

فلسفه اخص

علی عابدی شاهرودی

دنیاله بحث درباره اصل دلیل کافی در فلسفه غرب

۶- شاخه‌ها و مشتقات این اصل کدامند؟

۷- پیوند و رابطه این اصل با مساله حدوث و قدم چگونه است؟

نقدی بر دیدگاه لایب نیتس از اصل دلیل کافی

۸- علم و مشیت و دیگر مشتقات هستی چه میانه و نسبتی با اصل یاد شده دارند؟

۹- آیا این اصل با اصل هوهویت (خودهمانی) یکی است یا نیست و اگر نیست چه میانه‌ای با آن دارد؟

۱۰- آیا طبیعت دلیل کافی طبیعتی یکتا و مطلق است یا نیست؟ و آیا می‌شود چند دلیل کافی وجود داشته باشد یا چنین چیزی محال است؟

در گفتار پیش، گونه‌ای همانندی میان دیدگاه ما و دیدگاه «لایب نیتس» یاد آوری گردید. اما چنین به نظر می‌رسد که سرانجام این دو نظر به نوعی باهم ناهمگن و ناهمانند باشند، زیرا پیرامون نظریه لایب نیتس پرسشهایی هست که پاسخ منفی یا ناهمگن به همه یا برخی از آنها، اختلافی ژرف میان آن دیدگاه و دیدگاه ما را آشکار می‌کند. این پرسشها بدین شمارند:

۱- آیا حوزه دلیل کافی، حوزه‌ای نامحدود است؟

۲- آیا تمایزی بنیادی در نظر او میان علت کافی و دلیل کافی هست؟ و اگر هست، مایه و ملاک آن چیست؟

۳- آیا شدنی است که دلیل کافی در مرحله‌ای از نفس الامر عین خود باشد و به گونه‌ای مطلق و سره و ناب، تفسیر گردد؟

۴- میانه و نسبت اصل مذکور با اصل عدم تناقض از چه سنخ است؟

۵- گوهر بنیادین و مایه و ملاک دلیل کافی چیست؟

بر پایه این پرسشها که در نظرگاه ما از دلیل کافی منظور گردیده و به تفسیر آمده، نظریه ما در زمینه این اصل به خوبی آشکار می‌شود و با پاسخهای مثبت و منفی یا سکوت از پاسخ در فلسفه لایب نیتس، تمایز نظریه نگارنده از نظریه لایب نیتس، نمایان می‌گردد.

این اصل گرچه اولی و ضروری است و دانشمندان و فلاسفه همواره آن را در استدلالها منظور داشته‌اند، اما نمایاندن آن در چهره یک نظریه فلسفی، با طیفی از

بدون هیچ گونه وجه تمایز و جدائی. و بر همین اساس است اینکه واجب الوجود عین دلیل کافی بر خود می‌باشد و به مقتضای این عینیت است که قضیه «خدا هست» از ضروریات و اولیات اندیشه می‌باشد و نفی آن در توان خرد نیست. سوم: پاسخ به پرسش سوم از تسمه پاسخ دوم آشکار می‌گردد. و برای ایضاح بیشتر افزوده می‌شود که وعاء دلیل کافی به معنای مطلق (= غیر مشروط و غیر مقید) همان ژرفا و حاق نفس الامر است که بر همه اوعیه هستی و تقرر، تقدم و احاطه دارد و ملاک حاق نفس الامر چیزی جز حقیقت واجب الوجودی نیست. بنابراین دلیل کافی در مرحله اطلاقی نفس الامر عین خود می‌باشد و چون واجب، ملاک نفس الامریت مطلق و عین حاق واقع و خود ژرفای نامحدود نفس الامر است، تنها دلیل کافی مطلق می‌باشد که هر پدیده و هر هستی و چیستی و هر قضیه بدو وابسته و از او نشأت و پیدایش گرفته است، بی آنکه در این وابستگی و نشأت و پیدایش، هیچ میانجی و واسطه‌ای در حاق نفس الامر در کار باشد، گو اینکه بانظر به متن واقع، زنجیره میانجی‌ها و واسطه‌ها در کار است، بی آنکه تنافی و تهافتی با احاطه و اطلاق تأثیر واجب از آن رو که دلیل کافی مطلق است داشته باشد.

چهارم: نسبت اصول پیشین و همگانی عقلی با یکدیگر، از مسائل پیچیده و بغرنج دانش فلسفه است که از جهت رعایت کوتاهی سخن، از غوطه‌ور شدن در گردابه‌هایش در این هنگام خودداری می‌شود. (در آینده بخواست خدا در باز نویسی این نوشتار به گونه‌ای گسترده به جستار و باریک نگری و تحقیق گرفته می‌شود).

بنابراین، پاسخ به پرسش چهارم - که درباره نسبت اصل جهت کافی با اصل عدم تناقض است - در چند فراز کوتاه آسان نیست، ولی ارائه برخی از نشانه‌ها به شرح زیر دشوار نمی‌نماید:

تفسیر نسبت دو اصل یاد شده

اصل عدم تناقض در دو حوزه نگریسته می‌شود: نخست، حوزه وجوب ذاتی اطلاقی است، در این حوزه در منظره نفس الامر با اصل جهت کافی یگانه و متحد است، گو اینکه در متن تقرر منطقی، جدا و متمایز از آن می‌باشد. زیرا از هر کدام گزاره‌ای فراهم می‌آید که با گزاره فراهم شده از

مختصات و توابع، شاید پیشینه تاریخی درازی نداشته باشد.

