

اصول عامه در

فلسفه اخص

علی عابدی شاهرودی

یکم: راه منطق

در این راه دو شیوه از استدلال را گزارش می‌کند: گفتار او در صفحه ۹۷ و ۹۸ از این دو شیوه چنین است:

۱- این رد و ارجاع گاهی به صورت برهان مستقیم انجام می‌گیرد، بدین نحو که نشان داده شود چگونه به وسیله انتقال بلافصل یا تدرج و یا تبدیل مفاهیم مجمل به مفصل می‌توان از اصلی به اصل دیگر رفت، این سیر و حرکت فکری را می‌توان بدین نحو بیان کرد:

نگارنده در اینجا بیان فولکیه را به نحو ساده‌تر چنین گزارش می‌کند: آنچه هست، هست و این محتوای هوویت است. از این قضیه قضیه دیگری برمی‌آید که چیزی بر قضیه اول نمی‌افزاید و آن این است: آنچه هست دارای همه چیزهایی است که برای بودن لازم دارد و از این قضیه، قضیه سومی که محتوای اصل جهت کافی است بدین گونه لازم می‌آید: «آنچه هست جهت هستی خود را واجد است». نظیر همین روش را باشلار در مربوط ساختن اصل استقرار و اصل هوویت بکار برده، بدین مضمون که میان «الف، الف است» و الف، الف می‌ماند و الف، باید الف بماند

نسبت اصل دلیل با اصل هوویت در فلسفه غرب در این بخش، به اختصار نظرگاه فلسفه باختر با استناد به متون آن نشان داده می‌شود و همراه با این نشان‌داد آنجا که بایسته باشد شرحی بر متون نقل شده نگاشته خواهد شد. سپس نقدی هرچند کوتاه در زمینه‌های یادشده به خواست خدا به انجام خواهد رسید.

گزارشی از متون غربی در نسبت دو اصل جهت و هوویت

الف: فولکیه در کتاب مابعد الطبیعه* (مبحث انتقاد شناسائی، بهره ۳ زیر عنوان تحویل اصول به اصل واحد، ص ۹۵ و ۹۶) چنین گوید: «ما به مقتضای تمایل اساسی ذهن انسانی در تبدیل کثرت به وحدت به تبعیت از لایب نیست، مرجع اصول عقل را به دو اصل هوویت و جهت کافی برگردانیم، لیکن مطلبی که فعلاً مطرح می‌شود این است که ببینیم آیا اصل جهت کافی را نیز خود به اصل هوویت می‌توان برگرداند یا نه؟»

و ی سپس زیر عنوان دلائل وحدت این دو اصل به تفسیر و اثبات این مدعا از دو راه می‌پردازد: ۱- راه منطق،

۲- راه مشاهده نفسانی.

* برگردان به پارسی از دکتر یحیی مهدوی

دارند یگانه و متحد و بی‌هیچ تمایزی فرض کنیم در آن صورت مفهوم این فرض این است که «ب» با اینکه «ج» نیست «ج» است و این همان اجتماع نقیضین می‌باشد. و نیز مفهوم فرض یادشده این است که «ب»، «ب» نیست، چون اگر «ب»، «ج» باشد آنگاه چیز دیگری است. پس از آن رو که «ج» است خود نیست، بنابراین از اینکه «ب»، «ج» باشد لازم آید که «ب»، «ب» نباشد.

این بود تحلیلی مختصر در دو قضیه مذکور که در عین دارا بودن آنچه لازم است بگونه در بایست، گسترده و کافی نیست.

اکنون با این تحلیل کوتاه از تمایز دو قضیه‌ای که در محمول یا موضوع یا هر دو، اختلاف دارند به روشنی ثابت می‌شود که اصل هوویت به اصل جهت کافی بازنگشته و حقیقتاً جدا از آن است. مگر آنکه اصل هوویت در زمینه ضرورت ازلی منظور گردد، زیرا در آن زمینه از جهت حاق نفس الامر این اصل با اصل دلیل کافی یگانه و متحد است، چون ضرورت ازلی هم جهت گزاره اصل هوویت است و هم عین جهت کافی برای موجودیت ازلی و ثابت.

پس محتوای تام هوویت و خودهمانی ازلی در حیز سرمد مطلق، با تمام دقت و باریک‌نگری عین دلیل کافی از برای هستی بایسته و ضروری است.

و به سخن دیگر، دلیل و جهت تامه، عین ملاک و جهت قضیه هوویت است. چه در سرمد مطلق و چه در دیگر وعاء. گرچه نمایش کامل و حقیقی و مطلق آن به سرمد که بن و ریشه همه هوویتهای و جهت‌ها اختصاص دارد و بالاتر آنکه بدانگونه که در پیش سخن رفت. سرمد یا حاق نفس الامر جهت یکتائی و وحدت همه اصول و هم مصداق عینی آنهاست چنانکه جهت وحدت همه اسماء و کمالات و صفات و هم ملاک تقرر وحدانی و پاک از چندی و چونی آنها می‌باشد.

انتقال نامحسوسی به ضرورت عقل هست که پیوند استقرار و اصل هوویت را نشان می‌دهد.

۲- برهان غیر مستقیم یا خلف:

وی از ژاک مارتین یکی از معاریف فلسفه نورمدرسی هم‌عصرش در صفحه ۹۸ کتاب خود چنین نقل می‌کند: «انکار اصل جهت وجود واصل علیت، خود، مستلزم انکار اصل هوویت است، زیرا هستی چیزی که هست و به ذات خود نیست هر گاه بغیر ذات خود نباشد لازم خواهد آمد که یا با اینکه هست فاقد جهت وجود باشد و نباشد و یا با اینکه به ذات خود نیست، به ذات خود واجد جهت هستی و به ذات خود باشد.»*

نقدی بر ارجاع اصل دلیل به اصل هوویت

نقد بر راه اول ارجاع

در منتهای یاد شده از دوره، این بازگرداندن انجام پذیرفت، اما هر دو راه بیراه است، زیرا در راه نخست که برهان مستقیم بود، دو قضیه نمایان شد که هر کدام از نظر گاه منطقی از دیگری متمایز است. این دو همان دو قضیه اول و دوم است. ولی قضیه سوم که در متن آمده بود چیزی جز تکرار قضیه دوم نیست و قضیه دوم قضیه‌ای است جدا و متمایز از قضیه اول و چیزی بر آن افزوده و نه چنان است که به گفته متن نقل شده چیزی بر قضیه اول نمی‌افزاید، زیرا محمول در قضیه اول کلمه هست و در قضیه دوم «دارا بودن جهت لازم و کافی برای بودن» است. و پوشیده نیست که اختلاف در موضوع یا محمول یا هر دو، موجب اختلاف در قضیه می‌باشد، زیرا اگر دو قضیه یا بیشتر در عین اختلاف در موضوع یا محمول با هم یکی باشند ابطال اصل هوویت و اصل عدم تناقض پیش می‌آید. چون معنای اختلاف در محمول این است که هر کدام محمولی جز دیگری دارد. محمول اول را «ب» فرض می‌کنیم و محمول دیگر را «ج» که این دو به مقتضای فرض اختلاف، مجرای سلب هوویت (این نه آنی) می‌باشند.

