

تقریر منطقی فلسفه مقدماتی

سید حسن موسوی



کانال صدا¹ @soda96

www.soda96.ir

فهرست مطالب:

مدخل	۶
درس ۱- واژه فلسفه	۶
درس ۲- فلسفه اسلامی	۸
درس ۳- تعریف فلسفه	۱۲
بخش اول : مفهوم وجود	۱۵
درس ۴- بداهت مفهوم وجود	۱۵
درس ۵- رابطه وجود و ماهیت در ذهن و خارج	۱۷
بخش دوم : احکام حقیقت وجود	۲۰
درس ۶- اصالت وجود و ماهیت؛ تصویر مدعا	۲۰
درس ۷- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛ تصویر مدعا	۲۴
درس ۸- تشکیک در وجود؛ تصویر مدعا	۲۵
درس ۹- تشکیک در وجود؛ اثبات مدعا	۲۸
بخش سوم : احکام عدم	۳۳
درس ۱۰- نبود تمایز و علیت اعدام	۳۳
درس ۱۱- امتناع اعاده معدوم	۳۵
بخش چهارم : ادراک	۳۸
درس ۱۲- وجود ذهنی	۳۸
درس ۱۳- معقولات ثانیه فلسفی	۴۴

درس ۱۴- کیفیت انتزاع معقولات ثانیه	۴۶
درس ۱۵- اتحاد عالم و معلوم	۴۷
درس ۱۶- مناط صدق در قضایا	۴۹
بخش پنجم : مواد ثلاث	۵۴
درس ۱۷- ضرورت و امکان	۵۴
درس ۱۸- امکان استعدادی	۵۶
بخش ششم : ماهیت و احکام آن	۵۸
درس ۱۹- ماهیت	۵۸
درس ۲۰- حکم حیثیت ذات ماهیت	۵۹
درس ۲۱- اعتبارات ماهیت	۶۰
بخش هفتم : علیت	۶۱
درس ۲۲- معنای علت و انقسامات آن	۶۱
درس ۲۳- اصل علیت و فقر وجودی معلول	۶۶
درس ۲۴- مناط احتیاج به علت، و نیاز به به علت در بقا	۷۰
درس ۲۵- جبر علی - معلولی و سنخیت علی - معلولی	۷۳
درس ۲۶- امتناع دور و تسلسل	۷۵
درس ۲۷- علت غایی	۷۸
درس ۲۸- جبر و اختیار	۸۱
بخش هشتم : تقدم و تأخر	۸۵

درس ۲۹- اقسام تقدم و تأخر	۸۵
درس ۳۰- حقیقت تقدم و تأخر	۸۸
درس ۳۱- ملاک تقدم زمانی	۸۹
درس ۳۲- حدوث و قدم	۹۰
بخش نهم : مقولات.....	۹۵
درس ۳۳- جوهر و عرض	۹۵
درس ۳۴- انواع جوهر	۹۹
درس ۳۵- اثبات هیولا	۱۰۳
درس ۳۶- ابطال جزء لایتجزا	۱۰۵
درس ۳۷- ابطال ذرات صغار صلبه	۱۰۶
بخش دهم : تغییر	۱۰۸
درس ۳۸- تغییر	۱۰۸
درس ۳۹- لوازم حرکت و حرکت جوهری	۱۱۱
درس ۴۰- اثبات حرکت جوهری	۱۱۳
بخش یازدهم : ذات الهی	۱۱۷
درس ۴۱- خداشناسی و راه های آن	۱۱۷
درس ۴۲- براهین اثبات وجود خداوند	۱۱۹
درس ۴۳- توحید ذاتی	۱۲۱
بخش دوازدهم : صفات الهی	۱۲۳

درس ۴۴- تشبیه و تنزیه	۱۲۳
درس ۴۵- صفات الهی	۱۲۵
بخش سیزدهم : افعال الهی	۱۲۷
درس ۴۶- حدوث و قدم عالم	۱۲۷
درس ۴۷- مرجّح حدوث عالم در لایزال	۱۳۰
درس ۴۸- عوالم کلی وجود	۱۳۲
درس ۴۹- قضا و قدر	۱۳۴
درس ۵۰- شرور	۱۳۵



مدخل

درس ۱: واژه فلسفه

۱- فلسفه در لغت به چه معناست؟

فلسفه در یونان، در حقیقت فیلسوفیا به معنای دوستدار دانش است.

۲- چرا سقراط به جای سوفیست که به معنای دانشمند است، خود را فیلسوف می خواند؟

سقراط به علت فروتنی و یا احتراز از همردیف شدن با سوفیست ها خود را فیلسوف می خواند.

۳- فلسفه در اصطلاح مسلمانان به چه معناست؟

فلسفه در اصطلاح شایع مسلمانان به معنای **مطلق دانش عقلی** در برابر دانش های نقلی از قبیل لغت، نحو و... می باشد.

۴- فلسفه [= علم عقلی] بر چند قسم است؟ نام برده و به اختصار توضیح دهید.

فلسفه بر دو قسم است:

الف) نظری: آن است که درباره اشیا آن چنان که هستند، بحث می کند؛ این قسم خود به سه قسم دیگر منقسم می گردد: الهیات یا فلسفه علیا، ریاضیات یا فلسفه وسطا و طبیعیات یا فلسفه سُفلا.

ب) عملی: آن است که درباره افعال انسان، آن چنان که شایسته است باشد، بحث می کند؛ این قسم خود به سه قسم دیگر منقسم می گردد: علم اخلاق، علم تدبیر منزل و علم سیاست مدن.

۵- فلسفه علیا یا الهیات شامل چه مواردی می شود؟

فلسفه علیا یا حقیقی یا الهیات مشتمل بر دو فن است: امور عامه یا الهیات بالمعنی الأعم، و الهیات بالمعنی الأخص.

۶- ریاضیات شامل بخش است؟ نام ببرید.

ریاضیات شامل چهار بخش است: حساب، هندسه، هیئت و موسیقی.

۷- از نظر فلاسفه قدیم فلسفه چند معنا دارد؟ توضیح دهید.

از نظر فلاسفه قدیم، واژه فلسفه دو معنا داشت: یکی معنای شایع، که عبارت بود از مطلق دانش معقول که شامل همه علوم غیر نقلی بود؛ و دیگر، معنای غیر شایع، که عبارت بود از علم الهی یا فلسفه اولی [= امور عامه + الهیات به معنای اخص] که از شعب سه گانه فلسفه نظری است.

۸- مقصود از فلسفه حقیقی یا اولی یا اعلا چیست؟

فلسفه حقیقی یا متافیزیک عبارت است از علمی که از موجود بما هو موجود - نه از آن جهت که تعین خاصی در کار باشد - بحث می کند؛ مثلاً موجود از آن جهت که موجود است - نه از آن جهت که مثلاً جسم است یا کمیت است و یا ... - یا علت است و یا معلول، یا واحد است و یا کثیر و ...

۹- علت برتری فلسفه اعلا بر دیگر اقسام فلسفه چیست؟

به سه علت فلسفه اعلا بر دیگر اقسام فلسفه برتری دارد:

الف) برهانی تر و یقینی تر بودن آن

ب) ریاست آن بر تمامی علوم

ج) کلی تر و عام تر بودن آن.

۱۰- اولین کسی که به علم مستقلی که از احکام وجود بحث می کند، پی برد چه نام داشت؟

ارسطو

۱۱- مقصود از ما بعد الطبیعه چیست؟

مقصود از ما بعد الطبیعه همان متافیزیک است؛ و وجه تسمیه آن این است که: پس از اینکه آثار ارسطو را در دایره المعارفی گرد آوردند، چون از نظر ترتیب این بخش پس از طبیعیات قرار می گرفت و نام ویژه ای نداشت و حتی خود ارسطو نیز نامی بر آن نگذاشته بود، به ما بعد الطبیعه معروف و مشهور شد.

۱۲- آیا تعریف فلسفه به : علمی که تنها درباره خدا و امور مجرد از ماده بحث می کند، تعریف صحیحی است؟

خیر؛ زیرا این تعریف به اشتباه ما بعد الطبیعه را با ما واء الطبیعه یکی دانسته است و حال آنکه این علم شامل طبیعت، ما واء طبیعت و هر چه که موجود است، می شود.

۱۳- آیا این سخن که: فلسفه از علوم جدا شده است، چرا که دیگر به علومی همچون طبیعیات، ریاضیات و ... فلسفه گفته نمی شود؛ سخن صحیحی است؟
خیر؛ زیرا:

هر چند که به این علوم امروزه دیگر فلسفه گفته نمی شود ولی این تغییر لفظی و این عدم استعمال دلیل نمی شود که آن علوم از فلسفه جدا شده باشند؛ چنین تعبیری درست مثل آن است که از اینکه کلمه فارس در زمانی به همه ایران اطلاق می شده است و امروز درباره استانی از استانهای جنوبی ایران به کار می رود گمان برده شود که استان فارس از ایران جدا شده است.

درس ۲: فلسفه اسلامی

۱- روش های فکری اسلامی پیش از ملاصدرا به چند گروه تقسیم می شوند؟ آنها را نام ببرید.
روش های فکری پیش از ملاصدرا چهار روش هستند و عبارت اند از: مشائی، اشراقی، کلامی و عرفانی.

۲- تعدادی از نمایندگان مکتب مشائی را نام ببرید.

اکثر فلاسفه اسلامی مانند کندی، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد، ابن باجه اندلسی مشائی مسلک بوده اند. نماینده کامل این مکتب ابن سینا معروف به شیخ الرئیس است.

۳- روش فکری فلاسفه مشاء چگونه است؟

در این روش تنها بر استدلال و برهان عقلی تکیه می شود نه چیز دیگر.

۴- تعدادی از نمایندگان مکتب اشراقی را نام ببرید.

این روش نسبت به روش مشائی پیروان کمتری دارد. از پیروان این مکتب می توان به قطب الدین شیرازی و شهرزوری اشاره نمود. نماینده کامل این مکتب شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق است.

۵- روش فکری فلاسفه اشراق چگونه است؟

در این روش علاوه بر برهان و استدلال عقلی به مجاهده و تصفیه نفس نیز تکیه می شود.

۶- تعدادی از نمایندگان مکتب عرفانی را نام ببرید.

این روش پیروان زیادی دارد. از پیروان این مکتب می توان به بایزید بسطامی، حلّاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوطالب مکی، ابونصر سراج، ابوالقاسم قشیری، ابن فارض مصری، مولوی رومی و خواجه حافظ اشاره نمود. نماینده کامل این مکتب که عرفان نظری را مضبوط ساخت، محیی الدین عربی اندلسی است.

۷- روش فکری مکتب عرفانی چگونه است؟

روش عرفان و تصوّف فقط بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی الله و تقرّب تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچ وجه اعتمادی به استدلالات عقلی ندارد.

۸- وجه افتراق و اشتراک دو مکتب عرفانی و اشراقی در چیست؟

روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یک وجه اشتراک و دو وجه افتراق دارد:

وجه اشتراک: آن است که هر دو بر اصلاح و تهذیب نفس تکیه می کنند.

وجه افتراق: نخست آنکه عارف استدلال را به طور کلی نفی می کند ولی فیلسوف اشراقی فکر و تصفیه نفس را به کمک یکدیگر می گیرد؛ دیگر آنکه هدف فیلسوف اشراقی مانند هر فیلسوف دیگری کشف حقیقت ولی هدف عارف وصول به حقیقت است.

۹- روش کلامی به چند دسته تقسیم می شود؟ تعدادی از نمایندگان هر دسته را نام ببرید.

روش کلامی به سه دسته تقسیم می شود:

الف) معتزلی: از نمایندگان این گروه می توان به ابوالهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابوعبیده معمر بن مثنی، قاضی عبدالجبار و زمخشری اشاره نمود.

ب) اشعری: از نمایندگان این مکتب می توان شیخ ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین جوینی، غزالی و فخررازی اشاره نمود.

ج) شیعی: از نمایندگان این مکتب می توان به هشام بن حکم، خاندان نوبختی، شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی اشاره نمود.

۱۰- روش فکری مکتب کلامی چگونه است؟

این روش همانند روش مشائی تنها بر استدلالات عقلی تکیه می کند.

۱۱- تفاوت دو روش کلامی و مشائی در چیست؟

این دو روش در دو جهت با یکدیگر تفاوت دارند:

جهت اول در اصول و مبادی به کار رفته در هر کدام است؛ مثل مسئله حُسن و قبح که از مبادی کلام به شمار می رود حال آنکه فلاسفه آن را اصلی اعتباری و غیر برهانی قلمداد می کنند.

جهت دوم در رویکرد هر یک از آن دو مکتب است؛ چه اینکه متکلم بر خلاف فیلسوف خود را متعهد به دفاع از حریم اسلام می داند در حالی که بحث فیلسوفانه، بحث آزادی است.

۱۲- چهار جریان فکری در کدام نقطه جمع شده و جریان فکری واحدی را به وجود آوردند؟

چهار جریان فکری در حکمت متعالیه جمع شده و جریان واحدی را به وجود آوردند.

۱۳- پایه گذار حکمت متعالیه چه کسی است؟

پایه گذار حکمت متعالیه، مرحوم محمد بن ابراهیم شیرازی (۹۸۰ق - ۱۰۵۰ق) معروف به صدرالمتألهین است.

۱۴- چه خصوصیتِ واحدی بر تمام نحله های فکری مذکور حاکم است؟

روح خاص و فرهنگ اسلامی بر تمامی نحله های فکری مذکور حاکم است.

۱۵- مکتب ملاصدرا به کدام مکتب شبیه است؟

مکتب ملاصدرا از لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است؛ یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است، ولی از نظر اصول و استنتاجات با آن متفاوت است.

۱۶- چهار مرحله ای را که عرفا در مسیر سیر و سلوک بیان می کنند، نام برده و توضیح دهید که ملاصدرا از این مراحل چه استفاده ای نموده است؟

عرفا معتقدند سالک با به کار بستن روش عارفانه چهار سیر انجام می دهد:

(الف) سیر من الخلق الی الحق: در این مرحله سالک می کوشد از طبیعت عبور کند و پاره ای از عوالم ماورای طبیعی را نیز پشت سر گذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

(ب) سیر بالحق فی الحق: در این مرحله، پس از آنکه سالک ذات حق را از نزدیک شناخت، به کمک خود او به سیر در شئون و کمالات و اسما و صفات او می پردازد.

(ج) سیر من الحق الی الخلق بالحق: در این مرحله، سالک به خلق و میان مردم باز می گردد، اما بازگشتش به معنای جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، بلکه ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می بیند.

(د) سیر فی الخلق بالحق: در این مرحله، سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری و رساندن آنها به حق می پردازد.

ملاصدرا نیز مسائل فلسفه را به اعتبار اینکه فکر نوعی سلوک است، ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد:

(الف) مسائلی که تحت عنوان امور عامه مطرح اند و پایه و مقدمه مبحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر آدمی است از خلق به حق. (سیر من الخلق الی الحق)

ب) مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق)

ج) مباحث افعال باری و عوالم کلی وجود (سیر من الحق الی الخلق بالحق)

د) مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق)

۱۷- کتاب معروف ملاصدرا چه نام دارد؟

کتاب اسفار اربعه، که به معنای سفرهای چهارگانه است و هر بخش از آن شامل یکی از مراحل سلوک فکری می باشد، کتاب مشهور ملاصدرا است.

۱۸- ملاصدرا نظام فلسفی خویش را چه نامید؟

حکمتِ متعالیه

۱۹- ملاصدرا فلسفه مشهور و متداول را - اعم از اشراقی و مشائی - به چه نامی خواند؟

او فلسفه مشهور و متداول را فلسفه عامیه یا فلسفه متعارفه خواند.

درس ۳: تعریف فلسفه

۱- موضوع و مسئله علم چیست؟

موضوع هر علم حقیقی چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتیه اش بحث می شود.

مسئله یعنی آن چیزی که مبین یکی از عوارض ذاتیه موضوع آن علم است.

۲- مقصود از عوارض ذاتیه چیست؟

بطور کلی، مقصود از عوارض ذاتیه [=احکام حقیقی]، محمولاتی است که بر موضوع حمل می شوند از آن جهت که موضوع خودش خودش است؛ مثل حمل متفکر بر انسان که به خاطر خود انسان صورت می گیرد، به این نحو که گفته می شود: انسان از آن جهت که انسان است، متفکر است.

۳- آیا موضوع علم همان موضوع مسئله است؟

موضوع مسئله با موضوع علم یکی نیست؛ هر مسئله، قضیه ای است که واجد موضوع و محمول است و موضوع مسئله غالباً از مصادیق و جزئیات موضوع علم می باشد.

۴- چه آثاری بر تعیین موضوع علم مترتب است؟

موضوع علم باعث تمایز علوم از یکدیگر، قرابت و بُعد آنها از یکدیگر و تعیین روش تحقیق در آنها می شود.

۵- موضوع فلسفه چیست؟

با توجه به اینکه فلسفه از علوم حقیقی است پس باید موضوعی هم داشته باشد و موضوع آن موجود بما هو موجود است؛ به عبارت دیگر فلسفه از عوارض ذاتیه موجود بحث می کند؛ مثلاً هنگامی که در فلسفه گفته می شود موجود یا واحد است یا کثیر، منظور آن است که صرف بودن و هستی مقتضای وحدت یا کثرت است.

۶- با توجه به موضوع فلسفه، تعریف آن چیست؟

فلسفه دانشی است که از موجود بما هو موجود بحث می کند؛ به عبارت دیگر فلسفه علم هستی شناسی است.

۷- با توجه به موضوع فلسفه، روش تحقیق در آن چگونه است؟

با توجه به اینکه موضوع هر علمی روش تحقیق در آن علم را نیز مشخص می کند و با توجه به اینکه موضوع فلسفه، هستی و موجودیت است که قابل ادراک با حس ظاهر نیست، بنابراین روش تحقیق در فلسفه تعقلی محض می باشد.

۸- آیا ممکن است که فلسفه از نتایج علوم تجربی بهره ببرد؟

ممکن است در مواردی فلسفه از نتایج علوم تجربی استفاده کرده و آنها را صغرای قیاسی قرار دهد که کبرایش فلسفی و تعقلی محض است و طبعاً نتیجه ای فلسفی بدست آورد. البته چنین قضایای نیمه تجربی ای با پیشرفت علوم تجربی و تغییر آن، نتیجه شان نیز تغییر می یابد و این مطلب تنها در قضایای نیمه تجربی صادق است.

۹- فواید فلسفه را نام ببرید.

الف) پاسخ به غریزه حقیقت جویی، ب) قادر ساختن انسان بر تمایز بین حقیقت و اعتبار با فهماندن آثار و خواص موجودیت، ج) بررسی صحت و سقم کلیت و قطعیت قوانین حاکم بر علوم، د) اثبات وجود موضوعات علمی که موضوعشان بدیهی الوجود نیست.

۱۰- مسائل فلسفه را نام ببرید.

الف) مسائل مربوط به هستی و دو نقطه مقابل آن یعنی ماهیت و نیستی.

ب) مسائل مربوط به اقسام اولیه هستی مثل تقسیم موجود به واجب و ممکن و ...

ج) مسائل مربوط به قوانین کلی حاکم بر نظام هستی مثل علیّت و ...

د) مسائل مربوط به اثبات طبقات و عوالم هستی مثل تقسیم عوالم به چهار نوع ناسوت [محسوسات]، ملکوت [=مثال]، جبروت [=عقول یا معنا] و لاهوت [=وجود خداوند]

ه) مسائل مربوط به روابط عالم طبیعت با عوالم مافوق و به عبارت بهتر مسائل مربوط به سیر نزولی هستی از لاهوت تا طبیعت و سیر صعودی طبیعت به عوالم بالاتر به ویژه درباره انسان، که معاد خوانده می شود و بخش عظیمی از حکمت متعالیه را به خود اختصاص داده است.

صوت دروس حوزوی

بخش اول: احکام مفهوم وجود

درس ۴: مفهوم وجود

۱- آیا مفهوم وجود، مفهومی بدیهی است؟

مفهوم وجود مفهومی بدیهی و بی نیاز از تعریف است؛ حتی اینکه مفهوم وجود مفهومی بدیهی است، تصدیقی بدیهی می باشد.

۲- آیا تعریف وجود به ثبوت ذات و ثابت الذات تعریف صحیحی است؟

تعاریفی همچون ثبوت ذات و ثابت الذات برای وجود تعریف حقیقی نیستند بلکه تنها لفظ را معنا می کنند.

۳- چرا مفهوم وجود را نمی توان تعریف نمود؟

برای موجود نه تعریف حدی ممکن است و نه تعریف رسمی؛

اما عدم تعریف حدی به این علت است که وجود مفهومی بسیط بوده و جنس و فصل ندارد تا بخواهد تعریف شود.

اما عدم تعریف رسمی به این علت است که چیزی یافت نمی شود که از خود مفهوم وجود روشن تر باشد تا به عنوان یکی از آثار وجود و معرف آن باشد.

۴- آیا مفهوم وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟

مفهوم وجود مشترک معنوی است و این امر، امری بدیهی است.

۵- براهین اقامه شده بر اشتراک معنوی وجود را ذکر نمایید.

با اینکه اشتراک معنوی بودن وجود امری بدیهی است، لکن به علت مشتبه شدن این امر بر عده ای، براهینی نیز اقامه شده است:

برهان اول: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر مفهوم وجود مشترک لفظی بود، انقسام که از ضمیمه شدن قیود به معنای مشترک حاصل می شود تحقق نمی یافت؛

کبری؛ لیکن از سوی دیگر می بینیم که وجود به بالفعل و بالقوه، خارجی و ذهنی، و ... منقسم می گردد؛

نتیجه: اشتراک وجود در لفظ نیست، [بلکه در معناست].

برهان دوم: بیان این برهان را در ضمن سه مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: وجود و عدم نقیض یکدیگرند.

مقدمه ۲: مفهوم عدم به علت عدم کثرت، مشترک معنوی و مفهومی واحد است؛ زیرا - همانطور که بعداً خواهیم خواند - تمایزی بین اعدام وجود ندارد.

مقدمه ۳: نقیض واحد، واحد است؛ یعنی ممکن نیست مفهومی واحد نقیض دو مفهوم متباین باشد. پس وحدت مفهوم عدم که نقیض مفهوم وجود است دلیل بر وحدت مفهوم وجود است.

نتیجه: مفهوم وجود مشترک معنوی است.

برهان سوم: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر مفهوم وجود مشترک معنوی می بود، هر آینه لازم می آمد که با شک در قسم خاصی از وجود، باور ما به اصل وجود آن شیء نیز منتفی می شد.

کبری؛ لیکن با شک در قسم خاصی از وجود باور ما به اصل وجود آن شیء منتفی نمی شود.

نتیجه: مفهوم وجود مشترک معنوی است.

مثال: ممکن است به وجود چیزی معتقد شویم و آن وجود را وجود بالقوه بدانیم و بعد معلوم شود که بالفعل است. در این صورت، اعتقاد ما به بالقوه بودن آن منتفی می شود، اما اعتقاد ما به اصل وجود آن منتفی نمی شود.

درس ۵: رابطه وجود و ماهیت در ذهن و خارج

۶- آیا وجود یک شیء و ماهیت آن در ذهن با یکدیگر مغایرند؟

وجود یک شیء و ماهیت آن در ذهن مغایر یکدیگرند؛ یعنی دو مفهوم اند نه یک مفهوم.

۷- به مغایرت ذهنی وجود و ماهیت در اصطلاح چه می گویند؟

مغایرت ذهنی وجود و ماهیت را در اصطلاح زیادت وجود بر ماهیت گویند.

۸- براهین تغایر وجود و ماهیت در ذهن را ذکر کنید.

برای درک این مدعا [= تغایر وجود و ماهیت در ذهن] تصور صحیح آن کافی است ولی در عین حال برای توضیح بیشتر به نقل برخی از براهین می پردازیم:

برهان اول: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود عین ماهیت یا جزء آن بود، نفی وجود از ماهیت ممکن نبود.

کبری؛ لیکن نفی وجود از ماهیت ممکن است. [و به اصطلاح، وجود از ماهیت صحت سلب ندارد].

نتیجه: وجود عین یا جزء ماهیت نیست.

برهان دوم: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود عین ماهیت یا جزء آن بود، اثبات وجود برای هیچ ماهیتی نیازمند دلیل نبود.

[یعنی تصور هر ماهیتی برای اثبات وجود آن کافی بود].

کبری؛ لیکن تصور هر ماهیتی وجود آن ماهیت را به دنبال ندارد.

نتیجه: وجود عین ماهیت یا جزء آن نیست.

برهان سوم: جان این برهان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر وجود عین ماهیت یا جزء آن بود، تصور وجود از تصور ماهیت منفک نمی شد. [=یعنی هر گاه ماهیت تصور می شد، وجود نیز تصور می شد.]

کبری؛ لیکن گاهی ماهیت بدون توجه به هستی یا نیستی آن تصور می شود.

نتیجه: وجود عین ماهیت یا جزء آن نیست.

۹- کیفیت حمل محمولات بر موضوعات بر چند قسم است؟

کیفیت حمل محمولات بر موضوعات در یک تقسیم بندی بر دو قسم است:

الف) در پاره ای از موارد که محمولی را بر موضوعی حمل می کنیم، همان طور که هریک از موضوع و محمول در ذهن تصویری مخصوص به خود دارد، در خارج و واقع نیز هریک واقعیتی مخصوص به خود دارد؛ مثل حمل سفیدی بر کاغذ که در آن هر کدام از موضوع و محمول در ذهن تصویری مخصوص به خود و در خارج و واقع نیز واقعیتی متمایز از دیگری دارد.

ب) در پاره ای از موارد که محمولی را بر موضوعی حمل می کنیم، چنین نیست که در خارج موضوع و محمول هریک واقعیتی جداگانه داشته و بین آنها دوگانگی و کثرتی باشد، بلکه در خارج وحدت حکمفرماست و ذهن با قدرت تجزیه و تحلیل خود آن را [یعنی آن واحد بسیط را] در ذهن به امور متعدّد منحل می کند؛ مثل خط که در ذهن به کمیت متصل یک بعدی منحل می گردد.

۱۰- حمل وجود بر مصادیق ماهیت چه نوع حملی است؟

یکی از مواردی که محمولی را بر موضوعی حمل می کنیم در حالی که در خارج، آن موضوع و محمول هریک واقعیتی متمایز ندارد، موردی است که ماهیتی - از قبیل خط یا عدد یا انسان و یا چیز دیگر - را موضوع و وجود را محمول قرار می دهیم و قضایایی به نام **هلیات بسیطه** می سازیم؛ و مثلاً می گوییم: انسان هست.

۱۱- کیفیت وجود و ماهیت در ذهن و خارج چگونه است؟ آیا این دو در ذهن و خارج به یک شکل هستند؟

در نمایش اولی برای ذهن، وجود چیزی است که به ماهیت تعلق می گیرد و خارج کننده آن از کتم عدم و ظاهر کننده وی از زیر پرده ابهام و نیستی است یا چونان لباسی است که ماهیت به آن متلبس شده است ولی بطور مسلّم در خارج، وجود و ماهیت دو چیز نیستند که یکی ظاهر کننده و دیگری ظاهر شده یا یکی متعلّق و دیگری متعلّق به باشد؛ ذهن است که یک واقعیت خارجی را در خود به دو حیثیت تحلیل می کند و از این دو حیثیت یکی را عارض و دیگری را معروض اعتبار می کند. در خارج انواع ترکیبات ممکن است ولی ترکیب از ماهیت و وجود معنا ندارد.

۱۲- اینکه در خارج ترکیب از ماهیت و وجود معنا ندارد، در کتب فلسفی به چه عنوانی مطرح می شود؟

این مطلب در کتب فلسفی تحت عنوان اتحاد وجود و ماهیت در خارج مطرح می شود.



بخش دوم: احکام حقیقت وجود

درس ۶: أصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛ تصویر مدعا

۱- مهم ترین مسئله فلسفه چیست؟

در میان مسائل فلسفه، مسئله ای که بیشتر از همه در سرنوشت فلسفه مؤثر می باشد مسئله أصالت وجود و اعتباریت ماهیت است و پس از آن تشکیک در وجود.

۲- مسئله أصالت وجود و اعتباریت ماهیت و یا بالعکس برای اولین بار توسط کدام فیلسوف مطرح شد؟

این مسئله به این شکل که یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا بر عکس، بطوریکه باید یکی از این دو شق را پذیرفت و لا غیر، در آثار فیلسوفان پیش از میرداماد وجود ندارد و میرداماد اولین کسی است که به این مسئله بگونه ای مستقل پرداخته است.

۳- اشتباه برخی از فلاسفه در بیانِ پیشینه مسئله أصالت وجود در چه بوده است؟

برخی از فلاسفه همچون حاجی سبزواری به سبب بی توجهی به تاریخ فلسفه، مسئله أصالت وجود را به گونه ای طرح کرده اند که گویی این مسئله از ابتدای شروع فلسفه - از زمان ارسطو و افلاطون - بگونه ای مستقل مطرح بوده است.

۴- مسئله أصالت در فلسفه را تبیین کنید.

تبیین مسئله أصالت را در ضمن چهار مرحله پی می گیریم:

مرحله اول: انسان هنگامی که واقعیت ممکن الوجودی را فی نفسه در نظر می گیرد آن را به دو حیثیت تحلیل می کند: حیثیت ماهوی و حیثیت وجودی.

مرحله دوم: ویژگی حیثیت ماهوی آن است که ذاتاً از موجودیت و معدومیت، از ذهنیت و خارجیت و از کلیت و تشخص لاشروط است و به بیان مشهور: الماهیه لیست من حیث هی إلّا هی.

مرحله سوم: بر خلاف حیثیت ماهوی، حیثیت وجودی آن سنخ حقیقتی است که ذاتاً از ذهنیت، کلیت و عدم ابا دارد و به عبارت دیگر بشرط لای از این امور است.

مرحله چهارم: اکنون پرسش این است که آیا هر واقعیت ممکن الوجودی در خارج از دو حیثیت و از دو سنخ حقیقت وجود و ماهیت تشکیل یافته یا چنین نیست؟ آیا هر دو حیثیت مزبور عینی و خارجی اند یا اینکه هر دو صرفاً فرض ذهن اند یا یکی عینی و دیگری فرضی و اعتباری است؟

۵- مراد از حیثیت ماهیت و حیثیت وجود چیست؟

مراد از حیثیت ماهیت و وجود همان مفهوم ماهوی و مفهوم وجود در ذهن نیست، بلکه مقصود دو سنخ حقیقت خارجی است که ذهن از طریق این دو مفهوم به آنها می رسد؛ اعم از آنکه این دو سنخ حقیقت خارجی صرفاً فرض ذهن باشند یا حقیقتاً در خارج یافت شوند.

۶- در پاسخ به پرسش از اینکه أصالت با وجود است یا ماهیت، چند شق قابل تصور است؟ آنها را بیان ببرید.

در پاسخ به این پرسش، چهار شق قابل تصور است:

شق اول: هیچ کدام از این دو أصالت ندارند و هر دو ذهنی و اعتباری می باشند.

شق دوم: أصالت با هر دو است و هر دو خارجی می باشند.

شق سوم: حیثیت وجود اعتباری است و أصالت با ماهیت می باشد.

شق چهارم: حیثیت ماهیت اعتباری و أصالت با وجود می باشد.

۷- آیا صحیح است که گفته شود هیچ کدام از دو حیثیت وجود و ماهیت عینی نیستند و هر دو فرض ذهن هستند؟ به عبارت دیگر آیا می توان أصالت را نه با وجود دانست و نه با ماهیت؟
خیر؛ زیرا:

صغری؛ اگر اصالت نه با وجود باشد و نه با ماهیت، همه اشیاء و واقعیاتی در ماورای ذهن و اندیشه ما وجود دارند پوچ خواهند بود.

کبری؛ لیکن اشیاء و واقعیاتی در ماورای ذهن و اندیشه ما وجود دارند.

نتیجه؛ اصالت یا با وجود است یا با ماهیت.

۸- آیا صحیح است که گفته شود که هر کدام از دو حیثیت وجود و ماهیت عینی هستند؟ به عبارت دیگر آیا می توان اصالت را هم با وجود دانست و هم با ماهیت؟

اینکه هر دو حیثیت وجود و ماهیت عینی باشند، باطل است؛ زیرا تشکیل یافتن از دو حیثیت عینی به دو شکل قابل تصور است:

الف) اتحادی: به این صورت که دو حیثیت وجود و ماهیت در واقعیت خارجی متحد باشند؛ این تصویر باطل است؛ زیرا:

صغری؛ اگر حیثیت وجودی با حیثیت ماهوی جمع گردد، به این معناست که آنچه ذاتاً از عدم و ذهنیت و کلیت ابا دارد [=حیثیت وجودی] با آنچه که ابا ندارد [=حیثیت ماهوی] جمع شده است.

