ۶۲

خورشید، همه نورند، ولی از نظر مراتب، شدت و ضعف دارند به گونه ای که به مرتبه ضعیف آن، نور آمیخته به ظلمت است و مرتبه قوی آن، نور و چیزی دیگر؛ بلکه مرتبه بالایی (و شدیدترین مراتب آن) نور است و بس و مرتبه پایینی نیز نور است و بس و هر دو نورند با این که مختلف هستند. همچنین حقیقت هستی را اگر به جلوه های گوناگون خودش نسبت دهیم، هم بسیار است و هم یکی.

و به عبارت روشن تر اگر یک حقیقت ذو مراتب باشد ما به الامتیاز عینی ما به الاشتراک است؛ یعنی نور خورشید و نور شمع، هر دو نورند ولی یکی نور ضعیف و دیگری نور قوی، این گونه نیست که نور قوی مرکب باشد از: نور و شدت و نور ضعیف مرکب باشد از نور و ظلمت بلکه ما به الاختلاف عینی ما به الاشتراک است. امتیاز هر کدام در نور این است همان گونه که اشتراکشان در نور بودن می باشد. البته نباید تصور کرد که این کثرت، کثرت عددی است، زیرا عدد و شماره نیز یکی از جلوه های گوناگون هستی می باشد. بلکه کثرت به حسب درجات و اختلاف در شدت و ضعف است. ۳.

ماهیات حقیقه که ما آنها را «جلوه های گوناگون واقعیت خارج در ذهن» نامیدیم در عین این که نسبت به واقعیت خارج، اعتباری و پندارهای بی اثر هستند نسبت به همدیگر مختلف هستند ماهیت انسان غیر از حیوان است و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه می گیرد، زیرا یک مرتبه خاص از وجود ذهن را برای انتزاع انسان یا حیوان و یا سنگ و غیره فراهم ساخته ولی اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقعیت خارج می باشد دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود.

و از سوی دیگر همه مہیات و احکام و آثار از آن وجود و واقعیت هستی است، زیرا ماهیت به واسطه وجود همان ماهیت شده و حکم و اثر به واسطه وجود حکم و اثر شده و گر نه هیچ و باطل بوده است، و از این مقدمات باید نتیجه گرفت که:

اولاً: ماهیات و احکام و آثار ذهنی ماهیات در وجود و واقعیت هستی جاری نیست، مانند این که ماهیت خودبه خود (بالذات) کلی بوده و بر افراد غیرمتناهی به حسب فرض صادق است، مثل انسان که بر هر فرد انسان خارجی و مفروض صادق است.

ص: ۶۳

ولی «وجود» این گونه نیست و عین خارجیت و شخصیت می باشد. اساساً وجود به چیزی صدق نمی نماید و از ماورای خود حکایت نمی کند بلکه وجود هر چیزی واقعیت و «خود» اوست.

و مانند این که ماهیات کلیه به واسطه انضمام قیود از کلیت و عموم اولی خود می افتد مثل «انسان» و «انسان دانشمند» و «انسان دانشمند نویسنده» که هر اندازه قیود زیادتر می شود دایره مفهوم تنگ تر می گردد، ولی «وجود» این حال را ندارد، زیرا قید خارج از وجود که به وجود ضمیمه شود تصور ندارد، چنان که گذشت. و مانند این که ترکیب ذاتی، عرضی، جوهر، عرض، نوع، جنس، فصل و غیر اینها از خواص «ماهیات» بوده و در «وجود» جاری نیست و هم چنین وجود، هیچ گونه ترکیب خارجی نمی شود داشته باشد، زیرا هر جزئی که برای وجود فرض شود، باز همان وجود و واقعیت است، و از این نکته باید نتیجه گرفت که: «وجود بسیط محض و خالص است». و از ذاتیات و عوارض ترکیب نشده، نه ترکیب ذهنی دارد و نه خارجی.

ثانیاً: حقایق گوناگون ماهیات و خواص و آثار خارجی آنها اگر چه حقیقتاً از آن وجود و در وجودند ولی در مرحله واقعیت شکل دیگر به خود می گیرند، مثلاً آتش چوب را می سوزاند و انسان سیب را به خون تبدیل می نماید ولی اگر از این ماهیت ها صرف نظر کرده به سوی متن واقعیت هستی برگردیم واقعیت از واقعیت دیگر سلب واقعیت یا تغییر واقعیت نمی دهد، زیرا واقعیت از خودش سلب نمی شود و چیز دیگری جز خود واقعیت نیست که به وی تبدیل شود.

ثالثاً: اگر چه اشیاء واقعیت دار (ماهیات موجوده) نظر به ذاتشان غیر از واقعیت هستی هستند و نسبتشان به واقعیت و ارتفاع واقعیت (وجود و عدم) مساوی است و می شود با هر یک از دو صفت «هستی» و «نیستی» متصف شوند، مثلاً بگوییم انسان هست و انسان نیست؛ ولی خود واقعیت هستی، مقابل خود را (نیستی) بالذات نپذیرفته هرگز با وی متصف نمی شود یعنی هستی نیستی نمی شود (با حفظ وحدت در جمیع شرایط). یعنی وحدت موضوع و محمول و شرایط نه گانه.

ص: ۶۴

البته مراد ما نه این است که چیزی که روزی موجود شد روز دیگر معدوم نمی شود چنان که جهان هستی پر از این حوادث است، بلکه مراد این است که چیزی که با شرایط معینی واقعیت هستی را یافت دیگر با حفظ عین شرایط، محال است که نیست و نابود شود؛ مثلاً درخت بید معینی که در آب معین و هوای معین و زمین معین و در زمان معین سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط، از وجود آن تهی و خالی نمی شود فرض کرد، چنان که این نظر در حوادث گذشته و سپری شده پیش ما قابل ملاحظه می باشد. ما بی تأمل می گوئیم حوادثی را که مثلاً دیروز اتفاق افتاده نمی شود تغییر داده و یا از جای خود تکان داد.

و از همین جا باید نتیجه گرفت که تحقق عدم در خارج، نسبی است یعنی از نسبت دادن وجودی که در یک ظرف متحقق است به ظرف دیگر، عدم پیدا می شود؛ مثلاً ما نمی توانیم بگوئیم «فلان شیء که دیروز بود دیروز نبود» ولی می توانیم بگوئیم «فلان شیء که دیروز بود فراد نیست» یا «فلان شیء که در این اطاق است در اطاق دیگر نیست».

بقای ماده از نظر لاوازیه

توضیح

فرضیه لاوازیه دانشمند معروف که می گوید: «موجود معدوم نمی شود و معدوم موجود نمی شود» به حسب مفهوم غیر از نظریه ای است که بیان شد، زیرا این دانشمند این فرضیه را از اباحت مادی استفاده کرده و خود نیز در علوم مادی بحث می کند و موضوع این علوم «ماده» است و در نتیجه ماده را مساوی با وجود گرفته و در همه اختلافات خارجی در صدد تجزیه و تحلیل اجسام از جهت ماده است و ناچار نظر به وحدت نوعی ماده می باشد، فعالیت های علمی وی در مورد همه اختلافات ماده یکنواخت را نشان می دهد و از این روی همه اختلافات را بسته به اختلاف ترکیبات ماده تشخیص داده و در همه موارد یک نوع واحد (ماده یکنواخت) یافته فرضیه گذشته را وضع می کند. پس معنی فرضیه وی این

ص: ۶۵

خواهد بود که هر ماده که به واسطه ترکیب خاصی به صورتی افتاد پس از انحلال ترکیب، باز باقی است.

مثلاً اگر بگوییم «این درخت بید که امروز موجود است معدوم نمی شود» معنی این سخن نظر به فرضیه لاوازیه این است که ماده معینی که در تحت شرایط معینه امروز شکل درخت بید سبز به خود گرفته پس از انحلال ترکیب درخت باز همان ماده است که بود و از میان نمی رود.

ولی فیلسوف معنی مثال را این گونه می فهمد که «امروز که با وجود درخت بید با شرایط معینه اشغال شده، دیگر با عدم آن اشغال نخواهد شد». و همچنین نظریه دیگر طبیعی که این فرضیه را تکمیل می کند (هر حادثه که در جهان هستی اتفاق می افتد هرگز از میان نمی رود) نظر به بیان گذشته مفهومش این است که چون هر عمل عکس العملی دارد که خود نیز عملی است و عکس العمل دیگری دارد و همچنین ... به وسیله تبدیل قهقرائی می توان حادثه نخستین را پیدا کرد یعنی حادثه ای مانند حادثه گذشته به وجود آورد (نه عین آن) و گرنه شرایط زمانی و مکانی هر حادثه باید از کار بیفتد و در این صورت ناموس علیّت و معلولیت باطل گردیده و نظام خارج و ذهن سپری خواهد شد.

توضیحی که فلسفه می تواند به این سخنان بدهد همین است و بس. ولی راستی اگر کسی پیدا شود که بگوید ماده جسمانی هر صورتی را که به واسطه ترکیب پیدا می کند مجموع ماده و صورت هرگز و هیچ گاه حتی پس از انحلال ترکیب و آن شیء مرکب نیز از میان نمی رود و یا هر حادثه که با شرایط زمانی و مکانی معینی پیدا شده حتی پس از اختلال شرایط نیز موجود است چنین کسی باید باور کند که همه چیز همه چیز است و فلسفه با چنین متفکری سخنی نداشته او را پایین تر از سوفسطی حقیقی می شمارد، زیرا سوفسطی میان اندیشه ها لااقل تمایز قائل است و این متفکر این خاصه و خصلت را نیز ندارد.

چنین کسی اگر آب بخواند در پاسخ باید به اسب سوار شد و اگر نان بخواند در پاسخ باید بیرون دوید، زیرا همه چیز با همه چیز مساوی است.

ص: ۶۶

رابعاً: نظر به بیانی که در نتیجه ۳ گذشت مطلق واقعیت هستی هیچ گاه و به هیچ فرض، قابل ارتفاع و انعدام نیست یعنی حقیقت وجود ضروری الوجود است.

البته با تأمل در این نظریه این پرسش پیش می آید که آیا این خاصه، ذاتی وجود و از آن خود اوست یا از جای دیگر به وی می رسد؟ برای دریافتن پاسخ تفصیلی این پرسش باید در انتظار مقاله آینده بود.

نظریه هایی که در این مقاله به ثبوت رسید:

۱. ما واقعیت هستی را به همه اشیا به یک معنی اثبات می کنیم.

۲. معنی واقعیت غیر از مفهوم هر یک از موجودات واقعیت دار می باشد.

۳. ما از واقعیت های خارجی، دو مفهوم مختلف انتزاع می کنیم: وجود و ماهیت.

۴. اصالت در خارج از آن هستی بوده و ماهیات، پنداری و اعتباری هستند.

۵. ما به حقیقت «هستی» نمی توانیم پی ببریم (یعنی با واسطه).

۶. واقعیت هستی بالذات معلوم است.

۷. وجود، یک حقیقت تشکیکی است.

۸. خواص ذهنی ماهیات در وجود جاری نیست.

۹. خواص خارجی ماهیات از آن وجود است ولی در آن به شکل دیگری در می آید.

۱۰. موجود هیچ گاه معدوم نمی شود.

۱۱. تحقق عدم در خارج نسبی است.

۱۲. مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.

یک شیء یا بیشتر هرگاه وجه مشترک و ملاک وحدتی داشته باشد ناچار باید وجه امتیاز و ملاک کثرتی نیز در کار باشد. پس در حقیقت آن شیء مؤلف باشد از مجموع مابه الاشتراک و مابه الامتیاز و البته این مطلب در امور مرکبه صادق است نه در بسائط، و چنان که با برهان اثبات شده و مورد قبول جمیع حکما نیز هست «وجود» بسیط است و امکان ندارد مرکب از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز باشد و این گونه ترکیبات از خواص مخصوص ماهیات است، پس ممکن نیست بین وجودی و وجود دیگر وجه مشترک و مشابهتی در کار باشد، پس

ص: ۶۷

حقایق وجودیه بسیطه هر یک حقیقتی است جدا و مستقل و مباین با سایر وجودات و هیچ سنخیتی بین آنها در کار نیست. این بود استدلالی که بر تباین و کثرت وجودات می توان اقامه کرد.

این استدلال صحیح نیست و پاسخ آن در ضمن بیان نظریه سوم که یگانه نظریه ای است که خالی از اشکال و در عین حال بسیار دقیق است روشن خواهد شد.

وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

مطابق این نظریه وجود که تنها امر عینی و اصیل است حقیقت واحد است ولی دارای درجات و مراتب مختلفه است. ماهیات متکثره و مختلفی که بر عقل و حس نمودار می شود گراف و بلاجهت نیست، از مراتب و درجات وجود انتزاع می شود.

وجود به همان دلیلی که ضمن تقریر نظریه بالا- گذشت واحد محض نیست، «وجودات» در کار است؛ یعنی نظریه عرفا قابل قبول نیست. این وجودات، متباینات نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترک و ملاک وحدت دارند لکن داشتن وجه مشترک و ملاک وحدت هر چند مستلزم داشتن وجه امتیاز و ملاک کثرت است ولی مستلزم این نیست که وجه امتیاز مغایر وجه اشتراک باشد تا با بساطت وجود که امری مسلم و قطعی است، منافات داشته باشد. در حقایق وجودیه مابه الاشتراک از سنخ مابه الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحده صادق است و در غیر آن صادق نیست.

حقیقت این است که ادعای طرفداران نظریه دوم مبنی بر این که مابه الامتیاز باید مغایر مابه الاشتراک باشد از قیاس وجود به ماهیت ناشی شده و به عبارت دیگر از قیاس گرفتن واقعیت عینی به مفاهیم و معانی ذهنی ناشی شده و حال آن که تجزیه و تحلیل و تکثیر معانی و مفاهیم به صورت مابه الاشتراک ها و مابه الامتیازهای متغایر، از خواص مخصوص ذهن و معلول خاصیت محدود ساختن ذهن است.

خاصیت ذهن محدود ساختن واقعیت عینی است و از لحاظی می توان گفت ادراک کردن

جز محدود ساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن چیزی نیست. همچنان که مکرر یادآوری کرده ایم مطالعه فلسفی درباره «واقعیت» قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم سازی ذهن میسر نیست یعنی باید اول جنبه‌هایی را که روی خاصیت مخصوص ذهن برای مفاهیم پیدا می شود تشخیص دهیم تا بتوانیم با در نظر گرفتن آن جنبه‌ها به دریافت حقیقی واقعیت نائل شویم. ذهن فی المثل روی خاصیت مخصوص خود مفهوم «عدم» را می سازد و این مفهوم را به اشیائی در ظرف خارج نسبت می دهد و این نسبت ها با واقع و نفس الامر مطابقت دارند ولی به طوری که می دانیم عدم در واقع و نفس الامر واقعییتی ندارد و از نسبت دادن مرتبه ای از مراتب وجود به مرتبه ای غیر از مرتبه واقعی خودش انتزاع می شود و همان طوری که در متن بیان شده: «عدم در خارج نسبی است و از نسبت دادن وجودی که در یک ظرف متحقق است به ظرف دیگر، عدم پیدا می شود» پس عدم در ظرف ذهن به نحوی است و در خارج به شکل دیگر است.

همچنین است کثرت و تباین مفاهیم و ماهیات در ذهن. ذهن کارش محدود ساختن واقعیت است و یا به تعبیر دیگر کارش حدود ساختن از برای واقعیت است و البته این حدود که در ذهن به شکل حدی ظاهر می شوند از هم جدا هستند یعنی هیچ حدی به حد دیگر قابل انطباق نیست و کثرت و تباین حقیقی بین آنها حکم فرماست.

حکما گفته اند ماهیات مناط کثرت اند و بین آنها «بینونت عزلی» حکم فرماست ولی واقعیت عینی در ظرف خویشتن همه آن امور متباینه را به شکل دیگر در خود گنجانیده است. در مقام تمثیل می توان به دریا و امواج و اشکالی که در سطح دریا پیدا می شود متمثل شد. هر یک از اشکالی که در سطح دریا پیدا می شود با شکل دیگر متباین است ولی خود دریا که این اشکال و امواج مظاهر و مجالی او هستند یک حقیقت واحد است و در عین وحدت با حرکات جزری و مدی و کمون و بروزهایی اشکال و امواج مختلفی را پدید آورده است. به هر حال این خاصیت وجود را ما به نام «تشکیک» می نامیم و چون از مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد که به عنوان مثال و نمونه ذکر شود ولی از چند مثال تقریبی به منظور رفع استیحا از این که مابه الاشتراک از سنخ مابه الامتیاز باشد می توان استفاده کرد:

ص: ۶۹

(الف) مراتب اعداد که کثرت غیرمتناهی را تشکیل می دهند، مابه الامتیازشان از سنخ مابه الاشتراک است، زیرا اعداد از ۲ تا لانهایت، مابه الاشتراک شان همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه ای از وحدت، پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو مجموعه ای از وحدت ها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است، زیرا واضح است که عدد ۴ غیر از عدد ۵ و عدد ۶ غیر از عدد ۷ است و همچنین ... اما مابه الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابه الاشتراک آنها مغایر نیست یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست، زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است؛ یعنی همان چیزی که مناط عددیت و مناط اشتراک اعداد است، مناط اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار می گیرند (نه در عرض) و «مراتب» تشکیل می دهند و هر عددی مرتبه ای را اشغال می کند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است؛ یعنی افراد ماهیت عدد افراد طولی است نه عرضی و البته مثلاً عدد ۵ در طول عدد ۶ و این عدد در طول عدد ۷ و تا بی نهایت می توان پیش رفت و هر کدام در مرتبه خاص خود قرار دارد. هیچ عددی در عرض عدد دیگر قرار ندارد، به همین دلیل آنچه که مابه امتیاز و ممتاز شدن است همان مابه اشتراک می باشد یعنی عدد بودن عدد ۱۰۰ هم عدد است ۵۰ نیز عدد است ولی عدد ۵۰ در طول عدد ۱۰۰ قرار دارد ولی انسان ها در عرض هم قرار دارند. زید انسان است و امتیازاتی بر احمد دارد، وی نیز در انسانیت شریک است ولی ما به الامتیاز دارد.

اگر مابه الامتیاز از غیرسنخ مابه الاشتراک بود افراد طولی معنا نداشت بلکه هیچ گاه کمال و نقص در افراد نوع واحد معنا نداشت، بلکه می توان گفت کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت.

(ب) از مثال عدد نزدیک تر مثال نور قوی و ضعیف است. نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریت با هم شریکند و در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند. این تمایز به شدت و ضعف است ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست یعنی نه این است که نور در اثر اختلاط غیر نور به نور دارای شدت یا ضعف شده و نور شدید مرکب است از نور و غیر نور یا نور ضعیف مرکب است از نور و غیر

ص: ۷۰

نور. پس مابه الاشتراک نور قوی و ضعیف همانا خود نوریت است و مابه الامتیاز آنها نیز تراکم و عدم تراکم نور است و تراکم نور امری خارج از نور نیست که با نور مختلط شده باشد.

ج) از مثال نور بهتر و خالی از مناقشه تر مثال حرکت سریع و بطی است. حرکت سریع و بطی هر دو حرکتند و وجه مشترکشان همانا حرکت و انتقال است و بالضرورة حرکت سریع مغایر است با حرکت بطی و مابه الامتیاز حرکت سریع از حرکت بطی است و تراکم خود، به «سرعت» است ولی وقتی که سرعت را تحلیل می کنیم می بینیم از غیرجنس حرکت نیست یعنی مثلاً از قبیل گرمی و سفیدی و شکل نیست که ضمیمه جسم و ملحق به جسم شده باشد بلکه سرعت حرکت، افزایش و وفور حرکت است و بدیهی است که وفور یک شیء هر چند مفهوماً غیر خود آن شیء است و ذهن به آنها حالت صفت و موصوف می هد ولی مصداقاً مغایر با او نیست. مثال حرکت نزدیک ترین مثال ها به مطلب است و می توان گفت که مثال از نوع ممثل است. در مقاله ۱۰ که از «حرکت» بحث خواهد شد این حقیقت نیز روشن می شود.

علی هذا دلیلی که برای اثبات «تباین وجودات» اقامه شده از راه این که جهت اشتراک همواره باید مغایر جهت امتیاز باشد ناتمام است.

گذشته از ناتمامی آن دلیل، ادله ای نیز هست بر این که فرضیه «تباین وجودات» غلط است و تنها نظریه قابل قبول نظریه سوم است که ما از آن به نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» یا «تشکیک وجود» تعبیر می کنیم. آن ادله از این قرار است:

یکم: اگر وجودات، حقایق متباینه بوده باشند، هیچ گونه مناسبت و ارتباط واقعی بین وجودات نخواهد بود، زیرا طبق آن فرض وجودات همه نسبت به یکدیگر بیگانه محض هستند و نسبت تمام وجودات با یکدیگر متساوی است و آن نسبت متساوی همانا نسبت نداشتن با یکدیگر است و حال آن که در میان وجودات ارتباط واقعی و نظام حقیقی در کار است و بعضی از وجودات با بعضی دیگر نسبت و رابطه واقعی دارند که آن نسبت و رابطه را با بعضی دیگر ندارند. در میان وجودات رابطه علی و معلولی در کار است و این رابطه واقعی

است (نه ذهنی) و این رابطه واقعی چنانکه واضح است (۱) خارج از وجودات اشیاء نیست و حال آن که طبق نظریه «تباین وجودات» می‌بایست هیچ نسبتی بین آنها در کار نباشد. پس نظریه تباین وجودات مستلزم انکار قطعی روابط علی و معلولی اشیاء است.

دوم: ما ماهیات را دسته بندی می‌کنیم و آنها را در ده مقوله- / یا بیشتر یا کمتر- / جمع می‌کنیم یعنی برای ماهیات وجه مشترک یا وجوه مشترک پیدا می‌کنیم و هر یک از مقولات، مابه الاشتراک عده کثیری از انواع و اجناس است همان طوری که هر یک از اجناس، مابه الاشتراک عده ای از انواع و هر یک از انواع، مابه الاشتراک عده ای از افراد است. هر چند ماهیات ساخته ذهن می‌باشند و این دسته بندی‌ها با این شکل روی خاصیت مخصوص مفهوم سازی ذهن صورت می‌گیرد و واقعیت عینی را نمی‌توان با این ترتیب و با این اشکال پنداشت ولی بالضروره این جهت که هر دسته ای از ماهیات تحت یک جنس در می‌آیند و عده ای از اجناس تحت یک مقوله در می‌آیند گزاف و بلا-جهت نیست بلکه یک منشأ خارجی از وجود دارند و اگر وجودات، متباینات صرف باشند می‌بایست تمام ماهیات نیز متباین با یکدیگر باشند و هر مفهومی مستقلاً مقوله ای بوده باشد؛ و به عبارت دیگر همان طوری که کثرت و تمایز ماهیات از یکدیگر نماینده یک نوع کثرتی در وجود است و روی همین جهت نظریه عرفا را مبنی بر وحدت محض وجود باطل شناختیم، اتحاد و اشتراک ماهیات در جنس واحد و در مقوله واحد نیز نماینده یک نوع اشتراک و وحدتی در وجود و واقعیت است.

البته نحوه اشتراک و اختلاف در وجودات با نحوه اشتراک و اختلاف در ماهیات مختلف است ولی اشتراک و اختلاف در وجودات است که در ذهن روی خاصیت مخصوص ذهن است به صورت دیگری جلوه می‌کند.

سوم: در مبحث «حرکت» تحقیق خواهد شد که فرض «اصالت ماهیت» و هم چنین فرض «تباین وجودات» با حرکات اشتدادی و استکمالی که در «واقعیت» هست منافی است و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت، امری قطعی و غیرقابل

۱- در مقاله نهم که از «علت و معلول» بحث می‌شود توضیح بیشتری خواهد آمد

ص: ۷۲

تردید است پس، از فرض اصالت ماهیت و هم چنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید.

چهارم: ما در ذهن خود از «وجود» مفهوم واحدی داریم که بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و بدیهی است که انطباق مفهومی بر مصداقی به صورت گزاف و بلامناط امکان پذیر نیست یعنی می بایست یک جهتی در مصداق باشد که به اعتبار آن جهت آن مفهوم بر آن مصداق منطبق می شود و الا می بایست هر مفهومی بر هر مصداقی قابل انطباق باشد و یا هیچ مفهومی بر هیچ مصداقی قابل انطباق نباشد. مفهوم «وجود» مفهومی است که بالضروره بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و اگر این وجودات هر یک حقیقتی مباین و بیگانه مطلق از سایر وجودات باشد یک جهت مشترکی که مناط انطباق مفهوم وجود بر مصادیق وی باشد در کار نبود و قهراً این مفهوم بر آن مصادیق قابل انطباق نبود و حال آن که بالضروره قابل انطباق هست.

پس در مسئله تحقیق در وحدت و کثرت واقعیت عینی، یگانه نظریه ای که قابل قبول است، هم نظام خارجی عینی موجودات را می تواند توجیه کند و هم نظام ذهنی مفاهیم و ماهیات را، هم با عقل سازگار است و هم با حس، همانا نظریه «تشکیک وجود» است و این که ما این نظریه را به نام «نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» نامیدیم از آن جهت است که ملاک کثرت بیرون از ملاک وحدت و ملاک وحدت بیرون از ملاک کثرت نیست. روی این نظریه حقیقت وجود هم واحد شخصی است و هم کثیر شخصی؛ اگر نظر به اصل حقیقت ساری در جمیع مراتب وجود بیندازیم واحد بالشخص است و اگر نظر به مراتب و درجات بیندازیم کثیر بالشخص است. یعنی وجود و هستی مصادیق متعدد و مراتب کثیری دارند از وجود آسمان ها گرفته تا زمین، انسان، حیوانات، گیاهان و جمادات ولی از نقطه نظر این که وجود مفهوم واحدی بیش نیست که همه موجودات را در بر گرفته است با این حساب وحدت دارد. (۱)

۱- در این مقاله مجموع مسائلی که به نام «مسائل وجود» ذکر شده دوازده مسئله است و ما هفت مسئله آنها را کاملاً توضیح دادیم

ص: ۷۳

از هفت مسئله گذشته دوتای آنها فوق العاده با اهمیت است و از نظر دخالتی که آن دو مسئله در سرنوشت فلسفه دارند هیچ مسئله‌ای به پایه آنها نمی‌رسد. آن دو عبارت بود از «اصالت وجود» و «تشکیک وجود». اهمیت پنج مسئله دیگر (بداهت وجود، تحلیل ذهن هر واقعیت خارجی را به دو مفهوم: ماهیت و وجود، مغایرت مفهوم وجود با ماهیت، اشتراک معنوی وجود، حقیقت وجود با علم حصولی قابل معلوم شدن نیست) از لحاظ دخالت و جنبه مقدمیتی است که نسبت به دو مسئله نامبرده دارند.

از مسائل دوازده گانه وجود پنج مسئله دیگر باقی ماند که عبارت است از:

۱. خواص ذهنی وجود در ماهیات جاری نیست.
 ۲. خواص خارجی ماهیات از آن وجود است و در وجود به شکل دیگری مغایر با شکلی که این خواص در ذهن با ماهیات دارند درمی‌آید.
 ۳. موجود هیچ گاه معدوم نمی‌شود.
 ۴. تحقق عدم در خارج نسبی است.
 ۵. مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.
- خواننده محترم اگر وارد باشد می‌داند که این پنج مسئله چه نقش مهمی در عالم فلسفه دارند. این پنج مسئله به منزله نتیجه دو مسئله اساسی فوق‌الذکر (اصالت وجود- / تشکیک وجود) و بالاخص مسئله اصالت وجود می‌باشند. پس در حقیقت از دوازده مسئله وجود برخی به منزله مقدمه «اصالت وجود» و برخی به منزله نتیجه آن است.
- ما در مورد پنج مسئله اخیر عجالتاً توضیحی نمی‌دهیم و به همان اندازه که در متن بیان شده قناعت می‌کنیم، زیرا آنچه قبلاً در مورد اصالت وجود و تشکیک وجود گفته شد و مخصوصاً آنچه در ضمن مسئله تشکیک وجود در مورد کیفیت مفهوم سازی ذهن و اختلافی که قهراً روی خاصیت مخصوص ذهن بین مفاهیم و مصادیق آنها پیدا می‌شود بیان کردیم، برای پی بردن به این پنج مسئله کافی است.

به علاوه در مقالات ۸ و ۹ و ۱۰ مطالبی خواهد آمد که در آن جا خواه و ناخواه مسائل بالا

ص: ۷۴

توضیح داده خواهد شد و مخصوصاً در مقدمه مقاله ۸ که از «ضرورت و امکان» بحث می شود درباره دو مسئله از این مسائل پنج گانه که اهمیت بیشتری دارد یعنی این که «موجود معدوم نمی شود» و این که «تحقق عدم در خارج نسبی است» مفصلاً بحث خواهد شد، و اگر بخواهیم به توضیح کامل این مسائل پنج گانه بپردازیم با در نظر گرفتن این که قسمتی از مطالب مقالات آینده را باید به این جا بیاوریم دنباله مطلب بسیار طولانی خواهد شد.

علی هذا عجالاً صرف نظر می کنیم.

چیزی که لازم است مجدداً یادآوری کنیم این است که اصل عمده ای که همه این مسائل و عده دیگر از مهمات فلسفه را حل می کند همانا مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است و این مسئله است که قیافه عمومی فلسفه را یک باره تغییر می دهد و به حل مشکلات زیادی کمک می کند.

خواننده محترم باید ذهن خود را برای درک و فهم و قبول این مسئله آماده کند و در مقدمات و نتایج آن تدبر نماید. ما در مقالات آینده نیز هر جا که مناسبتی پیش آید برای آن که ذهن خوانندگان محترم را بیشتر روشن کنیم با عبارات دیگر و طرز تقریرهای دیگری این مسئله را بیان خواهیم کرد و مطمئن هستیم که در مورد این مسئله هر اندازه کوشش به خرج دهیم زیاد نخواهد بود. صدرالمُتألهین که قهرمان این مسئله است در کتب خویش مکرر از این مسئله یاد می کند و در ابواب که مختلف با طرز تقریرها و دلائل متعدد آن را ذکر می کند.

در یکی از تعلیقات حکمه‌الاشراق که نسبتاً بسط زیادتری در اطراف این مطلب می دهد می گوید:

ما سخن را در اطراف این مطلب بسط دادیم (هرچند آنچه نگفتیم بیش از آن چیزی است که گفتیم) به جهت آن که بسیار شریف و ذی قیمت و فوق العاده غامض است و از مهم ترین مقاصد و سزاوارترین آنهاست که بذل مساعی در تحصیل آن بشود.

سپس مشار الیه به این شعر عربی متمثل می شود:

لَيْسَ كَانَ هَذَا الدَّمْعُ يَجْرِي صَبَابَهُ عَلَى غَيْرِ لَيْلِي فَهُوَ دَمْعٌ مُضَيِّعٌ

خواننده محترم از آنچه گذشت دریافت که مسئله اصالت وجود، هم جنبه علم النفسی

ص: ۷۵

دارد هم جنبه فلسفی، زیرا هم جنبه عینی دارد هم جنبه ذهنی؛ از یک طرف تحقیق درباره واقعیت عینی است و از طرف دیگر درباره قوه عقل و ادراک و کیفیت تحلیل و انتزاع ذهن.

مکرر گفته ایم که مطالعه فلسفی درباره واقعیت عینی قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم سازی ذهن میسر نیست و ما تا ذهن را از این جهت شناسیم نمی توانیم «فلسفه» داشته باشیم. روان شناسی جدید با همه پیشرفت های ارجمند و ذی قیمتی که در قسمت های مختلف این علم نصیبت شده متأسفانه تا آن جا که مطالعاتی کرده و اطلاعاتی به دست آورده ایم در این قسمت که ما آن را «فصل فلسفی روان شناسی» می خوانیم بسیار کوتاه و ناتوان است. علت مطلب هم واضح است و آن این است که متدی که مورد استفاده روان شناسی است و در سایر قسمت ها مفید است در این قسمت مورد استفاده نیست، در این قسمت از متد و طرز تحلیل دیگری باید استفاده کرد که نمونه آن را خواننده محترم در این مقاله می بیند.

بخش روان شناسی فلسفه، اختصاص به مسائل وجود ندارد، در سایر قسمت ها نیز هست و هر یک در مورد خود شرح داده خواهد شد.

تاریخچه مسائل وجود و ماهیت

در خاتمه بی مناسبت نیست از جنبه تاریخی مسائل وجود نیز بحث مختصری بکنیم.

سابقاً معمول نبود که در کتب فلسفه از جنبه تاریخی مسائل نیز بحثی به میان آورند و تاریخ مسائل یعنی ابتدای پیدایش نظریه ها و تحولاتی که در دوره های مختلف در نظریه ها پیدا شده بیان نمایند. مخصوصاً در مشرق زمین این جهت به کلی مهجور و متروک و مورد غفلت اهل نظر بود. این قسمت اختصاص به فلسفه ندارد، در سایر قسمت ها از طب و منطق و ریاضیات و ادبیات و فقه و اصول و حدیث نیز همین طور بود. علمای مشرق زمین که در فنی وارد می شدند فقط به جنبه های نظری مسائل می پرداختند و نظر به جنبه های تاریخی آنها نداشتند. روی این جهت، نظریه ها در کتب طرح می شد ولی روشن نبود که این نظریه را چه کسی ابراز داشته و چه کسی آن را تکمیل کرده است و اگر احیاناً نام کسی در ضمن مسائل برده

می شد و نه از نظر تحقیق درباره مبدأ و نشو و نمو یک فکر بود بلکه از نظرهای دیگری بود چنان که بر کسانی که واردند پوشیده نیست؛ و روی این جهت، تاریخ حیات علوم و فنون روشن نمی شد. در تحولات جدید اروپایی یکی از موضوعات مفیدی که نظر دانشمندان را جلب کرد مطالعه تاریخ حیات علوم و فنون بود. در دوره جدید علاوه بر این که کتب و رسالات مستقل در این موضوعات نوشته می شود معمول این است که در متن کتب علمی و حتی کتب درسی انتساب مسائل به پدیدآورندگان و تکمیل کنندگان آنها روشن می شود.

عدم توجه به جنبه های تاریخی مسائل موجب شده که متخصصین فنون نیز از این قسمت ها بی خبر بمانند و احیاناً اشتباهات عظیمی به آنها دست بدهد. مثلاً اگر کسی به کتب فلسفه از قبیل شرح منظومه حکیم سبزواری و غیره مراجعه کند و مسائل وجود را مورد نظر قرار دهد چنین می پندارد که از دو هزار و چهارصد سال پیش که مکتب مشاء و مکتب اشراق تأسیس شده مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت مطرح بوده و مشائیین اصالت وجودی و اشراقیین اصالت ماهوی بوده اند و همچنین از همان زمان ها مسئله وحدت و کثرت وجود به همین صورتی که امروز مورد مطالعه است، یعنی با توجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطرح بوده و حکمای مشاء قائل به کثرت وجود بوده اند و حکمای ایران باستان قائل به تشکیک وجود بوده اند و حال آن که وقتی انسان به کتب فلسفه از چهار قرن پیش به آن طرف مراجعه می کند اسمی از اصالت ماهیت نمی یابد و اگر احیاناً در بعضی کتب که از دوره ابن سینا به بعد تألیف یافته بحثی از اعتباریت وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است به میان آمده و دلائلی آورده شده نه به آن معنی و مفهومی است که اخیراً در مبحث اصالت وجود و اصالت ماهیت قصد می شود، چنان که عن قریب توضیح خواهیم داد. در دوره های قبل از آن دوره حتی این قدر هم بحث نشده است. در دوره های اولیه ای که فلسفه یونان به عربی ترجمه شده مسائل وجود خیلی محدود بوده و بحثی از مسائل اساسی به میان نیامده است. در رساله مابعدالطبیعه ارسطو که به کتاب الحروف معروف است و سرچشمه اصلی فلسفه اولی محسوب می شود از مسائل وجود تنها مسئله ای که دیده می شود مسئله اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود است.

ص: ۷۷

در رسالات ابونصر فارابی مسئله مغایرت وجود با ماهیت نیز که به نام «زیادت وجود بر ماهیت» معروف است عنوان می شود و علی الظاهر بحث حکما از «زیادت وجود بر ماهیت» عکس العمل نظریه ای است که برخی متکلمین در مورد عینیت وجود با ماهیت داشته اند و همچنین بحث زیادت وجود بر ماهیت منجر به پدید آمدن مبحث اصالت ماهیت و اصالت وجود شده. نظریه عینیت وجود با ماهیت منسوب به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری از متکلمین است و مخصوصاً نام ابوالحسن اشعری در این جا زیاد برده می شود. از کتب و رسالات شیخ اشعری عجلاتاً چیزی در دست ما نیست که مستقیماً حال را تحقیق کنیم ولی صاحب مواقف قاضی عضد ایجی مدعی است که انتساب این نظریه به شیخ اشعری صحیح نیست، چیزی که هست شیخ اشعری با حکما در مسئله وجود ذهنی مخالف است و مدعی است که عین ماهیات اشیاء در اذهان حاصل نمی شوند (برخلاف نظریه حکما) پس در ذهن ماهیتی نیست که با وجود مغایر باشد یا نباشد.

به هر حال چه این نسبت به شیخ اشعری صحیح باشد و چه نباشد بحث حکما از «زیادت وجود بر ماهیت در ذهن» عکس العمل بحث های کلامی دایر بر عینیت وجود با ماهیت در ظرف ذهن است.

بعداً این مسئله، مسئله دیگری را به دنبال خود کشانیده و آن این که بعد از این که مسلم شد که وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه مغایر و زائد بر آن و به عبارت دیگر عارض آن است، آیا در ظرف خارج چگونه است؟ آیا وجود در خارج نیز امری زائد و علاوه بر ماهیت است یا آن که در خارج عین آن است؟ در پاسخ این سؤال البته حکما پاسخ داده اند که وجود در خارج عین ماهیت است و ممکن نیست که وجود و ماهیت در خارج مغایرت داشته باشند. بعداً سؤال دیگری پیش آمده که دو چیزی که در ذهن نه عین یکدیگرند و نه یکی از آنها جزء دیگری است چگونه ممکن است در خارج عین یکدیگر بوده باشند؟ در پاسخ این سؤال بحث انتزاعی بودن وجود و این که وجود از معقولات ثانیه است به میان آمده و دلایلی آورده شده که «وجود» مفهومی انتزاعی است و مفاهیم انتزاعی ما بازاء جداگانه از منشأ انتزاعشان ندارند. در این مرحله است که سخن انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود به

میان می آید. شیخ اشراق در حکمه الاشراق دلائل بسیاری اقامه می کند که «وجود» مفهومی انتزاعی و اعتباری است، ولی همچنان که گفتیم شیخ اشراق نیز این مطلب را تحت عنوان «زیادت وجود بر ماهیت در خارج» عنوان می کند (نه تحت عنوان «اصالت وجود و اصالت ماهیت»). در این مرحله هنوز سخن از این است که وجود در خارج امری علاوه بر ماهیت نیست، زیرا امری اعتباری است، و چنین تصور می شده که اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی نباشد لازم می آید که در خارج امری علاوه بر ماهیت بوده باشد؛ یعنی این مسئله به صورت دوران امر بین «اصالت ماهیت» و «اصالت وجود» مطرح و مفهوم نبوده. در مرحله دیگر این بحث دقیق تر می شود و آن مرحله در کتب محقق میرمحمدباقر داماد متوفی در سال ۱۰۴۰ هجری دیده می شود. در این مرحله بحث از این است که اگر وجود امری اعتباری نباشد و امر حقیقی باشد لازمه اش این نیست که در خارج علاوه بر ماهیت باشد بلکه لازمه اش این است که «ماهیت» امری اعتبار و ذهنی باشد. در این مرحله رسماً بحث «اصالت وجود و اصالت ماهیت» به همین صورتی که امروز مورد مطالعه ماست طرح می شود و محقق داماد که خودش قائل به اصالت ماهیت است رسماً از اصالت ماهیت در تحقق و در جعل نام می برد و از آن دفاع می کند؛ و بعداً نوبت به شاگرد وی صدرالمآلهین می رسد و او ابتدا از استاد خویش پیروی می کند و قائل به اصالت ماهیت می شود ولی بعداً متوجه می شود که اصالت ماهیت قابل قبول نیست و یگانه راهی که قابل قبول است و براهینی نیز آن را تأیید می کند و به علاوه مشکلات عظیم فلسفه را حل می کند اصالت وجود است و براهین متعددی بر «اصالت وجود» اقامه می کند و بعد از وی این مطلب به صورت قطعی و غیر قابل تردید درمی آید و به واسطه اهمیتی که دارد سرنوشت فلسفه را تغییر می دهد.

علی هذا پس در رساله مابعدالطبیعه ارسطو تنها بحث از «اشتراک معنوی وجود» به میان بوده و در قرن سوم و چهارم هجری در مقابل عقاید متکلمین بحث «زیادت وجود بر ماهیت» به میان آمده و به تدریج از این که «وجود، ذاتی ماهیت نیست یعنی جزء ماهیت نیست» بحث شده (ابن سینا این قسمت را بحث کرده) و بعد موضوع «عینیت و مغایرت وجود با ماهیت در خارج» جلب نظر کرده (این قسمت نیز از مطاوی کلمات ابن سینا استفاده

ص: ۷۹

می شود) و سپس درباره انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بحث شده بدون آن که ملازمه اعتباریت وجود با اصالت ماهیت و ملازمه اصالت وجود با اعتباریت ماهیت مورد توجه واقع شده باشد (همان طوری که از بحث های شیخ اشراق استفاده می شود)، بعداً در دوره محقق داماد رسماً از «اصالت ماهیت و اصالت وجود» بحث شده و به وسیله صدرالمتهلین «اصالت وجود» به صورت قطعی درآمده است.

صدرالمتهلین سخت اظهار تعجب می کند از این که شیخ اشراق از یک طرف قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود می شود و از طرف دیگر تحت عنوان «نور» اظهاراتی می کند که هیچ گونه با اصالت ماهیت سازگار نیست بلکه آنچه را او تحت عنوان «نور» برای حقیقت نور بیان می کند همان است که یک فیلسوف اصالت وجودی برای حقیقت وجود می تواند بگوید.

ولی حقیقت این است که توجه به کیفیت تحول و تکامل مسائل وجود و این که مفهوم شیخ اشراق از انتزاعی بودن وجود با آنچه بعداً از اصالت ماهیت قصد کرده و می کنند فرق می کند و همچنین آنچه شیخ اشراق یا پیشینیان نسبت به «نور» اظهار داشته اند با آنچه یک فیلسوف اصالت وجودی که ماهیات را اعتبارات ذهن می داند از «حقیقت وجود» قصد می کند فرق می کند، این تعجب خود به خود رفع می شود.

به طور قطع مسئله «اصالت وجود و اصالت ماهیت» به این صورتی که امروز مورد مطالعه حکماست در سابق مطرح نبوده. اگر ما از انتسابات سربسته ای که متأخرین داده اند صرف نظر کنیم و آنها را حمل به عدم توجه به تاریخ تحول علوم بکنیم و شخصاً به متون کتب فلاسفه مراجعه کنیم و دوره به دوره مسائل مورد نظر را مقایسه کنیم حقیقت بالا روشن می شود.

متأخرین حکما سربسته «اصالت وجود» را به مشائین نسبت می دهند. اگر مشائین از قدیم چنین عقیده ای داشته اند می بایست ابن سینا که «رئیس المشائین» لقب یافته صریحاً این عقیده را قبول یا لااقل نقل کرده باشد و حال آن که هر کسی در این باب یک نوع عقیده برای ابن سینا قائل است. صاحب مواقف در مسئله «زیادت وجود بر ماهیت» که موضوع انتزاعی بودن وجود را بیان می کند می گوید:

ابن سینا در شفاء تصریح دارد که «وجود» از معقولات ثانیه است و ما بازاری در خارج علاوه بر ماهیات که معقولات اولیه اند ندارد.

ایضاً نامبرده در مبحث «بدهت وجود» می گوید:

حق در نزد حکما این است که وجود و نقیض وی متصف به عدم می شوند. وجود از معقولات ثانیه است که در خارج واقعیت ندارد و موجود نیست و هر چیزی که موجود نیست، معدوم است، زیرا واسطه ای بین موجود و معدوم در کار نیست.

و اگر مشائین رسماً قائل به اصالت وجود بودند و در آن عهد‌ها رسماً این مسائل مطرح بود ممکن نبود که صاحب مواقف چنین استنباط کند که جمیع حکما قائل به انتزاعی بودن وجود هستند.

خود صدرالمألهین در اسفار می گوید:

من خودم در سابق قائل به اصالت ماهیت بودم و شدیداً از قدما دفاع می کردم و معتقد بودم که همه آنها قائل به اصالت ماهیت بوده اند تا آن که خدا مرا هدایت کرد و به طور وضوح بر من ثابت شد که اصالت با وجود است.

مشار الیه بعداً که اصالت وجودی می شود عیناً روش سابق خویش را تکرار می کند یعنی با شدت از قدما دفاع می کند و می گوید همه آنها اصالت وجودی بوده اند و به پاره ای از جمله ها که در مواردی گفته شده و بوی اصالت وجود از آنها استشمام می شود استناد می کند؛ و البته این خود دلیل واضحی است بر مطالب ما، زیرا اگر مسئله اصالت وجود مثل پاره ای از مسائل در نزد قدما مطرح بود خود صدرالمألهین که در دو زمان دو عقیده دارد درباره قدما دو عقیده متضاد پیدا نمی کرد. به طور قطع مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت و همچنین مسئله وحدت و کثرت وجود به صورت دو مسئله روشن که حدود و مقدمات و لوازم آنها کاملاً در نظر گرفته شده باشد در قدیم موجود نبوده، چیزی که هست این است که احیاناً در کتب بعضی از حکما کلماتی یافت می شود که دلالت بر اصالت وجود می کند مثل برخی کلمات ابن سینا یا کلمات خواجه نصیرالدین طوسی، ولی با توجه به سایر عقایدی که این دانشمندان در سایر مسائل اظهار داشته اند روشن می شود که اگر احیاناً در مورد بخصوصی وجود را به

ص: ۸۱

صورت امری اصیل و ماهیت را به صورت امری اعتباری تلقی کرده اند به جمیع مقدمات و نتایج و لوازم این مطلب توجه نداشته اند.

لازم است گفته شود که در طول زمانی که [حکماً] درباره وجود بحث کردند عرفا از راه دیگری درباره وجود بحث کردند. عرفا وجود را با نظر یک مفهوم اعتباری انتزاعی نگاه نمی کردند بلکه وجود را یگانه حقیقت می پنداشتند. البته سخن عرفا روی اصول دیگری که مبتنی بر کشف و شهود بود ادا می شد یعنی عرفا بحث عقلی به عنوان «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» نداشتند، فقط سخنانی داشتند که با اصالت وجود سازگار بود.

صدرالمতألہین که قائل به اصالت وجود شد و آن را با براهین عقلی و فلسفی اثبات کرد از آراء و عقاید عرفا الهام می گرفت، چیزی که هست مشار الیه برای نظریه آنان مبنای عقلی و فلسفی پیدا کرد همان طوری که در بسیاری از موارد دیگر نیز نظریه عرفا را تأیید کرده و برای آنها مبنای عقلی و فلسفی محکمی تأسیس کرده است. علی هذا صدرالمতألہین را نمی توان مبتکر اصالت وجود دانست ولی قطعاً یگانه کسی که نظریه اصالت وجود را به صورت یک نظریه قطعی فلسفی درآورد و مقدمات و مبادی آن را به دست آورد و تا حد زیادی از لوازم و نتایج آن استفاده کرد صدرالمতألہین است.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که مسائل وجود و بالاخص دو مسئله اساسی آنها (اصالت وجود و تشکیک وجود) بیش از آن اندازه که مستند به فلسفه قدیم یونان است از یک طرف مستند به نظریه عرفاست و از طرف دیگر در نتیجه مبارزه با عقاید متکلمین پیدا شده.

آنچه تاکنون گفته شد مختصری بود از تاریخ تحول مسائل وجود و اگر بنا بشود دقیقاً بحث شود با استناد به اقوال و آراء فلاسفه هر زمانی، بسیار طولانی خواهد شد.

این جانب در نظر دارد تحت عنوان «تحول منطق و فلسفه در اسلام» مسائل منطق و فلسفه را یکایک مورد بررسی قرار دهد و میراث قدیم یونان را از آنچه بعداً افزوده شده روشن کند و ضمناً ارزش واقعی نظریه ها را بیان نماید. مقدمات این کار تا اندازه زیادی فراهم شده و یادداشت های مفیدی نیز در این زمینه تهیه شده. این مختصری که در این جا راجع به تحول

ص: ۸۲

مسائل وجود بیان شد نمونه ای بود از این موضوع، و مطمئن است که با روشن شدن این موضوع ابتکاری حقایق زیادی روشن خواهد شد.

در این جا چند قسمت دیگر نیز مربوط به موضوع باقی ماند که مجال بحث از آنها نیست:

یکی موضوع انتساب نظریه تشکیک وجود به حکمای ایران باستان (فهلویون)، یکی دیگر انتساب این نظریه به افلاطونیان جدید و بالا-خص شخص افلوطین، و یکی تجزیه و تحلیل بحث جدیدی که اخیراً در اروپا به نام «اگزیستانسیالیسم» شایع است و آن نیز به عنوان «اصالت وجود» خوانده می شود. امید است توفیقی حاصل شود و در جای دیگر این موضوعات محل بحث قرار گیرد.

ص: ۸۳

مقاله هشتم: ضرورت و امکان

اشاره

ص: ۸۵

مقدمه

اشاره

یکی از مسائلی که در فلسفه مورد بررسی قرار می گیرد و همواره مورد توجه فلاسفه جهان بوده این است که: «آیا نظام موجودات جهان نظامی ضروری و وجوبی است یا نه؟» یعنی آیا آنچه در این جهان موجود می شود و مرتبه ای از مراتب هستی را اشغال می کند موجود شدنش خلاف ناپذیر و جبری و به حکم ضرورت است یا آن که ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچ گونه امتناعی ندارد که آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه ای از مراتب، موجود می شود موجود نشود؟ و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است؟

تحقیق در این که آیا نظام هستی نظام وجوبی است یا نه، یک مبحث خاصی را که مشتمل بر چندین مسئله است در فلسفه به وجود آورده که به نام «مبحث مواد سه گانه عقلی» خوانده می شود و در اطراف وجوب و امکان و امتناع گفت و گو می کند.

در اطراف این مواد سه گانه عقلی از جنبه های مختلف بحث های زیادی شده و قسمت هایی هم هست که مفید و مهم و قابل تحقیق است و دیده نشده است که در اطراف آنها تحقیقی شده باشد.

ولی با در نظر گرفتن وضع این مقاله از بعضی قسمت ها صرف نظر می کنیم و به پیروی خود این مقاله فقط به بیان قسمت هایی می پردازیم که از مقدمات یا نتایج اصل فوق الذکر است.

در متن این مقاله با طرز مخصوصی که اختصاص به خود این مقاله دارد از ضرورت و امکان بحث شده و این طرز با آن که متکی به مسائلی است که در مقاله ۷ گذشت و آن مسائل،

ص: ۸۶

مورد قبول قاطبه پیروان حکمت متعالیه است از لحاظ طرز استنباط مسائل ضرورت و امکان از مسائل وجود و بالخصوص از «اصالت وجود» بی سابقه است و اختصاص به خود این مقاله دارد و از طرفی مطالب مختلفی که در این مقاله بیان شده خیلی درهم فشرده شده و از این رو ممکن است که طرز تحقیق مسائل ضرورت و امکان در این مقاله حتی برای آشنایان به این مسائل نامفهوم یا عجیب و غیرقابل قبول جلوه کند.

لذا ما در این مقدمه مجموع مسائلی را که مطالب مقاله متکی به آنهاست و یا اشاره مختصری در متن مقاله به آنها شده به اضافه بعضی مسائل لازم دیگر توضیح کافی می دهیم و با توضیح مختصری که در پاورقی خود مقاله می دهیم مطالب به خوبی واضح خواهد شد.

این مقدمه مشتمل بر قسمت های ذیل است:

۱. معنای ضرورت و امکان.

۲. ضرورت و امکان معقول است نه محسوس.

۳. آیا بحث از ضرورت و لاضرورت نظام موجودات بحثی است علمی یا فلسفی؟

۴. منشأ ضرورت و امکان.

۵. قانون علیت و معلولیت.

۶. علت، ضرورت دهنده به معلول است (جبر علی و معلولی).

۷. نیازمندی معلول به علت در بقاء.

۸. ضرورت بالذات و بالغير.

۹. ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی.

۱۰. توجیه نظام موجودات.

۱۱. «اصالت وجود» و ضرورت و امکان.

۱۲. موجود معدوم نمی شود.

معنای ضرورت و امکان

ضرورت و امکان از جمله مفاهیمی هستند که احتیاج به تعریف و توضیح ندارند.

ص: ۸۷

اگر در یک مفهوم، ابهام و اجمالی باشد برای توضیح آن مفهوم باید متوسل به تعریف شد و اگر ابهام و اجمالی نباشد مستغنی از تعریف و توضیح است. «تعریف» یعنی تحصیل معرفت به ذات یک چیز و آن با تجزیه مفهوم آن شیء به اجزاء و عناصر اولیه ذهنی و صورت می گیرد همان طوری که معرفت اجزاء و عناصر مرکبات خارجی با تجزیه خارجی و عملی آنها صورت می گیرد؛ یعنی «تعریف» تحلیل و تجزیه عقلانی مفهوم شیء است و از این رو تنها در مورد مفاهیم مرکبه مصداق دارد، اما مفاهیم بسیطه که عناصر اولیه ذهنیات را تشکیل می دهند قابل تعریف نیستند و قهراً این عناصر، بدیهی التصور و مستغنی از تعریف خواهند بود، زیرا ابهام در بسائط ذهنی معنا ندارد.

توضیح آن که هر صورت ذهنی- / چنان که در مقاله ۴ و ۵ گذشت- / انطباق ذاتی دارد با واقعیتی از واقعیت ها و آن صورت، «علم است» و آن واقعیت، «معلوم». علم عین آگاهی و اطلاع و انکشاف معلوم است و در علم از آن جهت که علم است ابهام و اجمال که نوعی از جهالت است راه ندارد، چیزی که هست این است که اگر یک مفهوم و صورت ذهنی مرکب باشد، به دلائلی که در منطق ثابت شده می بایست مرکب باشد از یک جزء اعم که مابه الاشتراک وی با یک عده اشیاء دیگر است و از جزء دیگر مساوی که اختصاص به خود وی دارد و البته تنها با حصول یک صورت ذهنی در ذهن کافی نیست که جزء مشترک و جزء اختصاصی وی از یکدیگر تمیز داده شوند و آن مفهوم به واسطه جزء اختصاصی از غیر خودش بازشناخته و تمیز داده شود.

تشخیص و تمیز شیء از غیر خودش به وسیله جزء اختصاصی آن شیء است که اصطلاحاً «معرفت» یا «شناسایی» نامیده می شود و گاهی علم اولی و حصول صورت اولی را که معلول برخورد ذهن با واقعیت عینی است «معرفت اجمالی» و تمیز و بازشناسی شیء را که نتیجه تجزیه و تحلیل ذهن به مابه الاشتراک و مابه الامتیاز است «معرفت تفصیلی» می نامند. به هر حال «معرفت» تمیز دادن و «تعریف» ممتاز ساختن است و البته یک مفهوم و صورت ذهنی در صورتی نیازمند به تعریف و تحصیل شناسایی است که وجه مشترکی با اشیاء دیگر داشته باشد تا با تحصیل وجه اختصاص و امتیاز معرفت، شناخت حاصل شود و

ص: ۸۸

اگر مفهومی بسیط باشد بالذات با جمیع مفاهیم دیگر مابینت دارد و بالذات از سایر مفاهیم متمایز است و قهراً معرفت به وی بالذات حاصل است.

علی هذا عناصر ذهنیه بسیطه یا اصلاً عارض ذهن نمی شوند و ذهن از آنها هیچ اطلاعی ندارد و یا عارض ذهن می شوند در حالی که واضح و بدیهی و بازشناخته و عاری از هرگونه ابهام و اجمالی می باشند.

ضرورت و امکان و همچنین سایر «مفاهیم عامه فلسفی» از قبیل وجود و عدم وحدت و کثرت و علّیت و معلولیت، مفاهیم بسیطه اند و اگر مرکب بودند می بایست از دو جزء مرکب باشند یکی جزء اعم (جنس) و یکی جزء مساوی (فصل) و فرض جزء اعم با جنبه عمومی بودن آن مفاهیم- چنان که واضح است- منافات دارد. علی هذا به حکم برهان، مفهوم ضرورت و امکان غیر قابل تعریف و مستغنی از تعریف می باشند.

برای اثبات مستغنی بودن این دو مفهوم از تعریف چندان احتیاجی به اقامه برهان نیست.

هر کس به ضمیر و وجدان خویش مراجعه کند می یابد که تصور روشن و بسیار واضحی از این دو مفهوم دارد. هر کسی در ذهن خود یک سلسله احکام قطعی و یقینی دارد. مثلاً همه کس می داند که ۴ ضرب در ۵ مساوی ۲۰ است و به این مطلب یقین دارد و خلاف آن را محال و ممتنع می داند، پس ۲۰ بودن ۴ ضرب در ۵ را ضروری می داند و البته تا اذهان تصور روشنی از «ضرورت» نداشته باشند نمی توانند در مورد قضیه ای این گونه حکم نمایند. اساساً مفاهیم عامه فلسفی همه بدیهی تصور و همه آنها ابزارهای اصلی تفکر بشر هستند. بشر اگر تصویری از وجود و عدم و تصویری از وجوب و امکان و امتناع و تصویری از وحدت و کثرت و تصویری از علت و معلول نداشته باشد نمی تواند در هیچ موضوعی با طرز عقلانی و منطقی فکر کند و در اطراف موضوعات به طرز استدلالی سخن براند. ملاک «نطق» که مابه الامتیاز انسان از سایر حیوانات است بر خلاف آنچه عموماً فلاسفه می گویند تنها قوه تجرید و تعمیم و کلی سازی ذهن نیست بلکه واجد بودن این مفاهیم عامه فلسفی است که معقولات ثانیه نتیجه یک نوع فعالیت خاص ذهن می باشند. به هر حال پس ما در مقام بیان معنای ضرورت و

امکان، احتیاج به تعریف نداریم و در این گونه موارد طبق معمول به تنبیه و تذکار و ارجاع اذهان به مرتکبات و وجدانیات آنها باید قناعت کرد.

ضرورت و امکان معقول است نه محسوس

بیان مفصل این که مفاهیم ضرورت و امکان و امتناع از چه راهی وارد ذهن می شوند و قوه مدرکه به چه ترتیب و به چه کیفیت به آنها نائل می شود، و آیا آن طوری که برخی از حسیون پنداشته اند ورود این مفاهیم را به ذهن از راه یکی از حواس می توان توجیه کرد یا نه، و همچنین بیان این که به چه دلیل باید این مفاهیم را جزء مفاهیم عامه فلسفی و معقولات ثانیه شمرد و هم چنین بیان این که آیا دلیلی هست که همه اذهان خواه ناخواه واجد این مفاهیم هستند یا نه، جزء مطالبی است که با در نظر گرفتن وضع این مقاله ما نمی توانیم به تفصیل وارد آنها بشویم ولی اندک توجهی کافی است که بفهمیم هیچ یک از این مفاهیم سه گانه حسی نیستند و معقولند. بدیهی است که ضرورت و جبر و خلاف ناپذیری که بر سراسر موجودات حاکم است یک پدیده بالخصوصی در عرض سایر پدیده های جهان نیست که قابل حس و لمس باشد و ما هرگز جبر و ضرورت را ندیده یا نشنیده یا بو نکرده ایم و در عین حال تصور روشنی از آنها داریم، پس عقل ما این حقایق را به طریق دیگر نائل شده.

به علاوه ما در مقاله ۵ به اثبات رسانیدیم که علّیت و معلولیت قابل احساس نیست و هم چنین ثابت کردیم که مفهوم وجود را ذهن از راه احساس نائل نشده، پس چگونه ممکن است که ضرورت و جبر را که از شئون علّیت و معلولیت است و از لحاظی از شئون وجود است ما احساس کرده باشیم؟!

دانستن این که ضرورت و امکان و امتناع معقول است نه محسوس، از آن جهت برای ما مفید است که وقتی اقسام ضرورت ها و امکان ها را بیان می کنیم و توضیح می دهیم که غیر از جبر علّی و معلولی که مادیین آن را می شناسند ضرورت ها و جبرهای دیگری نیز هست، اگر مورد اعتراض واقع شویم که ما جز جبر علّی و معلولی را احساس نمی کنیم و همه این ضرورت و جبرها را با نوعی از تحلیل عقلی می یابیم.

ص: ۹۰

این بحث، علمی است یا فلسفی؟

ممکن است برای کسانی که حدود حس و عقل و حدود علم و فلسفه را درست بازشناخته اند این توهم پیش آید که این مسئله را از طریق «علوم» می توان حل کرد به این بیان که: هر علمی ما را به یک سلسله مسائل ضروری و قوانین قطعی هدایت می کند؛ مثلاً اگر «شیمی» به ما می گوید نتیجه فلان فرمول فلان ترکیب است معنایش این است که به طور ضرورت و وجوب این نتیجه را دارد و اگر «فیزیک» خواص ماده و قوه و قوانین حرکت را بیان می کند به طور ضرورت و جبر و به صورت یک امر تخلف ناپذیر بیان می کند و اگر «هندسه» می گوید خاصیت فلان شکل فلان چیز است یعنی به طور ضرورت و جبر آن خاصیت برای آن شکل هندسی ثابت است و خلافتش محال و ممتنع است، و همچنین سایر علوم. پس هر علمی ما را به یک سلسله قواعد ضروری و نوامیس قطعی هدایت می کند و ما می توانیم بگوییم طبق راهنمایی علوم- / و یا لاقلاً بگوییم تا آن جا که علوم نشان می دهد- / یک سلسله نظامات قطعی و نوامیس ضروری بر این جهان حکومت می کند.

ولی اگر خواننده محترم آنچه از در مقاله ۱ در مقام فرق فلسفه و علم گفتیم در نظر داشته باشد می داند که سنخ بحث علمی این است که همواره موضوعی را مفروض الوجود می گیرد و به تحقیق درباره خواص آن موضوع می پردازد و اما این که فلان چیز آیا موجود است یا موجود نیست و به فرض وجود وجودش چگونه وجودی است، با سنخ بحث دیگری که نامش را «فلسفه» گذاشته ایم قابل تحقیق است و علم نمی تواند به تحقیق این امور پردازد و اگر پردازد خواه ناخواه سنخ بحث و موضوع بحث و متد تحقیق و وسائل و ابزارهای تحقیق یعنی اصول متعارفه و موضوعه ای که به کار برده می شود همه عوض می شود و تبدیل به فن دیگری می شود که نامش را «فلسفه» گذاشته ایم.

علی هذا در این جا که در مقام تحقیق از ضرورت و لاضرورت موجودات هستیم خواه ناخواه باید از روش بحث فلسفی استفاده کنیم و با اصول متعارفه یا موضوعه فلسفی دست به کار شویم و ثانیاً، فرضاً که روش مخصوص علوم بتواند ما را به ضرورت قسمتی از

ص: ۹۱

نظام موجودات واقف سازد، اما از آن جایی که حوزه تحقیقات علوم محدود است و تنها کاری که از یک رشته علمی از علوم برمی آید این است که خواص شیء یا اشیاء معینی را بیان می کند، تحقیقات ما درباره نظام موجودات محدود خواهد شد به موضوعاتی که علوم به آنها دسترسی پیدا کرده اند و خواص آنها را شناخته اند؛ و اما حوزه تحقیقات فلسفی چون جنبه کلی و عمومی و احاطی دارد و به طوری است که ماوراء آن عدم است یعنی ماوراء ندارد، قهراً شامل نظام کلی موجودات است و قدر متیقن این است که این مسئله اگر قابل تحقیق باشد تنها از طریق فلسفی قابل تحقیق است و اگر قابل تحقیق نیست از هیچ طریقی نیست و ثالثاً، هر چند همان طوری که در ضمن اشکال بیان شد هر علمی قواعد و مسائل خویش را به صورت ضروری و جبری بیان می کند ولی از بیان این جهت عاجز است که چرا ضروری و جبری و تخلف ناپذیر است و منشأ این ضرورت و جبر چیست؟ و این عجز در علوم طبیعی و تجربی آشکارتر است، زیرا حداکثر یک فرضیه و نظریه طبیعی آن است که حس و تجربه های مکرر آن را تأیید کرده است و البته آنچه حس و تجربه به ما افاده می کند این است که آنچه در طبیعت واقع شده و می شود این گونه است و اما این که چرا و به چه جهت باید حتماً چنین باشد و خلافتش محال و ممتنع است از عهده حس و تجربه بیرون است و ناچار باید دست به دامان یک نوع دلایل دیگری شد که همانا دلایل فلسفی است.

حقیقت این است که همه علوم و بالاخص علوم طبیعی با استناد ضمنی به یک «اصل موضوع» مسائل خود را به صورت ضروری و قطعی بیان می کنند و آن اصل موضوع «اصل ضرورت نظام وجود» است. این اصل که در علوم به منزله «اصل موضوع» به کار برده می شود جزء مسائل اصلی فلسفه است و این خود یکی از جهات نیازمندی علوم به فلسفه است که در مقاله ۱ اجمالاً اشاره شد؛ و اگر با روش فلسفی یعنی با تفکر عقلانی درباره «وجود و موجود» در مبحثی که فلاسفه آن را «مبحث مواد سه گانه عقلی» می خوانند ضروری بودن نظام موجودات را بتوانیم اثبات کنیم و منشأ این ضرورت را نتوانیم نشان دهیم قهراً نمی توانیم مسائل علوم را ضروری و قطعی تلقی کنیم بلکه نمی توانیم آن مسائل را به عنوان «قانون علمی» بپذیریم، زیرا قانون علمی هنگامی صورت قانون علمی به خود می گیرد که ذهن آن را

به صورت قطعی و خلاف ناپذیر تلقی کند و الا هیچ فرقی بین «قانون علمی» و «فرض احتمالی» نخواهد بود. پس بیان این که این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده تنها با طرز تحقیق فلسفی میسر است.

منشأ ضرورت و امکان

در این جا ما عقاید دیگری که در این زمینه ابراز شده بیان می کنیم و از قدیم ترین زمان ها شروع می کنیم تا ضمناً سیر تحولی این مسئله را نیز فی الجمله بیان کرده باشیم و نظریه خود را بعداً تحت عنوان «اصالت وجود، و ضرورت و امکان» بیان خواهیم کرد.

آنچه از زمان های بسیار قدیم در این زمینه رسیده است این است که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع، و خاصیت مخصوص برخی از ماهیات و ذوات هستند یعنی ماهیات بالذات مختلفند و خاصیت بعضی از آنها ضرورت وجود و خاصیت بعضی امکان وجود و خاصیت بعضی امتناع وجود است و لهذا ماهیات از این لحاظ بر سه قسم اند:

واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود.

این دسته واجب و ممکن و ممتنع را این طور تعریف کرده اند: «واجب آن است که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است و ممتنع آن است که ذات و ماهیتش مقتضی عدمش می باشد و ممکن آن است که ذات و ماهیتش نسبت به وجود و عدم لا اقتضاست».

