

## اصول عامه در فلسفه اخص

علی عابدی شاهرودی

مرحله نخست: عقل منفعل یا عقل طبیعی  
(=خرد پراکنده = خرد و اکنشگر)

خرد در این گذر زیرین، بسی آشفته و نابسامان و تاریک است، نه پیکره‌ها و حقیقت‌های واقع را بدرستی درمی‌یابد، نه دارای داتها و قانونهای ساماندهنده است، و نه ثبات و آرامش دارد.

عقل در این گذر، از بینشها و نگرشهای اصولی تهی و هم فاقد توانائی عقلائی می‌باشد. از اینرو دیگر نیروها مانند حس، خیال، وهم بر آن چیره‌اند و اگر بخود نیاید و به بیرون از این چارچوبهای هراسناک راهی نیاید دمار از روزگارش بر آرند.

جان همه روز از لگدکوب خیال  
وز زیان و سود وز خوف زوال  
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر  
نی بسوی آسمان راه سفر

بدین جهت تصویرها و تصدیق‌های عقل منفعل، پراکنده، نابسامان، سست و تاریکند. منش عقل منفعل

تفسیر مبادی نقلی پیرامون اصل جهت کافی

۲- « او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید » (آیه ۵۳ از سوره ۴۱ فصلت) آیا این بس نیست که خدا بر هر چیز گواه است؟

تفسیر:

این آیه در زمینه شناخت خدا و یکتائی و توحید آمده و بر آنست که ژرفای شناخت عقل را از خواب گران بیدار ساخته، به سوی منظره بدیع توحید که در عمق خرد آشکار و تابان است نگران کند، آنهم با ویرانسازی منظره بازگونه‌ای که خرد در پی برخورد با دستگاه ماده و وهم برای خویش پرداخته.

برای دادن شرحی رسا هر چند کوتاه، از بخشی از محتوای آیه یاد شده نخست باید منظره بازگونه خرد گرفتار ماده و وهم را شناسائی، ارزیابی و تفسیر کرد، آنگاه رفت سراغ منظره حقیقی توحید در عمق عقل: از برای تحقیق این مقصود گریزی از گزارش مراحل چند گانه عقل در نگرش نمی‌باشد، این مراحل هم مراحل عقل نظری است و هم مراحل عقل عملی.

سالک، رها از حکمرانی قوانین دستگاه طبیعت جسمانی و دستگاه طبایع نفسانی آزاد و سبکبال در صمیم درجات واقع اعم، به پرواز درآمده و بر بلندپه‌های هستی از سرمستی با کمال بخردی چنان نغمه‌های خوش سر می‌دهد که گرفتاران زنجیر طبیعت را برای چند لحظه کوتاه هم که شده از غوطه‌وری در لجن و پلشتی به درنگ واداشته بسانی که دلشان، گرچه در مدتی اندک، ما بعد طبیعت را آرزو کند.

**مرحله دوم: عقل ریاضی یا عقل نیمه‌منفعل و نیمه‌فعال (= خرد آمیخته = خرد کنش‌آمیز)**

خرد در این گذر دوم و میانین، اندکی از حصار حس و وهم و خیال بدرآمده و در سایه داتها و قانونهای بخردانه، به خویش سامانی داده و در پناه آنها واقعیتها و حقیقتها را روشنتر می‌نگرد. دیگر مانند گذشته یکسره گرفتار کننده‌ها و عاملهای انفعال آور نیست، تا بی حساب و بی کار و فرایندی، از سوی خود به این سو و آن سو چون خسی بر خیزابه‌ها کشیده شود.

عقل در مرحله کنونی، واکنش را یکسره کنار گذارده از خودکنش نشان می‌دهد. اصول کلی را نظم داده، قضایا را از اصول و از همدیگر استخراج کرده و از بینش و نگرش فعال بهره‌مند می‌گردد. خردمندان عادی، دانشمندان عادی، هنروران و صاحبان پیشه‌های بخردانه، هر کدام به گونه و به اندازه‌ای و از جهت یا جهاتی، در این گذر هستند، مگر که پرتوی از اصل خرد بر آنها تابیده، آنها را از مرحله میانه به مرحله برین جهاننده و از منظره شگرف آن شادان و فرهمندشان سازد.

با اینهمه، عقل ریاضی گرچه اندکی سامان یافته و نورانی گشته و به منظره کلی دست یازیده اما هنوز آمیخته به تاریکی و گرفتار آشفستگی و دستخوش انفعال است و دارای توان بینش درست و برابر با واقع نیست،

نیز ناآرام و دستخوش عاملها و کننده‌های گوناگون است.

به دیگر سخن، عقل در مرحله انفعالی، نه در جنبه نظری ثبات و توانائی دارد و نه در جنبه عملی. از این گذشته، بینش عقل در این مرحله یک بینش وارونه و نابرابر با واقع و لرزان و رنگ گرفته است. از اینرو ماندن در مرحله انفعالی برای خرد بسی زیانبار و هراسناک است، چون از جهتی از مراحل برین جدا و بریده است و از دیگر جهت در تندبادی از عاملها و کننده‌های پیایی گرفتار مانده که آرام و قرار را از او سلب کرده و در دوزخی از بیم و امیدهای سست و وهمی و دردها و تنش‌های جانکاهش رها ساخته‌اند. و از سوم جهت، آینده سخت و هول‌انگیزی برایش رقم زده شده، مگر که به کمک خدا، خویش را از گردابه انفعال و واکنش به بیرون کشاند و این رهائی شدنی نیست جز به آگاهی و دانش بی‌ریب و گمان. انسان به سستی و ناتوانی و تباهی خویش در مرحله عقل منفعل و طبیعت واکنشگر، آنگاه که این را دانست از خواب گران بخواهد خاست و خواست و اراده‌ای جازم وی را باید تابار و بینه گرفته و گام در راه گذر از این مرحله گذارد، پس از پیدایش خواست و اراده جازم بر اوست زمینه‌های انفعال و نقطه‌های سستی خود را در آنها شناخته و عاملهای ویژه‌ای که وی را به واکنش واداشته پڑوهیده و بیاید تا بتواند کم کمک زمینه‌های انفعال را از میان برده، نقطه‌های سستی را به نقطه‌های نیرو و دگرگون سازد و در برابر عاملهای ویژه واکنش‌زا به نبرد برخیزد و با شناسائی نیروهای درونی که خدا در وی به ودیعت گذارده و کمک‌گیری از آنها که بنیادی‌ترین کار در سلوک عقلانی به سوی قرب الهی است، از گردابه انفعالات رهیده و عاملهای انفعال آور را ناتوان و خود را در منظره عقل فعال و خرد پیوسته به جبروت ربوبی قرار دهد.

در این هنگام بیرون از شبکه جایگاهی، انسان

خدا در درون عقل فعال و صمیم معقولیت بالیده و تافته بسانیکه کلیت انسان را به جوش و خروش آورده و او را به سوی قرب خداوندی بی تاب می سازد و از این پس درجات و عروجاتی است که خامه از شوق و صفشان به رقص آمده و بی پروا برسطور می تازد....

این بود شرحی کوتاه از مراحل سه گانه عقل در کمان فراز (= قوس صعود) اکنون برپایه آنچه از شرح مراحل عقل برآمد، زمینه از برای شرح محتوای آیه یاد شده آماده است که باید آن را پرداخت.

#### تفسیر محتوای آیه (اولم یکف بربک...)

در شرح مراحل عقل، به روشنی دانسته شد که خرد و عقل در دو مرحله اول و دوم به دلیل انفعالیّت و واکنشگری، از بینش حقیقی ناب بی بهره است و تنها در مرحله سوم است که بهروری از چنین بینشی برایش آغاز می شود.

از اینرو عقل در دومرحله پیشین، در شناخت جهان و خدای جهان گرچه همواره کامیاب بوده، اما از راه بازگونه بدان دست یازیده. بدین معنا که به جای شناختن جهان از راه خدا، کوشیده که خدا را از راه جهان بشناسد. شناخت حقیقی ناب آنست که مسبب و معلول را از راه سبب و علت شناسائی کرد نه آنکه علت و سبب را که بخودی خود بی منظور کردن معلول، روشن و آشکار است، از راه معلول شناخت. بویژه که علت در اینجا علت مطلق و عین دلیل جهت کافی است که خود دستگاه شناخت نیز در سایه تأثیر آن سامان یافته است.

