بخش سوم - هستی‌شناسی

درس بیست و یکم - مقدمه هستی‌شناسی

شامل: مقدمه درس هشداری در باره مفاهیم هشداری درباره الفاظ بداهت مفهوم وجود نسبت بین وجود و ادراك

مقدمه درس

در بخش اول نخست مروری بر سیر تفکر فلسفی داشتیم و سپس به بیان اصطلاحات علم و فلسفه و روابط فلسفه با علوم و با عرفان پرداختیم و در پایان اهمیت و ضرورت پژوهش در مسائل فلسفی را توضیح دادیم .

در بخش دوم اقسام شناخت را مورد بررسی قرار دادیم و نقش عقل و حس را در تصورات و تصدیقات روشن ساختیم و سرانجام مسئله اساسی شناخت‌شناسی یعنی ارزش شناخت را بیان کردیم و توان عقل را بر حل مسائل فلسفی و متافیزیکی ثابت نمودیم .

اینك نوبت آن فرا رسیده که به کمك این نیروی عظیم خدادادی که یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای انسان است به بررسی مسائل هستی شناسی و متافیزیك بپردازیم که از سویی مادر علوم به شمار می‌رود و از سوی دیگر کلید حل مهمترین مسائل بنیادی در زندگی انسان می‌باشد مسائلی که اساسی‌ترین نقش را در سرنوشت بشر و سعادت و خوشبختی ابدی یا شقاوت و بدبختی جاودانی وی ایفاء می‌نمایند .

در این بخش حقیقت هستی و انواع و جلوه‌های آن و روابط کلی موجودات با یکدیگر مورد بحث و کاوش قرار می‌گیرد اما پیش از پرداختن به این مباحث لازم است توضیحی پیرامون مفاهیم و روابط آنها با مصادیق عینی و نیز توضیحی پیرامون الفاظ و روابط آنها با معانی بدهیم و به برخی از لغزشگاههایی که در این زمینه‌ها وجود دارد اشاره کنیم تا در ضمن بحثهای آینده دچار لغزش و مغالطه نشویم آنچنانکه بسیاری از اندیشمندان دچار شده‌اند

هشداری درباره مفاهیم

واضح است که سر و کار عقل همواره با مفاهیم است و هر جا فکر و اندیشه‌ای تحقق یابد یا تعقل و استدلالی انجام گیرد مفاهیم ذهنی نقش ابزارهای ضروری و جانشین ناپذیر را ایفاء می‌کنند حتی علوم حضوری هنگامی می‌توانند در فکر و استدلال مورد بهره برداری قرار گیرند که مفاهیم ذهنی از آنها گرفته شود و حتی هنگامی که به وجود عینی و خارجی اشاره می‌کنیم و توجه ذهن را به ماورای خودش معطوف می‌داریم باز هم از مفاهیم عینی و خارجی استفاده می‌کنیم مفاهیمی که نقش آینه و مرآت یا سمبول و علامت را برای حقایق عینی بازی می‌کنند .

ولی به کار گرفتن مفاهیم در افکار و استدلالها همیشه و در همه علوم عقلی یکسان نیست و اختلاف استفاده از مفاهیم از سویی به تفاوت ذاتی خود مفاهیم بر می‌گردد مانند اختلافی که بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی وجود دارد و ویژگی هر دسته از آنها موجب اختصاص به شاخه معینی از علوم می‌شود و از سوی دیگر به کیفیت به کار گرفتن مفاهیم و چگونگی التفات و توجه ذهن به آنها مربوط می‌گردد مثلا مفهوم کلی را نمی‌توان مرآت و نشانه‌ای برای امور خارجی و عینی قرار داد زیرا اشیاء و اشخاص خارجی همیشه به صورت شخصی موجود می‌شوند و ممکن نیست‌یك موجود خارجی با وصف کلیت تحقق یابد و این همان مطلبی است که فلاسفه می‌گویند وجود مساوق با تشخص است پس عدم استفاده از مفهوم کلی به عنوان مرآت و علامتی برای امور خارجی مربوط به ویژگی ذاتی خود این مفهوم است که مانند سایر معقولات منطقی فقط درباره مفاهیم ذهنی دیگر می‌تواند به کار رود بر خلاف مفاهیم ماهوی و فلسفی که به شکلی می‌توانند از امور خارجی حکایت کنند .

این مفاهیم چنانکه در مبحث‌شناخت‌شناسی دانستیم به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌شوند مفاهیم جزئی همواره آینه‌ای برای اشیاء و اشخاص خاصی هستند و توان حکایت از غیر از مصادیق مشخص خودشان را ندارند بر عکس مفاهیم کلی که می‌توانند مرآت برای اشیاء بی‌شماری واقع شوند و این دو ویژگی مربوط به حیثیت مرآتیت و مفهومیت آنها است ولی همین مفاهیم کلی دارای حیثیت دیگری هستند و آن عبارت است از حیثیت وجود آنها در ذهن و از این نظر مانند وجود مفاهیم جزئی و مانند وجودهای خارج از ذهن اموری شخصی به شمار می‌روند چنانکه در درس چهاردهم گفته شد .

آن دسته از مفاهیم کلی که مصداق خارجی دارند و به اصطلاح اتصافشان خارجی است نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند یك دسته مفاهیمی که به منزله قالبهایی برای امور یکسانی هستند و حدود ماهوی آنها را مشخص می‌سازند مفاهیم ماهوی و دیگری مفاهیمی که از اصل هستی و روابط وجودی و نیز از نقص و امور عدمی حکایت می‌کنند و نمایشگر ماهیت‌خاصی نیستند مفاهیم فلسفی دسته اول طبعا ماهیت مشترك بین افراد و به عبارت دیگر حدود یکسان موجوداتی را نشان می‌دهند اما دسته دوم چنین شانی را ندارند و چون انتزاع آنها مرهون دیدگاه عقلی خاصی است و به اصطلاح عروضشان ذهنی است صدق آنها بر موارد متعدد نشانه وحدت دیدگاهی است که عقل درباره آنها دارد هر چند از نظر ماهیت و حدود وجودی مختلف باشند مانند مفهوم علت که هم بر امور مادی صدق می‌کند و هم بر امور مجرد که اختلاف ماهوی با آنها دارند .

البته انتزاع مفهوم علت از امور مختلف الحقیقه گزاف و بی حساب نیست اما نمی‌تواند وحدت مفهومی آن دلیل وحدت حقیقت مصادیق باشد و کافی است که همه آنها در این جهت‌شریك باشند که موجود دیگری بر آنها توقف دارد جهتی که با التفات عقل تعین می‌یابد و برای اینکه اینگونه جهات عقلی با جهات خارجی و حدود وجودی اشتباه نشوند بهتر این است که اصطلاح انحاء و شؤون وجودی را به جای حدود وجودی درباره آنها به کار ببریم و مثلا بگوییم وحدت مفهوم علت نشانه اشتراك نحوه وجود یا اشتراك چند موجود در شان واحدی استیعنی همه آنها در این جهت‌شریك‌اند که در موجود دیگری تاثیر می‌کنند یا وجود دیگری وابسته به آنها است .

همچنین کثرت و مفاهیم فلسفی یا تعدد مفاهیم ماهوی و فلسفی در موردی دلیل کثرت جهات و حیثیات خارجی آن نمی‌شود و چنانکه در مورد وجدانیات و علوم حضوری دانستیم با اینکه معلوم ما امر واحد و بسیطی است ذهن مفاهیم متعددی از آن می‌گیرد و آن را به صورت قضیه‌ای مرکب از چند مفهوم منعکس می‌سازد .

نیز صدق یك مفهوم فلسفی مانند مفهوم علت بر مورد خاصی دلیل نفی مقابل آن نیست بر خلاف مفاهیم ماهوی مثلا اگر مفهوم سفید بر جسمی صادق بود دیگر مفهوم سیاه در همان حال و بر همان نقطه صادق نخواهد بود به خلاف اینکه شیء واحدی در عین حال که متصف به علت برای موجودی می‌شود متصف به معلول برای موجود دیگری می‌گردد به عبارت اصطلاحی برای تحقق تقابل در مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت .

