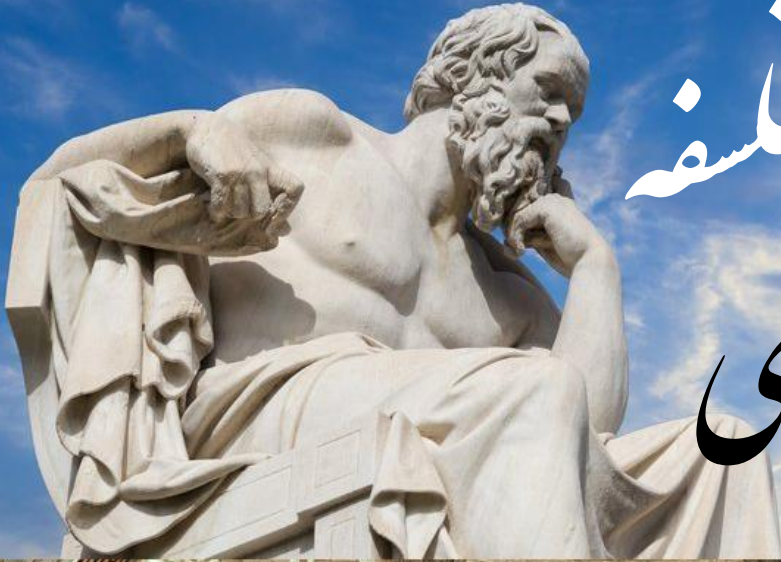
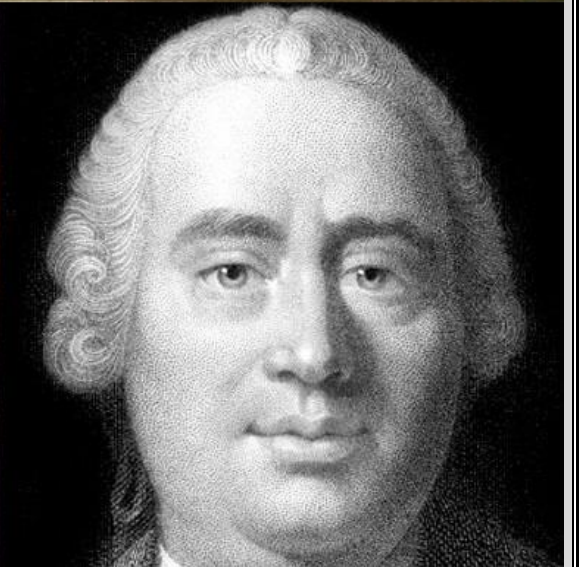


اصطلاحاتِ فلسفہ و منطق صورتی



جلد دوم: فلسفہ



اصطلاحاتِ فلسفہ، و منطقِ صوری

جلد دوم: فلسفہ

نوشتہ: Ahoora Mazda

ویرایش و طراحی: Farhad Sagan

مقدمه:



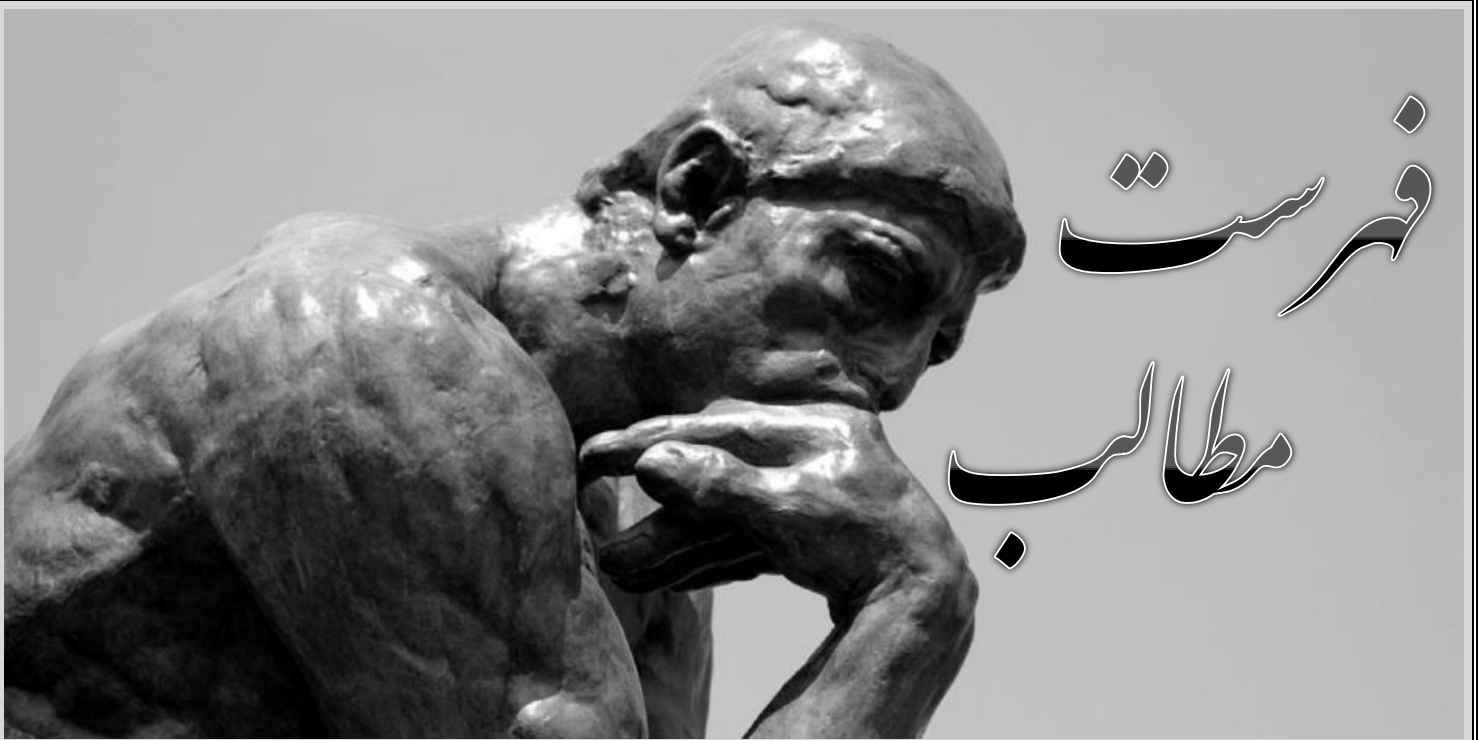
1- مقدمه :

قبل از آغاز این کتاب یک بار دیگر چنانچه در کتاب اول یعنی اصطلاحات منطق گفتیم ، هدف از نگارش این کتاب این است که عزیزانی که به مطالعه آثار فلسفی علاقه دارند ابتدا با اصطلاحاتی که غالباً دشوار هستند آشنا شوند ، بی گمان آشنایی با این اصطلاحات فهم مطالب فلسفی آسانتر میشود ، در این کتاب ، در دو فصل اول ، وجود و ماهیت و تمام اصطلاحات مربوطه لز قبیل اقسام و اجزا و لوازم ان را تا حد امکان بررسی کردیم .

در فصل سوم علیت که یکی از مهم ترین بخش های فلسفه است با اصول و قواعد و اصطلاحات مختلف ان و اقسام مختلف و همچنین علیت از منظر وجودشناختی مورد بررسی قرار دادیم ، در فصل چهارم مواد سه گانه ی فلسفه یعنی وجوب و امکان و امتناع ، در فصل پنجم و ششم وحدت و کثرت و انواع تقابل و همچنین تقدم و تاخر و حدوث و قدوم را بررسی کردیم و نهایتاً در فصل اخر حرکت و اقسام مختلف انرا بیان کرده ایم .

نکته مورد توجه این است که اصطلاحات مختلف غالباً از دیدگاه فلسفه ی اسلامی که خود مبتنی بر فلسفه ی افلاطون و ارسطوست مورد بررسی قرار گرفته ، امیدوارم که تلاشی که در این کتاب شده ، مورد توجه عزیزانی که مطالعه می کنند قرار گیرد.

با سپاس ، اهورا



- 1- مقدمه : 3
- 2- اندکی در باب وجود : 7
- 3- تعریف وجود : 9
- 4- وجود و ماهیت : 12
- 5- زیادت وجود بر ماهیت : 14
- 6- مساوق بودن شیئیت با وجود : 16
- 7- وجود ذهنی و خارجی (عینی) : 18
- 8- وجود رابط ، وجود مستقل : 20
- الف) اقسام وجود مستقل یا فی نفسه : 21
- ب) وجود رابط : 23
- 9- خلاصه ای از اقسام وجود : 26
- 10- ماهیت: 27
- 11- ذاتی و عرضی 28
- 12- مقوله چیست ؟ 28
- 13- جوهر ، عرض : 30
- 14- نکاتی مهم در باب جوهر : 31

- 15- اقسام جوهر (در فلسفه اسلامی) : 34
- 16- اقسام اعراض : 35
- 17- اقسام کمّ (کمیت) 38
- 18- اقسام کیف 39
- 19- حرکت جوهری : 41
- 20- توضیحاتی در باب مقولات و نظر کانت: 42
- مقدمه ای به مقولات کانتی: 42
- 21- مقولات کانت : 46
- 22- مقایسه ای بین ارسطو کانت: 51
- 23- نگاهی اجمالی به هگل و شوپنهاور 53
- 24- اعتبارات ماهیت : 55
- 25 - قوه و فعل : 58
- 26- ماده و صورت : 59
- 27- تمییز و تشخیص : 61
- 28- علّیت : 62
- 29- چند اصل و قاعده : 64
- 30- علل اربعه : 66
- 31- علت تامه و ناقصه : 69
- 32- علت قریب (بی واسطه / مباشر) و علت بعید (با واسطه / غیر مباشر) : 70
- 33- علت بسیط و مرکب : 71
- 34- علت انحصاری و علت جانشین پذیر : 72
- 35- علل طولی و علت عرضی : 73
- 36- علت داخلی و خارجی : 74
- 37- علت حقیقی و اعدادی (معد) : 75
- 38- دور و تسلسل : 76
- 39- علّیت از سه نگاه : 78
- 40- برهان علّیت : 83
- 41- براهین اکویناس : 84
- 42- مواد سه گانه : 86
- 43- هر یک از این مواد سه گانه ، خودش سه قسم است : 87

- 44- اقسام ضرورت : 89
- 45- اقسام امکان : 91
- 46- وحدت و کثرت 96
- 47- اقسام واحد : 97
- 48- مغایرت : 99
- 49- اقسام تقابل 100
- 50- تقدم (سبق) و تاخر (لحق) : 103
- 51- اقسام تقدم و تاخر : 104
- 52- حدوث و قدوم : 107
- 53- تغيير : 109
- 54- ارکان حرکت : 112
- 55- اقسام حرکت : 113
- 56- حرکت ذاتی و عرضی 114
- 57 - حرکت دوری و مستقیم 115
- 58- حرکت عَرَضی و جوهری : 116



فصل اول : وجود

2- اندکی در باب وجود :

وجود^[1] و وجود داشتن یکی از مهم ترین و شاید تا حدی به قول گابریل مارسل راز الود ترین مسائل فلسفه است ، وجودشناسی^[2] یکی از مهم ترین شاخه های فلسفه است که گاه می بینیم فیلسوفی ، اساسا فلسفه را وجود شناسی می داند و در طرف دیگر ، می بینیم عده ای از اساس منکر وجود شناسی هستند. از افلاطون^[3] و ارسطو^[4] و حتی کمی عقب تر یعنی از پارمنیدس^[5]، تا خود امروز مساله ی وجود یکی از اساسی ترین مسائل فلسفه بوده است.

اگر کمی عقب تر برویم ، فلاسفه ی اولیه یونان ، به دنبال این بودند که ان چیز که جهان از ان تشکیل شده را بشناسند ، ان ماده ی اولیه ای که تمام جهان یا مواد دیگر از ان ساخته شده است ، چه چیزی می تواند باشد ؟

یونانیان انرا ماده المواد یا "ارخه"^[6] می گفتند و چنانچه در آینده می آید عده ای می گفتند ان ماده ی اولیه جهان یا ماده المواد جهان ، اب است ، عده ای می گفتند هوا و عده ای آتش و حتی می بینیم که فیلسوفی می گوید جهان از هر چهار عنصر اب و هوا و خاک و آتش تشکیل شده ، اما در این بین فیلسوفی به نام پارمنیدس ظهور میکند که پاسخ می دهد امر مشترک بین همه چیز "وجود" است.

پارمنیدس با این پاسخ ، مبحث گسترده ای را در تاریخ فلسفه باز می کند مبنی بر اینکه اصلا وجود چیست و بالتبع موجود^[7] چیست و وجود داشتن به چه معناست ؟

ارسطو در متافیزیک^[8] می گوید:

"در واقع ، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده (و خواهد شد) و همیشه مایه حیرت و سرگشتگی است ، این است که موجود چیست؟"

ارسطو در متافیزیک خود (کتاب چهارم / گاما) می گوید متافیزیک یا فلسفه ی اولی با وجود از ان جهت که وجود است سر و کار دارد (اصطلاحا می گویند **وجود بما هو وجود** یا **وجود من حیث وجود**) ، هر کدام از علوم مانند فیزیک ، شیمی ، ریاضیات در باب قلمرو خاصی از وجود حرف میزنند ولی فلسفه با خود وجود از ان جهت که وجود است و موجود از ان جهت که موجود است ، سر و کار دارد.

پس از ارسطو تا خود امروز ، هنوز این مساله در حال بررسی است ، تا جایی که مارتین هایدگر^[9] ، کتاب بزرگ خود با فرنام "**هستی و زمان**"^[10] را با مساله ی غفلت از وجود ، آغاز می کند.

[1] وجود Existence - being

[2] وجود شناسی Ontology

[3] افلاطون Plato

[4] ارسطو Aristotle

[5] پارمنیدس parmenides

[6] ماده المواد یا آرخه Arche

[7] موجود exist

[8] متافیزیک (مابعدالطبیعه) metaphysics

[9] مارتین هایدگر Martin Heidegger

[10] هستی و زمان (المانی) : Being and Time (sein und zeit)

3- تعریف وجود :

در تاریخ فلسفه ، فلاسفه تقریبا متفق القول بودند که مفهوم وجود ، بدیهی است و هر کس با بدهت تام ، ان را می فهمد ، (هر کس وجود خود را بی واسطه درک می کند) البته عده ای سعی کردند که وجود را تعریف کنند مثلا عده ای می گفتند وجود یعنی آنچه خودش ثبوت (affirmation) دارد یا در تعریف دیگر وجود یعنی چیزی که خبر دادن از ان ممکن است و یا مشهور ترین این افراد که در صدد تعریف وجود بر آمدند می توان از "جرج بارکلی"^[1] اسقف بریتانیایی نام برد که می گوید وجود یعنی "درک کردن یا درک شدن".

ولی اگر به مبحث تعریف نگاه کنید ، گفتیم تعریف دو قسم دارد حد و رسم ، منطقیون و فلاسفه ی اسلامی این تعاریف را حد نمی دانند (در کتاب منطق حد و رسم در بخش تعریف آورده شده و انجا گفتیم حد تام کاملترین نوع تعریف است) و تعریف لفظی^[2] یا شرح الاسمی^[3] می دانند ، مثلا در تعریف شیر بگوییم اسد ، یا در تعریف وطن بگوییم میهن ، این تعاریف شرح الاسمی است و تعاریف یاد شده در بالا از وجود را از این قسم تعریف می دانند (در واقع اکثر کتاب های فرهنگ لغات ، تعریف شرح الاسمی واژه ها را ارائه می دهند).

اما در تکمیل بحث ، در بدیهی بودن وجود می توان به ارای دکارت^[4] هم اشاره کرد ، دکارت معتقد بود که اگر به همه چیز شک کنم ، به وجود تمام موجودات ، به وجود جهان خارج ، به وجود خداوند و به وجود هر چیز دیگر شک کنم به یک چیز نمی توان شک کرد و ان اینکه شکی وجود دارد ، و شک کننده ای وجود دارد که شک می کند ، از اینجا قضیه ی معروف خود یعنی "من می اندیشم پس هستم" را ارائه داد که به اصل کوژیتو (cogito ergo sum) معروف شد .

در اینجا در مقام نقد دکارت نیستیم تا ایراد او را در اینجا بیان کنیم ولی ان چیز که مسلم است این است که از نظر دکارت هم ، به هر چیز شک کنیم امکان ندارد به وجود داشتن شک ، بتوانیم شک کنیم و وجود داشتن حداقل یک چیز ، یقینی و شک ناپذیر است.

این روند شک و یقین دکارت نقطه ی عطفی بود در فلسفه ی غرب که اساسا ما باید به دنبال یقینی ترین و بدیهی ترین مفاهیم و گزاره ها و جملات باشیم و بسیاری رای دکارت را پذیرفتند که باید از یقینی ترین نقطه که وجود من است آغاز کنیم.

بطور کلی در باب پذیرش یا عدم پذیرش وجود می توان سه رای کلی داد :

1- انکار مطلق وجود :

در تاریخ فلسفه کسی نیست که بتواند وجود را مطلقا نفی کند و همه دست کم ، وجود خود را می پذیرند ، تنها کسی که برهانی بر وجود نداشتن چیزی ارائه کرده (یعنی انکار مطلق همه چیز حتی وجود خود) ،

گرگیاس^[5] سوفیست^[6] است که به سختی بتوان پذیرفت که وجود خودش را قبول نداشته و چه بسا در مقام جدل^[7] دست به این کار زده ، بهر حال ابن سینا^[8] در مورد او می گوید چنین شخصی را باید کتک زد تا دست از این ادعا بردارد.

2- انکار وجود همه چیز ، جز خود :

این رای که به خود تنها انگاری یا **سولپسیسم**^[9] معروف است ، می گوید که فقط من وجود دارم و همه چیز در ذهن من است و واقعیت خارجی چیزها را نفی می کند. سولپسیسم یکی از انواع **ایده ایسم**^[10] است و می توان گفت افراطی ترین حالت ایده ایسم (انواع ایده ایسم را در بخش مربوط به خود توضیح خواهم داد) ، یعنی **ایده ایسم ذهنی**^[11] است.

3- پذیرش وجود خود و جهان خارج :

این رای که ممکن است ایده ایستی و ممکن است **رنالیستی**^[12] باشد ، نقطه ی اشتراکشان در وجود چیز یا چیزهایی خارج از ذهن است و معتقد است که واقعیت خارجی مستقل از ذهن وجود دارد ، حال در اینکه این واقعیت خارجی چقدر شبیه ان است که در ذهن ما به صورت تجربه در می آید اختلاف نظر هست و اصلا یکی از بزرگترین نقاط اختلاف مکاتب مختلف فلسفی ، در همین مساله است ، مثلا یکی می گوید واقعیت خارجی ماده است و تمام چیزی که تجربه می کنیم انعکاس همان واقعیت خارجی است (ماتریالیسم) و یکی مثل ارتور شوپنهاور^[13] می گوید ، واقعیت خارج از تصور ما چیزی به اسم **اراده**^[14] است و اصلا از اساس من و تصورات من هم پدیدار^[15] یا باز نمود^[16] این اراده ی عظیم است ، یا شخصی مثل هگل^[17] می گوید جهان یک **عقل** یا **خرد** یا **مثال مطلق**^[18] است که انسان هم بخشی از این مثال مطلق یا واقعیت است .

به هر حال آنچه در تمام این ارا مشترک است این است که واقعیت خارجی جدای ذهن من و مستقل از ذهن من وجود دارد.

[1] بارکلی George Berkeley

[2] تعریف لفظی lexical definition

[3] شرح الاسم literal definition

[4] رنه دکارت (فرانسوی: René Descartes)

[5] گرگیاس Gorgias

[6] سوفیست (سوفسطایی) Sophist

[7] dialectic جدل

[8] ibn sina ابن سینا

[9] solipsism سولیپسیسم یا خودتنها انگاری

[10] idealism ایده الیسم

[11] subjective idealism ایده الیسم ذهنی

[12] realism رئالیسم

[13] Arthur Schopenhauer ارتور شوپنهاور

[14] will اراده

[15] Phenomenon پدیدار

[16] Representation بازنمود

[17] Georg Wilhelm Friedrich Hegel ویلهلم فردریش هگل

[18] Absolute Idea مثال مطلق

4- وجود و ماهیت :

قبل از اینکه سراغ تقسیمات مختلفی که از وجود شده برویم بهتر است چند قاعده و اصل و اصطلاح را توضیح دهیم ، کمی هم از ماهیت^[1] بگوییم و بعد در جای خود ، ماهیت و هر آنچه به آن مربوط است را توضیح می دهیم ولی فعلا چون بحث از ماهیت پیش می آید ، خلاصه ای از اینکه ماهیت یعنی چه و چرا وجود و ماهیت را تفکیک می کنند خالی از لطف نیست.

اجازه دهید در ابتدای کار ، دلیل اینکه وجود و ماهیت را تفکیک می کنند مثالی بزنم و بعد از آن توضیحات را شروع کنیم. برای مثال بچه ای از شما می پرسد اسب تک شاخ چیست ؟ شما در پاسخ مثلا می گوئید ، اسبی است که سفید است ، تک شاخی روی سرش دارد ، مثلا می گوئید بال دارد و... .

❖ از شما می پرسد آیا وجود دارد ؟

❖ سریعاً می گوئید خیر !

تمام توصیفاتی که از آن چیز کردید ، ماهیت آن چیز است ولی همانطور که دیدید در پرسش از وجود آن چیز ، سریعاً گفتید خیر ، وجود ندارد. از اینجا است که دو مفهوم وجود و ماهیت از هم تفکیک میشوند.

در واقع درباره ی ماهیت می گویند که ماهیت در پاسخ به سوال "ان چیست؟" می آید ، مثلا چند نفر در جایی جمع شدید و می بینید از دور چیزی به سمت شما می آید ، یکی می گوید ان چیست ؟ یکی پاسخ میدهد اسب است و دیگری می گوید انسان است و دیگری می گوید گاو است و... تا اینکه معلوم می شود اسب بوده ، در اینجا پرسش آن فرد ، پرسش از ماهیت آن است و گویی پرسیده ماهیت آن چیز که سمت ما می آید چیست؟ و معلوم می شود ماهیت آن اسب است.

پس پرسش از هستی existence چیزی ، پرسش از "**وجود**" آن چیز است و همینطور باید گفت پرسش از "**چیستی**" whatness چیزی ، پرسش از "ماهیت" آن است.

در **نسبت وجود و ماهیت** می توان چهار حالت کلی را در نظر گرفت :

❖ الف) چیزی که وجود دارد و ماهیت دارد

❖ ب) چیزی که وجود دارد و ماهیتی ندارد

❖ ج) چیزی که وجود ندارد و ماهیت ندارد

❖ د) چیزی که وجود ندارد و ماهیت دارد

در باب حالت الف می توان گفت هر چیز که وجود دارد ، ماهیتی دارد ، برای مثال یک میز که ما در خارج می بینیم ، و وجود آنرا تایید می کنیم ، رنگ و ابعاد و سختی و... دارد ، پس آن میز هم وجود دارد ، هم ماهیت.

در باب حالت ب ، باید گفت نمیتوان چیزی را تصور کرد که وجود دارد ولی ماهیتی ندارد ، پس همیشه هر چیزی که وجود دارد ، ماهیتی دارد (فراموش نکنیم اکثر فلاسفه اسلامی معتقدند که خداوند وجودیست که ماهیتی ندارد یا به قولی ماهیتش همان وجودش می باشد ، این رای مبنی بر اینکه خدا وجود محض [2] است ، در یکی از بخش ها ، با فرنام وحدت وجود [3] ، با توضیح کاملی از ارا و نظراتشان آورده شده است).

در مورد حالت سوم باید گفت چیزی که وجود ندارد و ماهیتی ندارد همان عدم مطلق [4] است ، در جلد اول (کتاب منطق) در مبحث حمل ذاتی اولی [5] گفتیم ، عدم مطلق نه تنها وجود ندارد ، حتی نمی توان در مورد ان خبری داد و چیزی بر ان حمل کرد و گفتیم علامه طباطبایی می گوید همین خبر که "نمی توان از ان خبر داد" گرچه یک خبر است و گرچه یک حمل است ولی حمل اولی است نه حمل شایع [6] است.

"خلاصه اینکه ، آنچه نه وجود دارد نه ماهیتی دارد معدوم مطلق است."

در مورد حالت د یا حالت چهارم باید گفت ، بسیاری چیزهایی که وجود ندارند ولی ماهیت دارند مثل اژدها یا سیمرغ ، ولی نباید فراموش کرد منظور از وجود در اینجا ، وجود عینی و خارجی می شود وگرنه حتی سیمرغ و اژدها هم وجودی در ذهن دارند و اصطلاحاً می گویند بهره ای از وجود دارند و ظرف وجودشان ذهن است نه عالم خارج. پس خلاصه اینکه = همه ی توصیفات از یک چیز ماهیت ان چیز است و هستی یک چیز ، با ماهیتش متفاوت است.

[1] ماهیت quiddity

[2] وجود محض pure being

[3] وحدت وجود monotheism

[4] عدم مطلق Absolute nothing

[5] حمل ذاتی اولی attribution primary essential

(به فرانسوی: Attribution primaire essentielle)

[6] حمل شایع صناعی attribution empirical

(به فرانسوی: Attribution empirique)

5- زیادت وجود بر ماهیت (distinction of existence and quiddity):

معنای زیادت^[1] وجود بر ماهیت این است که مفهوم وجود و ماهیت در ذهن با هم متفاوت است یا به قوی مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و اسب و مفاهیم ماهوی است ، و عقل می تواند در تحلیل هایش ، ماهیت را از وجود جدا کرده و انرا به تنهایی در نظر بگیرد ، یا می توان این گونه گفت که "وجود نه عین ماهیت است نه جزیی از ان است".

مثلا ماهیتی مثل انسان را در نظر بگیرید ، عقل می تواند بدون توجه به وجود یا عدم وجود انسان ، ماهیت انرا تفکیک کند و بررسی کند و سپس انرا به وجود متصف کند ، مثلا بگوید انسان وجود دارد یا بگوید انسان موجود است.

برای مثال :

- ❖ الف) اگر بگوییم انسان بشر است ، محمول^[2] در این قضیه عین موضوع^[3] است
- ❖ ب) اگر بگوییم انسان حیوان است ، محمول در این قضیه^[4] جزیی از موضوع است
- ❖ ج) اگر بگوییم انسان مخلوق است ، محمول در این قضیه نه عین موضوع است نه جزیی از ان ، بلکه محمول بر موضوع (یا به قوی مخلوق بودن بر انسان) عارض شده است ، در ذهن هم عارض شده نه در خارج از ذهن.

وجود و ماهیت هم مثل این گزاره سوم است یعنی وجود نه عین ماهیت است نه جزیی از ان است .

دلایلی که برای این امر بیان می کنند اول این است که شما می توانید وجود را از ماهیتی سلب کنید بدون اینکه ان ماهیت از بین برود ، برای مثال ، شما نمی توانید از مثلث سه ضلعی بودن را سلب کنید ، چون سه ضلعی بودن عین مثلث بودن است و با سلب سه ضلعی ، دیگر مثلثی باقی نمی ماند ، یا نمی توانید اجزای ذاتی چیزی را از ان حذف کنید (مثلا از انسان ، حیوان را سلب کنید) ، و ان چیز ، از بین نرود ، ولی می توانید وجود را از ماهیتی سلب کنید ، این یعنی وجود نه عین ماهیت است نه جزیی از ان.

