

درس اول: فلسفه چیست؟

قسمت اول

درس اول: فلسفه چیست؟

درس اول: فلسفه چیست؟

اولین مسأله‌ای که لازم است درباره فلسفه بدانیم این است که فلسفه چیست؟

قبل از اینکه به این پرسش پاسخ دهیم، نظر به یک عده خلط مبحثهایی که در پاسخ این پرسش واقع شده است ناچاریم مقدمه‌ای کوتاه در باره مطلبی که معمولاً در کتب منطق ذکر می‌شود بیاوریم:

تعریف لفظی و تعریف معنوی

منطقیین می‌گویند: آنگاه که از چیستی یک شیء پرسش می‌شود مورد پرسش مختلف است.

گاهی مورد پرسش معنی و مفهوم لفظ است. یعنی هنگامی که می‌پرسیم فلان چیز چیست؟ آن «چیز» مورد سؤال خود همان لفظ است. و منظور از «چیستی آن، این است که معنی لغوی یا اصطلاحی آن لفظ چیست؟ فرض کنید در ضمن قرائت کتابی به لفظ «پوپک بر می‌خوریم و معنی آن را نمی‌دانیم از دیگری می‌پرسیم که پوپک چیست؟ او در جواب می‌گوید، پوپک نام مرغی است. یا مثلاً در عبارت منطقیین به لفظ «کلمه بر می‌خوریم از دیگری می‌پرسیم که «کلمه در اصطلاح منطقیین چیست؟ او می‌گوید، کلمه در اصطلاح منطقیین عبارت است از «فعل در اصطلاح نحویین.

بدیهی است که رابطه لفظ و معنی رابطه‌ای است قراردادی و اصطلاحی، خواه اصطلاح عام یا اصطلاح خاص.

در پاسخ این چنین سؤالی باید موارد استعمال را جستجو کرد و یا به کتب لغت مراجعه کرد. این چنین سؤالی ممکن است پاسخهای متعدد داشته باشد و همه آنها هم صحیح باشد. زیرا ممکن است یک لفظ در عرفهای مختلف، معانی مختلف داشته باشد، مثلاً یک لفظ در عرف اهل منطق و فلسفه ممکن است معنی خاص داشته باشد و در عرف اهل ادب معنی دیگری. همچنانکه لغت «کلمه در عرف عام و هم در عرف علمای ادب یک معنی دارد و در عرف منطقیین معنی دیگری. یا لغت «قیاس در عرف منطقیین یک معنی دارد و در عرف فقها و اصولیین معنی دیگری.

وقتی یک لفظ در عرف واحد دو معنی یا چند معنی مختلف داشته باشد، در این گونه موارد باید گفت این لغت در فلان اصطلاح باین معنی است و در فلان اصطلاح دیگر به فلان معنی دیگر است. پاسخهایی که به اینگونه سؤالا داده می‌شود «تعریف لفظی نامیده می‌شود.

ولی گاهی که از چیستی یک شیء سؤال می‌شود مورد پرسش معنی لفظ نیست، بلکه حقیقت معنی است. نمی‌خواهیم بپرسیم «معنی این لفظ چیست؟ معنی لفظ را می‌دانیم ولی حقیقت و کنه معنی بر ما مجهول است سؤال از حقیقت و کنه معنی است. مثلاً اگر بپرسیم: «انسان چیست؟» مقصود این نیست که لغت انسان برای چه معنی وضع شده است. همه می‌دانیم که لغت انسان برای همین موجود خاص دو پای راست اندام سخنگو وضع شده است بلکه سؤال از این است که ماهیت و حقیقت انسان چیست؟ بدیهی است که پاسخ صحیح چنین سؤالی جز یک چیز نمی‌تواند باشد. یعنی ممکن نیست که چند پاسخ متعدد همه صحیح باشد. پاسخی که به اینگونه سؤالات داده می‌شود «تعریف حقیقی خوانده می‌شود.

تعریف لفظی بر تعریف حقیقی مقدم است. یعنی اول باید مفهوم لفظ را مشخص کرد و سپس آن معنی مشخص شده را تعریف حقیقی کرد. و الا موجب مغالطه و مشاجره‌های بیجا خواهد شد.

زیرا اگر لفظی معانی لغوی یا اصطلاحی متعددی داشته باشد و این تعدد معانی مغفول عنه باشد هر دسته‌ای ممکن است معنی و اصطلاح خاصی را منظور نظر قرار دهند و آن را تعریف کنند، غافل از اینکه هر کدام از اینها چیزی را در نظر دارد غیر از آن چیزی که دیگری در نظر گرفته است و بی جهت با یکدیگر مشاجره می‌کنند. عدم تفکیک معنی لفظ از حقیقت معنی موجب می‌گردد که احيانا تحولات و تطوراتی که در معنی لفظ پدید آمده است به حساب حقیقت معنی گذاشته شود. مثلا ممکن است لفظ خاصی ابتداء در یک معنی «کل استعمال شود و بعد، اصطلاحات تغییر کند و عینا همان لفظ بجای «کل در مورد «جزء» آن «کل استعمال شود. اگر کسی معنی لفظ را از حقیقت معنی تفکیک نکند خواهد پنداشت که آن «کل واقعا «تجزیه شده است. و حال آنکه در آن کل تغییر رخ نداده است بلکه لفظ مستعمل در کل جای خود را عوض کرده و در جزء آن استعمال شده است. اتفاقا در مورد «فلسفه چنین اشتباهی دامنگیر عموم فلاسفه غرب و مقلدان شرقی آنها شده است و شاید توفیق بیابیم و در درسهای بعد آن را توضیح دهیم.

کلمه فلسفه یک کلمه اصطلاحی است و معانی اصطلاحی متعدد و گوناگونی یافته است. گروههای مختلف فلاسفه هر کدام تعریف خاصی از فلسفه کرده‌اند ولی این اختلاف تعریف و تعبیر مربوط به یک حقیقت نیست. هر گروهی این لفظ را در معنی خاص بکار برده‌اند، و همان معنی خاص منظور خویشان را تعریف کرده‌اند.

آنچه یک گروه آن را فلسفه می‌نامند گروه دیگر آن را فلسفه نمی‌نامد یا اساسا ارزش آن را منکر است و یا آن را بنام دیگر می‌خواند و یا جزء علم دیگر می‌داند، و قهرا از نظر هر گروه گروه دیگر فیلسوف خوانده نمی‌شوند. از این رو ما در پاسخ «فلسفه چیست؟» سعی می‌کنیم که با توجه به اصطلاحات مختلف به پاسخ بپردازیم. اول به پاسخ این پرسش از نظر فلاسفه اسلامی می‌پردازیم. و قبل از هر چیز ریشه لغوی این کلمه را مورد بحث قرار می‌دهیم.

لغت فلسفه

این لغت ریشه یونانی دارد. همه علماء قدیم و جدید که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده‌اند می‌گویند: این لغت مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» است. کلمه فیلسوفیا مرکب است از دو کلمه: «فیلو» و «سوفیا» کلمه فیلو بمعنی دوستداری و کلمه سوفیا به معنی دانائی است، پس کلمه فیلسوفیا به معنی دوستداری - دانائی است و افلاطون سقراط را «فیلسوفس یعنی دوستدار دانائی معرفی می‌کند. (۱) علیهذا کلمه «فلسفه که مصدر جعلی عربیز است به معنی فیلسوفگری است.

قبل از سقراط گروهی پدید آمدند که خود را «سوفیست یعنی دانشمند می‌نامیدند. این گروه ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت می‌گرفتند و در استدلالهای خود مغالطه بکار می‌بردند.

تدریجا لغت سوفیست مفهوم اصلی خود را از دست داد و مفهوم مغالطه کار به خود گرفت و سوفیست‌گری مرادف شد با مغالطه کاری کلمه «سفسطه در زبان عربی مصدر ساختگی «سوفیست است که اکنون در میان ما به معنی مغالطه کاری است.

سقراط بعلت تواضع و فروتنی که داشت و هم شاید به علت احتراز از هم ردیف شدن با سوفیستها، امتناع داشت که او را «سوفیست یا دانشمند خوانند. (۲) و از این رو خود را فیلسوف یعنی دوستدار دانش خواند، تدریجا کلمه فیلسوفیا، بر عکس کلمه سوفیست که از مفهوم دانشمند به مفهوم مغالطه کار سقوط گرفت، از مفهوم دوستدار دانش به مفهوم دانشمند ارتقا یافت و کلمه فلسفه نیز مرادف شد با دانش، علیهذا لغت فیلسوف به عنوان یک لغت اصطلاحی قبل از سقراط به کسی اطلاق نشده است و بعد از سقراط نیز بلافاصله به کسی اطلاق نشده لغت فلسفه نیز در آن ایام هنوز مفهوم مشخص نداشته است و می‌گویند ارسطو نیز این لغت را بکار نبرده است و بعدها اصطلاح فلسفه و فیلسوف

رایج شده است.

در اصطلاح مسلمین:

مسلمین این لغت را از یونان گرفتند، صیغه عربی از آن ساختند و صیغه شرقی به آن دادند، و آن را به معنی مطلق دانش عقلی به کار بردند.

قسمت دوم

فلسفه در اصطلاح شایع مسلمین نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانشهای عقلی را در مقابل دانشهای نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می‌بردند. و چون این لغت مفهوم عامی داشت، قهرا فیلسوف به کسی اطلاق می‌شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان، اعم از الهیات و ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و اخلاقیات و منزلیات بوده باشد. و به این اعتبار بود که می‌گفتند: «هر کس فیلسوف باشد جهانی می‌شود علمی، مشابه جهان عینی.

مسلمین آنگاه که می‌خواستند تقسیم ارسطویی را درباره علوم بیان کنند کلمه فلسفه یا کلمه حکمت را بکار می‌بردند. می‌گفتند فلسفه (یعنی علم عقلی) بر دو قسم است: نظری و عملی.

فلسفه نظری آن است که درباره اشیاء آن چنان که هستند بحث می‌کند و فلسفه عملی آن است که درباره افعال انسان آن چنان که باید و شایسته است باشد بحث می‌کند. فلسفه نظری بر سه قسم است:

الهیات یا فلسفه علیا. ریاضیات یا فلسفه وسطا. طبیعیات یا فلسفه سفلا. فلسفه علیا یا الهیات بنوبه خود مشتمل بر دو فن است: امور عامه، و دیگر الهیات بالمعنی الاخص.

ریاضیات چهار بخش است و هر کدام علم علیحده است: حساب هندسه، هیئت، موسیقی.

طبیعیات نیز بنوبه خود بخشها و اقسام زیادی دارد. فلسفه عملی نیز بنوبه خود تقسیم می‌شود به علم اخلاق، علم تدبیر منزل، علم سیاست مدن. علیهذا پس فیلسوف کامل یعنی جامع همه علوم نامبرده.

فلسفه حقیقی یا علم اعلا

از نظر این فلاسفه، در میان بخشهای متعدد فلسفه، یک بخش نسبت به سایر بخشها امتیاز خاص دارد و گوئی یک سر و گردن از همه آنها بلندتر است و آن همان است که بنامهای: فلسفه اولی، فلسفه علیا، علم اعلی، علم کلی، الهیات، ما بعد الطبیعه (متافیزیک) خوانده می‌شود. امتیاز این علم نسبت به سایر علوم یکی در این است که به عقیده قدما از هر علم دیگر برهانی‌تر و یقینی‌تر است، دیگر اینکه بر همه لوم دیگر ریاست و حکومت دارد و در واقع ملکه علوم است، زیرا علوم دیگر به او نیاز کلی دارند و او نیاز کلی به آنها ندارد. سوم اینکه از همه دیگر کلی‌تر و عامتر است. (۳) از نظر این فلاسفه، فلسفه حقیقی همین علم است از این رو گاهی کلمه فلسفه به خصوص این علم اطلاق می‌شد، ولی این اطلاق به ندر اتفاق می‌افتاد.

پس از نظر قدمای فلاسفه، لغت فلسفه دو معنی داشت: یکی معنی شایع که عبارت بود از مطلق دانش معقول که شامل همه علوم غیر نقلی بود. دیگر معنی غیر شایع که عبارت بود از علم الهی یا فلسفه اولی که از شعب سه گانه فلسفه نظری است.

بنا بر این اگر فلسفه را به حسب اصطلاح قدما بخواهیم تعریف کنیم و اصطلاح شایع را در نظر بگیریم فلسفه چون یک لغت عام است و به فن خاص و علم خاص اطلاق نمی‌شود، تعریف خاص هم ندارد. فلسفه به حسب این اصطلاح شایع یعنی علم غیر نقلی و فیلسوف شدن یعنی جامع همه علوم شدن، و به اعتبار همین عمومیت مفهوم فلسفه بود که می‌گفتند فلسفه کمال نفس انسان است هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی.

اما اگر اصطلاح غیر شایع را بگیریم و منظورمان از فلسفه همان عملی باشد که قدما آن را فلسفه حقیقی و یا فلسفه اولی و یا علم اعلی می خواندند فلسفه تعریف خاص دارد و پاسخ سؤال «فلسفه چیست؟» این است که فلسفه عبارت است از: «علم به احوال موجود از آن جهت که موجود است نه از آن جهت که تعین خاص دارد، مثلا جسم است، یا کم است یا کیف است، یا انسان است، یا گیاه است و غیره.

توضیح مطلب این است که اطلاعات ما درباره اشیاء دو گونه است: یا مخصوص است به نوع و یا جنس معینی و به عبارت دیگر درباره احوال و احکام و عوارض خاص یک نوع و یا یک جنس معین است مثل علم ما به احکام اعداد، و یا احکام مقادیر، و یا احوال و آثار گیاهان و یا احوال و آثار و احکام بدن انسان، و امثال اینها که اول را علم حساب یا عدد شناسی می نامیم، و دوم را علم هندسه یا مقدار شناسی، و سوم را علم گیاه شناسی، و چهارم را علم پزشکی یا بدن شناسی، و همچنین سایر علوم از قبیل آسمان شناسی، زمین شناسی، معدن شناسی، حیوان شناسی، روانشناسی، جامعه شناسی، اتم شناسی و غیره.

و یا مخصوص به نوع خاص نیست، یعنی موجود از آن جهت که نوع خاص است آن احوال و احکام و آثار را ندارد، بلکه از آن جهت دارای آن احکام و احوال و آثار است که «موجود» است.

بعبارت دیگر جهان گاهی از نظر کثرت و موضوعات جدا جدا مورد مطالعه قرار می گیرد و گاهی از جهت وحدت، یعنی «موجود» را از آن جهت که موجود است بعنوان یک «واحد» در نظر می گیریم و مطالعات خود را درباره آن «واحد» که شامل همه چیز است ادامه می دهیم.