کبری؛ لیکن چنین جمعی تناقض بوده و ممکن نمی باشد.

نتیجه؛ حیثیت وجودی با حیثیت ماهوی جمع نمی گردد؛ [و متحد نمی شود]

ب) ترکیبی: به این صورت که واقعیت خارجی از دو حیثیت وجودی و ماهوی ترکیب یافته باشد؛ این تصویر نیز همانند تصویر قبلی، باطل می باشد؛ زیرا:

صغری؛ اگر واقعیت خارجی از دو حیثیت وجودی و ماهوی ترکیب یافته باشند، لازم می آید هریک از دو جزء یاد شده که خود واقعیاتی ممکن الوجود هستند نیز از دو حیثیت ماهیت و وجود ترکیب یافته باشند و باز هر یک از دو حیثیت جدید نیز که واقعیاتی ممکن الوجود هستند از ماهیت و وجود ترکیب یافته باشند، و به همین نحو تا بی نهایت ادامه یابد و سرانجام به ماهیت و وجودی که خود از ماهیت و وجود دیگری مرکب نباشند نینجامد. [=تسلسل]

کبری؛ لیکن تسلسل که لازمه ترکیب وجود و ماهیت می باشد، محال است.

نتیجه؛ واقعیت خارجی از دو حیثیت وجودی و ماهوی ترکیب نیافته است.

۹- مقصود از أصالت وجود و أصالت ماهیت چیست؟

أصالت وجود یعنی آنکه: واقعیات خارجی از سنخ حقیقت وجودند و ملأ خارج را این سنخ حقیقت تشکیل می دهد نه ماهیت.

أصالت ماهیت یعنی آنکه: واقعیات خارجی از سنخ حقیقت ماهیت اند و ملأ خارج را این سنخ حقیقت تشکیل می دهد نه وجود.

۱۰- آیا اعتباری بودن و أصالت نداشتن ماهیت بر بی مصداقی آن دلالت می کند؟

اینکه گفته می شود ماهیت اعتباری است به این معنا نیست که مفهوم ماهوی، مفهومی است بی مصداق؛ بلکه فقط به این معناست که پذیرفتن حقیقت ماهوی به منزله حقیقتی خارجی، ساخته و پرداخته ذهن است. بنابراین مفاهیم ماهوی حقیقتاً و بالذات بر واقعیات خارجی صدق می کنند ولی با این حال صدقشان بر این واقعیات به این معنا نیست که این واقعیات از سنخ حقیقت ماهوی اند.

۱۱- مقصود از أصالت در بحث از أصالت وجود و ماهیت چیست؟

در بحث از أصالت وجود و ماهیت، أصالت به معنای متقدم و در برابر نتیجه و فرع بودن نیست؛ یعنی اینطور نیست که بگوییم مثلاً وجود اصل است و ماهیت فرع و نتیجه آن؛ بلکه همانطور که گفتیم مراد از أصالت این است که آنچه در ماورای ذهن ما جهان خارج را تشکیل داده است، چیست؛ حقیقت وجود است یا ماهیت.

۱۲- ثمره بحث از أصالت وجود و ماهیت در چیست؟

اگر أصالت وجودی بیندیشیم باید بپذیریم که مفهوم وجود به حمل هوهو بر واقعیات خارجی حقیقتاً و بالذات قابل صدق است.

اما اگر أصالت ماهوی بیندیشیم باید بپذیریم که مفهوم وجود به حمل هوهو بر واقعیات خارجی حقیقتاً قابل صدق نیست؛ چرا که در این حال موجودیت و طرد عدم ذاتی آن نیست تا مفهوم وجود از آن حاکی و به حمل هوهو بر آن قابل حمل باشد.

به عبارت دیگر بنابر اُصالت وجود می توان گفت: زید وجود است؛ ولی بنابر اُصالت ماهیت نمی توان گفت: زید وجود است، بلکه فقط می توان گفت: زید انسان است.

درس ۷: اُصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛ اثبات مدعا

۱- برای اثبات اُصالت وجود و اعتباریت ماهیت چند برهان اقامه شده است؟

برای اثبات اُصالت وجود و اعتباریت ماهیت بیش از ده برهان اقامه شده است. این براهین در یک سطح نیستند؛ برخی از آنها قوّت بیشتری دارند و برخی کمتر.

۲- دو برهان بر اُصالت وجود و اعتباریت ماهیت، بیان کنید.

برهان اول: این برهان، اُصالت وجود را با در نظر گرفتن خود حقیقت وجود و ماهیت و بدون در کمک گرفتن از مقدمات خارجی ثابت می کند و دو تقریر دارد:

تقریر اول برهان نخست:

صغری: اگر ماهیت واقعی باشد هر آینه باید ذاتاً با موجودیت و طرد عدم، با خارجیت و با تشخّص ملازم باشد.

کبری: لکن ماهیت ذاتاً با موجودیت و طرد عدم، با خارجیت و با تشخّص ملازمه ای ندارد.

نتیجه: پس ماهیت واقعی نیست و تنها وجود است که متن واقع را پر کرده است.

تقریر دوم از برهان نخست:

صغری: اگر ماهیت واقعی باشد، باید حمل واقعیت بر آن واسطه ای در عروض نداشته باشد.

کبری: لکن حمل واقعیت بر ماهیت، واسطه در عروض دارد. [چه اینکه همانطور که پیشتر گفتیم ماهیت ذاتاً از عدم ابا ندارد و به خودی خود با صرف نظر از همه اغیار استحقاق حمل محمول موجودیت را بر خود ندارد].

نتیجه: پس ماهیت واقعی نیست و تنها وجود است که متن واقع را پر کرده است.

برهان دوم: این برهان مبتنی بر تفاوت ذهن و خارج است. اگر شیئی واجد آثار ذاتی و عرضی خویش باشد، در این حال خارجی یا در خارج است، و اگر واجد آثار نباشد، در این حال ذهنی یا در ذهن است. با حفظ این مقدمه، در تقریر این برهان می‌گوییم:

صغری: اگر آنچه اصیل و منشأ آثار است ماهیت باشد، هر آینه لازم می‌آید که آثار ماهیت در خارج، عین آثار ماهیت در ذهن باشد. [مثلاً آتش خارجی می‌سوزاند ولی آتش ذهنی آگاهی می‌دهد. حال اگر ماهیت اصیل باشد، همه آثار از آن ماهیت خواهد بود و چون ماهیت در هر دو موطن (خارج و ذهن) یکی است، لازم می‌آید آتش ذهنی همانطور که آگاه می‌کند، بسوزاند و آتش خارجی همانطور که می‌سوزاند، آگاه کند!]

کبری: لکن بالضرورة آثار ماهیت در خارج، عین آثار ماهیت در ذهن نیست.

نتیجه: پس ماهیت اصیل نیست و آنچه اصیل می‌باشد تنها وجود است.

۳- در پاسخ به این اشکال که: بنابر اصالت وجود، وجود ذهنی ماهیت نیز نوعی وجود خارجی است و فرقی بین آن دو نمی‌باشد؛ چه باید گفت؟

اگر گفته شود که بنابر اصالت وجود، وجود ذهنی ماهیت نیز نوعی وجود خارجی است و لذا فرقی بین آن دو نیست؛ گوییم:

درست است که وجود ذهنی خود نیز به نوعی وجودی خارجی است، اما وجود خارجی علم است نه وجود خارجی ماهیت معلوم که در این برهان مورد بحث می‌باشد.

درس ۸: تشکیک در وجود؛ تصویر مدعا

۱- پس از پذیرفتن اصل واقعیت و تکثر آن، چه سؤالی در ذهن انسان پدید می‌آید؟

پس از پذیرفتن اینکه: اولاً، واقعیتی هست و جهان هیچ در هیچ و موهوم محض نیست و ثانیاً، ذهن این واقعیت را متکثر می یابد؛ پرسشی در ذهن جلوه می کند و آن اینکه: این کثرتی که بر ذهن جلوه می کند حقیقی است یا موهوم؟ آیا این کثرتِ ذهنی نماینده کثرتِ واقعی موجودات است یا آنکه ذهن به غلط کثرات را می بیند و این کثرتِ ذهنی به هیچ وجه نماینده کثرتی در واقع نیست؟

۲- آیا در صورت قائل بودن به اصالت ماهیت می توان درباره کثرتی که بر ذهن پدیدار می شود، سخن گفت؟

اگر ماهیات را اموری عینی و واقعی بدانیم [=اصالت ماهیت] و آنها را ملاک بحث قرار دهیم، جای گفت و گو درباره اینکه آیا این کثرتی که بر ذهن پدیدار می شود حقیقی است یا موهوم، باقی نمی ماند؛ چرا که بدیهی است که ماهیاتی که در ذهن ما جلوه گرند ذاتاً متکثر و متباین اند و فرض آن است که که عیناً همین امور متکثر و متباین واقعیت خارج را تشکیل می دهند.

۳- بنابر اصالت وجود، پرسش از کثرات را به چه نحو می توان مطرح نمود؟

بنابر اصالت وجود می توان مسئله مورد بحث را به این شکل نیز مطرح نمود: آیا وحدت محض بر واقعیت خارج که همان حقیقت وجود است حکم فرماست یا کثرت محض یا هم وحدت و هم کثرت؟

۴- آیا ملاء خارج را کثرات پر نموده اند؟ در این باره چند دیدگاه وجود دارد؟ آنها را بیان کنید.

درباره این مسئله سه دیدگاه بیان شده است:

دیدگاه اول: طبق این دیدگاه که متعلق به عرفاست، حقیقت خارجی وجود یک شخص واحد می باشد که آن هم خداست و هیچ گونه کثرتی در در میان نیست؛ و تمامی کثرات مظاهر او هستند.

دیدگاه دوم: طبق این دیدگاه که به اشتباه به حکمای مشاء نسبت داده می شود - چرا که این مسئله به این صورت نزد حکمای پیشین مطرح نبوده و بعد از پیدایش نظریه عرفا پیدا شده - اولاً؛ وجود امری واحد من جمیع الجهات نیست که هیچ گونه کثرت و حقیقتی در ذات آن نباشد؛^۱ چرا که اگر وجود - که تنها حقیقت عینی است - واحد محض بود، تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزاف و

۱- این بر خلاف نظریه اول است.

بی جهت می بود؟^۲ ثانیاً؛ این وجودات متکثر همه با یکدیگر متباین اند و هیچ گونه وجه اشتراکی بین آنها نیست؛ چرا که اگر بین دو شیء یا بیشتر، وجه اشتراک و ملاک وحدتی باشد، ناچار باید وجه امتیاز و ملاک کثرتی نیز در کار باشد و از آنجا که ضرورتاً مابه الاشتراک دو شیء مغایر مابه الامتیاز آنهاست، هر یک از دو شیئی که یا یکدیگر مابه الاشتراک دارند مرکب خواهند بود^۳. اما چنان که با برهان ثابت شده و جمیع حکما نیز پذیرفته اند، وجود بسیط است و امکان ندارد مرکب از مابه الاشتراک و مابه الامتیاز باشد.

دیدگاه سوم: طبق این دیدگاه، وجود نه واحد محض است و نه وجودات کثیر از یکدیگر متباین هستند، بلکه مابه الاشتراک و سنخیت دارند؛ زیرا داشتن وجه مشترک هر چند مستلزم داشتن وجه امتیاز و کثرت است ولی همواره مستلزم ترکیب نیست؛ چون ضروری نیست که همواره وجه امتیاز مغایر وجه اشتراک باشد تا با بساطت حقیقت وجود که امری مسلم و قطعی است منافات داشته باشد. در حقایق وجودی، مابه الاشتراک از سنخ مابه الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر و کثرت آنها به شدت و ضعف و کمال و نقص است و اساساً شدت و ضعف تنها در مراتب حقیقت واحد فرض شدنی است. این نوع کثرت را کثرت تشکیکی گویند.

۵- انواع تمایز را بیان کنید.

الف) تمایز به تمام ذات: دو شیئی که نه خود ذات و ماهیت آنها یکی باشد و نه جنس مشترکی داشته باشند تمایز به تمام ذات دارند؛ مثل حرارت و عدد، که حرارت از مقوله کیف است و عدد از مقوله کم و مقولات نه در ذات مشترک اند و نه در ذاتیات.

ب) تمایز به جزء ذات: دو شیئی که جنس مشترک دارند ولی فصول آنها مختلف اند تمایز به جزئی ذات دارند؛ مانند انسان و شیر، که هر دو از جنس حیوانند ولی فصل اولی نطق است و فصل دومی درندگی.

۲- به عبارت دیگر: قبول نظریه وحدت وجود مستلزم تکذیب عقل و حس و انکار یکی از بدیهی ترین بدیهیات است.

۳- نادرستی استدلال مزبور در ضمن بیان نظریه سوم خواهد آمد.

ج) تمایز به خارج از ذات: تمایز به خارج از ذات در جایی متصور است که دو شیء دارای ماهیت نوعی یکسان باشند و تفاوت آنها فقط در امور عرضی باشد؛ مثل زید و بکر که هر دو از افراد انسان هستند ولی در اموری عرضی مانند مکان و زمان از یکدیگر تمایز دارند.

د) تمایز به تشکیک: به تمایزی گفته می شود که در آن مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز باشد و به عبارت روشن تر وجه اشتراک و وجه امتیاز از یک سنخ و از یک حقیقت باشد؛ مثل اعداد که در آن هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو مجموعه ای از وحدات است و همچنین در این جهت متمایز است که واحدهای یکی از آن دو عدد از دیگری بیشتر است. به عبارت دیگر همان چیزی که مناط عدد بودن و مابه الاشتراک اعداد است مناط کثرت و مابه الامتیاز آنها نیز هست.

۶- تمایز تشکیکی در ماهیت جریان دارد یا در وجود؟ دیدگاه های مطرح شده در این باره را بیان کنید.

در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

الف) شیخ اشراق: از دیدگاه ایشان تمایز در تشکیک در ماهیات ممکن است البته نه در همه ماهیات بلکه در انواع متافضل کیفیت مانند رنگ، نور، حرارات و ... و در انواع کمیات مانند عدد و ...؛ پر روشن است که این دیدگاه او بدان علت است که وی اصالت ماهوی ای می اندیشد.

ب) ملاصدرا: ایشان بر خلاف شیخ اشراق این نوع تمایز را و کثرت ناشی از آن را در حقیقت وجود جاری می دانند نه در ماهیت^۴؛ ایشان معتقدند که حقیقت خارجی وجود در عین وحدت، مراتبی دارد که تمایز آنها به شدت و ضعف و کمال و نقص و در یک کلام به تفاضل است؛ برای مثال نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریت با هم شریک اند و در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند. این تمایز به شدت و ضعف است ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست.

۷- آیا ابن سینا همانند شیخ اشراق تشکیک در ماهیت را می پذیرد؟ چرا؟

۴- نظریه تشکیک در وجود را نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نیز می نامند.

خیر؛ زیرا به عقیده جناب شیخ الرئيس چنین خصوصیتی ضرورتاً در همه افراد مشابه و یکسان است؛ چنان که اگر از دیگر خصوصیات آنها چشم پوشیم، اساساً تمایزی تحقق نمی پذیرد و کثرتی پدید نمی آید.

درس ۹: تشکیک در وجود؛ اثبات مدعا

۱- اولین برهان بر تشکیک در وجود را بیان کنید.

این برهان بر مقدمات زیر مبتنی است:

(الف) تردیدی نیست که فی الجمله اموری وجود دارند که متفاضل اند؛ یعنی نسبت به یکدیگر یا شدید و ضعیف اند، یا کامل و ناقص، یا بزرگ و کوچک یا زیاد و کم و ...؛ مانند درد شدید و درد ضعیف.

(ب) تفاضل امور متفاضل از آن جهت که متفاضل اند صرفاً ناشی از تفاوت در میزان بهره مندی از یک سنخ حقیقت واحد است.

(ج) اموری که متفاضل اند از آن جهت که متفاضل اند ضرورتاً مابه الاشتراکی دارند که چیزی نیست جز همان سنخ حقیقتی که در یکی به کمال و در دیگری به نقص متصف می شود.

(د) اموری که متفاضل اند از آن جهت که متفاضل اند ضرورتاً متکثرند و مابه الامتیازی دارند و گرنه مستلزم این است که شیء واحدی از جهت واحدی مثلاً هم کامل باشد و هم ناقص، که تناقض است و محال.

(ه) در امور متفاضل ضرورتاً مابه الاشتراک و مابه الامتیاز یک سنخ حقیقت است و مقصود از تشکیک جز این نیست که مابه الاشتراک و مابه الامتیاز اموری متکثر یک سنخ حقیقت باشد.

(ر) [با توجه به مقدمه نخست] تردیدی نیست که فی الجمله اموری وجود دارند که مشکک اند و تمایز آنها تشکیکی است.

(ز) [اما فلاسفه ثابت کرده اند که] تشکیک در ماهیت محال است.

(ذ) [پس ضرورتاً] تشکیک در وجود امور متفاضل است.

نتیجه: تشکیک در وجود فی الجمله انکار ناپذیر است، بلکه اگر بتوان ثابت کرد که حقایق وجودی یا مشکک اند یا متباین و لاغیر، تفصیل منتفی می شود و تشکیک در وجود بالجمله ثابت می شود.

۲- دومین برهان بر تشکیک در وجود را بیان کنید.

این برهان بر مقدمات زیر مبتنی است:

(الف) اگر وجودات حقایقی متباین باشند، هر وجودی با هر وجود دیگری بیگانه محض، و در نتیجه نسبت همه وجودات با یکدیگر یکسان خواهد بود.

(ب) اگر وجودات حقایقی متباین باشند، یا باید هیچ وجودی با هیچ وجود دیگری هیچ نسبت و ربطی در خارج نداشته باشد و یا اگر وجودی با وجود دیگر نسبت و ربطی دارد، باید چنین نسبت و ربطی را بی استثنا هر وجودی با وجود دیگر داشته باشد و گرنه ترجیح بلامرجح خواهد بود که مال است.

(ج) در میان برخی از وجودها با برخی دیگر در خارج رابطه علی - معلولی برقرار است.

(د) اگر وجودات حقایقی متباین باشند، باید هر وجودی بی استثنا علت هر وجود دیگری و نیز هر وجودی بی استثنا معلول هر وجود دیگری باشد.

(ه) [اما روشن است که] تالی شرطیه بالا محال است و باطل.

(ر) [پس باید نتیجه گرفت که] ممکن نیست وجودات، حقایقی متباین باشند.

(ز) [به موجب بساطت وجود] حقایق وجودی یا متباین اند یا مشکک و لاغیر.

نتیجه: حقایق وجودی مشکک اند.

۳- تشکیک در وجود چگونه مشکل لزوم ترجیح بلامرجح را حل می کند؟

با فرض تشکیک در وجود، تفاوت نسبت ها، ذاتی حقایق وجودی است و از همین رو به مرجح نیاز نیست؛ زیرا عقلاً فقط هنگامی به مرجح نیاز است که با نسبت های یکسانی سروکار داشته باشیم، نه در مواردی که نسبت ها ذاتاً متفاوت اند.

۴- سومین برهان بر تشکیک در وجود را بیان کنید.

این برهان بر مقدمات زیر استوار است:

الف) ما ماهیات را دسته بندی می کنیم و آنها را در ده مقوله گرد می آوریم؛ یعنی برای ماهیات وجه مشترک یا وجوه مشترک می یابیم؛ زیرا هر یک از مقولات، مابه الاشتراک عده کثیری از انواع و اجناس است.

ب) اینکه هر دسته ای از ماهیات تحت یک جنس در می آیند و عده ای از اجناس تحت یک مقوله، گزاف نیست، بلکه خاستگاهی خارجی در خود وجود دارد.

ج) اگر موجودات متباین صرف باشند، می بایست تمام ماهیات نیز با یکدیگر متباین باشند و هر مفهومی مقوله ای مستقل باشد.

د) [روشن است که] تالی شرطیه بالا محال است و باطل.

نتیجه: همان گونه که کثرت ماهیات و تمایز آنها از یکدیگر نماینده نوعی کثرت در وجود است، اتحاد و اشتراک در ماهیات در جنس واحد و در مقوله واحد نیز نماینده نوعی اشتراک و وحدت در وجود و اقعیت است.

۵ - چهارمین برهان بر تشکیک در وجود را بیان کنید.

بنابر اصالت وجود، مفهوم وجود مفهومی است که بالضروره بر همه وجودات عینی به حمل هوهو صدق پذیر است؛ در حالی که:

صغری: اگر هریک از این وجودات، حقیقتی متباین و بیگانه مطلق از دیگر وجودات می بود، و یک جهت مشترک عینی که مناط انطباق مفهوم وجود بر مصادیقش می باشد، در کار نمی بود، هر آینه مفهوم وجود بر مصادیقش به حمل هوهو انطباق پذیر نبود.

کبری: لکن حمل مفهوم وجود بر مصادیقش به حمل هوهو انطباق پذیر است.

نتیجه: وجودات از یکدیگر متباین و بیگانه مطلق نیستند و یک جهت مشترک عینی که مناط انطباق مفهوم وجود بر مصادیقش می باشد، در کار است.

۶ - نام دیگر نظریه تشکیک در وجود چیست؟ وجه تمسیه آن را نیز بیان کنید.

نظریهٔ تشکیک در وجود را نظریهٔ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نیز می نامند، از آن جهت که بنابر آن، ملاک کثرت بیرون از ملاک وحدت، و ملاک وحدت بیرون از ملاک کثرت نیست.



بخش سوم: احکام عدم

درس ۱۰: نبود تمایز و علیت بین اعدام

۱- آیا بین اعدام، تمایزی وجود دارد؟ چرا؟ در ضمن مثال بیان کنید.

خیر؛ زیرا:

صغری: اعدام بما هو اعدام لاشیء محض اند؛ کبری: در اشیاء لامحض تمایز معنا ندارد.

نتیجه: در اعدام تمایز معنا ندارد.

به عبارت دیگر؛ صغری: عدم در خارج واقعیت ندارد؛ کبری: تمایز فرع بر واقعیت است؛

نتیجه: عدم در خارج تمایز ندارد.

مثال: اگر من لباسی دارم و شما لباس دیگری دارید، در چنین موقعیتی می توانیم از فرق آن دو سخن بگوییم. اما اگر لباسی در کار نباشد، آیا می توان گفت فرق این لباسی که من ندارم با این لباسی که شما ندارید، در چیست؟! پاسخ این پرسش بی تردید منفی است.

۲- عدم در ذهن چند جنبه دارند؟ توضیح دهید.

اعدام در ذهن دو جنبه دارند:

از آن جنبه که وجود است، عدم نیست و به اصطلاح: عدم، وجود است به حمل شایع.

از آن جنبه که عدم است، وجود نیست و به اصطلاح: عدم، عدم است به حمل اولی.

۳- آیا اعدام در ظرف ذهن از یکدیگر متمایز می شوند؟ توضیح دهید.

آری؛ توضیح آنکه: عدمی که در ذهن یافت می شود مفهوم عدم است و حقیقت وجود. پس آنچه در ذهن است حقیقتاً عدم و معدوم نیست، بلکه حقیقتاً وجود و موجود است، ولی چون عدم بما هو عدم در ذهن یک حقیقت موجود بیش نیست و چون هر حقیقتی به خودی خود و با قطع نظر از

انضمام ضمائمه معنا ندارد که متکثر باشد، عدم نیز در ذهن به اعتبار نسبتش با معانی و مفاهیم دیگر تکثر می یابد، که در مقام تعبیر می گوییم: عدم زید، عدم عمرو، عدم سفیدی و

۴- اگر اعدام تنها در ظرفِ ذهن از یکدیگر متمایز می شوند، پس چگونه ادراک ما به گونه ای است که آنها را در خارج از یکدیگر متمایز می کنیم و می گوییم در خارج عدم زید متمایز از عدم عمرو است؟

اینکه گفته شد که ما اعدام را در خارج از یکدیگر متمایز می کنیم، سخن صحیحی است؛ البته به این نحو که ذهنِ ما عدم را صفتِ خارجی اشیاء اعتبار می کند؛ مثلاً آنجا که می گوییم: زید معدوم است، ظرفِ این عدم را خارج اعتبار می کنیم؛ یعنی می گوییم این شیء در ظرفِ خارج معدوم است.

۵ - چگونه خارج، ظرفِ عدم واقع می شود؟

هر چند که عدم، بالذات در خارج موجود نیست، لکن بالعرض و مجاز در خارج موجود است.

۶ - چگونه ممکن است که اعدام که لاشیء محض اند، علت یا معلول و به عبارت دیگر منشأ اثر یا اثر واقع شوند؟

حقیقت آن است که در این موارد اولاً و بالذات حکم ما این است که وجود، علتِ وجود واقع نشده است، لکن از سرِ مسامحه برای عدم، خارجیت و نفس الامریت اعتبار کرده و با مسامحه دیگری عدمی را علت یا معلول عدمِ دیگری اعتبار می کنیم و این جز تسامح و مجاز چیز دیگری نیست.

۷- آیا امری عدمی می تواند علت امری وجودی باشد؟ در ضمنِ یک مثال توضیح دهید.

در موردی که عدمی را علت وجودی می شناسیم و مثلاً می گوییم: چون ماشین آتش نشانی نیامد خانه به کلی سوخت، عدم آمدن را علتِ سوختن همه خانه به شمار آورده ایم و حال آنکه در واقع و نفس الامر چنین نیست که عدم آمدن، عاملِ سوخته شدن باشد. عاملِ سوخته شدن از یک سوی، مواد سوختنی است و از سوی دیگر، روشن شدن آتش است به واسطه جرقه زغال یا باقی مانده چوب کبریت روشن شده و یا باقی مانده سیگار روشن یا

۸ - آیا امری وجودی می تواند علت امری عدمی باشد؟ توضیح دهید.

آنجا که می گوییم فلان امر وجودی علت فلان امر عدمی است، در اینجا عوامل دسته دوم را علتِ عدم معلول فرض می کنیم و حال آنکه معلول نتیجه مستقیمِ عدم عوامل دسته اول است و عدم عوامل دسته اول نیز چیزی جز تغییر مسیر یک سلسله عوامل نیست.

درس ۱۱: امتناع اعاده معدوم

۱- مقصود از اعاده معدوم چیست؟

اعاده معدوم یعنی اعاده عین همان شیء، که فقط بین آن دو شیء در دو زمان عدم فاصله شده است؛ به عنوان مثال اگر فرض کنیم که انسانی واقعاً نابود شود و سپس دوباره عین همان شخص، پس از مدت زمانی اعاده شود، به طوری که فقط زمان بین آن دو فاصله شده باشد، در اینجا اعاده معدوم رخ داده است.

۲- مبحث اعاده معدوم، اول بار توسط چه کسانی مطرح شد؟

چنین به نظر می رسد که این مبحث، اول بار در بین فلاسفه اسلامی مطرح شده است و شاید نخستین بار متکلمان به مناسبت اعتقاد به معاد آن را طرح کرده باشند؛ چه اینکه آنان پنداشته اند که موضوع حشر و قیامت و مسئله معاد همان اعاده معدوم است.

۳- متکلمان در باب اعاده معدوم، چه اشتباهاتی را مرتکب شده اند؟ این دو اشتباه، آنها را به چه چیزی رهنمون ساخت؟

متکلمان در اینجا دو اشتباه بزرگ مرتکب شده اند:

اول، اشتباهی دینی است که حشر و قیامت را مصداق اعاده معدوم دانسته اند.

دوم، اشتباهی عقلی و فلسفی است که اعاده معدوم را جایز دانسته اند.

ایشان از این دو اشتباه به چنین قیاسی رسیده اند:

صغری: وقوع قیامت، مصداق وقوع اعاده معدوم است؛ کبری: اعاده معدوم عقلاً جایز است؛ نتیجه: وقوع قیامت عقلاً جایز است.

۴- اعتقاد فلاسفه در باب اعاده معدوم را بیان کنید.

فلاسفه و متکلمان محقق معتقدند که:

اولاً، اعاده معدوم محال است.

ثانیاً، معاد به معنای اعاده معدوم نیست و اشیاء - خصوصاً انسانها - معدوم نمی شوند تا پس از انعدام، دوباره خلق شوند، بلکه معدومیت، معدومیت نسبی است. مثلاً انسانی که می میرد، از زندگی ای که داشته معدوم شده است، نه اینکه بطور کلی از صفحه وجود محو و نابود شده باشد، بلکه بنا بر عقیده فلاسفه، به یک معنا، هیچ چیزی از صفحه وجود معدوم نمی شود.

۵ - اولین برهان بر امتناع اعاده معدوم را بیان کنید.

صغری: اگر اعاده معدوم جایز باشد، ایجاب می کند که در میان یک شیء، عدم فاصله شده باشد. کبری: لکن فاصله شدن عدم بین یک شیء و خودش تصور شدنی نیست؛ مثلاً نمی توان بین انسان و خودش عدمی را تصور نمود.

نتیجه: اعاده معدوم جایز نیست.

۶ - دومین برهان بر امتناع اعاده معدوم را بیان کنید.

مقدمه: این برهان بر اصالت وجود استوار است.

صغری: اگر اعاده معدوم جایز باشد، ایجاب می کند که ایجاد ثانوی که بعد از معدوم شدن شیء رخ می دهد، همان ایجاد اولی باشد.

کبری: لکن محال است که ایجاد ثانوی همان ایجاد اولی باشد؛ چرا که حکماً گفته اند ایجاد عین وجود است. پس اگر ایجاد دوتا شد، عدد هم دوتا است. یعنی وحدتی بین موجود اولی و موجود ثانوی برقرار نیست. پس آنچه را فرض کرده ایم، اعاده عین موجود اول نیست، بلکه ایجاد مماثل آن است.

نتیجه: اعاده معدوم جایز نیست.

۷- سومین برهان بر امتناع اعاده معدوم را بیان کنید.

صغری: اگر اعاده معدوم جایز باشد، هر آینه لازم می آید که اشیایی که در زمان قرار می گیرند نیز اعاده شوند.

کبری: لکن اعاده، در اشیایی که در زمان قرار می گیرند محال است؛ زیرا اعاده چنین موجوداتی مستلزم آن است که زمان آنها نیز اعاده شود و حال آنکه نفس زمان قابل بازگشت و اعاده نیست.

نتیجه: اعاده معدوم جایز نیست.



بخش چهارم : ادراک

درس ۱۲: وجود ذهنی

۱- پیشینه بحث وجود ذهنی را بطور مختصر بیان کنید.

این مسئله در یونان قدیم و همچنین در دوره های اول فلسفه اسلامی به صورت مسئله ای مستقل و جامع الاطراف مطرح نبوده و در دامن فلسفه اسلامی رشد یافته و بالیده است؛ فلاسفه اروپا هم در این زمینه از نظر فلسفی، در حدّ فلاسفه اسلامی باریک بینی نکرده اند و غالباً پژوهش هایشان به نفی ارزش واقع نمایی علم انجامیده و از گونه ای ایدئالیسم سر در آورده اند.

۲- باور حکمای اسلامی درباره حقیقت علم و آگاهی چیست؟ توضیح دهید.

به باور حکمای اسلامی، حقیقت علم و آگاهی به شیء خارج از نفس، حصول ماهیت آن شیء خارجی در ذهن است؛ یعنی آن گاه که به چیزی علم می یابیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجود دیگری پیدا می کند. علت اینکه پس از پیدایش صورت یک شیء معین در ذهن ما، التفات به خارج پیدا می کنیم این است که صورت ذهنی ما ظهور ماهیت و شیء خارجی است.

۳- آیا ذات و ماهیت شیء خارجی مغایر ذات و ماهیت شیء ذهنی است؟ توضیح دهید.

اگر همچنان که وجود خارجی مغایر وجود ذهنی است، ذات و ماهیت شیء ذهنی باشد و ذهن با خارج نه از لحاظ وجود تطابق داشته باشد و نه از لحاظ ذات و ماهیت، در این صورت فرقی میان علم و جهل مرکب نمی بود؛ به عبارت دیگر: انکار عدم تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع نمایی علم و ادراک است، و انکار واقع نمایی علم و ادراک به معنای مساوی بودن علم با جهل مرکب است، و مساوی بودن علم با جهل مرکب مساوی است با نفی و انکار یا دست کم تردید در جهان خارج از ذهن.

۴- براهین اثبات وجود ذهنی را بیان کنید.

برهان اول: بیان این برهان را که بر قاعده ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له استوار است، در ضمن سه مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: پاره ای از احکامِ ایجابیِ قطعی، صادق و مطابق با واقع داریم که موضوع آنها در خارج وجود ندارد؛ مانند: اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است.

مقدمه ۲: از طرفی چون ثبوت محمول برای موضوع بدون وجودِ آن موضوع محال است، موضوع اینگونه احکام ضرورتاً وجود دارد.