دلیل دوم اینکه می گویند حمل^[5] وجود بر ماهیت ، نیازمند دلیل است ولی حمل شی بر خودش (مثل حمل سه ضلعی به مثلث یا حمل بشر بر انسان) یا اجزای ذاتی شی بر خود شی (مثل حمل حیوان بر انسان) ، نیازمند دلیل نیست.

دلیل سوم که مهم ترین دلیل است ، این است که ماهیت ذاتا "ممکن"^[6] است و نسبتش به وجود و عدم یکسان است در حالی که اگر وجود عین ماهیت یا جزیی از ماهیت باشد ، باید نسبت ماهیت به عدم ، محال و ممتنع باشد چون وجود جزیی از ان است ، مثلا اگر وجود جزیی از درخت باشد ، محال است که درخت معدوم باشد ولی می بینیم درخت زمانی معدوم بوده و بعد از مدتی هم معدوم می شود (یا شکلش عوض می شود ، مهم این است که دیگر ان درخت نیست).

[1] زیادت distinction

[2] محمول - predicates attribution

[3] موضوع [در برابر محمول] subject

[4] قضیه proposition

[5] حمل - predicate attribute

[6] ممکن possible

6- مساوق بودن شیئیت با وجود :

مساوق [1] در لغت یعنی ملازمه و مقارن بودن و با مساوی بودن فرق دارد ، وقتی دو شی با هم تشابه دارند می گویند با هم مساوی هستند ولی لفظ "مساوق" فرق دارد ، در تعریف می گویند وقتی دو کلمه از نظر مفهوم با یکدیگر مغایرند ولی از نظر مصداق ، واحد هستند ان دو چیز مساوق همدیگرند ، مثلا مفهوم ناطق با مفهوم خندان فرق دارد ، ولی این دو از نظر مصداقی یکی هستند یعنی هر ناطقی می خندد و هر خندانی ناطق است .

حال می گویند شیئیت (شی بودن) [2] با وجود مساوق یکدیگرند یعنی گرچه مفهوم شی با مفهوم وجود مغایرند ولی در مصداق هایشان ، یکی هستند و به هر شیئی وجود اطلاق می شود و به هر وجودی ، شیئیت یا شی بودن اطلاق می شود ، یا عبارتی موردی نیست که شی باشد و وجود به ان اطلاق نشود و موردی نیست که وجود باشد (موجود باشد) و شی بودن به ان اطلاق نشود.

پس وجود و شیئیت (یا شی بودن) گرچه معنایشان فرق دارد ، ولی مصادیقشان یکی است و هر وجودی شی است و هر شیئی وجود است و این دو مفهوم چنان ارتباط وجودی و اتحادی دارند که گویا دو چیز نیستند ، بلکه یک حقیقت اند.

ایراد:

فلاسفه ای ایراد می گرفتند که شیئیت مفهومی عام تر از وجود است ، زیرا چیزهایی داریم که شی هستند ولی مفهوم وجود به انها تعلق نمی گیرد ، مثلا ماهیتی از چیزی در ذهن انسان حاضر است ولی وجود ندارد و هنوز مفهوم وجود به ان اطلاق نمی شود مثل سیمرغ یا اژدها. ولی قائلین به مساوق بودن شیئیت با وجود ، می گویند هر چیز که در ذهن حاضر است شی هست و بهره ای از وجود هم دارد اما وجود ذهنی [3] دارد. یعنی پرنده ای مثل سیمرغ گرچه وجود خارجی [4] ندارد ولی وجود ذهنی دارد و بهره ای از وجود دارد و معدوم مطلق نیست.

پس دلیل اینکه این بخش یعنی مساوق بودن وجود و شیئیت را آوردند این است که عده ای می گویند شیئیت عام تر از "وجود" است ولی مخالفان در پاسخ می گویند ، این دو با هم مساوق اند و به هر وجودی شیئیت و به هر شیئی وجود اطلاق می شود .

نکته : هم مفهوم شیئیت ، هم مفهوم وجود ، هر دو از "معقولات ثانویه" [5] فلسفی هستند.

[1] مساوق concurred - concomitance

[2] شیئیت thinghood

[3] وجود خارجی – objective being external being

[4] وجود ذهنی subjective being

[5] معقولات ثانويه secondary reasonables - secondary intelligibles

معقولات ثانويه منطقي logical intelligible

معقولات ثانويه فلسفي philosophical intelligible

7- وجود ذهنی و خارجی (عینی) :

وجود در اولین تقسیم بندی به وجود ذهنی^[1] و وجود خارجی^[2] تقسیم می شود.

در توضیح اینکه وجود ذهنی و خارجی (وجود عینی^[3]) چیست ، باید گفت وقتی ما برای مثال درختی می بینیم ، این درخت یک وجود خارجی دارد که مساله ای نیست (و اکثریت انرا می پذیرند) ولی در مورد تصویری که در ذهن^[4] ما حاصل می شود باید گفت درخت که خودش در ذهن ما نمی آید یا کل آسمان و زمین و کوه و دریا و ... که در ذهن ما نمی آید بلکه ماهیت آنها یا تصویری یا شبحی از آن ها در ذهن ما حاصل می شود.

حال در این تقسیم بندی عده ای می گویند برای مثال درخت ، یک وجود خارجی دارد "که آثار خارجی^[5] یا عینی^[6] بر آن مترتب می شود" ولی این درخت یک وجودی هم در ذهن دارد که دیگر "آثار بر آن مترتب نمی شود" (البته باید گفت وجود خارجی شیئی مثل درخت را با اصل پذیرش واقعیت پذیرفتیم که اگر کسی این اصل - که واقعیتی در خارج از ذهن وجود دارد - را نپذیرد دیگر این تقسیم بندی برای او اساسا بی معنا می شود) پس وجود ذهنی عبارت است از ماهیت و صورت حقیقی اشیا و چیزهای مختلف در مقایسه با وجودی که در خارج از ذهن یعنی در اعیان^[7] دارند.

❖ اما چرا بحث وجود ذهنی و عینی مطرح شد؟

اولین هدف از طرح این نظریه این است که آنچه در ذهن می آید "صرفا ماهیت یک چیز نیست" و وجود هم دارد ولی وجود ذهنی دارد نه عینی ، مثل وجود ماهیتی مثل میز ، درخت و

دومین دلیل از طرح این نظریه این بوده است که عده ای می خواستند اثبات کنند که آنچه در ذهن است (مثل تصور درخت در ذهن) با آنچه در خارج از ذهن است (مثل واقعیت خارجی درخت) با هم مطابقت دارد ، پس این دسته می گفتند که ماهیات مثل انسان و درخت و اسب و ... به جز وجود خارجی ، یک وجود ذهنی هم دارند .

در برابر این نظرات عده ای از متکلمان بالکل منکر وجود ذهنی بودند ، عده ای معتقدند که آنچه به ذهن می آید ماهیت اشیا خارجی نیست بلکه شبحی از واقعیت بیرونی آنهاست ، عده ای مانند فخر رازی می گفتند که علم نوعی اضافه^[4] و نسبت بین معلوم ذهنی و معلوم خارجی است (مثلا دو واژه پدر و پسر ، اضافه ی یکدیگر هستند ، وقتی می گویند پدر یعنی کسی که فرزند دارد یا وقتی می گویند فرزند یعنی کسی که پدر دارد ، یا مثلا اگر الف برادر ب است پس ب هم برادر الف است ، این نوع نسبت ها را اضافه می گویند ، حال عده ای می گفتند آنچه در ذهن می آید با معلوم خارجی^[5] مثل واقعیت خارجی درخت نوعی نسبت اضافه با هم دارند) و عده بسیاری هم که معتقد به وجود ذهنی و عینی بودند.

در این باب بحث های زیادی بوده و خواندن نظرات مختلف ، به عهده خواننده فقط در پایان این بخش ، خلاصه اینکه وجود به ذهنی و خارجی یا عینی تقسیم می شود و می گویند چیزهایی در خارجی وجود دارد مثل واقعیت خارجی یا وجود خارجی درخت ، ولی آنچه در ذهن می آید دارای وجود نیز هست که انرا

وجود ذهنی می گویند مثلا درختی که در ذهن می آید ، صرفا ماهیت نیست بلکه دارای وجود هم هست ولی وجود ذهنی (که می گویند اثار بر ان مترتب نمی شود).

[1] وجود ذهنی Subjective being

[2] وجود خارجی - actual existence external being

[3] وجود عینی Objective being

[4] ذهن mind

[5] خارجی external

[6] عینی objective

[7] اعیان Objects

[8] اضافه (نسبت ، پیوند) relation

[9] معلوم خارجی [در برابر عالم] known object

8- وجود رابط ، وجود مستقل:

وجود را در تقسیم بندی دیگری با توجه به "مفهوم" [1] به دو دسته تقسیم کرده اند :

(الف) **وجود مستقل** (وجود محمولی یا مفهوم اسمی وجود)

موجودی که وجود آن در خود اوست وجودش را وجود **مستقل** [2] یا **محمولی** [3] یا **نفسی** [4] یا **مفهوم اسمی وجود** [5] می گویند.

(ب) **وجود رابط** (مفهوم حرفی وجود)

موجودی که وجود آن در غیر اوست وجودش را **وجود رابط** [6] یا **مفهوم حرفی وجود** [7] گویند.

در باب مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود باید گفت که بطور کلی مفهومی که بطور مستقل قابل تصور است را مفهوم اسمی می گویند ، مثلا وقتی من می گویم خورشید یا ارسطو ، شما یک تصور از این واژه ها در ذهنتان می آورید و برای فهمیدن معنای آن نیازی به مفهوم دیگر ندارید.

ولی مفهوم حرفی نیازمند این است که با غیر یا با دیگری بیاید تا معنا دار شوند و بطور مستقل قابل تصور و یا قابل فهم نیست مثل انواع حروف ربط از ، به ، تا و... .

بسیاری از واژه ها هستند که از هر دو منظر قابل بررسی هستند ، مفهوم وجود نیز از همین دسته است ، یعنی یک بار می توان مفهوم اسمی آنرا مورد بررسی قرار دارد و بار دیگر مفهوم حرفی آن مد نظر است ، یعنی وجودی که به تنهایی و بدون نیاز از غیر ، قابل تصور نیست ، مثل وجود رابط که توضیحش در ادامه می آید .

[1] مفهوم concept

[2] وجود مستقل independent being

[3] وجود محمولی attributional existence

[4] وجود نفسی being-in-itself

[5] مفهوم اسمی nominal concept

[6] وجود رابط copula

[7] مفهوم حرفی literal concept

الف) اقسام وجود مستقل یا فی نفسه :

وجود فی نفسه را به اعتبار "مصادیق وجود" یا "نمونه های خارجی وجود" به دو دسته تقسیم کردند
1. وجود لنفسه [1] :

منظور از وجود لنفسه ، وجود برای خود است مثل انواع جوهر ، مثل انواعی چون انسان ، اسب
2. وجود لغيره [2] :

منظور از وجود لغيره ، وجود برای دیگری است یا بعبارتی چیزی که هستی ان ، به هستی دیگری گره خوره است و به تبع وجود دیگری ، هستی دارد و هستی اش از خود نیست مثل قدرت که در دیگری هستی می یابد و فی نفسه وجود ندارد.

این نوع وجود سه حالت دارد :

- ❖ الف) وجود اعراض در جوهر
- ❖ ب) وجود معلول برای علت
- ❖ ج) وجود صورت علمی برای نفس

✓ وجود عَرَض [3] در جوهر [4] مثل جسم سبز رنگ ، سبز عَرَض است و جسم [5] جوهر است ، سبزی به تبع وجود جسم یا جوهر وجود دارد و وجودی برای خود ندارد
✓ وجود معلول [6] برای علت [7] ، مثل وجود حرارت که معلول آتش است ، یعنی وجودش را از علت می گیرد
✓ وجود صورت علمی برای نفس [8] ، مثل تصویر یک میز در ذهن که وجودش به تبع وجود نفس است

نکته : وجود لنفسه و لغيره را از تقسیمات "وجود مستقل" [9] یا "وجود فی نفسه" [10] می دانند.

پس وجود "فی نفسه لنفسه" (مثل جواهر) فقط عدم را از ماهیت خود طرد می کنند ولی وجود "فی نفسه لغيره" نه تنها عدم را از خود طرد می کند بلکه نقصی را از دیگری هم طرد میکند .

مثلا سیب که یک نوع میوه است جوهر است ، پس عدم را از ماهیت خود (یعنی سیب بودن) برطرف می کند ولی این سیب هنوز معلوم نیست چه رنگی است ، حال اگر بگوییم سیب قرمز ، رنگ قرمز که عَرَض است نه تنها عدم را از ماهیت خود (یعنی قرمز بودن) طرد میکند بلکه نقص دیگری را هم رفع می کند ، قرمزی وقتی بر سیب عارض شود وصف جدیدی به سیب می دهد و نقص سیب را برطرف میکند.

ملاهادی سبزواری وجود را با توجه به مصادیقش به چهار حالت زیر تقسیم می کند :

1- وجود فی نفسه :

منظور از وجود فی نفسه ، همان وجود جوهر است که برای هستی یافتن ، نیاز به موضوعی که در آن تحقق یابد ، ندارد.

2- وجود لغيره :

منظور از وجود لغيره ، همان وجود عَرَض است که برای هستی یافتن ، نیازمند موضوعی است که در آن تحقق یابد.

3- وجود بنفسه :

منظور از وجود بنفسه^[11] همان وجود مستقل و قائم به ذات است که فقط یک مصداق دارد و مصداق یگانه^[12] آن ذات واجب الوجود^[13] است.

4- وجود بغيره :

منظور از وجود بغيره^[14] همان وجود ممکنات است که در موجودیت مستقل و قائم به ذات^[15] نیستند و وجودشان وابسته به واجب الوجود است.

[1] وجود لنفسه being-for-himself

[2] وجود لغيره being-for-other

[3] عَرَض accident

[4] جوهر substance - essence

[5] جسم corporeity - body

[6] معلول effected - caused

[7] علت cause

[8] نفس subject - ego - self

[9] وجود مستقل Independent being

[10] وجود فی نفسه being-in-himself

[11] وجود بنفسه being-in-self

[12] یگانه - one unique

[13] واجب الوجود - essential being - necessary being

[14] وجود بغیره being-in-other

[15] قائم به ذات self-dependent

(ب) وجود رابط :

وجود رابط از دسته مفاهیمی است که بسیار دستخوش اشتباهات شده و در کلام و نظرات مختلف فلاسفه ، گاه در یک معنا و گاه در معنای دیگر به کار رفته است.

بطور کلی چهار معنا از وجود رابط می توان بدست آورد ، از آنجا که خلط مفهومی بین این چهار معنا زیاد می شود من اینجا هر چهار معنا را می اورم ولی معنای اول همان معنای مد نظر ما از وجود رابط در اینجا است :

1- وجود رابط :

وجود رابط^[1] در معنای اول به معنای مفهوم حرفی وجود است ، توضیح اینکه :

اگر یادتان باشد در کتاب منطق در مبحث حمل گفتیم که حمل در یک تقسیم بندی ، بسیط و مرکب است و قضایای هلیه ی بسیطه و هلیه ی مرکبه را بوجود می آورد ، **قضیه ای که محمول آن وجود یا موجود باشد هلیه ی بسیطه** است ، مثل دریا وجود دارد ، درخت موجود است و **دیگر قضایا هلیه مرکبه است** مثل هوا گرم است.

در هلیه مرکبه ما عملاً می گوئیم هوا و گرما وجود دارد و گرما را به هوا ربط یا نسبت می دهیم.

در واقع در قضایای هلیه مرکبه ، ما ثبوت یا تحقق شیئی برای شی دیگر را بیان می کنیم مثلاً ثبوت گرما برای هوا را بیان می کنیم ، در این جا شکی نیست که سه مفهوم در این مورد وجود دارد:

دو مفهوم اسمی ، یعنی هوا و گرمی و یک مفهوم حرفی و غیرمستقل ، یعنی وجود داشتن که این مفهوم اخیر معنای مستقلی از خود قضیه ندارد ، بلکه معنای آن در هوا و گرمی مندرج شده است ، پس در اینجا مفهوم حرفی وجود ، ارتباط و اتحاد دو مفهوم (مثل هوا و گرمی) را در ذهن برقرار می سازد .

❖ **نکته:** وجود رابط یا مفهوم حرفی وجود که در قضایای هلیه مرکبه است و سبب اتحاد بین موضوع و محمول می شود در برابر وجود محمولی که همان وجود در قضایای هلیه بسیطه است قرار می گیرد

❖ **نکته:** یک مساله این است که آیا وجود رابط به این معنا در خارج از ذهن وجود دارد یا خیر؟ یا عبارتی آیا وجود رابط فقط در ذهن وجود دارد، فقط در ذهن معتقد به مفهوم حرفی وجود (که وجودی غیرمستقل و رابط میان موضوع و محمول است) هستیم یا اینکه این وجود رابط واقعا در خارج هم وجود دارد؟

بسیاری از فلاسفه گفتند که وجود رابط در خارج از ذهن هم وجود دارد ولی دقیقا مثل وجودی که در ذهن دارد، یعنی رابط بین موضوع و محمول است و وجود مستقلی از خودش ندارد، اما گروهی هم گفتند که وجود رابط به این معنا در عالم خارج از ذهن وجود ندارد، برای مثال در خارج هوا و گرما وجود دارد، از اتحاد هوا و گرما ما مفهوم سومی را انتزاع می کنیم و مفهوم وجود رابط (یا همان معنای حرفی وجود) در ذهن، فقط بیانگر اتحاد موضوع و محمول در خارج است و هیچ گونه ثبوت و تحقق چه مستقل و چه غیرمستقل، در خارج از ذهن ندارد.

2- وجود رابطی :

وجود رابط در این معنای دوم به معنای **وجود لغیره** [2] (وجود برای دیگری) است که همان وجود اعراض در جوهر است و یا عبارتی وجودیست که در عین فی نفسه بودن، لغیره هستند یعنی وجود دارند ولی وجودشان به تبع وجود دیگری است، این نوع وجود را "**وجود رابطی**" [3] می گویند.

❖ **نکته:** اکثر فلاسفه معتقدند که وجود رابط در این معنا (که انرا وجود رابطی خواندیم) در خارج از ذهن تحقق دارد

3- وجود ربطی :

وجود رابط در معنای سوم که بر اساس **اصالت وجود** [4]، بدست آمده و از نوآوری های ملاصدراست به معنای وجود معلولها که عین ربط و اضافه به علت خویش هستند، برای پرهیز از اشتباهات عمدی یا سهوی این نوع وجود را "**وجود ربطی**" [5] می گویند، پس در این معنا وجود تمامی عالم امکان و ممکنات وجود ربطی است که همان "**وجود بغیره**" [6] در تقسیم بندی ملاهادی سبزواری است که در بخش قبل گفتیم.

پس معلول‌ها وجودشان عین ربط به علت است و وجود مستقل و قائم به ذات^[7] یعنی وجود بنفسه از خود ندارند.

❖ **نکته:** اکثر فلاسفه معتقدند که وجود رابط در این معنا هم (که انرا وجود ربطی خواندیم) در خارج از ذهن تحقق دارد

4- وجود روابط و نسبت‌ها :

منظور از وجود رابط در این معنای چهارم، کلیه **روابط و نسبت‌ها**^[8] میان موجودات است، مانند نسبت پدری و پسری یا نسبت برادری، یا نسبت میان عالم و معلوم، یا نسبت‌های مطرح میان علت و معلول و انواع و اقسام نسبت‌ها میان موجودات. این قسم از وجود رابط را "**وجود روابط و نسبت‌ها**" می‌گویند.

❖ ● **نکته:** در اینکه وجود روابط و نسبت‌ها ایا در خارج وجود دارد مورد اختلاف فلاسفه است، در واقع پرسش اینجاست ایا وجود روابط و نسبت‌ها گرچه مستقل نیست و به غیر از خود مرتبط است اما ایا در خارج از ذهن تحقق دارد؟ یا اینکه وجود روابط و نسبت‌ها عملاً انتزاع ذهن است و در خارج فقط دو طرف نسبت وجود دارد؟

هر دو پاسخ ممکن نمایندگانی دارد، عده‌ای می‌گویند که وجود روابط و نسبت‌ها تحقق خارجی دارد ولی مستقل نیستند یعنی مثلاً باید دو ادم باشد یکی پدر و دیگری فرزند و این نسبت پدر و فرزندی به تبع وجود آن دو نفر یا به قولی به تبع وجود دو طرف نسبت، وجود پیدا می‌کند، روشن است که مخالفان این نظر می‌گویند که این نسبت‌ها و روابط فقط انتزاع^[9] ذهن است و تحقق خارجی ندارند.

[1] رابط copula - connective [2] وجود لغيره being-for-other [3] وجود رابطی relational existence
[4] اصالت وجود reality of existence [5] وجود ربطی relative existence [6] وجود بغيره being-in-
[7] other قائم به ذات [8] نسبت‌ها و روابط [9] انتزاع abstraction

9- خلاصه ای از اقسام وجود :

من برای یاد آوری یک خلاصه اجمالی از تمامی اقسام وجودی که تا اینجا آمد ، دوباره می آورم.

تقسیم بندی بر اساس مفهوم :

❖ 1. **وجود مستقل یا فی نفسه** : منظور موجودی که وجودش وابسته به غیر نیست و وجود مستقل دارد .

❖ 2. **وجود رابط** : منظور موجودی که وجودش وابسته به غیر است و وجودی مستقل برای خود ندارد. تقسیم بندی وجود فی نفسه :

❖ 1. **وجود لنفسه** که وجودش برای خود است مثل جوهر

❖ 2. **وجود لغيره** که وجود برای دیگری است مثل اعراض

تقسیم بندی ملاحادی سبزواری از وجود :

❖ 1. **وجود فی نفسه** : وجود در خود مثل وجود جوهر (مثل ماده و صورت)

❖ 2. **وجود لغيره** : وجود برای دیگری مثل وجود عَرَض (مثل رنگ سبز و نرمی و...)

❖ 3. **وجود بنفسه** : منظور وجود مستقل و قائم به ذات است که مصداقش ذات واجب الوجود است.

❖ 4. **وجود بغيره** : منظور وجود کل ممکنات عالم است مثل وجود میز و صندلی و درخت و کوه و ...

چهار معنا از وجود رابط :

1. منظور وجودی که سبب اتحاد موضوع و محمول در قضایای هلیه مرکبه می شود مثلا می گوئیم دریا ابی است ، ابی را به دریا نسبت دادیم ، در اینجا دو مفهوم دریا و ابی داریم و سومین مفهومی که سبب اتحاد این دو شده **وجود رابط** است.

2. منظور **وجود رابطی** است که همان وجود اعراض در جوهر است و همان وجود لغيره در بالاست.

3. منظور **وجود ربطی** است که همان وجود معلول برای علت است ، پس کل ممکنات عالم را در بر می گیرد .

4. منظور **روابط و نسبت ها** بین تمام موجودات است مثل نسبت بین پدری و فرزندی.

فصل دوم : ماهیت

10- ماهیت:

ماهیت [1] برگرفته شده از واژه ی ماهویت به معنای "ان چیست؟" **what is it?** می باشد ، وقتی شما چیزی را برای اولین بار می بینید مثلا یک میز ، می پرسید این چیست ، و پاسخ می شنوید این میز است یعنی ماهیت ان میز است و اگر کمی ریزتر شوید مثلا می پرسید :

❖ جنس ان چیست؟

❖ رنگ ان چیست؟

❖ نرم است یا سخت است؟

❖ ابعاد ان چیست؟

و به شما می گویند این میز چوبی است ، رنگ ان قهوه ایست ، جنس ان کمی سخت است ، طول ان یک و نیم متر و عرض ان نیم متر و ارتفاعش یک متر است و

تمام این توصیفات و مشخصات ، تمام این ویژگی ها ، همه و همه اجزایی است که میز را تشکیل داده یا اجزای مختلف ماهیتی به اسم میز است. پس همانطور که قبلا هم گفتیم با دیدن این میز ، دو حیثیت یا دو مفهوم از ان برداشت می شود ، اول وجود میز ، دومین مفهوم چیستی ان میز یا ماهیت میز است.

اگر بپرسید سیمرغ چیست می گویند پرنده ای افسانه ای که فلان مشخصات را دارد ولی در پرسش از وجود ان می بینید که می گویند خیر ، سیمرغ افسانه ایست و وجود ندارد. پس ماهیت یک چیز تمام ویژگی ها و توصیفات و مشخصات یک چیز است که ان چیز را تشکیل می دهد و در پاسخ به "ان چیست" می آید.

[1] ماهیت quiddity

11- ذاتی و عرضی

در بحث ماهیت دو مفهوم لازم است که توضیح داده شود : ذاتی و عرضی.

ذاتی :

منظور از **ذاتی** [1] و ذاتیات مفاهیمی است که ماهیت با حذف آنها از بین می رود و متلاشی می شود مثل حیوان و ناطق که ذاتیات انسان بودن هستند.

عرضی :

منظور از مفاهیم **عرضی** [2] ، مفاهیمی است که با از بین رفتن آن ، ماهیت متلاشی نمی شود مثل مفهوم گرم ، مثلا می گوئیم اب گرم است ، گرم بودن جز ذاتیات اب نیست و اب اگر گرم نباشد ، متلاشی نمی شود.

[1] ذاتی essential

[2] عرضی accidental

12- مقوله چیست ؟

از آنجا که می خواهیم در قسمت های بعدی ماهیت را بشکافیم و جوهر و اعراض یا به قولی مقولات [1] ارسطو را توضیح دهیم ، ترجیح دادم قبل از هر چیزی ، معنای مقوله را روشن کنم چون کسی که علاقه به خواندن فلسفه دارد ، زیاد با این واژه برخورد میکند. برای روشن شدن واژه ی مقوله که برای هر علاقه مند مبتدی فلسفه واژه ای گنگ و دشوار است به دو صورت توضیح می دهیم.

اول اینکه **مقوله** برای سادگی مطلب و پرهیز از دشوارگویی به نوعی مانند برچسب یا مهر است. برای مثال چهار تا از مقولات ارسطویی مکان [2] و زمان [3] و کمیت [4] و کیفیت [5] است ، مثلا یک میز را تصور کنید ، این میز در یک مکان ، در یک زمان و دارای یک اندازه (کمیت) است و رنگی (کیفیتی) دارد.

