

بیش نخواهد بود. نتیجه گرفته میشود که:

اصل اصیل در هر چیز وجود هستی اوست و مهیبت آن پنداری است. یعنی واقعیت هستی بخودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت-دار یعنی عین واقعیت است و همه مهیبات با آن واقعیت‌دار و بی‌آن

→ برای ذهن ما چنین نمودار میشود که در هر یک از این موارد وجود بیک چیز تعلق گرفته و در هر موردی یک چیز است که متلبس بلباس وجود شده و بمبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار میشود که در هر یک از این موارد وجود، یک چیز معین را از کتم عدم خارج و از پرده ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده؛ در یک جا وجود بپیزی تعلق گرفته که آنرا کمیت متصل میخوانیم و در یک جا بپیزی دیگری که آن را کمیت منفصل و یک‌جا بپیزی دیگری که آنرا جوهر عاقل میخوانیم. آنچه در ذهن بصورت معروض و متلبس جلوه میکند و مثل اینست که چیزی است که لباس هستی پوشیده یا چیزی است که از کتم عدم و ظلمت نیستی خارج شده ماهیت است. مثلاً در مثال بالا که حکم میکنیم خط یا عدد یا انسان موجود است خط و عدد و انسان ماهیتهای مختلفی هستند که واقعیت‌دار شده‌اند. ماهیبات منشأ کثرت و تعددند و وجود منشأ وحدت یعنی اینکه این سه امر واقعیت‌دار سه امر هستند نه یکی. از این جهت است که یکی خط است و دیگری عدد و سومی انسان والا از جنبه موجودیت و واقعیت داشتن همه مانند یکدیگرند. البته ممکن است کسی در اینکه ما آنچه از اشیا درک میکنیم عین ماهیت اشیا است تردید روا دارد و صورت ذهنی خط یا عدد یا انسان را عین ماهیت متلبس بوجود خارجی نداند یعنی در مسئله «وجود ذهنی» یا «ارزش معلومات» راه تردید یا انکار پیش‌گیرد ولی بهر حال با قبول اینکه این سه چیز، سه امر واقعیت‌دار هستند جای تردید باقی نیست که هر یک از این سه، یک شیء بخصوص است که وجود باو تعلق گرفته و آن چیز که مورد تعلق وجود است همان ماهیت آن شیء است خواه آنکه ما بکنه وی رسیده باشیم یا نرسیده باشیم.

۳- در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل میکنیم همانطوریکه هر یک از موضوع و محمول در ذهن تصویری مخصوص بخود دارند، در خارج واقع نیز هر یک واقعیتی مخصوص بخود دارند.

مثلاً هنگامیکه حکم میکنیم این کاغذ سفید است یا این اطاق مربع است یا این قند شیرین است - در اینجا همانطوریکه هر یک از کاغذ و سفیدی یا اطاق و شکل مربع یا قند و شیرینی تصویری مخصوص بخود در ذهن دارد، در خارج و واقع نیز یک واقعیتی علیحده و «ما بحداء» علیحده دارد - واقعیت کاغذ و واقعیت سفیدی - واقعیت اطاق و واقعیت شکل مربع - واقعیت قند و واقعیت شیرینی.

هر چند در این موارد واقعیت یکی وابسته بواقعیت دیگری است مثل آنکه واقعیت سفیدی وابسته بواقعیت کاغذ است و... ولی در عین حال هر یک واقعیت و مصداق واقعی و بالاخره «ما بحداء» مخصوص بخود دارند.

ولی در برخی موارد که محمولی را بر موضوعی حمل میکنیم اینطور نیست یعنی موضوع و محمول هر یک واقعیت علیحده ندارند و در خارج بین موضوع و محمول هیچگونه الثنیت و کثرتی حکمفرما نیست بلکه وحدت حکمفرماست و کثرت صرفاً مستند بذهن است و بمبارت دیگر ذهن با یک نوع قدرت تجزیه و قوه تحلیلی ←

(بخودی خود) پنداری و اعتباری میباشند. بلکه این مہیات تنہا جلوہ‌ها و نمودہائی هستند کہ واقعیتہای خارجی آنها رادردن و ادراک ما بوجود میآورند و گرنہ در خارج از ادراک نمیتوانند از وجود جدا شدہ و بوجہی مستقل شوند.

→ کہ دارد یک واحد خارجی را در قرع و انبیب مخصوص خود منحل میکند با موز متعدده و از یک واقعیت خارجی کہ در خارج هیچگونہ کثرتی ندارد معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد.

قدرت تجزیہ و قوہ تحلیل ذہن قابل انکار نیست ہزارہا شواہد واضح دارد. شما یک نظری بہ «تعریفات» بیندازید و ببینید کہ چگونہ ذہن برای یک شیء بسیط خارجی در ظرف خویش معانی و مفاهیم متعدده می‌سازد و جنبہ‌های مشترک و جنبہ‌های اختصاصی برای آن می‌سازد بطوریکہ ہمہ آن معانی و مفاهیم متکثرہ برآن شیء بسیط خارجی منطبق است مثل آنکہ در مقام تعریف خط، ذہن حکم میکند کہ «کمیتی است متصل کہ دارای بعد واحد است».

در اینجا ذہن خط را در قرع و انبیب خود منحل کردہ است بکمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن و مفاهیم سہ‌گانہ کمیت و اتصال و دارای بعد واحد بودن را بر خط منطبق میکند. بدیہی است کہ وجود خارجی خط، مرکب از سہ جزء نیست یعنی قسمتی از وجودش کمیت و قسمتی اتصال و قسمتی بعد واحد نیست بلکہ ہر سہ مفہوم در خارج دارای یک واقعیتند و بوجود واحد موجودند و این ذہن است کہ از برای یک واقعیت وحدانی چندین مفہوم مختلف انتزاع میکند و ہمہ را برآن منطبق می‌سازد.

بہرحال قدرت ذہن برای اینکہ از یک واقعیت واحد مفاهیم و معانی متعدده بسازد قابل انکار نیست.

یکی از مواردیکہ معمولی را بر موضوعی حمل میکنیم و آن موضوع و محمول ہر یک واقعیت علیحدہ ندارند مبحث ماہیت و وجود است یعنی مواردی است کہ ماہیتی از قبیل خط یا عدد یا انسان یا چیز دیگر را موضوع و وجود را محمول قرار میدہیم و قضایائی درست میکنیم و حکم میکنیم کہ (مثلاً) خط موجود است یا عدد موجود است یا انسان موجود است...

در اینگونہ موارد موضوع و محمول (مفہوم انسان و مفہوم وجود مثلاً) در ظرف ذہن بطور مسلم کثرت دارند و بین آنها مغایرت حکمفرما است و باصطلاح؛ «وجود زائد بر مہیت است» بلکہ چنانکہ گفتیم در نمایش اولی برای ذہن، وجود چیزی است کہ تعلق بماہیت گرفته و خارج کنندہ او از کتم عدم و ظاہرکنندہ وی از زیر پردہ ابہام و ظلمت نیستی است و یا بمنزلہ لباسی است کہ مہیت متلبس بوی شدہ باشد ولی بطور قطع و مسلم در خارج، وجود و ماہیت دو چیز نیستند کہ یکی ظاہر کنندہ و دیگری ظاہر شدہ، یکی متعلق و دیگر متعلق بہ، یکی لباس و دیگری متلبس بودہ باشد این ذہن است کہ از یک عینیت خارجی دو مفہوم ساختم است و از این دو مفہوم یکی را عارض و دیگری را معروض و یکی را متعلق و دیگری را متعلق بہ اعتبار میکند. در خارج انواع ترکیبات ممکن است ولی ترکیب خارجی از ماہیت و وجود معنی ندارد و بطور قطع و یقین این کثرت یعنی ترکیب شیء از ماہیت و وجود معلول قوہ تحلیل و قدرت تجزیہ ذہن است و در خارج، وجود ←

نکاتی چند یا نتایجی چند

۱- ما بحقیقت هستی نمیتوانیم پی ببریم. زیرا چنانکه در مقاله پنج بیان کردیم شناختن هر چیزی یا بواسطه مهیت آن میباشد و یا بواسطه خواص آن، و درحقیقت هستی هیچکدام از این دو چیز،

→ و ماهیت و فی‌المثل انسان و وجود انسان یا خط و وجود خط یا زمین و وجود زمین دو امر واقعیت‌دار نیستند و باصطلاح دو «مابحدام» خارجی ندارند اساساً چگونه ممکن است يك واحد واقعیت‌دار (هرچیز که میخواهید فرض کنید - واحد انسان یا واحد خط یا واحد ذره) خودش و واقعیت و وجودش هر کدام واقعیت علیحده داشته و مجموعاً دو واحد واقعیت‌دار بوده باشند؟!

اینکه هر چیزی با وجود و واقعیت خودش يك واحد را تشکیل میدهند و اختلاف و تعدد ماهیت و وجود بحسب ظرف ذهن و معلول قوه تحلیل ذهن است احتیاج باقامه برهان ندارد و اگر کسی بتواند مطلب را تصور کند بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد.

ولی در عین حال ما برای کسانی که مایل هستند، برهان نیز اقامه میکنیم باین ترتیب: اگر هر چیزی با وجود و واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشند لازم می‌آید که هر امر واقعیت‌داری از امور واقعیت‌دار غیر متناهی تشکیل شده باشد بعلاوه لازم می‌آید که اساساً آنشیء موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد زیرا اگر هر يك از ماهیت و وجود يك امر واقعیت‌دار بوده باشد پس وجود واقعیت دارد و مهیت واقعیتی و هر يك از این دو بخودی‌خود يك واحد واقعیت‌دار است آنگاه نقل کلام میکنیم بهر يك از این دو واحد واقعیت‌دار (ماهیت و وجود) و چون هر يك از این دو واحد واقعیت‌دار، يك امر واقعیت‌دار است و هر امر واقعیت‌داری بحسب فرض با واقعیت خود دو امر واقعیت‌دار است یعنی بیسن خودش دوگانگی حکمفرما است و مجموعاً يك واحد را تشکیل نمیدهند پس هر يك از ماهیت و وجود نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است برای مرتبه دوم نقل کلام میکنیم بدو امر واقعیت‌داری که واقعیت ماهیت را تشکیل میدهند و بدو امر واقعیت‌داری که واقعیت وجود را تشکیل داده‌اند و چون هر يك از این چهار، يك امر واقعیت‌داری است و هر امر واقعیت‌داری بحسب فرض از مجموع دو امر واقعیت‌دار که بین آنها دوگانگی خارجی حکمفرما است تشکیل شده پس هر يك از آنها نیز مجموعاً دو امر واقعیت‌دار است و همچنین برای مرتبه سوم و چهارم... و تا بی‌نهایت که پیش برویم با امور واقعیت‌داری میرسیم که مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هر يك از آن دو امر واقعیت‌دار نیز از دو امر واقعیت‌دار دیگر و همینطور... و البته این امر عقلاً محال و منتع است زیرا اولاً يك واحد واقعیت‌دار مثل واحد انسان واحد انسان است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از انسانها و واحد خط يك واحد خط است نه مجموعه‌ای غیر متناهی از واحد خط‌ها (قابلیت انقسام خط باجزاء غیر متناهی با اینمطلب اشتباه نشود) و واحد آتم يك واحد آتم است نه غیر متناهی آتمها و اساساً چگونه ممکن است که يك واحد از يك شیء در عین يك واحد بودن، بالفعل واحدهای غیر متناهی باشد و ثانیاً غیر متناهی مفروض ما از نوع کثیری است که بالاخره بوحداتی منتهی نمیشود زیرا چنانکه دیدیم تا بینهایت، شیء مرکب است از دو امر واقعیت‌دار و هیچگاه بيك امر واقعیت‌داری که مجموعه‌ای از دو امر واقعیت‌دار نبوده باشد منتهی نمیشود و ←

حقیقتاً تحقق ندارد.

اما مهیت: برای اینکه مهیت چیزی است که با یافتن واقعیت، واقعیت‌دار و موجود و با نیافتن واقعیت، معدوم میشود و فرض یافتن و نیافتن واقعیت از برای خود واقعیت هستی تصور ندارد.

→ کثیریکه بواحد منتهی نشود وجودش محال است زیرا کثیر از مجموع واحدهاتولید میشود و اگر واحد نباشد کثیری هم نخواهد بود پس لازمه اینکه شیء با واقعیت خودش دو امر واقعیت‌دار بوده باشند اینست که آنشیء اساساً موجود و واقعیت‌دار نبوده باشد.