نقد بر راه هوهویت ارجاع (برهان خلف)

اینکه نفی اصل هوهویت و اصل علیت کاری است ناممکن و برخلاف ضرورت عقلی عقل، بسی روشن و تهی از ریب و گمان است. از این رو این در گذشته این قضیه تقریر شد که اصل جهت از اصول نخستین و ضروری عقل عام است، بدین معنا که عقل به هیچ اندیشیدن و تأملی به دریافت آن نائل می‌شود. بل سخن بدانجا کشید که این اصل بر اصل عدم تناقض هر حوزه نامحدود دارد و با اصل عدم تناقض هر حوزه نامحدود واجب، از حیث حاق واقع اعم، یگانه و متحد می‌باشد و بالاتر اینکه در ژرفای نفس الامریت مطلق این اصل، تقریر کننده اصل عدم تناقض مطلق است، زیرا آملیه و سلاک اصل عدم تناقض، سنخ ضرورت است. چه به هستی یا ایجاب، اضافه شود و چه به نیستی و سلب و جهت و دلیل کافی بدانگونه که بارها گفته شد همان سنخ ضرورت و بایستگی است که فرجام و پسین هر فرآیند عقلانی می‌باشد. زیرا عقل در همه ساخت اندیشمندانش در همه زنجیرهای اصول و قضایا تا به ضرورت دست نرزد توان دریافت و پرداخت یک گزاره و قضیه را ندارد، حتی از دریافت و پرداخت یک گزاره مردد و گمان آمیز نیز بی‌دست یازیدن به ضرورت درمی‌ماند.

در میدان اصل یادشده، اصلی دیگر به نام اصل علیت که ویژه ممکنات است، نمایان می‌گردد. اصل علیت، شاخه‌ای از اصل جهت است و از این رو با اینکه اصلی ضروری است برهان عمومی نیز می‌توان برایش آورد، بی‌آنکه بزخورداری از برهان هیچ ستیزه‌ای با ضرورتش داشته باشد.

این بود سخنی در دو اصل یادشده، اکنون باید دید آیا اصل جهت با آنچه ضروری و اولی است محذور دیگری در انکارش جز محذور انکار ضرورت، پیش می‌آید یا نه؟ پاسخ این است که اساساً ضروری و اولی بودن یک اصل هیچ گونه تنافی با لازم آمدن محال از انکار آن ندارد، بدین معنا که یک اصل می‌شود در عین ضرور و اولی بودن برهانی نیز باشد.

بنابر این بیجا نیست که اصل جهت کافی را از راه اصل و قانون دیگری مدلل سازیم. بدانسان که اصل عدم

تناقض و اصل هوهویت نیز با وصف ضرورت و اولویت در این چرخش استدلالی روان است.

در اینجا است که می‌رسیم به استدلال یادشده از مارتین بر روش برهان خلف. سخنی که اکنون پیرامون این استدلال خلف می‌توان گفت این است که: استدلال نقل شده اگر به درستی و بی‌اشکال سامان گرفته باشد، تنها به اصل عدم تناقض باز می‌گردد، نه به اصل هوهویت. زیرا فرایند استدلال بر پایه اجتماع دو حالت متناقض سامان و نظم داده شده، نه بر پایه خود همانی و هوهویت (= الف، الف است = آنچه هست، هست).

پس این گفته فولکیه که این دلیل برای ارجاع اصل جهت به اصل هوهویت است، برابر واقع به نظر نمی‌رسد، مگر که وی به نقل از مارتین چنین گفته باشد که در آن صورت برگشته مارتین اشکال هست، جز در فرض از پیش پذیرفتن بازگشت عدم تناقض به هوهویت، چون در آن صورت، عدم تناقض نمایش هوهویت است. پس روا باشد که از یکی دیگری را اراده کرد. اما با این وصف این شیوه با شیوه سره و محض منطقی که هر چیز را در گزاره همان چیز نشان می‌دهد و میانجیها را به دقت منظور می‌دارد، منافات دارد.

دوم: راه مشاهده امور نفسانی

در گفته‌های گذشته، راه منطقی ارجاع اصل جهت و دلیل به اصل هوهویت در فلسفه غرب گزارش و شرح و نقد شد. اکنون راه دوم که بر پایه یافت و شهود عقل نسبت به اصول و قضایا هست، گزارش و شرح و سپس نقد خواهد شد:

فولکیه در صفحه ۹۹ همان کتاب این راه را چنین نقل و تقریر می‌کند:

۱- از طرفی مشاهده امور نفسانی معلوم می‌سازد که همان وضع و حالت فکری موجب تقریر اصل هوهویت است که موجب تقریر اصل جهت کافی یا معقولیت عام و شامل نیز می‌باشد، چنانکه لئون برنشویک نوشته است: «رابطه معقولیت، بالضروره یک رابطه هوهویت است، مقدمات یعنی اجزای ترکیب دهنده و نتایج یعنی اجزای ترکیب یافته باید از لحاظی برای ذهن یکی شده باشد و این خود

اصل هوویت از همین نگرش بدست آورده. وی در صفحه ۱۰۰ می‌گوید: بنظر میرسن «اصل علیت همان اصل هوویت است که بوجود اشیاء در زمان اطلاق پیدا کرده است.»

باری دو گونه یادشده راه مشاهده‌اند با این فرق که گونه نخست، مشاهده صریح اصول و چگونگی‌های اندیشه است. و گونه دوم مشاهده این اصول و چگونگیهاست در منظره شیوه‌های فکری اندیشه بشری.

نقدی بر دو گونه از تبیین راه دوم (مشاهده نفسانی)

برابر آنچه تاکنون یاد شد برای باز گرداندن اصل جهت به اصل هوویت و خودهمانی دو راه هست: نخست، راه برهان دوم، راه مشاهده نفسانی.

راه برهان به اندازه گنجایش این نوشتار از دو طریق نقل و شرح و سپس سنجیده و نقد شد.

راه مشاهده نیز از متون فلسفه باختر گزارش و سپس اندکی شرح گردید. اکنون این بحث در پی نقد بر راه مشاهده است که به دو گونه تبیین شد.

هر کدام از دو گونه یاد شده جداگانه به شرح زیر نقد می‌شود:

نقد بر گونه نخست از راه مشاهده

چیزی که باید همچون پیش درآمدی بر نقد کنونی انجام پذیرد این است که راه مشاهده نباید بسان یک راه ذهنی و شخصی تلقی گردد، چون در آن صورت یک راه اثباتی نبوده و از ارزش منطقی تهی می‌باشد. بدانگونه که هر نظریه یا گمانه ذهن گرایانه سره (ایده ایستی مطلق) چنین است. این پیش درآمد، افزون بر اینکه پیشینه‌ای است بر نقد، خود نقدی می‌باشد بر کلیت تلقی ذهنی و اختصاصی از مشاهدات عقلانی یا نفسانی. و اینک سخنی از پیش درآمد نامبرده:

پیش درآمدی بر نقد

هر کدام از بخشها و نیروهای ادراکی، دارای خصلت

اقتضای طبیعت ذهن است که برای تأسیس علم پیش از هر گونه تجربه خواستار چنین رابطهای باشد.

از طرف دیگر اگر ما جایز نمی‌دانیم که چیزی در آن واحد هم باشد و هم نباشد، برای این است که این امر نامعقول است. بنابراین اصل اساسی فکر این است که همه امور عقلاً قابل تبیین و آنچه برای عقل قابل تبیین نباشد محال و ممتنع است.»

۲- از مطالعه در منطق و مذاقه شیوه‌های فکری دانشمندان، امیل میرسن استنباط کرده است که اصل علیت صورتی است از اصل هوویت.

شرحی بر راه دوم در فلسفه غرب

راه دوم به دو گونه تقریر یافت که شرح هر کدام به اختصار چنین است:

۱- رابطه معقولیت که همان اصل جهت کافی است، صورتی از اصل هوویت است، چون در بیان اصل جهت در چهره یک گزاره گریزی از ریختن آن در قالب هوویت نیست.

