

مبناگروری و مسأله ابتناء

□ عباس عارفی

اشاره

برای دست‌یابی به دیدگاهی مبناگروانه در مبحث توجیه براساس فلسفه اسلامی که از استواری و استحکام عقلی لازم برخوردار باشد می‌باید چالش‌های مختلفی را که در این‌باره برانگیخته شده‌اند از سرگذراند و به آنها پاسخ‌هایی درخور و مناسب داد. یکی از این چالش‌ها در خصوص مسأله کیفیت ابتناء قضایای نظری به بدیهی است که شکاک با طرح آن، سعی تا نظام معرفتی مذکور را مبتلا به عارضه «خود تنهاگروری» (solipicism) نشان دهد. این مقاله سعی دارد تا با طرح و رد چنین مسأله‌ای، راه را برای مبناگروری براساس فلسفه اسلامی هموار کند.

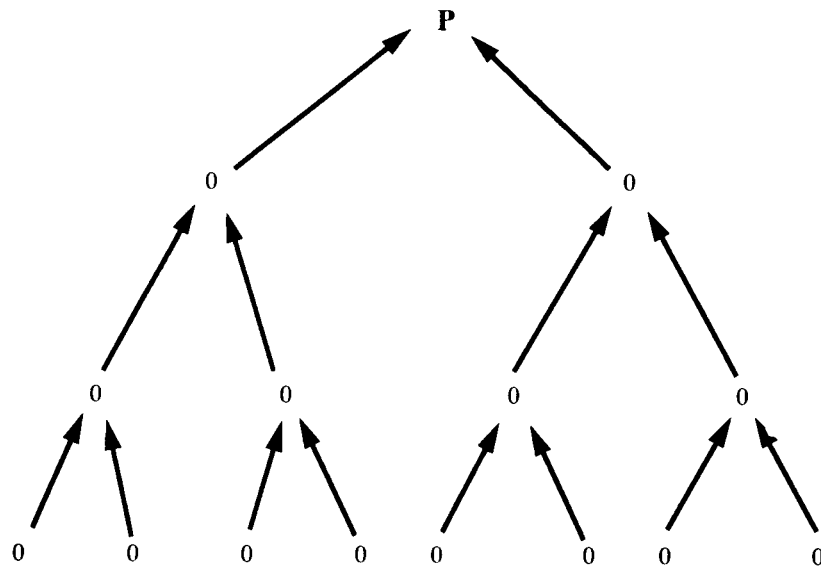
ارائه الگوی ابتناء و کیفیت تحویل نظری به بدیهی

«مشکلۀ ابتناء» مشکله‌ای است که به جدّ در این قلمرو مطرح است. شکاک بعد از پذیرش این‌که فی‌الجملة قضایای بدیهی ضرورتاً صادقی، مانند وجدانیات و اولیات، وجود دارد، اولاً، این

سؤال برایش مطرح می‌شود که آیا چند قضیه بدیهی وجود دارد به گونه‌ای که بتوان آنها را به نحوی به نظم کشید، و به واسطه پیدا کردن مثلاً حد مشترک بین آنها «نظام معرفت» را برپا ساخت، و یا چنین چیزی ممکن نیست؟ خاستگاه این سؤال برای او آن است که معمولاً در کتب منطق و فلسفه کلاسیک مثال‌های نادری برای اولیات ارائه می‌شود، از قبیل: «کل بزرگتر از جزء است»، «اجتماع نقیضین محال است»، «اگر چیزی مساوی چیز دیگر بود، و آن چیز مساوی شیء دیگر بود، چیز اول با شیء سوم مساوی است» و تعداد محدودی دیگر از این قضایا. به این ترتیب برای شکاک این سؤال مطرح می‌شود «آیا نظام معرفت را می‌توان بر این چند نمونه محدود قضایای بدیهی بنا ساخت؟!». ثانیاً، شکاک می‌گوید: به فرض شما نمونه‌های زیادی از قضایای بدیهی اولی را نیز پیدا کنید، اما اشکالی از ناحیه دیگر رخ می‌دهد، زیرا پذیرفته‌اید که قضایای اولی نوعاً قضایای حقیقیه و لُبّاً شرطیه‌اند، و در باب «نظام واقع» یا «نظام خارج»، یعنی خارج از کل مراتب ذهن، سخن قطعی نمی‌گویند. پس در این صورت ما می‌مانیم و یک سلسله معلومات بدیهی‌ای که توان آن را ندارند که ما را از ذهنمان به بیرون کشانند، یا به تعبیری، ما را از خود وارهانند. پس بدین سان منطقیماً ما از «شکاکیت» به «خودتنهاگروی»^(۱) فرو می‌غلطیم! در اینجا است که شکاک صادقانه از ما دو امر را مطالبه می‌کند: الف) اثبات امکان نظام‌سازی از بدیهیات. یعنی ثابت کنیم که بدیهیات به گونه‌ای‌اند که می‌توان در آنها «فرایند ترکیب» صورت داد، و «نظام معرفت» را بر مبنای آن بنا ساخت. ب) ارائه الگوی نظام‌سازی از بدیهیات. یعنی الگویی نشان دهیم که در آن با استفاده از فرایند ترکیبی که در بدیهیات صورت داده‌ایم، به قضیه یقینی دیگری در باب عالم خارج، یعنی خارج از کل مراتب ذهن، رسیده باشیم.

ولی قبل از آن که «نمونه و الگوی ابتنا» را ارائه کنیم، ابتدا به ترسیم نمودار ابتنا می‌پردازیم و سپس مطالبی را به اختصار پیرامون «مبناگروی» و «فرایند ابتنا» تقدیم خواهیم داشت.

نمودار ابتنا: در اینجا با اقتباس از پولاک^(۲) (Pollock)، معرفت‌شناس معروف، به منظور تمثیل فرایند ابتنا، به ترسیم نمودار ابتنا می‌پردازیم.



«تصدیقات پایه» = «Basic beliefs»

همان‌گونه که در نمودار مشاهده می‌شود، اگر «معرفت» را به‌عنوان یک «ساختمان» در نظر بگیریم، بخشی از آن «پایه معرفت» را تشکیل می‌دهد و قسمتی از آن نیز «روینا» به حساب می‌آید. در نموداری که ترسیم کردیم، P قضیه‌ای است نظری که معرفتی فرای پایه و روینا است و با زنجیره‌ای از استدلالات به معارف بدیهی و پایه می‌رسد.

گذری به پیشینه ابتنا: فلاسفه و معرفت‌شناسان دقیق‌النظر، به‌دلیل این‌که منطقی می‌اندیشند و مستند به میانی منطقی می‌نگارند، اصولاً دستگاه فکری آنان شالوده‌مند و زنجیره‌سان است. از این‌رو می‌توان گفت کسانی مانند ارسطو، فارابی، بوعلی سینا و... به «ابتنا» گرایش داشته‌اند، گرچه البته مستقیماً کمتر به این بحث روی آورده‌اند، ولی می‌توان به چند نمونه از متفکرانی اشاره کرد که مستقیماً به «اصل موضوعی ساختن علوم» (Axiomatization) یا به تعبیر دقیق‌تر «ابتناء منطقی علوم» پرداخته‌اند.

اقلیدس و نظام هندسی: در حدود ۳۰۰ سال قبل از میلاد مسیح ع، اقلیدس (Euclid) کتاب معروف خود «اصول» را نوشت و در آن کشف‌های هندسی خود را گرد آورد و با «روش صحیح»،

منظم و پردازش کرد. این کتاب یکی از مهمترین نوشته‌هایی است که بر تفکر غرب اثر گذاشته و تا اواسط قرن نوزدهم، در آن دیار کتاب درسی بوده است.^(۳) در جهان اسلام نیز این کتاب مورد عنایت بوده، به طوری که خواجه نصیرالدین طوسی، کتاب‌های «تحریر اقلیدس» - یا تحریر اصول هندسه - و «کتاب معطیات در هندسه اقلیدس»، و نیز «کتاب البلاغ» را در توضیح، شرح و تبیین آن نگاشته است.^(۴) در هر صورت، آموزه‌های اقلیدس در کتاب «اصول» موجب تحولاتی در اندیشه بشر شده است.^(۵) اقلیدس در این کتاب، هندسه را شاکله‌سازی منطقی می‌کند، به این صورت که او از «تعاریف» و «حدود اولیه» شروع کرده و سپس به بیان «اصول متعارف» می‌پردازد، و آن‌گاه به «اصول موضوعه» می‌رسد.