در فلسفه شرق این اصل پیوسته تاکنون در منظره اصل ضرورت نمایان بوده و در مبحث نفی اولویت به لزوم جهت کافی تصریح شده و از آن بهره‌های فراوان در فلسفه اولی و علم ربوبی گرفته شده است. در فلسفه مشائی و دیگر مکاتب همانند نیز در همین منظره نمایش داشته و فلسفه غرب پیش از تجدید (=رنسانس) هم در این زمینه هماهنگ فلسفه یاد شده بوده است. تا اینکه پس از تجدید حیات علمی در باختر کم کمک با نگرش نو در اصول عقلی زمینه نگرش جدید به اصل دلیل کافی نیز فراهم گردید. و گویا در باختر لایب‌نیتس آغازگر افزاز این اصل از دیگر اصول نمودن آن به عنوان اصلی در کنار اصل عدم تناقض بود. گرچه اسپینوزا هم کمی پیش از او بدان توجه نشان داده، چنانکه در گزارشی از گفته‌های وی این مدعا آشکار خواهد شد، ولی این توجه در حد توجهی که لایب نیتس نشان داده نبوده.

اینک برای شرح بیشتر از آنچه که درباره این اصل بنظر آمده به پرسشهای ده‌گانه یاد شده پاسخ داده می‌شود، تا ساخت منطقی نظریه اصل دلیل کافی نمایان‌تر شده و راه برای شناسائی جهات اشتراک و تمایز آن از نظریه لایب‌نیتس و دیگر نظرگاهها بازتر گردد. پاسخها برابر ترتیب پرسشها بدین شرحند:

یکم: پرسش نخست این بود که آیا حوزه این اصل، محدود است یا نامحدود؟

پاسخ این است: حوزه اصل یاد شده نامحدود است. (توضیح این نامحدودی در گفتار پیشین گذشت)

دوم: پاسخ پرسش دوم به اختصار چنین است: اصل علت کافی بر پایه نیاز پدیده‌ها تصویر و تصدیق می‌شود و اگر جایی نیاز نباشد دیگر برای اصل علت جایی نیست. پس ملاک اصل علت و اصل علت کافی، نیاز و فقر پدیده است، چه ملاک نیاز، امکان باشد، چه حدوث و چه سابقه عدم ذاتی.

اما پایه اصل دلیل کافی، معقولیت نفس‌امری و ضرورت است. و از این رو همه اصول عقلی در میدان آن جایگزینند. و چون این اصل بر چنین پایه‌ای قرار دارد می‌شود که با مورد و مجرای خود یگانه و متحد باشد،

دیگری از جهت موضوع و محمول یکسان و برابر نیست. و دیگر، حوزه امکان و فقر است، در این حوزه بدانگونه که در پیش گفته شد، این اصل در سایه اصل دلیل کافی قرار دارد.

پنجم: گوهر بنیادین اصل جهت کافی، ضرورت و معقولیت است، حتی ممکن در اینکه ممکن است، نباید ضروری و دارای معقولیت باشد. و از اینجا تفسیر نویسی برای نظریه سهروردی (= شیخ اشراق) در بازگرداندن همه قضیهها به ضروریه پدیدار می شود، بی آنکه گنجیده و محتوای آنها از آنچه که هست دگرگون گردد.

در این تفسیر جدید، کوشش بر تثبیت و تأکید نظریه سهروردی و ایضاح مختصات آن در فلسفه اشراقی نیست، بلکه تلاش در جهت ارائه تفسیری مستقل و فلسفی از نظریه بازگشت قضایا به ضروریه می باشد.

در گفتار گذشته نیز کوششی همانند این تلاش، اما در جهتی دیگر انجام پذیرفت و به ثبوت رسید که همه گزاره های ضروریه ذاتیه در حاق واقع به نوعی از مشروطه به معنای اعم باز می گردند. آنچه در اینگونه کوششهای خواه ناخواهی واضطراری باید به نیکی نگریسته گردد، همانا گذار از کثرت به وحدت قضایا یا ملاکها (از بسیاری به یکتائی) است، اما نه بدانسان که کثرت با اینکه واقعی است نفی گردد، چون چنین کاری از ارزش منطقی تهی می باشد. بلکه گذار از کثرت به وحدت به گونه ای معقول و بخردانه کثرت را در حوزه یا دامنه وحدت، جای داده و در پناه آن تثبیت می کند، بی آنکه اندکی از گنجیده و محتوایش را از دست دهد.

در گذشته آشکار شد که ضرورت های ذاتی در حوزه امکان در عین ذاتی بودن غیر مشروط و معللند، اما این مشروط و معلل بودن در عرض و کنار ذاتی بودن نیست، بلکه ذاتیت در این سنخ از ضرورت در درازا و طول غیریت و معللیت قرار دارد، بدینسان که ضرورت ذاتی در متن خود با همه محتوایش به علت کافی وابسته و معلل است، نه بدانسان که ضرورت ذاتی از یک ضرورت غیر برآمده باشد.

ششم: از این اصل، شاخه های بسیاری سر می کشد که از شناخته ترین آنها، اصل علیت است. چندی از این شاخهها بدین شمارند:

الف: اصل جوهریت که در پشت پرده اعراض و حالات حقیقت جوهر (= گوهر) را به ثبوت می رساند.

ب: اصل پیوند تکرار پیوسته و همیشه یا بیشترینه با یک دستگاه علیت. این اصل، دانشهای آزمونی و جستاری (= تجربی و استقرائی) را پی می افکند و بی آن هیچ دانشی از این ساخت، پای نمی گیرد، گویانکه تردیدهایی در کنار نه در درون آن - انجام گرفته است، اما نگرش به عمق این اصل به درستی اندیشه را به ضروری بودن آن راهبر می باشد.