یعنی به این میز برچسب مکانمندی ، برچسب زمانمندی ، برچسب کمیت داشتن (کم) ، برچسب کیفیت داشتن (کیف) میزنیم ، تا میز را توصیف کنیم. هر کدام از این برچسبها یک مقوله است ، مقوله ی مکان ، مقوله ی زمان ، مقوله ی کمیت ، مقوله ی کیفیت و

اما توضیح دقیق تر این واژه این است که اگر توجه کنید واژه ی درخت یک واژه ی کلی [6] است که به گروهی خاص از گیاهان با ویژگی های مشترک اطلاق میشود ، اما گفتیم یک سری از گیاهان ، پس گیاه واژه ای کلی تر از درخت است و به گروه بزرگتری اطلاق میشود ، باز اگر این واژه را کلی تر کنیم مثلا می توان گفت واژه ی جاندار ، که مفهومی کلی تر از گیاه است و در واقع گیاهان زیر مجموعه ای از

جانداران هستند ، اما باز می خواهیم کلی تر کنیم به صورتی که وجه مشترکی بین جانداران و بی جان ها بیابیم ، می توان این عملیات یا روند کلی سازی را تا جایی پیش برد که به واژه هایی چون کمیت و کیفیت و جسم و ماده و صورت و نفس و... می رسیم ، واژه هایی که قابل اطلاق بر همه ی چیزها یا گروه بزرگی از چیزها هستند ، پس می توان گفت این واژه های کلی و عام ، که قابل اطلاق بر همه ی چیزها هستند را "مقوله" یا "کاتگوری" می گوئیم.

با این توضیح سراغ مقولات ارسطویی برویم.

[1] مقوله category

[2] مکان Space

[3] زمان Time

[4] کمیت Quantity

[5] کیفیت Quality

[6] کلی universal

13- جوهر ، عرض :

ماهیت در اولین تقسیم بندی به **جوهر** [1] و **عَرَض** [2] تقسیم می شود ، اعراض (= عَرَض ها) طبق فلسفه ی مشایی 9 تا هستند که با جوهر ، جمعا مقولات [3] ده گانه را تشکیل می دهند.

(پس ماهیت = جوهر + اعراض = مقولات ده گانه).

ابتدا تعریف کنیم ، بعد مثال بزنیم:

جوهر : ان چیز است که (ماهیتی است که) تحققش نیاز به موضوعی ندارد ، یا میگویند قائم به ذات است و وجودش به چیز دیگر محتاج نیست.

عَرَض : ان چیز است که (ماهیتی است که) تحققش نیازمند موضوعی است ، قائم به ذات نیست و وجودش به چیز دیگر محتاج است.

مثلا وقتی می گوئیم قند سفید است منظور از قند جسمی سفید رنگ است که این جسم [4] نیازمند موضوعی نیست تا محقق شود ، ولی سفیدی باید جسمی باشد تا روی ان سوار شود یا به ان عارض شود یا به ان حمل شود ، پس سفیدی باید جسمی باشد که وجود یابد و وجودش وابسته به چیز دیگر است. پس در اینجا جسم جوهر است و سفیدی عَرَض است ، یعنی سفیدی بر جسم (جوهر) عارض شده است .

برای تکمیل موضوع توجه کنید برای مثال ارسطو می گفت ، اگر از قند سفیدی و جامدی و شیرینی و ابعاد مثل طول و عرض و ارتفاع (اینها همه عَرَض هستند) را بگیریم چه چیزی میماند ؟ باید چیزی باشد که اینها روی "آن" سوار شده یا به اصطلاح فنی تر عارض شده باشند ؟ اگر چیزی نباشد که این خصوصیات روی "آن" سوار شوند یا به "آن" عارض شوند ، پس اینها قائم به چیزی هستند؟ "آن" چیز (که انرا ماده می گفتند و در آینده تعریفش می آید) همان جوهر است که تحققش نیازمند موضوع نیست ، در واقع "آن چیز" خودش نیازمند موضوعی نیست ولی موضوع هر چیز دیگر مثل سفیدی ، جامدی ، شیرینی و ... است و می توان گفت این ویژگی ها به ان عارض شدند و قند حاصل میشود.

پس وقتی می گوئیم جسم سفید ، سفیدی برای تحقق نیازمند جسم است ولی جسم تحققش نیازمند سفیدی نیست از اینرو جسم جوهر است که تحققش نیازمند موضوع نیست و رنگ سفید عَرَض است که تحققش نیازمند جسم یا به قولی جوهر است.

[1] جوهر substance

[2] عرض accident

[3] مقولات categories

[4] جسم corporeity - body

14- نکاتی مهم در باب جوهر :

نکته اول :

نکته ی بسیار مهم در این بحث این است که در فلسفه ی اسلامی ، جوهر و اعراض از تقسیمات ماهیت هستند ، ولی در فلسفه غرب جوهر یکی از مقولات وجود است نه ماهیت.

باید توجه داشت که این تفاوت ، بسیار مهم و اساسی است برای مثال دکارت^[1] معتقد به سه جوهر بود ، ماده و نفس و خداوند ، یا اسپینوزا^[2] معتقد به یک جوهر واحد بود که زیرنهاد همه چیزهاست و همه چیزها حالات یا صفاتی از آن چیز واحد است که انرا خداوند می نامید.

این یعنی خداوند جوهر است که یکی از مقولات وجود است ولی در فلسفه اسلامی خداوند جوهر نیست و ماهیتی ندارد و جوهر از اقسام ماهیت است (یا اصطلاحاً می گویند واجب الوجود از انجا که وجود صرف است حد و ماهیتی ندارد ، یا عبارتی ماهیتش همان وجودش می باشد) و همین تفاوت نشان از اختلاف اساسی بین فلسفه غرب و فلسفه اسلامی در این زمینه است و شاید تمام اختلافات اساسی در تفکر غرب و فلسفه اسلامی از همینجا آغاز شود.

نکته دوم :

نکته مهم دیگر این است که عده ای تصور کرده اند که وقتی می گویند جوهر ماهیتی است که تحققش نیازمند موضوع نیست ، پس جوهر نیازمند علت نیست ، این تصور غلط است ، بلکه مقصود از نیازمند به موضوع نبودن این است که اگر بخواهد تحقق پیدا کند ، مانند عَرَض نیست که الزاماً باید در چیز دیگری تحقق پیدا کند.

نکته سوم : نکته مهم دیگر این است که بعضی فلاسفه وجود جوهر را از اساس منتفی می دانند و می گویند جوهر را با حواس درک نمی کنیم و هر آنچه که با حواس پنجگانه درک می شود اعراض است .

مثلاً ما وقتی قند را می بینیم یا شیرینی انرا با چشایی حس می کنیم یا رنگ سفیدش را می بینیم یا زبری و نرمی انرا لمس می کنیم یا ابعاد انرا می بینیم و... پس هر چه به حواس در می آید اعراض است نه جوهر.

این یکی از مهم ترین ایرادهای دیوید هیوم^[3] به فلسفه ی مدرسی^[4] با مبانی تجربه گرایی^[5] اش بوده است که راسل^[6] هم در آینده انرا می پذیرد. علامه طباطبایی به این ایراد اینگونه پاسخ می دهد که هر کس جوهر را انکار کند بدون اینکه خود متوجه باشد ، معتقد به جوهر بودن اعراض شده است و اعراض را جوهر می داند به این دلیل که هر ماهیتی را که در نظر بگیرید از دو حال خارج نیست :

یا وجود لُفْسه دارد (یعنی وجود برای خود دارد و جوهر است) و یا وجود لَغیره دارد (یعنی وجودش نیازمند دیگری است و عَرَض است) و اگر ما بگوییم هیچ کدام از اعراض را ما در موضوع دیگری (یعنی در جوهر) نیافتیم به این نکته اعتراف کرده ایم که همه اعراض ، وجود لُفْسه دارند ، یعنی خود اعراض جوهرند

استدلال فوق از نظر من ، گرچه قابل قبول است ولی متوجه اصل ایراد افرادی چون هیوم نشده است ، زیرا فردی مثل هیوم با لفظ جوهر که مشکل ندارد ، در اینجا به سادگی پاسخ می دهد در این صورت مشکلی با اینکه اعراض از قبیل کمیت و کیفیت و ... را جوهر بنامیم ندارم و مساله برای من این است که این ها همگی تجربی هستند و با حواس درک می شوند و چیزی زیر لایه ی اینها که تعقل می شود و اینها بر ان عارض شده اند وجود ندارد ، یا به قولی مساله این است که دیگر این جوهر با آنچه قبل بیان می شد فرق دارد و این قابل درک با حواس^[7] پنجگانه است و تعقل^[8] نمی شود که بخواهیم وجود چیزی به اسم جوهر را عقلانی اثبات کنیم .

(در واقع شخصی مثل هیوم می گوید مشکل با لفظ جوهر نیست یا مشکل با تعریفش نیست ، مشکل یک منتقد مثل هیوم یا راسل این است که قند چیزی جز همین سفیدی و شیرینی و جامدی و... نیست و چیزی زیر لایه یا زیر نهاد یا چیزی به اسم جوهر وجود ندارد و قند مجموعه ای از همین اعراض است که حال می خواهید بگویید در ان صورت همین اعراض جوهرند ، مشکلی نیست).

نکته چهارم :

نکته دیگر اینکه هستی جوهر نزد ارسطو چگونه است؟ ارسطو در مقولات جوهر را به دو دسته تقسیم می کند ، تقسیمی که بعدا در متافیزیک^[9] (مابعدالطبیعه) از ان عدول می کند. او می گوید مثلا اسب را در نظر بگیرید: ارسطو می گوید اسب در خارج یک جوهر است و مفهوم اسب هم یک جوهر .

اولی را جوهر اولیه^[10] و دومی را جوهر ثانویه^[11] می داند و معتقد است دلیلی که افلاطون به مُثُل [12] معتقد شد ، همین اشتباه است.

او می گوید افلاطون به این دلیل به مُثُل معتقد شد که فکر می کرد مثلا مفهوم اسب باید در خارج هم مصداق داشته باشد ، حال انکه لازم نیست چنین مفهومی الزاما در خارج مصداقی داشته باشد تا اسم انرا صورت یا مثال بگذاریم.

ما در خارج فقط اسب های جزئی^[13] داریم و وقتی انها را درک کردیم یک مفهوم کلی^[14] از اسب در ذهن می سازیم که این مفهوم کلی همان جواهر ثانویه می باشد ، ولیکن این جواهر ثانویه وجودی جدا از جواهر اولیه ندارد و همین نکته سبب می شود افلاطون معتقد به صورت یا مثال شود و تصور کند مثال ها چیزی جدا از نمونه های محسوس^[15] هستند ، در حالی که جواهر ثانویه ، مصداقشان فقط در درون عالم ذهن است

پس ارسطو در کتاب مقولات ، جوهر را به دو جوهر اولیه و ثانویه تقسیم می کند که جوهر اولیه در جهان خارج (مثل اسب) و جوهر ثانویه در ذهن (مثل مفهوم اسب) می باشد.

ولی او در آینده در کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) خود از این نظر بر می گردد و می گوید آنچه در خارج است یا جوهر است و یا عَرَض و این تقسیم مربوط به ذهن نمی شود.

مفاهیم نه جوهرند ، نه عَرَض .

مثلا کیفیت نفسانی (مثل شرمندگی) به لحاظ کیف بودنش عَرَض است ، ولی به لحاظ حکایت از خارج نه جوهر است و نه عَرَض. این اشیای عینی^[16] هستند که یا جوهرند یا عرض نه موجودات ذهنی^[17]

انچه ارسطو می گوید به این ختم می شود که خداوند نیز می تواند جوهر باشد ، این نظر او چنانچه در نکته اول گفتیم در فرهنگ فلسفی غرب پذیرفته شد. ولی در فلسفه اسلامی ، نظر او در کتاب مقولات پذیرفته شده و نتیجه به ان ختم می شود که خداوند نمی تواند جوهر باشد و جوهر و عرض از تقسیمات ماهیتند نه وجود.

[1] دکارت René Descartes

[2] اسپینوزا Baruch Spinoza

[3] هیوم David Hume

[4] مدرسی Scholastic

[5] تجربه گرایی Empiricism

[6] راسل Bertrand Russell

[7] حواس پنجگانه five senses

[8] تعقل Intellection - Rationality

[9] متافیزیک metaphysics

[10] جوهر اولیه Primary substance

[11] جوهر ثانویه Secondary substance

[12] مُثُل Forms - ideas

[13] جزئی particular

[14] کلی universal

[15] محسوس Sensible

[16] عینی Objective

[17] ذهنی Subjective

15- اقسام جوهر (در فلسفه اسلامی) :

گفتیم جوهر چیزیست که تحققش نیاز به موضوع ندارد ، جوهر نزد فلاسفه اسلامی به پنج گروه تقسیم میشود:

- 1) **عقل**^[1] : جوهریست که ذاتا و فعلا جدا از ماده باشد .
- 2) **نفس**^[2] : جوهریست که ذاتا مجرد از ماده و اما در مقام فعل ، وابسته به ماده است.
- 3) **ماده**^[3] : جوهریست که حامل قوه و استعداد میباشد.
- 4) **صورت جسمانی**^[4] : جوهریست که فعلیت ماده از جهت امتداد در جهات سه گانه طول و عرض و ارتفاع را تامین میکند .
- 5) **جسم**^[5] : جوهریست که در جهات سه گانه امتداد دارد

این تقسیم بندی و تعاریف از علامه طباطبایی آورده شده است که نظر اکثر فلاسفه اسلامی این است ، نکته ای که باید توجه داشت این است که در فلسفه غرب ، نظرات متفاوت است ، مثلا همانطور که گفتیم دکارت معتقد به سه جوهر بود که تمام کتاب تأملات او در باب دو جوهر ماده نفس است ، یا همانطور که گفتیم اسپینوزا معتقد به یک جوهر واحد بود و لایب نیتز معتقد به بی نهایت جوهر بود که آنها را موند نامگذاری کرد ، اسقف بارکلی جوهر نفسانی را می پذیرفت ولی تمام همت او صرف این می شود که اثبات کند چیزی به اسم جوهر مادی وجود ندارد ، اما هیوم اصلا جوهر نفسانی را هم نمی پذیرد و

[1] عقل - nous (لاتین) intellect - nous

[2] نفس - ego - self - spirit

[3] ماده - matter

[4] صورت - form

[5] جسم - corporality – corporeity – body

16- اقسام اعراض :

گفتیم عَرَض چیز است که قائم به ذات نیست و اگر در خارج موجود شود ، تحققش نیازمند موضوع^[1] است ، مثلا وقتی می گوئیم سبب سرخ است ، باید سیبی باشد تا سرخی به آن عارض شود.

عَرَض نزد فلاسفه اسلامی به 9 گروه تقسیم میشود ولی نباید فراموش کنیم این تقسیم بندی وام گرفته شده از ارسطو مورد توافق همه نبوده و حتی خود ارسطو در جایی تعداد مقولات را ده تا (یعنی جوهر به علاوه ی نه تا عَرَض) و در جایی هشت تا می داند ، یا برای مثال سهروردی تعداد مقولات را چهار عدد (کم و کیف و نسبت ، جهت) می داند.

با این توضیح سراغ مقولات برویم :

1- **کَم (کمیت)**^[2] : ماهیتی است که ذاتا قابل تقسیم و تجزیه ی وهمی و خیالی باشد. مثل عدد یا خط یا سطح ، امتداد مکانی یا امتداد زمان.

2- **کیف (کیفیت)**^[3] : ماهیتی است که ذاتا نه قسمت پذیر است و نه نسبت پذیر. مثل شجاعت و ترس که کیفیت نفسانی است ، مثل زوج و فرد بودن ، مثل نرمی و سختی ، مثل سفیدی و سیاهی و شیرینی و تلخی و گرمی و سردی... .

مقولات نسبی:

3- **این (کجایی)**^[4] : شکلی است که بواسطه ی انتساب شی به مکان تحقق پیدا میکند (یا در مکان بودن) ، مثل در خانه بودن یا در اتاق بودن یک فرد.

4- **متی (چه زمانی)**^[5] : شکلی است که بواسطه ی انتساب شی به زمان تحقق پیدا میکند (یا در زمان بودن) مثل دیروز ، پارسال ، مثلا ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد بود.

5- **وضع**^[6] : شکلی است که از نسبت اجزا یک شی به یکدیگر و یا نسبت اجزا به شیئی دیگر پدید می آید مثل ایستاده بودن یا دراز کشیدن (که وضعی در نسبت با خودش و وضعی نسبت به دیگر اشیا است).

6- **جَدَه (مِلک یا له)** [7]: شکلی که از احاطه شیئی به شی دیگر پدید می آید بصورتی که با جابجایی محاط ، محیط هم جابه جا شود ، مثل پیراهن به تن کردن یا کفش به پا کردن که با جابجایی فرد کفش یا پیراهن هم جابجا می شود.

7- **اضافه** [8]: شکلی است که از تکرار نسبت بین دو چیز بوجود می آید ، مثل برادری (مثلا الف برادر ب است ، ب هم برادر الف است) یا مثل پدر و فرزندی.

8- **فعل** [9]: شکلی است که از تاثیر عامل موثر [10] در زمان تاثیر [11] بوجود می آید (تاثیر روی چیزی) مثل گرم کردن چیزی یا دوختن لباس توسط خیاط که به تدریج روی پارچه تاثیر می گزارد.

9- **انفعال** [12]: شکلی است که از اثرپذیری [13] شی متاثر [14] در حال اثرپذیری بوجود می آید (اثرپذیری از چیزی) مثل گرم شدن و تبخیر آب یا منجمد شدن اب بر اثر سرما.

❖ شاید تعاریف سخت و نامانوسی ببینید ولی چیز سختی نیست ، گفتم مقوله چیزی مثل برچسب است ، شما وقتی میزی را تصور کنید برچسب کمیت (مثل اندازه داشتن) برچسب کیفیت (مثل رنگ یا سختی و نرمی داشتن) برچسب مکان و زمان و یا برچسب وضعی نسبت به چیزهای دیگر یا برچسب اضافه و یا فعل و انفعال داشتن می زنید ، تمام حرف همین است و بس .

فقط باید توجه داشت این مقولات در ارسطو (و فلاسفه اسلامی که پیرو ارسطو هستند) حالات بالفعل وجود است یعنی مثلا وقتی می گوئید میز ، در واقع این میز ، یک مکانی دارد مثلا در اتاق است یک زمانی دارد مثلا بحث در مورد میز سال پیش در اتاق است ، یک کمیتی دارد مثلا طول و عرض و ارتفاعش یک متر است ، یک کیفیتی دارد ، مثلا رنگش قهوه ای و جنسش سخت است ، یک وضعی نسبت به خودش و دیگر چیزها دارد مثلا پایه اش روی زمین و صفحه ی تخت که روی ان وسایل را میگذاریم رو به بالاست و

پس توجه به این مساله مهم است که در دیدگاه ارسطویی ، مقولات را ما به اشیا برچسب نمی کنیم بلکه مقولات حالات بالفعل وجود چیزها هستند .

[1] موضوع (زیر لایه) substrate - substratum

[2] کم (کمیت) Quantity

[3] کیفیت Quality

[4] آین (کجایی) where - place

[5] متی when

[6] وضع being-in-a-position

[7] جدہ (ملک) of having - state

[8] اضافہ relative - relation

[9] فعل of doing - action

[10] عامل موثر affective

[11] تاثیر affection

[12] انفعال of being-affected - passivity

[13] اثر پذیری impressionable

[14] متاثر affected

17- اقسام کم (کمیت)

کم (کمیت) را در اولین تقسیم بندی به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

1. کم متصل : کم متصل^[1] آن است که بین اجزای مفروضش حد مشترکی بتوان یافت در واقع منظور از کم متصل همان امتداد^[2] است.

2. کم منفصل: کم منفصل^[3] آن است که بین اجزای مفروضش حد مشترکی یافت نمی‌شود ، در واقع منظور از کم منفصل همان عدد^[4] است.

● نکته : ویژگی کم منفصل این است که به صورت بالقوه ، نامتناهی است یعنی هر مرتبه‌ای از عدد را فرض کنیم بالاتر از آن می‌شود عددی را فرض کرد.

کم متصل خودش به دو دسته تقسیم می‌گردد:

(الف) **کم متصل قار**^[5] (ثابت) : کم متصل قار آن است که اجزای مفروضش با هم موجود باشند یا به عبارتی اجزایش با هم ثابت است.

خود کم متصل سه دسته است:

❖ **1. خط :** کمی که امتدادش فقط در یک جهت است.

❖ **2. سطح :** کمی که امتدادش در دو جهت است.

❖ **3. حجم :** (یا جسم تعلیمی) کمی که امتدادش در سه جهت (منظور طول و عرض و ارتفاع) است.

(ب) **کم متصل غیر قار**^[6] (متغیر) : کم متصل غیر قار آن است که اجزای مفروضش با هم موجود نباشند یا به عبارتی اجزایش با هم ثابت نیست و متغیر است ، مصداق کم متصل غیر قار "زمان" [7] است ، در واقع در زمان هر جز مفروضش وقتی تحقق پیدا می‌کند که جز قبلی سپری شده و جز بعدی هنوز نیامده است.

[1] متصل - continuous

[2] امتداد - magnitude - length

[3] منفصل - discrete - separate

[4] عدد - number

[5] قار - Invariable - constant - stable

[6] غیر قار - variable - instable / [7] زمان - time

18- اقسام کیف

کیف یا کیفیت را به چهار گروه زیر تقسیم کردند :

1. کیف نفسانی:

منظور از **کیف نفسانی** [1] همانطور که از نامش پیداست کیفیاتی است که بر نفس عارض می شود یا می گویند عرض مجردی [2] است که فقط عارض جوهر نفسانی می شود ، مثل علم ، قدرت ، اراده ، کراهت ، لذت ، ترس و ...

❖ **نکته** : کیف نفسانی با علم حضوری درک می شود.

خود کیف نفسانی دو قسم است :

الف) **حال (disposition)** : کیفیتی نفسانی که سریع از بین می رود مثل عصبانیت و ترس و شادی و ...

ب) **ملکه (habit)** : کیفیتی نفسانی که سریع از بین نمی رود مثل عادات اخلاقی

2. کیف محسوس:

منظور از **کیف محسوس** [2] کیفیاتی مادی است که با حواس پنجگانه درک می شوند ، مثل رنگ، بو، مزه و خود کیفیات محسوس دو قسم است :

❖ **الف) انفعالات (راسخه)** : کیفیات محسوسی که سریع از بین می رود مثل سرخی چهره ی کسی که شرمزده است.

❖ **ب) انفعالیات (غیر راسخه)** : کیفیات محسوسی که سریع از بین نمی رود ، مثل شیرینی عسل و یا زردی طلا.

نکته: ملاصدرا کیفیات محسوس را به ملموسات (لمس شدنی ها مثل زبری و نرمی) ، مبصرات (دیدنی ها مثل دیدن رنگ ابی آسمان) ، مسموعات (شنیدنی ها مثل شنیدن صداها) ، مذوقات (چشیدنی ها مثل مزه ی تلخ و شیرین چیزی) ، مشمومات (بویدنی ها مثل بوی عطر) تقسیم کرده است.

3. کیف ویژه ی کمیات :

منظور **کیفیاتی است که بر کمیات عارض می شود** مثل انحنای خط و یا استقامت و شکل در جسم تعلیمی یا زوج و فرد بودن اعداد و ...

4. کیف استعدادی (قوه و لاقوه) :

منظور از **کیف استعدادی** [4]، کیفیاتی است که سبب پیدایش حالت یا صفتی در موضوعی که در آن رخ می دهد می شود، مثل سختی و نرمی یا مثل نطفه که استعداد تبدیل شدن به انسان دارد، کیف استعدادی همان امکان استعدادی است که در بخش مواد سه گانه توضیح خواهم داد.

کیف استعدادی خود دو نوع است:

❖ **الف) قوه یا مقاومت** [5] در برابر عامل موثر، مثل سختی جسمی مانند فولاد که مقاومت زیادی در برابر اثر پذیری دارد.

❖ **ب) لاقوه یا عدم مقاومت** [6] در برابر عامل موثر، مثل نرمی جسمی مثل پارچه که مقاومتی در برابر اثر پذیری ندارد.

❖ **نکته:** در باب اینکه استعداد و کیف استعدادی وجود خارجی و عینی دارد یا خیر عده ای موافقت که وجود خارجی دارند زیرا مثلاً نرمی و سختی صفاتی وجودی هستند ولی در مقابل عده ای منکر وجود خارجی استعداد هستند و انرا مفهومی عقلی می دانند

[1] نفسانی psychic- spiritual

[2] مجرد immaterial - incorporeal

[3] محسوس sensible

[4] استعدادی talent - potentiality

[5] قوه (مقاومت) resistance – strength - power

[6] لا قوه (عدم مقاومت) non-resistance – non-power

19- حرکت جوهری :

حال که جوهر و اعراض را توضیح دادیم ، بد نیست که در اینجا ، **حرکت جوهری**^[1] که یکی از شاخصه های اصلی فلسفه ی ملاصدراست را توضیحی خلاصه دهیم تا همینجا که هستیم منظور از حرکت جوهری را بدانیم ، نظریه ای که معمولاً هر اکلیتس^[2] فیلسوف بدبین یونان را اولین نفری می دانند که آنرا ارائه داد ولی ملاصدرا یک تبیین فلسفی منظم از آن در آورد (من در بخش حرکت باز هم به حرکت جوهری برمی گردم و توضیح بیشتری می دهم) .

در تعریف "**حرکت**"^[3] چنانچه در بخش مربوط به آن دوباره می آوریم ، می گویند حرکت خروج تدریجی شی از **قوه**^[4] به **فعل**^[5] است ، قبل از ملاصدرا فلاسفه می گفتند ، حرکت فقط در اعراض وجود دارد مثلاً یک کیفیت ، به کیفیتی دیگر تغییر میکند (مثل تغییر رنگ سبز برگ ها به رنگ زرد در پاییز) یا مثلاً جسمی در مکانی جا به جا میشود (مثل حرکت جسمی از نقطه الف به ب) یا مثلاً جسمی کمیتش تغییر می کند (مثلاً تغییر اندازه ی یک درخت در گذر زمان).

این مثال ها همگی نشان از حرکت در اعراض است یعنی کمیت ، کیفیت ، مکان و وضعیت تغییر می کنند و حرکت در اعراض ممکن می شود و جوهر ثابت است ولی ملاصدرا می گفت که حرکت در جوهر هم وجود دارد و برای نظرش دلایلی آورد.

برای توضیح بیشتر ، اینگونه بگوییم ، قبل از ملاصدرا می گفتند که مثلاً ماده (که جوهر است) ثابت است فقط اعراض مثل مکان و کمیت و کیفیت و وضع تغییر میکنند و حرکت درون اعراض است ، اما ملاصدرا این نظریه را آورد که اساس عالم را جواهر تشکیل می دهد و حرکت در جواهر هم وجود دارد و در واقع اساساً حرکت در اعراض ، به سبب حرکت در جواهر است ، بدین گونه که **ماده ی نخستین یا هیولا**^[6] (تعریف آنرا جلوتر می آورم) که **استعداد محض**^[7] است از قوه به فعلیتی ضعیف حرکت کرده ، عناصر پدید می آید ، بعد به سمت جمادی شدن (منظور اشیای بی جان) پیش میرود و به تدریج به سمت صورت نباتی (گیاهی) و بعد صورت حیوانی و در نهایت به سمت آدمیت پیش میرود ، در نهایت به عقل کلی و خداوند میرسد و

[1] حرکت جوهری transubstantiation – substantial motion

[2] هر اکلیتس Heraclitus

[3] حرکت move

[4] قوه potential

[5] فعل actually - de facto

[6] هیولا - ماده ی نخستین primary matter

[7] محض pure – mere

20- توضیحاتی در باب مقولات و نظر کانت:

گفتیم ماهیت ، متشکل از جوهر و اعراض است ، اما هدف از این مقولات^[1] و این داستان ها چیست؟ جوهر و اعراض به چه درد میخورند که این همه سعی و تلاش در تفکیک و شناخت آنها بکار رفته است؟ جوهر با وجود چه فرقی دارد ؟ نظر کانت^[2] چیست و چرا تا از مقوله حرفی میزنیم پس از ارسطو ، نام کانت را می‌شنویم؟

در ابتدا ، یک بار دیگر باید گفت که در فلسفه ی اسلامی وجود و جوهر متفاوتند ، اصلا جوهر یکی از اقسام ماهیت است ولی در فلسفه ی غرب وجود و جوهر یکی هستند ، در واقع جوهر یکی از "اقسام وجود" است .