اینک به برخی از تعاریف که در آغاز مقاله اول کتاب «اصول» (Elements) آمده است، اشاره می‌کنیم: ۱- نقطه چیزی است که جزء ندارد. ۲- خط، طولی است بی‌عرض. ۳- خط راست خطی است که بی‌تغییر امتداد کشیده می‌شود و نقاط بر آن قرار دارند. ۴- سطح چیزی است که فقط طول و عرض داشته باشد. ۵- شکل چیزی است که به یک یا چند حد یا مرز محدود شده باشد. ۶- دو خط موازی، دو خط واقع در یک صفحه‌اند که هر قدر آنها را امتداد دهیم، در هیچ طرف با یکدیگر تقاطع پیدا نکنند. اینها پاره‌ای از تعاریف بود که اقلیدس برای نظام‌سازی هندسه از آن سود می‌جست. اصول متعارفه اقلیدس چنین‌اند: ۱- چیزهایی که با یک چیز مساوی باشند، با یکدیگر نیز مساویند. ۲- حاصل جمع مقدارهای متساوی، مساویند. ۳- حاصل تفریق مقدارهای متساوی از مقدارهای متساوی، مساویند. ۴- چیزهایی که بر یکدیگر منطبق می‌شوند، با یکدیگر برابرند. ۵- کل از جزء بزرگتر است.

پنج اصل موضوع (axioms) اقلیدس عبارتند از: ۱- از هر نقطه به هر نقطه دیگر می‌توان خطی کشید. ۲- هر خط راست محدودی را می‌توان به‌طور نامحدود و به‌صورت خط راست امتداد داد. ۳- هر نقطه‌ای و هر طولی داده شود، می‌توان دایره‌ای کشید که آن نقطه مرکزش و آن طول شعاعش باشد. ۴- همه زاویه‌های قائمه با هم برابرند. ۵- اگر خط راستی دو خط راست دیگر را قطع کند چنان‌که مجموع دو زاویه‌ای که در یک طرف آن تشکیل می‌شوند، از دو قائمه کمتر باشد، چون آن دو خط راست را به اندازه کافی امتداد دهیم، در همان طرفی که آن دو زاویه هستند، با یکدیگر تقاطع پیدا می‌کنند. این اصل به‌نام «اصل توازی اقلیدس» (Euclid's parallel

(postulate معروف است، و بعدها در هندسه بحران آفرید.^(۶) اقلیدس بر اساس چنین انگاره‌هایی به فرایند ابتنا و نظام‌سازی هندسه پرداخت و بعدها فلاسفه‌ای مانند دکارت و اسپینوزا، شیوه او را در فلسفه هم به کار گرفتند که اینک به آن اشاره می‌کنیم.

دکارت و ریاضی‌سازی معرفت: دکارت که ریاضی‌دان نیز بود، همواره استحکام و اتقان ریاضیات را می‌ستود و معتقد بود فلسفه نیز باید چنین نظام استوار به خود بگیرد. از این‌رو، وی که اندیشه «ریاضیات عام» را در سر می‌پروراند و معتقد بود که فلسفه نیز باید «نظم ریاضی» (mathematical order) به خود گیرد، در صدد برآمد فلسفه‌ای بنیاد نهد که دارای شالوده‌های محکمی بوده، و نیز بین اصول متعارفه و مسائل آن، نظم ریاضی برقرار باشد. به این ترتیب: دکارت که با شک دستوری شروع کرده بود، ابتدا به قضیه یقینی «من فکر می‌کنم، پس هستم.» دست یافت و متعاقب آن، وجه صدق این قضیه را «وضوح» و «تمایز» دانست. وی این دو ویژگی را ملاک صدق قضایای صادق تشخیص داد و بدین‌سان به تدریج کوشید دستگاه معرفتی خود را نظامی ریاضی ببخشد.^(۷) به‌عنوان مثال:

۱) من اکنون تصدیق دارم شیئی که پیش روی من است، کاغذ است.

۲) تصدیق حاضر من واضح و متمایز است.

۳) افکار واضح و متمایز صادقند.

نتیجه: اکنون کاغذی پیش روی من است.

اسپینوزا و نظام‌سازی معرفت: به‌طوری که ملاحظه کردیم، دکارت اندیشه ریاضیات عام را مطرح، و از «نظم ریاضی» یا «نظم هندسی» (geometric Order) جانبداری کرد هرچند موفق نشد این اندیشه را کاملاً عملی سازد. اسپینوزا راه دکارت را ادامه داد و حتی گامی از دکارت نیز به پیش نهاد به این ترتیب که علاوه بر تلاش برای آراستن فلسفه به «نظم ریاضی»، کوشید تا کتب و رسائل فلسفی خود را به شیوه ریاضی، و یا به «سبک نگارش هندسی» (geometric manner of writing) بنگارد. از این‌رو، وی کتاب «اخلاق» خود را به «نظم ریاضی» و با «روش نگارش ریاضی» نگاشت؛ بدین صورت که این کتاب را مانند کتب ریاضی و هندسی با تعاریف و حدود اولیه، و اصول متعارفه و اصول موضوعه، منظم ساخت و براساس آنها به اثبات قضایا پرداخت. به‌عنوان نمونه:

«اصل متعارف: در طبیعت هیچ شیء جزئی نیست که شیء دیگری قویتر و قدرتمندتر از آن نباشد، بلکه در برابر هر شیء جزئی مفروض، شیء مفروض دیگری هست که قویتر از آن است، و می‌تواند شیء اول را از میان بردارد.

قضیه ۱: چیز مثبتی که در تصور نادرست هست به واسطه حضور چیز درست، از این حیث که درست است زائل نمی‌شود. **برهان:** نادرستی، چیزی نیست مگر فقدان شناخت، که لازمه تصورات ناقص است (قضیه ۲۵، بخش ۲) و این تصورات چیز مثبتی ندارند که به موجب آن نادرست خوانده شوند (قضیه ۳۳، بخش ۲)، برعکس، از این حیث که به خدا مربوطند درستند (قضیه ۳۲، بخش ۲)، بنابراین چیز مثبتی که در تصور نادرست موجود است، اگر به واسطه حضور امر درست از این حیث که درست است زائل شود، لازم می‌آید که تصور درست به واسطه نفس خود از بین رفته باشد. که (قضیه ۴، بخش ۳) نامعقول است. بنابراین شیء مثبتی که الی آخر. مطلوب ثابت شد (۸)».

بحران ابتنا: تا اینجا با سه نمونه از تلاش‌هایی که در خصوص فرایند اصل موضوعی سازی علوم یا به تعبیر دقیق‌تر: «ابتناء منطقی علوم» انجام یافته بود، آشنا شدیم، ولی این نظام‌های معرفتی هر یک با بحرانی خاص مواجه شدند. دستگاه هندسی اقلیدس که مبتنی بر «اصل توازی» بود، در قرن هیجدهم میلادی، با پیدایش «هندسه ریمانی» (Riemannian geometry) و «هندسه لباچفسکی» (Lobachevski geometry) دچار بحران شد.^(۹) اشکالاتی که بر افکار دکارت، به‌ویژه در مورد تصورات فطری، وارد آمد، دستگاه معرفتی وی را به لرزه انداخت. همچنین مناقشاتی که در مورد زیرساخت‌های اندیشه اسپینوزا صورت گرفت، نظام معرفتی او را نیز با بحران مواجه کرد. به تدریج این توهم به وجود آمد که «ابتناء منطقی»، به آن صورت که دکارت و اتباع او در پی آن بودند، ناممکن است. از این‌رو، مخالفان ابتنا به دو دسته تقسیم شدند: گروهی از آنها از «مبناگروی عقلگرا» سربر تافته و به «مبناگروی تجربه‌گرا» که در باب پایه‌های معرفت، تسامح می‌ورزید، و یا به تعبیر «ارنست سوسا»، لیبرال عمل می‌کرد، روی آوردند.^(۱۰) گروهی دیگر نیز به تبع کواین (Quine)، به کلی از پذیرش مبناگروی، اعم از تجربی و عقلانی، سر باز زده و به «کل انگاری» (Holism) روی کردند.