ج: اصل فرجام گرایی یا غائیت.

د: اصل پیوند سامان و نظم معقول با سامان دهنده های خردمند و آگاه.

ه: اصل باور و یقین، که می گوید هیچ حالت منافی با یقین نمی تواند در ذهن پدید آید، مگر بر پایه یقین به گونه ای که یقین هم در رتبه ای مقدم بر آن حالت است و هم در ژرفای آن. این اصل در حقیقت بازتابی است از اصل ضرورت در مطلق واقع که مرجع همه جهات منافی با ضرورت می باشد. پس چنانکه همه گزاره ها به گزاره ضروری و بایسته باز می گردد و همه جهات مخالف با ضرورت در حوزه آن تقرر می گیرد، همه حالت های مخالف با یقین و باور نیز در گستره یقین، پای گرفته و از آن بر می آید.

و از این رو است که سراسر هستی از گستره اندیشه تا ژرفای اعیان بیرونی در آغاز و انجام به خداوند، نیاز و بستگی دارد و خداوند که تنها حقیقت واجب الوجود بالذات و نفس الامر دلیل کافی مطلق است، همه چیزها را در دامنه تأثیر خویش در دو کمانه فراز و نشیب واقع اعم* تقرر و تحقق می بخشد. و بر این پایه است که نظریه حدوث نفس الامری و حدوث اسمائی که نگارنده آن را گمان برده، به تفسیر در می آید.

نظریه حدوث دهری - که میرداماد آن را بعنوان یک قضیه فلسفی طرح و کشف کرده - نیز بر همین پایه تفسیر می گردد و بانادیده گرفتن آن دشوار است که بتوان برایش تفسیری یافت، بل اساساً میسر نیست. گویانکه از برخی

* واقع اعم در برابر واقع اخص هست و مراتب نفس الامر را نیز فرا می گیرد، اما خود واقع بی قید اعم از نفس الامر، اخص می باشد.

گذشته دانشمندان از تحقیق دیگری نیز برخوردار می‌شوند و بر عهده الهیات خاصه است که آن را به دقت انجام دهد.

نهم: سخن پیرامون اصل هوهویت، هم در فلسفه شرق اسلامی و هم در فلسفه غرب، بسیار آمده است، و هر کدام از این دو فلسفه به راه و رسم خویش، بحثها و باریک اندیشیهای فراوانی در آن به انجام رسانده‌اند.

*

در فلسفه غرب پس از تجدید (=رنسانس) نخست تفسیری از هوهویت داده شده و سپس نسبت آن با دیگر اصول مورد بحث قرار گرفته.

در این میانه برخی از فلاسفه غرب، این اصل را بعنوان مرجع اصول دیگر پیشنهاد کرده یا دانسته‌اند و برخی دیگر اصل عدم تناقض را و نیز گروهی هوهویت را با دلیل کافی یکی انگاشته و گروه دیگر میان این دو به تمایز گرائیده‌اند.

اینک با نگهداشت اختصار مفید شرح و نقدی از این پردازها انجام می‌پذیرد:

شرح و نقدی بر دیدگاه غرب در اصل هوهویت

الف: فولکیه در کتاب ما بعدالطبیعه، بخش تمهیدی (ص ۸۸) چنین می‌گوید: «از نظر تقدم و تأخر زمانی نیز اصل امتناع تناقض است که ابتدا به عبارت درآمده و اصل الاصول شناخته شده است، چنانکه ارسطو و طماس آکوئینی فقط از اصل عدم تناقض بحث کرده‌اند، اما اصل هوهویت، هم ساده‌تر است و هم منطقی‌تر...»

*

تعریف هوهویت در فلسفه باختر

وی به دنباله سخنش، هوهویت را چنین می‌شناساند: «هوهویت صفتی است که موجب می‌شود که چیزی عین چیز دیگر باشد.»

سپس در اقسام هوهویت اینگونه نظر می‌دهد: «دو نوع هوهویت تشخیص داده شده است: یکی انضمامی یا عددی، دیگری انتزاعی یا نوعی. هوهویت عددی در مورد موجود واحد صدق می‌کند، مثل وقتی که می‌گوئیم: ما در همان خانه‌ای که شما ساکنید، سکنی داریم-استاد ما

عبارتهای این محقق بزرگ بر می‌آید که راه دیگری هم برای اثبات و تفسیر حدوث دهری هست.

در آینده به خواست خدا باید گفته‌های وی از جایجای کتابهایش نقل و شرح گردد تا از یکسو چشم‌انداز روشنی از نظریه حدوث دهری بدانسان که میرداماد تفسیر و اثبات کرده نمایان گشته و از دیگر سوی راه برای سنجش و بررسی همه جانبه براساس تحقیق مستقل حدوث دهری باز گردد.