حاصل آنکه در مقام به کار گرفتن مفاهیم باید به دو نکته مهم توجه داشته باشیم یکی آنکه ویژگی خاص هر نوع از مفاهیم را در نظر داشته باشیم که مبادا بی جهت‌حکم نوع خاصی از مفاهیم را به انواع دیگر تعمیم ندهیم و مخصوصا به ویژگیهای هر یك از مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی توجه داشته باشیم زیرا بسیاری از مشکلات فلسفی در اثر خلط بین این مفاهیم پدید آمده است و دیگری آنکه ویژگی مفاهیم را به مصادیق و بالعکس ویژگی مصادیق را به مفاهیم سرایت ندهیم تا در دام مغالطه و اشتباه مفهوم با مصداق نیفتیم

هشداری درباره الفاظ

دانستیم که ابزار اصلی اندیشیدن و استدلال کردن مفاهیم و معقولات است ولی نقل و انتقال اندیشه‌ها و تفهیم و تفهم همواره به وسیله الفاظ صورت می‌گیرد و همانگونه که مفاهیم نقش مرآت و آینه را برای امور خارجی ایفاء می‌کنند الفاظ نیز همین نقش را نسبت به مفاهیم بازی می‌کنند و میان الفاظ و مفاهیم آن چنان رابطه

مستحکمی بوجود می‌آید که غالبا هنگام فکر کردن الفاظ حاکی از مفاهیم به ذهن می‌آید و بر این اساس الفاظ را وجود لفظی اشیاء نامیده‌اند چنانکه مفاهیم را وجود ذهنی آنها تلقی کرده‌اند و بعضی چندان مبالغه کرده‌اند که اساسا فکر کردن را سخن گفتن ذهنی دانسته‌اند و طرفداران مکتب تحلیل زبانی لینگویستیك پنداشته‌اند که مفاهیم فلسفی واقعیتی ورای الفاظ ندارند و بازگشت بحثهای فلسفی به شاخه‌ای از مباحث زبان شناختی است پنداری که بی‌مایگی آن تا حدودی در بحث‌شناخت‌شناسی آشکار شده است .

رابطه لفظ و معنی گاهی چنین توهمی را پدید می‌آورد که صفات الفاظ به مفاهیم هم سرایت می‌کند و مثلا وحدت لفظ و اشتراك لفظی از نوعی وحدت معنی و مفهوم حکایت می‌کند چنانکه بر عکس گاهی مشترك معنوی از قبیل مشترك لفظی پنداشته می‌شود یا اینکه کلید حل مشکلات فلسفی از تبیین شؤون الفاظ و حقیقت و مجاز و استعاره و مانند آنها جستجو می‌گردد یا اینکه مفاهیمی که در لفظ و اصطلاح واحدی شریك هستند در اثر قرابت به جای یکدیگر گرفته می‌شوند و مغالطه‌ای از باب اشتراك لفظی رخ می‌دهد چنانکه در درس چهارم اشاره شد از این روی باید دقت کرد که مسائل لفظی با مسائل معنوی درنیامیزند و همچنین احکام الفاظ به معانی سرایت داده نشود و نیز در هر مبحثی معنای مورد نظر کاملا مشخص شود تا مغالطه‌ای از جهت اشتراك در لفظ پیش نیاید

بداهت مفهوم وجود

در بخش اول دانستیم که قبل از شروع در مسائل هر علم باید نخست موضوع آن را بشناسیم و تصور صحیحی از آن داشته باشیم و نیز در هر علم حقیقی غیر قراردادی باید از وجود حقیقی موضوع آن آگاه باشیم تا مباحثی که بر محور آن دور می‌زند بی‌پایه و بی‌اساس نباشد و در صورتی که وجود موضوع بدیهی نباشد باید به عنوان یکی از مبادی تصدیقی علم اثبات شود که معمولا این کار در علم دیگری انجام می‌گیرد و نیازمند به بحثهای فلسفی است .

اکنون ببینیم موضوع خود فلسفه از نظر تصور و تصدیق چگونه است .

بر اساس تعریفی که از فلسفه اولی یا متافیزیك شده موضوع این علم موجود مطلق یا موجود بما هو موجود است اما مفهوم موجود از بدیهی‌ترین مفاهیم است که ذهن از همه موجودات انتزاع می‌کند و نه نیازی به تعریف دارد و نه اساسا چنین کاری ممکن است زیرا همچنان که در مفهوم علم گفته شد که مفهومی روشنتر از آن یافت نمی‌شود که بتوان آنرا مبین معنای علم قرار داد در اینجا هم امر به همین منوال است .

یکی از شواهد روشن بر بداهت مفهوم وجود این است همانگونه که در مبحث‌شناخت‌شناسی دانستیم هنگامی که یك معلوم حضوری در ذهن منعکس می‌شود به صورت قضیه هلیه بسیطه درمی‌آید که محمول آن موجود است و این کاری است که ذهن نسبت به ساده‌ترین و ابتدائی‌ترین یافته‌های حضوری و شهودی انجام می‌دهد و اگر مفهوم روشنی از وجود و موجود نمی‌داشت چنین کاری ممکن نمی‌بود .

با این وصف شبهاتی پیرامون مفهوم وجود و موجود القاء شده و بحثهایی را در فلسفه‌های غربی و اسلامی برانگیخته است که با اختصار به آنها اشاره می‌شود

نسبت بین وجود و ادراك

از جمله بحثهایی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده این است که بارکلی‌ادعا کرده است که معنای وجود چیزی جز درك کردن یا درك شدن نیست ولی فلاسفه آن را به معنای دیگری گرفته‌اند و به دنبال آن بحثهای بی‌حاصلی را مطرح ساخته‌اند که منشا آن همان سوء استعمال این واژه می‌باشد وی بر این ادعا پای می‌فشرد و آنرا یکی از اصول نظریه فلسفی خودش قلمداد می‌کند .

حقیقت این است که خود بارکلی‌به این اتهام سزاوارتر است زیرا معنای این واژه و معادلهایش در همه زبانها مانند هستی در زبان فارسی جای هیچگونه ابهامی ندارد و ابدا معنای درك شدن یا درك كردن را نمی‌فهماند و اگر در بعضی از زبانها واژه معادل وجود یا واژه معادل ادراك ریشه مشترك داشته باشد نباید آن را در معنای معروف این كلمه دخالت داد .

از جمله شواهد بطلان این ادعا آن است كه وجود بیش از یك معنی ندارد در صورتی كه درك كردن و درك شدن دو معنای مختلف‌اند نیز معنای وجود یك مفهوم نفسی است كه در آن نسبتی به فاعل یا مفعول لحاظ نمی‌شود و به همین جهت بر وجود خدای متعال هم كه جای توهم نسبت فاعلی و مفعولی ندارد اطلاق می‌گردد به خلاف معنای ادراك كه متضمن نسبت به فاعل و مفعول است .

در واقع این سخن بارکلی یکی از موارد اشتباه مفهوم به مصداق است آن هم اشتباهی مضاعف زیرا وی مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط كرده است و لازمه اثبات وجود برای موجودات را كه درك كردن یا درك شدن می‌باشد به ثبوت نفس الامری آنها نسبت داده است .

حاصل آنكه مفهوم وجود و مفهوم ادراك دو مفهوم متباین هستند و مفهوم هیچكدام از تحلیل مفهوم دیگری به دست نمی‌آید و تنها چیزی كه می‌توان گفت این است كه بعد از اثبات وجود خدا و احاطه علمی او بر همه موجودات می‌توان گفت هر موجودی یا درك كننده است‌یا درك شونده زیرا اگر موجودی درك كننده هم نباشد دست كم متعلق علم الهی می‌باشد اما این تساوی در مصداق كه نیازمند به براهینی می‌باشد ربطی به تساوی مفهوم وجود با مفهوم ادراك ندارد

خلاصه

1- سر و كار عقل همواره با مفاهیم ذهنی است و حتی استفاده از علوم حضوری در فكر و استدلال متوقف بر گرفتن مفاهیم ذهنی از آنها است .

2- استفاده از مفاهیم به صورتهای مختلفی انجام می‌گیرد و این اختلاف یا مربوط به اختلاف ذاتی خود مفاهیم است مانند تفاوتی كه بین مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی وجود دارد و یا مربوط به اختلاف جهات و حیثیاتی است كه برای آنها در نظر گرفته می‌شود مانند حیثیت مفهومی و حیثیت وجودی .

3- وحدت مفاهیم ماهوی نشانه حدود وجودی مشترك و یكسان بین مصادیق خارجی است ولی وحدت مفهوم فلسفی نشانه وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آن می‌باشد و می‌توان از آن به وحدت نحوه یا شان وجود تعبیر كرد .

4- كثرت مفاهیم فلسفی یا تعدد معقولات اولی و ثانیه‌ای كه از یك مورد انتزاع می‌شوند نشانه تعدد حیثیات عینی و خارجی آن نیست .

5- در تقابل مفاهیم فلسفی باید وحدت جهت و اضافه را نیز در نظر گرفت .

6- در مقام فكر و استدلال باید ویژگیهای مفاهیم را مورد توجه قرار داد و مخصوصا از خلط احكام مفاهیم با مصادیق احتراز كرد كه مغالطه‌ای از باب اشتباه مفهوم به مصداق رخ ندهد .