در اینجا مجال آن نیست تا به تفصیل به بررسی ابعاد و جوانب این بحران بپردازیم ولی در این

بحث دامنه‌دار و بسیار دقیق توجه به چند نکته ضروری است:

۱) در فرایند ابتنا همواره باید به خاطر داشته باشیم که ما در پی چه نوع معرفتی هستیم. اگر در پی دستیابی به «تصدیق جازم مطابق با واقع تشکیک‌ناپذیر» هستیم، پس باید آن ابتدایی را برگزینیم که دارای شالوده‌های دقیق منطقی است و مبانی آن به تسامح‌گزینش نشده‌اند.

۲) به فرض کسانی مانند دکارت و اسپینوزا و... در کارشان موفق نبوده‌اند اما این نباید موجب ناامیدی شود زیرا شکست آنها مبتین دشواری راه است و به هیچ وجه بیانگر این نیست که «ابتنای منطقی» ناممکن است.

۳) به نظر می‌رسد در مناقشاتی که درباره «اصل توازی اقلیدس» (euclid's parallel postulate) صورت می‌گیرد، حیثیات بحث از هم تفکیک نمی‌شود زیرا باید اولاً، بین «هندسه محض» (pure geometry) و «هندسه کاربردی» (applied geometry) فرق گذاشت^(۱۱) و ثانیاً، بررسی کرد آیا اصل توازی اقلیدس - که عبارت است از این که در یک سطح مستوی - برخلاف سطح کره و سطح زمین - از یک نقطه خارج یک خط فقط و تنها فقط می‌توان یک خط به موازات آن رسم کرد - اصلی است مربوط به «هندسه محض» یا «هندسه کاربردی»؟ و همچنین آیا قضیه‌ای است «خارجیه» یا «حقیقیه»؟

گونه‌های ابتنا: در اینجا ابتدا اشاره‌ای به انواع ابتنا خواهیم داشت و سپس در بین آنها، گونه مورد نظر را گزینش خواهیم کرد. برای تشخیص گونه‌های ابتنا باید انواع مبناگروی در توجیه معرفت را مورد تأمل قرار داد. «مبناگروی» (foundationalism) دارای انواع مختلفی است: ۱- مبناگروی ضعیف (weak foundationalism) ۲- مبناگروی قوی. (strong foundationalism) ۳- مبناگروی عقلگرا (rationalist foundationalism). ۴- مبناگروی تجربه‌گرا (empiricist foundationalism) امروزه مبناگروی عقلگرا موسوم به مبناگروی کلاسیک (classical foundationalism) و مبناگروی تجربه‌گرا موسوم به مبناگروی نوین (modern foundationalism) است. اینها تقسیمات رایج مبناگروی است، ولی گاهی بادو تفکیک دیگر نیز مواجه می‌شویم^(۱۲): ۱. تفکیک بین «مبناگروی مادی» و «مبناگروی صوری». ۲. تفکیک بین «مبناگروی معرفتی» و «مبناگروی فرامعرفتی». اینها تفکیکاتی بود که در مورد انواع مبناگروی بیان شد و اینک براساس آن به بیان گونه‌های ابتنا خواهیم پرداخت.

الف) **ابتناء قوی**: ابتناء قوی، آن است که مبتنی بر شالوده‌های معتبر و ضرورتاً صادق بوده و با روش دقیق منطقی سازماندهی شده باشد.

ب) **ابتناء ضعیف**: ابتنا در صورتی موصوف به ضعیف می‌شود که دارای مبانی ضرورتاً صادق نباشد، و یا از لحاظ صوری معیوب باشد.

ج) **ابتناء عقلگرا**: این نوع ابتنا، گونه‌ای از نظام‌سازی معرفت است که مبادی آن از قضایای عقلاً معتبر، تشکیل می‌شود.

د) **ابتناء تجربه‌گرا**: این نوع ابتنا مبتنی بر قضایایی است که از راه حس و تجربه به دست می‌آیند. در واقع این نوع ابتنا مبتنی بر این نظریه است که «معرفت» را باید بر اساس حس و تجربه توجیه کرد.

ما از میان انواع ابتنا، آن را برمی‌گزینیم که ضرورتاً ما را به «معرفت تشکیک‌ناپذیر» برساند، و آن «ابتناء قوی عقلگرا» است که از این پس از آن به «ابتناء منطقی» یاد خواهیم کرد.

گامی در جهت نظام‌سازی معرفت: ما در اینجا به کمک یک الگو به «مدل‌سازی معرفت» بر اساس بدیهیات، که صدق آن را در مباحث دیگر، خصوصاً در فاز صدق، به اثبات رساندیم، خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان از «بدیهیات»، که قضایا و تصدیقات ضروری‌الصدقند، به قضایا و تصدیقات نظری‌ای رسید که آنها نیز ضرورتاً صادق باشند. لازم به ذکر است که ما در این الگو از مبادی‌ای استفاده می‌کنیم که بدیهی، تحویل‌ناپذیر و ضروری‌الصدقند و خطا را بر نمی‌تابند. چنانکه قبلاً تشخیص دادیم، وجدانیات و اولیات از مصادیق چنین قضایایی هستند. اگر به سؤال اصلی شکاک در این بحث بازگردیم، خواهیم دید که وی از ما دو درخواست دارد: ۱) اثبات امکان ابتنا. ۲) ارائه الگوی ابتنا. ما در اینجا فرصت بحث تفصیلی درباره امکان ابتنا را نداریم. تنها به تذکار این نکته می‌پردازیم که آنچه را به عنوان «وجدانیات» و «اولیات» معرفی کردیم، گرچه با مثال‌هایی از قبیل: «من شادم»، «کل بزرگتر از جزء است» و... معرفی نمودیم، ولی مصادیق آن را منحصر به این چند مثال نمی‌دانیم، بلکه هر یک از این عناوین می‌توانند مصادیق زیادی داشته باشند و این وظیفه یک پژوهنده و محقق در هر رشته علمی یا هر قضیه‌ای خاص است که در پی یافتن چنین قضایای یقینی ضروری‌الصدق برآید. به نظر می‌رسد اگر محقق دغدغه صدق داشته باشد و در پی یافتن قضایای

ضروری‌الصدق باشد، خواهد توانست مصادیق مختلف وجدانیات و اولیات را بیابد و با استفاده از آنها در برهان، به قضایای نظری ضروری‌الصدق گوناگون دست یابد.

ارائه الگوی ابتناء: در اینجا نمونه و الگویی را معرفی می‌کنیم که در آن «کیفیت ابتناء نظریات بر بدیهیات» ارائه می‌شود. این الگو در واقع نمونه‌ای از قضایای نظری است که با اتکاء بر بدیهیات به تیقن می‌رسد.

بیان مسأله: مسأله‌ای که هم‌اکنون به استناد «وجدانیات» و «اولیات» درصدد اثبات آنیم، قضیه‌ای است نظری در باب اثبات «واجب الوجود»، یعنی موجودی که هستی خود را از غیر نمی‌گیرد و معلول علتی نمی‌باشد، و ضرورتاً موجود است، یعنی ممکن نیست جای هستی او را عدم پر کند.

قضیه: «واجب الوجود موجود است». (قضیه نظری)

برهان: من وجود دارم، پس من معدوم و ممتنع نیستم، زیرا اگر چیزی موجود باشد، دیگر معدوم و ممتنع نیست، چرا که اگر چیزی که موجود است، معدوم و ممتنع باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید که بالضرورة باطل است. اکنون که من وجود دارم، پس یا معلول غیر هستم و یا نیستم. اگر معلول غیر نباشم، پس واجب الوجود ثابت می‌شود. اگر معلول غیر باشم، اینک آن غیر، نقطهٔ پیرگار بحث قرار می‌گیرد. آن غیری که فرضاً علت وجود من است، یا خود واجب الوجود است، و یا معلول. اگر واجب الوجود باشد، پس واجب الوجود ثابت می‌شود، و اگر معلول باشد، پس دور یا تسلسل لازم می‌آید، و چون دور و تسلسل باطل است، پس وجود واجب الوجود اثبات می‌گردد.