هفتم: در پاسخ ششم بدین پاسخ اشارت رفت، برای ایضاح بیشتر می‌افزائیم: قدمت و ازلی بودن، اختصاص به خدا دارد، چون تنها درباره او دلیل کافی برای ازلیت هست. ماسوای خدا از ازلیت تأخر و پس‌افتادگی دارد، زیرا در ماسوا، دلیل کافی برای ازلیت نیست، بلکه بر حدوث همه ماسوا دلیل و برهان تام وجود دارد. اینکه جز خدا نمی‌شود ازلی باشد، از آن جهت است که نمی‌توان در حیز نفس الامر مطلق تقرر و تحقیقی برای ماسوا فرض کرد. پس هر چیز جز خدا از حاق نفس الامر منتفی است. معنای این انتفاء جز این نیست که اشیاء امکانی در این حیز اطلاقی موجود نیستند و بدین جهت عدم نفس‌الامری و حقیقی بر آنها چیره است و بر این منوال است حدوث دهری و هم حدوث زمانی اشیائی که در افق زمان از جهت فقدان جهت کافی در ذات خویش در متن واقع و در حیز تجدد و زوال به عدم و نیستی موصوفند. افزون براینها همه ممکنات، در متن ذات خویش به عدم ذاتی سابق که منشأ اعتبار حدوث ذاتی است متصف می‌باشند.

در همه این گونه‌های حدوث و عدم یک ملاک هست و آن این است که ممکن از جهت ذات خود، فاقد جهت و دلیل کافی بر موجودیت خود است. تنها از طرف واجب‌الوجود است که این جهت برای ممکن فراهم می‌شود و همین امر تأخرهای گوناگون را پدید می‌آورد. (تفسیر بیشتر این بحث به بحثهای حدوث و قدم واگذار می‌شود) در اینجا باید خوب نگریسته شود که از حدوثهای نفس‌الامری و اسمائی و دهری، تأخرهای رتبی به تصور نیاید، زیرا بسا از عبارتهای یاد شده ماهیت این حدوثها به درستی منظور نگردد و چیزهایی بازگونه به ذهن آید.

هشتم: در سایه نظریه اصل دلیل کافی، تفسیرهای دیگری از علم و مشیت و دیگر مشتقات هستی‌نمودار گشته و این حقایق در منظره اصل یاد شده علاوه بر تحقیقهای

درمی‌یابد که ثبوت هر چیز برای خویش ضرورت دارد و سلب آن از خود محال است.

دوم: زمینه حمل شایع ذاتی که عبارت است از حمل محمول کلی بر فرد ذاتی و مصداق بالذات آن. در این زمینه گو اینکه گونه‌ای از تمایز میان موضوع و محمول است، ولی این تمایز در متن نفس الامر تحقق ندارد و بدین جهت، عقل همگانی که همواره در همگانیها و عمومیهای خود به متن نفس الامر نگرنده و ناظر است، فرد بالذات یک محمول کلی را با آن محمول کلی یگانه و نامتمایز می‌یابد، پس بسان حمل اولی، حمل شایع ذاتی نیز هم بدیهی است و هم دارای وجوب و ضرورت.

پس در این دو زمینه چون موضوع و محمول در نفس الامر یک چیزند و مقصود بیان محال بودن سلب یک چیز از خود می‌باشد، اصل هوهویت یا خودهمانی به‌عنوان یک ذات* خرد همگانی و قانون ضروری عقل عمومی نمایان می‌شود.

در دیگر زمینه‌ها مانند گزاره سقراط فیلسوف است. گرچه هوهویت میان موضوع و محمول تحقق دارد اما نه بعنوان یک اصل، بل بعنوان یک واقعیت در مقطع و برشی از واقع و پیداست که هیچ ضرورت کلی میان فیلسوف بودن و سقراط نیست. پس مانند این قضیه از حوزه اصل هوهویت بیرون است و فقط مصداقی از مصداقی محتوای هوهویت می‌باشد. ولی گزاره «الف، الف است» یا «فرد با لذات الف، الف است» گزاره‌ای است ضروری و بدیهی و داخل در حوزه اصل هوهویت. آمیختن گزاره «الف، الف است» با گزاره «سقراط فیلسوف است» سبب می‌شود که نتوان گزاره مخصوص به اصل هوهویت را از گزاره هوهویت عمومی که ضرورت ندارد باز شناخت.

ب: وی روشن نکرده است که آیا هوهویتهای تألیفی نیز مانند هوهویتهای تحلیلی در حوزه اصل مزبور قرار دارند یا چنین نیست.

ج: از شرحی که او از این اصل دادم که برخی از آن نقل شد- و نیز هماهنگی وی با امیل میرسن و گفتاری که

همان استاد شماست... اما هوهویت انتزاعی، وقتی یافت می‌شود که در امور مختلف که دارای نوع واحد هستند ذهن به وسیله انتزاع یک وجه اشتراک یا یک صورت مشترک امتیاز بدهد، چنانکه کسی بگوید: کتاب من عین کتاب شماست...»

منطوق اصل هوهویت

فولکیه به پیروی از برداشت رایج از منطوق این اصل در باختر چنین ادامه می‌دهد (صفحه ۹۰): «منطوق اهل هوهویت چنین است، چیزی که هست هست: الف، الف است بدین قرار اصل هوهویت اصلی است کاملاً تحلیلی و محمول نه فقط مندرج در موضوع، بلکه عین موضوع است. البته این اصل فقط مشعر بر وحدت انتزاعی است نه اینکه محمول از جمیع جهات عین موضوع باشد که در این صورت، قضیه، صرف «تکرار معلوم» و نامفید خواهد بود.» شرح: از این گزارش کوتاه، چند قضیه نمودار می‌شود که به نحو مانع الخلو در یافت فلسفه باختری ره یافته و جا افتاده‌اند:

- ۱- اصل هوهویت بمانند اصل عدم تناقض از اولیات و ضروریات اندیشه به‌شمار می‌رود.
- ۲- اصل هوهویت، گرچه در زمان از اصل عدم تناقض تأخر و پس افتادگی دارد، اما از جهت منطقی از آن جلوتر و مقدمتر است.
- ۳- چیستی این اصل، ساده‌تر از عدم تناقض است.
- ۴- هوهویت یک اصل تحلیلی می‌باشد. معنای تحلیلی بودن در اینجا جز این نیست که هوهویت بیانگر یک فرایند قطعی عقلی بر یک موضوع مورد نظر است، بی‌آنکه در این تحلیل چیزی بر موضوع افزوده، یا چیزی از آن کاسته گردد.
- ۵- هوهویت، بر دو گونه است: عددی و انتزاعی.

