فصل ششم : پیدایش کثرت در مشاعر انسانی

- پیدایش کثرت در مشاعر انسانی
- مرحله‌ی دوم مفهوم وجود و عدم
- مرحله‌ی سوم مفهوم وجود و عدم
- مرحله‌ی چهارم مفهوم وجود و عدم

پیدایش کثرت در مشاعر انسانی

از مواضعی که موجب خطاهای چشمگیری در تحلیل نفس الامر شده است عدم تحلیلی جامع از مفهوم وجود و عدم است. تلاش های خوبی در مقاله‌ی« پیدایش کثرت » کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم انجام شده است. در اینجا سعی بر این است که مفاهیم مختلف وجود کشف و تعیین شود تا مفاهیم مختلف به جای یکدیگر در شناسایی حوزه‌ی صدق هم به کار برده نشوند.

سوال ابتدایی این است: این وجود و عدمی که در ذهن ما است از کجا پیدا شده است؟ در مقاله‌ی پیدایش کثرت فرموده اند: از نسبت پیدا شده است[1]. یعنی اول بوده «این سیاهی سیاهی است»، بعدا «است» تبدیل شده به «هست» و عدم هم از این «هست» اعتبار شده است که البته ایشان در مورد عدم تعبیری به پندار می کنند.

بیان دیگر می تواند این باشد:

این طور نیست که عدم یک پندار باشد که شده باشد از اینکه بگوییم: «این کتاب آن کتاب نیست»، بلکه مثل بچه مدتی چیزی را در باغچه دیده است و حافظه‌ای ادراک قبلی را نگه داشته است. یک روز می بیند آن چیز نیست. این دو حالت را مقایسه می کند و هر دو حالت عدم و وجود هلیت بسیطه است. سپس می گوید: این چیز دیروز در باغچه بود ولی امروز نیست. لازم نیست مثل بگوید: این بیل آن کلنگ نیست. به نظر می رسد که طبیعی ترین صورت پیدایش مفهوم وجود و عدم، وجود و عدم نفسی و محمولی است.

وقتی بچه می گوید: «نان در سفره نیست» یعنی همانی که بود نیست نه اینکه «این او نیست» تا بخواهیم از این «نیست» عدم را استفاده کنیم. پس وجود و عدم از مفاهیمی هستند که از همان ابتدای درکشان محمولی هستند و از نوع یافتن چیزی هستند. حال این یافت چگونه به دست می آید؟ اصل اینکه بگوییم یک چیزی هست به وحدت آن بر می گردد. اتصاف یک چیز به موجودیت و معدومیت مربوط به وحدت آن است. چیزی به عنوانی احد در مشاعر انسان می آید و انسان روی آن تمرکز می کند و به آن توجه می کند، سپس می گوید: هست. وحدت شیئ هم مربوط به وحدت توجه است، لذا ابتدای پیدایش مفهوم وجود از اینجا شروع می شود.

هر چیزی که توجه انسان به آن جلب شد به عنوان یک توجه متمرکز، متوجه الیه متصف به وحدت می شود و به تبع این وحدت به آن شیئ می گوییم: « این شیئ هست » یعنی نجده فی مشاعرنا، یوجد لدینا، یعنی پیش ما هست. هر چه بتواند در مشاعر ما برای ما ظهور کند در مرحله‌ی معلوم بالذات و محسوس بالذات وجود را به دست ما می دهد. انسان کتابی را حس می کند، بعد می گوید: موجود است. یعنی اول به آن توجه می کند و آن شیئ در کانون توجه مشاعر انسان قرار می گیرد، بعد انسان می گوید: این شیئ موجود است.

مثال این کتاب مبصر من است یعنی قوه‌ی‌باصره ی کی میدان دید دارد و کانون توجه بصر بر چیزی قرار می گیرد. وقتی آن چیز در کانون توجه مشاعر من قرار گرفت، توجه به او توحد پیدا می کند. متمرکز شدن توجه اساس پیدایش این مفهوم (وجود) است. تمرکز توجه برای متوجه الیه توحد می آورد و توحد او باعث می شود که بگوییم: «اجده». این اصل پیدایش مفهوم وجود است.