به دیگر سخن، خدا و جهان را به دو گونه می توان شناخت که هر کدام در جای خود درست است، اما از آن میان، تنها یک گونه بطور مطلق درست و برابر با واقع می باشد. اینک سخن کوتاه از این دو گونه شناخت.

گواینکه کمی از نقطه وارونگی و نابرابری به سوی محور واقع چرخیده و به همین اندازه از دانشهای گوناگون عقلی و تجربی بهره مند است.

#### مرحله سوم: عقل فعال (= خرد کنشگر)

عقل در این مرحله از کمال، از دستگاه طبیعت و میدان قانونهای حس و خیال و وهم رها گشته، در حوزه برین هستی جای می گیرد. با گذر از دومرحله پیشین به مرحله کنونی، از مختصات و احکام نویسی نیز برخوردار می شود. انفعال و اثرپذیری از عوامل طبیعی یا حسی و وهمی، جای خود را به فعالیت و کنش عقلانی می دهد. هستی در منظره کلی، بر عقل نمایان شده، جزئیات، یکسره رنگ باخته، اندر حقائق کلی و معقول، در عین بودن، ناپدید می گردند. ناتوانی و سستی و تردید و گمان نیز که از آثار دومرحله گذشته اند از گوهر عقل زدوده و زائل می شوند. بازگونگی بینش هم که زائیده عقل منفعل و واکنشگر بود با از میان برخاستن انفعال از راستی و درستی بینش، دگرگون می شود و عقل، گستره هستی را چنانکه باید ملاحظه و دریافت می کند. با انتقال موجود خردمند به مرحله عقل فعال، همه موجودیت غیر عقلی وی نیز به پیروی از موجودیت اصیل عقلی، کم کم و به تدریج از حالت سستی و درماندگی به صفت نیرو و توانمندی انتقال یافته و عقل فعال را در گذر به سوی دیگر مراحل فعال و فوق فعال، بدرقه بل همراهی و کمک می کند تا اینکه سراسر هستی وی عقلانی گردد، گرچه با این وصف باز همین موجود سراسر عقلانیت مراتب پیشین را حفظ می کند، بدین معنا که دارای مراتبی است که هر مرتبه در عین عقلانیت تبعی، مختصات خویش را نگه می دارد.

در مرحله عقل فعال، همه غریزه های برین و عرفانی انسان شکفته شده و به بار می نشیند و عشق به

### گونه نخست: شناخت خدا از راه جهان

اینک برای نسق گرفتن سخن در یک ردهٔ بحثی، عناصر و مختصات گونهٔ دوم شناخت که محصول عقل در مرحلهٔ فعال و کنشگری است به ردیف زیر گزارش می‌شود:

#### ۱- کلیت (= فراگیری = گستردگی)

این عنصر، گرچه در شناخت عقل منفعل نیز هست، بویژه در مرحلهٔ عقل ریاضی، اما وجود ناب و خالص آن تنها در مرحلهٔ عقل فعال نمایان می‌شود.

مقصود از این کلیت، تنها کلیت ذهنی و گستردگی مفهومی نیست، بل محتوایی فراگیرتر از آن منظور گردیده تا کلیت وجودی و کلیت شهودی و کلیت دیدگاه و منظرهٔ عقلانی را نیز در برگیرد.

#### ۲- واقعی بودن

این عنصر یا مختصه، چنین معنا می‌دهد که شناخت عقل کنشگر و فعال نه از انگیزه‌ها برخاسته و نه از عاملها و کنندهای بیگانه و تنها از محض واقعیت به مفهوم مطلق برآمده، از اینرو شناختهای عقل در مرحلهٔ سوم برآستی نمایندهٔ مطلق واقع و بدرستی با نفس الامر (= خود چیز) برابرند و هیچگونه رگه و واکنش و انفعال در بافت آنها راه نیافته.

به موازات و هماهنگ با واقعی بودن و پاکیزگی شناختهای عقل فعال، حالتها و صفت‌های این مرحلهٔ عقلی نیز حالتها و صفت‌های فعال و بدور از واکنش در برابر انگیزه‌های غیرعقلی و نابخردانه‌اند.

#### ۳- هماهنگی (انسجام = سامان)

بر پایهٔ این عنصر، همهٔ شناختها و دریافتهای عقل فعال در زنجیره‌های پیوسته و معقول، سامان دارد و سرانجام بر طبق قانونهای ویژه قضایا، این زنجیره‌ها به یک زنجیرهٔ بنیادین و آغازین که مایه و پایهٔ مطلق دانش

این گونه، از آن جهت نخست است که عقل در دو مرحلهٔ ابتدائی تنها از این طریق، شناخت خود را سروسامان می‌دهد، گو اینکه در نهادش با قطع نظر از صفت انفعال و واکنش، خدا را پیش از جهان شناخته. در این گونه از شناخت، اندیشه، نخست جهان را با ابزارها و راه‌هایی که دارد شناسائی کرده، سپس خدا را از راه جهان که مجموعهٔ آیات خداست به نحو منطقی و نیز وجدانی می‌شناسد.

قرآن و احادیث در فرازهای بسیاری از این گونه شناخت سخن آورده و آن را پسندیده‌اند، اما نه بعنوان یک مطلق (= بهترین راه) بل بعنوان یکی از راه‌های معرفت کردگار. این گونه را می‌توان شناخت جهان به جهان و شناخت خدا از راه جهان نامید.

### گونه دوم: شناخت جهان از راه خدا

عقل در مرحلهٔ طبیعی و ریاضی برپایهٔ مختصاتی که از آنها سخن رفت گسترهٔ هستی را بازگونه نگریسته و بجای آغازیدن از خدا، از جهان آغازیده و به کاری وارونه دست زده.

در گونهٔ نخست شناخت، در دیدگاه عقل، جهان به مثابهٔ ابزار شناخت تلقی می‌شود و این تلقی چنین معنا می‌دهد که عقل منفعل، جهان را واضح‌تر و آشکارتر از خدا گمان برده، با آنکه در واقع از دیدگاه اصیل عقل چنانکه شرحش رفت این گمان بسی دور از حقیقت است و این خداست که از هر چیز آشکارتر است و باید از راه او چیزهای دیگر را شناخت.

گونهٔ دوم شناخت، همین محتوا را می‌رساند. در این گونه برین، خدا آغاز و پایهٔ هر شناخت است. از اینرو خدا در این دیدگاه راست و برابر با صمیم نفس‌الامر، بخودی خود شناخته و آشکار می‌باشد و به چیزی جز خود نیاز ندارد تا از راه آن شناخته گردد.

و شناخت است پیوند می‌یابد.

همه گستره‌های دانش و ارزش در منظره عقل فعال، اندر یک گستره و میدان معقول و برین گنجیده و پهنه شگرف و جاودانه علم کلی مطلق را نمایان می‌سازند.

### شرح تحلیلی آیه (اولم یکف بریک...)

برای دریافت زمینه آیه باید همه آن را نقل کرد. اینک همه آیه: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق، اولم یکف بریک انه علی کل شیء شهید» = بزودی آیات خویش را در آفاق و انفس به آنان خواهیم نمایاند تا برایشان آشکار شود که اوست حق، آیا این کافی نیست که او بر همه چیز گواه است؟ این آیه از دو بخش فراهم آمده که هر بخش نمودار مرحله‌ای از بینش توحیدی و ربانی است، بخش یکم، نمودار مرحله یکم و دوم این بینش است که جهان را آیات و نشانه‌های خدا دانسته و عقل را از راه آیات آفاقی و انفسی به شناخت خدا رهنمون می‌شود.

بینشی که در این بخش از آیه گزارش شده، همان گونه نخست شناخت خداست که پیشتر از آن سخن رفت.

بخش اول آیه که از «سنریهم» آغاز شده و به «انه الحق» پایان می‌پذیرد، مفادش این است که: سراسر جهان (= آفاق و انفس) آیات و نشانه‌هایی است که حقایق (= حق بودن) خدا را ثابت می‌کند.