مقدمه ۳: اما موضوع اینگونه احکام در خارج وجود ندارد.

نتیجه: پس به ناگزیر باید در ظرف دیگری به نام ظرفِ ذهن وجود داشته باشد.

برهان دوم: بیان این برهان را در ضمنِ دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: اشیاء گاه بصورت کلی و عام تصور می شود؛ مثل تصور انسان.

مقدمه ۲: از سویی می دانیم آنچه در خارج است جزئی است نه کلی.

نتیجه: پس انسانِ کلی در موطنی موجود می باشد و چون آن موطن خارج نیست پس ذهن است.

برهان سوم: بیان این برهان را در ضمنِ دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: ذهن قادر است اشیاء را صرف و خالص و مجزا از هر چیز دیگر ادراک کند.

مقدمه ۲: از سویی می دانیم هرگز شیء مادی صرافت و خلوص ندارد.

نتیجه: پس اشیایی که به صورت صرف و خالص درک می شوند باید در ظرفِ ذهن وجود داشته باشند.

۵ - اساسی ترین اشکالی را که در باب وجود ذهنی طرح می شود، بیان کنید.

بیان این اشکال را در ضمنِ پنج مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: هنگامی که چیزی را ادراک می کنیم، صورتی در ذهن ما نقش می بندد و حالتی وجودی در ما پدید می آید.

مقدمه ۲: علم و معلوم در ذهن بیش از یک چیز نیستند؛ مثلاً هنگامی که زید را تصور می کنیم و صورتی از او در ذهن ما پدید می آید، این صورت هم علم ماست، زیرا ادراک ماست و هم معلوم ما.

مقدمه ۳: هنگام علم و ادراک، نفسِ ماهیتِ اشیاء در ذهن وجود پیدا می کند.

مقدمه ۴: علم و ادراک مطلقاً از مقوله کیف است.

مقدمه ۵: مقولات متباین بالذات اند؛ یعنی محال است شیء واحدی داخل در دو مقوله باشد؛ زیرا لازم می آید یک شیء بیش از یک ذات و ماهیت داشته باشد.

بیان اشکال: به باور حکما علم و ادراک از مقوله کیف است. بنابراین اگر هنگامی که ادراکی تحقق می پذیرد ماهیتِ شیء مدرک در ذهن وجود یابد، لازم می آید تمام مقولات در مقوله کیف داخل باشند، در حالی که چنین امری محال است؛ زیرا مقولات متباین بالذات اند و ممکن نیست مقوله ای یا نوعی از مقوله ای تحت مقوله دیگر واقع شود. به عنوان مثال اگر نوع انسان را که از مقوله جوهر است تصور کنیم، لازم می آید در عین اینکه ماهیت انسان جوهر است، داخل در مقوله کیف باشد.

۶ - فخر رازی به اساسی ترین اشکال وجود ذهنی چه پاسخی داده است؟ آن را بیان و نقد کنید.

فخر رازی برای حل این مشکل منکر وجود ذهنی شده است و اساساً علم را از مقوله اضافه می داند؛ یعنی علم فقط ارتباط و نسبتی میان عالم و شیء خارجی که معلوم است؛ مثلاً اگر در نزدیکی درختی، درخت دیگری بکاریم، صفتی انتزاعی و اضافی در آن پیدا شده که از آن به مجاورت یا نزدیکی و امثال اینها یاد می کنیم. بدیهی است صرف قرار گرفتن درختی در فاصله دو متری درخت مفروض موجب پیدایش صفتی واقعی و وجودی در آن نمی شود ولی منشاء انتزاع مفهومی اضافی - که همان مجاورت است - می شود.

نقد: این توجیه بسیار سخیف است؛ زیرا:

اولاً؛ هر کسی در حال علم و ادراک بالوجدان حالتی وجودی در ذهن خود می یابد.

ثانیاً؛ اگر چنین باشد، علم به معدوم پیدا نمی شود، زیرا در اضافات و نسبت، وجود هر دو طرف شرط می باشد.

ثالثاً؛ اگر علم صرفاً اضافه بود باید با تغییر وضعِ عالم و معلوم از قبیل دوری و نزدیکی در علم و ادراک و صورت ذهنی نیز تغییر پیدا شود.

۷- فاضل قوشجی به اساسی ترین اشکال وجود ذهنی چه پاسخی داده است؟ نظر شهید مطهری را درباره آن، بیان کنید.

فاضل قوشجی، برای حل این اشکال، منکر اتحاد علم و معلوم در ذهن شده و مدعی است که در ذهن دو چیز وجود پیدا می کند: معلوم که در ظرفِ نفس حلول می کند؛ و علم که عبارت است از انعکاسی که بواسطه پیدایش معلوم در ظرف نفس، بر صفحه آن پدید می آید که قائم به نفس و کیف است.

نظر شهید مطهری: این بیان بسیار سخیف است.

۸- باورمندان به شبیح، به اساسی ترین اشکال وجود ذهنی چه پاسخی داده اند؟ آن را بیان و نقد کنید.

باورمندان به شبیح معتقدند که آنچه در ذهن پدید می آید شبیح اشیاء است نه ماهیت آنها. پس اساساً ماهیت در ذهن وجود پیدا نمی کند تا اشکال پیش آید؛ توضیح آنکه:

به باور صاحبان نظریه شبیح، هنگام علم و ادراک، صرفاً تصویری از اشیای خارجی در ذهن پدید می آید، نظیر تصویری که بر اثر نقاشی یا عکاسی بر صفحه مقوا پدید می آید؛ و لذا همانطور که این مطلب که وقتی عکس انسانی بر صفحه مقوا پدید می آید، انسان بر روی صفحه مقوا از مقوله کیف است بی معناست، همین طور این مطلب که انسان چون جوهر است در مقوله کیف واقع شده است نیز بی معناست.

نظر شهید مطهری: نظریه شبیح به حکم اینکه هنگام علم و ادراک، نفس ماهیت اشیاء در ذهن وجود پیدا می کند نه شبیح آنها، مردود است.

۹- سید صدر شیرازی به اساسی ترین اشکال وجود ذهنی چه پاسخی داده اند؟ آن را بیان و نقد کنید.

سید صدر شیرازی، برای حل این اشکال، به نظریه انقلاب ماهیت معتقد شده است. به نظر او، ماهیاتِ اشیاء در ذهن به ماهیت کیف منقلب می شوند؛ یعنی همانگونه که مثلاً عنصری به عنصر دیگر تبدیل می شود، ماهیات خارجی نیز در ذهن به کیفیت انقلاب می یابند.

نقد: این نظریه بسیار سخیف است؛ زیرا انقلاب در موردی امکان پذیر است که یک واحد شخصی خصوصیتی را از دست بدهد و خصوصیت دیگری را به جای آن بپذیرد. انقلاب بدون اینکه شیء منقلب شده چیزی را از دست بدهد و چیز دیگری به جای آن پیدا شود میسر نیست؛ چرا که در این صورت، شیء اول به حالت اول باقی است و تبدیل به چیز دیگری نشده است.

۱۰- محقق دوانی به اساسی ترین اشکال وجود ذهنی چه پاسخی داده اند؟ نظر شهید مطهری را درباره آن، بیان کنید.

محقق دوانی، برای حل این اشکال گفته است اینکه حکما علم و ادراک را از مقوله کیف دانسته اند بر سبیل تشبیه و مسامحه است؛ چرا که علم از مقوله معلوم تبعیت می کند؛ بنابراین اگر معلوم از مقوله جوهر باشد علم جوهر است، و اگر از مقوله کم باشد کم است، و اگر از مقوله کیف باشد کیف است. پس اینکه حکما علم را از کیفیات شمرده اند مقصودشان این بوده که علم با اینکه تابع مقوله معلوم است بی شباهت به کیفیات نفسانی نیست.

نظر شهید مطهری: این نظریه صحیح نیست؛ البته مانعی ندارد که کسی علم را از مقوله کیف نداند، اما شکی نیست که حکما مسامحه در تعبیر نکرده اند و واقعاً علم را از مقوله کیف می دانسته اند.

۱۱- صدرالمآلهین به اساسی ترین اشکال وجود ذهنی چه پاسخی داده اند؟ آن را بیان کنید.

نظریه ملاصدرا که بهترین نظریه است و حکمای پس از او نیز آن را پذیرفته اند بر مقدمات زیر استوار است:

مقدمه ۱: حمل بر دو قسم است: **حمل ذاتی اولی** که در مرحله ذات و ماهیت موضوع است و **حمل شایع صناعی** که در مرحله وجود موضوع است.

مقدمه ۲: ملاصدرا معتقد است برای اینکه شروط تناقض کامل شود علاوه بر هشت وحدتی که منطق دانان گفته اند^۵ وحدت دیگری به نام **وحدت حمل** نیز باید در کار باشد تا شروط تناقض کامل گردد؛ چرا که ممکن است در موردی تمام وحدت های هشت گانه موجود باشند و در عین حال تناقضی در کار نباشد؛ **برای مثال** قضیه جزئی جزئی است و قضیه جزئی جزئی نیست، هر دو صحیح می باشند و بین آن دو تناقضی در کار نیست هر چند که در ظاهر متناقض به نظر می رسند؛ چرا که در قضیه اول جزئی به حمل شایع و در قضیه دوم جزئی به حمل اولی لحاظ شده است.

مقدمه ۳: حمل شایع صناعی، که حکم به اتحاد دو شیء در وجود است، بر دو قسم است:

الف) بالذات: حمل شایع بالذات آن است که موضوع **مصدق ذاتی** محمول باشد، یعنی حدّ محمول بر آن صادق باشد؛ مانند: زید انسان است.

ب) بالعرض: حمل شایع بالعرض آن است که موضوع **مصدق بالعرض** محمول باشد، یعنی حدّ محمول بر آن صادق باشد؛ مانند: زید نویسنده است.

مقدمه ۴: اینکه می گویند مقولات متباین بالذات اند به این معناست که تمام اشیای خارجی **مصدق** این مقولات ده گانه اند و آن مقوله به **حمل شایع بالذات** بر آن صادق است و شیء واحد نمی تواند **مصدق بالذات** دو مقوله باشد و دو مقوله به حمل شایع بالذات بر آن صدق کند؛ اما اینکه یک شیء مصداق دو مقوله باشد، ولی مصداق بالذات یکی و مصداق بالعرض دیگری و یا مصداق بالعرض دو مقوله باشد هیچ مانعی ندارد. مثلاً زید مصداق بالذات جوهر است و مصداق بالعرض کمّ و کیف و ...؛ همچنان که ممکن است یک چیز عین ذات مقوله ای، و مصداق مقوله ای دیگر باشد؛ یعنی یک مقوله به حمل ذاتی اولی بر آن صدق کند و مقوله دیگر به حمل شایع صناعی.

نتیجه: اینکه گفته می شود آنچه در ذهن است عین ماهیت اشیاست، مثلاً عین ماهیت انسان است، به این معناست که به حمل ذاتی اولی عین ماهیت یا انسان است نه به این معنا که آنچه در ذهن

۱- این وحدت هشتگانه عبارت است از: موضوع، محمول، مکان، شرط، اضافه، جز و کل، قوه و فعل و زمان.

است به حمل شایع صناعی انسان باشد؛ بنابراین اگر علم و ادراک را از مقوله کیف بدانیم و بگوییم مثلاً انسان ذهنی کیف است به این معناست که انسان ذهنی به حمل شایع صناعی کیف است؛ ولی همین انسان ذهنی که جوهر است به حمل ذاتی اولی جوهر است نه به حمل شایع صناعی.

درس ۱۳: معقولات ثانیة فلسفه

۱- مراتب ادراکی انسان را نام برده و هر کدام را به اختصار توضیح دهید.

ادراکات انسان مراتب مختلفی دارند و عبارت اند از:

الف) ادراک حسی: آن است که مستقیماً بوسیله یکی از حواس ظاهری یا حواس باطنی صورت گیرد؛ صورتی که در اثر این احساس در ذهن پدید می آید صورت محسوسه نام دارد.

ب) ادراک خیالی: به صورتی که از صورت محسوسه گرفته می شود صورت خیالی و ادراک آن را ادراک خیالی می گویند.

ج) ادراک عقلی: به ادراکی که از صور خیالی، مفهومی کلی می سازد، ادراک عقلی می گویند.

۲- آیا از میان فلاسفه کسی منکر ادراک عقلی شده است؟ توضیح دهید.

فلاسفه و روانشناسان درباره وجود سه مرتبه ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی هم عقیده اند^۱ و فقط گروهی از فلاسفه اروپا در قرون وسطی، بنابر آنچه در کتب تاریخ فلسفه بیان شده است منکر ادراکات عقلی بوده اند که آنها را اسمیون می نامند. از فلاسفه قرون جدید نیز برخی مانند هیوم راهی را پیموده اند که به انکار ادراکات عقلی به صورت نوعی ادراک مستقل می انجامد.

۳- معقول چیست؟

۱- ناگفته نماند که روانشناسان جدید بر خلاف قدما، ادراک وهمی را به آن صورتی که آنها بیان کرده اند، نپذیرفته اند؛ البته در میان قدما صدرالمآلهین در وجود قوه ای به نام واهمه تردید کرده است.

معقول، آن معنا و مفهوم کلی ای است که قابل انطباق بر کثیرین است و در مرحله ادراک عقلی حاصل می شود نه در مرحله ادراک حسی یا خیالی.

۴- مفهوم کلی در کدام از مراتب ادراکی درک می شود؟

کلیت، صفت انفکاک ناپذیر معقول است که در مرحله ادراک عقلی درک می شود؛ بر خلاف ادراک حسی و خیالی که هر دو مدّرك جزئیات اند.

۵- آیا تنها معقولات هستند که به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می شوند؟ چرا؟

تنها معقولات هستند که به دو قسم اولیه و ثانویه تقسیم می شوند؛ علت آن است که: ه انقسام به اولی و ثانوی در حوزه مفاهیم کلی است.

۶- معقولات به چند دسته تقسیم می شوند؟ توضیح دهید.

معقولات [= مفاهیم کلی] به دو دسته منقسم می شوند:

الف) معقولات اولی: هر گاه در ذهن خود صورتی مستقیم از گروهی موجودات داشته باشیم، آن صورت کلی را معقول اولی یا ماهیت می نامیم؛ مانند مقولات ده گانه که شامل همه اجناس و انواع اند.

ب) معقول ثانی: به تصوّراتی که غیر مستقیم و با واسطه معقولات اولی از خارج می یابیم و صفت و حالتی برای اعیان خارجی هستند و در واقع مبین هستی اشیاء اند، معقولات ثانیه می گویند؛ مانند وجود، عدم، وحدت، کثرت، وجوب و امکان.

۷- تفاوت های معقولات اولیه و ثانویه را بیان کنید.

تفاوت اول: معقولات اولیه صورت های مستقیم و بی واسطه از اعیان خارجی هستند اما معقولات ثانیه با وساطت صور ادراکی دیگری که همان معقولات اولیه هستند برای ذهن به وجود می آیند.

تفاوت دوم: معقولات اولیه مسبوق به احساس و تخیل هستند اما معقولات ثانیه مسبوق به احساس و تخیل و در یک کلام امور جزئی نیستند.

تفاوت سوم: معقولات اولیه اختصاص به یک نوع خاص یا یک جنبه خاص و یا حداکثر یک مقوله خاص دارند اما معقولات ثانیه جنبه عمومی دارند و نمی توان یک یا چند شیء را از میان اشیاء متمایز کرد و آنها را مصادیق آن مفهوم نشان داد.

۸- آیا معقولات ثانیه از امور شمرده می شوند؟ توضیح دهید.

با توجه به اینکه معقولات ثانیه جنبه عمومی دارند و نمی توان یک یا چند شیء را از میان اشیاء متمایز کرد و آنها را مصادیق این نوع معقول نشان داد، این معقولات از امور عامه شمرده می شوند.

درس ۱۴: کیفیت انتزاع معقولات ثانیه

۱- مفاهیم اسمی را تعریف کنید.

به مفاهیمی که در مفهوم بودنشان، یعنی در حکایتشان از مصداق، از دیگر مفاهیم بی نیاز و مستقل هستند و به عبارت دیگر به تنهایی حاکی از مصداق و بر آن قابل حمل هستند؛ مفاهیم اسمی یا وجود رابطی می گویند؛ مثل انسان، سفیدی و ...

۲- مفاهیم حرفی را تعریف کنید.

به مفاهیمی که نه تنها استقلال وجودی ندارند، بلکه استقلال مفهومی نیز ندارند مفاهیم حرفی یا وجود رابط می گویند؛ مثل حروفِ اِلی، باء و ...

۳- اینکه گفته می شود ذهن قدرت انتزاع دارد؛ به چه معناست؟ توضیح دهید.

وقتی می گوئیم ذهن قدرت انتزاع دارد به این معناست که قدرت دارد مفهومی حرفی را به مفهومی اسمی تبدیل کند و از آن مفهوم اسمی بسازد؛ با این تفاوت که مفهوم اسمی به موجب اسمی بودنش عدم استقلال و ربط و فی غیره بودن مصداق را نشان نمی دهد و از همین روی کاری که از مفهوم حرفی ساخته است از آن ساخته نیست.

۴- معقولات ثانیه به چه کیفیتی انتزاع می شوند؟ با مثال توضیح دهید.

معقولات ثانیه بر خلاف معقولات اولیه که مستقیماً از واقعیات خارجی اخذ می شوند، از مفاهیم حرفی اخذ شده اند؛ و به عبارت کلی تر: این گونه معقولات اسمی شده مفاهیم حرفی هستند؛ مانند مفهوم اسمی وجود و هستی که از مفهوم حرفی است در قضیهٔ موجب و مفهوم اسمی عدم و نیستی که از مفهوم حرفی نیست در قضیهٔ سالبه به دست آمده است. به این نحو که:

در مرحلهٔ اول، باید مفاهیم جزئی و معقولات اولیه با ارتباط مستقیم با خارج در ذهن پدید آیند.

در مرحلهٔ دوم، از آنها قضایایی موجب و سالبه تشکیل شوند که اولی شامل مفهوم حرفی است و دومی شامل مفهوم حرفی نیست، باشد.

در مرحلهٔ سوم، است به وجود و هستی و نیست به عدم و نیستی تبدیل شود.

۵- اینکه گفته می شود: معقولات ثانیه عروضشان در ذهن و اضافشان در خارج است؛ به چه معناست؟

این که گفته می شود عروض معقولات ثانیه در ذهن است اشاره به این دارد که: جنبهٔ استقلال این گونه مفاهیم در ذهن است و این که گفته می شود اتصاف معقولات ثانیه در خارج است اشاره به این دارد که: وجود اینگونه مفاهیم در خارج رابط و فی غیره است.

درس ۱۵: اتحاد عالم و معلوم

۱- نزاع در مبحث اتحاد عالم و معلوم بر سر چه چیزی است؟ توضیح دهید.

هنگامی که چیزی را تعقل می کند، سه مفهوم در آنجا صدق می کند: مفهوم عقل به معنای تعقل کردن، مفهوم عاقل و مفهوم معقول به معنای تعقل شده؛ در اینکه این سه مفهوم متخالف اند بحثی نیست. بحث بر سر آن است که آیا ممکن است این سه از نظر مصداق متحد باشند؛ یعنی یک شیء بسیط هم مصداق عاقل باشد، هم مصداق عقل و هم مصداق معقول.

۲- فلاسفه در مبحث اتحاد عالم و معلوم در چه چیزی با یکدیگر هم عقیده اند؟

همه فلاسفه حتی منکران اتحاد عاقل و معقول در این باره که شیئی خودش را تعقل کند، یعنی در علم ذات به خود هم عقیده اند.

۳- مقصود از علم ذات به خود چیست؟ توضیح دهید.

معنای علم ذات به خود این است که: جوهر شیء عین آگاهی است نه اینکه جوهری ناخود آگاه است و بر اثر تصویری که از خود بر می دارد به خودش آگاه می شود؛ به گونه ای که آگاهی به ذات خود پس از مرتبه ذات بوده و در مرتبه ذات ناخود آگاه باشد. چنین چیزی محال است؛ وجود موجود خودآگاه، عین آگاهی است. درباره او سه مفهوم علم، عالم و معلوم بر یک شیء صدق می کند.

۴- درباره اتحاد عاقل و معقول در علم ذات به غیر چند نظر وجود دارد؟ توضیح دهید.

درباره اتحاد عاقل و معقول در علم ذات به غیر دو نظر است:

الف) ارسطو و شیخ الرئیس: هنگامی که نفس صورتی را ادراک می کند، جز این نیست که دارای آن صورت می شود، نه اینکه خود آن صورت می شود و لذا اتحادی نیز در کار نیست؛ مثل سفیدی که جسم، دارای آن می شود نه اینکه جسم، سفید شود.

ب) صدرالمتهلین: چنین نیست که وقتی نفس تعقل می کند دارای این صورت می شود، بلکه او می شود؛ فرق است میان دارای چیزی شدن و چیزی شدن؛ همانند نطفه که تحول می یابد و انسان می شود نه اینکه دارای انسانیت می شود.

۵ - آیا بین اتحاد عالم و معلوم در علم ذات به خود و اتحاد عالم و معلوم در علم ذات به غیر، تفاوتی در کار است؟ توضیح دهید.

اتحادی که در علم ذات به خود به خود مطرح است با اتحادی که در علم ذات به غیر خود مطرح است، فرق می کند؛ در اولی وحدت حاکم است ولی در دومی اتحاد؛ یعنی دو چیز اند که یک چیز می شوند. امر بالقوه با امر بالفعل وقتی که به صورت امر بالفعل درآمد یکی می شود؛ در واقع در باب اتحاد عالم و معلوم در علم نفس به غیر، نفس خودش در همه مراتب علمش وجود دارد و معنای

این سخن آن است که همه مراتب علم، مراتب نفس اند، پس هر اندازه که بر معلومات ما افزوده شود، نفس ما گسترش می یابد

۶- آیا تنها در قوه عاقله است که اتحاد برقرار می شود؟ توضیح دهید.

خیر؛ توضیح آنکه:

در هر مرتبه ای، آن شاخه ای از نفس که چیزی را ادراک می کند با آن صورتِ مدرکۀ خودش یکی می شود. یعنی هنگام احساس، قوه حس انسان از حاسّ بالقوه به حاسّ بالفعل تبدیل می شود و در نتیجه محسوس بالذات من و حاس هر دو یکی می شود. در هنگام تخیل و تعقل نیز قوه خیال و عقل انسان به همین شکل است.

۷- تمثیل حاجی سبزواری در باب اتحاد عالم و معلوم را بیان کنید.

مثالِ نفس و معلوماتِ نفس و وجود های ذهنی مثل خارج و وجود های عینی است؛ مثلاً اینکه درخت در خارج وجود دارد به این معنا نیست که خارج چیزی است و درخت چیز دیگری؛ بلکه همین درخت و امثال آن، خارج را تشکیل می دهند، نه اینکه خارج ظرفی است که درخت در آن ریخته شده باشد. نفس نیز چنین است و با همین علم و ادراک ساخته می شود. از همان بدو امر هر علمی که پیدا می شود نفس پیدا می شود. بنابراین هر اندازه علم به خارج برای نفس پیدا شود نفس پیدا شده است؛ یعنی گسترش یافته است.

درس ۱۶: مناط صدق در قضایا

۱- منشاء پرسش از تعریف صدق در چیست؟ توضیح دهید.

انسان در موقع کشف خطا در می یابد که ذهن غیر از عین است و ناگزیر برای او دو اندیشه مطرح می شود: اندیشه های حقیقی یا صادق و اندیشه های خطا یا کاذب؛ اینجاست که این پرسش مطرح می شود که اصلاً حقیقت یا صدق به چه معناست؟

۲- تعریف قدما از صدق چیست؟ آیا آنان بر این تعریف خدشه وارد نموده اند؟

از نظر قدما تردیدی نیست در اینکه تعریف حقیقت مطابقت با واقع و نفس الامر است؛ آنان در درستی تعریف مزبور هیچ شک و تردیدی نداشته اند و اگر مشکلی بوده در این بوده است که تعریفشان درباره برخی از انواع قضایا چگونه مصداق می یابد.

۳- تعدادی از اشکالات گرفته شده بر تعریف صدق به مطابقت با واقع را بیان کنید.

برخی از اشکالات وارده بر این تعریف که موجب شده که فلاسفه غرب به تعریف دیگری برای صدق روی بیاورند، عبارت اند از:

اشکال اول: شامل نشدن قضایای ریاضی؛ چه اینکه این مفاهیم لزوماً در خارج وجود ندارند.

اشکال دوم: شامل نشدن قضایای ریاضی؛ چه اینکه این قضایا مربوط به گذشته بوده و گذشته نیز معدوم است.

اشکال سوم: ناسازگاری این تعریف با تکامل علوم؛ چه اینکه در هر دوره ای در علوم نظریاتی پدید می آیند و به ثبوت می رسند و سپس در دروه بعد نقض می شوند و نظریات دیگری جایگزین آنها می شود.

۴- آیا تعریف صدق به مطابقت با واقع در قضایای شخصی و خارجیه مشکلی ایجاد می کند؟ نسبت به قضایای ذهنیه و حقیقیه چطور؟

تعریف صدق به مطابقت با واقع در قضایای شخصی و خارجیه - که در آنها نظر به افراد و مصادیق موضوع در گذشته یا حال یا آینده است - مشکلی ایجاد نمی کند و فقط در قضایای ذهنیه و حقیقیه با مشکل روبرو است.

۵- قضایای ذهنیه، خارجیه و حقیقیه را تعریف کنید.

موضوع قضیه موجه:

- یا در ذهن وجود دارد؛ که به آن قضیه ذهنیه گفته می شود.

- یا در خارج وجود دارد؛ که خود بر دو قسم است:

الف) حکم در آن برای افراد محققه الوجود است؛ که به آن قضیه خارجیّه گفته می شود.

ب) حکم در آن برای افراد مفروضه الوجود است؛ که به آن قضیه حقیقیّه گفته می شود.

۶- نظر حاجی سبزواری در باب قضایای خارجیّه چیست؟ نقد ابن سینا بر آن را بیان کنید.

حاجی سبزواری: به نظر ایشان قضایای خارجیّه قضایایی هستند که در آنها حکم روی یک فرد نرفته، بلکه روی مجموعه ای از افراد رفته که در خارج موجود اند؛ مانند هر کس که در پادگان است کشته شده است.

نقد ابن سینا: به نظر ایشان این قضایایی که مرحوم حاجی می فرمایند قضایایی کلی و در حقیقت شخصیه اند نه کلی؛ در حالیکه تقسیم بیان شده درباره قضایا، قضایای کلی را شامل می شود و قضایای شخصیه از این تقسیم بندی خارج اند؛ توضیح بیش تر آنکه: آنجا که موضوع کلی است، گاهی نظر به واقعیت و عالم عین است که در اینصورت قضیه خارجیّه است؛^۷ ولی آنجا که نظر به طبیعت موضوع است،^۸ چنین قضیه ای حقیقیّه است.

۷- ملاک صدق در قضایای ذهنیه را بیان کنید.

قضیه ذهنیه در عین اینکه ذهنیه است حکایتگر از واقع و نفس الامر می باشد، ولی واقع و نفس الامر آن، اذهان است نه خودش. معنای این سخن آن نیست که قضیه مزبور خودش با خودش تطابق دارد، بلکه بدین معناست که این قضیه با واقعیتی تطابق دارد که در عالم ذهن است. پس ملاک حقیقت و مناط صدق در قضیه ذهنیه مطابقت با واقع و نفس الامر است، اما واقع و نفس الامری که خود از حالات ذهنی است و نسبت به این قضیه واقعیت و عین است.

۲- به عبارت دیگر: حکم روی موضوع می رود به گونه ای که شامل افراد موجود در گذشته، حال و آینده می گردد؛ مثل این قضیه: هر شکلی که وجود دارد یا در گذشته وجود داشته و یا در آینده موجود خواهد بود، یا مربع است یا دایره و یا مثلث.

۳- یعنی حکم را روی آنچه که اقتضای این طبیعت است، می بریم نه روی آنچه که در عالم عین در گذشته یا حال یا آینده وجود دارد.

۸- قضایای غیر ذهنیه به چند قسم تقسیم می شوند؟ توضیح دهید.

قضایای غیر ذهنیه به دو قسم تقسیم می شود:

الف) قضایایی که محمولشان بالضمیمه می باشد؛ مانند قضیهٔ زید کور است.

ب) قضایایی که محمولشان بالضمیمه می باشد؛ مانند قضیهٔ انسان ممکن الوجود است.

۹- آیا برای اینکه تعریف صدق شامل قضایایی که محمولشان بالضمیمه است، گردد اشکالی پدید می آید؟

خیر؛ در اینگونه موارد، هنگامی که می گوئیم صدق قضیه به انطباق آن با خارج و عین است، با اشکالی روبرو نمی شویم.

۱۰- آیا برای اینکه تعریف صدق شامل قضایایی که محمولشان بالضمیمه است، گردد اشکالی پدید می آید؟ در صورت وجود اشکال، پاسخ آن را نیز بیان کنید.

آری؛ در اینگونه موارد، هنگامی که می گوئیم صدق قضیه به انطباق آن با خارج و عین است، با اشکالی روبرو می شویم و آن اینکه: در اینگونه قضایا محمول وجود مستقلی ندارد تا مطابق آن باشد؛ زیرا انطباق قضیه با عین متوقف است بر اینکه موضوع، محمول و رابطه هر کدام مطابقی در عین داشته باشند؛ لیکن در این قضایا محمول وجودی مستقل از موضوع ندارد تا انطباقی محقق باشد.

پاسخ به اشکال: فلاسفه برای حلّ این اشکال از اصطلاح نفس الأمر بهره جسته اند؛ نفس الأمر یعنی مرتبه ای از مراتب واقع؛ مرتبه ای از واقع به این معناست که عقل انسان می تواند خود واقع را به مراتبی تحلیل و از هر مرتبه ای از آن، حکمی انتزاع کند ولی همهٔ این مراتب، مراتب واقع اند. بنابراین اینکه می گوئیم قضایایی که محمولشان بالضمیمه است با واقع مطابق اند به این معناست

که با مرتبه ای از مراتب واقع مطابق اند؛ یعنی واقعیت به نحوی است که برای انتزاع این معانی متعدد منشائیت دارد.^۹



۴- به عبارت دیگر: واقع کل شیء بحسبه و نفس الأمر فی کل قضیه بحسبها.

درس ۱۷: مواد ثلاث

۱- آیا مفاهیمی همچون ضرورت و امکان تعریف پذیرند؟ توضیح دهید.

ضرورت و امکان و همچنین دیگر مفاهیم فلسفی به علت بسیط بودن بی نیاز از تعریف و بلکه تعریف ناپذیرند؛ به عبارت دیگر اساساً مفاهیم عام فلسفی همگی بدیهی التصور اند و همه آنها ابزارهای اصلی تفکر بشر اند.

۲- اصطلاحات زیر را تعریف کنید.

واجب: یعنی ضروری الوجود؛ به عبارت دیگر آن چیزی که حتماً باید باشد.

ممتنع: یعنی ضروری العدم؛ به عبارت دیگر آن چیزی که نمی تواند موجود باشد.

وجوب بالذات: یعنی اینکه موجودی بدون هیچ استناد به علتی ضروری الوجود و واجب الوجود باشد؛ به چنین موجودی قائم به ذات نیز می گویند؛ مانند خدا.

وجوب بالغیر: یعنی اینکه موجودی از ناحیه غیر، ضروری الوجود شده باشد؛ به چنین موجودی قائم به غیر نیز می گویند؛ مانند انسان.

امتناع بالذات: یعنی اینکه چیزی به خودی خود وجود برایش محال باشد؛ مانند اجتماع نقیضین؛ چنین چیزی را متنع بالذات و امتناعش را امتناع بالذات یا امتناع ذاتی می گویند.

امتناع بالغیر: یعنی اینکه چیزی به سبب نبودن علت نه به سبب خودش، عدم اش ضرورت یافته است؛ به چنین امری ممتنع بالغیر یا امتناع غیری می گویند.

۳- امکان ذاتی را تعریف کنید.

امکان ذاتی عبارت است از اینکه شیء بر حسب ذات خود، نه ضرورت وجود داشته باشد و نه ضرورت امتناع وجود، بلکه بر حسب ذات خود هم قابل موجود شدن باشد و هم قابل معدوم شدن. به عبارت

کوتاه تر: آنچه که نسبتش به وجود و عدم یکسان است؛ مانند همه اموری که در این جهان پدید می آیند و از بین می روند. چنین موجودی را ممکن بالذات و امکانش را امکان بالذات یا امکان ذاتی می گویند.

۴- آیا امکان ذاتی با ضرورت بالغیر و امتناع بالغیر منافی است؟ توضیح دهید.