نقد: الف: هوهویت یا «خودهمانی» بعنوان یک اصل ضروری تنها هنگامی رواست که از آن، منطوقی تحلیلی بنظر آورده‌شود و این چنین منطوقی جز در دوزمینه نمود پذیر نیست:

نخست: زمینه حمل اولی ذاتی به واژه منطلق دیرینه و رایج، در این زمینه عقل بی هیچ میانجی به روشنی مطلق

* «دات» به معنای قانون کلی است و از واژه‌های فارسی میانه می‌باشد. دات به دلیل کلیت خود به خرد، اختصاصی دارد و مقصود از خرد همگانی خرد و عقلی است که همه در آن و مدرکاتش انباز و یکسانند.

فراهم آمده: یکی امتناع ارتفاع نقیضین و دیگر امتناع اجتماع نقیضین.

بخش امتناع اجتماع از محتوای وجودی هوهویت برمی آید. اکنون می ماند بخش امتناع ارتفاع که آن هم از محتوای عدمی هوهویت نمودار می شود. زیرا بدانگونه که داریم: الف، الف است، نیز داریم: جز الف، الف نیست. ومعنایش این است که اگر الف نبود ضرورتاً «لا الف»، «جز الف»، «نقیض الف» هست و لا الف به حکم هوهویت، لا الف است و ممکن نیست که لا الف نباشد.

پس گزاره «جز الف، الف نیست»، به تحلیل میرساند که ارتفاع نقیضین درست نیست، زیرا امکان ارتفاع نقیضین در فرجام تحلیل عبارت است از امکان اینکه لا الف، لا الف نباشد. و این به دقت مفهومش این است که یک مفروض نه الف است و نه لا الف. و معنای این مفهوم این است که آن چیز که لا الف است (=الف نیست) الف است (= لا الف هم نیست) و به کلام دیگر ارتفاع نقیضین در یک تحلیل ژرفتر به اجتماع نقیضین بازمی گردد و بدین جهت اصل عدم تناقض یک فرایند در حوزه اجتماع و میدان اصل هوهویت است.

بنابراین تحلیل که تاکنون آورده شده- و هنوز جای سخن و نقد دارد- اصل هوهویت، اجمال و فشردهای عقلانی از اصل عدم تناقض است و اصل عدم تناقض شرح و تفصیل

این فشرده می باشد. از این جهت، این دو اصل در حقیقت باهم یگانه اند و تمایزشان به اجمال و تفصیل است. اما بحث به این اندازه کافی نیست و هنوز باریکه ها و گزاره های هستند که تا به روشنی تفسیر و تحقیق نگردند، نسبت منطقی میان دو اصل مذکور آشکار نمی گردد.

در این نسبت چند احتمال هست که هر کدام نیاز به بررسی جداگانه دارد:

- ۱- هر اصل، از دیگری جدا و در عرض آن است.
- ۲- هر دو باهم یگانه اند و تمایز به اجمال و تفصیل است.
- ۳- عدم تناقض بر هوهویت تقدم دارد.
- ۴- اصل هوهویت از عدم تناقض جدا است و در این جدائی بر عدم تناقض تقدم داشته و بنیاد آن را پی می افکند.

میرسن درباره اصل مذکور دارد و نیز از برداشتهای دیگری که از دیگران- مانند استاد لالاند- رسیده به گمان چنین بر می آید که فلسفه غرب در روزگار نزدیک به ما و هم در روزگار ما دست کم در حدود گزارشها و شرحهائی که تاکنون بدانها تصریح شد یا اشارت رفت، دیدگاهی جز دیدگاه فلسفه شرق اسلامی و هم فلسفه یونانی کهن دارد.

این دیدگاه، گزاره «الف، الف است» را بگونه های تفسیر می کند که از آن یک قاعده نظری و غیر ضروری بسان دیگر قضایای قابل نفی و اثبات نمایان میشود که تماماً از حوزه اصل هوهویت بعنوان یک اصل ضروری و ابطال ناپذیر بیرون است. لیک این گمان و برآمد از فلسفه غرب یا از شاخه های از آن باید بدقت از جنبه گردآوری گفتارها و شرح درست آنهاستجیده و زیر و بالا شود تا بتوان نقدی رسا بر آن به انجام رساند و هم بتوان این پرسش را که آیا این برآمد بخشی از فلسفه غرب در روزگار یاد شده است یا همه آن پاسخ داد.

د: سخن در باره میانه اصل هوهویت با اصل عدم تناقض بسی دشوار و نیازمند تلاش پیچیده و تحلیلی و هماهنگ اندیشه است. در این تلاش باید گذرها و مرحله های پیموده شود و هر کدام در صورت گزاره و قضیه در آید تا سرانجام بتوان به کنه نسبت میان دو اصل یاد شده دست یافت. در مورد نسبت این دو اصل با دیگر اصول عمومی عقلانی نیز همین کار در خور کوشش و بایسته است.