ما اگر جهان را به یک اندام تشبیه کنیم می بینیم که مطالعه ما درباره این اندام دو گونه است: برخی مطالعات ما مربوط است به اعضاء این اندام مثلا سر یا دست یا پا یا چشم این اندام، ولی برخی مطالعات ما مربوط می شود به کل اندام مثل اینکه آیا این اندام از کی بوجود آمده است و تا کی ادامه می یابد؟ و آیا اساسا «کی درباره مجموع اندام معنی و مفهوم دارد یا نه؟ آیا این اندام یک وحدت واقعی دارد و کثرت اعضاء کثرت ظاهری و غیر حقیقی است یا وحدتش اعتباری است و از حد وابستگی ماشینی، یعنی وحدت صناعی تجاوز نمی کند؟ آیا این اندام یک مبدء دارد که سایر اعضاء از آن بوجود آمده اند؟ مثلا آیا این اندام سر دارد و سر اندام منشا پیدایش سایر اعضاء است یا اندامی است بی سر؟ آیا اگر سر دارد، سر این اندام از یک مغز شاعر و مدرک برخوردار است و یا پوک و خالی است؟ آیا تمام اندام حتی ناخن و استخوان از نوعی حیات و زندگی برخوردار است و یا شعور و ادراک در این اندام محدود است به برخی موجودات که تصادفا مانند کرمی که در یک لش مرده پیدا می شوند پیدا شده است و آن کرمها همانها است که به نام حیوان و از آن جمله انسان خوانده می شوند؟ آیا این اندام در مجموع خود هدفی را تعقیب می کند و بسوی کمال و حقیقتی روان است یا موجودی است بی هدف و بی مقصد؟ آیا پیدایش و زوال اعضاء تصادفی است یا قانون علیت بر آن حکمفرما است و هیچ پدیده ای بدون علت نیست و هر معلول خاص از علت خاص پدید می آید؟ آیا نظام حاکم بر این اندام نظامی قطعی و لا یتخلف است یا هیچ ضرورت و قطعیتی بر آن حاکم نیست؟ آیا ترتیب و تقدم و تاخر اعضاء این اندام واقعی و حقیقی است یا نه؟ مجموع جهازات کلی این اندام چند تا است؟ و امثال اینها.

آن قسمت از مطالعات ما که مربوط می شود به عضو شناسی جهان هستی، «علم است و آن قسمت از مطالعات که مربوط می شود به اندام شناسی، «فلسفه است.

پس می بینیم که یک «تیپ خاص از مسائل است که با مسائل هیچ علمی از علوم جهان که درباره یک موجود خاص تحقیق می کند شباهت ندارد ولی خودشان تیپ خاصی را تشکیل می دهند. وقتی که درباره این تیپ مسائل از نظر شناسائی «اجزاء العلوم مطالعه می کنیم و می خواهیم بفهمیم از نظر فنی، مسائل این تیپی از عوارض چه موضوعی به

شمار می‌روند می‌بینیم از عوارض «موجود بما هو موجود» است و البته توضیح و تشریح این مطلب در کتب مبسوط فلسفی باید صورت گیرد و از عهده این درس خارج است.

علاوه بر مسائل بالا، هرگاه ما درباره ماهیت اشیاء بحث کنیم که مثلاً ماهیت و چیستی و تعریف واقعی جسم یا انسان چیست؟ یا هرگاه بخواهیم درباره وجود و هستی و اشیاء بحث کنیم مثلاً آیا دایره حقیقی یا خط حقیقی موجود است یا نه؟ باز به همین فن مربوط می‌شود زیرا بحث درباره امور نیز بحث درباره عوارض موجود بما هو موجود است. یعنی به اصطلاح ماهیات از عوارض و احکام موجود بما هو موجود می‌باشند. این بحث نیز دامنه دراز دارد و از حدود این درس خارج است. در کتب مبسوط فلسفی درباره آن بحث شده است.

نتیجه بحث این شد که اگر کسی از ما بپرسد که فلسفه چیست؟ ما قبل از آنکه به پرسش او پاسخ دهیم می‌گوئیم این لغت در عرف هر گروهی اصطلاح خاص دارد.

اگر منظور تعریف فلسفه مصطلح مسلمین است در اصطلاح رایج مسلمین این کلمه اسم جنس است برای همه علوم عقلی و نام علم خاصی نیست که بتوان تعریف کرد، و در اصطلاح غیر رایج نام فلسفه اولی است و آن علمی است که درباره کلی‌ترین مسائل هستی که مربوط به هیچ موضوع خاص نیست و به همه موضوعات هم مربوط است بحث می‌کند. آن علمی است که همه هستی را به عنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار می‌دهد.

پی‌نوشتها

1- ملل و نحل شهرستانی، جلد ۲ صفحه ۲۳۱ و تاریخ فلسفه دکتر هومن جلد اول، صفحه ۲۰.

2- تاریخ فلسفه دکتر هومن جلد اول، صفحه ۱۶۹.

3- بیانات این سه امتیاز از عهده این بحثهای مختصر خارج است رجوع شود به سه فصل اول الهیات شفا و اوائل جلد اول اسفار.

درس دوم: فلسفه چیست؟ (۲)

درس دوم: فلسفه چیست؟ (۲)

درس دوم: فلسفه چیست؟ (۲)

در درس گذشته، فلسفه را در اصطلاح مسلمین تعریف کردیم. اکنون لازم است برخی تعاریفات دیگر فلسفه را نیز برای اینکه فی الجمله آشنایی پیدا شود نقل نمائیم.

ولی قبل از پرداختن به تعاریفات جدید به یک اشتباه تاریخی که منشا اشتباه دیگری نیز شده است باید اشاره کنیم:

ما بعد الطبیعه، متافیزیک:

ارسطو اول کسی است که پی برد یک سلسله مسائل است که در هیچ علمی از علوم اعم از طبیعی یا ریاضی یا اخلاقی یا اجتماعی یا منطقی نمی‌گنجد و باید آنها را به علم جداگانه‌ای متعلق دانست. شاید هم او اول کسی است که تشخیص داد محوری که این مسائل را به عنوان عوارض و حالات خود گرد خود جمع می‌کند، «موجود بما هو موجود» است و شاید هم اول کسی است که کشف کرد رابط و عامل پیوند مسائل هر علم با یکدیگر و ملاک جدائی آنها از مسائل علوم دیگر چیزی است که موضوع علم نامیده می‌شود.

البته مسائل این علم بعدها توسعه پیدا کرد و مانند هر علم دیگر اضافات زیادی یافت. این مطلب از مقایسه ما بعد الطبیعه ارسطو با ما بعد الطبیعه ابن سینا تا چه رسد به ما بعد الطبیعه صدر المتالهین روشن می‌شود. ولی بهر حال ارسطو اول کسی است که این علم را به عنوان یک علم مستقل کشف کرد و به آن در میان علوم دیگر جای مخصوص داد.

ولی ارسطو هیچ نامی روی این علم نگذاشته بود. آثار ارسطو را بعد از او در یک دائرة المعارف جمع کردند. این بخش از نظر ترتیب، بعد از بخش طبیعیات قرار گرفت و چون نام مخصوص نداشت به «متافیزیک یعنی بعد از فیزیک معروف شد. کلمه متافیزیک بوسیله مترجمین عربی به «ما بعد الطبیعه ترجمه شد. کم کم فراموش شد که این نام بدان جهت به این علم داده شده که در کتاب ارسطو بعد از طبیعیات قرار گرفته است. چنین گمان رفت این نام از آن جهت به این علم داده شده است که مسائل این علم از قبیل خدا، عقول مجرد، خارج از طبیعتند. از این رو برای افرادی مانند «ابن سینا» این سؤال مطرح شد که می‌بایست این علم ما قبل الطبیعه خوانده می‌شد نه ما بعد الطبیعه، زیرا اگر به اعتبار اشمال این علم بر بحث خدا آن را به این نام خوانده‌اند خدا قبل از طبیعت قرار گرفته نه بعد از آن). ۱۱)

بعدها در میان برخی از متفلسفان جدید این اشتباه لفظی و ترجمه‌ای منجر به یک اشتباه معنوی شد. گروه زیادی از اروپائیان کلمه ما بعد الطبیعه را مساوی با ماوراء الطبیعه پنداشتند و گمان کردند که موضوع این علم اموری است که خارج از طبیعتند و حال آنکه چنانکه دانستیم موضوع این علم شامل طبیعت و ماوراء طبیعت و بالاخره هر چه موجود است می‌شود. بهر حال این دسته به غلط این علم را چنین تعریف کردند: متافیزیک علمی است که فقط درباره خدا و امور مجرد از ماده بحث می‌کند. فلسفه در عصر جدید

چنانکه می‌دانیم نقطه عطف در عصر جدید نسبت به عصر قدیم که از قرن شانزدهم آغاز می‌شود و به وسیله گروهی که در راس آنها دکارت فرانسوی و بیکن انگلیسی بودند صورت گرفت این بود که روش قیاسی و عقلی در علوم جای خود را به روش تجربی و حسی داد. علوم طبیعی یکسره از قلمرو روش قیاسی خارج شد و وارد حوزه روش تجربی شد. ریاضیات حالت نیمه قیاسی و نیمه تجربی به خود گرفت.

پس از این جریان این فکر برای بعضی پیدا شد که روش قیاسی به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. پس اگر علمی در دسترس تجربه و آزمایش عملی نباشد و بخواهد صرفاً از قیاس استفاده کند، آن علم اساسی ندارد، و چون علم ما بعد الطبیعه چنین است یعنی تجربه و آزمایش عملی را در آن راه نیست پس این علم اعتبار ندارد، یعنی مسائل این علم نفیاً و اثباتاً قابل تحقیق و مطالعه نیستند. این گروه گرد آن علمی که یک روز یک سر و گردن از همه علوم دیگر بلندتر بود و اشرف علوم و ملکه علوم خوانده می‌شد یک خط قرمز کشیدند. از نظر این گروه، علمی به نام علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی یا هر نام دیگر وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این گروه در حقیقت گرامیترین مسائل مورد نیاز عقل بشر را از بشر گرفتند.

گروهی دیگر مدعی شدند که روش قیاسی در همه جا بی اعتبار نیست در ما بعد الطبیعه و اخلاق باید از آن استفاده کرد. این گروه اصطلاح جدیدی خلق کردند و آنچه را که با روش تجربی قابل تحقیق بود «علم خواندند و آنچه می‌بایست با روش قیاسی از آن استفاده شود اعم از متافیزیک و اخلاق و منطق و غیره آن را «فلسفه خواندند. پس تعریف فلسفه در اصطلاح این گروه عبارت است از «علمی که صرفاً با روش قیاسی تحقیق می‌شوند و تجربه و آزمایش عملی را در آنها راه نیست.

بنا بر این نظر، مانند نظر علماء قدیم، کلمه فلسفه یک اسم عام است نه اسم خاص، یعنی نام یک علم نیست، نامی است که شامل چندین علم می‌گردد. ولی البته دائرة فلسفه به حسب این اصطلاح نیست باصطلاح قدامت‌نگر است. زیرا فقط شامل علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق و علم منطق و علم حقوق و احیاناً بعضی علوم دیگر می‌شود و اما ریاضیات و طبیعیات در خارج این دائرة قرار می‌گیرند بر خلاف اصطلاح قدامت‌نگر که شامل ریاضیات و طبیعیات هم بود.

گروه اول که به کلی منکر ما بعد الطبیعه و منکر روش قیاسی بودند و تنها علوم حسی و تجربی را معتبر می‌شناختند کم کم متوجه شدند که اگر هر چه هست منحصر به علوم تجربی باشد و مسائل این علوم هم که جزئی است یعنی مخصوص به موضوعات خاص است ما از شناخت کلی جهان - که فلسفه یا ما بعد الطبیعه مدعی عهده‌داری آن بود - بکلی محروم خواهیم ماند. از این رو فکر جدیدی بر ایشان پیدا شد و آن پایه‌گذاری «فلسفه علمی بود. یعنی فلسفه‌ای که صد در صد متکی به علوم است و در آن از مقایسه علوم با یکدیگر و کشف نوعی رابطه و کلیت میان قوانین و مسائل علوم با یکدیگر یک سلسله مسائل کلی‌تر بدست می‌آید. این مسائل کلی‌تر را به نام فلسفه خواندند. اگوست کنت فرانسوی و هربرت اسپنسر انگلیسی چنین روشی پیش گرفتند.

فلسفه از نظر این دسته دیگر آن علمی نبود که مستقل شناخته می‌شد چه از نظر موضوع و چه از نظر مبادی، زیرا آن علم موضوعش «موجود بما هو موجود» بود و مبادئش - و لا اقل مبادئ عمده‌اش بدیهیات اولیه بود. بلکه علمی شد که کارش تحقیق در فرآورده‌های علوم دیگر و پیوند دادن میان آنها و استخراج مسائل کلی‌تر از مسائل محدودتر علوم بود. فلسفه تحصیلی اگوست کنت فرانسوی و فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر انگلیسی از این نوع است. از نظر این گروه فلسفه، علمی جدا از سایر علوم نیست، بلکه نسبت علوم با فلسفه از قبیل نسبت یک درجه از معرفت با یک درجه کاملتر از معرفت درباره این چیز است. یعنی فلسفه ادراک وسیعتر و کلی‌تر همان چیزهائی است که مورد ادراک و معرفت علوم است.

برخی دیگر مانند کانت، قبل از هر چیز تحقیق درباره خود معرفت و قوه‌ای که منشاء این معرفت است، یعنی عقل را، لازم شمردند و به نقد و نقادی عقل انسان پرداختند و تحقیقات خود را فلسفه یا فلسفه نقادی (critical philosophy) نام نهادند.

البته این فلسفه نیز با آنچه نزد قدما به نام فلسفه خوانده می‌شد جز اشتراک در لفظ وجه مشترک دیگری ندارد. همچنانکه با فلسفه تحقیقی اگوست کنت و فلسفه ترکیبی اسپنسر نیز وجه اشتراکی جز لفظ ندارد. فلسفه کنت به منطق، که نوع خاص از فکر شناسی است، از فلسفه که جهان‌شناسی است نزدیکتر است. در جهان اروپا کم کم آنچه «نه علم بود، یعنی در هیچ علم خاصی از علوم طبیعی یا ریاضی نمی‌گنجید و در عین حال یک نظریه در باره جهان یا انسان یا اجتماع بود، بنام فلسفه خوانده شد. اگر کسی همه «ایسم هائی که در اروپا و آمریکا بنام فلسفه خوانده می‌شود جمع کند. و تعریف همه را بدست آورد، می‌بیند که هیچ وجه مشترکی جز «نه علم بودن ندارند. این مقدار که اشاره شد برای نمونه بود که بدانیم تفاوت فلسفه قدیم با فلسفه‌های جدید از قبیل تفاوت علوم قدیمه با علوم جدید نیست.

علم قدیم با علم جدید، مثلا طب قدیم و طب جدید، هندسه قدیم و هندسه جدید، علم النفس قدیم و علم النفس جدید، گیاه‌شناسی قدیم و گیاه‌شناسی جدید و ... تفاوت ما هوی ندارند، یعنی چنین نیست که مثلا کلمه «طب در قدیم نام یک علم بود و در جدید نام یک علم دیگر، طب قدیم و طب جدید هر دو دارای تعریف واحد هستند، طب به هر حال عبارت است از معرفت احوال و عوارض بدن انسان.

تفاوت طب قدیم و طب جدید یکی در شیوه تحقیق مسائل است که طب جدید از طب قدیم تجربی‌تر است و طب قدیم از طب جدید استدلالی‌تر و قیاسی‌تر است، و دیگر در نقص و کمال است، یعنی طب قدیم ناقص‌تر و طب جدید کاملتر است. و همچنین سایر علوم.

اما فلسفه در قدیم و جدید یک نام است برای معانی مختلف و گوناگون و به حسب هر معنی تعریف جداگانه دارد. چنانکه خواندیم در قدیم گاهی کلمه فلسفه نام «مطلق علم عقلی بود و گاهی این نام اختصاص می‌یافت به یکی از

شعب یعنی علم ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی، و در جدید این نام به معانی متعدد اطلاق شده و بر حسب هر معنی یک تعریف جداگانه دارد.