۴- درمقدمه بالا گفتیم که شیء با واقعیت خودش و بعبارت دیگر ماهیت و وجود نمیتوانند دو عینیت داشته و دو امر واقعیت‌دار بوده باشند حالاً میگوئیم که همینطور هم ممکن نیست که مهیت و واقعیت خودش هیچکدام عینیت و خارجیت نداشته باشند زیرا فرض اینست امور واقعیت‌داری در ماوراء ذهن و اندیشه ما هست؛ و ما اذهان داریم که مثلاً انسان یا خط یا عدد یا آتم در خارج از ظرف ذهن ما واقعیت دارند حالاً اگر بنا شود که یک واحد واقعی مثلاً انسان و واقعیت انسان یا خط و واقعیت خط هر دو امری غیرعینی بوده و صرفاً اندیشه ذهنی باشند پس معنای اینکه انسان واقعیت‌دار این میشود که صرفاً من اینطور اندیشه میکنم اما در ماوراء ذهن من چیزی نیست و این، خلاف اصل قطعی و بدیهی است که ما داریم و عیناً تسلیم بمدعای سوفسطائیان است.

پس از بیان این مقدمات میگوئیم که از مقدمه اول دانستیم که بحث اصالت وجود یا ماهیت در عین اینکه بحث از تعیین و تحقیق خارج و واقع است بحث و کاوش از ذهن نیز هست و این بحث دارای دو جنبه است از یک جنبه ذهنی و از جنبه دیگر خارجی است و هر دو جنبه توأم با یکدیگر است و از مقدمه دوم دانستیم که ماهیت چیست و نسبت وی با وجود بحسب اعتبار ذهن چیست و از مقدمه سوم دانستیم که ماهیت و وجود مجموعاً یک واحد را در خارج تشکیل میدهند و دو امر واقعیت‌دار نیستند پس ممکن نیست که هر دو اصالت و عینیت داشته باشند یعنی هم وجود اصیل باشد و هم ماهیت و از مقدمه چهارم دانستیم که ممکن نیست که ماهیت و وجود هر دو غیرواقعی باشند و هر دو اندیشه محض و ساختگی ذهن باشند یعنی هر دو اعتباری باشند.

پس از این مقدمات نوبت طرح این مسئله میرسد که آیا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری؟

برای اثبات اصالت وجود براهین زیادی اقامه شده و برخی از آن براهین متکی باصول موضوعه ایست که آن اصول موضوعه را علم یا فلسفه باید ثابت کند و قهراً تا وقتی که آن اصول موضوعه بمرحله اثبات نرسد براهان متکی بآنها نیز جنبه قطعیت پیدا نمیکند، و برخی دیگر اینطور نیست. ما در اینجا نمیتوانیم همه براهینی که برای اثبات اصالت وجود اقامه شده بیان و نقادی کنیم بلکه فقط به بیان یک براهان که جنبه فلسفی خالص دارد و از همه ساده‌تر و در عین حال محکم‌تر و قوی‌تر است اکتفا میکنیم و آن براهانی است که از نظر کردن در خود وجود و ماهیت بدون استعانت از مقدمات خارجی حاصل میشود صدرالمتألهین که تثبیت‌کننده پایه مسئله اصالت وجود است غالباً در کتب خود بآن براهان استناد میکنند و آن اینست که حالا ←

چنانکه مثلا انسانیت انسان که مهیت انسان میباشد بطوری است که اگر موجود شود چیزی در خارج پیدا خواهد شد که از اسب و درخت و چیزهای دیگر متمیز میباشد و اگر موجود نشود هیچ و پنداری است ولی برای واقعیت انسان نمیشود واقعیت دیگری

→ که امر دائر است بین اینکه یا وجود امر واقعی است و ماهیت از قوه انتزاع ذهن پیدا شده یا ماهیت امر واقعی است و وجود از قوه انتزاع ذهن پیدا شده ما نسبت هر یک از وجود و ماهیت را با واقعی بودن و خارجی بودن میسنجیم می بینیم که ماهیت (مثلا انسان یا خط و غیره) در ذات خود بطوری است که هم صلاحیت موجود بودن و هم صلاحیت موجود نبودن را دارد و نظر نسبتش با واقعیت و لا واقعیت یعنی با وجود و عدم علی السویه است ماهیت بواسطه توأم شدن با وجود و واقعیت است که ذهن او را صالح برای حکم بواقعیت دار شدن میداند و اما وجود و واقعیت عین واقعی بودن و موجود بودن و خارجی بودن است و فرض واقعیت غیر واقعی و وجود غیر موجود فرض امر محال است پس وجود است که عین واقعی بودن و عینیت است و تشکیل دهنده خارج و عالم عین است اما مهیت يك قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود در اثر ارتباط با واقعیت خارجی آن قالب را تهیه میکند و او را بواقعیت خارجی منتسب میکند و اینست معنای جمله متن: هر چیزی یعنی هر واحد واقعیت‌دار خارجی در سایه واقعیت واقعیت‌دار میشود و اگر فرض کنیم که واقعیت هستی از وی مرتفع شده، نیست و نابود گردیده يك پنداری پوچ بیش نخواهد بود.

اصالت وجود در فلسفه نتایج زیادی دارد و کمتر مسئله ایست که سر نوشتش با اصالت وجود بستگی نداشته باشد و مخصوصاً در باب حرکت، نتایج زیادی از این مسئله گرفته میشود و ما در اینجا از شمارش نتایج این مسئله معذوریم و هر یک را بجای خود موكول میکنیم در خاتمه نکته ذیل را یادآوری میکنیم.

چنانکه خواننده محترم ملاحظه کرد ما بحث اصالت وجود را بعد از قبول اصل کلی «واقعیتی هست» و پس از اذعان و تصدیق بواقعیت داشتن اموری چند و پس از توجه بزیادت وجود بر ماهیت و پس از قبول اشتراك معنوی وجود بمیان آوردیم و از لحاظ ترتیب فنی این مسئله را متأخرتر از چند مسئله قرار دادیم ولی لازم است توضیح دهیم که لزومی ندارد ما این ترتیب را رعایت کنیم و ممکن است راه را نزدیک تر کرده پس از قبول اصل کلی واقعیتی هست که سرحد سفسطه و فلسفه است وارد این مبحث بشویم و آنرا اولین مسئله فلسفی خود قرار دهیم و باین ترتیب مطلب را ادا کنیم که روی آن اصل کلی پس امر واقعیت‌داری هست و موجودی داریم و آن موجود واقعی یا خود وجود است یا چیزی که دارای وجود است یعنی یا اینست که آن واقع ماوراء ذهن طوری نیست که برای ذهن صالح باشد که حکم کند فلان ماهیت از کتم عدم خارج شده یا فلان ماهیت دیگر و یا اینست که واقع ماوراء ذهن طوری است که قابل حکم ذهن باینکه فلان شیء از کتم عدم خارج شده هست.

بفرض اول اساساً ماهیت بهیچوجه پایش در کار نیست و بفرض دوم ماهیت، معروض وجود و متعلق به وجود است و روی اینفرض برهان فوق را بطریقیکه گفته شد اجرا میکنیم و اگر اینراه را پیش بگیریم زودتر بمقصد میرسیم و کمتر احتیاج برفع شبهات داریم. از اینجا واضح میشود که کسانی که (مانند حکیم سبزواری) قاعده ←

فرض نمود.

و اما خواص: برای اینکه خاصیت و اثر يك پدیده ایست که طفیلی پدیده دیگر بوده در هستی خود تکیه بسوی میدهد چنانکه جاذبه اثر جسم و تیزی، اثر زاویه میباشد. پس اثر و خاصه پیوسته از موضوع خود کنار و بآن نیازمند و پیوسته میباشد و این سخن در مورد واقعیت هستی صادق نیست زیرا چیزیکه از هستی کنار بیفتد پوچ و باطل خواهد بود و اگر کنار نیفتد اثر و خاصه نخواهد بود پس واقعیت هستی خاصه خارج ندارد و اگر چنانچه ببرخی از خصوصیات واقعیت «اوصاف و خواص» اطلاق کنیم یکنوعی عنایت مجازی بکار برده ایم پس از این روی باید گفت ما بهیچ وسیله‌ای واقعیت هستی را نمیتوانیم بشناسیم. و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود بخود معلوم و یا شناختن وی^۵ محال بوده باشد و چون ما

→ زوج ترکیبی بودن ممکن را که مشعر بتقسیم موجود بواجب و ممکن و بساطت واجب و ترکیب ممکن است مقدمه این مسئله قرار داده‌اند راه دوری پیش گرفته و از نظم و ترتیب منطقی خارج شده‌اند زیرا انقسام موجود بواجب و ممکن بسی متأخرتر از مسئله اصالت وجود است.

۵- در اینجا بحث اینست که آیا وجود را میتوان تعریف کرد یا نه؟ و بر فرض دوم آیا عدم امکان تعریف از آنجهت است که وجود، بدیهی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است و یا از آنجهت است که تعلق علم بوی محال و ممتنع است. پاسخ قسمت اول مشروحاً در متن داده شده و چندان احتیاجی بتوضیح ندارد و بعلاوه در آینده نزدیک در همین مقاله مطالبی خواهد آمد که مطلب را بیشتر توضیح دهد و راجع بقسمت دوم اضافه میکنیم که مفهوم وجود، مفهومی است بسیط و هر مفهوم بسیطی معلوم بالذات و مستغنی از تعریف است. اما بسیط بودنش امری واضح و روشن است و میتوان برهان نیز بر بسیط بودنش از راه اعم بودنش اقامه کرد زیرا وجود از مفاهیم عامه است و بوجهی شامل مفهوم عدم نیز هست و مفهومی اعم از مفهوم وجود قابل فرض نیست و بهمین دلیل مرکب نیست زیرا همانطوریکه در منطوق مبرهن است هر مفهوم مرکبی خواه ناخواه باید مرکب شود از دو جزء که یکی اعم از خود آن مفهوم و یکی مساوی بوده باشد، و فرض این است که اعم از مفهوم وجود امکان ندارد و اما اینکه هر مفهوم بسیط، بدیهی است بجهت آنکه مفهوم غیر بدیهی آن مفهومی است که عارض ذهن شده باشد و لکن اجمال و ابهام داشته باشد و بایست بوسیله تجزیه و تحلیل ذهن اجزاء تشکیل دهنده وی را روشن کرد و باینوسیله ابهام و اجمال آن را رفع کرد و آن را بصورت معلوم بالتفصیل در آورد و این، در مفاهیم مرکبه که اجزاء تشکیل دهنده‌ای دارد و آن اجزاء بر ذهن مجهولست معنی دارد اما مفهوم بسیط هرچه هست همانست که عارض ذهن شده و هیچگونه ابهام و اجمالی در آن متصور نیست و بالذات از غیر خود ←

بواقعیت پی برده ایم نباید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمیشود. یعنی فرض واقعیت مجهول عیناً فرض واقعیت بی واقعیت است.

۲- چنانکه دانسته شد هر چیزی که دارای واقعیت هستی است از واقعیت هستی نمیتواند کنار بیفتد و از این روی اختلافات واقعی که در خارج است بخود واقعیت برمیگردد و از سوی دیگر، ما واقعیت را برای همه اشیا واقعیت دار بیک معنی اثبات مینمائیم. پس واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون و مختلف

تمیز است در مقدمه مقاله ۸ مفصلتر در اینباره بحث خواهد شد. علیهذا مفاهیم بسیط یا اصلاً عارض ذهن نمیشوند و ذهن نسبت بآنها بکلی بی خبر است و یا آنکه عارض ذهن میشوند در حالیکه هیچگونه ابهام و اجمالی در کار نیست و از غیر متمیزند و معنای بداهت نیز غیر این نیست. این برهان در سایر مفاهیم عامه که مورد استفاده فلسفه واقع میشود نیز جاری میشود در اینجائتوضیح چند نکته لازم است:

۱- معنی بدیهی و معلوم بالذات بودن همین است که گفتیم یعنی عدم ابهام و اجمال و متمیز بودن بخودی خود از غیر بدون احتیاج بتفسیر و شرح و گاهی بجای کلمه بدیهی، کلمه قطری استعمال میشود و همین معنی مقصود است و البته مانند بسیاری از اشخاص نباید اشتباه کرد و پنداشت که مفاهیم بدیهی مفاهیمی است که ذاتی نفس است و نفس از ابتداء تکون خود آن مفاهیم را همراه دارد. ما در مقاله ۵ ثابت کردیم که معلوم قطری باین معنی غلط و اشتباهی است که احياناً بعضی از حکما نیز دچار آن شده اند. در متن مقاله ۵ کیفیت پیدایش مفهوم وجود که ایده بدیهیات است بیان شد و معلوم شد که پیدایش این مفهوم برای ذهن از بسی مفاهیم دیگر متأخرتر است.

۲- این بحث چنانکه دیدیم جنبه منطقی دارد زیرا بحث در امکان تعریف و عدم امکان تعریف و از استغناء تعریف و عدم استغناء تعریف وجود است. البته مقصود این نیست که بحث از این مسئله وظیفه منطقی معمولی است. اساساً بحثهای مربوط به تعریفات در هر علمی مربوط بخود آن علم نیست و در عین اینکه جنبه منطقی دارد وظیفه منطقی باصطلاح معمولی نیز نیست و چون این بحث از جنبه ای از جنبه های منطقی وجود است قهراً جنبه ذهنی دارد پس این مسئله از مسائل وجود نیز جنبه ذهنی دارد.