بعداً فلاسفه اندکی دقیق شدند و این بیان را خیلی ناقص بلکه کودکانه دیدند و گفتند ذاتی که خودش مقتضی وجود یا مقتضی عدم خویش باشد معنا ندارد و چگونه ممکن است که یک چیز خودش وجوددهنده یا معدوم کننده خودش باشد و گفتند اگر واجب الوجودی داشته باشیم به این معناست که ذاتی است که وجودش از ناحیه علت خارجی به وی نرسیده و اگر ممتنع الوجودی داشته باشیم به این معناست که عدمش معلول علت خارجی نیست، نه این که واجب الوجود ذاتی است که خودش وجوددهنده خویش است و ممتنع الوجود ذاتی است که خودش معدوم کننده خویش است؛ آری، این قدر می توان گفت که واجب الوجود ذات و ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند موجودیت را از حاق ذات آن ماهیت انتزاع

ص: ۹۳

می کند- / همان طوری که چون عدد ۴ را تصور می کند جفت بودن را از حاقّ ذات وی انتزاع می کند و خلاف آن را محال می داند- / و ممتنع الوجود ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند معدومیت را از حاقّ ذات وی انتزاع می کند. پس واجب الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر نیست و عقل از حاقّ ذات وی موجودیت را انتزاع می کند و ممتنع الوجود ذاتی است که به خودی خود و قطع نظر از علت خارجی معدوم است و عقل از حاقّ ذات وی معدومیت را انتزاع می کند و ممکن الوجود ذاتی است که از ناحیه غیر و معلول غیر است و به طوری است که عقل از ذات وی با قطع نظر از شیء خارجی نه موجودیت را انتزاع می کند و نه معدومیت را.

ولی بعداً که فلاسفه در الهیات غور بیشتری کردند و روی براهین مخصوصی خواص واجب را به دست آوردند ثابت کردند که اگر واجب الوجودی داشته باشیم ممکن نیست که آن واجب الوجود مانند سایر اشیاء مرکب باشد از ماهیتی و وجودی بلکه واجب الوجود باید وجود محض و هویت صرف باشد و از این رو تعریف واجب الوجود به «ماهیتی که موجودیت از حاقّ ذاتش انتزاع می شود» نیز صحیح نیست بلکه تعریف صحیح واجب الوجود این است: «حقیقتی که وجود صرف است و قائم به ذات خویش می باشد».

مطابق نظریه این عده از فلاسفه اساس دو نظریه بالا در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هر یک از این سه را خاصیت ماهیتی از ماهیات می دانستند غلط است، زیرا چنان که دیدیم وجوب ذاتی نمی تواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد بلکه اگر وجوب ذاتی داشته باشیم یعنی اگر واجب الوجود بالذاتی داشته باشیم که «وجوب» خاصیت ذاتی اوست، او باید وجود محض و هویت صرف (بلاماهیت) بوده باشد.

خواننده محترم توجه دارد که فعلاً در مقام بیان نظریه های فلاسفه درباره منشأ ضرورت و امکان هستیم و این مطلب را مانند یک عده مطالب دیگر مقدمه اثبات «اصل ضرورت نظام موجودات» قرار داده ایم و فعلاً نظری به اثبات ذات واجب الوجود و این که به چه دلیل واجب الوجودی داریم، و آیا واجب الوجود وجود صرف است و ماهیت ندارد یا این طور نیست، و خواص واجب الوجود به چه چیزهایی باید بوده باشد، نداریم. از لحاظ فلسفی

مسئله اثبات واجب مؤخر است از این مسئله و آنچه در این مقاله گفته می شود مقدمه و پایه است نسبت به آن مسئله و فهمیدن آنچه در این جا گفته می شود برای حل آن معما فوق العاده دخیل است و آخرین مقاله این سلسله مقالات به مسئله اثبات واجب و متفرعات آن اختصاص داده شده و البته در این مقاله بعد از آن که ثابت شد نظام موجودات نظام وجوبی است و ثابت شد که هر ضرورت بالغیری منتهی می شود به ضرورت بالذات، خواه ناخواه اجمالاً این مطلب نیز به میان خواهد آمد که وجود ممکن منتهی به واجب الوجود است. در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان، نظریه چهارمی هست که عن قریب گفته خواهد شد.

قانون علّیت و معلولیت

قانون علّیت و معلولیت عبارت از این است که هر حادثه ای که پیدا می شود احتیاج به موجد و پدیدآورنده ای دارد و به عبارت دیگر هر چیزی که هویتش «کار» و «حادثه» بوده باشد آن چیز کننده و پدید آورنده می خواهد. مقاله ۹ به این قانون و متفرعات وی اختصاص داده شده. قانون علّیت و معلولیت در مقابل فرض صدفه و اتفاق است. «صدفه» عبارت است از این که فرض کنیم حادثه ای خودبه خود بدون آن که شیئی از اشیاء دخالت داشته باشد به وجود آید. یکی از ضروریات عقل امتناع صدفه و اتفاق است. در مقاله ۹ که مستقلاً از علت و معلول بحث می شود مواردی که موهم وقوع صدفه و اتفاق است با توجیه صحیح آنها خواهد آمد. در میان دانشمندان جهان از آغاز تاریخ جهان کمتر افرادی پیدا می شوند که وقوع صدفه را جایز بدانند. فقط در میان دانشمندان قدیم یونان احیاناً کسانی یافت می شوند که منکر مبدأ جهان بوده اند و وقوع صدفه را جایز می دانسته اند ولی حقیقت این است که معلوم نیست این نسبت ها که در تاریخ داده می شود چه اندازه صحت دارد.

اعتقاد به صدفه و اتفاق و نفی قانون قطعی علّیت و معلولیت مستلزم این است که هیچ گونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان قائل نشویم و هیچ چیز را شرط و دخیل در هیچ چیز ندانیم و پیدایش هیچ حادثه ای را مربوط به هیچ امری ندانیم و بین هیچ چیزی و چیز دیگری رابطه ای قائل نشویم و البته این جهت مستلزم این است که خط بطلان روی تمام

ص: ۹۵

علوم بکشیم زیرا هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و نظامات جهان و اگر پیدایش یک حادثه بلاجهت و بلاعلت جایز باشد در همه وقت و تحت هر شرایطی وقوع هر حادثه‌ای را می‌توان انتظار داشت و در هیچ وقت و تحت هیچ گونه شرایطی اطمینان به عدم وقوع هیچ حادثه‌ای نمی‌توان پیدا کرد.

قانون علیت و معلولیت عمومی یکی از قوانین فلسفی است که جزء پایه‌ها و ارکان کلی قواعد و قوانین همه علوم است.

علت، ضرورت دهنده به معلول است (جبر علی و معلولی)

یکی از احکام و فروع قانون علیت و معلولیت که مربوط به مبحث «ضرورت و امکان» است و لازم است در مقدمه بحث از ضرورت نظام موجودات از آن سخن به میان آید این است که: «علت ضرورت دهنده به معلول است».

«علت» را هر کس به این اندازه می‌شناسد که «وجود دهنده معلول است». حالا- می‌خواهیم بفهمیم که آیا همان طوری که علت وجود دهنده معلول است ضرورت دهنده‌ی نیز هست یا نه؟ و معنای این جمله این است که آیا با فرض تحقق علت تأمه‌شیء، تحقق یافتن معلول، قطعی و جبری و تخلف‌ناپذیر است یا نه؟

اندک تأملی روشن می‌کند که اگر علت، ضرورت دهنده نباشد وجود دهنده نیز نخواهد بود، زیرا معلول با قطع نظر از علت، «امکان وجود» دارد و البته امکان وجود شیء به تنهایی کافی برای موجودیت آن شیء نیست و الا می‌بایست هر حادثه ممکن بدون علت و موجبی به وجود آید و این همان صدفه و اتفاق است که مساوی با نفی علیت و معلولیت عمومی است و چنان که دیدیم مساوی با نفی همه علوم و فرو رفتن در ورطه سوفسطائی‌گری است.

بعد از این که معلوم شد امکان ذاتی وجود شیء به تنهایی کافی نیست، اگر فرض کنیم که معلول مفروض ما از ناحیه علت خویش نیز امکان وجود دارد نه ضرورت وجود، یعنی با فرض تحقق علت نیز حالش همان حالی است که قبل از تحقق علت داشت، پس فرض تحقق علت و عدم تحقق علت نسبت به معلول، مساوی است و همان طوری که در فرض عدم

تحقق علت، مرجحی برای پدید آمدن معلول نیست. در فرض تحقق علت نیز مرجحی در کار نیست و همان طوری که در فرض عدم تحقق علت، وجود یافتن معلول مساوی با صدفه و اتفاق است و امتناع عقلی دارد، در صورت تحقق علت نیز وجود یافتن معلول امتناع عقلی دارد. پس اگر علت، ضرورت دهنده به معلول خویش نباشد وجود دهنده آن نیز نخواهد بود یعنی واقعاً علت، علت نخواهد بود. پس علت از این لحاظ مساوی با ضرورت و جبر است و نظام علی و معلولی قهراً نظام ضروری و جبری خواهد بود.

این که «علت ضرورت دهنده به معلول است» فطری و مورد قبول تمام اذهان بشری است و اگر کسی احیاناً در بحث های علمی در مقام انکار آن برآید در مقام عمل به حسب فطرت ساده خویش از آن پیروی می کند و همان طوری که در متن بیان شده: «اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد برمی گردیم و از گوشه و کنار به جست و جو می پردازیم یعنی می خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پیدا شده که در باز نمی شود. چه، اگر چنین کم و کاستی موجود نبود فشار دست با بقیه شرایط حتماً (بالضروره) در را باز می کرد، و همچنین ... پس ناچار علت تامه هر معلول به معلول خود «ضرورت» می داده و معلول وی در دنبال ضرورت به وجود می آمده».

این قانون را که علت ضرورت دهنده به معلول است و معلول تا وجوب و ضرورت پیدا نکند وجود پیدا نمی کند «قانون جبر علی و معلولی» می خوانیم. این قانون را قاطبه حکما قبول دارند و مخالفین این قانون دو دسته هستند: یک دسته کسانی که به نوعی قائل به صدفه و اتفاق می باشند و خود قانون علیت و معلولیت را منکرند. طرفدار این نظریه چه در قدیم و چه در جدید بسیار کم است. اخیراً گروهی از علمای فیزیک در اثر یک قسمت مطالعاتی که در عالم ذرات نموده اند و آزمایش هایی به عمل آورده اند به نتایجی رسیده اند که از آن نتایج، نفی جبر علی و معلولی را استنباط نموده اند، ولی حقیقت این است که اصل جبر علی و معلولی، خارج از حوزه فیزیک است، نه با اصول فیزیکی اثبات شدنی است و نه ابطال شدنی.

معمولاً استنباطاتی که از طرف علمای فیزیک در این زمینه ها می شود یک نوع استنباطات نظری و تعقلی است و چون این استنباطات نظری طبق اصول منطقی صورت نمی گیرد

ص: ۹۷

ارزشی ندارد و رابطه صحیح و معقولی بین آزمایش های محقق علمی و این استنباطات نظری وجود ندارد و ما در مقاله ۹ یا مقاله ۱۰ در اطراف این موضوع مفصلاً بحث خواهیم کرد.

دسته دیگری که منکر قانون جبر علی و معلولی می باشند گروهی از متکلمین می باشند. این گروه قانون علیت و معلولیت را انکار ندارند ولی اصل جبر علی و معلولی را منکرند. این گروه از متکلمین به جای قانون جبر علی و معلولی به قانون دیگری به نام «قانون اولویت» قائلند و بیان های مخصوصی برای اثبات مدعای خویش دارند و حکما و محققین متکلمین پاسخ های مفید و قانع کننده ای به آنان داده اند و چون بیان این گروه حاوی مطلب مهمی نیست ما از شرح آن و شرح پاسخ هایی که به آن داده شده صرف نظر می کنیم.

مکانیسم نیازمندی معلول به علت

آیا نیازمندی معلول به علت تنها در حدوث است یا هم در حدوث است و هم در بقا؟

برای آن که اصل «ضرورت نظام موجودات» را درک کنیم ناچاریم یکی دیگر از مسائل مربوط به قانون علت و معلول را که آن نیز از مقدمات این اصل است طرح کنیم و آن این است که آیا تأثیر علت در معلول و نیازمندی معلول به علت، تنها در حدوث معلول است، یا هم در حدوث است و هم در بقا؟

معنای این سؤال این است که آیا حادثه ای که نبود و به وجود آمد و بعد برای مدتی کم یا زیاد به وجود خود ادامه می دهد تنها در لحظه اول که نبود و پیدا شد نیازمند به علت است اما بعد از آن که به وجود آمد مستغنی از علت است، یا آن که معلول حدوثاً و بقائاً متکی به علت است و محال است که چیزی وجود معلولی داشته باشد و بتواند لحظه ای بدون استناد به علت به وجود خویش ادامه دهد. فرض کنید جسم ساکنی را به وسیله وارد آوردن یک نیرو بر او به حرکت آوریم. حرکت این جسم حادثه ای است که نبود و پیدا شد. نیروی اولی که بر جسم وارد شد علت حرکت جسم است. حالا باید ببینیم که این حرکت تنها در ابتدا نیازمند به علت

ص: ۹۸

است و همین که پیدا شد در ادامه خویش نیازمند به علت نیست یا آن که برای همیشه محتاج به علتی هست و ممتنع است که از علت منفک شود هر چند آن علت بر ما مخفی باشد.

بنا بر این که ما معلول را در بقا محتاج به علت ندانیم و بگوییم که معلول به خودی خود به وجود خویش ادامه می دهد یک سؤال دیگر پیش می آید و آن این که آیا این ادامه دادن، ضروری و جبری خواهد بود یا نه؟

پس ما بعد از قبول قانون علیت و معلولیت و قبول قانون جبر علی و معلولی برای آن که اذعان کنیم وجود هر موجودی به طور ضرورت و وجوب جبر است ناچار باید قبلاً بر ما ثابت شده باشد که معلول در بقا نیز محتاج به علت است و علت که وجود دهنده و ضرورت دهنده به معلول است حدوثاً و بقائاً وجود دهنده و ضرورت دهنده است و یا لااقل باید بر ما ثابت شده باشد که هر چند معلول در بقا نیازمند به علت نیست و خود به خود به وجود خویش ادامه می دهد ولی این ادامه دادن خود به خود، جبری و ضروری و تخلف ناپذیر است؛ و البته بدیهی است که اگر معلولات را در بقا محتاج به علت ندانیم و هم آن که ادامه دادن خود به خودی معلول را نیز جبری و ضرورت ندانیم نمی توانیم اثبات کنیم که «نظام موجودات جهان نظام جبری و ضروری است». در این جا سه نظریه است:

۱. معلولات حدوثاً و بقائاً نیازمند به علت هستند و حدوثاً و بقائاً از ناحیه علل خویش کسب وجود و ضرورت می کنند. این، عقیده قاطبه فلاسفه است و در میان فلاسفه مخالفی دیده نمی شود.

۲. معلولات در حدوث محتاج به علت هستند نه در بقا، لکن بقا و ادامه خود به خودی به طور جبر و ضرورت صورت می گیرد. این، نظریه عده ای از دانشمندان جدید است که از یک عده تجربیات فیزیکی استنباط کرده اند.

۳. معلولات در بقا و ادامه محتاج به علت نیستند و هیچ گونه ضرورت و جبری هم در بقا و ادامه آنها نیست. این، نظریه آن دسته از متکلمین است که از طرفی اصل نیازمندی معلول را به علت در بقا منکرند و از طرف دیگر اصل جبر علی و معلولی (این که علت ضرورت دهنده به معلول است) را انکار دارند.

فلاسفه برای اثبات نظریه خویش دلائل متقنی آورده اند و آراء و عقاید متکلمین را با طرز عقلانی و صحیحی انتقاد کرده اند و در متن این مقاله آنچه متکلمین و سایر طرفداران نظریه عدم نیازمندی معلول به علت در بقا ابراز داشته اند بیان و انتقاد شده و به نظریه فیزیکی دانشمندان جدید نیز اشاره شده و ثابت شده که معلول در بقا نیز محتاج به علت است و از ناحیه علتی کسب وجود و کسب ضرورت می کند، و این مطالب بعداً در ضمن خود مقاله تحت عنوان «اشکال» و «پاسخ» های متعدد و مشروحی خواهد آمد و چون این مطلب علاوه بر آنچه در ضمن اشکال و پاسخ های این مقاله گفته شده در مقاله ۹ در ضمن بیان این که: «آیا مناط احتیاج به علت حدوث است یا امکان؟» مشروح تر خواهد آمد و در آن جا ناچاریم تمام جوانب و حدود مطلب را ذکر کنیم، برای اجتناب از تکرار، از بیان مشروح آن در این مقدمه خودداری می کنیم. برای فهمیدن مدعای این مقاله همین طرح اجمالی کافی است.

ضرورت بالذات و بالغیر

از آنچه قبلاً در ضمن بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم و از آنچه در ضمن بیان قانون جبر علی و معلولی گفتیم تا اندازه ای معنای ضرورت بالذات و بالغیر روشن شد ولی برای مزید توضیح لازم است اقسام ضرورت و امکان و امتناع را به حسب آنچه عقل اعتبار کرده است و مطابق آخرین تحقیقاتی که در این زمینه بیان شده بیان کنیم:

هر یک از این مواد سه گانه عقلی به حسب فرض ابتدائی یا بالذات است یا بالغیر. ضرورت بالذات یعنی این که موجودی بدون استناد به هیچ علتی موجود بوده و قائم بالذات باشد و عدم بر ذات او محال باشد. چنین موجودی را ما «واجب الوجود» می خوانیم. ضرورت بالغیر یعنی این که موجودی در وجودش مستند به غیر باشد و از ناحیه آن غیر که علت وجود اوست وجود و ضرورت وجود کسب کرده باشد.

امتناع بالذات یعنی این که چیزی بالذات وجود بر او محال باشد مثل اجتماع نقیضین و صدفه و طفره و غیره.

امتناع بالغیر یعنی این که چیزی بالذات وجود بر او محال نیست بلکه اگر علت

ص: ۱۰۰

وجوددهنده ای در کار باشد موجود خواهد شد لکن چون علتش موجود نیست آن نیز قهراً و جبراً موجود نیست؛ پس به واسطه نبودن علت، آن چیز امتناع وجود پیدا کرده و چون این امتناع از ناحیه عدم علت است آن را «امتناع بالغیر» می خوانیم.

امکان ذاتی عبارت است از این که شیء به حسب ذات نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود، بلکه به حسب ذات هم قابل موجود شدن است و هم قابل معدوم شدن است، مثل همه اموری که در این جهان پدید می آیند و از بین می روند. امکان ذاتی با ضرورت بالغیر و امتناع بالغیر منافات ندارد، زیرا اشکالی ندارد که شیء به حسب ذات، لاقتضا باشد یعنی نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود لکن به حسب اقتضای غیر، ضرورت یا امتناع پیدا کند و چون علت، ضرورت دهنده به معلول است هر ممکن بالذات در حال وجود، ضرورت بالغیردار و در صورت عدم، امتناع بالغیر.

و اما امکان بالغیر معنا ندارد؛ یعنی معقول نیست که امکان از ناحیه غیر برای شیء حاصل شود زیرا آن شیء به حسب ذات یا ممکن است یا واجب یا ممتنع، اگر ممکن است پس به حسب ذات واجد امکان است و معنا ندارد که از ناحیه غیر به او امکان برسد و اگر واجب یا ممتنع است لازم می آید که واجب بالذات و ممتنع بالذات به واسطه یک امر خارجی حالتی پیدا کند که هم بر او عدم جایز باشد و هم وجود و البته این جهت با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی منافای است. پس امکان بالغیر معنا ندارد و از اقسام شش گانه فرضی ابتدایی ما پنج قسم معقول و یک قسم غیرمعقول است.

از بیان فوق معلوم شد که هر معلولی وجوب و ضرورت بالغیر دارد و اگر فرضاً نظام موجودات از سلسله علل و معلولات غیرمتناهی تألیف یافته باشد تمام نظام موجودات از وجوبات بالغیر تشکیل شده (نه وجوب بالذات).

یکی از موارد تناقض گویی مادیین همین جاست یعنی از طرفی خود را به نظام علی و معلولی معتقد نشان می دهند و از طرف دیگر جبر علی و معلولی را دلیل بر نفی مبدأ کل و صانع کل می گیرند و ادعا می کنند که چون پیدایش موجودات بر طبق نظام علی و معلولی، جبری و خلاف ناپذیر است فرض وجود مبدأ کل و صانع کل معنا ندارد، زیرا وجود هر

ص: ۱۰۱

موجودی به طور وجوب و جبر و ضرورت است و هر موجودی در مرتبه خود واجب الوجودی است پس فرض واجب الوجودی که خالق کل موجودات باشد چه لزومی دارد؟! ولی حقیقت این است که جبر علی و معلولی یکی از مقدمات قطعی است که ما را به وجود علها لعل و واجب الوجود بالذات که همه وجوبات بالغیر و وجودات بالغیر منتهی به او و قائم به ذات اوست رهبری می کند و مادیین نعل وارونه می زنند، زیرا اساس مادیت و انکار مبدأ کل روی بنای صدفه و نفی نظام علی و معلولی است نه روی اثبات آن، لکن مادیین چون چاره ای از قبول قانون علیت و معلولیت نمی بینند فهمیده یا نفهمیده بین «جبر غیری» و «جبر ذاتی» اشتباه می کنند.

به هر حال این نکته را برای فهمیدن بعضی قسمت ها که در خود مقاله خواهد آمد نباید از نظر دور داشت.

ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی

بعد از آنکه معنای ضرورت ذاتی را مطابق اصطلاح شایع فلسفی بیان کردیم لازم است در این جا معنای ضرورت ذاتی را طبق اصطلاح شایع منطقی ها نیز بیان کنیم، زیرا تا فرق این دو قسم روشن نشود حقیقت مطلب آن جا که اثبات می کنیم وجود مطلقاً مساوی با وجوب ذاتی است و هر وجودی (خواه وجود ممکن و خواه وجود واجب) دارای وجوب و ضرورت ذاتی است یعنی هر موجودی واجب الوجود بالذات است روشن نخواهد شد.

البته خواننده محترم اگر اهل تعمق و تدبر باشد متوجه خواهد بود که آنچه در تحت عنوان فوق می گوئیم صرفاً بیان اصطلاحات و تلاعب با الفاظ نیست بلکه تجزیه دقیقی است از احکام مختلفه عقل. قبلاً اشاره کردیم که احکام ذهن در مورد ضرورت و امکان و امتناع احکامی است عقلی نه حسی و ناچار در مورد این سنخ احکام یا باید به کلی دم فرو بست و سخنی از جبر و ضرورت نظام موجودات یا از امکان یا از استحاله و امتناع اشیاء به زبان نیاورد و یا آن که باید تجزیه دقیق عقلانی به عمل آورد و اعتبارات مختلف ذهن را از یکدیگر

ص: ۱۰۲

باز شناخت؛ و چنان که می دانیم مسئله ضرورت نظام موجودات در قدیم و جدید همواره در درجه اول اهمیت قرار داشته و امروز هم صاحبان مکاتب مختلف اعم از الهی و مادی قسمتی از کاوش های خویش را به این مسئله اختصاص داده اند و روی این جهت اگر کسی بخواهد که مسئله ضرورت نظام موجودات برایش روشن شود باید تمام اقسام ضرورت ها را و به عبارت دیگر انواع احکام عقل را در این زمینه تشخیص دهد تا حقیقت روشن و جلو سفسطه ها گرفته شود.

ما این دو قسم ضرورت ذاتی را تحت عنوان دو اصطلاح «فلسفی» و «منطقی» بیان می کنیم و ضمناً یادآوری می کنیم که قبل از طلوع «نظریه اصالت وجود» از لحاظ تحقیق فلسفی در «مواد سه گانه عقلی» شناختن این دو قسم ضرورت ذاتی چندان لزومی نداشت ولی بنا بر اصل اصالت وجود اگر کسی این دو قسم ضرورت را به خوبی باز شناسد گرفتار اشکالات عظیمی خواهد شد و همان گرفتاری هاست که برخی را به طرف نفی وجود ممکن و برخی دیگر را به سوی نظریه اعتباری بودن وجود کشانیده است.

طرفداران منطق دیالکتیک چون این دو قسم ضرورت را نمی شناخته اند به اشتباهات عظیم و احیاناً مضحکی دچار شده اند و ما بعداً در پاورقی های مقاله به آنها اشاره خواهیم کرد.

ضرورت متضاد امکان و امتناع

ضرورت، همه جا- / چه در منطق و چه در فلسفه- / در مقابل امکان و امتناع گفته می شود، چیزی که هست این است که منطقیین در باب قضایا هر وقت سخن از ضرورت ذاتی به میان می آورند آن را در مقابل ضرورت وصفی و شرطی قرار می دهند و این تقسیم را منطقی ها از نظر کیفیت حکم عقل کرده اند نه از نظر واقع و نفس الامر هر چند بین حکم عقل و واقع و نفس الامر مطابقت است.

ضرورت وصفی عبارت از این است که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد ولی نه مطلقاً بلکه در حالی که موضوع دارای صفت خاص و حالت خاصی بوده باشد مثل

ص: ۱۰۳

آن که می‌گوییم حرکت برای جسم ضرورت دارد در حالی که نیرویی بر او اثر کند و مانعی از حرکت آن در کار نباشد؛ و ضرورت ذاتی این است که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد مطلقاً بدون این که مشروط به شرط خارجی خاصی باشد و بدون آن که حالت معینی دخالت داشته باشد بلکه مادامی که ذات موضوع محفوظ است این محمول بالضروره برای موضوع ثابت است؛ یعنی تنها در نظر گرفتن ذات موضوع کافی است برای حکم عقل به ضرورت اتصاف موضوع به محمول، مثل آن که می‌گوییم «جسم دارای مکان یا مقدار است» یا آن که می‌گوییم «انسان حیوان است» یا آن که می‌گوییم «مثلث مجموع زاویه هایش مساوی با دو قائمه است». معنای این جمله‌ها این است که جسم مادامی که جسم بودنش محفوظ است دارای مکان و مقدار است، و انسان مادامی که انسان بودنش محفوظ است دارای حیوانیت است، و مثلث مادامی که مثلث بودنش محفوظ است تساوی زوایا با دو قائمه برایش ثابت است.

درحقیقت در این گونه قضایا حکم عقل به ضرورت فقط مشروط به یک شرط است و آن عبارت است از بقای ذات موضوع؛ یعنی عقل در فرض بقای موضوع، حکم می‌کند به ضرورت ثبوت محمول از برای موضوع، به خلاف قضایای ضروری و صفیه که علاوه بر بقای موضوع، وجود حالت معین نیز شرط است. مثل این که بگوییم فلانی مشغول نوشتن است مادامی که کاتب باشد بی شک کتابت به اعتبار ذات انسان بر انسان ضرورت ندارد بلکه به وصف کاتبت کتابت بر نویسنده ضرورت دارد.

منطقی‌ها در وهله اول از نظر کیفیت حکم عقل بیش از این دو قسم ضرورت و در نتیجه بیش از دو قسم قضایای ضروری نیافتند: یک قسم قضایایی که تنها در نظر گرفتن ذات موضوع برای حکم عقل به ضرورت کافی است و یک قسم قضایایی که در نظر گرفتن حالت معین و شرایط خاص نیز شرط است.

و البته از نظر منطقی این دو قسم ضرورت و همچنین امکان و امتناع، به محمول معینی اختصاص ندارد بلکه هر محمولی با هر موضوعی سنجیده شود اتصاف موضوع به آن محمول یا ضروری است یا ممکن است یا ممتنع است.

این بود آن معنا از ضرورت ذاتی که مصطلح و شایع در میان علمای منطق است و چنان که دیدیم این ضرورت ذاتی در مقابل ضرورت وصفی است و این انقسام از برای ضرورت از لحاظ مناط حکم عقل است.

اما فلاسفه ضرورت ذاتی را در مقابل «ضرورت غیری» (نه ضرورت وصفی) به کار می‌برند، همچنان که امتناع ذاتی را در مقابل «امتناع غیری» به کار می‌برند. این نوع انقسام ضرورت که مورد توجه فلاسفه است از لحاظ مناط حکم عقل و کیفیت انعقاد قضایای ذهنیه و لفظیه نیست بلکه صرفاً از لحاظ واقع و نفس الامر است.

«ضرورت غیری» عبارت است از ضرورتی که برای شیء به واسطه یک علت خارجی حاصل شده است خواه آن ضرورت از نظر منطقی ضرورت ذاتی باشد یا وصفی؛ و «ضرورت ذاتی» عبارت است از ضرورتی که برای شیء حاصل است و در آن ضرورت هیچ گونه علت خارجی به هیچ نحو دخالت ندارد. به علاوه نظر فلسفی به حسب اقتضای فن، در باب ضرورت و امکان و امتناع، نسبت به همه محمولات عمومیت ندارد بلکه اختصاص دارد به محمول معینی که همانا «موجودیت» است و از این نظر هرگاه «واجب» یا «ممکن» یا «ممتنع» گفته شود «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» و «ممتنع الوجود» قصد می‌شود. ولی چنان که قبلاً اشاره شد نظر منطقی‌ها در این باب شامل هر محمولی نسبت به هر موضوعی است.

روی این دو جهت پس «ضرورت ذاتی فلسفی» عبارت است از این که موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد و به عبارت دیگر موجودی مستقل و قائم به نفس و غیر معلول بوده و صفت موجودیت به نحو ضرورت برای آن ثابت باشد، و «ضرورت غیری» عبارت است از این که موجودی صفت موجودیت را به نحو ضرورت داشته باشد ولی این ضرورت مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد.

لازمه ضرورت ذاتی فلسفی، ازلی و ابدی بودن است؛ یعنی اگر موجودی به نحو ضرورت ذاتی موجود باشد و ذاتی قائم به نفس و غیرمعلول بوده باشد، خواه ناخواه ذاتی

ص: ۱۰۵

است ازلی و ابدی و صفت موجودیت برایش ازلاً و ابداً ثابت خواهد بود. ولی لازمه ضرورت ذاتی منطقی، ازلی و ابدی بودن نیست، زیرا حکم عقل در ضرورت ذاتی منطقی مشروط به بقای موضوع است و اگر موضوع امری زائل شدنی باشد خواه ناخواه اتصاف موضوع به محمولات خویش نیز منتفی است (سالبه به انتفای موضوع) مثل این که «احمد» به حسب ذات متعجب است و یا به اعتبار جسم بودن مکان داشته و قابل تقسیم است ولی وقتی که مُرد دیگر در دنیا نیست تا جسمیت داشته باشد یا متعجب گردد.

برخی از فلاسفه و منطقین مدعی شده اند که از نظر منطقی، یعنی از نظر مناط حکم عقل، سه قسم ضرورت داریم و در نتیجه سه قسم قضایای ضروریه داریم: ضرورت وصفی و ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی. «ضرورت وصفی» عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع به محمول به شرط بقای موضوع و به شرط وجود حالت معین، و «ضرورت ذاتی» عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع [به محمول] مادامی که موضوع باقی است، و «ضرورت ازلی» عبارت است از ضرورت اتصاف موضوع به محمول مطلقاً یعنی بدون هیچ شرط و قیدی. روی این نظر در «قضایای ضروریه وصفیه» دو شرط در مناط حکم عقل به ضرورت معتبر است در «قضایای ضروریه ذاتیه» یک شرط و در «قضایای ازلیه» هیچ شرطی دخالت ندارد.

روی این نظر ضرورت ذاتی فلسفی را می توان از نظر منطقی قسم جداگانه به حساب آورد و آن را در عرض ضرورت ذاتی و وصفی منطقی قرار داد و علی هذا ضرورت مطلقه اختصاص دارد به ضرورت ازلیه و سایر ضرورت ها همه ضرورت های مقیده هستند.

به هر حال قطع نظر از اصطلاحاتی که بین فلاسفه و منطقین شایع است ما اگر به طرز حکم کردن عقل به ضرورت چیزی از برای چیزی مراجعه کنیم آن را چند قسم می بینیم: یک قسم احکامی که در مورد ضرورت برخی از صفات برای اشیاء است ولی در حالت خاص و شرایط معین (ضرورت وصفی) و یک قسم احکامی که در مورد ضرورت برخی دیگر از صفات از برای اشیاء است بدون دخالت حالت خاص و شرایط معینه خارجی ولی به شرط باقی بودن ذات آن اشیاء (ضرورت ذاتی منطقی) و یک قسم احکامی که در مورد ضرورت

ص: ۱۰۶

صفتی از صفات است ولی به طور مطلق و بدون آن که شرط بقای موضوع در مناط حکم عقل لزومی داشته باشد (ضرورت ازلی) گفته می شود.

در این جا ممکن است این توهم پیش آید که در حقیقت هیچ فرقی بین ضرورت ذاتی فلسفی (ضرورت ازلی) و ضرورت ذاتی منطقی نیست و این فرقی که گفته شد- / که در ضرورت ذاتی منطقی بقای موضوع به عنوان شرط حکم عقل، اعتبار می شود و هیچ مانعی ندارد که موضوع از بین برود و بالتبع اتصاف موضوع به محمول خویش نیز از بین برود ولی در ضرورت ذاتی فلسفی اعتبار این شرط لغو است، زیرا اگر شیء قائم به خویش شدن قهراً ازلی و ابدی است و از بین رفتن برای او معنا ندارد- / مربوط به ماهیت این دو قسم ضرورت نیست بلکه فقط مربوط به این است که در ضرورت ازلی، محمول را «وجود» فرض کرده ایم و اگر صفت وجود برای شیئی از اشیاء دارای ضرورت ذاتی منطقی باشد، یعنی موجودیت لازم ذات چیزی باشد، لازمه اش این است که آن شیء ازلی و ابدی بوده باشد و لازمه اش این است که آن شیء، ذاتی مستقل و قائم به خویش شدن و واجب الوجود بوده باشد.

ولی این توهم باطل است و ملازمه ای بین وجوب ذاتی وجود به حسب اصطلاح منطق با وجوب ذاتی وجود به حسب اصطلاح فلسفی نیست و همچنین هیچ منافاتی بین ضرورت ذاتی وجود به حسب اصطلاح منطق و ضرورت غیری وی به حسب اصطلاح فلسفه، نیست و ما همه این مقدمات را برای همین یک نکته بیان کردیم و آن جا که در همین مقدمه عنوان «اصالت وجود و ضرورت و امکان» را طرح می کنیم مشروحاً این مطلب را بیان خواهیم کرد.

فرق نگذاشتن بین «ضرورت ذاتی منطقی» و «ضرورت ذاتی فلسفی» موجب اشتباهات عظیمی برای عده ای از مدعیان فلسفه و غیر آنها از مادی و غیرمادی شده و همین فرق نگذاشتن موجب شده که طرفداران منطق دیالکتیک مبحث «ضرورت» را در منطق زائد بدانند بلکه اعتقاد به نسب ضروریه را از مظاهر جمود منطق به اصطلاح «استاتیک» بدانند. ما این اشتباهات را بعداً در متن پاورقی های خود مقاله بیان خواهیم کرد.

ص: ۱۰۷

توجیه نظام موجودات

مطالبی که تحت عناوین گذشته بیان کردیم همه آنها مقدمه توجیه نظام موجودات بود. از مطالب گذشته معلوم شد که نتیجه برخی از نظریه ها نفی وجوب و ضرورت نظام موجودات بود و نتیجه برخی اثبات آن، و طرفداران نظریه ضرورت نظام موجودات نیز یک دسته نبودند بلکه برخی آن نظام را مؤلف از ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر می دانستند و برخی تمام این نظام را از ضرورات بالغیر مؤلف می دانستند.

مجموع آراء دانشمندان را در توجیه ضرورت و لاضرورت نظام موجودات می توان این طور خلاصه کرد:

نظریه یکم: هیچ ضرورت و وجوبی بر موجودات حکم فرما نیست، زیرا قانون علیت و معلولیت عمومی غلط است و پدید آمدن و از بین رفتن موجودات به حسب صدفه و اتفاق است.

(قائلین به صدفه و اتفاق، که منکر نظام جهان و منکر مبدأ جهان بوده اند).

دو: نظام موجودات نظام ضروری و وجوبی نیست، زیرا هر چند قانون علّیت صحیح است ولی قانون جبر علی و معلولی باطل است. (گروهی از متکلمین).

سه: نظام موجودات نظام ضروری و جبری نیست، زیرا هر چند قانون علیت و قانون جبر علی و معلولی صحیح است ولی تأثیر علت در وجود و در ضرورت معلول تنها در حدوث معلول است و هیچ چیزی بقا و لابقای معلولات را ایجاد نمی کند. مثل ساعت و ساعت ساز و ساختمان و بنای آن.

(کسانی که معلول را در حدوث نیازمند به علت می دانند نه در بقا جبر خود به خودی را نیز نفی می کنند).

چهار: وجود، نظامی ندارد که ضروری یا لاضروری باشد، زیرا وجود حقیقتی است واحد محض و آن حقیقت واحد، واجب بالذات است. (عده ای از عرفا).

ج: نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است، زیرا قانون علّیت عمومی و قانون جبر

ص: ۱۰۸

علّی و معلولی و اصل نیازمندی معلول به علت در بقا معتبر است، و این نظام از وجوب ذاتی و وجوب غیری تألیف یافته است، زیرا سلسله منظم علل و معلولات، قائم به ذات واجب الوجود است که علت بالذات است. (حکمای الهی از قبیل ارسطو و ابن سینا و فارابی و غیرهم).

ششم: نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است، زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علّی و معلولی معتبر است و معلول هر چند در بقا نیازمند به علت نیست ولی باقی ماندن معلول تا نیامدن علت زایل کننده، خود به خود و جبری است و این نظام از وجوب بالذات و وجوب بالغیر تألیف یافته و سلسله علل منتهی می شود به محرک اول که ذات واجب الوجود است. (برخی از دانشمندان الهی جدید).

هفتم: نظام موجودات نظام ضروری و وجوبی است، زیرا قانون علیت عمومی و قانون جبر علّی و معلولی معتبر است و هر چند معلولات در بقا محتاج به علت نیستند ولی بقای آنها جبری و خودبه خودی است و این نظام تماماً از ضرورت بالغیر تألیف یافته است، زیرا سلسله علل و معلولات، نامتناهی است. (مادین جدید).

ما در این جا نظریه قائلین به صدفه و اتفاق را که منکر قانون علیت عمومی هستند از نظریه متکلمین که تنها جبر علّی و معلولی را منکرند و از نظریه تمام آن کسانی که (الهی و مادی) معلول را تنها در حدوث نیازمند به علت می دانند، مجزا ساختیم و به صورت نظریه علی حده بیان کردیم و البته بر اهل فن پوشیده نیست که لازمه نفی جبر علّی و معلولی و همچنین لازمه نفی نیازمندی معلول به علت در بقا همانا نفی قانون علیت و معلولیت و قول به صدفه و اتفاق است و ما قبلاً هم به این نکته اشاره کرده ایم و در مبحث «علت و معلول» مفصلاً بیان خواهیم کرد. علی هذا این تجزیه در این جا بر سیل مماشات و همراهی با آنهاست یعنی بر طبق ادعای طرفداران این نظریه هاست که از طرفی جبر علّی و معلولی یا نیازمندی معلول را به علت در بقا نفی می کنند و از طرف دیگر خود را به قانون علیت عمومی مدّعن و معترف می شمارند و قائلین به صدفه و اتفاق را منکر علم و ضد عقل قلمداد می کنند و الا این نظریه ها از نظریه صدفه و اتفاق قابل انفکاک نیست. در نهایت به هم می رسند.

ص: ۱۰۹

به هر حال لازمه ضروری بودن نظام موجودات این است که هر حادثه‌ای که در جهان هستی واقع می‌شود واقع شدنش حتمی و قطعی و خلاف ناپذیر است و آن حادثه رابطه ذاتی و تکوینی با سایر موجودات جهان دارد یعنی نسبت به بعضی معلول و نسبت به بعضی علت و نسبت به بعضی اشتراک در علل اولیه دارد و چون ارتباط آن حادثه با سایر حوادث عالم ذاتی و تکوینی است مشخصات وجودی وی نیز ضروری و قطعی و خلاف ناپذیر است یعنی آن حادثه که فرضاً رابطه زمانی و مکانی و وضعی و اضافی و غیره با سایر موجودات دارد، مثلاً از لحاظ زمان بر بعضی مقدم و از بعضی مؤخر و با بعضی مقارن است و در هر لحظه از زمان نسبت به بعضی از موجودات از لحاظ مکانی دور یا نزدیک و از لحاظ وضعی محاذی با بعضی و غیرمحاذی با بعضی دیگر است، همه اینها با در نظر گرفتن علل قطعی که به حوادث احاطه کرده است، ضروری و وجوبی است و محال است که خلاف آنچه هست و واقع می‌شود، واقع شود.

«اصالت وجود» و ضرورت و امکان

آن جا که منشأ ضرورت و امکان را بیان می‌کردیم به سه نظریه که به ترتیب هر نظریه بعدی از نظریه قبلی کامل تر بود، اشاره کردیم.

آنچه قبلاً در بیان منشأ ضرورت و امکان گفتیم با قطع نظر از اصالت وجود یا اصالت ماهیت بود. همچنان که در مقاله ۷ گفتیم، بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت به این صورتی که امروز مطرح است در پیش از چهار قرن پیش مطرح نبود و از این رو مسائل فلسفه با عدم توجه به اصالت وجود یا اصالت ماهیت حل و فصل می‌شده، هر چند عموماً به حسب ذوق ابتدایی طوری قضاوت می‌کرده اند که با اصالت ماهیت متناسب بوده است.

ولی با در نظر گرفتن اصالت وجود، در سرنوشت مسائل ضرورت و امکان نیز تغییراتی حاصل می‌شود. بنا بر اصالت وجود، علّیت و معلولیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری همه از شئون وجود است و همه ضرورت‌ها و جبرها از وجود سرچشمه می‌گیرند و به وجود برمی‌گردند و ماهیت همان طوری که حقیقتاً متصف به صفت «موجودیت» نیست بلکه مجازاً

ص: ۱۱۰

و اعتباراً موجود است، به صفت وجوب و ضرورت نیز حقیقتاً متصف نمی شود، نه به وجوب ذاتی و نه به وجوب غیری، و اگر احياناً صفت «وجوب غیری» را به ماهیت نسبت بدهیم مجازی و اعتباری است؛ یعنی ماهیت همان طوری که موجود می شود یعنی مجازاً و اعتباراً، ضروری و واجب نیز می شود یعنی مجازاً و اعتباراً نه حقیقتاً.

با در نظر گرفتن اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید گفت «ضرورت» مطلقاً (بالذات و بالغیر) شأن وجود است و «امکان» شأن ماهیت، همان طوری که «امتناع» نیز از «عدم» سرچشمه می گیرد. علی هذا بر خلاف آنچه در میان قداما شایع بوده و ماقبلاً نقل کردیم که هر یک از اینها را شأن ماهیتی از ماهیات می دانستند باید بگوییم که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع به ترتیب، شأن وجود و ماهیت و عدم می باشند.

این که می گوییم «ضرورت شأن وجود است» از آن جهت است که نسبت موجودیت با وجود، ضرورت است، زیرا بنا بر اصالت وجود، وجود عین موجودیت و واقعیت است و فرض وجودی که موجود نباشد فرض محال است و همان طوری که در ابتدای این مقاله بیان شده: «واقعیت هستی یک ماهیت، هرگز نمی تواند مقابل خود را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لاواقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمی توان سلب کرد».

این که می گوییم «امکان شأن ماهیت است» به این معناست که نسبت موجودیت و معدومیت با ماهیت، مساوی است؛ یعنی فرض موجودیت و معدومیت هیچ یک برای ماهیت ضرورت ندارد و همان طوری که در ابتدای مقاله بیان شده: «معنای امکان، مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم است ... و اگر بگوییم «انسان ممکن است» معنایش این است که نسبت ماهیت انسان با وجود و عدم مساوی است اگر چه نسبت وجود این ماهیت به خود وجود ماهیت این گونه نیست».

و این که می گوییم «امتناع شأن عدم است» به این معنی است که نسبت معدومیت با عدم، ضرورت است و امتناع جز ضرورت عدم، چیزی نیست.

تمام ممتنعات بالذات به امتناع تناقض برمی گردد و در بحث «عدم نسبی» خواهیم گفت که تنها «عدم مناقض» است که عدم حقیقی است و امتناع ذاتی دارد.

ص: ۱۱۱

بنا بر این که وجوب مطلقاً (بالذات و بالغیر) شأن وجود است و ماهیت به حسب حقیقت از آن بی بهره است، دو مطلب تازه پیش می آید:

الف) معلولات که بنا بر اصالت وجود از سنخ وجودات اند و وجوب بالغیر دارند یک نحو امکان ذاتی می بایست داشته باشند، زیرا لازمه وجوب غیری امکان ذاتی است و چون بنا به گفته پیش امکان ذاتی شأن ماهیت است و ضرورت شأن وجودات است، امکان ذاتی وجودات را چگونه باید تصور کرد؟

وجودات، امکان ذاتی و احتیاج ذاتی نسبت به علل خویش دارند ولی این امکان ذاتی غیر از آن امکان ذاتی است که برای ماهیات فرض می شد، زیرا امکان ذاتی ماهیت به معنای لاقتضائیت ماهیت نسبت به موجودیت و معدومیت و یا به معنای تساوی نسبت ماهیت با موجودیت و معدومیت است و چنان که دیدیم درباره وجودات این معنا غلط است. امکان ذاتی وجودات به این معنی است که حقیقت ذات این وجودات عین معلولیت و عین احتیاج و عین تعلق به علت است و حیثیتی جز حیثیت ایجاد و حیثیت فعل بودن ندارند و ارتباط آنها با علل خویش عین ذات آنهاست.

این که معلولات، وجودات اند نه ماهیات و این که حقایق وجودیه معلولیه عین معلولیت و احتیاج اند و ارتباط به علت عین ذات آنهاست، یکی از عمیق ترین افکار بشری در باب علیت و معلولیت است و حقیقتی است که از اصالت وجود و تشکک وجود سرچشمه می گیرد و با براهین محکم و منطقی اثبات شده. در مسئله احتیاج معلول به علت در بقا که در مقاله ۹ مشروحاً بحث خواهد شد ما این مطلب را با بیان روشن و صریحی از نظر خواننده محترم می گذرانیم.

امکان وجودات به همین معنا که اشاره شد همان است که صدرالمتألهین برای اولین بار به آن تنبه پیدا کرده و آن را «امکان فقری» اصطلاح کرده است.

ب) بنا بر اصالت وجود و این که موجودیت و علیت و معلولیت همه از شئون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علیت و معلولیت حقیقی خارج است و صلاحیت موجودیت و علیت و معلولیت را ندارد مگر مجازاً و اعتباراً، قهراً معنای امکان ذاتی ماهیت

با آنچه قدما روی اصالت ماهیت یا با عدم توجه به اصالت وجود و اصالت ماهیت فرض می کردند، فرق می کند.

فرض قدما روی این بود که ماهیت واقعاً و حقیقتاً صلاحیت دارد که در خارج موجود باشد لکن خود ماهیت نسبت به این که در واقع موجود باشد یا نباشد لاقتضاست یعنی ماهیت نمی تواند به خودی خود موجود یا معدوم باشد بلکه موجود بودن یا معدوم بودن واقعی و حقیقی ماهیت تابع علت خارجی است که او را به وجود آورده یا معدوم نموده است و ازاین رو ماهیت داشتن یک شیء ملازم با معلولیت آن شیء است و این که ماهیت به حسب ذات لاقتضاست و به تبع علت موجود یا معدوم می شود یک حقیقتی است واقعی و ربطی به اعتبار و عدم اعتبار اذهان ندارد.

ولی بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، برای همیشه از این فرض باید دست کشید، زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیت نه بالذات و نه به تبع علت صلاحیت موجود بودن واقعی را ندارد و آنچه صلاحیت موجودیت و معلولیت حقیقی را دارد همانا وجود است و بس و این که ماهیت را با صفت موجودیت یا معلولیت متصف می کنیم به یک نحو مجاز و اعتبار دست زده ایم و ماهیت در این موجودیت و معلولیت مجازی تابع آن وجودی است که از آن وجود، انتزاع شده نه تابع شیء خارجی (علت)، و علی هذا ماهیت موجود است به تبع موجودیت آن وجودی که از آن وجود انتزاع شده و معلول است به تبع معلولیت همان وجود؛ یعنی صفت موجودیت و معلولیت مجازی و اعتباری خویش را از ناحیه وجود کسب کرده که این گونه صفات را به نحو حقیقت و بدون شائبه مجازیت و قطع نظر از هر اعتباری واجد است و اگر فرض کنیم آن وجودی که منشأ انتزاع ماهیت است معلول نیست ماهیت نیز معلولیت تبعی ندارد. بنا بر اصالت وجود، ماهیت امر ذهنی است و موجودیت ماهیت نیز اعتبار ذهن است و قهراً امکان موجودیت و معدومیت ماهیت نیز مربوط به مرحله ذهن است (نه واقع) و این امکان به این معنی است که ماهیت به خودی خود و قطع نظر از اعتبار ذهن صلاحیت اتصاف به موجودیت و معدومیت را ندارد.

پس هم بنا بر نظریه قدما و هم بنا بر اصالت وجود، معنای امکان ذاتی ماهیت لاقتضائیت

ص: ۱۱۳

ذات ماهیت، نسبت به موجودیت و معدومیت است و به معنای این است که ماهیت به خودی خود و در ذات خود صلاحیت موجود بودن ندارد، لکن بنا بر نظریه قدما باید به واقع نظر داشت و معنای این که می‌گوییم ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد یعنی قطع نظر از علت خارجی نمی‌تواند در واقع و ظرف خارج موجود باشد ولی با فرض علت خارجی واقعاً موجود است ولی بنا بر اصالت وجود باید نظر به اعتبار ذهن داشت و معنای این که می‌گوییم «ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد» یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمی‌تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجاز موجود است آن هم در حوزه ذهن، و از این رو امکان ذاتی ماهیت شیء به حسب نظر قدما ملازم با معلولیت آن شیء است ولی بنا بر اصالت وجود ملازم با آن نیست و به تعبیر دیگر نظر قدما در امکان ذاتی ماهیت، به نیازمندی ماهیت است به حیثیت تعلیلی و واسطه در ثبوت یعنی واسطه ثبوت وجود نسبت به ماهیت از باب وجود علت خارجی است آن علت خارجه واسطه در ثبوت وجود برای ماهیت است، ولی نظر ما در امکان ذاتی ماهیت که مبتنی بر اصالت وجود است، به نیازمندی به حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است. بنا بر اصالت وجود با قطع نظر از حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض برای ماهیت، از موجودیت یا معدومیت یا از نیازمندی وی به حیثیت تعلیلیه یا عدم نیازمندی به آن نمی‌توان دم زد و با در نظر گرفتن حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض، ماهیت در نیازمندی به حیثیت تعلیلیه و عدم نیازمندی تابع همان واسطه است که آن واسطه همانا وجود آن ماهیت است یعنی اگر وجود، معلل است ماهیت نیز بالعرض معلل است و اگر وجود غیر معلل است ماهیت نیز بالعرض غیر معلل است و ماهیت در ذات خود نه معلل است و نه مستغنی از علت.

از این جا معلوم می‌شود که اصالت وجود تا چه اندازه سرنوشت مسئله «ضرورت و امکان» را تغییر می‌دهد، زیرا از مجموع آنچه گفته شد معلوم شد که ضرورت به هیچ معنا (نه بالذات و نه بالغیر) با ماهیت ارتباط پیدا نمی‌کند و خالص از برای وجود است، و معلوم شد که یک نوع امکان ذاتی در وجودات هست که مغایر است با امکان ذاتی ماهیات، و معلوم شد که امکان ذاتی ماهیت به آن معنا که قدما فرض می‌کردند معنا ندارد، و معلوم شد که اساس

ص: ۱۱۴

نظریه قدما در باب منشأ ضرورت و امکان و امتناع که هر یک از این سه را خاصیت مخصوص برخی ماهیات می دانستند غلط است و ضرورت شأن وجود و امکان شأن ماهیت و امتناع شأن عدم است.

از این قسمت ها فقط این جهت که «ضرورت ذاتی شأن وجود است» قبل از طلوع نظریه اصالت وجود از روی قرائن دیگری در مسئله نفی ماهیت از ذات واجب الوجود ابراز شده و اما این جهت که «وجوب غیری نیز شأن وجود است» و هم چنین این که «وجودات، امکان فقری دارند» بعد از طلوع نظریه اصالت وجود ابراز شده و از کلمات صدرالمألهین استفاده می شود.

و اما این که «امکان ذاتی ماهیات به آن معنی که قدما فرض کرده بودند غلط است و به معنای دیگری صحیح است» و همچنین این که «هر یک از وجوب و امکان و امتناع به ترتیب خاصیت هر یک از وجود و ماهیت و عدم است» برای اولین بار در این کتاب ابراز شده و از اصالت وجود استنباط شده است.

این که «معنای امکان ذاتی ماهیت بنا بر اصالت وجود با آنچه قدما فرض کرده اند فرق می کند» نکته ای است عالی و ارجمند و طرز استدلال را در بسیاری از مسائل تغییر می دهد و این نکته از نظر صدرالمألهین نیز که قهرمان اصالت وجود شمرده می شود مخفی مانده و روی همین جهت در کتب خویش و مخصوصاً در اسفار در مسائل «امکان ذاتی» در حیص و بیص سختی گرفتار شده و قسمتی از اشکالات، لاینحل مانده و روی همین غفلت در برخی مسائل که مربوط به این مطلب بوده در یک جا به پیروی از دیگران طوری اظهارنظر کرده و در جای دیگر خودش به اشتباه خویشتن پی برده و طوری دیگر اظهارنظر کرده است و ما برای آن که بیش از این اطاله نکنیم از توضیح بیشتر خودداری می کنیم.

آیا موجود معدوم می شود؟

بنا بر آنچه در این مقدمه گفته شد که «ضرورت» خاصیت وجود است و در خود این مقاله به این صورت استدلال شده: «واقعیت هستی یک ماهیت، هرگز نمی تواند مقابل خود را که

ص: ۱۱۵

ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لاواقعیت شود یعنی هیچ واقعیتی را نمی توان از خودش سلب کرد اگر چه از غیر مورد خودش جایزالسلب است» و همین مطلب در مقاله ۷ به این عبارت گذشت: «واقعیت هستی، مقابل خود را (نیستی) بالذات نپذیرفته و هرگز به وی متصف نمی شود یعنی هستی نیستی نمی شود» دو سؤال مهم پیش می آید که نمی توان نادیده گرفت و پاسخ به این دو سؤال غور فوق العاده ای را در یک رشته مسائل منطقی و فلسفی ایجاب می کند. آن دو سؤال از این قرار است:

سؤال اول: بنا بر این که موجودیت، خاصیت ذاتی وجود است و از وی سلب نمی شود لازم می آید که تمام وجودات، ازلی و ابدی بوده باشند، زیرا فرض این است که عدم بر وجود طاری نمی شود و لازمه این که عدم بر چیزی طاری نشود این است که همیشگی و ابدی بوده باشد، پس لازم می آید که هیچ وجودی معدوم نشود و ابدی بوده باشد و لازمه این که وجودات، ابدی و همیشگی بوده باشند این است که ماهیات نیز ابدی و همیشگی بوده باشند، زیرا ماهیت تابع وجود است و چیزی که وجودش باقی است قهراً ماهیتش نیز باقی است، پس لازم می آید که هیچ موجودی معدوم نشود و همه چیز ابدی بوده باشد و لازمه این قول نفی حرکت و نفی کون و فساد است و لازم به گفتن نیست که این نظریه خلاف عقل و حس است.

پاسخ این اشکال نیازمند به این است که ما در اطراف موضوعی که قبلاً در مقاله ۷ وعده دادیم به بحث و توضیح بیشتری پردازیم و آن این که «آیا ممکن است موجود معدوم یا معدوم موجود بشود؟».

از دو راه استدلال شده بر این که هیچ چیز موجودی معدوم و هیچ چیز معدومی موجود نمی شود: یکی از راه علمی و تجربی و یکی از راه فلسفی و عقلانی.

راه علمی و تجربی همان است که در قرن هجدهم از طرف لاوازیه (Lavoisier) شیمیست معروف فرانسه پیموده شد. لاوازیه از تجربیات و مطالعات شیمیای خود به این نتیجه رسید که مجموع مواد و اجرام این عالم که مصالح اولیه کاخ این جهان را تشکیل داده اند ثابت و لایتغیر هستند. تمام موجود شدن و معدوم شدن ها و حادث شدن و فانی شدن ها و

ص: ۱۱۶

پدید آمدن و از بین رفتن ها که در نظر ظاهرین ما نمودار می شود هیچ یک از آنها موجودیت و معدومیت واقعی و حدوث و فنای حقیقی نیست بلکه صرفاً کیفیات مختلف تجزیه و ترکیب ها و انواع گوناگون ارتباطاتی است که اجرام و مواد ثابت جهان با یکدیگر پیدا می کنند، پس: «در این دنیا هیچ معدومی موجود و هیچ موجودی معدوم نمی شود».

راه فلسفی و عقلانی این است که اگر بنا بشود موجود معدوم بشود یا معدوم موجود بشود لازم می آید که وجود تبدیل به عدم یا عدم تبدیل به وجود بشود و عقلاً محال است که وجود و عدم به یکدیگر تبدیل بشوند، زیرا مستلزم تناقض است. آنچه در ضمن سؤال بیان شد که از بیانات گذشته استنباط شده است، بیان اشکال فلسفی مطلب به طرز دیگر است.

چنان که واضح است این هر دو راه ما را به یک قانون هدایت می کند و به یک نتیجه می رساند و آن این که موجود معدوم و معدوم موجود نمی شود و همه چیز ازلی و ابدی است.

اما راه اول که اولین بار توسط لاوازیه پیموده شده از دو جنبه مورد خدشه و مناقشه واقع شده: یکی از این جنبه که تجربیات و مطالعات دانشمندان بعدی پایه اصل بقای ماده را متزلزل ساخته و ثابت کرده که فرض اجسام و مواد فناپذیر و غیرقابل زوال صحت ندارد و فرضاً ما ناچار بشویم که برای موجودات این جهان یک مایه اصلی و «هیولای اولی» قائل شویم و نام آن را «ماده المواد» بگذاریم آن ماده‌المواد به درجاتی ساده تر و بسیط‌تر از اجرام و موادی است که لاوازیه فرض کرده، و فرض آن ماده‌المواد با موجود شدن و معدوم شدن و حادث شدن و فانی شدن حقیقی و واقعی اشیاء منافات ندارد. بحث ماده‌المواد با توجه به سیر تاریخی آن مسئله از قدیم‌ترین ازمه تا عصر حاضر، در مقاله ۱۰ خواهد آمد و در آن جا در اطراف قانون لاوازیه و آنچه علم امروز درباره این قانون می گوید بحث خواهد شد.

اشکال دیگر آن که ما فرضاً اجرام و مواد مورد فرض لاوازیه را ثابت و لایزال بیندازیم نمی توانیم به مدعای وی که اعم از دلیلی است که آورده تسلیم شویم، زیرا حداکثر دلیل تجربی او این است که مواد و اجرام جهان ثابت و همیشگی است و حال آن که مدعای وی اعم از مواد و اجرام است و شامل همه چیز است یعنی لاوازیه به جای این که بگوید «اجرام این

ص: ۱۱۷

جهان ثابت و لایتغیر هستند» گفته است «همه چیز ثابت و لایتغیر است» و به جای این که یک قانون علمی شیمی را بیان کند یک اصل فلسفی را بیان کرده است.

اما راه دوم که سؤال گذشته نیز متوجه همان است هر چند خیلی بسیط و ساده به نظر می رسد و هر کسی خود را قادر می بیند که آن را طرح کند ولی توفیق یافتن به جواب دقیق و خالی از مناقشه ای برای وی صعوبت و دشواری زیادی همراه دارد. پاسخ اجمالی که به این اشکال باید داده شود این است که آری موجود معدوم و معدوم موجود نمی شود ولی لازمه این که موجود معدوم نشود و معدوم موجود نشود ازلی و ابدی بودن اشیاء و نفی حرکت و تغییر و کون و فساد نیست بلکه صحت این قانون از دریچه نظر فلسفی با صحت و قبول نظریه تبدلات ذاتی و جوهری اشیاء و این که «همه چیز در جهان طبیعت در یک تغییر دائم است و ذات هیچ چیز در دو لحظه باقی نیست» منافات ندارد، از این راه که عدم همواره نسبی است و هر چیزی که در یک لحظه موجود و در لحظه دیگر معدوم می شود انعدام لحظه بعد واقعاً عدم او نیست یعنی در لحظه بعد واقعاً عدم بر شخصیت واقعی آن شیء طاری نشده است.

ولی پاسخ تفصیلی این اشکال نیازمند به این است که ما یکی دیگر از احکام وجود را بیان کنیم و آن این است که «مرتبه هر وجودی مقوم آن وجود است». توضیح این که وجودات بعضی علت اند و بعضی معلول و قهراً علت تقدم ذاتی دارد بر معلول، و همچنین بعضی تقدم زمانی دارند نسبت به بعضی و تقارن یا تأخر زمانی دارند نسبت به بعضی دیگر پس بنابراین هر وجودی مرتبه ای از مراتب طولی علی و معلولی یا مراتب طولی زمانی را اشغال کرده است. اکنون می خواهیم ببینیم هر وجودی چه نسبتی دارد با مرتبه ای که در آن مرتبه هست؟

مثلاً وجودی مرتبه علیت دارد و وجود دیگری مرتبه معلولیت؛ آیا هر کدام از این دو وجود با مرتبه ای که دارد چه نسبتی با آن مرتبه دارد؟ آیا این مرتبه خارج از حقیقت آن وجود است یا خارج نیست؟ یعنی اگر فرض کنیم که آن وجود در آن مرتبه نباشد خودش خودش است و فقط یک امر خارجی از وی سلب شده؟ یا آن که اگر فرض کنیم که آن وجود در آن مرتبه نباشد و در مرتبه دیگر باشد خودش خودش نیست و هویت آن وجود عین مرتبه آن است؟ و

ص: ۱۱۸

همچنین در مراتب زمانی. مثلاً حادثه ای دیگر در یک قطعه دیگر قبل از آن قطعه؛ آیا آن حادثه با آن مرتبه از زمانی که آن را اشغال کرده چه نسبتی دارد و اگر فرض کنیم آن حادثه به جای حادثه قبلی یا به جای حادثه بعدی باشد خودش خودش خواهد بود و فقط یکی از عوارض وجودی وی که بودن در قطعه خاص و مرتبه خاص از زمان است از وی سلب شده؟

یا آن که بودن آن حادثه در زمانی که واقع شده خارج از هویت و وجود آن حادثه نیست و اگر فرض کنیم آن حادثه در قطعه دیگر و در مرتبه دیگر از زمان باشد دیگر آن حادثه آن حادثه نیست یعنی زمان هر موجودی مقوم ذات آن موجود است و زمان، واقعیتی خارج از هویت و شخصیت واقعی موجودات زمانی نیست؟

یکی از بهترین نتایجی که از اصل «اصالت وجود» و اصل «تشکیک وجود» استنتاج می شود همین است که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است و حتی در مراتب زمانی نیز زمان، خارج از هویت و تشخیص واقعی موجودات نیست.

معمولاً زمان را به منزله ظرفی خارج از حقیقت وجود موجودات زمانی فرض می کنند یعنی زمان را موجودی علی حده و زمانیات را موجودات دیگری فرض می کنند و چنین می پندارند که هر موجود زمانی در یک قسمت از آن موجود دیگر که به نام «زمان» خوانده می شود قرار گرفته است، عیناً مانند اشیائی که در یک صندوق یا اطاق جا داده می شود با این فرق که ظرفیت و گنجایش زمان، طولی است و ظرفیت صندوق و اطاق عرضی. از لحاظ طولی، موجودات که در پشت سر یکدیگر از لحاظ زمان قرار گرفته اند عیناً شبیه به دانه های یک زنجیر است که پشت سر یکدیگر ردیف شده اند؛ و چون زمان موجودی است و زمانیات موجود دیگری، مانعی ندارد که یک حادثه زمانی که در یک قطعه از زمان واقع شده، با حفظ هویت و عینیت، در یک قطعه دیگر واقع می شد مانند این که فلان شیء خاص که در فلان گوشه صندوق است در گوشه دیگر آن واقع می شد یا فلان دانه زنجیر که در این سراسر است در آن سر یا در وسط بود.

این طرز تصور، طرز تصور ابتدایی و عامیانه ای است که معمولاً افراد از زمان و زمانیات دارند. ولی حقیقت این است که زمان هویتی مستقل از هویت زمانیات ندارد و به عبارت

ص: ۱۱۹

دیگر زمانیات هویتی خارج از زمان ندارند و هر موجودی از موجودات زمانی، مرتبه ای از مراتب حرکت و زمان است و فرض موجودی در غیر آن مرتبه از زمان که واقع شده عیناً مثل این است که فرض کنیم آن موجود آن موجود نباشد و ما در مقاله ۱۰ که مستقلاً از قوه و فعل و حرکت و زمان بحث می کنیم به تفصیل در اطراف این مطلب عالی و ارجمند بحث خواهیم کرد و نظریه های جدیدی که اخیراً در تأیید این مطلب از طرف فلاسفه و دانشمندان فیزیک و ریاضی ابراز شده بیان می کنیم. در این جا به دلائل مخصوص این مطلب نمی پردازیم، فقط برای آن که خواننده محترم مقصود را واضح تر درک کند با یک تشبیه مطلب را توضیح می دهیم:

زمانیات شبیه اعداد و مراتب آنهاست

زمانیات را با مراتب زمانی شان نباید به دانه های زنجیر که پشت سر یکدیگر ردیف شده اند یا به اشیائی که در یک صندوق یا اطاق جا داده می شود تنظیر کرد. آنچه از این لحاظ شبیه زمانیات و مراتب زمانی است اعداد و مراتب آنهاست.

اعداد از «یک» تا «لانهایت» مراتبی را تشکیل داده اند و هر عددی مرتبه ای را اشغال کرده که به موجب آن مرتبه مقدم بر بعضی و مؤخر از بعضی دیگر است. مثلاً عدد ۵ مرتبه ای را بین ۴ و ۶ و عدد ۸ مرتبه ای را بین ۷ و ۹ واجد است و همچنین ... ولی عدد پنج در مرتبه ای قرار گرفته که مقدم بر مرتبه عدد چهار و متأخر از مرتبه عدد ۶ و سایر اعداد بالاتر است.

حالا ببینیم چه نسبتی بین هر عددی و مرتبه آن عدد است؟ و آیا مرتبه هر عددی خارج از حقیقت آن عدد است یا خارج نیست به گونه مسلم مرتبه هر عددی بیرون از حقیقت آن نمی باشد بلکه مرتبه هر عددی مقوم آن عدد است؟ و به عبارت دیگر اگر یک عدد را در غیر مرتبه خودش فرض کنیم مثل آن که ۵ را به جای ۸ و ۸ را به جای ۵ فرض کنیم آن عدد خودش خودش است و فقط جایش تغییر کرده یا آن که در این فرض آن عدد آن عدد نیست؟ یعنی آیا در این صورت ۵ همان ۵ است که در جای ۸ قرار گرفته و ۸ همان ۸ است که در جای ۵ قرار

ص: ۱۲۰

گرفته یا آن که با فرض تغییر مرتبه، دیگر ۵ خود ۵ نیست بلکه این ۵ فرضی ما همان خود ۸ است و ۸ فرضی ما همان خود ۵ است؟ البته واضح است که هیچ عددی را با حفظ هویت و ذات، در غیر مرتبه خودش نمی توان فرض کرد. موجودات زمانی در مراتب زمان عیناً از این قبیل است. مثلاً سعدی در یک قطعه ای از زمان گذشته بوده و ما در یک قطعه از زمان بعد از او واقع شده ایم. به حسب وهم ابتدایی این سؤال پیش می آید که چه مانعی داشت که سعدی در زمان ما یا ما در زمان سعدی بودیم؟ ولی اگر حقیقت اصالت وجود را خوب درک کرده باشیم و این مطلب را نیز که مرتبه هر وجودی مقوم ذات آن وجود است نیز درک کرده باشیم و به این مطلب اذعان داشته باشیم که زمان، خارج از حقیقت ذات وجودات زمانی نیست، به خوبی می فهمیم که این سؤال عیناً مانند این است که از ما پرسند چه مانعی داشت که عدد ۵ به جای عدد ۸ و عدد ۸ به جای عدد ۵ بود؟ یا آن که چه مانعی داشت که دیروز به جای امروز و امروز به جای دیروز بود یعنی آن قطعه از زمان به جای این قطعه از زمان و این قطعه از زمان به جای آن قطعه از زمان بود؟

علت این که مقوم بودن مرتبه را در اعداد همه کس به خوبی تصدیق دارد و لکن مقوم بودن مراتب را در وجودات کمتر اشخاص می توانند درک کنند بلکه در انظار بسیار عجیب جلوه می کند این است که مقوم بودن مرتبه در اعداد مربوط به «وجودات» اشیاء است و ماهیات اشیاء این گونه نیست یعنی مراتب زمان یا علت و معلول مقوم ماهیت اشیاء نیست و از طرف دیگر اذهان به طور عادی ماهیات را می شناسند نه وجودات را و بعد از هزارها موشکافی های فلسفی است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ثابت می شود و در نتیجه مقوم بودن مراتب برای وجودات و همچنین حقیقت زمان روشن می شود. از این روست که شناختن مقومات ماهیات اشیاء چندان صعوبتی ندارد برخلاف شناختن مقومات وجودات.