امکان ذاتی با ضرورت بالغیر و امتناع بالغیر منافی نیست؛ زیرا اشکالی ندارد که شیء بر حسب ذات لا اقتضاء باشد ولی بر حسب اقتضای غیر، ضرورت یا امتناع پیدا کند.

۵- آیا تعبیر امکان بالغیر تعبیر صحیحی است؟ توضیح دهید.

امکان بالغیر معنا ندارد؛ یعنی معقول نیست که امکان از ناحیه غیر برای شیء حاصل شود؛ زیرا: آن شیء بر حسب ذات یا ممکن است یا واجب یا ممتنع. اگر ممکن باشد پس به حسب ذات واجد ممکن است و معنا ندارد که امکان از ناحیه غیر به آن برسد و اگر واجب یا ممتنع باشد لازم می آید که واجب بالذات و ممتنع بالذات بواسطه امر خارجی حالتی پیدا کند که هم عدم بر او جایز باشد و هم وجود؛ که این با وجوب ذاتی و امتناع ذاتی منافی است.

۶- امکان عام را تعریف کنید.

امکان عام یعنی آنچه که اقتضای عدم ندارد؛ خواه اقتضای وجود داشته باشد یا نداشته باشد. در عرف نیز کلمه امکان به همین معنا استعمال می شود.

۷- امکان أخص را تعریف کنید.

اگر رابطه موضوع با محمول به گونه ای باشد که نه ذات موضوع به تنهایی محمول را ایجاب کند و نه به ضمیمه قید و شرطی چنین اقتضائی داشته باشد،^{۱۰} گوییم رابطه موضوع و محمول امکان أخص است.

۱- یعنی نه ضرورت ذاتی در کار باشد و نه وصفی.

۸- امکان استقبالی را تعریف کنید.

اگر چیزی مربوط به زمان آینده باشد نه گذشته و حال، قهراً هیچ یک از وجود و عدم درباره اش تعین نیافته و امکان هر دو طرف در آن هست؛ پس چنین چیزی فاقد ضرورت به شرطِ محمول است و در نتیجه امکان استقبالی دارد.

۹- آیا هر امکانی در برابر ضرورتی است؟ توضیح دهید.

هر امکانی در برابر ضرورتی است؛ امکان عام در برابر ضرورت عدم [= امتناع ذاتی]، امکان خاص در برابر ضرورت وجود و عدم [= ضرورت ذاتی و امتناع ذاتی]، امکان اخص در برابر ضرورت وصفی و امکان استقبالی در برابر ضرورت به شرط محمول.

درس ۱۸: امکان استعدادی

۱- اولین کسی امکان استعدادی را مطرح نموده، چه کسی است؟

طبق جست و جوی انجام شده اولین کسی که امکان استعدادی را مطرح نموده شیخ اشراق بوده و ریشه آن در مطلب گنگی می باشد که در آثار ابن سینا بوده است.^{۱۱}

۲- آیا بین امکان استعدادی و استعداد مغایرتی در کار است؟ توضیح دهید.

آری؛ توضیح آنکه: وقتی واژه استعداد را به کار می برند آن را به شیء مستعد نسبت می دهند و مثلاً می گویند دانه گندم استعداد بوته شدن را دارد؛ ولی وقتی اصطلاح امکان استعدادی را به کار می برند آن را به مستعد^{۱۲} له نسبت می دهند و مثلاً می گویند بوته گندم، امکانی به نام امکان استعدادی در دانه گندم دارد؛ بنابراین اگر بگوییم: دانه گندم امکان استعدادی بوته شدن دارد، خلاف

۲- این مطلب گنگ در آثار بو علی چنین آمده است: کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحتلمها.

اصطلاح است؛ بلکه باید بگوییم: دانه گندم استعداد بوته شدن دارد و بوته امکان استعدادی در این دانه گندم دارد.

۳- امکان و امتناع وقوعی را تعریف کنید.

امکان وقوعی یعنی اینکه شیء افزون بر اینکه امکان ذاتی دارد و فی حدّ ذاته محال نیست، بگونه ای باشد که وجودش هم مستلزم امر محالی نباشد؛ در مقابل **امتناع وقوعی** یعنی شیئی که وجودش مستلزم امر محالی است.

۴- تفاوت های امکان ذاتی با امکان استعدادی را بیان کنید.

تفاوت اول: امکان استعدادی از ماهیات بوده و ما یزائِ خارجی دارد ولی امکان ذاتی از معقولات ثانیه بوده و ما یزائیِ خارجی ندارد.

تفاوت دوم: امکان ذاتی اصل و امکان ذاتی فرع بر آن است؛ یعنی تا امکان ذاتی نباشد امکان استعدادی معنا ندارد.

تفاوت سوم: امکان ذاتی نسبت به وجود و عدم یکسان است ولی شیء ممکن به امکان استعدادی نسبت به یک طرف رجحان و تعیین دارد.

تفاوت چهارم: امکان ذاتی زوال ناپذیر است ولی امکان استعدادی زوال پذیر؛ مثلاً می توان با وارد کردن آفتی در دانه گندم امکان بوته گندم شدن از دانه گندم سلب نمود.

تفاوت پنجم: محلّ امکان ذاتی، خود شیء ممکن است - مثلاً محلّ امکان ذاتی انسان، ماهیت اوست - ولی محلّ امکان استعدادی، محلّ شیء ممکن است. - مثلاً محلّ امکان استعدادی انسان نطفه اوست -

تفاوت ششم: امکان ذاتی تشکیک بردار نیست ولی امکان استعدادی تشکیک بردار است؛ مثلاً امکان استعدادی انسان شدن در علقه بیش از نطفه می باشد.

درس ۱۹: ماهیت

۱- انواع پرسش هایی که درباره اشیا مطرح می شود را بیان کرده و توضیح دهید.

تمامی پرسش ها به سه پرسش زیر باز می گردند، که هر کدام از آنها خود به دو قسم منقسم می شوند:

الف) پرسش ما: این پرسش که درباره چستی اشیا است خود به دو قسم منقسم می شود:

- شارحه: پرسش از چستی شیء پیش از ثبوت هستی آن؛ مانند تعریف لغوی تیهو به کبک.

- حقیقیه: پرسش از چستی شیء پس از ثبوت هستی آن؛ مانند تعریف انسان به حیوان ناطق.

ب) پرسش هل: این پرسش که درباره هستی اشیا است خود به دو قسم منقسم می شود:

- بسیطه: پرسش از هستی شیء؛ مانند پرسش از وجود جن.

- مرکبه: پرسش از حالات شیء موجود؛ مانند پرسش از کمیت و کیفیت.

ج) پرسش لم: این پرسش که درباره چرایی اشیا است خود به دو قسم منقسم می شود:

- ثبوتی: پرسش از علت شیء؛ مانند پرسش از علت حرکت عقربه های ساعت.

- اثباتی: پرسش از دلیل شیء؛ مانند پرسش از دلیل حرارت داشتن آهن.

۲- فرق دلیل و علت را بیان کنید.

مراد از دلیل چیزی است که به ما علم می دهد و علت علم پیدا کردن ما به اشیا است نه علت وجود اشیا؛ در حالیکه مراد از علت چیزی است که علت وجود شیء است؛ مثلاً حرارت علت انبساط و انبساط دلیل حرارت است؛ یعنی حرارت انبساط را ایجاد کرده در حالیکه انبساط ما را از وجود حرارت آگاه می سازد.

۳- پرسش از ماهیت و چیستی اشیاء نزد فلاسفه چه اهمیتی دارد؟

از نظر فلاسفه، پرسش از ماهیت و چیستی اشیاء بسیار ارزشمند است و بویژه فیلسوفان قدیم برای این پرسش بسیار ارزش قائل اند؛ بگونه ای که علم به حقایق اشیاء را در پاسخ گویی به همین پرسش می دانند؛ می دانیم که در وجود بسیاری از امور هیچ شکی نیست، اما در ماهیتشان تردید وجود دارد؛ فیلسوف می کوشد تا ماهیت اشیاء را به دست آورد.

۴- دو اصطلاح ذاتی و عرضی را تعریف کنید.

به دسته ای از معانی که اگر آنها را از شیء بگیریم، دیگر آن شیء خودش نیست ذاتی - مانند حیوانیت نسبت به انسان - و به دسته ای دیگر از معانی که اگر آنها را از شیء بگیریم باز آن شیء خودش است و تنها وصفی را از دست داده است عرضی - مانند ضاحکیت نسبت به انسان - گویند.

درس ۲۰: حکم حیثیت ذات ماهیت

۱- مقصود حکماء از جمله الماهیه لیست من حیث هی إلا هی؛ چیست؟

مقصود حکما از این جمله آن است که: اگر به ماهیتی از حیث ذات نظر کنیم و فقط خودش را لحاظ کنیم و ماورای خودش را در نظر نگیریم در این اعتبار استحقاق حمل هیچ چیزی را به غیر از خودش، ذاتیاتش، جنسش و فصلش بر خود ندارد.

۲- چگونه ممکن است که ماهیت از آن جهت که ماهیت است نه موجود و نه معدوم؛ آیا این به معنای ارتفاع نقیضین نیست؟

ارتفاع نقیضین در جمله الماهیه لیست من حیث هی إلا هی، زمانی مستلزم ارتفاع نقیضین خواهد بود که حیثیت را بر سلب [=لیست] مقدم بداریم و بگوییم: الماهیه من حیث هی لیست بموجود و لا معدوم؛ اما اگر سلب را [=لیست] بر حیثیت مقدم بداریم و بگوییم: الماهیه لیست من حیث هی بموجود و لا معدوم، ارتفاع نقیضینی رخ نمی دهد.

۳- فرقِ دو تعبیر الماهیه مِن حیث هی لیستِ إَلا هی و الماهیه لیستِ مِن حیث هی إَلا هی؛ در چیست؟

فرق این دو عبارت در آن است که: در عبارت نخست قیدِ حیثیت [= مِن حیث] جزءِ موضوع و در عبارت دومی جزءِ محمول است.

۴- به چه علت گفته شده است که در تعبیر الماهیه لیستِ مِن حیث هی إَلا هی؛ سلب باید بر حیثیت تقدم یابد؟

اینکه گفت اند باید سلب را بر قید حیثیت مقدم داشت بدین منظور است که می خواهند بگویند که حیثیت ماهیت غیر از حیثیت وجود یا عدم است. در حیثیت ذات ماهیت وجود نیست، عدم هم نیست، ولی همان حیثیت ذات ماهیت که در آن وجودی دیده نمی شود در واقع خودش یک نوع وجود است، چون همان ماهیتی که در ذهن اعتبار می کنیم به طوری که خودش را می بینیم و وجودی را در آن نمی بینیم - و بدین لحاظ می گوییم ماهیت از آن حیث که خودش است موجود نیست - باز همین ماهیت در همین حال موجودی است از موجودات که ما وجودش را نمی بینیم.

۵- تعبیر الماهیه لیستِ مِن حیث هی إَلا هی را با استفاده از حملِ ذاتیِ اولی و شائعِ صناعی، بیان کنید.

معنای این حکم که الماهیه لیستِ مِن حیث هی إَلا هی آن است که: به حملِ ذاتیِ اولی، فقط خود ماهیت و اجزای ذاتش بر آن قابل حمل اند و دیگر هیچ؛ آری، به حملِ شائعِ صناعی هزاران چیز دیگر هم بر ماهیت صادق اند، ولی حکم مورد بحث بر حسب مقام ذات و حملِ ذاتی است نه بر حسب اوصاف خارج از ذات و حملِ شائعِ صناعی.

درس ۲۱: اعتبارات ماهیت

۱- اولین کسی به مبحث اعتبارات ماهیت را مستقل بحث نمود چه کسی است؟

خواجه نصیر الدین طوسی؛ البته در ضمن کلمات ابن سینا مطالبی در اعتبارات ماهیت یافت می شود.

۲- ماهیت را به چند گونه می توان اعتبار و لحاظ کرد؟ در ضمن یک مثال توضیح دهید.

ماهیت را سه گونه می توان اعتبار نمود:

مشروط به وجودِ شیء، مشروط به عدمِ شیء [=لا] و مطلق [=لابشرط]؛ توضیح آنکه:

اگر ماهیتی مانند جسم به وجودِ شیئی مانند سفیدی مشروط و لحاظ شود آن ماهیت را ماهیتِ بشرطِ شیء و اگر آن ماهیت یعنی جسم به عدمِ سفیدی مشروط و لحاظ شود آن ماهیت را بشرطِ لا و اگر آن ماهیت نه به وجودِ آن شیء یعنی سفیدی مشروط و لحاظ شود و نه به عدمِ آن، بلکه مطلق لحاظ شود، آن ماهیت را ماهیتِ لَابَشَرَطْ گویند.

۳- درباره تقسیم ماهیت به لَابَشَرَطْ، بشرطِ لا و بشرطِ شیء :

الف: اشکالی که به آن وارد شده است را بیان کنید.

ب: پاسخ مشهور به آن اشکال را بیان کنید.

ج: نظر نهایی را در این باره بیان کنید.

الف) اشکال: از سویی ماهیت به بشرطِ شیء، بشرطِ لا و لَابَشَرَطْ تقسیم شده و از سوی دیگر خود ماهیتی که مقسم این تقسیم است نیز لَابَشَرَطْ است؛ پس ماهیتِ لَابَشَرَطْ هم قسم است و هم مقسم که تقسیمی محال است.

ب) پاسخ: ماهیتِ لَابَشَرَطْی که قسم واقع شده مقید به لَابَشَرَطْییت است و یا به تعبیر رایج مقید به اطلاق است ولی ماهیتِ لَابَشَرَطْی که مقسم است حتی از قیدِ لَابَشَرَطْییت هم آزاد است.

ج) نظر نهایی: مشکل نظریه مشهور آن است که در آن، قضیه منفصله حقیقه یا خارجی که ناظر به عین است از قضیه منفصله: انسان یا بشرطِ شیء است یا بشرطِ لا و یا لَابَشَرَطْ، که ذهنیه است، تفکیک نشده است؛ و لذا با این تفکیک معلوم می گردد که:

اولاً همه این اقسام ذهنی اند نه اینکه برخی ذهنی و برخی خارجی باشند، ثانیاً همه آنها در عرض یکدیگرند، ثالثاً فرق بین مقسم و قسم وضوح بیشتری می یابد.

بخش هفتم: علت

درس ۲۲: معنای علت و انقسامات آن

۱- معانی علت را بیان کنید.

الف) معنای خاص: به معنای موجد [به وجود آوردنده] است؛ مثل علت بودن خدا نسبت به مخلوقات.

ب) معنای عام: به معنای آن چیزی است که شیء برای تحقق بر آن متوقف می باشد؛ مثل حیوانیت، که انسانیت انسان بدان توقف دارد.

۲- طبق کدام معنا، معنای علت، معنایی اعم می باشد؟

علت طبق معنای عام [ما يتوقف عليه الشيء]، اعم از علتی است که به معنای به وجود آورنده است، می باشد و شامل مُعدّات، شرایط و غایت نیز می گردد.

۳- انقسامات علت را بیان کنید.

در کتب مفصل فلسفی برای علت، انقسامات زیادی ذکر شده است ولی انقساماتی که ما در اینجا بیان می کنیم، عبارت اند از: حقیقی و اعدادی، تامه و ناقصه، فاعلی و غایی و صوری و مادی، داخلی و خارجی، مباشر و غیر مباشر، طولی و عرضی.

۴- علت اعدادی [بالعرض] و علت حقیقی [بالذات] را توضیح دهید.

الف) اعدادی: این علت که در امور مادی و جسمانی مطرح می شود به علتی گفته می شود که زمینه پیدایش معلول را پدید می آورد نه اینکه مستقیماً در به وجود آمدن آن مؤثر باشد؛ مثل آب و هوای مناسب که زمینه پیدایش میوه سیب را فراهم می سازند.

ب) حقیقی: به علتی گفته می شود که مستقیماً در وجود معلول مؤثر می باشد نه اینکه فقط زمینه ساز پیدایش معلول باشد؛ مثل علت بودن نفس برای اراده و صور ذهنی و یا علت بودن خداوند برای مخلوقات.

۵- علت تامه و ناقصه را توضیح دهید.

الف) تامه: علتی است که همه چیزهایی را که معلول برای موجود شدن بدان محتاج است، در بر دارد؛ مثل علت بودن خداوند برای مخلوقات.

ب) ناقصه: علتی است که تنها برخی از چیزهایی را که معلول برای موجود شدن بدان محتاج است، در بر دارد؛ مثل اینکه ما تنها اراده خریدن چیزی را داشته باشیم، در حالی که برای خریدن آن چیز، تنها اراده کافی نیست بلکه عوامل دیگری نیز مثل نبودن مانع باید در کار باشد تا خریدن تحقق گیرد.

۶- با تحقق یافتن کدامیک از دو علت های ناقصه و تامه، معلول ضرورتاً محقق می گردد؟

با تحقق یافتن علت تامه، معلول ضرورتاً محقق می گردد.

۷- آیا انعدام هر یک از علت های ناقصه و تامه، موجب انعدام معلول می گردد؟

بله؛ عدم هر کدام از علت های ناقصه و تامه، موجب انعدام معلول می گردد.

۸- هر کدامیک از علت های فاعلی، غایی، صوری و مادی را توضیح دهید.

الف) فاعلی: علت وجود دهنده به معلول را علت فاعلی گویند؛ مثل خیاط برای دوختن لباس^{۱۲}.

ب) غایی: به علتی که مکمل و محرک علت فاعلی می باشد، علت غایی گویند؛ مثل پوشیدن لباس، که خیاط به خاطر آن، لباس را می دوزد.

۱- نا گفته نماند که علت فاعلی در عالم ماده به معنای مؤثر یا محرک و در نگاه فلسفی به معنای موجد می باشد.

(ج) **صوری:** به آنچه که معلول و فعلیتِ فاعل می باشد، علتِ صوری گویند؛ مثلِ شکل و هیئتی که بواسطهٔ خیاط در پارچه پدید می آید.

(د) **مادی:** به آنچه که فعلیت و صورتی را که فاعل آن را پدید می آورد می پذیرد، علتِ مادی گویند؛ مثلِ پارچه که خیاط شکل لباس را بروی آن بار می کند.^{۱۳}

۹- مبدع تقسیم علت به علل چهارگانه کیست؟

مبدع این تقسیم ارسطو است.

۹- چرا به علت صوری و مادی، علت گفته می شود؟

با توجه به اینکه علت در یک تعریف به آن چیزی گفته می شود که وجود یافتن شیء بدان متوقف است، به صورت و ماده نیز که هر شیء مادی در خارج به آن دو نیازمند است، علت صوری و علت مادی گوییم.

۱۰- چرا به علت غایی، علت غایی گفته می شود؟

با توجه به اینکه علت در یک تعریف به آن چیزی گفته می شود که وجود یافتن شیء بدان متوقف است، به غایت نیز که محرک و سبب فعلیتِ فاعل است و در نتیجه در تحقق معلول دخیل است، علت غایی گوییم.

۱۱- اگر علت به معنای موجد در نظر گرفته شود، به کدامیک از علل چهارگانه می توان علت گفت؟

اگر علت را به معنای وجود دهندهٔ شیء بدانیم نه به معنای اعم، تنها چیزی که شایسته است بدان علت گفته شود، علت فاعلی است و معلول چنین علتی نیز فقط همان چیزی است که آن را صورت خواندیم.

۱۲- آیا می توان در وجود برخی از علل اربعه برای تحقق برخی از معلولات تردید نمود؟

۲- به علت فاعلی ما منه الوجود، به علت غایی ما له الوجود، به علت صوری ما به الوجود و به علت مادی ما فیه الوجود نیز گفته می شود.

اگر فاعل را انسان و فعل را تصرفات او در ماده خارجی فرض کنیم، تصور علل چهارگانه بسیار روشن است؛ ولی اگر فاعل را طبیعت بی جان فرض کنیم، می توان در وجود علت غایی تشکیک نمود و یا اگر فعل فاعل را از قبیل تصرف در ماده فرض نکنیم، مثل آنکه فعل فاعل همان ایجاد خود ماده یا ایجاد موجود مجرد باشد، در این صورت دیگر وجود علت مادی معنا ندارد.

۱۳- علل داخلی و علل خارجی را توضیح دهید.

الف) علل داخلی: به علت صوری و علت مادی، علل داخلی یا علل قوام گویند.

ب) علل خارجی: به علت فاعلی و علت غایی، علل خارجی یا علل وجود گویند.

۱۴- چرا به علل داخلی، داخلی گفته می شود؟

با توجه به اینکه علت صوری و علت مادی اجزای تشکیل دهنده معلول اند، پس علت صوری و علت مادی داخل در وجود شیء و مقوم آن می باشند و لذا به آن دو علل داخلی می گویند.

۱۵- چرا به علل خارجی، خارجی گفته می شود؟

با توجه به اینکه علت فاعلی و علت غایی هر دو خارج از وجود معلول اند، پس علت فاعلی و علت غایی خارج از وجود شیء می باشند و لذا به آن دو علل خارجی می گویند.

۱۶- علت مباشر و غیر مباشر را توضیح دهید.

الف) مباشر: علتی است که بی واسطه در وجود معلول دخیل می باشد؛ مثل علت انسان برای حرکت دستش.

ب) غیر مباشر: علتی است که با واسطه در وجود معلول دخیل می باشد؛ مثل علت انسان برای حرکت قلم، که بواسطه حرکت دست است.^{۱۴}

۱۷- علل طولی و عرضی را توضیح دهید.

۳- یعنی انسان بواسطه حرکت دست، علت حرکت قلم می شود.

الف) **علل طولی**: سلسله ای از علل و معلولات است که حداقل سه حلقه دارد و هر حلقه ای علت مادون و پایین تر از خود است؛ مثل علیت انسان برای حرکت قلم که در طول علیت حرکت دست است.

ب) **علل عرضی**: به وجود دو یا چند علت مباشر برای یک معلول، علل عرضی گویند؛ مثل اینکه علت حرکت دست راست، هم خود دست راست باشد و هم دست چپ.^{۱۵}

۱۸- آیا تحقق علل عرضی ممکن است؟

فلاسفه در مباحث علت و معلول ثابت می کنند که تحقق علل عرضی برای معلول واحد محال است.

درس ۲۳: اصل علیت و فقر وجودی معلول

۱- اصل علیت را بیان کنید.

مهم ترین عاملی که انسان را به تفکر وامی دارد ادراک قانون کلی علیت و معلولیت، یا به بیان مشهور اصل علیت است. این قانون را معمولاً چنین بیان می کنند که هر پدیده ای نیاز به علت دارد؛ گاه نیز می گویند هر معلولی به علت نیاز دارد. بر اثر ادراک همین اصل است که همین اصل است که مفهوم چرا در ذهن انسان پدید آمده است.

۲- چرا در صورت انکار اصل علیت، نظم و قانون در عالم نیز مخدوش می شود؟

انکار اصل علیت مستلزم آن است که به هیچ گونه نظم و قانونی در کار جهان قایل نشویم و روی تمام علوم خط بطلان بکشیم؛ زیرا:

اولاً، هر علمی بیان مجموعه ای از قوانین و نوامیس حاکم بر جهان است و همه قوانین حاکم بر جهان، کیفیت های خاص علی - معلولی است.

۴- یعنی هر دو دست بخواهند حرکت واحدی را ایجاد کنند.

ثانیاً، هر قانون علمی ای معلول مقدماتی است و آن مقدمات، علت آن قانون اند، حال اگر اصل علیت در کار نباشد، هیچ رابطه ای بین مقدمات یک دلیل و نتیجه آن نخواهد بود و در نتیجه هیچ قانون علمی را نمی توان اثبات نمود.

۳- عقیده کانت درباره اصل علیت چیست؟ توضیح دهید.

از جمله کسانی که اصل علیت را اصلی ذهنی می پندارد، امانوئل کانت فیلسوف شهیر آلمانی است؛ قبل از بیان نظریه وی ناگزیر از ذکر یک مقدمه هستیم و پس از آن، به نظریه نهایی او درباره اصل علیت می پردازیم:

مقدمه: به عقیده کانت، هر آنچه که درک می شود تشکیل یافته از ماده و صورتی است، که ماده آن از خارج به ذهن می آید و صورتش از پیش در ذهن موجود بوده و از ترکیب این ماده (که از خارج به ذهن آمده) و این صورت (که از پیش در ذهن موجود بوده) ادراک حاصل می شود؛ بنابراین آنچه از خارج به ذهن می آید به تنهایی درک شدنی نیست، بلکه پیش از ادراک باید با آن صورتی که از پیش در ذهن موجود است ترکیب شود تا بتواند به ادراک آید.

– عقیده کانت درباره علیت: به عقیده او و پیروانش، دو مفهوم علت و معلول تنها صورت ها و قالب هایی ذهنی اند که از پیش در ذهن موجودند و هیچ گونه حکایتی از خارج ندارند و واقعیات خارج پیش از اینکه به ادراک آیند، در درون این قالب ها قرار می گیرند و سپس مجموع این قالب و آنچه در آن است به شکل یک تصور درک می شوند.

۴- آیا به عقیده کانت می توان خارج را آنگونه که هست، درک نمود؟

طبق این نظریه، هیچ گاه خارج آنگونه که هست درک نمی شود؛ چه اینکه ماده خارجی ای که به ذهن آمده، پس از قرارگرفتن در صورت ها و قالب های ذهنی، به همان نحو که در خارج بوده است، نمی باشد.

۵ - چه کسانی در مقابل کانت، معتقد به واقعی بودن اصلِ علیت می باشند؟ توضیح دهید.
در برابر نظر کانت، عده ای اصلِ علیت را اصلی واقعی می دانند؛ باورمندان به این مطلب خود دو گروه اند:

الف) هیوم: به عقیده وی و پیروانش اصلِ علیت حاکی از آن است که واقعیتی به نام معلول همواره بی درنگ پس از واقعیتی به نام علت در خارج موجود می شود؛ بنابراین رابطه علیت، رابطه تعاقب و توالی دائم زمانی است.

ب) فلاسفه اسلامی و برخی از فلاسفه غرب: به عقیده این گروه اصل علیت واقعی، و حاکی از آن است که واقعیتِ علت، واقعیتِ معلول را ایجاد کرده است؛ پس علت یعنی وجود دهنده و معلول یعنی وجود یافته و رابطه علیت یعنی رابطه افاضه و ایجادِ خارجی.

۶ - آیا اصل علیت، اصلی بدیهی است؟ توضیح دهید.

این اصل که بیانگر آن است که هر معلولی محتاج علت است، اصلی بدیهی و اولی است؛ چه اینکه انسان با صرفِ تصور دقیق موضوع و محمول به صدقِ آن اذعان می کند؛ توضیح آنکه چیزی که به خودیِ خود نه جانب وجود برای آن راجح است و نه جانب عدم، در رجحان یکی از دو جانب برای آن و اتصافش به یکی از آن دو، محتاج غیر خود است، که در فلسفه نام این غیر را علت و نام آن ممکن را معلول می نهند.

۷- درباره کیفیت علت و معلول و نوع وجودِ آنها چند نظر وجود دارد؟ آنها را توضیح دهید.

در این باره دو نظر وجود دارد:

الف) فلاسفه پیش از ملاصدرا: آنها معتقد بودند که ذهن قادر است در هر معلولی دو حیثیت را شناسایی کند: نخست حیثیت ذات معلول یا وجود فی نفسه آن، که از این جهت معلول با علت ارتباط ندارد و مستقل از اوست و دیگر حیثیت ارتباط و اضافه معلول به علت یا وجود للغير آن؛ به عبارت دیگر بنابر نظر ایشان، با اینکه وجودِ معلول ارتباطی جدانشدنی با علت دارد، ولی مغایر با اوست.

ب) صدرالمتألهین: به عقیده وی معلول وجودِ رابط است و حیثیتی جز ربط به علت ندارد؛ به عبارت دقیق تر تمام حیثیت معلول همان حیثیت ارتباط به علت است. بنا به نظر وی، نمی توان گفت معلول ذاتی است که با علت ارتباط دارد، بلکه باید گفت ذاتِ معلول همان ربط به علت است؛ معلول مرتبط نیست بلکه خودِ ربط است. صدرالمتألهین این نحو وجود را وجودِ رابط یا اضافه اشراقیه یا وجود فقری و در برابر، وجودِ علت را وجود مستقل نامید.

۸- برهان اقامه شده توسط ملاصدار برای اثبات وجود فقری را بیان کنید.

بیان این برهان را در طی پنج مرحله پی می گیریم:

مرحله اول: هنگامی که مثلاً شخصی به نام الف به شخص دیگری به نام ب شیء خاصی به نام ج را می دهد، چهار واقعیت در کار است: دهنده (الف)، گیرنده (ب)، شیء داده شده (ج)، دادن (عملی که از سوی دهنده صورت می گیرد).

مرحله دوم: هنگامی که علت به معلول وجود می دهد، ممکن است گمان برده شود که پای چهار واقعیت در کار است: دهنده (علت)، گیرنده (معلول)، داده شده (وجود)، دادن (ایجاد).

مرحله سوم: در رابطه علیت، گیرنده (معلول) و داده شده (وجود) دو واقعیت خارجی جدا از هم نمی باشند؛ زیرا اگر گیرنده (معلول)، با قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می کند واقعیتی باشد، لازم می آید که آن معلول، معلول نباشد؛ توضیح آنکه اگر بنا شود آنچه معلول از علت کسب می کند واقعیتی باشد و خود معلول امر واقعیت دار دیگری، لازم می آید معلول واقعیت خود را از ناحیه علت کسب نکرده باشد؛ یعنی باید واقعاً معلول، معلول نباشد؛ بنابراین در اصل علیت، واقعیت گیرنده عین واقعیت داده شده است و ذهن ماست که برای واقعیت عینی دو مفهوم مختلف اعتبار می کند.

مرحله چهارم: در رابطه علیت، دادن (ایجاد) و داده شده (وجود) دو واقعیت خارجی جدا از هم نمی باشند؛ زیرا اگر واقعیت دادن غیر از واقعیت داده شده باشد، لازم می آید که وجود معلول با قطع نظر از اضافه و عمل علت، واقعیتی مستقل باشد و کاری که علت می کند این باشد که با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا کند و وجود را بردارد و به معلول بدهد. این فرض مستلزم آن است که ما برای گیرنده نیز واقعیتی مستقل از واقعیت داده شده فرض کنیم و حال آنکه این فرض همانطور

که پیش تر گفتیم، محال است؛ بنابراین در اصل علت، واقعیت داده شده و دادن دو امر جداگانه خارجی نیستند.

مرحله پنجم: دهنده (علت) باید واقعیت مستقلی از گیرنده (معلول)، داده شده (وجود) و دادن (ایجاد) داشته باشد؛ زیرا دهنده، واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده است. نتیجه: در اصل علت پای چهار امر در میان نیست و گیرنده (معلول)، داده شده (وجود) و دادن (ایجاد) همگی یکی می باشند و در خارج بیش از واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است، واقعیت دیگری در کار نیست؛ به عبارت ساده تر معلول، واقعیتی جز ایجاد علت، جز ربط به علت، جز نیاز به علت و جز کار به علت ندارد.

درس ۲۴: مناط احتیاج به علت و نیاز به علت در بقا

۱- مقصود از مناط احتیاج معلول به علت چیست؟ در این باره چند نظر وجود دارد؟

یکی از بحث هایی که درباره اصل علت مطرح می گردد، مناط و چرایی نیاز ممکنات به علت است؛ به عبارت دیگر بحث در این است که چه ویژگی ای از شیء ممکن سبب شده که محتاج علت گردد؛ در این زمینه چهار نظریه ابراز شده است: نظریه حسی، نظریه حدوثی، نظریه امکان ماهوی و نظریه فقر وجودی.

۲- عقیده حسیون درباره مناط احتیاج معلول به علت را بیان کنید.

مقدمه: این نظریه، متعلق به مادی گرایان جدید است که قائل به اصل علت بوده ولی سلسله علل و معلولات را نامتناهی می دانند و وجود واجب الوجود و علت العلل را باور ندارند و درست در برابر نظریه آن دسته از مادی گرایانی است که اصل علت را منکر شده و وجود اشیاء را حاصل صدقه می دانند.

بیان نظر: بنا بر این نظریه، تجربه انجام شده نسبت به وجود اشیاء نشان دهنده آن است که وجود، ملازم با معلولیت می باشد و بنابراین مناط احتیاج به علت، موجود بودن است و هر چیزی که موجود می باشد، محتاج و متکی به علت است و محال است موجودی متکی به علت نباشد.

۳- نظریه حدوثی درباره مناط احتیاج معلول به علت را بیان کنید.

متکلمان و بسیاری از مدعیان فلسفه بر این باورند که ویژگی ای که موجب می شود شیء نیازمند علت باشد، حدوث و ویژگی ای که موجب می شود شیء بی نیاز از علت باشد، قدم است.