۳- بحث فوق مربوط بعلم حصولی است که در همه موارد دیگر نیز هر جا سخن از تعریف یا استغناء از تعریف بمیان می آید همین قسم از علم مقصود است (نه علم حضوری) و البته علم حصولی (چنانکه در مقاله ۵ معلوم شد) مربوط بعالم تصورات و مفاهیم است و لما معلوم شدن وجود بعلم حضوری که مربوط بکنه حقیقت وجود است مطلب دیگری است.

۴- این نظریه را که: «واقعیت هستی در عین اینکه گوناگون است یکی است» میتوان بنام نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نامید» و چنانکه واضح است مربوط به بیان وحدت و کثرت واقعیت است.

توجیه وحدت و کثرت واقعیت از مسائل درجه اول فلسفه است و سابقه ممتد ←

میباشد یکی است (حقیقت تشکیکی باصطلاح منطوق).
واقعیست هستی بحسب تمثیل مانند نور میباشد که بنظر سطحی
از جهت قوت و ضعف گوناگون است.
نه مرتبه ضعیف آن نور آمیخته بظلمت است و نه مرتبه قوی

→ و طولانی در تاریخ فلسفه دارد.

از نظر ما پس از اصالت وجود، این مسئله مهمترین مسائل فلسفه است و در
غالب مسائل فلسفه و از آنجمله مسائل حرکت نتیجه‌های پر ارجی دارد که در جای
خود بیان خواهیم کرد. روی اینجهت ناچاریم توضیح بیشتری در اطراف این مسئله
بدهیم قبل از ورود بمطلب نکات ذیل را بیان میکنیم:

۱- هر چند تحقیق در وحدت و کثرت و واقعیت عینی سابقه ممتد و طولانی
در تاریخ فلسفه دارد ولی از اول باین صورتیکه امروز مورد مطالعه ما است نبوده
بلکه تدریجاً باین صورت درآمده و اینجهت چنانکه خواهیم دید معلول پیشرفتهای
دیگری است که در سایر مسائل رخ داده مخصوصاً نظریه اصالت وجود و اعتباریت
مهیات شکل و قیافه این مسئله را بکلی تغییر داده است و بدیهی است که در این
مقاله با توجه باصالت وجود نظریه بالا داده شده است.

۲- گاهی در ضمن مسائل فلسفی بمسائل دیگری برمیخوریم که آنها نیز
کم و بیش مربوط به بیان یکنوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی موجودات جهان
است مثل تحقیق در اینکه: آیا همه موجودات جهان از اصل واحد بیرون آمده‌اند؟
یا اینکه آیا بر همه موجودات نظام واحد حکومت میکند و همه تحت قانون واحد یا
اراده واحدی اداره میشوند؟ یا اینکه آیا همه موجودات بسوی غایت واحد و هدف
واحدی میشتابند؟ آن اصل واحد یا آن نظام واحد یا آن غایت واحد چیست؟

البته این مسائل نیز بنوبه خود يك سلسله بحثهای کلی و عمومی است و همه
مربوط به بیان یکنوع وحدت و یگانگی یا کثرت و بیگانگی واقعیت‌های عینی است و
فلسفه باید پاسخ آنها بپردازد ولی آنچه فعلاً مطمح نظر ما است غیر از اینها است
و از نظر فنی مهم‌تر و اساسی‌تر و مقدم بر آن مسائل است و اول باید تکلیف این
مسئله روشن شود تا بعداً بآنها نوبت برسد.

۳- سابقاً یادآوری شد و از ضمن مسائل گذشته نیز معلوم شد که مسائل
وجود که در اینمقاله طرح شده بعضی صرفاً جنبه ذهنی دارد و بعضی صرفاً جنبه
عینی و بعضی ذوجنبتین است. مسئله وحدت و کثرت واقعیت صددرصد جنبه عینی
دارد و محتاج بتوضیح نیست که اینمسئله يك مسئله کلی و عمومی است و سراسر
هستی که ماوراء آن نیستی و عدم است یعنی ماوراء ندارد موضوع بحث آن است.

در ابتداء اینمقاله گفتیم که یکی از دو اصل متعارف ما که مبدأ شروع سیر
فلسفی ما نیز هست و سرحد فلسفه و سفسطه باید شمرده شود این اصل است:
«واقعیتی هست و موجودی داریم و جهان هیچ در هیچ و موهوم محض نیست».
این اصل برای ما يك اصل غیر قابل تردیدی بود که بی‌چوجه نمیتوانستیم
در آن تردید کنیم. سپس گفتیم که يك امر غیر قابل تردید دیگری نیز داریم و آن
اینکه ذهن بتکثیر این اصل می‌پردازد و مظاهر گوناگونی برایش پیدا میکند و امور
متکثره و مختلفه‌ای (مهیات) از قبیل انسان و درخت و خورشید و سنگ و عدد و ←

آن نور و چیزی دیگر.

بلکه مرتبه بالائی نور است و پس و مرتبه پائینی نیز نور است و بس و هر دو نورند با اینکه مختلف هستند همچنان حقیقت هستی را اگر بجلوه‌های گوناگون خودش نسبت دهیم هم بسیار

→ مقدار و هزارها چیز دیگر را تحت عنوان «موجود» در می‌آورد و قهراً اصل اولی «موجودی داریم» بصورت «موجوداتی داریم» در ذهن جلوه میکند. حالا باید به بینیم این کثرتیکه بر ذهن جلوه میکند حقیقی است یا موهوم؟ یعنی این کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی موجودات است یا آنکه ذهن بخلط کثرات می‌بیند و موجودات فرض میکند و این کثرت ذهنی بهیچوجه نماینده کثرتی در واقع و نفس‌الامر نیست.

با توجه بمسئله اصالت وجود که در پیش گذشت شکل و قیافه اینمسئله عوض میشود. در مسئله اصالت وجود گفتیم که ماهیات که ذهن آنها را اموری واقعیت‌دار و ذی‌وجود فرض میکند همه اموری ذهنی و انتزاعی هستند و تنها چیزیکه واقعیت دارد و ملأ خارجی را تشکیل داده است همانا خود وجود و واقعیت است. بنابراین پس هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی میان می‌آید ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرد و پای وجود را میان کشید. در اینجا نیز که سخن وحدت و کثرت عینیت خارجی در میان است قهراً باید وجود را موضوع بحث وحدت و کثرت قرار داد.

اگر ماهیات را ما اموری عینی و واقعی بدانیم و آنها را ملاک بحث در اینمسئله قرار دهیم جای گفتگو در کثرت واقعیت عینی نیست زیرا بالبداهه این ماهیات که در ذهن ما جلوه‌گر هستند متکثر و مختلف و متباین هستند و فرض اینست که عیناً همین امور متکثره و متباینه واقعیت عینی را تشکیل میدهند پس واقعیت عینی از امور متکثره متباینه‌ای تشکیل یافته است.

و اما اگر وجود را امری عینی و ملصیل، و ماهیات را اعتبارات ذهن بدانیم جای این گفتگو هست زیرا وجود از لحاظ ذهن ما مفهوم واحدی بیش نیست و باید تحقیق کرد که آیا حقیقت وجود که طاردهم و تشکیل دهنده خارج است واحد است یا کثیر؟ اگر واحد است چگونه امر واحد من جمیع الجهات منشأ انتزاع ماهیات کثیره متباینه شده؟ یعنی چرا ذهن ما انواع کثیره و افراد مختلفه دریافت میکند؟ و اگر کثیر است در وجود چه نحو است و در اینصورت چرا وجود بیش از مفهوم واحد در ذهن ما ندارد؟

با توجه بشکلی که اینمسئله روی اصالت وجود و اعتباریت مهیت بخود می‌گیرد و با توجه بنظریات عمده‌ایکه در اینجا ابراز شده میتوان اینمسئله را باینصورت طرح کرد: آیا وحدت محض بر واقعیت (وجود) حکمفرما است یا کثرت محض یا هم وحدت و هم کثرت؟

در باب وحدت و کثرت وجود سه نظریه است:

۱- وحدت وجود.

۲- کثرت و تباین وجودات.

۳- وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (تشکیک وجود).

است و هم یکی.

البته نباید تصور کرد که این کثرت کثرت عددی است زیرا عدد و شماره نیز یکی از جلوه‌های گوناگون هستی میباشد.
۳- مہیات حقیقیہ کہ ما آنها را جلوه‌های گوناگون واقعیت

→ وحدت وجود

این نظریه با این شکل که با توجه با اعتباریت مہیات اہراز شدہ منسوب ہعرفا است.

عرفا در نظریات خود براہین واستدلالات عقلانی را کہ مورد اعتماد فلاسفہ است راہنمای خود قرار نمیدہند و یگانہ راہنمای قابل اطمینان را مکاشفہ وشہود میدانند و صحت نظریہ‌های خویش را از ہمانراہ تضمین میکنند واز اینکہ آن نظریہ‌ها با قواعد عقلانی وفق ندهد چندان ابائی ندارند زیرا معتقدند کہ مرحلہ کشف فوق مرحلہ عقل است و خطاہای عقل را در مرحلہ کشف میتوان تصحیح کرد ہمانطوریکہ مرحلہ عقل فوق مرحلہ حس است و ما خطاہای بیحد و حصر حس را با عقل تصحیح می‌کنیم.

عرفا در نظریہ وحدت وجود نیز بہمان اصول تکیہ میکنند و ملتزم نیستند کہ با اصول عقلی یا حسی سازگار درآید. لکن گاہی برای الزام و الجام فلاسفہ، با اصول و قواعد عقلانی فلسفی نظریہ فلاسفہ را نقض و نظریہ خویش را تأیید میکنند و احیاناً با طرز استدلال محکمی وارد میدان مبارزہ میشوند کہ فلاسفہ را بزانو درمیآوردند. مانحن فیہ یکی از آنموارد است وروی ہمین جہت است کہ مانظریہ عرفا را در اینجا آوردیم.

استدلال عرفا بروحدت وجود از راہ مساوی بودن وجود باوچوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت من جمیع الجہات است. در حقیقت استدلال عرفا از دو مقدمہ و یک نتیجہ تشکیل شدہ باین ترتیب:

۱- وجود مساوی باوچوب ذاتی است.

۲- وجوب ذاتی مساوی با وحدت من جمیع الجہات.

نتیجہ: پس وجود مساوی باوحدت من جمیع الجہات است.

بلا تردید ہر دو مقدمہ قابل تأمل و تمق بسیار است. راجع باینکہ آیا وجود مساوی باوچوب ذاتی است (مقدمہ اول) یا نہ؟ در آخر اینمقالہ اشارہ‌ای شدہ ودر مقالہ ہشتم کہ از «ضرورت وامکان» بحث میشود و مخصوصاً در مقدمہ مفصلی کہ برای آنمقالہ نوشته مشروحاً بحث خواهد شد. و راجع باینکہ آیا وجوب ذاتی مساوی با وحدت است (مقدمہ دوم) یا نہ؟ یعنی اینکہ لازمہ وجوب ذاتی وحدانیت است در مقالہ ۱۴ آنجا کہ در «توحید واجب الوجود» بحث میکنیم تحقیق خواهد شد.

و عمدہ چیزیکہ استدلال عرفا را ضعیف میکند ہمانا مطالبی است کہ در مقالہ ہشتم راجع بمساوی بودن وجود باوچوب ذاتی خواهد آمد. والبتہ در ضمن بیان نظریہ‌های دوم و سوم راہهای اشکالات خاصی کہ براستدلال عرفا وارد است توضیح دادہ خواهد شد.

یکی از جہاتیکہ موجب شدہ شیخ اشراق با اعتباریت وجود رای پدہد همان است کہ زمینہ مقدمہ اول استدلال عرفا را تشکیل میدہد یعنی شیخ اشراق دیدہ اگر وجود را اصیل و عینی بداند ناچار است کہ وجود را مساوی با وجوب ذاتی بداند و ←

خارج در ذهن نامیدیم در عین اینکه نسبت بواقفیت خارج، اعتباری و پندارهای بی اثر هستند نسبت بهمدیگر مختلف هستند (چنانکه هردو مطلب دانسته شد) و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه میگیرد ولی اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقفیت خارج

→ چون مساوی بودن وجوب با وجوب ذاتی برایش غیرقابل قبول بوده باعتباریت وجود نظر داده.