7- رابطه حكایت و نمایشگری كه بین الفاظ و معانی وجود دارد ممكن است منشا خلط احكام لفظ با احكام معنی شود چنانكه ممكن است در مشتركات لفظی معنایی به جای معنای دیگر گرفته شود و مغالطه‌ای از باب اشتراك لفظ رخ دهد.

8- موجود که موضوع فلسفه اولی است از نظر مفهوم بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و یکی از شواهد آن انعکاس معلومات حضوری به صورت هلیات بسیطه در ذهن است که در آنها از مفهوم موجود استفاده می‌شود .

9- بارکلی مفهوم وجود را مساوی با درك کردن و درك شدن پنداشته و فلاسفه را به سوء استعمال این واژه متهم ساخته است .

10- ولی خود او به این اتهام سزاوارتر است زیرا تباین مفهوم وجود و مفهوم درك روشن است و از شواهد آن وحدت مفهوم وجود و خالی بودن آن از نسبت فاعل و مفعول می‌باشد و اما تساوی مصداق که نیازمند به برهان است ربطی به اتحاد مفهومی ندارد

درس بیست و دوم - مفهوم وجود

شامل: وحدت مفهوم وجود مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود وجود و موجود

وحدت مفهوم وجود

یکی دیگر از مباحثی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده این است که آیا وجود به معنای واحدی بر همه موجودات حمل می‌شود و به اصطلاح مشترك معنوی است‌یا اینکه دارای معانی متعددی می‌باشد و از قبیل مشترکات لفظی است .

منشا این بحث از آن جا است که گروهی از متکلمین پنداشته‌اند که وجود را به معنایی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود نمی‌توان به خدای متعال نسبت داد از این روی بعضی گفته‌اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت مثلا در مورد انسان معنای انسان را دارد و در مورد درخت معنای درخت را و بعضی دیگر برای آن دو معنی قائل شده‌اند یکی مخصوص خدای متعال و دیگری مشترك بین همه مخلوقات .

خاستگاه این شبهه خلط بین ویژگیهای مفهوم و مصداق است‌یعنی آنچه در مورد خدای متعال قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصداق وجود است نه مفهوم آن و اختلاف در مصادیق موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود .

و می‌توان خاستگاه آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانست به این تقریر هنگامی وحدت مفهوم نشانه ماهیت مشترك بین مصادیق است که از قبیل مفاهیم ماهوی باشد ولی مفهوم وجود از قبیل مفاهیم فلسفی است و وحدت آن فقط نشانه وحدت حیثیتی است که عقل برای انتزاع آن در نظر می‌گیرد و آن عبارت است از حیثیت طرد عدم .

فلاسفه اسلامی در مقام رد قول اول بیاناتی ایراد کرده‌اند از جمله آنکه اگر وجود بر هر چیزی که حمل می‌شد معنای همان موضوع را می‌داشت لازمه‌اش این بود که حمل در هلیات بسیطه که از قبیل حمل شایع است به حمل اولی و بدیهی برگردد و نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد به طوری که اگر کسی معنای موضوع را ندانست معنای محمول را هم نفهمد .

و برای رد قول دوم بیانی دارند که حاصلش این است اگر معنای وجود در مورد خدای متعال غیر از معنای آن در مورد ممکنات می‌بود لازمه‌اش این بود که نقیض معنای هر یك بر دیگری منطبق گردد زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند مثلا هر چیزی یا انسان است و یا لا انسان و نقیض معنای وجود در ممکنات عدم است‌حال اگر وجود به همین معنای مقابل عدم به خدا نسبت داده نشود باید نقیض آن عدم به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می‌شود در واقع از مصادیق عدم باشد .

به هر حال کسی که ذهنش با چنان شبهه‌ای مشوب نشده باشد تردیدی نخواهد داشت که واژه وجود و هستی در همه موارد به یك معنی به کار می‌رود و لازمه وحدت مفهوم وجود این نیست که همه موجودات دارای ماهیت مشترکی باشند

مفهوم اسمی و مفهوم حرفی وجود

سومین بحثی که پیرامون مفهوم وجود مطرح شده درباره اشتراك واژه وجود بین معنای اسمی و مستقل و معنای حرفی و ربطی است .

توضیح آنکه در قضیه منطقی علاوه بر دو مفهوم اسمی و مستقل موضوع و محمول مفهوم دیگری لحاظ می‌شود که رابط بین آنها است و در زبان فارسی با لفظ است به آن اشاره می‌شود ولی در زبان عربی معادلی ندارد و هیئت ترکیبی جمله را می‌توان حاکی از آن به شمار آورد این مفهوم از قبیل معانی حرفی است و مانند معانی حروف اضافه استقلالا قابل تصور نیست بلکه باید آن را در ضمن جمله درك کرد منطقیین این معنای حرفی را وجود ربطی یا وجود رابط می‌نامند در برابر معنای اسمی آن که می‌تواند محمول واقع شود و از این روی آن را وجود محمولی می‌خوانند .

صدرالمتالهین در اسفار تصریح کرده است که استعمال واژه وجود در چنین معنای حرفی به اصطلاح خاصی غیر از معنای معروف و مصطلح آن است که معنایی اسمی و مستقل می‌باشد و بنابراین باید کاربرد کلمه وجود را در این دو معنی به صورت مشترك لفظی دانست .

ولی بعضی دیگر به این نکته توجه نکرده‌اند و مفهوم وجود را مطلقا مشترك معنوی دانسته‌اند بلکه پا را فراتر نهاده خواسته‌اند از راه چنین مفهومی وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند به این بیان که وقتی مثلا می‌گوییم علی دانشمند است واژه علی حکایت از شخص خاصی می‌کند و در ازاء واژه دانشمند هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج موجود است پس مفهوم رابط قضیه هم که با لفظ است نشان داده می‌شود حکایت از نسبت‌خارجی بین دانش و علی می‌نماید بنا بر این در متن خارج هم نوعی وجود ربطی اثبات می‌شود .

ولی در اینجا هم بین مفاهیم و احکام منطقی با مفاهیم و احکام فلسفی خاطی صورت گرفته و احکام قضیه را که مربوط به مفاهیم ذهنی است به مصادیق خارجی سرایت داده‌اند و بر این اساس وجود نسبت در هلیات بسیطه را انکار کرده‌اند به این جهت که نمی‌توان بین خود شیء و وجود آن نسبتی تصور کرد در صورتی که وجود نسبت در قضیه‌ای که حاکی از یك امر بسیط است مستلزم وجود خارجی نسبت در مصداق آن نیست بلکه اساسا هیچگاه نمی‌توان نسبت را از امور عینی و خارجی به حساب آورد و نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نسبت در هلیات بسیطه نشانه وحدت مصداق موضوع و محمول و در هلیات مرکبه نشانه اتحاد عینی آنها است .

عجیب این است که بعضی از فلاسفه مغرب زمین اصلا معنای اسمی وجود وجود محمولی را انکار کرده‌اند و مفهوم وجود را منحصر در معنای حرفی و رابط بین موضوع و محمول پنداشته‌اند و بدین ترتیب هلیات بسیطه را شبه قضیه شمرده‌اند نه قضیه حقیقی زیرا اینگونه قضایا به گمان ایشان در واقع محمولی ندارند .

حقیقت این است که اینگونه سخنان از ضعف قدرت ذهن بر تحلیلات فلسفی نشات می‌گیرد و گرنه مفهوم اسمی و استقلالی وجود چیزی نیست که قابل انکار باشد بلکه معنای حرفی آن است که باید با زحمت اثبات شود مخصوصا برای کسانی که در زبان ایشان معادل خاصی برای آن یافت نمی‌شود .

و شاید منشا انکار معنای اسمی وجود این باشد که در زبان انکار کنندگان معادل معنای اسمی و حرفی وجود یکی است بر خلاف زبان فارسی که در ازاء معنای اسمی آن واژه هستی به کار می‌رود و در ازاء معنای حرفی آن واژه است و از اینجا چنین توهمی برای ایشان پیش آمده که معنای وجود مطلقا از قبیل معانی حرفی است .

باری مجددا تاکید می‌کنیم که در مباحث فلسفی نباید روی بحثهای لفظی تکیه شود و احکام دستوری و زبان شناختی نباید مبنای حل مشکلات فلسفی قرار گیرد و همواره باید مواظب باشیم که ویژگیهای الفاظ ما را در راه شناخت دقیق مفاهیم گمراه نسازد و نیز ویژگیهای مفاهیم ما را در شناختن احکام موجودات عینی به اشتباه نیندازد

وجود و موجود

نکته دیگری که درباره واژه وجود و مفهوم آن قابل تذکر است این است که لفظ وجود از آن جهت که مبدا اشتقاق موجود به حساب می‌آید مصدر و متضمن معنای حدث و نسبت آن به فاعل یا مفعول است و معادل آن در فارسی واژه بودن می‌باشد چنانکه واژه موجود از نظر ادبی اسم مفعول و متضمن معنای وقوع فعل بر ذات است و گاهی از کلمه موجود مصدر جعلی به صورت موجودیت گرفته می‌شود و مساوی با وجود به کار می‌رود .