۴- نظریه امکان ماهوی درباره مناط احتیاج معلول به علت را بیان کنید.

این نظر که به عموم حکمای اصالت ماهیتی و نیز حکمایی که توجهی به اصالت وجود و ماهیت نداشته اند و حتی برخی از حکمای اصالت وجودی، تعلق دارد، علت احتیاج به علت را امکان ماهوی است؛ توضیح آنکه:

هر چیزی که ماهیتی دارد، از آن جهت که ماهیتش ممکن و نسبت به وجود و عدم یکسان است، نیازمند علت می باشد؛ خواه آن موجود حادث باشد یا قدیم؛ به عبارت دیگر طبق این نظریه بیان دقیق اصل علیت چنین است: هر ممکنی به علت نیاز دارد.^{۱۶}

۵ - نظریه فقر وجودی درباره مناط احتیاج معلول به علت را بیان کنید.

با توجه به اینکه در نظریه فقر وجودی، رابطه و احتیاج داشتن معلول به علت عین واقعیت معلول است و معلول حیثیتی جز وابستگی و احتیاج به علت ندارد، بنابراین پرسش از علت محتاج بودن معلول به علت، پرسشی بی معناست؛ به عبارت دیگر:

صغری: احتیاج معلول به علت، ذاتی معلول است.

کبری: ذاتی هر شیئی، تعلیل پذیر نیست.

۱- این نظریه یکی از موارد مهم اختلاف بین حکما و متکلمان است؛ چه اینکه حکما بنا بر این نظریه بر خلاف متکلمان، قدیم را منحصر در واجب الوجود نمی دانند.

نتیجه: احتیاج معلول به علت، تعلیل پذیر نیست.

۶ - چه عاملی سبب شده که برخی از فلاسفه اصالت وجودی به نظریه امکان ماهوی قائل شوند؟

شاید یکی بودن نتیجه در نظریه امکان ماهوی و فقر وجودی سبب گشته که برخی از فلاسفه اصالت وجودی قائل به نظریه امکان ماهوی گردند؛ چه اینکه هم امکان ماهوی و هم فقر وجودی هر دو، عدم وجوب ذاتی موجودات و عدم تنافی بین قِدَم زمانی با معلولیت را اثبات می کنند؛ هر چند که اصول به کار رفته در نظریه امکان ماهوی نادرست است.

۷- آیا معلول در بقاء نیز نیازمند علت است؟ در این باره چند نظر وجود دارد؟ آنها را بیان کنید.

درباره اینکه آیا معلول تنها در حدوث نیازمند علت است و یا اینکه در بقاء نیز نیازمند علت می باشد؛ دو نظر وجود دارد:

الف) اکثر فلاسفه: معلول در حدوث و بقاء نیازمند علت است؛ که قول حق نیز همین است.

ب) اکثر متکلمان و گروهی از فیزیکدانان جدید: معلول تنها در حدوث نیازمند علت است.

۸ - برهان اقامه شده بر نیازمندی معلول در بقاء را بیان کنید.

اثبات نیازمندی معلول به علت در بقاء به دو گونه تقریر می شود:

الف) تقریر قائلین به نظریه فقر وجودی: با توجه به اینکه معلول همان خود ربط است و ذات و حیثیتی جز ربط و وابستگی و احتیاج به علت ندارد و نمی توان واقعیت معلول را منفک و جدا از علت فرض نمود، قطع رابطه علت با معلول موجب انعدام آن می شود؛ بنابراین هر شیئی همانطور که در حدوث نیازمند علت می باشد، برای بقای خود نیز نیازمند علت است.

ب) تقریر قائلین به نظریه امکان ماهوی: با توجه به اینکه امکان ماهوی (تساوی داشتن نسبت به وجود و عدم) چه در بقا و چه در حدوث، ذاتی معلول و از آن جدایی ناپذیر است، بنابراین همانطور که معلول در حدوث نیازمند علت می باشد، در بقاء نیز نیازمند علت است.

درس ۲۵: جبر علی - معلولی و سنخیت علی - معلولی

۱- از اصل علیت چه قوانین فرعی ای را می توان استخراج نمود؟

هر چند که اصل علیت تنها بر اینکه علت وجود دهنده به معلول است، دلالت دارد، ولی از آن، قوانین فرعی پرشماری استخراج می شود، که دو مورد آن، از همه مهم تر است: **قانون جبر علی - معلولی و قانون سنخیت علی - معلولی.**

۲- **قانون جبر علی - معلولی را تعریف کنید.**

این قانون که به نام هایی از قبیل **ضرورت علی - معلولی**، **استحالة انفکاک معلول از علت تامه** و **وجود ترتب معلول بر علت تامه** نیز خوانده می شود، بدین معناست که: هر علتی که به معلول وجود می دهد، **ضرورت** نیز می دهد؛ و یا به عبارت دیگر: با فرض **تحقق علت تامه شیء**، **تحقق یافتن معلول**، قطعی، جبری و **تخلف ناپذیر** است.

۳- **آیا قانون جبر علی - معلولی نیازمند اثبات است؟**

این قانون، **قانونی فطری** و بی نیاز به اثبات است؛ چرا که:

پر واضح است که اگر علت ضرورت دهنده نباشد، وجود دهنده نیز نخواهد بود؛ زیرا با توجه به اینکه امکان ذاتی شیء برای موجود شدن آن کافی نیست، اگر فرض کنیم معلول از ناحیه علت ضرورت وجود پیدا نکند، بلکه در همان حد امکان ذاتی باقی بماند، یعنی اگر فرض کنیم با فرض تحقق علت، حال معلول عیناً همان حالی باشد که پیش از تحقق داشت، در این صورت فرض تحقق علت و عدم تحقق آن، نسبت به معلول مساوی است.

۴- **مخالفان جبر علی - معلولی چه کسانی هستند؟ توضیح دهید.**

مخالفان این قانون، دو دسته اند:

الف) گروهی از دانشمندان فیزیک: این دانشمندان بر اثر مطالعاتشان دربارهٔ عالم ذرات و آزمایش‌هایی که انجام داده‌اند به نتایجی رسیده‌اند که از آنها نفی جبر علی - معلولی را استنباط کرده‌اند؛ اما قول این دانشمندان در این باره، حائز اهمیت نیست؛ چه اینکه این قانون، قانون فلسفی محض است و از حوزهٔ تجربه بیرون است و با اصول فیزیک که علمی تجربی است نه می‌توان آن را اثبات نمود و نه ابطال.

ب) گروهی از متکلمان: این گروه به جای این قانون، به قانون دیگری به نام اولویت معتقدند. حکما این قول را با ادلهٔ متعددی رد کرده‌اند که این مختصر مجال بررسی آن ادله را ندارد.

۵ - قانون سنخیت علی - معلولی را تعریف کنید.

معنای این قانون آن است که از علتِ معین فقط معلولِ معین صادر می‌شود و معلولِ معین نیز فقط از علتِ معین صحتِ صدور دارد؛ از هر علتی هر معلولی پدید نمی‌آید و هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید.

۶ - برای اثباتِ قانون سنخیت چه نوع دلایلی را می‌توان اقامه کرد؟ توضیح دهید.

برای اثبات این قانون، دو گونه دلیل می‌توان اقامه کرد:

الف) دلیل حسی و استقرایی: انسان هر اندازه که جزئیات را استقرا کرده، بیشتر متوجه می‌شود که اشیا دارای خواص معین ثابتی هستند؛ مثلاً خاصیتِ آتش سوزاندن، خاصیتِ آب خاموش کردن آتش و خاصیتِ هوا قابلیتِ تنفس است. او از این استقرای جزئیات، حکمی کلی انتزاع می‌کند مبنی بر اینکه علل و مقدماتِ معین همواره معلولات و نتایج معین دارند.

ب) دلیل عقلی و قیاسی: اختلافات معلولات با یکدیگر در عین اینکه در اصل اضافه بودن و رابط بودن همانندند، در این است که هر معلولی هویتش انتساب و ارتباط با علتی خاص است و آن علت خاص، مقومِ واقعیتِ آن معلول است. اگر فرض کنیم به جای این علت، علت دیگری باشد، نه فقط طرف اضافه تغییر کرده، بلکه دیگر این اضافه، آن اضافه نیست و این معلول، آن معلول نخواهد بود. از اینجاست که می‌گوییم مرتبهٔ هر وجودی در نظام وجود، مقومِ ذاتِ آن موجود است؛ یعنی هویت و موجود بودنِ آن موجود به این است که در همان مرتبهٔ خاصی که هست، باشد و اگر آن را در

مرتبه دیگری فرض کنیم، نه این است که خودش، خودش است و تنها جایش تغییر کرده، بلکه خودش، خودش نیست. اینکه خودش، خودش باشد متوقف بر این است که در همان مرتبه ای که داراست، باشد.

۷- قانون سنخیت را در قالب یک مثال تبیین کنید.

نظام موجودات مانند مراتب اعداد است که مرتبه هر عددی مقوم حقیقت آن عدد است و همان طور که در اعداد معنا ندارد که بپرسیم چرا عدد یک، عدد دو نیست، همین طور در نظام موجودات نیز معنا ندارد که بپرسیم چرا فلان معلول، معلول فلان علت است و معلول فلان علت نیست یا آنکه چرا آن معلول به جای علتش و علتش به جای خودش نیست و یا آنکه چرا من معلول اول یا علت اولی نیستم.

درس ۲۶: امتناع دور و تسلسل

۱- دور را تعریف کنید.

دور یعنی احتیاج به چیزی که وجود آن چیز، بی واسطه یا با واسطه، محتاج وجود همان شیء نخست است.

۲- دور بر چند قسم است؟ توضیح دهید.

دور بر دو قسم است:

الف) مصرح: دور بی واسطه را دور مصرح گویند؛ مانند اینکه الف در موجود شدن محتاج به موجود بودن ب و ب نیز محتاج به موجود بودن الف باشد.

ب) مضمّر: دور با واسطه را دور مضمّر گویند؛ مانند اینکه الف در موجود شدن محتاج به موجود بودن ب و ب محتاج به موجود بودن ج و ج نیز محتاج به موجود بودن الف باشد.

۳- آیا بطلان دور امری بدیهی است؟ توضیح دهید.

بطلان دور بدیهی یا نزدیک به بدیهی است؛ زیرا اگر چیزی در موجود شدن نیازمند چیزی باشد که آن چیز، بی واسطه یا با واسطه، در موجود شدن محتاج آن است، لازم می آید که شیء در موجود شدن نیازمند خودش باشد.

۴- تسلسل چند معنا دارد؟ توضیح دهید.

تسلسل به دو معناست:

الف) معنای لغوی: آن است که اموری به ترتیب در پی هم واقع شوند؛ خواه این امور متناهی باشند یا نباشند و یا ترتب آنها علی - معلولی باشد یا نباشد.

ب) معنای اصطلاحی: طبق این معنا، تسلسل مخصوص امور مترتبی است که از یک طرف یا از هر دو طرف نامتناهی باشد.

۵ - فلاسفه با چه شروطی تسلسل را محال می دانند؟ توضیح دهید.

فیلسوفان، تسلسل را با دو شرط محال می دانند:

اولاً، ترتیب و ترتب بین حلقات آن، حقیقی باشد نه اعتباری.

ثانیاً، همه حلقات مترتب، در یک زمان موجود باشند، نه اینکه یکی معدوم شود و دیگری به وجود آید.

۶ - یکی از متقن ترین دلایل امتناع تسلسل را چه کسی بیان کرده است؟ دلیل او بر چه قاعده ای استوار است؟

یکی از متقن ترین دلایل امتناع تسلسل، دلیل خواجه نصیرالدین طوسی می باشد که بر قاعده مشهور الشیء ما لم یجب له یوجد، استوار است.

۷- برهان اقامه شده توسط خواجه نصیرالدین طوسی بر امتناع تسلسل را بیان کنید.

مقدمه: قبل از اثبات امتناع تسلسل، لازم به ذکر است که بگوییم: ما در اینجا فقط در پی اثبات امتناع آن نوع تسلسلی هستیم که:

اولاً، ترتیب و ترتب حلقات آن ناشی از رابطه علیت است.

ثانیاً، از طرف صعود، یعنی از طرف علل، نامتناهی باشد نه از طرف نزول، یعنی از طرف معلول.

بیان برهان: نظام موجودات، که نظامی علی - معلولی می باشد، از دو حالت خارج نیست:

الف) یا اینکه تمامی این نظام، از ضرورت های بالغیر یعنی سلسله ای نامتناهی از علل و معلولات، تشکیل یافته است؛ که این حالت توجیه پذیر نیست؛ زیرا اگر ضرورت بالذاتی در این نظام نباشد نسبت اینکه این نظام موجود باشد یا نباشد، متساوی است و یا به عبارت دیگر هر واحدی از آحاد این نظام، نسبت موجود بودنش با معدوم بودنش متساوی است، پس منشائی برای ضرورت این نظام و همچنین تحقق آن در کار نمی باشد.

ب) یا اینکه تمامی این نظام، از ضرورت های بالغیر و بالذات تشکیل یافته است؛ یعنی تمام موجودات و ضرورت ها به موجودی که قائم به ذات است، ختم می گردند؛ که این فرض توجیه پذیری است؛ توضیح آنکه:

نظام موجودات نظامی محقق است و چون محقق است، ضروری نیز می باشد و امکان عدم در آن راه ندارد. حال که این نظام، نظامی محقق و ضروری است، اگر ضرورت بالذاتی در این نظام وجود داشته باشد، تحقق و ضرورت این نظام توجیه پذیر می شود؛ زیرا علت اینکه این نظام، موجود و ضروری می باشد آن است که در این نظام واقعیتی هست که عدم ذاتاً برای آن محال است و از ناحیه آن واقعیت ضروری و ممتنع العدم - که آن را علت العلل می خوانیم - ضرورت و امتناع عدم بر دیگر اشیایی که عدم ذاتاً برای آنها محال نیست، رسیده است.

- نتیجه: بنابراین با توجه به محال بودن حالت نخست و توجیه پذیر بودن حالت دوم، به طور قطع و جزم، جهان علت و معلول باید متکی به علت بالذات یا علل بالذات باشد.

۸ - آیا براهین امتناع تسلسل علاوه بر علل، شرایط و معدات را نیز شامل می شود؟ توضیح دهید.

شرایط و معدات و یا عبارت دیگر عللِ اِعدادی، از موضوع بحث و موردِ براهین امتناع تسلسل علل به کلی خارج اند؛ چه اینکه:

این براهین ناظر به عللی است که واجب است همراه وجود معلول موجود باشند، اما شرایط و مُعدّات که مجاری وجود شیء شمرده می شوند نه علل وجود دهنده، لازم نیست همراه وجود معلول موجود باشند، بلکه باید تقدّم زمانی بر وجود آن شیء داشته باشند؛ بنابراین نباید توهم نمود که لازمهٔ بطلان تسلسل علل، این است که سلسلهٔ شرایط و مُعدّات متناهی باشند.

درس ۲۷: علت غایی

۱- آیا غایت و فعل با یکدیگر مرتبط اند؟ توضیح دهید.

فعل و غایت نسبت به یکدیگر علیّتِ متقابل دارند؛ یعنی هم فعل علت غایت است و هم غایت علتِ فعل، ولی این علیّتِ متقابل از گونهٔ دور نیست تا محال باشد؛ توضیح بیشتر آنکه:

الف) در اینکه فعل، علتِ وجود غایت است، شکی نیست؛ زیرا بی شک اگر فعل وجود پیدا نکند، غایت وجود نمی یابد؛ مثلاً اگر انسان فعلِ غذا خوردن را انجام ندهد، محال است که غایتِ سیری برای او محقق گردد.

ب) اینکه غایت علتِ فعل است بدین معناست که وجودِ غایت در مرتبهٔ وجودِ فاعل، علتِ وجودِ فعل است. به عبارت دیگر، توجه فاعل به غایت، علتِ وجودِ فعل است و اگر این توجه و میل به غایت در فاعل نبود، هرگز فعل وجود خارجی نمی یافت؛ مثلاً انسان زمانی به سوی فعلِ غذا خوردن روی می آورد که نخست به جانب سیر شدن متوجه باشد و اگر توجه به سیر شدن در کار نباشد، فعلِ خوردن هیچ گاه رخ نمی دهد.

۲- آیا فرضِ علت غایی با فرضِ علت فاعلی منافی است؟ توضیح دهید.

ممکن است اشکال شود که:

فرض علت غایی با فرض علت فاعلی منافی است؛ زیرا علت فاعلی همان علت وجود دهنده به معلول می باشد و بدیهی است که یک شیء نمی تواند دو علت وجود دهنده داشته باشد.

- ردّ این اشکال: با توجه به اینکه علت غایی و فاعلی در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر و علت فاعلی با قطع نظر از علت غایی فاعل بالقوه است نه فاعل بالفعل، این اشکال مردود است.

۳- آیا بنابر اصل غایت نظام موجودات صورت کامل تری به خود می گیرد؟

بنابر اصل غایت، نظام قطعی علیّ - معلولی موجودات، صورت کامل تری به خود می گیرد؛ زیرا بنا بر این اصل - بر خلاف اصل عدم غایت - افزون بر رابطه ای که همواره بین هر فعل و فاعل بر قرار است، رابطه ای نیز بین فاعل و نتیجه فعل برقرار می باشد و مثل آن است که گونه ای جذب و انجذاب بین این دو برقرار باشد.

۴- چگونه گفته می شود همه افعال ارادی و اختیاری انسان برای غایتی انجام می شود در حالی که برخی از انسانها افعال ارادی و اختیاری بسیاری را بدون اینکه غایتی - مثل بازی کودکان یا بازی با تسبیح - برای آن تصور شود، انجام می دهند؟

قبل از پاسخ به این اشکال باید به چهار مقدمه اشاره نماییم:

مقدمه اول: قوایی که در انسان موجب افعال اختیاری او می گردد عبارت اند از:

الف) عامله: قوه ای است در عضلات که سبب حرکت خارجی می گردد.

ب) شوقیه: قوه ای است که موجب پیدایش میل و گرایش می شود.

ج) مدرکه: قوه ای است که مسئولیت آگاهی، حفظ و تحلیل امور ذهنی را بر عهده دارد.

مقدمه دوم: نقش قوه مدرکه در انجام دادن یک فعل اختیاری، تحریک قوه شوقیه است و نقش قوه شوقیه، پس از اینکه خود تحریک شد، تحریک قوه عامله است و نقش قوه عامله، پس از تحریک شدن، به حرکت در آوردن عضلات و اعضای بدن و انجام دادن فعل خارجی است.

مقدمه سوم: قوه مدرکه دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل می باشد و در انجام دادن هر فعلی ممکن است هر سه قوه یا دو قوه و یا اینکه فقط احساس به کار افتد.

مقدمه چهارم: همان طور که قوای مزبور یعنی قوای عامله، شوقیه و مدرکه (اعم از احساس، خیال و عقل) هریک فعلی مختص به خود دارد، همچنین هریک غایتی مختص به خود دارد؛ یعنی نباید از قوه عامله، غایتی را انتظار داشت که بر قوه شوقیه و نیز از قوه احساس یا خیال غایتی را انتظار داشت که بر قوه عقل، مترتب است؛ به عنوان مثال اگر در انجام دادن فعلی اختیاری اصلاً قوه عقل به کار نیفتاده است، نباید در آن فعل اختیاری به دنبال غایتی عقلانی بود.

نتیجه: با توجه به مقدمات مذکور، همه مواردی که آنها را عبث می خوانیم در واقع عبث نیستند و علت نامگذاری این موارد به عبث، عدم عقلانی بودن آنهاست؛ ولی چنانچه اگر به این گونه افعال از نظر علل و مبادی ای که آنها را پدید آورده است بنگریم، در خواهیم یافت که آن علل و مبادی همگی دارای غایت مختص به خودشان می باشند؛ به عبارت دیگر هر چند که هرکار عقلانی دارای غایت می باشد ولی این چنین نیست که هر کاری که دارای غایت می باشد، عقلانی باشد؛ چه بسا ممکن است کاری بر خیال استوار باشد و دارای غایتی متناسب با خیال باشد.

۵ - درباره اشایی در طبیعت بی جان و بی شعور که احساس و ادراک ندارند، مانند جمادات و نباتات، علت غایی چگونه تصور می شود؟ به عبارت دیگر آیا غایت داری با شعور و ادراک ملازم است؟

جواب این پرسش را در طی سه مرحله، پی می گیریم:

مرحله اول: در افعالی که انسان برای غایت ها و هدف های معین انجام می دهد، دارای چند ویژگی است: انسانیت، آگاهی از کار و نتیجه آن، اراده، لذت بردن از رسیدن به نتیجه و رنج بردن از نرسیدن به آن، توجه به هدف و طلب کردن کمال و برطرف نمودن نقص بواسطه انجام فعل.

مرحله دوم: پس از بیان ویژگی های مذکور باید ببینیم که کدامیک در قوام غایت نقش دارد.

مرحله سوم: با بررسی هریک از ویژگی های مذکور (انسانیت، شعور، اراده، لذت، توجه به هدف و استکمال) در می یابیم که قوام غایت به ویژگی های انسانیت، شعور، اراده و لذت وابسته نیست؛

چه اینکه با نبود آنها و در صورت جمع بودن دیگر ویژگی‌ها غایت فعل محفوظ می‌ماند؛ اما در صورت نبودن دو ویژگی توجه به هدف و استکمال، غایت محفوظ نمی‌ماند، اگر چه دیگر ویژگی‌ها (انسانیت، شعور، اراده و لذت) جمع و حضور داشته باشند.

نتیجه: آنچه که قوام غایت بدان وابسته است، دو ویژگی توجه به هدف و استکمال می‌باشد و چون این دو ویژگی در خارج از یکدیگر منفک و جدا نمی‌شوند، می‌توان گفت که هر دو یکی است. آنچه روح غایت را تشکیل می‌دهد آن است که موجود تحول و تکامل پذیر در جهت معینی سیر کند؛ همان جهتی که رو به کمال اوست و فعالیت‌هایش همه مقدمه رسیدن به آن کمال واقع شود.

درس ۲۸: جبر و اختیار

۱- مبحث جبر و اختیار با چه علومی مرتبط است؟

این مبحث، از آن جهت که به کیفیت صدور افعال از انسان و طرز تحقق مقدمات ذهنی و نفسانی افعال و حرکات انسان باز می‌گردد به روانشناسی، از آن جهت که به ضرورت و لاجرم افعال انسان ربط دارد به فلسفه، از آن جهت که با نحوه تعلق علم خداوند و اراده او به افعال انسان ربط دارد به کلام، از آن جهت که با تکلیف و مسئولیت و پاداش و کیفر ربط دارد به قفه و حقوق و از آن جهت که با سرشت و طینت و اخلاق تغییرناپذیر ربط دارد به علم اخلاق مربوط می‌شود.

۲- مسئله جبر در این کتاب از چه دیدگاهی مورد بحث قرار می‌گیرد؟ توضیح دهید.

ما در اینجا این مسئله را از جنبه فلسفی کانون توجه قرار می‌دهیم؛ یعنی رابطه آن را با مسئله ضرورت و وجوب نظام هستی بیان می‌کنیم.

۳- مسئله جبر را تبیین کنید.

تبیین این مسئله را در ضمن سه مرحله پی می‌گیریم:

مرحله اول: نظام هستی، نظامی وجوبی و ضروری است؛ یعنی در نظام هستی، هر آنچه که شدنی باشد و علت تامه اش محقق باشد، خواه ناخواه [= چه بخواهیم، چه نخواهیم] محقق می گردد و هر آنچه که ناشدنی باشد و علت تامه اش محقق نباشد، محقق نمی گردد.

مرحله دوم: افعال و حرکات انسان نیز جزئی از نظام هستی می باشند؛ بنابراین آنچه باید از انسان صادر شود، خواه ناخواه صادر می شود و آنچه نباید صادر شود، خواه ناخواه صادر نمی شود.

نتیجه: هیچ فعلی از انسان نیست که بتوان گفت ممکن است صادر بشود و ممکن است صادر نشود؛ پس انسان در اعمال و افعالش هیچ گونه آزادی و اختیاری ندارد.

۴- درباره مسئله جبر و اختیار چند نظر وجود دارد؟ توضیح دهید.

مجموع آرای بشر درباره این مسئله عبارت اند از:

الف) جبریون مطلق: صدور افعال از انسان ضروری و جبری است و انسان هیچ گونه آزادی و اختیاری ندارد و هیچ گونه تکلیف و مسئولیتی نیز برای او صحیح نیست.

ب) مادیین جدید: صدور افعال از انسان جبری است و هیچ گونه آزادی و اختیاری در کار نیست، ولی در عین حال تکلیف و مسئولیت صحیح می باشد.

ج) برخی از متکلمان و فیزیکدانان جدید: هیچ گونه ضرورت و وجوبی در جهان حکمفرما نیست، و در نتیجه، بر افعال انسان نیز ضرورتی حاکم نیست.

د) برخی متکلمان و اصولیون: علیت و معلولیت و همچنین ضرورت علی - معلولی منحصر در ماده و مادیات است، و غیرماده، مانند نفس انسان و ذات خداوند، فاعل آثار خویش است نه علت آنها. هر چند نسبت معلول به علت ضرورت است، نسبت فعل به فاعل ضرورت نیست.

ه) روانشناسان: هیچ گونه ضرورت و وجوب و جبری بر اعمال انسان حکومت نمی کند؛ زیرا افعال انسان با اراده انجام می شود و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است.

ر) حکمای اسلامی: نظام هستی، نظامی ضروری است و استثنایذیر هم نیست و در عین حال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام هستی منافات ندارد.

۵ - قول حق در مسأله جبر و اختیار کدام قول است؟ این قول مبتنی بر چه اصولی است؟

قول حق در این نزاع، قول حکمای اسلامی است؛ برای اثبات این مدعا، باید دو اصل را توضیح دهیم:

الف) نفی ضرورت علی - معلولی مستلزم آزادی و اختیار نیست، بلکه منافی آن است.

ب) ضرورت علی - معلولی افعال انسان، منافی اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است.

۶ - نفی ضرورت علی - معلولی مستلزم اختیار نیست، به چه معناست؟ توضیح دهید.

تبیین این مطلب را در ضمن سه مرحله، پی می گیریم:

مرحله اول: اگر افعال انسان یا مبادی افعال او، مثلاً اراده را دارای ضرورت علی - معلولی ندانیم، یعنی برای این امور علت تامه ای که نسبتش به این امور ضرورت باشد قائل نشویم، به ناچار باید پیدایش این امور و عدم پیدایش آنها را با صدفه توجیه کنیم.

مرحله دوم: در صورت پذیرش صدفه در این امور، انسان در حالتی و تحت هر شرایطی می تواند انتظار هر گونه حرکت و عملی را از خود داشته باشد و همچنین نمی تواند عدم وقوع عملی از خود، مطمئن باشد.

مرحله سوم: تردیدی نیست این فرض [=صدفه]، ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان است و بلکه در این فرض اصلاً نمی توان این فعل را فعل انسان و بلکه هیچ فاعلی دانست.

نتیجه: بنابراین کسانی که خواسته اند از راه انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی - معلولی یا از راه استثنای یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار انسان از جبر فرار کنند و به اختیار برسند، نا خواسته به گونه ای دیگر عدم اختیار انسان را اثبات نموده اند.

۷ - ضرورت علی - معلولی منافی اختیار نیست، به چه معناست؟ توضیح دهید.

تبیین این مطلب را در ضمن دو مرحله پی می گیریم:

مرحله اول: هر فعلی که ضرورت می یابد، بواسطه علت تامه اش ضرورت می یابد. بنابراین افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه شان ضرورت می یابند.

مرحله دوم: علت تامه فعل انسان از مجموع غرایز، عواطف، سوابق ذهنی، قوه عقل، سنجش و قدرت عزم و اراده مرکب می باشد؛ به عبارت کوتاه تر یکی از اجزای علت تامه، اراده انسان است.

نتیجه: درست است که هر فعلی از افعال انسان، اگر محقق شود به ضرورت تحقق می یابد و اگر ترک شود به ضرورت ترک می شود، ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت می دهد همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر؛ معنای ضرورت در اینجا آن است که افعال انسان با اختیار ضرورت می یابند و این ضرورت با اختیار منافاتی ندارد، بلکه مؤید و مؤکد آن است.

۸ - آیا قاعده ضرورت باعث می شود که افعال انسان هیچ گاه به وصف امکان متّصف نشود؟ توضیح دهید.

قاعده ضرورت موجب نمی شود که افعال هیچ گاه متّصف به امکان نگردند؛ چه اینکه:

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

صوت دروس حوزوی

بخش هشتم: تقدم و تأخر

درس ۲۹: اقسام تقدم و تأخر

۱- آیا مبحث تقدم و تأخر مبحثی فلسفی است؟ توضیح دهید.

یکی از مباحث فلسفه، مبحث سبق و لحوق یا تقدم و تأخر است؛ زیرا موجودات از آن جهت که موجودند به چنین اوصافی متصف می شوند، نه از آن جهت که نوع خاصی هستند یا ماهیت خصوصی دارند.

۲- تقدم زمانی را تعریف کنید.

رابطه ای واقعی که با صرف نظر از فرض و قرارداد در بین اجزای زمان برقرار است؛ مثلاً دیروز بر امروز مقدم و امروز از دیروز مؤخر می باشد.

۳- آیا میان اشیای زمانی نیز تقدم و تأخر برقرار است؟

در میان اشیای زمانی نیز، به تبع خود زمان، تقدم و تأخر برقرار است؛ مثلاً سعدی، چون در قرن هفتم می زیسته بر حافظ مقدم و حافظ، چون در قرن هشتم می زیسته از سعدی مؤخر است، با اینکه قرن هفتم خود به خود بر قرن هشتم مقدم است.

۴- تقدم رتبی را تعریف کنید.

مراد از تقدم رتبی، تقدم به ترتیب است؛ مثلاً اگر شیئی مانند الف را مبدأ فرض کنیم و دو شیء دیگر مانند ب و ج داشته باشیم که با شیء الف یک گونه نسبت داشته باشند، ولی سهم یکی از آنها، مثلاً ب، از دیگری از این نسبت بیشتر باشد، می گوییم ب مقدم بر ج است؛ یعنی در نسبت داشتن با الف بر ج مقدم است. پس با اینکه این دو در نسبت داشتن با الف مشترکند لکن امتیازی نیز دارند که آن در همان امر مشترک میان آنهاست؛ یعنی یکی از آنها از این نسبت بهره بیشتری و دیگری بهره کمتری دارد.

۵ - به امرِ مشترکی که در تقدم رتبی وجود دارد چه گفته می شود؟

به امرِ مشترکی که در تقدم رتبی وجود دارد، مافیه التقدم یا ملاک تقدم می گویند.

۶ - تقدم رتبی شامل چه مواردی می شود؟

تقدم رتبی، هم در اجزای مکان و امور مکانی مثل مسجد و محراب آن مصداق دارد و هم در غیر آنها؛ مثلاً میان جسم و انسان انوعی قرار دارند که ترتیب آنها را می توان به یکی از دو شکل جسم، عنصر، معدن، نبات، حیوان و انسان یا انسان، حیوان، نبات، معدن، عنصر بیان کرد.

۷- آیا تقدم رتبی اعتباری است؟

از آنجا که در تقدم رتبی، باید مبدئی داشت و انتخاب مبدأ به فرض و انتخابِ ما وابسته است، می توان با تغییرِ مبدأ مقدم را مؤخر و مؤخر را مقدم کرد و این، موجب نمی شود که این نوع تقدم و تأخر اعتباری و فرضی باشد، بلکه صرفاً موجبِ نسبی بودنِ این نوع تقدم و تأخر است.

۸- تقدم بالشرف را تعریف کنید.

اگر دو شیء در فضیلتی مشترک باشند اما سهم یکی، از دیگری بیشتر باشد، می گویند آنکه سهم بیشتری در فضیلت دارد بر دیگری تقدم بالشرف دارد؛ مثلاً پیامبر اکرم از نظر مقام و منزلتی که نزد خدا دارد بر امیرالمؤمنین مقدم است.

۹- تقدم بالطبع را تعریف کنید.

تقدم علت ناقصه بر معلول را تقدم بالطبع گویند؛ توضیح آنکه:

علت ناقصه و معلول در امکان وجود با یکدیگر مشترکند ولی از آنجا که قبل از پیدایش معلول، باید علت ناقصه آن امکان وجود داشته باشد، بنابراین علت ناقصه در امکان وجود، مقدم بر معلولش می باشد و این، همان تقدم بالطبع است که ملاک آن امکان وجود می باشد.

۱۰- تقدم بالعلیه را تعریف کنید.