دور باطل است، زیرا اگر الف وجوداً متوقف بر ب و ب متوقف بر الف باشد، به معنای این است که الف و نیز ب قبل از آنکه موجود باشند، موجود باشند، و این بالضرورة باطل است، زیرا الف به دلیل این که معلول است، باید بعد از ب موجود باشد، و به دلیل این که علت است باید قبل از ب موجود باشد. همین‌طور ب به دلیل این که از طرفی علت الف است، پس باید قبل از الف موجود باشد، و چون فرضاً نیز معلول الف است، باید بعد از آن موجود باشد، و این فرایند مستلزم وجود موجود، قبل از وجود آن است، و این بالضرورة باطل است. پس به این ترتیب: بطلان دور ثابت شد.

تسلسل نیز باطل است، زیرا تسلسل علت و معلول به معنای سلسله نامتناهی از موجوداتی است که بالفعل موجودند، و همه آنها هم علتند و هم معلول، و چیزی که، هم علت است و هم معلول، وسط است و هر وسطی، طرف می‌خواهد، پس سلسله مفروض باطل است، زیرا مصداق وسط است، و به مقتضای قضیه بدیهی «هر وسطی طرف می‌خواهد» باید طرف داشته باشد، و چون لزوماً باید طرف داشته باشد دیگر نامتناهی نخواهد بود، پس تسلسل باطل است. نتیجه: حاصل آنکه به استناد قضایای بدیهی و نظری مستند به بدیهیات مذکور، «واجب الوجود» اثبات گردید.

بازسازی و تحلیل برهان: اکنون برهان مذکور یا «الگوی ابتنا» را با تشریح و تحلیل مبادی آن بازسازی و تحلیل می‌کنیم. در این برهان مبادی‌ای به کار رفته که یا از «وجدانیات» و یا از «اولیات» هستند، و یا بدنحوی به آنها ارجاع می‌یابند. پس تلاش خواهیم کرد که این مبادی را، هرچند که گاهی به لحاظ ارتکاز یا شدت وضوحشان به خفا می‌روند، به خاطر ضرورت به صحنه آوریم. به عنوان مثال: «اصل عدم تناقض» مبدأ عامی است که معمولاً در براهین به آن تصریح نمی‌شود، چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس آورده است:

«و مبادی عام یا به قوت استعمال کنند یا به فعل. و اول مانند سلب و ایجاب بود در همه علوم، که از غایت وضوح تصریح به آن معهود نباشد.» (۱۳)

ولی برخلاف سنت معمول ما در اینجا در صدیم که به این گونه مبادی نیز تصریح کنیم. پس با توجه به مطالب یاد شده، «الگوی ابتنا» را که در «برهان اثبات واجب تعالی» تجلی یافته است، چنین بازسازی می‌کنیم:

قضیه نظری: «واجب الوجود موجود است».

برهان:

۱. من موجودم، (قضیه وجدانی)
۲. اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است. (قضیه بدیهی اولی)
۳. هستی یا از غیر است یا از غیر نیست. (قضیه بدیهی اولی)
۴. اگر هستی من - به عنوان یک موجود - از غیر نباشد، پس من واجب الوجودم. (قضیه بدیهی

أولی)

۵. اگر هستی من - به عنوان یک موجود - از غیر باشد، پس آن غیر موجود است، به دلیل ضرورت وجود علت عند وجود المعلول. (بدیهی اولی)

۶. آن غیر - به عنوان یک موجود - یا معلول غیر است و یا معلول غیر نیست. (بدیهی اولی)

۷. اگر هستی آن غیر به عنوان یک موجود از غیر نباشد، پس واجب الوجود است. (بدیهی

أولی)

۸. اگر آن غیر به عنوان یک موجود، معلول غیر باشد، پس مستلزم دور و تسلسل است. (بدیهی

أولی)

۹. دور باطل است. (قضیه نظری)، و وجه بطلان آن این است که موجب تحقق موجود قبل از تحقق آن می شود. - به تقریب اینکه: الف چون معلول ب است، پس باید بعد از ب موجود باشد، و چون علت ب است، باید قبل از ب موجود باشد. - و تحقق موجودی قبل از تحقق آن بالضرورة باطل است. (بدیهی اولی). پس دور باطل است.

۱۰. تسلسل نیز باطل است. (قضیه نظری)، و وجه بطلان آن این است که تسلسل مصطلح عبارت است از سلسله نامتناهی از موجوداتی که بالفعل موجودند، و همه آنها، هم علتند و هم معلول، و چیزهایی که هر یک از آنها هم علت است و هم معلول، وسطند، و هر وسطی، طرف دارد، پس سلسله مفروض که بی نهایت است و قهراً طرف ندارد، محال است.

نتیجه: پس ثابت شد که واجب الوجود، یعنی موجودی که معلول علتی نیست و ضرورتاً موجود است، تحقق دارد.

همان گونه که ملاحظه شد، برهانی را به عنوان «الگوی ابتناء» ارائه کردیم که مبادی آن از «وجدانیات» و «اولیات» تشکیل می شد. این برهان تحریری است از برهانی که خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد بدین عبارت تقریر کرده:

«والموجود إن كان واجبا فهو المطلوب، و إلا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل.»^(۱۴)

ما در ارائه این الگو از «وجدانیات» و «اولیات»، که صدق آنها را قبلاً به اثبات رساندیم، فاصله نگرفتیم، و حتی صورت قیاس شکل اول که در برهان به کار آوردیم، نیز از اولیات است. این برهان

را می‌توان ادامه داد و وحدت واجب تعالی و... را اثبات کرد، ولی آنچه ما در پی آن هستیم، ارائه «الگوی ابتنا» است که تا این جای برهان نیز تأمین است، چرا که می‌توان آن را به‌عنوان «مدل» برگزید و براساس آن براهین دیگری دربارهٔ موضوعات مختلف، بر ساخت.

چالش‌های ابتنا: در اینجا به برخی اشکالات اشاره می‌کنیم که می‌توان بر برهانی که به‌عنوان «ابتنا» ارائه شد، وارد ساخت، و سپس به پاسخ آنها خواهیم پرداخت. غرض از طرح این اشکالات و پاسخ‌ها آن است که کیفیت گذر از مشکلات تصویری و تصدیقی فرایند ابتنا را نشان داده و نحوهٔ رهایی از این قبیل چالش‌ها را، که گاهی منجر به شکاکیت می‌شود، ارائه کنیم. چالش‌های مطرحه در اینجا بد ترتیب، مربوطند به: مفهوم «وجود»، مفهوم «علیت»، «قانون علیت»، چرا که در «الگوی ابتنا» به‌نحوی از این امور تصویری و تصدیقی سخن رفته بود.

(۱- چ): در «الگوی ابتنا» یا برهان مذکور، مکرراً واژه «وجود» و مترادفات آن به کار رفته است. اکنون سؤال این است که «مفهوم وجود چگونه مفهومی است؟» اگر بدیهی است، سرّ بداهت آن چیست و اگر نظری است، معرّف آن کدام است؟

پاسخ: «وجود» یک مفهوم بدیهی است، و سرّ بداهت آن این است که این مفهوم علم حصولی تصویری است که از علم حضوری اخذ شده، زیرا ما نفس یا حالات نفسانی خود را بالوجدان شهود می‌کنیم، و این شهود نفسانی شأنیت و صلاحیت دارد که از آن، علم حصولی تصویری و تصدیقی، اخذ شود. مفهوم «وجود» علم تصویری مفرد است که از شهود نفسانی گرفته شده و ما در درونمان با مصادیق مختلف آن مواجهیم.

(۲- چ): گاهی گفته می‌شود: «انسان وجود است» و گاهی می‌گویند: «انسان وجود دارد». گاهی می‌گویند: «خدا وجود است»، و گاهی گفته می‌شود: «خدا وجود دارد». این تنوع حمل؛ حمل هوهو و ذوهو، را چگونه تفسیر می‌کنید؟!

پاسخ: تنوع حمل در اینجا براساس تنوع لحاظات و تکثر اعتبارات ذهن تفسیر می‌شود، زیرا ذهن گاهی بین موضوع و محمول لحاظ وحدت می‌کند، پس می‌گوید: «خدا وجود است» و گاهی تغایر اعتباری را ملحوظ می‌دارد، آنگاه است که می‌گویند: «خدا وجود دارد». این که گفتیم «تغایر اعتباری»، بدین لحاظ است که اگر تغایر حقیقی باشد، پس دیگر حمل معنا ندارد.