مقابل این مفهوم جایی است که در مشاعر ما خود نمایی ندارد. مثال قبل کتاب در اتاقچه بود، الان می رویم و می بینیم نیست. یعنی قبلا می توانست در مشاعر ما تاثیر بگذارد ولی حالا نمی تواند. البته این تحلیل مربوط به پیدایش اولیه مفهوم وجود و عدم در ذهن طفل است و مراحل بعدی مفهوم وجود تحلیل دیگری دارد که خواهد آمد. این تحلیل مربوط به مرحله‌ی‌اول پیدایش مفهوم وجود و عدم و مفهوم اول وجود و عدم است.قبل از اینکه به تحلیل مرحله‌ی‌دوم مفهوم وجود و عدم برسیم لازم است به نکته ای در تحلیل مرحله‌ی‌اول توجه شود.

در این مرحله ما یک محسوس بالذات داریم و یک محسوس بالعرض. در محسوس بالذات «این کتاب» را داریم و یک صورت از کتاب در قوه‌ی‌باصره‌ی‌ما موجود است، لذا می گوییم: «این کتاب موجود است». در همین محسوس بالذات که می گوییم: «زید موجود» اگر کسی بخواهد توحد توجه را به هم بزند می گوید: شما که می گویی «زید موجود» آیا به این معنی است که سر او موجود نیست و پای او موجود نیست، بلکه همه اش با هم به عنوان یکی موجود است یا اینکه سرش موجود است و پایش هم موجود است، لذا جمع که شد می گویی: زید موجود است؟در جواب باید گفت: سر زید و پای زید موجودند و همه‌ایی‌نها روی هم رفته که شد می گوییم: زید موجود است. پس اینکه گفتیم زید موجود است، دقیق نبود. اگر دقیق شویم باید بگوییم: سر زید موجود است به اضافه‌ی‌دستش به اضافه‌ی‌پای زید و ... اعتبارا خود زید را گفتیم موجود است.

اگر مثال را روی سنگ ببریم شاید بهتر باشد، چون در زیدمسالهی نفس زید ممکن است مطرح شود. وقتی که می گوییم یک سنگ موجود است آیا یعنی طرف راست و چپش با هم به عنوان یک واحد موجود است یا اینکه طرف راستش به اضافه‌ی‌طرف چپش با هم موجود است؟ آیا اگر طرف راستش را برداریم باز هم می گوییم این سنگ موجود است یا اینکه در این صورت می گوییم فقط طرف چپش موجود است؟ پس چطور می گوییم کل این سنگ موجود است؟

در مرحله‌ی‌محسوس بالذات وقتی می گوییم این سنگ موجود است یعنی طرف راست به اضافه‌ی‌طرف چپ موجود است. توجه را دو تا می کنیم، وحدت دو تا می شود لذا وجود هم دو تا می شود. بعد این دو را مسامحتاً روی هم رفته یکی اعتبار می کنیم. حدیث فتح بن یزید در توحید صدوق (ره)[2] به همین نکته اشاره دارد. در آنجا از امام علیه السلام سوال می کند: خدا یکی است و ما هم یکی. حضرت می فرمایند: فقط خداست که واحد است و ما واحد نیستیم. دست ما غیر از پای ماست. مسامحتاً می گوییم یکی است. مجموعه ای است که یکی می دیدیم آن را، مثل اینکه پنج شاخه‌ی‌گل را با یک طناب می بندیم و می گوییم: یک رشته‌ی‌گل. این یک انضمام و اعتبار است.

خلاصه‌ی‌کلام اینکه وقتی توجه ما پخش می شود توحد نیز پخش می شود و این سوال مطرح می شود که در معلوم بالذات کجا باید بایستیم؟ طرف راست سنگ هم طرف راست و چپ دارد. اگر بگویی طرف راست سنگ موجود است، می گوییم طرف راست راست موجود است یا طرف چپ راست هر دو با هم؟ غیریت طرف راست و چپ سنگ کافی است برای اینکه توجه و تمرکز ما را دو تا کند. توجه که دو تا شد انسان دو واحد را می یابد لذا دو وجود را خواهد یافت. بنابراین کجا باید این تقسیم بندی را متوقف کرد؟

می دانیم که این تقسیم بندی حد یقف ندارد. لا اقل در وهم می شود دو قسم کرد و همین کاشف از این است که طرف راست و چپ با هم فرق دارند. تا زمانی که بعد برای شیئ مفروض باشد طرف راست و چپ هم داریم در حالی که ما برای اتصاف شیئ به موجودیت نیازمند وحدت هستیم، آن هم

وحدت حقیقی و فارغ از تسامح.