در ارسطو مقولات یک کاربرد "زبان شناختی"^[3] و "منطقی"^[4] دارند و یک کاربرد "هستی شناختی"^[5] ، در واقع در فلسفه ارسطو ، "جوهر خاستگاه وجود است و مقولات حالت بالفعل چیزها در عالم خارج هستند" ، مثلا وقتی سنگی را می بینید این سنگ از جوهر (مثل ماده و صورت) و از اعراضی (مثل کمیت و کیفیت و مکانندی و زمانندی و....) تشکیل شده است ، ارسطو تعداد مقولات را در جایی 10 تا و در جایی 8 تا بیان میکند (وضع و جدّه را حذف میکند).

پس در ارسطو ، مقولات کار ذهن نیست و بصورت پیشینی^[6] در ذهن جاسازی نشده اند بلکه کمیت و کیفیت و مکان و زمان و دیگر مقولات واقعا در عالم خارج وجود دارند و در واقع حالات بالفعل وجود چیزها هستند اما در کانت این گونه نیست و مقولات کانت از اساس متفاوت است.

مقدمه ای به مقولات کانتی:

الف) انقلاب کوپرنیکی:

حذف دو مقوله از مقولات ارسطو و یا باز گذاشتن مقولات در جایی دیگر توسط ارسطو ، باعث می شود که کانت این ایراد را به او وارد کند که چون او (یعنی ارسطو) روش خاصی پیش رو نداشت ، هر جا با مقوله ای برخورد می کرد انرا اضافه یا کم می کرد ، ولی کانت مدعی است که کار خود را روش مند^[7] پیش گرفته و مقولات را از احکام^[8] و قضایا^[9] بیرون می کشد.

کانت مدعی بود که در فلسفه انقلاب کوپرنیکی^[10] راه انداخته است ، او به این دلیل از انقلاب کوپرنیکی در فلسفه حرف می زد که دید ما را نسبت به مقولات و جایگاه مقولات عوض می کند ، اگر توجه کنید کوپرنیک با چرخاندن هیئت (نجوم) بطلمیوسی که مدعی بود زمین ثابت و خورشید و دیگر اجرام دور ان می چرخند ، مدعی شد که خورشید مرکز کهکشان است و زمین دور ان می چرخد و با این کار نتایجی گرفت و مشکلاتی را حل کرد که با هیئت بطلمیوسی قابل حل نبود ، کانت هم با ایراد به دستگاه ارسطویی مبنی بر اینکه مقولات حالات بالفعل چیزها در خارج از ذهن هستند ، مساله را چرخاند و گفت مقولات حالات بالفعل وجود نیستند بلکه "مفاهیم پیشینی فاهمه" هستند ، یعنی ساختار کلی فاهمه هستند ، وقتی ما

چیزی را از طریق حواس درک میکنیم ، این ادراکات به فاهمه ی ما وارد می شود و با این مقولات که ساختار فاهمه هستند ترکیب می شوند و تجربه نهایی حاصل میشود.

(ب) دیوید هیوم :

برای فهم تفکر کانت اجازه دهید نگاهی به دیوید هیوم فیلسوف پرآوازه ی انگلیسی داشته باشیم و ببینیم چرا کانت می گوید هیوم من را از خواب جزمی بیدار کرد ؟

هیوم با تحلیل بی نظیرش از اصل علیت^[11] متوجه شد که علیت ، از دو عنصر "کلیت"^[12] و "ضرورت"^[13] تشکیل شده است ولی ما در عالم خارج نه کلیتی تجربه می کنیم نه ضرورت.

ما می گوئیم اب با گرما دادن جوش می آید ولی چه رابطه ای منطقی بین اب و گرما وجود دارد که منجر به جوش آمدن آن میشود؟ چرا اب با سرما دادن جوش نمی آید؟ هیچ رابطه ی منطقی ای بین این دو نیست و اگر ما می دانیم اب با گرما دادن جوش می آید "به حکم تجربه است نه ضرورت منطقی" و دیگر اینکه ، این مساله حتی کلیتش هم قابل بررسی نیست ، حکم کلی می دهیم که اب با گرما دادن جوش می آید ولی آیا ما تمام اب های عالم را حرارت دادیم ؟ یعنی حکم کلی ما بر اساس استقرا ، فقط در حد یک حکم است و ((کلیت یا تمامیت آن قابل بررسی نیست)) و استقرا^[14] توان اثبات ندارد.

از طرفی هیوم در جای دیگر به این نتایج رسیده بود که هر واژه که به یک چیز تجربی و قابل درک حسی برخورد نکند بی معناست ، مثلا اسب یک مابه ازایی در خارج دارد و قابل تصور است ، حتی اسب شاخ دار هم قابل تصور است چون ما اسب و شاخ را دیدیم و با ترکیب این ها اسب شاخ دار را تصور می کنیم ، هیوم می گوید وقتی کسی می گوید جوهر ، علت ، ضرورت و... (معقولات ثانویه فلسفی) من باید چه چیزی را تصور کنم ؟ پس این واژه ها بی معناست.

"اینجا بود که هیوم ، کانت را از خواب جزمی بیدار کرد"

کانت می اندیشید که پس چرا ما ضرورتا می گوئیم گرما اب را جوش می آورد؟ این "ضرورت" از کجا می آید؟ به قول معروف داستان از جایی دیگر اب میخورد و به این اندیشید که ما یک سری چیزها را با حواس خود درک می کنیم ، بعد از آن کار فاهمه آغاز می شود یا به قولی موتور مقولات روشن می شود ، فاهمه مواد خام اندیشه را از حواس می گیرد ، روی آنها می اندیشد و برچسبهایی به آنها میزند و تجربه نهایی حاصل میشود.

(ج) پایان دادن به جدال :

کانت زمانی ظهور کرد که مجادلاتی بین عقل گرایی^[15] و تجربه گرایی^[16] بود ، نبوغ کانت اینجاست که عقل و تجربه را بهم پیوند میزند. جان لاک^[17] می گفت هیچ چیز در عقل نیست که قبلا در تجربه نبوده

باشد ، این یعنی تمام معرفت ما تجربی است ، روشن است که عقل گراهایی مانند دکارت ، معتقد بودند ما معرفت هایی داریم که تجربی نیست و فطری هستند یا به قول خود دکارت ، تصوراتی که بصورت واضح و متمایز آنها را می پذیریم ، مثلا قضیه ی کل بزرگتر از جز است یکی از این قضایاست ولی کانت ، با فلسفه اش عقل و تجربه را بهم پیوند می زند و می گوید قوای شناخت انسان دو چیز است : **حس** [18] و **فأهه** [19]

این جمله ی معروف کانت که با نظر به جمله ی لاک گفته شده : **"تمام معرفت ما با تجربه آغاز می شود ولی تمام معرفت ما تجربی نیست"** ، نظر به این دارد که معرفت یا شناخت ما متشکل از همکاری حس و فأهه است ، به این صورت که ابتدا ، حس ، مواد خام تجربه را با درک کردن (مثلا دیدن یا شنیدن یا لمس کردن و...) به فأهه می دهد ، فأهه ساختاری از قبل تعیین شده دارد و مواد خام حسی را با ساختار خودش ترکیب می کند و منظم می کند و تجربه ی نهایی حاصل می شود.

این تجربه ی نهایی ، پدیدار [20] (یا فنومن یا چیزی تقریبا مثل مفهوم معلوم بالذات) است ان واقعیت بیرون از ذهن یا مستقل از ذهن ، ناپدیدار [21] (یا شی فی نفسه یا نومن یا چیزی تقریبا مفهوم همان معلوم بالعرض) است.

اما اینکه فأهه چه می کند موضوعی است که می خواهیم دنبال کنیم . فأهه عملا کارش این است که مواد خام تجربه یعنی همان ادراکات را از حواس پنجگانه بگیرد ، تا اینجا این ادراکات ، یک سری مواد یا داده های خام اولیه است ، فأهه این داده های خام را تحویل می گیرد ، روی ان می اندیشد و برچسبهایی می زند (یا مقولات را به انها برچسب می کند) و نهایتا پدیدار یا تجربه نهایی حاصل می شود.

از اینجا است که می تواند احکام ضروری صادر کند و از اینجا است که می تواند احکام کلی صادر کند ، پس نظرات هیوم که به اصل علیت با توجه به دو عنصر ضرورت و کلیت حمله کرده بود و همه چیز را زیر سوال برده بود ، توسط کانت اینگونه باز سازی شد.

تمام این کارها توسط فأهه است و حس فقط محسوسات فردی یا جزئی را تحویل فأهه می دهد و دیگر نمی تواند در باب ضرورت و کلیت و آینده اش نظر دهد و دیگر نمی تواند روی انها بیندیشد ، همانطور که عکس ان هم درست نیست ، یعنی اگر مواد اولیه یا داده های خام حسی نباشد ، فأهه نمی تواند داده ی حسی تولید کند و تصویری حاصل کند. پس از اینروست که معتقد است تمام شناخت ما با حس "آغاز می شود ولی تمام شناخت ما حسی نیست"

پس مقولات (مثل وحدت ، کثرت ، کلیت ، وجود و عدم ، جوهر و عرض ، ضرورت و احتمال و...) در جهان خارج از ذهن وجود ندارد و ساختار فأهه هستند و وقتی داده های حسی تحویل فأهه داده شد ، فأهه مقولات را به انها میزند و نتیجه نهایی یا تجربه ممکن می شود. اما این مقولات کدامند و چگونه بدست می آیند؟

- [2] Immanuel Kant کانت
- [3] Linguistic زبان شناختی
- [4] logical منطقی
- [5] ontologically هستی شناختی
- [6] a priori [در برابر پسینی]
- [7] methodical روشمند
- [8] judgement احکام
- [9] propositions قضایا
- [10] Copernican revolution انقلاب کوپرنیکی
- [11] the principle of causality اصل علیت
- [12] Universality کلیت
- [13] Necessity ضرورت
- [14] Induction استقرا
- [15] rationalism عقل گرایی
- [16] empiricism تجربه گرایی
- [17] John Locke جان لاک
- [18] sense حس
- [19] understanding فاهمه
- [20] phenomenon پدیدار
- [21] noumenon ناپدیدار

21- مقولات کانت :

اما با شرح مقدمه ای از نظرات کانت ، به این رسیدیم که کانت می گوید ، ما داده های خام را از جهان خارج می گیریم با ساختمان فاهمه ترکیب می کنیم و تجربه نهایی حاصل می شود ، این ساختمان یا ساختار فاهمه همان مقولات هستند ، مقولاتی که با مقولات ارسطویی متفاوت است ، روش مند انتخاب شده ، دیگر به جهان خارج مربوط نیست و ساختار پیشینی^[1] فاهمه است و اگر این مقولات نباشند "امکان شناخت" وجود ندارد.

مقولات کانت:

کار فاهمه از نظر کانت اندیشیدن روی مواد خامی که از حواس به ان داده می شود و حکم کردن است ، پس اگر احکام و قضایای اصلی را پیدا کنیم ، مقولات یا این مفاهیم پیشینی را هم پیدا می کنیم (من در کنار هر قضیه مقوله ی مرتبط با ان قضیه را هم می اورم). مقولات از نظر کلی **کمیت** [2] ، **کیفیت** [3] ، **نسبت** [4] ، **جهت** [5] ، بعلاوه ی دو مقوله ی مکان و زمان هستند (هر مقوله چنانچه در زیر می بینیم سه حالت است که جمعا 12 تا ، بعلاوه دو 2 مقوله ی مکان و زمان میشود 14 تا).

از نظر کانت احکام از چهار جنبه ی کمیت ، کیفیت ، نسبت و جهت صادر می شود که هر کدام از آنها نیز سه حالت دارند ، در واقع هر حکم از لحاظ صوری بر اساس کمیت سه حالت دارد ، هاز لحاظ کیفیت ، نسبت ، جهت نیز سه حالت دارد که جمعا میشود دوازده حکم ، از هر حکم مقوله ی متناظر با ان نیز بیرون کشیده میشود که در جدول احکام زیر روبروی هر حکم یا قضیه ی مربوطه آورده شده است ، و در اخر اینک در هر دسته ، مقوله ی سوم در واقع ترکیبی از دو مقوله ی اول است.

با این توضیحات سراغ جدول احکام و مقولات برویم :

الف: بر اساس کمیت :

هر حکم به لحاظ صوری از سه حالت خارج نیست:

1. کلیه : مانند هر انسانی فانی است (مقوله ی وحدت)
2. جزئیه : مانند بعضی انسانها شاعرند (مقوله ی کثرت)
3. شخصییه : مانند زمین کروی است (مقوله ی کلیت)

Table of Judgements

Quantity : Universal / Particular / Singular

Table of Categories

Quantity : Unity / Plurality / Totality

ب: بر اساس کیفیت :

هر حکم به لحاظ صوری دارای سه حالت است:

1. موجبه : مانند هر انسانی فانی است (مقوله ی واقعیت یا ایجاب)
2. سالبه : مانند هیچ انسانی سنگ نیست (مقوله ی سلب یا نفی)
3. معدوله : مانند انسان بی رحم است (مقوله ی عدول یا حد و یا حصر)

Table of Judgements

Quality : Affirmative / Negative / Infinite

Table of Categories

Quality : Reality / Negation / Limitation

ج: بر اساس نسبت :

هر حکم به لحاظ صوری دارای سه حالت است:

1. **حمله** : مانند انسان حیوان ناطق است (مقوله ی **جوهر و عرض**)
2. **شرطیه متصله** : مانند اگر هوا ابری باشد باران می بارد (مقوله ی **علت و معلول**)
3. **شرطیه منفصله** : مانند عدد یا زوج است یا فرد (مقوله ی **مشارکت یا فعل و انفعال**)

Table of Judgements

Relation : Categorical / Hypothetical / Disjunctive

Table of Categories

Relation : Inherence and Subsistence (substance and accident) / Causality and Dependence (cause and effect) / Community (reciprocity)

د: بر اساس جهت :

هر حکم به لحاظ صوری دارای سه حالت است:

1. **احتمالی** : تاس پرتاب شود عدد 5 می آید (مقوله ی **امتناع و امکان عام**)
2. **تحقیقی** : زمین کروی است (مقوله ی **وجود و عدم**)
3. **ضروری** : کل بزرگتر از جز است (مقوله ی **ضرورت و امکان خاص**)

Table of Judgements

Modality: Problematical / Assertoric / Apodictic

Table of Categories

Modality: possibility-impossibility/ Actuality (existence/non-existence) / necessity-contingency

در مورد این سه قضیه ی **آخر باید گفت** :

در **قضایای احتمالی** ، محمول برای موضوع امر ممکن است و ممتنع نیست (مثل قضایای شرطی منفصله یا مقدم در تمام قضایای شرطی متصله) ، در **قضایای تحقیقی** محمول برای موضوع واقعی در نظر گرفته شده است و در **قضایای ضروری** محمول در دل موضوع گنجانده شده است

[1] پیشینی a priori

[2] کمیت Quantity

[3] کیفیت Quality

[4] نسبت Relation

[5] جهت Modality

Table of Judgments

I. Quantity of Judgments

- Universal
- Particular
- Singular

II. Quality

- Affirmative
- Negative
- Infinite

III. Relation

- Categorical
- Hypothetical
- Disjunctive

IV. Modality

- Problematic
- Assertoric
- Apodeictic

Table of Categories

1. Of Quantity

Unity
Plurality
Totality

2. Of Quality

Reality
Negation
Limitation

3. Of Relation

Of inherence and subsistence
Of causality and dependence
(Cause and effect)
Of community
(reciprocity agent-patient)

4. Of Modality

Possibility - impossibility
Existence - non-existence
Necessity - contingency

22- مقایسه ای بین ارسطو کانت:

در مقایسه ی بین تفاوت ارسطو و کانت باید چند نکته اساسی را گفت :

1- اولین مورد اینکه مقولات در ارسطو جنبه هستی شناسی [1] و در کانت جنبه ی معرفت شناسی [2] دارند ، اما این مساله یعنی چه ؟ یعنی در ارسطو مقولات حالات بالفعل وجود چیزها هستند ، مثلا یک میز ، هستی اش متشکل از جوهر و اعراض است ولی مقولات در کانت ، جنبه ی معرفت شناختی دارند ، یعنی اینکه امکان شناخت را فراهم میکنند ، چیزها از طریق حواس وارد فاهمه می شوند و با مقولات ترکیب میشوند و شناخت حاصل می شود نه اینکه مقولات ، هستی چیزی باشند بلکه مفاهیمی هستند که شناخت را ممکن میکنند.

2- دومین تفاوت اساسی بین کانت و ارسطو این است که مقولات ارسطو بعد از تجربه ، حاصل می شوند و پسینی [3] هستند یعنی ذهن آنها را با دیدن چیزهای جزئی ، انتزاع می کند ، مثلا میزی را می بینید و می گوئید کمیتی دارد ، کیفیتی دارد و... ولی در کانت مقولات پیشینی [4] هستند یعنی ساختار پیشینی فاهمه هستند و در خارج از ذهن وجود ندارند.

3- تفاوت مهم دیگر این است که مقولات ارسطویی بصورت مستقیم با اعیان [5] سر و کار دارد ، ذهن آنها را به اعیان یا به چیزهایی که درک می کنیم نمی چسباند ، بلکه آنها را از خود این اعیان انتزاع میکند ، ولی مقولات کانتی ، از آنجا که پیشینی هستند ، به چیزهایی که از طریق حواس داده می شود ، اضافه می شود و شناخت حاصل می شود.

4- مقولات ارسطو ، بر شی فی نفسه [6] اطلاق میشود ، ولی در کانت مقولات بر پدیدار [7] اطلاق میشود و اصلا شی فی نفسه ناشناختنی قلمداد میشود.

5- مقولات ارسطویی همه از معقولات اولیه [8] هستند ، ولی برخی از مقولات کانتی ، معقولات ثانویه [9] هستند و می توان گفت مقولات در ارسطو و کانت تقریبا چیزی جز تشابه لفظی نیستند ، وگرنه کاربرد آنها کاملا متفاوت است ، یکی هستی شناختی و دیگری معرفت شناختی.

می توان مقایسه های بیشتری کرد ولی برای کوتاهی سخن ، اینجا مبحث را می بندم ، فقط قست بعدی را به نگاهی اجمالی از تفکرات هگل و شوپنهاور ، دو فیلسوف پساکانتی مهم اختصاص میدهم ، دوباره به اصطلاحات برمیگردم.

[1] هستی شناسی ontology

[2] معرفت شناسی epistemology

[3] پسینی a posteriori

[4] پیشینی a priori

[5] اعیان objects

[6] شی فی نفسہ noumenon

[7] پدیدار phenomenon

[8] معقولات اولیہ - primary reasonable - primary intelligible

[9] معقولات ثانویہ - secondary reasonable - secondary intelligible

23- نگاهی اجمالی به هگل و شوپنهاور

پس از کانت دو فیلسوف بسیار مهم داریم که اندیشه ی کانتی روی انها بسیار موثر بود: اول **هگل** [1] ، دوم شوپنهاور [2] .

الف) هگل :

سه پایه های مقولات کانت ، در هگل ، صورت دیگر می گیرد و به شکل روش دیالکتیک [3] خود را نشان میدهد .

هگل معتقد بود ، می توان تمام جهان را به ضرورت منطقی توضیح داد ، روش کارش اینگونه بود که نشان دهد اولین مقوله مثلا A ، یک **تز** [4] است که **انتی تز** [5] مثل B را در دل خود می پروراند و از برخورد و انحلال این دو در هم ، **سنتز** [6] یا C حاصل میشود ، حال خود C تز سه پایه بعدی و انتی تز D و از برخورد و انحلال این دو E حاصل میشود ، دوباره E تز سه پایه بعدی و F انتی تز می باشد که در دلش وجود دارد و از برخورد این دو سنتز یعنی G حاصل میشود ، باز G تز سه پایه بعدی و... الی آخر .

در هر مقوله ، **تز ایجابی** ، **انتی تز سلبی است که نفی تز است و سنتز سه پایه ، نفی نفی است** که باز ایجابی است و تز سه پایه بعدی است . هگل با این روش نشان می دهد هستی و تمام تعیناتش و تمام مقولات به ضرورت منطقی حاصل می شود ، او تا جایی جلو می رود که دیگر مقوله نهایی انتی تزی ندارد و ان "**مثال مطلق**" [7] است .

ب) شوپنهاور :

ولی در طرف دیگر ارتور شوپنهاور است که با وام گیری از فلسفه ی کانت و البته نقدهایی اساسی به کانت ، فلسفه ی خود را می سازد ، شوپنهاور میگوید با روش کانت ، وقتی از او بپرسی دلیل پدیدارها یا فنومن ها چیست ، خیلی ساده می گوید ، نومن ها ، یعنی بالاخره باید چیزی خارج از ذهن من ، واقعیتی مستقل از ذهن من باشد که من انرا با حواس درک کنم و به فاهمه تحویل دهم ، درست است؟

ولی شوپنهاور با این نقد تیزهوشانه که ، خود کانت گفته علیت در جهان خارج وجود ندارد ، بلکه ساختار پیشینی ذهن ماست (یعنی یکی از مقولات است) می گوید ، اگر نومن ها یا واقعیت مستقل از ذهن ما علت پدیدارها باشد این یعنی علیت خارج از ذهن من برقرار است ، ولی کانت گفته علیت ساختار پیشینی ذهن من است ، در نتیجه با تفکر کانتی ، به این تناقض بزرگ می خوریم و اساسا جهان مستقل از ذهن (نومنها) را باید انکار کرد . (به جدول مقولات نگاه کنید ، علیت یکی از مقولات است و گفتیم مقولات ساختار پیشینی فاهمه است نه حالات بالفعل موجودات خارج از ذهن یا اعیان).

شوپنهاور تمام مقولات به جز علیت ، مکان ، زمان را رد می کند و می گوید اینها انتزاع ذهن است نه اینکه پیشینی باشد و علاقه ی کانت به این معماری سه پایه ای را احمقانه و فرار از حقیقت می خواند ، بهر حال خود او معتقد است ، فقط مکان و زمان و علیت ساختار پیشینی ذهن ماست و اینرا مدیون کشف بزرگ کانت می داند با این نظر مدعی می شود جهان خارج یا نومنها وجود دارد ولی یک چیز یکپارچه و عظیم است ، چرا یکپارچه ؟

به این خاطر که **دلیل جدایی و افتراق چیزها مکان و زمان انهاست** ، ولی مکان و زمان پیشینی است و شهود محض است ، پس جهان خارج از ذهن یا نومنها (جهان مستقل از ذهن یا اشیای فی نفسه) ، یک غول یکپارچه و عظیم است چون مکان و زمانی در آن وجود ندارد که باعث جدایی یا کثرت چیزها شود ، آن چیز یکپارچه را "**اراده**"^[8] می خواند ، این اراده ی عظیم ، که انسان هم پدیدار این اراده است ، چیزی شبیه نیرو یا انرژی به زبان امروزی است ، از نظر شوپنهاور ، این واقعیت مستقل از ذهن یعنی اراده ، یک اراده ی شرور و مخوف است و نسبت به آن بدبینانه ترین نظرات ممکن را دارد ، جهان همچون اراده و تصور (که تصور را باید باز نمود ترجمه کرد) یعنی جهان تصور یا عبارتی بهتر باز نمود من است ، ولی بیرون از این تصور یک اراده ی عظیم و مخوف است که همه چیز ، پدیدار این اراده است و تصورات من باز نمود این اراده ی عظیم است ، دلیل این باز نمود همین مقولات مکان و زمان و علیت است (می توان گفت چیزی شبیه یک توده انرژی بزرگ که در تصور من ، بخاطر انتها کارکرد ساده ی فهم یعنی علیت و شهود محض مکان و زمان صورت های مختلف میگیرد).

به هر حال این خلاصه ای از تفکرات هگل و شوپنهاور بود که ترجیح دادم در ادامه ی تفکر کانتی برای آشنایی خواننده های کتاب بیاورم .با این توضیحات دوباره به مبحث ماهیت و اصطلاحات بازگردیم.

[1] هگل hegel

[2] شوپنهاور Schopenhauer

[3] دیالکتیک dialectic

[4] تز Thesis

[5] انتی تز Anti thesis

[6] سنتز synthesis

[7] مثال مطلق Absolute Idea

[8] اراده will

24- اعتبارات ماهیت :

همانطور که گفتیم ماهیت که در پاسخ آن چیست می آید در "ارتباط با امور دیگر" به سه حالت ، قابل فرض است این سه حالت را "اعتبارات سه گانه" ماهیت می گویند.

این سه حالت عبارتند از :

- ❖ الف) ماهیت به شرط شی
- ❖ ب) ماهیت بشرط لا
- ❖ ج) ماهیت لا بشرط

قبل از توضیح این اصطلاحات مثالی بزنیم :

برای مثال به ارتباط شب و روز و خورشید و ماه و نسبت آنها به هم دقت کنید ، زمانی روز است که خورشید در آسمان باشد ، درست است ؟ پس می گویند بشرط وجود خورشید ، الان روز است یعنی روز زمانی محقق خواهد شد که خورشید در آسمان باشد ، ولی بر خلاف آن ، زمانی شب محقق خواهد شد که خورشید نباشد ، یعنی به شرط عدم وجود خورشید در آسمان ، شب است ، حال نسبت شب و روز به ماه را اگر دقت کنید ، شب یا روز بودن مشروط به وجود یا عدم وجود ماه نیست و در واقع نسبت به آن بی طرف است.

در حالت اول می گویند روز است به شرط وجود خورشید یا "بشرط شی" ، در حالت دوم می گویند شب است بشرط عدم وجود (یا عبارتی لاوجود) خورشید یا همان "بشرط لا" ، و در حالت سوم می گویند شب است بدون ارتباط به وجود و یا عدم وجود ماه ، یا به قولی نسبت به آن "لابشرط" است.