(۳- چ): چگونه شما به اشکال کانت در باب نفی وجود محمولی پاسخ می‌گویید؟ مگر نه این

است که کانت با این اشکال، برهان دکارت درباره اثبات وجود هر چیزی، از جمله وجود خدا را بلاموضوع می‌ساخت؟ کانت معتقد بود محمول حقیقی آن است که بر موضوع چیزی بیافزاید، ولی مفهوم وجود این چنین نیست. (۱۵)

پاسخ: کانت در این سخن که حمل واقعی آن است که محمول آن بر موضوع چیزی بیافزاید، به خطا رفته است، زیرا مراد از «افزایش»، یا افزایش در مقام ثبوت است یا اثبات. اگر مراد، افزایش در مقام ثبوت باشد، این فرض مستلزم آن است که هر محمولی همواره کمال موضوع باشد، در صورتی که همیشه این طور نیست. مرادمان از «کمال»، فزونی وجودی است که «کمال فلسفی» نام دارد. ولی اگر مراد، افزایش در مقام اثبات باشد، می‌گوییم: اولاً چنین مدعایی در بعضی موارد، مانند جایی که حمل شیء علی نفسه باشد، نقض می‌شود، زیرا منطقاً مانعی ندارد که بگوییم: «انسان انسان است.» و این حمل نیز حمل واقعی است. ثانیاً اگر فرض این باشد که حمل واقعی حملی است که محمول در مقام اثبات چیزی بر موضوع بیافزاید، این ملاک در مورد قضایایی که محمول در آن «وجود» است، نیز تحقق دارد. مثلاً قضیه «خدا موجود است.» مفید افزایش چیزی بر موضوع در مقام اثبات است، پس چرا حمل واقعی نباشد؟!

توضیح اینکه: موضوع در قضیه حملیه صرفاً حاکی از نفس الامر خود لابلش از تحقق و عدم تحقق است، یعنی بیان نمی‌کند که دارای مصداق متحقق است یا خیر، ولی اگر شما یک قضیه تشکیل دادید و محمول «موجود» را بر آن حمل کردید، هیئت ترکیبی قضیه در مقام اثبات، مفید این خواهد بود که موضوع دارای مصداق متحقیقی است. در اینجا است که می‌توان گفت: محمول بر موضوع در مقام اثبات و اخبار چیزی افزوده است و فرضاً مخاطب ما که قبل از تشکیل قضیه نمی‌دانست موضوع قضیه دارای مصداق نفس الامر است، ولی هم‌اکنون که قضیه را شنیده، خواهد دانست. البته این فزونی در عالم اثبات به معنای این نیست که مصداق موضوع و مصداق محمول در وعاء نفس الامر تعدد دارند، بلکه آنها دارای مصداق یا نفس الامر واحدی هستند و نفس الامر هر قضیه حملیه موجب صادق، وحدت مصداقی موضوع و محمول است. به این ترتیب: روشن شد که محمول وجود، مفید چیزی در مقام اثبات است، پس محمول حقیقی است، و سخن کانت در این باره - به تفصیلی که گذشت - ناتمام است.

(۴ - ج): در بند ۳ الگوی ابتناء آوردید: «هستی یا از غیر است یا از غیر نیست» ولی این مدعا

در صورتی تمام است که «وجود» و «هستی» یا «موجود» از اوصافی باشند که شیء در اتصاف به آنها محتاج غیر است، اما هنوز اثبات نکرده‌اید که «وجود» از اوصافی است که شیء در اتصاف به آن، محتاج غیر است. به عنوان مثال: بلبلی را در نظر آوردید که در بالای درختی مشغول خواندن است. این بلبلی می‌تواند موصوف به صفاتی از قبیل: «حیوان»، «پرنده»، «خوش‌نوا»، «زیبا»، «نجیف»، «ممکن»، «معلول»، «موجود»، «واحد»، «بالفعل» و هكذا اوصاف دیگر باشد. به هر ترتیب، سؤال این است که «آیا یک موصوف در همه اوصاف خویش محتاج غیر است، یا در بعضی از اوصاف؟ و اگر در بعضی از اوصاف محتاج غیر است، نوع آن اوصاف کدام است؟» پس تا معلوم نشده که «وجود» یا «موجود» از اوصافی است که موصوف در اتصاف به آن محتاج غیر است، نمی‌توان نوشت: «هستی یا معلول غیر است، یا معلول غیر نیست»!

پاسخ: برای پاسخ به اشکال، ابتدا اشاره می‌کنیم به انواع صفات و مبانی موجود در این خصوص و سپس به پاسخ اشکال خواهیم پرداخت. صفات در یک تقسیم، منقسم می‌شوند به صفات ثبوتی و وجودی و صفات عدمی و سلبی. حکما، صفات ثبوتی را نیز بر دو قسم منقسم می‌سازند: ۱. صفت اتحادی، که «خارج محمول» نامیده می‌شود، زیرا از صمیم موضوع استخراج شده و بر آن حمل می‌شود. ۲. صفت انضمامی، که به «محمول بالضمیمه» موسوم است. نظر رایج این است که صفت اتحادی و خارج محمول با صفت انضمامی و یا محمول بالضمیمه، این فرق را دارد که صفت اتحادی وجوداً با موصوف یکی است، ولی صفت انضمامی و محمول بالضمیمه چنین نیست، بلکه آنها در خارج ترکیب انضمامی دارند.^(۱۶) در مقابل فرضیه رایج، دیدگاه دیگری هم وجود دارد. مانند نظر استاد فیاضی - مبنی بر اینکه ترکیب جوهر و عرض یا ترکیب نفس الامری موضوع و محمول، ترکیب اتحادی یا وحدت است، زیرا اگر دقیقاً عرض را تحلیل کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که عرض - خواه در مواردی که به اصطلاح «خارج محمول» نامیده می‌شود، مانند «وحدت»، «کثرت»، «وجود» و... که به نظر برخی، از معقولات ثانیة فلسفی است، و خواه در جایی که «محمول بالضمیمه» نام دارد، مانند «أبيض»، «أسود» و... - شأنی از وجود جوهر و موضوع است و وجودی جدا از وجود موضوع ندارد، زیرا آنچه حقیقتاً موجود است، در واقع مصداق واحدی است که شما دوگونه مفهوم از آن اخذ کرده‌اید، یا دو نوع مفهوم بر آن صدق می‌کند.

اکنون که مبانی بحث را دانستیم، به پاسخ اشکال می‌پردازیم. سؤال این بود که یک شیء در چه صفاتی محتاج غیر است؟ در همه صفات یا در بعضی صفات؟ و آیا «وجود» از صفاتی است که موصوف در اتصاف بدان محتاج غیر است؟ به چه دلیل؟! برای پاسخ به این سؤال دوگونه پاسخ می‌توان داد؛ پاسخی بر مبنای عموم حکما در تفکیک بین صفات اتحادی و انضمامی، و پاسخی دیگر بر اساس عدم تفکیک بین صفات اتحادی و انضمامی، و ارجاع همه صفات ثبوتی به شئون وجودی موصوفی که آن صفات را واجد است. پاسخ عموم حکما در باب صفات اتحادی می‌تواند این باشد که اگر موصوف آنها ممکن و معلول بود، پس این صفات هم، که فرضاً وجودی جدا از موضوع دارند، در اتصافشان به صفت - صفت وجود - محتاج موضوع هستند، و هر محتاجی ممکن است، پس بالأخره صفات انضمامی هم ممکن و معلول خواهند بود. البته اینان «وجود» را از صفات اتحادی می‌دانند که وجود منحاز از موصوف ندارد، و در علیت و معلولیت تابع موصوف خود است. ولی پاسخ گفتن به اشکال بر مبنای ارجاع همه صفات ثبوتی به شئون وجودی موصوف، سر راست تر است، زیرا در اینجا ما در سنگلاخ صفات اتحادی و انضمامی یا محمولات بالضمیمه و محمولات بالضمیمه قرار نداریم، بلکه می‌گوییم: صفات یا وجودی اند یا عدمی. صفات عدمی به دلیل این که از نقص و عجز شیء انتزاع می‌شوند، دون معلولیتند، و در مدار قانون علیت واقع نمی‌شوند. اما صفات وجودی در معلولیت خود تابع موصوف خویشند، چرا که همه صفات وجودی، که آنها هم مصداقی جز همان مصداق موصوف ندارند، معلول خواهند بود. گاهی ممکن است از تعبیری همچون: «الذاتی لا یعلل»، «ذاتی شیء لم یکن معللاً»^(۱۷) و یا «ما جعل الله المشمشة مشمشة و لکن أوجدها» این توهم ایجاد شود که صفات ذاتی یک شیء از محور معلولیت خارجند، در صورتی که مراد اصلی از این تعبیر آن است که ذاتیات یک شیء دارای جعل دیگری غیر از جعل شیء نیستند، بلکه تحقق آنها به همان جعل شیء است. پس صفات ذاتی نیز معلولند، و معلول بودن یک شیء در واقع به معنای معلول بودن صفات ذاتی آن هم است. در هر صورت، وجود از اوصافی است که شیء ممکن در اتصاف به آن محتاج غیر است، و واجب در اتصاف به آن محتاج چیزی نیست.