این جاست که یک بار دیگر ثابت می شود که ما تا ذهن و اعتبارات ذهن و خواص مخصوص ذهن و طرز اندیشه سازی ذهن را شناسیم نمی توانیم فلسفه داشته باشیم.

به هر حال بعد از این مقدمه پاسخ این سؤال روشن می شود، زیرا بعد از این که معلوم شد که زمان هر وجودی مقوم آن است معلوم می شود اگر وجودی یک مرتبه از مراتب زمان را

ص: ۱۲۱

اشغال کرد نه مرتبه دیگر را، نه این است که آن وجود در آن مرتبه دیگر معدوم شده و عدم بر او طاری شده است، زیرا هویت آن وجود بسته به همان زمانی است که آن را اشغال کرده و اگر بخواهیم آن وجود را در مرتبه دیگر از آن زمان فرض کنیم دیگر خودش خودش نیست و همچنین همان وجود در آن مرتبه از زمان که آن را اشغال کرده ابتدا و وسط و انتهای دارد یعنی یک وجود ممتد است به امتداد زمان و هر جزء مفروض از آن وجود را که با یک جزء مفروض از زمان منطبق می شود در نظر بگیریم آن جزء از زمان مقوم همان جزء از وجود است نه مقوم جزء قبلی و نه مقوم جزء بعدی.

و اگر واقعاً بر وجودی از وجودات زمانی، عدم طاری شود می بایست آن وجود از همان زمان خودش رفع شود و البته این امری است محال.

پس معلوم شد که لازمه این که «موجودیت خاصیت ضروری وجود است و هرگز عدم بر وجود طاری نمی شود» یا همان طوری که در متن مقاله ۷ گذشت و در این مقاله نیز خواهد آمد که «هرگز واقعیت هستی یک ماهیتی لاواقعیت نمی شود» این نیست که هر وجودی باید ازلی و ابدی بوده باشد، و به عبارت دیگر این قانون که «هرگز موجود معدوم و معدوم موجود نمی شود» قانونی است که صددرصد صحیح است ولی تفسیر این قانون این نیست که هر موجودی وجودش ازلی و ابدی است و هر معدومی عدمش ازلی و ابدی است، بلکه همان طوری که در مقاله ۷ گذشت فقط لازمه اش این است که مثلاً در مورد درخت بگوییم:

«درخت بید معینی که در آب معین و هوای معین و زمین معین و در زمان معین سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط از وجود وی تهی و خالی نمی شود فرض کرد».

سؤال دوم: بنا بر این که «موجودیت خاصیت ذاتی وجود است و ممتنع است که از وی سلب شود» لازم می آید که تمام وجودات، واجب به وجوب ذاتی باشند یعنی لازم می آید که هر وجودی واجب الوجود باشد و چون بنا بر اصالت وجود هیچ چیزی جز وجود حقیقت ندارد و ماهیات اعتبارات ذهن اند و در موجودیت و معدومیت و وجوب ذاتی و وجوب غیری و علیت و معلولیت و قدم و حدوث تابع وجودات هستند لازم می آید که هر موجودی

ص: ۱۲۲

واجب الوجود باشد و این مطلب علاوه بر آن که خلاف مشهوداتی است که ما از حدوث اشیاء و از نشانه‌های امکان اشیاء داریم و علاوه بر این که خلاف مقتضی قانون علیت و معلولیت عمومی است که موجودات را به هم مربوط ساخته و نظامی پدید آورده و همه علوم بر پایه این قانون استوار شده است، مضاف بر این، خلاف مدعای خود این مقاله است که گفته شد «ما سوای وجود باری، سایر وجودات وجوب غیری دارند»، زیرا بنا به بیان فوق، موجودیت خاصیت ذاتی هر وجودی است و هر وجودی موجود بالذات است و وجوب ذاتی دارد و نمی‌تواند وجوب غیری داشته باشد.

این سؤال یا اشکال با سؤال اول فرق دارد. سؤال اول این بود که لازمه این که عدم بر وجود طاری نمی‌شود قدیم و ازلی و ابدی بودن اشیاء است، و این سؤال این است که لازمه این مطلب وجوب ذاتی و نفی امکان ذاتی اشیاء است، و بر اهل فن پوشیده نیست که ملازمه‌ای بین ازلی و ابدی بودن با وجوب ذاتی نیست و هر چند لازمه وجوب ذاتی ازلیت و ابدیت است ولی لازمه ازلیت و ابدیت وجوب ذاتی نیست.

این سؤال نیز معضله مهمی است و هر چند مستقیماً در هیچ‌جا از کتب فلسفه طرح نشده و مورد نفی و اثبات قرار نگرفته ولی هر جا که در کتب فلسفه حدود مطلب به این جا کشیدند، سخت فلاسفه را دچار اضطراب ساخته است و همین مطلب است که پایه استدلال عرفا قرار گرفته و خواسته‌اند از روی برهان عقلی، فلاسفه را ملزم سازند که به مدعای آنان که متکی به کشف و شهود است در باب وحدت محض وجود و نفی هرگونه کثرتی از آن، اقرار کنند از این راه که «وجود مساوی با وجوب ذاتی و وجوب ذاتی مساوی با وحدت است، پس وجود مساوی با وحدت است»، و نیز همین مطلب یکی از جهاتی است که موجب شده شیخ اشراق به اعتباریت وجود رأی بدهد و مدعی شود اگر وجود واقعیت عینی باشد لازم می‌آید که وجوب ذاتی داشته و ممتنع العدم بوده باشد.

ولی اگر خواننده محترم آنچه قبلاً در مقام فرق میان «ضرورت ذاتی منطقی» و «ضرورت ذاتی فلسفی» گفته شد در نظر داشته باشد پاسخ این سؤال برایش روشن است.

این که می‌گوییم «موجودیت وجود، ضرورت ذاتی دارد» عیناً مانند این است که می‌گوییم

ص: ۱۲۳

انسانیت یا حیوانیت برای انسان، یا تساوی مجموع زوایا با دو قائمه از برای مثلث، ضرورت دارد. معنای این ضرورت ذاتی که مصطلح منطقین است این است که اگر فرض کنیم شیء را انسان، با فرض انسان بودن آن شیء، حیوانیت برایش ضروری است و یا اگر فرض کنیم مثلثی را، با فرض مثلث بودن آن مثلث، خاصیت تساوی مجموع زوایا با دو قائمه برایش ضروری است و اما این که آیا انسان یا مثلث، حقیقتی است معلولی و قائم به غیر، یا حقیقتی است غیر معلولی و قائم به ذات، خارج از مفاد این قضیه است.

و هم چنین این که می‌گوییم «هر وجودی موجود است بالضروره» یعنی هر وجود مفروضی در فرض این که موجود است موجودیت برایش ضروری است و اما این که آن وجود حقیقتی است مستقل و قائم بالذات (واجب الوجود) یا حقیقتی است غیر مستقل و معلولی و قائم به غیر، ربطی به این ضرورت ذاتی ندارد.

و به عبارت دیگر ضرورت ذاتی فلسفی در مقابل «امکان فقری» است که قبلاً گفتیم.

امکان فقری وجود به این معنی بود که این وجود در عین این که وجود است و عین موجودیت است حقیقتی است متعلق به غیر و محتاج به غیر، بلکه عین تعلق و احتیاج به غیر و باقی است به بقای غیر و محفوظ است به حفظ غیر، ولی وجوب ذاتی یک وجود به این معنی است که موجودیت آن وجود، مستقل و بی نیاز و غیر متکی به حقیقت دیگری است.

خواننده محترم اگر در آنچه تاکنون در ضمن پاسخ به این دو سؤال گفته شد تعمق کافی کرده باشد به حل بسیاری از شبهات و تشکیکاتی که از طرف اشخاص مختلفی راجع به نفی علیت و معلولیت و بی معنا بودن خلقت و آفرینش و بطلان حدوث و فنای اشیاء ابراز شده موفق خواهد شد.

از آن جمله تشکیک مهم و معروفی است که امام فخر رازی در مورد مجعولیت و معلولیت ممکنات کرده و آن را به صورت امری ممتنع و محال جلوه داده است و ما بعداً در مقاله «علت و معلول» آن تشکیک را به طور مشروح و واضح بیان می‌کنیم.

اخیراً یکی از مسائلی که در افواه مدعیان فلسفه شایع است و کتاب‌هایی را در اطراف آن پر کرده اند این است که: «لاشیء شیء نمی‌شود و شیء لاشیء نمی‌شود».

ص: ۱۲۴

قانون لاوازیه شیمیست معروف قرن ۱۸ که می گوید «در این دنیا هیچ چیز معدوم و هیچ چیز موجود نمی شود» نیز چنان که قبلاً گفته شد ناظر به همین مطلب است. این قانون را لاوازیه از روی تحقیق و آزمایش های غیرقابل انکاری بیان کرد، چیزی که هست در این قانون مدعا اعم از دلیل ذکر شده. مدعا به این صورت است که «هیچ چیز» معدوم یا موجود نمی شود و البته واضح است که اگر مدعا را به این صورت تصدیق کنیم باید همه چیز را ازلی و ابدی بدانیم و هرگونه تغییر و تبدیل و حرکت و تحول و تکامل را نفی کنیم، ولی وقتی که به دلائل این قانون مراجعه می کنیم می بینیم همه چیز این طور نیست، تنها اجرام اولیه ای که ماده اصلی ترکیبات شیمیایی هستند موجود یا معدوم نمی شوند؛ به علاوه در نظریه لاوازیه که طبق بیان بالا بهتر است آن را «قانون بقای ماده» بخوانیم از لحاظ بقای ماده نیز یک نوع مجاز در تعبیر به کار رفته است، زیرا آنچه در این قانون منظور اصلی است این است که مجموع مواد این جهان کم یا زیاد نمی شود و البته این که مجموع مواد این جهان کم یا زیاد نمی شود اعم است از این که هر واحد ماده همیشه بوده و خواهد بود یا این که هر واحد ماده فرضاً از بین برود واحد دیگری جایگزین او خواهد شد.

در قانون لاوازیه بعداً از طرف دانشمندان اصلاحاتی به عمل آمده و هر چه تحقیقات دانشمندان پیش رفته نظریه عدم بقای واحد ماده یعنی تبدیل مواد به یکدیگر یا تبدل ماده به انرژی و انرژی به ماده بیشتر تأیید شده و افکار به سوی این که هیچ واحد شخصی ماده با حفظ شخصیت و واقعیت، ازلی و ابدی نخواهد بود جلو رفته است.

این که در بالا- به صورت احتمال گفتیم که واحدی از ماده از بین می رود و واحد دیگری جایگزین او می شود، نه به این معنا مقصود بود که یک واحد ماده معدوم مطلق بشود و از کتم عدم، واحد دیگری ابداع شود، زیرا این مطلب طبق تحقیقات دقیق و عمیقی که در فلسفه الهی شده صحیح نیست، بلکه مطابق تحقیقات دقیقی که در این زمینه از یک سو از طرف فلاسفه به عمل آمده و از طرف دیگر علمای طبیعی آن را تأیید کرده اند هر حادثی مسبوق به ماده و مدت است و هر فانی شونده ای زمینه پیدایش حادث جدیدی است و البته همین که سخن به این جا برسد بحث «ماده المواد» پیش می آید که نیازمند به این است که فصل دیگری

ص: ۱۲۵

را مورد تحقیق قرار دهیم و آن فصل همان است که موضوع مقاله ۱۰ از این سلسله مقالات واقع شده است.

این که «شیء لاشیء نمی شود و لاشیء شیء نمی شود» دست آویزی برای مادیین شده و آن را وسیله انکار موضوع خلقت و آفرینش قرار داده اند، غافل از آن که اگر این مطلب را به مفهوم عرفی وی اخذ کنیم باید قانون علیت و معلولیت عمومی و قانون حرکت و تکامل را نفی کنیم و حال آن که انکار این دو قانون به منزله انکار جمیع علوم است و خود مادیین همواره در کتب خویش از این دو قانون دم می زنند، و اگر آن را به مفهوم «علمی اش» اخذ کنیم که در بالا- اشاره شد منافاتی با موضوع علیت و معلولیت و خلقت و آفرینش- و هر چه می خواهید نام بگذارید- ندارد.

به هر حال این نظریه که «هیچ موجودی معدوم نمی شود و هیچ معدومی موجود نمی شود» اگر به معنای عام فلسفی وی گرفته شود از طریق براهین فلسفی باید نفی یا اثبات شود و هم با زبان فلسفه باید تفسیر شود. تفسیر وی به زبان فلسفه همان است که در مقاله ۷ و در این مقدمه گذشت و چنان که دیدیم طبق این تفسیر، این قانون نه مستلزم ازلیت و ابدیت اشیاء است و نه مستلزم نفی خلقت و آفرینش آنها.

اکنون که این مسئله مشکل روشن شد به متن علامه پرداخته و پیچیدگی بحث را برطرف می سازیم.

ص: ۱۲۶

ضرورت و امکان

اشاره

در مقاله گذشته به ثبوت رسانیدیم که واقعیت هستی هر ماهیتی هرگز نابود نمی شود (با حفظ وحدت شرایط در هر دو حال) در هر صورت، واقعیت هستی ماهیات هرگز معدوم نمی شود؛ یعنی ماهیات از آن جهت که ماهیت اند، یا در ظرف ذهن و یا در ظرف خارج از ذهن موجودند و جز این قابل تصور نبودند، هر ماهیتی را که تصور کنیم باید در ظرف ذهن وجود داشته باشد خواه در خارج باشد یا نباشد. و به عبارت دیگر هر ماهیت اگر چه نظر به ذات خودش می تواند به هر یک از وجود و عدم متصف شود، مثلاً انسانیت انسان می شود موجود شود و می شود معدوم شود، ولی واقعیت هستی یک ماهیت هرگز نمی تواند مقابل خودش را که ارتفاع واقعیت است بپذیرد و واقعیت وی لاواقعیت شود؛ یعنی هیچ واقعیتی را از خودش نمی شود سلب کرد اگر چه از غیر مورد خودش جایزالسلب است. هرگز نمی شود گفت درختی که امروز هست امروز نیست ولی می شود گفت درختی که امروز هست فردا نیست. (۱)

ما این خاصه را در بحث های خود نام «ضرورت» می دهیم چنان که خاصه تساوی وجود و عدم را در ماهیت «امکان» می نامیم. پس معنی «ضرورت»، واجب و لازم و غیرقابل انفکاک بودن- / و به اصطلاح علمی جدید جبری بودن- / وجود است. جبر یا ضرورت وجوب، همه به یک معناست. دو واژه «ضرورت» و «وجوب» از اصطلاحات قدیم و شایع در منطق و فلسفه است، ولی لغت «جبر» در اصطلاحات فلسفی جدید زیاد در این مورد به کار

۱- این که «واقعیت هستی ...» الخ

ص: ۱۲۷

برده می شود و البته همان معنای ضرورت و وجوب از این کلمه قصد می شود.

نکته ای که در این جا لازم است توضیح دهیم این است که مادیین کلمه «جبر» را زیاد به کار می برند ولی آنان از اقسام ضرورت ها و جبرها که ما در «مقدمه» نام بردیم فقط جبر علی و معلولی را که عبارت از ضرورت بالغیر فلسفی است می شناسند و اما ضرورت ذاتی فلسفی و همچنین ضرورت ذاتی منطقی را آنان نمی شناسند.

شناختن ضرورت ذاتی فلسفی همان است که موجب شده در باب ذات باری تصورات بچه گانه و موهومی بنمایند و عاقبت الامر آن را نفی کنند.

ما عن قریب در همین مقاله قسمتی از تصورات کودکان و موهوم مادیین را در مورد ذات باری که به اصطلاح فلسفی «واجب الوجود بالذات» و «عله العلل» خوانده می شود به عین عبارات نقل می کنیم تا خواننده محترم مستقیماً با طرز تفکر و تصورات کودکان مادیین در این موضوع دقیق عالی فلسفی آشنایی پیدا کند.

شناختن ضرورت ذاتی منطقی موجب اشتباهات عجیب و غریب دیگری برای آنان شده. مادیین جدید که خود را پیرو منطق دیالکتیک معرفی می کنند و منطق خود را منطق دینامیک (تحوّلی) و منطق الهیون را منطق استاتیک (جامد) می نامند چون در کلمات منطقیین به لغت «ضرورت ذاتی» برخورده اند چنین پنداشته اند که معنای آن ضرورت ذاتی این است که ذاتی (مثلاً انسان) همیشه به یک حال باقی می ماند و تغییری در آن رخ نمی دهد و از این جا نتیجه گرفته اند که منطق قدیم جامد فکر می کند.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک می گوید:

از منطق جامد مخصوصاً اعتقاد به ضروری و دائمی بودن به نتایج غلط می رساند؛ مثلاً نسبت سفیدی به برف را ضروری و دائمی دانسته بر روی آن استدلال می نمایند و ما می دانیم که رنگ برف به طور ضروری و دائمی سفید نیست، سفید جسمی است که تمام انواع نور را پس بفرستد.

در فضای کاملاً تاریک، برف سفید نیست؛ یعنی سفیدی برف ضروری و دائمی نیست. به

ص: ۱۲۸

همین ترتیب هیچ حقیقت دائمی وجود ندارد، ولی اشراقیون مثل شهاب الدین اغراق کرده تمام صفات را ضروری دائمی دانسته اند و این جمود مطلق است.

کسانی که موارد انعقاد قضایای ضروریه و دائمه را می شناسند می دانند که این ایراد چقدر بی سروته است و گوینده آن تا چه اندازه بی اطلاع است و ما مخصوصاً این قسمت را نقل کردیم تا گوینده آن را بهتر معرفی کرده باشیم. از آنچه به شیخ شهاب الدین معروف به «شیخ اشراق» نسبت می دهد معلوم می شود که همین قدر افواهاً شنیده است که وی تمام قضایای موجهه را به قضیه ضروریه ارجاع کرده است و خیال کرده که مقصود این بوده که نسبت هر محمولی با هر موضوعی ضروری و ازلی و ابدی است و هر محمولی که با موضوعی انتساب پیدا کرد از لُما چنین بوده است و تا ابد چنین خواهد بود و محال است که خلاف آن صورت گیرد؛ و حال آن که اگر دکترا را می بینیم که فی الجمله از منطق اطلاعاتی داشت مراجعه کرده بود چنین سند فضاحتی به دست نمی داد. مثال برف و سفیدی مثالی است که از پیش خود اختراع کرده است. مثال های ضرورت همان طوری که منطقیین تصریح کرده و می کنند منحصر است به موارد نسبت ذات ماهیت به خودش (انسان انسان است) - / مثلث مثلث است و موارد لوازم ذاتی ماهیت به ماهیت (هر انسانی شاغل مکان است) - / مثلث مجموعه زوایایش مساوی با دو قائمه است و چنان که واضح است معنای این قضایا این نیست که انسان همیشه انسان است و به یک حال باقی می ماند و مثلث همیشه مثلث است و به یک حال باقی می ماند، بلکه معنای این ضرورت صرفاً این است که هر چیزی که انسان بود، مادامی که انسان بودنش محفوظ است، محال است که انسان نباشد (سلب شیء از نفس) یا حیوان نباشد یا شاغل مکان نباشد، و همچنین مثال مثلث.

این که «واقعیت هستی نمی تواند مقابل خود را که نیستی است بپذیرد و واقعیت،

ص: ۱۲۹

لا واقعیت شود» خاصیت تمام وجودات است از واجب و ممکن و جوهر و عرض و این همان است که در آخر مقاله ۷ به این عنوان بیان شد: «موجود معدوم نمی شود» و در مقدمه این مقاله توضیح کافی درباره آن داده شد و چنان که در آن مقدمه کاملاً توضیح دادیم این نحو از ضرورت ذاتی وجودات نه مستلزم نفی مخلوقیت و معلولیت آنها و نه مستلزم ازلی و ابدی بودن آنهاست، زیرا این نحو از ضرورت ذاتی وجود از نوع ضرورت ذاتی منطقی است که در مقدمه شرح داده شد که هم با وجوب ذاتی و هم با وجوب غیری فلسفی قابل جمع است.

این نحو از ضرورت ذاتی در «وجودات» مبنی بر اصالت وجود است یعنی بنا بر اصالت ماهیت این نحو از ضرورت معنا ندارد.

تفکیک این نحو ضرورت ذاتی در وجود از ضرورت ذاتی فلسفی و این که لازمه این نحو ضرورت نه ازلی و ابدی بودن وجودات است و نه واجب الوجود بودن آنها، از مسائل دقیقه ای است که بر غالب حکما و فلاسفه مخفی مانده است و چنان که قبلاً بیان کردیم عرفاً استدلال خویش را مبنی بر مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت- که در مقاله ۷ گذشت- / روی همین عدم تفکیک بنا کرده اند و شیخ اشراق نیز آن جا که بر اعتباریت وجود استدلال می کند یکی از اموری که وی را مضطرب و منحرف کرده است همین عدم تفکیک است.

و معنای امکان مساوی بودن نسبت شیء با وجود و عدم می باشد؛ یعنی انسان به حسب ذات ممکن است وجود پیدا کند و یا نکند؛ مثلاً اگر بگوییم «هر واقعیت خارجی ضروری است» معنایش این است که واقعیت را از خودش سلب نمی توان کرد و اگر بگوییم «انسان ممکن است» معنایش این است که نسبت ماهیت انسان به وجود و عدم مساوی است اگر چه نسبت وجود این ماهیت به خود وجودش این گونه نیست. (۱)

۱- امکان به معانی دیگر نیز در استعمالات فلسفی می آید که از آن جمله به معنی «قوه» است که مقابل «فعلیت» است و هم چنین ضرورت گاهی به معنی «لزوم عدم» نیز می آید که مترادف با امتناع و استحاله می باشد چنان که می گوییم «سلب واقعیت از خودش ضروری عدم و ممتنع و محال می باشد»

ص: ۱۳۰

بیان دیگر

از جمله بدیهیاتی که ما کوچک ترین شک و تردید در آن روا نداشته و مؤثرترین سلاح علمی خود می دانیم «قانون علیت و معلولیت» است (هر حادثه علتی دارد). در مقدمه این مقاله «قانون علیت و معلولیت» را تعریف کردیم و گفتیم که مطابق این قانون هر حادثه ای که پدید می آید علتی دارد و وقوع صدفه و اتفاق محال است. بلکه هر پدیده که پدیدار می شود علتی دارد و اگر این علت نبود پدیده مفروض نیز نبود؛ به عنوان مثال:

اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد برمی گردیم و از گوشه و کنار به جست و جو می پردازیم یعنی می خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز شدن در پیدا شده که در باز نمی شود؟ چه، اگر چنین کم و کاستی نبود فشار دست با بقیه شرایط حتماً در را باز می کرد؛ و هم چنین یک نفر مکانیسین، ماشینی را که به کار انداخته با مشاهده کوچک ترین خللی در حرکت ماشین فوراً به کنجکاوای در پیکره ماشین می پردازد یعنی می خواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علی حرکت ماشین مفقود می باشد؟ چه، اگر چنین واقعه ای در کار نبود ماشین هرگز در حرکت خود لنگ نمی شد یعنی اگر علت تامه حرکت موجود بود حرکت ضروری بود.

پس ناچار علت تامه هر معلول به معلول خودش ضرورت می داده و معلول وی در دنبال این ضرورت به وجود می آمده.

اگر بین اشیاء رابطه علی و معلولی نباشد، خواه از آن جهت که وقوع همه حوادث روی صدفه و اتفاق باشد و خواه از آن جهت که همه موجودات واجب الوجود بالذات و مستغنی از علت بوده باشند، قهراً هیچ رابطه ای بین هیچ موجودی و موجود دیگر نخواهد بود و همه از یکدیگر بیگانه و جدا و غیرمربوط خواهند بود؛ و البته در این صورت هیچ قانون و ناموسی هم وجود خارجی نخواهد داشت، زیرا همه قوانین و نوامیس حاکم بر طبیعت، کیفیت های خاص علی و معلولی اشیاء است و در این فرض «علم» نیز معنا ندارد، زیرا علم عبارت است از «بیان قوانین و نوامیس و روابط واقعی بین اشیاء» و اگر بین هیچ چیزی با چیز دیگر

ص: ۱۳۱

رابطه ای وجود نداشته باشد علمی هم وجود نخواهد داشت. پس قانون علیت و معلولیت پایه و اساس علم است و کسانی که از طرفی خود را منکر قانون علیت و معلولیت نشان می دهند و در عین حال مقام علم را نیز می خواهند حفظ کنند راه بیهوده می روند.

این قانون از پرارزش ترین قوانین مورد استفاده فلسفه الهی است و در همین مقاله اشاره خواهد شد که همین قانون با سایر قوانین منشعبه از آن است که ما را ملزم می کند که تمام رشته های علمی و معلولی را منتهی به یک ذات کامل و غیر معلول بدانیم و همه نظامات را تحت نظام واحد و قائم به ذات واحد بشناسیم.

۱. یکی از قوانینی که از قانون علیت و معلولیت منشعب می شود قانون جبر علی و معلولی است یعنی این که علت ضرورت دهنده به معلول است و هر معلولی به وجود آمدنش و مختصات وجودی اش همه ضروری و قطعی و غیر قابل اجتناب است.

در مقدمه این مقاله نظریه های مختلفی را که درباره این قانون فرعی ابراز شده نقل کردیم و یک برهان ساده نیز بر صحت این قانون اقامه کردیم.

عجب این است که در عین این که این قانون از قوانینی است که هنگامی که به صورت یک قانون کلی و عمومی بر اذهان عرضه می شود موجب استیحاş می شود و صعب القبول جلوه می کند و تمرین و ممارست های برهانی زیادی لازم است تا این استیحاş و همی از بین برود، در عین حال هر کسی در شعور مخفی خود به آن اذعان دارد و به حسب فطرت ادراک و اراده خویش از آن پیروی می نماید. جمله علامه طباطبائی که می گوید: «اگر به دری بسته فشار آوردیم ...» تا آن جا که می گوید: «پس ناچار علت تأمه هر معلولی به معلول خود ضرورت می داد ...» اذعان و تصدیق فطری و عملی این قانون را در اذهان بیان می نماید.

بدیهی است که اگر مجرد وجود خارجی علت در یک زمانی (اگر چه به همراه معلول نباشد) کافی بود که پس از نابودی آن، معلول خود به خود به وجود خود ادامه دهد هیچ گاه این تفتیش انجام نمی گرفت.

در این جا یکی دیگر از قوانین منشعب از قانون علیت و معلولیت بیان شده و آن این که:

«معلول همان طوری که حدوداً نیازمند به علت است بقائاً نیز نیازمند به علت است».

ص: ۱۳۲

در مقدمه این مقاله وعده دادیم که تفصیل این مطلب را در مقاله ۹ بیان کنیم ولی حالا- مناسب تر می دانیم که در همین جا آنچه می خواستیم بگوییم بیان کنیم.

تصور ابتدایی هر کسی این است که چه مانعی دارد که معلول در بقای خویش از علت بی نیاز باشد، زیرا رابطه و علاقه معلول با علت به این وجه است که علت به وجود آورنده معلول است و البته همین که معلول از ناحیه علت وجود یافت قهراً باید رابطه اش با علت قطع شود و معنا ندارد که آن رابطه و علاقه باقی بماند و قهراً باید معلول بتواند بعد از آن که به وسیله علت حدوث یافت خود به خود به وجود خویش ادامه بدهد مگر آن که علت یا علل فانی کننده ای پیدا شود و آن معلول را فانی و نابود کند.

اینک به متن بحث برمی گردیم، گفتیم وقتی که یک مکانیسین ماشین را به راه می اندازد با مشاهده کوچک ترین خلل در حرکت به جست و جوی آن می پردازد تا بفهمد علت این اختلال در کجاست، زیرا معلول در بقا نیز به علت نیاز دارد و با فقدان علت، معلول نیز از میان می رود.

اشکال: ممکن است گفته شود که در مثال حرکت ماشین، ما حقیقتاً از علت وجود حرکت تفتیش نمی کنیم بلکه از علت سکون ماشین کنجکاوی می نماییم. روشن تر بگوییم:

نه این است که ما اعتقاد داشته باشیم که علت حرکت به همراه حرکت تا آخر وجود حرکت باقی و ضرورت دهنده است تا در موقع پیدایش خلل، از نقص علت حرکت جويا باشیم، بلکه با پیدایش علت حرکت می بایست وجود حرکت ادامه پیدا کند اگر چه خود علت از میان برود چنان که با از میان رفتن بنا ساختمان از میان نمی رود و با نابود شدن پدر و مادر، فرزند نابود نمی شود و چون در مثال فوق، حرکت از میان رفته و سکون پیدا شده از علت پیدایش سکون جست و جو می نماییم.

پاسخ: ما پاسخ این خرده گیری را به وجدان خود اشکال کننده موکول می نماییم و می پرسیم که در مثال فوق آیا مکانیسین در مراجعه خود، در اجزاء علت حرکت کاوش می کند یا به کنجکاوی تازه از علت پیدایش سکون می پردازد؟

این مستشکل اگر به وجدان و فطرت خود رجوع کند خواهد دید سکون، عدم حرکت

ص: ۱۳۳

است و علت عدم معلول، پیوسته عدم علت می باشد پس در هر حادثه منفی، یعنی در موقع نابودی یک حادثه اثباتی، ما پیوسته به علت و اجراء علت حادثه قبلی برمی گردیم.

بلی، هنگام حدوث حادثه اثباتی به علت حادثه قبلی رجوع نمی کنیم ولی استدلال ما متکی به این فرض نیست.

گذشته از این، بنا به نظریه خود مستشکل، موجود بودن علت سکون نیز به همراه سکون لزوم ندارد و در این صورت جست وجو کردن در چیزی که ممکن است معدوم بوده باشد قابل توجیه نیست.

طرفداران بی نیازی معلول از علت در بقا، امثله و شواهدی نیز برای مدعای خودشان ذکر می کنند از قبیل بقای فرزند بعد از پدر و بقای ساعت بعد از ساعت ساز و بقای ساختمان بعد از بنا و بقای حرکت سنگی که به وسیله دست پرتاب می شود بعد از جدا شدن از دست و از بین رفتن فشار دست؛ و حتی ادعا می شود که در علم الحركات و فیزیک جدید رسماً تأیید شده که جسم در حالات حرکت و سکونی که بر وی عارض می شود تنها هنگامی احتیاج به تأثیر نیروی خارجی دارد که بخواهد تغییر حالتی برایش پیدا شود مثل آن که صفر درجه حرکت دارد یعنی ساکن است و به حرکت درآید، یا آن که به درجه خاصی حرکت دارد و بعد تغییر حالت دهد و درجه ای از حرکت کمتر یا زیاده تر پیدا کند، و اگر جسم به وسیله تأثیر نیروی خارجی به حرکت درآید مادامی که عامل خارجی پیدا نشود که آن حرکت را کند یا تند یا متوقف کند آن جسم خود به خود و بدون احتیاج به عامل و علت خارجی به حرکت اولی خود ادامه می دهد همان طوری که اگر در اثر تأثیر نیروی خارجی متوقف شد مادامی که عامل خارجی پیدا نشود و درجه ای از حرکت به وی ندهد به توقف خود ادامه می دهد. نتیجه این که هر درجه ای از حرکت که برای جسم متحرک فرض کنیم آن درجه حرکت تنها در حدوث اولی خود احتیاج به عامل خارجی دارد ولی در ادامه خود بی نیاز از هر عامل و علتی است.

ما فعلاً بدون آن که به مثال های فوق توجهی بکنیم و مناقشه آنها را بیان کنیم و بدون آن که در مقام توجیه و تفسیر نظریه فیزیکی از لحاظ فلسفی برآیم یک تحلیل عقلانی کلی

ص: ۱۳۴

در مورد رابطه علت با معلول به عمل می آوریم تا ببینیم فتوای عقل و فلسفه در این مورد چیست؟ بعداً در پاورقی های دیگر به پیروی متن، مثال های فوق و هم چنین نظریه فیزیکی فوق را بررسی می کنیم تا ببینیم که آیا این امور ناقض حکم عقل و مخالف آن است یا آن که ناقض و مخالف نیست و تصور مناقضت و مخالفت، نتیجه سوء استنباطی است که به عمل آمده.

علت وجود معلول است

تصور می که هر انسانی از قانون علیت دارد این است که «علت وجوددهنده به معلول است» هر کس که خود را مدعن به این قانون کلی می شمارد و رابطه علی و معلولی بین موجودات قائل است، چه متکلم و چه حکیم، چه الهی و چه مادی، چه عالم و چه فیلسوف، این طور فکر می کند که علت وجوددهنده به معلول است و رابطه ای که بین آنها برقرار است این است که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت دریافت می کند.

ما همین فکر قطعی و یقینی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم و می گوییم درست است که علت واقعیت دهنده و وجود دهنده به معلول است ولی در موارد معمولی که چیزی چیزی را به چیزی می دهد مثل آن که شخصی به نام «الف» به شخص دیگری به نام «ب» شیء خاصی را به نام «ج» می دهد پای چهار امر واقعیت دار در کار است:

۱. دهنده (الف)

۲. گیرنده (ب)

۳. شیء داده شده (ج)

۴. دادن (عمل و حرکتی که از ناحیه دهنده صورت می گیرد)

و البته ممکن است در برخی موارد امر پنجمی هم فرض شود و آن عبارت است از «گرفتن» یعنی عملی که از ناحیه گیرنده صورت می گیرد.

به هر حال در این جا لااقل چهار امر واقعیت دار در کار است که واقعیت هر یک غیر از واقعیت سه امر دیگر است.

حالا باید ببینیم در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول

ص: ۱۳۵

می‌شناسیم پای چند واقعیت در کار است و آیا واقعاً در این جا نیز پای چهار واقعیت در کار است به این ترتیب:

۱. دهنده (علت)

۲. گیرنده (ذات معلول)

۳. شیء داده شده (وجود و واقعیت)

۴. دادن (ایجاد)

و به عبارت دیگر آیا در مورد علت و معلولیت، «موجد، ایجاد و وجود و موجود» و به تعبیرهای دیگر «جاعل و جعل و مجعول و مجعول له»، «معطی و اعطاء و معطی و معطی به» چهار امر واقعیت دار است یا آن که چنین نیست؟ و بر فرض این که چنین نیست پس چگونه است؟

ما اولاً «گیرنده» و «داده شده» را در مورد علت و معلول در نظر می‌گیریم و بررسی می‌کنیم که آیا ممکن است که این دو مفهوم دو واقعیت خارجی باشند یا نه؟ می‌بینیم اگر گیرنده یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند واقعیتی بوده باشد لازم می‌آید، که آن معلول، معلول نباشد و به اصطلاح خلف لازم می‌آید، زیرا به حسب اصل اولی و تعریف اولی، ما علت را به عنوان واقعیت دهنده به معلول شناختیم به این معنا که معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب کرده و اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می‌کند واقعیتی باشد و خود معلول یک امر واقعیت دار دیگری باشد پس معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده یعنی واقعاً معلول، معلول نیست. پس در مورد علت و معلول، «گیرنده» عین واقعیت «داده شده» است و این ذهن ماست که برای یک واقعیت عینی دو مفهوم مختلف (گیرنده- / داده شده) اعتبار می‌کند.

برای مرتبه دوم به بررسی می‌پردازیم که آیا آنچه ما آن را به عنوان «افاضه» و «ایجاد» می‌نامیم (دادن) واقعیتی جدا از واقعیت «داده شده» دارد یا نه؟ در این جا می‌بینیم اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «داده شده» باشد لازم می‌آید که ما وجود معلول (داده شده) را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه و عمل علت، یک واقعیتی است مستقل و کاری که علت

ص: ۱۳۶

می‌کند این است که با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا می‌کند و آن را برمی‌دارد به معلول می‌دهد و البته این فرض مستلزم این است که ما برای «گیرنده» نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «داده شده» فرض کنیم و حال آن که قبلاً دیدیم که این فرض محال است پس معنای واقعیت دادن علت به معلول و واقعیت یافتن معلول از علت این نیست که واقعیت معلول در کناری جزء سایر واقعیت‌ها انبار شده و کار علت این است که آن واقعیت کنار گذاشته را برمی‌دارد و تحویل معلول می‌دهد بلکه معنای واقعیت دادن علت به معلول این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطای علت است؛ یعنی همان طوری که «گیرنده» و «داده شده» در مورد علت و معلول دو امر واقعیت دار نیستند، «داده شده» و «دادن» نیز دو امر علی حده خارجی نیستند. پس در مورد علت و معلول، «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» همه یک چیز است و ما باید معلول را به عنوان «عین افاضه علت» بشناسیم نه به عنوان چیزی که چیز دومی را به نام «فیض» به وسیله واقعیت سومی به نام «افاضه» از شیء چهارمی به نام «علت» دریافت کرده است.

برای مرتبه سوم واقعیت «دهنده» را در نظر می‌گیریم ولی در این جا می‌بینیم که واقعیت وی باید مستقل از واقعیت «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» باشد، زیرا «دهنده» واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که یک شیء خودش منشأ خودش باشد، زیرا مستلزم صدفه و تقدم شیء بر نفس است که مستلزم تناقض است.

از این جا این طور می‌فهمیم که در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان «وجود دهنده به معلول» می‌شناسیم و ابتدا چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است (دهنده، گیرنده، داده شده، دادن) اینطور نیست، بلکه در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است؛ و به عبارت دیگر پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت «ایجاد» و «وجود» و «موجود» یکی است و این ذهن ماست که از یک واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است و موجب طرز تفکر غلط ابتدایی ما شده است.

ص: ۱۳۷

حقیقت این است که علت عمده این طرز تفکر غلط ابتدایی که متأسفانه غالب مدعیان فلسفه دچار آن هستند بیشتر از یک قیاس گرفتن بی جا سرچشمه می گیرد. معمولاً می بینند که اگر فی المثل کسی به کس دیگر پولی بدهد یا گلی اهدا کند این خود مستلزم این است که لااقل پای چهار امر واقعیت دار در کار باشد و دیده اند به طور قطع در این موارد شیء داده شده غیر از عمل اعطاء و دادن است و دیده اند که هرگاه مثلاً کسی از کسی پولی یا گلی گرفت تنها در همان لحظه اول که آن چیز را از او می گیرد به او نیازمند است ولی در لحظات بعد خودش شخصاً واجد آن شیء داده شده است و در واجد بودن آن شیء هیچ گونه احتیاجی به دهنده اولی ندارد، پس چنین خیال کرده اند که «وجود دادن» نیز نظیر پول دادن یا گل اهدا کردن است که اولماً، واقعیت گل و پول غیر از واقعیت اعطای آن گل و آن پول است و حتی مغایر با واقعیت گیرنده آن است و ثانیاً، در لحظه بعد از لحظه دریافت، گیرنده بشخصه می تواند واجد آن شیء باشد بدون آن که احتیاجی به دهنده داشته باشد و از این جا نتیجه گرفته اند که معلول در بقای خود بی نیاز از علت است.

بعد از این که بنا بر اصل کلیّیّ مسلّم اولی قبول کردیم که رابطه علت و معلول رابطه وجود دادن و وجود یافتن است و بنا بر مقدمه گذشته دانستیم که این رابطه، یعنی وجود دادن و وجود یافتن معلول، با خود وجود معلول واقعیت هایی مغایر و جدا از یکدیگر نیستند یعنی واقعیت معلول با رابطه معلول با علت یکی است، پس دانسته می شود که واقعیت معلول را نمی توان منفک از رابطه معلول با علت فرض کرد یعنی قطع رابطه معلول با علت با حفظ بقای معلول امری محال و ممتنع است؛ و از این جا نتیجه گرفته می شود که معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند به علت و متکی به علت است و محال است که یک شیء به وسیله علتی به وجود آید و بعد رابطه اش با علت قطع شود و بتواند به خودی خود به وجود خود ادامه دهد.

از نظر فلسفی ما، یا باید به کلی قانون علت و معلول را به کناری گذاشت و در نتیجه تسلیم مدعای سوفسطائیان و قائلین به صدفه و اتفاق شد و یا آن که باید اصل نیازمندی معلول را به علت در بقا پذیرفت. و اما توجیه مثال ها و شواهدی که بر عدم نیازمندی معلول به علت در

ص: ۱۳۸

بقا آورده شده بعداً خواهد آمد. در این جا نکات ذیل را به تناسب مطلب گذشته یادآوری می‌کنیم.

الف) ما مکرر گفته ایم که اولین وظیفه هر فیلسوف این است که به ذهن و اندیشه های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه سازی ذهن را بشناسد و این قسمت مهم را ما «قسمت روان شناسی فلسفه» خواندیم. در این جا نیز خواننده محترم متوجه شد که منتهای کاری که ما کردیم این بود که اندیشه های ذهنی خود را در مورد علت و معلول با اتکاء یکی دو اصل متعارف فلسفی بررسی کردیم و ثابت کردیم که این تکثر صرفاً تکثر مفهومی و ذهنی است و این تکثر ذهنی است که منشأ بزرگ ترین اشتباه در فلسفه می شود. لهذا مجدداً جمله ای را که قبلاً نیز ادا کرده ایم تکرار می‌کنیم: ما تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم.

ب) برهانی که در این جا بر مطلب اقامه کردیم یک برهان عقلی خالص بود و مطابق آنچه در مقدمه مقاله ۷ گفتیم این مسئله را جزء مسائل فلسفی خالص باید تلقی کرد که به هیچ اصل تجربی یا غیرتجربی خارج از حوزه فلسفه متکی نیست بلکه یک توجه دقیق به این مسئله روشن می‌کند که این مسئله جزء مسائلی است که تحقیق در آنها فقط از راه برهان عقلی به ترتیبی که بیان شد میسر است و ضمناً ثابت می‌کند که نظریه کسانی که حدود حس و عقل و تجربه و تعقل و علم و فلسفه را نشناخته اند و در ارزش حس و تجربه به راه اغراق پیموده و ادعا کرده اند مسائل فلسفی نیز از راه حس و تجربه باید تحقیق شود چقدر مضحک و مسخره است.

ج) مادیین، طرفدار عدم نیازمندی معلول به علت در بقا هستند و ما بعداً در محل دیگری که مناسبتی پیش آید گفتار آنها را نقل و انتقاد خواهیم کرد؛ و عده ای از متکلمین نیز همین عقیده را دارند ولی محققین فلاسفه عموماً طرفدار نیازمندی معلول به علت در بقا هستند و هر دسته ای طبق مشرب و مسلک خود برهان یا براهینی اقامه کرده اند و برخی از آن براهین در عین این که طرفداران اصالت وجود به آنها اعتماد کرده اند بوی اصالت ماهیت می‌دهد و ما برای دوری جستن از اطاله، از بحث و انتقاد در آن براهین صرف نظر می‌کنیم و چنین گمان می‌کنیم که آنچه در بالا گفته شد بهترین و ساده ترین راهی است که تاکنون بیان شده

ص: ۱۳۹

است؛ و به هر حال این مطلب از مهم ترین مسائلی است که در مباحث الهیات که در مقاله ۱۴ خواهد آمد مورد استفاده قرار می گیرد.

د) «علت» در اصطلاحات فلسفی غالباً به همان معنا اطلاق می شود که در بالا تعریف شد یعنی «وجود دهنده شیء» ولی گاهی به معنایی اعم از این معنا اطلاق می شود و آن عبارت است از «مطلق چیزهایی که شیء در وجود یافتن خود محتاج به آنهاست». اگر علت را به معنای اعم اطلاق کنیم شامل معدّات و شرایط وجود شیء نیز می شود همان طوری که اگر معلول مرکب باشد شامل اجزاء تشکیل دهنده واقعیت وی نیز هست چنان که اگر قائل به «علت غائی» باشیم شامل آن نیز هست زیرا دربارۀ هر یک از شرایط و معدّات و همچنین دربارۀ غایت و همچنین دربارۀ هر یک از اجزاء تشکیل دهنده واقعیت شیء صادق است که گفته شود وجود شیء محتاج به آنهاست. ولی تعریف اولی که عنوان «وجوددهندگی» در آن اعتبار شده بر شرایط و معدّات و همچنین بر غایت و بر اجزاء تشکیل دهنده واقعیت شیء صادق نیست بلکه تنها بر آن چیزی صادق است که اصطلاحاً «علت فاعلی» خوانده می شود.

این که در بالا گفته شد که معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند به علت است همان «علت فاعلی» در نظر گرفته شده و برهانی که در بالا اقامه شد، همان طوری که واضح است، تنها شامل علت فاعلی است و این برهان شامل شرایط و معدّات و همچنین غایت و اجزاء تشکیل دهنده واقعیت شیء مرکب نمی شود. آری، در مورد اجزاء تشکیل دهنده واقعیت شیء (مثل آن که آن شیء مرکب حقیقی باشد و از ماده و صورت ترکیب یافته باشد) از راه دیگر باید گفت که هویت معلول حدوثاً و بقائاً نیازمند به آنهاست و این مطلب خیلی واضح و روشن و غنی از استدلال به نظر می رسد، زیرا گمان نمی رود که کسی در این مطلب شک کند که بقای مرکب موقوف به بقای جمیع اجزاء آن است و با انتفای یک جزء (حداقل) مرکب منتفی می شود و تاکنون به نظر نرسیده که کسی مخالف این مطلب بوده باشد.

اشکال: درست است که جست وجو و تفحص از معدوم وجه معقولی ندارد ولی در این موارد، علت مرکب بوده و پیوسته دارای اجزائی است که برخی از آنها موجود و برخی معدوم می باشد و ما با پی بردن به اجزائی که هنوز موجودند به اجزاء مربوطه دیگر نیز پی می بریم

ص: ۱۴۰

جز این که تمام علت مرکب است و مرکب با انعدام بعض از اجزاء نابود می شود، پس هیچ گاه همراه بودن وجود علت (با تمام اجزاء) با وجود معلول لازم نیست چنان که نوزاد انسانی تنها حاجت و نیازی که به وجود پدر و مادر دارد در زاییده شدن است و بس، و پس از زاییده شدن، دیگر نیازی در میان نیست.

۱. به واسطه پیچیدگی و اهمیت مطلب ناچاریم مجموع آنچه در متن راجع به بقای علت به همراه معلول به صورت مدعا و سپس به صورت اشکال و پاسخ های متعدد بیان شده توضیح دهیم تا بهتر مورد استفاده خوانندگان محترم واقع شود.

مدعا: ضرورت دهنده به معلول حدوداً و بقائاً همانا علت آن است که بقای علت، هم در وجود و هم در ضرورت معلول، شرط است. این که - مثلاً - یک نفر مکانیسین اگر خللی در حرکت ماشین ببیند به جست و جو می پردازد، از این جهت است که به حسب فطرت اذعان دارد که مادامی که علت تامه حرکت موجود است حرکت بالضروره موجود است و اگر در یک لحظه خللی در حرکت مشهود شد کاشف از این است که در علت حرکت نقصانی راه یافته یعنی فطرتاً اذعان دارد که مجرد وجود خارجی علت، حرکت در یک زمانی ضامن بقای حرکت نیست بلکه بقای علت تامه حرکت است که ضامن بقای حرکت است.

اشکال: این گونه جست و جوها دلیل بر اذعان فطری به مدعای فوق نیست، زیرا ممکن است گفته شود که این جست و جوها برای کشف نقطه نقصان علت حرکت نیست بلکه این جست و جوها برای این است که تغییر حالتی برای حرکت پیدا شده و حرکت، تند یا کند یا متوقف شده یعنی حادثه جدیدی رخ داده و شخص در جست و جوی علت حدوث حادثه جدید است (نه در جست و جوی یافتن منشأ عدم بقای علت حادثه اولی). پس می توان ادعا کرد که یک نفر مکانیسین مثلاً به حسب فطرت ساده خویش عیناً بر خلاف مدعای فوق اذعان دارد یعنی می داند که بقای علت حرکت در بقای حرکت شرط نیست بلکه اگر خللی در حرکت پیدا شد مثل آن که تند یا کند یا متوقف شد از این جهت است که علت جدیدی

ص: ۱۴۱

پیدا شده و اثر علت از بین رفته سابق را خنثی کرده است.

پاسخ: اولاً، سکون امر وجودی نیست که مستلزم علت وجودی باشد بلکه امر عدمی است، زیرا سکون عدم حرکت است و بنابراین علت سکون (یا عدم الحركة) همان عدم علت حرکت است. پس بنابراین جست وجو از علت سکون عین جست وجو از عدم بقا و از نقصان یافتن علت حرکت است و ثانیاً، بنا به فرض فوق که بقای علت حادثه در بقای حادثه شرط نیست اگر فرضاً ما سکون را یک حادثه وجودی بدانیم جست وجو از علت سکون معنا ندارد، زیرا بقای علت سکون (بنا بر فرض فوق) در بقای سکون شرط نیست و ممکن است معدوم شده باشد و جست وجو از معدوم معنا ندارد.

اشکال: قسمت دوم پاسخ که گفته شد «علت سکون معدوم شده و جست وجو از معدوم معنا ندارد» درست است ولی این در موردی است که علت را بسیط و غیرمرکب فرض کنیم و حال آن که علل بسیط به این صورت در جهان طبیعت وجود ندارد بلکه علت هر چیز مجموعه ای از حوادث متعدده ای است که در طول زمان واقع می شود. این گونه حوادث که اجزای علل شیء می باشد بقای آنها در بقای معلول شرط نیست بلکه ممکن است بعضی به همراه معلول باقی باشند و بعضی باقی نباشند و البته با پیدا کردن آن قسمت از اجزاء علل که موجود است سایر اجزاء را می توان به دست آورد و این خود دلیل است که بقای علت تاّمه (تمام اجزاء علل) در بقای معلول شرط نیست.

پاسخ: این گونه حوادث طولیه زمانیه که وجود معلول مشروط به وجود قبلی آنهاست همان هاست که بهتر است به نام «شرایط و معدّات» نامیده شود نه به نام علت. مثلاً سنگی که حرکت می کند و مسافتی را طی می نماید، تا تمام نقطه های وسط را طی نکند محال است که به نقطه آخر برسد. و همچنین هر نقطه ای را که فرض کنیم، رسیدن به آن نقطه قبل از رسیدن به نقطه های قبلی محال است؛ یعنی پیمودن بعضی از قسمت های مسافت شرط رسیدن و پیمودن برخی دیگر از قسمت های مسافت است. ولی پیمودن و رسیدن به هیچ قسمتی را نمی توان به عنوان علت محرکه آن جسم در قسمت دیگر شناخت بلکه علت محرکه ای که همه جا همراه حرکت هست همانا آن نیرویی است که جسم را در مسیر معینی می راند. بنا بر

ص: ۱۴۲

اصل تحول و تکامل جوهری و ذاتی موجودات طبیعت، هر موجودی از موجودات طبیعت در مراحل وجودی خود همواره حالت همان سنگی را دارد که در جریان طی مسافت است و گذشتن از مرحله قبلی شرط عبور از مرحله بعدی است و در عین حال آن نیرویی که سیر تکاملی موجودات را مباشرت می کند نیروی باقی و لایزال دیگری است. علی هذا این شرایط و معدّات که به منزله مراحل و منازل عبور یک شیء است و احیاناً به نام «علل» نیز خوانده می شوند وجودشان شرط وجود معلول است ولی نه به طور مطلق بلکه به طور نسبی یعنی وجود هر یک از آنها در یک مرحله معین و قطعه معین از زمان شرط وجود معلول است نه مطلقاً، و این که ما گفتیم بقای علت در بقای معلول شرط است منظور علت فاعلی و همچنین علت مادی و صوری (اجزای تشکیل دهنده واقعیت شیء) بود نه مطلق علل که حتی شامل شرایط و معدّات نیز باشد.

اشکال: امثله و شواهد حسی، همه این استدلالات عقلانی را نقض می کنند. ما هزارها کار در جهان می یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل همچنان به سرپای خود ایستاده است. بنا ساختمانی را می سازد و پس از رفتن بنا ساختمان باقی می ماند. ساعت ساز ساعتی می سازد و سال ها آن ساعت بدون آن که احتیاجی به ساعت ساز داشته باشد به کار خود ادامه می دهد.

پدر فرزند تولید می نماید و خودش می میرد و فرزند به زندگی خود ادامه می دهد، و همچنین هزارها مثال دیگر.

بهترین دلیل بر امکان یک چیز وقوع آن است. وقوع این حوادث دلیل بر امکان بقای معلول بدون علت است.

پاسخ: این امثله حسی، ناقض حکم عقلی نیست، زیرا در این موارد مسامحه ای به کار رفته و آنچه علت فرض شده علت نیست. بنا علت حرکاتی است که انجام می دهد نه علت ساختمان که مجموعه ای از مواد با خاصیت های معینه است. ضامن بقای ساختمان آن موادی است که با خواص معینه در آن جا به کار رفته و بنا هیچ گونه علیتی نسبت به آن مواد و خواص آن مواد ندارد، تنها علیتی که دارد نسبت به حرکاتی است که شخصاً مباشر بوده و بدیهی است که با نبود بنا آن حرکات معین نیز نابود می شود؛ و هم چنین در مثال ساعت و ساعت ساز

ص: ۱۴۳

و پدر و فرزند که هر یک از پدر و ساعت ساز فقط علت حرکاتی هستند که در لحظات معین با مباشرت آنها صورت می گیرد و البته بقای آنها با بقای آن حرکات که معلولات واقعی وجود آنهاست شرط است؛ و از همین جا می توان فهمید که بنا بر اصل حرکت و تکامل ذاتی اشیاء و این که وجود هر موجودی از موجودات طبیعت یک وجود سیال و متغیر و متحرکی است و هویت این موجودات را «حرکت» تشکیل می دهد و بنا بر نظریه فوق که «حرکت» حادثه ای است که علاوه بر شرایط و معدّات و مجاری و مراحل، به «محرک» و «فاعل مباشر» نیازمند است؛ وجود یک محرک دائم و باقی و مباشر را باید تصدیق و اذعان نمود. (۱)

پاسخ: در تقریب مفهوم «علت» در اشکال، چنان که روشن است، وجود هر یک از اجزاء علت، مطلق گرفته شده و این خود اشتباه بزرگی است و به ویژه از کسانی که بیشتر از همه سنگ تحول و تکامل را به سینه می زنند بسیار شگفت آور است، زیرا ما در جهان ماده موجودی مطلق و خارج از قانون حرکت و تکامل نداریم و هر پدیده ای که پیدا می شود با اجزاء مکانی و زمانی جزء وجودش ارتباط دارد.

بنابراین «علت مرکب» یعنی یک سلسله حوادث مربوط که برای پیدا شدن یک پدیده مادی فرض می کنیم. در حقیقت ماده ای را فرض کرده ایم که در جاده حرکت افتاده و یک رشته احوال و شرایطی را به نحو تحول و تکامل طی می کند و البته هر یک از این احوال و شرایط پای بند جای ویژه خویش بوده و پس و پیش نخواهد شد. پس در حقیقت علت مفروضه با اجزاء تدریجی که دارد از وجود معلول خودش جدا نشده و مجموع علت که به معلول نسبت داده می شود هیچ یک از اجزاء خودش را گم نکرده زیرا بدیهی است که هر یک از اجزاء در جای خود محفوظ می باشد.

مثلاً در نوزاد انسانی از جمله اجزاء علت، انجام یافتن عمل تناسلی و قرار گرفتن ماده در رحم مادر و شرایط و احوال دیگر تحول و تکامل نه ماهه می باشد و در این سلسله هر یک از

۱- (تفصیل این مطلب در مقاله ۱۰ که مستقیماً از حرکت و زمان بحث می شود خواهد آمد)

ص: ۱۴۴

احوال و شرایط، وجود مفید دارند نه مطلق یعنی انجام یافتن عمل تناسلی نه ماه پیش از تولد باید باشد نه هر وقت که اتفاق افتاد و نه وقت تولد.

و بسیار روشن است که همه این احوال و شرایط، بی واسطه و مستقیماً با خود نوزاد (معلول- / پدیده تازه) سروکار نداشته بلکه مختلف بوده و برخی از آنها شرطِ شرط و برخی شرطِ شرط می باشد، چنان که انجام یافتن عمل تناسلی ارتباط مستقیم و بلافاصله ای که دارد با استقرار منی در رحم است نه با تولد نوزاد.

تنها در میان اجزاء علت، آنهایی که تماس مستقیم با معلول دارند با نابود شدن آنها پدیده معلول موجود نخواهد بود، چنان که اگر ماده ای را که نوزاد با وی موجود است و یا صورت نوزاد انسانی را و یا کننده این کار را یعنی فاعل ترکیب را معدوم فرض کنیم نوزادی در میان نخواهد بود. انسان نوزاد، بی ماده معنی ندارد و همچنین ماده ای که صورت نوزاد انسانی را ندارد انسان نخواهد بود و همچنین فاعل کار ترکیب، هرگاه دست از کار بکشد کار همان جا متوقف و نیمه تمام خواهد ماند. پس در هر حال وجود علت به همراه معلول ضروری است.

اشکال: نظریه فیزیکی نیوتن که با تجربه های غیرقابل انکاری تأیید شده و می گوید «هر جسمی همیشه ...» مناقض استدلالات عقلانی فوق است و بدیهی است که هرگاه یک قاعده عقلانی مناقض تجربیات دقیق درآید اعتباری ندارد. (۱)

اشکال: بیان گذشته درست است مگر در فاعل، و در حقیقت خرده گیری ما نیز در اطراف همین علت فاعلی می باشد. ما هرگز نمی گوییم انسان بی ماده باز انسان است یا ماده بی انسانیت باز انسان است ولی می توانیم بگوییم که فعل پس از نابود شدن فاعل باقی می ماند. ما هزارها کار در جهان می یابیم که فاعل آنها از میان رفته و فعل هم چنان به سرپای خود ایستاده است و با این حال چگونه می توان گفت همین که «کار کننده» دست از کار کشید «کار» نابود می شود؟

۱- پاسخ این اشکال در پاورقی بعدی توضیح داده خواهد شد

ص: ۱۴۵

پاسخ: منشأ اشکال، سست گیری و مسامحه در باب حقایق یا پی نبردن به حقیقت فعل و فاعل است. ما اگر چه بنا را کار بنا و نوزاد را کار پدر و مادر معرفی می نماییم ولی به حسب حقیقت کار بنا همان حرکات گوناگون دست های وی می باشد که به مجرد خودداری از کار از میان می رود و گرنه ساختمان هرگز به بنا قائم نیست، و هم چنین در سایر موارد. پس ما اولاً، این را می دانیم که ماده فعل و صورت فعل قائم به این فاعل (بنا مثلاً) نیست، و ثانیاً، این را نیز می دانیم که حرکات گوناگون دست این فاعل به او قائم است که به مجرد ترک حرکت، معدوم می شود، و ثالثاً، این را نیز می دانیم که نام «فعل» را که به این حرکت داده ایم تنها برای این است که حرکت بوده و به محرک خود قائم می باشد و گرنه برداشتن و گذاشتن سنگ و آجر روی هم و «بنا» بودن بردارنده و گذارنده در نام گذاری، خصوصیت و دخالتی ندارد و در این صورت هر حرکتی (فعل) فاعلی (محرک) می خواهد که به وی قائم بشود و با فقدان وی از میان خواهد رفت، و رابعاً، این را نیز می دانیم که هر یک از موجودات جهان ماده، حرکتی دارد و محرکی می خواهد که به همراه وی موجود بوده باشد.

اینها معلوماتی هستند که با کوچک ترین تردید در یکی از آنها دستگاه علیت و معلولیت و تحول و تکامل از میان خواهد رفت و از این روی حکم می کنیم که فاعل فعل مانند ماده و صورت فعل به همراه خود فعل باید موجود بوده باشد.

بلی، چون ممکن است که در یک فعل، فاعل های گوناگون علی التوالی و پشت سر هم شرکت داشته و هر یک از آنها فعلی را که انجام می دهد به دست شریک و انباز خود بسپارد یعنی فاعل دومی اتصال وجودی به فاعل اولی پیدا کرده و پس از وی جای وی را بگیرد، ممکن است فعلی پس از رفتن فاعل نخستین به فاعل های دیگری قائم بوده و از میان نرود، و همه مواردی که فعل پس از فاعل باقی می ماند از همین قبیل است.

چنان که روشن شد فلسفه متافیزیک در این نظریه، قانون علیت و حرکت عمومی را اساس نظر خود قرار می دهد و علم امروزه نیز با هر گونه تلاش، نظریه تحول و تکامل (حرکت عمومی) را تأیید می کند و در این جا شگفت آور این است که ماتریالیسم دیالکتیک، تحول و تکامل را که گردش جهان ماده روی اوست فراموش کرده و بر اساس وجودات مطلقه بدون

ص: ۱۴۶

تقصید فکر می کند و شگفت آورتر از این که می گوید متافیزیک به مفهوم علت و معلول پی نبرده!

اشکال: این سخن با فرضیه فیزیکی نیوتن که می گوید: «هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی می ماند مگر این که قوایی که بر وی کارگر می افتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد» که از روی آزمایش های غیرقابل رد تهیه کرده، منافی است، زیرا بدیهی است که در حرکت دائمی، محرک اولی از میان رفته، با این همه حرکت باقی است.

در پاسخ آخرین اشکالی که گذشت سخن به این جا رسید که مواردی که معمولاً به عنوان شاهد و مثال آورده می شود برای این که معلول بعد از علت و فعل بعد از فاعل باقی مانده است از قبیل پدر و فرزند، بنا و ساختمان، ساعت ساز و ساعت، نظر مسامحی و عرفی به جای نظر دقیق عقلی به کار رفته و به آنچه صرفاً از نظر عرف «علت و معلول» و «فاعل و فعل» شناخته می شود استناد شده. از نظر عرفی و مسامحی البته ساختمان، کار بنا و ساعت، کار کارخانه ساعت سازی و فرزند، کار پدر است ولی از نظر دقیق عقلی هیچ یک از اینها کار هیچ یک از امور نامبرده نیست، زیرا مجموعه موادی که وجود فرزند یا ساختمان یا ساعت را تشکیل داده است با خواص فیزیکی یا شیمیایی یا حیاتی که در این مواد هست هیچ کدام مخلوق و معلول پدر یا بنا یا کارخانه ساعت سازی نیست. کار هر یک از عوامل نامبرده دخل و تصرف هایی است که در مواد موجود این جهان به عمل می آورند و این دخل و تصرف ها عبارت است از یک سلسله حرکاتی که با نظم معین از آنها سر می زند و البته نتیجه این حرکات با نظم معینی که صورت می گیرد با در نظر گرفتن عوامل فیزیکی و شیمیایی و حیاتی که در این دنیای عظیم موجود است پیدایش یک دستگاه ماشینی یا یک مرکب شیمیایی یا یک موجود ذی حیات است. پس امور نامبرده که ما با نظر عرفی و مسامحی آنها را فاعل فرزند یا ساختمان یا ساعت می نامیم در حقیقت فاعل یک سلسله حرکاتی هستند که قائم به آنهاست و البته نسبت به این حرکات که فعل واقعی این فاعل ها و معلول واقعی این علت ها هستند قاعده عقلی فلسفی ما یعنی این که «معلول حدوداً و بقائاً نیازمند به علت است» جاری است،

ص: ۱۴۷

زیرا محال است که حرکتی پیدا شود و فاعل مباشر آن حرکت از بین برود و آن حرکت بتواند به وجود خود ادامه دهد.

همین که سخن به این جا رسید اشکال تازه ای پیش می آید و آن همان آخرین اشکالی است که در متن بیان شده. توضیح آن این است که در علم الحركات و فیزیک جدید با شواهد و دلائل عملی و تجربی انکارناپذیری ثابت شده که ادامه حرکت مستلزم بقای فاعل حرکت نیست و رسماً تأیید شده که نظریه احتیاج حرکت به محرک دائمی که یک نظریه ارسطویی است- / یعنی اولین بار توسط ارسطو ابراز شده- / صددرصد مخالف تجربیات دقیقی است که از سیصد سال پیش تاکنون به عمل آمده. پایه مکانیک و فیزیک جدید روی قانون جبر گالیله و نیوتن است که درست نقطه مقابل نظریه ارسطویی است و بدیهی است که هر جا حکم عقل بر خلاف مشاهدات تجربی در آید و علم بر خلاف فلسفه فتوا دهد باید فتوای عقل و فلسفه را به کناری گذاشت و از علم و تجربه پیروی نمود.

در کتاب خلاصه فلسفی نظریه اینشتاین ترجمه آقای احمد آرام می نویسد:

یکی از مسائلی که در نتیجه بغرنجی و پیچیدگی، هزاران سال در تاریکی کامل مانده بود مسئله حرکت است. جسم ساکنی را در محل بی حرکتی در نظر می گیریم. برای تغییر وضع دادن به چنین جسمی لازم است مؤثر خارجی بر آن اثر کند و آن را به جلو براند یا بردارد. ما با تصور غریزی و الهامی خویش حرکت را وابسته به اعمالی چون راندن و بلند کردن و کشیدن می دانیم. تکرار تجربه ما را در این خطر می اندازد که فکر کنیم برای آن که جسمی تندتر حرکت کند باید آن را سخت تر برانیم. طبیعتاً چنین به نظر ما می رسد که هر چه عامل مؤثر در حرکت شدیدتر باشد سرعت بیشتری نتیجه آن خواهد شد ... این طرز استدلال غریزی درباره حرکت باطل است و همین نوع تفکر سبب شد که قرن های زیادی تصور ما نسبت به مسئله حرکت غلط بماند. شاید شخصیت ارسطو که مدت های مدید مقتدرترین مقام علمی را در اروپا داشت علت اساسی پایداری این تصور غلط و الهامی بوده باشد. در کتاب مکانیکی که منسوب به اوست و دو هزار سال از عمرش می گذرد چنین می خوانیم:

«جسم متحرک موقعی به حالت سکون درمی آید که قوه ای که آن را در امتداد خود به حرکت

ص: ۱۴۸

و داشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آن را براند». اکتشاف روش استدلال علمی و به کار انداختن آن به وسیله گالیله یکی از بزرگ ترین پیشرفت های فکر بشر است و آغاز حقیقی علم فیزیک را باید از همان موقع دانست ... حال ببینیم آیا در مسئله حرکت به راستی ندای ضمیر، ما را به اشتباه انداخته است؟ فرض کنیم کسی که در امتداد جاده صافی ازابه دستی را به جلو می راند ناگهان از راندن آن دست بدارد. ازابه پیش از آن که بایستد مدتی طی مسافت می کند. از خود پرسیم چگونه ممکن است این مسافت را زیاده تر کرد؟ این کار چندین راه دارد که از جمله روغن زدن چرخ ها و صاف تر بودن جاده است و هر چه روغن زنی چرخ ها بهتر و جاده هموارتر باشد مسافتی که آن ازابه پس از قطع عمل راندن پیش می رود افزون تر خواهد شد. بسیار خوب، ببینیم روغن زدن چرخ ها و هموارتر بودن جاده چه اثری دارد؟ اثر آنها فقط این است که تأثیرات خارجی کمتر و کوچک تر شده و آن عاملی که «اصطکاک» نام دارد هم در چرخ ها و هم در میان چرخ ها و زمین جاده نقصان پذیرفته است. این که می گوییم، یک تعبیر و تفسیر نظری درباره حادثه ای است که مشهود افتاده و البته این طرز تعبیر کاملاً احتمالی است. یک قدم مهم تر که برداریم مفتاح حقیقی معما را به دست می آوریم. فرض کنیم راهی باشد در کمال صافی و چرخ هایی که هیچ مالش و اصطکاک نداشته باشد؛ در این صورت هیچ چیز باعث ایستادن ارابه نمی شود و برای همیشه به سیر خود ادامه خواهد داد. این نتیجه به وسیله تفکر درباره تجربه خیالی به دست آمد و چون غیرممکن است که چنین راه و چنین چرخ هایی در اختیار ما باشد به این تجربه خیالی هم هرگز نمی توان جامه عمل پوشانید. این آزمایش خیالی هم همان کلید رمزی است که شالوده تمام قوانین مکانیکی مربوط به حرکت را می سازد. از مقایسه این دو طریقه تفکر درباره مسئله حرکت می توان گفت نتیجه طرز تصور الهامی، عبارت از این است که هرچه مؤثر قوی تر باشد سرعت زیاده تر می شود و به این ترتیب از روی سرعت می توان دریافت که آیا نیروهای خارجی در سرعت تأثیر دارند یا ندارند؟ با کلید جدیدی که گالیله پیدا کرد نتیجه چنین بیان می شود: اگر جسمی رانده یا برداشته یا کشیده نشود و از هیچ راه دیگری هم تأثیری بر آن وارد نیاید؛ به عبارت ساده تر چون بر جسمی هیچ قوه خارجی کار نکند،

ص: ۱۴۹

حرکت یکنواخت پیدا می کند یعنی با سرعت ثابتی در امتداد خط مستقیم تغییر مکان می دهد.