هیچ گزاره‌ای بدون هوویت، پای نگرفته و ساخت منطقی نمی‌یابد و هوویت نیز به نوبه خویش جز با رابطه معقولیت انجام نمی‌پذیرد، اینکه اندیشه به خود همانی یا این همانی اذعان می‌کند جز از این رو نیست که آن را امری معقول می‌یابد.

پس هر کدام از معقولیت عامه (جهت کافی) و هوویت (خود همانی و این همانی) بی‌هیچ پیشینه استدلالی از طریق تماشای اندیشه که یک کیفیت عمومی و شهودی ذهن است نمایان گشته و در چهره یک گزاره تقریر می‌یابد.

این بود شرحی از گونه نخست که شاید اندکی از متن گفته گوینده‌اش دور شده باشد، زیرا برای تقریر آن گزیری نبود جز کمک گرفتن از اندیشه و گر نه در ابهام می‌ماند، هر چند که نابی و خلوصش را از دست نمی‌داد.

۲- نگرش ژرف به شیوه‌های اندیشه دانشمندان، بشر را به دریافت قوانین تفکر نائل می‌کند، میرسن به گزارش فولکیه (صفحه ۹۹ از همان کتاب) یگانگی اصل علیت را با

اما با این وصف، گزاره‌های آغازین و همگانی عقل گزاره‌هایی منطقی و برهان پذیرند و به هیچ رو میان یافت شهودی آنها از دیدگاهی و یافت برهانیشان از دیدگاه دیگر، تنافی و ستیزه نیست. این گونه از قضایا-بدانسان که درپیش سخن رفت- درعین ضرورت داشتن و اولی بودن از تبیین عمومی عقل عام برخوردارند و هر کدام به گونه و در منظره‌ای از منظره‌های زیبای خرد همگانی به دیگری باز می‌گردد و سرانجام همه در اصل معقولیت عامه یا اصل دلیل کافی که نمایش معقول دلیل کافی است گنجیده و در زرفای خود چیزی اندیشه (نفس الامر اندیشه) بایگانگی و اتحاد بخردانه تقرر می‌یابد.

براین پایه نظرگاه سومی در تفسیر اصول ضروری و نخستین عقل، جای خویش را باز می‌کند که هم در بردارنده دو نظرگاه پیشین است و هم زداینده جنبه‌های یک طرفه یا اشکال دار آنهاست. (توضیح این نظرگاه در پایانه این بحث به خواست خدا خواهد آمد).

گونه دوم از مشاهده، مشاهده خاص و ویژه است. این نوع مشاهده به دلیل همگانی نبودن سرشتش، منطقاً از مشاهدات همگانی تأخر و پس افتادگی دارد. و چون عمومی نبوده و از ملاکهای عام بی‌بهراند نمی‌توان آنها را پایه و مبنای اصول و قضایای همگانی قرار داد و از این رو این گونه از مشاهده در بشر عادی غیر معصوم دارای حجیت عام و متعددی که دیگران را نیز فراگیرد نیست. تنها مشاهدات معصومین (که است که به دلیل عصمت آنان بر همه حجت است و به زبان علم اصول از حجیت و مدرکیت عام و فراگیر (متعدی) در مقابل حجیت لازم) برخوردار می‌باشد. از برای تحقیق و تفسیر حجیت مشاهدات و لازم یا متعددی بودن آنها نگارنده در فصل جداگانه‌ای از بحثهای علم اصول پرداخته که همراه دیگر بحثهای مطلق حجیت رده ای از مباحث نوین اصول را فراهم می‌آورد. از این رو برای ایضاح این گونه بحثها مراجعه بدانها خالی از بهره جدید نیست.

تبیین نقد بر گونه نخست از راه مشاهده

نویسنده در شرح گونه نخست از مشاهده سخنی

مشاهده (شهود=تماشا=نگرش=دیدار) است، بگونه‌ای که اگر این خصلت از آن گرفته شود خود آن نیز همچون بخش و نیروی ادراکی از میان می‌رود.

به سخن دیگر، همه دستگاه ادراک و دریافت به مشاهده بستگی دارد، چه ادراک از سنخ حس باشد، چه از سنخ خیال، چه از سنخ و هم، چه از سنخ عقل و خرد و چه از سنخ دیگر چیستی‌های فراخرد و ماوراء عقل. زیرا صمیم ادراک به حضور چیز ادراک شده در نزد نیروی ادراک کننده باز می‌گردد. و در این ویژگی حضور هیچ تمایزی میان علم حصولی و علم حضوری نیست. تمایز میان این دو جور از دانش به مایه و ملاک دیگری آویخته است که باید در بحثهای وجود ذهنی و بحثهای عقل و معقول تبیین و تفسیر گردد. این حضوری که ادراک شده بخود (معلوم بالذات=دریافته بخود) نزد ادراک کننده (دریابنده=مدرک بالذات) دارد، هرگاه از سوی ادراک کننده نگریسته شود، همان تماشا و مشاهده ادراک کننده است نسبت به ادراک شده بخود و معلوم بالذات.

پس از این گفتار درباره فراهم آمدن حقیقت ادراک از مشاهده، گوئیم: مشاهده بر دو گونه است: مشاهده عام و مشاهده خاص.

گونه اول: مشاهده عام و همگانی که نه ویژگی دارد و نه استثناء و به خود واقع و صمیم حقیقت، پیوسته است و از هر گونه جنبه فردی و مایه ذهنی بریده از واقع مطلق، بر کنار و پاک می‌باشد.

این گونه مشاهده و تماشا، مایه و ملاک ساخت همه گزاره‌های آغازین و بنیادین و همگانی عقل عام است. همه اصول عقلانی در بن و ریشه تحقیقی خویش به این سنخ از مشاهده عمومی باز می‌گردند، خرد همگانی در حوزه این مشاهده از محدوده بسته درون خودی (درون ذاتی) یا ذهنیت آزاد شده گام در گستره آزاد نفس الامر که بردرون ذات و برون ذات، احاطه دارد می‌گذارد. و برزنجیرهای از اصول و قضایای عامه آگاه می‌شود که بی‌با درمیانی هیچ عامل ذهنی و فردی و بی‌آمیختگی بانمودهای نفسانی، صمیم نفس الامر را نشان می‌دهند و براین اساس زمینه واقع‌نمایی دیگر قضایا را که پس افتاده‌اند فراهم می‌سازند.

دارد و از وجود آن در هیچ قضیه‌ای اتحاد آن با قضیه دیگر لازم نمی‌آید.

این بود احتمالهائی که در متن نقل شده نمودار می‌شد. از نگرش در این احتمالاها و بررسی و سنجش آنها روشن شد که در هیچ فرضی از احتماله‌های یاد شده دلیلی بر بازگشت اصل جهت به اصل هوویت نیست. بنابراین دست کم در حوزه این احتمالاها ملاکی عام بر پایه مشاهده از برای اتحاد دو اصل مذکور بدست نیامد. و افزون بر این آشکار گردید که متن منقول متنی مبهم و غیرفنی است که کاربردش در زمینه‌های بحثی روا نیست.

پیش از پرداخت به تبیین نقد بر گونه دوم از راه مشاهده، سخنی پیرامون دریافت قوانین از طریق مطالعه روشهای فکری ضرورت دارد.

سخنی اندر مطالعه روشهای فکری

اندیشه بمانند دستگاه جهان بیرونی، دستگاهی است که نمودها و دگرگونیها و دریافتها و کارهایش بر پایه مجموعه‌ای استوار از داتها و قانونها انجام می‌پذیرد. پس چنانکه نگرش و مطالعه در پدیده‌های جهان بیرون سودمند و بایسته بوده و به یافت و کشف اصول و قوانینی کشیده می‌شود، نگرش و مطالعه در پدیده‌های جهان درون و اندیشه نیز چنین باشد.