ولی حقیقت اینست که اصالت وجود، مطلبی نیست که قابل انکار باشد و موضوع مساوی بودن وجود با وجوب ذاتی راه حل دیگری دارد که در مقدمه مقاله هشتم مشروحاً خواهد آمد؟

تباین و کثرت وجودات

نظریه تباین و کثرت وجودات نظریه ایست که ابتداء برای هرکس تنها نظریه قابل قبول جلوه میکند. حکما میگویند مردم عوام بحسب نظر عامیانه خویش این نظریه را انتخاب میکنند.

این نظریه را معمولاً بحکماء مشاء و اتباع ارسطو نسبت میدهند ولی از آنجائیکه اینمسئله باینصورت در نزد حکماء پیشین مطرح نبوده و بعد از پیدایش نظریه عرفا این نظریه باینصورت پیدا شده نمیتوان دسته‌ای را مدافع این نظریه معرفی کرد. در کلمات ابن سینا که رئیس المشائین لقب یافته جمله‌هایی یافت میشود که درست مخالف این نظریه است. اساساً اینمسئله این صورت را از ناحیه اصالت وجود یافته و مسئله اصالت وجود و اعتباریت مبیات چنانکه عنقریب توضیح خواهیم داد در نزد حکماء پیشین مطرح نبوده پس چگونه ممکن است آندسته از حکما در اینمسئله نظریه‌ای را صریحاً انتخاب کرده باشند.

بهرحال مطابق این نظریه (ملاً) خارجاً «وجودات» تشکیل داده است و بعد از انواع مبیات بلکه بعد از افراد انواع مبیات که بر ذهن نمودار میشود وجودات است و هر وجود بالذات مباین است با وجود دیگری و هیچگونه جنسیت و سنخیت و وجه اشتراکی بین وجودات نمیتواند بوده باشد و تنها وجه اشتراکی که در کار است اینست که از همه این امور متکثره مختلفه که هیچگونه تناسب و تجانس و سنخیتی بین آنها نیست ذهن ما مفهوم واحدی بنام مفهوم وجود انتزاع کرده است والا بین حقایق وجود به هیچوجه تشابهی در کار نیست.

این نظریه شامل دو جهت است:

۱- وجود امر واحد من جمیع الجهات نیست که هیچگونه کثرتی در ذات او نباشد (بخلاف نظریه اول) بلکه کثیر و مختلف است یعنی «وجودات» است که خارج را تشکیل داده‌اند نه «وجود».

۲- این «وجودات» متکثره همه با یکدیگر متباین‌اند و هیچگونه وجه مشابهت و سنخیت و جنسیتی بین آنها در کار نیست (بخلاف نظریه سوم).

دلیل بر قسمت اول اینکه هر چند ماهیات متکثره‌ای که بر ذهن ما نمودار میشوند اموری اعتباری هستند ولی بطور قطع، کثرت ذهنی نماینده کثرت واقعی خارجی است زیرا ماهیت ذهنی نماینده وجود خارجی است و همانطوری که امکان ندارد واقفیت خارجی در کار نباشد و ذهن بگزاف تصویری از واقفیت خارجی پیش →

میباشد دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود.
و از سوی دیگر همه مہیات و احکام و آثار آنها از آن وجود
و واقمیت هستی است زیرا مہیت بواسطه وجود همان مہیت شده
و حکم و اثر بواسطه وجود، حکم و اثر شده و گرنه هیچ و باطل

→ خود اختراع کند (چنانکه در مقاله ۴ گذشت) همچنین امکان ندارد که واقمیت خارج،
واحد محض باشد و ذهن بگزاف مہیات کثیره از آن واحد حقیقی انتزاع نماید.
و اگر وجود که تنها حقیقت عینی است واحد محض بود تصورات مختلف حسی و
عقلی ما گزاف و بلاجهت بود پس قبول نظریه وحدت وجود مستلزم تکذیب عقل و
حس و انکار یکی از بدیہی‌ترین بدیہیات است.

دلیل برقسمت دوم همانا بساطت وجود است. توضیح مطلب اینکه اگر بین
دو شیء یا بیشتر وجه مشترك و ملاک وحدتی باشد ناچار باید وجه امتیاز و ملاک
کثرتی نیز درکار باشد پس در حقیقت آنشیء بؤلف باشد از مجموع آن مابہ الاشتراک
و مابہ الامتیاز و البته این مطلب در امور مرکبہ صادق است نه در بساطت و چنانکه
با برهان البات شده و مورد قبول جمیع حکماء نیز هست وجود بسیط است و امکان
ندارد مرکب از مابہ الاشتراک و مابہ الامتیاز باشد و اینگونه ترکیببات از خواص
مخصوص مہیات است پس ممکن نیست بین وجودی و وجود دیگر وجه مشترك و
مشابہتی در کار باشد پس حقایق وجودیہ بسیطه هر یک حقیقتی است جدا و مستقل
و مباین با سایر وجودات و هیچ سنخیتی بین آنها در کار نیست. این بود استدلالی
که برتاین و کثرت وجودات میتوان اقامه کرد.

این استدلال صحیح نیست و پاسخ آن در ضمن بیان نظریه سوم که پگانہ
نظریہ ایست که خالی از اشکال و در عین حال بسیار دقیق است روشن خواهد شد.

وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

مطابق این نظریه، وجود که تنها امر عینی واصل است حقیقت واحد است
ولی دارای درجات و مراتب مختلفه است. مہیات متکثره و مختلفی که برعقل و حس
نمودار میشود گزاف و بلاجهت نیست، از مراتب و درجات وجود انتزاع می‌شود.
وجود بہمان دلیلی که ضمن تقریر نظریہ بالا گذشت واحد محض نیست
«وجودات» در کار است یعنی نظریہ عرفاً قابل قبول نیست. این وجودات متباینات
نیستند بلکه مراتب حقیقت واحدند و وجه مشترك و ملاک وحدت دارند لکن داشتن
وجه مشترك و ملاک وحدت هر چند مستلزم داشتن وجه امتیاز و ملاک کثرت است ولی
مستلزم این نیست که وجه امتیاز مغایر وجه اشتراک باشد تا با بساطت وجود که
امری مسلم و قطعی است مناقات داشته باشد. در حقایق وجودیہ مابہ الاشتراک از
سنخ مابہ الامتیاز است و اختلاف وجودات از یکدیگر بشدت و ضعف و کمال و نقص
است و اساساً شدت و ضعف تنها در مورد مراتب حقیقت واحدہ صادق است و در غیر
آن صادق نیست.

حقیقت اینست که ادعای طرفداران نظریہ دوم مبنی براینکه مابہ الامتیاز باید
مغایر مابہ الاشتراک باشد از قیاس وجود بمہیت ناشی شده و بمبارت دیگر از قیاس
گرفتن واقمیت عینی بمفاهیم و معانی ذهنی ناشی شده و حال آنکه تجزیہ و تحلیل و
تکثیر معانی مفاهیم بصورت مابہ الاشتراکها و مابہ الامتیازهای متغایر از خواص →

بوده است و ازین مقدمات باید نتیجه گرفت که:
 اولاً "مهیات و احکام و آثار ذهنی مهیات در وجود و واقعیت
 هستی جاری نیست مانند اینکه مهیت خود بخود «بالذات» کلی
 بوده و بر افراد غیر متناهی بحسب فرض صادق است مثل انسان

→ مخصوص ذهن و مملول خاصیت محدود ساختن ذهن است.

خاصیت ذهن محدود ساختن واقعیت عینی است و از لحاظی میتوان گفت ادراک کردن جز محدود ساختن واقعیت عینی در ظرف ذهن چیزی نیست. همچنانکه مکرر یادآوری کرده ایم مطالعه فلسفی درباره واقعیت قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم سازی ذهن میسر نیست یعنی باید اول جنبه هاییکه روی خاصیت مخصوص ذهن برای مفاهیم پیدا میشود تشخیص دهیم تا بتوانیم با در نظر گرفتن آن جنبه ها بدریافت حقیقی واقعیت نائل شویم ذهن فی المثل روی خاصیت مخصوص خود مفهوم عدم را میسازد و این مفهوم را با شیبائی در ظرف خارج نسبت میدهد و این نسبتها با واقع و نفس الامر مطابقت دارند ولی بطوریکه میدانیم عدم در واقع و نفس الامر واقعیتی ندارد و از نسبت دادن مرتبه ای از مراتب وجود پیرتهای غیر از مرتبه واقعی خودش انتزاع می شود و همانطوریکه در متن بیان شده «عدم در خارج، نسبی است و از نسبت دادن وجودی که در یک ظرفی؛ متحقق است بطرفی دیگر عدم پیدا میشود» پس عدم در ظرف ذهن بنحوی است و در خارج بشکل دیگر است.

همچنین است کثرت و تباین مفاهیم و مهیات در ذهن، ذهن کارش محدود ساختن واقعیت است و یا بتعبیر دیگر کارش حدود ساختن از برای واقعیت است و البته این حدود که در ذهن بشکل حدای ظاهر میشوند از هم جدا هستند یعنی هیچ حدی بعد دیگر قابل انطباق نیست و کثرت و تباین حقیقی بین آنها حکمفرما است. حکما گفته اند مهیات مناط کثرت اند و بین آنها «بینونت عزلی» حکمفرما است ولی واقعیت عینی در ظرف خویشتن همه آن امور متباینه را بشکل دیگر در خود گنجانیده است. هر مقام تمثیل میتوان بدریا و امواج و اشکالی که در سطح دریا پیدا میشود متمثل شد. هر یک از اشکالی که در سطح دریا پیدا میشود باشکل دیگر متباین است ولی خود دریا که این اشکال و امواج مظاهر و مجالی او هستند یک حقیقت واحد است و در عین وحدت با حرکات جزری ومدی و کمون و پروزهائی اشکال و امواج مختلفی را پدید آورده است. بهر حال این خاصیت وجود را ما بنام «تشکیک» مینامیم و چون از مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد که بمنوان مثال و نمونه ذکر شود ولی از چند مثال تقریبی بمنظور رفع استیحا ش از اینکه مابسه الاشتراك از سنخ مابسه الامتیاز باشد میتوان استفاده کرد.

۱- مراتب اعداد که کثرت غیر متناهی را تشکیل میدهند مابسه الامتیازشان از سنخ مابسه الاشتراك است. زیرا اعداد از ۲ تا لانهایت، مابسه الاشتراك شان همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه ای از وحدات پس هر عددی با عدد دیگر در اینجهت شریک است که هر دو، مجموعه ای از وحدتها هستند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج و عدد شش غیر از عدد هفت است و همچنین... اما مابسه الامتیاز هر عددی از عدد دیگر با مابسه الاشتراك آنها مغایر نیست یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر با ضافه شدن واحد یا واحدهائی است یعنی همانچیزیکه مناط عددیت و مناط اشتراك اعداد ←

که بر هر فرد انسان خارجی و مفروض صادق است ولی وجود، اینگونه نیست و عین خارجیت و شخصیت میباشد اساساً وجود بچیزی صدق نمی نماید و از ماورای خود حکایت نمیکند بلکه وجود هر چیزی واقعیت و «خود» اوست.

→ است مناط اختلاف و کثرت و امتیاز آنها واقع شده و روی همین خاصیت است که اعداد بالطبع در طول یکدیگر قرار میگیرد نه در عرض و مراتب تشکیل میدهند و هر عددی مرتبه‌ای را اشغال میکند که فوق بعضی و دون بعضی دیگر است یعنی افراد ماهیت عدد افراد طولی است نه عرضی و البته اگر ما به الامتیاز از غیرسنگ ماهه الاشتراک بود افراد طولی معنا نداشت بلکه هیچگاه کمال و نقص در افراد نوع واحد معنا نداشت بلکه میتوان گفت کمال و نقص در هیچ موردی مصداق نداشت. ۲- از مثال عدد نزدیکتر مثال نور قوی و ضعیف است. نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریت با هم شریکند و در عین حال نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند این تمایز بشدت و ضعف است ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست یعنی نه اینست که نور در اثر اختلاط غیر نور بنور دارای شدت یا ضعف شده و نور شدید مرکب است از نور و غیرنور یا نور ضعیف مرکب است از نور و غیرنور پس ما به الاشتراک نور قوی و ضعیف همانا خود نوریت است و ما به الامتیاز آنها نیز تراکم و عدم تراکم نور است و تراکم نور امری خارج از نور نیست که با نور مختلط شده باشد.

۳- از مثال نور بهتر و خالی از مناقشه‌تر مثال حرکت سریع و بطی است. حرکت سریع و بطی هر دو حرکتند و وجه مشترکشان همانا حرکت و انتقال است و بالضرورة حرکت سریع مغایر است با حرکت بطی و ما به الامتیاز حرکت سریع از حرکت بطی‌تر از خود بسرعت است ولی وقتی که سرعت را تحلیل میکنیم می بینیم از غیر جنس حرکت نیست یعنی مثلاً از قبیل گرمی و سفیدی و شکل نیست که ضمیمه جسم و ملحق بجسم شده باشد بلکه سرعت حرکت افزایش و وفور حرکت است و بدیهی است که وفور یک شیء هرچند مفهوماً غیر خود آن شیء است و ذهن بآنها حالت صفت و موصوف میدهد ولی مصداقاً مغایر با او نیست. مثال حرکت نزدیکترین مثالها بمطلب است و میتوان گفت که مثال از نوع مثل است. در مقاله ۱۰ که از حرکت بحث خواهد شد این حقیقت نیز روشن میشود.