تقدم علت تامه بر معلول را تقدم بالعلیه گویند؛ توضیح آنکه:

در مبحث علیت گفته شد که تا معلول واجب نشود و تمام ابواب عدم بر آن بسته نشود، موجود نمی شود. نیز پیداست که علت تا زمانی که خود وجوب پیدا نکرده، نمی تواند معلولش را واجب و سپس موجود کند. با توجه به این مطلب، می توان فهمید که علت تامه و معلول در وجوب داشتن مشترکند ولی علت تامه در این امر، بر معلول تقدم دارد. بنابراین علت در وجوب وجود بر معلول مقدم می باشد و این، همان تقدم بالعلیه است که ملاک آن تقدم در وجوب می باشد.

۱۱- تقدم بالتجوهر را تعریف کنید.

مقدمه: لازم است که پیش از بیان این نوع تقدم بگوییم که:

این نوع تقدم با اصالت ماهیت سازگار است و با اصالت وجود تنها در عالم اعتبار تصور می شود.

تعریف: تقدم ماهیت بر جزئیاتش را تقدم بالتجوهر گویند؛ توضیح آنکه:

با توجه به اینکه تا جزئیات ماهیت [مثل حیوان یا ناطق] در کار نباشد، خود ماهیت [مثل انسان] بوجود نمی آید، پس جزئیات ماهیت بر خود ماهیت متقدم اند؛ یعنی جزئیات ماهیت با خود ماهیت در ماهیت بودن مشترکند - چون جزئی ماهیت خود نیز ماهیتی است - ولی با این تفاوت که جزئی ماهیت در ماهیت بودن بر خود آن ماهیت که از آن جزئی تشکیل یافته، تقدم دارد؛ و این، همان تقدم بالتجوهر می باشد که ملاک آن، ذات و ماهیت بودن است.

۱۲- نام دیگر تقدم بالطبع، بالعلیه و بالتجوهر چیست؟

باید توجه داشت که گاهی اصطلاح تقدم بالذات را برای اشاره به سه قسم اخیر یعنی تقدم بالطبع، بالعلیه و بالتجوهر به کار می برند.

۱۳- تقدم بالحقیقه را تعریف کنید.

این نوع تقدم را که صدر المتألهین بر اقسام تقدم و تأخر افزوده است و تنها با اصالت وجود سازگاری دارد، عبارت است از:

تقدم وجود بر ماهیت در انتساب به واقعیت؛ توضیح آنکه:

وجود و ماهیت، هر دو در انتسابشان به واقعیت و موجودیت مشترکند، ولی با این تفاوت که وجود در این امر بر ماهیت تقدم دارد؛ زیرا ماهیت به تبع وجود این انتساب را داراست؛ یعنی تا وجودی در کار نباشد، ماهیتی نیز در کار نیست. بنابراین وجود در انتساب به واقعیت بر ماهیت مقدم است و این، همان تقدم بالحقیقه می باشد که ملاک آن موجود بودن است.

درس ۳۰: حقیقت تقدم و تأخر

۱- کلی متواطی و مشکک را تعریف کنید.

تعریف این دو اصطلاح که در علم منطق بدان پرداخته می شود، عبارت است از:

الف) متواطی: اگر صدق کلی بر افرادش یکسان و بی تفاوت باشد، یعنی چنان نباشد که برخی از افراد کلی بر برخی دیگر، در مصداق بودن برای آن کلی، نوعی اولویت داشته باشند، آن کلی را متواطی گویند؛ مثل هوا که صدقش بر همه ذرات هوا یکسان و بی تفاوت می باشد.

ب) مشکک: اگر صدق کلی بر افرادش یکسان نباشد، یعنی برخی از افراد آن بر برخی دیگر، در مصداق بودن برای آن، نوعی اولویت داشته باشند، آن کلی را مشکک گویند؛ مثل سفیدی که صدقش نسبت به برخی از مصادیقش مثل گچ و برف از سایر مصادیقش بیشتر است.

۲- مسئله تقدم و تأخر با کلی مشکک چه رابطه ای دارد؟ توضیح دهید.

در حقیقت مسئله فلسفی تقدم و تأخر و مسئله منطقی مشکک، هر دو به یک ریشه باز می گردند؛ با این تفاوت که:

وقتی از تقدم و تأخر سخن می گوئیم بحث ما درباره آن دو شیئی است که در امری مشترکند و هنگامی که از کلی مشکک سخن می گوئیم بحث ما درباره خود آن امر مشترک میان دو شیء است.

۳- آیا حقیقت تقدم و تأخر به یکسانی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز باز می گردد؟ توضیح دهید.

حقیقت مسئله آن است که ما در باب حقیقت تقدم و تأخر به مسئله تشکیک می رسیم؛ یعنی به دو چیزی که در امری با یکدیگر مشترکند و در همان امر مشترک با یکدیگر اختلاف دارند.

۴- از دیدگاه ملاصدرا تمامی تقدم و تاخرهای حقیقی به چه چیزی باز می گردند؟

از نظر صدرالمآلهین که تشکیک را در حقیقت وجود جاری می داند نه در ماهیات، تمامی تقدم و تاخرهای حقیقی به حقیقت وجود باز می گردند و در غیر اینصورت باید نوعی اعتبار و انتزاع در کار باشد، نه تقدم و تأخر حقیقی.

درس ۳۱: ملاک تقدم زمانی

۱- آیا بحث درباره ملاک تقدم زمانی بحث ساده ای است؟

تصور تقدم و تأخر زمانی از تصور تقدم و تأخر در همه اقسام دیگر آن ساده تر و روشن تر است، ولی با این حال بحث درباره ملاک این نوع تقدم از دیگر اقسام، مشکل تر است.

۲- آیا قبلیت و بعدیت در زمان همانند قبلیت و بعدیت در مکان اعتباری است؟ توضیح دهید.

در مقوله مکان به خلاف مقوله زمان، قبلیت و بعدیت قراردادی و اعتباری در کار است و قبلیت و بعدیت ذاتی وجود ندارد. بر خلاف آن در مقوله زمان، میان اجزای امتداد زمانی، خود به خود نوعی قبلیت و بعدیت و تقدم و تأخر وجود دارد که به هیچ وجه اعتباری و در اختیار ما نیست؛ به این معنا که ما نمی توانیم آن را عوض کنیم؛ به طوری که متقدم، متأخر و متأخر، متقدم شود؛ مثلاً ما هیچ گاه نمی توانیم بگوییم حافظ [که در قرن هشتم می زیسته] بر سعدی [که در قرن هفتم می زیسته] مقدم است.

۳- چرا قبلیت و بعدیت در زمان ذاتی و غیر اعتباری است؟ توضیح دهید.

همانطور که علامه طباطبائی معتقد اند، ریشه ذاتی بودن تقدم و تأخر زمانی، بازگشت آن به مسئله قوه و فعل است؛ بر خلاف مکان که در آن هیچ جزئی از آن نسبت به جزء دیگرش قوه نیست، بلکه همه اجزایش به یک نسبت فعلیت اند. در حرکت و زمان هر جزء فرضی ای نسبت به جزء فرضی دیگر قوه است و آن دیگری نسبت به این جزء فعلیت است و همین قوه و فعل هستند که در حرکت و زمان منشأ تقدم و تأخرند و نیز همین قوه بودن مرتبه ای نسبت به مرتبه دیگر و فعلیت بودن آن مرتبه دیگر نسبت به این مرتبه است که گاهی با تعبیر شدن از آن یاد می کنیم و می گوییم واقعیت حرکت، شدن است؛ یعنی هر مرتبه قبلی آن امکان شدن مرتبه بعد است و هر مرتبه بعدی، فعلیت یافتن امکان مرتبه قبلی است؛ پس امر مشترکی که تفاوت در آن موجب تقدم و تأخر زمانی است و به اصطلاح ملاک تقدم زمانی است، حامل قوه و استعداد اجزای دیگر بودن است.

۴- در مقوله زمان چه زمانی حامل فعلیت افزایش و چه زمانی کاهش می یابد؟

در قوه و فعل، آن چیزی که قوه است حامل فعلیت بعدی و فعلیت بعد از بعدی نیز هست ولیکن به عنوان قوه بعید آن. بنابراین هرچه بیشتر رو به آغاز زمان برویم حامل فعلیت افزایش و هرچه از آغاز زمان فاصله بگیریم، حامل فعلیت کاهش می یابد؛ مثلاً دیروز بالفعل دیروز و امروز بالفعل امروز است و هر دو بالقوه آینده اند، با این تفاوت که دیروز بالقوه امروز هم هست ولی امروز دیگر بالقوه امروز نیست، بلکه بالفعل امروز است. پس دیروز در مقایسه با امروز از بالقوه بودن سهم بیشتری دارد و شامل قوه امروز و آینده است.

صوت دروس حوزوی

درس ۳۲: حدوث و قدم

۱- حدوث و قدم چند اصطلاح دارد؟ آنها را تعریف کنید.

حدوث و قدم، دو اصطلاح دارد:

(الف) فلسفی: اگر شیء موجود مسبوق به عدم باشد، حادث و اگر مسبوق به عدم نباشد، قدیم است.

(ب) عرفی: به شیء نو و جدید، حادث و به شیء کهنه و قدیمی، قدیم می گویند.

۲- حدوث و قدم ذاتی را تعریف کنید.

برای تعریف این حدوث و قدم ذاتی ناگزیر از ذکر سه مقدمه ایم:

مقدمه اول: تقدم و تأخر، منحصر به تقدم و تأخر زمانی نیست، بلکه اقسام دیگری از تقدم و تأخر نیز وجود دارد؛ مثل تقدم علت بر معلول که تقدمی رتبی دارد.

مقدمه دوم: هیچ ماهیتی در ذات خود نه اقتضای موجودیت دارد و نه اقتضای معدومیت؛ پس امکان یعنی لاقضائیت نسبت به وجود و عدم.^{۱۷}

مقدمه سوم: ملاک احتیاج و نیازمندی به علت، امکان است. یعنی چون شیء ممکن الوجود و نسبت به وجود و عدم لاقضاست، نیازمند علتی است که او را بوجود آورد.

با حفظ این مقدمات در تعریف حدوث و قدم ذاتی می‌گوییم:

به مسبوق بودن وجود ماهیت به لیسیت ذاتیه، حدوث ذاتی و به مسبوق نبودن وجود شیء به لیسیت ذاتیه، قدم ذاتی می‌گویند.

۳- حدوث و قدم زمانی را تعریف کنید.

اگر شیئی زمانی وجود نداشته و سپس بوجود آمده، حادث زمانی، ولی اگر شیئی هیچ زمانی از وجودش خالی نبوده، قدیم زمانی است.

۴- پیشینه بحث حدوث و قدم ذاتی را بیان کنید.

به باور متکلمان، مخلوقیت و معلولیت و ممکن بالذات بودن، ملازم حدوث زمانی و واجب بالذات بودن ملازم با قدم زمانی است؛ اما این باور از دیدگاه حکما صحیح و پذیرفته نیست. به عقیده حکما عقلاً جایز است موجودی مخلوق و ممکن باشد و با این حال قدیم زمانی هم باشد؛ به عبارت دیگر

۱- ناگفته نماند که به این لاقضائیت ماهیت نسبت به وجود و عدم، لیسیت ذاتیه یا عدم مجامع یا امکان گفته می‌شود.

حکما بر خلاف متکلمان علاوه بر حدوث و قدم زمانی معنای دیگری از حدوث و قدم ذاتی را نیز درک می نمودند و از آن به حدوث و قدم ذاتی تعبیر می کردند.

۵ - نظریه متکلمان بر دو پایه عقلی و نقلی استوار است؛ آن دو را بیان و سپس نقد کنید.

نظریه متکلمان بر دو پایه عقلی و نقلی استوار است که هر دو پایه سست و بی اعتبار می باشد:

اما استدلال عقلی آنان بدان علت مردود است که پنداشته اند: مخلوقیت و معلولیت یک شیء ملازم با حدوث زمانی آن شیء است؛ و حال آنکه ملاک نیازمندی یک شیء به علت - همانطور که پیشتر گفتیم - امکان است نه حدوث.

اما استدلال نقلی آنان بدان علت مردود است که پنداشته اند: حدوث ذکر شده در آثار دینی به معنای حدوث زمانی است؛ و حال آنکه حدوث ذاتی نیز می تواند مراد و منظور باشد.

۶ - آیا حدوث ذاتی، نوعی حدوث است؟ چرا؟

به عقیده حکما، حدوث ذاتی نیز خود نوعی حدوث است؛ زیرا:

اولاً، تقدم و تأخر منحصر به تقدم و تأخر زمانی نیست.

ثانیاً، معنای حدوث چیزی جز مسبوقیت وجود به عدم نیست.

ثالثاً، یکی از مصادیق عدم، لیسیت ذاتیه [= امکان خاص] می باشد.

رابعاً، این عدم [= لیسیت ذاتیه] بر وجود ماهیت تقدم دارد و مقصود از حدوث ذاتی ماهیت، تقدم این عدم بر وجود ماهیت است.

۷ - آیا اشکال زیر، اشکال صحیحی است؟ چرا؟

در حدوث باید وجود شیء مسبوق به عدم خود آن شیء باشد، خواه به سبق زمانی و خواه به سبق غیر زمانی، نه مسبوق به عدم شیء دیگری؛ در حالی که در حدوث ذاتی، وجود شیء مسبوق به عدم خود شیء نیست، بلکه مسبوق به عدم دیگری است و آن عدم دیگر همان لیسیت ذاتیه است؛

و لیسیت ذاتیه و امکان شیء عدم خود آن شیء نیست، بلکه به معنای عدمِ ضرورت است نه عدمِ خودِ شیء و ماهیت.

مقدمه: این اشکال، به تقریری که در حدوث ذاتی گذشت وارد است، اما می توان تقریر دیگری از حدوث ذاتی عرضه کرد که در معرض این اشکال نباشد؛ بنابراین ما در این پاسخ برآنیم که حدوث ذاتی را به گونه دیگری تقریر نماییم.

بیان پاسخ: پاسخ به این پرسش را در ضمن سه مرحله پی می گیریم:

مرحله اول: اگر شیء ممکن را از مرتبه ذات و ماهیت تا مرتبه موجود شدن در خارج، در نظر بگیریم، می بینیم که عقلاً درباره آن هفت مرتبه در کار است.

مرحله دوم: این هفت مرتبه عبارت اند از: ۱- مرتبه ذات یا تقرر ماهوی که به معنای ملاحظه خود ذات است، ۲- مرتبه امکان ذاتی که به معنای لیسیت ذاتیه و لاقتضائیت نسبت به وجود و عدم است، ۳- مرتبه احتیاج ماهیت به غیر که به معنای نیازمند علت بودن برای موجود شدن است، ۴- مرتبه ایجاب علت که به معنای آن وجوب و ضرورتی است که علت به معلول و ماهیت می دهد، ۵- مرتبه وجوب ماهیت که به معنای آن وجوب و ضرورتی است که معلول و ماهیت از علت می گیرد، ۶- مرتبه ایجاد علت که به معنای آن وجودی است که علت پس از ضرورت دادن به معلول، به آن می دهد، ۷- مرتبه موجودیت یا وجود که به معنای آن وجودی است که ماهیت و معلول آن را از علت می گیرد.^{۱۸}

مرحله سوم: با کنکاش در این مراتب فهمیده می شود که وجود ممکن تنها در مرتبه هفتم جریان دارد و در هیچ یک از مراتب سابق، وجودی در کار نیست.

نتیجه: با توجه به اینکه وجود ممکن در هیچیک از مراتب دیگر خویش که سابق بر وجود آن اند، یافت نمی شود، می توانیم به حدوث ذاتی ممکن قائل شویم. پس اینکه گفته می شود حدوث ذاتی عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به امکان ذاتی آن، عبارت دقیقی نیست، بلکه بهتر آن است

۲- این مراتب به اختصار در این جمله خلاصه می شود: الماهیه تقررت، فأمکنت، فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت، فأوجدت و فوجدت.

که گفته شود: حدوث ذاتی یعنی مسبوقیت وجودِ شیء به عدمِ آن در مرتبۀ ذات؛ با این تقریر حدوث ذاتی معنای درستی می یابد، بی آنکه مسئله زمان مطرح شود.

۸ - دو اصطلاح عدم مقابل و عدم مجامع را تعریف کنید.

عدم مقابل، به معنای عدمی است که با وجودِ شیء جمع شدنی نیست و عدم مجامع - که همان عدم ذاتی می باشد - عدمی است که با وجودِ شیء جمع شدنی است؛ یعنی شیء می تواند در همان حال و زمانی که موجود است از نظر ذات بی اقتضاء باشد.



بخش نهم: مقولات

درس ۳۳: جوهر و عرض

۱- معنای لغوی حال و محل را بیان کنید.

حال به معنای حلول کننده و محل به معنای حلول شونده می باشد.

۲- مقصود از حلول چیست؟

و منظور از حلول آن است که:

اولاً، واقعیت حال، آن چنان با وجود واقعیت محل آمیخته باشد که نتوان هیچ جزئی از واقعیت محل را یافت مگر اینکه در همان جزء، واقعیت حال نیز حاضر و موجود باشد.

ثانیاً، واقعیت حال قائم به محل باشد، به طوری که بدون محل قابل تحقق نباشد.

ثالثاً، برای واقعیت محل با حلول حال صفتی حاصل شود؛ مثلاً در آهنی که در اثر حرارت سرخ شده است، سرخی حال و جسم آهنی محل است.

۳- در چه صورت به محل موضوع و به حال عرض می گویند؟

اگر محلی نیازمند حال نباشد، آن را موضوع و حال را عرض گویند.

۴- در چه صورت به محل ماده و به حال صورت گفته می شود؟

اگر محل نیازمند حال باشد، آن را ماده و حال را صورت نامند؛ مثلاً در سرخی آهن، رنگ سرخی برای تحقق حتماً نیازمند جسم است ولی جسم در تحقق خود نیازمند رنگ سرخی نیست.

۵- جوهر و عرض را تعریف کنید.

به ماهیتی که در تحقق خود نیازمند موضوع است، جوهر و به ماهیتی که در تحقق خود نیازمند موضوع نیست، عرض می گویند.

۶- انواع عرض را بیان کنید.

عرض به **نه قسم** منقسم می شود:

کم: عدد یا اندازه اشیاست، اعم از طول و سطح و حجم آنها.

کیف: عرضی است که نه انقسام پذیر است و نه مانند اعراض نسبی حاصل نسبت موضوع با دیگر اشیاء است، مانند رنگ، زبری و نرمی، سردی و گرمی، سختی و سستی، بو و امثال آنها.

این: حالتی است که برای شیء از نسبتش با مکان پدید می آید.

متی: حالتی است که برای شیء از نسبتش با زمان حاصل می آید.

وضع: حالتی از شیء است که بر اثر نسبت برخی از اجزای جسم به اجزای دیگر و از نسبت مجموع اجزا به خارج حاصل می شود؛ مانند وضعیت ایستاده و نشسته.

فعل: حالتی است در شیء که بر اثر تأثیر تدریجی آن شیء در شیء دیگر پدید می آید؛ مثل گرم کردن.

انفعال: حالتی است در شیء بر اثر تأثیر تدریجی شیء دیگر در این شیء پدید می آید؛ مثل گرم شدن.

جده: حالتی است از شیء که بر اثر احاطه آن به وسیله شیئی دیگر پدید می آید، چنانکه با انتقال محاط، محیط نیز منتقل می شود.

اضافه: حالتی است از شیء که بر اثر نسبت آن با شیء دیگر که آن نیز با این شیء نسبت دارد، پدید می آید؛ مانند برادری، فرزندی و پدري.

۷- مقصود از عرض تحلیلی چیست؟

مقصود از عرض تحلیلی آن است که: در خارج بیش از یک وجود و واقعیت در کار نیست، ولی ذهن از آن واقعیت، دو یا چند مفهوم انتزاع می کند و یکی را در ظرف خود، معروض و موصوف قرار می دهد و دیگری را عرض و وصف؛ مثلاً هنگامی که گفته می شود: جسم وحدت دارد، در خارج بیش از

یک واقعیت در کار نیست که ذهن از آن، هم مفهوم جسم و هم مفهوم وحدت را انتزاع کرده و سپس در ظرف خود جسم را معروض و وحدت را عَرَض قرار می دهد.

۸- تقسیم بندی اعراض از ابتکارات چه کسی بوده و واکنش دیگر فیلسوفان نسبت به آن چگونه بوده است؟

تقسیم بندی اعراض به نه مقوله عرضی از ابتکارات ارسطوست. برخی از فیلسوفان به صراحت و برخی دیگر تلویحاً با این تقسیم بندی مخالف نموده اند.

۹- به عقیده اکثر فیلسوفان، اعراض نه گانه از کدام دسته از اعراضند؟

از فحوای کلمات بسیاری از فیلسوفان می توان دریافت که بسیاری از مقولات عرض تحلیلی اند.

۱۰- به عقیده صدرالمتهلین اعراض نه گانه از کدام دسته از اعراضند؟

صدرالمتهلین همه مقولات نه گانه را تحلیلی می داند.

۱۱- به عقیده برخی از فیلسوفان، تنها عرض خارجی کدام قسم از اعراض است؟

برخی فقط مقوله کیف را عرض خارجی می دانند.

۱۲- آیا مقوله این همان مقوله مکان است؟ توضیح دهید.

خیر؛ چرا که بسیاری از فیلسوفان مکان شیء را همان سطح داخلی شیء حاوی می دانند و برخی دیگر آن را از مقوله جوهر (جوهر مثالی) می دانند با اینکه مقوله این خود مقوله ای در مقابل مقوله کم و جوهر است.

۱۳- آیا مقوله کم همان مقوله زمان است؟ توضیح دهید.

خیر؛ زیرا همه فیلسوفان زمان را از مقوله کم می دانند، در حالی که متی خود مقوله ای در مقابل کم است.

۱۴- حقیقت مکان چیست؟ اقوال مطرح شده در باره آن را بیان کنید.

دربارهٔ حقیقت مکان اقوال مختلفی وجود دارد که دو قول در میان آنها معروف تر است:

الف) افلاطون، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرا: مکان بُعد جوهری مجردی است که مساوی ابعاد جسم است. به عبارت ساده تر، همان طور که فضای محسوس هست که در آن سه بعد محسوس مادی قائم بر هم می توان فرض کرد، فضایی مجرد و نامحسوس وجود دارد که در آن، سه بعد مجرد قائم بر هم می توان فرض کرد.

ب) ارسطو، فارابی و ابن سینا: مکان جسم همان سطح داخلی جسم است که جسم مورد نظر در آن قرار گرفته و مماس با آن است.

۱۵- مقصود از مقولهٔ زمان چیست؟

زمان، مقدار تدریج و یا به تعبیر رایج، مقدار حرکت است و چون مقدار است کمیت متصل می باشد و چون مقدار حرکت و تدریج است، خود نیز تدریجی می باشد؛ یعنی کمیت متصل قرار ناپذیر و گذراست. زمان کمیتی است که هیچگاه دو جزء آن با هم موجود نیستند؛ تا جزئی از آن معدوم نشود، جزء دیگر موجود نمی شود؛ بر خلاف کمیات دیگر که همهٔ اجزای آنها با هم موجودند. با توجه به آنچه گفته شد، می توان فهمید که: تا پای حرکت در میان نباشد، پای زمان نیز در میان نخواهد بود. تحقق زمان بدون حرکت مثل تحقق بدون جسم است.

۱۶- «آن» به چند گونه تعبیر می شود؟ توضیح دهید.

آن، دو گونه تعبیر دارد:

الف) تعبیر عرفی: که به معنای قطعهٔ کوچکی از زمان است.

ب) تعبیر فلسفی: که به معنای منتهی الیه زمان است و امتداد ندارد و رابطهٔ آن، با زمان شبیه رابطهٔ نقطه با خط است.

۱۷- آیا زمان از آنات^{۱۹} تشکیل می شود؟ توضیح دهید.

۱- آنات جمع کلمهٔ «آن» می باشد.

باید توجه داشت که نه با تقسیم خط می توان به نقطه رسید و نه با تقسیم زمان به آن، و نیز نه از کنار هم قرار دادن نقاط، خط تشکیل می شود و نه از کنار هم قرار دادن آنات، زمان؛ علت آن است که: اگر نقاط و آنات را به گونه ای کنار هم قرار دهیم که به هم متصل بوده و فاصله ای نداشته باشند، بر هم منطبق خواهند شد و اگر آنها را با فاصله کنار هم قرار دهیم، اتصال و امتداد واحدی را تشکیل نمی دهند. بنابراین خط غیر از مجموع نقاط و زمان غیر از توالی آنات است و بر همین قیاس حرکت نیز غیر از تتالی سکونات می باشد.

درس ۳۴: انواع جوهر

۱- جوهر به چند قسم، منقسم می گردد؟ آنها را نام ببرید.

جوهر در تقسیم اولی، به ماده و صورت و جسم و نفس و عقل تقسیم می شود. ماده و صورت و جسم را جوهر مادی و نفس و عقل را جوهر مجرد گویند.

۲- ماده در اصطلاح فلسفی به چه معناست؟

در فلسفه به چیزی ماده گفته می شود که صورت و فعلیتی را بپذیرد، که البته با پذیرش آن صورت و فعلیت، به نوعی از انواع موجودات تبدیل می شود.

۳- هنگامی که در عرف تعبیر ماده به کار برده می شود، مقصود کدام نوع از ماده است؟

در عرف نیز ماده به معنایی مشابه با اصطلاح فلسفی به کار می رود. معمولاً اگر انسان به امری طبیعی یا مصنوعی برخورد کند که فایده و خاصیت معین دارد، می پرسد «ماده این شیء چیست؟». یعنی «این شیء از چه چیزی ساخته شده و به این صورت درآمده است؟». در پاسخ به این گونه از پرسش های عرفی، انسان معمولاً همان اموری را نام می برد که از ترکیب آنها جسم مورد سؤال ساخته می شود.

۴- ماده مستعمل در عرف، در اصطلاح فلسفه به چه معناست؟

در اصطلاح فلسفه، چنین چیزی را عنصر می نامند.

۵- آیا عنصر بسیط است یا مرکب؟ توضیح دهید.

عنصر مرکب است؛ زیرا:

صغری: اگر عنصر بسیط باشد، هر آینه لازم می آید که همه عناصر یکنواخت و دارای یک خاصیت باشند.

کبری: لیکن همه عناصر یکنواخت و دارای یک خاصیت نیستند.

نتیجه: عنصر بسیط نیست، بلکه از ماده ای مشترک و صورتی مخصوص به خود پدید آمده که منشأ اختلاف آثار شده است.

۶- مقصود از ماده مشترک میان عناصر چیست؟

مقصود از ماده مشترک میان عناصر یا خود ماده حقیقی است و یا آنکه مجموعی از ماده و صورت است که در نهایت به ماده حقیقی می انجامد.

۷- مقصود از ماده حقیقی یا هیولای اولی در عناصر چیست؟

ماده حقیقی یا هیولای اولی چیزی است که فقط ماده است و فعلیت و واقعیتی جز ماده بودن پذیرنده بودن را ندارد؛ به عبارت دیگر همه واقعیت و فعلیت آن همین است که بالقوه چیز دیگر است. چنین ماده ای خود به هیچ وجه مرکب از ماده و صورت نبوده، و در درون خود حاوی هیچ صورتی نیست.

۸- نامهای دیگر ماده حقیقی چیست؟

از ماده حقیقی به ماده المواد، ماده اولی و هیولای اولی نیز تعبیر می شود.

۹- آیا ماده حقیقی یا هیولای اولی بسیط است؟ توضیح دهید.

هیولای اولی، بسیط محض بوده و بالفعل هیچ اثری جز پذیرندگی ندارد. از ترکیب هیولای اولی با اولین صورت، واقعیت جدیدی حاصل می شود که هر چند امری است بالفعل^{۲۰}، نسبت به صورت بعدی ماده [ثانیه] است.

۲- زیرا مرکب از ماده و صورت می باشد و صرف ماده بی صورت نیست.

۱۰- مقصود از مادهٔ ثانیه چیست؟

مادهٔ ثانیه، ماده ای می باشد که مرکب از ماده و صورتی است، ولی با این حال می تواند صورت دیگری را نیز بپذیرد.

۱۱- مقصود از صورت چیست؟

صورت، جوهری است که بالفعل اثری دارد و در ماده حلول می کند.

۱۲- رابطهٔ ماده با صورت چگونه است؟

نه صورت می تواند بدون ماده موجود شود و نه ماده بدون صورت؛ اما:

علت آنکه صورت بدون ماده موجود نمی شود آن است که: وجودش متکی به ماده و اقعیتش حلولی است و علت آنکه ماده نیز بدون صورت نمی تواند محقق شود آن است که: ماده همواره برای تحقق، نیازمند صورتی است که با آن ترکیب شود و تا آن صورت نباشد ماده نیز محقق نمی شود.

۱۳- صورت جسمیه را تعریف کنید.

صورت جسمیه صورتی است که در سه جهت فضای محسوس را پر می کند. این صورت نخستین صورتی است که در ماده حلول می کند.

۱۴- از ترکیب ماده و صورت جسمیه چه چیزی حاصل می شود؟ توضیح دهید.

از ترکیب ماده و صورت جسمیه، جسم حاصل می شود که خود مادهٔ ثانیه است برای صورِ عنصری که به نظر قدما عبارت بودند از: صورت آبی، صورت هوایی، صورت آتشی و صورت خاکی. با حلول صورت عنصری در جسم، عناصر پدید می آیند: آب، هوا، آتش و خاک. خود عناصر باز مادهٔ ثانیه اند برای صورت معدنی؛ و با حلول صورت معدنی در عناصر، معدنیات پدید می آیند و

۱۵- رابطهٔ صورت جسمیه با ماده چگونه است؟

صورت جسمیه و ماده متلازمند؛ به این معنا که:

نه ماده هرگز می تواند از صورت جسمیه خالی گردد و نه صورت می تواند بی ماده موجود شود.

۱۶- نظریات مهم در باب چیستی جسم را بیان کنید.

الف) متکلمان: بنابر این نظریه، جسم از اجزای لایتجزی [= تقسیم ناپذیر] که متناهی هستند ولی خود جسم نیستند و قابل اشاره حسی می باشند، تشکیل شده است؛ به عبارت دیگر جسم از لاجسم پدید آمده است، ولی لاجسمی که قابل اشاره حسی است.

ب) دموکریتوس: بنابر این نظریه، جسم از مجموعه ای از ذراتی کوچک و غیر قابل شکست تشکیل شده است.^{۲۱} این ذرات گرچه در خارج تقسیم پذیر نیستند، ولی جسم هستند.

ج) فلاسفه: بنابر این نظریه، حقیقت جسم: یک واحد، یکپارچه و مُمتد است. هر یک از این اجسام که آنها را با نام های آب، خاک و ... می خوانیم و هریک طبیعتی مخصوص به خود دارد، هر کدام یک واحد پیوسته است، نه مجموعه ای از اجزا و ذرات.

۱۷- عقیده حکما درباره پایان پذیری یا عدم پایان پذیری انقسام اجسام چیست؟

حکما معتقدند که هرگز به مرحله ای نخواهیم رسید که امکان انقسام پایان پذیرد و اجزا به صورتی درآیند که غیر قابل شکست باشند.^{۲۲}

۱۸- اختلاف حکما را درباره حقیقت جسم بیان کنید.

حکما پس از آنکه جسم را پیوسته و انقسام جسم به اجزای کوچکتر را غیر قابل توقف دانسته، در حقیقت جسم طبیعی با یکدیگر اختلاف نموده اند:

الف) اشراقیون: فلاسفه اشراقی معتقد به بساطت جسم هستند؛ یعنی هر چه هست همین جرم اتصالی است که یک واحد جوهری پیوسته است و قابلیت انقسام دارد.

ب) مشائیون: فلاسفه مشاء، معتقد به ترکب جسم هستند؛ به این معنا که جسم مرکب از هیولا و صورت جسمیه است و این چیزی که ما آن را جرم اتصالی یا واقعیت ممتد می خوانیم به منزله پوششی است که واقعیت دیگری آن را به خود گرفته است که ما آن واقعیت را هیولا می نامیم.

۳- فلاسفه قدیم این ذرات را ذرات صغار صلبه می نامیدند.

۴- ناگفته نماند که شهرستانی، صاحب کتاب ملل و نحل، معتقد است که تقسیم به جایی خواهد انجامید که امکان انقسام پایان پذیرد.

۱۹- مقصود از نفس چیست؟

جوهری است مجرد، که نه در ماده حلول می کند و نه مرکب از ماده و صورت می باشد.

۲۰- مقصود از عقل چیست؟

جوهری است مجرد که نه در انجام دادن افعالش نیازمند ماده و جسم است و نه از جسم و جسمانیات منفعل می شود.