بخش دوم آیه که از «اولم یکف بریک» آغاز گشته و به کلمه «شهید» پایان می‌گیرد، نمودار مرحله سوم و واپسین شناخت است که خدا را پایه و بنیاد دانش دانسته و عقل را از راه شناخت خدا به شناخت جهان سوق می‌دهد. این مرحله گرچه خود دارای مراحل است، اما همه مراحل در اینکه پایه شناخت در آنها خداست یکسانند. از اینرو مرحله سوم را با اینکه از پس آن مراحل دیگری است، مرحله واپسین خواندیم.

در پیش درآمد تفسیر این آیه از مرحله سوم شناخت، زیر نام گونه دوم، به اختصار سخن رفت تا در جای خود به تفصیل به بحث و تنقیح گرفته شود. مقصود از این بحث همانا بخش دوم آیه است که مرحله سوم و گونه دوم شناخت را در فرازی کوتاه و رسا آورده.

بخش دوم به صورت پرسش تقریری (= استفهام تقریری) آمیخته با شگفتی نشان داده شده که می‌توان آن را بدین گونه گزارش کرد: «آیا این کافی و بس نیست که خدای تو بر هر چیز گواه است؟».

شگفتی در آمیخته با پرسشی بودن بخش دوم از بینش واپسین و برین، در باره توحید حکایت دارد، زیرا ویژگی بینش برین در مرحله سوم این است که خدا شاهد و دلیل کافی بر موجودیت هر چیز است و این جهان است که باید از راه خدا شناخته گردد، نه اینکه خدا را از راه جهان شناخت تا لازم آید که فعل و معلول و مدلول از فاعل و سبب و دلیل روشنتر باشد.

بنابراین جای بسی شگفتی است برای کسی که هستی را از منظره مرحله سوم شناخت می‌نگرد، از اینکه دیگران برای معرفت خدا به جهان و پدیده‌های آن روی برده و از مدلول و معلول برای اثبات دلیل حقیقی و سبب، استدلال کنند، با آنکه می‌بایست و می‌باید در حوزه استدلال سراغ چیزی رفت که علت و سبب حقیقی است، بویژه آن علتی که حقیقت آن عین دلیل و جهت کافی برای مطلق موجودیت می‌باشد. چون با وجود دلیل کافی و علت مطلق از دیگر چیزها برای استدلال سراغ گرفتن، برآستی و بی‌هیچ گزارف بدین می‌ماند که برای اثبات درستی مقدمات برهان، سراغ نتیجه برهان رفت و از آن کمک گرفت.

بخش دوم آیه با نظر به ویژگی همین منظره است که محتوایش را در صورت پرسش تقریری آمیخته با شگفتی می‌نمایاند، گرچه صقع خدائی از هر گونه واکنش و انفعال و از هر صفت ویژه آفریده‌ها، مانند

(به خواست خدا در بحثهای امور عامه وهم حکمت ربوبی آن رده از متون قرآن وحدیث که شاهد براین گفته است ارائه خواهد شد).

۲- خدا جهت و علت کافی هر چیز است، زیرا گواهی وشهادت برهستی وواقعیت یک چیز از مجموعه امور وجودی وعینی است که به لفظ یا ذهن، بستگی ندارد. اینگونه گواهی دادن که بیانگر رابطه وجودی میان گواه ومورد گواهی است، جز با دلیل و علت بودن شاهد و گواه نمی سازد.

پس آن موجودی که به ذات خویش، گواه بر نفس الامریت هر چیز است، منطقی دلیل و علت کافی هر چیز نیز می باشد، زیرا حقیقت شهادت و گواهی وجودی، به دلیل و علت بودن گواه بستگی دارد، پس چون خدا مبدأ نفس الامریت وموجودیت هر چیز است، گواه وشاهد برهر چیز است.

۳- خدا دانای همه چیز است، زیرا گواه برهر چیز بودن به نحو منطقی ایمن قضیه

شگفتی، ترس و اندوه پاک و منزه است. از اینرو می توان گفت: آیه یاد شده، در عین گزارش از صمیم نفس الامر، مقتضای مرحله سوم شناخت را در هنگام مقایسه آن بادو مرحله پیشین منظور داشته\*.

### تحقیقی پیرامون بخش دوم

#### آیه (اولم یکف بربک...)

از آنچه گذشت برآمد که این آیه، در آغاز، مرحله اول و دوم شناخت خدا را ارائه می دهد و در پایان، مرحله سوم و واپسین این شناخت را. سخن کنونی درباره مرحله اول و دوم نیست، سخن پیرامون مرحله سوم در بخش دوم آیه شریفه است. در این بخش خدا بعنوان شاهد و دلیل کافی برهر چیز شناسانده شده و از همین رو آیه مذکور در رده مبادی نقلی اصل دلیل کافی ارائه شد. اینکه خدا، گواه و شاهد کافی بر موجودیت و نفس الامریت هر چیز است، بر چند پایه استوار می باشد:

۱- هستی خدا در مرتبه ای پیش از اشیاء شناخته ومورد ادعان همگانی است، زیرا در مورد گواهی وشهادت- معروفیت وشناخته بودن گواه وشاهد- باید قطعی ومفروغ عته باشد وگرنه نیاز به شاهد دیگر دارد که در آن صورت یادور لازم آید یا تسلسل ویا فرض تحقق یک چیز بدون دلیل و علت کافی. وهرسه لازم محال است.

پس اینکه آیه می گوید: خدا برهر چیز شاهد است، از پیش در بردارنده این معنا است که هستی خدا، شناخته ترین و آشکارترین چیز است، گرچه کنه او دست نیافتنی ودور از حوزه هر اندیشه می باشد وشناخته تر بودن هستی خدا برابر است با بدیهی وضروری بودن هستی خدا.

واین همان پایه منطق قرآن ورسل وحجج الهی است.

\*در اینجا باید قانونی از قوانین تفسیر قرآن را مورد نظر قرارداد که در طیف آن اموری مانند شگفتی، اندوه، دریغ و دیگر چیزهای متشابه تفسیرپذیر شده، گرچه تفسیر این صفات متشابه در سایه قانونها و اصلهای دیگر نیز شدنی است و به حوزه این قانون اختصاص ندارد. قانون یادشده این است: «هر صفت یا حالتی از متشابهات و مختصات مخلوق که در آیات قرآن به صغر ربوبی منسوب گردیده با اینکه آن صقع از آن منزه است می تواند بود که با نظر به مقتضای واقعیات امکانی انجام گرفته بدین معنا که فی المثل تکذیب بندگان و رودررویی منفی آنان با آیات و فرستادگان خدا جای بسی دریغ دارد و طبیعت واقع در حوزه امکان، مقتضی حسرت و دریغ است. و آیه «یا حسرة علی العباد ما یاتینهم من رسول الا کانوا به یستهزئون» (سوره یس، آیه ۳۰) از جهتی همین محتوا را می رساند، نه اینکه در ذات خدا این حالات و صفات ویژه مخلوق وجود داشته باشد. و باید افزود که قانون مذکور تنها در منظره خاصی کاربرد دارد و در دیگر دیدگاههای تفسیری از قرآن قانونهای دیگری بکار می رود که شگفتی و دریغ و مانند اینها در سایه آن قانونها شرح و حکایت دیگری دارند. (به خواست خدا در بحثهای معرفه الربوبیه از آنها سخن خواهد آمد).

بشمار می‌رود، گرچه در مجموع همه گزاره‌ها بیانگر یک اصل کلی و جامع به نام اصل هوویت می‌باشند.

این گزاره‌ها به شرح ذیل می‌آیند:

- ۱- «هر چیزی برای خود ثابت است».
- ۲- «هیچ چیز از خود سلب نمی‌شود».
- ۳- «ثبوت هر چیز برای خود آن ضروری است».
- ۴- «سلب یک چیز از خود آن محال است» = «سلب شیء از نفس محال است»

بنابر این گزاره‌های محتوای اصل خود همانی و هوویت از دو جنبه سلبی و اثباتی فراهم آمده. جنبه اثباتی، با جهت ضرورت نشان داده می‌شود و جنبه سلبی، با جهت امتناع.

نمایش جنبه اثباتی با این قضیه است: «الف، ضرورتاً الف است» و نمایش جنبه سلبی با قضیه دیگری بدینگونه: «الف ضرورتاً جز الف نیست» = «اینکه الف جز الف باشد محال است» = «سلب شیء از خود محال است».

باتوضیح انجام شده از خلال قضایای یادشده، تمام محتوای این اصل ضروری آشکار می‌شود.