حال وقتی ماهیت به شرط وجود چیزی و قیدی باشد ماهیت بشرط شی می گویند ، اگر ماهیت بشرط عدم وجود چیزی و قیدی باشد بشرط لا می گویند و اگر نه مشروط به وجود و نه مشروط به عدم چیزی باشد لا بشرط می گویند

با این توضیح ، سراغ توضیحاتی کاملتر برویم :

الف) ماهیت بشرط شی :

گاه ماهیت چیزی بشرط وجود شی دیگر مورد بررسی است که به آن "ماهیت بشرط شی"^[1] یا "ماهیت مخلوطه"^[2] می گویند. ماهیت بشرط شی در جهان خارج هم وجود دارد ، مثلا می گوئیم ارسطو یک انسان است یعنی اگر کسی به ارسطو اشاره کند و بگوید آن چیست؟ در پاسخ می گویند انسان است ، یعنی ماهیتش انسان است ولی در ادامه مثلا می گویند ارسطو 2 متر قد دارد ، رنگ پوستش سفید است ، و وزنش 80 کیلوگرم است و دیگر خصوصیات فردی اش.

در اینجا "ماهیت انسان" به شرط شی یعنی در نسبت با شی خاصی مثل ارسطو مورد بررسی ما قرار گرفته است ، یا به قولی ماهیت انسان با خصوصیات فردی ارسطو بررسی شده است.

(ب) ماهیت بشرط لا :

گاه ماهیت بشرط نبود چیزی لحاظ شده یا می گویند در اینجا ماهیت مقید شده به اینکه چیزی همراهش نباشد ، به این حالت "ماهیت بشرط لا"^[3] یا "ماهیت مجردة"^[4] می گویند.

در واقع ماهیت بشرط لا یا ماهیت مجردة اینگونه تعریف می شود : "ماهیتی که با هیچ چیز دیگری غیر از خود ، همراه و متحد نیست و این عدم همراهی با چیزی ، برای آن ماهیت ، به عنوان یک شرط و قید در نظر گرفته شده است".

مثلا ماهیتی مثل انسان را در نظر بگیرید ، زمانی هست ما انسان را بدون توجه به خصوصیات فردی افراد مثل قد و رنگ و وزن و... مورد بررسی قرار می دهیم ، در اینصورت انسان بشرط لا مد نظر است ، در اینجا ماهیتی مثل "انسان" ، با خالی بودن از خصوصیات فردی و هر قید و شرطی ، به عنوان یک صفت و ویژگی در نظر گرفته شده است.

(ج) ماهیت لابشرط :

گاه ماهیت را بدون توجه به وجود و عدم وجود چیزی همراهش ، فقط از ان جهت که ماهیت است لحاظ می شود که به ان "ماهیت لابشرط"^[5] یا "ماهیت مطلقه"^[6] می گویند.

در واقع در این حالت ، ماهیت مشروط به چیزی نشده و بشرط شی نیست (مثلا ماهیت انسان با ویژگی و خصوصیات فردی ارسطو یا افلاطون و... مد نظر نیست) و بطور مطلق و رها اعتبار می شود طوری که هم مقارنت و ملازمت شی دیگر با ان روا باشد هم عدم مقارنت و ملازمت چیزی دیگر با ان روا باشد.

مثلا ماهیتی مثل انسان در ارتباط با امور دیگر طوری بررسی شود که چه قد و وزن و رنگ پوست و علم و دانش را به ان اضافه کنیم چه نکنیم ، مهم نیست ، در اینجا انسان ، فقط از ان جهت که انسان است مورد بررسی قرار می گیرد ، یا به قولی می خواهیم بدانیم انسان فی نفسه چیست ، این تصور از انسان که مطلقا به وجود و عدم وجود چیزی کاری ندارد ، ماهیت انسان لابشرط است.

برای فهم مطلب :

برای فهم بهتر مطلب یک مثال از هر سه اعتبار بزنیم. گفتیم ماهیت در رابطه با امور دیگر سه جور اعتبار می شود مثلا ماهیتی مثل انسان ، می خواهد موضوع حکمی مثل احترام گذاشتن شود یا بعبارتی احترام گذاشتن را بر انسان حمل کنیم:

- ❖ حالت اول می‌گوییم انسان دانشمند را احترام بگذار. اینجا ماهیت انسان به شرط دانشمند بودن یا بشرط شی است.
- ❖ حالت دوم می‌گوییم انسان غیر دانشمند را احترام بگذار. اینجا ماهیت انسان را بشرط عدم شی یا دانشمند نبودن یا همان بشرط لا مد نظر داریم.
- ❖ حالت سوم می‌گوییم انسان را احترام بگذار. اینجا ماهیت انسان دیگر بدون توجه به دانشمند بودن یا نبودن یا عبارتی چه دانشمند باشد چه دانشمند نباشد، احترام گذاشتیم و این همان لابشرط است. یعنی فرقی ندارد شرطی برایش بگذاری یا نه، می‌گوید انسان را احترام بگذار، چه دانشمند باشد چه غیر دانشمند، انسان را از آن جهت که انسان است احترام بگذار.

[1] ماهیت quiddity

[2] بشرط شی condition by thing

[3] مخلوطه mixed

[3] بشرط لا Negativement condition

[3] مجرده single

[3] لا بشرط unconditional

[3] مطلقه Absolute

25 - قوه و فعل :

امکان و استعداد شی برای تغییر و تبدل به چیز دیگر را "قوه"^[1] می گویند ، ولی تحقق فعلی چیزی را "فعلیت"^[2] می گویند ، مثلا ابر قوای این را دارد که به باران تبدیل شود ، پس می گویند ابر بالقوه^[3] باران و بالفعل^[4] ابر است .

یا مثلا دانه ی گندم بالقوه بوته ی گندم و بالفعل دانه ی گندم است یعنی قوه یا امکان و استعداد اینرا دارد که به بوته ی گندم تبدیل شود ولی بالفعل دانه گندم است.

✓ نکته : می گویند این امکان یا استعداد در خارج موجود است و ذهنی نیست ، پس از آنجا که جوهر نیست (یعنی قائم به ذات نیست) عرض است و نیازمند موضوع است ، پس این امکان یا استعداد که انرا قوه می گویند موضوعی دارد که در آن موضوع محقق شود و موضوع ان "ماده" است ، پس هر پدیده ی زمانندی ، ماده ای با خود دارد که بارِ قوه ی وجود انرا حمل می کند.

✓ نکته : اصطلاحاً می گویند قوام قوه به فقدان (نداری) و قوام فعلیت به وجدان (دارایی) است

[1] قوه power

[2] فعلیت Actualized

[3] بالقوه potential

[4] بالفعل Actually

26- ماده و صورت :

هر جسمی که در عالم طبیعت می بینیم از دو چیز تشکیل شده است : ماده^[1] و صورت^[2]

یا عبارتی ترکیب ماده و صورت (جسمانی)^[3] ، جسم را می سازد و باز در توضیحی دیگر ، می گویند جوهری در جسم است که استعداد صورتهای جسمانی بوده و به گونه ای است که هیچ فعلیتی ندارد و بالقوه ی محض^[4] یا استعداد محض^[5] است (در واقع نحوه ی وجودی اش این استعداد محض یا قوه ی محض بودن است و فعلیتی ندارد).

پس جوهری وجود دارد که قوه ی محض است ، این جوهر را **ماده ی نخستین یا هیولا**^[6] می گویند ، سپس این جوهر با صورت جسمانی می پیوندد و ماده ای را تشکیل می دهند که به آن **"ماده ی دوم"**^[7] می گویند.

مثلا یک میز ، ماده اش ، چوب است و صورتش ، شکل و قید و حدود میز و ویژگی های میز است ، یک پیراهن ماده اش از پارچه است و صورتش ، شکل و شمایل و ویژگیهای پیراهن است.

❖ **نکته :** ماده ی نخستین یا هیولا ، قوه ی محض است ، می دانیم هر چیز برای تحقق نیاز به فعلیت دارد ، پس صورت جسمانی ، فعلیت است که سبب تحقق ماده می شود

پس در همه ی اجسام ، ماده ی نخستین و صورت جسمانی امری مشترک است که این دو ، همیشه همراه هم بوده و هرگز از هم جدا نمی شوند.

هیولا (ماده ی نخستین) :

برای فهم و تصور کردن بهتر این واژه برای مثال یک خمیر بسیار بزرگ در وسعت جهان را در نظر بگیرید این خمیر را به شکل های مختلف در بیاورید ، به شکل سیب ، درخت ، دریا ، کوه ، نپتون ، پلوتو ، خورشید و... . این خمیر بزرگ در واقع تعریف فلسفی ماده ی نخستین یا هیولا (ی نخستین) است که تمام اشکال طبیعت ، صورتهای مختلف این ماده ی نخستین یا هیولا(ی اولی) هستند.

پس ماده را از این جهت استعداد صرف یا قابلیت محض یا بالقوه ی محض تعریف می کنند که مثل این خمیر بزرگ هیچ گونه فعلیت یا تعینی ندارد ، البته چنین چیزی تعقل میشود و محسوس نیست (و بسیاری همچون شیخ اشراق ، اصلا وجود چنین چیزی را قبول ندارند).

در واقع هیولا یا ماده ی نخستین ، مانند آن خمیر است که استعداد محض برای هر شکلی ، یا به صورت های مختلف در آمدن را دارد ولی فعلیت ندارد و صورت جسمانی نقش فعلیت را برای آن بازی می کند

پس روشن است که ماده بالقوه و صورت بالفعل یک چیز است ، مانند ظرف اب و خود اب ، ظرف اب صورت است و خود اب ماده است که در ظرف های دیگر (صورتهای دیگر) به آن شکل در می آید.

[1] matter ماده

[2] form صورت

[3] corporeal form – form of body صورت جسمانی

[4] pure potential بالقوه ی محض

[5] pure talent استعداد محض

[6] primary matter هیولا

[7] secondary matter ماده ی دوم

27- تمییز و تشخص :

در بحث ماهیت با دو اصطلاح دیگر برخورد می کنیم که شایان توجه است اول **تمییز** ، دوم **تشخص** .

تمییز : **تمییز** [1] یا متمایز بودن دو ماهیت یعنی جدایی یک ماهیت از ماهیت دیگر طوری که بر هم منطبق نشوند مثل انسان و اسب که دو ماهیتی هستند که از یک دیگر جدا و متمایز هستند و مغایرت دارند و هیچ اسبی انسان نیست و بالعکس.

تشخص : **تشخص** [2] به معنای فرد یا یک شخص بودن است ، منظور از تشخص ، ان است که یک ماهیت ، طوری باشد که نتواند بر مصادیق زیادی منطبق شود مثل تشخص ماهیت انسان در صورتی که در ضمن فردی خاص مثل سقراط در خارج موجود باشد یا انسانی مانند سقراط که دارای فلان قد و وزن و رنگ پوست و ... است.

در واقع **تشخص مانند ماهیت به شرطی است** .

❖ **نکته** : روشن است که تمییز یک وصف اضافه (نسبی) است زیرا باید دو چیز موجود باشد (مثل انسان و اسب) تا تمایز بین دو چیز باشد ولی تشخص وصفی نفسی است و نیازی به غیر ندارد ، اگر در دنیا فقط یک انسان مثل سقراط موجود باشد ، باز تشخص دارد

❖ **نکته** : نکته دیگر اینکه روشن است که تمییز با کلیت منافاتی ندارد و می توان دو امر کلی را متمایز از هم کرد ولی تشخص با کلیت منافات دارد و جزئی است ، مثلا انسان و اسب دو مفهوم کلی (کلیات حسی یا معقولات اولیه) هستند و متمایز از هم می شوند ولی سقراط یک فرد است و تشخص دارد.

[1] تمییز differentiation

[2] تشخص Individuation - selfhood

فصل سوم : علیت

28- علیت :

یکی از مهم ترین مباحث فلسفی تاریخ ، بحث بر روی "اصل علیت"^[1] و رابطه ی علّی بین پدیده های عالم است ، علیت از دسته مباحثی است که موضع گیری فرد در مورد ان (چه از نظر وجودشناختی چه از نظر معرفت شناختی) ، می تواند کاملا جهان بینی و نگرش هایش را تغییر دهد.

مباحثی از قبیل اینکه آیا اصلا چیزی به اسم رابطه ی علّی بین پدیده ها وجود خارجی دارد ؟ یا اینکه علیت انتزاع^[2] ذهن ما پس از درک پدیده هاست ؟ یا اینکه اصلا از اساس علیت و رابطه ی علّی ساختار پیشینی ذهن ماست ؟

هر کدام از این موضع ها نتایج مهمی در بر دارد.

از دیگر مسائل مهم در باب علیت شناخت انواع و اقسام علت ها و رابطه ی علت ها با معلول هاست ، یا مبحث مهم دیگر در باب علیت ، "برهان علیت"^[3] و اثبات وجود خدا با استفاده از رابطه ی علّی بین علت ها و معلول ها است ، این برهان در فلسفه ی غرب یکی از مهم ترین برهان از بین براهین پنجگانه ی قدیس "اکویناس"^[4] است که البته امروز در تقریر اکوینی ان چندان معتبر نیست ، بهر حال استفاده از اصل علیت و رابطه ی علّی بین پدیده ها ، برای اثبات یکی از مهم ترین دغدغه ها بشر ، خود گویای اهمیت زیاد این مساله است.

من سعی می کنم در این بخش اکثر اصطلاحات فلاسفه ی اسلامی را بیاورم ولی در لابلای ان برخی از ارای مهم فلاسفه ی غرب ، بخصوص دیوید هیوم را حتما بیاورم .

تعریف علیت :

در تعریف علیت می گویند که رابطه ی بین یک رویداد با رویداد دیگر ، طوری که رویداد دوم نتیجه ی رویداد اول است.

علت و معلول :

اگر الف و ب را با هم مقایسه کنیم ، ببینیم که وجود ب ، توقف بر وجود الف دارد ، یعنی ب نتیجه ی الف است ، در این حالت رویداد اول یعنی الف را **علت**^[5] و رویداد دوم یعنی ب را **معلول**^[6] می گویند.

این مفاهیم به قدری روشن است که بی نیاز از مثال است ولی برای تکمیل بحث مثال هم بزنیم: مثلاً آتش باعث حرارت و بالا رفتن دما می شود در اینجا آتش علت بالا رفتن دماست و معلول آن بالا رفتن دماست.

[1] اصل علیت The principle of causality

[2] انتزاع abstraction

[3] برهان علیت the causal argument

[4] قدیس اکویناس St. Aquinas

[5] علت cause

[6] معلول effected – caused

29- چند اصل و قاعده :

در بحث علیت هستیم و توضیح چند اصل و قاعده قبل از ورود به اقسام علل و توضیح آنها به نظر ضروریست :

1. اصل علیت :

اصل علیت را می توان در قالب قضایای مختلف به صورت های مختلف بیان کرد مثلا در یک تقریر اصل علیت عبارت است از قضیه ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد و لازمه اش این است که معلول بدون علت ، تحقق نمی یابد. در تقریری دیگر ، اصل علیت حاکی از آن است که هیچ معلولی بدون علت موجود نمی شود و یا بعبارتی هر معلولی محتاج علت است. در بیانی دیگر از این اصل ، می توان گفت هر معلولی در خارج ، نیازمند علت است چرا که وصف معلول برای چیزی ، یعنی اینکه چیزی است که علتی دارد.

2. ملاک نیازمندی به علت :

می گوئیم اگر هر پدیده نیازمند علت نیست و هر معلول نیازمند علت است سوالی مطرح می شود که چه زمانی می توان به چیزی معلول گفت و یا به عبارتی ملاک احتیاج و نیازمندی به علت چیست ؟

مثلا عده ای می گویند "معلول" نیازمند علت است و اینکه بگوئیم "هر چیزی" نیازمند علت است و یا اینکه بگوئیم "هر پدیده ای" نیازمند علت است نادرست است ولی اینکه بگوئیم "هر معلولی" نیازمند علت است نه تنها درست است بلکه بدیهی است ، حال اینجا ممکن است که من بگویم پدیده ی الف مثل یک میز علتی ندارد و نیازمند علت نیست ، اگر بگوئید چرا؟

به سادگی می گوئیم که شما گفتید هر معلولی علتی دارد ، نه اینکه هر پدیده ای علتی دارد پس مدعی می شوم میز پدیده ایست که معلول نیست و نیاز به علت ندارد ، پس اینجا باید روشن شود معیار و ملاک نیازمندی یک پدیده به علت چیست ؟ این سوال عملا می گوید ملاک اینکه یک سری پدیده ها معلول هستند چیست ؟

در اینجا سه پاسخ مهم داریم :

1. پاسخ متکلمین^[1] که می گویند ملاک احتیاج به علت "حدوث"^[2] است ، یعنی چیزی که قبلا نبوده و در زمانی موجود شده نیازمند علت است ، پس در این دیدگاه موجودی که قدیم است و ازلی است نیازمند علت نیست و قاعدتا معلول هم نیست.

2. پاسخ فلاسفه که می گویند ملاک احتیاج به علت ممکن بودن است ، یعنی چیزی که ممکن است ، نیازمند علت است یا بعبارتی ماهیتی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است یعنی نه وجودش ضروری است ، نه عدمش ضروری است نیازمند علت است ، علتی که انرا از حد تساوی یا اصطلاحا می گویند حد

استوا^[3] خارج سازد ، مثلاً می‌گوییم میز ممکن الوجود است ، یعنی نه واجب الوجود است نه ممتنع الوجود ، پس برای اینکه موجود شود نیازمند علت است. در این دیدگاه ، قدیم و حادث بودن ، دلیلی بر عدم نیازمندی به علت نیست و موجودی می‌تواند قدیم باشد ولی کماکان نیازمند علت باشد.

3. پاسخ فلاسفه ی اصالت وجودی^[4] که گرچه پاسخ بالا را می‌پذیرند و در واقع پاسخشان همین پاسخ قبلی است ولی تکیه گاه ها و زبان وجودی خود را می‌پسندند ، پس با این نگاه ، ملاک نیازمندی معلول به علت را "فقر وجودی" می‌دانند که در بحث امکان فقری هم اشاره می‌کنیم. در واقع در این دیدگاه ، علیت در دایره ی وجود است نه ماهیت ، و مهم اینکه همه ی موجودات عین وابستگی و نیاز و فقر وجودی هستند و نیازمند وجود واجبی هستند که آنها را موجود کند.

3. اصل سنخیت :

با تجربه ی جهان طبیعت می‌بینیم که بین پدیده ها رابطه ی خاصی برقرار است ، مثلاً کسی غذا خوردن را دلیل روشن شدن آتش نمی‌داند ، یا کسب نوشتن را دلیل گرد بودن کره ی زمین نمی‌داند و همه می‌دانند که علت یا علل کروی بودن زمین چیز دیگر است که با آن سنخیت و هماهنگی دارد ، پس می‌گویند: میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکم فرماست که میان یک علت و معلول دیگر نیست ، از این اصل بعنوان "اصل سنخیت"^[5] یاد می‌کنند.

4. قاعده الواحد :

قاعده الواحد^[6] می‌گوید از علت واحد ، معلول واحد صادر می‌شود. یعنی نمی‌توان از علت واحد ، انتظار خروجی های دیگر داشت ، اگر شما دست بزنی صدا تولید می‌شود پس اگر همیشه در شرایط برابر ، علتی واحد مثل دست زدن را در نظر بگیریم نتیجه آن همیشه معلولی واحد یعنی تولید صداست و برای مثال امکان ندارد دقیقاً همان شرایط قبل حاکم باشد و از دست زدن صدایی تولید نشود و یا اینکه با دست زدن ، به جای صدا ، میز حاصل شود.

[1] متکلمان Theologians

[2] حدوث accident

[3] حد استوا (حد تساوی) equality

[4] اصالت وجود existentialism

[5] اصل سنخیت The Principle of Harmony

[6] قاعده الواحد The Principle of unit

30- علل اربعه :

فلاسفه در طول تاریخ ، علت را به انواع و اقسام مختلف تقسیم کرده اند ، در فلسفه ارسطو علت چهار قسم است که به "علل اربعه"^[1] (در کتاب دوم فیزیک و در کتاب متافیزیک این علل آورده شده است) معروف هستند ، شکل نمادین این چهار علت ، در فلسفه ارسطو اینگونه است که :

اگر الف علت ب باشد ، داریم :

- 1. **علت مادی** : ب از الف ساخته شود
- 2. **علت صوری** : ب باید شبیه الف شود
- 3. **علت فاعلی** : الف ، ب را می سازد.
- 4. **علت غایی** : هدف غایی و نهایی ب ، الف است.

مثلا اگر مجسمه ای بسازیم این چهار قسم از قرار زیر است :

- ◆ 1. **علت مادی**^[2] : مصالح ساخت مجسمه مثل گچ و اب ماده ی ان است و علت مادی مجسمه است
- ◆ 2. **علت صوری**^[3] : شکل مجسمه یا صورت مجسمه ، علت صوری مجسمه است
- ◆ 3. **علت فاعلی**^[4] : فردی که مجسمه را می سازد یا همان مجسمه ساز ، علت فاعلی مجسمه است
- ◆ 4. **علت غایی**^[5] : هدف نهایی از ساخت مجسمه مثلا نما دادن به شهر علت غایی مجسمه است
- ◆ **نکته** : علت مادی و صوری همانطور که می آید "علت داخلی" هستند و علت فاعلی و غایی همانطور که می آید "علت خارجی" هستند.

◆ **نکته** : در عصر ما ، وقتی دانشمندان از علیت حرف میزنند بیشتر منظورشان علت فاعلی است.

◆ **نکته** : علت فاعلی را گاه "ما به الوجود" می گویند یعنی آنچه سبب وجود معلول است و علت غایی را گاه "مالا جله الوجود" یعنی آنچه وجود معلول بخاطر ان است می گویند.

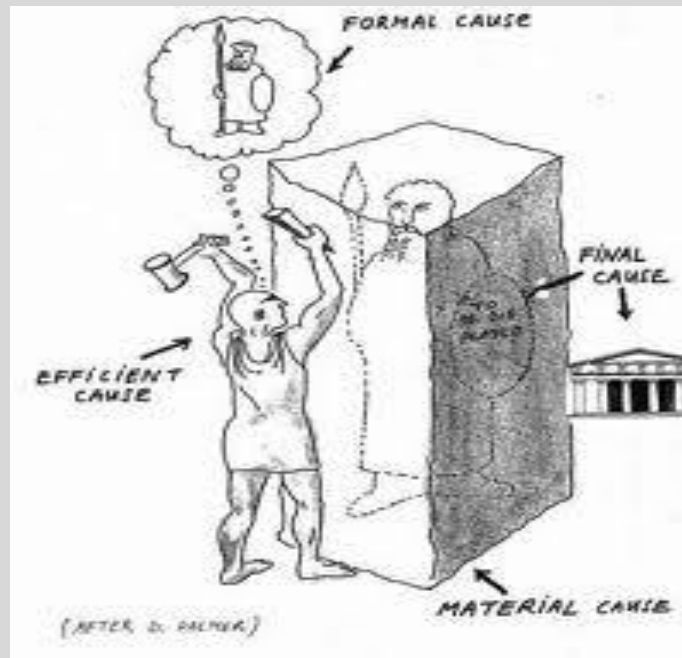
[1] علل چهارگانه ارسطویی Aristotle's four causes

[2] علت مادی Material cause

[3] علت صوری Formal cause

[4] علت فاعلی Efficient cause

[5] علت غایی Final cause



Aristotle's four causes

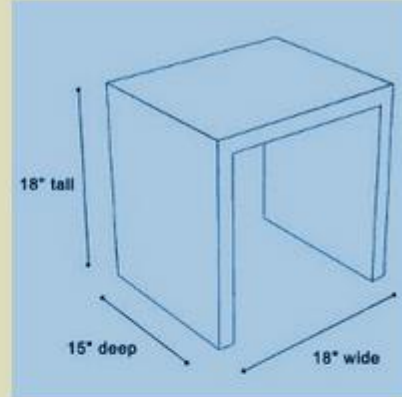
Aristotle's Four Causes



The Material Cause

The material out of which the thing exists

e.g. - A table's material cause is **wood**.



The Formal Cause

The form in which the thing is arranged

e.g. - A table's formal cause is the idea of **an elevated flat surface**.



The Efficient Cause

The 'mover' that causes the thing to be or happen

e.g. - A table's efficient cause is **the carpenter** that made it.



The Final Cause

The purpose for which the thing exists

e.g. - A table's final cause is **to be used to place food or other things on**

Aristotle's four causes

31- علت تامه و ناقصه :

علت را در یک تقسیم بندی که بسیار مهم است و در بحث های متفاوت کاربردهای زیادی دارد می توان به علت تامه و ناقصه تقسیم کرد :

1. علت تامه :

منظور از **علت تامه** [1]، مجموع علت یا علت هایی است که سبب وجود معلول می شود و اگر محقق شود، وجود معلول ضروری است و معلول متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست.

2. علت ناقصه :

منظور از **علت ناقصه** [2]، علت یا علت هایی است که برای وجود معلول و محقق شدن معلول کافی نیست و باید چیز یا چیزهای دیگری باشد تا معلول موجود شود.

مثلا برای ساخت یک ساختمان تصور کنید اب و گچ و اجر و ملات و انسان بنا و... موجودند و بنا و کارگران، اراده به ساختن ساختمان می کند و انرا می سازند، تمام این عوامل که سبب ساخت و برپایی ساختمان شد را "**علت تامه**" می گوئیم، هر کدام از این علت ها را به تنهایی "**علت ناقصه**" می گوئیم.

و گفتیم اگر اب و گچ و اجر و ملات و... باشد ولی بنا و کارگری نباشد، ساختمان ساخته نمی شود چرا که علت تامه محقق نشده است ولی اگر مصالح باشد و کارگر و بنا هم موجود باشند و اراده کنند بسازند، علت تامه محقق شده است و ساختمان ساخته می شود.

پس اگر معلولی محقق شد ضرورتا علت تامه ان حاضر بوده و در غیر این صورت علت ناقصه نمی تواند، سبب موجود شدن معلول بشود.

[1] علت تامه complete cause

[2] علت ناقصه incomplete cause

32- علت قریب (بی واسطه / مباشر) و علت بعید (با واسطه / غیر مباشر) :

فلاسفه اسلامی در تقسیم بندی دیگری ، علل را به قریب و بعید یا بی واسطه و با واسطه تقسیم کرده اند.

1. علت قریب یا بیواسطه:

منظور از **علت قریب**^[1] یا **بی واسطه**^[2] که به ان **علت "مباشر"** نیز می گویند ، همانطور که از نامش پیداست علتی است که بی واسطه صورت می گیرد ، مثلاً اراده ی انسان در حرکت دست خودش که بی واسطه است یا اب و گچ که مستقیماً در ساخت مجسمه ای بکار می رود و علت مباشر ان هستند.

پس علت بیواسطه یا مباشر چه علت تامه باشد چه علت ناقصه -علتی است که خودش مستقیماً با وجود معلول مرتبط است و بدون هیچ واسطه ای در آن دخالت می کند و تاثیر می گذارد.

2. علت با واسطه :

منظور از **علت بعید**^[3] یا **با واسطه**^[4] که به ان **"غیر مباشر"** نیز می گویند ، باز هم همانطور که از نامش پیداست علتی است که با یک یا چند واسطه صورت می گیرد در واقع علت بعید همان "علتِ علت" است.