۲۱- تفاوت عقل و نفس در چیست؟

تفاوت آن دو این است که:

عقل نه در انجام دادن افعالش نیازمند جسم و ماده است و نه از جسم منفعل می شود، ولی نفس، هم در انجام دادن افعالش نیازمند ماده و جسم است و هم خود از جسم منفعل می شود؛ یعنی نفسِ ما، کارهایی را که می خواهد انجام دهد بوسیله بدن انجام می دهد و نیز کم و زیاد شدن ترشحات غدد درونی تاثیرات مختلفی در حالات روحی انسان پدید می آورد.

۲۲- راه های اثبات تجرد نفس را بیان کنید.

الف) رؤیاهای صادق، احضار ارواح، خواب های مغناطیسی، اعمال مرتاضان، کرامات اولیای خدا و مانند آنها بر مادی نبودن نفس گواهی می دهد.

ب) با اینکه تمام اندام ها و سلول های بدن به تدریج عوض می شوند، ولی هر انسانی به وحدت شخصی خود آگاه است.

ج) راه های فلسفی که یا مستقیماً و با استفاده از تحلیل علم حضوری تجرد نفس را نشان می دهد مانند: برهان هوای طلق ابن سینا و یا از طریق تجرد کیفیات نفسانی؛ مانند علم و ادراک.

درس ۳۵: اثبات هیولا

۱- حکمای مشاء و حکمای اشراق در باب هیولا چه عقیده ای دارند؟

حکمای مشاء: به عقیده این گروه جسم مرکب از دو جزء است: یکی هیولا و دیگری صورت جسمیه.

حکمای اشراق: این گروه تنها صورت جسمیه را قبول دارند ولی هیولا را انکار می کنند.

۲- حکمای مشاء بر اثبات هیولا چه براهینی اقامه کرده اند؟ آنها را بیان کنید.

حکمای مشاء برای اثبات هیولا دو برهان اقامه کرده اند؛ این دو برهان به برهان های فصل و وصل و قوه و فعل معروف اند:

(الف) برهان فصل و وصل: جان این استدلال در قیاس منطقی زیر نهفته است:

صغری: اگر جسم، مرکب نبود و همین صورت جسمیه و امتداد و اتصال جوهری بود، هرگز فصل و وصلی در جهان صورت نمی گرفت، و ممکن نبود جسم واحد متصلی به دو جسم متصل تبدیل شود یا دو جسم متصل به صورت یک جسم درآید.

کبری: لیکن فصل و وصل در جهان صورت می گیرد و جسم واحد متصل به دو جسم تبدیل می شود یا دو جسم متصل به صورت یک جسم در می آید؛ مثلاً آب درون یک کاسه به صورت دو کاسه کوچکتر در می آید و یا دو کاسه آب را که روی هم بریزیم به صورت یک کاسه بزرگتر آب در می آیند.

نتیجه: جسم، مرکب است.

(ب) برهان قوه و فعل: بیان این استدلال را در ضمن دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: اجسام عالم همه - بی استثناء - بالفعل یک شیء و بالقوه شیء دیگرند؛ مثلاً آب بالفعل آب است و امکان هوا شدن بالقوه آن.

مقدمه ۲: قوه و فعل دو حیثیت متقابل اند؛ یعنی یک شیء و یک حیثیت خارجی ممکن نیست هم بالفعل باشد و هم بالقوه.

نتیجه: پس روشن می شود دو حیثیت واقعی خارجی وجود دارد. آن حیثیتی که ملاک فعلیت است همان است که صورت خوانده می شود و آن حیثیتی که ملاک قوه است همان است که هیولا خوانده می شود؛ مثلاً آب بالفعل آب است و امکان هوا شدن دارد. پس آب از آن جهت که آب است هوای بالقوه نیست و از جهت دیگری بالقوه هواست و آن جهت هیولایی آن است.

درس ۳۶: ابطال جزء لایتجزا

۱- مقصود از ابطال جزء لایتجزا چیست؟

به باور متکلمان اجسامی که مشاهده می کنیم هر یک مجموعه ای است از ذراتی به صورت نقطه. این ذرات نه طول دارند و نه عرض و نه عمق، ولی بر خلاف نقطه ریاضی، جوهرند نه عرض؛ یعنی حالت شیء دیگری نیستند، بلکه خودشان برای خودشان موجودند. این ذرات بدون حجم اند ولی وزن دارند و وزن هر جسم عبارت است از: مجموع اوزان این ذرات. این ذرات، محسوس نیستند، یعنی هیچ یک از آنها به تنهایی به چشم نمی آید و با دست لمس نمی شود ولی قابل اشاره حسی است.

۲- برای ابطال جزء لایتجزا دو برهان اقامه کنید.

حکما براهین ریاضی و طبیعی پرشماری در رد نظریه جزء لایتجزا اقامه کرده اند که ما از این میان به دو برهان می پردازیم:

برهان اول: این برهان به برهان تفکک مشهور است و خلاصه آن این است که:

صغری: اگر جسم مرکب از اجزای لایتجزا باشد، حرکت جسم به دور خود (حرکت وضعی)، مانند حرکت کره یا حرکت سنگ آسیاب به دور محور خود، مستلزم یکی از سه تالی فاسد زیر است:

الف) گسستن اجزا از یکدیگر در حال حرکت و پیوستن دوباره آنها به یکدیگر در حال سکون؛ زیرا لازم می آید که در هنگام حرکت جسم، بعضی از اجزا متحرک باشند و بعضی ساکن باقی بمانند و بدین نحو فواصل معینی میان آنها ایجاد شود و دوباره هنگام سکون به حالت اول برگردند.

ب) عدم تساوی مسافت دو حرکت متساوی السرعه و متساوی المده.

ج) نقیض مدعا یعنی تجزی پذیری اجزا.

کبری: لیکن هر سه تالی محال است.

نتیجه: جسم مرکب از اجزای لایتجزا نیست.

برهان دوم: این برهان به برهان نفی دایره معروف است و مفاد آن این است که:

بنابر نظریه جزء لایتجزا، فرض دایره ای که از اجزای لایتجزا تشکیل شده باشد مستلزم محال است؛ به عبارت دیگر:

صغری: اگر آنچه در فضا پراکنده است اجزای لایتجزا باشند، فراهم آوردن خط منحنی مسدودی از این اجزا، که دایره نامیده می شود باید ممکن باشد.

کبری: لیکن فراهم آوردن خط منحنی مسدود از اجزای لایتجزا محال است.

نتیجه: آنچه در فضا پراکنده است اجزای لایتجزا نیست.

درس ۳۷: ابطال ذرات صغار صلبه

۱- وجه افتراق و وجه تشابه نظریه دموکریتوس با نظریه متکمان در چیست؟

وجه تشابه: این دو نظریه در این جهت اشتراک دارند که می گویند جسم، بر خلاف آنچه محسوس است، پیوسته و متصل نیست، بلکه مجموعه ای از اجزاست.

وجه افتراق: این دو گروه درباره اجزا اختلاف نظر دارند:

از نظر متکمان آن اجزا نقطه اند ولی نقطه جوهری؛ یعنی موجوداتی هستند قائم به ذات، نامحسوس و خالی از طول و عرض و عمق.

از نظر دموکریتوس آن اجزا طول و عرض و عمق دارند و در ذهن و قوه واهمه به اجزا منقسم می شوند، لیکن در خارج قابل شکستن نیستند و اصلاً محال است که شکسته شوند.

۲- نظریه صغار صلبه مشتمل بر دو بخش است؛ آن دو بخش را بیان کنید.

نظریه صغار صلبه که توسط دموکریتوس بیان شده مشتمل بر دو بخش است:

اول اینکه: اجسام، بر خلاف آنچه در نظر ابتدایی احساس می شوند، پیوسته و واحد نیستند، بلکه مجموعه ای از اجسام خرد ترند.

دوم اینکه: آن اجسام خرد تر، هم شکست ناپذیرند و هم پیوند ناپذیر؛ یعنی آن اجسام ریز همواره به یک حجم و به یک شکل باقی می مانند.

۳- واکنش حکما و دانشمندان عصر جدید، به نظریه صغار صلبه چه بوده است؟

حکمای قدیم در صدد ردّ بخش دوم نظریه دموکریتوس هستند، در حالی که آنچه علم جدید اثبات و تأیید کرده، بخش اول نظریه است. به بیان دیگر آنچه حکما ابطال کرده اند نظریه ترکیب جسم از ذرات صغار صلبه است و آنچه علم جدید اثبات کرده، نظریه ترکیب جسم از ذرات صغار غیر صلبه است.

۴- حکما بر ردّ صغار صلبه چه برهانی اقامه کرده اند؟ آن را بیان کنید.

مقدمه: این برهان، برهان ساده است مبتنی بر این اصل کلی و بدیهی که: **حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد؛** یعنی: اموری که در ذات خود مانند هم اند و اختلافی ندارند از نظر احکام و آثار نیز مانند هم خواهند بود.

بیان برهان: با توجه به این اصل و نیز اینکه ذرات دموکریتوس طول و عرض و عمق دارند، دو ذره را در نظر می گیریم و هر یک از این دو را در ذهن خود به دو جزء کوچکتر تقسیم می کنیم. مثلاً ذره الف را به دو جزء ب و ج و ذره د را به دو جزء ه و و تقسیم می کنیم و با خطوطی که روی آن ذره ها تقسیم کرده ایم ب، ج، ه و و را مشخص می کنیم. بر پایه نظریه دموکریتوس ب و ج باید به هم پیوسته باشند و گسستن آنها از یکدیگر محال است و همچنین اند ه و و. اما ب و ه و همچنین ج و و نیز ب و و و همچنین ج و ه باید از هم گسسته باشند و پیوستن آنها محال است.

حال می گوییم بنابر نظر دموکریتوس، همه ذرات خرد از لحاظ طبیعت واحدند؛ یعنی ذات واحد و طبع واحد و ناگزیر خاصیت و اثر واحد دارند. از این رو، اگر مقتضای این طبیعت پیوستن است باید همه ذرات، یک جسم پیوسته را پدید آورند و اگر مقتضای این طبیعت گسستن است، باید هر جزء نیز به دو جزء دیگر تبدیل و آن جزءها نیز به دو جزء دیگر تبدیل شوند و در نتیجه، جزء و جسمی وجود نداشته باشد. پس آنچه باقی می ماند این است که:

طبیعت جسم نه اقتضای پیوستن داشته باشد و نه اقتضای گسستن، بلکه امکان هر دو را دارا باشد و تحت تأثیر عوامل خارجی گاهی پیوسته و گاهی گسسته شود.

۱- در باب مسئله تغییر و تغییر چه نظریاتی بیان شده است؟ آنها را بصورت مختصر بیان کنید.

در این باره، نظریات گوناگونی ابراز شده است:

هراکلیتوس: وی معتقد به اصل تغییر می باشد. البته از او تنها جمله هایی ذکر شده است نه برهان فلسفی، مانند جمله معروف: هیچ کس در یک رودخانه دوبار آب تنی نمی کند؛ که اشاره به این است که همه چیز در عالم در حال تغییر و دگرگونی است.

الیائیان: به عقیده این نحله فلسفی هر چه هست ثبات است و تغییر واقعیت ندارد.

دموکریتوس: بنابر این مکتب، این تغییراتی که در عالم مشاهده می شود جز اجتماع و افتراق ذرات اتمی - که در خودشان هیچ گونه تغییری رخ نمی دهد - چیزی نیست، مانند شن های بیابان که باد آنها را به شکل های مختلف درمی آورد، ولی حقیقتشان ثابت است.

ارسطو: حرکت تنها در اعراض و صفات اشیاء پدید می آید نه در جواهر آنها و تغییرات جوهری اشیاء، همه دفعی و آنی و از گونه کون و فساد است. در اعراض هم مقصود همه اعراض نیست؛ بلکه تنها کیفیت، کمیت و این مراد است.^{۲۳}

حکمای اسلامی: حکمای اسلامی مانند بوعلی و دیگران، همان رأی ارسطو را پذیرفتند. با این تفاوت که ابن سینا علاوه بر حرکت در کیفیت، کمیت و این حرکت در وضع را نیز اثبات کرد.^{۲۴}

۱- حرکت در کیفیت مانند تغییر تدریجی رنگ اشیاء، در کمیت مانند فربهی و لاغری و در این همان حرکت مکانی است.

۲- حرکت یک شیء به دور خود حرکت وضعی است، یا انسانی که از حالت نشسته برمی خیزد حرکت وضعی می کند.

ملاصدرا: حرکت، از عوارض و صفات، در جوهر و ذات شیء راه می یابد و جای تغییرات دفعی را می گیرد، و افزون بر چهار مقوله ای که فیلسوفان پیشین در آنها قائل به حرکت بودند، در دیگر مقولات نیز به تبع جوهر، حرکت راه می یابد.

۲- استدلال الیائیان برای انکار حرکت چیست؟ نقد ارسطو بر آن را بیان کنید.

استدلال الیائیان: الیائیان منکر حرکت، این اصل را بیان کرده اند که نه موجود، معدوم می شود و نه معدوم، موجود؛ زیرا اگر چیزی موجود شود، یا پیش تر معدوم بوده یا موجود. حال:

اگر معدوم بوده، لازم می آید معدوم به موجود تبدیل شود؛ که این تناقض است و محال.

اگر موجود بوده، باید موجود، موجود شده باشد؛ که تحصیل حاصل است و محال.

پس: موجود، موجود هست و معدوم نیز محال است موجود شود؛ به عبارت دیگر: همه چیز ازلی و ابدی است و حدوث و فنایی در عالم نیست.

نقد ارسطو: ایشان برای حل این مشکل نظریه قوه و فعل را مطرح کرد:

هر چیزی پیش از اینکه موجود شود بالقوه موجود است و بالفعل موجود نیست و موجود شدن در طبیعت یعنی تبدیل شدن قوه به فعل. پس هیچ امر حادثی آنگونه که الیائیان می پندارند از عدم مطلق به وجود نمی آید، بلکه از عدم نسبی، یعنی از وجود بالقوه، به وجود می آید.

۳- تغییر به چه معناست؟ اقسام آن را بیان کنید.

تغییر و تغیر به معنای دگرگون کردن یا شدن اند. این دو مفهوم در جایی صدق می کنند که دو چیز یا دو حالت از یک چیز در نظر گرفته شوند که یکی زایل شود و دیگری جایگزین آن گردد.

تغییر و تغیر بر دو قسم است:

تغییر تدریجی: آن است که شیء به تدریج تبدیل به شیء دیگری یا حالت آن به تدریج تبدیل به حالت دیگری شود؛ تغییر و تغیر تدریجی را حرکت می گویند.

تغییر دفعی: آن است که شیء دفعته و در یک آن تبدیل به شیء دیگری یا حالت آن دفعته تبدیل به حالت دیگری شود؛ تغییر و تغیر دفعی را کون و فساد می گویند.

۴- نظر ارسطو درباره کون و فساد را به صورت مختصر بیان کنید.

به نظر ارسطو و پیروان وی، انعدام و زوال صورت یک شیء و پدید آمدن صورتی جدید به جای آن در ماده باقی مانده، همواره دفعی و آنی است؛ یعنی: در یک آن صورت اول از ماده زایل و صورت دوم به جای آن حادث می شود. پس از آن، این صورت برای مدتی ثابت است و دوباره در یک آن، صورت جدید منعدم و صورت سومی به جای آن حادث می شود و ... صورت منعدم شده را فاسد و صورت حادث را کائن و این نحو تبدیل و تبدل را کون و فساد گویند.

۵- طبق نظر ارسطو، تغییراتی که در جواهر رخ می دهد، از چه طریقی است؟ توضیح دهید.

بر پایه نظر ارسطو، تغییراتی که در جواهر صورت می گیرد و یکی را به دیگری مبدل می سازد، مانند تغییر چوب به خاکستر، که هر دو جوهرند، همواره از طریق کون و فساد است؛ به این نحو که: صورت جوهر اول فاسد و ماده اش باقی می ماند و در همان لحظه صورت جوهر دوم در ماده باقی حادث می گردد و به این ترتیب جوهر دوم حاصل می شود.

۶- طبق نظر ارسطو، آیا حرکت [=تغییر تدریجی] در جواهر رخ می دهد؟ توضیح دهید.

بنابر نظر ارسطو، تنها عوارض اشیا هستند که با حرکت، تغییر می یابند، نه جواهر آنها. مثلاً همه رنگها کیفیت و از اعراض اند، نه از جواهر. حال سبزی که رنگش از سبزی به تدریج به زردی تبدیل می شود، در حقیقت، در کیفیتش حرکتی رخ داده و با این حرکت، کیفیت آن از نوعی به نوعی دیگر مبدل شده است. در واقع، این سبب در حالی که خودش یعنی جوهرش، ثابت است، در هر آنی کیفیتی دارد غیر از کیفیتی که در قبل داشت.

درس ۳۹: لوازم حرکت و حرکت جوهری

۱- لوازم حرکت را با ذکر یک مثال نام ببرید.

فیلسوفان برای هر حرکتی شش رکن قائل اند: مبداء حرکت، منتهای حرکت، فاعل حرکت، موضوع حرکت، زمان حرکت و مسافت حرکت.

مثال: سنگی را که در نقطه الف ساکن است و با ضربه ای از این نقطه حرکت می کند و پس از مدتی در نقطه ب ساکن می شود در نظر می گیریم؛ در این مثال مسامحتاً:

نقطه الف مبداء حرکت، نقطه ب منتهای حرکت، ضربه وارد بر سنگ فاعل [= محرک] حرکت، جسم موضوع حرکت، فاصله نقطه الف تا ب مسافت حرکت و مدت زمان طی شدن این فاصله زمان حرکت می باشد.

۲- آیا مبداء و منتهای از لوازم حرکت اند؟ چرا؟

با توجه به اینکه فرض حرکت نامتناهی غیر معقول نیست، می توان گفت مبداء و منتهای از لوازم حرکت نیستند و حرکت خود به خود مستلزم مبداء و منتهای نیست.

۳- آیا ضربات خارجی فاعل حرکت ها می باشند؟ چرا؟

خیر؛ زیرا: محرک درواقع همان صورت نوعیه جسم است که علت مباشر حرکت در جسم است؛ مثلاً در مثال حرکت سنگ، صورت نوعیه سنگ، که حال در جسم سنگ و همواره همراه آن است، موجب حرکت سنگ می باشد و نقش ضربه خارجی بیش از این نیست که زمینه را برای پدید آمدن حرکت آماده می کند. به عبارت دیگر، ضربه خارجی علت معده است نه علت حقیقی.

۴- فیزیک دانان درباره علت حرکت چه عقیده ای دارند؟ نظر شهید مطهری درباره این عقیده چیست؟

فیزیک دانان: این گروه معتقدند که حرکت نیازمند علت نیست و فقط تغییر حرکت، یعنی کم و زیاد شدن سرعت آن، یا به اصطلاح شتاب حرکت، به علت نیاز دارد.

شهید مطهری: این عقیده نه به نظر حکما عقیده صحیحی می باشد و نه استنباط منطقی از تجربیات چنین نتیجه ای به بار می آورد.

۵- چرا حرکت به موضوع نیازمند است؟

صغری: حرکت عرض است.

کبری: هر عرضی برای وجودش نیازمند موضوع است.

نتیجه: حرکت برای وجودش نیازمند موضوع است؛ همانند سفیدی که تا جسمی مانند دیوار نباشد، تحقق نمی یابد.

۶- آیا حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند موضوع است؟ توضیح دهید.

حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند موضوع نیست، بلکه از جهت مسافتش به موضوع نیاز دارد. اگر مسافت یک حرکت یکی از اعراض باشد، آن حرکت طبعاً نیازمند موضوع است، اما اگر مسافت یک حرکت، جوهری از جواهر باشد، آن حرکت به موضوع نیاز ندارد.

۷- مقصود از مسافت چیست؟ مثال بزنید.

منظور از مسافت حرکت، آن چیزی است که در حین حرکت، حالت سیلانی و متغیر به خود می گیرد؛ آن چیزی که پیش از حرکت نحوه وجود ثابت داشت و با عروض حرکت، نحوه وجود سیلانی پیدا می کند.

مثال: ما پیش تر حرکت سنگ را از نقطه الف تا ب مسافت حرکت دانستیم، ولی همان جا نیز گفتیم که در این تطبیق نوعی تسامح وجود دارد. مسافت حقیقی حرکت سنگ، مقوله این است که صفتی از صفات خود سنگ است و عبارت است از آن حالتی از شیء که بر اثر نسبت آن به مکان برای شیء حاصل می شود.

۸- حرکت جوهری را توضیح دهید.

حکمای پیش از صدرالمتألهین جوهر را ثابت می دانستند و معتقد بودند که حرکت تنها در اعراض ممکن است. معنای چنین سخنی این است که وقتی سیبی به تدریج از سبزی به زردی می گراید، در طول فرایند تغییر رنگ، خود جوهر سیب ثابت است. حال اگر قائل به حرکت در جوهر شدیم، همان تصویری که درباره وجود سیال عرض داشتیم درباره جوهر نیز مصداق می یابد؛ یعنی خود جسم سیب نیز وجودی ممتد به امتداد زمان پیدا می کند. سیبی که در لحظه دوم حرکت می بینیم خود همان سیبی که در لحظه اول می دیدیم نیست. از این رو بنابر عقیده صدرالمتألهین، جوهر با همه اعراض آن به آن در حال تغییر و نو شدن است.^{۲۵}

درس ۴۰: اثبات حرکت جوهری

۱- اولین برهان بر حرکت جوهری را بیان کنید.

صغری: اگر حرکت امری عارضی باشد نه ذاتی، پس از خارج شیء باید متحرکی باشد که آن را به حرکت وادار نماید و سپس آن متحرک نیز خود نیازمند متحرک دیگری است که در این صورت متحرک های تسلسل وار خواهیم داشت.

کبری: لیکن محال است که متحرک های تسلسل وار داشته باشیم.

نتیجه: پس باید متحرکی درکار باشد که حرکت، ذاتی آن باشد نه عارضی.

۲- دومین برهان بر حرکت جوهری را بیان کنید.

مقدمه: از دیدگاه ملاصدرا، مشخصات شیء با خود شیء دوگانگی ندارند؛ مثلاً درباره انسان، آنچه در خارج است و ما می پنداریم که انسان است به علاوه چیزهای دیگری مثل کمیت، کیفیت، وضع و زمان، درواقع اینطور نیست، بلکه یک وجود واحد است که مصداق همه این عناوین است.

بیان برهان: همه حرکات عرضی، جلوه های حرکت در جوهرند و اینکه گفته می شود جوهر ثابت است و حرکت در اعراض است، همه از دویینی است. چشم احوال چنین دویینی هایی دارد. در نظر

۳- گفته شده که آیه ۳۲ سورة الرحمن: کل یوم هو فی شأن؛ به حرکت جوهری اشعار دارد.

دقیق، نمی توانیم میان جوهر و اعراض دوگانگی قائل شویم که نتیجه اش تفکیک در حرکت جوهر و اعراضش باشد. اگر حرکت هست در همه هست - چه در جوهر و چه در عرض - و اگر نیست در هیچ کدام نیست؛ چون درواقع یک وجود واحد است که مصداق همه اینهاست.

۳- سومین برهان بر حرکت جوهری را بیان کنید.

مقدمه: اگر شیئی در مرتبه ذات نسبت به صفتی لا بشرط باشد، آن صفت برای این شیء به دو نحو متصور است:

آن صفت وصفی است که مقوم ذات شیء نیست؛ یعنی موصوف را می توان عاری از آن صفت تصور کرد؛ مثل سردی و گرمی برای جسم فلکی.

آن صفت وصفی است که مقوم ذات شیء است؛ یعنی موصوف را نمی توان عاری از آن صفت تصور کرد؛ مثل مکان برای جسم یا زمان برای ذات شیء.

بیان برهان: با حفظ مقدمه مذکور در اثبات حرکت جوهری گوییم:

از آن جا که شیء لزوماً در زمان قرار گرفته و زمان نیز جز مقدار حرکت نیست، پس ذات شیء که جوهر آن است در امتداد زمانی حرکت می کند.

۴- چهارمین برهان بر حرکت جوهری را بیان کنید.

از طریق غایت دار بودن طبیعت، حرکت جوهری اثبات می شود. توضیح آنکه:

غایت دار بودن یعنی هر قوه ای به سمت غایتی روان است؛ با توجه به اینکه در کون و فساد، تغییر جوهری با تغییر صور پدید می آید و همیشه حالت قبلی معدوم و حالت جدید پدید می آید، ما نمی توانیم یک واحد غایت متصل را پی بگیریم. فلذا برای اینکه این طبیعت به غایت خود برسد، باید یک حقیقت واحد در حال حرکت [= تغییر تدریجی] وجود داشته باشد که بتواند شیء را به غایت خویش برساند.

۵- پنجمین برهان بر حرکت جوهری را بیان کنید.

این برهان که یادگار علامه طباطبایی است از راه رابطه میان قوه و فعل، حرکت جوهری را ثابت می کند؛ بیان این برهان را در ضمن شش مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: ما در عالم طبیعت دو نظام داریم:

الف) نظام دارا شدن: آن است که یک موضوع از اول تا آخر بتمامه به همان نحو که بوده، محفوظ بماند و فقط چیزی را از دست بدهد و چیز دیگری را دارا شود؛ مثل سیبی که رنگش تغییر می کند ولی در عین حال سیب بودنش باقی است.

ب) نظام شدن: آن است که با تغییر، خودش چیز دیگری شود؛ مثل نطفه که انسان می شود و دیگر نطفه باقی نمی ماند.

مقدمه ۲: در هر چیزی امکان شدن هر چیزی نیست؛ مثلاً دانه گندم امکان بوتۀ گندم شدن را دارد نه امکان بوتۀ جو شدن.

مقدمه ۳: از طرفی می دانیم گذشته و آینده با یکدیگر مرتبط اند و واقعاً میان شیء بالقوه امروز و آنچه که در آینده پدید خواهد آمد، نسبتی برقرار است، اما از طرف دیگر می دانیم که آینده معدوم است و ممکن نیست میان موجود و معدوم نسبت و رابطه ای باشد.

مقدمه ۴: اگر می گوییم نسبت و رابطه ای میان گذشته و آینده هست از این جهت است که آینده الآن در خود شیء کنونی به نحوی از انحاء وجود موجود است.

مقدمه ۵: وجود شیء آینده در حال، و وجودش در آینده، وجود واحد متصلی است نه دو وجود متباین.

مقدمه ۶: با توجه به اینکه وجود شیء در گذشته و آینده وجودی واحد و متصل است، بنابراین امکان ندارد که یک شیء، وجود بالقوه در زمان حاضر و وجود بالفعل در زمان آینده داشته باشد و در عین حال وجود بالقوه و بالفعل آن، دو وجود متباین باشند، در حالی که بنابر کون و فساد چنین چیزی لازم می آید.

نتیجه: پس وجود بالقوه و بالفعل یعنی تشکیک در وجود، ولی تشکیکی که یک سوی آن قوه است و سوی دیگرش فعلیت، و این عین حرکت است.



۱- تصور خداوند در نظر حکما چگونه است؟ توضیح دهید.

از نظر حکمای پیش از صدرالمتألهین، خداوند موجودی مجرد از مکان و زمان و در طول تمام موجودات است و هیچ موجود دیگری، مجرد یا مادی، در عرض او نیست؛ همه موجودات در طول خداوند موجود و مؤثرند. افزون بر این، ربط دیگر موجودات به خداوند عین وجود آنهاست و طبعاً چه در لحظه آغاز پیدایش و چه در استمرار وجود، به خداوند تعالی نیازمندند. اما از نظر صدرالمتألهین و عرفا، اساساً وجود اشیا در مقایسه با خداوند حقیقی نیست، بلکه از قبیل نمود و ظهور است که پیش از آنکه خود را نشان دهند او را نشان می دهند. نسبت اشیا به ذات حق، از نظر غیر اصیل بودن، نظیر نسبت سایه است به جسم.^{۲۶}

۲- اعتقاد به وجود خداوند چه تأثیری در محاسبات علمی ما درباره شناخت علل طبیعی دارد؟

اثر اعتقاد به وجود خداوند فقط این است که اصالت و استقلال و قائم بالذات بودن را از جهان می گیرد؛ روشن می شود قدرتی وجود دارد که قیوم جهان است و جهان با تمام طول و عرض و عمقش و با تمام ابعاد زمانی و مکانی اش و با سراسر علل و اسباب طبیعی اش، چه متناهی باشند چه نامتناهی، به یک نسبت ناشی از ذات اوست.

۳- راه بشر به سوی خدا را نام ببرید.

به طور کلی، راه های بشر به سوی خداوند سه نوع است:

الف) راه دل یا راه فطرت.

ب) راه حس و علم یا راه طبیعت.

۱- چه زیبا سروده است محی الدین عربی در این باره:

كلما فی الكون وهمُّ أو خیال أو عكوسٌ فی المرايا أو ظلال

ج) راه عقل یا راه استدلال و فلسفه.

۴- مقصود از راه دل یا راه فطرت چیست؟

مقصود از فطری بودن خداشناسی یعنی آنکه هر آدمی به مقتضای خلقت و ساختمان اصلی و روحی خود خدا را می شناسد بدون اینکه نیازی به اکتساب و تحصیل علوم مقدماتی داشته باشد.

۵- راه حس و علم یا راه طبیعت به چند طریق منشعب می شود؟ آنها را نام ببرید.

این راه به سه طریق منشعب می شود:

الف) مطالعه در تشکیلات و نظاماتی که در ساختمان جهان به کار رفته است (برهان نظم).

ب) هدایت و راهنمایی مرموزی که موجودات در مسیر خویش می یابند (برهان هدایت).

ج) حدوث و پیدایش عالم (برهان حدوث).

۶- هر کدام از راه های خداشناسی چه ویژگی ای دارند؟ آنها را بیان کنید.

ویژگی راه فطرت: راه دل و فطرت از نظر شخصی کامل ترین راه هاست؛ یعنی برای هر فرد، بهتر و لذت بخش تر و مؤثر تر این است که از طریق دل به خداوند راه یابد؛ ولی با این حال شخصی است و قابل تعلیم و تعلم نیست.

ویژگی راه حس و علم: این راه از نظر سادگی و روشنی و عمومی بودن بهترین راه هاست. استفاده از این راه نه به قلبی صاف و احساسات عالی نیازمند است و نه به عقلی مجرد و استدلالی و آشنا به اصول برهانی؛ ولی با این حال این راه فقط به ما می فهماند که که طبیعت مسخر نیرویی ماورای طبیعی است و البته برای شناخت خدا این اندازه بسنده نیست.

ویژگی راه عقل و فلسفه: این راه کامل ترین راه هاست؛ ولی با این حال دشوارترین آنهاست.

درس ۴۲: براهین اثبات وجود خداوند

۱- مقصود از برهان صدیقین چیست؟

مقصود از برهان صدیقین برهانی است که در آن، غیر خداوند واسطه در اثبات خداوند قرار نگرفته باشد.

۲- برهان وجودی چیست و مبدع آن کیست؟

برهان وجودی برهانی است که در آن، وجود خداوند از مفهوم خداوند استنتاج می شود؛ به این صورت که اثبات می کند اگر مفهوم مزبور در خارج مصداق نداشته باشد، تناقض لازم می آید؛ این نوع برهان را اول بار سنت آنسلم، که او را از اولیای دین مسیحی می شمارند، ابداع کرد.^{۲۷}

۳- برهان خواجه نصیرالدین طوسی بر اثبات خدا را بیان کنید.

جان استدلال خواجه که بر قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد استوار است، در قیاس زیر نهفته است: صغری؛ اگر موجودی نباشد که خود وجوب و وجودی بالذات داشته باشد که بتواند ایجاب و ایجاد کند، تسلسل رخ می دهد؛ [به اینصورت که شیء اول برای وجوب، محتاج شیء دوم و شیء دوم برای وجوب، محتاج شیء سوم و ...].

کبری؛ لیکن تسلسل محال است.

نتیجه؛ موجودی هست که خود وجوب و وجودی بالذات دارد؛ [که آن خداست].

۴- برهان فارابی بر اثبات خدا را بیان کنید.

۲- جان استدلال آنسلم در اثبات خدا در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر خدا که بالاترین فرض ممکن در ذهن است، در خارج وجود نداشته باشد، آنگاه خدا، خدا نیست. کبری؛ لیکن خدا، خداست.

نتیجه؛ خدا که بالاترین فرض ممکن در ذهن است، در خارج وجود دارد.

جان این برهان که بر قاعدهٔ تقدّم وجودی علت بر معلول استوار است، در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر علت بالذاتی نباشد که چیزی بر آن تقدم نداشته باشد، در این صورت هیچ موجود ممکنى تحقق نمى یابد؛ [چرا که وجود هر یک از این ممکنات مشروط به وجود دیگری است؛ مثلاً وجود شیء اول به شیء دوم، شیء دوم به شیء سوم و ...].