---

[1] اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲ ص ۵۷

[2] توحید صدوق ص ۱۸۵ حدیث ۱

مرحله‌ی دوم مفهوم وجود و عدم

انسان یک شرط را از خاستگاه مفهوم وجود اخذ می کند و به عنوان شرط برای معنای وجود قرار می دهد. وقتی انسان می گوید: «من چیزی را یافتم» یعنی قبول کرده است که من به عنوان یک مدرِک هستم. این یافت و درک، حضور یک معلوم بالعرض در مشاعر انسان است و چون آن معلوم حاضر است می‌گوییم: پس هست. این خصوصیت را خاستگاه مفهوم وجود داشت که یکی یابنده و یکی یافته شده و یکی یافت با هم بودند.

بالطبع این عناصر در دو ظرف مستقرند، یکی ظرف که یابنده است و یکی ظرف که مربوط به یافته شده است، لذا به این ظرف دوم می گوییم: ظرف خارج. انسان این ظرف دوم را توسعه می دهد یعنی چیزهایی که در مشاعر او اثر نمی کند و او خود آن‌ها را نمی یابد را می گوید وجود دارند، نظیر امواج. در این مرحله انسان متوجه شیئ را دریافت نمی کند ولی اثر آن را دریافت می کند لذا می گوید: امواج وجود دارند چرا که اثر وجودی دارند و هرچند من امواج را نمی بینم ولی اثر وجودی آن‌ها را در ظرف خارج می یابم.

مرحله‌ی سوم مفهوم وجود و عدم

در این مرحله معنای وجود معنایی است که نسبت به دو معنای قبلی تلطیف شده است. وجود به معنای سوم یعنی چیزی که در ظرفی قرار دارد که آن ظرف شانیت تاثیر در مشاعر را دارد ولو فرض بگیریم خود آن مظروف حتی شانیت تاثیر را هم نداشته باشد. این معنا همان معنای رایج در کلاس حکمت و فلسفه‌یمان است و موجود را به عنوان چیزی که در ظرفی است (خارج) که آن ظرف شانیت تاثیر را دارد می گیریم ولو اتفاقا مظروف چیزی باشد که شانیت تاثیر در مشاعر ما را ندارد.

مرحله‌ی چهارم مفهوم وجود و عدم

سپس یک مرحله جلوتر می رویم و به معنای چهارم می رسیم. در این معنا خود مظروف هم شانیت تاثیر در مشاعر را ندارد و مراد از وجود نفس الامری و غیر مقابلی این معنا است. البته در همین معنای چهارم نیز روح معنای وجود هست. مثلا از جمله شواهد بر این معنا این است که همه از اقلیدس گرفته تا ریاضی دانان فعلی می گویند بی نهایت عدد اول وجود دارد. همه به راحتی کلمه‌ی وجود را برای بی نهایت عدد اول به کار می برند در حالی که حقائق ریاضی در ظرف خارج (به معنای دار وجود مقابل عدم و به معنای وجود مقابل عدم) موجود نیستند. هست آنها هست وجود خارجی نیست و به کن ایجادی هست نیستند تا از حقائق حضرت عین باشند بلکه حقائق علمیه و مندرج در حضرت علمند با این همه می گوییم وجود دارند.

مقایسه‌ی معنای سوم و چهارم

معنای سوم وجود فلسفی است و به شرط شیئ است، یعنی حتما ظرف این وجود شانیت تاثیر در مشاعر را دارد ولی معنای چهارم لا بشرط است یعنی علاوه بر خود مظروف، آن ظرف هم ممکن است در مشاعر تاثیر نداشته باشد. لذا وقتی می گوییم بی نهایت عدد اول داریم به این معنا نیست که در ظرفی هستند که آن ظرف حتما باید در مشاعر ما تاثیر داشته باشد. همه‌ی طبایع نیز این گونه اند. ظرف تمام طبایع مرسله ظرف نفس الامر است، یعنی سنخ ظرف واقعیتشان شانیت تاثیر در مشاعر را ندارد، البته این امر در خود طبایع لا بشرط است.