به این تعبیر، سرعت نشان نمی دهد که آیا قوای خارجی بر روی جسم تأثیر دارند یا ندارند.

طرز استدلال گالیله را یک نسل بعد، نیوتن به شکل «قانون جبر» مدوّن ساخت: «هر جسمی همیشه بر حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود باقی می ماند مگر این که قوایی که بر آن کارگر می افتد مجبورش سازند که حالت سکون یا حرکت خود را تغییر دهد». چنان که دیدیم این قانون نمی تواند نتیجه مستقیم تجربه باشد بلکه تفکر محققانه ای که سازگار با مشاهدات حاصل شده از تجربه بوده، سبب پیدایش آن شده است. در حالت فعلی هرگز نمی توان به چنین تجربه ای تحقق خارجی داد. مع ذلک همین تجربه خیالی وسیله فهم کامل تجربیات واقعی و امکان پذیر می باشد ... پس از این مقدمات مسئله دیگری نسبت به حرکت پیش می آید. اگر سرعت نشانه نیروهای خارجی مؤثر در جسم نیست پس سرعت چیست؟

جواب این سؤال اساسی را هم گالیله یافت و نیوتن آن را تکمیل کرد و این خود نشانه و مفتاح رمز دیگری برای تجسّسات ما می باشد. برای یافتن جواب صحیح بایستی در مثال ازابه ای که بر جاده کاملاً هموار حرکت می کند کمی عمیقانه تر فکر کنیم. در مثال خیالی ما یکنواختی حرکت نتیجه فقدان قوای خارجی بود. اگر فرض کنیم بر ازابه ای که حرکت یکنواخت دارد فشاری در امتداد حرکت وارد شود چه اتفاقی خواهد افتاد؟ پرواضح است که سرعت آن زیاده تر خواهد شد، همان گونه که اگر فشار در جهت مخالف حرکت وارد آید سرعت، تنزل خواهد کرد. در حالت اول حرکت ازابه تندتر شده و در حالت دوم کندتر. از همین جا فوراً این قاعده به دست می آید: «نتیجه تأثیر قوه خارجی تغییر سرعت است». از این قرار نه خود سرعت بلکه تغییر آن، نتیجه راندن یا پس کشیدن ازابه می شود.

علاقه میان نیرو و تغییر سرعت (نه مطابق تصور فطری ما بلکه علاقه میان نیرو و خود سرعت) پایه مکانیک رسمی است که نیوتن آن را تدوین کرده است.

مطابق آنچه در بالا- گذشت جسم در هر لحظه ای هر سرعت- / یعنی هر درجه ای- / از حرکت را که دارد (مثبت یا منفی)، آن مدیون قوه مؤثر خارجی نیست بلکه مدیون خاصیت جبر خودبه خودی آن است یعنی مدیون این خاصیت است که جسم هر حالتی را که پیدا کند

ص: ۱۵۰

در خود محفوظ نگاه می دارد تا وقتی که علت خارجی پیدا شود و آن حالت را از جسم سلب کند. علی هذا اگر جسم دارای صفر درجه سرعت باشد یعنی ساکن باشد این حالت را روی خاصیت جبری که دارد حفظ می کند تا وقتی که عاملی پیدا شود و به آن مثلاً یک درجه سرعت بدهد و اگر دارای یک درجه سرعت بود روی خاصیت جبر، آن را حفظ می کند تا وقتی که عاملی پیدا شود و آن سرعت را کمتر یا زیاده‌تر کند. پس اثر تأثیر نیرو بر جسم همانا تغییر سرعت است نه خود سرعت؛ و در لحظه بعد از لحظه تغییر سرعت، آن سرعت احتیاج به عامل مؤثر خارجی ندارد مگر آن که فرض کنیم لحظه به لحظه آن سرعت تغییر پذیرد و البته فقط در این صورت است که ادامه مؤثر خارجی شرط است.

نتیجه ای که از مجموع بیانات گذشته گرفته می شود این است که در مسئله حرکت، «علم» صریحاً بر خلاف «فلسفه» رأی داده و قانون فیزیکی گالیله و نیوتن که به «قانون جبر» موسوم است ناقض قاعده فلسفی «نیازمندی معلول به علت در بقا» است.

ولی حقیقت این است که اگر صرفاً از دریچه فیزیک نگاه کنیم صحت قانون جبر نیوتن ناقض قاعده فلسفی فوق الذکر و هیچ قاعده فلسفی دیگر نیست بلکه قرائن فلسفی آن را تأیید می کند. توهم مناقضت از آن جا پیدا می شود که احیاناً در این مورد نیز مانند بسیاری از موارد دیگر استنباطات نظری غیرمنطقی با نظریه فیزیکی فوق الذکر آمیخته می شود و در نتیجه این گونه توهمات پیدا می شود. این نظریه آن گاه ناقض قاعده فلسفی «بقای علت با بقای معلول» خواهد بود که ادامه حرکت را بدون وجود محرک مباشر ثابت کند و حال آن که اگر صرفاً از دریچه چشم فیزیک نگاه کنیم و استنباطات شخصی بی منطق خود را دخالت ندهیم خواهیم دید که این قانون صرفاً در مقام بیان رابطه حالت جسم است با نیروی خارجی؛ یعنی این قانون رابطه سرعت را با نیروی خارجی که بر جسم کارگر می افتد بیان می کند و می گوید که تأثیر نیروی خارجی در تغییر سرعت جسم است نه در خود سرعت، ولی این قانون از بیان علت مستقیم سرعت و به عبارت دیگر از بیان قوه مباشر حرکت ساکت است و حتی این قانون نمی تواند بیان کند علت مستقیم و بلاواسطه تغییر سرعت چیست؟ و آیا علت مستقیم و بلاواسطه تغییر سرعت همان نیروی خارجی است یا آن که تأثیر نیروی

ص: ۱۵۱

خارجی از لحاظ تغییر سرعت نیز به طور مستقیم است؟ و به عبارت دیگر این قانون نه تنها علت ادامه حرکت را بیان نمی کند، بلکه از بیان علت مستقیم و بلاواسطه حدوث حرکت نیز ساکت است.

چیزی که برای نگارنده بسیار شگفت آور است و هنوز نتوانسته است راه حلی برایش پیدا کند این است که هم چنان که دیدیم در کتاب سابق الذکر رسماً چنین اظهار می دارد که تا زمان گالیله طرز استنباط بشر طبق اصل ارسطویی این بود که جسم متحرک موقعی به حال سکون درمی آید که قوه ای (نیروی خارجی) که آن را در امتداد خود به حرکت واداشته است نتواند دیگر تأثیر کند و آن را براند، و حال آن که آنچه ما تاکنون از طرز تفکر فلاسفه در این مسئله سراغ داریم رابطه حرکت جسم را با نیروی خارجی غیر از این نحو بیان می کنند. ابن سینا در مبحث «خلا» می گوید:

سنگی که به هوا پرتاب می شود اگر معاوقت هوا (یا سایر اصطکاکات) در کار نباشد آن سنگ تا سطح محدّدالجهات به حرکت خویش ادامه می دهد.

معنای این جمله این است که اگر جسمی در اثر نیروی خارجی وارد بر آن به حرکت درآید بعد از آن که علاقه جسم با نیروی خارجی از بین رفت آن جسم برای همیشه به حرکت خود ادامه می دهد مگر آن که عوائقی و چالش هایی در کار باشد و مانع ادامه آن حرکت بشود.

چنان که واضح است این مطلب عین قانون جبر نیوتن و گالیله است. به علاوه این قانون را علمای فیزیک به این صورت بیان می کنند که «هیچ دلیلی نیست که جسم حالتی را که کسب کرده از دست بدهد» ولی فلاسفه احیاناً دلائلی نیز اقامه کرده اند بر این که در فرض عدم عایق و مانع باید آن حالت محفوظ بماند.

آری، فلاسفه که از دریچه دیگری نظر می کنند روی قرائن خاصی علت مباشر حرکت جسم را نیروی خارجی نمی دانند بلکه محرک مباشر جسم را همواره طبع خود جسم یعنی قوه ای که با خود جسم یک نوع اتحاد وجودی دارد می دانند خواه آن که آن حرکت، حرکت طبیعی باشد یا حرکت قسری. روی این نظریه فاعل مباشر حرکت هر جسمی قوه ای متحد با خود جسم است نه قوه خارجی، و حتی حدوث حرکت نیز اثر بلاواسطه نیروی خارجی

ص: ۱۵۲

نمی تواند بوده باشد. اثر مستقیم نیروی خارجی تنها اعداد آن قوه متحد با جسم است که اصطلاحاً «طبیعت» نامیده می شود و آن قوه مباشر حرکت جسم، یعنی طبیعت جسم، حدوداً و بقائاً همراه آن است یعنی علت حرکت حدوداً و بقائاً با حرکت موجود است.

البته اثبات این که «فاعل مباشر حرکت، نمی شود خارج از جسم بوده باشد» و همچنین اثبات قوای متحد با اجسام که فلاسفه آنها را به نام «طبیاع» می خوانند خارج از حوزه فیزیک است و با اصول فیزیکی هم هیچ گونه مناقضتی ندارد و تنها با اصول فلسفی قابل نفی و اثبات است. (۱)

ما در این جا نمی خواهیم ادعا کنیم که نظریه راجع به رابطه جسم با نیروی خارجی، مطابق آنچه از ابن سینا نقل کردیم، و هم چنین این نظریه که «فاعل مباشر حرکت نمی تواند نیروی خارجی بوده باشد» متفقٌ علیه همه مدعیان فلسفه است، لکن این قدر می توانیم ادعا کنیم که این دو نظریه در میان محققین فلاسفه سابقه روشن دارد.

این جانب از نظریه شخص ارسطو در این باب فعلاً اطلاع درستی ندارد و فعلاً مجال نکرده که مستقیماً به ترجمه های کتب ارسطو مراجعه کند ولی این قدر می داند که فلاسفه اسلامی چنین نسبتی به ارسطو نداده اند که جسم مادامی به حرکت خود ادامه می دهد که نیروی خارجی مؤثر در آن باقی بماند، و البته بسیار مستبعد است که ارسطو چنین نظریه ای داشته باشد. آیا ارسطو این قدر نمی دانست که اگر سنگی با دست به هوا پرتاب شود، بعد از آن که آن سنگ از دست جدا شد لااقل تا مدتی آن سنگ به حرکت خود ادامه می دهد؟!

اگر گفتار ارسطو را در کتاب مکانیک که قبلاً از طریق کتاب خلاصه فلسفی نظریه ایشستاین نقل کردیم به این معنا حمل کنیم که مقصود وی از قوه ای که جسم را می راند قوه از نظر فلسفی یعنی همان طبیعت داخلی جسم است نه قوه از نظر فیزیک (نیروی که از خارج بر جسم کارگر می افتد) توجیه بعیدی نخواهد بود.

۱- ما در مقاله ۱۰ به تحقیق این مطلب خواهیم پرداخت

ص: ۱۵۳

این اولاً، و ثانیاً، ما قانون جبر نیوتن را مخالف با قاعده فلسفی «بقای علت به همراه معلول» بشناسیم خود این قانون یک قانون مسلم تجربی نیست، زیرا همان طوری که از گفتار کتاب خلاصه فلسفی روشن بود امکان ندارد که این قانون مورد تجربه قرار گیرد. تجربه ما در مورد این قانون یک تجربه خیالی است نه یک تجربه واقعی. پس اساساً این نظریه را از نظر علمی یک «فرضیه» باید تلقی کرد نه یک قانون.

و ثالثاً، اگر ادامه حرکت مستلزم وجود محرک نباشد لازم می آید که حرکت حدوداً نیز نیازمند به علت نباشد و به تعبیر دیگر لازم می آید که تغییر سرعت نیز خود به خود حاصل شود و علاقه ای با نیروی خارجی نداشته باشد، زیرا حرکت دارای یک حالت اختصاصی معینی است که به واسطه آن حالت اختصاصی لازمه عدم نیازمندی آن در بقا به علت این است که ابتدا نیز نیازمند به علت نباشد. آن حالت اختصاصی این است که حقیقت حرکت، حدوث تدریجی است؛ به عبارت دیگر، حرکت حدوث مستمر است و ادامه حرکت عین ادامه حدوث و استمرار حدوث است. حرکت امری نیست که در یک لحظه حادث شود و در لحظات بعد باقی بماند، بلکه هر جزء حرکت که در یک لحظه موجود می شود در لحظه دیگر معدوم می شود و در آن لحظه جزء دیگری از حرکت حادث می شود و همین طور بقای حرکت عبارت است از استمرار اتصالی این حدوثات، و اگر بنا شود که حرکت در یک لحظه بی نیاز از محرک و فاعل مباشر باشد لازم می آید که شیء در حدوث بی نیاز از علت باشد و بدیهی است که اگر در یک مورد بالخصوص شیء را در حدوث بی نیاز از علت دانستیم ناچار در جمیع موارد باید بی نیاز بدانیم و به عبارت دیگر اگر صدفه و اتفاق را در یک جا جایز دانستیم در همه جا باید جایز باشد و در این صورت برای همیشه باید قانون علت و معلول را به کناری بگذاریم و هیچ چیز را شرط هیچ چیز ندانیم و هیچ رابطه ای بین اشیاء قائل نشویم یعنی یک باره علم و فلسفه و نظم و قانون را انکار کنیم. (۱) در این جا بیش از این به سخن ادامه نمی دهیم. بحث بیشتر در اطراف این مسئله مستلزم این

۱- زیرا قواعد فلسفی مطلق و کلی است و اگر یک مورد استثنا پیدا شود از کلیت و اطلاق می افتد

ص: ۱۵۴

است که بیشتر در اطراف حرکت به بحث پردازیم. بحث مبسوط درباره حرکت را مقاله ۱۰ متکفل شده است.

در خاتمه این مطلب برای این که ارزش افکار مادیون را در این موضوع روشن کنیم به یک مطلب دیگر نیز اشاره می کنیم و آن این که فرضاً ما بقای علت را به همراه معلول شرط ندانیم آیا بقای علت در لحظه حدوث معلول، شرط است یا این قدر هم لازم نیست بلکه علت همواره در زمان حدوث معلول، معدوم است، چیزی که هست زمان علت، متصل است به زمان معلول و لحظه حدوث معلول لحظه موت و عدم علت است؟

تصور مادیین از علت و معلول این است که فقط زمان علت متصل است به زمان معلول و بین آنها فاصله زمانی نیست و در لحظه حدوث معلول، علت از بین رفته و فانی شده.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک، صفحه ۴۵ می گوید:

ضمناً باید متوجه بود که نباید علت و معلول را هم زمان فرض کرد. اسکولاستیک قرون وسطی می گوید چون نقطه زمان یعنی «آن» وجود خارجی ندارد پس مابین علت و معلول هیچ «آن» فاصله نیست یعنی همزمان می باشد. غلط این سفسطه واضح است، زیرا زمان متوالیاً می گذرد و ممکن است دو قضیه به دنبال هم طوری متصل باشند که میان آنها هیچ فاصله زمانی وجود نداشته باشد ولی در هر حال شروع یکی درست همان لحظه ختم دیگری باشد مثل این که دو خط ممکن است به دنبال هم وصل شوند که مابین ابتدای یکی و انتهای دیگری مکانی فاصله نباشد و با وجود این نمی توانیم بگوییم که هر دو خط یک مکان را اشغال کرده اند. اسکولاستیک قرون وسطی قهراً مجبور بود که این طور سفسطه کند، زیرا در بیان موضوع شروع طبیعت به اشکال برمی خورد.

معلوم نیست که دکتر ارانی استدلال بر بقای علت به همراه معلول را از راه وجود نداشتن نقطه زمان (آن) از کجا پیدا کرده است؟ ما مدافع اسکولاستیک (schoolastic) قرون وسطی نیستیم و ممکن است واقعاً چنین استدلال هایی در اروپا وجود داشته است -/ خواننده محترم به طرز فکر و طرز استدلال مخصوص ما در این موضوع آشنا شد -/ ولی این قدر معلوم است که مدعای دکتر ارانی در مورد عدم بقای علت در لحظه حدوث معلول به درجاتی از استدلال

ص: ۱۵۵

مکتب اسکولاستیک سخیف تر است. دکتر ارانی ناچار است این طور نظریه بدهد، زیرا همین قدر که قائل بشود که وجود علت (ولو فقط در لحظه حدوث معلول) به همراه معلول لازم است، مجبور است که به وجود جهان دیگری که باقی و دائمی است اقرار کند. چنان که به تدریج روشن خواهد شد.

پاسخ: با چشم پوشی از این که این فرضیه تنها حدس بوده که دانشمند مزبور از تأمل در اختلاف حرکات با اختلاف عوائق و چالش‌ها زده است و غیر قابل آزمایش می باشد، زیرا حرکت بی عائق هیچ گاه پیدا نمی شود، برای این که فرض یک جسم تنها در جهان هستی با فرض حرکت مکانی که تبدیل تدریجی نسبت جسم به خارج از خود می باشد غیر قابل جمع است. خود فرضیه که فاعل نخستین حرکت را فرض می کند از فاعل بقای حرکت ساکت است و تنها متوجه بقای حرکت می باشد. در این صورت به مقتضای بیان گذشته اگر چنین حادثه ای اتفاق بیفتد ناچار فاعل دیگری برای بقای حرکت پیدا خواهد شد.

از مجموع آنچه تاکنون بیان شد نتیجه گرفته می شود که:

۱. هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد.

۲. هر موجود خارجی در حال وجود متصف به ضرورت می باشد.

۳. ضرورت وجود هر پدیده معلول از راه ضرورت علت خودش پیدا شده و ترشح اوست.

و از همین نظریه می شود نتیجه گرفت که ضرورت وجود هر معلولی که «ضرورت بالغیر» می باشد منتهی به ضرورت علت است و چون اگر فرض کنیم که این ضرورت‌ها بالا بروند و در جایی توقف نکنند ضرورت نخستین که ضرورت معلول نخستین است پیدا نخواهد شد ناچار همه این ضرورت‌های بالغیر به یک ضرورت بالذات منتهی شود. پس این نتیجه به دست می آید که:

اولاً: هر ضرورت بالغیر منتهی به ضرورت بالذات است یعنی وجود ممکن منتهی به واجب الوجود است.

ثانیاً: سلسله عللی که وجود یک معلول به آنها موقوف است منتهی به علتی است که دیگر معلول نیست پس ناگزیر سلسله علل، متناهی است.

ص: ۱۵۶

توضیح و تذکر

اشاره

چنان که از سخنان گذشته روشن است ما با پیمودن دو راه به یک آرمان رسیدیم؛ هم از راه گفت و گو در خواص وجود خارجی و هم از راه کنجکاوی در قانون علت و معلول به این نتیجه رسیدیم که هر پدیده موجود و واقعیت داری دارای ضرورت وجود می باشد یعنی وجودش با حفظ شرایط و قیودی که در خارج دارد قابل این که غیر از این که واقع شده بوده باشد نیست؛ و این نسبت ضرورت را در واقع علت آن به آن می دهد. این نظریه قابل تشکیک و تردید نیست جز این که دو نکته را در این زمینه نباید از نظر دور داشت.

نکته اول

اشاره

مقصود از پدیده و حادثه ای که به اصطلاح فلسفه به آن «پدیده» و «حادثه» می گوئیم و ضروری اش می دانیم واحد حقیقی است نه واحد مسامحی عرفی. ما عادت داریم که یک سلسله امور متفرقه را که واحدهای زیادی دارد به مناسبت این که مجموعاً یک واحد غرض را تأمین می کنند «یکی» دیده و «واحد» نامیده و دارای یک ضرورت پنداشته و طبعاً یک علت برای وی قائل شویم مانند توطن در یک شهر، اقامت در یک خانه، خوردن یک ناهار، نوشیدن یک جرعه آب، و مانند یک ناهار، یک خانه، یک شهر، یک کشور و ... در حالی که به نظر فلسفی هیچ گاه هیچ کدام از اینها را که هر یک دارای واحدهای بسیاری هستند نمی شود یک واحد شمرد و نه دارای یک ضرورت دانست و نه استناد به یک علت داد.

تنها یک جرعه آب را که می نوشیم اگر چه در ظاهر یک کار می شماریم ولی در واقع حرکت های مختلف و زیادی را انجام می دهیم که هر واحد آنها یک وجود و یک ضرورت و یک علت دارد.

لازمه بحث در علت و ضرورت هر پدیده همین است اگر چه از روی کنجکاوی دیگری (۱)

۱- چنان چه در مقاله دهم تفصیلاً إن شاء الله می آید

ص: ۱۵۷

جهان ماده یک واحد بیش نیست و از این روی باید گفت یک ضرورت داشته و مستند به یک علت می باشد. این نکته به عنوان تذکر این جا گفته شد و توضیح کافی وی را از مقاله های آینده باید جست.

قبل از پرداختن به نکته دوم، لازم است به پیروی از متن علامه درباره یک مسئله مهم دیگر که از مسائل گذشته استنتاج شده توضیحات لازم را بدهم و آن مسئله عبارت است از «بطلان تسلسل علل» که در همه علوم و بالاخص در فلسفه کاربرد زیادی دارد.

سلسله علل به کجا می رود

از آنچه تاکنون تحقیق شد معلوم شد که: نظام موجودات نظام وجوبی و ضروری است و این وجوب و ضرورت یکی از آن جا ناشی شده که این نظام، نظام «وجودات» است نه نظام «ماهیات» و وجود مساوی با ضرورت است، و دیگر از این راه که این نظام، نظام علی و معلولی است و علت همان طوری که وجود دهنده به معلول است ضرورت دهنده وی نیز هست یعنی معلول، وجود و ضرورت خویش را، از ناحیه علت کسب می کند و تا علت وجود و ضرورت نداشته باشد نمی تواند وجود دهنده و ضرورت دهنده به معلول باشد، و ضمناً معلوم شد که معلول حدوثاً و بقائاً وجود خویش و ضرورت خویش را از ناحیه علت کسب می کند.

نتیجه چنین گرفته می شود که وجوداتی که به صورت «حادثه» اکنون در این جهان هستند و ما وجود آنها را بلاواسطه ادراک می کنیم دارای ضرورت وجودند و وجود و ضرورت وجود خویش را از ناحیه عللی موجود و ضروری که همراه آنها هستند کسب می کنند.

در این جا دو سؤال پیش می آید: یکی این که آن علل وجود دهنده و ضرورت دهنده خودشان چه حالی دارند؟ آیا آن علل، وجود و ضرورت وجود خویش را از خارج کسب نکرده اند یعنی هوّیاتی قائم به ذات می باشند یا آن که آن علل نیز وجود و ضرورت خویش را از ناحیه علل دیگری کسب کرده اند و بر فرض ثانی آیا سلسله این علل، متناهی است یا غیرمتناهی؟

ص: ۱۵۸

سؤال دوم: بنا بر هر یک از دو فرض بالا، یعنی چه این که سلسله علل را متناهی بدانیم و چه غیرمتناهی، آیا تمام رشته ها و سلسله های علّی و معلولی به یک سلسله غیرمتناهی یا به یک هویت مستقل قائم به ذات منتهی می شود یا این که به سلسله های غیرمتناهی یا به هویت مستقل قائم به ذات منتهی می شود؟

سؤال اول همان است که موجب طرح مسئله «تسلسل علل» شده است. حکما براهین زیادی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده اند. از دوره یونان باستان براهینی بر بطلان تسلسل نقل شده. حکمای اسلامی از قبیل فارابی و ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد و صدرالمألهین هر یک برهانی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده اند و یا لااقل تکمیل و اصلاحاتی در براهین اقامه شده از طرف دیگران، به عمل آورده اند. در اطراف هر یک از آن براهین بحث و انتقادهای زیادی شده و لزومی ندارد ما وارد آن بحث و انتقاداتها بشویم.

بطلان تسلسل علل

در این جا به ذکر یک برهان که با مطالب این مقاله ارتباط نزدیک دارد و از نظر ما بهترین برهان است بر بطلان تسلسل علل، قناعت می کنیم.

بهترین برهان بر امتناع تسلسل علل، برهانی است که از راه ضرورت نظام موجودات اقامه می شود. این راه همان است که اولین بار محقق عالی مقام خواجه نصیرالدین طوسی از آن راه وارد شده و به روی دیگران بآبی باز کرده است. بیان مختصر متن نیز اشاره به همین راه است.

ما در این جا سعی می کنیم آن برهان را با ساده ترین وجهی تقریر کنیم تا برای همگام مفهوم گردد، به این بیان:

نظام موجودات نظام علّی و معلولی و نظام ضروری است و هر معلولی ضرورت خویش را از ناحیه علت خود کسب کرده. حالا یا این است که در واقع و نفس الامر، این نظام ضروری علّی و معلولی یکسره از ضرورت های بالغیر تألیف یافته است یعنی سلسله علل و معلولات،

ص: ۱۵۹

غیرمتناهی است و هر علتی به نوبه خود معلول علتی است و همین طور ... و یا این که این نظام از ضرورت های بالغیر و ضرورت بالذات تألیف یافته است یعنی تمام وجودات و ضرورات همه منتهی به موجودی است که قائم بالذات و کامل بالذات و ضروری بالذات است و از لحاظ شدت و تمامیت، غیرمتناهی است و او به منزله اساس همه هستی ها و منبع و سرچشمه همه وجودها و وجوب ها و ضرورت ها با نظم و ترتیب معین است.

بنا بر فرض اول، این نظام قابل توجیه نیست، زیرا اگر معلول خاصی را در نظر بگیریم و بخواهیم بدانیم چرا این شیء ضرورت یافته و موجود شده، ممکن است ابتدا این طور فرض کنیم که علتش موجود و ضروری بوده و با فرض وجود علت، وجود این شیء ضروری و غیر قابل تخلف بوده؛ ولی دو مرتبه سؤالی برای ما پیدا می شود که چرا علت وی وجود پیدا کرده یعنی چرا معلول مورد نظر از راه معدوم بودن علتش معدوم نشده؟ باز ممکن است بگوییم که چون علت این علت موجود بوده و با فرض وجود علت این علت وجود این علت نیز ضروری و غیر قابل انفکاک بوده.

برای مرتبه سوم این سؤال پیش می آید که چرا معلول مورد نظر ما از راه انعدام علت علتش معدوم نشده؟ و البته نظیر جواب های بالا جوابی خواهد داشت، ولی اگر از عقل پرسیم که چرا معلول مورد نظر از راه انعدام تمام این سلسله غیرمتناهی معدوم نشده و چرا عدم محض به جای این سلسله در کار نیست، در این صورت برای عقل پاسخی باقی نمی ماند. به عبارت دیگر، معلول مورد نظر ما هنگامی وجود پیدا می کند که ضرورت داشته باشد و هنگامی ضرورت وجود پیدا می کند که جمیع امکانات عدم وی از بین رفته باشد.

از جمله امکانات عدم وی عبارت است از عدم وی به واسطه معدوم بودن تمام این سلسله. البته اگر این سلسله از ضرورت ذاتی و ضرورت غیری تألیف یافته باشد عدم این سلسله محال است؛ یعنی معلول مورد نظر ما از راه انعدام تمام سلسله، امکان عدم ندارد، زیرا عدم این سلسله مستلزم عدم واقعی است که ضروری بالذات و ممتنع العدم بالذات است و آن واقعیت هیچ گونه امکان عدم ندارد و چون آن واقعیت موجود است لازمه وجود و ضرورت وجود وی وجود و ضرورت تمام آحاد سلسله با ترتیب و نظام

ص: ۱۶۰

معین است؛ و اما اگر فرض کنیم که این سلسله از ضرورت های بالغیر غیرمتناهی تألیف یافته باشد عدم این سلسله از راه انعدام جمیع آحاد این سلسله محال نیست. پس ضمناً عدم معلول مورد نظر ما نیز محال نیست، پس آن معلول نیز ضرورت نیافته، پس نمی تواند موجود باشد.

به تعبیر دیگر: نظام موجودات، نظامی محقق است و چون محقق است ضروری است و امکان عدم ندارد یعنی محال است که اصلاً این نظام موجود نبود و عدم محض به جای آن حکم فرما بود. حالا- که این نظام، نظامی محقق و ضروری است اگر ضرورت بالذاتی در این نظام وجود داشته باشد تحقق این نظام و ضرورت این نظام قابل توجیه است، زیرا علت این که این نظام موجود و ضروری است این است که در این نظام واقعیتی هست که عدم ذاتاً بر وی محال است و از ناحیه آن واقعیت ضروری و ممتنع العدم که آن را «عله العلل» می خوانیم ضرورت و امتناع عدم به سایر اشیایی که عدم ذاتاً بر آنها محال نیست رسیده است، ولی اگر ضرورت بالذاتی در این نظام نباشد تحقق این نظام و ضرورت آن قابل توجیه نیست، زیرا نسبت این که این نظام موجود باشد با این که موجود نباشد متساوی است و به عبارت دیگر، هر واحدی از آحاد این نظام (بلااستثناء) نسبت موجود بودن آن (از راه وجود سلسله علل غیرمتناهی) و معدوم بودن آن (از راه انعدام جمیع سلسله) متساوی است پس منشأی برای ضرورت این نظام و هم چنین تحقق این نظام در کار نیست.

علی هذا به طور قطع و جزم جهان علت و معلول باید متکی به علت بالذات یا علل بالذات باشد؛ اما این که آیا تمام رشته های علی و معلولی به یک علت بالذات و یک واجب الوجود بالذات منتهی است یا این که مانعی ندارد که علت های بالذات و واجب الوجودهای بالذات در کار باشد، و به عبارت دیگر، آیا اساس و مبدأ و منبع و سرچشمه کل، یکی است یا مانعی ندارد که متعدد باشد و بنا بر هر یک از این دو فرض آیا این علت بالذات یا علل بالذات از سنخ ماده است یا مجرد از ماده است. مطالبی است که پاسخ سؤال دوم ما را می دهد و خود، بحث بسیار مفصل و طولانی است و مقاله ۱۴ که در «الهیات» بحث می کند متکفل این مطالب است.

ص: ۱۶۱

نکته دوم

اشاره

حال می پردازیم به نکته دومی که در این باره (هر موجودی زمانی وجود و واقعیت پیدا می کند که ضرورت وجود داشته باشد) مطرح است.

دو نظریه گذشته (هر پدیده معلولی تا ضرورت نداشته باشد موجود نمی شود، این ضرورت را علت به وی می دهد) این نتیجه را می دهند که: «هر معلول نسبت به علت، ضرورت بالقیاس دارد» یعنی اگر معلولی را با علت خودش بسنجیم نسبت «ضرورت» را خواهد داشت و البته این نسبت یعنی «ضرورت بالقیاس» تنها میان معلول و علت تأمه آن وجود دارد نه میان معلول و اجزاء علت آن و نه میان معلول و خارج از علت، بلکه نظر به این که تنها علت تأمه است که ضرورت دهنده می باشد. اگر چیزی را به غیر علت تأمه اش نسبت دهیم نسبتی دیگر که مخالف با نسبت «ضرورت» است پیدا خواهد کرد که نسبت «امکان بالقیاس» نامیده می شود.

مثلاً اگر نسبت آب را به ترکیب اکسیژن و هیدروژن با بقیه شرایط زمانی و مکانی بدهیم خواهیم گفت «پیدایش آب ضروری است» ولی اگر همین آب را به اکسیژن تنها نسبت دهیم البته ضرورتی پیدا نخواهد شد، زیرا از اکسیژن تنها، آب به وجود نمی آید ولی «امکان» دارد به این معنی که اگر بقیه اجزاء علت با شرایط منضم شوند آب به وجود می آید و گرنه، آبی پیدا نخواهد شد. پس اکسیژن می شود آب بشود (با انضمام بقیه اجزاء و شرایط) و می شود آب نشود (بی انضمام بقیه اجزاء و شرایط). و همچنین اگر «خوردن» را که یکی از افعال ماست به علت تأمه اش (مجموع انسان، علم، اراده، سلامت، اعضای فعّاله و بودن ماده قابل و شرایط دیگر) نسبت بدهیم تحقق وی ضروری است ولی اگر به پاره ای از اجزاء علت با قطع نظر از اجزاء و شرایط دیگر نسبت دهیم عمل خوردن تحقق پیدا نمی کند. مثلاً به انسان تنها، یا انسان و علم تنها اگر عمل خوردن را نسبت بدهیم دیگر نسبت «ضرورت» را نخواهد داشت بلکه «ممکن» خواهد بود یعنی می شود از فاعل صادر شود و می شود صادر نشود.

ص: ۱۶۲

و این همان اختیاری است که انسان فطرتاً برای خود اثبات می کند و خودش را «مختار» یعنی آزاد در فعل و ترک، و افعال خود را برای خود «اختیاری» می شمارد.

اگر چنانچه انسان خود را فطرتاً مختار نمی دانست، هیچ گاه با فکر و تروی و اندیشیدن، فعلی را انجام نمی داد و یا ترک نمی کرد، و هرگز اجتماعی را که دارای شئون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است برپا نمی کرد، زیرا هر چه شدنی است شدنی است و هر چه نشدنی است نشدنی است و دیگر چیزی که فعلاً نیست و می شود بشود ولی اکنون فعلیت ندارد و محقق نیست و فعلی که اکنون انجام نیافته و می توانیم انجام دهیم اینک نداریم.

خلاصه این که نباید وصف «ضرورت» را که اشیاء نسبت به علت تامه خود دارند توسعه داده میان هر چیز و هر چیز دیگر سرایت داد، چنان که اغلب دانشمندان مادی به این اشتباه دچار شده و با اثبات جبر (ضرورت) در کلیه حوادث و افعال اختیاری و غیراختیاری، موضوع اختیار (نسبت «امکان») را از اساس و ریشه نفی کرده و در نتیجه در چاله تناقض های عجیبی افتاده اند و عجیب تر از همه این نظریات پندار کسانی است که قول به ثبوت اختیار را مستلزم انکار علیت و معلولیت و قول به بخت و اتفاق دانسته و اعتقاد به جبر را مستلزم انکار صانع واجب و انکار اعجاز و جز اینها معرفی کرده اند. همه این پندارهای خام زاییده این است که این دانشمندان به «جبر» (نسبت میان معلول و علت تامه) چسبیده و «اختیار» (نسبت میان معلول و علت غیر تامه) را فراموش نموده اند.

نمی دانند که ممکن است برخی از علت ها باشد ولی معلول به وجود نیاید پیدایش معلول نیازمند تجمع تمام علل ناقصه است.

در خاتمه یادآوری می کنیم که موضوع بحث در «تسلسل علل» در درجه اول علل فاعلیه است و اما این که تسلسل علل در علل غائییه یا علل صوریه و علل مادیّه ممتنع است یا ممتنع نیست، بحث دیگری است که خارج از موضوع بحث حاضر ماست و لازم به تذکر نیست که شرایط و معدّات یعنی مراحل وجود شیء که احیاناً به نام «علل اعدادی» نیز خوانده می شود، از موضوع بحث و مورد براهین تسلسل علل، به کلی خارج است، زیرا چنان که دیدیم براهین

ص: ۱۶۳

بطلان تسلسل علل در مورد عللی است که واجب است همراه وجود معلول موجود باشد اما شرایط و معدّات که مجاری وجود شیء باید شمرده شوند نه علل وجود دهنده وی، لزومی ندارد که همراه وجود معلول موجود باشند بلکه باید تقدم زمانی بر وجود آن شیء داشته باشند. علی هذا نباید چنین توهم کرد که لازمه بطلان تسلسل علل این است که سلسله شرایط و معدّات، متناهی است یعنی حوادث زمانی که دخالت در وجود شیء دارند متناهی است و در نتیجه زمان و حوادث زمانی نیز متناهی است.

گفت و گو از وجوب و ضرورت نظام موجودات خواه ناخواه منجر به بحث از مسئله خاصی می شود که همواره از جنبه های مختلفی مورد توجه علما و فلاسفه بوده و در تمام دوره ها و اعصار با اهمیت خاصی تلقی شده است و آن، مسئله «جبر و اختیار» است. این مسئله را علاوه بر فلاسفه، روان شناسان و علمای اخلاق و متکلمین و فقها و علمای حقوق نیز از جنبه های مختلف مورد توجه و تحقیق قرار داده اند، زیرا این مبحث از آن جهت که مربوط به کیفیت صدور از افعال انسان از انسان و طرز انجام یافتن مقدمات ذهنی و نفسانی افعال و حرکات انسان مربوط به روان شناسی است، و از آن جهت که هر یک از «جبر» و «اختیار» بنا بر بعضی توهمات عبارت است از ضرورت و لا ضرورت افعال انسان در نظام کلی وجود، با علم اعلی و فلسفه کلی ارتباط پیدا می کند، و از آن جهت که با نحوه تعلق علم ذات باری و اراده ذات باری به افعال انسان رابطه دارد، با علم کلام و قسمت «الهیات» فلسفه پیوستگی دارد، و از آن جهت که بنا بر جبر، موضوع تشریع و تقنین و تکلیف و مسئولیت و پاداش و کیفر (الهی یا بشری) منتفی می شود با فقه و حقوق سروکار پیدا می کند، و از آن جهت که این موضوع با موضوع سرشت و طینت و اخلاق غیرقابل تغییر، بستگی دارد با علم اخلاق وابستگی دارد.

بحث های مختلفی که از جنبه های مختلف روی موضوع «جبر و اختیار» به عمل آمده موجب یک ابهام مخصوصی در مفهوم «جبر» و «اختیار» شده یعنی موجب شده که این دو کلمه در نظر همه (متکلمان و فیلسوفان) یک تعریف معین و مفهوم مشخصی نداشته باشد و هر دسته ای به حسب فهم و سلیقه خود از هر یک از «جبر» و «اختیار» یک تعریف و تفسیر

ص: ۱۶۴

خاصی کرده اند و در اطراف آن به نفی و اثبات پرداخته اند. ولی یک ماده مشترک در همه این گفت و گوها موجود است و آن این است که همه خواسته اند «حدود آزادی انسان در عمل» را بیان نمایند و به عبارت دیگر خواسته اند تعیین کنند که آیا انسان در اعمال خویش آزاد است یا آزاد نیست و اگر آزاد است این آزادی چگونه است؟

البته ما در این جا در درجه اول این مسئله را از جنبه فلسفی مورد توجه قرار می دهیم یعنی رابطه این مسئله را با مسئله «ضرورت و وجوب نظام هستی» بیان می کنیم و ضمناً به سایر جنبه های این مسئله نیز توجه خواهیم کرد.

مطابق اصل «ضرورت و وجوب نظام هستی» هیچ حادثه ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمی شود. معنای این جمله طبق بیانات گذشته این بود که هر حادثه ای از حوادث اگر علت تامه وی محقق شد جبراً و ضرورتاً تحقق خواهد یافت و محال است که تحقق پیدا نکند و اگر علت تامه وی محقق نگشت، خواه از آن جهت که در یکی از شرایط وجود وی نقصانی باشد و خواه از آن جهت که مانعی پیدا شود و اقتضای علت را خنثی کند، جبراً و ضرورتاً آن حادثه تحقق نخواهد یافت یعنی محال است که در این فرض آن حادثه تحقق پیدا کند. حادثه ای که در این جهان تحقق پیدا می کند از وجود علت تامه وی و بالنتیجه از ضرورت وی حکایت می کند و هر حادثه ممکن که تحقق پیدا نمی کند از عدم علت تامه وی و بالنتیجه از عدم ضرورت وی، بلکه از ضرورت عدم وی حکایت می کند. مطابق آنچه قبلاً گذشت انکار جریان «قانون علیت» در پیدایش حوادث جهان مساوی با صدفه و اتفاق بل انکار هر قاعده و نظم و قانون و حقیقتی در کار جهان است همچنان که انکار قانون «ضرورت نظام هستی» نیز مساوی با صدفه و اتفاق و انکار هر گونه نظم و قاعده ای است. این قانون استثنا ندارد یعنی این طور نیست که در برخی موارد، حوادث جهان طبق قانون علیت عمومی و ضرورتی عمومی پدید می آیند و از بین می روند و در برخی موارد، پدید آمدن و از بین رفتن حوادث به طور گزاف و صدفه و اتفاق صورت می گیرد.

این جاست که اشکال «جبر» جان می گیرد؛ زیرا اگر نظام هستی، ضروری و وجوبی است و هر چه شدنی است می شود و محال است که نشود و هر چه نشدنی است نمی شود و محال

ص: ۱۶۵

است که بشود، افعال و حرکات صادره از انسان نیز که جزئی از حوادث این جهان است همین طور است یعنی آنچه باید از انسان صادر شود خواه ناخواه صادر می شود و آنچه باید صادر نشود خواه ناخواه صادر نمی شود و هیچ فعلی از افعال انسان نیست که بتوان گفت «ممکن» است صادر بشود و «ممکن» است صادر نشود. پس هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در اعمال و افعالش نیست، زیرا اختیار، امکان است و جبر، ضرورت، و چنان که دیدیم جهان، جهان ضرورت است نه جهان امکان. به عبارت دیگر همان طوری که حرکات اجرام بزرگ و کوچک این جهان از اتم گرفته تا کواکب و سیارات عظیم همه به حکم نوامیس و قوانین ضروری خلاف ناپذیر صورت می گیرد و همان طوری که حوادثی مانند خسوف و کسوف و زلزله و آمد و شد روز و شب و نزول برف و باران و غیره تحت تأثیر علل معین، قطعی و قابل پیش بینی است، حرکاتی که از انسان صادر می شود و حوادثی که به وسیله انسان رخ می دهد نیز همین طور است یعنی این حرکات و این حوادث نیز به حکم قوانین و نوامیس معین صورت می گیرد و تحت تأثیر علل معین، قطعی می شود؛ از این رو هیچ گونه امکان و اختیار و آزادی در بین نیست و هر چه هست ضرورت و جبر و محدودیت است. پس ما نمی توانیم مستوجب هیچ گونه تکلیف و قانون و مسئولیت (الهی یا بشری) به عهده بگیریم و نمی توانیم مستوجب هیچ گونه پاداش یا کیفری بوده باشیم، زیرا تکلیف و مسئولیت و پاداش و کیفر، فرع آزادی است و چون هر چه هست جبر و محدودیت است هیچ یک از این امور معنا ندارد.

بدون تردید یکی از معضلات بزرگی که تاکنون فکر دانشمندان را به خود متوجه ساخته این مسئله است و بسیار کم دیده می شود که کسی در این مسئله وارد شده باشد و جمیع جوانب و اطراف مسئله را در نظر گرفته باشد و به درستی از عهده حل آن برآمده باشد. غالباً کسانی از مدعیان فلسفه یا روان شناسان یا علمای اخلاق یا اصولیین که وارد این مطلب شده اند یا از اول راه خطا پیموده اند یا آن که به قسمتی از مطلب توجه کرده و جمیع اطراف و جوانب مطلب را در نظر نگرفته یا نتوانسته اند در نظر بگیرند.

و چون این مسئله علاوه بر جنبه نظری، دارای جنبه عملی نیز هست- / زیرا چنان که

ص: ۱۶۶

می دانیم لازمه جبر، خارج شدن از زیر بار تکلیف و مسئولیت و بی اثر دانستن تربیت و اخلاق و در نتیجه لاقیدی و تنبلی و انحطاط و بیچارگی است و کمتر فکری است که به اندازه فکر جبری زیان های عملی و اخلاقی در برداشته باشد و بسا اشخاصی پیدا می شوند که برای آن که فلسفه ای برای موجه ساختن اعمال زشت خویش پیدا کنند به نظریه جبر متمسک می شوند- / لهدا ما تفصیلاً وارد این مبحث می شویم و سعی می کنیم با طرز بدیع و بی سابقه ای این مطلب را به خواننده محترم تحویل دهیم.

مجموع راه هایی را که بشر در مسئله «جبر و اختیار» پیش گرفته می توان این طور خلاصه کرد: جبریون مطلق، کسانی که در هر دوره ای کم و بیش پیدا می شوند و مکتب مشخصی ندارند.

مادین جدید بر این باورند که: صدور افعال انسان از انسان ضروری و جبری است و هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در کار نیست و هیچ گونه تکلیف و مسئولیتی هم برای انسان صحیح نیست.

معتقدند که صدور افعال انسان از انسان جبری است و هیچ گونه اختیار و آزادی در کار نیست ولی در عین حال تکلیف و مسئولیت هم برای انسان صحیح است.

برخی از متکلمین و برخی از اصولیین معتقدند: هیچ گونه ضرورت و وجوبی در کار جهان حکمفرما نیست و در نتیجه بر افعال انسان نیز ضرورتی حکم فرما نیست.

منکرین ضرورت علی و معلولی مانند برخی از متکلمین و برخی از علمای فیزیک جدید می گویند:

اعلیت و معلولیت و همچنین ضرورت علی و معلولی منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت به آثار خود فاعل است نه علت، و نسبت معلول به علت «ضرورت» است ولی نسبت فعل به فاعل «ضرورت» نیست.

بعضی از روان شناسان می گویند: هیچ گونه ضرورت و وجوب و جبری بر اعمال انسان حکومت نمی کند، زیرا افعال انسان با اراده انجام می یابد و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است.

ص: ۱۶۷

اما نظریه محققان و حکمای اسلامی که مورد اعتماد این مقاله است این است که: نظام هستی نظام ضروری است و استثنای پذیر هم نیست و در عین حال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و حد اعلای آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام هستی منافات ندارد.

چنان که از جدول بندی معلوم است مخالفین نظریه ما مجموعاً دو صف عمده را تشکیل می دهند: یعنی صف کسانی که به ضرورت علی و معلولی اذعان دارند و قائل به عدم اختیار انسان هستند و دیگری صف کسانی که به نوعی منکر ضرورت علی و معلولی در مورد افعال انسان هستند و قائل به اختیار می باشند. در حقیقت هر دو صف یک عقیده مشترک دارند و آن این است که هر دو دسته یک نوع ملازمه ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان از یک طرف و بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار و آزادی انسان از طرف دیگر قائل هستند. منتها یک دسته ضرورت علی و معلولی را پذیرفته و اختیار را نفی کرده اند و دسته دیگر اختیار را پذیرفته و ضرورت علی و معلولی را در مورد افعال انسان نفی کرده اند.

نظریه ما درست نقطه مقابل نظریه مشترک این دو دسته است؛ یعنی ما هیچ ملازمه ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان قائل نیستیم و هیچ نوع ملازمه ای هم بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان معتقد نیستیم، بلکه مدعی هستیم ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است.

این جاست که مطلب یک قیافه تازه و بدیع و حیرت آوری به خود می گیرد و ما باید در این جا به دو قسمت پردازیم: یکی این که نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با آزادی و اختیار نیست بلکه منافی با آن است، و دیگر این که ضرورت علی و معلولی افعال انسان منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

ص: ۱۶۸

اما قسمت اول:

فرضاً افعال انسان یا مبادی افعال انسان (مثلاً اراده) را دارای ضرورت علی و معلولی ندانیم، یعنی برای این امور علت تأمه ای که نسبت آن علت تأمه و این امور «ضرورت» باشد قائل نشویم، ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با «صدفه» توجیه کنیم (خواه آن که اصلاً این امور را معلول علت و فعل فاعلی ندانیم و خواه آن که برای این امور منشأ استنادی قائل بشویم ولی ترتب وجود وعدم این امور را بر وجود و عدم آن منشأ استناد غیرضروری بدانیم، زیرا چنان که در مقدمه این مقاله دیدیم نفی ضرورت علی و معلولی ملازم با فرض صدفه و گزاف و اتفاق است) و در این صورت انسان در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی انتظار هر گونه حرکت و عملی از خود می تواند داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی و تحت هر شرایطی از وقوع هیچ گونه عملی از خود نمی تواند مطمئن باشد، زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تأمه ای که نسبت آن افعال با آن علل تأمه «ضرورت» باشد و وجود و عدم آن افعال صرفاً وابسته به وجود وعدم آن علل تأمه باشد قائل نشویم باید زمان آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی تواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض، آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساساً نمی توان این فعل را فعل انسان بالخصوص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست.

پس کسانی که خواسته اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی و معلولی یا از راه استثنای یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار برسند، راه بیهوده ای رفته اند. آری، پیمودن این راه ها (به فرض صحت) موجب می شود که انسان را اجبار شده از طرف یک علت خارجی ندانیم ولی از طرف دیگر به صورت دیگری- یعنی به صورت صدفه و گزاف و اتفاق- آزادی و اختیار را از انسان سلب کرده ایم و محدودیت عجیبی برایش قائل شده ایم. اشتباه این صف دانشمندان هم همین جاست یعنی این دانشمندان همین قدر دیده اند که با فرض انکار ضرورت علی و معلولی از چنگ اعتقاد به اجبار انسان در مقابل علل طبیعی یا مافوق الطبیعی

ص: ۱۶۹

رهایی می یابند اما توجه نکرده اند که فرضیه آنها موجب می شود که از راه دیگر از انسان سلب آزادی و اختیار بشود و زمام امور به دست تصادف کور و کر و بی حساب بیفتد.

اما قسمت دوم:

ضرورت افعال و حرکات انسان در نظام هستی منافی با اختیار و آزادی انسان نیست، زیرا هر معلولی که ضرورت پیدا می کند به واسطه علت تامه اش ضرورت پیدا می کند؛ افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه آنها ضرورت پیدا می کنند. علت تامه فعل انسان مرکب است از مجموع غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده؛ یعنی هر فعلی که از انسان صادر می شود باید مطلوبی را برای انسان در بر داشته باشد یعنی باید با یکی (لااقل) از تمایلات و غرایز انسان وفق بدهد.

از این رو انجام هر فعلی را که انسان تصور می کند، اگر هیچ مطلوبی را در بر نداشته باشد و هیچیک از غرایز و تمایلات را ارضا نکند و به اصطلاح حکما نفس فایده اش را تصدیق و امضا نکند، امکان ندارد که قوای فعاله انسان به سوی آن عمل روانه شود. پس از آن که توافق آن با بعضی از تمایلات محرز شد و فایده اش امضا شد جمیع سوابق و اطلاعات ذهنی انسان مداخله می کند و سپس قوه سنجش و مقایسه و موازنه و بالاخره قوه عاقله انسان جمیع جوانب را تا حد امکان در نظر می گیرد و مآل اندیشی می کند، اگر احیاناً آن کار در عین موافقت و ارضای برخی از تمایلات از جنبه های دیگر مضای را دربرداشت، مثل آن که در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی را بالمآل همراه داشته باشد یا آنکه در عین موافقت با بعضی از غرایز دانی غرایز عالی تر را ناراضی سازد، در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شدن مقاومت می کند و آن را به عقب می راند و اگر از این لحاظ به موانعی بر نخورد و یا آن که آن موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می شود کوچک تر باشد، حالت عزم و اراده پیدا می شود و فعل صورت وقوع پیدا می کند؛ یعنی در یکی از این دو صورت، انسان پس از مقایسه و سنجش و موازنه فواید و مضار، جانب ترک را ترجیح می دهد و در صورت دیگر جانب فعل را، و در هر دو صورت آن چیزی که به فعل وجود می دهد و ضرورت می بخشد همانا ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. پس درست است که هر فعلی از افعال انسان

ص: ۱۷۰

اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می شود ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر، و معنای این ضرورت در این جا این است که افعال انسان به اختیار ضرورت پیدا می کند و این ضرورت منافی با اختیار نیست بلکه مؤید و مؤکد آن است.

عده ای می گویند: آنچه ما حس کرده ایم و تجربه های علمی و غیرعلمی به ثبوت رسانیده این است که در جهان هستی هر پدیده و موجودی زائیده علتی است که با پیدایش وی پیدا شده و با از میان رفتن وی معلول نیز از میان می رود، پس وجود هر موجودی در جای خودش جبری و غیرقابل اجتناب می باشد و از این روی همه پدیده ها و حوادث جهان اعم از حوادث بیرون از انسان و حوادث مربوط به انسان مانند حوادث اجتماعی و حوادث و افعال فردی، از قانون کلی طبیعت علت و معلول پیروی نموده و محکوم به جبر هستند.

اگر بنا شود که انسان در افعال فردی یا اجتماعی خودش مختار بوده باشد باید قانون علیت و معلولیت از میان برود و در این صورت انسان را استثنائاً از کلیت قانون بیرون کشیده و در عالم خودش او را بر تخت خداوندی قرار دهیم در صورتی که هرگز انسان با این فرض نمی تواند چیزی را پیش بینی نموده و از پی چیزی رفته و به کاری اقدام کرده و مقصدی را تعقیب نماید

و علم جرم شناسی و روانشناختی باطل است چنان چه جامعه شناسی نیز پوچ خواهد بود، چرا که افعال انسان با این نظریه از دایره قانون علیت خارج است و هر چه اتفاق می افتد بر اساس صدفه و اتفاق می باشد.

پس اختیاری که انسان برای خود اثبات می کند هویتی بیرون از ذهن نداشته و مفهومی است بی مصداق و تصویری است پوچ و باطل. آنچه در خارج مسلم است این است که هر چیزی علتی دارد که به واسطه وی جبراً به وجود می آید و اما این که ما در راه مقاصد خود فداکاری می نماییم یا به تربیت و امر و نهی دست می زنیم نه از راه این است که در اعمال خود مختاریم، بلکه افعال ما در وجود مقاصد ما ذی دخل هستند؛ ما اگر کار نکنیم به نتیجه

ص: ۱۷۱

کار نمی‌توانیم بر خلاف حوادث جهانی دیگر مانند کسوف و خسوف و حرکت زمین و جز آنها که افعال ما تأثیری در وجود آنها نداشته و فقط وابسته به علل و اسباب خود می‌باشند.

پاسخ: چنان که از نمود این گفت و گو و استدلال پیدا و روشن است اینان «جبر» را به معنی ضرورت و وجوب وجود گرفته‌اند و آن‌گاه «اختیار» را به معنی مقابل و نقیض وی یعنی رفع ضرورت وجود استعمال کرده‌اند و البته پر روشن است که در این حال اگر فرض کنیم برای انسان اختیار (ارتفاع ضرورت علیت و معلولیت) ثابت است باید بگوییم وجوب و ضرورتی در افعال فردی و اجتماعی انسان نیست؛ باید بگوییم انسان هیچ‌گاه حادثه مترقی را منظور ندارد و هرگز آینده‌ای را نمی‌تواند پیش‌بینی نماید.

و چون زیر بار این محالات نمی‌توان رفت باید گفت انسان مجبور است و این که افعال خود را «اختیاری» (بی ضرورت و بی علت) یا خود را در اراده خود «آزاد» فکر می‌کند اندیشه و پنداری است که با خارج وفق نمی‌دهد. تنها در حوزه خیال و ذهن است.

این است خلاصه نظر این دانشمندان و اگر این بیان با رجوع به اصل این بحث در فلسفه با ترازوی درست و منطق صحیح سنجیده شود روشن خواهد شد که مغالطه‌ای است مرکب از مغالطه‌های چندی از چند بحث مختلف و جداگانه [که] نه تنها و نه مجموعاً این نتیجه افسون‌آمیز را نمی‌دهند. فلاسفه نیز چنین تهمتی را که این دانشمندان به ایشان نسبت داده‌اند نمی‌پذیرند.

این که می‌گوییم «برخی افعال انسان ضروری الوجود است و برخی ضروری العدم» نباید موجب اشتباه بشود و این تصور را پیش آورد که افعال انسان به هیچ‌نحو متصف به «امکان» نمی‌شود یعنی درباره هیچ فعلی از افعال نمی‌شود گفت که «ممکن است بشود و ممکن است نشود»، زیرا این که می‌گوییم «برخی شدنی است» یعنی با فرض تحقق جمیع شرایط و اجزاء علل، شدنی است و آن را که می‌گوییم «نشدنی است» یعنی با فرض عدم اجتماع شرایط و مقدمات، نشدنی است و گرنه هر فعلی در ذات خود ممکن است بشود و ممکن است نشود و همچنین هر فعلی با در نظر گرفتن بعضی از شرایط و مقدمات وجودی اش (نه همه آنها) باز

ص: ۱۷۲

ممکن است بشود و ممکن است نشود. مثلاً اگر فعل را صرفاً با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را در نظر بگیریم که آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز به فعل تعلق گرفته البته در این صورت نسبت فعل به انسان، ضرورت است نه امکان.

برای این که معنای اختیاری بودن افعال انسان بهتر فهم شود بهتر این است که مقایسه ای بین طرز فعالیت های انسانی و طرز فعالیت های جمادی و نباتی و حیوانی واقع شود.

از مشخصات فعالیت های جمادی این است که همواره بر «نهج واحد» است و محدود و یکنواخت است. هر جسم جامدی، از کوچک ترین ذره گرفته تا بزرگ ترین منظومه ها، هر خاصیتی که دارد آن را به نهج واحد و به طور یکنواخت انجام می دهد.

جسم جامد به خودی خود قدرت انحراف از مسیری که پیش گرفته است ندارد مگر آن که عوامل خارجی دخالت کند و مسیر آن را تغییر دهد یا آن که آن عوامل خارجی در وضع داخلی آن جسم جامد تغییراتی ایجاد نماید که موجب اختلافی در اثر و خاصیت و طرز فعالیت آن جسم جامد گردد.

اما هنگامی که فعالیت های نباتی را مطالعه می کنیم اختلافاتی بین نوع فعالیت های نباتی، و فعالیت های جمادی ملاحظه می کنیم و از آن جمله این که آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن به آن صورت که در جمادات مشهود است در نباتات نیست، زیرا خاصیتی در نبات هست که در برخی موارد می تواند مجرای عمل خود را به منظور حفظ بقای خود تغییر دهد و حتی اگر عوامل محیط خارج نامساعد باشد تا حدی می تواند در وضع تجهیزات ساختمان داخلی خود، تغییرات متناسب با ادامه بقا در آن محیط ایجاد نماید. گیاه ها دارای خاصیت «انطباق با محیط» هستند و این خاصیت مستلزم قدرت تغییر مسیر و مجرای عمل است. ریشه گیاه که در زیرزمین می دود اگر به نزدیک سنگی برسد به خودی خود، یعنی تحت تأثیر عوامل داخلی خود، مسیر خود را تغییر می دهد. بوته کدویی که به تدریج بزرگ می شود و بر روی زمین حرکت می کند همین که به نزدیک دیواری برسد جهت سیر خود را عوض می کند و متوجه بالا می شود، و همین طور ... پس معلوم می شود آن یکنواختی و

ص: ۱۷۳

محدودیت عمل که در جماد هست در نبات نیست و فی الجمله میدان عملی برای نبات هست که برای جماد نیست. البته واضح است که نبات به واسطه پرتو ضعیفی از حیات که به وی رسیده قدرت تطبیق با محیط پیدا کرده و می تواند بر ماده بی جان سلطه به خرج دهد و آن را تابع خود کند و به منظور حفظ حیات و ادامه حیات تصرفات متناسبی در ماده نماید.

همین که فعالیت های حیوانی را مور مطالعه قرار می دهیم می بینیم فعالیت های مخصوص حیوانی یعنی فعالیت های ارادی حیوان به هیچ نحو آن محدودیت و یکنواختی و بر نهج واحد بودن را ندارد. حیوان در حرکات ارادی خویش از قبیل آب آشامیدن و غذا خوردن و راه رفتن و غیره هیچ گونه محدودیتی ندارد، زیرا از طرفی این حرکات و فعالیت ها وابسته است به اراده حیوان نه چیز دیگر، و از طرف دیگر یکنواخت و بر نهج واحد نیست.

حیوان قادر است در حالی که رو به نقطه ای حرکت می کند آنرا اراده کند و درست به جهت مخالف حرکت اولی خود حرکت کند؛ قادر است حرکت دورانی کند یعنی آنافاناً تغییر مسیر و جهت بدهد. از محدودیت و یکنواختی فعالیت جمادات به هیچ نحو در حیوان مشاهده نمی شود. اگر یک جسم جامد بخواهد حرکات مختلفی بکند (مانند یک دستگاه ماشین) حتماً لازم است نیروهای خارجی او را اداره کند ولی حیوان صرفاً با استفاده از نیروی داخلی، یعنی نیروی احساس و اراده، هزار جور حرکت و اثر مختلف می تواند از خود نشان بدهد. یک کبوتر می تواند به میل خود پشت سر یکدیگر چندین معلق بزند. بنابراین حیوان بیش از نبات قادر است مجرای عمل خود را تغییر دهد و میدان عمل وسیع تری برای حیوان باز است، و بدیهی است که به هر اندازه محدودیت عمل از بین برود و میدان وسیع تری پیدا شود آزادی بیشتری پیدا می شود. نسبت حیوان با حرکت به این سو و حرکت به آن سو متساوی است و هر دو طرف برایش امکان دارد و این اختیار حیوان یعنی میل و اراده حیوان است که از آزادی مسیر استفاده می کند و یک سو را انتخاب می کند.

یک قدم بالاتر، عالم فعالیت انسان را مورد مطالعه قرار می دهیم. در این جا آزادی را به حد اعلی که ممکن است فرض شود مشاهده می کنیم. حیوان هر چند در حرکات مخصوص

ص: ۱۷۴

حیوانی خویش آزاد است و طبیعت مسیر معین و خط سیر معین برای حیوان معین نکرده است و میدان عمل وسیعی به حیوان داده است: حیوان با انواع مختلف حرکات نسبت متساوی دارد و فقط اراده و اختیار خود حیوان است که مسیر را تعیین و مشخص می کند، ولی یک چیز هست و آن این که اراده و اختیار حیوان محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز حیوان، و هر چه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود اراده حیوان بی درنگ عملی می کند. اراده در وجود حیوان تابع فرمان بلاشرط و مستبدانه غرایز و تمایلات است و در حقیقت، کشور وجود حیوان در عین استقلال و آزادی و خودمختاری، زمام اختیار این کشور در دست یک سلسله تمایلات و غرایز است و تحت هدایت و رهبری آن تمایلات و نیروی اجرای قوه مجریه است که مناسبات و روابط این کشور با خارج رعایت می شود و مبادلاتی صورت می گیرد و دستگاه وجود حیوان اداره می شود. در دستگاه وجود حیوان به صرف این که تصور مطلوبی که موافق با یکی از تمایلات است پدید آمد و موافقت وی با یکی از غرایز و تمایلات روشن شد، بی درنگ به حکم آن تمایل، نیروی اراده در صدد اجرا برمی آید و اجرا می کند مگر آن که یک مانع خارجی پیدا شود و مانع اجرا گردد. پس حیوان در عین این که در حرکات خویش آزاد و مختار است و طبیعت به وی میدان داده و مسیر معینی را برای وی تعیین نکرده است و تعیین مسیر را به اراده خود حیوان واگذار کرده است، این تعیین ارادی و اختیاری و انتخابی حیوان همواره با اشاره غریزه صورت می گیرد و بیش از این حیوان آزادی ندارد.

ولی در انسان این محدودیت نیز از بین رفته است. انسان علاوه بر آن که از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات غنی تر است از حیوان یعنی تمایلات درونی انسان منحصر به تمایل جلب غذا و آب و تمایل جنسی و چند تمایل محدود دیگر نیست بلکه چندین تمایل عالی بالاختصاص در انسان وجود دارد که در حیوان نیست از قبیل تمایلات زیبایی و تمایلات اخلاقی و تمایل حقیقت جویی، حکومت مستبدانه و بلاشرط غرایز نیز در انسان وجود ندارد، زیرا یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است که موجب شده حکومت مستبدانه و بلاشرط تمایلات و غرایز از بین برود و حکومت مشروط

ص: ۱۷۵

و مقرون به آزادی روی کار بیاید. این اختلاف فاحش روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان «التذادی» است و نوع فعالیت انسان «تدبیری» (۱).

فعالیت تدبیری انسان به این نحو است که صرف مورد موافقت قرار گرفتن یک عملی با بعضی از تمایلات، کافی نیست برای این که قوه اراده درصدد اجرا برآید و انسان را وادار به عمل کند، بلکه بعد از این که تصور مطلوبی که موافقت با یکی از تمایلات دارد پیش آمد انسان روی استعداد مخصوص خود به سنجش و مقایسه و مآل اندیشی می پردازد و سوابق ذهنی خود را دخالت می دهد و قوه پیش بینی خود را به کار می اندازد و در نتیجه جمیع لوازم و نتایج منطقی که ممکن است این عمل در برداشته باشد تا حد امکان در نظر می گیرد و انواع و اقسام فواید و مضار متصوره آن شیء را می سنجد، اگر فواید آن عمل بر مضارش چربید آن را انتخاب و اختیار می کند و اگر مضار آن کار را بیشتر یافت- / مثل آن که در عین لذت و خوشی حاضر، الم و ناخوشی بیشتری را بالمآل همراه داشت یا آن که در عین موافقت با غرایز دانی، برخی از غرایز عالی را ناراحت و متأثر سازد- / در این صورت اراده در مقابل تمایل تحریک شده مقاومت می کند و آن را به عقب می راند. البته این نکته مورد تصدیق است که مقیاس مفید بودن و مضر بودن همانا موافقت و مخالفت با غرایز و تمایلات مختلف انسان است ولی هدایت غریزه در انسان عاجز است که خط مشی انسان را در حیات معین کند، زیرا تحریک غریزه و هدایت غریزه همیشه آنی است یعنی غریزه همواره انسان یا حیوان را به سوی لذت حاضر و رفع الم و ناملائمات موجود و حاضر رهبری می کند. خط مشی انسان در حیات باید به وسیله هدایت عقل و علم و قانون و تکلیف معین شود. با هدایت و راهنمایی عقل، انسان بر خلاف میل غریزه دوا می تلخ می نوشد، از لذت و خوشی های آنی صرف نظر می کند، به خاطر نسیه زیاد و بادوام از نقد کم و بی دوام صرف نظر می کند، از منافع زیاد با کمال

۱- در پاورقی های جلد دوم این کتاب فرق بین فعالیت التذادی و تدبیری را بیان کردیم و بر سبیل احتمال گفتیم که هر چند هنوز کنه فعالیت های غریزی حیوان کشف نشده ولی با قرب احتمال حتی عجیب ترین اعمال دقیق غریزی حیوانات از قبیل اعمال مورچگان و زنبور عسل از نوع فعالیت التذادی است نه فعالیت تدبیری

ص: ۱۷۶

میل و رغبتی که دارد به خاطر فضیلت اخلاقی صرف نظر می کند، رنج خود و راحت یاران می طلبد، احیاناً خود را از قید اطاعت غرایز دانی و پست حیوانی به کلی خلاص می کند و در زیر این چرخ کبود از هر چه رنگ تعلق پذیرد خود را آزاد می سازد.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبودز هر چه رنگ تملق پذیرد آزاد است

در حکومت غریزه، محرکات غریزی، حیوان را به طرف عمل برمی انگیزد و بدون آن که فرصتی به حیوان بدهد اراده او را منبعث و به عمل، صورت وقوع می بخشد؛ یعنی حکومت غریزه حکومت مستبدانه و بلاشرط برای جلب لذات و دفع آلام است.