برای مثال پدربزرگ و مادر بزرگ یک انسان ، علت وجود پدر و مادرش هستند ، پس پدربزرگ و مادر بزرگ علت با واسطه یا علت بعید موجودیت ان انسان هستند یا برای مثال کارگرانی که در کارخانه ی تولید گچ کار می کنند و انرا تولید می کنند برای مجسمه سازی در شهر دیگر ، علت با واسطه یا غیر مباشر ساخت مجسمه هستند.

پس علت غیرمباشر چه علت تامه باشد چه علت ناقصه ، علتی است که خودش مستقیماً با وجود معلول مرتبط نیست و دخالت و تاثیر آن در وجود معلول ، از طریق علت مباشر و به واسطه آن است.

[1] قریب - near

[2] بی واسطه Immediate

[3] بعید distant

[4] با واسطه intermediate

33- علت بسیط و مرکب :

فلاسفه در تقسیم بندی دیگری علل را به بسیط و مرکب تقسیم کرده اند.

1. علت بسیط :

منظور از **علت بسیط**^[1] موجودی است که بسیط است و اجزایی ندارد مانند خداوند یا جوهرهای عقلانی و مجردات مثل روح.

2. علت مرکب :

منظور از **علت مرکب**^[2] موجودی است که مرکب است و اجزا دارد ، مانند اکثر علت های مادی که مرکب هستند مثلا یک اتومبیل علتش دستگاه های صنعتی است که خودش از اجزای مختلفی تشکیل شده است و مرکب است.

[1] بسیط simple

[2] مرکب composed

34- علت انحصاری و علت جانشین پذیر :

علل را می توان در تقسیم بندی دیگری به علت انحصاری و جانشین پذیر تقسیم کرد .

1. علت انحصاری :

منظور از **علت انحصاری**^[1] این است که گاهی معلولی ، علتش یک علت خاص است و جز از آن علت خاص از چیز دیگر پدید نمی آید. مثلا دانه ی بلوط را اگر علت درخت و میوه ی بلوط بدانیم این علت ، علت منحصره یا انحصاری است و میوه ی بلوط از چیز دیگری پدید نمی آید.

2. علت جانشین پذیر :

منظور از **علت جانشین پذیر**^[2] این است که گاهی معلولی از چند چیز مختلف می تواند پدید آید و الزاما از یک چیز خاص پدید نمی آید مثلا می خواهیم حرارت تولید کنیم ، حرارت می تواند از طریق روشن کردن آتش بوجود آید یا می تواند از طریق جریان برق بوجود آید یا از طریق فعل و انفعالات شیمیایی بوجود آید.

[7] انحصاری individual - exclusive

[8] جانشین پذیر substitution

35- علل طولی و علت عرضی :

علل را می توان در تقسیم بندی دیگری به علل طولی و عرضی تقسیم کرد

1. علل طولی :

منظور از **علل طولی**^[1] ، علت هایی است که در طول یکدیگر سبب وجود معلول می شوند یا به عبارتی اگر معلول "دال" باشد ، الف علت ب و ب علت ج و ج علت دال باشد ، الف و ب و ج در طول یکدیگرند.

2. علل عرضی :

منظور از **علل عرضی**^[2] ، علت هایی است که در عرض یکدیگر سبب وجود معلول می شوند مثلا اگر "دال" معلول باشد ، الف و ب و ج در کنار همدیگر سبب تولید معلول شوند.

[1] طولی (متوالی) Consecutive - successive

[2] عرضی (پهلوی هم) lateral - accidental

36- علت داخلی و خارجی :

علت را در تقسیم بندی دیگر به علت داخلی و خارجی تقسیم کرده اند که در بخش علل اربعه در نکته ها اشاره کردیم.

1. علت داخلی (قوام) :

منظور از **علت داخلی**^[1] این است که گاهی علت چیزی طوری است که با معلول متحد می شود و در ضمن وجود ان باقی می ماند ، مثل ملات و گل و اب و گچ و اجر و یا حتی ساختمان و ... که در ضمن وجود ساختمان باقی می ماند. در واقع منظور از علت داخلی همان ماده و صورت (علت مادی و صوری) هستند که اجزای تشکیل دهنده و قوام دهنده معلول هستند از اینرو انها را "**علت قوام**"^[2] نیز می گویند.

2. علت خارجی (وجود) :

منظور از **علت خارجی**^[3] که به ان "**علت وجود**" هم می گویند این است که گاهی علت چیزی خارج از وجود معلول می ماند که مانند بنا و کارگرانی که ساختمان را می سازند و پس از محقق شدن ساختمان دیگر انها جزیی از معلول یعنی ساختمان نیستند ، در واقع علت خارجی همان علت فاعلی و علت غایی هستند.

[1] درونی internal - inner

[2] قوام Consolidation

[3] خارجی external

37- علت حقیقی و اعدادی (معد) :

علت را در تقسیم بندی دیگر به علت حقیقی و علت اعدادی تقسیم می کنند :

1. علت حقیقی :

منظور از **علت حقیقی** [1] علتی است که وجودش متقدم از معلول است و نیازی از نیازهای وجودی معلول را برآورده می کند پس از آن هم ، از معلول جدا نشدنی است یا عبارتی گاهی معلول وابستگی حقیقی با علت دارد ، طوری که جدایی علت و معلول از هم محال است ، از اینرو انرا علل "هم زمان" هم می نامند ، مثل اندیشه و ذهن ، که در آن اندیشه با ذهن یکی می شود و جدایی اندیشه از ذهن امکان پذیر نیست.

2. علت اعدادی :

منظور از **علت اعدادی** [2] یا "معد" این است که گاهی چیزی ، علت چیزی هست ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر از آن علت ندارد و می تواند جدا از آن باشد ، مثل پدر و مادر نسبت به فرزند یا نسبت بنا به ساختمان.

[1] حقیقی real

[2] اعدادی severable - detachable

38- دور و تسلسل :

اصطلاح دیگری که در مبحث علیت لازم است توضیح دهیم مفهوم دور و تسلسل است.

1. دور

منظور از دور^[1] در اصطلاح فلسفه این است که موجود شدن چیزی توقف داشته باشد بر موجود بودن خودش. مثلاً می‌گوییم "الف" متوقف بر "ب" است و "ب" متوقف بر "الف". پس "الف" موقوف بر "الف" است.

اگر "ب" متوقف بر "الف" باشد، پس برای موجود شدن "الف" باید قبلاً "ب" موجود باشد و "الف" معدوم، و چون وجود "الف" هم متوقف به وجود "ب" است، پس باید در همان لحظه "الف" موجود باشد. یا عبارتی ساده‌تر اگر "ب" معلول "الف" باشد یعنی "الف" قبل از موجود بوده و اگر "الف" معلول "ب" باشد یعنی "ب" قبل از "الف" موجود بوده در نتیجه لازم است "الف" در آن واحد هم باشد و هم نباشد. وجود و عدم یک چیز در آن واحد یعنی اجتماع نقیضین، و اجتماع نقیضین محال است.

دور بر دو قسم است:

الف) دور اشکار (مصرح) :

منظور از دور اشکار و صریح دور بی واسطه است مثلاً اگر بگوییم الف متوقف بر ب و ب متوقف بر الف است، مرتکب دور مصرح^[2] شده ایم. مثلاً اگر بگوییم والدین کسی علت وجود فرد هستند و آن فرد علت وجود والدینش، مرتکب دور مصرح شده ایم.

ب) دور پنهان (مضمر) :

منظور از دور مضمر، دور با واسطه است. مثلاً اگر بگوییم "الف" متوقف بر "ب" و "ب" متوقف بر "ج" و "ج" متوقف بر "دال" و "دال" متوقف بر "الف" باشد مرتکب دور مضمر^[3] شده ایم و با چند واسطه دور خورده ایم.

مثلاً اگر بگوییم والدین کسی علت وجود فرد هستند پدر بزرگ و مادر بزرگش علت وجود والدینش و آن فرد علت وجود پدر بزرگ و مادر بزرگش، مرتکب دور مضمر با یک واسطه شده ایم.

مغالطه ی دوری (مصادره به مطلوب) :

یکی از مغالطه‌هایی که بسیار دیده می‌شود **مغالطه ی دوری** [4] است که گاه به قدری ظریف است که حتی بزرگترین منطق دانان هم دچارش می‌شوند. مغالطه [5] دوری یعنی اینکه نتیجه ی استدلال ما در فرض وجود داشته باشد یا بعبارتی در حال تلاش برای اثبات یک گزاره و گرفتن یک نتیجه ولی نتیجه در همان مقدمات وجود دارد. **مثل** همان مغالطه ی معروف مثلث شکل که دور بی واسطه می‌خورد و باطل استمثلا می‌گوییم قرآن کتاب خداست ، چون خدا خودش در قرآن گفته است در اینجا برای اثبات اینکه قرآن کتاب خداست می‌گوید چون خود خدا در قرآن گفته است.

تسلسل :

منظور از **تسلسل** [6] این است که رشته ی علل (علت ها و معلول ها) تا **بینهایت** [7] پیش برود. منطقیون اسلامی تسلسل را هم مانند دور باطل می‌دانند و برای آن براهینی همچون اسد و اخصر فارابی ، برهان وسط و طرف ابن سینا ، برهان تطبیق ، برهان ترتب ، برهان حیثیات ، برهان تضایف و... را آورده اند که به همه ی این براهین ایرادهایی وارد شده است.

[1] دور circle

[2] دور مصرح clear circle

[3] دور مضمحل hidden circle

[4] استدلال دوری circular reasoning

[5] مغالطه fallacy

[6] تسلسل continuity

[7] بینهایت extreme - infinite

39- علیت از سه نگاه :

در این فصل اصطلاحات مربوط به علیت و اقسام آن از نظر گذشت ولی بد نیست نگاهی گذرا به نگاه های مختلف به علیت از منظر هستی و جایگاه وجود آن بیندازیم و در آخر نگاهی به برهان علیت که زیر بنای اکثر براهین اثبات خداوند است ، داشته باشیم.

الف) نگاه اول ، دیدگاه ارسطویی :

مساله ی علیت یکی از قدیمی ترین و اساسی ترین مباحث فلسفه است طوری که نگرش های متفاوت در این باب ، می تواند تمام نگرش فرد را تحت تاثیر قرار دهد ، ارسطو در **متافیزیک** [1] یکی از کارهایی که می کند این است که ببیند علل اربعه ایا در نظرات فلاسفه ی قبلی هم بوده یا خیر ، خودش در متافیزیک اولین دسته بندی از چهار علت مادی و صوری و فاعلی و غایی می کند که این اولین بار است در تاریخ بشر چنین دسته بندی منظمی انجام می شود .

فراموش نکنیم هر چهار علت در آثار فلاسفه قبلی بصورت پراکنده موجود بوده و هر کدام از یک یا دو نوع علت سخن گفته اند و حتی افلاطون در ارای خود هر چهار علت را بکار برده ولی این ارسطو است که اولین بار آنها را بصورت منظم در می آورد.

اما جایگاه علیت و علت و معلول از نظر ارسطو کجاست؟

از نظر ارسطو ، علیت یا رابطه ی علی مرتبط با ساختار جهان خارج است ، این دیدگاه که دیدگاه عموم مردم است ، چنین در نظر دارد که بین پدیده ها در عالم خارج از ذهن واقعا چیزی به اسم رابطه ی علی وجود دارد و علت و معلول و رابطه ی بین آنها واقعا در جهان خارج حاکم است.

از زمان ارسطو تا زمان دیوید هیوم که حدود دوهزار سال فاصله است ، تقریبا ارا در باب وجود علت و معلول یا به قولی علیت از منظر وجودشناختی [2] ، چیز قابل گفتنی نیست و چنانچه گفتم این دیدگاه عموم انسانهاست ، چرا که انسان در مواجهه با عالم خارج و دیدن روابط بین پدیده ها ، در اولین نظر چنین می پندارد ، دقیقا مثل انسانی که با نگاه به آسمان تصور می کند خورشید در حرکت به دور زمین است ولی در تحلیلی دقیق تر می فهمد این حرکت یک خطای ادراکی [3] است و این زمین است که دور خورشید می چرخد ، مساله ی علیت هم از زمان هیوم و کانت دستخوش چنین تحلیل هایی شد که اصلا ایا چیزی به اسم رابطه ی علی بین پدیده ها وجود خارجی دارد ؟

ب) نگاه دوم ، دیوید هیوم :

اما وقتی دیوید هیوم آمد با مبانی تجربه گرایی [4] خودش بالکل ایرادهایی به اصل علیت وارد کرد که اگر آنها را بپذیریم نتایجش همان است که سرانجام کارش به آنجا ختم شد : شکاکیت [5]

هیوم معتقد بود که تمام شناخت و معرفت ما از دو بخش تشکیل شده است :

1. تاثرات یا انطباعات^[6]

2. تصورات^[7]

1. انطباعات :

منظور از انطباعات دریافت ها و ادراک های بی واسطه ما هستند که به **بسیط**^[8] و **مرکب**^[9] تقسیم می شوند ، مثلا وقتی شما الان رنگ زرد می بینید این دریافت مستقیم و بی واسطه است و اصطلاحا انطباع رنگ زرد است که بسیط است ، ولی وقتی در بالای شهر تهران (که مرکب است و اجزای زیادی دارد مثل ساختمانها و درخت ها و خیابان ها و...) ایستادید و انرا نگاه می کنید این دریافت هم مستقیم و بی واسطه است پس این حالت هم انطباع است ولی انطباع مرکب است .

2. تصورات

منظور از تصورات ، دریافت های با واسطه یا به قولی یادآوری آنچه قبلا درک کردید می باشد که ان هم به بسیط و مرکب تقسیم می کند. مثلا وقتی الان رنگ زرد را مستقیما می بینید در واقع رنگ زرد را انطباع می کنید ولی وقتی در آینده به رنگ زرد فکر می کنید و انرا در تصور می آورید این ادراک ما تصور با واسطه و غیر مستقیم از رنگ زرد است که یک تصور بسیط است و به همین منوال اگر شهر تهران را بیاد بیاورید تصور مرکب است .

حال هیوم مانند لاک می گوید ، هیچ چیز در عقل نیست که قبلا در تجربه نبوده باشد معنای این سخن این است که تمام معرفت ما در تحلیل نهایی باید مابه ازای تجربی داشته باشد و به یک انطباع برگردد و هر واژه ای که از این دست نباشد ، بی معناست.

مثلا هیوم می گوید :وقتی مدرسین می گویند جوهر ، به من بگویید که باید چه چیزی را تصور کنم ؟ در واقع من کوچکترین تصویری از "جوهر" ندارم و این واژه بی معناست.

در باب علت هم همین برقرار است مثلا وقتی شما می بینید توپ سفید در بازی بیلیارد به توپ مشکی برخورد کرد و توپ مشکی حرکت کرد ، می گویند بین توپ سفید و توپ مشکی بیلیارد رابطه ی علیت برقرار است ، ولی هیوم می گوید کمی تامل کنید ، درست است ما دیدیم که توپ سفید به توپ مشکی خورد و توپ مشکی حرکت کرد ولی در اینجا ما چیزی به اسم "علیت" را تجربه نمی کنیم ، بلکه ما می بینیم که

دو رویداد متوالی پشت سر هم رخ داد مثلا می بینیم توپ سفید به توپ مشکی برخورد کرد و توپ مشکی حرکت کرد ، این یک توالی رویداد است نه علت.

پس ما هیچ تصویری از واژه های علت و معلول نداریم چرا که انطباعی از این واژه ها نداریم و این واژه ها بی معناست ، این رویکرد در آینده ، سراغاز جریان فکری تجربه گرایان قرن بیستم شد که به مکتب "پوزیتیویسم" [10] معروف شد.

هیوم در اخر رویدادها را به "عادت" [11] و "تداعی معانی" [12] بر می گرداند مثلا می گوید آنچه ما درک می کنیم و (به اشتباه) فکر می کنیم یک رابطه ی علی بین آنها برقرار است ، چیزی جز توالی دو رویداد پشت سر هم نیست که حاصل عادات بر اساس تداعی و تکرار معانی است مثلا ما معانی اب و حرارت و جوش آمدن را درک می کنیم ، پس به محض گفتن اب و حرارت ، ماتصور بعدی یعنی جوش آمدن اب را در خاطر می اوریم که این مساله بخاطر عادت است ، پس نتیجه حرف هیوم این است که اگر میلیون ها بار اب را حرارت دهید و دیدید که در 100 درجه جوش آمد ، باز هم دلیل نمی شود بار بعدی هم این اتفاق بیفتد و از همینجا است که می گوید استقرا توان اثبات ندارد.

اما در آینده فلاسفه و بخصوص کانت و شوپنهاور ایرادهایی به هیوم وارد کردند ، مثلا یکی از این ایرادها این است که شب و روز دائما بصورت متوالی پشت سر هم می آیند ولی هیچ کس نمی گوید ، شب دلیل روز و روز علت شب است بلکه همه می دانند علتشان جای دیگری است که در نگاه سوم ، یعنی نگاه کانتی ، انرا توضیح می دهم.

از طرفی هیوم شرط رابطه ی علی را سه چیز می داند ، یعنی بین معلول و علت سه رابطه برقرار است :

1. پیوستگی فضا-زمانی (مکان-زمان) :

او می گوید هرچند اشیا ، ممکن است گاهی دور از هم به نظر برسند تا یکدیگر را تولید می کنند ، اما معمولا با بررسی معلوم می شود که آنها با زنجیره ای از علل که بین شان پیوستگی [13] وجود دارد ، به اشیا دور از هم نیز پیوسته اند و در واقع با هم پیوند دارند.

2. تقدم زمانی علت :

طبق این شرط علت همیشه نسبت به معلول تقدم زمانی دارد ، در این شرط هیوم عملا می گوید معلول نمی تواند از نظر زمانی مقدم بر علت باشد مثلا فرزند نمی تواند زودتر از پدر و مادرش موجود شود.

3. ضرورت بین علت و معلول :

او می گوید دو شرط نخست شروط کافی نیست زیرا شیئی ممکن است پیوسته به شی دیگر و مقدم بر آن باشد ، بدون آنکه به عنوان علت آن نگریسته شود.

من در بخش های پیش تحلیل هیوم در باب دو عنصر کلیت و ضرورت را آوردم و گفتم هیوم می گوید در یک رابطه ی علی باید ضرورت منطقی و کلیت وجود داشته باشد در حالی که اینطور نیست و ما به حکم تجربه معلول را می شناسیم مثلا وقتی می گوئیم آتش حرارت تولید می کند ، بین آتش و حرارت ضرورت منطقی وجود ندارد و ما اینرا از تجربه می فهمیم نه ضرورت منطقی ، از طرفی این امر کلیت هم ندارد (به قولی مگر شما همه آتش ها را امتحان کرده اید که چنین حکمی می دهید؟) چرا که وابسته به استقرار و استقرا توان اثبات ندارد .

پس در نهایت ، تحلیل هیوم از علیت نشان می داد که **علیت یک امر خارجی و عینی نیست چرا که اگر بود قابل تجربه بود و می توانستیم از آن تصویری داشته باشیم .** این تحلیل کانت را از خواب جزمی بیدار می کند.

(ج) نگاه سوم ، دیدگاه کانت :

تحلیل هیوم از علیت ، یک تحلیل نو و بدیع بود که کانت با خواندن کتاب او به یکباره متحول شد ، مثل کانت ، شبیه ان مثالی است که بالاتر گفتیم که دید عادی مردم از آسمان ، سریعا او را به این حکوم رهنمون می کند که خورشید بالای سر زمین ، در حرکت است ولی نظرات دقیق تر دانشمندانی چون کوپرنیک نشان می دهد که این حکم اشتباه ناشی از خطای ادراکی است و خورشید در مرکز منظومه ثابت است و زمین و دیگر سیاره ها دور ان می چرخند ، کانت نیز با تحلیل هیوم متوجه شد که علیت نباید در جهان خارج وجود داشته باشد ولی انطور که هیوم می گوید هم نیست و عادات و تداعی معانی و توالی رویدادها ، مشکل را حل نمی کند ، اینگونه همه ی واژه هایی از قبیل علت ، معلول ، ضرورت ، کلیت ، جوهر ، عرض و... را باید دور ریخت ، ولی او انقلاب کوپرنیکی می کند و خاستگاه یا جایگاه وجودی علیت را نه در جهان خارج ، نه بی معنا ، بلکه ساختار پیشینی فاهمه می داند و به دیدگاه عام از علیت که هزاران سال بر اذهان بشر حاکم بوده حمله می برد.

در واقع در تحلیل کانتی علیت یکی از مقولات پیشینی فاهمه است ، او می گوید هم تجربه گراها هم عقل گراها بصورت جزمی فقط به یک طرف بسنده کردند ولی تمام معرفت ما نتیجه کارکرد حس و عقل است و علیت هم یکی از مقولات پیشینی فاهمه است ، پس علیت برچسبی است که ذهن ما به داده های حواس میزند نه اینکه در جهان خارج واقعا چیزی به اسم علیت موجود باشد.

با این تحلیل ، حواس داده های خام را به فاهمه تحویل می دهد و فاهمه انها را مرتب می کند و پس از پایان این عملیات تنظیم کردن داده های خام تجربه ی نهایی یا پدیدار حاصل می شود.

این سه دیدگاه کلی از علیت ، یعنی دیدگاه ارسطویی که علیت را به نوعی مرتبط با ساختار جهان خارج می دانست ، دیدگاه هیوم که علیت را از اساس طرد می کند در دیدگاه کانتی که علیت را بصورت ساختار پیشینی فاهمه به بشر باز می گرداند ، مهم ترین ارا در باب علیت از منظر هستی شناختی علیت و رابطه ی علّی بود.

[1] متافیزیک metaphysics

[2] وجود شناختی ontology

[3] خطای ادراکی Perceptual error

[4] تجربه گرایی Empiricism

[5] شکاکیت Skepticism

[6] انطباعات Impressions

[7] تصورات ideas

[8] بسیط simple

[9] مرکب composed – compound

[10] پوزیتیویسم Positivism

[11] عادت habit

[12] تداعی معانی Association

[13] پیوستگی conjunction

40- برهان علیت :

اما برهان علیت ، که زیر ساخت اصلی اکثر براهین اثبات وجود خداست ، خود گویای اهمیت تبیین مساله ی علیت است ، در این بخش قصد دارم براهین مهم خدایاوران را در اثبات وجود خدا بررسی کنم .

علیت در تقریر غربی ، **دومین برهان اکویناس** [1] است که می گوید :

- ♣ الف) هر پدیده ای علتی دارد
- ♣ ب) تسلسل علل محال است
- ♣ ج) پس جهان علتی دارد که ان علت خداوند یا علت العلل است

البته در اولین مقدمه گفته شده که هر پدیده ای علتی دارد ، این تقریر گرچه می تواند به شکل "**هر معلولی علتی دارد**" بیان شود تا جای دفاع از انرا باز کند (چون می توان گفت از کجا فهمیدید هر پدیده علتی دارد ولی دیگر نمی توان به گزاره ی "**هر معلولی علتی دارد**" ایراد گرفت) ولی بهر حال هر دو تقریر ، از تقریر علیت در بیان ابن سینا ضعیف تر است ، برهان وجوب و امکان ابن سینا همان برهان علیت است که تفاوتش در عقلی بودن ان و البته مقدمات کمتر است و همین سبب می شود برهان قوی تری نسبت به تقریر غربی باشد .

برهان ابن سینا می گوید که تمام موجودات عالم از نظر عقلی یا واجب یا ممکن یا ممتنع الوجودند ، پس کفایت شما وجود چیزی را بپذیری (که همه در پذیرش وجود یک چیز ، دست کم وجود خودمان متفق القولیم) تا معلوم شود ان چیز یا واجب الوجود است که مطلوب اثبات شده یا ممکن الوجود است که (تسلسل محال است و) نیازمند واجبی است تا انرا از حد تساوی خارج سازد و به ان وجود ببخشد.

[1] قدیس اکویناس St. Aquinas

41- براهین اکویناس :

براهین "توماس آکویناس"^[1] از این قرارند :

برهان اول : برهان محرک نامحرک^[2]

کل جهان در حرکت است ، هر حرکت ، محرکی دارد ، چون رشته ی امتداد حرکت و محرک ها تا بی نهایت محال است (تسلسل محال است) پس باید یک محرک اولیه وجود داشته باشد.

این برهان را ارسطو در تاریخ فلسفه بعنوان اولین برهان فلسفی در اثبات خدا می آورد و اشتباه آن ، ناشی از قوانین حرکت و دینامیک زمان ارسطو است ، فیزیک نیوتنی برهان را ابطال می کند ، کما اینکه بدون نیاز به فیزیک و با استفاده از فلسفه هم به برهان ایرادهایی وارد شده است.

برهان دوم : برهان علت اولیه^[3]

این برهان می گوید هر پدیده ای علتی دارد ، پس رشته علت و معلولی تا بینهایت محال است (تسلسل محال است) ، در نتیجه علت العلی وجود دارد ، به این برهان هم با آمدن فیزیک کوانتوم ایرادهایی وارد کرده اند ولی بدون نیاز به فیزیک هم ایرادهایی از نظر فلسفی به آن وارد کردند .

برهان سوم : برهان وجوب و امکان^[4]

این برهان یکی از قوی ترین برهان های اثبات وجود خداوند است ، مبتکر اصلی آن ، ابن سیناست ، ولی چون ابن میمون مفاهیم را کمی نادرست به غرب انتقال داده تقریر غربی ها کمی متفاوت است ، از میان تقریرهای مختلف این برهان در غرب ، می توان به تقریر آکویناس و برهان " اصل دلیل کافی " لایب نیتز اشاره کرد ، در فلسفه اسلامی هم برهان با تقریر های مختلف بیان شده است که برهان ابن سینا معروف به برهان سینوی و تقریر ملاصدرا از آن را به عنوان برهان " صدیقین " می شناسند (خود ابن سینا هم این برهان را به سبب راستی و روشنی آن صدیقین می نامد ولی صدرالمتهلین برهان خود را با کمی تغییر ، برهان صدیقین اصلی می نامد) .

بدون توجه به دیگر براهین ، در کل این برهان می گوید از نظر عقلی هر موجودی یا ممکن است یا واجب ، ممکن الوجود ها نیازمند علت هستند ، پس اگر این رشته را تا بینهایت ادامه دهیم ، کل پدیده ها ممکن می شوند و محال است که چیزی پدید آید ، پس باید این رشته به واجب الوجودی ختم شود ، این برهان شاید یکی از قوی ترین براهین بخصوص در تقریر ملاصدرا از برهان است ولی با این وجود به آن ایرادهایی گرفته اند.

چهارم برهان چهارم : درجات کمال اشیا^[5]

این برهان می گوید وقتی دو چیز مقایسه می شود مثلا می گوئیم x از y کامل تر ، عالم تر ، قدرتر و... است ، باید مطلق وجود داشته باشد که مقایسه انجام گیرد وگرنه نمی توان چنین مقایسه ای را انجام داد ، واضح است که این برهان هم اعتبار چندانی ندارد و به آن ایرادهایی وارد شده است.

برهان پنجم : برهان نظم^[6]

این برهان از معروف ترین براهین اثبات خداست و مردم عوام نیز از این برهان در اثبات خدا باور بودن خود استفاده می کنند ، که محتوای آن چنین است : ما با مشاهده ی پدیده های عالم در می یابیم که جهان منظم است و هر نظمی باید ناظمی داشته باشد ، پس خداوند بعنوان ناظم جهان هستی وجود دارد ، به این برهان هم بخصوص توسط دیوید هیوم و امانوئل کانت ایرادهای بسیاری وارد شده است.