روشهای فکری بکار رفته از سوی اندیشمندان، پدیده‌هایی کلی و قانونمندند که در میدانهای گوناگون تفکر پیدا شده و فراراه اندیشه را نمایان می‌گردانند. از این رو مطالعه در این روشها می‌تواند ما را به کشف اصول و قضایائی در مطلق دانش بشری رهنمون گردد. زیرا روشهای اندیشه از یک سو در بر دارنده ویژگیها و مختصاتیند که هر کدام فرایندی کلی از ادراک است. و از دیگر سو در نهان خویش بر اصول و قوانینی اشمال دارند که اکتشافشان از راه تحلیل و تدلیل انجام پذیر می‌باشد. و از این دو گذشته، مجموعه شیوه‌های فکری با همه مختصات بیرونی و اصول درونی، تمایسی از اصول و قضایای همگانی عقل عام در سلسله صور تعقلی است.

اکنون با این سخن درباره مطالعه روشهای فکری به

داشت که می‌توانش به نحو مستقل از متن نقل شده از فلسفه غرب تقریر کرد، بنابراین در تبیین نقد کنونی از آنچه در شرح متن مذکور آمد نگاه را بریده و تنها به خود متن گزارش شده از ما بعدالطبیعه نگاشته فولکیه، صفحه ۹۹ بسنده کرده، چنین گوئیم:

۱- محتوای این متن بسی مبهم است و در آن از واژه‌های مشترک و غیرفنی بهره گرفته شده، زیرا این گفته: «همان وضعیت فکری که اصل هوویت را تقریر می‌کند، اصل جهت کافی را نیز مقرر می‌دارد» گفته‌ای است چند معنا و چند پهلو. و پوشیده نیست که بکار بردن واژه‌ها و گفته‌های چند معنا و مبهم در بحثهای علمی زیان آور و ناپسند است.

۲- اگر مقصود از این وضع و حالت فکری مشترک درباره دو اصل یادشده، وضع و حالت ضرورتی است که عقل هنگام دریافت قضایای ضروری ادراک می‌کند، باید گفت: این ضرورت را عقل در تقریر همه اصول و قضایای همگانی می‌یابد، حتی در قضایای نظری و خاص هم تا عقل به ضرورت دست نیازد آنها را تقریر نمی‌کند. از این رو اگر ملاک اتحاد دو اصل مذکور این ضرورت است، پس همه اصول و قضایا باید یگانه و متحد باشند و هیچ تمایزی میان محتوای هر کدام از دیگری نباشد، با آنکه قضایا حقیقتاً از هم جدا و متمایزند ولی این جدائی و تمایز هیچ ستیزه و مناقضتی با قرار داشتن قضایا در طیف ضرورت کلی (پایه اصل جهت کافی) ندارد، بدان گونه که قرار داشتن آنها در این طیف کلی نیز دلیل بر یگانی و اتحاد آنها نمی‌باشد. و اگر مقصود از وضع و حالت مشترک، حالت مشاهده است، بدین معنا که عقل یگانگی آن دو را می‌یابد، باید در پاسخ گفت: عقل در چگونگی عمومی خود دو قضیه نه یک قضیه مشاهده و دریافت می‌کند و بر آن کسی که مدعی اتحاد شهودی دو اصل مزبور است نشان دادن دلیلی جز این لازم می‌باشد.

و اگر منظور از وضع و حالت مشترک، چونی و کیفیت عقلانی در هنگام ادراک قضایای عقلی است که همان قرار گرفتن نفس باشد در منظره کلی، پس پاسخ این است که این کیفیت مشترک و کلیت منظره عقلی در همه قضایا وجود

به چیزهای زمانمند و پدیده‌های شبکه جایگاهی ندارد تا بتوان گفت این اصل همان نمایش اصل هوویت در درازای زمان است. اصل علیت یک فراگرد نفس‌الامری در حوزه اندیشه است که در فرجام به اصل دلیل کافی بازگشته. و از این رو در هر زمینه و گستره‌ای نمایشی از آن می‌باشد.

۳- هوویت و خود همانی در درازای زمان، حقیقتی است که همواره در همین چهره هوویتی نمایش دارد، چنین نیست که هوویت در زمان همان علیت باشد. علیت خود فراگرد مستقل و جداگانه‌ای است در شبکه ترتب حوادث، بدانگونه که هوویت نیز چنین فراگردی است، گو اینکه فرض گردد در متن واقع در برخی از زمینه‌ها یا در همه در مجاری هر کدام از این دو، یگانگی و اتحاد باشد.

چون آنچه به یک اصل، معنا می‌دهد محتوای عقلی آن است، نه مجرا و زمینه انطباقش، مجراها و زمینه‌ها در حوزه‌های مختلف هستی احکام و مختصات گوناگون دارند که برخاسته از ویژگیها و شئون جورواجور انحاء هستی و واقعیت است. این احکام و مختصات، هر چه باشند، تهافت و ستیزی با اصول و قوانین عقلی ندارند و نشاید احکام یک کدام را به دیگری آمیختن و ذهن را از این رهگذر به ناهنجاری کشانیدن. اصول و قوانین عقل با محتوای گوناگونی که دارند هریک در چهره یک گزاره جداگانه از دیگر گزاره‌ها نمایان می‌گردد. و بدین گونه در اندیشه مجموعه‌ای از گزاره‌های متمایز از هم فراهم می‌آید. اما این تمایز و از هم جدائی قضایا از جهت واقعیت منطقی اصول و قوانین عقلی، منافات و مناقضتی با احکام مجاری آنها در انحاء واقعیت فردی و مشخص ندارد.

۴- آنچه بسان شاهد یا نمونه‌ای از اتحاد دواصل علیت و هوویت در گفتار وی نشان داده شد، اگر به دقت سنجیده و نگریسته شود، روشن خواهد گشت که بیگانه از مدعای مورد بحث است، چون تبدل صورت‌های مختلف نیز با حفظ گوهر بنیادین آن گرچه می‌تواند همچون میدانی از تظاهر اصل هوویت در گستره کنشها و واکنشهای طبیعی باشد، اما جای چند سخن در آن هست:

یکم اینکه: تفسیر تبدل گونه‌های مختلف نیرو به

خوبی از راه برهان به ثبوت می‌رسد که نگرش و اندیشیدن در انحاء مختلف شیوه‌های بکاررفته از سوی بشر راهی از راه‌های اکتشاف اصول و قوانین می‌باشد. اینک پس از سخن یاد شده نگاهی از سر سنجش و نقد به گونه دوم از راه مشاهده انداخته می‌شود:

نگاهی بر گونه دوم از راه مشاهده

آنچه امیل میرسن از مطالعه در شیوه‌های فکری دانشمندان استنباط کرده، از دیدگاه منطقی، تنها در حد یک برداشت فردی و خاص ارزش دارد، زیرا فاقد ملاکهای استنباط نظری است. وی می‌گوید و هم مدعی شده که از آن شیوه‌های فکری، استنباط کرده که «اصل علیت، همان اصل هوویت است که بر وجود اشیاء در زمان، اطلاق پیدا کرده است.»