نگارنده را در نسبت دو اصل مذکور با هم و با دیگر اصول، دیدگاهی است که شرحش سخن را به درازا می کشاند، از این رو به باز نویسی این نوشتار واگذار می شود. ولی برای متمیم نقد- هر چند به اشارت- بخشی کوتاه از آن دیدگاه عرضه می شود. این بخش برای زمینه سازی گذر به تحقیق رابطه این دو اصل است و بیانگر دیدگاه اصلی نویسنده نیست.

اصل هوهویت (= خود همانی) می گوید: هر چیز خود آن چیز است و نه جز خود: الف، الف است و جز الف (= لا الف) نیست. این گفته دو قضیه دادر بر دارد: قضیه نخست: ثبوت هر چیز را برای خویش می رساند. و قضیه دوم: نفی نقیض چیز از آن.

از این رو هر هوهویی در بردارنده این دو گزاره است که دقیقاً عبارتند از امتناع اجتماع دو نقیض که بخشی از اصل عدم تناقض می باشد. اصل عدم تناقض از دو بخش

نقدی بر فولکیه در تعیین آغاز نگرش به اصل جهت کافی

در پیش، از پل فولکیه (کتاب ما بعد الطبیعه، بخش تمهیدی، مبحث انتقاد شناسائی، ص ۹۲ و ۹۳) این گفته، نقل شد: «چنانکه توجه خاص به اصل جهت کافی پیش از لایب نیست معمول نبوده است.»

سخنی که می‌توان بر فولکیه - در این گفته - داشت این است که شاید بتوان مدعی شد: اصل جهت کافی در غرب پیش از لایب نیستس بعنوان نظریه عمومی، رواج نداشته و مورد نگرش ویژه نبوده است اما شاید گفت که به هیچ رو عنوان نشده و طرح نگردیده. بل می‌توان گفت: در نوشته‌های برخی از همعصران وی که کمی تقدم زمانی هم بر او داشته، این اصل، مورد نظر قرار گرفته است. اندکی جستار در کتاب نامی و ارزنده اسپینوزا* به نام اخلاق از راه برهان هندسی (= اتیک) این گفته را به ثبوت می‌رساند. افزون بر اینها فولکیه در چند صفحه بعد (صفحه ۱۰۰) سخنی دارد که بر توجه قدما به اصل مذکور تصریح می‌کند.

اینک چند گفته از اسپینوزا برای گواهی بر مدعا، آورده می‌شود:

یک: «همین‌طور باید توجه کرد که علتی که به موجب آن شیء وجود می‌یابد، یا باید در طبیعت و تعریف شیء موجود مندرج شده باشد و یا در خارج از آن، مفروض.» (اخلاق، اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، تبصره ۲ از قضیه ۸، ص ۱۹، س ۷)

در این گفته، اسپینوزا از علتی که در طبیعت و تعریف شیء هست دلیل کافی را منظور کرده، نه اصل علتی به مفهوم رائج را. زیرا پیداست که هیچ چیز به معنای حقیقی علت خود نمی‌باشد، بدانگونه که خود آن چیز معلول خود باشد.

مقصود وی در اینجا و در دیگر جاهای کتاب اخلاق از علت نسبت به خود، این است که طبیعت واجب خود دلیل بر موجودیت خود است (= دلیل کافی) و از بیرون علتی ندارد. گفته‌های پس از این، مدعای ما را روشنتر و استوارتر می‌سازد.

دو: «برهان دیگر: وجود یا عدم هر شیء باید دلیلی و یا علتی داشته باشد. مثلاً اگر مثلیتی موجود است، باید

دلیل و یا علت وجود آن موجود باشد و اگر موجود نیست باز باید دلیل و یا علتی موجود باشد که مانع وجود آن باشد و یا وجود را از آن سلب نماید.

این دلیل یا علت، یا باید در طبیعت شیء مندرج باشد و یا در خارج از آن، موجود. مثلاً دلیل عدم دایره مربع در طبیعت آن مندرج است، زیرا که تصورش مستلزم تناقض است. از طرف دیگر دلیل وجود جوهر فقط در طبیعت آن است [صحیح=هست] که طبیعتش مستلزم وجود است، اما دلیل وجود یا عدم وجود دایره یا مثلث در طبیعت آنها نیست بلکه در نظام کلی طبیعت جسمانی است...» (مأخذن پیشین، ص ۲۲، س ۳).

شرحی بر فراز نقل شده از اسپینوزا

وی در این فراز به روشنی، علت را از دلیل جدا کرده و اصل علت را از اصل دلیل و جهت، بی‌هیچ ابهامی متمایز ساخته است. بویژه با نمونه‌هایی که نشان داده این جدائی و تمایز را در راستای برهان منطقی انداخته. زیرا آنجا که جوهر را طبیعتی می‌شناساند که دلیل یا علتش در خود آن هست، نمی‌خواهد نمونه‌ای از اصل علت را عرضه کند، چون بسی روشن است که هیچ چیز نمی‌تواند علت یا معلول خود باشد. و نیز آنجا که سخن از دایره مربع دارد، بی‌هیچ ابهامی محال بودن دایره مربع را منوط به دلیل کافی بر امتناع آن می‌شناساند. چون محال بودن دایره مربع به اصل علت بستگی ندارد بل به اصل عدم تناقض وابسته است. از این راه که چون دایره مربع بر تناقض شامل است و وجود شیء مشتمل بر تناقض به معنای تحقق تناقض است، از این رو در خود محتوای دایره مربع دلیل کافی بر استحاله آن هست. اما وجود دائره بدون اینکه مربع یا چیز مناقض دیگری باشد امکان دارد و همچنین عدم این دائره، ولی هم وجود دائره وهم عدم آن به اصل علت بستگی دارد، گویانکه خود اصل علت بدانگونه که شرح شد در گستره دلیل اصل دلیل کافی هست.