اما در حکومت عقل هر چند محرکات غریزی، انسان را به طرف عمل برمی انگیزد ولی این فرصت و آزادی برای انسان باقی است که به تأمل و تفکر و سنجش و محاسبه پردازد و حاصل جمع مصالح و مفاسدی را که این عمل از هر لحاظ در بردارد در نظر بگیرد و سپس به ترجیح جانب فعل یا ترک پردازد؛ یعنی در حکومت عقل استبداد محرکات غریزی از بین رفته و جای آن را حکومت اکثریت مصالح که مقرون به سنجش و موازنه و محاسبه است می گیرد؛ انسان این آزادی کامل را در پرتو موهبت نیروی تعقل یافته است و همین موهبت است که وی را مستعد پذیرفتن و بهره مند شدن از تشریع و تکلیف و قانون و اخلاق نموده و به او توانایی داده است که بار امانتی را که آسمان ها توانستند کشید به دوش بگیرد.

حکومت استبدادی غرایز در حیوان همیشه یک راه معین برای حیوان تعیین می کند و اراده حیوان، حیوان را آن راه به عمل و می دارد؛ ولی حکومت عقل در انسان او را در سر دوراهی ها نگاه می دارد و ابتدا در وی ایجاد تردید می کند و تا ترجیح یک راه به تصویب نرسد اجازه حرکت نمی دهد.

شک و تردید پیدا کردن در انجام کاری از مختصات انسان است و انسان این اختصاص را از ناحیه طرز حکومت مشروطه عقل باز یافته است.

انسان می تواند دارای «شخصیت اخلاقی» بشود. انسان شخصیت اخلاقی خود را مدیون این جهت است که توانایی دارد در برابر محرکات غریزی حیوانی مقاومت نشان بدهد و آنها را به عقب براند. این توانایی از آن جا پیدا می شود که از یک طرف در پرتو غرایز عالیه

ص: ۱۷۷

می تواند هدف های عالی معنوی از قبیل خیر اخلاقی و کمال علمی و قرب به ذات حق را در نظر بگیرد و از طرف دیگر در پرتو قوه تعقل می تواند اهمیت یک هدف و موجبات و موانع رسیدن آن را به طور منطقی تحت محاسبه درآورد.

افعال انسان و قانون علیت

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که اولاً، افعال صادره از انسان مانند هر ممکن الوجود دیگری در ذات خود به طوری است که ممکن است بشود و ممکن است نشود و در پرتو علل و مقدمات معینی است که ضرورت و وجوب پیدا می کند و ثانیاً، فعالیت های انسان و حیوان با فعالیت های جمادی از قبیل سوختن آتش و جذب جاذبه و مغناطیس و غیره فرق دارد و آن فرق این است که برای فعالیت های جمادی فقط یک راه در طبیعت تعیین شده و امکان انحراف از آن راه به جمادات داده نشده و از این رو فعالیت های جمادی محدود و یکنواخت است ولی این محدودیت و یکنواختی از فعالیت های حیوانی برداشته شده و میدان عملی به آنها داده شده و تعیین راه به اراده و انتخاب خود حیوان واگذار شده است و ثالثاً، انسان در کیفیت اختیار و انتخاب با حیوان فرق می کند و آن این که حیوان فقط تحت تأثیر غریزه راهی را که تعیین آن به اراده و اختیار خود حیوان واگذار شده است تعیین و اختیار می کند و در مقابل حکومت غریزه آزادی ندارد ولی انسان به عللی در مقابل تحریکات غریزی اجبار ندارد و آزاد است که اثر تحریک غریزه را تحت محاسبه درآورد و احیاناً در مقابل آن مقاومت کند و آن را به عقب براند.

اکنون چند مطلب است که باید ذیلاً بیان شود:

۱. مقدمات افعال اختیاری چیست؟
۲. آیا این مقدمات، اختیاری است یا غیراختیاری؟
۳. جبر و تفویض از جنبه کلامی.
۴. جبر و اختیار و وجدان.

ص: ۱۷۸

۵. جبر و اختیار و اخلاق.

۶. «امر بین امرین» از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی.

۷. بحثی با مادیین.

مقدمات افعال اختیاری

در هر فعل اختیاری قدر مسلم این است که دو مقدمه ادراکی و یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فایده فعل.

ادراک فعل عبارت است از تصور فعل و ادراک فایده فعل عبارت است از تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل. مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل، و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمات فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی است. البته در انسان بالخصوص یک مقدمه و مرحله دیگر قبل از مرحله عزم و اراده است که همان مقدمه موجب امتیاز مخصوص انسان از حیوانات است. آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش، مقایسه، محاسبه و تأمل.

برخی از متکلمین قائل به یک مرحله علاوه ای شده اند و مدعی شده اند که علاوه بر مراحل گذشته یک مرحله دیگر وجود دارد و آن عبارت است از تهاجم و حمله نفس به سوی عمل. نام این مرحله را گاهی «طلب» و گاهی «اختیار» گذاشته اند. ولی این فرضیه مبتنی بر ملاحظات علمی فنی نیست بلکه صرفاً منظور فرض کنندگان این فرض فرار از شبهه جبر (به زعم خودشان) بوده و از این رو ارزش علمی ندارد که قابل بحث و انتقاد باشد. طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی سوای اراده کردن نیست.

آیا این مقدمات اختیاری است یا غیر اختیاری؟

ما بعد از آن که معنای آزادی و اختیار انسان را در افعال خویش فهمیدیم به خوبی می فهمیم که مقدمات و علل افعال اختیاری، اختیاری نیست و شرط اختیاری بودن فعلی این

ص: ۱۷۹

نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد یعنی این طور نیست که مثلاً انسان قبل از آن که فعل را تصور کند یا فایده اش را تصدیق کند یا نسبت به آن شوق پیدا کند یا در اطراف آن تفکر و محاسبه نماید یا نسبت به آن اراده کند، اولاً تصور کند تصور خودش را و بعد فایده این تصور را تصدیق کند و بعد نسبت به آن شوق پیدا کند و بعد در اطراف آن حساب کند و بعد اراده کند و آن گاه تصور نماید، و همچنین در مورد سایر مقدمات فعل اختیاری از تصدیق به فایده و شوق و تأمل و اراده، زیرا اولاً، تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد و ثانیاً، اگر ما فرض کنیم همواره مقدمات فعل اختیاری نیز با مقدمات اختیاری حاصل می شود، متسلسل خواهد شد و تا بی نهایت پیش خواهد رفت و این خود امری محال و ممتنع است. به علاوه ما وجداناً حس می کنیم که نسبت به انتخاب و اختیار خود فعل آزادیم نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات آن تا بی نهایت.

انسان همواره نسبت به هر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی، آزاد و مختار است که بکند یا نکند، یعنی اگر اراده کند بکند می کند و اگر اراده [نکند] نکند نمی کند، ولی نسبت به افعال نفسانی خویش این گونه آزادی ندارد که همواره اگر بخواهد و اراده کند که تصور کند می کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که تصدیق کند می کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که شوق و هیجان پیدا کند می کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که فکر و تأمل و محاسبه کند می کند و اگر نه نه، و اگر بخواهد و اراده کند که اراده کند می کند و اگر نه نه.

این نکته محتاج به توضیح است که مقصود ما از این که می گوئیم «افعال نفسانی اختیاری نیست» این نیست که هیچ یک از افعال نفسانی به هیچ نحو تحت قدرت و اختیار و اراده انسان در نمی آید و نسبت این امور به انسان از قبیل نسبت حرکات کواکب آسمانی نسبت به انسان است؛ بلکه مقصود این است که امور نفسانی از قبیل حرکات و افعال خارجی انسان نیست. افعال و حرکات خارجی دارای دو خاصیت هستند: یکی این که هر فعل خارجی همواره مسبوق به مقدمات اختیاری است ولی امور نفسانی این طور نیست یعنی هر یک از

ص: ۱۸۰

مقدمات نفسانی همواره مسبوق به مقدمات اختیاری نیست و اگر همواره مقدمات نفسانی مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است و البته لازمه این برهان این نیست که امور نفسانی به هیچ نحو تحت اراده و اختیار در نمی آید، زیرا لازمه این برهان این نیست که امور نفسانی به هیچ نحو تحت اراده و اختیار در نمی آید، زیرا لازمه این برهان، نفی ایجاب کلی است نه اثبات سلب کلی، یعنی لازمه این برهان این است که «هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه این که «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست». لازمه این برهان این است که هر اراده ای مسبوق به اراده نیست نه این که هیچ اراده ای مسبوق به اراده نیست. برخی از دانشمندان به این برهان تسلسل در کلمات حکما برخورده اند و آن را دلیل بر نفی اختیاریت امور نفسانی به طور کلی گرفته اند غافل از آن که این برهان، نفی ایجاب کلی می کند نه ایجاب نفی کلی، و به علاوه اگر به هیچ وجه امور نفسانی اختیاری نباشد لازم می آید که تعلیمات اخلاقی راجع به تقویت اراده و تقویت نیروی تعقل و ایجاد ملکه تقوا و شجاعت و غیره لغو و بی ثمر باشد و حال آن که ما بالضروره اختیاری بودن این موضوع را احساس می کنیم و این البته اشتباه بزرگی است که برخی از علما دچار شده اند.

خاصیت دوم افعال و حرکات خارجی این است که بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان است. مثلاً این قلم را که من در دست گرفته ام و با آن می نویسم، نوشتن و نوشتن من به هیچ چیز دیگر جز اراده من بستگی ندارد. ولی امور نفسانی من این گونه نیست یعنی اگر من بخواهم که اراده غیر اخلاقی از من سر نزنند و دارای ملکه تقوا باشم یا آن که بخواهم جبن یا بخل یا حسادت را از خود دور کنم، به صرف اراده آنی نمی توانم این مقاصد را انجام دهم ولی با انجام مقدماتی که بلاواسطه در اختیار من است می توانم به تدریج در روحيات خودم تغییراتی مطابق میل و اراده خودم ایجاد کنم و در نتیجه اراده خودم را تقویت کنم و آن را نسبت به بعضی امور کنترل کنم. آری، تنها در مورد تعقل و محاسبه و سنجش می توان گفت که بلاواسطه در اختیار من است.

در مورد آزادی و اختیار انسان شبهه معروفی هست و آن این که بنا بر مقدمات بالا مقدمات افعال اختیاری غیر اختیاری است و هر چیزی که مقدمات وی غیر اختیاری است

ص: ۱۸۱

خودش نیز غیراختیاری است و چگونه ما می توانیم فعل را اختیاری بدانیم حال آن که بالاخره مقدمات این فعل منتهی می شود به امور غیراختیاری؟

پاسخ این شبهه این است که کبرای این قیاس که می گوید: «هر چیزی که مقدماتش غیراختیاری است خودش غیراختیاری است» غلط است، زیرا اولاً، ما بالوجدان و العیان در خود احساس می کنیم که نسبت به انتخاب و عدم انتخاب فعل آزادی داریم و هیچ قوه خارجی ما را اجبار نمی کند و این که گفته می شود «حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته ای از علل و معلولات است و افعال ما نیز جزء این زنجیر است و در این صورت ما چه اختیاری می توانیم در این زنجیر پیوسته داشته باشیم؟» پاسخش این است که اراده و اختیار ماو سنجش ما نیز یکی از حلقات این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر می شویم و به نوبه خود در غیر خود تأثیر می کنیم و ما را و اراده و اختیار ما را در خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده اند که نتوانیم در این زنجیر ذی اثر باشیم و ثانیاً، اگر ما نظریه فوق را که هم برهان و هم وجدان آن را تأیید می کند و مبتنی بر اصل ضرورت علی و معلولی است و در این صورت یا این است که صدور فعل را با صدفه توجیه می کنیم و علیت را انکار می کنیم و یا این است که علیت را می پذیریم و ضرورت علی و معلولی را انکار می کنیم. بنا بر انکار علیت و قول به صدفه- / همچنان که قبلاً گذشت- / به کلی رابطه ما با فعل قطع می شود و آزادی از ما گرفته می شود و زمام فعل به دست تصادف کور و کر و بی حساب می افتد و بنا بر انکار ضرورت علی و معلولی نیز چون این انکار مستلزم انکار علیت و تسلیم صدفه شدن است باز همان نتیجه را می دهد. در این جا یک فرض دیگر باقی می ماند و آن این که ما چنین فرض کنیم که جمیع مقدمات افعال اختیاری، اختیاری است و مقدمات این مقدمات نیز اختیاری است و همین طور مقدمات این مقدمات تا بی نهایت؛ یعنی تمام این امور با اراده و اختیار صورت می گیرد و هر اراده و اختیار نیز با اراده و اختیار دیگر و همین طور ... این فرض نیز اگر مخّل به اختیار و آزادی انسان نباشد مؤید آن نیست، زیرا روی این فرض هر اراده ای معلول اراده ای است و آن اراده نیز معلول اراده دیگر و همین طور ... بنابراین هیچ گاه این فعل با شخصیت من ارتباط پیدا نمی کند و

ص: ۱۸۲

رابطه اش با من به کلی قطع می شود، زیرا هر اراده ای مستند به اراده دیگری است و هیچ اراده ای از ذات من و شخصیت من سرچشمه نمی گیرد و درست مثل این است که اشخاص دیگری از خارج روی فعل من تصمیم بگیرند.

این است که ما می گوئیم یگانه فرضی که اختیار و آزادی انسان را تصحیح می کند نظریه ای است که مبتنی بر قبول قانون ضرورت علی و معلولی است و اما سایر نظریه ها علاوه بر آن که مبتنی بر محالاتی از قبیل صدفه و تسلسل علل است مخالف آزادی و اختیاری است که مقصود طرفداران این نظریه هاست و هر کسی هم وجداناً آن را حس می کند. علی هذا کسانی که نظریه ما در باب «اختیار» آنها را قانع نمی کند هیچ نظریه دیگر نباید آنها را قانع کند.

به علاوه تنها با این نظریه است که تأثیر و فایده تربیت و تعلیم اخلاقی قابل توجیه است.

فایده و اثر تربیت و اخلاق امری است غیرقابل انکار و حال آن که طبق نظریه های تصادفی و همچنین طبق فرض تسلسل علل و همچنین طبق نظریه جبری که افعال انسان را صددرصد تحت تأثیر عوامل خارجی می داند، تربیت و اخلاق قابل توجیه نیست. مطابق این نظریه اثر تربیت و اخلاق، تکوین یک سلسله سجایای اخلاقی است و اثر این سجایای اخلاقی این است که اراده را نیرومند می سازد و قدرت اراده را برای مقاومت در مقابل تحریکات تمایلات منحط زیاد می کند یعنی رابطه علی و معلولی بین تربیت و سجایای اخلاقی و بین سجایای اخلاقی و قدرت اراده و بین قدرت اراده و عقب راندن میل های منبعث از شهوات برقرار است و اگر بنا بشود رابطه علی و معلولی در کار نباشد (طبق نظریه های تصادفی) یا آن که رابطه علی و معلولی در کار باشد و اراده انسان صددرصد تابع تحریکات غریزی یا عوامل خارجی باشد یا آن که اراده انسان تابع اراده دیگر و آن اراده نیز تابع اراده دیگر باشد تا بی نهایت، موضوع تربیت و اخلاق به کلی منتفی می شود.

اساساً سخن و کنجکاوی فلاسفه در دو جا و در دو مسئله است:

۱. این که آیا اشیائی که در عالم موجود می شود با وجوب وجود (ضرورت به اصطلاح فلسفه) که از ناحیه علت کسب کرده باشند موجود می شوند یا نه؟ پاسخ فلاسفه در این

ص: ۱۸۳

مسئله مثبت است به شهادت اقوال و آثاری که از سه هزار سال پیش تاکنون از آنان در دست است و هرگز حل مسئله را موکول به پیدایش این نوع افکار التقاطی مادیین نکرده اند و پاسخ دانشمندانِ قائل به «اتفاق» منفی است و اینان عده ای از مادیین هستند که برای مجموع عالم، علت قائل نیستند.

۲. آیا در مورد خصوص افعال انسان، به اصل «جبر» باید قائل شد یا قاعده «تفویض» یا «امرئین امرین»؟ و به عبارت دیگر آیا افعال انسان صددرصد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده و اراده انسان هیچ گونه تأثیری در صدور فعل از وی ندارد و انسان در کارهایش (۱) مجبور است و یا افعال انسان صددرصد در تحت تأثیر اراده بوده و هیچ گونه استنادی به فاعل دیگر و علتی دیگر ندارد و انسان در افعال خود از قید علت خارج از خود آزاد می باشد (۲) و یا این که افعال انسان هم استناد به اراده وی و هم استناد به علتی دیگر فوق انسان دارد ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر، یعنی علتی فوق انسان قرار دارد که فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می کند و انسان فعل را به واسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و با مقارنت و معاونت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی، اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می کند، یعنی علت ما فوق انسان مثبت عامه اش تعلق گرفته که انسان بتواند هر فعلی را قصد کند و سپس اگر مقتضیات همراهی کرد انجام بدهد. پس انسان فعل را با اراده انتخاب می کند ولی در اراده تحت تأثیر علتی خارج از خودش است (و این است معنی «امرین امرین» که میان دو قول «جبر» و «تفویض» واقع است نه این که بعضی از افعال انسان علت دارند و بعضی از کارهای دیگر او علت ندارند چنان که برخی از دانشمندان مادی معنی کرده و نسبت داده اند)؟

با بررسی این بیان روشن می شود که این دانشمندان دو مسئله نامبرده را یکی پنداشته

- ۱- این است معنی جبر، در این جا نه ضرورت وجود که از ناحیه علت داده می شود، چرا که در این صورت دوقول دیگر روی اساس نفی این ضرورت مبتنی نیست
- ۲- این است معنی «تفویض» نه این که اختیار به معنی نفی ضرورت بوده باشد

ص: ۱۸۴

و پس از آن نام «جبر و تفویض» را با تبدیل لغت «تفویض» به «اختیار» از مسئله دومی برداشته و به جای دو خاصه مسئله اولی یعنی «ضرورت و لاضرورت» گذاشته اند و سپس حکم لاضرورت را در مسئله اولی که «اختیار» نامیده بودند و منفی است، برای اختیار که در مسئله دومی است و حکم مثبت دارد حکم قرار داده اند. پس از این همه نقل و تبدیل، اولاً، حکم لاضرورت یعنی نسبت معلول به علت ناقصه اش را انکار کرده اند و ثانیاً، اختیار و همه آثار اختیار را در انسان موهوم پنداشته اند و ثالثاً، در تفسیر «امر بین امرین» اشتباه کرده اند و رابعاً، به خیال این که «اختیار» همان «اتفاق» است قول به اتفاق را از همکیشان خود گرفته و به فلاسفه نسبت داده اند و خامساً، گاهی که به آنان خورده گرفته شده که وجود آثار اختیار مانند امر و نهی و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان، با نفی کامل اختیار نمی سازد و پاسخ داده اند که اراده انسان جزء علت فعل است درحالی که مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه آنها می سازد و چنان که روشن است مستشکل نمی گوید که انسان یکی از اجزاء علت فعل نیست بلکه می گوید با این که انسان یکی از اجزاء علت فعل است و با این که فعل در خارج به واسطه اجتماع این جزء و بقیه اجزاء با صفت وجوب موجود می شود ولی تا فعل نسبت به انسان مساوی الطرفین نبوده باشد یعنی تا نسبت فعل انسان به انسان «امکان» نبوده باشد به طوری که ممکن باشد از فاعل صادر بشود و ممکن باشد صادر نشود، امر و نهی و پاداش و کیفر و تعلیم و تربیت و دعوت و فداکاری در راه فعل معنی ندارد. در این صورت آیا پاسخ دادن به این مستشکل به این که انسان از اجزاء علت فعل خودش است و فعل انسان بدون انسان وجود خارجی پیدا نمی کند خنده آور نیست؟!

جبر و تفویض از جنبه کلامی

متکلمین در مباحث الهیات آن جا که از عموم و شمول اراده ذات باری نسبت به همه حوادث جهان سخن می گویند این مبحث را پیش می آورند که آیا اراده ذات باری شامل جمیع حوادث کائنه و از آن جمله افعال صادره از انسان هست یا شامل نیست؟ متکلمین در

این جا دو دسته شده اند: «اشاعره» معتقدند که اراده ذات حق شامل جمیع حوادث است و هر حادثه ای که فرض شود مستقیماً صادر از ذات باری است و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست. اگر می بینید که آتش می سوزاند واقعاً آتش نمی سوزاند بلکه اراده حق است که پشت سر این که بعضی از اجسام به آتش نزدیک می شوند سوزاندن را خلق می کند و اگر می بینید که فلاّن زهر، خورنده اش را می کشد و فلاّن تریاق دفع سم می کند، نه زهر تأثیری در کشتن ونه تریاق تأثیری در بهبود یافتن دارد، بلکه اراده خداوند است که بعد از خوردن زهر، خورنده را می کشد و بعد از استعمال تریاق، بهبودی و شفا می دهد. اساساً اسباب و مسببات به معنای واقعی معنا ندارد و این عادت حق است که جاری شده بر این که آنچه را ما «مسببات» می پنداریم پشت سر آن چیزهایی که اسمشان را «اسباب» گذاشته ایم ایجاد کند.

بنائاً علی هذا هیچ گونه رابطه علی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است به اراده ذات باری. افعال انسان ها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از اراده حق است. اشاعره را روی این نظر «جبری» می گویند.

دسته دیگر از متکلمین «معتزله» هستند. عقیده این دسته درست نقطه مقابل عقیده اشاعره است. به عقیده معتزله اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد.

دخالت اراده خداوند صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را تکوین کرده است.

جهان بعد از آن که با اراده ذات باری تکوین یافت به حسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که به تدریج پدید می آید مقتضای طبع خود جهان است عیناً مانند کارخانه ای که به وسیله یک نفر مهندس تأسیس می شود. دخالت آن مهندس فقط در به کار انداختن ابتدایی آن کارخانه است ولی بعد از آن که کارخانه تأسیس و ایجاد شد به حسب طبع خود کار می کند و اراده مهندس در جریان و ادامه کار این کارخانه دخالت ندارد. بنابراین جهان پس از آن که از طرف ذات باری خلقت یافت و تأسیس شد به خود واگذاشته و «تفویض» شده.

انسان نیز یکی از موجودات این جهان است و به خود واگذاشته و تفویض شده، افعال وی

ص: ۱۸۶

کاملاً از دخالت اراده ذات باری آزاد است. این نظریه را از این جهت «نظریه تفویضی» می‌گویند.

در مقابل این دو نظریه نظر سومی ابراز شده و هر دو نظریه بالا را تخطئه و تکذیب کرده است. آن نظر این است که «نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است بین امرین» یعنی نه این است که افعال انسان یا سایر حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه ناشی از اراده ذات باری باشد و رابطه سببی و مسببی بین اشیاء منقطع باشد، و نه این است که جهان و انسان به خود واگذشته شده است، بلکه در حوادث جهان و انسان، هم علل و اسباب نزدیک دخالت دارند و هم اراده ذات باری که «عله العلل» است.

این نظر اولین بار از طرف پیشوایان دین ابراز شده و بعداً که محققین حکمای الهی با موازین دقیق عقلی منطقی در این مسئله فلسفی غور کردند حکم عقل را نیز با این نظر که از منبع وحی سرچشمه می‌گیرد موافق یافتند. تفصیل این مطلب را از مقاله ۱۴ باید جست و جو کرد.

شبهه جبر از راه علم ذات باری نیز از طرف عده ای تقویت شده، به این بیان که علم ذات باری عام و شامل همه چیز است و اگر مثلاً عاصی گناه می‌کند در علم حق معلوم است که گناه می‌کند و بنابراین امکان گناه نکردن از وی سلب می‌شود، زیرا اگر گناه نکند مستلزم این است که علم خداوند جهل شود. این شبهه نیز یک مغالطه ای بیش نیست. این مغالطه ها همه از آن جا ناشی می‌شود که علم ذات باری و تقدیر ذات باری را نسبت به حوادث جهان از سنخ علم انسان و تقدیر انسان در افعال خویش قیاس گرفته اند. در مقاله ۱۴ مفصلاً در این باره بحث خواهد شد. در پاسخ این شبهه کودکانه در این جا همین قدر کافی است که بر طریق اهل جدل، نقض کرده و بگویم در علم حق ثابت است که انسان مختار و آزاد است و اگر انسان مسلوب الاختیار باشد موجب می‌شود که علم خداوند جهل شود.

«جبر و اختیار» و وجدان

نظریه جبر غالباً از طرف کسانی ابراز می‌شود که می‌خواهند خود را به این وسیله از زیر

ص: ۱۸۷

بار تکلیف و قانون و اخلاق آزاد سازند و هر کاری که مرتکب می شوند، برای انکار، به خیال خود عذر موجهی بتراشند، گاهی بگویند خدا خواسته که چنین بشود و در مقابل خواسته خدا چه می توان کرد؟! و گاهی بگویند شرایط محیط ایجاب می کند و جلو «جبر تاریخ» را نمی توان گرفت.

البته توجیه و تفسیر فلسفی مسئله «جبر و اختیار» با توجه به جمیع جوانب و اطراف آن از غامض ترین مسائل است و کمتر دانشمندی توفیق حاصل کرده که به درستی از عهده حل آن برآید، ولی ادراک اجمالی این که «انسان در اعمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق طبیعی مسلوب الاختیار نیست» امری است بدیهی و وجدانی، زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمال وجدانی ذهنی خود انسان است. هر کسی وجداناً حس می کند که نه طبق ادعای اشاعره ذات باری او را مسلوب الاختیار کرده است و نه طبق ادعای مادیین شرایط مادی محیط می تواند او را مانند برگ کاهی بر روی یک سیل خروشان، بی اختیار از این سو به آن سو ببرد.

انسان وجداناً احساس می کند که در هر حالتی و تحت هر شرایطی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است. انسان بالوجدان احساس می کند که قدرت مقاومت در مقابل عوامل مادی به خاطر حفظ فضیلت اخلاقی و غیره در وی موجود است. انسان وجداناً احساس می کند که استعداد پذیرفتن تکلیف و قانون و مسئولیت را دارد و از این لحاظ با جمادات و نباتات و حیوانات فرق دارد و همان طوری که در متن بیان شده: «اگر انسان خود را فطرتاً مختار نمی دانست هیچ گاه با فکر و تروی، فعلی را انجام نمی داد و یا ترک نمی کرد و هرگز اجتماعی را که دارای شئون مختلفه امر و نهی و پاداش و تربیت و سایر توابع است برپا نمی کرد». انکار این مطلب انکار یک امر بدیهی و وجدانی است و یک نوع سفسطه به شمار می رود.

مولوی می گوید:

در خرد جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری حس خود را منکر است

منکر حس نیست آن مرد قدر فعل حق حس نباشد ای پسر

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدولی عم می رود

ص: ۱۸۸

این که گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

مقصود مولوی از «مذهب قدر» در این جا «مذهب تفویض» است که قبلاً شرح دادیم.

بعضی در اصطلاحات خودبه مذهب تفویض، «قدر» می گویند و بعضی به مذهب جبر، و این خود یک علت تاریخی دارد.

این گونه سفسطه ها و انکاربیدیها ها به طور کلی دو علت عمده دارد: به هم خوردن تعادل فکری، اغراض فاسد اجتماعی. برخی در اثر ضعف نیروی تعقل و برخورد با استدلال های پریپچ و خم، تعادل فکر خود را از دست داده و علی رغم وجدان فطری خود اظهار نظر می کنند و برخی دیگر اغراض فاسد اجتماعی محرک آنها واقع شده که برای آن که خود برای خود عذری بتراشند متوسل به سفسطه می شوند.

راه معالجه دسته اول تمرین و ممارست منطق و استدلال و تقویت قوه تعقل آن است ولی برای دسته دوم این راه را نباید پیشنهاد کرد.

ابن سینا در شفاء در مورد دسته دوم می گوید:

آخرین پاسخ شفابخشی که باید به آنها داده شود این است که از طریق عمل وارد شوند و در گفتار، همان منطق خود او را پیش بگیرند، مثلاً او را بزنند و بگویند زدن و نزدن هر دو یکی است، یا در آتش بیندازند و بگویند آتش و غیر آتش یکی است؛ در این وقت است که فطرت واقع بینی وی او را به سخن می آورد و به حقیقت اعتراف خواهد کرد.

مولوی این مطلب را در مورد «جبری» که خود را علی رغم وجدان و فطرت خود مسلوب الاختیار فرض می کند به نظم آورده است:

آن یکی بر رفت بالای درخت می فشاند آن میوه را دزدانه سخت

صاحب باغ آمد و گفت ای دنی از خدا شرمیت کو، چه می کنی

گفت از باغ خدا بنده خدامی خورد خرما که حق کردش عطا

پس بیستش سخت آن دم بر درخت می زدش بر پشت و پهلوی چوب، سخت

گفت آخر از خدا شرمی بدارمی کشی این بی گنه را زار زار

گفت کز چوب خدا این بنده اش می زند بر پشت دیگر بنده خوش

ص: ۱۸۹

چوب حق و پشت و پهلوی آن اومن غلام و آلت فرمان او

گفت توبه کردم از جبر ای عیاراختیار است اختیار است اختیار

«جبر و اختیار» و اخلاق

مسئله جبر و اختیار از نظر تربیت و اخلاق از جنبه خاصی مورد مطالعه قرار می گیرد و آن این که آیا سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر و تبدیل هست یا نیست؟ تمام سیستم های اخلاقی با همه اختلافاتی که از لحاظ هدف و وسیله با یکدیگر دارند یک مطلب را به عنوان اصل مسلم پذیرفته اند و آن این که سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر است و ممکن است «عادت» جای «طبیعت» را بگیرد. علمای اخلاق می گویند «تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه می شود». معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که به وی بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید صفت راسخه می شود. در مقابل این نظریه، نظریه کسانی است که به سرشت و طینت های غیرقابل تغییر قائلند و اثر اخلاق و تربیت را در مزاج آن کس که سرشت نیک ندارد صفر می دانند و معتقدند که «تربیت ناهل را چون گردکان برگنبد است».

به عقیده این دسته امزجه روحی بشر عیناً مانند طبایع مخصوص نباتات و جمادات و حیوانات است و همان طوری که هرگز شاخ بید بر ندهد و نی بوری شکر ندهد و زمین شوره سنبل بر نیآورد و آهن بد شمشیر نیک نشود، آدم بدسرشت و زشت طینت و بدگوهر نیز پاک نهاد و پاکیزه نفس نشود و مصدر اعمال نیک نگردد و آن کس که سرشت او را بد آفریدند تغییر سرشت نخواهد داد.

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

مولوی از زبان منکرین انبیاء که منکر تأثیر تربیت و ارشاد بودند می گوید:

قوم گفتند ای نصوحان بس بود آنچه گفتید ار در این ده کس بود

نقش ما این کرد این تصویرگر این نخواهد شد به گفت و گو دگر

سنگ را صد سال گویی لعل شوکهنه را صد بار گویی باش نو

ص: ۱۹۰

خاک را گویی صفات آب گیر آب را گویی عسل شو یا که شیر

نار را گویی که نور محض شو پشه را گویی که سوی باد رو

قلب را گویی که زر پاک شویا که اکسیری شو و چالاک شو

هیچ از آن اوصاف دیگرگون شوند؟ آب کی گردد عسل ای ارجمند؟

آن گاه از زبان انبیا به آنها جواب می دهد:

انبیا گفتند آری آفرید وصف هایی که نتان زان سر کشید

و آفرید او وصف های عارضی که گهی مبعوض، می گردد رضی

رنج ها داده است کان را چاره نیست آن به مثل گنگی و فطس و عمی است

رنج ها داده است کان را چاره هست آن به مثل لقوه و درد سر است

بلکه اغلب رنج ها را چاره هست چون به جد جویی بیاید آن به دست

این دواها ساخت بهر ائتلاف نیست این درد و دواها از گراف

گذشته از این که موضوع سرشت پاک و ناپاک با موضوع «جبر و اختیار» به مفهوم فلسفی آن چندان ارتباطی ندارد این موضوع از جنبه علمی مردود شناخته شده. اگر این موضوع را از جنبه علمی بخواهیم مورد مطالعه قرار دهیم باید در قانون وراثت از جنبه بیولوژی مطالعه کنیم. در بیولوژی ثابت شده که هر چند صفات و ملکات اخلاقی نیز تا حدی مانند مشخصات نوعی، از نسلی به نسلی منتقل می شود ولی این صفات و سجایا آن ثبات و استحکامی را که در مشخصات نوعی موجود است واجد نیستند و با عوامل تربیتی و اخلاقی، قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش اند. به علاوه ما حساً و وجداناً اثر تربیت را در افراد و امم مشاهده می کنیم. امروز مهم ترین چیزی که نظر علمای اجتماع را جلب کرده تجهیزات تربیتی و اخلاقی ملل و اقوام است.

«امر بین امرین» از نظر فلسفی و کلامی و اخلاقی

از آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که در مسئله «جبر و اختیار» چه از جنبه فلسفی و چه از جنبه کلامی و چه از جنبه اخلاقی وارد شویم نظر صحیح همانا نظریه «امر بین امرین» است،

ص: ۱۹۱

زیرا چنان که دیدیم از جنبه فلسفی افعال صادره از انسان در عین این که از نظری امکان شدن و امکان نشدن دارد از نظر دیگری آنچه شدنی است شدنی است و آنچه نشدنی است نشدنی؛ یعنی نه ضرورت به طور مطلق حکم فرماست و نه امکان، بلکه امری است بین امرین و از نظری ضرورت و وجوب حکم فرماست و از نظر دیگر امکان؛ و هنگامی که از جنبه کلامی این مسئله را مورد مطالعه قرار می دهیم می بینیم نه این است که افعال انسان صرفاً مستند به اراده ذات باری است و انسان منعل است از تأثیر، و نه این است که صرفاً مستند به خود انسان است و رابطه فعل با ذات باری منقطع است، بلکه امری است بین امرین و در عین این که فعل مستند به خود انسان است مستند به اراده ذات باری نیز هست منتها در طول یکدیگر (نه درعرض و به طور شرکت)، و هنگامی که از جنبه اخلاقی مطالعه می کنیم باز می بینیم نه این است که سرشت های موروثی، ثابت و غیرقابل تغییر باشد، و نه این است که موضوع سرشت و طینت و اخلاق موروثی به کلی دروغ باشد، بلکه امری است بین امرین یعنی در عین این که پاره ای از اخلاق با عوامل وراثت از نسلی به نسلی دیگر منتقل می شود با عوامل تربیتی قابل تغییر و تبدیل و کاهش و افزایش است.

بحثی با مادیین

مادیین صددرصد طرفدار عقیده جبر هستند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادی محیط و جبر تاریخ منتفی می دانند. مادیین کوشش می کنند که انسان را صددرصد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه بدهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط مشی و راه و روش و مسلک و عمل تابع وضع مخصوص محیط مادی جلوه بدهند. مادیین طبق همین عقیده مادی خود تاریخ بشر را به طور مادی توجیه و تفسیر می کنند یعنی هر عمل و هر وضع و هر نمود اجتماعی و هر حرکت و تطور و انقلاب اجتماعی را صرفاً مولود وضع مادی محیط می دانند. و شرایط مختلف محیط مادی را به وجود آورنده آن وضع و آن حالت می دانند. به عقیده مادیین پیدایش مرام ها و مسلک ها و مذاهب و سیستم های فلسفی و هنرها و دانش ها در هر عصری انعکاس وضع مخصوص

ص: ۱۹۲

حوائج مادی زندگانی بشر در آن عصر است و خلاصه نه تنها «مایه عیش آدمی شکم است» بلکه مایه فکر و عقل و علم و فلسفه و هنر و اخلاق و هر تجلی روحی و معنوی انسان همانا شکم و مانند‌های شکم است.

مادیین برای اثبات عقیده جبری خود به سفسطه‌های عجیبی متوسل می‌شوند. دکتر ارانی در جزوه جبر و اختیار پس از آن که مقدمه قانون علت را بیان می‌کند و می‌گوید پیدایش حوادث طبق قوانین و نوامیس معین علی و معلولی صورت می‌گیرد، می‌گوید:

در صورتی که در طبیعت هیچ امری بدون علت و دلیل واقع نمی‌شود و عموم حوادث مبتنی بر قوانین معین و نظام مسلّمی هستند و تشریح کردیم مقصود از «قانون» یا «ناموس» چیست، باید دید این نوامیس، جبری هستند یا اختیاری؟ یعنی آیا قوانین عالم باید حتماً این طور باشند یا ممکن بود به شکل دیگر در آیند؟ به عبارت دیگر دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟ جواب این سؤال واضح است زیرا در صورتی که قبول کردیم هر امری را علتی و هر علتی را معلولی است یعنی همواره متعاقب هر موقعیت و علل معینی نتایج معین می‌آید نمی‌توانیم تصور کنیم که دنیا «ممکن» باشد، زیرا در این صورت لازم می‌شود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده ایم، زیرا باید آن محل توقف را معلول بی علت بدانیم و این منطقاً محال است. پس، از این جا این طور نتیجه می‌گیریم که در طبیعت اعجاز نیست.

اولاً، موضوع «جبر و اختیار» که مربوط به کیفیت صدور افعال انسان از انسان است و ده‌ها قرن سابقه بحث فلسفی دارد، چه ربطی دارد به این که ما بگوییم «آیا قوانین عالم بایستی حتماً این طور باشند یا ممکن بود به شکل دیگر در آیند؟». ثانیاً، فرضاً ما جبر و اختیار را به همین معنا گرفتیم باز این موضوع چه ربطی دارد به این که بگوییم «آیا دنیای فعلی واجب است یا ممکن؟» و مگر منافاتی است بین این که ما این جهان را ممکن بدانیم و در عین حال ضرورت و ایجاب علی و معلولی را قبول کنیم؟ ما قبلاً گوشزد کرده ایم که مادیین بین «وجوب غیری»- که همان وجوب علی و معلولی است و با امکان ذاتی قابل جمع است- و «وجوب ذاتی» که با هیچ نحو امکان قابل جمع نیست نتوانسته اند فرق بگذارند. این مورد شاهد آن مدعای

ص: ۱۹۳

ماست. ثالثاً، این که می گوید «اگر دنیا ممکن باشد لازم می شود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم» چه معنا دارد؟ اگر مقصود این است که لازم می شود ما سلسله علل را منتهی به علت العلل و واجب الوجود بدانیم پس این که می گوید «باید آن محل توقف را معلول بی علت بدانیم» یعنی چه؟ مگر معنای واجب الوجود این است که معلول بی علت است؟! رابعاً این نتیجه که آخر کار می گیرد و می گوید «پس در طبیعت اعجاز نیست» یعنی چه؟ مگر طرفداران اعجاز مدعی هستند که اعجاز عبارت است از یک معلول بلاعلت؟ اگر اعجاز معلول بلاعلت است پس چه رابطه ای با قدرت آورنده آن دارد؟! حقیقتاً در چند سطر این اندازه سفسطه کردن بسیار شگفت آور است و عجب تر این که با چنین منطق محکم! می خواهند جبر مادی را اثبات کنند و تاریخ را طبق دلخواه خود تفسیر و توجیه کنند. بعد از چند سطر می گوید:

این موضوع در اصطلاح فلسفی به مسئله جبر و اختیار (تفویض) موسوم است و حل آن پایه و اساس عموم فلسفه ها و عقاید است. معتقدین اجباری بودن اراده انسانی را «جبریون» و مخالفین آنها را «تفویضی» یا «اختیاری» می گویند.

از آنچه ما سابقاً گفتیم معلوم شد که «تفویض» از اصطلاحات مخصوص معتزله است و مفهوم خاصی می دهد و معنای تفویض نه مرادف با اختیار است که مورد قبول ماست و نه مرادف با ضد علیت، و آن جا که لغت «جبر» نیز در مقابل لغت «تفویض» به کار برده می شود مفهوم خاصی می دهد که ما قبلاً بیان کردیم و آن نیز ربطی به مفهوم «علیت» یا مفهوم «ایجاب علی و معلولی» ندارد.

ایضاً می گوید:

علت عمده پیدایش این عقیده (عقیده اختیار) از این جاست که اغلب اوقات تصور استقلال اراده را با خود استقلال و اختیار اشتباه می کنیم؛ مثلاً فرض کنیم ناطقی در موقع نطق، گیلان آبی را در برابر دارد و پس از آن که مدتی صحبت کرد جرعه ای از فلاسفه نسبت داده اند و خامساً، گاهی که به آنان خرده گرفته شده که وجود آثار اختیار مانند امر و نهی و تربیت و تبلیغ و دعوت و اقدام و فداکاری در انسان با نفی کامل اختیار نمی سازد، پاسخ داده اند که اراده

ص: ۱۹۴

انسان جزء علت فعل است در حالی که مستشکل با تسلیم همین مقدمه اشکال خود را متوجه آب گیلان می نوشد. کسی او را مجبور به نوشیدن آب نکرد، خود او اختیاراً گیلان را برداشته و نوشید. مسلماً نزد خود احساس این اختیار را نیز می نماید ولی آیا این اطمینان او بر اختیار خویش دلیل است بر این که او واقعاً با اختیار آب را نوشید؟ نه، زیرا هر شخص دقیقی می فهمد که اگر ناطق، گیلان آب را با این حرارت به سر کشیده علت این است که گلوی خشک شده و این خشکی گلو در اثر حرف زدن اوست که منتج به حدوث تغییراتی در گلوی او شده که بالاخره منجر به آشامیدن گردیده، پس علت این کار تغییر فیزیولوژی (جسمانی و آلی) بوده که در ناطق ما پیدا شده و او را مجبور به نوشیدن آب کرده است.

اولاً، موضوع مختار بودن و آزاد بودن انسان ارتباطی با موضوع استقلال اراده ندارد.

البته اراده انسان نیز حادثه ای است از حوادث عالم و پیدایش وی در اثر علل معینی است؛ و ثانیاً، این که می گوید «تغییر فیزیولوژی، ناطق را مجبور کرده که آب بنوشد» غلط است.

این گونه عوامل همواره انسان را به طرف عمل تحریک می کند ولی مجبور نمی کند؛ یعنی قدرت مقاومت انسان در مقابل این عوامل همیشه محفوظ است و اگر احیاناً پس از سنجش و مقایسه فهمید که ضرر نوشیدن آب بر فایده اش غلبه دارد، مثل آن که چنین تشخیص داد که این نوشیدن در این حال موجب عوارض ناخوشی خواهد شد، جلو آن تحریک غریزی را می گیرد و از نوشیدن آب صرف نظر می کند. پس انسان هیچ اجباری در مقابل تحریکات غریزی که از طبیعت مادی سرچشمه می گیرد ندارد. انسان دارای شخصیت اخلاقی است.

شخصیت اخلاقی انسان وابسته به مقدار مقاومتی است که در مقابل همین تحریکات نشان می دهد و اگر اراده انسان صددرصد مطیع این تحریکات است پس شخصیت اخلاقی معنا ندارد.

در این مورد یک نکته روان شناسی هست که به نوبه خود حاوی سرفلسفی بزرگی است.

آن نکته این است که انسان هنگامی که به منظوری اخلاقی در مقابل تحریکات شهوانی مقاومت می کند در خود احساس پیروزی و موفقیت می کند و درست مثل این است که بر حریفی فائق آمده و او را شکست داده است، و بر عکس هرگاه که به منظور هدف شهوانی از هدف اخلاقی صرف نظر می کند در خود احساس ضعف و شکست خوردگی می نماید و

ص: ۱۹۵

درست همان حالتی به وی دست می دهد که از حریفی شکست می خورد، و حال آن که در هر دو حال فاعل یک شخص است و اراده یک شخص است که مبادرت به عمل نموده است. این نکته ای است که روان شناسان یادآوری کرده اند و به علاوه هر کسی می تواند از مطالعه ضمیر خود آن را بیابد.

این نکته می رساند که حیات معنوی و اخلاقی انسان نسبت به حیات مادی وی اصالته بیشتری دارد و شخصیت واقعی انسان وابسته به هدف های معنوی و اخلاقی است و جنبه های حیوانی و شهوانی، طفیلی های شخصیت واقعی انسان است و آن جا که احساس ظفر می کند، چون شخصیت واقعی اش یعنی «خودش» بر طفیلی های وجودش فائق آمده؛ و آن جا که احساس شکست خوردگی می کند از این است که شخصیت واقعی اش از طفیلی های وجودش شکست خورده است؛ یعنی این احساس ظفر و احساس شکست خوردگی از غریزه علاقه به شخصیت سرچشمه می گیرد.

و از این جا اجمالاً باید فهمید که بر خلاف نظر مادیین حیات معنوی و اخلاقی انسان تابع حیات مادی وی نیست و از خود استقلال دارد. توضیح بیشتر این مطلب را در جای دیگر خواهیم دید.

ایضاً می گوید:

عده ای از فلاسفه نظر به این که ضعف و بی پایگی عقیده اختیار را درک نموده اند، برای این که دچار اشکالات عدیده ای که بر این عقیده وارد است نشده و در عین حال عقاید پوسیده و مندرس تفویضی را از اضمحلال قطعی حفظ نمایند طریقه التقاط را پیش گرفته، حدوسط این دو عقیده را قبول نموده اند؛ نه تمام اعمال و افعال را جبری و نه کلیه آنها را اختیاری می دانند، امر را بین امرین فرض کرده و گاهی به نعل و زمانی به میخ، کج دار و مریز، مسائل فلسفی را با مغلطه و سفسطه برای مریدان خویش به هر شکل هست توضیح می دهند.

بی فایده است بگوییم که این عقیده هم مثل عقیده تفویض محکوم به بطلان است؛ چه نتیجه قبول این فکر این خواهد بود که بعضی از افعال علتی دارند و برخی فاقد آنند و یا این که در عین حال هم دارای علت و هم بی علت اند.

ص: ۱۹۶

حقیقتاً من متحیرم نام این گفته ها را جهل بگذارم یا تجاهل و تقلب و تحریف.

ما قبلاً مشروحاً توضیح دادیم که تعبیر «امر بین امرین» تعبیری است که اولین بار توسط پیشوایان دین در مورد دخالت اراده ذات باری در پیدایش افعال انسان یا مطلق حوادث جهان ابراز شده و کوچک ترین تماسی با قبول یا انکار قانون علیت ندارد؛ و این مطلب در تاریخ علم کلام سابقه روشن و واضحی دارد و هر کسی با اندک مراجعه ای می تواند مطلب را کشف کند. نظریه «تفویض» و «امر بین امرین» از طرف فلاسفه ابراز نشده که فلاسفه تفویضی برای نجات خویش متوسل به نظریه «امر بین امرین» شده باشند، و اتفاقاً اگر مفهوم «جبر» و «تفویض» و «امر بین امرین» را از جنبه کلامی در نظر بگیریم و با نظریه های فلسفی مقایسه کنیم نظریه تفویض را نزدیک ترین نظریه ها به فلسفه مادی خواهیم یافت، زیرا طرفداران این نظریه که معتزله هستند معتقدند که عالم پس از خلقت اولیه، به خود تفویض شده و اراده خداوند در پیدایش حوادث جهان دخالتی ندارد، و چنان که می بینیم این نظریه تا اندازه ای جنبه ماتریالیستی دارد؛ و اما نظریه جبر (مقابل تفویض) صددرصد یک نظریه به اصطلاح ایده آلیستی است، زیرا رابطه علی و معلولی و سببی و مسببی را بین حوادث جهان به کلی منکر است و همه حوادث را مستقیماً مولود اراده ذات باری می داند.

ایضاً می گوید:

مهم تر از همه این است که اعتقاد به «اتفاق» ما را مستقیماً وادار به ایمان به امور خارق العاده و اعجاز نموده، مجبور به خلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر می کند چنان که ارسطو و سیسرون (Cicero) و لایب نیتس (Leibniz) و کریستیان ولف برای اثبات صانع متمسک به عقیده اتفاق گردیده

در این جا جز آن که بگوییم دروغ و تقلب و تحریف به آخرین حد خود رسیده، چیز دیگری نمی توانیم بگوییم. خواننده محترم خودش می داند که عقیده اتفاق، مناقض عقیده اثبات صانع است و تاکنون در همه جهان یک نفر حکیم الهی هم پیدا نشده که متمسک به عقیده اتفاق برای اثبات صانع شده باشد.

اگر کسی به این رساله کوچک دوازده صفحه ای مراجعه کند و اطلاعات نسبتاً جامعی در

ص: ۱۹۷

این موضوعات داشته باشد می فهمد که چه اندازه در این رساله کوچک، راست و دروغ به هم آمیخته شده و مغلطه و سفسطه به کار رفته است.

مسائلی که در این مقاله به ثبوت رسیده:

۱. در میان واقعیت های خارجی نسبتی به نام نسبت «ضرورت» داریم که در مقابل نسبت دیگری به نام «امکان» واقع است. در ضرورت وجود یک معلول حتمی است مثل حرارت و آتش، طلوع خورشید و تحقیق روز، وجود رعد و برق با وجود ابرها.

۲. هر پدیده خارجی تا ضرورت پیدا نکند موجود نخواهد شد. معروف است الشیء ما لم یجب لم یوجد (هر چیزی تا از ناحیه علت تامه الزامی پیدا نکنند وجود پیدا نمی کند).

۳. هر موجود خارجی در حال وجود، متصف به ضرورت می باشد. (۱)

۴. ضرورت وجود هر معلول از ضرورت وجود علتش ترشح می کند. (۲)

۵. هر ضرورت بالغیر (یعنی به واسطه علت) منتهی به ضرورت بالذات می باشد؛ یعنی ضرورت بر دو قسم است: بالذات و بالغیر. (۳)

۶. هر سلسله از ضرورت های مرتبه بالاخره منتهای است. (۴)

۷. ضرورت دیگری به نام «ضرورت بالقیاس» داریم که از نسبت دادن معلول به علت پیدا می شود و در امکان نیز امکانی به نام «امکان بالقیاس» داریم. مثلاً آب از اکسیژن و

۱- یعنی موجود خارجی تا ضرورت وجودی پیدا نمی کرد موجود نمی شد پس مادامی که وجود عینی دارد بدون شک به ضرورت وجود متصف خواهد بود

۲- زیرا تا علت نباشد معلولی نیست پس معلول ضرورت وجودش را از علت گرفته است

۳- ضرورت بر دو گونه است ضرورت بالذات و ضرورت بالغیر ضرورت بالذات یعنی هستی مطلق که ضرورت هستی وجود مطلق از ذاتش می جوشد یعنی چیزی که عین هستی است علت وجود نمی خواهد، برای تقریب ذهن چربی هر چیزی به روغن است روغن ذاتا چرب است روشنی هر نقطه ای به نور است نور عین روشنائی است و ذاتا اقتضای روشنائی دارد چنان چه در ریاضیات حل معادلات چند مجهولی به بازگشت آنها به قضایای بدیهی است که بداهت آن ها ذاتی است ولی ضرورت بالغیر چیزی است که خودش ذاتا ضرورت ندارد این ضرورت را از علت وجودی خود گرفته است می گویند ماه کره نورانی نیست این نور را از خورشید می گیرد. بنابراین هر ضرورت بالغیر بالاخره منتهی می شود به ضرورت ذاتی

۴- فرض کنیم علی دست بدست هم داده تا احمد مشخصی را به وجود آورده به نوبه خود احمد نیز معلول عوامل متعددی است و آن عوامل نیز تصادفاً به وجود نیامده علی داشته و هم چنین آن علل نیز عواملی داشته است پس علل مترتبه محدود و معین و منتهای است هم اول دارد و هم آخر

ص: ۱۹۸

هیدروژن تشکیل شده است، نسبت دادن به اکسیژن خاص آب پیدا نمی شود ضرورت ولی امکان دارد اگر با هیدروژن ضمیمه شود آب تحقق پیدا کند، و همچنین به قیاس به افزوده شدن هیدروژن ضرور نیز پیدا خواهد شد.

۸. جبر و تفویض و امرٌ بین امرین.

ص: ۱۹۹

علت و معلول

اشاره

یکی از مسائل درجه اول فلسفه، مسئله علت و معلول است که چندین مسئله از آن منشعب می شود بعضی از مسائل مربوط به این قانون طرح و اثبات شد و در مقاله های آینده نیز خواه ناخواه موجباتی پیش خواهد آمد که برخی دیگر از مسائل مربوط به این قانون را طرح کنیم و البته آنچه در مقاله های گذشته به ثبوت رسیده در این جا تکرار نخواهد شد همان طوری که قسمت هایی که توقفی به مطالب مقاله های آینده دارد در محل مناسب دیگری خواهد آمد، در مقاله های گذشته بالاخص مقاله هشتم از این قانون زیاد نام برده شد و احیاناً در آن جا بیان نمودیم که در نخستین روز، که ما بهره ای از هستی یافته و چشم به روی این جهان پر حادثه و انقلاب، باز می کنیم در سرآغاز حرکت همانا در خود و کارهای داخلی خودمان (علم و اراده و ...) را می یابیم. و همین که نسبت میان خود و کارهای خود را سنجیدیم از روی همین نظر از برای کارهای دیگر که به کارهای ما می مانند ولی در اختیار ما نیستند، مانند معلومات حسی که از راه حواس پیش ما می آیند چشم مشاهده می کند گوش ما می شنود حتی اگر ما نخواهیم باز حواس کار خود را می کند از این طریق است که یک جوهر دیگر که موضوع همان خواص و آثار بوده باشد اثبات می نماییم. این سیاهی و سفیدی را که می بینیم و این گرمی و سردی را که حس می کنیم، این طعم و مزه را که می چشیم، این بوی خوش و ناخوش آیند را که می بوییم و این آواز و صدایی که می شنویم تمام این آثار و خواص از آن چیزی است که این خواص را دارد و این آثار جز از او بیرون نمی تراود، زیرا این صفات مانند صفت علم

ص: ۲۰۰

و اراده من هستند که بدون «من» (۱) نمی شوند پس حامل و دارنده این خواص چیز دیگری است جز من و کنار از من، زیرا هیچ کدام از آنها در اختیار من نیستند و از همین جا به وجود واقعیتهای بیرون از خودمان معتقد می شویم. در مقاله دوم و پنجم این مباحث آمده است (مقاله ۲ و ۵).

از همین جا شالوده قانون کلی «علت و معلول» ریخته شده و انسان حتم و یقین پیدا می کند که هرگز کار و عملی بی کننده و عامل نمی شود و هر معلولی علتی می خواهد. پس از این، ادراک عقلی و احساس وجدانی و فطری پیوسته به واسطه مشاهده های گوناگون- که از حوادث و پیش آمدها می نماید بالعیان مشاهده می کند که مجموعه جهان بر اساس قانون علت و معلول اداره می شود چنانچه از خورشید نور و حرارت زاده می شود و از آتش گرمی تولید می گردد، زمستان سردی می آفریند، بهار هوا و حرارت معتدل و رویش نباتات را در پی آورد از مجموعه این مشاهدات عینی قانونی استنباط می شود که تعبیرات مختلفی از آن شده است که ذیلاً می آوریم:

۱- هر حادث زمانی دارای علت است؛

۲- هر موجودی علتی دارد؛

۳- هر معلولی نیازمند یک علت است؛

۴- هر موجود وابسته ای محتاج به علت است؛

۵- هر موجود ضعیفی نیازمند علت است؛

۶- ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند به غیر است، پس «هر ممکنی در وجودش نیاز به علت دارد». متکلمین موضوع قانون علیت را حدوث زمانی دانسته اند یعنی یک موجودی که در یک مقطع زمانی خاص به وجود آمده است، چون پیش از آن نبوده است و از طرفی وجود تصادفی هم معقول نیست، پس نیازمند به علت بوده و علتی داشته.

بنابراین ملاک احتیاج به علت حادث بودن یک شیء است در میان تعابیر فوق تنها

۱- موجود

ص: ۲۰۱

تعبیر پنجم، ششم بر تعبیر دیگر ترجیح دارد و علامه به تعبیر ششم اتکا کرده است، چرا که مشهور میان حکما به ویژه ملاصدرا نیز همین تعبیر است.

نکته دیگر این که رابطه علت یک رابطه وجودی است و همواره میان دو موجود برقرار است و ماهیت چیزی نیست که تا مفاهیم «نیاز» و «احتیاج» را بتوان حقیقتاً در مورد آن به کار برد، پس موضوع قانون علت در حقیقت ممکن و امکان است نه ماهیت یعنی ممکن در هستی خود نیازمند به غیر است و ماهیت از آن جهت که ممکن است نیاز به غیر دارد تا از مرحله وجود ذهنی به وجود عینی برسد.

نکته دوم مجرای این بحث علل خارجی است نه علل داخلی، چون وقتی علت فاعلی معلول را ایجاد می کند تنها یک هویت خارجی را محقق می سازد نه بیشتر یعنی آنچه از علت صادر می شود یک چیز است اما ما از آن یک چیز مفاهیم متعددی را انتزاع می کنیم که عبارت است از: ۱- وجود ۲- ماهیت ۳- اتصاف ماهیت به وجود، آنچه مجعول بالذات است و اصالت دارد همانا وجود معلول است و همان هم اصیل است و باقی اعتباری و انتزاعی است و بی گمان یک امر اصیل نمی تواند قائم به دو امر اعتباری و انتزاعی باشد یعنی ماهیت و اتصاف ماهیت به وجود، چرا که هر دو امر انتزاعی و اعتباری می باشند و مجعول بالعرض و الاعتبار هستند یعنی از وجود معلول ما اتصاف ماهیت معلول را به علت و هم چنین خود وجود معلول را در ارتباط با علت ماهیتی می دانیم که به یمن علت، وجود پیدا کرده است و اگر علت نبود این معلول هرگز پیدا نمی شد، این نظریه را تأیید و در آزمایش و تجربه عملی و علمی خود این حقیقت در ذهن استوارتر می شود و از این روی هر آوازی که می شنود و هر واقعه بزرگ و کوچکی را که حس می کند و دریافت می کند به سوی وی منعطف و متوجه شده و از علت اصلی وی جويا می شود و اگر در مورد حادثه ای نتواند علت حادثه را دستگیر نماید علتی مجهول برای وی معتقد می شود.

به عبارت روشن تر این نظر را در هر موجود ذی شعوری می توان سراغ گرفت و حتی دیوانگان و آنانی که آفت شعوری دارند همین راه را می پیمایند. اگر پرنده ای و حیوانی صدایی را بشنود به سوی او متوجه می شود و بسا پا به فرار می گذارد. جانوران نیز برای

ص: ۲۰۲

تفهیم و تفهم سخن می گویند و برای انجام مقاصدشان حرکاتی می کنند و همچنین ... بلکه کمترین دقت به ثبوت می رساند که پایه زندگی انسان و هر موجود جاندار با آن اندازه هوش و شعوری که دارد روی همین قانون علت و معلول استوار است. اگر چنانچه انسان و هر ذی شعور دیگر به علت و معلولیت در میان خود، و کار خود، و در میان کار خود و انجام یافتن آرمان و مقصد خود باور نداشت هرگز کمترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمی داد و هرگز چیزی را پیش بینی نکرده و در انتظارش نمی نشست. از این بیان نتیجه گرفته می شود: «هر چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد».

پیشینه موضوع

در میان مسائل فلسفی قانون علت و معلول از لحاظ سبقت و قدمت اولین مسئله ای است که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است. برای انسان که دارای استعداد «فکر کردن» است مهم ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می اندازد همانا ادراک قانون کلی «علت و معلولیت» است که به این تعبیر بیان می شود: هر حادثه علتی دارد. و هیچ چیزی بدون علت پیدا نمی شود و نظام هستی بر اساس علت و معلول استوار می باشد. و در اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا؟» برای ذهن انسان پیدا می شود.

مفهوم «چرا؟» همان سؤال و استفهامی است که ذهن از علت اشیاء می کند و اگر ذهن ادراک کلی از علت و معلول نمی داشت یعنی این قانون را نپذیرفته بود که «هر حادثه علتی دارد» مفهوم «چرا؟» برای ذهن مورد نداشت بلکه اساساً چنین مفهومی در ذهن وجود پیدا نمی کرد.

کودک و حیوان نیز طوری حرکات خویش را تنظیم می کنند که چنین وانمود شده می نمایند که آنها هم رابطه علی و معلولی را درک می کنند. ولی شکی نیست که بر فرض این که کودک و حیوان ادراکی از رابطه علی و معلولی داشته باشند این ادراک به طور کلی و تجربیدی که با این تعبیر بیان می شود: «هر حادثه علتی دارد» نیست- بلکه ادراک آنها محدود

ص: ۲۰۳

است به مواردی که در زندگی، مورد تجربه مکرر آنها واقع شده و هم چنان که در مقاله پنجم گذشت می توان ادراک حیوان و کودک را در این زمینه یک نوع «عادت ذهنی» و «تداعی معانی» دانست که در اثر اعتیاد و تکرار پیدا می شود یعنی حیوان یا کودک بدون آن که تصویری از مفهوم «وجود دهندگی» که همان علیت است داشته باشد به حکم عادت ذهنی از حادثه ای به حادثه دیگر منتقل می شود و در دنبال حادثه ای حادثه دیگر را انتظار می کشد. قدر متیقن این است که کودک و حیوان قانون علیت و معلولیت را به صورت یک قانون کلی و قطعی که در متن اشاره شد ادراک نمی کند و این طرز ادراک، مخصوص به انسان است و این شیوه ادراک است که عامل افتادن انسان در مجرای تفکر منطقی می باشد و اگر فرضاً بعضی از حیوانات عالی همین طرز ادراک را از علیت و معلولیت داشته باشند ناچار دارای قدرت تفکر منطقی خواهند بود.

افتادن انسان به مجرای تفکر و اندیشیدن گذشته از عادت ذهنی و تداعی معانی، یک عامل دیگر نیز دارد و آن قدرت انعطاف ذهن است به عالم درون و ضمیر. روی این خاصیت، انسان می تواند علم به علم یا علم به جهل خود پیدا کند. حکما مدعی هستند که یک امتیاز انسان از حیوان به این است که انسان می تواند از علم خود و از جهل خود آگاه شود و توجه پیدا کند که فلان چیز را می داند و فلان چیز را نمی داند و حیوان این توانایی را ندارد و به عبارت دیگر، حیوان همواره یا در جهل مرکب است نمی داند که نمی داند و یا در علم بسیط می داند که می داند ولی انسان می تواند دارای جهل بسیط و علم مرکب بشود.

انسان به حوادثی بر می خورد که علت آنها را نمی داند و روی خاصیت انعطاف، این نادانی را در خود احساس می کند و از طرف دیگر طبق ادراک کلی که از علیت و معلولیت دارد می داند که این حادثه در واقع علتی دارد. آن گاه با فطرت و حس کنجکاوی و به سائق و غریزه حقیقت جویی یا به سائق یا غریزه احتیاجات زندگی به جست و جوی علل حوادث می پردازد. در این جست و جو اگر علت واقعی و حقیقی را پیدا کرد که به مقصد خود رسیده است و اگر پیدا نکرد علتی مجهول برای او معتقد می شود و بسا می شود که برای ارضای حس کاوش خود علتی موهوم برای حادثه موردنظر خود فرض می کند. می گویند بشر اولیه که

ص: ۲۰۴

اطلاعاتش برای توجیه حوادث طبیعت کافی نبود با ارباب انواع و ارواح خبیثه و طیبه حوادث جهان را توجیه می کرد. البته خود این مطلب گواه بر این است که ادراک کلی قانون علیت در ذهن بشر بوده و نمی توانسته است حوادث را بلاسبب فرض کند و با صدفه و اتفاق توجیه کند. منتهای امر چون حقیقت را نمی دیده و نمی یافته ره افسانه می زده است.

مطابق آنچه تاریخ فلسفه نشان می دهد در دوره های بسیار قدیم که فلسفه دوران کودکی خود را طی می کرده و با سایر رشته های علمی آمیخته بوده، آن را به نام «علم علل» می خوانده اند. در دوره های نسبتاً نزدیک به ما نیز که فلسفه رسماً از سایر رشته ها جدا شد و دانشمندان در مقام فرق و تمیز فلسفه از سایر رشته ها برآمده اند احیاناً می بینیم که فلسفه را به عنوان «علم علل اولیه» تعریف کرده اند. ما هر چند این تعریف را از لحاظ فنی صحیح ندانیم ولی تردیدی نداریم که بزرگ ترین انتظاری که بشر از فلسفه دارد این است که او را به علل اولیه دستگاه هستی آشنا نماید و رمز اولی جهان را بر وی مکشوف سازد.

طبق مسلک و مشرب ما که خواننده محترم به آن آشنایی دارد تحقیق در اطراف قانون علت و معلول به این نحو باید انجام یابد که این قانون را مورد تجزیه و تحلیل عقلانی قرار دهیم و با اصول کلی بدیهی- که پایه های اولی فکر بشر است و صحت آنها را عقل بلاواسطه ضمانت کرده است و هیچ تجربه ای در آنها دخالت ندارد بلکه آن اصول ضامن صحت تجربه نیز هست- پیشروی کنیم. یعنی ما قانون علت و معلول را از جنبه تعقلی بررسی می کنیم نه از جنبه تجربی، یک مسئله فلسفی خالص است نه یک مسئله فلسفی متکی به نظریات فیزیکی و غیرفیزیکی و از نظر ما دخالت تجربه های فیزیکی برای اثبات یا نفی قانون کلی علت و معلول چیزی شبیه به لغو یا از قبیل تیشه به ریشه خود زدن است و این مطلب در مباحث آینده روشن خواهد شد.

*** تصویری که انسان از علت و معلول دارد این است که از دو امر معین یکی را وجود دهنده و واقعیت دهنده دیگری و دیگری را وجود یافته و واقعیت یافته از ناحیه او می داند.

پرسش هایی که در درجه اول برای ذهن در زمینه علیت و معلولیت پیدا می شود یکی این

ص: ۲۰۵

است که تصور علت و معلولیت از کجا برای ذهن پیدا می شود؟ و آیا انسان علت و معلولیت را مانند سفیدی و سیاهی و آهنگ موزون و ناموزون و بوی خوش و ناخوش و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و ترشی و شیرینی و غیره با یکی از حواس خود ادراک می کند یا به وسیله دیگری آن را ادراک می کند؟ آن به وسیله دیگر چیست؟ پاسخ این سؤال را در مقاله پنجم که از «پیدایش کثرت در ادراکات» بحث می کردیم دادیم- / رجوع شود به جلد دوم مقاله پنجم.