علیهذا دلیلی که برای اثبات «تباین وجودات» اقامه شده از راه اینکه جهت اشتراک همواره باید مغایر جهت امتیاز باشد ناتمام است.

گذشته از ناتمامی آن دلیل، ادله‌ای نیز هست برای اینکه فرضیه تباین وجودات غلط است و تنها نظریه قابل قبول همانا نظریه سوم است که ما از آن نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت یا تشکیک وجود تعبیر میکنیم آن ادله از این قرار است:

۱- اگر وجودات حقائق متباینه بوده باشد هیچگونه مناسبت و ارتباط واقعی بین وجودات نخواهد بود زیرا طبق آنفرض وجودات، همه نسبت بیکدیگر بیگانه محض هستند و نسبت تمام وجودات با یکدیگر متساوی است و آن نسبت متساوی همانا نسبت نداشتن بیکدیگر است و حال آنکه در میان وجودات ارتباط واقعی و نظام حقیقی در کار است و بعضی از وجودات با بعضی دیگر نسبت و رابطه ←

و مانند اینکه مهمیت کلیه، بواسطه انضمام قیود از کلیت و عموم اولی خود بی‌افتد مثل انسان و انسان دانشمند و انسان دانشمند نویسنده که هر اندازه قیود زیادتر میشود دایره مفهوم تنگتر میگردد ولی وجود، این حل را ندارد زیرا قید خارج از

→ واقعی دارند که آن نسبت و رابطه را با بعضی دیگر ندارند. در میان وجودات رابطه علی و معلولی در کار است و این رابطه واقعی است (نه ذهنی) و این رابطه واقعی چنانکه واضح است (و در مقاله ۹ که از علت و معلول بحث میشود توضیح بیشتری خواهد آمد) خارج از وجودات اشیا نیست و حال آنکه طبق نظریه تباین وجودات میبایست هیچ نسبتی بین آنها در کار نباشد پس نظریه تباین وجودات مستلزم انکار قطعی روابط علی و معلولی اشیا است.

۲- ما ماهیات را دسته‌بندی میکنیم و آنها را در ده مقوله یا بیشتر یا کمتر جمع میکنیم یعنی برای ماهیات وجه مشترك یا وجوه مشترك پیدا میکنیم و هر يك از مقولات مابۀ الاشتراك عده کثیری از انواع واجناس است همانطوریکه هر يك از اجناس مابۀ الاشتراك عده‌ای از انواع و هر يك از انواع مابۀ الاشتراك عده‌ای از افراد است. هر چند ماهیات ساخته ذهن میباشند و این دسته‌بندیها با این شکل روی خاصیت مخصوص مفهوم‌سازی ذهن صورت میگیرد و واقعیت عینی را نمیتوان با این ترتیب و با این شکل پنداشت ولی بالضروره اینجهت که هر دسته‌ای از ماهیات تحت يك جنس درمیآیند و عده‌ای از اجناس تحت يك مقوله درمیآیند گزاف و بلاجهت نیست بلکه يك منشأ خارجی از وجود دارند و اگر وجودات متباینات صرف باشند میبایست تمام ماهیات نیز متباین بایکدیگر باشند و هر مفهومی مستقلاً مقوله‌ای بوده باشد. و بمبارت دیگر همانطوریکه کثرت و تمایز ماهیات از یکدیگر نماینده يك نوع کثرتی در وجود است و روی همین جهت نظریه عرفا را مبنی بر وحدت محض وجود باطل شناختیم، اتحاد و اشتراك ماهیات در جنس واحد و در مقوله واحد نماینده يك نوع اشتراك و وحدتی در وجود و واقعیت است.

البته نحوه اشتراك و اختلاف در وجودات با نحوه اشتراك و اختلاف در ماهیات مختلف است ولی اشتراك و اختلاف در وجودات است که در ذهن روی خاصیت مخصوص ذهن بصورت دیگری جلوه میکند.

۳- در مبحث حرکت تحقیق خواهد شد که فرض اصالت مهمیت و همچنین فرض تباین وجودات با حرکات اشتدادی و استکمالی که در واقعیت هست منافی است و چون وقوع حرکت و وقوع استکمال و اشتداد در حرکت؛ امری قطعی و غیر قابل تردید است پس از فرض اصالت مهمیت و همچنین از فرض تباین وجودات برای همیشه باید دست کشید.

۴- ما در ذهن خود از وجود، مفهوم واحدی داریم که بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و بدیهی است که انطباق مفهومی بر مصداقی گزاف و بلامناط امکان‌پذیر نیست یعنی میبایست يك جهتی در مصداق باشد که باعتبار آن جهت آن مفهوم بر آن مصداق منطبق میشود والا میبایست هر مفهومی بر هر مصداقی قابل انطباق باشد و یا هیچ مفهومی بر هیچ مصداقی قابل انطباق نباشد مفهوم وجود، مفهومی است که بالضروره بر همه وجودات عینی قابل انطباق است و اگر این وجودات هر يك حقیقتی مابین و بیگانه مطلق از سایر وجودات باشد يك جهت ←

وجود که بوجود ضم شود تصور ندارد - چنانکه گذشت.
و مانند اینکه ترکیب ذاتی - عرضی - جوهر - عرض -
نوع - جنس - فصل - و غیر اینها از خواص مهیبت بوده و در
وجود جاری نیست و هم‌چنین وجود، هیچ‌گونه ترکیب خارجی

→ مشترکی که مناط انطباق مفهوم وجود بر مصادیق وی باشد در کار نبود و قهراً
این مفهوم بر آن مصادیق قابل انطباق نبود و حال آنکه بالضروره قابل انطباق هست.
پس در مسئله تحقیق در وحدت و کثرت واقعی عینی یگانه نظریه‌ای که قابل
قبول است، هم نظام خارجی عینی موجودات را میتواند توجیه کند و هم نظام ذهنی
مفاهیم و ماهیات را، هم با عقل سازگار است و هم با حس، همانا نظریه تشکیک
وجود است و اینکه ما این نظریه را بنام نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در
عین وحدت نامیدیم از آنجهت است که ملاک کثرت بیرون از ملاک وحدت و ملاک
وحدت بیرون از ملاک کثرت نیست. روی این نظریه حقیقت وجود هم واحد شخصی
است و کثیر شخصی اگر نظر باصل حقیقت‌سازی در جمیع مراتب بیندازیم واحد
بالشخص است و اگر نظر بمراتب و درجات بیندازیم کثیر بالشخص است.

در این مقاله مجموع مسائلیکه بنام مسائل وجود ذکر شده ۱۲ مسئله است و
ما هفت مسئله آنها را کاملاً توضیح دادیم.

از هفت مسئله گذشته دوتای آنها فوق‌العاده با اهمیت است و از نظر دخالتی
که آن دو مسئله در سرنوشت فلسفه دارند هیچ مسئله پایه آنها نمیرسد. آن دو؛
عبارت بود از اصالت وجود و تشکیک وجود. اهمیت پنج مسئله دیگر (پداهت وجود -
تحلیل ذهن، هر واقعی خارجی را بدو مفهوم: مهیبت و وجود - مغایرت مفهوم
وجود با مهیبت - اشتراك ممنوی وجود - حقیقت وجود با علم حصولی قابل معلوم
شدن نیست) از لحاظ دخالت و جنبه مقدماتی است که نسبت بدو مسئله نامبرده
دارند.

از مسائل دوازده‌گانه وجود، پنج مسئله دیگر باقی ماند که عبارت است از:

- ۱- خواص ذهنی وجود در مهیبات جاری نیست.
 - ۲- خواص خارجی مهیبات از آن وجود است و در وجود بشکل دیگری مغایر با
شکلی که این خواص در ذهن با مهیبات دارند درمیآید.
 - ۳- موجود هیچگاه معدوم نمیشود.
 - ۴- تحقق عدم در خارج نسبی است.
 - ۵- مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.
- خواننده محترم اگر وارد باشد میداند که این پنج مسئله چه نقش مهمی در
عالم فلسفه دارند. این پنج مسئله بمنزله نتیجه دو مسئله اساسی فوق‌الذکر (اصالت
وجود - تشکیک وجود) و بالاخص مسئله اصالت وجود میباشد پس در حقیقت از
دوازده مسئله وجود برخی بمنزله مقدمه اصالت وجود و برخی بمنزله نتیجه آن است.
ما در مورد پنج مسئله اخیر عجزاً توضیحی نمیدهیم و بهمان اندازه که در
متن بیان شده قناعت میکنیم زیرا آنچه قبلاً در مورد اصالت وجود و تشکیک وجود
گفته شد و مخصوصاً آنچه در ضمن مسئله تشکیک وجود در مورد کیفیت مفهوم‌سازی
ذهن و اختلافی که قهراً روی خاصیت مخصوص ذهن بین مفاهیم و مصادیق آنها -

نمی‌شود داشته باشد زیرا هر جزئی که برای وجود فرض شود باز همان وجود و واقعیت است. و از این نکته باید نتیجه گرفت که: وجود بسیط محض و خالص است. ثانیاً حقایق گوناگون مهبلیت و خواص و آثار خارجی آنها

— پیدا میشود بیان کردیم برای پی بردن باین پنج مسئله کافی است. بعلاوه در مقالات ۸ و ۹ و ۱۰ مطالبی خواهد آمد که در آنجا خواه و ناخواه مسائل بالا توضیح داده خواهد شد و مخصوصاً در مقدمه مقاله ۸ که از ضرورت و امکان بحث میشود درباره دو مسئله از این مسائل پنجگانه که اهمیت بیشتری دارد یعنی اینکه «موجود معدوم نمیشود» و اینکه «تحقق عدم در خارج نسبی است» مفصلاً بحث خواهد شد. و اگر بخواهیم بتوضیح کامل این مسائل پنجگانه بپردازیم با در نظر گرفتن اینکه قسمتی از مطالب مقالات آینده را باید باینجا بیاوریم دنباله مطلب بسیار طولانی خواهد شد. علیهذا عجالاً صرف نظر میکنیم. چیزیکه لازم است مجدداً یادآوری کنیم اینست که اصل عمده‌ایکه همه اینمسائل و عده دیگر از مهمات فلسفه را حل میکند همانا مسئله «اصالت وجود و اعتباریت مهبیت» است و اینمسئله است که قیافه عمومی فلسفه را یکباره تغییر میدهد و بحل مشکلات زیادی کمک میکند.

خواننده محترم باید ذهن خود را برای درک و فهم و قبول اینمسئله آماده کند و در مقدمات و نتایج آن تدبیر نماید ما در مقالات آینده نیز هر جا که مناسبتی پیش آید برای آنکه ذهن خوانندگان محترم را بیشتر روشن کنیم با عبارات دیگر و طرز تقریرهای دیگری اینمسئله را بیان خواهیم کرد و مطمئن هستیم که در مورد اینمسئله هر اندازه کوشش بخرج دهیم زیاد نخواهد بود. **صدرالمتألهین** که قهرمان اینمسئله است در کتب خویش مکرر از اینمسئله یاد میکند و در ابواب مختلف با طرز تقریرها و دلائل متعدده آنها ذکر میکند. در یکی از تعلیقات حکمة‌الاشراق که نسبتاً بسط زیادتری در اطراف اینمطلب میدهد میگوید:

«ما سخن را در اطراف اینمطلب بسط دادیم (هر چند آنچه نگفتیم بیش از آنچه است که گفتیم) بجهت آنکه بسیار شریف و ذیقیمت و فوق‌العاده غامض است و از مهمترین مقاصد و سزاوارترین آنها است که بذل مساعی در تحصیل آن بشود». سپس مشارالیه باین شعر عربی متمثل میشود:

لئن كان هذا الدمع يجرى صبابةً على غير ليلي فهو دمع مضيع
خواننده محترم از آنچه گذشت دریافت که مسئله اصالت وجود هم جنبه علم‌النفسی دارد هم جنبه فلسفی زیرا هم جنبه عینی دارد هم جنبه ذهنی از یکطرف تحقیق درباره واقعیت عینی است و از طرف دیگر درباره قوه عقل و ادراک و کیفیت تحلیل و انتزاع ذهن.