اصل خود همانی از ضروریات درجه یکم عقل نظری است و از اینرو در کنار دیگر اصول ضروری و درجه نخست، خواستگاه و مبدأ سایر اصول درجه دوم و سوم و همه قضایای مطلق دانش حصولی در همه گستره علم است. و با اینهمه به دلیل انجام نپذیرفتن تحلیل و تفسیری کامل از اصل مذکور در برخی از فلسفه‌های غرب، نارسائیه‌ها و اشکالهایی در نگرش آنها درباره آن پدید آمده که برای از میان بردن آن نارسائیه‌ها و اشکالها از چند ایضاح از اصل هوویت ناگزیریم.

#### تفسیر اصل هوویت در دو حوزه وجود و امکان

این اصل، در دو حوزه متمایز از هم تقرر دارد:

نخست، حوزه وجود ذاتی مطلق وازلی، در این حوزه ضرورت اصل هوویت، ضرورتی مطلق و پاک از هر قید و شرط و مرزی است، زیرا بیانگر موجودیت

را از پیش مقرر می‌دارد که این گواه همه چیز را به گونه روشن و تفصیلی بی‌دگرگونی و فراموشی و آمیختگی می‌داند و چون پایه گواهی و شهادت بر دانستن است تا شاهد به مورد شهادت علم تفصیلی صریح نداشته باشد گواهی دادنش روا نباشد، گرچه هنگامی که منظور از گواهی، گواهی در امور فقهی و قضائی باشد. در اینکه چگونه علمی معتبر است، اختلاف وجود دارد، اما در اینکه شاهد باید نسبت به مورد شهادت علم داشته باشد جای گفتگو و اختلاف نیست.

باری شاهد بودن خدا بر هر چیز، بدین معنا که خدا برهان بر اشیاء باشد، بدانگونه که محتوای آیه یاد شده است، بطور منطقی در بردارنده سه قضیه بنیادی و ضروری است، به نحوی که شرحش رفت. گرچه قضیه سوم از دو قضیه پیشین برآمده و در درجه لاحق از ضرورت و همگانی بودن قرار دارد.

#### ۵- اصل هوویت (خود همانی)

(Principe d, identite) =

در گذشته در ضمن بحث از دیگر اصول از این اصل نیز سخن رفت، اکنون بطور جداگانه این اصل را تحقیق و تفسیر می‌کنیم. محتوای اصل هوویت را می‌توان با چند گزاره آشکار کرد:

- ۱- «هر چیز خود آن است»
- ۲- «الف، الف است»
- ۳- «الف، جز الف نیست»
- ۴- «هیچ چیز جز خود نیست»
- ۵- «الف، ضرورتاً الف است، نه چیز دیگر»
- ۶- «هر چیز، ضرورتاً خود همان چیز است، نه چیز دیگر»

این چند گزاره مشترک نمایانگر چند گوشه دید نسبت به کل محتوای این اصلند و هر گوشه دیدی را می‌توان بایک گزاره نشان داد که هر گزاره خود اصلی

الذات، بیانگر ضرورت ثبوت هر چیز برای خویش است، اما این ضرورت ثبوت شیء برای خود، به تحقق خود بستگی و تعلق دارد، اگر خودی در واقع اعم، تقرر یافت آنگاه ثبوت آن برای خود ضروری و بایسته می‌باشد و اگر خودی در واقع نباشد یا پس از بودن از حوزه واقع نفی گردد دیگر برای ضرورت ثبوت شیء برای خویش معنائی نمی‌ماند.

پس ضرورت ذاتی در سراسر گستره امکان ضرورت مادام‌الذات است و چون ذات ممکن در حیز نیاز و وابستگی و معلولیت است ثبوت این ذات برای خود و هم ضرورت آن نیز در حیز معلولیت است. بدین جهت همه ضرورت‌های ذاتی مادام‌الذات در منظره حاق واقع اعم، به ضرورت مشروط و معلل بازمی‌گردد، بی‌آنکه معلل بودن آن تناقضی با ذاتی بودنش داشته باشد.

باری بر پایه تفسیر یادشده پیرامون ضرورت ذاتی در گستره اصل هوهویت امکانی، چند بهره‌ارزنده در صورت چند قضیه به شرح ذیل فراهم می‌آید:

۱- اصل هوهویت و خودهمانی در ممکنات، هیچ تنافی منطقی با دیگر گونی و حرکت در آنها ندارد، زیرا گرچه این اصل می‌گوید: «الف، ضرورتاً الف است نه جز الف» اما ضرورت الف بودن الف تا هنگامی است که خود الف در میان باشد، اگر الف نبود ضرورت الف بودنش نیز نمی‌باشد و بسی روشن است که هیچ قضیه‌ای نگهدارنده و حافظ موضوع خود نیست. پس در عین ضرورت هوهویت، می‌شود که الف از میان رفته و به باء دیگر گون شود، چه در پهنه اعراض و حالات، و چه در گستره جواهر و موضوعات.

۲- این اصل منافاتی با فرض انتفاء خود ذات ندارد، زیرا تقرر آن پس رتبه تقرر ذات است، پس در صورت انتفاء خود ذات، اصل هوهویت نیز به دلیل انتفاء زمینه منطقی، منتفی می‌باشد.

خداست که موجودیتی ذاتی و ضروری و مطلق است، از اینرو در ذات خدا هیچگونه دیگر گونی و تغییر راه ندارد و هوهویت واجب خدائی در ژرفای نفس الامر بوجوب مطلق، تقرر ازلی دارد. بدین معنا که هویت واجب الوجود، محض هستی، ضروری و بی‌نیاز و صرف وجود و واقعیت نامحدود و نامشروط و عین ملاک نفس‌الامریت محضه است. اصالت مطلق و تقرر نامحدود هوهویت بعنوان یک اصل تنها با نظر به ذات واجب امکان پذیر می‌باشد، زیرا ضرورت ذاتی ازلی و غیرتبعی، ویژه خداست و ما سوای او از آن بی‌بهره‌اند. اصل هوهویت نیز تنها در سایه تأثیر واجب تقرر غیرقابل نفی، پذیرفته و ساخت خرد کلی را در کنار دیگر اصول سامان می‌دهد و گر نه بخودی خود در حاق نفس‌الامر، فاقد ضرورت است. شرح و نقد بیشتر این سخن بر عهده امور عامه و بحث‌های معرفت‌الربوبیه هست.

دوم، حوزه امکان، هوهویت، در حوزه امکان گرچه ضرورت دارد اما ضرورتش ضرورت مطلق نیست، بل ضرورت مادام‌الذات (= ضرورت ذاتی معلل و مشروط) است. از این جهت اصل هوهویت در این حوزه به دلیل اینکه تنها نمایشی از خصلت حقیقی حوزه امکان است، اصلی است امکانی و غیرازلی که در عین ضروری بودن معلل و مشروط به غیر است.

براین پایه همه قضایای یادشده در تشریح اصل خود همانی و هوهویت در هنگام نگریستن آنها از منظره امکانی از سنخ قضایای ضروریه مشروطه فلسفی‌اند که همان قضایای ضروریه مادام‌الذات می‌باشند، بدانگونه که در گذشته شرحش به اختصار رفت.

پس هوهویت در ممکنات، ضرورت مطلق ندارد و گزاره (الف، الف) در زمینه امکان به نحو مشروط و معلل درست است. توضیح این معلل و مشروط بودن چنین است: ضرورت ذاتی غیرازلی یا ضرورت مادام



سراسر دستگاههای حرکت و استكمال و ظهور را برآمدهای معقول و منطقی از دستگاه ثابت اصول ضروری در حوزه تأثیر حقیقت واجب می‌دانند.

اکنون که اندکی از دیدگاه منطق و فلسفه عام که در حقیقت نمایشی مجرد از منطق و فلسفه اخص است آشکار گردید، بجاست نگاهی به برخی از دیدگاههای فلسفی غرب که گمانی نابرابر با واقع درباره اصول ثابت و هم منطق و فلسفه عام برده‌اند انداخت تا در سایه سنجش و نقد بیشتر بر دریافت اصول عقلانی، نور افزون‌تری تابانده شود.