[1] قدیس اکویناس St. Aquinas

[2] برهان محرک و محرک The Argument of the Unmoved Mover

[3] برهان علیت The Argument of the First Cause

[4] برهان وجوب و امکان The Argument from Contingency

[5] برهان درجات کمال اشیا The Argument from Degree

[6] برهان نظم The Teleological Argument or argument from design

فصل چهارم : مواد سه گانه

42- مواد سه گانه :

هر مفهومی در مقایسه با وجود ، سه حالت یا سه نوع **کیفیت** [1] دارد که به هر کدام از این کیفیت ها "ماده" می گویند و به این سه نوع کیفیت "مواد سه گانه" می گویند و از قرار زیر است:

* **وجوب** [2]

* **امکان** [3]

* **امتناع** [4]

در تعریف این سه حالت ، معمولا آنها را بدیهی و روشن می دانند چرا که تعریف هر کدام به دیگری دور می خورد ، مثلا تعریف واجب این است که چیزی که فرض عدمش ، محال یا ممتنع باشد و در تعریف ممتنع گفتند ان چیز که فرض نبودش واجب و ضروری است و در مورد ممکن می گویند چیزی که نه واجب است نه ممتنع و

باری به هر جهت می گویند: اگر موجودی ، وجود برایش ضروری باشد به ان "**واجب الوجود**" [5] گویند ، اگر موجودی ، عدم برایش ضروری باشد به ان "**ممتنع الوجود**" [6] می گویند ، اگر موجودی نسبتش به وجود و عدم یکسان باشد ، به ان "**ممکن الوجود**" [7] می گویند. موضوع این فصل ، همین مواد سه گانه و توضیح انواع و اقسام آنها و اصطلاحات مربوط به ان است

[1] کیفیت Quality

[2] وجوب necessity

[3] امکان possibility

امکان [ضرورت عدم نداشته باشد] possible

نداشتن ضرورت عدم و ضرورت وجود contingent

[4] امتناع Impossibility

[5] واجب الوجود necessary being

[6] ممکن الوجود contingent being

[7] ممتنع الوجود impossible being

43- هر یک از این مواد سه گانه ، خودش سه قسم است :

الف) بالذات **by itself**

ب) بالغیر **by something else**

ج) بالقیاس الی الغیر **in relation to something else**

- ماده ی امکان قسم دوم را ندارد و در جای خود دلیلش را توضیح می دهیم :

1. واجب الوجود بالذات :

منظور از واجب بالذات موجودی است که وجود برای ذاتش با قطع نظر از هر چیز دیگری ضرورت دارد یا بعبارتی فرض عدم وجودش ، محال است و قائم بالذات است. خداوند را واجب الوجود بالذات می دانند.

2. واجب الوجود بالغیر :

منظور از واجب بالغیر موجودی است که وجودش ممکن است ولی چون علت تامه حاضر است ، پس وجود آن چیز ضروری است. مثلاً یک میز می تواند موجود باشد ، می تواند نباشد (یعنی وجودش ممکن است) ولی وقتی علت تامه ی آن ، حاضر باشد وجود میز هم ضروری است ، یعنی وجودش واجب است ولی واجب بالغیر ، یا بعبارتی وجودش ضروری یا واجب است ولی این ضرورت را از غیر وام گرفته است.

3. واجب الوجود بالقیاس الی الغیر :

منظور از وجوب بالقیاس الی الغیر این است که موجودی با مقایسه ی چیز دیگری وجودش ضروری است ، مثل تمام مفاهیم متضایف ، وقتی می گوئیم بالا ، خودبخود مفهوم پایین ضروری می شود.

4. ممتنع الوجود بالذات :

منظور از امتناع بالذات این است که وجود برای چیزی ذاتا محال باشد ، مثل اجتماع نقیضین که ذاتا محال است یا مثل مثلث پنج ضلعی که ذاتش عدم آن را اقتضا می کند.

5. ممتنع الوجود بالغیر :

منظور از ممتنع الوجود بالغیر موجودی است که وجودش ذاتا ممتنع نیست و ممکن است ولی چون علت تامه حاضر نیست ، پس وجود آن نیز ممتنع است و این امتناع بخاطر نبودن علت است.

مثلا یک میز می تواند موجود باشد ، می تواند نباشد ولی وقتی علت تامه ی آن ، حاضر نباشد وجود میز هم ممتنع است تا زمانی که علت تامه آن حاضر شود.

6. ممتنع الوجود بالقیاس الی الغیر :

منظور از امتناع بالقیاس الی الغیر این است که موجودی ذاتا ممتنع نیست و در واقع با مقایسه ی چیز دیگری ممتنع است ، مثل تمام مفاهیم متضایف ، وقتی یکی از متضایفین موجود نباشد دیگری هم موجود نیست مثلا اگر مفهوم بالا در جایی موجود نباشد ، خودبخود مفهوم پایین هم وجود ندارد یا به قولی وجودش منتنع است.

7. ممکن الوجود بالذات:

منظور از امکان بالذات یعنی ذاتی که به خودی خود و قطع نظر از هر غیری و هر چیز دیگری ، نه وجود برایش ضروری است و نه عدم. در واقع ممکن بالذات آن است که ، یک چیز نسبت به وجود و نسبت به عدم ، ضرورت نداشته باشد ، در نتیجه هر ممکن بالذاتی در مقایسه با وجود ، امکان دارد و در عین حال ، در مقایسه با عدم نیز ، حالت امکان دارد.

8. ممکن الوجود بالغیر :

ممکن الوجود بالغیر محال است زیرا معقول نیست که امکان از ناحیه ی غیر برای چیزی حاصل شود ، مثلا یک میز که وجودش ممکن است یا موجود است یا موجود نیست در واقع اگر موجودی امکان غیری داشته باشد ، ذاتا و قطع نظر از آن چیز دیگر یا واجب است و یا ممتنع.

9. ممکن الوجود بالقیاس الی الغیر :

منظور از امکان بالقیاس الی الغیر ، هر چیزی که با غیر خود با فرض وجود این غیر - سنجیده و مقایسه شود و در نهایت امکان وجود پیدا می کند. مثلا فرض کنیم دو واجب الوجود بالذات فرضی وجود دارد که فرض وجود یکی ، هم با وجود واجب دیگر سازگار است هم با عدم واجب دیگر سازگار است (به این دلیل که هیچ کدام علت همدیگر یا علت چیزی سومی نیستند).

44- اقسام ضرورت :

در باب واژه ی ضرورت باید گفت زمانی که محمولی مثل ب از موضوعی مثل الف جداشدنی باشد در این صورت می گویند : ب برای الف ضروری است. ضرورت ، دارای پنج قسم است :

- 1. ضرورت ازلی
- 2. ضرورت ذاتی
- 3. ضرورت وصفی
- 4. ضرورت وقتی
- 5. ضرورت به شرط محمول

1. ضرورت ازلی :

منظور از ضرورت ازلی^[1] این است که گاهی ضرورت یک محمول برای ذات یک موضوع ثابت است و بدون هیچ قید و شرطی (حتی قید یا شرط وجود) ضرورت دارد.

در واقع ضرورت ازلی مخصوص وجود و صفات واجب الوجود در فلسفه اسلامی آمده است به این دلیل که در ضرورت ازلی (بر خلاف ضرورت ذاتی) نباید وجود بعنوان قید و شرطی برای موضوع قضیه باشد ، پس ضرورت ازلی برای موضوعی کاربرد دارد که وجود آن جز ذات موضوع باشد و قائم به ذات باشد که این همان واجب الوجود است.

(البته برای مثال ماتریالیستی ممکن است بگوید وجود و ماده یک چیزند و وجود از ذاتیات ماده است و ماده ازلی است در اینصورت می توان مدعی بود ضرورت ازلی برای ماده و ذاتیاتش به کار می رود ، ولی چون در فضای اصطلاحات فلسفه اسلامی هستیم ، غالبا نظرات آنها را می اورم).

2. ضرورت ذاتی :

منظور از ضرورت ذاتی^[2] این است که گاهی ضرورت یک محمول برای ذات یک موضوع ثابت است به شرط وجود آن (یعنی در حین موجود بودن موضوع ، نه اینکه وجود یک قید و شرط باشد ، بلکه زمانی که موضوع موجود است این نوع ضرورت هم ، وجود دارد) .

مثلا می گوئیم انسان حیوان ناطق است ، حیوان ناطق محمولی است که ذاتی انسان است و همیشه همین محمول برای انسان ثابت است ولی موضوع یعنی انسان باید موجود باشد ، اگر هیچ انسانی در عالم وجود نداشت ، حیوان ناطق ضرورت ذاتی برای انسان نبود چرا که چیزی نیست که ذاتی داشته باشد تا ضرورت

ذاتی داشته باشد. یا در مثالی دیگر حمل وجود بر موجود ، ضرورت ذاتی دارد چون موجود یعنی چیزی که وجود دارد و اگر وجود نداشت که موجود نبود پس حمل وجود بر آن ، ضرورت ذاتی دارد.

3. ضرورت وصفی :

منظور از **ضرورت وصفی**^[3] این است که گاهی ، یک محمول برای ذات یک چیز ضرورت ندارد ، ولی با وصف معینی ضرورت دارد. پس ضرورت محمولی مثل ب از موضوعی مثل الف ، به خاطر صفت و وصفی که الف دارد ضرورت وصفی است.

مثلا وقتی بگوئیم انسان نویسنده انگشتانش حرکت میکند ، در اینجا نویسنده و حرکت انگشتان برای انسان ضرورت ندارد ولی مادامی که انسان (الف) می نویسد انگشتانش حرکت می کند (ب) و این حرکت انگشتان در حال نوشتن (وصف و یا صفت الف برای آن) ضرورت دارد و این ضرورت از نوع وصفی است چون بخاطر وصف خاصی (وصف در حال نوشتن بودن انسان) این ضرورت ایجاد شده است.

4. ضرورت وقتی یا زمانی :

منظور از **ضرورت وقتی یا ضرورت زمانی**^[4] ، این است که گاهی یک محمول برای موضوع ضرورت ندارد ولی در وقتی معینی ، ضروری است مثلا می گوئیم زمانی که کره ی زمین به سمت خورشید است به ضرورت روز است و روشن است در واقع در این حالت حمل ضروری یک محمول بر یک موضوع ، با توجه به زمان و وقت خاصی در مورد زمان موضوع است و موضوع تنها در همان وقت ، پذیرای محمول خود به نحو ضروری است.

پس در این نوع ضرورت وصف زمانی خاص برای محمول در نظر است و روشن است که ضرورت زمانی یک نوع از ضرورت وصفی است .

5. ضرورت به شرط محمول :

منظور از **ضرورت به شرط محمول**^[5] این است که هر ممکنی در واقع یا معدوم است یا موجود و اگر معدوم باشد ، عدمش و اگر موجود باشد ، وجودش دارای ضرورت به شرط محمول می باشد و اصطلاحا می گویند ، محال است وجود منقلب به عدم و عدم منقلب به وجود بشود.

مثلا فرض کنید پنج سال پیش اتفاقی در خانه ی شما افتاده ، اگر تمام قید های ان اتفاق را رعایت کنیم محال است این اتفاق نیفتاده باشد و محال است که در ان لحظه و ان ساعت و انجا ان اتفاقی که افتاده ، اتفاق نیفتاده باشد.

یا از جهت عدمی ان هم همینطور است مثلا وقتی من 200 سال پیش معدوم بودم و وجود نداشتم محال است که در ان زمان که وجود نداشتم ، وجود هم داشته باشم این یعنی هر گزاره‌ای که در ان حمل محمولی مثل ب بر موضوعی مثل الف ، در یکی از زمان‌ها مثل t بالفعل تحقق داشته باشد ، در همان زمان تحققش (در همان زمان t) ، دارای ضرورت به شرط محمول می‌باشد.

[1] ضرورت ازلی eternal necessity

[2] ضرورت ذاتی inherent necessity

[3] ضرورت وصفی Adjectival necessity - Descriptival necessity

[4] ضرورت زمانی temporal necessity

[5] ضرورت بشرط محمول predicate conditional necessity

45- اقسام امکان :

گفتیم امکان یعنی اینکه چیزی نسبتش به وجود و عدم یکسان باشد یعنی ماهیتی که نه ضرورت هستی دارد و نه ضرورت عدم ، یا به قولی هم می‌تواند موجود باشد و هم اینکه نباشد اما امکان در هفت معنا به کار می‌رود این هفت معنا عبارتند از :

- 1. امکان خاص
- 2. امکان عام
- 3. امکان اخصّ
- 4. امکان استعدادی
- 5. امکان استقبالی
- 6. امکان وقوعی
- 7. امکان فقری یا وجودی

1. امکان خاص:

منظور از امکان خاص ماهیتی است که نه واجب است نه ممتنع ، یا به قولی سلب ضرورت وجود و عدم برای موضوع است ، مثلاً می‌گوییم انسان ممکن است ، انسان از آن جهت که انسان است نه واجب الوجود است نه ممتنع الوجود است ، نه وجود برایش ضرورتی دارد نه عدم. این نوع امکان چون در تعابیر خواص به کار می‌رود ، "امکان خاص"^[1] نامیده شده است که به آن "احتمال" نیز می‌گویند.

2. امکان عام:

منظور از امکان عام این است که سلب ضرورت از طرف مقابل (مخالف) قضیه کنیم چه جانب موافق قضیه ضروری باشد ، چه غیر ضروری باشد. برای روشن شدن این نوع امکان دو مثال که اولی قضیه ای موجبه است و دومی سالبه بیاوریم :

مثال اول)

مثلاً (در قضیه ای موجبه یا ایجابی) می‌گوییم :

انسان ممکن است ، این یعنی وجود انسان ممکن است یا گویی گفتیم انسان ممکن است موجود باشد پس در حال گفتن قضیه ای ایجابی در مورد وجود چیزی هستیم ، پس گویی گفتیم نیستی آن ضرورتی ندارد (یعنی طرف مقابل یا مخالف ضرورتی ندارد) و آن چیز ممتنع نیست ، در واقع در اینجا فقط از جانب مخالف امکان که امتناع باشد ، سلب ضرورت شده ، اما چیزی در مورد ضرورت وجود (وجوب) آن گفته نشده است.

➤ خلاصه اینکه : گفته شده انسان ممکن است موجود باشد این یعنی وجودش ممتنع نیست ولی دیگر نگفته وجودش واجب است یا خیر.

مثلا (در قضیه ای سالبه یا سلبی) می گوئیم :

انسان ممکن است موجود نباشد ، این یعنی عدم وجود انسان ممکن است پس در حال گفتن قضیه ای در مورد عدم وجود چیزی هستیم ، پس گویی گفتیم وجود آن ضرورتی ندارد (یعنی طرف مقابل یا مخالف ضرورتی ندارد) و آن چیز ضروری نیست ، در واقع در اینجا فقط از جانب مخالف امکان که وجوب (واجب بودن) باشد ، سلب ضرورت شده ، اما چیزی در مورد ضرورت عدم (امتناع) آن گفته نشده است.

◆ خلاصه اینکه : گفته شده انسان ممکن است موجود نباشد این یعنی وجودش واجب نیست ولی دیگر نگفته وجودش ممتنع است یا خیر.

این نوع امکان در دایره ای وسیع تر از امکان خاص است و در تعابیر عامه ی مردم از امکان ، این نوع امکان مد نظر است به همین جهت آنرا "امکان عام"^[3] می گویند.

◆ نکته : اگر به دو مثال دقت کنید منظور از طرف مقابل این است که وقتی می گوئیم انسان ممکن است موجود باشد یعنی ممتنع نیست ، پس طرف مقابلش اینجا امتناع است اما وقتی می گوئیم انسان ممکن است موجود نباشد ، این یعنی وجودش واجب نیست پس طرف مقابلش اینجا وجوب است

3. امکان اخص:

منظور از امکان اخص^[3] "سلب ضرورت ذاتی ، وصفی و زمانی" از چیزی است یعنی هر سه نوع ضرورت ذاتی و وصفی و زمانی را نفی می کند ، مثلا می گوئیم انسان فیلسوف است ، در اینجا ماده ی قضیه امکان و جهت قضیه هم امکان است که ذکر نشده (می توان گفت انسان فیلسوف است بالامکان یا انسان ممکن است فیلسوف باشد که جهت قضیه -یعنی ذکر واژه ی امکان یا ممکن بودن یا بعبارتی ذکر ماده قضیه در خود قضیه آمده باشد- هم در آن آورده شود).

در اینجا فیلسوف بودن انسان به امکان اخص است به این دلیل که ماهیت و ذات انسان بودن حیوان ناطق است و فیلسوف بودن جز ذات انسان بودن نیست پس ضرورت ذاتی را نفی کرد و همچنین وصف یا وقت یا زمانی که موجب ضرورت فیلسوف بودن برای انسان باشد در این قضیه گنجانده نشده است پس ضرورت وصفی و زمانی را هم نفی می کند پس فیلسوف بودن انسان امکان اخص است.

4. امکان استقبالی :

منظور از امکان استقبالی^[4] "سلب ضرورت ذاتی ، وصفی ، زمانی و ضرورت به شرط محمول" است یعنی هر چهار نوع ضرورت یاد شده را نفی می کند . پس معنای امکان استقبالی دایره ی محدودتر و خاص

تری از امکان های دیگر است حتی از امکان اخصّ هم خاص تر و محدود تر است چون ضرورت به شرط محمول را هم نفی می کند .

پس از آنجا که ضرورت به شرط محمول ، شامل همه ی امور گذشته و حال می شود در واقع امکان استقبالی در مورد آینده است ، مثلاً می گوئیم علی ممکن است فردا بازیگر باشد ، ذات علی یا انسان بودن حیوان ناطق است و بازیگری نیست پس ضرورت ذاتی نفی می شود ، از نظر وصفی و زمانی هم که چیزی در قضیه گنجانده نشده و چون در باب آینده است ، ضرورت به شرط محمول هم نفی می کند پس این نوع امکان و یا ممکن بودن ، امکان استقبالی است که هر چهار نوع ضرورت را نفی می کند.

5. امکان استعدادی:

منظور از **امکان استعدادی**^[5] همانطور که در بحث مقوله ی کیف و اقسام ان گفتیم همان کیف استعدادی است و به معنی قابلیت و استعداد برای تبدیل یک پدیده به پدیده دیگر است مثلاً می گوئیم نطفه می تواند به انسان تبدیل شود این قابلیت را "**استعداد**" می گویند و می توان گفت انسان استعداد دارد از نطفه بوجود آید این امکان از نطفه بوجود آمدن انسان را امکان استعدادی می گویند.

مساله مورد توجه این است که هر چیزی به هر چیزی بخواهد تبدیل نمی شود ، مثلاً دانه ی گندم تبدیل به بوته ی خیار نمی شود و استعداد و قابلیت های درونی اش انرا تبدیل به بوته ی گندم می کند پس دانه ی گندم استعداد تبدیل به بوته گندم شدن دارد و بوته ی گندم امکان (استعدادی) دارد از دانه گندم بوجود آید (پس استعداد و امکان استعدادی در واقعیت یک چیز است و اختلافشان اعتباری است ، یعنی دانه گندم یا نطفه استعداد دارد و بوته گندم یا انسان امکان استعدادی دارد).

6. امکان وقوعی :

منظور از **امکان وقوعی**^[6] سلب "امتناع از طرف موافق قضیه" است (دقیقاً عکس امکان عام که "سلب ضرورت از طرف مقابل یا مخالف قضیه" بود) در واقع در امکان وقوعی با فرض تحقق یافتن یک چیز ، نباید محال یا ممتنعی بوجود آید. یا عبارتی در این نوع امکان ، یک پدیده علاوه بر این که وجودش ذاتاً محال نیست ، مستلزم امر محال دیگری هم نمی باشد.

مثال

مثلاً (در قضیه ای موجب یا ایجابی) می گوئیم :



انسان ممکن است (منظور امکان وقوعی دارد) ، این یعنی وجود انسان ممکن است یا گویی گفتیم انسان ممکن است موجود باشد پس در حال گفتن قضیه ای در مورد وجود چیزی هستیم ، پس گویی گفتیم وجود ان ممتنع نیست (یعنی طرف موافق امتناع ندارد) ، در واقع در اینجا فقط از جانب موافق امکان که وجوب باشد ، سلب امتناع شده و می گوید وجود انسان امکان واقع شدن ، دارد و ممتنع نیست ولی در مورد عدم وجود انسان حرفی نزده که واجب است یا ممتنع.

◆ خلاصه اینکه : گفته شده انسان ممکن است موجود باشد این یعنی وجودش ممتنع نیست و امکان وقوع دارد و وجودش محال نیست و سبب امر محالی نمی شود.

7. امکان فقری (امکان وجودی) :

منظور از امکان فقری^[7]، یعنی اینکه موجود در عین وجود داشتن نیازمند و محتاج وجود دیگری و غیر است و در بقا نیز ، نیازمند دیگری است ، در واقع امکان فقری همان تعلق و وابستگی وجود معلولی به وجود علت است (که فلاسفه اسلامی می گویند هر موجود ممکن فقر وجودی دارد و باید واجب الوجودی باشد تا به عنوان علت وجودی ، وجود را به معلول و یا ممکن ها بدهد).

[1] امکان خاص [احتمال - Special possibility - probability]

[2] امکان عام possibility

[3] امکان اخص specific possibility

[4] امکان استقبالی eventual possibility - protective possibility

[5] امکان استعدادی disposed possibility - prepared possibility

[6] امکان وقوعی contingency possibility - contingency

[7] امکان فقری indigence possibility - indingency

فصل پنجم : وحدت و کثرت

46- وحدت و کثرت

برای شروع این مبحث اصولاً باید **وحدت**^[1] و **کثرت**^[2] (واحد و کثیر) را تعریف کرد ولی فلاسفه این دو مفهوم را بدیهی می دانند و معتقدند تعریف هر کدام توقف بر دیگری دارد یعنی برای مثال واحد چیزی است که کثیر نیست و کثیر چیزی است که واحد نیست.

(توجه داشته باشید که واحد و وحدت یا کثیر و کثرت را یکی نگیرید ، در واقع واحد چیزی است که موصوف به وحدت می شود مثلاً یک انسان و اسب در حیوان بودن واحد هستند یعنی اینکه وحدت یا واحد بودن به آنها نسبت داده می شود و مانند بالا کثیر هم چیزی است که موصوف کثرت واقع می شود ، مثلاً می گویند کثرت در جهان ، یعنی اشیای جهان متعدد یا کثیر است).

[1] وحدت unity

[2] کثرت multiplicity – intensity

47- اقسام واحد :

واحد در اولین تقسیم بندی دو قسم است :

1. واحد حقیقی :

منظور از **واحد حقیقی** [1] این است که چیزی ذاتا واحد باشد و وصف وحدت در واقع وصفی برای خودش باشد نه متعلقش ، مثلا مفهوم انسان واحد ، میز واحد ، درخت واحد و... همگی واحد حقیقی هستند.

2. واحد غیر حقیقی :

منظور از **واحد غیر حقیقی** [2] این است که چیزی ذاتا واحد نباشد و اتصاف وحدت به آن ، حقیقی نیست و نیاز به واسطه دارد مثلا مفهوم انسان و اسب و فیل ، در حیوان بودن "یکی" هستند یعنی حیوانیت که جنس آنهاست واسطه ای برای واحد بودن آنهاست یا ارسطو و سقراط که در انسانیت "یکی" هستند.

❖ نکته : روشن است که هر وحدت غیر حقیقی در نهایت به یک وحدت حقیقی برمی گردد

واحد حقیقی خودش دو قسم است :

1. واحد حق :

منظور از واحد حق چیزی است که ذاتش عین وحدت است و از هر گونه غیر خود مبرا است ، پس در اینجا واحد و وحدت یکی می شود یعنی واحد ، با وحدت عینی و خارجی یکی است و هیچ تفاوت و مغایرتی با آن ندارد ، و چون وحدت در این قسم عین ذات شی است کثرت برایش محال می باشد.

2. واحد غیر حق :

منظور از واحد غیر حق چیزیست که ذاتش "متصف به وحدت" می شود (نه اینکه وحدت عین ذاتش باشد) مثل انسان واحد یا درخت واحد و... .

اما واحد غیر حق نیز خودش دو قسم است:

1. واحد خصوصی (واحد عددی) :

منظور از واحد خصوصی یا شخصی که همان واحد عددی است ، این است که چیزی واحد با تکرارش عدد را بسازد.

2. واحد عمومی :

منظور از واحد عمومی این است که یک چیز بصورت عمومی برای چیزهای مختلف باشد در واقع واحد عمومی اگرچه "یک چیز" است ، اما افراد متعدد و اشیای کثیری را تحت پوشش خود قرار می دهد ، مثل نوع واحد یا جنس واحد. (مثلا نوع انسان یک واحد عمومی است که همه ی انسان ها را زیر پوشش خود قرار می دهد).

[1] حقیقی real

[2] غیر حقیقی unreal

48- مغایرت :

غیریت یا مغایرت یا دیگر بودگی [1] که یکی از لوازم کثرت و تعدد است یعنی اینکه دو چیز با هم واحد نیستند و غیر از هم دیگر هستند که دو قسم است :

1. مغایرت ذاتی :

منظور از مغایرت ذاتی این است که دو چیز در ذات با یک دیگر مغایرت داشته باشند ، پس غیرت در ذات سبب می شود که دو چیز نتوانند در یک محل اجتماع کنند ، به این نوع مغایرت ، "تقابل" [2] می گویند. مثل سیاهی و سفیدی یا هستی و نیستی و

2. مغایرت غیر ذاتی :

منظور از مغایرت غیر ذاتی یا مغایرت عرضی این است که دو امر بخاطر چیزی غیر از ذات شی با هم مغایرت داشته باشند ، پس مغایرت در غیر ذات یا مغایرت عرضی سبب می شود که دو چیز بتوانند در یک محل اجتماع کنند ، این نوع مغایرت را "خلاف" [3] می گویند مثل زردی طلا و تلخی یک شکلات ، که زردی و تلخی با هم اختلاف دارند ولی قابل جمع شدن در یک چیز هستند.

❖ نکته : تقابل همیشه "بین دو چیز ، در موضوع واحد" صورت می گیرد و در واقع برای مقابل هم بودن ، نیاز به دو چیز است که یا ان دو چیز وجودی هستند یا یکی وجودی و دیگری عدمی ، پس روشن است که تقابل بین دو امر عدمی امکان پذیر نیست.

49- اقسام تقابل

ارسطو تقابل را چهار قسم می داند:

- 1. تضایف [4]
- 2. تضاد [5]
- 3. عدم و ملکه (دارایی) [6]
- 4. تناقض [7]

دو قسم اول تقابل وجودی و دو قسم اخر ، وجودی-عدمی هستند یعنی کلا دو قسم داریم :

♣ الف) تقابل دو امر وجودی که تقابل "تضایف" و تقابل "تضاد" در این دسته هستند.