با آنکه بر خود این گفته اشکالهایی وارد است و افزون بر این، گفته مذکور با نظر گاه‌های اساسی صاحبان همان روش‌های فکری تناقض دارد، اشکالهای وارد بر این گفته به گزارش ذیل است:

۱- روشها از اصول و قوانین پیشین عقل بر می‌خیزند، پس هیچ روشی نمی‌تواند از در ستیزه با آنها درآید، بلکه هماهنگی روشها با کلیات پیشین عقل، امری است ضروری، نامبرده از مذاقه در شیوه‌های فکری دانشمندان چنین استنباط کرده بود: که اصل علیت همان اصل هوویت است که بر وجود اشیاء در زمان اطلاق پیدا کرده است.

با آنکه این برداشت با اصول عقل سازگار نیست، زیرا آنچه عقل عام در مرحله‌ای پیش از مرحله روش‌های فکری تقریر کرده، دو گونه تفسیر از علیت و هوویت است که هر کدام از آن دو گونه به یکی از دو اصل مذکور اختصاص دارد و قابل سرایت دادن و تممیم به دیگری نیست. از این گذشته دو گونه تفسیری که عقل عام در نخستین مرحله‌اش از این دو اصل دارد، مناقض برداشتی است که امیل میرسن و دیگر موافقان او از علیت و هوویت نشان داده‌اند.

۲- اصل علیت برابر تفسیر خرد همگانی هیچ ویژگی

این پدیدارهای مختلف واقعیت واحدی می‌باشد که تغییر صورت می‌دهد، از این قرار باید گفت: تبیین یعنی توحید امور مختلف.»

نگارنده گوید: آوردن این گونه سببها در بحثهای علمی نه تنها سودمند نیست که زیانبار است. زیرا مقصود اصلی این بحثها را در برداشتن از ابهام و غرضایی می‌پوشاند. عبارت نقل شده از کتاب مذکور از چند جهت اشکال دارد: جهت نخست اینکه: مبهم و نامرئیت.

جهت دوم اینکه: کار ادراک و تفسیر را کاری ذهنی و بیگانه از واقع نشان می‌دهد.

و جهت سوم اینکه: ادراک و تفسیر را همچون یک کار ارادی در صورت یک داستان عرضه می‌کند. در حالی که ارادی بودن حقیقت ادراک بدانسان که به راستی از قوانین آن پیروی کند، نه واقعیت دارد و نه ظاهراً مقصود نویسنده متن نقل شده و دیگر اندیشمندان همراهی می‌باشد.

اما چه مقصود این باشد و چه نباشد، براین گونه عبارت از جنبه خود آن بانادیده گرفتن جنبه نویسنده جای اشکال هست. چون از یک سو نمایی تفسیر گشت جریان بازگشت تبدلها به یک واقعیت، از گشتش نام ذهن بر یگانسازی پدیده‌ها ناشی شده، زیرا به این گفته جز این نیست که این فراگرد بازگشت و یگانسازی فراگردی ذهنی و بریده از واقع است.

و از دیگر سو در کشف حقایق بر روی پدیده‌ها بهی از سه احتمال نیست:

۱- دست نیافتن به حقیقت به هر روی.

۲- دستیابی به حقیقت و کشف حقایق گوناگونی نارسا و ناقص.

۳- کشف حقیقت به نحو کامل.

اینک باید گفت: اصل هویت تا آنجا که حقیقت است و منطقی در حوزه یکی از سه احتمال به هر روی، پس شاید نظر داد که ذهن چون به حقیقت دست کامل دست نمی‌یابد به یک هویت ناقص بسنده می‌کند. اما می‌توان گفت: ذهن در حوزه طبیعت هویت کامل را کشف نکرده

یکدیگر بدانسان که در فیزیک نوین آمده تنها یک گمانه تجربی و آزمون‌ی است که نشانه‌های چندی نیز برای گواهی بر تقریرش در دست هست، اما هنوز به مرز یک پردازش یا نظریه علمی و فلسفی نرسیده، از این رو مطالعات بیشتری، هم از جنبه تجربی و هم از جنبه فلسفه بایسته و ضروری است تا بتوان این گمانه را به پردازش، یا نظریه دیگرگون ساخت، یا اینکه نظرگاه دیگری را جایگزینش کرد. دوم اینکه: فراگرد یگانسازی و یگانمایی ذهن در انبوه دیگرگونیا و تبدلها که می‌توانش جریان تحویل کثیر به واحد خواند، مناقض فراگرد علیت نیست، بدین معنا که همراه تبدل حرارت به نیروی مکانیک و تبدل نیروی مکانیک به نور و نیز در متن این تبدلها قانون علیت بی‌وقفه و بی‌گسستگی در کار است، چون از یک سو همراه فرایند تبدلهای ماده و نیرو، همواره زنجیرهای از علتها و معلولها در پوشش رویدادها بکار می‌افتد.

و از دیگر سو خود این تبدلها از آن جهت که ممکن و حادث و فاقد جهت کافیند به علتی نیاز دارند، بدین دلیل تبیین این تبدلها جز با قانون علیت انجام‌پذیر نیست و تنها بازگرداندن آنها به جوهر واحد در تبیین و تفسیرشان کفایت نمی‌کند، گوا اینکه این بازگرداندن و یکسازی خود مرحله‌ای از تفسیر و تبیین است.

سوم اینکه: کار ذهن در رویارویی با حقائق، اکتشاف و دریافت است، نه کوشش در جهت چیزی که خواسته اوست.

فولکیه در صفحه ۱۰۰ همان کتاب در پی آوردن سخنی از میرسن در این باره که اصل علیت همان اصل هویت است که بر وجود اشیاء در زمان اطلاق پیدا کرده آن را چنین تقریر می‌کند:

«به این نحو که ذهن ما سعی می‌کند تا یک چیز را در لحظات مختلف زمان در حکم همان واقعیت باز یابد و چون به یک هویت کامل دست نمی‌یابد به یک هویت ناتمام و غیر کامل بسنده می‌کند و کار آن عبارتست از ساختن اشیاء (identifier) یعنی برگرداندن آنها به شیء واحد. بدین وجه که تبدل حرارت به انرژی مکانیک، و تبدل انرژی مکانیک به نور و نظایر آنها را ملاحظه می‌کند و در

گرچه هست. یا اینکه گفت در طبیعت به هیچ رو هوهویت کامل نیست بر این پایه عبارت بسنده کردن ذهن به یک هوهویت ناقص از محتوای علمی برخوردار نیست، بلکه در حقیقت از یک دیدگاه، فرا گرد حقیقی و کامل هوهویت هنوز کشف نشده یا هیچ نیست واز دیدگاه دیگر فرا گرد دیگری در پیشروی ذهن رخ نموده که همان فراگرد علیت باشد که در گفته نقل شده از فلسفه باختر بعنوان هوهویت ناقص تلقی گردیده، با آنکه چنین نیست. زیرا آنچه رخ می‌دهد نمودار دوقانون است، یکی هوهویت و دیگر علیت. و یک کدام را بجای دیگری گرفتن درست نیست و اگر بخواهیم نمودارهای قانونی طبیعت را بر شمریم، باید بگوئیم: در طبیعت چندین نمودار کلی و قانونی هست که برخی از آنها فراگرد نیز می‌باشند:

الف: فراگرد هوهویت و خود همانی طبیعی: که خودرشتهای از اصل عامه هوهویت است، در این فراگرد یک پدیده بی‌آنکه از میان رود دگرگون گشته و دستخوش انواعی از تحول می‌شود.