الفاظی که در زبان عربی به صورت مصدر استعمال می‌شوند گاهی از معنای نسبت به فاعل یا مفعول تجرید شده به صورت اسم مصدر به کار می‌روند که دلالت بر اصل حدث دارد بنابراین برای وجود هم می‌توان چنین معنای اسم مصدری را در نظر گرفت .

از سوی دیگر معانی حدثی که دلالت بر حرکت و دست کم دلالت بر حالت و کیفیتی دارند مستقیما قابل حمل بر ذوات نیستند مثلا نمی‌توان رفتن را که مصدر است‌یا رفتار را که اسم مصدر است بر شیء یا شخصی حمل کرد بلکه یا باید مشتقی از آن گرفت و مثلا کلمه رونده را محمول قرار داد و یا کلمه دیگری را که متضمن معنای مشتق باشد به آن اضافه کرد و مثلا گفت صاحب رفتار قسم اول را اصطلاحا حمل هو هو و قسم دوم را حمل ذو هو می‌نامند از باب نمونه حمل حیوان را بر انسان حمل هو هو و حمل حیات را بر او حمل ذو هو می‌خوانند .

این مباحث چنانکه ملاحظه می‌شود در اصل مربوط به دستور زبان است که قواعد آن قراردادی است و در زبانهای مختلف تفاوت می‌کند و بعضی از زبانها از نظر وسعت لغات و قواعد دستوری غنی‌تر و بعضی دیگر محدودتر هستند ولی از آنجا که ممکن است رابطه لفظ و معنی موجب اشتباهاتی در بحثهای فلسفی گردد لازم است تذکر دهیم که در کاربرد واژه‌های وجود و موجود در مباحث فلسفی نه تنها این ویژگیهای زبان شناختی مورد توجه قرار نمی‌گیرد بلکه اساسا توجه به آنها ذهن را از دریافتن معانی منظور منحرف می‌سازد .

فلاسفه نه هنگامی که واژه وجود را به کار می‌برند معنای مصدری و حدثی را در نظر می‌گیرند و نه هنگامی که واژه موجود را به کار می‌گیرند معنای مشتق و اسم مفعولی را مثلا هنگامی که درباره خدای متعال می‌گویند وجود محض است آیا در این تعبیر جایی برای معنای حدث و نسبت به فاعل و مفعول یا معنایی کیفیت و حالت و نسبت آن به ذات می‌توان یافت و آیا می‌توان بر ایشان خرده گرفت که چگونه لفظ وجود را بر خدای متعال اطلاق می‌کنید در حالی که حمل مصدر بر ذات صحیح نیست و یا هنگامی که تعبیر موجود را درباره همه واقعیات به کار می‌برند و آنها را شامل واجب الوجود و ممکن الوجود می‌دانند آیا می‌توان معنای اسم مفعولی را از آن فهمید و آیا می‌توان بر این اساس استدلال کرد که اقتضای اسم مفعول آن است که فاعلی داشته باشد پس خدا هم فاعلی لازم دارد و یا بر عکس چون کلمه موجود چنین دلالتی دارد استعمال آن در مورد واجب الوجود صحیح نیست و نمی‌توان گفت‌خدا موجود است .

بدیهی است که اینگونه بحثهای زبان شناسانه جایی در فلسفه نخواهد داشت و پرداختن به آنها نه تنها مشکلی از مشکلات فلسفه را حل نمی‌کند بلکه بر مشکلات آن می‌افزاید و نتیجه‌ای جز کژ اندیشی و انحراف فکری به بار نخواهد آورد و برای احتراز از سوء فهم و مغالطه باید به معانی اصطلاحی واژه‌ها دقیقا توجه کرد و در مواردی که با معانی لغوی و عرفی یا اصطلاحات سایر علوم وفق نمی‌دهد تفاوت آنها را کاملا در نظر گرفت تا خلط و اشتباهی رخ ندهد .

حاصل آنکه: مفهوم فلسفی وجود مساوی است با مطلق واقعیت و در نقطه مقابل عدم قرار دارد و باصطلاح نقیض آن است و از ذات مقدس الهی گرفته تا واقعیتهای مجرد و مادی و همچنین از جواهر تا اعراض و از ذوات تا حالات هم را در بر می‌گیرد و همین واقعیتهای عینی هنگامی که در ذهن به صورت قضیه منعکس می‌گردند دست کم دو مفهوم اسمی از آنها گرفته می‌شود که یکی در طرف موضوع قرار می‌گیرد و معمولا از مفاهیم ماهوی است و دیگری که مفهوم موجود باشد در طرف محمول قرار می‌گیرد که از مفاهیم فلسفی است و مشتق بودن آن مقتضای محمول بودن آن است

خلاصه

1- گروهی از متکلمین پنداشته‌اند که واژه وجود را با یك معنی نمی‌توان هم به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات از این روی بعضی از ایشان گفته‌اند که وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت و بعضی دیگر برای آن دو معنی قائل شده‌اند یکی مخصوص خدا و دیگری مشترك بین همه مخلوقات .

2- منشا شبهه ایشان خلط بین مفهوم و مصداق استیعنی مصداق وجود است که در خدا و مخلوقات فرق می‌کند نه مفهوم آن و می‌توان منشا آنرا خلط بین مفاهیم ماهوی و فلسفی دانستیعنی اشتراك یك مفهوم فلسفی دلیل وحدت ماهوی موارد آن نیست .

3- لازمه قول اول این است که هلیات بسیطه از قبیل حمل اولی و بدیهی باشند و نیز شناخت موضوع و محمول آنها یکسان باشد .

4- لازمه قول دوم این است که وجودی که به خدای متعال نسبت داده می‌شود از مصادیق نقیض وجودی باشد که به ممکنات نسبت داده می‌شود یعنی از مصادیق عدم باشد .

5- منطقیین رابطه قضایا را که مفهومی حرفی است وجود رابط نامیده‌اند و اشتراك وجود بین این معنای حرفی و معنای اسمی معروفش از قبیل اشتراك لفظی است .

6- وجود رابط در قضایا دلیل وجود رابط عینی نمی‌شود و چنانکه قبلا گفته شد احکام فلسفی را نمی‌توان از احکام منطقی استنتاج کرد .

7- بعضی از فلاسفه غربی مفهوم اسمی وجود را انکار کرده‌اند و بر اساس آن هلیه بسیطه را قضیه حقیقی نشمرده‌اند .

8- شاید منشا این توهم این باشد که در زبان ایشان واژه‌ای که حاکی از رابط قضایا است عینا همان واژه‌ای باشد که از مفهوم اسمی حکایت می‌کند .

9- درباره الفاظ وجود و موجود بحثهایی انجام گرفته که ربطی به فلسفه ندارد مانند مصدر یا اسم مصدر بودن وجود و اسم مفعول بودن موجود و لوازمی که بر آنها مترتب می‌شود .

10- وجود در اصطلاح فلسفی مساوی با واقعیت است و هم شامل ذوات می‌شود و هم احداث و حالات و هنگامی که واقعیتخارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود مفهوم موجود محمول آن قرار می‌گیرد که در آن هم جهات ادبی لحاظ نمی‌شود

درس بیست و سوم - واقعیت عینی

شامل: بداهت واقعیت عینی گونه‌های انکار واقعیت راز بداهت واقعیت عینی منشا اعتقاد به واقعیت مادی

بداهت واقعیت عینی

نظر به اینکه موضوع فلسفه موجود است در دو درس گذشته توضیحی پیرامون مفهوم آن دادیم و اینك به بیان بدیهی بودن اعتقاد به حقیقت عینی آن می‌پردازیم .

حقیقت این است که وجود هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی مانند علم است و همچنانکه مفهوم آن نیازی به تعریف ندارد تحقق عینی آن هم بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و هیچ انسانی عاقلی چنین توهمی هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری و حتی سوفیستهایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند دست کم وجود خود انسان را قبول دارند تنها یك جمله از گرگیاس که افراطی‌ترین سوفیستها به شمار می‌رود نقل شده که ظاهر آن انکار مطلق هر وجودی است چنانکه در بحث‌شناخت‌شناسی گذشت ولی گمان نمی‌رود که مراد وی به فرض صحت نقل همین ظاهر کلام باشد به طوری که شامل وجود خودش و سخن خودش هم بشود مگر اینکه به بیماری روانی سختی مبتلی شده بوده یا در اظهار این کلام غرضی داشته باشد .