### نگاهی بر هو هویت و عدم تناقض

#### در غرب از منظره تقطیع و تحویل

این نگاه در اینجا گذراست، نگرش و پژوهش و نقد اساسی فلسفه‌هایی که بگونه‌ای برخی یا همه اصول اولیه را نفی یا دگرگون کرده‌اند، به گفتار دیگر در امور عامه واگذار می‌شود. زیرا تفسیر و نقد آنها کاری است نیازمند وقت دراز و مقدمات پیچیده و زمینه بحثی آماده.

### سخنی کوتاه در ایضاح گرایش

#### به نفی فلسفه حقیقی در غرب

در این هنگام، تنها به عرضه ای بس کوتاه که به نگاه می‌ماند نه به نگرش برای حفظ ترتیب منطقی بحث، بسنده می‌شود.

در پیش درآمد این عرضه باید ملحوظ داشت که هیچ منطق یا فلسفه‌ای نیست که حقیقتاً اصل عدم تناقض یا هو هویت یا دلیل کافی را نفی کند یا بتواند چنین کند اگر هم فلسفه یا فلسفه‌هایی چنین نمایانده‌اند رجزی بیش نبوده و خود بناگزی در روند بحثی، آنگونه دعاوی را پس گرفته به تأویلشان روی آورده‌اند چون بخوبی دریافته‌اند که نفی این اصول

۳- این اصل تناقضی با بالش و استكمال ممکنات در زنجیره صعودی ندارد، چون اولاً: بالش و استكمال، به معنای انتفاء و از میان رفتن ذات بالنده نیست. و ثانیاً: اگر انتفاء و انعدامی در میان باشد به ذات، بعنوان موضوع بستگی دارد نه به محتوای اصل هو هویت که محتوایی است مشروط به تقرر ذات، بعنوان موضوع.

\*

از چند ایضاح یاد شده در بالا روشن می‌شود که: اصل هو هویت امکانی، یک قضیه ضروریه ذاتیه است، این قضیه از جهتی مقید به بقاء ذات می‌باشد و از دیگر جهت، معلل و مشروط به تأثیر ذات واجب، بدین دلیل ضرورت ذاتی در اصل هو هویت امکانی و در همه قضایای ضروریه ذاتیه غیر ازلی، ضرورتی مادام الذات و معلل است.

پس اینکه «الف ضرورتاً الف است» نه تعارضی با از میان رفتن و انتفاء ذات الف دارد، نه ستیزه با حرکت و دگرگونی الف و نه منافاتی با بالیدن و استكمال آن. و بر همین گونه است اینکه «الف جز الف نیست» یا اینکه «سلب الف از الف محال است». همه این پدیده‌ها یا فرایندها یا فرضها و انگارها، حقیقی و معقولند و نه تنها با اصل خود همانی یا دیگر اصول عقلانی تعارض و ستیزی ندارند بل تنها برپایه آنها تفسیر پذیر و معقول و منطقی می‌باشند.

با نادیده گرفتن خود همانی و هو هویت یا عدم تناقض یا دیگر اصلهای کلی و عام، هیچ چیز و هیچ پدیده و هیچ انگاشته و مفروضی ایضاح‌پذیر و قابل تفسیر نمی‌باشد.

از اینرو منطق عام و نیز حکمت الهی و هم فلسفه اولی و همگانی، در عین تقریر اصول ثابت و زوال‌ناپذیر عقل عام و تحقیق قواعد همگانی خرد عمومی، هرگونه دگرگونی و حرکت یا بالیدن و استكمال یا نمایش و ظهور را در میدان همین ثابتها و پاینده‌های عقلی، تقریر و اثبات و نیز تفسیر می‌کنند. بدین معنا که تفسیر

خود داستانی دراز و قصه‌ای پرغصه دارد که باید در یک گفتار جداگانه تقریر شود.

\*

از جمله نقدهای پر دامنه‌ای که بر منطق و فلسفه دیرینه از سوی نواندیشان کوبیده شدند نقد برنگرش و دستگاه بنیادین تفکر کهن است. این نقد می‌گوید: منطق گذشته ایستا و ناپویا و محبوس در چارچوب‌های اصول ثابت و مانع استکمال بود، زیرا این منطق بر چند اصل چینی استوار بود که از آن میان دو اصل هوویت و عدم تناقض، تأثیر اصلی را در ایستائی و رکود منطق و در پیرو ایستائی و رکود دانش‌های گنجیده اندر طیف آن را داشتند. برپایه این دو اصل، الف هماره الف است، موجود همیشه موجود، و نیست پیوسته نیست است. در الف هیچ دگرگونی رخ نمی‌دهد. میان آن و جز الف پیوندی نیست، میان هستی و نیستی هم پیوندی نیست، هیچکدام در یکدیگر گذر نمی‌کند. بنابر این، جهان واقع که خواستگاه این منطق است نیز جهانی است ثابت و تهی از استکمال.

برخی از منتقدان منطق و دانش دیرینه پا فراتر گذارده و گناه هر کمبود و ناهنجاری و رکود در مطلق جامعه را برگردن ایستائی و تقابلهای ثابت آن نهاده از جستار علل حقیقی امور غفلت ورزیده و به آسانی با این کار از زیر بار تحقیق گریختند.

در سایه نقدهای بی‌پروا و دور از واقع بردانش کلی بشری، راه برای پیدایش شیخ‌هایی از فلسفه هموار شد، بدانگونه که در سایه نقدهای بجا و روا راه برای پیدایش فلسفه‌های حقیقت‌گرا باز و هموار گردید. فلسفه‌های گراینده به حقیقت در غرب از سرچشمه همین نقدهای درست نمایان شدند و فلسفه‌گونه‌های گریزنده از واقع به معنای مطلق نیز از ریشه آن اشکالهای بی‌پروا و دور از ضوابط حقیقی جوانه زده و شاخ و برگ کشیدند.

برابر است با اقرار به سفسطه مطلق و نفی یکسره دانش.

در غرب پس از تجدید حیات علمی (= رنسانس) بسیاری از گمانه‌های علمی دیرینه، آماج نقدها و گزندهای گمانه‌ها و پردازش‌های نوین شده، از بیخ برافتادند. بخشهایی از فلسفه‌های کهن نیز که پیوندی با علوم تجربی داشتند به گمانه‌های برافتاده ملحق گردیدند.

در پی این رویدادهای ویران‌کننده در پهنه فلسفه و علوم دیرینه، زمینه برای زیرپرسش‌بردن همه ساختار اندیشه کهن فراهم آمد و پرسشها آغاز شدند. کم‌کم پرسشها به نقدها و نقدها به گزندها دگرگون گشته و آنچه نمی‌بایست پیش می‌آمد، روی داد. شک در بنیاد دانش بشری رخنه کرد و همه اصول ضروری و عمومی نیز آماج شک و گمان شده و زمینه حذف رسمی برخی از اصول ضروری و بسیاری از اصول همگانی فراهم شد.

و بدینسان درخت گمان و ریب در کنار درخت پاک و بارور دانش در ژرفای اندیشه باختر زمین ریشه دوانید و به جوانه‌زدن آغاز کرد. از این درخت، شاخه‌هایی برآمد که هر کدام میوه فلسفه گونه‌ای از فلسفه گونه‌های نافی فلسفه و دانش را به بار آورد.

این فلسفه‌گونه‌ها برخی در همان ماهیت خود مانده، برخی هم به دلیل سلامت و قدرت فکری یک یا چندی از اندیشمندان به راه دانش کشیده شده و با پیوندی از درخت پاک علم از رستگاهشان گسستند. اما برخی دیگر از آنها سرانجام به سیاهچال سفسطه یا الحاد فرو افتادند.

اینکه چگونه بذر گمان و ریب در زمینه دانش کلی یا فلسفه افشاندند شد و چنان ریشه دوانید و به درختی تنومند دگرگون شد و در برابر دانش قد کشید و بر ریشه‌های آن تنید و از بالندگی و استکمالش کاست،

هگل پردازنده دیالکتیک یا طرح جدلی نوین، مدعی شد که برآستی در کنار منطق عمومی منطق جدیدی آورده که از یک جهت ناقض آن و از جهت دیگر در بردارنده آن و از جهت سوم جایگزین آن بعنوان راهنمای اندیشه است. افزون بر اینکه در نظر او منطق جدلی با آنکه قانون فکراست، قانون هستی نیز می‌باشد. گویانکه در حقیقت طرح جدلی وی یاد یگران پیوندی با منطق ندارد بلکه تنها یک فرضیه و انگاره توصیفی و فاقد مدرک است که در فرجام نه به کار منطق می‌آید، نه به کار فلسفه و نه به کار علم. این فصل از نوشتار بر آن نیست تا شرح و نقدی پرداخته را از فلسفه هگل یاد دیگر فلسفه‌هایی که به نوعی رودر روی فلسفه عمومی در آمده‌اند بپردازد.