مکرر گفته‌ایم که مطالعه فلسفی درباره واقعیت عینی قبل از شناختن ذهن و کیفیت مفهوم‌سازی ذهن میسر نیست و ما تا ذهن را از اینجهت نشناسیم نمیتوانیم فلسفه داشته باشیم. روانشناسی جدید با همه پیشرفتهای ارجمند و ذیقیمتی که در قسمت‌های مختلف اینعلم نصیبتش شده متأسفانه تا آنجا که مطالعاتی کرده و اطلاعاتی بدست آورده‌ایم در اینقسمت که ما آنها فصل فلسفی روانشناسی میخوانیم بسیار کوتاه و ناتوان است. علت مطلب هم واضح است و آن اینست که متدیکه مورد —

اگر چه حقیقتاً از آن وجود و در وجودند ولی در مرحله واقعیت شکل دیگر بخود میگیرند مثلاً آتش چوب رامیسوزاند و انسان سیب را بخون تبدیل مینماید ولی اگر از این مهیت‌ها صرفنظر کرده بسوی متن واقعیت هستی برگردیم واقعیت از واقعیت دیگر

→ استفاده روانشناسی است و در سایر قسمتها مفید است در اینقسمت مورد استفاده نیست در اینقسمت از متد و طرز تحلیل دیگری باید استفاده کرد که نمونه آنرا خواننده محترم در اینمقاله می بیند.

بخش روانشناسی فلسفه، اختصاصی بمسائل وجود ندارد در سایر قسمتها نیز هست و هر يك در مورد خود شرح داده خواهد شد.

●●●

در خاتمه بی‌مناسبت نیست از جنبه تاریخی مسائل وجود نیز بحث مختصری بکنیم. سابقاً معمول نبود که در کتب فلسفه از جنبه تاریخی مسائل نیز بحثی بمیان آورند و تاریخ مسائل یعنی ابتداء پیدایش نظریه‌ها و تحولاتیکه در دوره‌های مختلف در نظریه‌ها پیدا شده بیان نمایند. مخصوصاً در مشرق زمین اینجهت بکلی مهجور و متروک و مورد غفلت اهل نظر بود. این قسمت اختصاص بفلسفه ندارد در سایر قسمتها از طب و منطق و ریاضیات و ادبیات و فقه و اصول و حدیث نیز همینطور بود علماء مشرق‌زمین که در فنی وارد میشدند فقط بجنبه‌های نظری مسائل می‌پرداختند و نظر بجنبه‌های تاریخی آنها نداشتند روی اینجهت نظریه‌ها در کتب طرح میشد ولی روشن نبود که این نظریه را چه کسی ابراز داشته و چه کسی آنرا تکمیل کرده است و اگر احیاناً نام کسی در ضمن مسائل برده میشد نه از نظر تحقیق درباره مبدا و نشوء و نمو يك فكر بود بلکه از نظرهای دیگری بود چنانکه بر کسانیکه واردند پوشیده نیست و روی اینجهت، تاریخ حیات علوم و فنون روشن نمیشد. در تحولاتجدید اروپائی یکی از موضوعات مفیدی که نظر دانشمندان را جلب کرد مطالعه تاریخ حیات علوم و فنون بود در دوره جدید علاوه بر اینکه کتب و رسالات مستقل در اینموضوعات نوشته میشود معمول اینست که در متن کتب علمی و حتی کتب درسی، انتساب مسائل به پدید آورندگان و تکمیل‌کنندگان آنها روشن میشود.

عدم توجه بجنبه‌های تاریخی مسائل موجب شده که متخصصین فنون نیز از این قسمتها بی‌خبر بمانند و احیاناً اشتباهات عظیمی بآنها دمت بدهند مثلاً اگر کسی بکتب فلسفه از قبیل شرح منظومه حکیم سبزواری و غیره مراجعه‌کند و مسائل وجود را مورد نظر قرار دهد چنین می‌پندارد که از دوهزار و چهارصد سال پیش که مکتب مشاء و مکتب اشراق تأسیس شده مسئله اصالت وجود و اصالت مهیت مطرح بوده و مشائین اصالت وجودی و اشراقیین اصالت ماهوی بوده‌اند و همچنین از همان زمانها مسئله وحدت و کثرت وجود بهمین صورتی که امروز مورد مطالعه است یعنی با توجه باصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطرح بوده و حکماء مشاء قائل بکثرت وجود بوده‌اند و حکماء ایران باستان قائل به تشکیک وجود بوده‌اند و حال آنکه وقتی انسان بکتب فلسفه از چهار قرن پیش بانطرف مراجعه میکند اسمی از اصالت مهیت نمییابد و اگر احیاناً در بعضی کتب که از دوره ابن‌سینا به بعد تألیف یافته بحثی از اعتباریت وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است بمیان آمده و دلائلی آورده ←

سلب واقعیت یا تغییر واقعیت نمیدهد زیرا واقعیت از خودش سلب نمیشود و چیز دیگری جز خود واقعیت نیست که بوی تبدیل شود.

ثالثاً اگر چه اشیا واقعیت‌دگر (مهیات موجوده) نظر بذاتشان

→ شده نه بآن معنی و مفهومی است که اخیراً در مبحث اصالت وجود و اصالت مهیت قصد میشود چنانکه عن قریب توضیح خواهیم داد. در دوره‌های قبل از آندوره حتی اینقدر هم بحث نشده است در دوره‌های اولیه‌ایکه فلسفه یونان بمرئی ترجمه شده مسائل وجود خیلی محدود بوده و بحثی از مسائل اسامی بمیان نیامده است. در رساله ماوراءالطبیعه ارسطو که بکتاب الحروف معروف است و سرچشمه اصلی فلسفه اولی محسوب میشود از مسائل وجود تنها مسئله‌ایکه دیده میشود مسئله اشتراك معنوی و اشتراك لفظی وجود است.

در رسالات ابونصر فارابی مسئله مفایرت وجود با مهیت نیز که بنام زیادت وجود بر مهیت معروف است عنوان میشود و علی‌الظاهر بحث حکما از زیادت وجود بر مهیت عکس‌العمل نظریه‌ای است که برخی متکلمین در مورد عینیت وجود با مهیت داشته‌اند و همچنین بحث زیادت وجود بر مهیت منجر به پدیدآمدن مبحث اصالت مهیت و اصالت وجود شده. نظریه عینیت وجود با مهیت منسوب با ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری از متکلمین است و مخصوصاً نام ابوالحسن اشعری در اینجا زیاد برده میشود. از کتب و رسالات شیخ اشعری عجلتاً چیزی در دست ما نیست که مستقیماً حال را تحقیق کنیم ولی صاحب مواقف قاضی عضد ایچی مدعی است که انتساب این نظریه بشیخ اشعری صحیح نیست چیزیکه هست شیخ اشعری با حکما در مسئله وجود ذهنی مخالف است و مدعی است که عین ماهیات اشیا در آنزمان حاصل نمیشوند (برخلاف نظریه حکماء) پس در ذهن ماهیتی نیست که با وجود مفایر باشد یا نباشد.

بهر حال چه این نسبت بشیخ اشعری صحیح باشد و چه نباشد بحث حکماء از زیادت وجود بر مهیت در ذهن عکس‌العمل بحث‌های کلامی دائر بر عینیت وجود با مهیت در ظرف ذهن است.

بعداً اینمسئله، مسئله دیگری را بدنبال خود کشانیده و آن اینکه بعد از اینکه مسلم شد که وجود در ظرف ذهن نه عین ماهیت است و نه جزء آن بلکه مفایر و زائد بر آن و بعبارت دیگر عارض آن است، آیا در ظرف خارج چگونه است؟ آیا وجود در خارج نیز امری زائد و علاوه بر مهیت است یا آنکه در خارج عین آنست. در پاسخ این سؤال البته حکما پاسخ داده‌اند که وجود در خارج عین مهیت است و ممکن نیست که وجود و مهیت در خارج مفایرت داشته باشد. بعداً سؤال دیگری پیش آمده که دو چیزی که در ذهن نه عین یکدیگرند و نه یکی از آنها جزء دیگریست چگونه ممکن است در خارج عین یکدیگر بوده باشند؟ در پاسخ این سؤال بحث انتزاعی بودن وجود و اینکه وجود از معقولات ثانیه است بمیان آمده و دلائلی آورده شده که وجود مفهومی انتزاعی است و مفاهیم انتزاعی مابعداومجداه جداگانه از منشأ انتزاعشان ندارند در اینمرحله است که سخن انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بمیان می‌آید. شیخ اشراق در حکمة‌الاشراق دلائل بسیاری اقامه میکند که وجود مفهومی انتزاعی و اعتباری است ولی همچنانکه گفتیم شیخ اشراق نیز اینمطلب ←

غیر از واقعیت هستی هستند و نسبتشان بواقعیت و ارتفاع واقعیت (وجود و عدم) مساوی است و میشود با هر يك از دو صفت هستی و نیستی متصف شوند مثلاً بگوئیم انسان هست و انسان نیست. ولی خود واقعیت هستی مقابل خود را (نیستی) بالذات

— را تحت عنوان زیادت وجود بر مهیت در خارج عنوان میکند (نه تحت عنوان اصالت وجود و اصالت مهیت) در اینمرحله هنوز سخن از اینست که وجود در خارج امری علاوه بر مهیت نیست زیرا امری اعتباری است. و چنین تصور میشود که اگر وجود امری اعتباری و انتزاعی نباشد لازم میآید که در خارج امری علاوه بر مهیت بوده باشد. یعنی اینمسئله بصورت دوران امر بین اصالت مهیت و اصالت وجود مطرح و مفهوم نبوده در مرحله دیگر این بحث دقیقتر میشود و آن مرحله در کتب محقق، میرمحمدباقر داماد متوفی در سال ۱۰۴۰ هجری دیده میشود در اینمرحله بحث از این است که اگر وجود امری اعتباری نباشد و امر حقیقی باشد لازمه اش این نیست که در خارج علاوه بر مهیت باشد بلکه لازمه اش اینست که ماهیت امری اعتباری و ذهنی باشد در اینمرحله رسماً بحث اصالت وجود و اصالت مهیت بهمین صورتی که امروز مورد مطالعه ما است طرح میشود و محقق داماد که خودش قائل باصالت مهیت است رسماً از اصالت مهیت در تحقق و در جمل نام میبرد و از آن دفاع میکند. و بعداً نوبت پشاکرد وی صدرالمتألهین میرسد و او ابتداء از استاد خویش پیروی میکند و قائل باصالت مهیت میشود ولی بعداً متوجه میشود که اصالت مهیت قابل قبول نیست و یگانه راهی که قابل قبول است و براهینی نیز آن را تأیید میکند و بعلاوه مشکلات عظیم فلسفه را حل میکند اصالت وجود است و براهین متعددی بر اصالت وجود اقامه میکند و بعد از وی اینمطلب بصورت قطعی و غیرقابل تردید درمیآید و بواسطه اهمیتی که دارد سرنوشت فلسفه را تغییر میدهد.

علیهذا پس در رساله ماوراءالطبیعه ارسطو تنها بحث از اشتراك معنوی وجود بمیان بوده و در قرن سوم و چهارم هجری در مقابل عقائد متکلمین بحث زیادت وجود بر مهیت بمیان آمده و بتدریج، از اینکه وجود ذاتی مهیت نیست یعنی جزء مهیت نیست بحث شده (ابن سینا این قسمت را بحث کرده) و بعد موضوع عینیت و مفایرت وجود با مهیت در خارج جلب نظر کرده (این قسمت نیز از مطاوی کلمات ابن سینا استفاده میشود) و سپس درباره انتزاعی بودن و اعتباری بودن وجود بحث شده بدون آنکه ملازمه اعتباریت وجود با اصالت مهیت و ملازمه اصالت وجود با اعتباریت مهیت مورد توجه واقع شده باشد (همانطوریکه از بحثهای شیخ اشراق استفاده میشود) بعداً در دوره محقق داماد رسماً از اصالت مهیت و اصالت وجود بحث شده و بوسیله صدرالمتألهین اصالت وجود بصورت قطعی درآمده است.

صدرالمتألهین سخت اظهار تعجب میکند از اینکه شیخ اشراق از یکطرف قائل باصالت ماهیت و اعتباریت وجود میشود و از طرف دیگر تحت عنوان «نور» اظهاراتی میکند که هیچگونه با اصالت ماهیت سازگار نیست بلکه آنچه را او تحت عنوان نور برای حقیقت نور بیان میکند همان است که يك فیلسوف اصالت وجودی برای حقیقت وجود میتواند بگوید.