در درس دوازدهم درباره شبهه نفی علم گفتیم که خود آن متضمن چندین علم است در اینجا اضافه می‌کنیم که همان شبهه مستلزم پذیرفتن موجوداتی است که متعلق علمهای یاد شده می‌باشند اما اگر کسی وجود خودش و وجود انکارش را هم انکار کند مانند کسی است که در مساله گذشته وجود شکش را هم انکار نماید و باید او را عملا وادار به پذیرفتن واقعیت کرد .

به هر حال انسان عاقلی که ذهنش با شبهات سوفیستها و شکاکان و ایده‌آلیستها آلوده نشده باشد نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورتها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می‌پذیرد بلکه به وجود انسانهای دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد و از این روی هنگامی که گرسنه می‌شود به خوردن غذای خارجی می‌پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما می‌کند در مقام استفاده از اشیاء خارجی برمی‌آید و موقعی که با دشمنی روبرو شود یا خطر دیگری را احساس کند به فکر دفاع و چاره‌جویی می‌افتد و اگر بتواند به مبارزه برمی‌خیزد و گرنه فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد و نیز هنگامی که احساس دوستی می‌کند در صدد انس گرفتن با دوست‌خارجی برمی‌آید و با او روابط دوستانه برقرار می‌نماید و همچنین در سایر امور زندگی و گمان نمی‌رود که سوفیستها و ایده‌آلیستها هم جز این رفتاری داشته بودند و گرنه زندگی آنان دیری نمی‌پایید و یا از گرسنگی و تشنگی می‌مردند و یا دچار آفت و سانحه دیگری می‌شدند .

از این روی گفته می‌شود که اعتقاد به وجود عینی بدیهی و فطری است ولی این سخن نیاز به بسط و تفصیلی دارد که در حدود گنجایش این مبحث به آن می‌پردازیم اما قبل از پرداختن به این مطلب خوب است گونه‌های مختلف انکار واقعیت را برشمریم تا در برابر هر یك از آنها موضع مناسبی اتخاذ نماییم

گونه‌های انکار واقعیت

انکار واقعیت عینی به شکلهای مختلفی ظاهر می‌شود که می‌توان آنها را در پنج گروه دسته‌بندی کرد .

1- انکار مطلق هستی به طوری که برای مفهوم موجود که موضوع فلسفه است هیچ مصداقی باقی نماند چنانکه ظاهر کلامی که از گرگیاس نقل شده اقتضاء دارد واضح است که با چنین فرضی نه تنها جایی برای بحثهای فلسفی و علمی باقی نمی‌ماند بلکه باید باب گفت و شنود را هم مطلقا بست و در برابر چنین ادعائی پاسخ منطقی کارآیی ندارد و باید به وسایل عملی دست زد .

2- انکار هستی خارج از من درك کننده به طوری که تنها برای مفهوم موجود یك مصداق باقی بماند این ادعاء گرچه به سخافت ادعای قبلی نیست ولی بر اساس آن ادعا کننده حق بحث و گفتگو ندارد زیرا وجود شخص

دیگری را نمی‌پذیرد تا با او به بحث و مناظره بپردازد و اگر چنین کسی در مقام مباحثه برآید باید نخست او را به نقض ادعای خودش محکوم کرد و پذیرفتن این نقض مستلزم خروج از این فرض است .

3- انکار هستی ماوراء انسان چنانکه از بعضی از سوفیستها نقل شده است و بر اساس آن مصداق موجود منحصر در انسانها خواهد بود این ادعاء که نسبه معتدلتر است باب بحث و گفتگو را باز می‌کند و جا دارد که از ادعا کننده دلیل پذیرفتن وجود خودش و انسانهای دیگر را سؤال کرد و وی را به پذیرفتن بدیهیات ملزم نمود و سپس بر اساس بدیهیات مسائل نظری را هم برایش اثبات کرد .

4- انکار هستی موجودات مادی چنانکه از سخنان بارکلی برمی‌آید زیرا وی موجود را مساوی با درك کننده و درك شونده می‌شمارد و درك کننده را شامل خدا و موجودات غیر مادی می‌داند سپس در صدد برمی‌آید که درك شونده‌ها را منحصر در صورتهای ادراکی معلومات بالذات نماید که در خود درك کننده‌ها تحقق می‌یابند نه خارج از ایشان و بدین ترتیب جایی برای وجود خارجی اشیاء مادی باقی نمی‌ماند .

سایر ایده‌آلیستهایی که مانند هگل جهان را به صورت اندیشه‌هایی برای روح مطلق تصور می‌کنند و آنها را محکوم قوانین منطقی نه قوانین علی و معلولی می‌دانند نیز به این گروه ملحق می‌شوند .

5- جا دارد که در برابر ایده‌آلیستها که بخشی از واقعیت‌یعنی واقعیت مادی را انکار می‌کنند ماتریالیستها را نیز از منکرین واقعیت به شمار آورد زیرا ایشان در حقیقت بخش عظیمتری از واقعیت را انکار می‌کنند افزون بر این سخن ایده‌آلیستها منطقی‌تر از ایشان است زیرا تکیه‌گاه آنان علوم حضوری و تجارب درونی است که دارای ارزش مطلق می‌باشند هر چند در استنتاجاتشان به خطا می‌روند ولی تکیه‌گاه ماتریالیستها داده‌های حسی است که خاستگاه بیشترین خطاها در ادراك می‌باشند .

با توجه به گونه‌های مختلف انکار واقعیت به این نتیجه می‌رسیم که تنها فرض اول به معنای انکار مطلق واقعیت است و فرضهای دیگر هر کدام به معنای انکار بخشی از واقعیت و محدود کردن دایره آن می‌باشد .

از سوی دیگر در برابر هر یك از فرضهای پنجگانه فرض دیگری وجود دارد که به صورت شك در مطلق واقعیت‌یا در واقعیتهای خاص ظاهر می‌شود این شکها اگر توام با ادعای نفی امکان علم باشد یعنی اگر گوینده علاوه بر اینکه خودش اظهار شك می‌کند ادعا داشته باشد که منطقا هیچ کس نمی‌تواند علم پیدا کند چنین ادعائی در واقع مربوط به شناخت‌شناسی می‌شود و پاسخ آن در جای خودش داده شده است اما اگر اظهار شك توام با نفی امکان علم نباشد می‌تواند پاسخ خود را در مباحث هستی شناسی بیابد و اصولا تبیین مسائل فلسفی برای رفع و دفع اینگونه شکها و شبهه‌ها است

راز بداهت واقعیت عینی

چنانکه در آغاز این درس اشاره کردیم انکار مطلق واقعیت و هیچ‌انگاری جهان سخنی نیست که هیچ عاقلی آگاهانه و بی غرضانه بر زبان بیاورد همانگونه که انکار مطلق علم و اظهار شك در همه چیز حتی در وجود خود شك و شك کننده چنین است و به فرض اینکه کسی چنین اظهاری کند نمی‌توان او را با استدلال منطقی محکوم کرد بلکه باید به او پاسخ عملی داد .

از سوی دیگر وجود همه واقعیتهای خاص هم بدیهی نیست و اثبات بسیاری از آنها نیاز به دلیل و برهان دارد و چنانکه اشاره شد یکی از بزرگترین وظایف فلسفه اثبات انواع واقعیتهای خاص است .

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که راز بداهت اصل واقعیت چیست .

ممکن است پاسخ داده شود که تصدیق به وجود واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته و تصدیق به واقعیت مادی بطور متعین و مشخص مقتضای فطرت عقل است و شاهد آن وجود چنین اعتقادهایی در همه انسانها است چنانکه رفتار عملی ایشان نیز آنرا تایید می‌کند و بدین ترتیب چهار گونه از گونه‌های انکار واقعیت غیر از گونه پنجم ابطال می‌شود .

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

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

ولی این ادعا هم نادرست است زیرا اگر قضیه را به صورت حمل اولی فرض کنیم روشن است که مفاد آن چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نخواهد بود و اگر آن را به صورت حمل شایع فرض کنیم و موضوع آن را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل ضروریات ذاتیه به حساب آوریم صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع است در صورتی که منظور این است که وجود خارجی آن با همین قضیه اثبات شود و به دیگر سخن قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه‌اند و مفاد آنها این است که هر گاه مصداق موضوع در خارج تحقق یافت محمول قضیه برای آن ثابت‌خواهد بود مثلا قضیه بدیهی معروف هر کلی از جزء خودش بزرگتر است نمی‌تواند وجود کل و جزء را در خارج اثبات کند بلکه معنایش این است که هرگاه کلی در خارج تحقق یافت از جزء خودش بزرگتر خواهد بود .