♣ ب) تقابل دو امر ، یکی وجودی و دومی عدمی که تقابل "عدم و ملکه" و تقابل "تناقض" در این دسته هستند در این دو نوع تقابل ، طرف عدمی ، عدم و سلب طرف وجودی است (به همین دلیل تقابل "وجود لازم و عدم ملزوم" را هیچ کدام از این دو دسته نمی دانند).

الف) تقابل دو امر وجودی :

1. تقابل تضایف (اضافه) :

منظور از دو چیز متضایف این است که دو امر وجودی که تعقل یکی ، تعقل دومی را هم به همراه دارد یا دو وصف اضافی که تعقل هر کدام متوقف بر تعقل دیگری است مثل بالا و پایین.

❖ نکته : هر طرف از دو امر متضایف (مثلا بالا) حکم وجود یا عدم و قوه و فعل داشته باشد دیگری نیز ان حکم را دارد مثلا اگر یکی موجود باشد دیگری (مثلا پایین) هم موجود و اگر معدوم باشد دیگری هم معدوم است و یا اگر بالقوه باشد دیگری هم بالقوه و اگر بالفعل باشد دیگری هم بالفعل است.

2. تقابل تضاد :

منظور از دو چیز متضاد این است که دو امر وجودی متقابل هم ، که غیرمتضایف باشند ، تقابلهشان از نوع تضاد است یا عبارتی دیگر می گویند که ، اگر دو امر متقابل وجودی ، با بالاترین شدت اختلاف با هم باشند تقابلهشان تضاد است مثل سیاهی و سفیدی.

❖ نکته : تضاد در موضوعی مشترک وارد می شود وگرنه اجتماع دو امر متضاد در موضوعی غیر مشترک ممتنع نیست مثل سیاهی لباس و سفیدی قند.

(ب) تقابل دو امر وجودی-عدمی :

3. تقابل عدم و ملکه (عدم و قتیة) :

منظور از تقابل عدم و ملکه این است که دو چیز که یکی وجودی و دیگری عدمی است در موضوعی واحد تحقق دارند ، در واقع در این نوع تقابل ، یک امر وجودی برای یک موضوع و عدم آن امر وجودی در همان موضوع با هم متقابل هستند مثل بینایی و کوری (نابینایی) .

4. تقابل تناقض :

منظور از تقابل تناقض این است که دو چیز که یکی وجودی و دیگری عدمی است ، دومی "رفع" اولی باشد (در واقع نقیض هر چیز رفع آن است مثلا نقیض انسان ، لا انسان یا غیر انسان می شود) پس در تناقض ، یک طرف ، طرد و ابطال طرف دیگر است. مثل سفیدی و غیر سفیدی ، زمین و غیر زمین.

❖ نکته : تناقض در اصل در قضایا رخ می دهد و همان سلب و ایجاب است ، مثلا می گوئیم میز انسان است ، میز انسان نیست (یا میز غیر انسان است) ، روشن است که یا میز انسان است و یا انسان نیست و گفته می شود که اجتماع آنها (با توجه به شروط محال بودن اجتماع نقیضین که در کتاب منطق گفتیم) محال است .

در پایان این بحث ، یک نکته مهم دیگر بگوییم :

- تقابل وجود لازم و عدم ملزوم :

منظور از تقابل "وجود لازم و عدم ملزوم" که بالاتر اشاره ای به آن کردیم این است که هرگاه دو چیز لازم و ملزوم یکدیگر باشند ، وجود لازم مقابل عدم ملزوم است ، مانند حرکت و حرارت که ملازم یکدیگرند مثلا هر جا حرکت باشد حرارت هم هست ، پس وجود حرکت و عدم حرارت مقابل همدیگرند و هرگز با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

این قسم از تقابل جز هیچ یک از اقسام چهارگانه ی بالا نیست ، زیرا یکی از دو طرف تقابل ، وجود لازم است و طرف دیگر عدم ملزوم است که امر عدمی است ، پس روشن است که تقابل آنها تضایف یا تضاد نیست.

تقابل وجود لازم و عدم ملزوم ، تقابل عدم و ملکه یا تقابل تناقض هم نیست زیرا در این دو نوع تقابل ، طرف عدمی ، عدم و سلب طرف وجودی یا رفع و طرد طرف وجودی است ولی در تقابل وجود لازم و عدم ملزوم ، طرف وجودی لازم ، و طرف عدمی ، عدم لازم نیست بلکه عدم ملزوم است.

[1] مغایرت (دیگر بودگی) otherness

[2] تقابل mutuality - contrariety

[3] خلاف different - variety

[4] تضایف correlation

[5] تضاد opposition

[6] عدم و ملکه thing and nothing [ملکه habitus]

[7] تناقض contradiction

فصل ششم : تقدم و تاخر و حدوث و قدوم

50- تقدم (سبق) و تاخر (لحق) :

منظور از تقدم^[1] و تاخر^[2] این است که وقتی دو چیز را در مقایسه با یک مبدا بررسی کنیم یکی بر دیگری پیشی دارد و به مبدا واحد نزدیک تر است که می گویند متقدم (یا سابق است) است و آن یکی که از مبدا دورتر است را می گویند متاخر است (یا لاحق است) یا به قولی موجودیت چیزی پیش از چیز دیگر را تقدم و عکس انرا تاخر گویند.

مثلا اگر عدد 5 و 12 را نسبت به عدد 2 در نظر بگیریم ، عدد 5 نزدیکتر به عدد 2 و متقدم و عدد 12 دورتر است و متاخر است ، یا مثلا اگر بخواهیم حوادثی را نسبت به حادثه ی 11 سپتامبر بررسی کنیم ، حوادث سال 2007 به حادثه ی 11 سپتامبر نزدیکتر از حوادث سال 2015 به ان حادثه است پس حوادث سال 2007 به حوادث سال 2015 تقدم دارد. یا اگر بخواهیم تهران را مبدایی در نظر بگیریم ، اصفهان نسبت به بوشهر تقدم مکانی دارد.

از این مثال ها پیداست که تقدم و تاخر می تواند از منظر مختلف مورد بررسی ما قرار گیرد پس لازم است که اقسام تقدم را بررسی کنیم.

[1] تقدم (سبق) priority - anteriority

[2] تاخر (لحق) Posteriority

51- اقسام تقدم و تاخر :

همانطور که گفته شد تقدم و تاخر نیز اقسامی دارند به شرح زیر است :

- * 1. تقدم زمانی [1]
- * 2. تقدم طبعی [2]
- * 3. تقدم علی [3]
- * 4. تقدم بالتجوهر یا تقدم ماهوی [4]
- * 5. تقدم رتبی [5]
- * 6. تقدم دهری [6]
- * 7. تقدم به شرف [7]
- * 8. تقدم به حقیقت [8]

1. تقدم زمانی :

منظور از تقدم و تاخر زمانی (یا سبق و لحوق زمانی) همان تقدم و تاخر میان اجزای زمان و امور زمانی است ، مثلاً دیروز بر امروز و امروز بر فردا تقدم دارد ، فروردین بر اردیبهشت یا دی بر بهمن تقدم دارد و سال 2000 بر سال 2001 تقدم زمانی دارد و یا سعدی بر مولوی تقدم زمانی دارد و

به تقدم و تاخر میان اجزای زمان و امور زمانی ، تقدم و تاخر "انفکائی" نیز گفته می شود زیرا وجود دومی یعنی متاخر پس از معدوم شدن متقدم امکان پذیر است و باهمدیگر موجود نمی شوند مثلاً دیروز و امروز در توالی یکدیگرند و تا اولی معدوم نشود دومی محقق نمی شود.

2. تقدم بالطبع یا طبعی :

منظور از تقدم بالطبع یا طبعی (یا سبق طبعی) تقدم علت ناقصه بر معلول است مثل تقدم سنگ به شکسته شدن شیشه که یکی از علت های شکسته شدن شیشه سنگ است (علل دیگر مثل وجود انسان و تصمیم و اراده ی انسان به شکستن شیشه و...).

3. تقدم علی (تقدم بالعلیه) :

منظور از تقدم علی یا سبق علی ، تقدم علت تامه بر معلول است ، مثل تقدم سنگ و اجر و ملات و بنا و کارگر و... به ساختمان.

4. تقدم بالتجوهر یا تقدم ماهوی (تقدم بالماهیت) :

منظور از تقدم ماهوی یا تقدم بالتجوهر ، تقدم علل داخلی (مادی و صوری) نسبت به معلول است ، یا به قولی اقدم اجزای ماهیت است مثل تقدم ماهیتی بر لوازمش ، مثلا تقدم عدد چهار بر زوج بودن.

5. تقدم رتبی :

منظور از تقدم رتبی ، تقدم چیزی بر چیز دیگر از نظر نسبت آن دو به مبدأ محدود و مشخص است. مثلا اگر شهر تهران را مبدأ قرار دهیم ، شهر اصفهان به آن نزدیکتر و سپس شهر شیراز و بعد شهر بندرعباس و ...

نکته ای که اینجا مطرح است این است که چون مبدأ در اینجا قرار دادی و اعتباری است پس کفایت مبدأ را در اینجا مثلا بندرعباس قرار دهیم تا دقیقا این رابطه معکوس شود و شیراز تقدم بر اصفهان و اصفهان تقدم بر تهران داشته باشد.

6. تقدم دهری (بالدهر) :

منظور از تقدم دهری که میرداماد آنرا آورده است ، تقدم از نظر رتبه ی وجودی است ، یا تقدم علت تامه بر معلول ولی نه از آن جهت که علت وجود معلول را می دهد (مثل تقدم علی) بلکه از آن جهت که مرتبه وجود علت ، از مرتبه وجود معلول جداست و میان آنها از حیث مرتبه وجودی فاصله هست. مثلا می گویند مرتبه وجودی خداوند بالاترین مرتبه و مرتبه وجودی عالم عقول برتر از مرابه وجودی عالم مادی است.

7. تقدم به شرف (بالشرف) :

منظور از تقدم بالشرف ، تقدم امور معنوی (معنایی) بر یکدیگر است مثلا تقدم دانا بر نادان یا تقدم شجاع بر ترسو یا تقدم قوی بر ضعیف و

8. تقدم به حقیقت (بالحقیقه) :

منظور از تقدم حقیقی ، اتصاف شی متقدم به یک معنا ، حقیقی و ذاتی و اتصاف شی متاخر به همان معنا مجازی و عرضی باشد مثلا نسبت اب به جریان حقیقی و ذاتی است ولی نسبت ناودان به جریان ، مجازی و عرضی است.

دلیل بیان این قسم از تقدم و تاخر که ملاصدرا انرا آورده است و انرا از دشوارترین اقسام تقدم و تاخر می داند ، همان تقدم وجود بر ماهیت است و در مثال این نوع تقدم می گوید مثل تقدم وجود بر ماهیت (که به لحاظ اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت) تحقق برای وجود حقیقی و برای ماهیت مجازی است.

❖ نکته : تقدم طبعی و تقدم علی و تقدم بالتجوهر (ماهوی) را بخاطر قدر مشترک میان انها یعنی احتیاج متاخر به متقدم در تحقق یافتن ، تقدم بالذات می گویند.

[1] تقدم زمانی temporal priority

[2] تقدم طبعی natural priority

[3] تقدم علی causal priority

[4] تقدم بالتجوهر (تقدم ماهوی) priority in essence - essential priority

[5] تقدم رتبی positional priority

[6] تقدم دهری eternal priority

[7] تقدم به شرف priority in superlative

[8] تقدم به حقیقت priority in reality

52- حدوث و قدوم :

حادث و قدیم از اصطلاحات پر کاربرد فلسفی هستند که در اصطلاحات فلسفی منظور از آنها این است که اگر چیزی قبلاً موجود نبوده و بعد موجود شده "حادث"^[1] است و اگر چیزی در عدم نبوده یا اصطلاحاً مسبوق بر عدم نباشد "قدیم"^[2] است .

حدوث و قدوم اقسامی دارد که از قرار زیرند :

1. حدوث و قدوم زمانی :

منظور از حادث زمانی ، تقدم زمانی عدم بر چیزی است یا بعبارتی وجود چیزی ، سابقه ی عدم زمانی داشته باشد یعنی چیزی قبلاً نبوده و الان موجود شده ، مثلاً همین نوشته ها قبلاً موجود نبوده و الان در حال نگارش است و موجود می شود ، پس این نوشته ها حادث زمانی است .

منظور از قدیم زمانی چیزیست که همیشه بوده و سابقه ی نیستی در زمان را نداشته باشد یا به عبارتی موجودی که هیچ گاه در عدم نبوده و هر زمانی را فرض کنید در آن زمان موجود بوده است مثلاً اگر می گوئیم جهان قدیم زمانی است یعنی جهان از ازل وجود داشته است و هیچ زمانی نبوده که جهان در آن زمان وجود نداشته باشد .

بحث طولانی و بسیار بزرگی در باب اینکه جهان از نظر زمانی حادث است یا قدیم ، بین فلاسفه و متکلمین جریان داشته که حتی می توان گفت تا امروز هرگز حل نشده است .

2. حدوث و قدوم ذاتی :

اما حادث و قدیم الزاماً از نظر زمانی نیست ، منظور از حادث ذاتی این است که وجود شیئی سابقه ی نیستی در مرتبه ی ذاتش داشته باشد ، بدین معنا که به خودی خود اقتضای وجود نداشته باشد و در نتیجه وجود آن از غیر باشد. منظور از قدیم ذاتی این است که "ذات شی" سابقه ی عدم نداشته باشد یا بعبارتی قدیم ذاتی ، ذاتاً و به خودی خود اقتضای وجود دارد .

این سینا می گوید جهان و خداوند ، هر دو قدیم زمانی هستند ، یعنی جهان مانند خداوند از نظر زمانی هیچ گاه در نیستی نبودند ولی از نظر ذاتی ، خداوند قدیم ذاتی است و جهان حادث ذاتی است ، یعنی خداوند سابقه ی نیستی در مقام ذات ندارد و ذاتش ، اقتضای وجود می کند و یا بعبارتی ذاتش یا ماهیتش عین وجود اوست ، پس خداوند واجب الوجود است ، ولی جهان ذاتش ، یا ماهیتش سابقه نیستی دارد و برای موجود شدن نیاز به غیر (یا خداوند) دارد پس حادث ذاتی است یعنی ذاتش وجود را اقتضا نمی کند و باید موجودی باشد که وجود را به ان اقتضا کند و ان موجود همان واجب الوجود است .

3. حدوث و قدوم دهری :

این نوع حدوث و قدوم را میرداماد آورده است ، منظور از حادث دهری این است که چیزی سابقه ی نیستی در یک مرتبه ی دیگر از وجود را داشته باشد ، قدیم دهری هم ان است که چیزی سابقه ی نیستی در مرتبه ای دیگر از وجود را نداشته باشد. مثلا می گویند عالم ماده ، مسبوق به نیستی و عدم در عالم مجردات است پس حادث دهری است.

4. حدوث و قدوم بالحق :

منظور از حادث بالحق این است که "وجود" علت تامه قبل از "وجود" معلول و مقدم بر آن است ، تفاوت این قسم با اقسام پیشین در این است که در آن سه قسم ، حدوث وصف ماهیت بود، ولی در این قسم، وصف وجود است. منظور از قدیم بالحق این است که موجود غنی محض و بی نیاز از علت باشد.

[1] حادث accidental

[2] قدیم eternal

فصل هفتم : حرکت

53- تغییر :

در کلام فلاسفه اسلامی **تغییر**^[1] را نباید با حرکت خلط کرد ، تغییر واژه ای عام تر از حرکت است ، فلاسفه تغییر را دو قسم می دانند :

1) تغییر دفعی^[2]

2) تغییر تدریجی^[3]

1. تغییر دفعی :

منظور از تغییر دفعی تغییری است که در یک "آن" رخ می دهد ، که در این نوع تغییر می بینیم صورت قبلی از بین می رود و صورت جدیدی حاصل می شود که به آن "خلع و لبس" می گویند

خلع و لبس (کون و فساد) :

خلع و لبس که به آن "کون و فساد"^[4] یا "ایجاد و اعدام" هم می گویند یکی از اصلاحات فلسفی است که فلاسفه و عرفا در بحث تبیین جهان زیاد از آن استفاده می کنند

خلع در لغت به معنای کندن و درآوردن و لبس به معنای پوشیدن و بر تن کردن است ، همینطور "کون" که واژه ای عربی است در لغت به معنای بودن است و "فساد" به معنای از بین رفتن و نابود شدن است ، خلع و لبس در اصطلاح فلسفی ، به معنای زوال و از بین رفتن "صورت سابق" (یا فاسد شدن صورت قبلی) و رسیدن به "صورت جدید" (یا تکوین صورت جدید) است ، همینطور کون در اصطلاح فلسفه تقریباً معنای حادث یا پیدایش صورت جدید را دارد و فساد از بین رفتن و نابود شدن صورت قبلی است.

مثلاً وقتی ابر تبدیل به باران می شود صورت قبلی اش یعنی ابر بودن فاسد شده یا خلع لباس شده و صورت جدیدش که باران است تکوین شده و لباس جدید بر تن کرده است.

بسیاری از فلاسفه مثل ابن سینا یا اشاعره معتقدند که ، تغییرات واقع در اجسام به گونه ی "خلع و لبس" یا "کون و فساد" است ، یعنی صورتی دفعتاً زایل می گردد و از بین می رود و صورت جدیدی دفعتاً حادث می شود.

لبس بعد لبس :

از آنجا که خلع و لبس یا کون و فساد به معنای از بین رفتن صورت قبلی و دریافت صورت جدید است ملاصدرا برای اینکه خیال نشود صورت جدید از عدم می آید ، پس اصطلاح "لبس بعد لبس" را آورد که به معنای لباس روی لباس پوشیدن است و منظور این است که صورت های جدید روی صورت قبلی می آیند یا عبارتی مانند این است که بگوییم همواره لباسی نو به تن می کند ولی در اینجا دیگر صورت قبلی نابود نمی شود و صورت جدیدی جای آن بنشیند. در اینجا جانشینی نیست. جانشینی آن هنگام است که لباس قبلی کنده شود و لباس جدیدی بجای آن بپوشد.

2. تغییر تدریجی :

منظور از تغییر تدریجی این است که چیزی از مبدایی به مقصدی روان می شود و رفته رفته از مبدأ دور و به مقصد نزدیک می گردد. این تغییر تدریجی را حرکت می گویند. پس در "حرکت" یا تغییر تدریجی با ، یک نوع امتداد سیال مواجه هستیم ، نه حدوث و زوال های متوالی.

تعریف حرکت :

فلاسفه حرکت^[5] را خروج تدریجی شی از قوه به فعل تعریف می کنند مثلا دانه ی گندم که بالقوه است ، به تدریج تبدیل به بوته ی گندم می شود.

موضوع حرکت :

منظور از موضوع حرکت ، همان چیزی است که حرکت بر آن عارض می شود که آنرا "متحرک"^[6] می گوئیم

[1] تغییر alteration

[2] دفعی momentary

[3] تدریجی gradual - slow

[4] کون و فساد Generation and Corruption

[5] متحرک movable - moving

54- ارکان حرکت :

وقوع حرکت به شش چیز وابسته است:

- (1) مبدا [1]
- (2) منتهای یا مقصد [2]
- (3) فاعل (محرک) [3]
- (4) قابل (متحرک) [4]
- (5) مسافت [5]
- (6) زمان [6]

مثلاً وقتی اتومبیلی از تهران به اصفهان حرکت می‌کند. مبدا حرکت، تهران و مقصد حرکت، اصفهان است. فاعل حرکت یا محرک، نیروی به حرکت در آورنده و قابل حرکت همان شی متحرک است. مسافت همان فاصله تهران تا اصفهان است که حرکت در آن واقع می‌شود و زمان آن هم که فاصله‌ی زمانی مبدا تا مقصد مثلاً 5 ساعت است.

- [1] beginning مبدا
- [2] destination مقصد
- [3] doing فاعل
- [4] moving - movable قابل
- [5] distance - matter مسافت
- [6] time زمان

55- اقسام حرکت :

فلاسفه حرکت را از حیثیات مختلف به اقسام مختلفی تقسیم کرده اند که موضوع این بخش است . **حرکت از حیث معنا** دو دسته است :

1) حرکت متوسطی :

منظور از حرکت متوسطی^[1] این است که جسم متحرک در هر لحظه که در نظر گرفته شود ، میان مبدأ و مقصد در یک حد و نقطه ای قرار دارد طوری که قبل از آن لحظه و بعد از آن لحظه ، در آن نبوده است و این وصف بدون هیچگونه تغییری برای متحرک در همه ی حدود ثابت می باشد. در واقع حدودی که جسم در آن قرار می گیرد ، تغییر می کند، اما متحرک در هر حدی واقع باشد ، انصافش به "واقع بودن در میان مبدأ و منتها" ثابت است و این وصف برای ان صادق می باشد.

حرکت متوسطی یک حرکت غیر مستمر است که اجزا ندارد و بسیط است و رابطه ی بین این نوع حرکت با مصادیقش ، نسبت کلی به جزئی است .

مثلا اتومبیلی از تهران به اصفهان می رود ، این اتومبیل به هر نقطه ای که می رسد در لحظه قبل و لحظه بعد در آن نبوده و در هر نقطه یا به قولی در هر حدی باشد میان مبدأ و مقصد است و در هر نقطه و هر حدی باشد از نقطه ی مبدأ یعنی تهران دور شده و به نقطه مقصد یعنی اصفهان نزدیک می شود پس حرکت توسطی جسم متحرک یا اتومبیل همان نقطه ای که بین این دو نقطه ی مبدأ و مقصد (تهران و اصفهان) در هر لحظه قرار دارد ، می باشد.

2) حرکت قطعی :

منظور از حرکت قطعی^[2] این است که جسم متحرک ، میان مبدأ و مقصد در یک حد و نقطه ای قرار دارد طوری که نسبتی به هر یک از حدود فرضی مسافت دارد. در واقع این نوع حرکت ، در یک "ان" یا یک "لحظه" سنجیده نمی شود و یک حرکت مستمر است و نسبت این نوع حرکت به مصادیقش ، نسبت کل به جز است.

مثلا همان اتومبیل مثال قبل ، در هر نقطه ای که قرار دارد مثلا در شهر دلیجان ، این فاصله تهران تا دلیجان طی شده که در یک "ان" تحقق پیدا نکرده بلکه یک وجود مستمر است (مثلا چهار ساعت طول کشیده) این چهار ساعت در واقع زمان حدوث و تحقق این حرکت است نه بقای ان.

پس در حرکت قطعی ، قوه ای تبدیل به فعل شده و قوه ای هنوز به حال خود باقی است و متحرک می خواهد انرا تبدیل به فعل کند.

[1] توسطی middle movement - point to point

[2] حرکت قطعی cut motion

56- حرکت ذاتی و عرضی

حرکت از حیث موضوع دو دسته است :

1) حرکت ذاتی :

منظور از حرکت ذاتی حرکتی است که ذاتا و حقیقتا به خود شی متحرک نسبت داده می شود مثل حرکت کره ی زمین به دور خورشید. حرکت ذاتی خودش سه قسم است :

الف) حرکت طبیعی :

منظور از حرکت طبیعی^[1]، حرکتی است که بدون علم و اراده و برخاسته از خود فاعل بدون دخالت عامل خارجی است مثل سقوط جسم از بالا به پایین.

ب) حرکت قسری (مکانیکی) :

منظور از حرکت قسری^[2] یا حرکت مکانیکی، حرکتی است که بدون علم و اراده ولی بصورت قهری و جبری مغلوب نیرویی بیرونی یا خارجی می شود مثل بادکنکی که به داخل اب فشار داده می شود یا حرکت سنگی که کسی به سمت دریا پرتاب می کند.

ج) حرکت ارادی :

منظور از حرکت ارادی^[3]، حرکتی است که فاعل ان آگاه است و ارادی فعلی را انجام می دهد. مثل حرکات و رفتار انسان ها و حیوانات .

2) حرکت عرضی :

منظور از حرکت عرضی حرکتی است که ذاتا و حقیقتا به خود شی متحرک نسبت داده نمی شود و به واسطه ی حرکت چیز دیگری، متحرک حرکت می کند مثل حرکت انسانها به دور خورشید که به واسطه ی حرکت زمین به دور خورشید است.

[1] حرکت طبیعی Natural Motion

[2] حرکت قسری Mechanical Movement

[3] حرکت ارادی Voluntary movements

57 - حرکت دوری و مستقیم

حرکت از حیث مبدا و مقصد دو دسته است :

(1) حرکت دوری (مستدیری) :

منظور از حرکت دوری^[1] مثل حرکت روی محیط دایره است که شی متحرک از نقطه ی آغاز شروع می کند و نقطه ی پایانش همان نقطه ی آغازش می باشد.

(2) حرکت مستقیم :

منظور از حرکت مستقیم^[2] ، مثل حرکت روی یک خط است مثلا حرکت جسم از نقطه ی الف مثل تهران به نقطه ی ب مانند اصفهان ، حرکت مستقیم است.

[1] حرکت دوری circle movement

[2] حرکت مستقیم Direct motion

58- حرکت عَرَضی و جوهری :

حرکت از حیث مسافت یا جایی که در آن واقع می شود دو دسته است :

(1) حرکت عَرَضی :

منظور از حرکت عَرَضی [1] این است که ، فلاسفه در گذشته می گفتند حرکت در مقولات واقع می شود (در چهار مقوله ی این یا مکان ، کمیت ، کیفیت و وضع) مثلا رنگ برگ سبز درختان به رنگ زرد تبدیل می شود یا جسمی از تهران به اصفهان منتقل می شود (در این حالت عده ای می گویند حرکت در مکان همان حرکت وضعی است چون جسم متحرک وضعیتش نسبت به چیزهای دیگر در تهران و اصفهان تغییر کرده است پس حرکت در سه مقوله ی کم و کیف و وضع صورت می گیرد و حرکت مکانی حالتی از حرکت وضعی است) .

(2) حرکت جوهری :

ملاصدرا معتقد بود که حرکت در جوهر هم وجود دارد و اساسا حرکت در اعراض ، به سبب وجود حرکت در جواهر است به این صورت که ماده ی نامتعیین و قوه ی محض یا هیولی از قوه به فعل خارج می شود و صورت های مختلف می پذیرد ، ابتدا به عناصر تبدیل می شود و سپس صورت گیاهی و حیوانی به خود می گیرد بعد از آن صورت ادمی و نفس و عقل و ... این حرکت را **حرکت جوهری** [2] می گویند .

برای روشن شدن مطلب ، مثلا در گذشته می گفتند اگر کشتی از بندر عباس به قشم حرکت می کند ذات کشتی ، ثابت است و مکان کشتی یا رنگ کشتی (مثلا در این فاصله زنگ میزند و رنگش تغییر می کند) یا وضعیت کشتی تغییر می کند ، این حرکت را حرکت عَرَضی گویند ، ولی ملاصدرا معتقد بود که خود ذات کشتی یا جوهر کشتی یعنی ماده و صورت جسمانی آن نیز در حرکت است و اساسا حرکت عَرَضی بخاطر اینکه حرکت جوهری صورت می گیرد.

[1] حرکت عرضی accidental motion

[2] حرکت جوهری substantial motion

پایان کتاب.