کبرى؛ لیکن از طرفی می بینیم که ممکناتی در عالم موجودند و تحقق یافته اند.

نتیجه: علت بالذاتی هست که چیزی بر آن تقدم ندارد؛ [و آن خداست.]

۵- برهان ابن سینا بر اثبات خدا را بیان کنید.

جان این استدلال که اصل موجودی هست، استوار می باشد در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ اگر واجب بالذات نباشد، تسلسل یا دور رخ می دهد؛ [چرا که موجود یا واجب است یا ممکن؛ و در صورت ممکن بودن همهٔ موجودات، سلسله ای از ممکنات را خواهیم داشت که هیچ انتهایی برای آن قابل تصور نیست یا ممکناتی را خواهیم داشت که به یکدیگر وابسته هستند؛ مثلاً شیء اول به شیء دوم و همچنین شیء دوم به شیء اول.]

کبرى؛ لیکن تسلسل یا دور محال است.

نتیجه؛ واجب بالذاتی هست؛ [که آن خداست.]

۶- دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ برهان ابن سینا در اثبات وجود خدا چیست؟

هر چند که صدرالمتألهین این برهان را از براهین دیگر قوی تر می داند و آن را نزدیک ترین برهان به برهان صدیقین می داند، اما آن را کمال مطلوب نیز نمی داند؛ زیرا:

اگر چه در این برهان مخلوقات و آثار واسطه قرار نگرفته اند، اما از آن جهت که امکان - که از خواص ماهیت می باشد - در آن، واسطه واقع شده است، مانند براهینی است که در آنها مخلوقات و آثار واسطه قرار گرفته اند.

۷- برهان صدیقین صدرالمتألهین را بیان کنید.

این برهان بر مقدمات زیر استوار است:

الف) اصالت وجود، ب) حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می پذیرد تشکیکی و مراتبی است، ج) عدم ناپذیری وجود، د) حقیقت وجود بما هو هو، با قطع نظر از هر حیثیت و جهتی مساوی است با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و لاحدی و نوریت. اما نقص، تقييد، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین، همه اعدام و از سنخ نیستی اند.

با حفظ این مقدمات، در بیان این برهان گوییم:

حقیقت وجود که در ذات خود هیچ قید و شرطی ندارد، سراسر کمال، عظمت، فعلیت و لاحدی است؛ و در مقابل امکان، تقييد و نقص ندارد. پس هستی چون هستی است موجود است نه به ملاک و مناط دیگری؛ و در ذات خود لاجرم مساوی با لاشروطی یا وجوب ذاتی و ازلی و شدت و فعلیت و کمال می باشد که آن، ذات لایزال خداوند است.

درس ۴۳: توحید ذاتی

۱- توحید ذاتی به چه معناست؟

توحید ذاتی یعنی آنکه در سراسر هستی، آن که به خود موجود است و معلول هیچ علتی نیست یکی است نه بیشتر. پس هستی های متعددی که قائم بالذات باشند نداریم، بلکه تنها یک هستی قائم بالذات است. از این مطلب معمولاً با عنوان توحید ذاتی یا توحید در ذات یاد می کنند.

۲- صدرالمتهلین چه برهانی بر توحید ذاتی اقامه کرده اند؟ آن را بیان کنید.

بر توحید ذاتی براهین متعددی اقامه شده است ولی بهترین آنها برهان صدرالمتهلین است. این برهان در قیاس منطقی زیر خلاصه می شود:

صغری؛ واجب بالذات، وجودی صرف و نامتناهی است.

کبری؛ در وجود صرف و نامتناهی، تعدد و تکرار متصور نیست.

نتیجه؛ در واجب بالذات، تعدد و تکثر متصور نیست؛ [و واجب بالذات یا همان خدا یکی است].



درس ۴۴: تشبیه و تنزیه

۱- نظریه اهل تنزیه در باب وصف کردن خدا چیست؟ نقد وارده بر آن را بیان کنید.

نظریه اهل تنزیه: این گروه معتقدند که تنزیه ایجاب می کند که خداوند هیچ صفت مشترکی با مخلوقات نداشته باشد، و چون هر صفتی که ما بر خداوند اطلاق می کنیم از نوع صفات مشترک است، پس هر توصیفی از جانب ما تشبیه است. پس باید از وصف کردن خودداری کنیم و حتی اگر از ناحیه شرع هم توصیف هایی رسیده است، آنها را از معانی شان تجرید یا به صفات سلبیه تأویل کنیم.

نقد: بر این نظر دو اشکال وارد است:

اولاً: این گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق با خالق بر می آورد از آنجا سرچشمه می گیرد که مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده اند؛ چه اینکه وجود خارجی مخلوق است که مانند خالق نیست نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می کند نباید بر خالق صدق کند.

ثانیاً: اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنایی که بر مخلوق صدق می کند بر خالق صدق نکند، باید در مورد موجود بودن و واحد بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود. بنابراین اگر می گوییم خداوند موجود است بنابر اصل تنزیهی، باید آن دو لفظ را از معنای خودشان تجرید کنیم و دست کم بگوییم معنای خدا موجود است این است که خداوند معدوم نیست اما نمی توانیم بگوییم خداوند واقعاً موجود است!

۲- نظریه قائلین به توقیفی بودن صفات خدا را بیان و آن را نقد کنید.

نظریه قائلین به توقیفی بودن صفات خدا: بنابر این نظر اشتراک صفت میان خالق و مخلوق فی حدّ ذاته مانعی ندارد؛ لیکن عقل ما نمی تواند صفات حق تعالی را کشف کند. پس ما باید در وصف کردن خداوند کاملاً مقلّد شرع باشیم.

نقد: اینکه چه صفتی از صفات، کمالیه و لایق ذات پروردگار است و چه صفتی چنین نیست با مقیاس وجود شناسی کاملاً تحقیق پذیر است و عقل تمرین یافته فلسفی می تواند در حدود خاصی در این باره تحقیق کند و البته این به آن معنا نیست که عقل قادر است به کنه صفات پروردگار پی ببرد.

۳- نظریه قائلین به تعطیل در صفات الهی را بیان و آن را نقد کنید.

نظریه اهل تعطیل: برخی از اهل حدیث از روایات و اخباری که در این زمینه رسیده است، چنین استنباط کرده اند که خوض در این مسائل از نظر شرع ممنوع است.

نقد: روایات در باب تنزیه سخن بسیار گفته اند، ولی این به معنای حرمت بحث و بررسی و تحقیق درباره وجود و صفات خداوند نیست؛ بلکه این گونه روایات در صدد آن اند که اعلام بدارند که افراد ناوارد نباید در این میدان پای گذارند.

۴- به عقیده ابن سینا چه کسانی صلاحیت تعمق در مسائل الهی را دارند؟

ابن سینا، در آخر کتابش، اشارات و تنبیها، وصیتی دارد که نشان می دهد وی:

اولاً، تعمق در مسائل الهی را شأن افراد برجسته و انگشت شمار و به اصطلاح شأن یگانه های هر عصری می داند.

ثانیاً، شرط کسی را که متعلم حکمت الهی است هوش سرشار، جرئت و شهامت، صفای نفس، حسن طبیعت، استقامت سلیقه و تسلیم در برابر حقیقت می داند.

ثالثاً، برای معلم لازم می شمارد که مسائل را گام به گام و به تدریج آموزش دهد؛ یعنی ضمن آزمایش مسائل قبلی، آماده بودن یا نبودن متعلم را برای مسائل غامض تر در نظر گیرد و تنها در صورت آمادگی به وی آموزش دهد.

رابعاً، با شاگرد عهد و پیمان بندد و با سوگند تأکید کند که از اشاعه این علم در میان عموم طبقات که مساوی با تضييع آن و تضييع افراد است بپرهیزد و آن را جز به اهلش نیاموزد.

از اینجا روشن می شود که:

امثال ابن سینا معتقدند جز افراد اندک شماری که صلاحیت دارند دیگر افراد لزوماً باید مقلد و متعبد باشند.

درس ۴۵: صفات الهی

۱- صفات خداوند به چند دسته تقسیم می شوند؟ همراه با مثال توضیح دهید.

صفات الهی بر دو دسته اند:

الف) ثبوتی: صفاتی که نشان دهنده و تثبیت کننده صفتی برای خداوند می باشند؛ این نوع از صفات خود بر دو دسته اند:

۱- حقیقی یا ذاتی؛ که خود بر دو قسم اند:

محض: عبارت است از صفاتی که با غیر مرتبط نیست؛ مثل حیات و یا علم خداوند به خود.

ذات اضافه: عبارت است از صفاتی که به نحوی با غیر مرتبط است؛ مثل قدرت و یا علم خداوند به غیر.

۲- اضافی: عبارت است از صفاتی که صرفاً نشان دهنده نوعی رابطه میان خداوند و موجودات هستند؛ مثل خالقیت.

ب) سلبی: صفاتی که نشان دهنده آن است که در خداوند نقصی نیست؛ مثل جهل که در خداوند راهی ندارد.

۲- نظر حکما درباره عینیت صفات الهی با ذات او، چیست؟ مدعای آنها با چه برهانی ثابت می شود؟

از نظر حکمای اسلامی، صفات خداوند عین ذات اند، نه زاید بر ذات. پس او هم عالم است، هم قادر و هم حیّ، ولی نه حیات و قدرت و علمی زاید بر ذات، بل ذات و وجودی است که در عین وحدت و بساطت مصداق همه این مفاهیم است و با کمال بساطتش حاوی همه کمالاتی است که این مفاهیم از آنها حکایت دارند؛ این مدعا با برهان صدیقین صدرالمتألهین بر وجود خداوند ثابت می شود؛

یعنی: مبنای اثبات صفات واجب و نیز اثبات عینیت صفات واجب با ذات، همان مبنای اثبات یگانگی خداوند و همان مبنای اثبات وجود خداوند است.

۳- صفات خداوند را با توجه به برهان صدیقین اثبات نمایید.

وقتی ثابت شد که اصالت از آن وجود است و ثابت شد که حق تعالی وجود و واقعیت محض است و عدم و ماهیت در او راه ندارد، و ثابت شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت خاستگاه نقص، پس ذات حق تعالی کمال واقعی را داراست؛ زیرا کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت باشد و چون ذات حق وجود محض است، پس کمال محض است.

۴- از طریق مخلوقات، صفات خداوند را اثبات و نیز نقد وارده بر آن را بیان کنید.

این راه، که در آن مخلوقات آینه صفات قرار گرفته اند، به دو وجه تقریر شده است:

(الف) راه فلسفی: با توجه به اینکه معطی هر کمالی محال است که فاقد آن کمال باشد و چون کمالاتی همچون علم، قدرت، حیات و اراده، در مخلوقات دیده می شود، می توان نتیجه گرفت که مبدأ و منشأ اصلی موجودات، که همانا خداوند است، واجد آن کمالات می باشد.

(ب) راه کلامی: نظم این عالم بر علم و اراده فاعل، و علم و اراده فاعل بر قدرت او، و قدرت نیز بر حیات او دلالت می کند.

نقد: این دو دلیل فقط دلالت دارند بر اینکه خداوند بر آنچه آفریده عالم و قادر است، ولی هرگز دلالت نمی کنند بر اینکه او علیم علی الاطلاق و قدیر علی الاطلاق و مرید علی الاطلاق و حیّ علی الاطلاق است.

درس ۴۶: حدوث و قدم عالم

۱- عقیده متکلمان در باب حدوث و قدم عالم را بیان کنید.

عقیده متکلمان در قیاس زیر نهفته است:

صغری؛ عالم مسبوق به نیستی است. [و هستی آن از لحظه معینی آغاز شده است]

کبری؛ هر چه که مسبوق نیستی است، حادث می باشد.

پس؛ عالم حادث می باشد.

۲- عقیده فلاسفه در باب حدوث و قدم عالم را بیان کنید.

فلاسفه بر آن اند که حدوث زمانی عالم نا معقول است؛ زیرا:

اولاً، مستلزم انفکاک معلول از علت تامه است؛ چرا که لازمه قدم ذات باری، عدم انقطاع فیض از جانب ابتداست و لازمه عدم انقطاع فیض از جانب ابتدا، قدم عالم است که فعل باری است.

ثانیاً، هر حادثی مسبوق است به قوه ای و ماده ای که حامل آن قوه است؛ پس ممکن نیست چیزی حادث باشد و مسبوق به ماده قبلی نباشد، در حالی که بنابر ادعای متکلمان، عالم حادث است بی آنکه ماده قبلی داشته باشد.

۳- نظر فلاسفه درباره حادث بودن جزئیات و کلیات عالم چیست؟

از نظر فلاسفه جزئیات عالم حادث اند، اما اصول و کلیات عناصر قدیم اند؛ یعنی کلیات عناصر همیشه وجود داشته اند، اما تک تک مصادیق و افراد آنها حادث اند؛ مثلاً این خاک بخصوص یا این هوای بخصوص یا این آتش بخصوص یا این آب بخصوص، حادث است، ولی هریک از خاک و هوا و آتش و آب همیشه وجود داشته است.

۴- آیا عقیده متکلمان به اینکه: همه ادیان بر حدوث زمانی عالم اجماع دارند، عقیده صحیحی است؟ چرا؟

فلاسفه بر آن اند که آنچه منحصر است در واجب بالذات، قدم ذاتی است، نه قدم زمانی، و اجماع اهل ادیان جز بر حدوث ذاتی عالم نیست؛ زیرا:

آنچه ادیان تعلیم می دهند مخلوقیت عالم و خالقیت ذات باری است و مخلوقیت عالم حدوث ذاتی آن را ایجاب می کند نه حدوث زمانی اش را.

۵- عقیده صدرالمতألهین درباره حدوث و قدم عالم را بیان کنید.

فهم بیان ایشان را در ضمن دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: معلول از آن جهت نیازمند علت است که تمام هویتش کار است.

مقدمه ۲: کار بودن کار به این نیست که حادث باشد یا قدیم، بلکه به نفسی کار بودن است. کار اگر حادث باشد، حادث و اگر قدیم باشد، قدیم است؛ لیکن در هر حال کار است.

نتیجه: پس کار بودن و به تبع، معلول و مخلوق بودن، منافی با قدیم بودن نیست. از این رو، جهان، که یک واحد کار است، معلول است و مخلوق؛ خواه حادث باشد، خواه قدیم، و معلول و مخلوق بودنش مستلزم حادث بودن آن نیست.

۶- آیا هر چه در عالم می باشد در حال حدوث است؟ عقیده صدرالمتألهین در این باره و تفاوت آن عقیده با عقیده متکلمان را بیان کنید.

بیان صدرالمتألهین را در ضمن دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: بر پایه حرکت جوهری، حرکت را به همه عالم طبیعت تعمیم داد و ثابت کرد هیچ شیء ثابتی در عالم اجسام وجود ندارد.

مقدمه ۲: حرکت جز به معنای حدوث و زوال تدریجی زمانی نیست.

نتیجه: پس هر چه در عالم طبیعت یافت می شود، آن به آن در حالِ حدوث است و در عالم طبیعت چیزی که قدیم زمانی باشد، یافت شدنی نیست.

البته باید توجه داشت که:

ملاصدرا مانند متکلمان نیست که برای سلسله حوادث در گذشته آغازی قائل باشد، به طوری که آفرینش از آنجا شروع شده باشد، بلکه به نظر او هر چه ما در امتدادِ زمان به عقب بازگردیم این سلسله تا بی نهایت ادامه دارد.

۷- عقیده ملاصدرا درباره حدوث یا عدم حدوث کلیات عناصر چیست؟

به عقیده وی، این نوع عناصر از نوع کلی طبیعی بوده و لذا وجودشان عین وجود افرادشان و به تعدد افراد خویش متعدد است؛ پس چنین نیست که مثلاً یک میلیون فرد انسان وجود داشته باشد، اما کلی طبیعی انسان یکی باشد؛ بل اینکه یک میلیون فرد انسان وجود دارد به این معناست که یک میلیون کلی طبیعی انسان وجود دارد.

۸- با توجه به اینکه بر اساس حرکت جوهری، همه اجزای عالم طبیعت، آن به آن در حال حدوث اند، کل عالم، که متشکل از این اجزاست، چه حکمی دارد؟ پاسخ ملاصدرا را بیان کنید.

پاسخ ملاصدرا این است که کل عالم چون مانند لشکر و کلاس کل اعتباری است، موجودی فرضی است که آثاری جز آثار اجزاء، وجودی جز وجود اجزاء، و حکمی جز حکم آنها ندارد؛ نه اینکه مانند مرکبات شیمیایی کل حقیقی باشد که موجودی حقیقی است مغایر اجزاء، با آثار و احکامی مغایر آنها. پس اگر همه اجزای عالم، آن به آن در حال حدوث اند، کل عالم را نیز که موجودی فرضی است باید آن به آن حادث دانست، نه قدیم.

۹- دیدگاه علامه طباطبایی درباره حدوث و قدم عالم چیست؟

بیان دیدگاه ایشان را در ضمن دو مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: حدوث زمانی، مسبوقیت وجودی شیء به عدم زمانی، و قدم زمانی، مسبوق نبودن وجودی شیء به عدم زمانی است.

مقدمه ۲: حدوث و قدم زمانی هر دو درباره موجودی صادق است که در ظرفِ زمان واقع باشد، اما موجودی که خارج از ظرفِ زمان است نه حادثِ زمانی است و نه قدیمِ زمانی، مانند مجردات.

نتیجه: بنابراین کلِ جهان ظرفِ زمانی ندارد تا بحثِ مسبوقیتِ وجودش به عدمِ خودش در زمانِ پیشین و یا مسبوق نبودن وجودش به عدمِ خودش در آن زمان به میان آید. جهان در کلِ خود زمان ندارد، همچنان که مکان ندارد؛ به عبارتِ دیگر:

همچنان که صحیح نیست گفته شود که عالم در کجا آفریده شد، صحیح نیست گفته شود که در چه زمانی آفریده شده است؛ زیرا کی و کجا متأخر از عالم و فرع بر آن است. وقت و مکان تنها درباره اجزای عالم صادق است.

درس ۴۷: مرجح حدوث عالم در لایزال

۱- مقصود از مرجح حدوث عالم در لایزال چیست؟

مراد از این عنوان این است که:

مرجح حدوثِ عالم در آنِ خاصی از زمان چیست.

۲- چرا باید برای حدوثِ عالم مرجحی در کار باشد؟

چرا که در غیر این صورت ترجیحِ بلا مرجح رخ می دهد که امری محال است؛ به عبارتِ دیگر:

صغری؛ اگر حدوثِ عالم بدون مرجح باشد، ترجیح بلا مرجح پدید می آید.

کبری؛ لیکن ترجیحِ بلا مرجح محال است.

نتیجه؛ حدوثِ عالم بدونِ مرجح نمی باشد.

۳- نظراتی که توسط متکلمان در بابِ مرجح حدوثِ عالم مطرح شده را بیان کنید.

اشاعره: اساساً ترجیح بلا مرجح محال نیست؛ بلکه نفسِ اراده فاعل خود مرجح است.

معتزله: مرجح حدوث این عالم لایزال [= غیر ابدی] علم فاعل به نظام احسن است.

کعبی: مرجح حدوث این عالم لایزال در لحظه ای معین، خود زمان است؛ بنابراین نیازی به مرجح بیرون از زمان نیست؛ به عبارت دیگر: همین که عالم در آنی خاص پدید آمده، مرجح حدوثش می باشد.

۴- اشکال حاجی سبزواری به کعبی و پاسخ کعبی به آن اشکال را بیان کنید.

اشکال حاجی سبزواری: زمان نمی تواند مرجح باشد؛ چرا که خود زمان نیز حادث است و نیاز به مرجح دارد.

پاسخ کعبی: این اشکال مردود است؛ زیرا زمانی پیش از حدوث عالم وجود ندارد که مرجح بخواهد.

۵- غزالی به فلاسفه در باب متناهی بودن یا نامتناهی بودن عالم چه اشکالی گرفته است؟ آن اشکال و پاسخ فلاسفه به آن اشکال را بیان کنید.

اشکال غزالی: وی اساساً شکل پرسش از اینکه مرجح حدوث عالم چیست را تغییر داده است؛ توضیح آنکه: فیلسوفان از متکلمان می پرسند: چه مرجحی برای تناهی بعد زمانی عالم وجود دارد؟ ولی غزالی، با توجه به رأی فیلسوفان، مبنی بر تناهی ابعاد مکانی عالم، پرسش را متوجه خود فیلسوفان می کند و می گوید: اگر عالم فعل خداوند است و در عین حال در ابعاد مکانی اش محدود و متناهی است بی آنکه محذوری وجود داشته باشد، چه اشکالی دارد که به همان نحو در بعد زمانی اش هم محدود و متناهی باشد؟ به عبارت کوتاه تر: به عقیده غزالی همانطور که فلاسفه معتقد به متناهی بودن مکان هستند باید به متناهی بودن زمان [= حادث بودن زمانی عالم] نیز معتقد باشند.

پاسخ فلاسفه: این اشکال مردود است؛ چرا که این که گفته می شود زمان لایتناهی و مکان متناهی است بدان علت است که تقدم و تأخر در زمان ذاتی و رابطه قوه و فعل را دارد؛ مانند تقدم دیروز بر امروز که رابطه ای واقعی و غیر قراردادی است. حال آنکه در مکان، تقدم و تأخر اعتباری است.

۶- از مطالبی که در پرسش های پیشین بدان پرداخته شد چه نتیجه ای می توان گرفت؟

از آنچه گفتیم روشن می شود که بحث صحیح درباره زمان این گونه مطرح می شود که نظر به گذشته داشته، بگوییم: آیا حرکت متناهی وجود دارد یا ندارد؟ به عبارت دیگر: آیا جهان آغاز و ابتدا و نقطه شروع دارد یا ندارد؟

درس ۴۸: عوالم کلی وجود

۱- اصطلاح عالم در فلسفه به چه معناست؟

در اصطلاح فلسفی، کلمه عالم به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می شود که از نظر مراتب کلی وجود درجه خاصی را اشغال کرده اند، به گونه ای که محیط و مسلط بر تمام مادون خود و محاط مافوق خود هستند.

۲- آیا تمام اجسام و جسمانیات یک عالم به شمار می آیند؟ چرا؟

تمام اجسام و جسمانیات با اینکه اجناس و انواع متعددی هستند، یک عالم به شمار می آیند؛ زیرا: هیچ نوعی از این انواع و هیچ جنسی از این اجناس احاطه وجودی بر انواع و اجناس دیگر ندارد.

۳- عوالم کلی وجود را بیان کنید.

عوالم کلی وجود چهار دسته اند:

الف) عالم ماده یا ناسوت: به جهان مادی و طبیعت، عالم ناسوت می گویند؛ به عبارت دیگر: به عالمی که در آن قوه، حرکت، زمان و مکان در آن جای دارد، عالم ناسوت می گویند.

عالم مثال یا ملکوت یا برزخ: به عالمی که مجرد از قوه، حرکت، زمان و مکان است، و جسمانی و در عین حال غیر مادی است، عالم مثال گویند؛ به عبارت دیگر: عالم مثال مرتبه ای است بین عالم عقل و عالم ماده که موجودات آن اگرچه مادی نیستند اما برخی از آثار ماده مانند کم، کیف و ... را دارند.

عالم عقل یا جبروت: عالم عقل، عالمی است که موجودات آن مجرد تام هستند و علاوه بر اینکه ذاتاً فاقد ابعاد مکانی و زمانی هستند، هیچ تعقلی هم به موجود مادی و جسمانی ندارند.

عالم الوهیت: به عالمی که مختص به خداوند و مرتبه ذات پروردگار می باشد، عالم الوهیت گویند.

۳- آیا عالمی پایین تر از عالم ماده نیز وجود دارد؟ چرا؟

عالمی پایین تر از طبیعت نمی تواند وجود داشته باشد؛ زیرا:

اولاً، وجود عالمی پایین تر از طبیعت مستلزم این است که ماده طبیعی قادر بر ایجاد شیئی از کتم عدم باشد، و با ادله ای ثابت می کنند که تأثیر جسم و طبیعت از نوع تحریک است، نه از نوع ایجاد.

ثانیاً، عالم طبیعت عالم قوه و فعل و ماده و صورت و حرکت و زمان و مکان است و موجودی ضعیف الوجود تر از قوه و ماده و زمان و مکان، که وجود و عدم در آن به هم آمیخته اند، تصور پذیر نیست.

۴- وجود عالم عقل و عالم مثال را اثبات نمایید.

یکی از استدلال هایی که بر وجود عالم عقل و عالم مثال بیان شده، استدلال به وجود انسان است، که آن را در ضمن سه مقدمه پی می گیریم:

مقدمه ۱: وجود انسان دارای سه مرتبه است: طبیعت یا جسم، مثال یا قوه حس و خیال، و عقل یا قوه عقل.

مقدمه ۲: طبیعت قادر نیست که مرتبه ای عالی تر از خود، یعنی مرتبه مثال و عقل را ایجاد کند.

مقدمه ۳: هر مرتبه ای از وجود انسان وابسته و معلول عالمی از سنخ خود می باشد.

نتیجه: پس در خارج از انسان نیز، افزون بر عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل نیز وجود دارند.

۵- بهترین راه برای شناخت عوالم چیست؟

بهتر است در شناسایی عوالم وجود، به آنچه از ناحیه وحی و نبوت رسیده است استناد کنیم یا همچون مردان راه، از کشف و شهود مدد جوییم.

درس ۴۹: قضا و قدر

۱- معنای لغوی قضا و قدر الهی را بیان کنید.

قضا: به معنای آن است که حوادث جهان از ناحیه ذات حق، قطعیت و حتمیت یافته اند و حکم قطعی حق درباره آنها چنین و چنان است.

قدر: به معنای آن است که اشیا اندازه خود را از ناحیه خدا کسب کرده اند.

۲- قضا و قدر الهی به چیزی باز می گردد؟ چرا؟

قضا و قدر به علم و اراده و مشیت الهی باز می گردد؛ زیرا: خداوند فاعل بالعلم و بالمشیه و بالإرادة است.

۳- معنای فلسفی قضا و قدر الهی را بیان کنید.

از دیدگاه فلاسفه:

قضای الهی عبارت است از وجود جمیع اشیا به نحو بسیط در عالم عقل؛ عالمی که به نحو ابدایی پدید آمده نه تکوینی و نسبت آن به عالم تکوین، نسبت علت است به معلول.

قدر الهی عبارت است از نسبتی که حدود اشیا به ذات باری تعالی دارند.

۴- مقصود از قضا و قدر علمی چیست؟

قضای علمی عبارت است از علم الهی از آن جهت که منشأ حتمیت و ضرورت اشیا است.

قدر علمی عبارت است از علم الهی از آن جهت که منشأ حدود و اندازه های اشیا است.

۵- مقصود از قضا و قدر عینی چیست؟

قضای عینی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که به واجب الوجود منتسب اند.

قدر عینی عبارت است از نفسِ تعینِ وجود و اندازه وجود اشیا از آن جهت که به واجب الوجود منتسب اند.

۶- اقوال مطرح شده در بابِ قضا و قدر را بیان کنید.

در این باب سه نظر جریان دارد:

اشاعره: این گروه با تمسک به اصلِ توحید، قضا و قدر را شاملِ همهٔ امور حتی افعالِ انسان می دانند.

معتزله: این گروه با تمسک به اصلِ عدل، قضا و قدر را شاملِ همهٔ امور به غیر از افعالِ انسان می دانند.

امامیه: به عقیدهٔ این گروه، اگر از نظر آنچه در جهانِ هستی واقع شده و می شود نگاه کنیم، بیش از یک نوع قضا و قدر وجود ندارد؛ یعنی اشیا با استناد به علل و اسباب تامهٔ خود قضا و قدرشان حتمی است؛ لیکن با این حال، نوعی ضرورتِ مشروط و قدرِ مشروط نیز دربارهٔ موجوداتِ مادی واقعاً صادق است و آن اینکه: اگر چنین می شد، امکانِ چنان شدن در کار بود. به عبارتِ کوتاه تر: قضا حتمی و لایتغیر است، اما قدر غیرحتمی و تغییر پذیر است.^{۲۸}

درس ۵۰: شرور صوت دروس حوزوی

۱- مسئلهٔ شرور چه پیامدهایی را به همراه داشت؟

پدید آمدن شرور سبب شد که:

۲۸- در روایت آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام در سایهٔ دیوار کجی نشسته بودند و چون آن را مشرف به خرابی دیدند، از آنجا برخاستند و زیرِ سایهٔ درختی نشستند. شخصی به آن حضرت عرض کرد: آیا از قضای الهی می گریزی؟ فرمودند: از قضای الهی به قدرِ او می گریزم. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۱۴.

الف) برخی در نظام احسن و حکمت بالغه تردید نمایند که اگر عالم نظام احسن بود نباید شرور پدید می آید.

ب) برخی قائل به ثنویت شوند که جهان دو مبدأ دارد: یکی خیر و دیگری شر.

ب) برخی در عدل الهی تردید نمایند؛ چرا که شرور، مستلزم نابرابری ها در خلقت است.

۲- حقیقت شرور و بدی ها را بیان کنید.

آنچه شر یا بد است:

یا خود عدم می باشد، مانند کوری، فقر، ناتوانی، نابرابری، زشتی، پیری، مرگ و ...

یا چیزی است که منشأ عدم می باشد، مانند موجودات موزی، آفت ها، بلاها، ظلم ها، تجاوز به حقوق ها، سرقت ها و فحشاها، و از این قبیل است خلق های فاسد، مانند کبر، حسد و بخل.

توضیح بیشتر آنکه:

مرگ و فقر و ضعف و پیری و ناتوانی و زشتی از آن جهت شر می باشند که فقدان حیات و ثروت و قوت و جوانی و زیبایی اند؛ پس فقدان و نداشتن شر است. همچنین موجودات موزی و آفت ها و بلاها و امثال این موارد از آن جهت شر می باشند که وجودشان به سلب حیات و نعمت می انجامد. پس می توانیم بگوییم: وجود مطلقاً خیر و عدم شر می باشد.

۳- آیا می شود جهان ماده، تضاد و تراحم را قبول ننماید؟ توضیح دهید.

لازمه هستی طبیعت مادی، یک سلسله نقصان ها و فقدان ها و تضادها و تراحم هاست. پس یا باید این جهان نباشد تا موضوع شر از اصل منتفی شود و یا باید مقرون به همین فقدان ها و نقصان ها و تراحم ها باشد.

۴- آیا خیرات حقایق عالم دنیا بر شرور آن غلبه دارد؟ توضیح دهید.

خیرات بر شرور غلبه دارد؛ زیرا:

مقدمه ۱: موجودات عقلاً به پنج نوع قابل فرض اند: خیر محض، شر محض، خیر غالب، شر غالب و مساوی.

مقدمه ۲: سه فرض شر محض، شر غالب و مساوی با حکمت بالغه^{۲۹} خداوند منافات دارد.

نتیجه: پس آنچه هست یا خیر محض است و یا خیر غالب.^{۳۰}

۵- فواید شرور و بدی ها را بیان کنید.

گذشته از اینکه شرور از لوازم وجود خیرات این عالم اند، آنها خود مبدء و منشأ خیرات پر شماری هستند؛ از جمله اینکه:

اولاً، برخی از این شرور از قبیل مرگ و پیری لازمه تکامل روح و تبدل آن از نشئه ای به نشئه دیگرند.

ثانیاً، اگر همین تراحم ها و تضاد ها نباشد و صورتی که عارض ماده شده است همیشه باقی بماند، ماده قابلیت صورت دیگری پیدا نمی کند و برای همیشه باید واجد یک صورت باشد و این خود مانعی است برای بسط و تکامل نظام هستی.

ثالثاً، وجود شرور و اعدام در تکمیل وجود موجودات و در ایجاد حرکت و جنبش و سوق دادن آنها به کمال و صیقل دادن آنها مفید و مؤثر و شرط حتمی است.

صوت دروس حوزوی

۲۹- حکمت بالغه یعنی نهایت و غایت حکمت.

۳۰- به عبارت دیگر:

صغری؛ وقوع شر محض، شر غالب و یا خیر و شر مساوی، با حکمت خداوند ناسازگار است.

کبری؛ وقوع هر آنچه که با حکمت خداوند ناسازگار می باشد، محال است.

نتیجه؛ وقوع شر محض، شر غالب و یا خیر و شر مساوی، محال است.

ای که تو هستی وجودم را وجود
بی تو من آنی شوم بی تار و پود
نسبتِ من با تو همچون سایه است
من چو باشم سایه ات حیّ و دود

پایان

سید حسن موسوی - تهران

۱۳۹۸ / ۳ / ۱۱

صوت دروس حوزوی