در اینجا باید یادآور شد که فراگرد هوهویت در طبیعت تنها بعنوان فراگرد نگریسته می‌شود نه بعنوان یک اصل، بگونه‌ای که همه ساختار طبیعت در همه شاخه‌های دانش طبیعی در قلمرو آن باشد، زیرا در طبیعت چندین فراگرد هست که هر کدام یا هر چند تا در یک رده و مجموعه به اصلی از اصول عمومی عقلی باز می‌گردد، چنین نیست که بتوان همگی را تنها بر پایه هوهویت تفسیر کرد، حتی از خود هوهویت نیز نتوان با کمک اصل هوهویت به تنهایی تبیینی کافی به انجام رساند، زیرا ناگزیریم که در تفسیر آن از اصل جهت کافی مدد جوئیم، چنانکه خود اصل جهت کافی نیز با قطع نظر از اصل هوهویت یا اصل عدم تناقض، به نحو کافی تفسیر نمی‌شود.

(در برخی از بحثهای آینده کتاب گفتاری پیرامون چیستی تفسیرپذیری و پیوند ژرف آن با خرد و واقع بخواست خدا خواهد آمد.)

ب: فراگرد علیت طبیعی: مقصود از علیت طبیعی رشتتای از اصل علیت عامه است. این علیت طبیعی خود به چند گونه بخش می‌شود که همگی با یکدیگر ساخت تعلیل

طبیعی را سامان و کمال می‌دهند.

د: نمودار جهش و جنبش (حرکت ناگهانی و حرکت تدریجی): این جهش و جنبش در همه زمینه‌های عرضی و جوهری طبیعت راه یافته اما در هیچکدام طفره به معنای دقیق آن ممکن نیست.

ج: نمودار انوجاد و انعدام (شدن واز میان رفتن): این نمودار هم در اعراض طبیعت مستحق شده و هم در جوهر آن، بی‌آنکه منافاتی با قوانین رشته‌های مختلف علم طبیعت داشته باشد.

س: نمودار اتصال و انفصال (پیوستگی و گسستگی): این نمودار، هم در بعد زمان و هم در ابعاد سه گانه جسم تحقق می‌پذیرد.

ش: نمودار افزایش و کاهش: این نمودار، هم در زنجیره طولی جهان در کار است و هم در زنجیره عرضی و در این دو گستره همگی دستگاه جهان از جهت قابلیت دگرگونی به دلیل تأثیر واجب‌الوجود اندر افزایش و کاهش است، مگر آن جهت از دستگاه جهان که بخواست خدا از هر گونه دگرگونی پاک و مبراء است.

ع: نمودار پیدایش آنی و پیدایش تدریجی: این نمودار نیز با هر دو جنبه‌اش در دو زنجیره طولی و عرضی بگونه‌ای مناسب و سازگار با هر زنجیره روی می‌دهد.

متون دینی در تحقیق اصل دلیل کافی

در تفسیر این متون، روشن خواهد شد که شرع پایه هر چیز و هر پدیده و هر قضیه را جهت یا دلیل کافی می‌داند. به سخن دیگر: دانسته خواهد شد که شرع هم ملاک تحقق چیزها را دلیل کافی می‌داند و هم ملاک تحقق و درستی قضا یا را. و این دلیل کافی سرانجام در تحلیل عمیق به هستی ضروری خدا باز می‌گردد و هم از آن هستی ضروری و فوق کمال آغاز می‌گردد. بدین معنا که خدا هم آغاز و منشأ دلیل کافی و هم فرجام و منتها و هم واقع مطلق عینی و فردانی و شخصی سره و هم ملاک خارجی و واقعی آن است.

در اینجا پیش از گزارش و شرح متون و مبادی نقلی باید یادآور شد که مقصود از نقل و شرح متون در این زمینه و

واگر باید دقیقتر از شرح این آیه سخن گفت بدینگونه باید تفسیرش را تفریر کرد: محتوای آیه از دو بخش همراه و تنگاتنگ منطقی فراهم آمده: بخش ایجابی و بخش سلبی.

یکم: بخش اثباتی و ایجابی

این بخش می‌گوید: هر چیز، هر پدیده، هر گزاره، هر گمانه و هر مفروض اگر دارای برهان باشد درست است. این برهان دار بودن یک صفت واقعی باید بشمار رود، چون طبیعت برهان، بگونه‌ای است که هر چیز یا هر مفروض را در منظره نفس الامر نمایان می‌کند و از هر گونه ذهنیت بدور و میزاست.

در اینجا جا دارد که مفهوم برهان دار بودن یا نبودن یک مفروض تا اندازه‌ای تبیین گردد، تا هر چه بیشتر حقیقت برهان آشکار گردد. این تبیین از مفهوم داشتن یا نداشتن برهان از بحث‌های بنیادین و بسی ارزنده اصول عامه دانش کلی است.

مفهوم برهان داشتن

اینکه چیز مفروضی برهان داشته باشد، بدین معنا است که چستی اعم و حقیقت آن چیز از دوجنبه لازم برخوردار است: یکی اینکه حقیقتی است معقول و سازگار با اصول و قوانین عقلی و واقعی. و دیگر اینکه دارای ملاک و جهت کافی برای موجودیت هستی است، چه دارا بودن ملاک و جهت کافی به ذات و از ذات خود شیء مفروض باشد و چه از دیگری و به دیگری.

بنابراین تفسیر از برهان داشتن یک چیز ثابت می‌شود که می‌توان یک قضیه کلی و همگانی بعنوان اصلی از اصول عامه عقل بدین محتوی سامان و ترتیب داد. هر چیز یا هر مفروضی که دارای برهان باشد چیز یا مفروضی است حقیقی و راست و درست که در مطلق واقع اعم (= مطلق نفس الامر) تقرر دارد. و چون خدا برهان بر هر چیز و هر قضیه است و خود عین دلیل کافی بر موجودیت ضروری و ازلی خویش می‌باشد بدانگونه که ذات او عین هستی و صرف نفس الامریت و حقیقت است، پس چستی و هستی و

دیگر زمینه‌های عمومی و ضروری اصول و قوانین، نشان دادن ویژگی‌های دیدگاه‌های متون دینی و هم ارائه مدارک خاص نقلی بر این زمینه‌هاست تا از این رهگذر و مقصود اساسی فراهم و محقق گردد:

۱- فراهم شدن زمینه علمی برای تحقیق اصالت فلسفه اسلامی اعم و اخص.

۲- پرداخت فلسفه اسلامی اخص، هر چند در سطح یک پیشنهاد و برداشت. آنگونه فلسفه‌ای که بسان فقه از صمیم نصوص و ظواهر شرعی برآمده یا استخراج شده باشد، تا بر این اساس راه برای فلسفه‌ای با استناد به متون دینی گشوده و هموار گردد.

آنچه در این نوشتار می‌آید اندر پی همین دو مقصود است گزارش و شرح دیگر فلسفه‌ها - چه از شرق و چه از غرب - جز در این راستا نمی‌باشد، اما چون قضایای فلسفی از هر مقوله سرانجام در گستره اصول و قوانین عمومی عقل نمایان شده و تحقق می‌یابند، از این رو همه حلقه‌های بظاهر پراکنده دانش عقلی در یک زنجیره معقول و پیوسته از علم کلی اعلی خود را باز یافته و دانش فلسفه مطلق را که باز پسین فرجام خرد و عقل است پی می‌گیرد. از این رو پیشنهاد فلسفه اخص جدا از عرضه فلسفه مطلق نیست، پس گزارش این نوشتار از فلسفه اخص همان گزارش فلسفه مطلق است که اندیشه همواره اندر پی دست یازیدن مرحله به مرحله نظام گسترده و بی کرانه آن می‌باشد.

اکنون مبادی نقلی در زمینه اصل دلیل کافی به شرح زیر آورده و تفسیر می‌گردد:

۱. «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» بگو اگر راست و راستگوئید برهانتان را بر مدعای خود بیاورید.