آنچه آمد زمینه‌ای بود برای ایضاح اندکی در نگرش منفی برخی فلسفه‌های غرب به اصول عقلی بویژه دواصل هوهویت و عدم تناقض و گرنه گزارش و تحلیل و نقد این مکتب یا دیگر مکتبهای گسسته از فلسفه و منطق عام نیاز به بحثی گسترده دارد.

\*

باری، سیر گمان و برداشتهای مبهم و نارسا و یابی‌مآخذ از اصول و قواعد و قضایای همگانی منطق و فلسفه عام، روزگاری نه کوتاه پائید تا سرانجام بگونه‌ای تقطیع یانفی محدود در دواصل خودهمانی و عدم تناقض انجامید. این فرجام، شرنگی در کام حکمت و شهدی در کام سفسطه شد، گرچه خود صاحبان این تقطیع هرگز از فلسفه جدا نشده و سفسطه را ارج نهادند و همین بسی شگفتی‌آور است که جانبداران منطق، ناخواسته درخت سست ریشه سفسطه را تناور سازند. این نویسنده را گمان این است که آنچه بیشتر دیالکتیک را در فرجام به یک پادمنطق و فلسفه دگرگون کرد، همان بکارگیری بی‌رویه و هراسناک واژه‌های سنگین در موارد بیگانه از آنهاست. تناقض و

منطق و فلسفه قدیم که با حذف جنبه‌های ناصحیح و ناسنجیده و نفی مسائل بیگانه و حذف قضایای نظری خاص از آنها با منطق و فلسفه همگانی یکسان است بعنوان دو دانش عمومی نه دو دانش قدیم در برابر منطق پویا و فلسفه‌های پویای عصر نوپایداری کرد و نقاط سستی آنها را آشکار و نیازشان را به ثبوت رساند، چون منطق و فلسفه پویا اگر حقیقتی داشته باشد تنها بر اساس منطق و فلسفه عمومی هست. به دیگر سخن منطق پویا در همه تار و پودش به منطق عمومی وابستگی دارد، پس چگونه تواند در برابر آن باشد. فلسفه پویا نیز نسبت به فلسفه حقیقی چنین است.

باری چنانکه در پیش گذشت، اندیشه را آن توان نیست که منطق عام یا فلسفه عام را نفی کند، زیرا همه کار اندیشه بر پایه‌ها و قانونهای این دو می‌گردد، حتی اگر در ظاهر کار به نفی آنها سرگرم شود باز از خود آنها کمک می‌گیرد.

آری اندیشه می‌تواند این منطق ویژه یا آن فلسفه خاص را نقد یا ابطال کند، اما نفی کلیت منطق یا فلسفه که همان ضوابط عمومی و اصول و قواعد همگانی است کاری است محال و ناشدنی و این چیزی است که در نظر ناقدان یا نافیان این دو دانش کمتر نمایان شده، اما طرفداران منطق و فلسفه عام از دیرینه تاریخ، چه در غرب و چه در شرق، بر این حقیقت آگاه بوده و همواره آن را یادآور می‌شده‌اند.

\*

سده نوزدهم باختر شاهد دگرگونیهای سختی در فلسفه و علوم بود. منطق پویای جدید به گمان طرفدارانش در پوشش دیالکتیک بسی کر و فرداشت و چنین می‌نمایاند که هستی را از کنگره تابنیاد، اندر حوزه خود گنجانده و راز تفسیر اندیشه و جهان را گشوده.

تضاد از جمله واژه‌هایی است که نویسندگان طرح دیالکتیک، بویژه خود هگل، بی‌پروا در طرح و تفسیر مسائل اساسی بیگانه از تناقض و تضاد بسی بکار برده‌اند، بی‌آنکه مقصود دقیق از آنها را روشن ساخته و بر ویژگی‌های جدیدشان در کاربرد نوآگاهی دهند.

تضاد از جمله واژه‌هایی است که نویسندگان طرح دیالکتیک، بویژه خود هگل، بی‌پروا در طرح و تفسیر مسائل اساسی بیگانه از تناقض و تضاد بسی بکار برده‌اند، بی‌آنکه مقصود دقیق از آنها را روشن ساخته و بر ویژگی‌های جدیدشان در کاربرد نوآگاهی دهند.

\*

این کاربرد بی‌رویه یا بازی هول‌انگیز با واژه‌های سرنوشت‌ساز، کار خود را کرد و تارریب و گمان را به ریشه قضایای عقل نتاند و زمینه برای کشت گونه‌هایی از سفسطه طراز نوین و انواعی از فلسفه گونه‌های الحادی آماده گردید.

این کاربرد بی‌رویه یا بازی هول‌انگیز با واژه‌های سرنوشت‌ساز، کار خود را کرد و تارریب و گمان را به ریشه قضایای عقل نتاند و زمینه برای کشت گونه‌هایی از سفسطه طراز نوین و انواعی از فلسفه گونه‌های الحادی آماده گردید.

اکنون چند فراز از متون غربی پیرامون دواصل مذکور در دیالکتیک عرضه می‌شود:

اکنون چند فراز از متون غربی پیرامون دواصل مذکور در دیالکتیک عرضه می‌شود:

فراز یکم: و.ت. ستیس در کتابی به نام فلسفه هگل\* (ص ۱۳۸، بند ۱۲۸) چنین گوید: «... در نظر فهم‌الف و ب یا یکسانند یا نایکسان، اصل خرد یکسانی در نایکسانی است. فهم، پیرو اصل دوگانه است: ۱- هر چیز فقط خودش است «الف، الف است.» «جز الف نیست» این قانون مطابقت است (=خودهمانی=هوهویت) ۲- هر چیز «جز خود» نیست. الف «جز الف» نیست این قانون تناقض است اصل راهنمای خرد این است که دو چیز نایکسان، یکسان نیز هستند یعنی الف «جز الف» هم هست.»

فراز یکم: و.ت. ستیس در کتابی به نام فلسفه هگل\* (ص ۱۳۸، بند ۱۲۸) چنین گوید: «... در نظر فهم‌الف و ب یا یکسانند یا نایکسان، اصل خرد یکسانی در نایکسانی است. فهم، پیرو اصل دوگانه است: ۱- هر چیز فقط خودش است «الف، الف است.» «جز الف نیست» این قانون مطابقت است (=خودهمانی=هوهویت) ۲- هر چیز «جز خود» نیست. الف «جز الف» نیست این قانون تناقض است اصل راهنمای خرد این است که دو چیز نایکسان، یکسان نیز هستند یعنی الف «جز الف» هم هست.»

دوم: آنچه بعنوان فهم و خرد همچون دو مرحله از درک یاد گردید، چیزی جز جهات مختلف نگرش خرد نیست، در فلسفه هگل فهم و خرد بعنوان دو مرحله ادراکی تلقی می‌شود که فهم اصول چیزهایی پذیرفته می‌شود که در خرد یا مرحله کاملتر نفی شده و در طرحی کامل هضم می‌گردند، با آنکه در حقیقت این دو واژه نماینده چنین دو مرحله‌ای نیستند و هر دو در گستره اصول عمومی عقل قرار دارند.

فراز دوم: ستیس، در دنباله سخن خود (صفحه ۱۳۹، همان بند) چنین ادامه می‌دهد: «هستی از نیستی تفاوت دارد، زیرا مخالف آن است ولی هستی با نیستی همسان نیز هست چون هر دو عین خلأند.»