* باروخ اسپینوزا به سال ۱۶۳۲ در ۲۴ نوامبر تولد یافت و تولد لایب نیتس به سال ۱۶۴۶ در اول ژوئیه بود.

خود آن ممکن، به دلیل امکان از دلالت مطلقاً خالی و فرض آن با عدم فرض یکسان است.

پس همه زنجیره ممکنات- خواه منتهای فرض شود و خواه نامتناهی- زنجیره‌ای است پوچ و تهی که هیچ کدام از احاد آن نمی‌تواند دلیل بروجود دیگری باشد و از همین رو فرض موجودات امکانی دیگری در بالاتر از یک ممکن مفروض به مثابه عدم فرض آنها و هم به مثابه فرض عدم آنهاست. و بدینگونه پیشینه عمومی و منطقی برای اجرای برهان صدیقین^۶ در صورتی همگانی و ضروری فراهم می‌آید بی‌آنکه نیازی به آویختن به دور و تسلسل باشد.

باری طبیعت دلیل مطلق که در کفایت خود هیچ شرط و هیچ مرزی نداشته باشد، عین نفس الامر مطلق و ملاک

* در بخش عمومی فلسفه، چندین دلیل بر ابطال تسلسل آورده شده که به نظر نگارنده از آن میان یک دلیل بر دیگر دلایل رجحان مطلق داشته و برهانی است رسا و درست بر بطلان تسلسل در زنجیره طولی.

اما همراه با شناخت برهان مذکور، مختصات و شروط تسلسل باطل و هم زمینه منطقی این برهان نیز باید شناخته گردد، چون بی‌شناخت آنها و بی‌ملحوظ کردنشان جایی برای برهان نمی‌ماند. زمینه منطقی برای اجرای برهان مذکور را این حقیر منظور کرده و از پیشینیان فلاسفه تاکنون سخنی درباره لزوم منظور داشتن آن نیامده و دست کم این نویسنده کم بضاعت را تاکنون از آن آگاهی نیست.

بر پایه مختصات و شروط و زمینه یاد شده، تسلسل باطل که مجرای ویژه برهان ابطال تسلسل است با ماهیت فلسفی خود نمایان شده و از دیگر گونه‌های تسلسل که بیرون از حوزه برهان مذکورند جدا و متمایز می‌گردد. در سایه ویژگیهای برهان ابطال تسلسل و با نظر به شناخت ماهیت تسلسل باطل از دیگر گونه‌های تسلسل، دیدگاه فلسفی مبحث تسلسل، دگر گونه شده و نظریه جدیدی که تابعها و پیروهایی از نظریات عقلی را در پی دارد پدیدار می‌گردد.

به خواست خداوند در قسمت امور عامه کتاب، این بحث و دیگر بحثهای پایه، تفریر خواهد شد و نیز متون دینی روایت شده از معصومین (علیهم السلام) در راستای تحقیق فلسفه اخص بررسی و شرح خواهد گردید.

• برهان صدیقین در مفهوم عام خود برهانی است برای وجود واجب، بدون کمک گرفتن از فعل و معلول واجب، در تبیین ویژه این مفهوم عام، نظر گاههای چندی هست که از آن جمله است نظر گاه دلیل کافی که به نظر نگارنده رسیده.

این نظر گاه نه نیاز به ابطال دور و تسلسل دارد و نه نیاز به پرداختن مقدماتی گران و سخت، مانند قضیه اصالت وجود و اطلاق و بساط آن بلکه در یک حوزه عمومی عقلانی بر این اساس، برهانی ضروری بر وجود واجب اقامه می‌شود، بسانی که از هیچ جهت ابطال پذیر نمی‌باشد. همانند دیگر قضایای عمومی عقلی در الهیات خاصه و معرفه الربوبیه.

دهم: پاسخ از این پرسش از گفتارهای پیشین به آسانی آشکار است. برای یادآوری وهم ایضاح بیشتر می‌افزایم:

در حوزه امکان به هیچ رو دلیل کافی به مفهوم حقیقی تحقق‌پذیر نیست، زیرا سراسر این حوزه در نفس الامر هیچ معدوم و تهی از هر نشانه هستی و چیستی است. بدین جهت، چه زنجیره ممکنات در سلسله علل مفروضه بی‌پایان و نامتناهی باشد و چه نباشد، فرض وجود برای این زنجیره فرضی است باطل و بیبوده، چون زنجیره بی‌پایان فرضی مانند زنجیره منتهای به دلیل امکان خود فاقد جهت کافی برای موجودیت خویش است و از این رو موصوف به نیستی و بطلان است.

پس بنابر اصل دلیل کافی، باید یک حقیقت واجب در حاق نفس الامر موجود داشته باشد تا از جهت آن حقیقت واجب، برای موجودیت و بودن و شدن ممکنات دلیل لازم و کافی فراهم گردد. این حقیقت واجب، چون در متن ذات خویش به ضرورت ازلی موجود است، بی‌نیاز از هر ماسوا است و منشأ مطلق دلیل کافی برای ممکنات می‌باشد.

واز اینجاست که بدون نیاز به ابطال تسلسل* از راه یک برهان عمومی و ضروری واجب الوجود بالذات اثبات می‌شود. بلکه در تحلیل ژرفتر اصل دلیل کافی نمایان می‌گردد که خدا به عنوان واجب بالذات و دلیل کافی مطلق از ضروریات و بدیهیات عقل است و از این جهت انکار خدا بعنوان واجب الوجود و دلیل مطلق امری است مشتمل بر تناقض و بدین دلیل ناممکن و نشدنی.

