

موقعیت عدم شناسی در دانش مابعدالطبیعه

امیر دیوانی^۱

چکیده: فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه بنیادی‌ترین دانش است. نیاز همه دانش‌ها به مابعدالطبیعه نه فقط در سلسله طولی دانش‌هاست، که مفاهیم آن نیز به دانش‌ها وارد شده است و آن‌ها را از درون به خود وابسته کرده است. اصلی‌ترین مفاهیم مابعدالطبیعه سه مفهوم است: وجود و عدم و ماهیت (= هستی و نیستی و چیستی = بود و نبود و نمود). نمی‌توان بحثی از مباحث مابعدالطبیعه را بدون حضور صریح یا ضمنی این سه مفهوم تصور یا تصدیق کرد. عموماً فلسفه‌ها وجود و ماهیت را بیشتر کانون توجه قرار داده‌اند، بی‌آنکه به عدم توجه نکرده باشند. از این رو، عدم و بحث‌های ناظر به آن بیشتر به صورت استطرادی در کتاب‌های فلسفی مطرح شده‌اند. در این نوشتار می‌کوشیم نشان دهیم که سهم عدم در به سامان رسیدن دانش مابعدالطبیعه و مباحث آن تا چه اندازه است. پس از نشان دادن موقعیت شناخت عدم در مباحث معرفت‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی، طرح یک مابعدالطبیعه درباره عدم پیشنهاد می‌شود که مابعدالطبیعه وجودی و ماهوی را کامل می‌کند. نتیجه این پژوهش ضرورت شناخت عدم و احکام آن به دلیل حضور وسیع آن در مباحث مابعدالطبیعه و به تبع آن در سایر علوم است.

واژگان کلیدی: وجود، عدم، حدوث، امکان، حرکت

The Position of Nothing in Knowledge of Metaphysics

Amir Divani

Abstract: The first philosophy or metaphysics is the most fundamental knowledge. All knowledge need it not only in their longitudinal series but also its concepts are introduced to them and it has made them internally dependent on itself. The main concepts of metaphysics are three: existence, nothing and quiddity. It is not possible to conceive or acknowledge any topics of metaphysics without the presence of these three concepts. Philosophies have usually focused more on existence and quiddity, ignoring nothingness. Hence, nothingness and its discussions are subordinate in philosophical books. In this article, I show the contribution of nothingness to the order of metaphysics and its discussions. After showing the position of recognizing nothingness in issues of epistemology, theology and cosmology, a plan for a metaphysics of nothingness is proposed that completes the metaphysics of existence and quiddity. The result of this research is the need to recognize nothingness and its properties in metaphysics and consequently in other knowledges.

Keywords: Existence, nothing, occurrence, possible, move.