سوم: جدل جدید با اینکه قوانین فهم را در مرحله خرد نارسا و ملغی می‌انگارد، ناگزیر از کمک جستن از آنها در مرحله خرد و تقریر هم نهاد یا سنتز جدلی می‌باشد و چنین کمکی را نیز همواره تا واپسین مقولات و مراحل بالندگی مطلق جويا و خواستار است، زیرا بانفی یکسره قوانین فهم هیچ مرحله‌ای تقریر پذیر نمی‌باشد، گواه روشن بر این کمک‌گیری این است که به

### نقدی بر دو فراز یادشده

نقدی کامل و همه‌جانبه نظرگاه دیالکتیک نو در حوزه دو اصل خودهمانی و عدم تناقض، به شرحی کامل از درون مایه این نظرگاه نیاز دارد که این شرح کامل نیز به تحلیل و ترکیبی دقیق از ساختار بنیادین

قضیه وجود ندارد از تحقیق وجود بدون هر گونه تعیین این و آنی در می ماند از این گذشته تعیین گرچه به نوعی تمایز باز می گردد، اما می تواند بود: هر دارای تشخیصی متعین هم باشد هر چند هر متعینی لزوماً دارای تشخیص نیست.

نهم: اینکه مفهوم هستی یا خود هستی سره از هر گونه تعینی تهی است با تعیین هستی بعنوان یک مفهوم یا بعنوان خود هستی، تنافی ندارد، پس تهی بودن هستی به هر عنوان از تعینات این و آنی ملازم با یکسانی آن با خلأ و عدم نیست.

دهم: اگر مفروض را از هر تعینی حتی تعیین خود تهی بیانگاریم، دیگر از آن تنها لفظی می ماند، چون این گونه تهی انگاشتن عین معنای نفی آن است. الف در اینگونه انگاشتن تقرر ندارد پس قضیه «الف الف است» هم منتفی است، زیرا چنانکه گذشت، این قضیه تنها در فرض تقرر خود الف بعنوان موضوع راست می باشد. از اینرو در این فرض گرچه هوهویت از میان رفته ولی نه به معنای نفی صریح قضیه خودهمانی، بلکه به معنای انتفاء ذات «خود» از بهنه واقع. و چون خودی نیست دیگر اینکه خود خود است نمی تواند تقرر داشته باشد.

یازدهم: در خرد به معنای اعم دو مجموعه از نگرشها و ادراکها وجود دارد: یکی عرضی، دیگری طولی. در مجموعه طولی ادراکها و نگرشها خصلت اصلی ضرورتاً خصلت کمالی یا استکمالی است اما این خصلت دارای فراگرد دیالکتیک نیست، زیرا: اولاً، هیچ تنافی با اصول عقلی ندارد. ثانیاً، خصلتی است هماهنگ با درجات نفس الامر و واقع.

ثالثاً، از صمیم اصول عقلی تقرر یافته و بر پایه آنها تفسیر می پذیرد.

رابعاً، اختلاف و نایکسانی در مراتب نگرش و ادراک عقلی برابر و مطابق با مراتب مطلق نفس الامر است.

مقتضای مرحله خرد به گمان طرح جدلی، هستی عین نیستی است. این اینهمانی هنگامی درست است که اصل هو هویت از پیش پذیرفته باشد چون بدون آن سخن از هر گونه حمل و قضیه بیهوده می باشد و افزون بر این هنگامی اینهمانی هستی و نیستی در مرحله خرد تثبیت می پذیرد که نقیض این قضیه ابطال شود و ابطال نقیض آن به بهره گیری از قوانین مرحله فهم نیاز دارد. چهارم: اینهمانی هستی و نیستی در جدل هگلی، انگاشتهای است زائیده از در دست نداشتن تفسیری منطقی از معنای بودن و موجودیت. هگل گمان می برد که هستی عینی برابر است با محدود بودن و محدود بودن برابر است با متعین بودن. با آنکه هیچکدام از این گزاره های برابر درست نیست. این گمان یکی از گمانهای پایه دیالکتیک است که همراه با دیگر گمانها یا انگارها از این طرح، یک فلسفه گونه یا «پاد فلسفه» ساخته.

پنجم: مفهوم هر کدام از هستی و نیستی همواره بر تمایزند، این تمایز را طرح جدلی نیز در ضمن پذیرفته و پیوسته نگه داشته، اما هگل به دلیل تجرید بیش از اندازه هستی که به گرفتن معنا از لفظ انجامیده به اینهمانی آن با نیستی نظر داده.

ششم: مفهوم هر کدام از هستی و نیستی بجای واقعیت آنها گرفته شده و عکس این کار نیز انجام پذیرفت، بدین جهت گمان اینهمانی میان آنها برده شد.

هفتم: مفهوم هر کدام بگونه بریده از واقع و بسان دو پدیده مستقل و واقعی نگریسته شد، بی آنکه شروط و مختصات اینگونه نگرش ملحوظ گردد. از اینرو حکم مفهوم سره و بریده از واقع با حکم مفهوم پیوسته با واقع و حاکی از آن، در آمیخت و مغالطه اینهمانی هستی و نیستی را ببار آورد.

هشتم: تشخیص چیزی است جز تعیین، تشخیص مساوق و برابر با هستی است و چون در فلسفه هگل این

نقد کردند تا از این راه بتوان راه رسیدن به فلسفه حقیقی را که به دقت در حوزه فلسفه عمومی هست هموارتر ساخت.

فراز سوم: این فراز از پوپر در کتاب وی به نام حدسها و ابطالها (ص ۳۹۴) پیرامون دیالکتیک نقل می‌شود وی چنین می‌گوید: «... چنین ادعائی برابر است با حملهای به آنچه در منطق سنتی اصطلاحاً به نام قانون تناقض (= اصل عدم تناقض) خوانده می‌شود و بنابر آن دوقضیه متناقض نمی‌توانند هر دو باهم صحیح باشند، یا اینکه قضیه ترکیب شده از دوقضیه متناقض همیشه باید به دلایل منطقی محض طرد شود. دیالکتیکیان با توسل به باروری تناقضها مدعی آنند که این قانون منطقی سنتی باید بدور انداخته شود، مدعی آنند که دیالکتیک از این راه ما را به منطقی تازه رهبری می‌کند...»

پوپر، در چند سطر بعد چنین ادامه می‌دهد: «اینها ادعاهائی عظیم است، ولی کوچکترین پایه‌ای ندارد، درحقیقت بر چیزی بهتر از روش سخن گفتن آشفته و ناستوار بنا نشده‌اند.»

پوپر از جمله کسانی است که آگاهانه بر طرح جدلی تازه تاختند، وی بدرستی دستگاه پرمطراق دیالکتیک را بعنوان دستگاهی بیهوده و تهی از ارزش اثباتی شناساند و سستی دعای دیالکتیکیان را برای آن دسته از غربیانی که بگونه عجیبی از سادگی و زودباوری زیر بار این دعای رفته یا دست کم با حسن ظن بدانها برخورد می‌کردند فاش کرد.

باری این بود سخنی چند درباره دو اصل هوهویت و عدم تناقض که در این هنگام بدان بسنده شد. (بخواست خدا در امور عامه با نگرش و نقد جامعه‌تر و گسترده‌تر به بحث گرفته می‌شود.)

دوازدهم: بینش فلسفه هگلی در عین اینکه بر پایه هستی است، بینشی ماهوی و گراینده به اصالت ماهیت است، گو اینکه خود پردازنده این فلسفه بگونه صریح و رسمی آن را یادآور نشده و شاید که از آن غفلت داشته. سیزدهم: وحدتهای لازم در تحقیق معنای تناقض، مورد ملاحظه و دقت قرار نگرفته و از ایسرو درهای مغالطه در این نوع بینش گشوده گردید.

چهاردهم: چون هیچ نفی و اثباتی بی‌میانگیری اصول عقلی امکان‌پذیر نیست، بدین جهت دیالکتیک در همه ساخت خود حتی در تقطیع اصولی مانند هوهویت و عدم تناقض نیاز به خود این اصول دارد. و چیزی که در هیچ مرحله قابل حذف یا نادیده گرفتن نیست مطلق و نامشروط است. پس هر تلاشی برای اثبات گونه‌ای تقطیع و برش در خودهمانی و عدم تناقض و دیگر اصول، تلاشی بیهوده و غیر منطقی است.

این بود چندی از نقدهای وارد بر دیدگاه دیالکتیک جدید از دو اصل هوهویت و عدم تناقض. نقدهای دیگری نیز بر این دیدگاه و دیگر دیدگاههای این طرح وارد است که باید درجایش سراغشان رفت.

هر کدام از نقدهای یادشده باید به دقت شرح و تفسیر گردند، تا سخن از هرابهام بدور بوده و نیز لازم است با تک تک متون اصلی دیالکتیک سنجیده شود تا کمال انصاف محقق شود.