بطلان این ادعا نسبت به واقعیتهای مادی روشنتر است زیرا فرض نفی وجود از جهان مادی امتناعی ندارد و اگر اراده الهی تعلق نگرفته بود چنین جهانی به وجود نمی‌آمد چنانکه بعد از آفریدن آن هم هر وقت اراده کند آنرا نابود خواهد کرد .

حقیقت این است که بداهت واقعیت نخست در مورد وجدانیات و اموری که با علم حضوری خطا ناپذیر درك می‌شوند شکل می‌گیرد و سپس با انتزاع مفهوم موجود و واقعیت از موضوعات آنها به صورت قضیه مهمله که دلالت بر اصل واقعیت دارد درمی‌آید و بدین ترتیب اصل واقعیت عینی بطور اجمال و سربسته به صورت یك قضیه بدیهی نمودار می‌گردد

منشا اعتقاد به واقعیت مادی

نتیجه‌ای که از بحث گذشته به دست آمد این بود که منشا اعتقاد به اصل واقعیت عینی همان علم حضوری به واقعیتهای وجدانی است و بنابراین نمی‌توان علم به سایر واقعیتها و از جمله واقعیتهای مادی را بدیهی به حساب آورد زیرا همانگونه که در درس هیجدهم گفته شد آنچه را واقعا می‌توان بدیهی و مستغنی از هر گونه استدلالی دانست وجدانیات و بدیهیات اولیه است و وجود واقعیتهای مادی جزء هیچکدام از این دو دسته نیست از این روی این سؤال مطرح می‌شود که منشا اعتقاد جزمی به وجود واقعیتهای مادی چیست و چگونه است که هر انسانی خود بخود وجود آنها را می‌پذیرد و رفتار همه انسانها بر همین اساس استوار است .

پاسخ این سؤال این است که اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یك استدلال ارتکازی و نیمه آگاهانه سرچشمه می‌گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام فطریات نیز نامیده می‌شود .

توضیح آنکه در بسیاری از موارد عقل انسان بر اساس آگاهیهایی که به دست آورده با سرعت و تقریبا به صورت خودکار نتیجه‌هایی می‌گیرد بدون آنکه این سیر و استنتاج انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصا در دوران کودکی که هنوز خود آگاهی انسان رشد نیافته این سیر ذهنی توام با ابهام بیشتری است و به ناآگاهی

نزدیکتر می‌باشد و از این روی چنین پنداشته می‌شود که علم به نتیجه بدون سیر فکری از مقدمات حاصل شده و به دیگر سخن خود بخودی و فطری است ولی هر قدر خود آگاهی انسان رشد یابد و از فعالیتهای درون ذهنی خودش بیشتر آگاه گردد از ابهام آن کاسته می‌شود و تدریجا به صورت استدلال منطقی آگاهانه ظاهر می‌شود .

قضایایی را که منطقیین به نام فطریات نامگذاری کرده‌اند و آنها را به این صورت تعریف نموده‌اند قضایایی که توام با قیاس هستند القضایا التی قیاساتها معها یا حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند که استدلال برای آنها با سرعت و نیمه آگاهانه انجام می‌گیرد .

علم به واقعیات مادی هم در واقع از همین استنتاجات ارتکازی حاصل می‌شود که مخصوصا در دوران کودکی از مرتبه آگاهی دورتر است و هنگامی که بخواهیم آنرا به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی‌آید.

این پدیده ادراکی مثلا سوزش دست هنگام تماس با آتش معلول علتی است و علت آن یا خود نفس (لمن درك کننده) است و یا چیزی خارج از آن اما من خودم آن را به وجود نیاورده‌ام زیرا هرگز نمی‌خواستم دستم بسوزد پس علت آن چیزی خارج از وجود من خواهد بود .

البته برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیاء مادی به وصف مادیت مضاعف شود و احتمال تاثیر مستقیم یك امر غیر مادی دیگری نفی شود نیاز به ضمیمه کردن استدلالهای دیگری دارد که مبتنی بر شناخت ویژگیهای موجودات مادی و غیر مادی می‌باشد ولی خدای متعال چنین توانی را به ذهن انسان داده است که قبل از آنکه ملکه استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند بتواند نتایج آنها را به صورت ارتکازی و با استدلال نیمه آگاهانه به دست بیاورد و بدین وسیله نیاز زندگی خود را تامین کند

خلاصه

1- اصل واقعیت عینی همانند اصل علم بدیهی و غیر قابل انکار است .

2- وجود موجودات عینی دیگر غیر از من درك کننده نیز قطعی است و رفتار همه انسانها بر اساس پذیرفتن آنها استوار است .

3- انکار واقعیت عینی را می‌توان بر پنج گونه تقسیم کرد که یکی انکار مطلق واقعیت است و بقیه انکار واقعیتهای خاص مانند قول به انحصار وجود در من درك کننده یا انحصار آن به انسانها یا قول به انکار وجود مادی یا قول به انکار وجود غیر مادی .

4- بعضی اعتقاد به واقعیت عینی را بطور اجمال و به واقعیت مادی را به صورت خاص مقتضای فطرت عقل دانسته‌اند ولی چنانکه قبلا اشاره شد چنین سخنی علاوه بر اینکه قابل منع است نمی‌تواند صحت این اعتقاد را تضمین نماید .

5- همچنین اعتقاد به واقعیات عینی را نمی‌توان از بدیهیات اولیه شمرد زیرا مفاد حمل اولی چیزی جز وحدت مفهومی موضوع و محمول نیست و صدق حمل شایع هم مشروط به تحقق موضوع است .

6- راز بدیهی بودن اعتقاد به واقعیت عینی علم حضوری به امور وجدانی است که از آنها قضیه مهمله‌ای گرفته می‌شود که مفاد آن وجود واقعیت فی الجمله است .

7- اعتقاد به واقعیت مادی در حقیقت از قضایای قریب به بداهت است که ابتداء انسان آن را به صورت ارتکازی و بر اساس استدلالی نیمه آگاهانه درك می‌کند و سپس با استدلال دقیق فلسفی علم آگاهانه و مضاعف به آن پیدا می‌کند .

8- شکل استدلال برای واقعیتهای مادی این است این پدیده ادراکی معلول علتی است علت آن یا من هستم یا موجودی خارج از من ولی من علت آن نیستم پس علت آن در خارج موجود است

درس بیست و چهارم - وجود و ماهیت

شامل: ارتباط مسائل وجود و ماهیت کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات

ارتباط مسائل وجود و ماهیت

در ضمن درسهای گذشته بارها اشاره شد که واقعیت عینی هنگامی که در ذهن ظرف علم حصولی انعکاس می‌یابد به صورت قضیه هلیه بسیطه منعکس می‌شود که دست کم از دو مفهوم اسمی و مستقل تشکیل می‌یابد و یکی از آنها که معمولا در طرف موضوع قرار می‌گیرد مفهومی ماهوی است که می‌توان آن را به عنوان قالبی مفهومی برای حدود موجود عینی در نظر گرفت و دیگری که در طرف محمول واقع می‌شود مفهوم موجود است که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود و دلالت بر تحقق مصداق آن ماهیت دارد و بدین ترتیب دو مفهوم مختلف از یك حقیقت بسیط گرفته می‌شود که هر کدام دارای احکام و ویژگیهایی است .

درباره مفهوم موجود و وجود فلاسفه به همین اندازه اکتفاء کرده‌اند که از مفاهیم عقلی بدیهی است و دیگر متعرض کیفیت دستیابی ذهن به این مفهوم نشده‌اند و تنها در عصر اخیر مرحوم استاد علامه طباطبائی رضوان الله علیه در صدد بیان کیفیت انتزاع آن برآمده‌اند .

و اما درباره پیدایش مفاهیم ماهوی نظرهای گوناگونی داده شده که در مبحث‌شناخت‌شناسی با آنها آشنا شدیم و نظریه مورد قبول این بود که نیروی ذهنی خاصی به نام عقل این مفاهیم را به طور خودکار از مدرکات خاص می‌گیرد و ویژگی این انعکاسات عقلی همان کلیت و قابلیت انطباق آنها بر مصادیق بی‌شمار است .

ولی بسیاری از فلاسفه مخصوصا مشائین کیفیت به دست آوردن مفاهیم ماهوی را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که منشا بحثها و کشمکشهای زیادی در طول تاریخ فلسفه شده و در اغلب مباحث فلسفی آثار خاصی را به جای نهاده است .

حاصل بیان ایشان این است هنگامی که ما چند فرد انسان را مثلا با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که این افراد علی رغم اختلافاتی که در طول و عرض و رنگ پوست و دیگر اوصاف خاص دارند همگی در یك حقیقت مشترکند که منشا آثار مشترکی در ایشان می‌شود و صفات خاص هر فرد در واقع مشخصات خاص آن فرد است که او را از دیگر افراد متمایز می‌سازد پس ذهن به وسیله حذف مشخصات فردی به ادراك مفهوم کلی انسان دست می‌یابد که ماهیت افراد انسانی نامیده می‌شود .