(۵-ج): قوام برهان شما که در «الگوی ابتناء» تجلی می‌یافت، به این است که «موجود، یا علت است و یا معلول»، ولی در اینجا این سؤال قابل طرح است که شما در صورتی می‌توانید چنین

قضیه منفصله‌ای داشته باشید که قبلاً شأنیت موصوف برای اتصاف به یکی از طرفین منفصله را به اثبات رسانده باشید، ولی شما به چنین اثباتی - اثبات شأنیت برای اتصاف به علیت یا معلولیت - دست نزده‌اید، پس برهان شما ناتمام است.

پاسخ: از آنجا که هر قضیه‌ای را بالقوه می‌توان به صورت نفی و اثبات و ایجاب و سلب بیان کرد و لذا هر امری بالضرورة در یک طرف آن قرار می‌گیرد، پس ما می‌توانیم اصلاً خود را وارد چالش شأنیت نساخته و به راحتی از این مشکل درگذریم.

(۶-ج): شما در برهان از مفهوم «وجود» استفاده کردید، پس ما از شما می‌خواهیم بیان دارید «وجود» چه نوع مفهومی است؟ اگر این نظر را می‌پذیرید که وجود، مفهومی فلسفی و ساخته ذهن است، باید تبیین کنید چگونه ممکن است یک مفهوم جعلی ساختگی بتواند مُشییء الاشیاء باشد، و در آن تشکیک راه یابد، و قابل داد و دهش باشد، و بتواند در مدار علیت قرار گرفته، و نامزد علت و معلول واقع شود؟!

پاسخ: مفهوم «وجود» را باید از معقولات اولی محسوب داشت که در این صورت «معقول اول» منحصر به مفاهیم ماهوی نخواهد بود، و وجه آن این است که ما در خارج با مصداق عینی وجود سروکار داریم. اگر ما قائل به اصالت وجود هستیم، پس چگونه می‌توانیم از مصداق داشتن آن سر برتابیم؟! معمولاً طرفداران اصالت ماهیت مانند شیخ اشراق و حکیم لاهیجی و... به اعتباریت و معقول ثانی بودن مفهوم وجود تصریح کرده‌اند،^(۱۸) ولی این گرایش که با مساعی صدر المتألهین تقریباً با انزوا گرایید. ملاصدرا، نظریه پرداز اصالت وجود، در موارد زیادی توهم معقول ثانی بودن مفهوم وجود را به نقد کشیده است.^(۱۹) البته وی تصریح می‌کند مراد از مفهوم وجود، که دارای مصداق عینی است، وجود به معنای اسم مصدری است، نه وجود به معنای مصدری، چنانکه می‌نویسد:

«إن لمفهوم الوجود الذی من أجلی البدیهیات الأولیه مصداقاً فی الخارج و حقیقة ذاتاً فی الأعیان. و أن حقیقتها نفی الفعلیة و الحصول و الوقوع، لا بالمعنی المصدری كما ظنه المتأخرین کلهم، بل بمعنی أنها نفس حقیقة الوقوع و ما به الوقوع سواء أکان الوقوع وقوع نفسه أی نفس الوجود أو وقوع شیء آخر هو الماهیة.»^(۲۰)

به این ترتیب روشن شد که با قول به اصالت وجود، دیگر نباید در مصداق عینی داشتن وجود و این که وجود، معقول اول است، تردید روا داریم، کما این که برخی از قائلان به اصالت وجود درباره مفهوم وجود به گونه‌ای سخن گفته‌اند که با اصالت وجود ناسازگار است. در هر صورت، مفهوم وجود، برخلاف نظر قائلان به اصالت ماهیت، صرفاً مفهوم جعلی و ساختگی نیست، بلکه ما آن را از مصداق عینی - درونی و بیرونی - با دستگاه ذهن برمی‌گیریم، و این مفهومی است که از «نفس التحقق» حکایت می‌کند.

(۷- ج): اشکال دیگر قابل طرح در اینجا مربوط به بند ۴ از «الگوی ابتنا» است که در آن آمده بود: «اگر هستی من - به‌عنوان یک موجود - از غیر نباشد، پس من واجب الوجودم» و حاصل اشکال این است که چگونه شما از خاصه [= ویژگی] «از غیر نبودن هستی یک موجود» به «وجوب وجود آن» نقب می‌زنید؟! مگر ممکن نیست موجودی هستی خود را از غیر نگیرد، ولی در عین حال ضرورتاً همواره موجود نباشد؟!!

پاسخ: اگر ما فرض کردیم موجودیت موجود از غیر نباشد، پس معلوم می‌شود که آن موجود ممکن نیست، چون قانون علیت، که بدیهی اولی است، می‌گوید: «هر ممکنی معلول غیر است». پس طبق قانون عکس نقیض، اگر چیزی معلول غیر نبود، ممکن الوجود نخواهد بود، و اگر چیزی ممکن الوجود نبود، واجب الوجود خواهد بود، زیرا این قضیه که «الموجود اما واجب أو ممکن»، که در حقیقت تعبیر دیگری از قضیه منفصله حقیقیه «الموجود اما أن یکون ضروری الوجود بذاته أو لا یکون ضروری الوجود بذاته» می‌باشد، از بدیهیات اولیه است. بنابراین اگر ما به «معلول نبودن چیزی» اذعان کردیم، در حقیقت به «واجب الوجود بودن آن» اذعان کرده‌ایم، و این همان است که در بند چهارم از «الگوی ابتنا» به این صورت آوردیم:

«اگر هستی من - به‌عنوان یک موجود - از غیر نباشد، پس من واجب الوجودم.»

(۸- ج): در برهان مذکور مفهوم «علیت» و نیز قانون «علیت» به کار گرفته شده بود. از این رو، سؤالاتی که در اطراف و جوانب مفهوم علیت و قانون علیت قابل طرح است، که به چند نمونه از آنها اشاره خواهیم کرد:

(الف) «مراد شما از علیت چیست؟». وقتی شما می‌گویید: الف، علت ب است، و ب معلول الف، یعنی چه؟ چه قسم ارتباطی بین الف و ب برقرار است که شما از آن به «علیت» تعبیر می‌کنید؟ آیا

مراد، شرط لازم است، یا شرط کافی، یا شرط لازم و کافی، و یا امر دیگری؟ بالاخره از «علیت» چه مراد می‌کنید؟ اگر این مفهوم «بدیهی» است، سَرِ بدهت آن چیست؟ و اگر «نظری» است، معرّف آن کدام است؟ اگر کسی گفت: «من از علیت چیزی نمی‌فهمم»، چگونه با او مواجهه خواهید کرد؟ (ب) «اموری که متصف به علیت و معلولیت می‌شوند، چه اموری اند؟» آیا آنچه متصف به علیت می‌شود، جوهر است یا غیر جوهر؟ اگر قسم اول باشد، آیا جوهر فردی و خاص علت است و یا جوهر نوعی علت خواهد بود؟ اگر آنچه متصف به علیت می‌شود، جوهر نباشد، آیا خواص و عوارض، مانند زردی، سرخی و... علتند؟ آیا رویدادها، مانند زدن پرویز مرهوشنگ را، علت است؟ آیا امور اضافی، مانند پدر شدن حسن، رئیس شدن جواد و... علت است و یا آنچه موصوف به علیت و معلولیت می‌شود، امر دیگری است؟