جدا شدن علوم از فلسفه:

یک غلط فاحش رایج در زمان ما که از غرب سرچشمه گرفته است و در میان مقلدان شرقی غربیان نیز شایع است، افسانه جدا شدن علوم از فلسفه است، یک تغییر و تحول لفظی که به اصطلاحی قراردادی مربوط می‌شود با یک تغییر و تحول معنوی که به حقیقت یک معنی مربوط می‌گردد اشتباه شده و نام جدا شدن علوم از فلسفه به خود گرفته است. چنانکه سابقاً گفتیم، کلمه فلسفه یا حکمت در اصطلاح قدما غالباً به معنی دانش عقلی در مقابل دانش نقلی بکار می‌رفت و لهذا مفهوم این لفظ شامل همه اندیشه‌های عقلانی و فکری بشر بود.

در این اصطلاح، لغت فلسفه یک «اسم عام و «اسم جنس بود نه «اسم خاص. بعد در دوره جدید این لفظ اختصاص یافت به ما بعد الطبیعه و منطقی و زیبایی شناسی و امثال اینها. این تغییر اسم سبب شده که برخی پندارند که فلسفه در قدیم یک علم بود و مسائل الهیات و طبیعیات و ریاضیات و سایر علوم بود، بعد طبیعیات و ریاضیات از فلسفه جدا شدند و استقلال یافتند.

این چنین تعبیری درست مثل این است که مثلاً کلمه «تن یک وقت به معنی بدن در مقابل روح بکار برده شود و شامل همه اندام انسان از سر تا پا بوده باشد، و بعد اصطلاح ثانوی پیدا شود و این کلمه در مورد از گردن به پائین، در مقابل «سر» به کار برده شود و آنگاه برای برخی این توهم پیدا شود که سر انسان از بدن انسان جدا شده است. یعنی یک تغییر و تحول لفظی با یک تغییر و تحول معنوی اشتباه شود.

و نیز مثل این است که کلمه «فارس یک وقت به همه ایران اطلاق می‌شده است و امروز به استانی از استانهای جنوبی ایران اطلاق می‌شود و کسی پیدا شود و گمان کند که استان فارس از ایران جدا شده است. جدا شدن علوم از فلسفه از همین قبیل است. علوم روزی تحت نام عام فلسفه یاد می‌شدند و امروز این نام اختصاص یافته به یکی از آن علوم. این تغییر نام ربطی به جدا شدن علوم از فلسفه ندارد. علوم هیچ وقت جزء فلسفه به معنای خاص این کلمه نبوده تا جدا شود.

پی‌نوشت

1-الهیات شفا، چاپ قدیم، صفحه ۱۵

درس سوم: فلسفه اشراق و فلسفه مشاء

درس سوم: فلسفه اشراق و فلسفه مشاء

فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء. سر دسته فلاسفه اشراقی اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی از علماء قرن ششم است و سر دسته فلاسفه مشاء اسلامی، شیخ الرئیس ابو علی بن سینا به شمار می‌رود.

اشراقیان پیرو افلاطون، و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می‌روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و روش مشائی در این است که در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و مخصوصاً «حکمت الهی تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق ضروری و لازم است، اما در روش مشائی تکیه فقط بر استدلال است.

لفظ «اشراق که به معنی تابش نور است برای افاده روش اشراقی مفید و رسا است ولی کلمه «مشاء» که به معنی «راه رونده یا «بسیار راه رونده است صرفاً نامگذاری است و روش مشائی را افاده نمی‌کند. گویند: علت اینکه ارسطو و

پیراوش را «مشائین خواندند این بود که ارسطو عادت داشت که در حال قدم زدن و راه رفتن افاده و افاضه کند. پس اگر بخواهیم کلمه‌ای را بکار بریم که مفید مفهوم روش فلسفی مشائین باشد باید کلمه «استدلالی را بکار بریم و بگوئی فلاسفه دو دسته‌اند: اشراقیون و استدلالیون».

اینجا لازم است تحقیق شود که آیا واقعا افلاطون و ارسطو دارای دو متد مختلف بوده‌اند و چنین اختلاف نظری میان استاد (افلاطون) و شاگرد (ارسطو) بوده است؟ و آیا طریقه‌ای که شیخ شهاب الدین سهروردی - که از این پس ما او را با نام کوتاهش به نام شیخ اشراق خواهیم خواند - در دوره اسلامی آن را بیان کرده است طریقه افلاطون است و افلاطون طرفدار و پیرو سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت نفس و مکاشفه و مشاهده قلبی و به تعبیر شیخ اشراق طرفدار «حکمت ذوقی بوده است؟ آیا مسائلی که از زمان شیخ اشراق به بعد به عنوان مسائل مورد اختلاف اشراقین و مشائین شناخته می‌شود، مانند اصالت ماهیت و اصالت وجود، وحدت و کثرت وجود، مساله مثل و ارباب انواع، قاعده امکان اشرف، و دهها مسائل دیگر از این قبیل، همه مسائل مورد اختلاف افلاطون و ارسطو است که تا این زمان ادامه یافته است و یا این مسائل و لا اقل بعضی از این مسائل بعدها اختراع و ابتکار شده و روح افلاطون و ارسطو از اینها بی‌خبر بوده است؟».

آنچه اجمالا در این درسها می‌توانیم بگوئیم این است که مسلما میان افلاطون و ارسطو اختلاف نظرهایی وجود داشته، یعنی ارسطو بسیاری از نظریه‌های افلاطون را رد کرد و نظریه‌های دیگری در برابر او ابراز کرد.

در دوره اسکندریه که حد فاصل میان دوره یونانی و دوره اسلامی است، پیروان افلاطون با پیروان ارسطو دو دسته مختلف را تشکیل می‌داده‌اند. فارابی کتاب کوچک معروفی دارد به نام «الجمع بین رایى الحکیمین در این کتاب مسائل اختلافی این دو فیلسوف طرح شده و کوشش شده که به نحوی اختلافات میان این دو حکیم از بین برود.

ولی آنچه از مطالعه آثار افلاطون و ارسطو و از مطالعه کتبی که در بیان عقائد و آراء این دو فیلسوف با توجه به سیر فلسفه در دوره اسلامی، به دست می‌آید یکی این است که مسائل عمده مورد اختلاف اشراقیین که امروز در فلسفه اسلامی مطرح است، به استثناء یکی دو مساله، یک سلسله مسائل جدید اسلامی است و ربطی به افلاطون و ارسطو ندارد، مانند مسائل ماهیت و وجود، مساله جعل، مساله ترکیب و بساطت جسم، قاعده امکان اشرف، وحدت و کثرت وجود. مسائل مورد اختلاف ارسطو و افلاطون همانها است که در کتاب «الجمع بین رای الحکیمین فارابی آمده و البته غیر از مسائل سابق الذکر است.

از نظر ما مسائل اساسی مورد اختلاف افلاطون و ارسطو سه مساله است که بعدا درباره آنها توضیح خواهیم داد. از همه مهمتر این که بسیار محل تردید است که افلاطون طرفدار سیر و سلوک معنوی و مجاهدت و ریاضت و مشاهده قلبی بوده است. بنابر این، اینکه ما افلاطون و ارسطو را دارای دو روش بدانیم: روش اشراقی و روشن استدلالی، بسیار قابل مناقشه است. به هیچوجه معلوم نیست که افلاطون در زمان خودش و یا در زمانهای نزدیک به زمان خودش به عنوان یک فرد «اشراقی طرفدار اشراق درونی شناخته می‌شده است. و حتی معلوم نیست که لغت «مشائی منحصرا درباره ارسطو و پیراوش اطلاق می‌شده است.

شهرستانی صاحب الملل و النحل در جلد دوم کتابش می‌گوید: «اما مشائین مطلق، پس آنها اهل «لوقین اند، و افلاطون به احترام حکمت، همواره در حال راه رفتن آن را تعلیم می‌کرد، ارسطو از او تبعیت کرد و از این رو او (ظاهرا ارسطو) و پیراوش را مشائین خواندند.»

البته در اینکه به ارسطو و پیراوش «مشائین می‌گفته‌اند و این تعبیر در دوره اسلامی هم ادامه داشته است نمی‌توان تردید کرد. آنچه مورد تردید و قابل نفی و انکار است این است که افلاطون «اشراقی خوانده شده باشد.

ما قبل از شیخ اشراق در سخن هیچ یک از فلاسفه مانند فارابی و بو علی و یا مورخان فلسفه مانند شهرستانی نمی‌بینیم که از افلاطون به عنوان یک حکیم طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی یاد شده باشد و حتی به کلمه اصطلاحی «اشراق هم بر نمی‌خوریم». (۱) شیخ اشراق بود که این کلمه را بر سر زبانها انداخت و هم او بود که در مقدمه کتاب حکمه‌الاشراق گروهی از حکمای قدیم، از جمله فیثاغورس و افلاطون را طرفدار حکمت ذوقی و اشراقی خواند و از افلاطون به عنوان «رئیس اشراقیون یاد کرد.

به عقیده ما شیخ اشراق تحت تاثیر عرفا و متصوفه اسلامی روشن اشراقی را انتخاب کرد، آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود او است. ولی او - شاید برای اینکه نظریه‌اش بهتر مقبولیت بیابد - گروهی از قدمای فلاسفه را دارای همین مشرب معرفی کرد. شیخ اشراق هیچگونه سندی در این موضوع به دست نمی‌دهد. همچنانکه در مورد حکماء ایران باستان نیز سندی ارائه نمی‌دهد، حتما اگر سندی در دست می‌داشت ارائه می‌داد و مساله‌ای را که مورد علاقه‌اش بود اینگونه به ابهام و اجمال برگزار نمی‌کرد.

برخی از نویسندگان تاریخ فلسفه ضمن شرح عقائد و افکار افلاطون، به هیچوجه از روش اشراقی او یاد نکرده‌اند. در ملل و نحل شهرستانی، تاریخ فلسفه دکتر هومن، تاریخ فلسفه ویل دورانت، سیر حکمت در اروپا، نامی از روش اشراقی افلاطون به گونه‌ای که شیخ اشراق مدعی است برده نشده است. در سیر حکمت در اروپا موضوع عشق افلاطونی را یادآوری می‌کند و از زبان افلاطون می‌گوید:

«روح پیش از آمدن به دنیا، زیبایی مطلق را دیده و چون در این دنیا زیبایی ظاهر را می‌بیند و به یاد زیبایی مطلق می‌افتد و غم هجران به او دست می‌دهد. عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است. اما عشق حقیقی چیز دیگر است و مایه ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاوید می‌گردد.»

آنچه افلاطون در مورد عشق گفته است که بعدها به نام عشق افلاطونی خوانده می‌شود عشق زیبایی‌ها است که به عقیده افلاطون - لا اقل در حکیمان - ریشه‌ای الهی دارد. و به هر حال ربطی به آنچه شیخ اشراق در باب تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی الی الله گفته است، ندارد.

اما برتراند راسل در جلد اول تاریخ فلسفه‌اش، مکرر از آمیختگی تعقل و اشراق در فلسفه افلاطون یاد می‌کند، ولی به هیچ وجه مدرکی ارائه نمی‌دهد و چیزی نقل نمی‌کند که روشن گردد آیا اشراق افلاطونی چیزی است که از راه مجاهدت نفس و تصفیه آن پیدا می‌شود و یا همان است که مولود یک عشق به زیبایی است. تحقیق بیشتر نیازمند به مطالعه مستقیم در همه آثار افلاطون است.

در مورد فیثاغورس شاید بتوان قبول کرد که روش اشراقی داشته است و ظاهراً این روش را از مشرق زمین الهام گرفته است. راسل که روش افلاطون را اشراقی می‌داند مدعی است که افلاطون در این جهت تحت تاثیر فیثاغورس بوده است. (۲)

در میان آراء و عقائد افلاطون، خواه او را از نظر روش اشراقی بدانیم یا نه، سه مساله است که ارکان و مشخصات اصلی فلسفه افلاطون را تشکیل می‌دهد، و ارسطو در هر سه مساله با او مخالف بوده است.

1- نظریه مثل: طبق نظریه مثل، آنچه در این جهان مشاهده می‌شود، اعم از جواهر و اعراض، اصل و حقیقت‌شان در جهان دیگر وجود دارد و افراد این جهان به منزله سایه‌ها و عکسهای حقایق آن جهانی می‌باشند، مثلاً افراد انسان که در این جهان زندگی می‌کنند همه دارای یک اصل و حقیقت در جهان دیگر هستند و انسان اصیل و حقیقی انسان آن جهانی است. همچنین سایر اشیاء.

افلاطون آن حقایق را «ایده می‌نامد، در دوره اسلامی کلمه «ایده به «مثال ترجمه شده است و مجموع آن حقایق به

نام «مثل افلاطونی خوانده می‌شود بو علی سخت با نظریه مثل افلاطونی مخالف است و شیخ اشراق سخت طرفدار آن است. یکی از طرفداران نظریه «مثل میرداماد، و یکی دیگر صدر المتالهین است. البته تعبیر این دو حکیم از «مثل خصوصا میرداماد، با تعبیر افلاطون حتی با تعبیر شیخ اشراق متفاوت است.

یکی دیگر از طرفداران نظریه مثل در دوره‌های اسلامی میر فندرسکی از حکمای دوره صفویه است. قصیده معروفی به فارسی دارد و نظر خویش را در مورد مثل در آن قصیده بیان کرده است. مطلع قصیده این است:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی
2- نظریه اساسی مهم دیگر افلاطون درباره روح آدمی است وی معتقد است که روحها قبل از تعلق به بدنها در عالمی برتر و بالاتر از همان عالم مثل است مخلوق و موجود بوده و پس از خلق شدن بدن روح به بدن تعلق پیدا می‌کند و در آن جایگزین می‌شود.

3- نظریه سوم افلاطون که مبتنی بر دو نظریه گذشته است و به منزله نتیجه‌گیری از آن دو نظریه است این است که علم تذکر و یادآوری است نه یادگیری واقعی، یعنی هر چیز که ما در این جهان می‌آموزیم، می‌پنداریم چیزی را که نمی‌دانسته و نسبت به آن جاهل بوده‌ایم برای اولین بار آموخته‌ایم، در حقیقت یادآوری آن چیزهایی است که قبلا می‌دانسته‌ایم، زیرا گفتیم که روح قبل از تعلق به بدن در این عالم، در عالمی برتر موجود بوده و در آن عالم «مثل را مشاهده می‌کرده است و چون حقیقت هر چیز «مثال آن چیز است و روحها مثالها را قبلا ادراک کرده‌اند پس روحها قبل از آنکه به عالم دنیا وارد شوند و به دنیا تعلق یابند عالم به حقائق بوده‌اند چیزی که هست پس از تعلق روح به بدن آن چیزها را فراموش کرده‌ایم.