زیادة بیان

اول می گوییم شیئ وجود دارد یعنی من آن شیئ را می یابم. اساس این معنا بر مثول شیئ یافته شده در مشاعر انسانی است. می گوییم: «من خود را می یابم و یک چیزی را نیز می یابم که ظرفی دارد». رابطه‌ی بین این دو نظام، یعنی نظام بودن خود و نظام بودن آن شیئ یافته شده نیز می شود: « یافت ». در معنای دوم هر چند شیئ موجود در مشاعر ما مثول نداشته باشد اما اثر دارد. در معنای سوم ظرف یافته شده به عنوان منشأ اثر به کار می رود و با فرض اینکه شیئ اثر وجودی هم نداشته باشد باز می تواند به این معنا موجود باشد و این همان است که می گوییم: «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود». ولی در معنای چهارم وجود که به معنای مطلق الواقعیة است آن ظرف خارج را هم از خود می گیریم و می گوییم حتما لازم نیست که شیئ واقعی در ظرفی باشد که آن ظرف شانیت تاثیر در مشاعر را داشته باشد بلکه ظرفی است واقعیت دار و حق، بلکه ثبوت و واقعیت شیئ در این ظرف از ثبوت و واقعیت آن ظرف ِموثر در مشاعر (خارج) بالاتر است و در

واقعیت داشتن از آن ظرف (خارج) اقوی است.

همان طور که در مرحله‌ی سوم تجریدی از مفهوم وجود مثولی در عقل صورت گرفت در مرحله‌ی چهارم نیز تجریدی بالاتر رخ می دهد و به معنای وجود نزدیک تر می شویم و این به خاطر اتحاد معنای وجود در تمام معانی است، هر چند در صدق بر مصادیق مختلف باشد. لذا اگر بگوییم که از این به بعد وقتی می گوییم وجود، منظورمان الواقعیة است به همان معنایی که می گوییم عدد وجود دارد و امکان وجود دارد و استحاله‌ی نقیضین وجود دارد و طبیعت وجود دارد و این ارتکاز خود از معنای وجود را کلاسیک کنیم، مانعی ندارد و مشکلات زیادی برطرف خواهد شد هر چند لوازم زیادی نیز دارد.

معنای پنجم وجود

وجود به معنای پنجم، وجود نفس الامری نیست بلکه به ادعاء و اعتبار وجود می شود. اصل مطلب حکیمانه و درست است اما مرحوم علامه‌ی طباطبایی در رساله‌ی الاعتباریات و نیز در اصول فلسفه با عنوان «ادراکات اعتباری» که مقاله‌ی ششم است توسعه‌ی عظیمی داده اند. اصل این معنا قابل انکار نیست و شواهد روشنی نیز دارد اما توسعه‌ای‌شان محل سوال است. مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه‌ی مکاسب در اول بحث بیع رساله‌ی کوچکی دارند به عنوان « الملک و الحق و الحکم » که رساله‌ی موجز و پرباری است.

ایشان در آنجا فرموده اند: استاد ما صاحب کفایه (ره) می گویند: «ملکیت عرض و مقوله است» یعنی جزء واقعیات است. مرحوم شیخ محمد حسین هر دو را رد می کنند و می گویند: ملکیت نه اعتباری محض است و نه عرض و مقوله، بلکه اعتبار المقوله است. ما یک مقوله‌ی نفس الامری داریم که ادای آن مقوله را در می آوریم، یک جده‌ی خارجی داریم مثل کلاه‌ی که روی سر است یا کتابی که در دامن من است و می گوییم: «دارمش، اجده و واجد آن هستم» این مقوله است. ما این را دیدیم و ادعاء می کنیم که باغ را هم دارمش در حالی که باغ نمی تواند در دامن بیاید. همان طور که این کتاب که در دامن من است تحت تصرف من است آن باغ هم کانه همین طور است، چون تحت تصرف من است. این اعتبار المقوله است.