تفسیر آیه

این آیه ملاک درستی و صدق یک قضیه و مدعا را برهان می‌داند، بی آنکه هیچ گونه محدودیتی را برای پهنه نمایش و سلطنت آن، در نظر گرفته باشد. معنای این سخن به دقت همان مطلق بدون برهان است که چیزی جز اصل دلیل کافی نیست.

یکدیگرند. پس هر کدام جداگانه به ضرورت و هم به برهان عام ثابت است.

۶- خدا و همه حقائق که تنها به تقریر و تثبیت او بستگی دارند دارای برهانند. حقائق امکانی از جهت خدا از برهان برخوردارند و خدا از خود و به ذات خود.

۷- هر حقی دارای برهان است.

۸- هر دارای برهانی حق است. این دو قضیه نیز عکس فلسفی یکدیگرند که هر کدام جداگانه به ضرورت و به برهان عام ثابت می‌باشد.

دوم: بخش سلبی

این بخش از محتوای آیه می‌گوید: هر مفروضی که فاقد دلیل و برهان است بدین معنا که نه در ذات خود دلیلی برخوردار داشته باشد، نه در جز ذات و از چیز دیگر، چنین مفروضی فاقد حقیقت است و اگر آن مفروض، گزاره باشد نادرست و غیر مطابق با واقع اعم است.

پس قرآن هر چیز و هر قضیه و هر مفروضی را که در وعاء واقع اعم، دلیلی برایش نیست باطل، پوچ و تهی از حقیقت و حقانیت می‌داند و این همان اصلی از اصول همگانی عقل عمومی است که هم به روشنی و بداهت و هم به ضرورت درک می‌شود.

برای ابضاح بیشتر اندک شرحی از مفهوم برهان نداشتن به عبارت ذیل می‌آید:

مفهوم برهان نداشتن

پیش از شرح این مفهوم باید توجه داشت که داشتن یا نداشتن برهان تنها با نگاه به مطلق واقع ملحوظ می‌شود، از این رو بسا چیزی در واقع دارای برهان باشد اما برخی یا بیشتر پندارند که برهان ندارد و نیز بسا مفروض و انگاشتهای تهی از برهان باشد و برخی یا بیشتر پندارند که برهان دارد. پندارها و برداشتهای فردی ذهن که راه به مطلق واقع نمی‌برند در این منظره بی‌ارزش بوده و جایی در مفهوم برهان داشتن یا نداشتن ندارند.

در پیش- به کوتاهی- مفهوم برهان داشتن شرح شد،

برهان داشتن هر چیز و هر قضیه از جهت خداست، اما برهان داشتن خدا تنها از جهت ذات اوست نه از جهت جز ذات، زیرا از برای آن هستی ناب و سره و پایان ناپذیر برهان لمی از راه علل پندار پذیر نیست، چون فرض هیچ گونه علتی در باره اش ناممکن است، برهان لمی به ممکنات اختصاص دارد، آنچه در حریم موجودیت مطلق او انگار پذیر است تنها برهان وجودی بر پایه اصل جهت کافی می‌باشد.

ملاک وحد وسط این برهان وجودی خود ذات و عین هستی خدا است.

اکنون بانگرش در محتوای ایجابی آیه یادشده از قرآن چند قضیه بنیادی و همگانی به شرح زیر آورده می‌شود:

۱- هر چیز دارای برهان، حقیقتی است منطقی و سازگار با قوانین و سازه‌های عقلانی، اما چنین نیست که هر حقیقت معقولی به نحو فعلیت دارای برهان باشد، مگر آنگاه که به نحو فعلیت از جهت کافی بهره‌مند باشد. از این رو این قضیه دارای عکس فلسفی نیست و تنها واجد عکس منطقی در صورت یک قضیه جزئی به موجب بدین عبارت است (= برخی از چیزهایی که حقیقتی معقول و سازگار با اصول عقلند دارای برهان است) و برخی دیگر از آنها تنها دارای زمینه برهان می‌باشد.

۲- هر چیز دارای برهان، دارای جهت کافی برای موجودیت خویش است، چه این دارائی از سوی خود ذات باشد، مانند: ذات واجب که تنها مصداق این دارائی ذاتی و مطلق و ضروری است و چه از سوی جز ذات باشد، مانند هر ما سواى خدا.

۳- هر دارای جهت کافی هستی دارای برهان است. این دو قضیه عکس فلسفی یکدیگرند که هر کدام جداگانه هم به ضرورت و هم به برهان عام ثابت است.

۴- هر مفروضی که در توان (= بالقوه) نه بطور فعلیت، دارای برهان است تنها در توان نه در فعلیت، دارای جهت کافی است، بدین معنا که تنها واجد زمینه حصول جهت کافی می‌باشد، نه واجد خود آن و گرنه به نحو فعلیت موجود و دارای برهان می‌شد.

۵- هر چیز که در توان و بالقوه جهت کافی دارد، تنها بالقوه برهان دارد. این دو قضیه، عکس فلسفی

بنابراین آن مفروض وانگاشته‌ای که با نظر به مطلق واقع از برهان حقیقی تهی است فاقد علل و جهت کافی هستی و زمینه تحقق آنها می‌باشد. ممتنعات (ناشدنی‌ها) که مصادیق فقدان برهاند یکسره فاقد مطلق جهت کافی و علل و تهی از فراهم‌آئی هر گونه زمینه اسباب موجودیتند. پس ناشدنی‌ها و ممتنعها فاقد خود چیزی و هر گونه واقعیت بوده و از این رو هیچ گونه خودی و ذاتی برای آنها پندارپذیر نیست.

دوم: اینکه چون آن انگاشته، از علل و جهت و زمینه تحقق آنها تهی است، پس یک چیز و یک خود نفس‌الامری نیست، زیرا هر چیز نفس‌الامری دست کم از زمینه علل و جهت هستی برخوردار است، هر چند که هنوز موجود نباشد. فقدان این زمینه می‌رساند که مفروض ما از حوزه تأثیر علل وجودی و هم از حیث ضرورت اعم که جهت کافی هستی است، بیرون و برکنار می‌باشد و هر مفروضی که از حوزه تأثیر علل و هم از حیث جهت کافی بطور مطلق برکنار و بیرون باشد، مفروضی است بوج، باطل و غیر نفس‌الامری و ناسازگار با اصول و قواعد عامه عقلی. بدین معنا که چنین مفروضی دارای ماهیت معقول و منطقی نیست. نه ماهیت و چیستی به مفهوم ویژه (= آنچه در پاسخ چیستی او- یا او چیستی- گفته می‌شود= مایقال فی جواب ماهو= ماهیت در برابر وجود).

و نه ماهیت و چیزی به مفهوم اعم و فراگیر (=ماهیت به معنای مطلق چیزی و شیئیت که وجود را هم شامل می‌شود). که حقیقت چیستی و ماهیت عقلایی است. در برخی از احادیث چنانکه خواهد آمد از ماهیت بدین معنا- نه به مفهوم ویژه اصطلاحی آن- به مائیت تعبیر شده که در این نوشتار هر جا مائیت بکار رود به معنای همین شیئیت و چیزی اعم است که هم وجود را در بر می‌گیرد و هم ماهیت خاص رودر روی با وجود را.*

* برای تفکیک معانی وهم نفی زمینه مقالعه گزینش و از مای باب وجود و ماهیت به گونه ذیل بایسته است:

- ۱- چیزی = ماهیت اعم.
- ۲- چیستی بدون وصف = ماهیت ویژه و مقابل هستی.
- ۳- چیستی اعم = چیزی و ماهیت اعم.
- ۴- مائیت = چیزی = چیستی و ماهیت اعم.