بدن برای روح ما به منزله پرده‌ای است که بر روی آئینه‌ای آویخته شده باشد که مانع تابش نور و انعکاس صور در آینه است در اثر دیالکتیک، یعنی بحث و جدل و روش عقلی، یا در اثر عشق (یا در اثر مجاهدت و ریاضت نفس و سیر سلوک معنوی بنابر استنباط امثال شیخ اشراق) پرده بر طرف می‌شود و نور می‌تابد و صورت ظاهر می‌گردد.
ارسطو، در هر سه مساله با افلاطون، مخالف است. اولاً وجود کلیات مثالی و مجرد و ملکوتی را منکر است و کلی را و یا به تعبیر صحیحتر کلیت کلی، را صرفاً امر ذهنی می‌شمارد. ثانیاً معتقد است که روح پس از خلق بدن یعنی مقارن با تمام و کمال یافتن خلقت بدن خلق می‌شود و بدن به هیچوجه مانع و حجابی برای روح نیست، بر عکس وسیله و ابزار روح است برای کسب معلومات جدید. روح معلومات خویش را به وسیله همین حواس و ابزارهای بدنی به دست می‌آورد، روح قبلا در عالم دیگری نبوده است تا معلوماتی بدست آورده باشد.

اختلاف نظر افلاطون و ارسطو، در این مسائل اساسی و برخی مسائل دیگر که البته به این اهمیت نیست، بعد از آنها نیز ادامه یافت. در مکتب اسکندریه هم افلاطون پیروانی دارد و هم ارسطو. پیروان اسکندرانی افلاطون به نام افلاطونیان جدید خوانده می‌شدند. مؤسس این مکتب شخصی است مصری به نام «آمونیاک ساکاس و معروفترین و بارزترین آنها یک مصری یونانی الاصل است به نام «افلوپین، که مورخین اسلامی او را «الشیخ الیونانی می‌خوانند. افلاطونیان جدید، مطالب تازه آورده‌اند و ممکن است از منابع قدیم شرقی استفاده کرده باشند. پیروان اسکندرانی ارسطو عده زیادی هستند که شرح کرده‌اند ارسطو را. معروفترین آنها تامسطیوس و اسکندر افریدوسی می‌باشند.

پی‌نوشتها

1- به اعتقاد هانری کربن، اولین بار شخصی بنام ابن الوحشیه (در حدود اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم) این کلمه را در جهان اسلام به کار برده است (رجوع شود به کتاب سه حکیم مسلمان، صفحات ۷۳ و ۱۸۲ چاپ دوم).

سید حسن تقی زاده در یادداشت‌های تاریخ علوم در اسلام - مجله مقالات و بررسیها (نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی - تهران شماره ۳ و ۴ صفحه ۲۱۳) پس از ذکر کتاب مجهولی منسوب به همین ابن الوحشیه می‌گوید:

و کتاب دیگر همان ابن وحشیه نبطی موسوم به «الفلاحه النبطیه» که باز آن را به یک حکیم بابلی با اسم قوثامی نسبت داده که او از کتب قدیمتر بابلی از تالیفات ضغریث و ینبوشاد نقل کرده باعث تطویل می‌شود، حتی ابن خلدون با آن قریحه تحقیق این کتاب دوم را از علمای نبطی دانسته که از یونانی به عربی ترجمه شده است. ولی عاقبت در نتیجه تحقیقات گوتشمیدونولد که آلمانی و مخصوصا نالینوی ایتالیائی معلوم شده که کتاب مزبور مجعول و پر از هذیان است و حتی نالینورا عقیده بر آن است که ابن وحشیه وجود نداشته و همان ابوطالب زیات همه این موهومات را بقالب ریخته و به یک شخص موهوم نسبت داده است و محققین بر آنند که این نوع کتب از تالیفات شعوبیه است که می‌خواسته‌اند ثابت کنند که علوم نزد ملل غیر عرب بوده و عرب را بهره‌ای از علوم نبوده است.

بعید نیست که منشا اشتباه شیخ اشراق هم کتاب الفلاحه النبطیه و یا کتابی مانند آن از تالیفات شعوبیه بوده است. فعلا کتاب الفلاحه النبطیه در اختیار ما نیست تا مطالب آن را با آنچه از شیخ اشراق در این زمینه رسیده است مقایسه کنیم. 2- برای مطالعه فلسفه فیثاغورسی رجوع شود به جلد دوم ملل و نحل شهرستانی و جلد اول تاریخ فلسفه برتراند راسل.

درس چهارم: روشهای فکری اسلامی

درس چهارم: روشهای فکری اسلامی

در درس قبل، مختصر توضیحی درباره روش فلسفی اشراقی و روش فلسفی مشائی دادیم و گفتیم میان اشراقیون و مشائیون یک سلسله اختلافات اساسی در مسائل فلسفی وجود دارد و گفتیم که بنا بر مشهور افلاطون، سرسلسله اشراقیون و ارسطو، سرسلسله مشائیون به شمار می‌رود. و هم اشاره شد که در دوره اسلامی این دو مکتب ادامه یافت، برخی از فلاسفه اسلامی روش اشراقی دارند برخی دیگر روش مشائی.

نظر به اینکه در جهان اسلامی روشهای فکری دیگر هم بوده است که با روش اشراقی و مشائی مغایرت داشته است و آنها نیز نقشی اصیل و اساسی در تحول فرهنگ اسلامی داشته‌اند ناچاریم به آنها نیز اشاره کنیم: در میان سایر روشها آنچه مهم و قابل ذکر است دو روش است:

1- روش عرفانی:

2- روش کلامی:

عرفا و هم چنین متکلمین به هیچ وجه خود را تابع فلاسفه اعم از اشراقی و مشائی، نمی‌دانسته‌اند و در مقابل آنها ایستادگی به خرج داده‌اند و تصادمهایی میان آنها و فلاسفه رخ داده است و همین تصادمها در سرنوشت فلسفه اسلامی تاثیر بسزائی داشته است. عرفان و کلام علاوه بر آنکه از طریق معارضه و تصادم به فلسفه اسلامی تحرک بخشیده‌اند افقهای تازه نیز برای فلاسفه گشوده‌اند.

بسیاری از مسائلی که در فلسفه اسلامی مطرح است، اولین بار وسیله متکلمین و عرفا مطرح شده است. هر چند اظهار نظر فلسفه با اظهار نظر عرفا و متکلمین متفاوت است.

علیهذا مجموع روشهای فکری اسلامی چهار روش است و متفکران اسلامی چهار دسته بوده‌اند. بدیهی است که مقصود ما روشهای فکری است که به معنی عام رنگ فلسفی دارد یعنی نوعی هستی‌شناسی و جهان‌شناسی است، ما در این درس که درباره کلیات فلسفه بحث می‌کنیم، کاری به روشهای فکری فقهی یا تفسیری یا حدیثی یا ادبی یا سیاسی یا اخلاقی نداریم که آنها داستانی دیگر دارند.

نکته دیگر این است که همه این روشها تحت تاثیر تعلیمات اسلامی رنگ مخصوصی پیدا کرده‌اند و با مشابه‌های خود در خارج از حوزه اسلامی تفاوت‌هایی داشته و دارند. و به عبارت دیگر: روح خاص فرهنگ اسلامی بر همه آنها حاکم است.

آن چهار روش فکری، عبارت است از:

1- روش فلسفی استدلالی مشائی، این روش پیروان زیادی دارد اکثر فلاسفه اسلامی پیرو این روش بوده‌اند. الکندی، فارابی، بو علی سینا، خواجه نصیر الدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی، ابن باجه اندلسی، ابن الصائغ اندلسی، مشائی مسلک بوده‌اند. مظهر و نماینده کامل این مکتب بو علی سینا است. کتابهای فلسفی بو علی از قبیل شفا، اشارات، نجات، دانشنامه علائی، مبدء و معاد، تعلیقات مباحثات، عیون الحکمه همه حکمت مشاء است. در این روش تکیه فقط بر استدلال و برهان عقلی است و بس.

2- روش فلسفی اشراقی. این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. آن کس که این روش را احیاء کرد «شیخ اشراق بود. قطب الدین شیرازی، شهر زوری و عده‌ای دیگر روش اشراقی داشته‌اند. خود شیخ اشراق، مظهر و نماینده کامل این مکتب به شمار می‌رود. شیخ اشراق کتب زیادی نوشته است از قبیل حکمة الاشراق، تلویحات، مطارحات، مقاومات، هیاکل النور. معروفترین آنها کتاب حکمة الاشراق است و تنها این کتاب است که صد در صد روش اشراقی دارد. شیخ اشراق برخی رساله‌ها به فارسی دارد از قبیل: آواز پر جبرئیل، عقل سرخ و غیره. در این روش به دو چیز تکیه می‌شود: استدلال و برهان عقلی، و دیگر مجاهده و تصفیه نفس. به حسب این روش، تنها با نیروی استدلال و برهان عقلی نتوان حقائق جهانرا اکتشاف کرد.

3- روش سلوکی عرفانی. روش عرفان و تصوف فقط و فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچوجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد این روش پای استدلالیان را چوبین می‌داند. به حسب این روش، هدف تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است. روش عرفانی پیروان زیادی دارد و عرفای نامداری در جهان اسلام ظهور کرده‌اند. از آن جمله بایزد بسطامی، حلاج شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابو سعید ابو الخیر، خواجه عبد الله انصاری، ابوطالب مکی، ابو نصر سراج، ابو القاسم قشیری، محیی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری، مولوی رومی را باید نام برد، مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مضبوط در آورده و پس از او هر کس آمده تحت تاثیر شدید او بوده است، محیی الدین عربی است.

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک دارد و دو جه اختلاف، وجه اشتراک آن دو تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است اما دو وجه امتیاز یکی این است که عارف استدلال را به کلی طرد می‌کند ولی فیلسوف اشراقی آن را حفظ می‌نماید و فکر و تصفیه را به کمک یکدیگر می‌گیرد، دیگر هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است اما هدف عارف وصول به حقیقت است.

4- روش استدلالی کلامی - متکلمین مانند فلاسفه مشاء تکیه‌شان بر استدلالات عقلی است ولی با دو تفاوت: یکی اینکه اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحثهای خود را از آنجا آغاز می‌کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می‌کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهمترین اصل متعارفی که بکار می‌برند «حسن و قبح است با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند و اشاعره، شرعی. معتزله یک سلسله اصول و قواعد، بر این اصل مترتب کرده‌اند از قبیل «قاعدۀ لطف و «وجوب اصلح بر باری تعالی و بسیار مطالب دیگر. ولی فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق

مطرح است و فقط در «جدل قابل استفاده است نه در «برهان از این رو فلاسفه کلام را «حکمت جدلی می خوانند نه «حکمت برهانی».

یکی دیگر اینکه متکلم، بر خلاف فیلسوف، خود را «متعهد» می داند، متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه یک بحث آزاد است یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده‌ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است.

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می شود:

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می شود:

الف - روش کلامی معتزلی.

ب - روش کلامی اشعری.

ج - روش کلامی شیعی.

شرح کامل هر یک از این روشها در این درس میسر نیست و نیازمند بحث جداگانه‌ای است. معتزله زیادند، ابو الهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابو عبیده معمر بن مثنی که در قرنهای دوم و سوم هجری می زیسته‌اند و قاضی عبد الجبار معتزلی در قرن چهارم و زمخشری در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم مظاهر و نماینده مکتب معتزله به شمار می روند. و شیخ ابو الحسن اشعری متوفی در سال ۳۳۰ هجری مظهر و نماینده کامل مکتب اشعری می رود. قاضی ابو بکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی، و فخر الدین رازی روش اشعری داشته‌اند.

متکلمین شیعی نیز زیاد بوده‌اند. هشام بن الحکم که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام است یکی متکلم شیعی است. خاندان نوبختی که یک خاندان ایرانی شیعی می باشند متکلمان زبردستی داشته‌اند شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی نیز از متکلمان شیعه به شمار می روند مظهر و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیر الدین طوسی است. کتاب تجرید العقائد خواجه یکی از معروفترین کتب کلام است خواجه فیلسوف و ریاضی دان هم هست، بعد از خواجه سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت.

در میان کتب کلامی اهل تسنن «شرح مواقف - که متن آن از قاضی عضد ایچی معاصر و ممدوح حافظ است، و شرح آن از می رسید شریف جرجانی است - از همه معروفتر است، کتاب مواقف، سخت تحت تاثیر کتاب تجرید العقائد است.

درس پنجم: حکمت متعالیه

درس پنجم: حکمت متعالیه

درس پنجم: حکمت متعالیه

در درس گذشته، اجمالاً به چهار روش فکری در دوره اسلامی اشاره کردیم و نمایندگان معروف آنها را نیز نام بردیم. اکنون اضافه می کنیم که این چهار جریان در جهان اسلام ادامه یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به وجود آوردند. نقطه‌ای که این چهار جریان در آنجا با یکدیگر تلاقی کردند «حکمت متعالیه نامیده می شود.

حکمت متعالیه بوسیله صدر المتالهین شیرازی (متوفی در سال ۱۰۵۰ هجری قمری) پایه گذاری شد. کلمه «حکمت

متعالیه وسیله بو علی نیز - در اشارات - به کار رفته است ولی فلسفه بو علی هرگز به این نام معروف نشد.

صدر المتالهین رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند و فلسفه وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدر المتالهین از لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.

در مکتب صدر المتالهین بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء و اشراق، یا مورد اختلاف فلسفه و عرفان، و یا مورد

اختلاف فلسفه و کلام برای همیشه حل شده است. فلسفه صدر المتالهین یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند باید آن را نظام فکری مستقلی دانست.

صدر المتالهین کتابهای متعدد دارد، از آن جمله است: اسفار اربعه، الشواهد الربوبیه، مبدا و معاد، عرشیه، مشاعر، شرح هدایه اثر الدین ابهری.

«حاج ملا هادی سبزواری صاحب کتاب منظومه و شرح منظومه (متولد ۱۲۱۲ هجری قمری و متوفی در ۱۲۹۷ هجری قمری) از پیروان مکتب صدر المتالهین است. کتاب شرح منظومه سبزواری و کتاب اسفار صدر المتالهین و کتاب اشارات بو علی سینا و کتاب شفای بو علی سینا و کتاب حکمت الاشراق شیخ اشراق از کتب شایع و متداولی است که در حوزه‌های علوم قدیمه تدریس می‌شود.

صدر المتالهین، از جمله کارهایی که کرد، این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان کرده‌اند.

عرفا معتقدند که سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سفر انجام می‌دهد.

1- سفر من الخلق الی الحق در این مرحله کوشش سالک این است که از طبیعت عبور کند و پاره‌ای عوالم ماوراء طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

2- سفر بالحق فی الحق. این مرحله دوم است، پس از آنکه سالک ذات حق را از نزدیک شناخت به کمک خود او به سیر در شئون و کمالات و اسماء و صفات او می‌پردازد.

3- سیر من الحق الی الخلق بالحق. در این سیر، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می‌کند، اما بازگشتن به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

4- سیر فی الخلق بالحق. در این سیر سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می‌پردازد.

صدر المتالهین، مسائل فلسفه را به اعتبار اینکه فکر نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد.

1- مسائلی که پایه و مقدمه مبحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر ما است از خلق به حق (امور عامه فلسفه).

2- مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

3- مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق الی الخلق بالحق).

4- مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

کتاب اسفار اربعه که به معنی «سفرهای چهارگانه است بر اساس همین نظام و ترتیب است.

صدر المتالهین که سیستم خاص فلسفی خویش را «حکمت متعالیه نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول، اعم از اشراقی و مشائی را، فلسفه عامیه، یا فلسفه متعارفه خواند.