(ج) «چگونه علیت را اثبات می‌کنید؟» آیا برقراری رابطه علیت بین الف و ب بر مبنای حکم حس است یا عقل؟ اگر بگویید حس، پس با اشکال هیوم مواجه می‌شوید که می‌گفت: «حس جز تعاقب حوادث را نشان نمی‌دهد». حس نمی‌گوید که اگر همواره ب به دنبال الف بیاید، الف، ب را به وجود آورده است. به نظر هیوم حس صرفاً پی‌درپی آمدن حوادث و رویدادها را نشان می‌دهد، نه رابطه علیت بین آنها را. مضافاً اینکه: به نظر شخصی مانند دامت (Dummett) حس همین مقدار را هم نمی‌تواند اثبات کند. اگر بگویید عقل، اثبات‌کننده علیت است، پس خواهیم گفت شما با کدام اصل عقلانی، وجود رابطه علیت بین دو چیز را اثبات می‌کنید؟

(د) «قانون علیت را چگونه تنسیق می‌کنید؟» اگر آن را به صورت قضیه تحلیلی «اگر چیزی معلول باشد، آنگاه علت دارد» بیان دارید، ما منکر این نیستیم، ولی این قضیه چیزی را اثبات نمی‌کند. اما اگر قانون علیت را به صورت قضیه شرطیه منفصله «هر موجودی یا معلول است یا معلول نیست» بیان دارید، علاوه بر اینکه بیان نمی‌دارد که چه چیز علت یا چه چیز معلول است، این اشکال نیز متوجه شماست که امری را در گردونه علیت و معلولیت قرار داده‌اید، در صورتی که هنوز شأنیت اتصاف آن به علیت و معلولیت به اثبات نرسیده است. از طرفی اگر بخواهید شأنیت آن را برای چنین اتصافی به اثبات رسانید، از آنجا که مقدمات، علت نتیجه‌اند، پس خود نیز در گرداب بحث قرار می‌گیرند، زیرا شما در فرایند استدلال از قانون علیت استفاده می‌کنید!

پاسخ: این اشکال از سه بند تشکیل شده است که اینک به ترتیب آنها را پاسخ خواهیم گفت.

پ. الف) علیت عبارت است از «نقش داشتن چیزی در وجود چیز دیگر». علیت به معنای مذکور، شامل هر چیزی که به نحوی در وجود چیز دیگر نقش داشته باشد، می‌شود، لذا شامل شرط کافی و شرط لازم هر دو خواهد شد. مفهوم علیت، مفهومی بدیهی است، زیرا می‌توان آن را از رابطه نفس با اراده خود که با علم حضوری مشهود نفس است، اخذ نمود. البته چون «علیت» در محسوسات از محسوسات ثانویه است که توسط عقل به آن راه می‌بریم و در مورد آن فرایند تفکر لازم نیست، اگرچه احساس خاصی لازم است که عقل را مهیای اخذ چنین مفهومی می‌کند، می‌توانیم بدهات آن را از این ناحیه نیز تثبیت کنیم. زیرا هر کس به خود مراجعه کند خود را واجد مفهوم علیت خواهد یافت، گرچه ممکن است این امر تحت عناوین دیگر باشد، و اگر کسی بگوید چیزی از مفهوم علیت در خود سراغ ندارد، باید او را با منتهاتی تنبه بخشید.

پ. ب) نامزد علیت، «وجود» است، چون هر چیز متحقق به «وجود» ارجاع می‌یابد، چراکه «وجود» نفس التحقق و الوقوع است، و اگر علیت را به امور دیگر هم نسبت دهیم، بالتبع خواهد بود.

پ. ج) حاکم به علیت، عقل است، زیرا این عقل است که قضیه بدیهی اولی «هر ممکن الوجودی محتاج به علت است» را تصدیق می‌کند، چراکه عقل با ملاحظه طرفین قضیه مذکور اذعان می‌دارد اگر چیزی ممکن الوجود باشد، قطعاً محتاج به علت خواهد بود، و چیزی ممکن الوجود است که وجودش از ناحیه غیر باشد، چنانکه پیش از این بیان داشتیم.

پ. د) قانون علیت همین است که «هر ممکن الوجودی احتیاج به علت دارد»، البته چون این قضیه یک قضیه حقیقیه است، می‌توان آن را به صورت: «اگر چیزی ممکن الوجود باشد، تحققش محتاج به موجودی دیگر است که علت آن نامیده می‌شود»، و یا مانند آن تنسیق کرد، که در این صورت روشن است هر چیزی که علی الفرض ممکن الوجود است، تمام شأن آن این است که وجودش از ناحیه غیر است.

(۹-ج): به دنبال پاسخی که به اشکالات مطروحه در مورد «علیت» ارائه شد، این اشکالات نیز

قابل طرح است:

الف) در مورد این تعریف از علیت که «علیت» عبارت است از نقش داشتن چیزی در وجود چیزی، این سؤال مطرح است که «نقش داشتن یعنی چه؟» اگر نقش داشتن به معنای تأثیر

داشتن است، پس یک نحوه دور مکشوفی را - البته بعد از تأمل - به همراه دارد؛ اما اگر از «نقش داشتن» معنای اعمی مراد می‌کنید، پس چرا «علت مُعده» بدان معنا، علت نباشد؟! (ب) شما از طرفی گفتید: «علیت» یعنی «نقش داشتن چیزی در وجود چیز دیگر»، و از طرف دیگر «وجود» را به عنوان نامزد علیت معرفی کردید، پس تعریف شما از علیت چنین می‌شود: «علیت عبارت است از: نقش داشتن وجودی در وجود وجود دیگر».

پاسخ:

پ. الف) در اینجا لازم است به دو نکته توجه کنیم:

۱. درست است که ما «علیت» را به «نقش داشتن چیزی در وجود چیزی» تعریف کردیم، ولی این تعریف و نظائر آن را نباید به عنوان تعریف حقیقی از علیت تلقی کنیم، چرا که «علیت» امری نیست که برای ما مجهول باشد تا ما در صدد برآییم با تعاریفی به آن راه جوئیم. علیت، حقیقتی آشنا برای آدمیان است، گو اینکه معمولاً آن را تحت عنوان «علیت» نمی‌شناسند، بلکه غالباً در جلوه‌ها و عناوین دیگری بدان معرفت حاصل می‌کنند. علیت برای کودکان این‌گونه بروز می‌یابد که مثلاً او می‌فهمد اسباب‌بازیش که اکنون از دسترس وی خارج است و در باغچه افتاده است. وی در صورتی می‌تواند آن را به دست بیاورد که عزم را جزم کرده و برای آوردن آن به باغچه برود. کودک اراده می‌کند و متعاقب آن عضلاتش به حرکت درمی‌آیند، و بدین وسیله کودک راه رسیدن به هدف را در پیش می‌گیرد. پس کودکان نیز علیت را می‌شناسند، ولی تحت عناوین دیگری به آن ره می‌جویند. جوانان نیز علیت را در جلوه‌های مختلف فهم می‌کنند. فوتبالیستی که توپ او در حال بیرون رفتن از زمین بازی است، برای جلوگیری از این امر تلاش می‌کند. او می‌فهمد که برای پیروزی و نیل به هدف باید به گونه‌ی خاصی در داخل زمین به سرعت بدود. پس او نیز با مفهوم «علیت» آشناست. بزرگسالان نیز از فهم علیت بی‌نصیب نیستند. پیرمردی که از سر فرتوتی نمی‌تواند از زمین بلند شود، می‌فهمد که باید برای برخاستن از عصا کمک بگیرد. با این توضیح روشن شد که تصور علیت، معلوم است، پس مفهوم مجهولی نیست تا ما برای آن تعریف حقیقی تدارک ببینیم.

اکنون در پاسخ به اشکال دور می‌گوییم: تعریف علیت به «نقش داشتن چیزی در وجود چیزی» با التزام به اینکه «نقش داشتن» به معنای «تأثیر داشتن» است، موجب دور نخواهد شد،

زیرا دور آنگاه پی افکنده می‌شود که ما تعریف مذکور از علیت را تعریف حقیقی بدانیم، در صورتی که ما آن را به‌عنوان تعریف لفظی از علیت، عرضه داشتیم.