پرسش دیگر این است که آیا قانون علت و معلول قانونی است حقیقی و واقعی یا نه؟ یعنی آیا واقعاً بین موجودات رابطه علی و معلولی برقرار است یا این که این قانون، بی حقیقت و القای موهوم و فریب دهنده ای است که در اذهان پیدا می شود؟ تا قبل از ظهور فیزیک نو، در میان فلاسفه یا علمای علوم طبیعی کسی پیدا نمی شد که در صحت و اعتبار قانون علت و معلول تردید روا دارد. تنها در میان متکلمین اسلامی کسانی پیدا می شدند که بعضی از لوازم لاینفک این قانون مثل ضرورت علی و معلولی را که مستلزم انکار خود این قانون بود مورد انکار قرار می دادند یا این که شمول این قانون را در مورد فاعل های شاعر و مدرک انکار می کردند. به عقیده برخی از متکلمین فاعل های شاعر و مدرک و مختار، مانند ذات باری یا نفس انسان را نباید «علت» آثار و افعال شان شمرد و نباید احکام علت و معلولیت را در مورد این فاعل ها تعمیم داد. و اگر طرفدار چنین عقیده ای دارای عقیده «جبر» نیز بود قهراً در نظر او برای قانون علت و معلول هیچ مصداقی نبود، زیرا همان طوری که در پاورقی های مقاله هشتم در مبحث جبر و اختیار گفتیم، معنای جبر از نظر متکلمین این است که تمام حوادث جهان مستقیماً و بلاواسطه از اراده ذات باری ناشی می شود و هیچ گونه سببیت و مسببیتی بین امور جهان در کار نیست و این نظامی که مشهود است که پشت سر یک عده امور که ما نام آنها را اسباب گذاشته ایم یک سلسله امور دیگر که ما نام آنها را مسببات گذاشته ایم پیدا می شوند «عادت ذات باری» است که جاری شده بر این که این عده امور را در پشت سر آن عده امور دیگر خلق کند و در واقع هیچ رابطه سببی و مسببی بین خود امور جهان در کار نیست. پس از نظر طرفدار عقیده جبر همه حوادث بلاواسطه مستند به فاعل شاعر مختار

ص: ۲۰۶

است و اگر نظریه عدم شمول قاعده علیت بر فاعل های شاعر مختار به این نظریه توأم شود نتیجه می دهد که قانون علیت ابداً مصداق ندارد.

نظریه متکلمین که مبتنی بر انکار قانون علیت بود قرن ها مورد تحقیر و استهزای فلاسفه بود ولی از نیم قرن پیش تاکنون در پرتو خیره کننده پیشرفت علوم تحولاتی در فیزیک پیدا شده که عقیده برخی از دانشمندان را به قانون علیت متزلزل ساخته است و نظریه مهجور و متروک متکلمین را تا اندازه ای احیا می کند.

متکلمین اسلامی از بدو ورود فلسفه در اسلام قرن ها با فلاسفه نبرد کردند و خدشه هایی بر قواعد فلسفی وارد کردند و حتی در اصول مسلم و مبادی اولیه فلسفه نیز شک و تردید روا داشتند و فلاسفه نیز سخت در برابر آنها مقاومت کردند و از خود دفاع کردند. هر چند مکتب متکلمین تاب مقاومت در برابر مکتب فلاسفه را نداشت ولی بدون شک طبق گواهی تاریخ تحول فلسفه در اسلام پیدایش بسیاری از نظریه های دقیق فلسفه در خلال همین نبردهای کلام و فلسفه صورت گرفته و ما در مقاله هفتم گفتیم که قسمت عمده «مسائل وجود» که از نظر فلاسفه اصالت وجودی مفتاح حل معضلات فلسفی است تا اندازه زیادی مرهون مناقشات متکلمین در این زمینه هاست و شاید در محل های مناسبی موفق شویم بعضی از فصل های عالی فلسفه را که عکس العمل حملات متکلمین است با دلیل و مدرک نشان دهیم. و این نکته ای است که تاکنون ندیده ایم مورد توجه واقع شده باشد و اگر پرده از روی این مطلب برداشته شود اسرار تاریخی مهمی هویدا خواهد شد.

قانون علیت یکی از مواردی است که متکلمین مورد خدشه قرار داده اند و به آن ناخن زده اند و ما امروز در اظهارات برخی دانشمندان بزرگ علوم فیزیک و ریاضی چیزهایی می بینیم که به نظر می رسد تا اندازه ای نظر متکلمین را تأیید می کنند. قسمت های نسبتاً زیاد دیگری نیز از مسائل اخلاقی کلام و فلسفه هست که علم و فلسفه جدید نظریه متکلمین را تأیید کرده است.

قانون علیت از پایه هایی است که اگر متزلزل شود فلسفه زیرورو می شود و به عقیده فلاسفه، قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آن را متزلزل فرض کنیم

ص: ۲۰۷

دیگر علم به طور کلی بی معناست. در مباحث آینده مشروحاً در اطراف این مطالب بحث خواهیم کرد.

راه دیگر برای بیان علّیت

راهی که گفته شد، راهی بود که انسان به نظر ساده و بی پیرایه می پیماید. در صورتی که نظر فلسفی دقیق نیز همین نتیجه را تأیید و تأکید می کند. در مقاله ۸ به ثبوت رسانیدیم که اولاً، هرگز ماهیت موجودی یعنی ماهیت تحقق یافته بدون محاسبه پدیدار نشده است، به این معنی که بی وجوب وجود و ضرورت هستی آن ممکن نیست تحقق خارجی یابد و اصولاً بی وجوب وجود و (ضرورت) چیزی به وجود نمی آید. و ثانیاً، این وجوب وجود را از موجود دیگری دریافت می کند، چرا که چیزی خود به خود و تصادفی وجود پیدا نمی کند و ماهیت هم به عنوان ماهیت نه وجود بر آن ضرورت دارد و نه عدم و نیستی بر آن الزامی است بلکه برای پیدایش آن نیازمند به علت خارجی است و گرنه خودبه خود نسبتش با وجود و عدم مساوی است. از این بیان نتیجه گرفته می شود که: «هر موجود که نسبتش با وجود و عدم مساوی است در صورتی که تحقق یافته باشد بی شک وجودش که مساوی با وجوب است از موجود دیگری (علت) سرچشمه می گیرد» و این نتیجه را با جمله زیرین می شود تعبیر نمود: «ممکن باید علتی داشته باشد»، چون هر ممکنی از نظر ماهیت نه وجود برای آن ضرورت دارد و نه عدم، اگر بخواهد وجود پیدا کند نیاز به علتی دارد که کفه هستی ممکن را بر نیستی ترجیح داده و ضرورت دهد در این صورت است که وجود معلول حتمی و حتمیت پیدا می کند که در اصطلاح چنین موجودی را واجب الوجود بالغیر می نامند.

برای تصدیق و اذعان صحیح هر مسئله و قانون علمی اولین شرط این است که آن قانون و مسئله را خوب تصور کنیم. بعد از آن که خوب تصور کردیم حق داریم که در مقام ردیا اثبات آن برآیم. و این مطلب در همه مسائل نظری جاری است و اختصاصی به فلسفه ندارد. بسیار دیده می شود که اشخاص، از یک مسئله ای دفاع می کنند و به آن حمله می کنند ولی پس از

ص: ۲۰۸

بررسی معلوم می شود تصور صحیحی از آن مسئله ندارند. البته اشکالی ندارد که یک نفر یا یک دسته از یک تعبیر مخصوص یک اصطلاح معین و مخصوص به خود داشته باشند. در اصطلاح نمی توان مناقشه کرد. و ما هم به کسانی که یک اصطلاح روشن و سنجیده دارند ایراد و بحثی نداریم. ایراد ما به کسانی است که مفهوم مورد نظرشان حتی پیش خودشان چندان مشخص نیست و چون مفهوم مشخصی از یک مسئله بالخصوص ندارند دچار اظهار نظرهای ضد و نقیضی می شوند. علت این که از قدیم ترین ازمه، منطقین اصرار داشته اند که تعریفات همواره باید مشخص و معین و واضح باشد همین است.

مسئله علیت از مسائلی است که دچار همین سرنوشت شوم شده و بسیار دیده می شود که کسانی که از آن دفاع می کنند یا به آن حمله می کنند مفهوم مشخصی از آن ندارند. و روی همین جهت است که دیده می شود برخی از مدعیان فلسفه در یک جا مدعی می شوند که مفهوم غایت غیر از مفهوم تعاقب است و به واقعی بودن آن نیز اعتراف می کنند و در جای دیگر که به جای لغت علیت، لغت خلقت به کار می رود، آن را امری محال و موهوم جلوه می دهند. رابطه علیت را به دو نحو می توان تعریف کرد:

۱- / رابطه علیت چیزی جز تعاقب دو حادثه نیست. ما از دو حادثه ای که به حسب تجربه همواره یکی را بعد از دیگری مشاهده کرده ایم مفهوم علیت را انتزاع می کنیم و ادراک ما هم از علیت چیزی جز ادراک تعاقب نیست یعنی این که می گوئیم. فلان شیء علت فلان شیء است معنایش این است که این شیء همواره به دنبال آن شیء پیدا می شود و منشأ کلیت این حکم در ذهن، تداعی معانی است که یک نوع عادت است یعنی بعد از آن که به طور مکرر حادثه ای را بعد از حادثه ای مشاهده کردیم عادت می کنیم که پس از شهود حادثه اول حادثه ثانی را تصور کنیم. پس آنچه در واقع هست و ما از آن اطلاع داریم تعاقب دائمی (تا آن جا که مشاهده کرده ایم) دو حادثه است و حکم کلی ما به این که همواره فلان حادثه در دنبال فلان حادثه پیدا می شود عبارت است از تداعی ذهنی و تلازمی که بین تصور حادثه اول و تصور حادثه دوم به حسب عادت و تکرار در ذهن ما پیدا شده است. این نظریه متعلق به حسیون است.

ص: ۲۰۹

پاسخ این نظریه این است که اولاً: تصور ما از علّیت غیر از تصور تعاقب است و این تصور منشأ صحیح دارد- / رجوع شود به مقاله ۵- و ثانیاً: بالضروره در مواردی که بشر حکم به علّیت می کند وجود دو امر را به یکدیگر مرتبط می داند به طوری که می داند اگر حادثه ای که نامش را علت گذاشته نبود قطعاً آن حادثه دیگر که نامش معلول است وجود پیدا نمی کرد و حال آن که اگر علّیت همان تعاقب بود معنا نداشت که ذهن حکم کند که یا نبود علت، معلول نیز نبود می شود و ثالثاً: ما در برخی موارد، در عین این که دو چیز تقارن زمانی دارند (نه تعاقب) حکم به علّیت می کنیم، مثلاً هنگامی که عصایی را به دست گرفته و آن را با دست خود حرکت می دهیم حرکت دست را علت حرکت عصا می دانیم و حال آن که این دو حرکت همزمان هستند پس علّیت غیر از تعاقب است و رابعاً: در برخی موارد ما تعاقب دائمی را درک می کنیم و حکم به علّیت نمی کنیم مثل تعاقب روز و شب و خامساً: اساس نظریه حسیون که تصدیق و حکم را جز تداعی دو تصور، چیزی نمی دانند باطل است و روان شناسی نیز بطلان آن را اعلام نموده است. و ما در پاورقی های مقاله ۵ نظر خود را در این باره بیان کردیم.

۲- / علّیت و معلولیت عبارت است از رابطه ای واقعی بین دو واقعیت که یکی وابسته به دیگری است و با نبودن واقعیت علت، واقعیت معلول محال است. این همان نظریه ای است که همه فیلسوفانی که غوری در فلسفه دارند آن را می پذیرند و ما مکرراً رابطه علّیت را به همین نحو تعریف کردیم و تحلیل هایی که در باب کیفیت رابطه معلول با علت می کردیم روی همین طرز ادراک از علّیت و معلولیت است.

این طرز ادراک از علّیت، واقعی است. حداقل آنچه در مقام اثبات واقعی بودن آن می توانیم بگوییم این است که موجوداتی که در یک زمان نیستند و در زمان بعد حادث می شوند به طور قطع واقعیت آنها وابسته و ناشی شده از واقعیت دیگری است و صدفه محال و ممتنع است.

در این جا یک شبهه هست و آن این است که ممکن است ما طرز ادراک ذهن خود را از علّیت تکذیب کنیم و ادعا کنیم که هیچ واقعیتی مستند به واقعیت دیگری نیست و در عین حال وجود اموری را که در زمانی نبوده و بعد بود شده اند منطبق با صدفه ندانیم. از این راه که

ص: ۲۱۰

هنگامی وجود حوادث- بلاء- منطبق با صدفه است که ما حوادث آینده را معدوم مطلق بیندازیم و حال آن که طبق برخی فرضیه ها نه گذشته معدوم است و نه آینده. هر یک از گذشته و آینده از ما پنهانند، زیرا ما از گذشته عبور کرده ایم و به آینده هنوز نرسیده ایم. و بنابراین پس جمیع حوادث ازلاً و ابداً موجودند و هیچ گاه معدوم نبوده اند که وجودشان محتاج به علت بوده باشد و اگر آنها را بلاءت فرض کنیم با صدفه منطبق شود.

قسمتی از آنچه مربوط به پاسخ این شبهه است در پاورقی های پیش گذشت و قسمت دیگرش موقوف به مطالبی است که در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

از آنچه قبلاً بیان شد معلوم شد که ماده در اصطلاحات فلسفی به آن چیزی گفته می شود که صورت و فعلیتی را بپذیرد. در اصطلاحات عرفی نیز ماده به معنایی مشابه با اصطلاح فلسفی به کار برده می شود و معمولاً انسان اگر به یک امر مصنوعی یا طبیعی برخورد نماید که دارای فایده و خاصیت معین است فوراً می پرسد که ماده این چیز چیست؟ یعنی این چیز از چه ساخته شده و به این صورت درآمده است؟ مثلاً انسان می پرسد که ماده نمک طعام یا ماده دندان یا استخوان چیست؟ یا آن که می پرسد ماده کاغذ یا پلاستیک یا نایلن چیست؟ در همه این سؤالات مقصود این است که آن چیزها و عناصری که استخوان یا کاغذ یا لاستیک از آنها ساخته شده و به عبارت دیگر آن چیزهایی که در شرایط معین حالت و صورتی استخوانی یا کاغذی پیدا کرده چیست؟

در پاسخ این گونه سؤالات عرفی انسان معمولاً به ذکر همان اموری که از ترکیب آنها جسم مورد سؤال ساخته شده قناعت می کند، مثلاً می گوید نمک طعام از دو عنصر یکی به نام کلر و دیگری به نام سدیم ساخته شده و یا می گوید استخوان از یک جزء آهکی و یک جزء دیگر به نام استئین ساخته شده و طرف هم به همین مقدار قانع می شود ولی ممکن است که آن چیزهایی که در مورد سؤال ما نسبت به شیء مفروض ما، ماده و مایه فرض شده خود نیز به نوبه خود مجموع مرکبی از ماده و صورت بوده باشند یعنی ممکن است که آنها نیز از اجتماع چندین ماده بسیطتر و ساده تر که صورت و فعلیت خاصی را پذیرفته اند به وجود آمده باشند و آن مواد نیز ممکن است از ماده هایی بسیطتر و ساده تر به وجود آمده باشند و چون

ص: ۲۱۱

ممکن نیست که تا بی نهایت این فرض پیش برود بالاخره باید منتهی شود به چیزی که او از اجتماع چندین ماده درست نشده، در اصطلاح فلسفی (نه علمی) چنین چیزی را عنصر می گویند ولی آیا عنصر بسیط است یا مرکب اگر بسیط است پس همه عناصر باید یک نواخت و دارای یک خاصیت بوده باشند و حال آن که این طور نیست پس معلوم می شود که هر عنصر نیز از ماده مشترک و صورت مخصوص به خود که منشأ اختلاف اثر شده به وجود آمده است و آن ماده مشترک یا خود ماده حقیقی است و یا آن که مجموعی از ماده و صورت است و بالاخره منتهی به ماده حقیقی است. ماده حقیقی چیزی است که فقط ماده است یعنی او چیزی است که فعلیت و واقعیتی جز ماده بودن و مایه بودن ندارد. و اما سایر مراتب، ماده حقیقی نیستند بلکه ماده نسبی هستند یعنی نسبت به اموری که از آنها ساخته شده اند ماده هستند ولی خودشان مجموعی از ماده و صورت هستند.

ماده اصلی جهان چیست؟

مسئله غامض و مهمی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی، بشر را به خود متوجه ساخته این است که ماده اولی یا ماده‌المواد عالم چیست؟ یعنی آن چیزی که همه این نقش ها و صورت ها و فعلیت ها را به خود گرفته و پذیرفته است چیست؟ این سؤال، سؤال از علت مادی عالم است، همان طوری که سؤال از وجود واجب الوجود و صانع کل، سؤال از علت فاعلی عالم است. قسمتی که در بحث پیش فی الجمله مورد بحث قرار گرفت دائر بر این که آیا ممکن است علت فاعلی عین علت مادی باشد مربوط به همین مطلب است، زیرا منظور فلسفی از طرح آن مسئله این است که آیا همان چیزی که این نقش ها و صورت ها و فعلیت ها را پذیرفته و به خود گرفته همان است که این صورت ها و نقش ها و فعلیت ها را داده است یا آن که دهنده این نقوش و صور غیر از پذیرنده این نقوش و صور است؟

به هر حال تحقیق در این که ماده‌المواد یعنی ماده اصلی عالم چیست از قدیم ترین مسائل فلسفی است که در آن بحث شده و نظریه هایی درباره آن ابراز شده.

از دوره یونانیان قبل از سقراط تا عصر حاضر نظریه های مختلفی در بیان ماده‌المواد ابراز

شده که بسیاری از آنها چندان قابل توجه نیست و در مقاله دهم که تاریخ تطور این مسئله را بیان می شود نقل خواهیم کرد. در میان نظریه های قبل از سقراط تنها نظریه ای که نظر فلاسفه اخیر را جلب کرده نظریه دیمقراطیس است که ماده اصلی جهان را ذراتی کوچک و نامحسوس و غیرقابل شکست می دانست. نظریه دیمقراطیس شامل دو قسمت بود: فیزیکی و فلسفی -/ قسمت فیزیکی نظریه وی این بود که اجسامی که در نظر ما به صورت متصل واحد می آیند متصل واحد نیستند بلکه مجموعی از اجسام کوچک تر هستند که به چشم دیده نمی شوند. قسمت فلسفی نظریه وی عبارت است از این که آن اجسام کوچک چون تجزیه ناپذیر هستند و قابل شکسته شدن نیستند پس مجموعی از ماده قابل و صورت جسمی امتدادی نیستند بلکه خود ماده هستند و ماده‌المواد عالم همان ذرات است. حکما از دیر زمانی به نظریه وی اعتراضاتی وارد آوردند و مخصوصاً جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند و چون جنبه فلسفی نظریه وی را باطل شناختند به جنبه فیزیکی و علمی نظریه وی نیز چندان توجهی نکردند تا آن که در قرن نوزدهم در اثر کشفیات جدید جنبه فیزیکی نظریه وی به تحقق پیوست و معلوم شد که همان طوری که دیمقراطیس نظر داده اجسام محسوسه ما یک واحد متصل نیستند بلکه مجموعی از ذرات کوچک بعددار هستند که واحد جسم آنها هستند. تقویت جنبه طبیعی نظیه دیمقراطیس موجب شد که جنبه فلسفی نظریه وی نیز طرفدارانی پیدا کند و مدعی شوند که ذرات دیمقراطیسی تجزیه ناپذیرند و ماده‌المواد عالم همان ها هستند چنان که ماکسول ذرات دیمقراطیسی را سنگ های اولی کاخ جهان نامید. ولی طولی نکشید که معلوم شد آن ذرات نیز به نوبه خود از ذراتی کوچک تر تشکیل یافته اند و هنوز این سؤال باقی است که ماده‌المواد عالم چیست؟ و هنوز هم کسانی که معتقدند که ماده‌المواد جهان را فقط فلسفه باید معرفی کند و از عهده علم خارج است مدعی هستند که ذرات تشکیل دهنده اتم نیز ماده اولی نیستند و ماده‌المواد چیز دیگری باید بوده باشد.

در میان نظریه های معروف، راجع به ماده‌المواد نظریه متکلمین نیز به نوبه خود جلب توجه کرده. متکلمین جسم را مرکب از جواهر فرد و جزء لایتجزای حقیقی می پندارند. به عقیده متکلمین اجزای اولیه تشکیل دهنده جسم به شکل نقطه جوهری هستند یعنی طول

و

ص: ۲۱۳

عرض و عمق ندارند و حتی ذهن نیز نمی تواند آنها را منقسم فرض کند و در عین حال آن ذرات خالی از بعد شاغل مکان هستند. پس به عقیده متکلمین ماده اولی عالم ذراتی است غیر منقسم که نه تنها در خارج غیر قابل تجزیه هستند در ذهن نیز قابل تجزیه نیستند. تفصیل کاملاً این نظریه ها در مقاله ۱۰ خواهد آمد.

این قسمت مربوط به سؤال دومی است که قبلاً در متن طرح شد و آن این بود: «آیا این همه کارهای بی شمار که در جهان هستی و در گاهواره طبیعت انجام می گیرد در حالی که کمترین شعوری در آنها سراغ گرفته نمی شود غایت دارند؟» موضوع این سؤال اصل غایت یا اصل علت غائی خوانده می شود و در حقیقت انسان می خواهد بفهمد که آیا طبیعت بی جان نیز مثل خود او همواره در تعقیب هدف است یا نیست؟ پاسخ به این سؤال امر آسانی نیست، زیرا از یک طرف برای انسان مشکل به نظر می رسد که بتواند فعالیت های طبیعت بی جان را برای رسیدن به هدف و نیل به غایت معین توجیه کند و از طرف دیگر انسان، هم آهنگی ها و توافق هایی بین اجزای طبیعت مشاهده می کند و فعالیت های طبیعت را همواره تحت انتظام می بیند به طوری که همواره نتیجه این توافق ها و هم آهنگی ها هدف های خاصی است و انسان نمی تواند بپذیرد که بدون آن که در طبیعت هدف گیری شده باشد این توافق ها و هم آهنگی ها حاصل شده باشد. به علاوه، انسان در برخی موارد یا همه موارد طبیعت را در یک خط سیر تکاملی جهت داری مشاهده می کند و این خود دلیل است بر این که طبیعت به نقطه معینی متوجه است و سیر خود را برای رسیدن به آن نقطه آغاز می کند و ادامه می دهد:

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.

فلاسفه در مقام پاسخ به این سؤال دو دسته شده اند: برخی اصل غایت را پذیرفته و برخی دیگر آن را نفی کرده اند. غالب حکمای الهی طرفدار اصل غایت به شمار می روند ولی مادیین عموماً منکر آن هستند.

در میان فلاسفه قبل از میلاد مطابق نقل قدما، دیمقراطیس و اناباذقلس منکر اصل علت غائی بوده اند. دیمقراطیس که ضمناً دارای نظریه آتمیسم نیز بوده مدعی بوده که تکون جهان

ص: ۲۱۴

با همه انتظامی که امروز در آن مشاهده می شود در ابتدا به حسب اتفاق صورت گرفته به این ترتیب که ذرات اتمی که مبادی اصلی و سنگ های اولی کاخ این جهانند روی خاصیت ذاتی خود در حرکت دائم بوده و در فضا پراکنده بوده اند و حرکاتی بدون نظم و ترتیب داشته اند و به حسب اتفاق (بدون هدف گیری) برخی با برخی دیگر تصادم کرده و مجتمع شده اند و به نسبت های معین با یکدیگر ترکیب شده اند و از این جا مرکبات تشکیل یافته است.

ذیمقراطیس منکر علت فاعلی و ضرورت علی و معلولی نبوده بلکه منکر علت غائی بوده است. مطابق نقل قدماء، ذیمقراطیس در تکون و پیدایش نبات و حیوان قائل به اتفاق نبوده و اصل غائیت را در مورد این دو قبول داشته است.

انباذقلس به طور دیگری تکون عالم را بلاغایت توجیه می کرده است. به عقیده وی عناصر اولیه بسیطه عالم آب و هوا و خاک و آتش است و همه مرکبات از ترکیبات مختلف این چهار عنصر که چهار طبع مختلف دارند تشکیل یافته اند و این ترکیبات گوناگون همه از روی اتفاق یعنی بدون هدف گیری صورت گرفته و هر مرکبی که به حسب اتفاق دارای ساختمانی محکم بوده باقی مانده و آن که چنین نبوده فانی شده و در میان این مرکبات آن دسته که به حسب اتفاق دارای خاصیت تولید مثل و تناسل شده اند مثل نباتات و حیوانات نوعشان به این وسیله محفوظ مانده و آن دسته که فاقد این استعداد بوده و چنین اتفاقی برای آنها رخ نداده نتوانسته اند نوع خود را از این راه حفظ کنند.

و چون طبیعت گنجایش حفظ و نگه داری همه این انواع را نداشته تراحم رخ داده و در این تراحم و کشمکش روی ناموس «بقاء اصلح»، آن نوع که به حسب اتفاق دارای تجهیزات کامل تری بوده و برای بقاء و ماندگاری اصلح بوده باقی مانده و سایر انواع منقرض شده اند.

قبول و عدم قبول اصل غائیت در فرضیه تکون و ساخته شدن عالم و همچنین در فرضیه های جزئی مربوط به موجودات خاص تأثیر به سزائی دارد و شاید خواننده محترم واقف باشد که در زمینه تکون و خلقت عالم و پیدایش جهان چه اندازه نظریه های مختلف ابراز شده و برخی از فرضیه های علماء جدید در این زمینه مشابه است با فرضیه ذیمقراطیس و انباذقلس. ما البته در مقاله ۱۰ که جای این مطلب است آنها را طرح خواهیم کرد. در این جا

ص: ۲۱۵

فقط به آنچه مربوط به قانون علیت است تحت عناوین ذیل بیان می کنیم و ضمناً مقدمه ای برای مطالب مقاله ۱۰ خواهد بود.

۱- / رابطه غایت و شعور و ادراک؛

۲- / رابطه غایت و فعل؛

۳- / علت غائی و علت فاعلی؛

۴- / اصل تنظیم کننده.

غایت و شعور و ادراک

منکرین اصل غایت ادله ای برای مدعای خود آورده اند. از جمله این که همان طوری که در طبیعت برای حیات و صحت و کمال، نظامی هست برای نقص و فساد و موت نیز نظامی معین است و اگر نظام و انتظام دلیل بر این است که طبیعت هدف دارد می بایست در مورد این امور نیز هدف داشته باشد و حال آن که معنا ندارد که طبیعت فنا و زوال و فساد و بالاخره عدم را هدف قرار دهد. و از جمله، این که در طبیعت بی نظامی های احياناً مشاهده می شود که با هدف گیری طبیعت ناسازگار است و از جمله، این که طبیعت در برخی موارد دو اثر مختلف و متناقض از خود نشان می دهد که با هدف داری وی ناسازگار است. و عمده دلیلی که منکرین غایت آورده اند این است که غایت و هدف داری از خواص معینه شعور و ادراک و اطلاع است و در موجودی که فاقد شعور و اطلاع است توجه به هدف معنا ندارد. و چون طبیعت بی جان فاقد شعور است بس فاقد غایت است. پس تمام هدف ها و غایاتی که از انتظام طبیعت پیدا می شود به حسب تصادف و اتفاق است.

این اشکال همان شبهه ابتدایی است که به ذهن همه کس می رسد و فلاسفه منکرین غایت از دو هزار سال پیش این اشکال را با سایر اشکالاتی که در بالا اشاره شد در کتب خود ذکر کرده اند.

اکنون ما باید در مورد افعال غائی موجودات ذی شعور که غائی بودن آنها مورد اتفاق همه است سیر و تقسیمی به عمل آوریم تا بلکه بتوانیم مناط حقیقی غایت را به دست آوریم و

ص: ۲۱۶

بفهمیم که شعور و اطلاع از غایت در مناط غایت دخالت دارد یا ندارد.

در افعالی که انسان برای غایت ها و هدف های معین انجام می دهد مثل آن که غذا می خورد برای آن که سیر شود، می خوابد برای آن که بیاساید، در مسابقات شرکت می کند برای آن که برتری خود را ثابت کند، کتاب می خواند برای آن که از موضوع آگاه شود، و هزارها کار دیگر ... چندین خصوصیت هست:

۱- /فاعل، انسان است؛

۲- /فاعل از کار خود و نتیجه کار خود اطلاع دارد؛

۳- /عامل اجرای کار، اراده است؛

۴- /فاعل از رسیدن به نتیجه کار لذت و از نرسیدن به آن رنج می برد؛

۵- /فاعل متوجه به هدف است و در میان کارهایی که از وی صحت صدور دارد کار معین را از آن جهت انتخاب می کند که معبر و وسیله رسیدن به هدف است.

۶- /فاعل به این وسیله احتیاج خود را رفع و نقص خود را تکمیل می کند.

در انسان همه این امور با یکدیگر جمع است و همه این امور دخالت دارند تا انسان یک فعل غائی را انجام می دهد. و حالا باید دید آنچه مناط غایت است چیست؟ و آیا همه این امور در مناط غایت دخیل هستند و یا آن که غایت متقوم به بعضی از این امور است و برخی دیگر در غایت دخیل نیستند بلکه خصوصیت انسان است که وجود بعضی دیگر را ایجاب می کند.

برای کشف این منظور به یک تجربه ذهنی و خیالی که منطقیین نام آن را سیر و تقسیم گذاشته اند دست می زنیم:

اول فرض می کنیم که فاعل، انسان نیست ولی سایر جنبه ها از شعور و اراده و لذت و توجه به هدف و استکمال همه جمع است. در این جا به آسانی می فهمیم که انسان بودن فاعل، در غایی بودن فعل دخالت ندارد و چنین فعلی البته غایی است هر چند فاعل آن، موجود دیگری غیر از انسان باشد.

برای مرتبه دوم فرض می کنیم که فاعل لذت و رنج نمی برد ولی سایر جنبه ها محفوظ

ص: ۲۱۷

است در این جا نیز به آسانی می فهمیم که باز فعل غائی است و وجود لذت و رنج در مناط غائی بودن دخیل نیست.

برای مرتبه سوم فرض می کنیم که عامل اجرا، اراده نیست یعنی آن موجود انسان یا غیر انسان که از غایت و وسیله آگاه و مطلع است و با آن غایی استکمال می کند بدون آن که اراده کند و تصمیم بگیرد با یک نیروی داخلی طبیعی متوجه هدف می شود و از وسیله عبور می کند و خود را به هدف می رساند باز می بینیم که غائی بودن فعل محفوظ است.

برای مرتبه چهارم فرض می کنیم که توجه به هدف و حرکت به سوی او و استکمال هست ولی شعور و اطلاع نیست باز هم می بینیم که غائیت فعل محفوظ است و فعل برای آن هدف واقع شده.

ولی اگر فرض را عکس کنیم یعنی توجه به نقطه معین را که منجر به انتخاب وسیله می شود و هم چنین استکمال فاعل را بگیریم و سایر جنبه ها را محفوظ نگه داریم خواهیم دید که غائیت محفوظ نمی ماند پس از این جا می فهمیم که آنچه در غائیت دخیل است فقط دو جنبه آخری است. و چون این دو جنبه از یکدیگر در خارج منفک نمی شود می توان گفت که هر دو یکی است. و آنچه روح غائیت را تشکیل می دهد این است که موجود متحول و متکامل در یک جهت معین که همان جهت سیر کمالی خویش است سیر کند و فعالیت هایش همه مقدمه رسیدن به آن کمال واقع شود. و همان طوری که در متن بیان شده: حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل تر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص تر موجود خود را تبدیل به وی نماید.

طرز هدف گیری در انسان یکی از مصادیق اصل غائیت و تعقیب هدف در طبیعت است آنچه در طبیعت حکم فرماست اصل تکامل است. این تکامل در موجودات بی روح و بی جان به نحوی و در حیوانات که دارای غرایز بی شمار هستند به نحو دیگر و در انسان که دارای هوش و عقل و ادراک مخصوص است به نحو دیگر صورت می گیرد. آنچه را که سایر موجودات به حکم طبیعت یا به حکم غریزه انجام می دهند انسان موظف است که در پرتو اندیشه و عقل و اراده انجام دهد. طرز هدف گیری انسان به این نحو است که در پرتو هوش و

ص: ۲۱۸

اندیشه، هدف کمالی خویش را تشخیص می دهد و میل و اشتیاقش نسبت به او تحریک می شود و آن گاه در اندیشه فرو می رود که به چه وسیله به آن مقصود برسد بهترین وسیله ای که به نظرش رسید اراده اش متوجه او می شود و آن را انتخاب می کند و به سوی هدف می شتابد. در انسان کار وسیله هدف است. وسیله واقع شدن کار در انسان به این نحو است که از تصور و اندیشه و میل به هدف و تصدیق به وسیله بودن وسیله، اراده وسیله تولید می شود و بالنتیجه وسیله ایجاد می شود. مثلاً، از تصور و اشتیاق به سیری و تصدیق به این که دست دراز کردن، وسیله این هدف است اراده دست بردن به سوی غذا پیدا می شود و روی این جهت ما می گوئیم که دست بردن به سوی غذا «برای» سیر شدن انجام گرفت. حالا اگر فرض کنیم این عمل نیز مثل هزاران هزار عمل دیگر که در وجود خود انسان و سایر حیوانات مخفی از شعور انجام می یابد و همه وسیله سیر شدن یا مانند آن است انجام می گرفت و طبیعت آن را به عهده عقل و ادراک و اراده انسان واگذار نکرده بود آیا واقعاً در آن صورت این عمل غایی نبود؟! چه فرق است بین حرکت دست انسان و ترشحات غدد بزاق که برای کمک هضم انجام می یابد؟ چه فرقی هست بین جویدن غذا به وسیله دندان که با اراده و اطلاع انجام می گیرد با زیر و رو کردن های متوالی معده که به همین منظور صورت می گیرد؟ چه فرقی هست بین حرکت دست به سوی غذا و حرکات مخصوص لوله مری برای رساندن غذا از حلق به معده؟

غایت و فعل

فعل و غایت نسبت به یکدیگر علیت متقابل دارند یعنی هم فعل علت غایت است و هم غایت، علت فعل، ولی این علیت متقابل از قبیل دور، که امری محال است نیست.

چنان که قبلاً تحقیق شد معنای علیت صرفاً این نیست که دو چیز دائماً متعاقب یا مقارن یکدیگر پیدا شوند. رابطه علیت، یک رابطه واقعی بین وجود علت و وجود معلول، است به این معنی که وجود معلول ناشی از وجود علت و متکی به علت است. و قدر متقین این است که در مرد هر علت و معلولی این قضیه صادق است که اگر علت وجود نمی داشت معلول

ص: ۲۱۹

وجود پیدا نمی کرد ولی هرگز صادق نیست که اگر معلول وجود پیدا نمی کرد علت هم وجود پیدا نمی کرد؛ یعنی معلول در وجود و واقعیت خود وابسته و نیازمند به علت است ولی علت در وجود و واقعیت خود مستقل و بی نیاز از معلول است.

حالا باید ببینیم که این علیت متقابل و نیازمندی متقابل که بین فعل و غایت هست چگونه است؟ در این که فعل علت و شرط وجود غایت است شک و تردیدی نیست، زیرا مسلماً اگر فعل وجود پیدا نکند غایت وجود پیدا نمی کند؛ مثلاً اگر انسان غذا نخورد سیر نمی شود و اگر سنگی که از بالا به پایین حرکت می کند مسافت بین راه را طی نکند به مرکز نمی رسد. پس علیت و دخالت فعل در وجود غایت به طور واضح محرز است و منکرین غایت نیز آن را قبول دارند. ولی علیت و دخالت غایت در وجود فاعل، علت وجود فعل است و به عبارت دیگر توجه فاعل به غایت علت وجود فعل به این نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخر است از وجود فعل علت وجود فعل است، زیرا این محال و ممتنع است بلکه به این نحو است که وجود غایت در مرتبه وجود فاعل، علت وجود فعل است و به عبارت دیگر توجه فاعل به غایت علت وجود فعل است و اگر این توجه و میل به غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمی کرد؛ مثلاً انسانی که غذا می خورد برای آن که سیر بشود اول به جانب سیر شدن متوجه می شود و به طرف سیر شدن حرکت می کند و غذا خوردن از آن جهت وجود پیدا می کند که وسیله سیر شدن و معبر شدن است و به عبارت دیگر مسافتی است که انسان باید طی کند تا به سیر شدن برسد و هم چنین سنگی که از بالا به طرف مرکز زمین می آید متمایل و متوجه به مرکز زمین است (خواه آن که مبدأ میل در سنگ باشد یا در زمین) و مسافت بین راه را از آن جهت طی می کند که به مرکز زمین جذب شود و اگر این جذب و انجذاب بین سنگ و مرکز زمین که نتیجه اش رسیدن سنگ به زمین است نبود و به عبارت دیگر اگر توجه سنگ به مرکز زمین نبود مسافت بین راه طی نمی شد. پس همان طوری که صادق است که اگر طی مسافت بین راه نباشد رسیدن به مرکز محقق نمی شود ایضاً صحیح است که اگر رسیدن به مرکز نباشد طی مسافت بین راه وجود نمی یابد؛ یعنی بین این دو، علیت متقابل برقرار است.

ص: ۲۲۰

علت غائی و علت فاعلی

ممکن است که این تصور برای بعضی پیش آید که فرض علت غائی با فرض علت فاعلی منافای است (چنان که این توهم برای برخی پیش آمده)، زیرا علت فاعلی همان است که وجود دهنده معلول است و بدیهی است که یک شیء نمی تواند دو علت وجود دهنده داشته باشد؛ یعنی هم وجودش معلول علت فاعلی باشد و هم معلول علت غائی.

پاسخ این توهم از آنچه قبلاً در مقام بیان رابطه فعل و غایت گفتیم معلوم شد، زیرا معلوم شد که تأثیر علت غائی و علت فاعلی در عرض یکدیگر نیست که منافای با یکدیگر باشد بلکه در طول یکدیگر است و علت غائی مکمل علت فاعلی است یعنی علت فاعلی قطع از نظر علت غائی فاعل بالقوه است نه بالفعل و ناقص است نه کامل و با علت غائی است که فاعل تمام و علت تامه می شود. حکما گفته اند که علت غائی مکمل فاعلیت فاعل است و این دو در یکدیگر مندرجند.

سختی تر از این اشکال این است که بگوییم چون اصل غائیت مستلزم انتخاب وسیله است پس مستلزم اختیار است و چون اختیار منافای با جبر و ضرورت علی و معلولی است پس اصل غائیت منافای با ضرورت علی و معلولی است و از طرف دیگر اصل ضرورت علی و معلولی پایه نظام قطعی موجودات است پس اصل غائیت منافای با نظام قطعی موجودات است.

پاسخ این اشکال نیز از آنچه در مقاله ۸ و این مقاله گفته شد روشن است و ما ثابت کردیم که اختیار در انسان منافای با ضرورت علی و معلولی نیست بلکه ثابت کردیم که نفی ضرورت علی و معلولی منافای با اختیار و آزادی انسان است تا چه رسد به نوع انتخاب و اختیاری که طبیعت در سیر تکاملی خویش می کند.

بنابر اصل غائیت نظام قطعی علی و معلولی موجودات، صورت کامل تری به خود می گیرد، زیرا ما اگر در قانون علیت تنها علت فاعلی را دخیل بدانیم؛ یعنی علل فاعلیه را بلاغایت و بلاهدف بدانیم هر چند موجودات همه با یکدیگر مرتبط و متصل خواهند بود

ص: ۲۲۱

ولی روابط منحصر خواهد بود به روابطی که بین هر فعل و فاعل بلاواسطه خودش هست ولی بنابر اصل غایت علاوه بر رابطه ای که همواره بین فعل و فاعل هست یک رابطه خاصی نیز بین هر فاعل و نتیجه فعل هست و مثل این است که یک نوع جذب و انجذابی بین این دو برقرار است و به عبارت دیگر بنا بر انکار اصل علت غائی یگانه چیزی که حوادث را به جلو می برد رابطه ای است که بین حوادث حاضر و بین حوادث گذشته است و این حوادث گذشته است که در پشت سر این حوادث واقع شده اند و آنها را از عقب می رانند ولی بنا بر اصل غایت حوادث آینده نیز به نحوی دخالت دارند و مثل این است که از جلو، این حوادث را می کشند. البته بنا بر قبول اصل غایت (که چاره ای از قبولش نیست) یک مسئله دیگر پیدا می شود و آن این که آیا سلسله غایات متناهی است یا غیر متناهی و به عبارت دیگر آیا همان طوری که سلسله علل (علل فاعلی) منتهی می شود به علت بالذات و علها لعل، سلسله غایات نیز منتهی می شود به غایت بالذات و غایها لغایات یا نه؟ و بنا بر فرض دوم آیا غایه الغایات همواره همراه همه غایات نامتناهی است یا نه؟ حل این مسئله را از مقاله ۱۴ باید بخواهیم.

اصل تنظیم کننده

مطابق آنچه قبلاً گفتیم حقیقت غایت متقوم به این است که علت توجه به غایت داشته باشد و برای رسیدن به غایت راه و مسافتی را طی کند و وسیله را که همان فعل و کار است به کار ببرد و گفتیم که غایت متقوم به شعور و اطلاع فاعل از غایت نیست.

در این جا یک سؤال باقی می ماند و آن این است که اگر فرض کنیم که در طبیعت خاصیت ذاتی هر ماده ای توجه به غایت خاص است و همان توجه به غایت خاص حرکت آن ماده را تنظیم و تعیین می کند و آن را در جهت معین به حرکت می آورد و آن ماده نیز همواره در همان جهت معین به حرکت خویش ادامه می دهد البته مطلب تمام است. و حال آن که آنچه در طبیعت مشاهده می شود غیر از این است. در طبیعت انتظامات و توافق ها و هم آهنگی ها بین اجزای طبیعت دیده می شود که همواره منجر به هدف معین می شود. در طبیعت موجوداتی

ص: ۲۲۲

مشاهده می شود که از میلیاردها جزء مادی ترکیب یافته اند و مجموعاً یک واحد را تشکیل داده اند و در یک خط سیر تکاملی سیر می کنند و همواره به نفع بقای خود فعالیت ها می کنند و مواد داخلی و مواد خارجی را به طرزهای عجیب و حیرت آوری استخدام می کنند چنان که از مطالعه عالم نباتات و حیوانات پیدا است. تنها مطالعه یک برگ از برگ های درختان سبز کافی است که یک دفتر از این تشکیلات و انتظامات را به ما نشان بدهد. در مواردی که طبیعت با هزارها هزار اقسام فعالیت نسبت متساوی دارد فقط آن فعالیت را به خرج می دهد که وی را به مقصد و هدف معین می رساند. و از طرفی ثابت شده که روابط فیزیکی و مکانیکی اجزای ماده کافی نیست که حرکت موجوداتی را که در خط سیر تکاملی حرکت می کنند توجیه کند و این اعمال هدف غالباً در وجود حیوانات نیز مخفی از شعور و از اراده آنها انجام می یابد. توافق و هم آهنگی هایی که در وجود نباتات و حیوانات هست با روابط مکانیکی که اجزای آنها را به منزله یک دستگاه ماشین فرض کنیم قابل توجیه نیست.

چنان که در علوم امروز ثابت و مبرهن شده است. علی هذا مبدأ این توافق و هم آهنگی بین اجزای مختلف طبیعت چیست؟ و چرا یک مجموعه از ذرات، واحدی را تشکیل می دهند و آن واحد یک سیر تکاملی را آغاز می کند؟ و به عبارت دیگر این توجه به هدف بین مجموعه های مختلف که ما در طبیعت می بینیم از کجا پیدا می شود؟ و از چه راهی قابل توجیه است؟ زیرا نه خود طبیعت شاعر است و نه این هدف ها مقتضای ذات هر واحد از اجزای این مجموعه ها است.

پاسخ این سؤال را در مقاله های آینده خواهیم داد. در این جا همین قدر اشاره می کنیم که همین جهت است که فلاسفه را مجبور کرده است که به یک اصل تنظیم کننده اعتراف کنند و برای تمام جهان یک حیات کلی قائل شوند که او به منزله جان جهان و جهان همچون بدن او است و این جهت بالاخره ما را مدعن می کند که به یک تدبیر عامی در سراسر جهان قائل شویم.

چیزی که هست طرز این تدبیر عام و تنظیم عام را با تدبیرهای بشری در مصنوعات خود نمی توان قیاس گرفت. بحث کلی این تدبیر عام را با توجه به فرضیه ها و نظریه هایی که

ص: ۲۲۳

مادیین و غیرمادیین در این زمینه اظهار داشته اند و با توجه به آنچه متکلمین یا سایر کسانی که غوری در علم الهی ندارند اظهار داشته و با صنع و مصنوعی بشری قیاس گرفته اند در مقاله های آینده خواهد آمد.

نظر به بیان گذشته هر حادثه و پدیده ای در جهان که انگشت به رویش بگذاریم باید گفت موجودی است که وجودش با خصوصیات و شرایطی که دارد ضروری و (جبری) است و در نتیجه دست به دست دادن یک سلسله پدیده های دیگر (علت) پیدا شده و اگر علت وی موجود نمی شد خودش نیز موجود نمی شد و به عبارت دیگر باید گفت: «وجود علت، همواره علت وجود معلول است چنان که عدم علت نیز همیشه علت عدم معلول است». (اگر چه این سخن (عدم علت، علت عدم معلول است) خالی از یک نحو مجازگویی نیست، زیرا چنان که در مقاله ۷ گفته شد عدم یک معنایی است که ساخته ذهن بوده و واقعیتی نسبی دارد یعنی عدم احمد یا محمود که گویی بی بهره از وجود در عالم ذهن دارد اگر چه اکنون در عالم خارج نمی باشد.

ولی عدم خاص یک نوع وجودی در عالم ذهن دارد، چون قبلاً متعلق آن، وجود داشته است عدم وجود سعدی یا حافظ از این قبیل است بر خلاف عدم مطلق یا مفهوم نیستی بدون اضافه به متعلق آن که عدم مطلق می باشد. ولی با فرض واقعیت برای وی حکمش همان است و بس (۱) و از همین جا نتیجه گرفته می شود که:

«شیء چه در بعد وجودی و یا عدمی در هر حال علت می خواهد». (۲) پس اگر به خود شیء به صورت ماهیت نگاه نموده و نظر به وجود و عدمش نداشته باشیم در میان دو طرف متقابل وجود و عدم واقع خواهد بود و تنها علت است که یکی از دو طرف وجود و عدم را رجحان و مزیت می دهد و کفه هستی و یا نیستی را ترجیح داده

۱- یعنی وجودش وابسته به علت است

۲- البته لفظ شیء که در این نتیجه گفته می شود معرف حال تساوی شیء است نسبت به وجود و عدم. چنان چه درباره ماهیات گفته شده است که وجود و عدم آن علت می طلبد البته عدم وجود علت در نفی معلول کافی است علت «عدم» نمی خواهد علت مصدوم شدن یک شیء البته حقیقت دارد ولی چیزی که وجود پیدا نکرده علت برای عدم ندارد

ص: ۲۲۴

موجود می شود یا معدوم می گردد و از همین جهت به علت، نام مرجح نیز می دهیم. از این جا باید نتیجه گرفت که:

۱- وجود شیء با علت خود یک رابطه و نسبت وجودی دارد که با هیچ چیز جز او ندارد.

از هر علتی یک معلول زاده می شود وجود هر معلول وابسته به علت خویش است.

۲- علتی که نسبت وی به دو چیز مساوی بوده باشد هرگز نمی شود یکی از آن دو تا را تخصیص به وجود دهد و نیز یکی از آن دو تا متقابلاً نمی شود به وجود اختصاص یابد.

و از همین جا دو قاعده معروف زنده می شوند: یکی این که ترجیح بلامرجح محال است دیگر این که ترجیح بلامرجح محال است. یعنی ترجیح یک طرف بدون وجود مرجح از عاقل ممکن نیست همان گونه که ترجیح پیدا کردن چیزی بدون مرجح نیز ممکن نیست.

۳- از نتیجه دوم که ترجیح بلامرجح غیرممکن است به دست می آید که اختیار و انتخاب یکی از طرفین به معنایی که انسان به نظر ساده و سطحی آن را می پذیرد تحقق ندارد. انسان به نظر سطحی و عامیانه تصور می کند که گاهی که با چند کار مساوی روبه رو است، می تواند خودبه خود یکی از آن ها را انتخاب نموده و انجام دهد بدون این که صدور فعل به هنگام انتخاب ضرورت وجود پیدا کند، یا مرجحی به کار رود و از برای اثبات این نظریه دروغین به رشته مواردی که در آنها علت موجب و مرجح مجهول یا مغفول عنه است تراشیده اند، مثل این که انسان دو گرده نان عین هم را در سفره مشاهده می کند بدون ترجیح یکی از آنها را برمی دارد و می خورد و یا بر سر دو راهی رسیده که هر دو انسان را به مقصد می رساند یکی از آن ها را بدون ترجیح بر دیگری در پیش گرفته حرکت می کند بدون این که به فکر مرجح باشد حیوانات نیز به همین منوال پیش می روند. در صورتی که بدون مرجح امکان ندارد یکی را بر دیگری اختیار کند اگر چه مرجحی که در ذهن او هست مرجح درست نباشد. ولی اگر انسان به وجدان خود رجوع کند خواهد دید تا یک مرجح نظری را ضمیمه فعل قرار نداده و به وی صفت لزوم ندهد نمی تواند وی را اراده کند. و گزینش نماید و چنان که در مقاله ۸ گفته شد اختیاری که انسان دارد این است که کاری که انجام می دهد نسبت به خودش که یکی از اجزای علت است

ص: ۲۲۵

نسبت ضرورت ندارد اگر چه در عین حال نسبت به مجموع اجزای علت که مجموع انسان و غیرانسان است نسبت ضرورت دارد. و همین امر باعث اشتباه می شود.

۴-/ علت منقسم می شود به علت ناقصه و علت تامه، زیرا علتی که دارای اجزاء می باشد، هم چنان که معلول به مجموع اجزایش احتیاج دارد و زاده مجموع اجزای علت است هر جزئی از اجزای علت در ایجاد معلول سهمی خواهد داشت و بدین سان معلول نسبت به هر یک از آنها نیز نیازمند است. پس هر یک از اجزای علت مانند مجموع اجزاء، نسبت به وی علت دارد و در به وجود آمدن آن نقشی ایفا می کند به طوری فقدان هر یک از اجزای علت مساوی است با انتفای معلول به گونه ای که با از میان رفتن او، معلول نیز از میان می رود و از همین جا روشن می شود که:

الف-/ معرف علت تامه این است که با وجود او معلول ضرورت وجود پیدا می کند و با عدم او ضرورت عدم می یابد، و معرف علت ناقصه این است که وجود او معلول را ضروری الوجود نمی کند ولی عدم او، وی را ضروری العدم می سازد. به خاطر این که فقدان یکی از اجزای علت باعث می شود علت تامه محقق نشود در این صورت معلول مناسب آن نیز وجود پیدا نمی کند مثل این که روح در بدن جنین دمیده نشده باشد بی گمان با فقدان روح نسیانی چنین انسان به وجود نمی آید. یا اگر تمام اجزای اصلی و رئیس یک کارخانه تکمیل نشود حرکت در آن به وجود نمی آید. بنابراین هر یک از اجزای رئیس کارخانه در ایجاد حرکت نقشی دارند.

ب-/ عدم علت تامه یا یکی از علل ناقصه علت تامه موجب عدم معلول است. از این که فقدان علت تامه باعث عدم معلول می شود روشن است ولی اگر یکی از اجزای علت تامه نباشد باز هم معلول وجود پیدا می کند، زیرا تا آخرین جزء علت تامه تحقق پیدا نکند بدون شک معلولی به وجود نخواهد آمد چون معلول، زاده علت تامه است نه علت ناقصه.

ه-/ با سنجش نتیجه ای که در آغاز سخن از طریقه اولی گرفتیم (چیزی که وقتی نبود و پس از آن موجود شد باید علتی داشته باشد) با نتیجه ای که از طریقه دومی گرفتیم

ص: ۲۲۶

(هر ممکن محتاج به علت است) روشن می شود که نتیجه دومی اعم از اولی بوده و دائره اش وسیع تر است، زیرا از روی همین نتیجه ممکن است معلولی پیدا شود که قدم زمانی داشته و هیچ وقت مسبوق به عدم زمانی نبوده باشد ولی نظر به نتیجه اولی چنین موجودی را نمی شود گفت احتیاج به علت دارد، زیرا این نتیجه تنها در مورد موجوداتی که سابقه عدم زمانی دارند حکومت می نماید. موجوداتی که فوق زمان و مکان باشند مانند ملائکه و ارواح انبیاء و اولیاء با وجود قدم زمانی باز هم احتیاج به علت دارد.

به عبارت روشن تر گفتیم که تصویری که هر کس از علیت و معلولیت دارد این است که از دو امر، یکی را به عنوان وجود دهنده و واقعیت دهنده یعنی علت تامه تلقی کنیم و دیگری را به عنوان وجود یافته و واقعیت یافته یعنی معلول می شناسد. هر دو چیزی که نسبت بالا را با یکدیگر داشته باشند می گوئیم که بین آنها رابطه علی و معلولی برقرار است کنیم و اگر چنین نسبتی بین دو چیز نباشد رابطه علی و معلولی نخواهند داشت مانند گرفتن خورشید و مرگ آدمی، خسوف قمر و نزول باران در مقاله ۸ گفتیم که گاهی در اصطلاح فلاسفه علیت و معلولیت مفهوم وسیع تری از آنچه در متن گذشت پیدا می کند و به مطلق اشیایی که در وجود چیزی دخالت دارند و وجود آن چیز وابسته به وجود آنهاست علت گفته می شود هر چند آن اشیاء وجود دهنده نباشند و از این رو به اجزای تشکیل دهنده وجود یک شیء یا به شرایط و مقدمات مخصوص وجود شیء نیز احياناً عنوان «علل» داده می شود و حال آن که در مورد این امور مفهوم «ایجاد» و «وجوددهندگی» صادق نیست. بلکه اینها علل معده و آماده کنند می باشند نه علت تامه و ایجاد.

اگر مفهوم علیت و معلولیت را به معنای اعم در نظر بگیریم رابطه علیت و معلولیت عبارت است از استناد واقعی به واقعیت دیگر و البته بعداً باید تحلیل به عمل آوریم و بینیم این استناد را به چه نحو باید در نظر بگیریم تا با واقع مطابقت کند.

حالا- می خواهیم به سؤالی که پیش از این طرح کردیم- مبنی بر این که آیا قانون علت و معلول قانونی است حقیقی و واقعی یا القاء و تلقین یک امر موهوم و کاذبی است که اذهان را عارض شده- پاسخ بدهیم.

ص: ۲۲۷

مقدمتاً لازم است تذکر دهیم که اگر بنا بشود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی و واقعیت ها را با یکدیگر یک باره منکر شویم، زیرا اگر بین اشیاء رابطه علی و معلولی برقرار نباشد یا از آن جهت است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند بدین معنی و «امکان» که لازمه معلولیت است موهوم و باطل است و در نتیجه هر چه موجود است (۱) ازلاً و ابداً موجود است و هر چه معدوم است ازلاً و ابداً معدوم است و با این برداشت حدوث و زوال و تغییر و تکامل مفاهیمی بی مصداق بدون وجود خارجی می باشند هستند و یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیاء روی تصادف اتفاق صورت می گیرد. و شق ثالثی ندارد. هر یک از این دو شق را که در نظر بگیریم لازمه اش عدم ارتباط و وابستگی واقعیت ها با یکدیگر است و در این صورت انعکاس جهان عینی در ذهن ما به صورت واقعیت هایی منفرد و ناپیوسته خواهد بود و ما نخواهیم توانست مجموع جهان را به صورت دستگاه واحدی تصور کنیم بلکه هیچ مجموعه کوچکی از موجودات این جهان را نخواهیم توانست به صورت یک دستگاه مرتبط الـجزاء در ذهن خود مجسم سازیم. (۲) ممکن است ابتدا چنین بپنداریم که فرضاً رابطه علی و معلولی بین موجودات نباشد ممکن است یک رابطه دیگر بین موجودات در کار باشد که آنها را به یکدیگر ببیوندد؛ مثلاً اگر نظریه معروف منسوب به ذیمقراطیس را که در قرن نوزدهم مقبولیت تام یافت بپذیریم و اجسام را مرکب از ذرات کوچک نشکن و تجزیه ناپذیر بدانیم و به قول ماکسول دانشمند شهیر قرن نوزدهم آنها را «سنگ های فنا ناپذیر پی و ستون های کاخ جهان» بدانیم و معتقد باشیم که خود این ذرات ازلی و ابدی و قائم به ذات می باشند و به آنها حادثه (۳) (چیزی که نبود و بود شد) نمی توان گفت و (۴) از این رو وجودشان ناشی از علتی نیست، در این صورت هیچ گونه رابطه علی و معلولی بین اجزای جهان قائل نشده ایم و در عین حال اجزاء این دستگاه با یکدیگر مرتبط است و

- ۱- بدین معنی که وجود آنها ذاتاً ضرورت دارد و نیاز به علت ندارند بر خلاف موجودات ممکنه که وجود بر آنها عارض شده و ذاتاً التزامی نمی باشد
- ۲- چون که بر طبق این مبنا تمام اشیاء بالاصاله موجودند و هیچ کدام در وجود و هستی به یکدیگر ارتباطی ندارد و اجزاء جهان در واقع از هم گسسته و بی ارتباط می باشند
- ۳- یا حدوث
- ۴- چرا که موجودات طبق این نظریه ابدی و ازلی هستند و همیشه بوده و خواهند بود

ص: ۲۲۸

همین ارتباطات اجزای جهان است که انواع مرکبات را از جمادات و نباتات و حیوانات به وجود آورده است.

ولی واضح است که نظریه فلسفی منسوب به دیمقراطیس مبتنی بر نفی قانون علیت نیست، زیرا هر چند طبق این نظریه بین خود ذرات رابطه علی و معلولی نیست یعنی نه بعضی از ذرات علت وجود بعضی دیگر هستند و نه در یک علت اولی شرکت دارند ولی طبق این نظریه نیز هر یک از ذرات دارای خاصیت یا خاصیت های معینه است و به واسطه همان خاصیت هاست که قابل ترکیب با یکدیگر هستند و مرکبات مختلف با آثار مختلف به وجود می آورند و البته رابطه هر ذره با خاصیت یا خاصیت های خود و هم چنین رابطه ذره با مرکب ساخته شده خود، رابطه علیت و معلولیت است. پس نظریه آتمیسم نیز مبتنی بر نفی علیت نیست و همان طوری که گفتیم نفی کلی قانون علیت مستلزم نفی هر گونه پیوستگی و ارتباط واقعی موجودات است و تمام ارتباطات واقعی از رابطه علی و معلولی سرچشمه می گیرد و با عدم رابطه علی و معلولی هیچ گونه ارتباط واقعی صورت پذیر نیست. آری، انسان احياناً روابط دیگری میان اشیاء اعتبار می کند مثل رابطه مالکیت، زوجیت، ریاست و غیره، ولی این گونه روابط از مرحله ذهن تجاوز نمی کند و جنبه عینی ندارد.

و اما اگر قائل به علیت باشیم و جهان را با لباس علیت و معلولیت ببینیم ناچار وابستگی و ارتباط واقعیت ها را با یکدیگر پذیرفته ایم و جهان عینی در نظر ما دستگاهی پیوسته و مرتبط با اجزاء جلوه گر خواهد شد.

بنابراین گفت و گو در قانون علیت عیناً به مثابه گفت و گو در ارتباط و پیوستگی موجودات جهان است.

از قانون اصلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب می شود و دوتای از آن قوانین است که اگر به ثبوت نپیوندد تنها قانون کلی علیت کافی نیست که نظام جهان هستی را توجیه کند.

یکی از آن دو قانون این است که علل معینه همواره معلولات معینه به دنبال خود می آورند.

معنای این قانون این است که در قانون کلی علیت، سنخیت معتبر است و نه این است که از هر علتی هر معلولی صحت صدور داشته باشد و هر معلولی به هر علتی قابل استناد باشد بلکه

ص: ۲۲۹

علل خاص همواره معلولات خاصی به دنبال خود می آورند. حکماء این قانون را قانون سنخیت علت و معلول می خوانند. اگر ما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه ای خودبه خود و بلاسبب پیدا نمی شود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما به صورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست ولی محققاً به صورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. قانون دیگری که از اصل کلی علیت منشعب می شود قانون عدم امکان انفکاک معلول از علت تامه است که از آن به قانون وجوب ترتب معلول بر علت تامه یا قانون ضرورت علی و معلولی یا جبر علی و معلولی تعبیر می کنیم و این قانون همان است که در مقاله هشتم مشروحاً در اطراف آن بحث کردیم.

از قانون علیت و قانون سنخیت و قانون جبر علی و معلولی به ترتیب، سه مطلب نتیجه می شود:

۱- /ارتباط و پیوستگی موجودات؛

۲- /نظام معین موجودات؛

۳- /وجوب و ضرورت نظام معین موجودات.

با در نظر گرفتن سه مطلب ما و در نظر گرفتن «امتناع تسلسل علل و انتهاء سلسله علل به علت بالذات» (در مقاله هشتم گذشت) و در نظر گرفتن وحدت علت بالذات (در مقاله ۱۴ خواهد آمد) مجموع جهان هر چند دارای ابعاد غیرمتناهی زمانی و مکانی باشد یک دستگاه واحد کامل العیار خواهد بود که بین تمام اجزاء و ابعاد غیرمتناهی این دستگاه ارتباط و پیوستگی برقرار است.

فلاسفه اروپا مکتب علیت را مکانیسم اصطلاح کرده اند از آن رو که این مکتب، جهان را به صورت یک دستگاه مکانیکی که آلات و اجزاء مختلف وی به یکدیگر پیوسته است و به طور منظم حرکات مکانیکی انجام می دهند مجسم می سازد ولی ما بعداً خواهیم گفت که طرز تصور ما از علیت با تصور مکتب مکانیسم که روابط را منحصر به روابط مادی می داند متفاوت است.

ص: ۲۳۰

قانون علیت

ما در بیانات خودمان اصل کلی علیت را از دو قانون دیگر فرعی که آنها را به نام سنخیت و قانون جبر علی و معلولی می خوانیم مجزا شناختیم ولی در بیانات بسیاری از دانشمندان این تجزیه به عمل نیامده و همین عدم تجزیه به نوبه خود موجب اشتباهات و سوء استنباطاتی شده است و احیاناً دیده می شود که برخی از دانشمندان به قانون علیت حمله کرده اند و پس از دقت معلوم شده که حمله آنان به اصل کلی علیت نیست بلکه به یکی از دو قانون منشعب از اصل علیت یا به سایر قوانین منشعبه از آن است. هر چند دقت فلسفی ثابت می کند که انکار قانون سنخیت یا قانون جبر علی و معلولی مستلزم انکار اصل کلی علیت است ولی تأمل در گفتار دانشمندانی که اصل علیت را مورد حمله قرار داده اند روشن می کند که نظر این دانشمندان اعراض از اصل ارتباط و پیوستگی علی و معلولی نیست بلکه منظور، اعراض از نظام معین و مرتب علی و معلولی است که نتیجه قانون سنخیت است یا منظورشان اعراض از عدم جواز انفکاک معلول از علت تامه است که مفاد قانون جبر علی و معلولی است.

مثلاً متکلمین آن جا که مدعی می شوند که موجود شاعر مرید، فاعل آثار خویش است نه علت آنها دو منظور دارند: یکی آن که می خواهند به این وسیله نظریه معروف حکما را در ترتیب صدور موجودات از ذات باری که نتیجه قانون سنخیت است متزلزل سازند و ترتیب سببی و مسببی را انکار کنند و اراده ذات باری را بلاواسطه در هر حادثه ای دخالت دهند و دیگر آن که می خواهند نظریه دیگر حکما را دائر به عدم تناهی بعد زمانی و لایتناهی بودن سلسله زمان و زمانیات که از امتناع انفکاک معلول از علت تامه نتیجه می شود ابطال نمایند.

وگرنه آنان نیز معترفند که فاعل، وجود دهنده فعل خویش است و مفهوم علیت هم چیزی جز این نیست.

همچنین در اظهارات بعضی از علمای فیزیک نو که قانون علیت تخطئه می شود پس از بررسی و دقت معلوم می گردد که مقصود اصلی نفی قانون علیت نیست، بلکه منظور نفی

ص: ۲۳۱

وجود نظام معین و قطعی در جهان ذرات است و ما بعداً عبارت یکی از علمای مبرز فیزیک جدید را در این زمینه نقل خواهیم کرد.

آری، طرفداران نظریه وحدت بود را که در صف اول، عرفای خودمان قرار گرفته اند می توان منکر قانون علیت شمرد، زیرا طبق نظریه این عده غیر از یار، دیاری نیست و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالاخره اثینیت و دوگانگی در کار نیست تا سخن ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر مورد داشته باشد. عرفا، وحدت وجودی خالص، از استعمال لغت علیت و معلولیت پرهیز دارند.

یک دسته دیگر را نیز می توان منکر قانون کلی علیت شمرد و آنان کسانی هستند که در تصور علیت و معلولیت درمانده اند و نتوانسته اند درک کنند که چگونه ممکن است چیزی به چیز دیگر وجود و واقعیت بدهد و چنین پنداشته اند که وجود دادن چیزی به چیزی امری محال و ممتنع است. تمام کسانی که مدعی هستند شیء لاشیء نمی شود و لاشیء شیء نمی شود یا آن که می گویند خلقت از عدم امری محال و ممتنع است و این مطلب را دلیل بر عدم وجود صانع کل و مبدأ کل می گیرند، جزء این دسته باید شمرده شوند. ما در مقاله ۸ آن جا که راجع به امتناع معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم بحث می کردیم ثابت کردیم که امتناع موجود شدن معدوم و معدوم شدن موجود به آن معنا که فلسفه می پذیرد و تفسیر می کند نه مستلزم ازلیت وابدیت موجودات است و نه مستلزم نفی معلولیت و خلقت و آفرینش آنها- /مراجعه شود- / بعداً نیز در این باره بحث خواهیم کرد.

احتیاج به علت

اشاره

از دسته عرفا که طرفدار وحدت وجودند و از عده معدودی که تصور علیت و معلولیت برای آنها به صورت امری محال و ممتنع جلوه کرده بگذریم سایر مکاتب همه طرفدار قانون علیت هستند.

برای طرفداران علیت یک سؤال مهم پیش می آید که پاسخ آن، دشواری های زیادی همراه دارد و آن سؤال این است: «مناطق احتیاج علت چیست؟»

ص: ۲۳۲

قبلاً گفتیم که «مفهوم چرا؟» سؤال از علت وجود شیء است و هر حادثه‌ای که پیدا می‌شود ما از علت آن حادثه سؤال می‌کنیم و البته در مقام جواب سؤال از علت هر حادثه با بیان علت آن حادثه پاسخ می‌دهیم. ولی یک سؤال مهم و کلی در فلسفه باقی است که پاسخ آن را فلسفه باید بدهد و آن سؤال این است که علت احتیاج به علت چیست؟ معنای این سؤال این است که چه خصوصیت از خصوصیات شیء است که سبب شده آن شیء وجودش ناشی از علت باشد. به تناسب پاسخی که طرفداران مکاتب مختلف به این سؤال می‌دهند عقیده خود را درباره این مطلب بیان می‌کنند که آیا هر موجودی محتاج به علت است و موجودی که وجودش متکی به علت نباشد محال است؟ یا آن که اشکالی ندارد که موجودی بی‌نیاز از علت و غیرمتکی به علت باشد و بنا بر فرض دوم مناط این بی‌نیازی و نیازمندی چیست؟ و چه خصوصیتی دخالت دارد که یک موجود بی‌نیاز از علت است و یک موجود دیگر نیازمند؟

مجموع نظریه‌هایی که از طرف طرفداران قانون علت و معلول در این زمینه ابراز شده چهار نظریه است:

۱. نظریه حسی

مطابق این نظریه علت احتیاج به علت، چیزی سوای وجود داشتن نیست و وجود ملازم با معلولیت است و بنابراین باید گفت: «مناط احتیاج به علت همانا موجود بودن است» و هر چیزی که موجود است محتاج به علت است و وجود موجودی که متکی به علت نباشد محال است. این نظریه متعلق به مادیین جدید است که سلسله علل و معلولات را غیرمتناهی می‌دانند و به وجود واجب الوجود و علها لعل قائل نیستند. این نظریه درست نقطه مقابل نظریه آن دسته دیگر از مادیین است که وجود داشتن را منفی با معلولیت و مخلوقیت می‌دانستند. این نظریه در سخافت کمتر از آن نظریه نیست. دلیل طرفداران این نظریه این است که ما تاکنون هر چه دیده و حس کرده و تجربه نموده ایم وجود اشیاء و حوادث را معلول عللی یافته ایم. پس از این جا می‌فهمیم که موجود بودن ملازم با معلول بودن است. گمان نمی‌رود که نقص این استدلال محتاج به بیان باشد. این دسته از مادیین برای اثبات این منظور

ص: ۲۳۳

دانسته یا ندانسته گاهی مغالطه خاصی به کار می‌برند و اظهار می‌دارند که اگر بنا بشود موجودی باشد که معلول علتی نباشد لازم می‌آید که وجود به حسب صدفه و اتفاق واقع شده باشد و عقلاً صدفه محال است. این گروه از همین جهت یکی از ادله خود را بر عدم وجود واجب الوجود امتناع صدفه قرار داده‌اند؛ مثلاً دکتر ارانی در جزوه جبر و اختیار، صفحه ۳ می‌گوید: «نمی‌توانیم تصور کنیم که دنیا ممکن باشد، زیرا در این صورت لازم می‌شود سلسله علت و معلولی خود را در جایی متوقف پنداریم و این مخالف اصلی است که فوقاً قبول نموده ایم، زیرا باید آن محل توقف را معلول بی علت بدانیم و این منطقاً محال است...»! ایضاً در همان جزوه می‌گوید: «مهم تر از همه این است که اعتقاد به «اتفاق» ما را مستقیماً وادار به ایمان به امور خارق العاده و اعجاز نموده، مجبور به قبول خلقت از عدم و سایر اباطیل دیگر می‌کند، چنان که ارسطو و سیسرون و لایب نیتس و کریستیان ولف برای اثبات صانع متمسک به عقیده اتفاق گردید...»!