از این روی برای دستیابی مستقیم به هر ماهیتی ادراك چند فرد از آن را لازم می‌دانند تا ذهن با توجه به خصوصیات عرضی فردی و حذف آنها بتواند جهت ذاتی مشترك را از عوارض مشخصه تجرید کرده ماهیت کلی را انتزاع نماید مگر اینکه ماهیتی از راه تجزیه و ترکیب ماهیات دیگری شناخته شود که در این صورت نیازی به شناخت قبلی افراد خودش نخواهد داشت .

بنابراین ماهیت هر چیزی همواره در خارج مخلوط با ویژگیهایی است که موجب تشخص آن می‌شود و تنها عقل است که می‌تواند ماهیت را از جمیع عوارض مشخصه تجرید کند و ماهیت صرف و خالص و تجرید شده

از خصوصیات را بیابد پس آنچه را بعد از تجرید می‌یابد همان امری است که در خارج همراه با خصوصیات فردی و عوارض مشخصه موجود است و با کثرت عوارض تعدد و تکثر می‌یابد ولی هنگامی که عقل آن را تجرید کرد دیگر قابل تعدد نیست و از این روی گفته‌اند که ماهیت صرف قابل تکرار نیست صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرر .

و چون ماهیت با همان وصف وحدت ماهوی قابل انطباق بر افراد بی‌شمار است آنرا کلی طبیعی نامیده‌اند که البته وصف کلیت تنها در ذهن عارض آن می‌شود و گرنه همانگونه که گفته شد در خارج همیشه مخلوط با عوارض مشخصه می‌باشد و به صورت افراد و جزئیات تحقق می‌یابد .

به دنبال آن مسئله دیگری مطرح شده که آیا خود کلی طبیعی هم در خارج وجود دارد یا آنچه در خارج هست همان افرادند و کلی طبیعی تنها در ذهن تحقق می‌یابد و بر سر آن بحثها و مناقشات فراوانی انجام یافته و بالاخره نظر محققین بر این قرار گرفته که کلی طبیعی خود بخود در خارج موجود نمی‌شود بلکه وجود آن به وجود افرادش می‌باشد و افراد نقش واسطه را در تحقق کلی طبیعی ایفاء می‌کنند .

ولی در اینجا سؤال دقیق دیگری مطرح می‌شود که آیا وساطت افراد برای تحقق کلی طبیعی به عنوان وساطت در ثبوت است‌یا وساطت در عروض به دیگر سخن آیا وساطت افراد موجب این می‌شود که کلی طبیعی حقیقه با وجود دیگری غیر از وجود افراد تحقق یابد و صفت موجودیت را به عنوان صفت‌حقیقی برای خودش واجد شود یا اینکه وساطت افراد موجب اتصاف عرضی و مجازی آن به موجودیت می‌گردد .

از سوی دیگر اشکالی از طرف فلاسفه اسلامی بر نظریه تشخص کلی به وسیله عوارض مشخصه شده مبنی بر اینکه هر یك از عوارض هم در واقع دارای ماهیتی هستند که در ذهن متصف به کلیت می‌شود و از این روی در نیاز به تشخص با ماهیت معروض شریکند و این سؤال درباره خود آنها تکرار می‌شود که تشخص بخش آنها چیست و چگونه انضمام ماهیات کلیه‌ای موجب تشخص ماهیت کلیه معروض می‌گردد .

سرانجام فارابی این راه حل را ارائه داد که تشخص لازمه ذاتی وجود عینی است و هر ماهیتی در واقع با وجود تشخص می‌یابد و اما عوارض مشخصه را که تشخص هر یك از آنها در گرو وجود خودش می‌باشد تنها به عنوان نشانه‌هایی از تشخص ماهیت معروض می‌توان به حساب آورد نه اینکه حقیقه موجب تشخص آن بشوند .

به نظر می‌رسد که این سخن فارابی نخستین جوانه قول به اصالت وجود است که تدریجا رشد یافت تا اینکه در زمان صدر المتالهین به صورت یك مسئله مستقل و بنیادی در حکمت متعالیه در آمد .

با این توضیح مختصری که دادیم و ضمنا به مسائل متعددی اشاره کردیم روشن شد که مسئله اصالت وجود مسئله‌ای نیست که به طور ابتداء به ساکن طرح و مورد پژوهش قرار گرفته باشد و از اینجا می‌توان حدس زد که چرا طرح کردن آن به عنوان نخستین مسئله فلسفی موجب ابهام و سردرگمی دانشجویان می‌شود به طوری که بعد از صرف وقت زیاد در بحث پیرامون آن باز هم به درستی درنمی‌یابند که انگیزه طرح این مسئله چه بوده و چه مشکل فلسفی را می‌تواند حل کند .

پس برای اینکه مسئله اصالت وجود جای شایسته خود را بیابد و بتوان آن را به صورت روشنی تبیین کرد باید قبلا به مسائل دیگری که زمینه طرح و همچنین زمینه تبیین آن را فراهم می‌کنند اشاره کنیم و درباره هر یك موضع صحیح و مشخصی را اتخاذ نماییم سپس به توضیح اصطلاحات و مفاهیم مورد نیاز در این مبحث بپردازیم و آنگاه اصل مسئله را مورد بحث قرار دهیم و در آن صورت است که هم به شکل روشنی حل می‌شود و هم تاثیر شایان آن در حل دیگر مسائل مهم فلسفی آشکار می‌گردد

کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود

چنانکه اشاره کردیم از فلاسفه پیشین بیانی درباره کیفیت انتزاع این مفهوم به دست ما نرسیده و در میان فلاسفه اسلامی نخستین بار مرحوم استاد رضوان الله علیه به این مطلب پرداخته‌اند ایشان در اصول فلسفه و همچنین در نهایه الحکمه بیانی دارند که حاصلش این است:

انسان ابتداء وجود رابط در قضایا را که در واقع فعل نفس استحضورا می‌یابد و ذهن از آن مفهومی حرفی می‌گیرد که در زبان فارسی با کلمه است از آن حکایت می‌شود سپس آن را به صورت استقلالی می‌نگرد و مفهوم اسمی وجود را با قید اضافه وجود مضاف انتزاع می‌کند و بعد قید آنرا حذف کرده به صورت مطلق درك می‌کند مثلا در جمله علی دانشمند است نخست معنای است را از حکم نفس به ثبوت دانش برای علی می‌گیرد که معنایی استحرفی و تصور آن جز در ضمن جمله میسر نیستسپس آن را به صورت مستقل لحاظ می‌کند چنانکه معنای حرفی از را مستقلا لحاظ کرده آن را به ابتداء تفسیر می‌نماید و می‌گوید کلمه از دلالت بر ابتداء می‌کند و بدین ترتیب معنای ثبوت دانش برای علی را که یك مفهوم اضافی و متضمن معنای نسبت است به دست می‌آورد آنگاه حیثیت اضافه و نسبت آنرا حذف کرده به معنای مستقل و مطلق وجود نائل می‌شود .

ولی شاید بتوان بیان ساده‌تری برای آشنایی ذهن با مفهوم وجود و سایر مفاهیم فلسفی ارائه داد که نمونه آن را در اینجا ذکر می‌کنیم و در موارد دیگر هم به آن اشاره خواهیم کرد و آن این است:

هنگامی که نفس یك کیفیت نفسانی مثلا ترس را در خودش مشاهده کرد و بعد از بر طرف شدن آن دو حالتخود را در حال ترس و در حال فقدان ترس با یکدیگر مقایسه نمود ذهن مستعد می‌شود که از حالت اول مفهوم وجود ترس و از حالت دوم مفهوم عدم ترس را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت مفهومهای مطلق وجود و عدم را به دست بیاورد .

این شیوه‌ای است که در انتزاع سایر مفاهیم فلسفی هم به کار می‌رود و از مقایسه دو موجود از دیدگاه خاصی دو مفهوم متقابل انتزاع می‌شود و از اینجا راز جفت بودن این مفاهیم آشکار می‌گردد مانند مفهوم علت و معلول خارجی و ذهنی بالقوه و بالفعل ثابت و متغیر و در درس پانزدهم بیان کردیم که یکی از فرقهای مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی این است که دسته اول به طور اتوماتیك در ذهن انعکاس می‌یابد ولی دسته دوم نیاز به فعالیت درون ذهنی و مقایسه و تحلیل دارد و در اینجا هم دیدیم که چگونه ذهن به وسیله مقایسه دو حالت نفسانی استعداد انتزاع دو مفهوم متقابل وجود و عدم را پیدا می‌کند

کیفیت آشنایی ذهن با ماهیات

صرف نظر از قول افلاطونیان که ادراك ماهیات را به مشاهده حقایق مجرد یا یادآوری مشاهده قبلی آنها تفسیر می‌کنند و بعضی از اقوال دیگر مشهور بین فلاسفه این است که ادراك ماهیات از راه تجرید مدرکات خاص از عوارض مشخصه صورت می‌پذیرد و بر این اساس تقدم ادراك چند مورد جزئی و مشخص را لازم می‌دانند ولی اولا جای این سؤال باقی می‌ماند که در مورد انواع منحصر در فرد چگونه این تجرید انجام می‌گیرد و ثانیا در مورد خود عوارض که به قول خودشان دارای ماهیاتی هستند چه باید گفت زیرا در مورد هر امر عرضی نمی‌توان گفت که دارای عوارض مشخصه‌ای است که با تجرید و تقشیر آنها ماهیت کلی به دست می‌آید .