۲. «نقش داشتن چیزی در وجود چیزی» دو معنا می‌تواند داشته باشد: معنای دقیق فلسفی و معنای ساده عرفی. ما مفهوم «نقش داشتن» را در معنای دقیق فلسفی به کار برده و اصلاً معنای عرفی آن را در اینجا مراد نکرده‌ایم. توضیح اینکه، عرف، با مسامحه برای اموری نسبت به امور دیگر، نقش و علیت قائل است، اما فیلسوف فهم عرفی را تدقیق می‌کند، وقتی می‌گوید: نقش داشتن در جایی معنای حقیقی دارد که چیزی در وجود چیزی نقش داشته باشد. بر این اساس، فیلسوف علت مُعده را علت حقیقی نمی‌داند، زیرا در علیت اعدادی وجود چیزی در وجود چیزی نقش ندارد، بلکه عدم چیزی در وجود چیزی نقش دارد، و «عدم» چیزی نیست. مثلاً، «حرکت»، علت اعدادی برای «وصول» است، اما آیا واقعاً می‌توان آن را علت دانست؟! چگونه می‌توان حقیقتاً «حرکت» را علت «وصول» دانست، در صورتی که زوال آن شرط تحقق معلول است؟!

بنابراین تعریف علیت به «نقش داشتن چیزی در وجود چیزی» تعریف حقیقی نیست که بخواهیم به‌وسیله آن مجهولی را معلوم سازیم، بلکه ما اصل این مفهوم را در اختیار داریم، ولی گاهی آن را به‌عنوان علیت مورد توجه قرار نمی‌دهیم.

در فرایند علیت، نقشی که برای علت وجود دارد این است که اگر از بین برود، معلول هم از بین خواهد رفت زیرا در علیت انحصاری، علیت علت به نحو تعیین است، برخلاف علل غیرمنحصره که علت هر یک از آنها بنحو علی‌البدل است. از این رو می‌توان گفت فیلسوف بدین لحاظ علت اعدادی را علت حقیقی نمی‌داند چرا که ویژگی مذکور را فاقد است. و بدین صورت است که فهم عرفی با دقت فلسفی تدقیق و تصحیح می‌شود. ما اگر بخواهیم این دقت را نیز در بیان علیت ابراز داریم، باید چنین بگوییم: «علیت، نقش داشتن چیزی در وجود چیزی است به نحوی که با زوال آن، وجود آن چیز نیز از بین برود».

پ. ب) قبل از پاسخ به اشکالات مطروحه در این باب، خاطر نشان می‌سازیم با توجه به اینکه علیت در مدار وجود است، تمام تقاریر مختلف در باب «نقش داشتن» نیز به‌وجود تحویل می‌گردد. توضیح اینکه، علیت که به معنای نقش داشتن در مفهوم دقیق فلسفی است، را می‌توان به چندین صورت بیان داشت، هر چند همه اینها دارای مفاد واحدی هستند: ۱. نقش داشتن

چیزی در چیزی. ۲. نقش داشتن وجودی در وجودی. ۳. نقش داشتن وجود چیزی در وجود چیزی. ۴. نقش داشتن چیزی در وجود چیزی. ۵. نقش داشتن وجود چیزی در چیزی. این تصاویر چندگانه از علیت همگی به نقش وجودی ارجاع می‌یابند. اضافه «وجود چیزی» اضافه بیانیه است، و اگر بگوییم اضافه ملکیت است، از آن نوع اضافه ملکیتی است که مالک و مملوک در آن، واحدند، یعنی مالک غیر از مملوک نیست. وقتی ما می‌گوییم: «وجود چیزی» این بدین معناست که چیزی است که هم مصداق وجود است و هم مصداق شیء. این قلم که اکنون من به وسیله آن می‌نویسم، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت قلم، ولی این حقیقت اصالتاً مصداق وجود است و تبعاً مصداق ماهیت قلم. زیرا ماهیت فی حد ذاتها اقتضای تحقق ندارد و حاکی از تحقق هم نیست. با این وصف ما می‌توانیم علیت را هم به وجود نسبت دهیم و هم به ماهیت. مثلاً می‌توانیم بگوییم: «آتش علت احتراق است»، ولی روشن است که آتش فی حد ذاته علت نیست بلکه آتش موجود، علت است، و آتش موجود، وجود متعین است، و روشن است که وجود متعین، وجود است. پس وقتی می‌گوییم: «آتش علت احتراق است» بدین معناست که: «وجودی که آتش است، علت است برای وجودی که احتراق است». به این ترتیب مانعی ندارد بگوییم: «آتش علت احتراق است»، ولی نباید از این نکته غافل باشیم که آتش موجود و احتراق موجود، علت و معلول خواهند بود، زیرا مسلم است که آتش معدوم و احتراق معدوم علت و معلول نیستند. همچنین حقیقتاً ماهیت آتش و ماهیت احتراق نیز از محور علیت خارجند، زیرا ماهیت فی حد ذاتها ابای از عدم ندارد، پس چگونه می‌توان علیت را به ذاتی منسوب داشت که از پذیرش عدم نیز سر بر نمی‌تابد.

پس همچنانکه اگر ما گفتیم: «الجسم أبيض»، در واقع به معنای «بیاض الجسم أبيض» است، همچنین اگر نیز گفتیم: «النار علة»، به «وجود النار علة» تحویل می‌گردد. اکنون با توجه به مطالبی که درباره مفاهیم ماهوی و رابطه آن با علیت بیان داشتیم، می‌توان مفاهیم دیگر را نیز بر آن قیاس کرد. مثلاً می‌توانیم بگوییم: «الواحد هو العلة»، ولی روشن است که واحد موجود، علت است نه واحد معدوم. بنابراین آنچه حقیقتاً علت است، همان وجود است و امور دیگر نیز در یرتوی آن به علیت می‌رسند. به این ترتیب: روشن شد که علیت براساس وجود تفسیر می‌شود، زیرا علیت در مدار وجود حاصل می‌آید، چرا که تنها وجود است که حاکی از وقوع و تحقق است، و این بُرد

مفهومی وجود است که مقتضی این است که واجد نقش محوری در فرایند علیت باشد و نقش اصلی و انحصاری علیت به آن منحصر شود و هرگاه علیت را به مفاهیم دیگر هم نسبت دهیم، سرانجام به وجود، که حاکی از تحقق و فعلیت است، تحویل گردد و چنانکه قبلاً اشاره کردیم، مفهوم وجود، به معنای اسم مصدری، از معقولات اولی است که حاکی از تحقق و فعلیت است.

پی‌نوشت‌ها

1. See Paul Edwards, Ed., Encyclopedia of philosophy, vol 7, pp. 487-491. & Bruce Aune, Knowledge of External world, pp. 57-84.
 2. John L. Pollock, Contemporary Theories of Knowledge, (New Jersey: Rownan & lttlefield Publishers, 1988), p 26.
 ۳. استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، صص ۳۸-۳۷.
 ۴. اساس الاقتباس، مقدمه مصحح، صص ۱۸ و ۱۹ و ۲۵.
 ۵. ر. ک. أحمد محمود الشنوائی، کتب غیبت الفکر الانسانی، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، ۱۹۹۰ م)، صص ۶۳-۷۴.
 ۶. استیفن بارکر، فلسفه ریاضی، صص ۱۱۱-۴۱.
 7. Elliott Sober, Core questions in philosophy: A text with reading, (New jersey: prentice-Hall, Inc, 1995), pp 161-175.
 ۸. باروخ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، ویراسته اسماعیل سعادت، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴ ه.ش)، صص ۲۱۱-۲۱۰.
 9. Paul Edwards, Ed., Encyclopedia of philosophy, vol. 3, pp 258-590.
 10. Ernest Sosa, Knowledge in perspective: Selected Essays in Epistemology., pp. 1-15.
 11. Jonathan Dancy, Ed., A Companion to Epistemology, p. 157.
 12. Ernest Sosa, Knowledge in prcspective, pp. 151-157.
 ۱۳. خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۹۵.
 ۱۴. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۱۷.
 ۱۵. عبارت کانت درباره نفی وجود محمولی چنین است:
 (Being is obviously not a real predicte; that is, it is not a concept of something which could be added to the concept of a thing it is merely the positing of a thing, or of certain determinas as existing in themselves.)
- Immanuel Kant, Critique of pure reason, Translated by Norman Kemp Smitt, (New York: st

martin's 1969), p 504.

١٦. شرح المنظومه، بخش منطق، ص ٣٠.

١٧. همان، ص ٢٩.

١٨. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢ صص ٧٣-٦٤؛ شوارق الهام، ص ١٢٧.

١٩. اسفار، ج ٧، ص ٢٩٤، ج ٩، ص ١٨٥؛ شرح زاد المسافر، ص ١٢-١١.

٢٠. اسفار، ج ١، ص ٣٤٠.