این مغالطه یک مغالطه بسیار واضحی است. صدفه و اتفاق که همه کس محال بودن آن را ادراک می‌کند این است که چیزی که وقتی نبوده و بعد بود شده، بلا علت بود بشود. این چه ربطی دارد به وجود واجب الوجود که قدیم و ازلی و قائم به ذات است.

و تاکنون هیچ حکیمی هم برای اثبات صانع متمسک به عقیده اتفاق نگردیده و این گروه از مادیین بوده‌اند که پیدایش جهان را با اتفاق توجیه کرده‌اند.

عجب تر این که این آقایان در مقام نفی مبدأ کل و خالق کل گاهی به قاعده علیت متمسک می‌شوند و گاهی به نظریه امتناع خلقت از عدم و حال آن که نظریه امتناع خلقت از عدم اگر درست مورد مذاقه قرار گیرد نقطه مقابل قانون علیت است. صورت جامع تقریر شبهه امتناع خلقت از عدم که بیان شده و فلاسفه به آن پاسخ‌های دندان شکن داده‌اند این است که خلقت و علیت (یا هر چه می‌خواهید نام بگذارید) و بالاخره وجود دادن چیزی به چیزی محال است به جهت آن که آن معلول و مخلوق یا معدوم است یا موجود اگر معدوم است لازمه تأثیر علت در معلول این است که عدم را تبدیل به وجود کند و انقلاب عدم به وجود محال است و اگر موجود است پس نیازی به علت ندارد و علت نمی‌تواند موجود را

ص: ۲۳۴

موجود کند و تحصیل حاصل نماید. پس در هر حال تأثیر علت و خالق در ایجاد مخلوق و معلول محال است.

ما اگر این نظریه را طبق این استدلال بپذیریم نه تنها علیت مفهوم درستی نخواهد داشت بلکه اساساً معدوم شدن موجود و موجود شدن معدوم امری محال و ممتنع خواهد بود و بنابراین کون و فساد و حرکت و تحویل و تحول معنا پیدا نخواهد کرد، زیرا لازمه این امور لااقل معدوم شدن حالتی و موجود شدن حالت دیگر است. ولی مادیین در مقام نفی وجود خالق کل و مبدأ کل این قدر شتاب و عجله به خرج می دهند که توجهی به این تناقض ها ندارند و شاید در این جا با تغییر لفظ خلقت به لفظ علیت خود را راضی ساخته اند همان طوری که نظیر این بازی با لفظ را از متکلمین نیز که به جای لغت «علیت» لغت «فاعلیت» به کار بردند، دیدیم.

گذشته از این که دلیل این دسته برای نشان دادن مناط احتیاج به علت- / مبنی بر این که هر موجودی محتاج به علت است- / ضعیف و بی پایه است، ادله وجود مبدأ کل و خالق کل بطلان این نظریه را روشن می کند و مخصوصاً برهان معروف به برهان صدیقین که عالی ترین و شریف ترین براهین این مطلب است و از غور در حقیقت وجود نتیجه می شود بطلان این نظریه را بیش از پیش روشن می سازد. برهان صدیقین از اصالت وجود و تشکک وجود استنتاج می شود و تنها فلاسفه اسلامی هستند که به این برهان تنبه پیدا کرده اند. در مقاله ۱۴ مفصلاً در اطراف مقدمات و نتایج این برهان بحث خواهد شد.

۲. نظریه حدوثی

طبق این نظریه خصوصیتی که موجب می شود شیء نیازمند به علت باشد همانا «حدوث» است و خصوصیتی که موجب می شود شیء بی نیاز از علت باشد «قدم» است؛ یعنی ادراک ما از قانون کلی علیت که منشأ استفهام ذهنی «چرایی» می شود این است که هر امر حادث یعنی چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد و محال است که چنین موجودی بلاعلت به وجود آید (صدفه) و در چنین موارد است که جای استفهام «چرایی» که سؤال از علت است

ص: ۲۳۵

باقی است ولی اگر موجودی قدیم بود نمی توان گفت علتی دارد و جای این استفهام باقی نیست، زیرا زمانی نبوده که آن موجود نبوده تا ما بتوانیم سؤال کنیم که این موجود که نبود و بعد بود شد چرا بود شد. و چون معنای علت این است که هر موجودی که وقتی نبود و بعد بود شد حتماً علتی دارد ما نمی توانیم (مانند مادیین) وجود موجود قدیم را به حکم قانون علت نفی کنیم و بگوییم ممکن نیست که موجودی قدیم باشد از راه این که مستلزم استثناء در قانون علت است به جهت آن که قانون علت از اول فقط شامل موجودات «حادث» است و به هیچ وجه نمی تواند شامل موجودات قدیمه بوده باشد و واضح است که این استثنا نیست. استثنا در قانون علت هنگامی پیدا می شود که فرض کنیم یک موجود حادث که وقتی نبود و بعد پیدا شد بلاسبب پیدا شود.

این نظریه، متعلق به متکلمین و بسیاری از مدعیان فلسفه است. متکلمین روی این نظریه خویش، قدیم را منحصر به ذات باری می دانند و برای همه چیز ابتدای زمانی قائلند. آن دسته از الهیین که می کوشند در مقام اثبات وجود مبدأ کل برای تمام جهان ابتدایی زمانی پیدا کنند و هم چنین آن دسته از مادیین که در نقطه مقابل، نظریه های لایتناهی بودن زمان و زمانیات را پیش می کشند و آنها را دلیل بر عدم وجود مبدأ کل قلمداد می کنند همین طرز فکر را دارند.

نویسندگان تواریخ فلسفه و انسیکلوپدی ها غالباً دچار همین طرز فکر هستند و از این رو هریک از فلاسفه را که دیده اند زمان را لایتناهی می داند یا آن که ماده را قدیم می داند، مادی و لااقل «ثنوی» معرفی می کنند و این خود منشأ اشتباهات بزرگی در تاریخ فلسفه شده. شاید ما موفق شدیم در مقاله ۱۱ در اطراف این مطلب نکاتی را یادآوری کنیم.

۳. نظریه ماهوی

مطابق این نظریه علت احتیاج به علت ماهیت داشتن است و هر چیزی که ماهیتی دارد و وجودی، و ذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود و واقعیتش می باشد نیازمند به علت است خواه آن که آن موجود حادث باشد یا قدیم و اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست بی نیاز از علت است: (در پاورقی های مقاله ۷ فرق

ص: ۲۳۶

ماهیت و وجود بیان شده مراجعه شود) و البته چنین موجودی چون موجودیت عین ذاتش است و نسبت ذاتش با موجودیت ضرورت است نه امکان محال و ممتنع است که معدوم باشد و چون محال است که معدوم باشد پس ازلی و ابدی خواهد بود؛ یعنی همیشه خواهد بود. مطابق این نظریه موجود بی نیاز از علت نیست و اشکالی ندارد که موجود قدیمی یافت بشود که در ذات خود امکان وجود داشته باشد و به افاضه واجب الوجود ازلا و ابداً موجود باشد.

این نظریه متعلق است به عموم حکماء اصالت ماهیتی و هم چنین حکمایی که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته اند. و حتی فلاسفه اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده اند. این نظریه یکی از موارد اختلاف بزرگ حکمای الهی و متکلمین است.

حکما طبق این نظریه، ممکن الوجود را منحصر به حادثات و قدیم را منحصر به ذات باری نمی دانند بر خلاف متکلمین که ممکن را مساوی با حادث و قدیم را مساوی با واجب می دانند.

دلیل این دسته برای اثبات این که علت احتیاج به علت، ماهیت داشتن است مرکب از دو مقدمه است:

۱- هر ماهیتی مثل ماهیت انسان و درخت و سنگ و خط و حجم و غیره در ذات خود با هر یک از وجود و عدم نسبت مساوی دارد و می شود موجود باشد و می شود معدوم باشد.

ماهیت به خودی خود لاقتضاء از وجود و عدم است، یعنی نه می تواند اقتضای وجود داشته باشد و نه اقتضای عدم، حکما در اصطلاحات خود نام این لاقتضائیت و تساوی نسبت را «امکان» می گذارند و می گویند ماهیت در ذات خود «ممکن» است یا آن که می گویند، امکان از لوازم ماهیت است.

۲- هر چیزی که با دو چیز نسبت مساوی داشته باشد عقلاً محال است که بدون آن که عامل مرجحی برای یک طرف بالخصوص پیدا شود آن چیز به آن طرف متمایل شود. امتناع تمایل یک چیز که با دو طرف نسبت مساوی دارد به یک طرف بالخصوص بدون مرجح، همان قاعده عقلی معروفی است که «امتناع ترجیح بلا مرجح» نام دارد. امتناع ترجیح بلا مرجح

ص: ۲۳۷

از بدیهیات اولیه عقل است و هر کسی که درست آن را تصور کند خواه ناخواه تصدیق خواهد کرد برای تصور این قاعده عقلی با این مثال‌ها می‌توان مأنوش شد. فرض کنید جسمی روی خط مستقیم در جهت معینی حرکت می‌کند در خلال حرکت به عاملی برمی‌خورد که مانع ادامه حرکت آن جسم در آن جهت معین است و فرض کنید که امردایر است بین این که آن جسم به طرف راست یا به طرف چپ متمایل شود ولی هیچ عاملی در واقع و نفس الامر وجود ندارد که موجب مزیت طرف راست یا طرف چپ بشود. آیا در این صورت ممکن است که آن جسم خودبه‌خود و بدون آن که هیچ مرجحی در کار باشد یک طرف معین را اختیار کند. البته نه، یا فرض کنید ترازویی را که دو کفه‌اش در حال تعادل ایستاده‌اند، البته اگر ما بخواهیم یکی از آن دو کفه بر دیگری بچربد باید کاری کنیم که فشار قوه ثقل بر آن طرف زیادتر شود، مثل آن که وزنه‌ای روی آن طرف بگذاریم یا آن که از طرف دیگر چیزی کم کنیم.

حالا فرض کنید که هیچ عاملی که موجب ازدیاد قوه فشار ثقل بر یک طرف باشد و مرجح آن طرف شود انجام نشد. و هیچ عاملی چه از عواملی که ما می‌توانیم درک کنیم و چه از عواملی که نمی‌توانیم درک کنیم پیدا نشد و شرایط کاملاً مساوی است آیا عقلاً ممکن است که خودبه‌خود به یک طرف متمایل بشود؟ ... قانون امتناع ترجیح بلامرجح یک قانون عقلی است و به دلایلی که بر خواننده مخفی نخواهد بود نمی‌شود تجربی باشد ولی در علوم تجربی مورد استفاده قرار می‌گیرد و لهذا اگر دانشمند تجربی به مواردی مشابه دو مثال مزبور برخورد و آن چیزی را که نسبتش را با دو طرف مساوی می‌پنداشت بیند یک طرف متمایل شد حتم می‌کند که شرایط مساوی نبوده و عاملی مخفی در کار است که از نظر او مخفی است و به کنجکاوی برای پیدا کردن آن عامل مخفی می‌پردازد. در تاریخ علم از این شواهد می‌توان یافت.

به هر حال ترجیح بلامرجح یعنی قابلی که قابل پذیرش دو طرف باشد و نسبتش به هر دو طرف متساوی باشد بدون عامل مرجح یک طرف را بپذیرد و همچنین ترجیح بلامرجح یعنی فاعلی که دو فعل مختلف از وی صحت صدور دارد، بدون آن که تغییری در وضع آن فاعل پیدا شود که یک طرف را متعین کند یک طرف را انتخاب کند، عقلاً محال و ممتنع است.

ص: ۲۳۸

آری، کسانی که غور کاملی در این مسائل ندارند یک رشته مثال‌های عوامانه‌ای را مورد نقض قرار داده و ادعا کرده‌اند که ترجیح بلامرجح محال نیست. مثل آن که گفته‌اند که اگر دو کاسه آب که از هر جهت متساوی باشند در جلو تشرنه‌ای بگذاریم او قهراً یکی از آن دو کاسه را بخواهد داشت در صورتی که نسبت شخص بردارنده با برداشتن این کاسه و آن کاسه متساوی است و همچنین است حال کسی که از راهی می‌رود و به سر دو راهی می‌رسد و هر دو راه او را به یک نحو به مقصد می‌رسانند و همچنین است حال کسی که متاعی می‌خواهد تهیه کند و از نوع آن متاع افراد متساوی وجود دارد قهراً یکی از آن افراد را انتخاب می‌کند.

در این مثال‌ها ما علت مرجح را یعنی آن چیزی که موجب می‌شود اراده، به یک طرف بالخصوص متمایل شود نمی‌شناسیم نه این که چنین مرجحی وجود ندارد. این اشخاص گمان کرده‌اند که انسان همواره می‌تواند عللی را که موجب تعلق اراده به یک طرف می‌شود تمیز بدهد و حال آن که در علم النفس ثابت شده که هزاران عوامل نفسی در مرتبه شعور مخفی‌ما، در ترجیح اراده دخالت می‌کند که شعور ظاهر ما به کلی از آنها بی‌اطلاع است. پس این مثال‌ها را نمی‌توان دلیل بر وقوع ترجیح بلامرجح گرفت.

بعد از این دو مقدمه- / تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم و امتناع ترجیح بلامرجح- / ما می‌توانیم مدعای حکما را را جمع به علت احتیاج به علت بفهمیم. حکما می‌گویند هر ماهیت به نسبتش با وجود و عدم متساوی است (مقدمه اول) و هر چیزی که نسبتش با دو چیز متساوی است اگر بخواهد به یک طرف مخصوص متمایل شود احتیاج به مرجح دارد (مقدمه دوم) نتیجه، این که: ماهیت در موجود بودن و معدوم بودن احتیاج به مرجح دارد و ما نام مرجح وجود یا عدم ماهیت را «علت» گذاشته‌ایم. پس همواره موجود بودن و معدوم بودن ماهیت وابسته به علت است. چیزی که هست وجود ماهیت وابسته به وجود علت و عدم ماهیت وابسته به عدم علت است یعنی وجود علت، مرجح وجود ماهیت است و عدم علت، مرجح عدم ماهیت است. طبق این نظریه ادراک قانون کلی علیت از قانون ترجیح بلامرجح نتیجه می‌شود و منشأ استفهام «چرایی» هم همین قانون امتناع ترجیح بلامرجح است یعنی

ص: ۲۳۹

ذهن انسان فقط در جایی سؤال «چرا» را که سؤال از علت است صحیح می‌داند که یک چیز نسبتش با دو طرف متساوی باشد و آن گاه به یک طرف متمایل شده باشد.

مطابق این نظریه، امتناع صدقه- یعنی این که چیزی که وقتی نبود بعد بلاعلت بود بشود که همه کس می‌داند عقلاً محال است- از متفرعات قانون امتناع ترجیح بلامرجح است، زیرا عقل چنین می‌بیند که این چیزی که وقتی نبوده و بعد بود شد اگر ذاتاً اقتضای وجود دارد پس می‌بایست قبلاً نیز موجود بوده و چون قبلاً موجود نبوده معلوم می‌شود که امکان وجود و عدم دارد یعنی نسبتش با وجود و عدم متساوی است پس چنین چیزی اگر بلا علت موجود شود مستلزم ترجیح بلامرجح است پس ممتنع است که چیزی که وقتی نبود و بعد بود شد، بلاعلت بود شود. به عقیده حکما، کسانی که مناط احتیاج به علت را حدوث می‌دانند درست دقت و تجزیه در حکم عقل به عمل نیاورده‌اند و پنداشته‌اند که علت این که ممتنع است که چیزی که یک زمان نبوده بعداً بلاعلت موجود بشود صرفاً همین است که یک زمان نبوده و بعد بود شده و حال آن که این خصوصیت یعنی مسبوقیت وجود به عدم که نامش حدوث است در حکم عقل به احتیاج به علت دخالتی ندارد و آنچه در مناط حکم عقل دخالت دارد امکان ماهیت یعنی تساوی نسبت ماهیت با وجود و عدم است که با انضمام حکم عقل به امتناع ترجیح بلامرجح، احتیاج به علت را نتیجه می‌دهد. پس مناط احتیاج به علت امکان است نه حدوث و هم می‌توان گفت علت احتیاج به علت، ماهیت است، زیرا ماهیت علت و مناط و امکان علت و مناط احتیاج به علت است.

حکما می‌گویند در حکم عقل، ماهیت مقدم بر امکان است و امکان مقدم بر احتیاج است و احتیاج، مقدم بر ایجاب و ایجاد علت است و ایجاب و ایجاد علت مقدم بر وجوب و وجود معلول است و وجود معلول، مقدم بر حدوث معلول است. این که می‌گوییم وجود معلول، مقدم بر حدوث معلول است از آن جهت است که حدوث، مسبوقیت وجود به عدم است و وصف وجود است و البته موصوف، عقلاً مقدم است بر وصف. لازم به تذکر نیست که همه این تقدم‌ها تقدم رتبی و عقلی است نه تقدم زمانی.

به هر حال مطابق نظریه حدوثی، ادراک ذهن را راجع به قانون علیت و معلولیت این طور

ص: ۲۴۰

باید بیان کرد: «هر حادثی یعنی هر موجودی که وقتی نبود و بعد پیدا شد حتماً علتی دارد» ولی مطابق نظریه ماهوی ادراک ذهن را راجع به این قانون این طور باید تعریف کرد: «هر ممکن حتماً علتی دارد».

دو راهی که در متن در مقام بیان قانون علیت طی شده یکی راه حدوثی است و یکی راه ماهوی.

۴. نظریه فقر وجودی

اشاره

تقریر کامل این نظریه موقوف بر این است که راجع به امکان و وجوب «حقیقت وجود» بیش از آن اندازه که در مقاله ۸ و این مقاله بحث کرده ایم نکاتی را یادآوری کنیم و ما این مطلب را برای مقاله ۱۴ گذاشته ایم و شک نداریم که این مسئله که جنبه فلسفی خالص دارد از عمیق ترین قسمت هایی است که تاکنون بشر در آنها غور کرده است ولی برای این که خواننده محترم را فی الجمله آشنا سازیم تا آن اندازه که متناسب با این مقاله است توضیح می دهیم.

از سه نظریه ای که تاکنون بیان کردیم، نظریه حسی از لحاظ نشان دادن مناسبات احتیاج به علت حاوی مطلبی نبود، زیرا این نظریه حداکثر استدلالش این بود که چون تاکنون آنچه ما دیده و شهود کرده ایم این بوده که مرتباً یک سلسله قضایا پشت سر یک سلسله قضایای دیگر پیدا می شوند و هر گاه این دسته قضایا پیدا می شود و هر گاه این دسته از بین رفت آن دسته از بین می رود. پس می فهمیم که همواره یک عده قضایا علت یک عده قضایای دیگر هستند و سپس یک تعمیم کلی می دهیم و ندیده ها را بر دیده ها قیاس می گیریم و می گوئیم «هر موجودی محتاج به علت است و وجود موجودی که متکی به علت نباشد محال است». ضعف این استدلال از این راه است که اولاً، ما اگر صرفاً به مقدار شهود و احساس خود قناعت کنیم فقط باید بگوئیم که بعضی از قضایا متعاقب یا مقارن بعضی قضایای دیگر پیدا می شوند و نمی توانیم بگوئیم بعضی علت بعضی دیگر هستند، زیرا ما علیت را با احساس نمی توانیم درک کنیم (رجوع شود به جلد دوم کتاب) و ثانیاً، آنچه ما به حکم احساس و تجربه و قانونی که از این تجربه نتیجه می شود می توانیم نتیجه بگیریم این

ص: ۲۴۱

است که تمام موجوداتی که مشابه با موجودات تجربی ما هستند محتاج به علتی مشابه با علل تجربه شده هستند ولی موجوداتی که تحت تجربه ما در نیامده اند و مشهود ما نیستند و مشابه با مشهودات ما نیز نیستند و اساساً ما از وجود و عدم آنها اطلاعی نداریم خارج از حوزه نفی و اثبات ماست. مضحک این است که مدعی شویم وجود قائم به ذات و غیرمتکی به علت، استثناء در قانون علت است! استثناء وقتی است که ما مناط علت و معلولیت و احتیاج به علت را بدانیم و آن گاه موجودی را که مناط در وی هست بلاعلت فرض کنیم و حال آن که این خود اول مطلب است. پس با استناد به امتناع استثناء در قانون علت نمی توانیم مدعی شویم که هر موجودی محتاج به علت است.

باقی می ماند نظریه دوم و سوم؛ حق این است که ایراد حکما بر نظریه متکلمین وارد است و حدوث را نمی توان مناط احتیاج به علت دانست ولی نظریه حکما نیز که ماهیت و امکان ماهیت را مناط احتیاج به علت دانسته اند قابل قبول نیست. قاعده کلی امتناع ترجیح بلامرجح صحیح است و قابل هیچ گونه مناقشه ای نیست ولی موضوع تساوی نسبت ماهیت را با وجود و عدم، مصداق این کلی و صغری این کبری قرار دادن خالی از اشکال نیست. این طرز استدلال که از قدیمی ترین ازمه تا عصر حاضر مورد قبول حکما بوده فقط روی نظریه اصالت ماهیت صحیح است که ماهیت را قابل موجودیت و معدومیت و معلولیت واقعی می داند و هر یک از مفهوم وجود و عدم را مفهومی اعتباری می داند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع می شود.

و اما بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، ماهیت از حریم ارتباط با علت برکنار است. نه وجود علت، ترجیحی به ماهیت می دهد و نه عدم علت، ماهیت همواره به حال تساوی خود باقی است.

آری، هنگامی که ذهن ملزم است حکم کند که فلان ماهیت (مثلاً ماهیت انسان) موجود است این تساوی مجازاً از بین رفته است نه حقیقتاً. و هر چند به هم خوردگی این تساوی مجازی از حقیقی ناشی می شود ولی آن حقیقت، وجود و واقعیت خود ماهیت است نه وجود علت خارجی و ماهیت احتیاج به علت و عدم احتیاج تابع همان وجود و واقعیت است و از

ص: ۲۴۲

خود اصلاتی ندارد؛ یعنی اگر آن وجود محتاج و معلول بود ماهیت نیز بالتبع و مجازاً محتاج و معلول است و اگر آن وجود غیر محتاج و غیر معلول بود ماهیت نیز بالتبع غیر محتاج و غیر معلول است.

ما در مقدمه مقاله ۸، گفتیم که بنا بر اصالت وجود معنای امکان ماهیت، چیزی غیر از آن چیز خواهد بود که قبلاً قائلین به اصالت ماهیت یا غافلین از اصالت وجود و اصالت ماهیت می دانستند- / مراجعه شود.

علی هذا ما نمی توانیم از راه ماهیت با استناد به قاعده امتناع ترجیح بلامرجح احتیاج به علت را اثبات کنیم. بنا بر اصالت وجود در تحقق و در معلولیت صورت این مسئله به کلی عوض می شود و صورت دیگری پیدا می شود.

حکما و متکلمین تاکنون از علت احتیاج به علت بحث می کردند و هر دسته ای معلول را چیزی و احتیاج معلول را چیز دیگر و علت احتیاج را چیز سومی فرض می کردند حالا ببینیم واقعاً همین طور است یا نه؟

ما قبلاً در مقاله ۸ صفحات ۱۲۰- / ۱۲۳ تحلیلی به عمل آوردیم و برهان اقامه کردیم که اگر رابطه علی و معلولی در جهان وجود داشته باشد (و البته وجود دارد) نمی توان ذات معلول را چیزی و آنچه را که معلول از ناحیه علت دریافت می کند چیز دیگری و تأثیر علت را در معلول چیز سومی فرض کنیم. در آن جا ثابت کردیم که در معلولات، وجود و موجود و ایجاد یکی است یعنی هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است.

از آنچه در آن جا بیان کردیم معلوم شد که رابطه و وابستگی معلول با علت و احتیاج معلول به علت عین هویت معلول است یعنی هویت واحد است که به وی وجود و موجود و ایجاد و همچنین رابطه و مرتبط و نسبت و منتسب و وابسته و وابستگی و محتاج و احتیاج با عبارات مختلف گفته می شود و اساساً این تکرار، ساخته طرز اندیشه سازی ذهن است و گر نه در خارج کثرتی از این لحاظ نیست و محال است که چنین کثرتی عینی باشد.

مطابق این بیان اگر در جهان، علت و معلولی وجود داشته باشد، چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگری و مناط احتیاج به علت، چیز سومی بوده

ص: ۲۴۳

باشد تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط احتیاج فلان شیء به علت چیست؟ این سؤال درست مانند این است که بگوییم علت احتیاج به علت آن چیزی که هویتش عین احتیاج به علت است چیست؟ عیناً مثل این است که پرسیم علت این که عدد چهار، عدد چهار است چیست؟ یا علت این که خط، خط است چیست؟ ... آری، می‌توانیم وضع سؤال را تغییر بدهیم و از معلول واقعی که خود وجود است صرف نظر کنیم و طبق عادت ذهن خود، ماهیت را که معلول بالمجاز است مورد پرسش قرار دهیم و از خود پرسیم مناط احتیاج ماهیت به علت چیست؟ در جواب این سؤال می‌توان گفت که علت احتیاج ماهیت (البته احتیاج مجازی) همانا فقر وجودی است. یعنی علت این که ماهیت در موجودیت و معدومیت مجازی خود تابع علت خارجی است این است که نحوه وجود ماهیت، نحوه وجود ایجاد و تعلقی و ارتباطی است. این سؤال در مورد ماهیت از آن جهت صحیح است که ما با یک مسامحه ذهنی، محتاج را غیر از احتیاج و غیر از علت احتیاج فرض کرده ایم ولی این سؤال در مورد وجود صحیح نیست، زیرا این تفکیک، در وجود میسر نیست.

اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هویتش عین ایجاد و عین احتیاج و عین وابستگی است دو نتیجه مهم می‌گیریم: یکی این که بدون آن که احتیاجی به براهین امتناع تسلسل علل داشته باشیم، وجود علت بالذات و واجب الوجود را یعنی هویتی که واقعیتش هویت تعلقی و ارتباطی و ایجاد نیست بلکه هویتش عین غنا و استقلال و قیام بالذات است اثبات می‌کنیم و فرضیه حسی مادی مبنی بر این که هر موجودی معلول است با واضح ترین بیانی باطل شناخته می‌شود. تفصیل این مطلب را در مقاله ۱۴ خواهیم دید. دیگر این که روی هر یک از سه نظریه بالا- حداکثر پیوستگی و ارتباطی که میان موجودات می‌توانیم تعقل کنیم این بود که موجودات همه به منزله حلقه های یک زنجیر و آلات و ابزار یک کارخانه است که به یک دیگر پیوسته و مرتبط است ولی مطابق این نظریه پیوستگی و ارتباط عین هویت موجودات است و جهان را ما باید به منزله یک خط متصل و یا به منزله یک حقیقت متموج تعلق کنیم و تنها اختلافی که بین اجزای آن فرض می‌شود اختلافات شدت و ضعفی و کمال و نقصی است. این مطلب را نیز در محل دیگری توضیح کافی خواهیم داد.

ص: ۲۴۴

نظریه فقر وجودی که در مقابل سه نظریه گذشته است نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیشتر از هر چیز با اصالت وجود و تشکک وجود رابطه دارد. روی نظریه اصالت وجود در تحقق و در مجعولیت، از نظریه ماهوی که مورد قبول قاطبه حکمای پیشین بوده برای همیشه باید دست کشید ولی چیزی که موجب تعجب می شود این است که پیروان حکمت متعالیه و حکمای اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلالات خود به همان نظریه ماهوی اعتماد کرده اند. و آن را مقبول و مسلم گرفته اند و تاکنون دیده نشده که خدشه ای بر او وارد کرده باشند. شاید علت این اعتماد این است که نتیجه این استدلال با نظریه فقر وجودی یکی است و همان طوری که طبق نظریه ماهوی، حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنهاست، طبق این نظریه نیز حدوث موجودات دلیل احتیاج وجودی و وابستگی آنها به شرایط و مقدمات خاصی است و ایضاً همان طوری که طبق نظریه ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافی نیست طبق این نظریه نیز منافی نیست. مطابق نظریه ماهوی، ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شیء با وجود و عدم (امکان) است و این تساوی دلیل بر احتیاج به علت و مرجح است، در این نظریه نیز (به بیانی که در مقاله ۱۴ خواهد آمد) ماهیت داشتن دلیل بر فقر وجودی است. پس نتیجه محاسبه، طبق این دو نظریه یکی است و هر چند اصول نظریه ماهوی غلط است ولی چون بالمآل همان نتیجه را می دهد که نظریه فقر وجودی می دهد و از طرفی محاسبه اش آسان تر است، مانعی ندارد که در قسمت های مقدماتی آن را به کار ببریم. درست مثل این که ما می دانیم اصول و مبانی اولی هیئت بطلمیوس غلط است و اصول هیئت کپرنیک صحیح است ولی هیچ مانعی ندارد که برای اندازه گیری برخی حرکات اجرام آسمانی و پیش بینی خسوف و کسوف و بعضی چیزهای دیگر با اصول بطلمیوسی محاسبه کنیم به جهت آن که نتیجه محاسبه در بسیاری از موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوسی محاسبه آسان تر باشد.

البته این جانب شخصاً واقف است که آنچه در مقام بیان رابطه علت و معلول و مناط احتیاج معلول به علت روی اصول حکمت متعالیه بیان کردیم و گفتیم معلول عین احتیاج

ص: ۲۴۵

است از مطالبی نیست که برای همه کس قابل هضم باشد و بسا هست که برای کسانی که تمرین زیادی در عقلیات فلسفی ندارد و مخصوصاً کسانی که طرز تفکر حسی دارند این گفته‌ها صرفاً «لفاظی» جلوه کند و ما نیز انتظار نداریم که با این بیان مختصر آن حقیقت عالی را که جزء شاه کارهای اعجاز‌آمیز فکر بشر است بفهمانیم ولی خواننده محترم باید بداند که این نظریه جزء آن دسته نظریات فلسفی است که برای کسی که درست به اصول و مبادی آشنا باشد از یک مسئله ریاضی یقینی تر است. ضمناً برای کسانی که فی الجمله مقصود را یافتند و به راه عقلانی این مقصود که از بررسی انبوه اندیشه‌های غلطانداز ذهن به دست آمد نیز واقف شدند، جمله‌ای را که مکرر در دو مقاله پیش گفته ایم تکرار می‌کنیم: تا ذهن را شناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم.

اشکال:

معلولی که برای وی وجود بلانهایت فرض شده و هیچ‌گاه در گذشته یا آینده نابد و نیست نبوده و نخواهد بود، هرگز احتیاجی به علت نخواهد داشت و به عبارت دیگر فرض وجود دائمی با فرض احتیاج، دو فرض متناقض می‌باشد.

پاسخ:

فرض معلول و نفس معلولیت، فرض احتیاج است پس وجود دائمی معلول، در واقع وجود دائمی محتاج می‌باشد. از قضا وجود دائمی محتاج، احتیاجش شدید تر و قوی تر است و پایه مطلب روی این است که ممکن به جهت تساوی نسبت به وجود وعدم محتاج به علت مرجحه می‌باشد نه به جهت سابقه عدم که یک معنای نسبی انتزاعی است به علت نیازمند باشد.

اشکال:

قانون کلی علت و معلول را ما با آزمایشی که در حوادث مادی انجام داده ایم به دست آورده ایم و هیچ موردی از این موارد از سابقه عدم خالی نبوده و از این روی هرگز نمی‌توانیم یک معلولی را قدیم زمانی فرض نموده و در عین حال نیازمند به علت بدانیم، زیرا خاصه و حکمی را که در محیط خاص و شرایط ویژه‌ای از آزمایش گذرانده‌ایم توسعه به غیر مورد

ص: ۲۴۶

شرایط نمی توان داد مگر این که یک یا چند مورد پیدا شود که حکم و خاصه بی شرایط مزبور موجود شود و هرگز نمی شود به مجرد قیاس عقلی اعتماد نمود.

پاسخ:

حکم تجربی همان است که گفته شد ولی مستشکلین ما وجود خود زمان را فراموش کرده اند که یک واقعیت مادی و امکانی است و حقیقت وی اندازه حرکت بوده و معلول حرکت عمومی ماده می باشد و هرگز برای این حقیقت سابقه عدم زمانی فرض نمی توان کرد.

هرگز نمی شود گفت زمانی بود که زمانی نبود و پس از آن زمان پیدا شد یا روزی بود که روزی نبود و سپس روز پیدا شد. آری، این دانشمندان چون در کاوش های علمی خود از حقیقت زمان بحث نکرده اند نه تنها در این بحث بلکه در هر بحث فلسفی مربوط به خواص نظری زمان دچار یک رشته فراموش کاری و اشتباهات گردیده اند.

به هر حال، زمان از جمله پدیده هایی است که بی سابقه عدم زمانی نیازمند به علت می باشد و همچنین حرکت عمومی، و ماده ای که موضوع حرکت است همین خاصه را دارند چنان که در جای ویژه خود خواهد آمد، ان شاء الله تعالی.

گذشته از اینها پاسخ جمله اشکال اخیر را (هرگز نمی شود به مجرد قیاس عقلی اعتماد نمود) در مقاله پنجم دادیم.

۶- چون احتیاج معلول به علت در وجود خودش می باشد از این روی دیگر نمی شود معلولی را علت علت خودش فرض کرد و این گونه علیت به واسطه یا با واسطه محال می باشد، زیرا علت علت شیء، علت خود شیء است و نمی شود یک شیء، علت خودش بوده باشد و این همان مسئله بطلان دور است.

۷- وجود علت تامه از وجود معلول قوی تر است، حرارت درون خورشید از حرارت بیرونی سوزان تر است، زیرا تمام واقعیت و وجود معلول از آثار وجود علت بوده و متکی به وجود وی می باشد و البته در این جا نباید دست به یک رشته نقض های عوامانه زد مانند پدر و پسر، و بنا و ساختمان، و سنگ تراش و سنگ، و آتش افروز و آتش، و جز اینها، زیرا چنان که در مقاله هشتم تذکر دادیم آنچه در اینها به راستی علت فاعلی است مانند پدر

ص: ۲۴۷

نسبت به حرکات تناسلی خودش پیوسته و بی تردید از معلول خودش قوی تر است و همچنین علت تامه نسبت به معلول قوی تر می باشد.

و از این روی، علت بر معلول مقدم و معلول، از علت متأخر می باشد، زیرا تا علت نباشد معلول نخواهد بود، در عین حال در یک زمان باید هر دو جمع بوده و گرد آمده باشند و از همین جا روشن است که این تقدم و تأخر، زمانی نیست چنان که خواهد آمد، بلکه تقدم رتبه ای است.

و از مجموع این بیانات این نتیجه را باید گرفت: «استقلال و تمامیت وجودی معلول، عین استقلال و تمامیت وجودی علت است»، زیرا معلول در وجود ضروری خود که به واسطه وی صفت واقعیت را به خود گرفته و لاواقعیت را از خود می راند متکی به علت یعنی به استقلال وجود ضروری علت می باشد، پس معلول با استقلال علت مستقل است نه با استقلالی دیگر یعنی علت و معلول دو موجود مستقل هستند با یک استقلال. این نظریه با بیانی که ایراد شد در فلسفه عالیه به خوبی روشن است و البته از سطح گفت و گو و بحث این گونه اصول مقدماتی بالاتر است.

از برای دریافتن این نظریه باید چنان که در مقاله هفتم گذشت ماهیت را از وجود تمیز داده و قصر نظر و توجه را منحصر به وجود نموده و وارد بحث شد و اما کسی که وجود را مساوی ماده قرار داده و در راه کنجکاوی فلسفی در هر گامی می افتد و بر می خیزد و در هر لحظه می میرد و زنده می شود و در مورد هر نسبت و صفت عمومی مانند وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قوه و فعلیت و جز آنها پوزش پس از پوزش می طلبد یا مکابره پی مکابره می آورد، چنین کسی در این موارد نباید نظری بدهد.

۸- چنان که در مقاله هشتم تذکر دادیم سلسله علت تامه یک معلولی، نمی تواند تا لانهایت پیش رفته و در هیچ نقطه و جایی وقوف نکند و ما این نظریه را در فلسفه عالیه با یک بیان روشنی که از احتیاج وجودی معلول و استقلال علت گرفته شده بیان نموده ایم.

۹- دو علت مستقل و جدا از هم در یک معلول نمی تواند تأثیر کند، چنان که یک با یک علت و تأثیر نمی تواند در دو معلول تأثیر کند، زیرا رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول

ص: ۲۴۸

مقتضی است که وجود معلول، مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد، بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را در مرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و هم چنین تباین وجودی دو معلول متباین، مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

و باید دانست که نسبت به این دو نظریه نیز به نظر سطحی موارد نقض زیادی موجود است، چه در خارج بسیار اتفاق می افتد چندین فاعل دست به هم داده و فعلی را انجام دهند و یا یک فاعل چندین فعل به وجود آورده ولی باید باریک بینی نموده و فهمید که در صورت اولی مجموع چندین فاعل یک فاعل را تشکیل می دهند و در صورت دومی یک فاعل با شرایط مختلف چندین فاعل می شود و یا چندین فعل به واسطه ترتب یک فعل می باشد

در مباحث قبلی گفتیم که از اصل کلی علیت قوانین فرعی زیادی منشعب می شود و دوتای از آنهاست که اگر به ثبوت نپیوندد نمی توان برای جهان نظامی قطعی و یقینی اثبات کرد. آن دو قانون عبارت است از قانون سنخیت و قانون ضرورت علی و معلولی.

مطابق آنچه قبلاً روشن کردیم از اصل کلی علیت، ارتباطات و وابستگی های موجودات و از اصل سنخیت، نظام و انتظام این ارتباطات و از اصل ضرورت علی و معلولی قطعیت و ضرورت این نظام نتیجه می شود.

راجع به اصل کلی علیت در تکمیل مباحث همین مقاله و راجع به ضرورت علی و معلولی در مقاله ۸ بحث کافی شد. جمله های مختصر بالا اشاره به اصل سنخیت است و نظر به این که این مسئله علاوه بر آن که فی حد نفسه با اهمیت است، از طرف متکلمین یا سایر فرق مورد ایراداتی واقع شده و اظهارات بعضی از علمای فیزیک نو نیز چنین می نمایاند که تحقیقات دقیق علما در عالم ذرات، خلاف این اصل را ثابت کرده، ناچاریم بسط کافی در اطراف این مطلب مهم بدهیم.

اصل سنخیت را اگر با زبان ساده بخواهیم بیان کنیم باید این طور تعریف کنیم: «از علت معین فقط معلول معین صادر می شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد».

ص: ۲۴۹

حکما این قاعده را آن جا که به مفهوم دقیقش بیان می کنند به این صورت بیان می کنند:

«صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است». معنای این جمله این است که علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است و اگر احیاناً در مواردی می پنداریم که علت واحد منشأ معلولات کثیره است یا معلول واحد از مجموع چند علت حاصل شده واقعاً آن علت یا آن معلول مفروض ما واحد نیست بلکه مجموعه ای از واحدهاست.

البته آنچه در درجه اول مورد نظر حکماست، واحد بالشخص است ولی این قاعده در واحدهای بالنوع یعنی افراد مختلفی که از نوع واحد هستند نیز تا حدی جاری است و نتیجه این می شود که افراد مختلف، هر اندازه تشابه نوعی زیاده‌تری داشته باشند از لحاظ آثار و خواص مشابه ترند. پس از تعمیم واحد به واحد بالشخص و واحد بالنوع معنای این قاعده این خواهد بود که هر واحد حقیقی علت، فقط با یک واحد حقیقی از معلول وابسته و مرتبط است و هر دسته از افراد واحد بالنوع با یک سلسله آثار واحد بالنوع مرتبط می باشد.

از قسمت اول نتیجه می گیریم: صدور موجودات از مبدأ کل و صانع کل که به حکم برهان، بسیط و واحد من جمیع الجهات است بر طبق نظامی معین است؛ یعنی صدور موجودات به ترتیب است و حتماً پای معلول اول (مقصود اولیت زمانی نیست) و بلاواسطه، در کار است و سپس پای معلول معلول اول، و همین طور. و نظریه اشعری که اراده ذات باری را بلاواسطه دخیل در جمیع امور می دانست غلط است.

از قسمت دوم نتیجه می گیریم: طبیعت همواره جریان مشابه و یک نواختی را طی می کند یعنی در طبیعت همواره شرایط کاملاً مساوی، نتیجه مساوی می دهد. و این که در موارد خاصی ما می پنداریم شرایط مساوی است و در عین حال می بینیم نتیجه مختلف است باید بفهمیم که واقعاً شرایط مساوی نبوده و اختلاف وجود داشته، چیزی که هست ما این اختلاف را درک نکرده ایم.

برای اثبات اصل سنخیت می توان دو نوع دلیل اقامه کرد: دلیل حسی و استقرایی و دلیل عقلی و قیاسی.

ص: ۲۵۰

دلیل حسی و استقرایی

انسان هر اندازه که جزئیات را استقراء کرده و می کند و در قسمت های مختلف تجربه به عمل می آورد می بیند که اشیاء دارای خواص معین ثابتی هستند و همواره شرایط و مقدمات و علل معین نتایج و معلولات معین به دنبال خود می آورد و تخلفی از این لحاظ مشاهده نمی کند و از این رو برایش قطعی می شود که هر چیزی خاصیت و استعداد خاصی دارد مخالف با خواص و استعداداتی که سایر اشیاء دارد. انسان در اثر تجربه و استقراء یقین حاصل کرده که هر یک از مواد معدنی و آلی خاصیت های مخصوص به خود دارد، خاصیت آتش سوزاندن و خاصیت آب خاموش کردن آتش و خاصیت هوا قابلیت تنفس است. انسان در اثر تجربه دریافته است که از گندم، گندم می روید و از جو، جو و از انسان، انسان متولد می شود و از اسب، اسب و از گوسفند، گوسفند و هیچ گاه ممکن نیست که کسی گندم بکارد و جو بر دهد یا آن که اسب، بچه الاغ بزاید. پس انسان از این استقراء جزئیات یک حکم کلی انتزاع می کند. آن حکم کلی این است که علل و مقدمات معین همواره معلولات و نتایج معین می دهد.

این استدلال اگر هیچ مقدمه قیاسی به آن اضافه نشود ضعیف است، زیرا اولاً: همان طوری که در مقاله ۵ گفتیم ذهن قادر نیست فقط با استقراء جزئیات به کشف یک قانون کلی نائل شود و در تمام مواردی که ذهن در اثر استقراء و تجربه به کشف یک قانون کلی نائل می شود، برخی اصول عقلانی غیر تجربی مداخله دارد و در آن جا ثابت کردیم که از جمله قوانین کلی تجربی متکی به قبول قبلی آنهاست، همانا اصل سنخیت علی و معلولی است و واضح است که اگر بنا بشود خود این اصل نیز با تجربه ثابت شود مستلزم دور است (مقاله ۵ جلد دوم) و ثانیاً: قوانین تجربی به طور کلی قطعیت ندارد، زیرا زمینه تجربه کامل که بشر بتواند جمیع عوامل دخیله را تحت نظر بگیرد تقریباً غیر میسر است و لهذا قوانین تجربی متوالیاً نقض می شود و تجربیات بعدی نقص تجربیات قبلی را روشن می کند و اگر ما صرفاً تجربیات گذشته را در مورد اصل سنخیت ملاک قرار دهیم تجربیات جدید علمی بشر در عالم ذرات

ص: ۲۵۱

که می نمایاند طبیعت جریان متحدالشکلی را طی نمی کند آن را نقض می کند. چنان که عن قریب بیان خواهیم کرد.

دلیل عقلی و قیاسی

این راه متکی به تحلیل عقلانی حقیقت علت و معلولیت است. ما قبلاً دیدیم که علت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است که ما نام یکی را علت و نام دیگری را معلول گذاشته ایم و اگر دو موجود را فرض کنیم که با یکدیگر بیگانه و متباین محض باشند معنا ندارد که یکی را علت و دیگری را معلول بدانیم و از طرفی می دانیم که رابطه علت و معلول از نوع وجود دادن و وجود یافتن است؛ یعنی از دو موجودی که یکی وجود دهنده دیگری است و آن دیگری وجودیافته از ناحیه اوست، مفهوم علت و معلولیت انتزاع می شود. از طرف دیگر قبلاً ثابت کردیم که ارتباط و پیوستگی معلول به علت مغایر با واقعیت معلول نیست یعنی واقعیت معلول عین ارتباط و اضافه است نه چیزی که دارای ارتباط و اضافه است.

یک مقدمه دیگر که به این سه مقدمه علاوه شود مطلب کاملاً روشن می شود و آن مقدمه این است حقایق معلوله که عین اضافه و ارتباط هستند به این نحو است که هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است و گرنه اضافه و ارتباط مطلق و بلاطرف معنا ندارد. و اختلاف معلولات با یکدیگر در عین این که در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یکدیگر شریکند در این است که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقعیت آن معلول است یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت یک علت دیگر بود نه فقط طرف اضافه تغییر کرده است بلکه دیگر آن اضافه آن اضافه نیست و آن معلول آن معلول نیست و از این جاست که می گوییم مرتبه هر موجودی در نظام وجود مقوم ذات آن موجود است یعنی هویت و آن موجود بودن آن موجود به این است که در همان مرتبه خاصی که هست، بوده باشد و اگر او را در مرتبه دیگر فرض کنیم نه این است که خودش خودش است و جایش تغییر کرده بلکه خودش خودش نیست و این که خودش خودش باشد موقوف به این

ص: ۲۵۲

است که در همان مرتبه ای که دارد بوده باشد و همان طوری که در مقدمه مقاله ۸ بیان کردیم مراتب موجودات در سلسله زمان یا در مراتب علی و معلولی و نظام اسباب مسببات را نباید از قبیل یک صف سرباز فرض کرد که هر یک در محل معینی جا گرفته اند و مانعی ندارد که تغییر وضع و محل و نسبت بدهند بلکه در مقام تشبیه و تنظیر بهتر است که نظام موجودات را به مراتب اعداد تشبیه کنیم که مرتبه هر عددی مقوم حقیقت آن عدد است و همان طوری که در اعداد معنا ندارد که پیرسیم چرا عدد یک، عدد دو نیست و چرا عدد دو، عدد پنج نیست، همین طور در نظام موجودات نیز معنا ندارد سؤال کنیم چرا فلان معلول، معلول فلان علت است و معلول فلان علت نیست، یا آن که چرا آن معلول به جای علت خودش و علتش به جای خودش نیست یا آن که چرا من معلول اول یا چرا علت اولی نیستم؟

بعد از این که دانستیم که واقعیت نسبت هر معلول با علت خاص عین واقعیت معلول و مقوم ذات معلول است می توانیم بدانیم که واقعیت نسبت با دو علت مختلف و متغایر، مختلف و متغایر است و اگر از دو علت مختلف معلول واحد صادر شود لازم می آید که معلول واحد مفروض ما در عین وحدت کثیر باشد و در عین این که هویتش عین انتساب به فلان علت است و مقوم به آن علت است عین انتساب به فلان علت دیگر و مقوم به آن نیز باشد و اگر از علت واحد دو معلول متغایر صادر شود لازم می آید که آن دو معلول در عین کثرت مفروض بیش از یک هویت نداشته باشند و همان طوری که در متن بیان شده: رابطه و سنخیت وجودی علت و معلول مقتضی است که وجود معلول مرتبه ضعیفه وجود علت بوده باشد. بنابراین، تباین وجودی دو علت متباین، معلول را در مرتبه ضعیفه متباینه قرار خواهد داد و همچنین تباین وجودی دو معلول متباین مستلزم دو علت متباین خواهد بود.

برای اثبات قانون سنخیت بین علت و معلول، ادله و براهین زیادی اقامه شده و این مسئله از سنخ آن رشته مسائل فلسفی است که برای کسی که درست به اصول فلسفی وارد باشد جای کوچک ترین شک و تردیدی باقی نمی ماند و تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات قابل توجیه است و این اصل است که اذعان قطعی می آورد بر این که پیدایش

ص: ۲۵۳

حوادث و اشیاء حتماً طبق جریان و اسباب معینه صورت می گیرد و چنان که دیدیم این مسئله یک مسئله فلسفی خالص است؛ یعنی مبتنی به قبول اصول موضوعه ای از علوم طبیعی یا ریاضی نیست و خواننده محترم اگر درست مبادی تصویری و تصدیقیه این مسئله را به دست آورده باشد می فهمد که تحقیق در اطراف این مسئله- / نفیاً و اثباتاً- / جز در حوزه فلسفه میسر نیست. و اگر درست در عقلیات فلسفی تمرین کرده باشد به اندازه یک مسئله ریاضی یقین حاصل می کند.

در کتاب راز آفرینش با جهان شگفت (۱) تألیف «جینز» (۲) دانشمند فیزیک و ریاضی و ستاره شناسی قرن حاضر ترجمه آقای مهندس رضا بعد از آن که عقاید بشر اولیه را در تعلیل حوادث به اراده ارباب انواع و خدایان و سپس توجه بشر را به رابطه علی و معلولی بین حوادث عالم توضیحی می دهد، می نویسد: «چند هزار سال بر این منوال گذشت تا در قرن هفدهم یعنی قرن گالیله و نیوتن بالا-خره قانون علیت به عنوان مبنای کشف و تحقیق امور طبیعی پذیرفته شد. دانشمندان در مطالعه امور و قضایای طبیعی به علل و اسباب توجه کرده متقاعد شدند که هر علت مفروضی معلول معینی را به وجود می آورد. مطالعات نجومی و ستاره شناسی نیز حرکت منظم سیارات را مشهود داشته خرافات و اوهام قران ماه و مشتری و سعد و نحس هم زهره و زحل را به دور انداخته مؤمن شدند که برای دانشمند: سعد افتد هم زحل هم مشتری» ... در قرن هفدهم ثابت شد که حرکت کلیه اجرام آسمانی بر طبق قوانین ثابت و پابرجایی صورت می گیرد که توسط دانشمند قرن توجیه و اعلام شده است.

نیوتن می گفت که باید تمام امور طبیعی را با استدلالات مناسبی از روی اصول مکانیک (قواعدی که از اعمال قانون علیت در طبیعت بی جان به دست می آید) نتیجه گرفت ... گفته نیوتن روز به روز بر طرفداران خود افزود و در نیمه دوم قرن نوزدهم این عقیده به اوج عظمت خود رسید تا آن جا که «هلمولتز» دانشمند معروف آلمانی اذعان کرد که همه علوم طبیعی باید به علم مکانیک منجر شود؛ یعنی آن گاه که در جهان بی روح مطالعه می کنیم باید

۱- The my sterousuniverse

۲- Jeans

ص: ۲۵۴

علت و معلول را تشخیص داده رابطه آنها را به تحقیق معلوم کنیم و هیچ چیز را جز در سلسله قانون علیت در نظر نگیریم.

همچنین دانشمند نامی «لرد کلون» انگلیسی اعتراف نمود که تا نمونه مکانیکی از چیزی را به تصور در نیاورد آن را درک نمی کند

این بحث ها در حیات انسانی اثرات جالبی به وجود آورد، زیرا هر چه اعتقاد به قانون علیت افزایش می یافت اعتقاد به اختیار سست تر می گردید و افکار، بیشتر به این مطلب اقبال می کردند که اکنون که جهان بی روح تابع قانون علیت است، چرا جهان ذی روح از این قاعده برکنار باشد این گونه تفکرات، فلاسفه مکانیست قرن هفدهم و هجدهم را به وجود آورده، ایشان را در برابر اصحاب اصالت تصور (ایده آلیست ها) قرارداد در پیچ و خم این افکار سیر می کردیم که قرن بیستم با جلوه بسیار فرا رسید و قدم های بلندی به سوی دانش نو برداشته شد. نخستین گام بلند ما در این قرن مطالعه قسمت بسیار کوچکی از ماده بود که تا آن زمان علما وسیله نداشتند که جزء بسیار کوچکی از ماده را در تحت مطالعه دقیق قرار دهند و قضاوت ایشان فقط بر جزئی از ماده بود که با حواس پنج گانه مستقیماً محسوس شود حال آن که چنین جزئی از ماده میلیون میلیون ذره را در برداشت و شک هم نداشتیم که چنین قطعه مادی تابع قانون علیت است اما معلوم نبود که اثر یک ذره مثلاً با اثر یک میلیون ذره تناسب و تشابهی داشته باشد

فیزیک قرن نوزدهم دست در دامان اصول مکانیک زد هر قضیه طبیعی را به ماشینی تشبیه کرد و سرانجام خواست در ماشین فکر انسانی نیز با همان نظر مطالعه کند ولی یک اشکال بزرگ برای او باقی ماند و آن توجه نور و قوه جاذبه بین کرات آسمانی بود که با هیچ فرمول مکانیکی توجه نمی پذیرفت.

در آخرین ماه های قرن نوزدهم پرفسور «ماکس پلانک»^(۱) آلمانی برخی از قضایای تابش نور را که تا آن زمان تاریک و مجهول بود کشف کرده ثابت نمود که تنها نمی توان امثال این

Max – Plank. –۱

ص: ۲۵۵

امور طبیعی را با کمک فرمول مکانیکی قانون علیت تفسیر و توجیه کرد بلکه اساساً نمی توان آنها را با هیچ گونه فکر مکانیکی یعنی وجوب و اضطراری که از قانون علیت برمی آیند ارتباط داد. چون افکار تازه همیشه مورد حمله متعصبین قرار می گیرد، پرفسور پلانک نیز مدتی مورد سخریه و استهزای دانشمندان زمان شد ولی چندی نگذشت که یکی از بزرگ ترین ثوری های فیزیک کنونی بر پایه سخنان وی استوار گشت. این تاریخ را باید پایان سلطه قانون علیت و آغاز دوره نوینی در سیر علم و حکمت دانست.

پرفسور پلانک جریان امور طبیعی را در طی حرکات جسته جسته می داند وی ثابت می کند که حرکات کوچکی که در طبیعت صورت می گیرد همه به همین روش است؛ مثلاً عقربه دقیقه شمار ساعت در آخر هر دقیقه با یک حرکت چرخ دندانه ای که درون ساعت تعبیه شده، یک درجه از محیط صفحه ساعت را می پیماید. ناظری که زمان طولی را به کمک ساعت می سنجد چنین می پندارد که عقربه دقیقه شمار با نظم و ترتیب و اتصال و پیوستگی محیط ساعت را پیموده، حال آن که کسی که در زمان کوچکی شاهد قضیه باشد می بیند که عقربه در طی هر دقیقه بر جای ثابتی ایستاده و در آخر آن دقیقه با یک حرکت یک درجه را می پیماید. علامه معاصر اینشتین (۱) در سال ۱۹۱۷ معترض شد که ثوری پلانک علاوه بر انفصال حرکات مطالب مهمی را در بردارد.

اگر در عمق این معنا فرو رویم بر اثر اینشتین و دیگر دانشمندان اذعان می کنیم که نظم و ترتیب قانون علیت که پیش تر پیشوای سیر علوم و اندیشه علمای ما بود دیگر توانایی هدایت افکار ما را ندارد. بر طبق علوم قدیم (علوم پیش از قرن بیستم) قانون علیت حکم می کند که دنیا سیر ثابت و معینی دارد که از صبح ازل تا شام آید با زنجیر علیت به هم پیوسته شده، هر علت را به طور قطع معلول معینی در پی است و این معلول خود علت پیدایش وضع جدیدی است و ... به عبارت دیگر علوم قدیم می گفتند که اگر وضع کنونی جهان را به A بنماییم وضع آتی آن شکل مفروض و معین B را خواهد داشت که به طور قطع از A

Albert Einstein. -۱

ص: ۲۵۶

نتیجه شده ولی علوم جدید تا حال ما را به این نتیجه رسانیده اند که به طور قطع نمی توان حکم کرد که وضع A وضع مفروض B را در پی دارد، ممکن است وضع جهان در لحظه بعد از وضع A به شکل B یا C یا D یا وضع دیگری باشد، ما نمی توانیم به طور قطع وضع آتی را پیش بینی کنیم (بر خلاف دانش قدیم که می گفت با داشتن وضع A به طور قطع می توان وضع آتی B را پیش بینی کرد) وضع آتی محتمل است C و یا وضع دیگری باشد. علوم ما توانایی یافته اند که بگویند احتمال وقوع هر یک از حالات B یا C یا D ... چقدر است (حساب احتمالات)، خلاصه علم به یقین، راز آفرینش و سرغیب است و هیچ محرم دل را در آن حرم راه نیست. مثالی بیاوریم: رادیوم یا گوهر شب چراغ جسمی است که مدام نور و گرما از آن تراوش می کند، در نتیجه این فیضان نور و حرارت، اتم های رادیوم یکایک تبدیل به اتم های سرب و هلیوم می شوند و چون سرب و هلیوم از رادیوم سبک ترند لذا به مرور زمان از وزن قطعه رادیوم کاسته می گردد. موضوع کلام ما این نکته است که کاهش وزن قطعه رادیوم در طول زمان بر طبق فرمول عجیبی انجام می پذیرد که به آن اشاره می کنیم: شهری را در نظر بگیرید که همه زنان آن نازا باشند و به فرض، یک درصد ساکنان آن در هر سال به سرای نیستی بروند به شرط این که مرگ ایشان کاملاً ناگهانی و تقدیری بوده به هیچ وجه وابسته به سن و سالشان نباشد حساب معلوم می کند که کاهش شماره ساکنین چنین شهری نظیر کاهش شماره اتم های تکه رادیوم سابق الذکر است. همچنین می توانید لشکری را تصور بفرمایید که زیر باران گلوله دشمنی قرار گرفته باشد که بدون رؤیت و اطلاع صحیح از موضع، حریف به طرف ایشان تیر خالی کند. بدیهی است با این فرض اصابت گلوله به افراد لشکر فقط بر حسب اتفاق و تقدیر خواهد بود. کاهش شماره این لشکر نیز مانند کاهش اتم های یک قطعه رادیوم است. به عبارت دیگر، اتم رادیوم بر اثر مرور زمان و رسید به عمر طبیعی و یا مواجه شدن با اتفاق دیگری از میان نمی رود بلکه فقط و فقط دست تقدیر است که او را به سرای نیستی می فرستد حال فرض کنیم که در اتاق ما تکه رادیومی شامل ۲۰۰۰ قطعه اتم قرار داشته باشد علوم جدید به آسانی حساب می کنند که احتمال این که پس از یک سال شماره اتم های قطعه رادیوم مزبور ۱۹۹۹ یا ۱۹۹۸ یا ... شود چقدر است ولی در عین حال به

ص: ۲۵۷

هیچ وجه نمی توانند نظریه قطعی اعلام داشته و شماره اتم ها را پس از یک سال به وجه یقین معین نمایند.

حساب می گوید ظن آن است که پس از یک سال فقط یک اتم رادیوم درهم بشکند ولی محال نیست که از این لشکر اتفاقاً دو سرباز دچار مرگ شوند. به علاوه نکته دقیق دیگری که علوم جدید به ما می آموزند این است که پس از یک سال به احتمال قوی یک اتم از هر ۲۰۰۰ اتم به سرای نیستی می رود ولی به هیچ وجه نمی توان پیش بینی کرد که آن اتم کدام یک از این ۲۰۰۰ اتم است. علم در این پرده راه ندارد و جز تقدیر کسی را از این ماجرا آگاهی نیست.

شما ممکن است پیش خود (عذر) موجه علمی بتراشید؛ مثلاً بگویید آن اتمی زودتر می میرد که با فلان علت فیزیکی یا شیمیایی مواجه شود ولی دغدغه به خاطر راه مدهید که سخن آنچه باشد گفته اند و سرانجام ثابت شده که جز تقدیر عاملی در این کار ذی اثر نیست.

با این حال هنوز برخی از طرف داران قانون علیت از عقیده خود دست برنداشته مترصد عاملی هستند که بتواند جای تقدیر را بگیرد ... مشاهدات و مطالعات فیزیکی بسیاری در این طریق گفتار ما را تأیید کرده اند. مثلاً پرفسور «هایزنبرگ»^(۱) آلمانی ثابت کرده است که تئوری جدید کوانتارا فقط به کمک اصل عدم وجوب ترتب معلول بر علت می توان توجیه کرد

مثال های فیزیکی فراوان تاکنون علی رغم قانون علیت به دست آمده و بر اثر آنها بسیاری از علمای فیزیک معتقد شده اند که در امور مربوط به الکترون ها و اتم ها قانون علیت، صادق نیست و اگر در بادی امر چنین اندیشه ای به خاطر ما راه یافته بود از آن بود که مقیاس نظر را بزرگ و وسیع اختیار کرده بر قسمت محسوس از ماده حکم نموده و در امور بسیار خرد باریک نشده بودیم. فیزیک دان انگلیسی دیراک^(۲) همین مفهوم را در کتاب خود چنین بیان می کند: در تجربیات و مطالعات مربوط به اتم ها و الکترون ها عموماً در حالت مفروض و معینی نتیجه آزمایش معین و ثابت نیست (عدم وجوب ترتب معلول بر علت) بدین معنا که

۱- Werner Heisenberg.

۲- Dirac.

ص: ۲۵۸

چون یک آزمایش معین را چندین بار با همان شرایط اولیه تکرار کنیم احتمال دارد به نتایج مختلف برسیم ... و نیز باید بگوییم که فیزیک نو گر چه مدتی است در این راه گام برمی دارد هنوز تصمیم قطعی خود را اعلام نداشته است. برخی از فیزیک دان ها که شماره ایشان روز به روز کمتر می شود، عقیده دارند که روزگاری قانون علیت دوباره بر مسند علوم جلوس خواهد کرد و حق آن است که اینک فیزیک نو در خلاف جهت عقیده این آقایان راه می سپارد.

در دانش های نو نقش علیت مطلق به هیچ وجه آب و رنگ ندارد، از این رو به تدریج از اصحاب مکتب مکانیست کاسته شده، طرح نویی که ما در صفحات پیشین تصویر کردیم بیشتر مورد نظر دانشمندان قرار می گیرد. مبنای این طرح هم با اختیار مختصری که ما در زندگی داریم توافق دارد. با پذیرفتن این مطالب ایمان می آوریم که آفریننده جهان اختیاری هم در کار ما قرار داده است که به کمک آن می توانیم در کارهای عالم اظهار وجود کنیم و این که گفتیم در کارگاه اتم ها دست تقدیری در کار است آن دست ممکن است در کارگاه تن ما همان روح و جان ما باشد. شاید اختیاری که مغز ما درباره سلول های تن ما روا می دارد عامل همان افعالی باشد که در محیط خارجی به نام حرکات اختیاری و ارادی موسوم شده اند.

حقیقت این موضوع از نظر ما پوشیده است نه می توانیم آن را بپذیریم و نه می توانیم آن را رد کنیم ...».

این بود خلاصه نظریه این دانشمند بزرگ در باب قانون علیت. از مجموع آنچه نقل شد چند مطلب استفاده می شود:

۱. علم امروز قانون علیت را- که برحسب آن همواره علل معین باید معلولات معینه را به دنبال خود بیاورند و هر وضعی معلول وضع قبلی و علت وضع بعدی است و سلسله حوادث مانند حلقه های زنجیر به هم پیوسته و مرتبط است- نمی پذیرد.
۲. نظر به این که در جهان ذرات قانون علیت فرمانروایی ندارد و اوضاع گذشته و حال و آینده با یکدیگر رابطه علی و معلولی ندارند، دانش نو وجود تقدیر و مداخله غیبی را در جهان ذرات اثبات می کند.

ص: ۲۵۹

۳. لازمه قانون علیت و رابطه زنجیری حوادث، امکان پیش بینی های قطعی نسبت به آینده از روی وضع حاضر است ولی چون جهان ذرات از پیروی قانون علیت آزاد است امکان این پیش بینی ها از بین رفته است. در جهان ذرات قانون علیت نمی تواند هادی و راهنمای بشر واقع شود یعنی بشر نمی تواند در جهان ذرات با اتکای به قانون علیت پیش بینی قطعی بنماید. تنها کاری که از این لحاظ از بشر در آن جا ساخته است این است که با حساب احتمالات پیش بینی های احتمالی بنماید.

۴. قانون علیت منافعی با آزادی و اختیار انسان است ولی با باطل شناختن قانون علیت موضوع اختیار انسان نیز ثابت می شود.

خواننده محترم اگر با اصول فلسفی ما کاملاً آشنا باشد خوب متوجه می شود که از چهار مطلب فوق که همه جنبه نظری و استنباطی دارد به استثنای قسمتی از بند ۳ که جنبه علمی تجربی دارد هیچ یک قابل قبول نیست. ما نمی خواهیم مشاهدات تجربی دانشمندان بزرگ و نوابغ جهان فیزیک را منکر شویم و هم نمی توانیم ولی چیزی که می خواهیم و می توانیم این است که استنباطات فلسفی این دانشمندان را مورد انتقاد قرار دهیم. یکی از مخاطرات بزرگ این است که یک قانون مربوط به فن مخصوصی را بخواهیم با ابزار و وسایل مخصوص فن دیگر رد یا اثبات کنیم. همان طوری که عمل غالب قدما که مسائل طبیعیات را احیاناً می خواستند با اصول فلسفی نفی یا اثبات کنند مخاطراتی را دربرداشت و حداقل این بود که علم را متوقف می کرد، راهی را که برخی از دانشمندان جدید پیش گرفته اند و می خواهند فلسفه را نیز از دریچه چشم فیزیک ببینند مخاطراتی کمتر از آن مخاطرات در بر ندارد.

قانون علیت با شعب و متفرعاتی که دارد از قبیل قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت و بطلان دور و تسلسل و غیره از قوانین فلسفی خالص است و فقط با اصول فلسفی می توان در مقام نفی یا اثبات آن برآمد و علوم، نه، می توانند این قوانین را رد کنند و نه اثبات و

ص: ۲۶۰

نه می توانند از آنها بی نیاز باشند و تنها کاری که فیزیک یا علم دیگر می تواند بکند این است که این قانون را با متفرعات وی به صورت اصول موضوعه بپذیرد و تا هر جا که می تواند از آن استفاده کند و هر جا که نمی تواند، درباره آن سکوت اختیار کند.