اکنون مفهوم برهان نداشتن، شرح می‌گردد:

هنگامی که به ثبوت می‌رسد که یک مفروض و انگاشته با نظر به واقع، از برهان تهی است، در آن هنگام نیز به ثبوت می‌رسد که آن مفروض از حقیقت نیز تهی است و با اصول و قوانین عقل عام سازگار نیست. به دیگر سخن، فاقد برهان بودن یک انگاشته (مفروض) دو جهت را می‌رساند:

نخست: اینکه آن انگاشته، هم فاقد علل وجود هم فاقد جهت کافی برای موجودیت و هم فاقد زمینه فراهم‌آئی علل وجود و جهت کافی موجودیت می‌باشد، زیرا برهان حقیقی از دیدگاه نگارنده بر چهار گونه است که به نحو مانع‌الخلواز آنچه یاد شده فراهم آمده.

دیدگاه نگارنده در اقسام برهان

۱- برهان وجودی که بر پایه جهت کافی تحقق دارد، این برهان هم در زمینه ممکنات تحقق دارد و هم در باره واجب، با این تمایز که تحقق آن در ممکنات به واجب بستگی و تعلق دارد، اما در واجب به خود واجب تعلق دارد، زیرا واجب الوجود عین جهت کافی موجودیت همیشگی و ضروری است. و بر این پایه، تفسیری رسا از برهان صدیقین بگونه‌ای که از برهان لمی برتر باشد نمایان می‌گردد.

۲- برهان لمی فراهم شده از علل وجودی. این گونه از برهان به چیزها و پدیده‌های علت‌دار اختصاص دارد، از این رو تنها در زمینه ممکنات اقامه پذیر است. واجب‌الوجود چون بی‌نیاز از هر علت و خود علل‌العلل نهائی است از اینگونه برهان که بر امکان و نقص موردش دلالت دارد منزّه و پاک است.

۳- برهانی که عین جهت کافی است که بهتر است به برهان عینی یا نفس‌الامری نامیده شود. برهان بدین معنا یک فرآورده گزاره‌ای نیست بل واقعیتی عینی است که همان واجب‌الوجود باشد.

۴- برهانی که عین علت تامه است و بهتر است به برهان عینی یا واقعی نامیده شود. برهان بدین معنا نیز گزاره نیست، بل واقعیتی عینی است که همان واجب‌الوجود باشد.

چهار: هر انگاشته فاقد علل و جهت وزمینه آنها فاقد خود چیزی و نفس الامریت و واقع است.
پنج: هر فاقد نفس الامریت، فاقد علل و جهت وزمینه آنهاست.

شش: هر فاقد نفس الامریت، فاقد برهان حقیقی است.

این قضایای یاد شده، بسان دوقضیه پیشتر، دارای نسبت عکس به مفهوم اعم می‌باشند (عکس فلسفی) اما اثبات برخی نسبت به دیگری از راه عکس منطقی نیست، زیرا عکس موجبه کلیه، فقط موجبه جزئیه است، بلکه هر کدام از اینها به نحو مستقل هم به ضرورت و هم به برهان عام، ثابت است.

ایضاحی پیرامون میدان قضایای یاد شده

چیزها و مفروضها و انگاشته‌هایی که از دومنظره سلب و ایجاب در میدان قضایای گذشته می‌باشند، هر کدام بگونه منفصله حقیقی در یکی از سه حوزه ذیل قرار دارد:

۱- حوزه وجوب ذاتی و مطلق (بایستگی خودی ورها از دوحیث تعلیلی و تقییدی): آنچه در حساب حوزه وجوب ذاتی هست تنها همان واجب الوجود است که واحد حقیقی و منزله از گونه انباز و شریک و ضد می‌باشد. واجب عین جهت کافی برای موجودیت خود است، از این رو از هر جز خود و ماسوائی بی‌نیازی محض دارد، پس نیازمند به علل نیست، بنابراین از داشتن برهان لمّی و علیّی که امکان و نقصان هستی را نشان می‌دهد پاک و مبرا است.

برهانی که خدا دارد، برهان وجودی است که بر پایه جهت کافی مطلق که عین ذات اوست نمایان می‌شود.

۲- حوزه امکان: آنچه بدین حوزه وابسته است یا به نحو فعلیت، دارای علل و جهت است، مانند هر پدیدۀ امکانی موجود در یکی از مراتب طولی و عرضی مطلق واقع و یاتنها در توان و بالقوه دارای امور یاد شده می‌باشد، مانند هر مفروض امکانی که هنوز در حیز مطلق واقع تقرر نیافته و مصداق گزاره ایجابی ناقض گزاره سلبی نشده است.

۳- حوزه امتناع ذاتی: همه ممتنعات و ناشدنی‌های ذاتی بدین حوزه وابستگی و تعلقشان منظور می‌گردد. از این رو ممتنعات، چیز نیستند تنها ردهای از مفروضات و انگاشته‌هایی که یکسره و بطور مطلق باطلند و هیچ‌گونه خودی و ذات و حقیقتی ندارند و بالذات و بخودی خود، مصداق نیستی و نقیض وجودند.

بنابراین گزارش و تبیین از محتوای سلبی آیه یاد شده می‌توان چند قضیه همگانی را بعنوان چند اصل عقلی به‌گونه زیر تقریر کرد:

یک: هر مفروض و انگاشته فاقد برهان حقیقی بطور مطلق با نظر به مطلق واقع اعم (بودش همگانی) فاقد علل وجود و جهت کافی هستی و زمینه آنها است.

دو: هر انگاشته فاقد علل و جهت وزمینه آنها فاقد برهان حقیقی بطور مطلق است.

این دوقضیه موجبه کلیه، هر کدام هم به ضرورت عقل عام، ثابت است و هم به برهان عام ضروری و گرچه میان آنها نسبت معاکست اعم (عکس فلسفی) وجود دارد ولی ثبوت یک کدام نسبت به دیگری از راه قانون عکس منطقی نیست، چون اگر از این راه باشد باید یک کدام از دو قضیه یاد شده موجبه جزئیه باشد، زیرا عکس موجبه کلیه، یک موجبه جزئیه است که موضوع و محمول اصل در آن جایجاشده است. آنجا که موجبه کلیه بمانند خود برگشته و عکس می‌شود، عکس از قبیل عکس فلسفی است که یا به برهان ثابت است یا به ضرورت، یا به هر دو.

سه: هر مفروض فاقد برهان حقیقی به نحو مطلق، فاقد نفس الامریت (خود چیزی) و واقع است، پس هر چنین انگاشته‌ای یکسره تهی، پوچ و باطل است و هر باطلی به دلیل نداشتن هیچ‌گونه خود چیزی و واقعیت، فاقد خودی و ذات است. از این رو باطل از آن جهت که باطل است، هیچ نام و نشانی در هیچ مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر و واقع ندارد، پس هیچ گزارش و اخباری از آن پندار پذیر و انجام شدنی نیست.

در مکتون کتاب و سنت رسیده از پیغمبر و ائمه معصومین علیهم السلام از این ویژگی باطل سخن آمده.

در فرهنگ این متون هر مفروض باطل و از آن میان: شرک مفروضی است که نه می‌شود از آن گزارش و اخبار کرد و نه می‌شود آن را دانست. طبیعت مطلق واقع و هم طبیعت دانش که مرتبه‌ای از مطلق واقع است، با باطل تناقض دارد و فرض باطل برابر است با فرض نقیض مطلق واقع و دانش (در آینده این بحثها در بحث حق و باطل این متون یاد شده به خواست خدا نقل و شرح خواهد شد.)