اکنون گوئیم: حقیقت دلیل کافی مطلق به گونه‌ای که هیچ نسبیت و هیچ کمبود و هیچ قید و شرطی در آن نباشد، حقیقتی است تکثرناپذیر و یکتا، زیرا به شرحی که گذشت این حقیقت جز حقیقت واجب الوجود بالذات نیست که به هیچ رو تکثر و چندگانگی و آمیختگی نمی‌پذیرد.

پس دلیل کافی به معنای حقیقی فقط واجب الوجود است که ملاک تقرر حاق نفس الامر و کنه واقع مطلق می‌باشد. و هر چیز جز واجب اگر در منظره محض واقع نگریسته شود دانسته می‌گردد که از هر گونه دلالت، تهی است.

از این رو برای تحقق یک ممکن، هیچ چیز جز واجب کفایت نمی‌کند، چون هر چه جز واجب فرض شود مانند

بخش چهارم: دلیل کافی است که متمم محمول می‌باشد.

بنابراین تحلیل، گزاره لزوم جهت کافی، گزاره‌ای ترکیبی و تقییدی است: ترکیبی بودن آن از جنبه موضوع و محمول از هم متمایز آن است. و تقییدی بودنش، یکی از جنبه حیثیت «برای موجودیت» است و دیگری از جنبه عنوان دلیل کافی که متمم محمول می‌باشد. این گزاره با اینکه ترکیبی و تقییدی است بدیهی و ضروری نیز می‌باشد. اما محتوای هوهویت بدینگونه نیست، بلکه محتوایی است تحلیلی که سرانجام به یک گزاره تحلیلی و تقییدی دگرگون می‌شود. افزون بر این محتوای سلبی هوهویت یک گزاره سلبی ترکیبی و تقییدی است که با این وصف از بداهت و ضرورت برخوردار می‌باشد.

گزاره اصل هوهویت چنین است (= الف، الف است = الف، الف است بالف بالضرورة = الف، جز الف نیست = الف، جز الف نیست بالضرورة = «الف متمم است که جز الف باشد»). موضوع و محمول این گزاره در بخش ایجابی همان الف است و موضوع در بخش سلبی الف و محمول، جز الف می‌باشد.

اکنون برپایه این تحلیل کوتاه از محتوای دواصل مذکور می‌توان نظر داد که اصل جهت جدا از اصل هوهویت است و باهم یگانه نیستند، زیرا لزوم داشتن جهت کافی چیزی است جز بودن و موجودیت یک شیء و نیز جز خود شیء و جز ثبوت شیء برای خود.

پس از جهت تبیین مفاهیم بکاررفته در این دواصل، تبیین خود آن دو از یکدیگر نیز آشکار می‌شود.

از اینرو نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است: نسبت اصل دلیل کافی با اصل هوهویت، نسبت تبیینی است. ولی با وصفی که از محتوای اصلهای یادشده آمد، چندی از محققان کوشیده‌اند، این دواصل را باهم یگانه سازند.

در بحثهای پس از این از کوششهای آنان و نیز دلیلهائی که برخلاف آن کوششها اقامه شده به خواست خدا بحث خواهد شد.

حاق واقع نامحدود و محض حقیقت نامتناهی است که نمی‌شود چیزی جز واقعیت عینی واجب‌الوجود باشد و از اینرو یکتا و غیرقابل تکثر است و براین پایه است که خدا، هم مذوت ذوات است و هم موجد آنها.

پس حمل ذاتی اولی و نیز حمل شایع ذاتی مانند حملهای عرضی از حیث حاق واقع، به دلیل تأثیر واجب‌الوجود تحقق می‌پذیرند و چنانکه گذشت این دو حمل مانند حملهای عرضی، معلل و مشروطند به تأثیر واجب، بی‌آنکه این معلل بودن تهافتی با ذاتیت حمل داشته باشد.

حاصل بحث اینکه: دلیل کافی مطلق بر موجودیت هر چیز، حقیقتی است عینی و نامحدود، بلکه محض واقعیت نامتناهی است که همان حقیقت واجب‌الوجود باشد که منشأ نفس‌الامریت هر چیز و علت‌العلل همه موجودات است و هم منشأ برهان لمی بر ممکنات. و واقعیت هر چیز تنها به خواست و تأثیر او بستگی دارد، بدین جهت غیرقابل تعدد است. واجب‌الوجود چون دلیل کافی مطلق است، علت کافی مطلق و هم منشأ برهان لمی مطلق نیز می‌باشد و براین پایه هیچ مانند یا ضد یا انبازی برای آن امکان فرض ندارد.

نسبت اصل جهت کافی با اصل هوهویت

برای دریافت این نسبت، باید پیش از بکارگرفتن سنجش میان دواصل یاده شده، محتوای هر کدام از جنبه منطقی دانسته گردد:

محتوای اصل جهت یا دلیل این است که هر چیز برای بودن و موجودیت خود دلیل کافی لازم دارد، چه این دلیل در متن ذات آن چیز باشد، بدین معنا که ذاتش عین دلیل بر موجودیتش است و چه در بیرون از آن. این گنجیده و محتوا از چند بخش فراهم شده:

بخش یکم: چیز است که موضوع گزاره می‌باشد.

بخش دوم: حیثیت موضوع گزاره است (= برای بودن و موجودیت).

بخش سوم: محمول گزاره است که لزوم و ضرورت داشتن جهت و دلیل رسا و تام باشد.