مقدمه: دانش کلی یا مابعدالطبیعه

در میان دانش‌های بشری دانش مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی دانش کلی یا علم اعلی نام گرفته است. همه دانش‌ها در جنب دانش کلی دانش جزئی خوانده می‌شوند.^۱ تبیین این امر از راه موضوع علوم و نسبت آن‌ها با یکدیگر ممکن است. هر دانشی موضوعی دارد که مسائل آن دانش در اطراف آن موضوع قرار می‌گیرند و بر این کانون محیط دانش را مرزبندی می‌کنند. ما با هر مسئله‌ای روبه‌رو شویم می‌نگریم که آن مسئله درباره چه موضوعی مطرح شده است تا از این راه به علمی مراجعه کنیم که موضوع آن مسئله موضوع آن علم است یا به موضوع آن علم ارجاع داده می‌شود. در پیگیری نسبت میان موضوعات علم سرانجام به موضوعی می‌رسیم که همه موضوعات زیر پوشش آن قرار می‌گیرند، چه آن موضوعات با هم رابطه اعم و اخص داشته باشند و چه رابطه تباین. موضوع هیچ علمی نمی‌تواند از موضوع نهایی خارج باشد یا با آن نسبتی تباینی داشته باشد. هر دانشی که موضوع آن موضوع نهایی همه موضوعات باشد کلی‌ترین دانش یا دانش کلی خواهد بود.^۲ چنین موضوعی عبارت است از وجود بماهو و جود یا موجود بماهو موجود. دانشی که مسائل آن به این موضوع ارجاع داده می‌شود دانش مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی است. چیزی نیست که از احکام دانش مابعدالطبیعه تخطی کند و از آن فراتر رود. به سبب موقعیت موضوع مابعدالطبیعه احکام آن وارد همه علوم می‌شود و موضوعات آن علوم پیش از آنکه احکام خاص خود را در آن علوم پذیرا شوند احکام دانش مابعدالطبیعه را پذیرا شده‌اند، زیرا پیش از اندراج در مقوله خاص خود زیر پوشش موضوع این دانش قرار گرفته‌اند و فرد یا مصداق آن گشته‌اند. وقتی یک مسئله از مسائل مابعدالطبیعه را دانستیم، این دانسته به تبع موضوع این دانش به عام‌ترین حیطه یا قلمرو امتداد می‌یابد و علم ما را به سراسر آن گسترش می‌دهد. از باب نمونه، وقتی می‌گوییم موجود یا علت است یا معلول، دانش به این گزاره همه قلمرو و حیطه‌ها را در می‌نوردد و دانش ما را به تمام گستره موجودات می‌کشاند. ما چه موجودی را بشناسیم یا شناسیم، راجع به آن چیزی را در دانش مابعدالطبیعه می‌دانیم. آن چیز یا علت است یا معلول. نمی‌توان چیزی را در همه هستی و وجود یافت که نه معلول باشد و نه علت. با داشتن این دانسته وقتی وارد علم طبیعت می‌شویم و با یک حادثه طبیعی روبه‌رو می‌شویم، ارتباط آن با حوادث دیگر را جست‌وجو می‌کنیم تا وصف نفس‌الامری علت یا معلول را درباره آن در محیط طبیعت و ماورای طبیعت کشف کنیم. درست است که این علیت خاص یا معلولیت خاص در پژوهش‌های طبیعی شناسایی می‌شود، لیکن تا آن قانون کلی درباره علیت یا معلولیت هر چیزی نباشد، که از علم مابعدالطبیعه به دست آمده است، نوبت به این پژوهش نمی‌رسد.

۱. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: اق: ۲۴-۳

۲. حلی، ۱۳۸۱: ۳۳۶-۳۳۳

دیوانی

در این مقاله کوشش شده است تا موقعیت عدم در دانش مابعدالطبیعه در قلمروی خاص، یعنی قلمرو فلسفه اسلامی، که دستاوردهای فلسفه‌ی یونان را آغاز‌ه‌های کار خود قرار داد، دنبال شود، بی آنکه مقصود اصلی که نشان‌دادن موقعیت عدم در دانش مابعدالطبیعه است به این قلمرو خاص وابسته باشد.

۱. عدم و موقعیت آن در دانش کلی

وجود عام‌ترین مفهوم است. در شناخت این مفهوم واسطه و میانجی ممکن نیست. این مفهوم یا به‌خود شناخته می‌شود یا اصلاً شناخته نمی‌شود؛ لیک همه‌ی اذهان این مفهوم را می‌شناسند؛ پس این مفهوم به‌خود شناخته می‌شود. از این رو، موضوع فلسفه‌ی اولی یا مابعدالطبیعه، برخلاف موضوعات علوم دیگر، بنیادی‌ترین مفهوم است که نه‌فقط واسطه نمی‌طلبد، که واسطه برای آن ممکن نیست. در عین حال، مفهوم وجود در هر وضعیتی باشد از مفهوم نقیض آن، یعنی مفهوم عدم، جدا نمی‌شود. مانند مفهوم وجود مفهوم عدم نیز تعریف نمی‌پذیرد. مفهوم عدم خود را در عرض مفهوم وجود قرار می‌دهد: همان‌طور که نمی‌توان در تعریف وجود از مفاهیم دیگر و نیز از مفهوم عدم استفاده کرد، نمی‌توان در تعریف عدم از مفاهیم دیگر و نیز از مفهوم وجود سود برد.