نظری کلی به فلسفه‌ها و حکمت‌ها

فلسفه و حکمت، به مفهوم عام، از نظرهای مختلف تقسیمات گوناگون دارند اما اگر از لحاظ متد و روش در نظر بگیریم چهار نوع است: حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی، حکمت جدلی.

حکمت استدلالی متکی به قیاس و برهان است. سر و کارش فقط با صغرا و کبرا و نتیجه و لازم و نقیض و ضد و امثال اینها است.

حکمت ذوقی، سر و کارش تنها با استدلال نیست، بیشتر با ذوق و الهام و اشراق است. بیشتر از آنچه از عقل الهام

می‌گیرد از دل الهام می‌گیرد.

حکمت تجری آن است که نه با عقل و استدلال قیاسی سر و کار دارد و نه با دل و الهامات قلبی. سر و کارش با حس و تجربه و آزمایش است. یعنی نتایج علوم را که محصول تجربه و آزمایش است با مربوط کردن به یکدیگر به صورت حکمت و فلسفه در می‌آورد.

حکمت جدلی، استدلالی است، اما مقدمات استدلال در این حکمت، آن چیزهایی است که منطقیین آنها را «مشهورات» یا «مقبولات» می‌خوانند.

قبلا در کلیات منطق، مبحث «صناعات خمس» خواندیم که مقدمات استدلال چند گونه است. از آن جمله مقدماتی است که آنها را «بدیهیات اولیه» می‌نامند و از آن جمله است مقدماتی که آنها را «مشهورات» می‌خوانند. مثلا اینکه «دو شیء مساوی با شیء سوم، خودشان مساوی یکدیگرند» که با جمله «مساوی المساوی مساوی» بیان می‌شود و همچنین اینکه محال است یک حکم با نقیضش در آن واحد صدق کنند، اموری بدیهی به شمار می‌روند و اما اینکه «زشت است انسان در حضور دیگران دهانش را به خمیازه باز کند» یک امر مشهوری است. استناد و استدلال به بدیهیات، «برهان نامیده می‌شود، اما استناد و استدلال به «مشهورات» جزء جدل به شمار می‌رود. پس حکمت جدلی، یعنی حکمتی که بر اساس مشهورات در مسائل جهانی و کلی استدلال کند. متکلمان، غالبا پایه استدلالشان بر این است که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک است. متکلمین، به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلی استدلال» می‌کنند.

حکما مدعی هستند که حسن و قبحها همه مربوط است به دایره زندگی انسان، درباره خدا و جهان و هستی با این معیارها نمی‌توان قضاوت کرد. از این رو حکما، کلام را حکمت جدلی می‌نامند.

حکما معتقدند که اصول اساسی دین، با مقدمات برهانی و متکی بر بدیهیات اولیه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهوری و جدلی و چون در دوره اسلامی، خصوصا در میان شیعه، تدریجا فلسفه، بدون آنکه از وظیفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلا «متعهد» سازد، به بهترین وجهی اصول اسلامی را تایید کرد، لهذا حکمت جدلی تدریجا به دست امثال خواجه نصیر الدین طوسی رنگ حکمت برهانی و حکمت اشراقی گرفت و کلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد.

حکمت تجری، البته فوق العاده با ارزش است. اما عیب این حکمت دو چیز دیگر است. یکی اینکه دایره حکمت تجری محدود است به علوم تجری و علوم تجری محدود است به مسائل قابل لمس و قابل حس، در صورتی که نیاز فلسفی بشر درباره مسائلی است بسی وسیعتر از آنچه در قلمرو تجربه قرار می‌گیرد.

مثلا آنگاه که درباره آغاز برای زمان، و نهایت برای مکان، و مبداء برای علل بحث می‌کنیم، چگونه می‌توانیم در آزمایشگاه و زیر میکروسکوپ به مقصود خود نائل گردیم، لهذا حکمت تجری نتوانست غریزه فلسفی بشر را اشباع کند و ناچار شد که در مسائل اساسی فلسفی سکوت اختیار کند. دیگر اینکه، محدود بودن و وابسته به طبیعت بودن مسائل تجری ارزش آنها را متزلزل کرده است. به طوری که امروز مسلم است که مسائل علمی تجری ارزش موقت دارد و هر لحظه انتظار منسوخ شدن آنها می‌رود. حکمتی هم که مبنی بر آزمایشها باشد طبعا متزلزل است و در نتیجه یک نیاز اساسی بشر را، یعنی «اطمینان و یقین را به بشر نمی‌دهد، اطمینان و یقین در مسائلی پیدا می‌شود که «تجرد ریاضی یا «تجرد فلسفی» داشته باشند، معنی تجرد ریاضی و تجرد فلسفی در فلسفه فقط قابل توضیح است.

باقی می‌ماند حکمت استدلالی و حکمت ذوقی. مسائلی که در درسهای آینده بحث می‌شود توضیح دهنده این دو حکمت و بیان کننده ارزش آنها است.

درس ششم: مسائل فلسفه

درس ششم: مسائل فلسفه

درس ششم: مسائل فلسفه

اکنون لازم است ولو بطور اشاره فهرستی از مسائلی که در فلسفه اسلامی درباره آنها تحقیق می‌شود، همراه با یک سلسله توضیحات روشن‌گر، به دست دهیم. مسائل فلسفی بر محور «موجود» دور می‌زند، یعنی آن چیزی که در فلسفه، از قبیل بدن است برای پزشکی، و از قبیل عدد است برای حساب، و از قبیل مقدار است برای هندسه، «موجود بماهو موجود» است، عبارت دیگر موضوع فلسفه «موجود بماهو موجود» است، همه بحثهای فلسفی در اطراف این موضوع دور می‌زند، به تعبیر دیگر موضوع فلسفه «هستی است».

مسائلی که در اطراف هستی دور می‌زند چند گونه است:

الف - مسائلی که مربوط است به هستی و دو نقطه مقابل هستی یعنی: ماهیت و نیستی.

البته در جهان عینی، جز هستی چیزی نیست، هستی در ماوراء ذهن، نقطه مقابل ندارد. ولی این ذهن مفهوم ساز بشر دو معنی و دو مفهوم دیگر در مقابل هستی ساخته است: یکی نیستی، دیگر ماهیت و نیستی.

البته در جهان عینی، جز هستی چیزی نیست، هستی در ماوراء ذهن، نقطه مقابل ندارد. ولی این ذهن مفهوم ساز بشر دو معنی و دو مفهوم دیگر در مقابل هستی ساخته است: یکی نیستی، دیگر ماهیت (البته ماهیتها). یک سلسله مسائل فلسفه، خصوصاً در حکمت متعالیه، مسائل مربوط به وجود و ماهیت است، و یک سلسله مسائل دیگر مسائل مربوط به هستی و نیستی است.

ب - دسته دیگر مسائل مربوط به اقسام هستی است. هستی به نوبه خود اقسامی دارد که به منزله انواع آن به شمار می‌روند و به عبارت دیگر: هستی دارای تقسیماتی است، از قبیل: تقسیم به عینی و ذهنی، تقسیم به واجب و ممکن، تقسیم به حادث و قدیم، تقسیم به ثابت و متغیر، تقسیم به واحد و کثیر، تقسیم به قوه و فعل، تقسیم به جوهر و عرض، البته مقصود تقسیمات اولیه هستی است یعنی تقسیماتی که بر هستی وارد می‌شود از آن جهت که هستی است. مثلاً انقسام به سفید و سیاه یا بزرگ و کوچک، مساوی و نامساوی، طاق و جفت، بلند و کوتاه و امثال اینها از انقسامات موجود بما هو موجود نیست، بلکه از انقسامات موجود بما هو جسم یا موجود بما هو متکمم (کمیت پذیر) است، یعنی جسمیت از آن جهت که جسمیت و یا کمیت از آن جهت که کمیت است این انقسامات را می‌پذیرد.

اما انقسام به واحد و کثیر و واجب و ممکن انقسام به موجود بماهو موجود است در فلسفه راجع به ملاک این انقسامات و تشخیص اینکه چه انقسامی از انقسامات موجود بماهو موجود است و چه انقسامی از این انقسامات نیست تحقیق دقیق شده است، احیاناً به مواردی بر می‌خوریم که برخی تقسیمات را بعضی از فلاسفه از تقسیمات جسم بما هو جسم می‌دانسته‌اند و خارج از حوزه فلسفه اولی فرض می‌کرده‌اند و بعضی دیگر به دلائلی آنها را از تقسیمات موجود بما هو موجود دانسته و داخل در حوزه فلسفه اولی شمرده‌اند و ما در همین درسها به بعضی از آنها اشاره خواهیم کرد.

ج - دسته دیگر، مسائلی است که مربوط است به قوانین کلی حاکم بر هستی از قبیل: علیت، سنخیت علت و معلول، ضرورت حاکم بر نظام علت و معلول، تقدم و تاخر و معیت در مراتب هستی.

د - برخی دیگر مسائل مربوط به اثبات طبقات هستی یا عوالم هستی است. یعنی هستی طبقات و عوالم خاص دارد. حکمای اسلامی به چهار عالم کلی یا به چهار نشانه معتقدند:

عالم طبیعت یا ناسوت.

عالم مثال یا ملکوت

عالم عقول یا جبروت

عالم الوهیت یا لاهوت

عالم ناسوت، یعنی عالم ماده و حرکت و زمان و مکان، و به عبارت دیگر عالم طبیعت و محسوسات یا عالم دنیا. عالم مثال یا ملکوت، یعنی عالمی برتر از طبیعت که دارای صور و ابعاد هست اما فاقد حرکت و زمان و تغییر است. عالم جبروت، یعنی عالم عقول، یا عالم معنی که از صور و اشباح مبراست و فوق عالم ملکوت است. عالم لاهوت یعنی عالم الوهیت و احدیت.

ه - برخی دیگر مسائل مربوط به روابط عالم طبیعت با عوالم مافوق خود است به عبارت بهتر مربوط است به سیر نزولی هستی از لاهوت تا طبیعت و سیر صعودی طبیعت به عوالم بالاتر، مخصوصا در مورد انسان که به نام «معاد» خوانده می‌شود و بخش عظیمی را در حکمت متعالیه اشغال کرده است. وجود و ماهیت:

در باب وجود و ماهیت، مهمترین بحث این است که آیا وجود اصیل است یا ماهیت مقصود این است که ما در اشیاء همواره دو معنی تشخیص می‌دهیم و هر دو معنی را درباره آنها صادق می‌دانیم. آن دو چیز یکی هستی است و دیگری چیستی. مثلا «می‌دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست، مقدار هست ... اما عدد یک چیستی و یک ماهیت (۱) دارد و انسان ماهیت و چیستی دیگری. اگر بگوئیم عدد چیستی یک پاسخ دارد و اگر بگوئیم انسان چیستی پاسخ دیگری دارد.

خیلی چیزها هستی روشنی دارند، یعنی می‌دانیم که هستند اما نمی‌دانیم که چیستند مثلا می‌دانیم که حیات هست، برق هست اما نمی‌دانیم که حیات چیست، برق چیست.

بسیار چیزها را می‌دانیم که چیستند، مثلا «دائرة تعریف روشنی پیش ما دارد و می‌دانیم دائرة چیست؟ اما نمی‌دانیم در طبیعت عینی دائرة واقعی وجود دارد یا ندارد. پس معلوم می‌شود که هستی غیر از چیستی است. از طرفی می‌دانیم که این کثرت، یعنی دوگانگی ماهیت و وجود صرفا، ذهنی است یعنی در ظرف خارج، هر چیزی دو چیز نیست پس یکی از این دو عینی و اصیل است و دیگری اعتباری و غیر اصیل. البته این بحث دامنه درازی دارد و غرض ما در این کلیات، آشنائی با اصطلاح است. آنچه اینجا باید بدانیم این است که مساله اصالت وجود و ماهیت سابقه تاریخی زیادی ندارد.

این مساله در جهان اسلام ابتکار شده است. فارابی و بو علی و خواجه نصیر الدین طوسی و حتی شیخ اشراق بحثی به عنوان اصالت ماهیت و اصالت وجود طرح نکرده‌اند. این بحث در زمان «میرداماد» (اوائل قرن یازدهم هجری) وارد فلسفه شد.

میرداماد اصالت ماهیتی بود، اما شاگرد نامدارش «صدر المتالهین اصالت وجود را به اثبات رساند و از آن تاریخ همه فلاسفه‌ای که اندیشه قابل توجهی داشته‌اند اصالت وجودی بوده‌اند. ما در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم نقش خاص عرفا و متکلمین و فلسفه را در مقدماتی که منتهی به پیدایش این فکر فلسفی برای صدر المتالهین گشت تا اندازه‌ای بیان کرده‌ایم.

ضمنا این نکته نیز خوب است گفته شود که در عصر ما، فلسفه‌ای رونق گرفته که آن نیز گاهی بنام فلسفه اصالت وجود خوانده می‌شود و آن فلسفه اگزیستانسیالیسم است. آنچه در این فلسفه به نام اصالت وجود خوانده می‌شود مربوط به انسان است و درباره این مطلب است که انسان بر خلاف سایر اشیاء یک ماهیت مشخص پیش بینی شده و یک قالب معین طبیعی ندارد، انسان چیستی خود را خود طرح ریزی می‌کند و خود می‌سازد. این مطلب تا حدود زیادی

مطلب درستی است و در فلسفه اسلامی تایید شده است. ولی آنچه در فلسفه اسلامی به نام اصالت وجود خوانده می‌شود اولاً اختصاص به انسان ندارد، مربوط است به همه جهان، ثانیاً در اصالت وجود اسلامی بحث درباره اصالت بمعنی عینیت، در مقابل اعتباریت و ذهنیت است و بحث اگزیستانسیالیسم درباره اصالت به معنی تقدم است و به هر حال این دو را نباید یکی پنداشت.

پی‌نوشت

1- ماهیت یک کلمه عربی است، مخفف «ما هویت است، کلمه ما هو که به معنی «چیست او» است با یاء مصدریه و تاء مصدریه «ما هویت شده و با تخفیف «ماهیت شده است. پس اهیت یعنی «چیست اوئی یا «چیستی».

درس هفتم: عینی و ذهنی

درس هفتم: عینی و ذهنی

درس هفتم: عینی و ذهنی

یکی از تقسیمات هستی این است که هستی یک شیء، یا عینی است و یا ذهنی، هستی ذهنی یعنی هستی خارجی که مستقل از ذهن انسان است، می‌دانیم که مثلاً کوه و دریا و صحرا در خارج از ذهن ما و مستقل از ذهن ما وجود دارند، ذهن ما خواه آنها را تصور کند و خواه تصور نکند، بلکه خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم، و خواه وجود نداشته باشیم کوه و دریا و صحرا وجود دارد.

ولی همین کوه و دریا و صحرا وجودی هم در ذهن ما دارند، آنگاه که ما تصور می‌کنیم آنها را، در حقیقت آنها را ذهن خود وجود می‌دهیم، وجودی که اشیاء در ذهن ما پیدا می‌کنند «وجود ذهنی نامیده می‌شود.

اینجا جای دو پرسش هست. یکی اینکه به چه مناسبت تصویرهایی که از اشیاء در ذهن ما پیدا می‌شوند، به عنوان وجودی از آن اشیاء در ذهن ما تلقی می‌شود. اگر چنین است پس می‌بایست تصویری هم که از اشیاء بر روی دیوار یا کاغذ نقش می‌بندد نوعی دیگر از وجود خوانده شود به نام وجود دیواری یا کاغذی. ما اگر تصویرات ذهنی را به نوعی «وجود» برای شیء تصویر شده تعبیر کنیم در حقیقت یک «مجاز» به کار برده‌ایم نه حقیقت، و حال اینکه سر و کار فلسفه باید با حقیقت باشد.