نگارنده این نقدها را تنها بسان زمینهای برای آگاهی از نظرگاه فلسفه عام و فلسفه اخص پیرامون اصول عقلی عرضه کرد، امید آنکه به خواست خدا در بحثهای آینده چهره فلسفه عمومی و فلسفه اخص نمایانتر گشته و فلسفه‌های خاص برخاسته از فلسفه عمومی و گراینده بدان و نیز فلسفه گونه‌های گریزنده از آن و یاد فلسفه‌ها هر چه بیشتر سنجیده و ارزیابی و

## امتناع ترجیح بی مرجح

محتوای این اصل این است که یک چیز ممکن و متساوی‌الطرفین هیچکدام از دو طرف بود و نبودش بدون علت ترجیح، رجحان نگرفته و ماهیت امکانی بی یک سبب بیرونی نه به طرف وجود می‌گراید نه به طرف عدم. دربارهٔ دیگر اوصاف و احوال امکانی نیز حکم بدینگونه است، زیرا ممکن در ذات خود فاقد اقتضای وجود یا عدم است، هیچکدام از وجود و عدم برایش ضرورت ذاتی و حقیقی ندارد و گرنه ممکن نبود، پس اگر علتی از بیرون ذات ممکن آن را موجود نسازد طرف وجود خود بخود راجح و متحقق نمی‌شود و همچنین است طرف عدم، با این تمایز که علت عدم در زمینهٔ امکان همان عدم علت ویژه است، به شرحی که در بحث علل باید انجام پذیرد. تقرر عدم علت ویژه‌گاه در وعاء انتفاء و عدم اقتضاء هست که خود صوری گوناگون دارد و گاه در وعاء ایجاب و اقتضاء که به صورتهای مختلف تحقق می‌یابد. نگارنده را در این مبحث دیدگاه و نظری هست که به توفیق خداوند تقریر خواهد شد.

این اصل نیز از جمله اصول عمومی و ضروری عقل است که هم می‌توان آن را نمایشی از اصل جهت کافی دانست و هم شاخه‌ای از آن بشمار آورد، بدانگونه که فرعی از اصل علیت نیز شمرده می‌شود.

حال، بنا بر اینکه آن را شاخه‌ای از اصل دلیل، یا اصل علیت در نظر آوریم، اصل مذکور در عین ضروری بودن برهانی نیز می‌باشد. اما برهانی که از سنخ تصدیقات ضروری است نه برهان اکتسابی و نظری\*.

باری براساس این اصل - ترجیح بدون مرجح نیز ابطال شده - که از این ابطال اصل دیگری به نام اصل امتناع ترجیح بی‌مرجح نمایان می‌گردد. این دو اصل، دو پایهٔ دانش مطلق را پی‌افکنده

و هر کدام برای خود میدانی دارد و دامنه‌ای و هر کدام طیفی از قواعد، مختصات و نتایج در پیرامون خویش پدید می‌آورد.

برای دستیابی به میدان و دامنه و طیف دو اصل مزبور، نخست باید گزاره‌ای که محتوای هر کدام را نشان می‌دهد به تحلیل رفته و مفاهیم رجحان، ترجیح و مرجح به نحو منطقی و در سایهٔ اصول و قوانین عقلی تفسیر گردد، سپس ویژگیهای هر اصل شناسائی گردیده آنگاه میانه و رابطهٔ یکی با دیگری دانسته شود. از آن پس نوبت به استخراج حوزه و گستره و هالهٔ دو اصل نامبرده می‌رسد. و این کاری است نیازمند به بحث فراوان که به دلیل مراعات وضع این نوشتار از پرداختن در حال حاضر خودداری می‌شود. در امور عامه نوشتار گوشه‌ای از تحقیق این بحث بخواست خدا نموده خواهد شد.

در اینجا برای اندکی روشنی بخشیدن به میدان دو اصل یاد شده، چند نمونه از موارد کاربرد آن دوبه ترتیب ذیل عرضه می‌شود، نخست موارد اصل امتناع ترجیح بی‌مرجح.

## ۱- اثبات اصل علیت

۲- اثبات واجب، این کار به دو روش انجام می‌پذیرد: یکی روش رائج در فلسفه، دیگری روشی که به نظر این حقیر رسیده.

۳- ابطال تسلسل، این کار نیز به دو روش انجام می‌پذیرد در گذشته گفتار، اشارتهایی به دیدگاه خود در ابطال تسلسل داشتیم. روش رائج در فلسفه گرچه دلیلهای بسیاری بر بطلان تسلسل اقامه کرده، اما چنانکه باید زمینه و مختصات و شروط لازم و کافی را

\* در پیش گفته شد: چنین نیست که هر مطلب استدلالی از سنخ نظری و اکتسابی باشد، بل برخی از مطالب فراهم شده از راه برهان از ضرورت و بداهت برخوردار بوده، نظری نمی‌باشند. نمونهٔ این گونه از مطالب در گذشته ارائه شد.

امکانی از آن رو که فعل است در حیز حدوث حقیقی نفسی الامر و حوزه مشیت ذاتی سابق بر آن قرار می‌گیرد، بل خود مشیت ذاتی نیز در منظرهای ژرفتر از نفس الامر مطلق تأخر داشته و اسماء ذاتیه بر آن مقدم می‌باشند، چون وعاء تقرر آنها وعاء احدیت ذات است. \*

\* سخن از حدوث اسمائی و حدوث نفس الامری سخنی تازه در حکمت و عرفان است، گویانکه حکیم سبزواری حدوث اسمائی را در منظومه و شرحش در حد یک اصطلاح آورده، اما چنانکه وی خود نیز یاد آور شده این طرح در مرتزیک نظریه نیست. طرح این دو حدوث در مرتزیدازة علمی شاید فاقد پیشینه تاریخی باشد. نگارنده با نگرش در متون دینی بویژه احادیث رسیده از ائمه اطهار علیهم السلام و اندیشیدن در مراتب هستی و حقیقت و عواقب و وعاء نفس الامر و با ملاحظه مختصات حدوث دهری که میرداماد آن را ارائه داده بی آنکه در ملاحظه آنها مقصود پردازندشان تأثیر داشته باشد این دو نظریه را از میادای برهانی استخراج کرده.

مورد بحث و تحقیق قرار نداده، بدین جهت است که در روش دوم کوشش بر شناخت امور یاد شده می‌باشد. این سه مورد یاد شده، از موارد کاربرد اصل امتناع ترجیح بی مرجح بود، اینک چندی از موارد اصل امتناع ترجیح بدون مرجح یاد می‌شود.

۱- اثبات اصل غائیت.

۲- تقریر بر همین فراهم شده از راه علل غائی.  
۳- تقریر اصل حکمت در مراتب واقع اعم بی آنکه محذور افعال و واکنش و رویه در صقع پاک ربوبی پیش آید، بر پایه این تقریر، نظریه نویسی در علم ربوبی نمایان می‌شود که با نگرش دیگری، نظام ربانی و علم و مشیت خدائی را تبیین می‌کند.

بر اساس این بینش، پیشینه نفس الامری نیستی و عدم برای همه ممکنات تقریر شده حتی وجود منبسط

### نحوه اشتراک و دریافت شماره‌های قبلی کیهان اندیشه

برای اشتراک یکساله کیهان اندیشه می‌بایست مبلغ ۶۰۰ ریال به حساب جاری شماره ۸۵۷۴۹ بانک ملی ایران - شعبه سعدی واریز و حواله بانکی آنرا به همراه درخواست و نشانی دقیق خویش به آدرس تهران: خیابان فردوسی - کوچه شهید شاهچراغی - ابونمان موسسه کیهان ارسال نمائید.

چنانچه متقاضی شماره‌های گذشته کیهان اندیشه می‌باشید، مبلغ شماره‌های درخواستی را (هر شماره یکصد ریال) به حساب شماره ۱۰۱۰ بانک صادرات شعبه میدان شهداء قم کد ۱۲۳۹ به نام نمایندگی کیهان واریز و فیش را به همراه درخواست به آدرس قم - خیابان حجت - کیهان اندیشه ارسال فرمائید.

و با توجه به اینکه سال اول کیهان اندیشه (۶-۱) تجلید شده است، کسانی که خواهان آن باشند، باید هزار ریال به همین شماره حساب واریز و فیش آنرا به آدرس مذکور در قم بفرستند.