ولی حقیقت اینست که توجه بکیفیت تحول و تکامل مسائل وجود و اینکه مفهوم شیخ اشراق از انتزاعی بودن وجود بآنچه بعداً از اصالت ماهیت قصد کرده —

نپذیرفته هرگز باوی متصف نمیشود یعنی هستی نیستی نمیشود (با حفظ وحدت در جمیع شرایط).
البته مراد ما نه اینست که چیزی که روزی موجود شد روز دیگر معدوم نمیشود چنانکه جهان هستی پر از این حوادث است

→ و میکند فرق میکند و همچنین آنچه شیخ اشراق با پیشینیان نسبت بنور اظهار داشته‌اند با آنچه یک فیلسوف اصالت وجودی که ماهیات را اعتبارات ذهن میدانند از حقیقت وجود قصد میکند فرق میکند این تعجب خودبخود رفع میشود.
بطور قطع مسئله اصالت وجود و اصالت مهیت باینصورتی که امروز مورد مطالعه حکما است در سابق مطرح نبوده. اگر ما از انتصابات سرپسته‌ای که متأخرین داده‌اند صرف نظر کنیم و آنها را حمل بعدم توجه بتاریخ تحول علوم بکنیم و شخصاً بمتون کتب فلاسفه مراجعه کنیم و دوره بدوره مسائل مورد نظر را مقایسه کنیم حقیقت بالا روشن میشود.

متأخرین حکما سرپسته اصالت وجود را بمشائین نسبت میدهند. اگر مشائین از قدیم چنین عقیده‌ای داشته‌اند میبایست ابن‌سینا که رئیس‌المشائین لقب یافته صریحاً این عقیده را قبول یا لااقل نقل کرده باشد و حال آنکه هر کسی در اینباب یک نوع عقیده برای ابن‌سینا قائل است. صاحب موافق در مسئله زیاده وجود بر مهیت که موضوع انتزاعی بودن وجود را بیان میکند میگوید «ابن‌سینا در شفا تصریح دارد که وجود از معقولات ثانیه است و مابعداتی در خارج علاوه بر مهیات که معقولات اولیه‌اند ندارد». ایضاً نامبرده در مبحث بداهت وجود میگوید «حق در نزد حکما اینست که وجود و نقیض وی متصف بعدم میشوند وجود از معقولات ثانیه است که در خارج واقعیت ندارد و موجود نیست و هر چیزیکه موجود نیست معدوم است زیرا واسطه‌ای بین موجود و معدوم در کار نیست».

و اگر مشائین رسماً قائل باصالت وجود بودند و در آن عهدها رسماً این مسائل مطرح بود ممکن نبود که صاحب موافق چنین استنباط کند که جمیع حکما قائل بانتزاعی بودن وجود هستند.

خود صدرالمتألهین در اسفار میگوید «من خودم در سابق قائل باصالت مهیت بودم و شدیداً از قدما دفاع میکردم و معتقد بودم که همه آنها قائل باصالت مهیت بوده‌اند تا آنکه خدا مرا هدایت کرد و بطور وضوح بر من ثابت شد که اصالت با وجود است». مشارالیه بعداً که اصالت وجودی میشود عیناً روش سابق خویش را تکرار میکند یعنی بشدت از قدما دفاع میکند و میگوید همه آنها اصالت وجودی بوده‌اند و بیاره‌ای از جمله‌ها که در مواردی گفته شده و بوی اصالت وجود از آنها استشمام میشود استناد میکند و البته این خود، دلیل واضحی است بر مطالب ما زیرا اگر مسئله اصالت وجود مثل پاره‌ای از مسائل در نزد قدما مطرح بود خود صدرالمتألهین که در دو زمان دو عقیده دارد درباره قدما دو عقیده متضاد پیدا نمیکرد بطور قطع مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت و همچنین مسئله وحدت و کثرت وجود بصورت دو مسئله روشن که حدود و مقدمات و لوازم آنها کاملاً در نظر گرفته شده باشد در قدیم موجود نبوده چیزیکه هست اینست که احیاناً در کتب بعضی از حکما کلماتی یافت میشود که دلالت بر اصالت وجود میکند مثل برخی کلمات ابن‌سینا یا کلمات خواجه نصیرالدین طوسی ولی با توجه بسایر عقایدیکه این

بلکه مراد اینست که چیزی که با شرایط معینی واقعیت هستی را یافت دیگر با حفظ عین شرایط، محال است که نیست و ناپود شود مثلاً درخت بید معینی که در آب معین و هوای معین و زمین

— دانشمندان در سایر مسائل اظهار داشته‌اند روشن میشود که اگر احیاناً در مورد بخصوصی وجود را بصورت امری اصیل و ماهیت را بصورت امری اعتباری تلقی کرده‌اند بجمیع مقدمات و نتایج و لوازم اینمطلب توجه نداشته‌اند.

لازم است گفته شود که در طول زمانیکه درباره وجود بحث کردند عرفا از راه دیگری درباره وجود بحث کردند. عرفا وجود را با نظر یک مفهوم اعتباری و انتزاعی نگاه نمیکردند بلکه وجود را یگانه حقیقت می‌پنداشتند. البته سخن عرفا روی اصول دیگری که مبتنی بر کشف و شهود بود ادا میشد یعنی عرفا بحث عقلی بعنوان اصالت وجود و اعتباریت مهیت نداشتند فقط سخنانی داشتند که با اصالت وجود سازگار بود و صدرالمتألهین که قائل باصالت وجود شد و آنرا با براهین عقلی و فلسفی اثبات کرد و از آراء و عقائد عرفا الهام میگرفت. چیزیکه هست مشارالیه برای نظریه آنان مبنای عقلی و فلسفی پیدا کرد. همانطوریکه در بسیاری از موارد دیگر نیز نظریه عرفا را تأیید کرده و برای آنها مبنای عقلی و فلسفی محکمی تأسیس کرده علیهذا صدرالمتألهین را نمیتوان مبتکر اصالت— وجود دانست ولی قطعاً یگانه کسیکه نظریه اصالت وجود را بصورت یک نظریه قطعی فلسفی درآورد و مقدمات و مبادی آن را بدست آورد و تا حد زیادی از لوازم و نتایج آن استفاده کرد صدرالمتألهین است.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد معلوم شد که مسائل وجود و بالاخص دو مسئله اساسی آنها اصالت وجود و تشکیک وجوده بیش از آن اندازه که مستند بفلسفه قدیم یونان است از یکطرف مستند بنظریه عرفا است و از طرف دیگر در نتیجه مبارزه با عقائد متکلمین پیدا شده.

آنچه تاکنون گفته شد مختصری بود از تاریخ تحول مسائل وجود و اگر بنا بشود دقیقاً بحث شود با استناد باقوال و آراء فلاسفه هر زمانی بسیار طولانی خواهد شد.

اینجانب در نظر دارد تحت عنوان تحول منطق و فلسفه در اسلام مسائل منطق و فلسفه را یکایک مورد بررسی قرار دهد و میراث قدیم یونان را از آنچه بعداً افزوده شده روشن کند و ضمناً ارزش واقعی نظریه‌ها را بیان نماید. مقدمات اینکار تا اندازه زیادی فراهم شده و یادداشتهای مفیدی نیز در این زمینه تهیه شده این مختصری که در اینجا راجع بتحول مسائل وجود بیان شد نمونه‌ای بود از این موضوع و مطمئن است که با روشن شدن اینموضوع ابتکاری حقایق زیادی روشن خواهد شد.

در اینجا چند قسمت دیگر نیز مربوط بموضوع باقی ماند که مجال بحث از آنها نیست یکی موضوع انتساب نظریه تشکیک وجود بحکماء ایران باستان (فهلویون) یکی دیگر انتساب این نظریه بافلاطونیان جدید و بالاخص شخص افلوپین و یکی تجزیه و تحلیل بحث جدیدی که اخیراً در اروپا بنام اگزستانسیالیسم شایع است و آن نیز بعنوان اصالت وجود خوانده میشود. امید است توفیقی حاصل شود و در جای دیگر این موضوعات محل بحث قرار گیرد.

معین و در زمان معین سبز و موجود شد هرگز همین قطعه معین زمان را با حفظ بقیه شرایط از وجود آن تهی و خالی نمیشود فرض کرد. چنانکه این نظر در حوادث گذشته و سپری شده پیش ما قابل ملاحظه میباشد. ما بی‌تأمل می‌گوئیم حوادثی را که مثلا دیروز اتفاق افتاده نمیشود تغییر داده و یا از جای خود تکان داد.

و از همینجا باید نتیجه گرفت که تحقق عدم در خارج؛ نسبی است یعنی از نسبت دادن وجودی که در یکطرف متحقق است بظرف دیگر عدم پیدا میشود مثلا ما نمیتوانیم بگوئیم «فلان شیء که دیروز بود دیروز نبود» ولی میتوانیم بگوئیم «فلان شیء که دیروز بود فردا نیست» یا «فلان شیء که در این اطاق است در اطاق دیگر نیست»

توضیح

فرضیه لاوازیه دانشمند معروف که میگوید: «موجود معدوم نمیشود و معدوم موجود نمیشود» بحسب مفهوم غیر از نظریه‌ای است که بیان شد زیرا این دانشمند این فرضیه را از ابحاث ماده استفاده کرده و خود نیز در علوم ماده بحث میکند و موضوع این علوم ماده است و در نتیجه، ماده را مساوی با وجود گرفته و در همه اختلافات خارجی در صدد تجزیه و تحلیل اجسام از جهت ماده است و ناچار نظر بوحدت نوعی ماده فعالیت‌های علمی وی در مورد همه اختلافات؛ ماده یکنواخت را نشان میدهد و از این روی همه اختلافات را بسته باختلاف ترکیبات ماده تشخیص داده و در همه موارد یکنوع واحد (ماده یکنواخت) یافته فرضیه گذشته را وضع میکند. پس معنی فرضیه وی این خواهد بود که هر ماده که به واسطه ترکیب خاصی بصورتی افتاد پس از انحلال ترکیب باز باقی است.

مثلا اگر بگوئیم - این درخت بید که امروز موجود است معدوم نمیشود. معنی این سخن نظر بفرضیه لاوازیه اینست که ماده معینی که در تحت شرایط معینه امروز شکل درخت بید سبز بخود گرفته پس از انحلال ترکیب درخت باز همان ماده است که بود و

از میان نمی‌رود.

ولی فیلسوف معنی مثال را اینگونه می‌فهمد که «امروز که با وجود درخت بید با شرایط معینه اشغال شده دیگر، با عدم آن اشغال نخواهد شد».

و همچنین

نظریه دیگر طبیعی که این فرضیه را تکمیل میکند (هر حادثه که در جهان هستی اتفاق می‌افتد هرگز از میان نمی‌رود) نظر به بیان گذشته مفهومش اینست که چون هر عمل عکس‌العملی دارد که خود نیز عملی است و عکس‌العمل دیگری دارد و همچنین ... بوسیله تبدیل قهقرائی میتوان حادثه نخستین را پیدا کرد یعنی حادثه‌ای مانند حادثه گذشته بوجود آورد (نه عین آن) و گرنه شرایط زمانی و مکانی هر حادثه باید از کار بیفتد و در این صورت ناموس علیت و معلولیت باطل گردیده و نظام خارج و ذهن سپری خواهد شد.

توضیحی که فلسفه میتواند باین سخنان بدهد همین است و بس ولی راستی اگر کسی پیدا شود که بگوید ماده جسمانی هر صورتی را که بواسطه ترکیب پیدا میکند مجموع ماده و صورت هرگز و هیچگاه حتی پس از انحلال ترکیب نیز از میان نمی‌رود و یا هر حادثه که با شرایط زمانی و مکانی معینی پیدا شده حتی پس از اختلال شرایط نیز موجود است چنین کسی باید باور کند که همه چیز همه چیز است و فلسفه با چنین متفکری سخنی نداشته او را پائین‌تر از سوفسطی حقیقی می‌شمارد زیرا سوفسطی میان‌اندیشه‌ها لاقلاً تمایز قائل است و این متفکر این خاصه را نیز ندارد. چنین کسی اگر آب بخواهد در پاسخ باید با سب سوار شد و اگر نان بخواهد در پاسخ باید بیرون دوید زیرا همه چیز با همه چیز مساوی است.

رابعاً - نظر به بیانی که در نتیجه ۳ گذشت مطلق واقعیت هستی هیچگاه و بهیچ فرض قابل ارتفاع و انعدام نیست یعنی حقیقت وجود ضروری الوجود است.

البته با تأمل در این نظریه این پرسش پیش می‌آید که آیا این خاصه، ذاتی وجود و از آن خود اوست یا از جای دیگر بوی میرسد؟

برای دریافتن پاسخ تفصیلی این پرسش باید در انتظار مقاله آینده بود.

نظریه‌هایی که در این مقاله بثبوت رسید:

- ۱- ما واقعیت هستی را بهمه اشياء بيك معنى اثبات ميكنيم.
- ۲- معنى واقعیت غير از مفهوم هر يك از موجودات واقعیت‌دار میباشد.
- ۳- ما از واقعیت‌های خارجی . دو مفهوم مختلف انتزاع میکنیم: وجود و مهیت.
- ۴- اصالت در خارج از آن هستی بوده و مهیات پنداری و اعتباری هستند.
- ۵- ما بحقیقت هستی نمیتوانیم پی ببریم - یعنی با واسطه -
- ۶- واقعیت هستی بالذات معلوم است.
- ۷- وجود، يك حقیقت تشکیکی است.
- ۸- خواص ذهنی مهیات در وجود جاری نیست.
- ۹- خواص خازجی مهیات از آن وجود است ولی در آن بشکل دیگری درمیآید.
- ۱۰- موجود هیچگاه معدوم نمیشود.
- ۱۱- تحقق عدم در خارج نسبی است.
- ۱۲- مطلق هستی قابل زوال و انعدام نیست.