دیگر اینکه مساله وجود ذهنی در حقیقت مربوط به انسان است و یکی از مسائل روانی انسانی است و چنین مساله‌ای می‌بایست در روانشناسی مطرح شود نه در فلسفه. زیرا مسائل فلسفه مسائل کلی است و مسائل جزئی مربوط به علوم است.

در پاسخ پرسش اول می‌گوئیم که رابطه صورت ذهنی یا شیء خارجی مثلاً رابطه کوه و دریای ذهنی با کوه و دریای خارجی، بسی عمیقتر است از رابطه عکس کوه و دریای روی کاغذ یا دیوار، با کوه و دریای خارجی. اگر آنچه در ذهن است تنها یک تصویر ساده می‌بود هرگز منشا آگاهی نمی‌شد. همچنانکه تصویر بر روی دیوار منشاء آگاهی دیوار نمی‌گردد، بلکه تصویر ذهنی عین آگاهی است.

فلاسفه در مساله وجود ذهنی به اثبات رسانیده‌اند که علت آگاهی ما به اشیاء خارجی این است که تصویرات ذهنی ما یک تصویر ساده نیست بلکه نوعی وجود یافتن ماهیت اشیاء خارجی است در ذهن ما، و از همین جا پاسخ پرسش دوم نیز روشن می‌شود، و آن اینکه هر چند مساله تصویرات ذهنی از یک نظر یک مساله روانی انسانی است و از همان نظر باید در علم معرفه النفس مورد بحث قرار گیرد، ولی از آن نظر که ذهن انسان واقعا یک نشاء دیگر از وجود است و سبب می‌گردد که هستی در ذات خود دو گونه گردد: ذهنی و عینی، جای آن در فلسفه است.

بو علی در اوایل الهیات شفا بطور اشاره و صدر المتالهین در تعلیقات خویش بر الهیات شفا بطور صریح و به تفصیل

گفته‌اند که گاهی یک مساله از دو نظر با دو فن مربوط می‌شود مثلاً هم به فلسفه مربوط می‌شود و هم به علوم طبیعی. حقیقت و خطا

مساله وجود ذهنی از یک زاویه دیگر که مورد مطالعه قرار گیرد، مربوط می‌شود به ارزش واقعی ادراکات. یعنی مربوط می‌شود به اینکه ادراکات و احساسات و تصورات ما درباره عالم خارج چه اندازه «واقع نما» است. یکی از مسائل مهم که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه بوده است این است که آیا آنچه ما بوسیله حواس یا به وسیله عقل درباره اشیاء ادراک می‌کنیم با واقع و نفس الامر مطابقت دارد یا نه؟

گروهی چنین فرض می‌کنند که برخی ادراکات حسی یا عقلی ما با واقع و نفس الامر مطابقت دارد و برخی ندارد، آن ادراکاتی که با «واقعیت مطابق است» حقیقت خوانده می‌شود و آنچه که مطابق نیست «خطا» نامیده می‌شود. ما پاره‌ای از خطاهای حواس را می‌شناسیم. باصره، سامعه، ذائقه، لامسه، شامه، جایزه الخطا است.

در عین حال اکثر ادراکات حسی ما عین حقیقت است ما شب و روز را، دوری و نزدیکی را، بزرگی و کوچکی حجم را، درشتی و نرمی را، سردی و گرمی را، با همین حواس تشخیص می‌دهیم و شک نداریم که عین حقیقت است و خطا نیست.

همچنین عقل ما جایز الخطا است، منطق برای جلوگیری خطای عقل در استدلال‌هایش تدوین شده است، در عین حال اکثر استدلال‌های عقلی ما حقیقت است. ما آنگاه که مثلاً قلم‌های زیادی داد و ستد داریم و بدهی‌ها را یک جا و بستن‌کارها را جای دیگر جمع و از یکدیگر تفریق می‌کنیم یک عمل فکری و عقلانی انجام می‌دهیم و اگر در حین عمل دقت کافی کرده باشیم شک نداریم که حاصل جمع و تفریق ما عین حقیقت است.

ولی «سوفیست‌های یونانی که قبلاً هم از آنها یاد کردیم، تفاوت «حقیقت» و «خطا» را منکر شدند و گفتند هر کس هر گونه احساس کند و هر گونه بیندیشد برای او همان «حقیقت» است. آنها گفتند مقیاس همه چیز انسان است. سوفیستها یا سوفسطائیان اساساً «واقعیت» را انکار کردند و چون «واقعیت» را انکار کردند دیگر چیزی باقی نماند تا ادراکات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن «حقیقت» باشد و در صورت عدم مطابقت «خطا».

این گروه معاصر با سقراط‌اند. یعنی عصر سقراط مقارن است با پایان دوره سوفسطائیان.

سقراط و افلاطون و ارسطو بر ضد اینها قیام کردند. پروتاگوراس و گورگیاس دو شخصیت معروف سوفسطائی می‌باشند. در دوره‌های بعد از ارسطو، در اسکندریه گروهی دیگر پدید آمدند که شکاک یا «سپتی‌سیست» خوانده شدند و معروفترین آنها شخصی است بنام «پیرون»، شکاکان واقعیت را از اصل منکر نشدند ولی مطابقت ادراکات بشر را با واقعیت انکار کردند.

آنان گفتند انسان در ادراک اشیاء تحت تاثیر حالات درونی و شرائط خاص بیرونی هر چیز را یک جور می‌بیند، گاهی دو نفر یک چیز را در دو حالت مختلف و یا از دو زاویه مختلف می‌نگرند و هر کدام او را به گونه‌ای می‌نگرند.

یک چیز در چشم یکی زشت است و در چشم دیگری زیبا، در چشم یکی کوچک است و در چشم دیگری بزرگ، در چشم یکی، یکی است و در چشم دیگری دو تا، یک هوا در لامسه یکی گرم است و در لامسه دیگری سرد، یک طعم برای یک شیرین است و برای دیگری تلخ، سوفسطائیان و همچنین شکاکان منکر ارزش واقعی علم شدند.

عقائد سوفسطائیان و شکاکان بار دیگر در عصر جدید زنده شد. اکثر فلاسفه اروپا تمایل به شکاکیت دارند. برخی از فلاسفه، مانند سوفسطائیان، واقعیت را از اصل انکار کرده‌اند.

فیلسوف معروفی هست به نام «برکلی» که ضمناً اسقف نیز می‌باشد، که به کلی منکر واقعیت خارجی است. ادله‌ای که بر مدعای خویش اقامه کرده است آن چنان مغالطه آمیز است که برخی مدعی شده‌اند هنوز احدی پیدا نشده که بتواند

دلایلی او را رد کند با اینکه همه می‌دانند مغالطه است.

کسانی که خواسته‌اند پاسخ سوفسطائیان قدیم از قبیل پروتاگوراس و یا سوفسطائیان و ایده آلیستهای جدید از قبیل برکلی را بدهند از راهی وارد نشده‌اند که بتوانند رفع شبهه نمایند.

از نظر فلاسفه اسلامی راه حل اساسی این شبهه آن است که ما به حقیقت وجود ذهنی پی ببریم، تنها در این صورت است که معما حل می‌گردد.

حکمای اسلامی در مورد وجود ذهنی اول به تعریف می‌پردازند و مدعی می‌گردند که علم و ادراک عبارت است از نوعی وجود برای ادراک شده در ادراک کننده، آنگاه به ذکر پاره‌ای براهین می‌پردازند برای اثبات این مدعا، و سپس ایرادها و اشکالهای وجود ذهنی را نقل و رد می‌کند.

این بحث به این صورت در اوایل دوره اسلامی وجود نداشته است، و به طریق اولی در دوره یونانی وجود نداشته است بنابراین ما تحقیق کرده‌ایم ظاهراً اولین بار وسیله خواجه نصیر الدین طوسی بحثی به این نام وارد کتب فلسفه و کلام شد و سپس جای شایسته خویش را در کتب فلسفه و کلام باز یافت بطوری که در کتب متأخرین مانند صدر المتألهین و حاج ملاهادی سبزواری جای مهمی دارد.

فارابی و بوعلی، حتی شیخ اشراق و پیروان آنها، بابتی به نام «وجود ذهنی در کتب خویش باز نکرده‌اند و حتی به این کلمه تفوه نکرده‌اند. اصطلاح وجود ذهنی بعد از دور بوعلی پدید آمده است.

البته آنچه از کلماتی که فارابی و بوعلی به مناسبت‌های دیگر طرح کرده‌اند بر می‌آید این است که عقیده آنها نیز این بوده است که ادراک عبارت است از تمثیل حقیقت ادراک شده در ادراک کننده، ولی آنها نه بر این مدعا اقامه برهان کرده‌اند و نه آن را به عنوان یک مساله مستقل از مسائل وجود و یک تقسیم مستقل از تقسیمات وجود تقلی کرده‌اند.

درس هشتم: حادث و قدیم

قسمت اول

درس هشتم: حادث و قدیم

درس هشتم: حادث و قدیم

از جمله مباحث فلسفی که از دیر زمان جلب توجه کرده است مساله حادث و قدیم است.

حادث در عرف و لغت به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» است. ولی حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با آنچه در عرف عام وجود دارد فرق دارد. فلاسفه هم که درباره حادث و قدیم بحث می‌کنند می‌خواهند ببینند که چه چیز نو و چه چیز کهنه است، اما مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز آن است که آن چیز پیش از آنکه بوده شده است نابود بوده است، یعنی اول نبوده و بعد بود شده است، مقصودشان از قدیم بودن و کهنه بودن این است که آن چیز همیشه بوده است و هیچگاه نبوده است که نبوده.

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که میلیاردها سال عمر کرده باشد آن درخت در عرف عام کهن و بسیار کهن است. اما در اصطلاح فلسفه و کلام، حادث و نو است. زیرا همان درخت قبل از آن میلیاردها سال نبوده است.

فلاسفه، حدوث را به «مسبق بودن هستی شیء به نیستی خودش و قدم را به «مسبق نبودن هستی شیء به نیستی خودش» تعریف می‌کنند. پس حادث عبارت است از چیزی که نیستیش بر هستیش تقدم داشته باشد و قدیم عبارت است از موجودی که نیستی مقدم بر هستی برای او فرض نمی‌شود.

بحث حادث و قدیم این است که آیا همه چیز در عالم حادث است و هیچ چیز قدیم نیست. یعنی هر چه را در نظر

بگیریم قبلا نبوده و بعد هست شده است، یا همه چیز قدیم است و هیچ چیز حادث نیست، یعنی همه چیز همیشه بوده است، یا برخی چیزها حادثند و برخی چیزها قدیم، یعنی مثلا شکلها، صورتها، ظاهرها حادثند، اما ماده‌ها، موضوعها، ناپیدایا قدیمند؟ و یا اینکه افراد و اجزاء حادثند اما انواع و کلها قدیمند. یا اینکه امور طبیعی و مادی حادثند ولی امور مجرد و ما فوق مادی قدیمند، و یا اینکه فقط خدا یعنی خالق کل و علل العال قدیم است و هر چه غیر او است حادث است. بالاخره جهان حادث است یا قدیم؟

متکلمین اسلامی، معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هر چه غیر از خدا است که به عنوان «جهان» یا «ماسوی نامیده می‌شود، اعم از ماده و صورت، و اعم از افراد و انواع، و اعم از اجزاء و کلها، و اعم از مجرد و مادی همه حادثند، ولی فلاسفه اسلامی معتقدند که حدوث از مختصات عالم طبیعت است، عوالم ما فوق طبیعت، مجرد، و قدیمند. در عالم طبیعت نیز اصول و کلیات قدیمند، فروع و جزئیات حادثند. علیهذا جهان از نظر فروع و جزئیات حادث است اما از نظر اصول و کلیات، قدیم است.

بحث در حدوث و قدم جهان تشاجر سختی میان فلاسفه و متکلمین برانگیخته است. غزالی که در بیشتر مباحث مذاق عرفان و تصوف دارد و در کمترین آنها مذاق کلامی دارد، بو علی سینا را به سبب چند مساله که یکی از آنها قدم عالم است تکفیر می‌کند. غزالی کتاب معروفی دارد به نام «تهافت الفلاسفه» در این کتاب بیست مساله را بر فلاسفه مورد ایراد قرار داده است و به عقیده خود تناقض گوئیهای فلاسفه را آشکار کرده است. ابن رشد اندلسی به غزالی پاسخ گفته است و نام کتاب خویش را «تهافت التهافت» گذاشته است.

متکلمین می‌گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد، یعنی همیشه بوده و هیچگاه نبوده که نبوده است، آن چیز به هیچوجه نیازمند به خالق و علت نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیاء دیگر هم وجود دارند که قدیمند طبعاً آنها بی نیاز از خالق می‌باشند پس در حقیقت آنها هم مانند خداوند واجب الوجود بالذاتند، ولی براهینی که حکم می‌کند که واجب الوجود بالذات واحد است اجازه نمی‌دهد که ما به بیش از یک واجب الوجود قائل شویم، پس بیش از یک قدیم وجود ندارد و هر چه غیر از او است حادث است.

پس جهان، اعم از مجرد و مادی و اعم از اصول و فروع، و اعم از انواع و افراد، و اعم از کل و اجزاء و اعم از ماده و صورت، و اعم از پیدا و نا پیدا حادث است.

فلاسفه به متکلمین پاسخ محکم داده‌اند، گفته‌اند که همه اشتباه شما در یک مطلب است و آن این است که پنداشته‌اید اگر چیزی وجود ازلی و دائم و مستمر داشته باشد حتماً بی نیاز از علت است، و حال آنکه مطلب این چنین نیست. نیازمندی و بی نیازی یک شیء نسبت به علت به ذات شیء مربوط است که واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود، (۱) و ربطی به حدوث و قدم او ندارد. مثلا شعاع خورشید از خورشید است، این شعاع نمی‌تواند مستقل از خورشید وجود داشته باشد، وجودش وابسته به وجود خورشید و فائض از او و ناشی از او است، خواه آنکه فرض کنیم زمانی بوده که این شعاع نبوده است و خواه آنکه فرض کنیم که همیشه خورشید بوده و همیشه هم تشعشع داشته است. اگر فرض کنیم که شعاع خورشید از لا و ابداً با خورشید بوده است لازم نمی‌آید که شعاع بی نیاز از خورشید باشد.

فلاسفه مدعی هستند که نسبت جهان به خداوند نسبت شعاع به خورشید است، با این تفاوت که خورشید به خود و کار خود آگاه نیست و کار خود را از روی اراده انجام نمی‌دهد ولی خداوند به ذات خود و به کار خود آگاه است.

در متون اصلی اسلامی گاهی به چنین تعبیراتی بر می‌خوریم که جهان نسبت به خداوند به شعاع خورشید تشبیه شده است، آیه کریمه قرآن می‌فرماید:

الله نور السموات و الارض (۲) مفسران در تفسیر آن گفته‌اند یعنی خداوند نور دهنده آسمانها و زمین است، به عبارت

دیگر وجود آسمان و زمین شعاعی است الهی.