از این روی بعضی از بزرگان فرموده‌اند که این بیان فلاسفه بیانی تمثیلی و برای تقریب مطلب به ذهن نوآموزان فلسفه است .

حقیقت این است که مفهوم ماهوی یك ادراك انفعالی است که برای عقل حاصل می‌شود و تنها تقدم یك ادراك شخصی برای حصول آن کفایت می‌کند همانگونه که ادراك خیالی ادراك انفعالی خاصی است که به دنبال ادراك حسی واحدی در قوه خیال تحقق می‌یابد .

مثلا هنگامی که چشم ما رنگ سفیدی را دید صورت خیالی آن در قوه خیال و مفهوم کلی آن در عقل انعکاس می‌یابد که از آن به ماهیت‌سفیدی تعبیر می‌شود و همچنین در مورد سایر مدرکات حسی و شخصی دیگر .

آنچه موجب پیدایش چنین نظریه‌ای شده که درك ماهیت کلی از راه تجرید و تقشیر عوارض حاصل می‌شود این است که در موجودات مرکب مانند انسان که اجزاء و اوصاف آنها با حواس مختلف و حتی با کمك ابزارهای علمی و تجزیه و تحلیلها و استنتاجات ذهنی شناخته می‌شود و طبعا مفاهیم عقلی گوناگونی از آنها انتزاع می‌گردد چگونه می‌توان ماهیت واحدی را به آنها نسبت داد که جامع ذاتیات آنها باشد .

در این موارد چنین اندیشیده‌اند که نخست باید جهات عارضی آنها را شناخت جهاتی که تبدیل و تبدل و زوال آنها موجب از بین رفتن اصل آن موجود نمی‌شود مثلا اگر رنگ پوست انسان از سفیدی به سیاهی گرایید انسانیت او زایل نمی‌شود و همچنین تغییراتی که در طول و عرض و سایر صفات بدنی و حالات روانی وی پدید می‌آید پس همه این جهات و اوصاف نسبت به انسان عارضی هستند و برای شناختن ماهیت وی باید آنها را حذف کرد و یکی از بهترین راهها برای شناختن اوصاف غیر ذاتی این است که ببینیم در افراد مختلف تفاوت می‌کند پس باید چند فرد انسان را در نظر بگیریم که دارای صفات و عوارض مختلف هستند و از راه اختلاف آنها پی ببریم که هیچکدام از آنها ذاتی انسان نیست تا برسیم به مفاهیمی که اگر از انسان سلب شود دیگر انسانیت او باقی نخواهد ماند و آنها همان مفاهیم ذاتی و مشترك بین همه افراد و تشکیل دهنده ماهیت وی خواهند بود و بدین ترتیب ماهیات مرکب را دارای اجناس و فصولی دانسته‌اند که هر کدام از آنها از حیثیت ذاتی خاصی در ماهیت مرکب حکایت می‌کند چنانکه در منطق کلاسیك بیان شده است .

اما این مطالب مبتنی بر اصول موضوعه‌ای است که باید در فلسفه مورد بررسی قرار گیرد از جمله اینکه آیا هر یك از موجودات مرکب دارای وجود واحد و حدود وجودی واحدی هستند که به صورت ماهیت واحدی در ذهن منعکس شود و ملاك وحدت حقیقی آنها چیست و چگونه کثرت اجزاء به وحدت مزبور زیانی نمی‌رساند و رابطه بین اجزاء با یکدیگر و رابطه مجموع آنها با کل به چه شکلی است آیا همه اجزاء در ضمن کل به وصف فعلیت موجوداند یا وجود همه یا بعضی از آنها در ضمن کل بالقوه است و یا اینکه آنچه به نام اجزاء و مقومات موجود مرکب نامیده می‌شوند در واقع زمینه‌ساز پیدایش وجود بسیط دیگری هستند که حقیقت آن موجود را تشکیل می‌دهند و از روی مسامحه مجموع آنها موجود واحدی نامیده می‌شود .

به فرض اینکه این مسائل و جز آنها به صورتی حل گردد که با تئوری منطقی جنس و فصل کاملا سازگار باشد تازه در مورد ماهیات مرکب صادق خواهد بود و ادراك ماهیات بسیط را نمی‌توان به این صورت توجیه نمود و بالاخره هر ماهیت مرکبی از چند ماهیت بسیط تشکیل می‌یابد و سؤال درباره معرفت بسایط بجای خود باقی خواهد ماند

خلاصه

1- مفهوم ماهوی و مفهوم وجود از انعکاس واقعیات خارجی در ذهن به دست می‌آیند .

2- فلاسفه در مورد مفهوم وجود به همین اندازه اکتفاء کرده‌اند که از مفاهیم عام بدیهی است .

3- در مورد مفهوم ماهوی گفته‌اند که از تجرید عوارض مشخصه به دست می‌آید و چون قابل صدق بر افراد بی شمار است آنرا کلی طبیعی نامیده‌اند که در خارج به صورت مخلوط با عوارض تحقق می‌یابد و وصف کلیت آن مخصوص به مفهوم ذهنی آن است که عاری و خالص از عوارض می‌باشد .

4- درباره وجود کلی طبیعی در خارج نظرهای مختلفی ابراز شده و نظر محققین این است که با وساطت وجود افراد موجود می‌شود .

5- درباره این نظر سؤال دقیقی مطرح می‌شود که آیا وساطت افراد از قبیل وساطت در ثبوت است‌یا وساطت در عروض .

6- فلاسفه پیشین تشخص ماهیت را به وسیله عوارض مشخصه توجیه می‌کردند ولی این اشکال بر ایشان وارد بود که عوارض هم به عنوان ماهیات کلیه نمی‌توانند موجب تشخص ماهیت معروض گردند تا اینکه فارابی ثابت کرد که تشخص لازمه ذاتی وجود است و هر ماهیتی در سایه وجود تشخص می‌یابد .

7- این نظریه فارابی جوانه قول به اصالت وجود بود که تدریجا رشد کرد تا اینکه مرحوم صدر المتالهین مسئله اصالت وجود را به عنوان یکی از اصول بنیادی حکمت متعالیه مطرح ساخت و می‌توان گفت که قبل از وی اکثر مسائل فلسفی آهنگ اصالت ماهیت داشت .

8- برای اینکه مبحث اصالت وجود جایگاه خودش را در میان مسائل فلسفی بیابد و به صورت روشنی تبیین گردد می‌بایست نخست به مسائلی که زمینه طرح یا تبیین آن را فراهم می‌کنند اشاره شود .

9- مرحوم علامه طباطبائی رضوان الله علیه برای نخستین بار در صدد بیان کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم وجود بر آمدند و آن را به این صورت تصویر کرده‌اند که ذهن انسان نخست با مفهوم وجود رابط در قضایا است آشنا می‌شود و سپس با نگرش استقلالی به آن و حذف قید نسبت و اضافه به درك مفهوم اسمی و مطلق وجود نائل می‌گردد .

10- بیان ساده‌تری که می‌توان ارائه داد این است که ذهن با توجه به پدید آمدن و از بین رفتن حالات نفسانی مفهوم وجود و عدم را انتزاع می‌کند نظیر این بیان را در باره سایر مفاهیم مزدوج فلسفی نیز می‌توان جاری دانست .

11- آشنایی ذهن با ماهیات بسیط به وسیله انعکاس مفهوم آنها در عقل حاصل می‌شود و جنبه انفعالی دارد چنانکه در مورد صورتهای خیالی نیز چنین است و اما بیان کیفیت‌شناختن ماهیات مرکب نیاز به اصولی دارد که باید بعدا مورد بررسی قرار گیرد .

12- مشهور میان فلاسفه و منطقیین این است که ماهیات با تحلیلیهای ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی و به دست آوردن اجناس و فصولی شناخته می‌شوند ولی به فرض اینکه این بیان در مورد ماهیات مرکب تمام باشد نمی‌توان آن را در مورد ماهیات بسیط جاری دانست.