اشتباه اصلی این دانشمندان هم همین جاست این دانشمندان قانون علیت را به عنوان یک قانون تجربی تلقی کرده اند و چون آنچه مورد تجربه واقع می شود از سنخ ماده است ناچار قانون علیت را منحصر به مواد و اجسام دانسته اند و روی همین جهت، علیت را مساوی با مکانیسم گرفته اند. در مکانیسم تنها اصل اصیلی که واقعیت دار شناخته شده ماده و حرکات مکانیکی ماده است و قهراً روابط موجودات منحصر است به روابط مادی و مکانیکی. و از این رو هر جا که دیده اند مشاهدات علمی و تجربی با مکانیسم قابل توجیه نیست به جای این که چنین استنباط کنند که روابط علی و معلولی منحصر به روابط مادی و مکانیکی نیست خط بطلان روی قانون علیت کشیده و اظهار داشته اند حوادث درون اتم در ماوراء قانون علیت انجام می گیرد.

چه ضرورتی ایجاب می کند که قانون علیت را یک قانون تجربی بدانیم و آن گاه آن را مرادف با مکانیسم بگیریم و آن جا که خلاف مکانیسم ثابت می شود، جنجال راه بیندازیم که قانون وجوب ترتب معلول بر علت که قرن ها بر فکر بشر حکومت می کرد از مقرر فرمانروایی خود معزول شد. ادله واضحی موجود است که قانون علیت را نمی توان به عنوان قانون تجربی تلقی کرد و ما در پاورقی های مقاله ۵ در این باره بحث کردیم.

خلاصه آنچه گفتیم این است که احساس و آزمایش چنان که واضح است به جزئی تعلق می گیرد (نه کلی) و انسان پس از مشاهده و اعمال آزمایش در چند مورد بالخصوص نتیجه آزمایش خود را تعمیم می دهد به سایر مواردی که شخصاً تحت آزمایش در نیامده است. این تعمیم معلول قبول قبلی چند اصل است که یکی از آنها عبارت است از اصل تشابه طبیعت.

اصل تشابه عبارت است از این که طبیعت در شرایط کاملاً مساوی در همه جا و همه وقت جریان واحدی دارد ما بعد از قبول اصل تشابه طبیعت می توانیم تجربیات خود را در ماده محسوس یا در جهان ذره ای تعمیم دهیم. اصل تشابه طبیعت چیزی جز اصل سنخیت علی و

ص: ۲۶۱

معلولی یعنی این که علل معین همواره معلولات معینه را به دنبال خود می آورند نیست. پس همیشه صحت قانون کلی تجربی موقوف به قبول قبلی اصل تشابه طبیعت یا اصل سنخیت علی و معلولی است و بنابراین ما نه می توانیم با تجربه این قانون را رد کنیم و نه اثبات و نه می توانیم از آن در علوم تجربی خود مستغنی باشیم، زیرا اگر بخواهیم رد کنیم و مدعی شویم تجربه ثابت کرده که در طبیعت تشابه موجود نیست و بخواهیم این را به صورت یک قانون کلی بیان کنیم باید اول قانون تشابه را بپذیریم و یا اتکای خود قانون تشابه خودش را رد کنیم و اگر بخواهیم آن را اثبات کنیم باید با اتکای خود قانون تشابه خودش را اثبات کنیم. واضح است که در صورت اول باطل شناختن قانون تشابه مستلزم صحیح شناختن و باطل شناختن آن است و در صورت دوم صحیح شناختن این قانون متوقف بر صحیح شناختن آن است یعنی «دور» است مگر این که مدعی شویم که امتناع دور چون از فروغ قانون علیت است مورد قبول ما نیست.

پس اگر قانون علیت را نپذیریم در درجه اول باید علوم تجربی را به کناری بگذاریم. این است که ما می گوییم، علوم باید قانون علیت را به عنوان اصل موضوع بپذیرند.

علاوه بر این، اگر قانون علیت را نپذیریم هیچ قانون علمی را (تجربی و غیرتجربی) را نباید بپذیریم، زیرا هر قانون علمی محصول و معلول یک رشته مقدمات قیاسی یا غیرقیاسی است که با پیدا شدن آن مقدمات پیدایش آن قانون علمی که ثمره و نتیجه آن مقدمات است، قطعی است. حال اگر بنا بشود که قانون علیت دروغ باشد هیچ رابطه ای بین مقدمات یک دلیل و ثمره آن دلیل نخواهد بود؛ یعنی هیچ مطلبی را ثمره هیچ دلیلی نمی توان دانست و اگر قانون سنخیت علی و معلولی دروغ باشد از هر مقدمه و قیاس و استدلالی هر نتیجه را می توان انتظار داشت بلکه از هر چیزی هر چیزی را می توان انتظار داشت؛ مثلاً از غذا خوردن یک انسان، دانشمند شدن یک جماد را می توان انتظار داشت و اگر قانون ضرورت علی و معلولی دروغ باشد، در حال اجتماع جمع شرایط و مقدمات و اجزای علل یک چیز، نمی توان انتظار قطعی آن چیز را داشت یعنی در این حال نیز ممکن است آن شیء موجود بشود و ممکن است موجود نشود، معنای این سخن این است وجود جمیع مقدمات ذهنی یک دلیل

ص: ۲۶۲

در ذهن با عدم آنها در ذهن یکی است، زیرا اگر ضرورت علی و معلولی دروغ باشد نه بین وجود علت و وجود معلول ضرورت است و نه بین عدم علت و عدم معلول و بنابراین در حال وجود علت و در حال عدم (هر دو) معلول امکان وجود و عدم دارد، پس بود و نبود علت مساوی است.

اگر قانون علت و متفرعات وی دروغ باشد ترتب نتیجه منظور آقای «جینز» بر استدلال های خودشان هیچ ضرورتی ندارد و مانند این است که چنین استدلال هایی ازلاً و ابداً وجود نداشته باشد.

اشتباه این آقایان یک منشأ دیگر هم دارد و آن این است که نخواستند یا نتوانسته اند فرق بگذارند بین واقعی بودن قانون علیت و بین تطبیق و مورد استعمال قرار دادن آن بر نمودهای داخل اتم. مطلب صحیحی که مربوط به عالم تجربیات فیزیکی است و این دانشمندان اظهار داشته اند و دیگران نیز ناچارند از آنها بپذیرند. این است که قانون علیت نمی تواند راهنمای دانشمندان در داخل آنها باشد. قانون علیت در جایی می تواند راهنمای فیزیک واقع شود که دانشمند بتواند به کمک او از وضع مشهود پیش بینی های قطعی نماید و البته پیش بینی قطعی هنگامی میسر است که جمیع مقدماتی که زمینه قطعی آینده را تشکیل می دهند تحت مشاهده و محاسبه در آیند و اگر جمیع مقدمات قابل محاسبه نبود امکان پیش بینی از بین می رود. آنچه مسلم است این است که دانشمندان فیزیک نتوانسته اند وضع درون اتم ها را طوری تحت محاسبه در آورند که بتوانند پیش بینی های قطعی نمایند. و البته امردائر است بین این که دانش امروز در این زمینه قاصر باشد و نتوانسته باشد جمیع عوامل ذی دخل را تحت محاسبه در آورد و یا این که در واقع و نفس الامر حوادث رابطه زنجیری نداشته باشند و قانون علیت دروغ باشد. بدیهی است که هیچ دلیل در کار نیست که دانش امروز آخرین حد را طی کرده و جمیع عوامل را شناخته است. لازمه واقعی بودن قانون علیت امکان پیش بینی بشر نیست بلکه لازمه اطلاع بشر بر آن مقدمات و علل امکان پیش بینی است، پس ما اگر بخواهیم به طرز منطقی استنتاج کنیم نباید از عدم امکان پیش بینی در برخی موارد عدم واقعی بودن قانون علیت را نتیجه بگیریم بلکه همین قدر باید نتیجه بگیریم که ما از وجود چنین عوامل قطعی

ص: ۲۶۳

اطلاعی نداریم یا از آن جهت که اصلاً چنین عواملی وجود ندارد و یا آن که وجود دارد و ما بی اطلاع هستیم.

اگر ما طرز تفکر حسی خود را در مورد قانون علیت به کناری بگذاریم و این قانون را به درستی بشناسیم، و بفهمیم که نه تصور این قانون از راه احساس به ذهن وارد شده (رجوع شود به مقاله ۵، و نه تصدیق ذهنی ما- به دلایلی که در همین جا اشاره کردیم و در مقاله ۵ نیز گذشت- معلول و محصول تجربه است می توانیم بفهمیم که قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است خواه آن که آن واقعیت مادی باشد یا غیر مادی و بنابراین هر عاملی که به معلول خود واقعیت بدهد آن عامل، علت است و آن معلول، معلول و علی هذا فرضاً نظریه آقای «جینز» صحیح باشد و عامل تغییر و تبدیل ها و فنا و زوال های درون اتم ها «تقدیر و اراده مافوق الطبیعی» بوده باشد باز خارج از قانون علیت نیست و علت این که ما وجود این تقدیرها را نمی توانیم پیش بینی کنیم از آن جهت است که قوانین خاص آن تقدیرات در دست ما نیست که بتوانیم پیش بینی کنیم.

ولی حقیقت این است که مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق الطبیعی را در این گونه حوادث کسی می تواند باور کند که با علوم الهی آشنایی نداشته باشد. ممکن است کسانی که شخصاً در این زمینه اطلاعات کافی ندارند چنین بپندارند که ما که عقاید الهی داریم اعتراف دانشمند مبرزی مانند «جینز» را در مداخله مستقیم تقدیر و اراده مافوق الطبیعی در برخی حوادث این جهان با آغوش باز می پذیریم و این اعترافات را مؤید نظریات الهی خود به حساب می آوریم ولی خواننده محترم از همین حالا مطمئن باشد و بعداً در مقاله ۱۴ به تفصیل خواهد شنید که ما وجود این گونه تقدیرات و مداخلات مافوق الطبیعی را محال و ممتنع می دانیم و اظهار نظرهای آقای «جینز» و دیگران را در این زمینه ها از بی اطلاعی ایشان به علوم الهی می دانیم. ما در نظریات الهی خود مانند آن دسته از مدعیان فلسفه و غیرهم نیستیم که در مقام اثبات صانع کل و مبدأ کل در جست و جوی استنهاها باشیم و هر جا که به نظر ما رسید استثنا و خلاف عادی صورت گرفته آن را با اراده ذات باری توجیه کنیم و دلیل بر وجود باری بگیریم. از نظر فلسفی ما، نظام هستی، نظام متقن و مرتبی است و سراسر این

ص: ۲۶۴

نظام مرتبط و پیوسته، قائم به ذات باری و اراده باری است، و این نظام علی و معلولی همان نفوذ تقدیر و اراده ذات باری است که به صورت این نظام در آمده است از نظر دقیق فلسفی همین نظام متقن دلیل بر وجود ذات باری است نه استثنایها (به فرض وجود). خواننده محترم در مقاله ۱۴ به طرز استدلالات ما کاملاً آشنا خواهد شد. آری، متکلمین غالباً هر جا که در مقام استدلال برآمده اند مثل این است که طبیعت را شریک ذات باری می دانسته اند و فعل طبیعت را مستند به ذات باری نمی دانسته اند و از این جهت همواره در جست و جوی موارد استثنایی بوده اند و چنین می پنداشته اند که با ابطال نظام مسلم موجودات باید وجود صانع کل را اثبات نمود. همچنان که تا آن جا که ما جست و جو کرده و اطلاعاتی به دست آورده ایم جمیع فلاسفه اروپایی (الهی و مادی و شکاک) دارای همین نظریه بوده اند.

نظریه معروف «اوگوست کنت» نیز در بیان حالات سه گانه بشر در مورد تعلیل حوادث که در مقاله ۵ گذشت از همین طرز تفکر حکایت می کند و این مطلب به نوبه خود خیلی موجب تعجب این جانب شده است.

در این جا بی مناسبت نیست که عبارتی را که صدر المتألهین در رد متکلم معروف امام فخر رازی مربوط به همین موضوع آورده نقل کنیم. وی در جلد چهارم اسفار در مبحث «سعادت و شقاوت حسی» بعد از آن که برخی از استدلالات فخر رازی را در باب اثبات صانع و هم چنین روش تفسیری وی از قرآن کریم نقل و انتقاد می کند می گوید: «و أعجب الأمور أن هؤلاء القوم متی حاولوا إثبات أصل من أصول أصول الدين كإثبات قدره الصانع أو إثبات النبوه و المعاد اضطروا إلى إبطال خاصیه الطبیاع و نفی رابطه العقلیه بین الأشياء و الترتیب الذاتی الوجودی و النظام اللائق الضروری بین الموجودات التي جرت سنه الله علیها ولا تبدیل لها و هذه عادتهم فی إثبات أكثر الأصول الاعتقادیه كما فعله هذا الرجل أمام أهل البحث و الكلام».

یعنی عجیب ترین چیزها این است که متکلمین در مقام اثبات توحید یا نبوت یا معاد خود را ناچار می بینند که خواص معینه طبایع را انکار کنند و در صدد نفی نظام ضروری علی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات که حکم صریح عقل است و سنت قطعی ذات باری است و قابل تبدیل نیست برآیند و اساساً عادت این دسته همواره همین بوده و هست.

ص: ۲۶۵

به هر حال ما برای هستی نظام متقن و خلاف ناپذیر قائل هستیم و این نظریه را هم از تجربه حوادث روزانه به دست نیاورده ایم تا با برخورد تجربه به مشکلاتی پایه نظریه ما سست شود. ما نظریه ترتیب و نظام موجودات را از برهان عقلی کسب کرده ایم و این برهان هم از نوع «برهان لمی» است که از معرفت به علل سرچشمه می گیرد نه «برهان انی».

تفصیل این مطالب در مقاله ۱۴ می آید.

در بیانات «جینز» قانون علیت از قانون ضرورت علی و معلولی و قانون سنخیت تجزیه نشده و همه به صورت یک قانون بیان شده ولی ما قبلاً ثابت کردیم که هر چند این سه قانون متلازم هستند ولی نمی توان آنها را یکی شمرد. عذری که این دانشمند و دیگران در این جا دارند این است که این قانون را تجربی می دانند و در تجربه نمی توان این سه قانون را از یکدیگر مجزا تصور نمود. این تفکیک و تجزیه فقط با طرز تفکر فلسفی میسر است.

عجب این است که این دانشمند و گروه زیاد دیگری به موضوع اختیار چسبیده و اختیار علیت را منافی یکدیگر پنداشته اند و آن گاه احساس وجدانی انسان را راجع به اختیار و آزادی خود، دلیلی از ضمیر بر نفی قانون علیت به حساب آورده اند و حال آن که اندک تأمل کافی است که بفهمیم آزادی و اختیار ما که امری وجدانی است و ضمیر ما به آن گواهی می دهد این است که در طبیعت یک راه معین و خط مشی معین برای ما تعیین نشده و میدان عملی به ما داده شده که می توانیم هر راهی را که بخواهیم انتخاب کنیم و انتخاب یکی از آن راه ها به اراده و اعمال قدرت ما واگذار شده یعنی ما آزادیم که اگر میل داشته باشیم و اراده کنیم بکنیم و اگر نخواهیم و اراده نکنیم نکنیم یعنی اراده ماست که خط مشی ما را متعین می کند. معنای اختیار این نیست که اراده ما آزاد است که خودبه خود و بدون علت پیدا شود و همچنین این نیست که ما آزاد و مختاریم که اراده کنیم یا اراده نکنیم و خلاصه ما نسبت به فعل خارجی آزادیم نه نسبت به مقدمات نفسانی آن فعل. و آنچه که ضمیر انسان گواهی می دهد بیش از این نیست.

ما در مقاله ۸ نکات لازم را راجع به جبر و اختیار بیان کردیم و مخصوصاً این نکته را برای اولین بار بیان کردیم که آزادی اراده و نفی ضرورت علی و معلولی که این دانشمندان و

ص: ۲۶۶

متکلمین اسلامی برای اثبات اختیار به آن چسبیده اند بیشتر منافی با اختیار و آزادی انسان در عمل خویش است.

خلاصه نظریه ما راجع به قانون علیت از این قرار است:

۱- قانون علیت و جمیع قوانین منشعبه از آن که در این مقاله بیان شد قوانینی است واقعی و نفس الامری و مستقل از ذهن و ادراکات ماست.

۲-/ ادراک ذهنی تصویری ما از علیت و معلولیت ناشی از احساس خارجی نیست بلکه از مطالعه درونی جوهر نفس و حالات نفسانی ناشی شده به تفصیلی که در مقاله ۵ گذشت.

۳-/ ادراک ذهنی تصدیقی ما راجع به قانون علیت و معلولیت (مناط احتیاج به علت) و متفرعات وی ناشی از حکم عقل است و مستقل از تجربه می باشد. به تفصیلی که در همین مقاله گذشت.

۴-/ قانون علیت از شئون واقعیت مطلق است و اختصاصی به ماده و روابط مادی ندارد.

۵-/ قانون علیت و منشعبات وی قوانین فلسفی هستند و تحقیق در آنها از حوزه علوم جزئی خارج است.

۶-/ قانون علیت و منشعبات وی ناچار باید به عنوان اصل موضوع در علوم جزئی مورد استفاده قرار بگیرد و این علوم از این قوانین نمی توانند به کلی بی نیاز باشند.

۷-/ علم به علت تامه موجب علم به معلول است و از این رو از وجود علت می توان به وجود معلول پی برد.

۸-/ حوادث این جهان «ضرورت وقتی» دارند یعنی وقوع هر حادثه ای فقط در لحظه معین قابل واقع شدن است و پس و پیش ندارد.

۹-/ شرایط و اوضاع زمانی، علت تامه اوضاع بعدی نیست بلکه زمینه اوضاع بعدی است و در عین حال (به ادله ای که بعداً خواهد آمد) اطلاع کاملاً از این زمینه موجب پیش بینی قطعی است.

ص: ۲۶۷

۱۰- / تقدیر و اراده مافوق الطبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول) معنا ندارد.

۱۱- / انسان در افعال خویش مختار و آزاد است و این آزادی و اختیار با ضرورت علی و معلولی منافی نیست.

علت های چهارگانه

اشاره

اگر یکی از کارهای خود را که اختیاری می نامیم؛ مثلاً دوختن یک پیراهنی را مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید به وجود آمدن یک پیراهن که معلول است (مسامحتاً) موقوف است به مقداری پارچه که پیراهن دوز برای پوشیدن با ابزار ویژه خود او را به شکل مخصوص در می آورد. و وجود پیراهن به همه این اطراف بسته می باشد:

۱- / فاعل که پیراهن دوز است؛

۲- / غایت و آرمان که پوشیدن می باشد؛

۳- / ماده که پارچه است؛

۴- / صورت که شکل پیراهن بوده باشد.

اگر یکی از اینها در میان نبود پیراهنی به وجود نمی آمد.

ما در مورد افعال اختیاریه خود این علت های چهارگانه را باور داریم و چنین می انگاریم که کارهایی که با تروی و فکر انجام می دهیم، روی این پایه های چهارگانه ایستاده و در هستی خود از آنها سرچشمه می گیرند ولی آیا این اندیشه ما درست است یا پنداری است و بس، که با واقعیت خارج وفق نمی دهد و اساساً علیتی و معلولیتی در کار نبوده، و هیچ پدیده و حادثه ای نیازمند به علت نیست؟ و یا قانون علت و معلول درست بوده ولی چهار تا بودن آنها در هر موردی مانند ماده و صورت در هر موجود یا غایت در غیر افعال اختیاریه ما؟ یا در هیچ مورد (حتی در افعال اختیاریه ما) لزوم نداشته بلکه الهامی است نا صواب؟

پاسخ فلسفه به پرسش اولی مثبت و چنان است که در آغاز این مقاله تذکر داده شد ولی پاسخ پرسش دومی مختلف و به تفصیلی است که گفته می شود.

ص: ۲۶۸

علت فاعلی

ما در روزهای نخستین زندگی که به قانون علت و معلول پی می‌بریم اگر چه در آغاز کار، همین اندازه اجمالاً تأثیر علت در معلول را می‌فهمیم (هر موجودی در وجود خود نیازمند به وجود دیگر است و وجود معلول ناشی از علت می‌باشد) ولی کم کم به واسطه مشاهده‌های بی‌شمار با معنی علت و معلول آشنا می‌شویم، خواص گوناگون علیت و معلولیت پیش چشم ما جلوه گر می‌شود.

لقمه‌ای را که با دست و دهان می‌خوریم، جامه‌ای را که دوزنده با ابزار از پارچه بریده و می‌دوزد، و دری را که درودگر از چوب می‌سازد (مثال‌هایی است مسامحی)، درست است صورت‌های وجودی و شکل‌های تازه که پیدا می‌شود وابسته و مرهون همه اطراف قضیه و اجزای علل می‌باشند ولی نسبت آنها به همه اطراف یکسان نیست؛ مثلاً نسبت صورت پیراهن به دوزنده جز نسبتی است که به پارچه دارد، زیرا دوزنده مانند این است که چیزی را از خود بیرون می‌دهد (کار و کنش و فعل) و پارچه، این است که چیزی را از بیرون خود می‌گیرد (پذیرش و قبول انفعال) و البته روشن است که این دو نسبت مختلف، دو خاصه مختلف دارند. خاصه نسبتی که با فاعل و کننده پیدا می‌شود این است که فاعل دارا و واجد اثری است که بیرون می‌دهد (البته مقصود نه این است که شکل پیراهن مثلاً در دست و نخ و سوزن دوزنده است و به چشم دیده می‌شود و پس از آن حرکت کرده و به سوی پارچه می‌آید) و خاصه نسبتی که با قابل و پذیرنده پیدا می‌شود این است که قابل، دارا و واجد فعلیت اثر نیست اگر چه قبول وی را داراست. از این روی با اختلاف قابل‌ها آثار، مختلف می‌شود. و هر چه این آزمایش را در مواد و موارد مختلفه پی‌گیری کرده و ادامه بدهیم اختلاف این دو نسبت (فعل و انفعال کردن و پذیرفتن) و خاصه ویژه هر یک از آنها روشن تر و استوارتر می‌شود. و از این جاست که حکم می‌کنیم که هر فعل یک فاعلی می‌خواهد و ساده تر بگوییم: هر اثری مؤثری می‌خواهد.

ص: ۲۶۹

وجود هیچ موجود نیازمند به علت، بی علت فاعلی درست نخواهد شد اگر چه سایر علل را مانند علت مادی و جز آن داشته باشد.

برای علت فاعلی دو اصطلاح است که یکی از آنها بر طبیعیات مربوط می شود و دیگری به فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی در طبیعیات محرک ماده موجود از حالی به حال دیگر است، مثلاً بناً در ساختمان علت فاعلی است، زیرا مواد و مصالح ساختمانی را جابه جا کرده و با هیئت خاصی آنها را با هم ممزوج و روی هم قرار می دهد اما در فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی چیزی است که هستی معلول را افاضه کرده است و در مباحث کتاب این معنا مورد نظر است.

برای علت فاعلی اقسامی ذکر کرده اند که فهرست وار می آوریم: ۱- فاعلی طبیعی کارش ملائم با طبع اوست و علم به کارش ندارد، مانند نفس در مرتبه قوای بدنی نفس حیوانی؛ ۲- فاعل قسری یا جبری کار ملائم با طبیعت اوست و علم به فعلش ندارد حرکتش جبری است، مانند نفس حیوان به هنگام بیماری که همواره تحلیل می رود؛ ۳- فاعل بالجبر علم به کارش ندارد و اراده آن را هم نکرده اما او را مجبور می کنند به کاری که نمی خواهد؛ ۴- فاعل بالرضا فاعلی است که دارای اراده است و علم تفصیلی به فعلش دارد آگاهی به کارش عین فعل اوست؛ ۵- فاعل بالقصد فاعلی است به کارش آگاه ولی با انگیزه زائد کار می کند؛ ۶- فاعل بالعنايه آگاه به فعل است بدون انگیزه کار می کند علمش زاید بر ذاتش نیست؛ ۷- فاعل بالتجلی علمش زاید بر ذاتش نیست ولی علم تفصیلی او عین علم اجمالی است، مانند نفس مجرد انسان؛ ۸- فاعل بالتخیر فاعلی است که مسخر به فعل اوست.

آزمایشی که اعتقاد به لزوم علت فاعلی را به وجود می آورد در مواردی است که طبیعت کار خود را از راه فعل و انفعال و یا به تعبیر امروزی به طریق عمل و عکس العمل (کنش و واکنش) انجام می دهد و البته نتیجه آزمایش را به غیر مورد خودش سرایت نمی توان داد.

ما موارد زیادی داریم که ماده یا موضوع اثر، اثر را به نحو لزوم، پیوسته همراه خود دارد بی این که نیازی به علت فاعلی داشته باشد، چنان که مثلاً نور، حرکتی معادل سیصد هزار کیلومتر در ثانیه (تقریباً) دارد و این حرکتی است که معلول موضوع خودش بوده و فاعل

ص: ۲۷۰

موجد نمی خواهد. ساده بگوییم حرکتی است که متحرک می خواهد نه محرک. و همچنین در اصل ماده، حرکت دائمی اثبات شده که پیوسته به واسطه وی در جنب و جوش است بی این که دلیلی به ثبوت فاعل محرک که موجد حرکت بوده باشد داشته باشیم بلکه همین ماده قابل که متحرک است کافی است. برای این که موضوع علل اربعه روشن تر شود باید توجه به این نکته داشته باشیم که موضوع تقسیم علت به علل اربعه- / فاعلی، غائی، مادی، صوری- از تقسیمات ارسطویی است. اگر فاعل را انسان فرض کنیم و آن سلسله افعال انسان را در نظر بگیریم که از نوع تصرف در ماده خارجی است (نه افعال نفسانی از قبیل تصور و تصدیق و شوق و اراده و غیره). این تقسیم ارسطویی بسیار واضح است. تصرفاتی که انسان در ماده خارجی می کند قائم به چهار رکن است- / فاعل، غایت، ماده، صورت- / فاعل خود انسان است که علت وجود دهنده فعل است. غایت یا علت غایی همان چیزی است که انسان فعل را به خاطر رسیدن به او انجام می دهد و البته غایت از آن جهت علت شمرده می شود که مکمل و متمم علت فاعلی است، زیرا تصور غایت است که اراده انسان را برمی انگیزد و انسان را که در حد فاعل بالقوه است به حد فاعل بالفعل می رساند پس علت غایی مندرج در علت فاعلی و علت فاعلی مندرج در علت غایی است. صورت، همان فعلیت و حالتی است که انسان به ماده خارجی می دهد و آن همان است که معلول واقعی علت فاعلی است. ماده عبارت است از آن چیزی که صورت را قبول می کند و فعلیت را می پذیرد. در مثال پیراهن که قبلاً در متن بیان شد این چهار علت جمع است همان طوری که در متن بیان شده علت این که به ماده و صورت علت گفته می شود این است که حقیقت هر شیء مادی در خارج، مرکب است از مجموع ماده و صورت و این مجموع، در تحقق خود محتاج به این دو می باشد و قبلاً گفتیم که معمولاً در مفهوم علیت توسعه داده می شود و به مطلق دو چیزی که یکی از آنها در واقعیت خود محتاج به دیگری است علت و معلول گفته می شود و از این رو هر یک از ماده و صورت علت مجموع مرکب به شمار می روند و به آنها علت مادی و علت صوری اطلاق می شود. و علت این که به غایت علت، اطلاق می شود همان است که گفتیم که علت غایی، متمم و مکمل علت فاعلی است و اما اگر در مفهوم علیت توسعه ندهیم و علت را به همان

ص: ۲۷۱

معنای وجود دهنده و واقعیت دهنده بگیریم تنها چیزی که شایسته است به او علت گفته شود همانا فاعل است و معلول این علت هم همان چیزی است که ما آن را صورت خواندیم.

همان طوری که قبلاً تذکر دادیم اگر فاعل را انسان فرض کنیم و فعل را تصرفات انسان در ماده خارجی فرض کنیم هم تصور و هم تصدیق این ارکان چهارگانه بسیار واضح است. و هیچ یک از این ارکان چهارگانه را نمی توان عین دیگری گرفت. ولی اگر فرض را تغییر دهیم مثل این که فاعل را انسان یا چیزی شبیه به انسان فرض نکنیم بلکه فاعل را طبیعت بی جان فرض کنیم. البته وجود علت غائی قابل تشکیک خواهد بود (به تفصیلی که بعد خواهد آمد) و یا این که فعل را از قبیل تصرف در ماده فرض نکنیم مثل آن که خود ماده را فعل بدانیم و یا آن که موضوع سخن خود را «مبدعات» قرار دهیم البته وجود علت مادی معنا ندارد.

در این جا یک سؤال با تشکیک اساسی هست و آن این است که آیا در مواردی که فعل، قائم به ماده و به اصطلاح، تصرف در ماده است، اساساً لازم است که علت فاعلی غیر از علت مادی باشد؟ و بنابراین آیا لازم است که برای حرکات و تغییرات و تبدیلاتی که دائماً در ماده واقع می شود فاعلی غیر از خود ماده که علت قابل و مادی است بشناسیم یا آن که مانعی ندارد که علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد؟ این که می گوییم علت فاعلی عین علت مادی بوده باشد یا به این معناست که تنها علت مادی کافی است و نیازی به علت فاعلی نیست و یا به این معناست که عین همان چیزی که علت مادی است علت فاعلی است.

یکی از نقاط نسبتاً حساس بحث الهی و مادی همین جاست. چنان که می دانیم سرچشمه نظریه الهی خود ارسطو نیز همین جاست. ارسطو به کمک سه مقدمه وجود «محرک اول» را اثبات می کند: یکی این که ممتنع است متحرک عین محرک باشد و به عبارت دیگر، ممتنع است که علت فاعلی عین علت قابلی بوده باشد. دیگر آن که باید محرک همواره به همراه متحرک وجود داشته باشد یعنی حرکت مادامی ادامه دارد که عامل تحریک باقی باشد و اگر عامل تحریک از بین برود حرکت هم بلافاصله قطع می شود. دیگر این که اگر محرک، نیز به نوبه خود متحرک باشد نیازمند به محرک دیگری خواهد بود و آن محرک دیگر، نه می تواند همان متحرک اولی باشد و نه می تواند تا بی نهایت پیش برود. پس سلسله محرکات باید

ص: ۲۷۲

منتهی شود به محرکی که خود متحرک نیست و او عبارت است از موجودی مجرد و ماوراءالطبیعی.

مقدمه اول ارسطو همین مسئله مانحن فیه است. مقدمه دوم همان است که گالیله و نیوتن برخلافش قیام کردند و در مقاله ۸ مفصلاً در اطرافش بحث و انتقاد کردیم، مقدمه سوم مبتنی بر امتناع دور و تسلسل است، و اگر کسی در یکی از مقدمات سه گانه، خدشه وارد ساخت و مثلاً نظر داد که لزومی ندارد محرک غیر از متحرک باشد یا آن که معتقد شد بقای عامل حرکت به همراه حرکت لازم نیست و یا آن که دور یا تسلسل ممتنع نیست و یا این که فرض ارسطو مصداق دور و تسلسل نیست البته برهان ارسطو برای اثبات محرک اول ناقص خواهد ماند.

ما در مقاله ۱۴ که براهین فلاسفه را راجع به اثبات صانع نقل و انتقاد می کنیم در اطراف این برهان نیز بحث خواهیم کرد و به هر حال موضوع وحدت محرک و متحرک از بزرگ ترین مسائل فلسفی است و به حسب نظر مادیین مانعی ندارد که متحرک عیناً همان محرک باشد.

ولی بحسب نظر ما ممتنع است که محرک عیناً همان متحرک باشد.

در متن نکات لازم به طور اشاره بیان شده و چون تحقیق کامل این مطلب موقوف بر این است که از طرفی ماده و از طرفی دیگر حرکت را کاملاً بشناسیم ما در این جا به همان اندازه که در متن بیان شده قناعت می کنیم و باقی را به عهده مقاله ۱۰ می گذاریم.

دانشمندان مادی تکون بدوی و ساختار پیدایش نخستین جهان را معلول برخورد حرکت های سرزده گروه آتم می دانند که در فضا سرگرم شناوری بوده و به واسطه تصادم، همدیگر را نگاه داشته و کراتی به وجود آورده و با ترکیبات گوناگون مواد و عناصر جهان خواص و آثاری راه انداخته اند در حالی که برای پیدایش این صورت ها به جز ماده، علتی در کار نبوده. و اما مواردی که علت فاعلی و مادی هر دو وجود دارند (موارد عمل و عکس العمل)، در آنها نیز به حسب حقیقت چون هر دو یعنی فاعل و منفعل دارای اثر هستند مانند پدر و مادر هر دو علت مادی می باشند اگر چه فرقی در راه جذب و انجذاب دارند. و هم می توان گفت که انقسام علت به علت فاعلی و مادی در این موارد به مجرد اتفاق بوده و مانند حصول توارث و قابلیت بقای خودبه خود به وجود آمده است.

ص: ۲۷۳

پاسخ: ما یک بار مانند کسانی که اعتقاد به علت و معلول را بسته به تداعی معانی و تنها عادت ذهنی می دانند در مورد علت و معلول تنها به نام گذاری قناعت کرده بدون اثبات رابطه حقیقی در هر جایی که موجودی دنبال موجودی پیدا شود موجود پیشین را علت و پسین را معلول می نامیم البته در این صورت که مجرد تعاقب و یکی پس از دیگری ظاهر شدن را علت و معلول بدانیم حقیقتاً منکر این قانون بوده و به این قانون ارزشی بیشتر از تسمیه نداده و خط بطلان به گرداگرد همه علوم و افکار خود خواهیم کشید. و یک باره حقیقتاً میان اشیاء رابطه واقعی علت و معلولیت یعنی رابطه نیازمندی وجودی مستقر می سازیم و در این صورت در جاهایی که فاعل از ماده، جداست رابطه معلول را با ماده، جدا و مجزاً از رابطه ای که معلول با فاعل دارد مشاهده نموده و می فهمیم که رابطه معلول با ماده رابطه پذیرفتن و به خود گرفتن اثر می باشد و نیز به دست آورده ایم که پذیرفتن و به خود گرفتن اثر با وجود قبلی اثر نمی سازد. نمی شود تصور کرد که آبی که ده درجه حرارت دارد ده درجه را دوباره قبول کرده و تازه دارای ده درجه حرارت بشود و انسانی که انسان است انسان شود و ماده ای که فعلاً صورت سب را دارد صورت سب را با وجود داشتن وی مجدداً به خود بگیرد. و در نتیجه به طور کلی می فهمیم که پذیرنده و به خود گیرنده اثری باید آن اثر را از پیش خود نداشته و فاقد بوده باشد و به اصطلاح فلسفی «حیثیت قبول حیثیت فقدان است» و نظیر همین بیان در رابطه معلول با فاعل اثبات می کند که کننده کار باید اثری را که به ماده می دهد از پیش خود داشته و واجد بوده باشد و به اصطلاح فلسفی «حیثیت فاعلیت حیثیت وجدان است» و گرنه فاقد شیئی معطی شیء نمی شود.

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

و از این بیان این نتیجه روشن گرفته می شود: هرگز قابل و پذیرنده اثری عین فاعل آن اثر نخواهد بود.

و با پشت گرمی این نتیجه می گوئیم در جاهایی که موضوع اثری اثر لازمی را به خود گرفته و داراست یا وجودش مجموعه از دو وجود قابل و فاعل است که با یکی می دهد و با

ص: ۲۷۴

یکی می گیرد و یا (اگر بسیط است) تنها قابل است و فاعل اثر جدای از اوست.

و با در نظر گرفتن بیان گذشته در مورد حرکت سریع نور و همچنین در مورد ذرات اتمی جهان که حرکت دائمی دارند اگر صورت و فعلیتی دارند که حرکت را به آنها می دهد و از سوی دیگر نیز حرکت را پذیرفته و به خود می گیرند ناچار وجود آنها مجموعه دو وجود فاعل و قابل می باشد و اگر تنها متحرک هستند و هیچ گونه صورتی ندارند جز این که صورت های بعدی را پذیرفته و به خود می گیرند ناچار فاعل و محرکی ماورای ماده دارند که حرکت را از وی می پذیرند و از این جاست که فلاسفه الهی فاعلی ماوراء ماده اثبات می نمایند گذشته از اینها ماده یک نواخت حرکت های مختلف دارد و ناچار برای هر یک از آنها علتی بیرون از ماده خواهد بود. پس در هر حال در مورد هر معلولی از اثبات علت فاعلی چاره و گریزی نیست.

و این که در آخر اشکال گفته شده است که در حقیقت، علت فاعلی نیز علت مادی است اشتباهی است که پاسخش نیز از بیان گذشته روشن است.

و این که در اشکال گفته شده که ممکن است پیدایش علت فاعلی در مواردی که هست اتفاقی بوده باشد سخنی است متناقض و مفهومی این است که علتی که رابطه وجودی واقعی با معلول دارد به مجرد اتفاق و بی رابطه وجودی، واقعی است.

علت مادی

بیانی را که در علت فاعلی ایراد کردیم در معرفی علت مادی عجلتاً کافی است و بیشتر از آن را از لابه لای مقاله دهم باید جست و جو نمود. تنها در این جا دو نکته زیر را نباید از نظر دور داشت:

الف) در بحث های ما میان ماده و علت مادی فرق است و آن این است که مرکبی که از ماده و صورت ترکیب یافته جزء مادی نسبت به جزء دیگر صوری، ماده است، چرا که ماده است که صورت را می پذیرد و نسبت به مجموع مرکب (ماده و صورت) علت مادی است که مرکب یعنی ماده و صورت در وجودش نیازمند اوست ولی در صورت اولی، صورت نیازمند ماده

ص: ۲۷۵

نیست بلکه ماده به این صورت نمی تواند وجود داشته باشد. از این رو، ماده پذیرای صورت می باشد.

ب) در عین حال (چنان که مشهود است) که ما گفت و گوی فلسفی خود را با تسلیم اصل مسلم علوی مادی که «اجسام مرکب از ذرات بسیار کوچکی به نام ماده اجسام می باشد» ادامه می دهیم، چون علوم مادی برای این ماده عمومی فعلیت های چندی اثبات کرده اند ما نیز ناچاریم از روی قانون علیت و معلولیت عمومی چنان که در علت فاعلی ناچاریم از روی قانون علیت و معلولیت عمومی چنان که در علت فاعلی گفتیم ماده ای بسیطتر از این ماده مفروض که ما در بحث های خود به این ماده، نام مادهالمواد و هیولی می دهیم اثبات نماییم.

علت صوری

در حقیقت، وی همان فعلیت شیء است که نام نوعی را به واسطه او برداشته مانند انسان، گوسفند، گنجشک، درخت بید، اکسیژن، هیدروژن و

و فرق میان صورت و علت صوری نظیر فرق میان ماده و علت مادی می باشد، چنان که گفته شد.

و پوشیده نماند که اختلافات اشیاء و خواص و آثار آنها مرهون صورت های مختلف آنهاست و ما چون تا اندازه ای در اطراف این بحث در مقاله پنجم به گفت و گو پرداخته ایم دیگر از تکرار خودداری می نماییم.

علت غائی

چنان که گفته شد ما در افعال اختیاریه خودمان که معمولاً با تفکر و تروی برای رفع احتیاجات وجودی انجام می دهیم غایت و غرض داریم که با وی نقص خود را تکمیل می نماییم: می خوریم برای این که سیری را به جای گرسنگی بگذاریم، می خوابیم برای این که بیاساییم، راه می رویم برای این که به مقصد برسیم و

ولی آیا همه کارهای اختیاری ما همین خاصه را دارند با این که کارهای اختیاری بسیاری

ص: ۲۷۶

داریم که از راه گراف انجام گرفته و در دنباله آنها غایتی یافت نمی شود مانند بازی ها و حرکات بیهوده کودکان و مانند بازی هایی که از روی عادت با سر و صورت و دست می کنیم و مانند نفس هایی که بی فکر می کشیم و جز آنها؟ (۱) و آیا در غیر مورد افعال اختیاریه، این همه کارهای بی شمار که در جهان هستی و در گاهواره طبیعت انجام می گیرد در حالی که کمترین شعوری در آنها سراغ گرفته نشده باز هم غایت دارند؟ و آیا خدای جهانیان در آفرینش جهان غایت داشته و دارد؟ پاسخ این پرسش های سه گانه مثبت است و اینک توضیح می دهیم:

(۱)

در مورد کارهای بیهوده و گراف اگر دقت کنیم با تأمل اندک و کمی می توان به غایت و آرمان پی برد، زیرا لزوم ندارد که هر غایت غایت اجتماعی و یا فکر تفصیلی که عقلای اجتماع به کار می بندند بوده باشد. بچه و کودک از راه زیادی انرژی حرکت زیادتری خواسته و از شکل حرکت یک التذاذ خیالی دارد و این خود غایتی است و همچنین ما در موارد عادات خودمان به واسطه رسوخ صورت فعل در متخیله از صورت حرکت و کار مخصوص لذت می بریم و این خود غایتی است. و هم چنین در امثال نفس زدن و چشمک زدن، آسایش طبیعی می یابیم و این خود یک نوع غایتی است. و البته کار اختیاری تنها شعور و

۱- قبلاً گفتم که موضوع تقسیم علت به علل چهارگانه معروف، اولین بار از طرف ارسطو بیان شده و گفتیم که قدر متقین این است که اگر فاعل را انسان یا موجودی شبیه به انسان بدانیم که دارای حالاتی شبیه به حالات انسان بوده باشد و فعل را نیز از نوع تصرف در ماده خارجی بدانیم موضوع علل چهارگانه قابل تصدیق است. در این جا سه سؤال مهم راجع به علت غائی پیش می آید: یکی راجع به خود انسان و دیگری راجع به طبیعت بی روح و دیگری راجع به مبدأ کل و صانع کل. سؤال اول این است که انسان بسیاری از افعال ارادی و اختیاری خود را انجام می دهد که عبث و لغو است مانند بازی با ریش و انگشتان که هیچ سود و غایتی را در بر ندارد پس چگونه می توان گفت جمیع افعال ارادی و اختیاری انسان به خاطر غایتی انجام می گیرد؟ سؤال دوم این است که در طبیعت بی جان یعنی موادی که احساس و ادراک ندارند مانند جمادات و نباتات، فرض علت غائی چگونه قابل تصور است؟ سؤال سوم این است که آیا مبدأ کل و صانع کل که فعلش از نوع تصرف در ماده نیست بلکه تمام ماسوا از ماده و غیرماده با نظام محفوظ و مرتبی که دارند فعل او به شمار می روند، غایتی دارد؟ در متن به هر سه سؤال مشروحاً پاسخ داده شده است. با این معنا که آیا بازی ها و عاداتی مثل خوردن ناخن و کندن سیل غایتی دارند؟ و آیا در غیر مورد- الی آخر

ص: ۲۷۷

اراده لازم دارد نه فکر تفصیلی چنان که ما با اختیار سخن می‌گوییم در حالی که نسبت به چیدن حرف پهلوی حرف، در کلمات و جمل و نظم جمله بندی اعمال فکر نمی‌کنیم. پس همه افعال اختیاریه غایت دارند.

(۲)

هر غایتی که ما از فعلی از افعال اختیاریه مان می‌خواهیم چیزی است که او را برای تأمین احتیاج وجودی می‌خواهیم گرسنه ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم، تشنه ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن می‌طلبیم و همچنین یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می‌نماییم. ساده تر بگوییم: نسبت غایت به ما که فاعل هستیم نسبت کمال است به نقص.

و از همین راه، ما طبق قانون تکامل عمومی خواهان کمال خود هستیم و از این روی از فعالیت های وجودی خود هستیم و از این روی از فعالیت های وجودی خود آنچه می‌تواند کمال مزبور را به وجود آورد و با وی مرتبط است در راه او به مصرف رسانیده و او را به وجود آورده و کمال خود را می‌یابیم. برای رسیدن به مکانی راه می‌رویم، برای به دست آوردن سیری دست و دهان را به کار می‌اندازیم ... پس در حقیقت فعل خود را تبدیل به غایت (شکل کامل وجود خودمان) می‌نماییم. و از این راه حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص تر موجود خود را تبدیل به وی نماید:

و از این بیان روشن می‌شود که در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکم فرماست همه علل طبیعی در کارها و فعالیت های خود در واقع، غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علت غایی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد که علتش منظور داشته است و البته مفهوم به منظور داشتن در این جا «به فکر اوفتادن و به خاطر سپردن» نیست بلکه رابطه مخصوص واقعی است که میان ناقص و کامل بوده و ناقص را به سوی کامل رهبری نموده و می‌راند و غایت فکری نیز در افعال اختیاریه ما یکی از مصادیق این حقیقت است.

ص: ۲۷۸

(۳)

از این روی که موجودات این جهان فعل خداوند آفریدگار می باشند و هر واحد از آنها غایتی دارد پس فعل خدای پاک نیز بی غایت نخواهد بود. ولی این غایت، تنها برای فعل، غایت شمرده می شود یعنی غایت آفرینش است نه غایت آفریدگار، زیرا غایت فاعل به معنایی که اثبات کردیم کمالی است که نقص فاعل را ترمیم می نماید و برای خدای آفریدگار نقص نمی توان فرض کرد. اگر خورشید به سوی قرارگاهی در حرکت است و ماه منازلی را طی می کند همگی طبق مقرراتی است که خدا قرار داده است: شمس به گردش شده چون مستقیم ذلک تقدیر العزیز و العلیم. قمر بین در حرکت بس متین فآیه لمعشر المتقین. همه موجودات مطابق نظام احسن به سوی نقطه مقرر در حرکتند همه هستند سرگردان چو پرگار پدیدآورنده خود را طلب کار به غایت آن، علم دارند از این روی وجود علمی غایت در این موارد پیش از فعل تحقق دارد اما وجود خارجی غایت پس از فعل و مترتب بر آن است.

آری، فلسفه عالیه در مورد آفریدگار به یک معنا باریک تر و دقیق تر که از سطح این بحث بالاتر است غرض و غایتی اثبات می کند.

از بررسی حقیقت غایت دو نظریه ذیل استنتاج می شود:

۱- در جهان هستی اتفاق وجود ندارد؛

۲- بخت خوب یا بد (شانس) موهوم و بی حقیقت است.

اتفاق از واژه هایی است که اطلاقات متنوعی دارد و در موارد مختلف معانی متفاوتی از آن اراده شده است که ذیلًا می آوریم:

الف- اتفاق گاهی به معنای نفی علت فاعلی است، چنانچه مادیون درباره خلقت جهان می گویند که جهان روی تصادف و اتفاق به وجود آمده است یعنی علت حکیم و عاقلی آن را خلق نکرده است.

ب- اتفاق به معنای نفی ایجاب فاعل: این دیدگاه کسانی است که رابطه ضروری بین

ص: ۲۷۹

علت و معلول را منکراند و وجود معلول را در طرف وجود علت حتمی و تخلف ناپذیر می دانند.

ج- / اتفاق به مفهوم نفی علت غایی: برخی بر این باورند که میان علت فاعلی و غایت رابطه ضروری برقرار نمی باشد بلکه بسا اتفاق می افتد که فاعل کاری را برای رسیدن به یک هدفی انجام می دهد لیکن فعل او به غایت دیگری منتهی می شود که فاعل قصد آن را نداشته است، چاهی می کند برای دست یابی به آب ولی گنج از آن زمین به دست می آید و این یک نوع خوش شانس و بخت و اقبال خوب می باشد.

د- / اتفاق به معنای امر حقیقی که علت و سبب برای پاره از حوادث می شود، چنانچه گروهی معتقد بودند که غیر از علل فاعلی صوری مادی و غایی علت دیگری به نام «بخت و اتفاق» نیز در عالم موجود است، مطابق اصطلاح اول امر اتفاقی پدیده ممکن است که علت فاعلی ندارد. بنا بر اصطلاح دوم امر اتفاقی معلولی است بی آن که وجودش ضروری و واجب شده باشد از علت خود صدور یافته است و بنا بر اصطلاح سوم امر اتفاقی غایت و نتیجه ای است که بر فعل مترتب شده اما مقصود فاعل نبوده است و طبق اصطلاح چهارم امر اتفاقی پدیده است که مستند به اتفاق است و آن را یک علت مغایر با علل چهارگانه به وجود آورده است اتفاق در تمام این معانی چهارگانه باطل و پوچ است. آنچه در این جا مورد بحث است معنای سوم می باشد خلاصه آن که در برخی از موارد غایتی که بر فعل مترتب می شود به نحوی نیست که ترتبش بر فعل ضروری باشد، بنابراین نمی توان آن غایت را به آن فعل مشخص یا فاعل آن نسبت داد و اگر اصل علت غایی صحیح باشد باید هر کاری به نتیجه مشخصی منتهی گردد و لازم است بین هر کار و نتیجه آن رابطه اجتناب ناپذیری وجود داشته باشد و نباید انتظار داشت که بدون مقدمه مخصوص نتیجه مشخصی پیدا شود و حال آن که عملاً تحقق چنین چیزی را فراوان می بینیم برای رسیدن به گنج حفاری می کنیم به معدن سنگ می رسیم، برای آب زمین را گود می کنیم به گنج دست پیدا می کنیم که مقصود فاعل نمی باشد، در پاسخ گفته خواهد شد که بعضی از امور دائمی هستند، مثل روشنایی جهان با خورشید و

ص: ۲۸۰

صدور حرارت از آتش، صدور بعضی از غایات از فاعل اکثری می باشند مانند تولد کودک پنج انگشتی بعضاً به ندرت اتفاق می افتد مانند بچه شش انگشتی ولی این به این معنا نیست که از علت حقیقی معلول حقیقی به صورت دائمی صادر نمی گردد. به عبارت دیگر غایت هایی که بر افعال فاعل مترتب می شوند غایت های ذاتی و دائمی برای علت های حقیقی خود هستند و آثاری که به وسیله قدرت بر فعل فاعلی مترتب می گردد امور اتفاقی نامیده می شوند که در واقع غایت های بالعرض اند که به غیر اسباب حقیقی نسبت داده می شوند و اگر همان امور نادر هم به علت حقیقی خود منتسب شود دائمی خواهد بود. با قانون وراثت می شود کاستی های بچه ها را توجیه نمود.

ما می گوئیم سال گذشته بار درختان خوب بود و کمک شایانی به اقتصاد ما می کرد ولی اتفاقاً سرمای آخر بهار یا تگرگ اول تابستان محصول محصول سر درخت را از میان برده و به رشد اقتصاد لطمه زد.

همچنین می گوئیم امروز بامدادان برای خریدن حوائج خانه به بازار می رفتیم اتفاقاً با فلان دوستم برخورد نمودم و فلان گزارش را به من داد.

و همچنین می گوئیم با اتومبیل از تهران ساعت نه به سوی قزوین رهسپار شدیم و بنا بود تا ساعت دوازده برسیم ولی اتفاقاً میان راه ماشین عیب کرده و یک ساعت ما را لنگ نمود.

و همچنین می گوئیم چند سال پیش اوضاع اقتصادی و آرامش کشورها بد نبود و مردم دست به اصطلاحاتی زده بودند اتفاقاً جنگ جهانی دویم پیش آمده و نظام موجود زندگی را به هم زد.

در این مثال ها و صدها مثال دیگر اگر کنجکاوی کنیم خواهیم دید حوادثی که به آنها اتفاق و اتفاقی داده ایم (مثال ۱ سرما و تأثیر او، در مثال ۲ ملاقات دوست و گزارش آن، در مثال ۳ عیب کردن و لنگ شدن ماشین، در مثال ۴ حدوث جنگ جهانی و آثار آن) نمی خواهیم بگوئیم علت فاعلی نداشت و فعل بی فاعل به وجود آمده، زیرا علت فاعلی هر یک از حوادث در مثال های مزبوره پهلوی خود حادثه معلوم است.

ص: ۲۸۱

بلکه می‌خواهیم بگوییم حادثه اتفاقی در هر یک از مثال‌ها ارتباطی به علل و عواملی که در مثال ذکر شده نداشته و از جریان آنها پیش‌بینی نمی‌شد؛ مثلاً در مثال محصول و سرما (مثال ۱) طبیعت درخت‌های میوه و سبز شدن بهاری و شکوفه باز کردن و باز نگاهداشتن و به واسطه تغذیه میوه را بزرگ نمودن و بالاخره این مجموعه، این غایت را (سرما و از میان رفتن میوه) در دنبال خود نداشته و پیش‌بینی نمی‌شد پس حادثه اتفاقی غایتی است که بدون ارتباط به فاعل و بی‌اقتضای فاعل در دنبال کار بیاید.

و از این جاست که در جاهایی که ارتباط فاعل و فعل و غایت درست است نمی‌شود دعوی اتفاق نمود؛ مثلاً درست نیست بگوییم: همه پله‌های نردبان را بالا رفتم اتفاقاً به بام رسیدم، هر چه آب در حوض بود بیرون کشیدم اتفاقاً حوض خالی شد، سنگی از دیوار جدا شده و پایین آمد و اتفاقاً به زمین رسید.

و با تأمل در این بیانات دست‌گیر می‌شود که در مورد اتفاق، باید سلسله‌ای از علل، معلول خود را به وجود آورند و یک رشته دیگری از علل نیز معلول دیگری را موجود سازند و به واسطه برخوردی که میانشان پیدا می‌شود، سلسله دوم در مجرای سلسله اول تصرف و تأثیری موافق یا مخالف انجام می‌دهند که با سلسله اول ارتباط نداشته باشد.

روی هم رفته از سخنان گذشته دست‌گیر می‌شود که: «اتفاق، پیدا شدن غایتی است که ارتباط به فاعل یا فعل نداشته باشد» و از این بیان می‌توان فهمید که مادیین در تشخیص مفهوم اتفاق راه خطا پیموده‌اند.

اینان گاهی که در قانون علت و معلول سخن می‌رانند می‌گویند پیدایش و پیشرفت علوم به ثبوت رسانیده که قانون علت و معلول ثابت بوده و اتفاقی در کار نیست و گاهی که از غایات آفرینش سخن به میان می‌آید از ریشه منکر شده و می‌گویند هر موجودی که با جهازهای مخصوصی از قوی و اعضای مجهز شده نه برای این است که منافع و نتایج آنها در وجودش منظور بوده بلکه چون ابزار مخصوص را داشته راهی که موافق آنهاست می‌پیماید.

و نتیجه این سخن این است که اتفاق را که نفی کرده‌اند به معنای نفی علت فاعلی (یا نفی علت غیرغائی) گرفته‌اند.

ص: ۲۸۲

و روشن تر از همه این که در نکوهش مکاتب الهی و متافیزیک می گویند که طرفداران متافیزیک جهان را اتفاقی و مخلوق از «عدم» می دانند (یعنی جهان بی علت مادی سابق به وجود آمده است) و همچنین اعتقاد به معجزه، قول به اتفاق و استثناست (یعنی نقض کلیت قانون علت و معلول در حالی که کلیات عقلی اگر نقض شود به طور کلی باطل می شود و بخت و اتفاق را قطعی می شمارند) و همچنین اثبات اختیار در افعال افراد، مستلزم اثبات اتفاق می باشد (یعنی نفی جبر علت). چنان که از این سخنان پراکنده که نشان دادیم پیداست این گروه از اسم اتفاق، معنای حقیقی او را (غایت غیرمرتبط به علت فاعلی) گرفته و معنای دیگر (فعل بی فاعل یا ماده) به وی داده اند و به این اندازه نیز نساخته و متافیزیک را با قول به وجود اتفاق متهم داشته و این نسبت ناروا را داده اند با این که به گواهی مثال هایی که صدها امثال آنها در مطالب علمی و فلسفی و محاورات روزانه از این گروه سر می زند صددر صد مثبت وجود اتفاق می باشند!

به هر حال شبهه ای که دامن گیر مادیین گردیده این است که: حوادث عمومی که با همدیگر جور آمده و توافق نشان می دهند مانند دارا بودن کره زمین به مواد و حوادثی زمینی و فعل و انفعال های جوی مانند حوادث آسمانی و فصول اربعه و دوری و نزدیکی و سایر اوضاع زمین نسبت به خورشید و ستارگان که یک رشته حوادث منظم و مرتبط به هم نتیجه می دهد و در نتیجه انواع موجودات زمینی از نبات و حیوان و انسان استفاده های شایانی در بقای خود از آنها می نمایند و هم چنین تجهیزاتی که انواع این موجودات در ساختمان موجود خود داشته و به واسطه آنها تصرفاتی در مواد خارجی نموده و افعالی به نفع بقای خود انجام می دهند و بالاخره همه توافق هایی که در نظام طبیعت مشهود بود و با بقای انواع موجودات وفق داده و با نفع آنها تطابق می دهد از غیر راه غایت گیری و با فرضیه های علوم طبیعی از قبیل تنازع بقاء، غلبه قوی و تبعیت محیط و جز آنها قابل توضیح بوده و نیازی به دستگاه غایت در آفرینش نیست.

ص: ۲۸۳

به چه دلیل می توان گفت و از چه راه بگوییم که جهان پهناور هستی با نظام شگفت آور خودش از برای انسان ناچیز آفریده شده و یا این که جهان به استثنای انسان برای حیوانات دیگر به وجود آمده است و همچنین ...

بلکه از روی فرضیه های علمی، جهان هستی توده انبوهی است از انرژی که با تراکم گروهی از خود اجزای اتمی ماده را به وجود آورده و با ترکیب اجزای اتمی عناصر را و با ترکیب عناصر، اجسام بی شماری را تهیه نموده و با حرکت و تحول عمومی پیوسته صور و خواص آنها در تغییر می باشد. آن گاه هر پدیده ای که اجزای ساختمانش یا خواص آنها با هم وفق نمی دهد یا با خارج از خود و قوی تر از خود برخورد می کند به زودی از میان می رود و پدیده هایی که قابل بقا و خالی از معارضه می باشند به زندگی خود با تناسل یابی تناسل ادامه می دهد. با این همه اینها نیز از تأثیر محیط برکنار نبوده و تدریجاً تحولاتی در ساختمان یا خواص خود گرفته با محیط سازش می نمایند، چنان که شواهد زیادی برای اثبات این نظر از کتب طبیعی می توان به دست آورد.

گذشته از این، با استقراء، پدیده هایی می توان پیدا کرد که سودی برای آنها متصور نیست که غایت خلقت آنها قرار بگیرد مانند روده اعور و برخی از غده هایی که در بدن انسان درست می شود و مانند پستان مرد و مانند پرده میان انگشتان برخی مرغان غیر آبی و جز آنها.

پاسخ این شبهه این است که ما بی این که در اجزای این بیان خرده گیری نماییم با تسلیم همه این سخنان سه اصل مسلم علمی زیرین را یادآوری می نماییم:

۱- جهان هستی به واسطه ارتباط و تأثیری که همه اجزایش در همه اجزایش دارد یک واحد حقیقی را تشکیل می دهد.

۲- فعالیت های توی هم پیچیده این واحد، روی یک نظام مرتبی است که هیچ گونه استثنایی در وی نیست (قانون علت و معلول).

۳- این جهان با نظام مخصوص خویش پیوسته در تحول بوده و رو به تکامل می رود.

ص: ۲۸۴

با در نظر گرفتن سه اصل نامبرده و با بیانی که مفهوم غایت کردیم آیا در مورد هر حادثه ای که به نفع برخی از موجودات تمام می شود نباید گفت که این پدیده در چیش سلسله علل هر دو طرف که بالاخره به یک واحد برمی گردند منظور بوده و از همان جا صفت ضرورت به وی داده شده چنان که قبلاً اشاره شد (در این بیان، مراد و منظور بودن تصویری و فکری نیست بلکه مراد غایت کمالی و جبری است) و آیا جز این راهی هست؟

و آیا در مورد موجوداتی که هر یک از آنها با ساختمان مخصوص و ابزار ویژه وجودی، به سوی کمالات مناسب خودشان رهسپار می شوند نباید گفت که آنها برای کسب این کمالات با خصوصیات وجودی مناسب آنها تجهیز شده اند؟

و آیا در مورد پدیده هایی که به واسطه تراکیب ناجور یا متناقض از میان می روند نباید گفت که آنها مقدمه وجود و لازمه پیدایش موجودات کامل تر دیگری می باشند و بنابراین غایت و فایده وجود این پدیده ها همان غایت و فایده وجود کامل ترشان می باشد، زیرا تا اینها موجود نشده و از خمیره وجود کامل تر جدا نشوند، وجود کامل تر پیدا نمی شود؟

مثل این گونه پدیده ها مثل خراطه ای است که از دهانه رنده نجار کنار ریخته و در نتیجه، از چوب ناهموار یک دری درست به وجود می آید، چه چوب ناهموار صلاحیت پیدا کردن شکل در را نخواهد داشت مگر با تباه شدن مقداری از ماده وی.

مثال دیگر: طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک انقلاب خونین اجتماعی را با این که هزاران فجایع و حوادث ناگوار را در بر می گیرد برای استقرار رژیم سوسیالیستی یا کمونیستی که اجتماع کامل معرفی می شود تجویز، بلکه ایجاب می کنند و البته غایت وی نیز همان آرمان و غایت اجتماع کامل می باشد.

گذشته از این، بخش دوم اشکال (پدیده هایی یافت می شود که بی فایده هستند) مغالطه ای است که در وی از «نمی دانم» «نیست» نتیجه گرفته شده. آنچه مسلم است این است که برای این گونه پدیده ها تاکنون فایده ای کشف نشده و این جز این است که اینها در واقع نیز فایده ندارند. علاوه به این که ممکن است آینده علم، فوایدی برای آنها کشف نماید.

ص: ۲۸۵

بخت خوب و بد

ما هر يك از كارهاى خود را براى آرمان و غايتى كه در نظرمان مشخص و معلوم هست انجام مى دهيم و از طرفى از روى قريحه مسامحه و به عبارت معروف تسامح و تساهل كه در زندگى داريم پيوسته «غالب» را به جاى «دائم» و جزئى را به جاى «كلّى» مى گذاريم و از طرف ديگر البته براى رسيدن به هر مقصدى به حسب «غالب» راهى ويژه وجود دارد و آن همان كار و فعاليتى است كه انسان را به آرمان و غرضى كه در پايانش مشخص بوده و قرار گرفته مى رساند؛ مثلاً براى رسيدن به آب در زمين خشك، كندن چاه لازم است و براى رسيدن به سر منزل، پيمودن راه مى خواهد و براى بردن سود، بايد داد و ستد نمود و

پايان هر يك از اين راه ها غايت و آرمان خود وى مى باشد. غايت كندن چاه، رسيدن به آب و غايت پيمودن راه، به سر منزل مقصود و غايت داد و ستد، بردن سود مى باشد. همه اينها به حس بگلبه وقوع توجه مى شود.

اكنون اگر كسى چاهى كند و به گنجى رسيد، و يا به سنگى مصادف شد كه رنج او را بيهوده ساخت و يا كسى در يك معامله كوچكى به جاى هزار ريال سود، صدهزار ريال سود برد و يا همه ثروت خود را به زيان گذاشت و همچنين ... در اين گونه موارد غايتى پيش آمده كه غايت فعل و معلول در كار نبوده و چون براى هر حادثه علتى اثبات مى نماييم، طبعاً در همين جا نيز علتى مجهول الهويه اثبات مى كنيم (بخت خوش و بخت بد يا بخت سياه و بخت سفيد). كه متأسفانه در محاورات روزمره و در ادبيات ما رايج و متداول است.

اختر بخت مرا هيچ منجم نشناخت يا رب از ما در گيتى به چه طالع زادم

و از اين روى كسى را كه در تلاش عادى خوديابى كوچكترين تلاش با غايت ها و پيش آمدهاى شيرينى روبه رو مى شود خوش بخت مى ناميم و كسى را كه پى در پى با حوادث تلخ و ناگوارى روبه رو مى شود بدبخت مى شماريم.

و در آثار گذشتگان از براى اين موجود خرافى، اندام مخصوص و در خصوص وى

ص: ۲۸۶

افسانه‌های بسیار یافت می‌شود و هنوز هم که هنوز است بخت در پیش آمده‌ها و کارهای روزانه بشر دخالت‌های مستقیم و غیرمستقیم بسیار دارد.

ولی وقتی که باریک بینی کرده و به محاسبه علل این گونه حوادث پردازیم به اشتباه خود پی برده و خواهیم فهمید که علت پیدایش این موضوع خرافی این بوده که ما «دائم» را به جای «غالب» گذاشته ایم.

کندن چاه پنجاه متری پیوسته انسان را به آب نمی‌رساند (که در نتیجه اگر به آب نرسید بدبختی و اگر به گنج رسید خوشبختی بوده باشد) بلکه گاهی به آب می‌رساند که در پنجاه متری سطح زمین آب موجود بوده باشد. چیزی که هست کندن چاه پنجاه متری همیشه انسان را به همان چیزی که در پنجاه متری سطح واقع است می‌رساند. اگر آب است آب و اگر گنج است گنج و اگر سنگ است سنگ. و این دائمی است.

و البته موقعی که کندن چاه به گنج هدایت کرده از این جهت بوده که در پنجاه متری سطح زمین گنج وجود داشته و با برداشتن خاک که روی او را پوشانیده بود گنج پوشیده پیدا شده و این علل و شرایط جز این، نتیجه نداشته است. منتهای مراتب در ظرف غرض فاعل چنین چیزی نبوده است.

در همه موارد که به خوشبختی و بدبختی توجیه می‌شود و عنوان خوش شانس و بخت سفید و یا بدشانسی و بخت سیاه تلقی می‌کنیم هر چند تفحص کنیم نمی‌توانیم حادثه‌ای را پیدا کنیم که اثر مستقیم علل و شرایطی که در محل واقعه تراکم نموده، نباشد و غایتی نمی‌توانیم بیابیم که ارتباط ذاتی با اسباب و قوای حاضر و فعاله پیدا نکند. هر هدفی با علل و اسباب مناسب خود ارتباط تنگاتنگی دارد.

مسائلی که در این مقاله اثبات گردیده به شرح زیر است

۱- هر حادثه زمانی نیازمند به علت می‌باشد و با تعبیر عمومی تر هر ممکن محتاج به علت است.

۲- چنان که وجود علت، علت وجود معلول است عدم علت، نیز علت عدم معلول است.

ص: ۲۸۷

۳- وجود معلول با علت خود رابطه ای دارد که با هیچ چیزی غیر او ندارد.

۴- علتی که نسبتش با دو چیز و دو معلول متساوی بوده باشد نمی تواند یکی از آن دو تا را تخصیص به وجود دهد و هم چنین یکی از آن دو تا نیز نمی تواند با چنین علتی به وجود اختصاص یابد.

۵- اختیار به معنای ایجاد گزافی و تصادی به اصطلاح صدفه و تحقق ندارد.

۶- علت دو قسم است: علت تامه و علت ناقصه.

۷- احتیاج معلول به علت از جهت امکان اوست نه از جهت حدوث و سابقه عدم.

۸- علیت و معلولیت دوری محال است.

۹- وجود علت تامه از وجود معلول خود قوی تر است، چون مرتبه نازله علت است منتها تقدم و تأخر و رتبی است نه زمانی.

۱۰- علت بر معلول خود متقدم است و معلول از وی متأخر.

۱۱- استقلال و تمامیت وجودی معلول همان استقلال و تمامیت وجودی علت است.

۱۲- در سلسله علت تامه، معلولی نمی تواند تا لانهایت برود.

۱۳- دو علت مستقلة يك معلول را نمی شود ایجاد کند، چنان که يك علت دو معلول مستقل را نمی تواند به وجود آورد بلکه هر معلول واحد از علت واحدی زاده می شود نه از دو علت تامه.

۱۴- علت به چهار قسم منقسم می شود: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری.

۱۵- هیچ معلولی بی علت فاعلی نخواهد بود.

۱۶- هر معلول مادی علت مادی می خواهد و سنخیت بین علت و معلول چنین ایجاب می کند.

۱۷- ماده دیگری بسیطر از ماده جسمانی باید اثبات کرد.

۱۸- هر معلول مادی علت صوری می خواهد چرا که ماده بی صورت تحقق پیدا نمی کند.

ص: ۲۸۸

۱۹- / هیچ معلولی بی علت غایی نخواهد بود. در موجودات صاحب عقل و کلید پدیده های طبیعی هر معلولی هدف و نتیجه ای را خواهان است.

۲۰- / بخت و اتفاق محال است، ندانستن علت یک چیزی دلیل بر فقدان علت نیست، اتفاق و بخت وجود ندارد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ - ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات ایرانی
فائده‌ها
اصفهان



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