فلاسفه، هیچ دلیلی از خود عالم بر قدیم بودن عالم ندارند، اینها از آن جهت این مدعا را دنبال می‌کنند که می‌گویند خداوند فیاض علی الاطلاق است و قدیم الاحسان است، امکان ندارد که فیض و احسان او را محدود و منقطع فرض نمائیم. به عبارت دیگر: فلاسفه الهی با نوعی «برهان لمی یعنی با مقدمه قرار دادن وجود و صفات خدا به قدم عالم رسیده‌اند. معمولاً منکران خدا قدم عالم را عنوان می‌کنند، فلاسفه الهی می‌گویند همان چیزی که شما آن را دلیل نفی خدا می‌گیرید، از نظر ما لازمه وجود خداوند است، به علاوه از نظر شما قدم عالم یک فرضیه است و از نظر ما یک مطلب مبرهن.

متغیر و ثابت

یکی دیگر از مباحث فلسفی بحث متغیر و ثابت است که با بحث حادث و قدیم قریب الافق است. تغییر یعنی دگرگونی، و ثبات یعنی یک نواختی.

بدون شک، ما دائماً شاهد تغییرات و دگرگونیها در جهان می‌باشیم، خود ما که به دنیا آمده‌ایم دائماً از حالی به حالی منتقل شده و دوره‌ها طی کرده و خواهیم کرد تا به مرگ ما منتهی شود. همچنین است وضع زمین و دریاها، کوهها و درختان و حیوانات و ستارگان و منظومه شمسی و کهکشانها.

آیا این دگرگونیها ظاهری است و مربوط به شکل و صورت و اعراض جهان است یا عمیق و اساسی است و در جهان هیچ امر ثابتی وجود ندارد. به علاوه آیا تغییراتی که در جهان رخ می‌دهد دفعی و آنی است یا تدریجی و زمانی؟ این مساله نیز مساله‌ای کهن است و در یونان باستان نیز مطرح بوده است. دیمقراطیس (دموکریت، یا دموکریتوس) که پدر نظریه اتم شناخته می‌شود و به فیلسوف خندان هم مشهور است مدعی بود که تغییرات و تحولات همه سطحی است. زیرا اساس هستی طبیعت ذرات اتمی است و آن ذرات از لا و ابدأ در یک حالت و تغییر ناپذیرند. این تغییراتی که ما مشاهده می‌کنیم نظیر تغییراتی است که در یک توده سنگریزه مشاهده کنیم که گاهی به این شکل و گاهی به شکل دیگر گرد هم جمع شوند، که به هر حال در ماهیت و حقیقت آنها تغییری رخ نمی‌دهد.

این دید همان است که به دید، «ماشینی معروف است، و این فلسفه نوعی فلسفه مکانیکی است.

ولی فیلسوف دیگری هست یونانی به نام هرقلیطوس (هراکلیت یا هراکلیتوس) که او بر عکس مدعی است که هیچ چیزی در دو لحظه به یک حال نیست. این جمله از او است «نمی‌توان دو بار در یک رودخانه پای نهاد» زیرا در لحظه دوم نه فرد، همان فرد است و نه رودخانه آن رودخانه است. البته این فلسفه از آن جهت نقطه مقابل فلسفه دیمقراطیس قرار گرفته است که همه چیز را در حال جریان و عدم ثبات می‌بیند اما از نظر ضد مکانیکی، یعنی از نظر به اصطلاح، دینامیکی بیانی ندارد.

در فلسفه ارسطو در اینکه همه اجزاء طبیعت تغییر می‌پذیرد بحثی نیست، سخن در این است که چه تغییراتی تدریجی و زمانی است و چه تغییراتی دفعی و آنی. تغییرات تدریجی در این فلسفه به نام حرکت نامیده می‌شود و تغییرات دفعی به نام کون و فساد، یعنی به وجود آمدن دفعی به نام «کون خوانده می‌شود و فانی شدن دفعی به نام «فساد» و چون از نظر ارسطو و پیروان او تغییرات اساس جهان، مخصوصاً تغییراتی که در جوهر ما رخ می‌دهد همه دفعی است این جهان را جهان کون و فساد می‌خواندند.

آنجا که تغییرات دفعی است، یعنی صرفاً در یک لحظه صورت می‌گیرد، در غیر آن لحظه ثبات بر قرار است، پس اگر تغییرات را دفعی بدانیم نظر به اینکه آن تغییرات در یک «آن صورت می‌گیرد و در غیر آن «آن یعنی در «زمان ثابتند، این چنین متغیراتی متغیر نسبی و ثابت نسبی می‌باشند. پس اگر تغییر، به نحو حرکت باشد تغییر مطلق است و اگر تغییر

به نحو کون و فساد و به نحو آنی باشد تغییر، نسبی است.

پس از نظر ارسطوئیان اگر چه شیء ثابت یک نواخت مطلق در طبیعت وجود ندارد (بر خلاف نظر ذیمقراطیسیان) بلکه همه چیز متغیر است. اما نظر به اینکه عمده در طبیعت جوهرها هستند و جوهرها تغییراتشان دفعی است پس جهان ثبات نسبی و تغییر نسبی دارد و ثبات بیش از تغییر بر جهان حاکم است.

قسمت دوم

ارسطو و ارسطوئیان چنانکه می‌دانیم، اشیاء را به نحو خاصی دسته‌بندی کرده‌اند و مجموعاً اشیاء را داخل تحت ده جنس اصلی که آنها را مقوله می‌نامند دانسته‌اند و به این ترتیب: مقوله جوهر، مقوله کم، مقوله کیف، مقوله این، مقوله وضع، مقوله متی، مقوله اضافه، مقوله جده، مقوله فعل، مقوله انفعال.

به عقیده ارسطوئیان، حرکت، تنها در مقوله کم و مقوله کیف و مقوله این واقع می‌شود، در سایر مقولات حرکت صورت نمی‌گیرد، تغییرات سایر مقولات همه دفعی است و به عبارت دیگر سایر مقولات از ثبات نسبی برخوردارند و سه مقوله‌ای هم که حرکت در آنها وقوع می‌یابد، نظر به اینکه خود حرکت دائم نیست، گاه هست و گاه نیست، بر آن سه مقوله نیز ثبات نسبی حکمفرما است. پس در فلسفه ارسطو ثبات بیش از تغییر و یک نواختی بیش از دگرگونی به چشم می‌خورد.

بو علی سینا معتقد شد که در مقوله وضع نیز حرکت صورت می‌گیرد، یعنی او ثابت کرد که برخی حرکات، مانند حرکت کره بر گرد محور خودش از نوع حرکت وضعی است نه از نوع حرکت اینی. از این رو حرکات اینی بعد از بو علی اختصاص یافت به حرکات انتقالی. آنچه بو علی کشف کرد و مورد قبول دیگران واقع شد وجود یک حرکت دیگر نبود، بلکه توضیح ماهیت یک نوع حرکت بود که دیگران آن را از نوع حرکت اینی می‌دانستند و او ثابت کرد که از نوع حرکت وضعی است.

از جمله تحولات اساسی که در فلسفه اسلامی و بوسیله صدر المتالهین رخ داد، اثبات حرکت جوهریه بود. صدر المتالهین ثابت کرد که حتی بر اصول ارسطوئی ماده و صورت نیز، باید قبول کنیم که جواهر عالم در حال حرکت دائم و مستمر می‌باشند، یک لحظه ثبات و همسانی در جواهر عالم وجود ندارد و اعراض (یعنی نه مقوله دیگر) به تبع جوهرها در حرکتند. از نظر صدر المتالهین، طبیعت مساوی است با حرکت و حرکت مساوی است با حدوث و فناء مستمر و دائم و لا ینقطع.

بنا بر اصل حرکت جوهریه، چهره جهان ارسطوئی به کلی دگرگون می‌شود. بنا بر این اصل، طبیعت و ماده مساوی است با حرکت، و زمان عبارت است از اندازه و کشش این حرکت جوهری، و ثبات مساوی است با ماوراء الطبیعی بودن. آنچه هست یا تغییر مطلق است (طبیعت) و یا ثبات مطلق است (ماوراء طبیعت) ثبات طبیعت، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستی یعنی بر جهان نظام مسلم و لا یتغیری حاکم است ولی محتوای نظام که در داخل نظام قرار گرفته‌اند متغیرند بلکه عین تغییرند. این جهان هم هستیش ناشی از ماوراء است و هم نظامش، و اگر حکومت جهان دیگر نمی‌بود این جهان که یک پارچه لغزندگی و دگرگونی است رابطه گذشته و آینده‌اش قطع بود.

گشت مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار

در درس ششم اشاره کرده که تقسیمات اولیه هستی، یعنی تقسیماتی که مستقیماً تقسیم موجود بما هو موجود است، در حوزه فلسفه اولی است.

اکنون می‌گوئیم که بحث ثابت و متغیر تا قبل از صدر المتالهین در حوزه طبیعیات شمرده می‌شد، زیرا هر حکم و هر تقسیمی که مربوط به جسم بما هو جسم باشد مربوط به طبیعیات است، چنین گفته می‌شد که این جسم است که یا

ثابت است و یا متغیر و به تعبیر دیگر: یا ساکن است و یا متحرک. و به عبارت دیگر، حرکت و سکون از عوارض جسم است. پس بحث ثابت و متغیر صرفاً باید در طبیعیات آورده شود.

ارسطو و ابن‌سینا و پیروان آنها مباحث حرکت و سکون را در طبیعیات آورده‌اند.

ولی پس از کشف اصالت وجود و کشف حرکت جوهریه وسیله صدر المتالهین و روشن شدن اینکه طبایع عالم متحرک بما هو متحرک و متغیر بما هو متغیرند، یعنی جسم چیزی نیست که صرفاً حرکت بر او عارض شده باشد و احياناً حرکت از او سلب شود و حالت عدم حرکت او را سکون بنامیم، بلکه طبایع عالم عین حرکت می‌باشند، نقطه مقابل این حرکت جوهری «ثبات است نه «سکون سکون در مورد حرکت‌های عارضی صادق است که حالت نبود آن را سکون می‌خوانیم ولی در مورد حرکت ذاتی جوهری سکون فرض ندارد. نقطه مقابل این چنین حرکت جوهری که عین جوهر است، جواهری هستند که ثبات عین ذات آنها است، آنها موجوداتی هستند ما فوق مکان و زمان و عاری از قوه و استعداد و ابعاد مکانی و زمانی. علی‌هذا این جسم نیست که یا ثابت است و یا متغیر، بلکه موجود بما هو موجود است که یا عین ثبات است (وجودات ما فوق مادی) و یا عین سیلان و شدن و صیوروت و حدوث استمراری است (عالم طبیعت). پس وجود و هستی همچنانکه در ذات خود به واجب و ممکن تقسیم می‌گردد، در ذات خود به ثابت و سیال منقسم می‌شود. این است که از نظر صدر المتالهین تنها قسمتی از حرکات، یعنی حرکات عارضی جسم که نقطه مقابلشان سکون است شایسته است که در طبیعیات ذکر شود و اما سایر حرکات و یا همان حرکات، نه از آن حیث که عارض بر جسم طبیعی می‌باشند، باید در فلسفه اولی درباره آنها بحث و تحقیق به عمل آید. صدر المتالهین مباحث حرکت را در امور عامه اسفار ضمن بحث قوه و فعل آورده است، هر چند حق این بود که یک باره فصل مستقلی برای آن قرار می‌داد. از نتایج بسیار مهم این کشف بزرگ - مبنی بر اینکه وجود در ذات خود به ثابت و سیال تقسیم می‌شود و اینکه وجود ثابت نحوه‌ای از وجود است و وجود سیال نحوه‌ای دیگر از وجود است - این است که «شدن و «صیوروت عین مرتبه‌ای از هستی است. هر چند به اعتباری می‌توانیم «شدن را ترکیب و آمیختگی هستی و نیستی بدانیم ولی این ترکیب و آمیختگی ترکیب حقیقی نیست بلکه نوعی اعتبار و مجاز است) ۳.

حقیقت این است که کشف اصالت وجود و اعتباریت ماهیات است که ما را به درک این مهم موفق می‌دارد، یعنی اگر اصالت وجود نبود اولاً تصور حرکت جوهریه ناممکن بود، و ثانیاً اینکه سیلان و شدن و صیوروت عین مرتبه‌ای از وجود است، قابل تصور نبود.

در فلسفه جدید اروپا، حرکت از طرق دیگر جای خود را باز یافت و جمعی از فلاسفه معتقد شدند که حرکت رکن اساسی طبیعت است و بعبارت دیگر، به اعتقاد اینان، طبیعت مساوی است با «شدن اما نظر به اینکه این اندیشه بر پایه اصالت وجود و انقسام ذاتی وجود به ثابت و سیال نبود این فلاسفه چنین تصور کردند که «شدن همان جمع میان نقیضین است که قدما محال می‌دانستند و همچنین گمان کردند که لازمه «شدن بطلان اصل هو هویت است که قدما آن را مسلم می‌پنداشتند.

این فلاسفه گفتند که اصل حاکم بر اندیشه فلسفی قدما «اصل ثبات بوده است و قدما چون موجودات را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که امر اشیاء دائر است میان «بودن و «نبودن علی‌هذا از این دو یکی باید صحیح باشد و بس (اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین)، یعنی همواره یا بودن است و یا نبودن و شق سومی در کار نیست. همچنین چون قدما اشیاء را ثابت می‌انگاشتند چنین تصور می‌کردند که هر چیزی همواره خودش خودش است (اصل هو هویت) ولی با کشف اصل حرکت و تغییر در طبیعت و اینکه طبیعت دائماً در حال «شدن است این دو اصل بی‌اعتبار است، زیرا «شدن جمع میان بودن و نبودن است و آنجا که شیء هم بودن است و هم نبودن، «شدن تحقق یافته است.

شیء در حال شدن هم هست و هم نیست، شیء در حال شدن در هر لحظه خودش غیر خودش است، خودش در عین اینکه خودش است خودش نیست، خودش از خودش سلب می‌شود پس اگر اصل حاکم بر اشیاء اصل بودن و نبودن بود هم اصل امتناع اجتماع نقیضین صحیح بود و هم اصل هویت، ولی چون اصل حاکم، اصل شدن است هیچکدام از این دو اصل صحیح نیست.

بعبارت دیگر اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هویت که بر اندیشه قدما حکومت بی‌رقیبی داشته است ناشی از اصل دیگری بوده است که آن نیز بدون چون و چرا بر اندیشه قدما حکمرانی می‌کرده است و آن اصل ثبات است، با کشف بطلان اصل ثبات وسیله علوم طبیعی قهرا آن دو اصل نیز بی‌اعتبار است. آنچه گفتیم تصویری بسیاری از فلاسفه جدید - از هگل تا عصر حاضر - است.

ولی ما می‌بینیم که صدر المتالهین از راه دیگر به بطلان اصل ثبات می‌رسد، و حرکتی که او کشف می‌کند به معنی این است که طبیعت مساوی است با عدم ثبات و ثبات مساوی است با تجرد. و در عین حال او هرگز مانند فلاسفه جدید نتیجه‌گیری نمی‌کند و نمی‌گوید چون طبیعت مساوی است با «شدن و به تعبیر خود او مساوی است با سیلان و سیوروت پس اصل امتناع جمع و رفع نقیضین باطل است. او در عین حال که «شدن را نوعی جمع وجود و عدم می‌داند آن را جمع نقیضین نمی‌شمارد چرا؟ علت مطلب این است که او اصل مهم‌تری را کشف کرده است و آن اینکه وجود و هستی در ذات خود تقسیم می‌شود به ثابت و سیال. وجود ثابت مرتبه‌ای از هستی است، نه ترکیبی از هستی و غیر هستی، و وجود سیال نیز مرتبه‌ای دیگر از هستی است نه ترکیبی از هستی و غیر هستی. ترکیب «شدن از هستی و نیستی جمع میان دو نقیض نیست، همچنانکه انسلاب شیء از نفس خود نیز نیست. اشتباه فلاسفه جدید ناشی از دو جهت است، یکی عدم درک انقسام هستی به ثابت و سیال و دیگر اینکه تصور آنان درباره اصل تناقض و اصل تضاد نارسا بوده است.