مقاله هشتم

ضرورت و امکان

مقدمه

یکی از مسائلی که در فلسفه مورد بررسی قرار میگیرد و همواره مورد توجه فلاسفه جهان بوده اینست که: «آیا نظام موجودات جهان نظامی ضروری و وجوبی است یا نه؟» یعنی آیا آنچه در این جهان موجود میشود و مرتبه‌ای از مراتب هستی را اشغال میکند موجود شدنش خلاف ناپذیر و جبری و بعکم ضرورت است یا آنکه ضرورت و وجوبی در کار نیست و هیچگونه امتناعی ندارد که آنچه در ظرفی از ظروف یا مرتبه‌ای از مراتب، موجود میشود موجود نشود؟ و اگر نظام موجودات نظامی وجوبی و ضروری است این ضرورت و وجوب از کجا ناشی شده است؟ تحقیق در اینکه آیا نظام هستی نظام وجوبی است یا نه یک مبحث خاصی را که مشتمل بر چندین مسئله است در فلسفه بوجود آورده که بنام «مبحث مواد سه‌گانه عقلی» خوانده میشود و در اطراف وجوب و امکان و امتناع گفتگو میکند. در اطراف این مواد سه‌گانه عقلی از جنبه‌های مختلف بحثهای زیادی شده و قسمت‌هایی هم هست که مفید و مبهم و قابل تحقیق است و دیده نشده است که در اطراف آنها تحقیقی شده باشد.

ولی یا در نظر گرفتن وضع اینمقاله از بعضی قسمتها صرفنظر میکنیم و به پیروی خود اینمقاله فقط به بیان قسمتهائی میپردازیم که از مقدمات یا نتایج اصل فوق‌الذکر است.

در متن اینمقاله با طرز مخصوصی که اختصاص بخود اینمقاله دارد از ضرورت و امکان بحث شده و این طرز با آنکه متکی بمسائلی است که در مقاله ۷ گذشت و آن مسائل مورد قبول قاطبه پیروان حکمت متعالیه است از لحاظ طرز استنباط مسائل ضرورت و امکان از «مسائل وجود» و بالاخص از اصالت وجود بی‌سابقه است و اختصاص به خود اینمقاله دارد و از طرفی مطالب مختلفی که در اینمقاله بیان شده خیلی درهم فشرده شده و از اینرو ممکن است که طرز تحقیق مسائل ضرورت و امکان در اینمقاله حتی برای آشنایان باین مسائل نامفهوم یا

عجیب و غیرقابل قبول جلوه کند.

لذا ما در اینمقدمه مجموع مسائلی را که مطالب مقاله متکی بآنها است و با اشاره مختصری در متن مقاله بآنها شده باضافه بعضی مسائل لازم دیگر توضیح کافی میدهم و با توضیح مختصریکه در پاورقی خود مقاله میدهم مطالب بخوبی واضح خواهد شد.

اینمقدمه مشتمل بر قسمتهای ذیل است:

- ۱- معنای ضرورت و امکان.
- ۲- ضرورت و امکان معقول است نه محسوس.
- ۳- آیا بحث از ضرورت و لا ضرورت نظام موجودات بحثی است علمی یا فلسفی؟
- ۴- منشأ ضرورت و امکان.
- ۵- قانون علیت و معلولیت.
- ۶- علت ضرورت دهنده بمعلول است (جبر علی و معلولی)
- ۷- نیازمندی معلول بعلت در بقاء.
- ۸- ضرورت بالذات و بالغیر.
- ۹- ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی.
- ۱۰- توجیه نظام موجودات.
- ۱۱- اصالت وجود و ضرورت و امکان.
- ۱۲- موجود معدوم نمیشود.

معنای ضرورت و امکان

ضرورت و امکان از جمله مفاهیمی هستند که احتیاج بتمرین و توضیح ندارند. اگر در يك مفهوم، ابهام و اجمالی باشد برای توضیح آنمفهوم باید متوسل بتمرین شد و اگر ابهام و اجمالی نباشد مستغنی از تمرین و توضیح است. تمرین یعنی تحصیل معرفت بذات يك چیز و آن با تجزیه مفهوم آنشیء باجزاء و عناصر اولیه ذهنی وی صورت میگیرد همانطوریکه معرفت اجزاء و عناصر و مرکبات خارجی با تجزیه خارجی و عملی آنها صورت میگیرد یعنی تمرین تحلیل و تجزیه عقلانی مفهوم شیء است و از اینرو تنها در مورد مفاهیم مرکبه مصداق دارد، اما مفاهیم بسیطه که عناصر اولیه ذهنیات را تشکیل میدهند قابل تمرین نیستند و قهراً این عناصر بدیهی التصور و مستغنی از تمرین خواهند بود زیرا ابهام در بساطت ذهنی معنا ندارد.

توضیح آنکه هر صورت ذهنی (چنانکه در مقاله ۴ و ۵ گذشت) انطباق ذاتی دارد با واقعیتی از واقعیتها و آنصورت، علم است و آنواقعیت، معلوم علمهین آگاهی و اطلاع و انکشاف معلوم است و در علم از آنجهت که علم است ابهام و اجمال که نوعی از جهالت است راه ندارد. چیزیکه هست اینست که اگر يك مفهوم و صورت ذهنی مرکب باشد، بدلائلی که در منطبق ثابت شده میبایست مرکب باشد

از يك جزء اعم که ما به الاشتراك وی با یکمده اشیاء دیگر است و از جزء دیگر مساوی که اختصاص بخود وی دارد و البته تنها حصول يك صورت ذهنی در ذهن کافی نیست که جزء مشترك و جزء اختصاصی وی از یکدیگر تمیز داده شوند و آنمفهوم بواسطه جزء اختصاصی از غیر خودش باز شناخته و تمیز داده شود. تشخیص و تمیز شیء از غیر خودش بوسیله جزء اختصاصی، اصطلاحاً «معرفت یا شناسائی نامیده میشود و گاهی علم اولی و حصول صورت اولی را که معلول برخورد ذهن با واقعیت عینی است معرفت اجمالی و تمیز و بازشناسی شیء را که نتیجه تجزیه و تحلیل ذهن بمابه الاشتراك و مابه الامتیاز است معرفت تفصیلی مینامند بهر حال معرفت، تمیز دادن و تعریف، ممتاز ساختن است و البته يك مفهوم و صورت ذهنی در صورتی نیازمند بتعریف و تحصیل شناسائی است که وجه مشترکی با اشیاء دیگر داشته باشد تا با تحصیل وجه اختصاص و امتیاز معرفت و شناخت حاصل شود و اگر مفهومی بسیط باشد بالذات. باجمیع مفاهیم دیگر مابینت دارد و بالذات از سایر مفاهیم متمایز است و قهراً معرفت بوی بالذات حاصل است.

علیهذا عناصر ذهنیه بسیطه یا اصلا عارض ذهن نمیشوند و ذهن از آنها هیچ اطلاعی ندارد و یا عارض ذهن میشوند در حالیکه واضح و بدیهی و بازشناخته و عاری از هرگونه ابهام و اجمال میباشند.

ضرورت و امکان و همچنین سایر «مفاهیم عامه فلسفی» از قبیل وجود و عدم و وحدت و کثرت و علیت و معلولیت مفاهیم بسیطه اند و اگر مرکب بودند میبایست از دو جزء مرکب باشند یکی جزء اعم (جنس) و یکی جزء مساوی (فصل) و فرض جزء اعم با جنبه عمومی بودن آنمفاهیم چنانکه واضح است منافات دارد. علیهذا بحکم برهان مفهوم ضرورت و امکان غیرقابل تعریف و مستغنی از تعریف میباشند.

برای اثبات مستغنی بودن این دو مفهوم از تعریف چندان احتیاجی باقامه برهان نیست. هرکس بضمیر و وجدان خویش مراجعه کند مییابد که تصور روشن و بسیار واضحی از این دو مفهوم دارد. هرکسی در ذهن خود يك سلسله احکام قطعی و یقینی دارد مثلاً همه کس میداند که چهار ضرب در پنج مساوی بیست است و باینمطلب یقین دارد و خلاف آن را محال و ممتنع میداند پس بیست بودن چهار ضرب در پنج را ضروری میداند و البته تا اذهان تصور روشنی از ضرورت نداشته باشند نمیتوانند در مورد قضیه ای اینگونه حکم نمایند. اساساً مفاهیم عامه فلسفی همه بدیهی التصور و همه آنها ابزارهای اصلی تفکر بشر هستند. بشر اگر تصویری از وجود و عدم و تصویری از وجوب و امکان و امتناع و تصویری از وحدت و کثرت و تصویری از علت و معلول نداشته باشد نمیتواند در هیچ موضوعی با طرز عقلانی و منطقی فکر کند و در اطراف موضوعات بطرز استدلالی سخن براند. ملاک «نطق» که مابه الامتیاز انسان از سایر حیوانات است

برخلاف آنچه عموماً فلاسفه میگویند تنها قوه تجرید و تممیم و کلی‌سازی ذهن نیست بلکه واجد بودن اینمفاهیم عامه فلسفی است که مقولات ثانیه و نتیجه يك نوع فعالیت خاص ذهن میباشند. بهرحال پس ما در مقام بیان معنای ضرورت و امکان، احتیاج بتمریف نداریم و در اینگونه موارد طبق معمول به‌تنبیه و تذکار و ارجح اذهان بمرتکبات و وجدانیات آنها باید قناعت کرد.

ضرورت و امکان مقول است نه محسوس

بیان مفصل اینکه مفاهیم ضرورت و امکان و امتناع از چه راهی وارد ذهن میشوند و قوه مدركه بچه ترتیب و بچه کیفیت بآنها نائل میشود؟ و آیا آنطوریکه برخی از حسیون پنداشته‌اند ورود اینمفاهیم را بذهن از راه یکی از حواس میتوان توجیه کرد یا نه؟ و همچنین بیان اینکه بچه دلیل باید اینمفاهیم را جزء مفاهیم عامه فلسفی و مقولات ثانیه شمرد و همچنین بیان اینکه آیا دلیلی هست که همه اذهان خواه ناخواه واجد این مفاهیم هستند یا نه؟ جزء مطالبی است که با در نظر گرفتن وضع اینمقاله ما نمیتوانیم بتفصیل وارد آنها بشویم ولی اندک توجهی کافی است که بفهمیم هیچیک از اینمفاهیم سه‌گانه حسی نیستند و مقولند. پدیده‌ای است که ضرورت و جبر و خلاف‌ناپذیری که بر سراسر موجودات حاکم است يك پدیده بالخصوصی در عرض سایر پدیده‌های جهان نیست که قابل حس و لمس باشد و ما هرگز جبر و ضرورت را ندیده یا نشنیده یا بو نکرده‌ایم و در عین حال تصور روشنی از آنها داریم پس عقل ما اینحقایق را بطریق دیگر نائل شده بعلاوه، ما در مقاله ۵ باثبات رسانیدیم که علیت و معلولیت قابل احساس نیست و همچنین ثابت کردیم که مفهوم وجود را ذهن از راه احساس نائل نشده پس چگونه ممکن است که ضرورت و جبر را که از شئون علیت و معلولیت است و از لعاطی از شئون وجود است ما احساس کرده باشیم.

دانستن اینکه ضرورت و امکان و امتناع مقول است نه محسوس از آنجهت برای ما مفید است که وقتی اقسام ضرورتها و امکانها را بیان میکنیم و توضیح میدهیم که غیر از جبر علی و معلولی که مادیین آنرا میشناسند ضرورتها و جبر-های دیگری نیز هست اگر مورد اعتراض واقع شویم که ما جز جبر علی و معلولی را احساس نمیکنیم در پاسخ خواهیم گفت که ما حتی جبر علی و معلولی را نیز احساس نمیکنیم و همه این ضرورت و جبرها را بانوعی از تحلیل عقلی مییابیم.

این بحث علمی است یا فلسفی؟

ممکن است برای کسانی که حدود حس و عقل و حدود علم و فلسفه را درست باز نشناخته‌اند این توهم پیش آید که اینمسئله را از طریق «علوم» میتوان حل کرد باین بیان که: هر علمی ما را بیک سلسله مسائل ضروری و قوانین قطعی هدایت میکند مثلاً اگر شیمی بمامیگوید نتیجه فلان فورمول فلان ترکیب است معنایش اینست که بطور