پی‌نوشتها

1- حکماء این مطلب را با این تعبیر بیان می‌کنند: «مناط احتیاج شیء به علت، امکان است نه حدوث برای تفصیل این مطلب رجوع شود به کتاب «علل گرایش به مادیگری از مرتضی مطهری.

2- سوره نور، آیه ۳۵

3- رجوع شود به مقاله «اصل تضاد در فلسفه اسلامی در کتاب «مقالات فلسفی از مرتضی مطهری.

درس نهم: علت و معلول

درس نهم: علت و معلول

کهن‌ترین مساله فلسفه، مساله علت و معلول است. در هر سیستم فلسفی نام علت و معلول برده می‌شود، بر خلاف اصالت وجود یا وجود ذهنی که در برخی سیستمهای فلسفی جایگاه بلندی دارد و برخی از سیستمهای فلسفی دیگر کوچکترین آگاهی از آن ندارند و یا بحث قوه و فعل که در فلسفه ارسطو نقش مهمی ایفا می‌کند و یا بحث ثابت و متغیر که در فلسفه صدر المتالهین مقام شایسته‌ای یافته است.

علیت نوعی رابطه است میان دو شیء که یکی را علت و دیگری را معلول می‌خوانیم، اما عمیق‌ترین رابطه‌ها، رابطه علت و معلول این است که علت وجود دهنده معلول است. آنچه معلول از علت دریافت می‌کند تمام هستی و واقعیت خویش است، لهذا اگر علت نبود معلول نبود. ما چنین رابطه‌ای در جای دیگر سراغ نداریم که اگر یکی از دو طرف رابطه نبود دیگری هم نبود. علیهذا نیاز معلول به علت، شدیدترین نیازها است. نیاز در اصل هستی. بنا بر این اگر بخواهیم علت را تعریف کنیم باید بگوئیم: «آن چیزی که معلول در کیان و هستی خود به او نیازمند است

از جمله مسائلی که در باب علت و معلول هست این است که هر پدیده‌ای معلول است و هر معلولی نیازمند به علت است پس هر پدیده‌ای نیازمند به علت است. یعنی اگر چیزی در ذات خود عین هستی نیست و هستی او را عارض شده و پدید آمده است ناچار در اثر دخالت عاملی بوده است که آن را علت می‌نامیم، پس هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست. فرضیه مقابل این نظریه این است که فرض شود، پدیده‌ای بدون علت پدید آید، این فرضیه به نام صدفه یا «اتفاق نامیده می‌شود. فلسفه اصل علیت را می‌پذیرد و به شدت نظریه «صدفه و «اتفاق را رد می‌کند.

اینکه هر پدیده‌ای معلول و نیازمند به علت است مورد اتفاق فلاسفه و متکلمین است ولی متکلمین چنین پدیده‌ای را به «حادث تعبیر می‌کنند و فلاسفه به «ممکن، یعنی متکلمین می‌گویند هر «حادث معلول و نیازمند به علت است و فلاسفه می‌گویند هر «ممکن معلول و نیازمند به علت است و این دو تعبیر مختلف نتیجه‌های مختلف می‌دهد که در بحث‌حادث و قدیم به آن اشاره کردیم.

مساله دیگر در باب علت و معلول این است که هر علتی فقط معلول خاص ایجاد می‌کند نه هر معلولی را. و هر معلولی تنها از علت خاص صادر می‌شود نه از هر علتی. به عبارت دیگر میان موجودات جهان وابستگی‌های خاصی هست پس هر چیز منشاء هر چیزی نمی‌تواند بشود و هر چیزی ناشی از هر چیزی نمی‌تواند باشد. ما در تجربیات عادی خود به این حقیقت جزم داریم که مثلاً غذا خوردن علت سیر شدن است و آب نوشیدن علت سیراب شدن و درس خواندن علت با سواد شدن. لهذا اگر بخواهیم به هر یک از معلولات نامبرده دست بیابیم به علت خاص خودش متوسل می‌شویم. هیچگاه برای سیر شدن به آب نوشیدن یا درس خواندن متوسل نمی‌گردیم و برای با سواد شدن غذا خوردن را کافی نمی‌دانیم.

فلسفه ثابت می‌کند که در میان تمام جریانات عالم چنین رابطه مسلمی وجود دارد و این مطلب را به این تعبیر بیان می‌کند:

«میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکمفرما است که میان یک علت و معلول دیگر نیست. این اصل مهمترین اصلی است که به فکر ما انتظام می‌بخشد و جهان را در اندیشه ما، نه به صورت مجموعه‌ای هرج و مرج که در آن هیچ چیزی شرط هیچ چیزی نیست، بلکه به صورت دستگاهی منظم و مرتب در می‌آورد که هر جزء آن جایگاه مخصوص دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

مساله دیگر در باب علت و معلول این است که در فلسفه ارسطو علت چهار قسم است: علت فاعلی، علت غائی، علت مادی، علت صوری در مصنوعات بشری این چهار علت به خوبی صادق است: مثلاً اگر خانه‌ای بسازیم، بنا و عمله علت فاعلی است و سکونت در آن خانه، علت غائی است و مصالح آن خانه علت مادی است و شکل ساختمان که متناسب با مسکن است نه مثلاً با انبار یا حمام یا مسجد علت صوری است.

از نظر ارسطو هر پدیده طبیعی، مثلاً یک سنگ، یک گیاه یک انسان هم عیناً دارای چهار علت مزبور هست.

از جمله مسائل علت و معلول این است که علت در اصطلاح علماء طبیعی یعنی در اصطلاح طبیعیات با علت در اصطلاح الهیات علماء علم الهی اندکی متفاوت است از نظر علم الهی که اکنون آن را به نام «فلسفه می‌خوانیم علت عبارت است از وجود دهنده، یعنی فلاسفه چیزی را علت چیز دیگر می‌خوانند که آن چیز وجود دهنده چیز دیگر بوده باشد و گرنه آن را علت نمی‌خوانند و احياناً آن را «معد» می‌خوانند ولی علماء علوم طبیعی حتی در موردی که رابطه میان دو چیز صرفاً رابطه تحریک و تحرک است کلمه علت اطلاق می‌کنند. علیهذا در اصطلاح علماء طبیعی بنا علت‌خانه است زیرا بنا به وسیله یک سلسله نقل و انتقالها بالاخره منشا ساختن یک خانه شده ولی علماء علم الهی هرگز بنا را علت‌خانه نمی‌خوانند زیرا بنا به وجود آورنده خانه نیست، بلکه مصالح خانه قبلاً وجود داشته است و کار بنا

فقط این بوده که به آنها سازمان داده است. همچنین پدر و مادر نسبت به فرزند بر حسب اصطلاح علماء علوم طبیعی علت شمرده می‌شوند ولی بر حسب اصطلاح فلسفه آنها «مقدمه» «معد» و «مجرا» نامیده می‌شود، علت شمرده نمی‌شوند.

مساله دیگر در باب علت و معلول این است که سلسله علل (البته علل به اصطلاح فلاسفه نه علل به اصطلاح علمای طبیعی، یعنی علل وجود نه علل حرکت) متناهی است و محال است نامتناهی باشد یعنی اگر وجود یک شیء صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر، و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر باشد ممکن است هزارها و میلیونها و یا میلیاردها علت و معلول به این ترتیب هر کدام صادر از دیگری باشد و بالا برود، ولی در نهایت امر به علتی منتهی می‌گردد که آن علت قائم بالذات است و قائم به علتی دیگر نیست زیرا تسلسل علل غیر متناهی محال است. فلاسفه براهین زیادی اقامه می‌کنند بر امتناع تسلسل علل غیر متناهی، و این تعبیر را مخفف می‌کنند و می‌گویند: تسلسل علل محال است. و غالبا تعبیر را از این هم مخفف‌تر می‌کنند و می‌گویند تسلسل محال است و البته مقصود این است که تسلسل علل غیر متناهی محال است.

کلمه تسلسل از ماده «سلسله است که به معنی زنجیر است، پس تسلسل یعنی زنجیره شدن علل غیر متناهی. فلاسفه نظام و ترتیب علل و معلولات را به حلقات زنجیر که به ترتیب شت‌سر یکدیگر قرار گرفته‌اند، تشبیه کرده‌اند.

درس دهم: وجوب و امکان و امتناع

درس دهم: وجوب و امکان و امتناع

یکی دیگر از مسائل مهم فلسفه بحث وجوب و امکان و امتناع است. که به نام «مواد ثلاثه معروف است.

منطقیین می‌گویند اگر محمولی را به موضوعی نسبت دهیم مثلا بگوئیم «الف، ب است رابطه ب با الف یکی از کیفیتهای سه گانه را خواهد داشت، یا این رابطه، رابطه ضروری است یعنی حتمی و اجتناب ناپذیر و غیر قابل تخلف است، و به عبارت دیگر عقل ابا دارد که خلاف آن را قبول کند، یا بر عکس، یعنی رابطه، رابطه امتناعی است، یعنی محال است که محمول عارض موضوع گردد، و به عبارت دیگر عقل از قبول خود آن ابا دارد. و یا این رابطه به گونه‌ای است که می‌شود مثبت باشد و می‌شود منفی باشد یعنی هم قابل اثبات است و هم قابل نفی، و به عبارت دیگر عقل نه از قبول خود آن ابا دارد و نه از قبول خلافش.

مثلا اگر رابطه عدد چهار را با جفت بودن در نظر بگیریم، این رابطه ضروری و حتمی است، عقل از قبول خلاف آن ابا دارد. عقل می‌گوید عدد چهار جفت است بالضرورة و بالوجوب، پس آنچه بر این رابطه حاکم است وجوب و ضروری است.

ولی اگر بگوئیم عدد پنج جفت است، رابطه، رابطه امتناعی است. یعنی عدد پنج از جفت بودن امتناع دارد و عقل ما هم که این معنی را درک می‌کند از قبول آن ابا دارد، پس رابطه حاکم میان عدد پنج و جفت بودن امتناع و استحاله است. اما اگر بگوئیم امروز هوا آفتابی است رابطه، یک رابطه امکانی است، یعنی طبیعت روز نه اقتضا دارد که حتما آفتابی باشد و نه اقتضا دارد که حتما ابری باشد، بر حسب طبیعت روز هر دو طرف ممکن است، در اینجا رابطه میان روز و آفتابی بودن رابطه امکانی است.

پس رابطه میان هر موضوعی با هر محمولی که در نظر بگیریم، در حاق واقع از یکی از این سه کیفیت که احیانا آنها را به ملاحظه خاصی «ماده نیز می‌نامند خالی نیست. آنچه ما اینجا گفتیم سخن منطقیین بود.

فلاسفه که بحث‌شان درباره وجود است، می‌گویند هر «معنی و مفهوم را که در نظر بگیریم و موضوع قرار دهیم و «وجود» را به عنوان محمول به آن نسبت دهیم از یکی از سه قسم خارج نیست یا رابطه وجود با آن مفهوم و معنی

وجوبی است یعنی ضرورتاً و وجوباً آن چیز وجود دارد، ما آن را واجب الوجود می‌نامیم. بحث خدا در فلسفه تحت عنوان بحث اثبات واجب الوجود ذکر می‌شود. براهین فلسفی حکم می‌کند که موجودی که نیستی بر او محال است و هستی برای او ضروری است وجود دارد. و اگر رابطه وجود با او منفی و متناعی است یعنی محال است که موجود باشد بلکه ضرورتاً و وجوباً باید نباشد آن چیز را ممتنع الوجود می‌نامیم. مثل جسمی که در آن واحد هم کروی باشد و هم مکعب. و اما گر رابطه وجود با آن معنی رابطه امکانی است. یعنی آن معنی، ذاتی است که نه از وجود ابا داد و نه از عدم، ما آن چیز را ممکن الوجود می‌نامیم. همه اشیاء عالم مانند انسان و حیوان و درخت و آب و ... که بحکم یک سلسله علل پدید می‌آیند و سپس معدون می‌گردند، ممکن الوجودند. مساله دیگر دربار وجوب و امکان این است که هر ممکن الوجود بالذات، به وسیله علتش واجب الوجود می‌شود، اما واجب الوجود بالغیر نه بالذات. یعنی هر ممکن الوجود اگر مجموع علل و شرائطش موجود شود حتماً موجود می‌شود و واجب الوجود بالغیر می‌گردد. و اگر موجود نگردد - حتی اگر یکی از شرائط و یکی از اجزاء علتش مفقود باشد، ممتنع الوجود بالغیر می‌گردد. از این رو فلاسفه می‌گویند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد موجود نمی‌گردد.

پس هر چیزی که موجود شده و می‌شود به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلف ناپذیر موجود می‌گردد. پس نظام حاکم بر جهان و اشیاء یک نظام ضروری و وجوبی و قطعی و تخلف ناپذیر است و به اصطلاح فلاسفه امروز نظام حاکم بر جهان یک نظام جبری است).^۱ در بحث علت و معلول گفتیم که اصل سنخیت میان علت و معلول به فکر ما انتظام خاص می‌بخشد و یک پیوستگی خاصی میان اصلها و فرعها، میان علتها و معلولها در ذهن ما مجسم می‌کند. اکنون می‌گوئیم این اصل که هر ممکن الوجود از علت خود ضرورت کسب می‌کند که از جهتی مربوط است به علت و معلول و از جهتی مربوط است به ضرورت امکان، به نظام فکری ما در باره جهان رنگ خاص می‌دهد و آن اینکه این نظام یک نظام ضروری و حتمی و تخلف ناپذیر است. فلسفه این مطلب را با عبارت کوتاه «اصل ضرورت علت و معلولی بیان می‌کند.

اگر ما اصل علیت غائی را در طبیعت بپذیریم، یعنی بپذیریم که طبیعت در سیر و رکت خود غایاتی را جستجو می‌کند و همه غایات هم به یک غایت اصلی که غایه الغایات است منتهی می‌گردد، باز نظام حاکم بر جهان رنگ تازه دیگری پیدا می‌کند. ما در اینجا وارد بحث غایات که فوق العاده جالب و مهم است نمی‌شویم و به دروس اختصاصی فلسفی واگذار می‌کنیم.

بحث ما در باره کلیات فلسفه در اینجا به پایان می‌رسد، ولی باز هم مسائلی هست که لازم است اجمالاً با کلیاتی از آنها آشنا شویم، مانند وحدت و کثرت، قوه و فعل، جوهر و عرض، مجرد و مادی و غیره، امیدوارم در آینده فرصتی بیابیم که درباره اینها نیز بحث کنیم.

پی‌نوشت

1- این جبر، با جبری که در مقابل اختیار در مورد انسان بکار برده می‌شود یکی نیست، این دو نباید با یکدیگر اشتباه شود. ضروری بودن نظام جهان با اختیار انسان منافات ندارد.