این دو مفهوم باهم در اذهان حاضر می‌شوند و منشأ یکی از آن‌ها در انظار مختلف، از حس گرفته تا عقل، از حقیقی گرفته تا اعتباری، از نفس الامریت گرفته تا مقولی محض، هرچه باشد منشأ دیگری نیز خواهد بود. این دو مفهوم از هرچه حکایت کنند طرد یکدیگر را نشان می‌دهند؛ وجود طارد عدم است و عدم طارد وجود. در قلمرو زبان از این دو مفهوم به سلب و ایجاب یاد می‌شود و به تبع شناخت تصدیقی یا گزاره‌ای همه‌ی مفاهیم تصویری نیز زیر پوشش این دو قرار می‌گیرند.

وجود و عدم با یکدیگر اصلی‌ترین قانون مابعدالطبیعه، شناخت و منطقی را می‌سازند. بدون تصور این دو نمی‌توان از این قانون درکی داشت و بدون درک این قانون نمی‌توان تصور و تصدیق دیگری را درک کرد. این قانون عبارت است از اصل تناقض: نفی و اثبات (= سلب و ایجاب) در یک چیز واحد جمع نمی‌شوند و یک چیز واحد از این دو خالی نیست^۱. دو نقیض هرچه باشند به نسبت میان وجود و عدم باز می‌گردند. آنچه به اطلاق نقیض اند وجود و عدم اند و آنچه به تقیید نقیض اند به این اطلاق تکیه می‌زنند. اگر هر تصدیقی مسبوق به تصور است، آنگاه تصور اثبات و نفی (= وجود و عدم = هستی و نیستی) بر تصدیق اصل تناقض تقدم دارد و نیز چون اصل تناقض هم در هست‌های تام و ناقص (= بسیط و مرکب) و هم در نیست‌های تام و ناقص جریان دارد، در کنار تصور هستی و نیستی، تصور «است» را هم قرار داده‌اند که تصویری جز «هست» ناقص یا مرکب نیست، همان‌طور

۱. نک. به: سهروردی، ۱۳۷۲ (ج ۲): صص ۳۱-۳۰

که تصور «نیست» هم نیستی تام را شامل می‌شود و هم نیستی ناقص را.

۲. ضرورت شناخت عدم و احکام نفس‌الامری آن در دفع سفسطه ناظر به شناخت

شکاکیت به امکان معرفت و شناخت یورش می‌برد. امکان شناخت بخشی از امکانات عقل است، لیک همهٔ امکان‌های عقل چنان بر این امکان تکیه زده‌اند که تعطیلی آن همهٔ آن امکان‌ها را معلق می‌سازد. شکاکیت، با حمله به امکان شناخت، عقل را به‌طور همه‌جانبه به توقف می‌کشاند و آن را با ساکت و ساکن ساختن به غیرعقل ملحق می‌کند. چگونه شکاکیت فرصت می‌یابد تا چنین بر امکان شناخت سایه اندازد؟

این پرسشی است که پاسخ تفصیلی آن لازم است، اما به‌اجمال می‌توان یکی از عوامل و بلکه مهم‌ترین عامل را خطا کردن دانست. خطا کردن به شکاکیت اجازهٔ مطرح شدن در برابر امکان شناخت را داده است. اگر وقوع خطا یگانه تجویزگر شکاکیت می‌بود، می‌توانستیم بگوییم که اگر اصلاً خطا نمی‌کردیم اندیشهٔ شکاکیت هیچ‌گاه به میان نمی‌آمد. خطا کردن در یک ناحیه شکاکیت در آن ناحیه را رقم می‌زند، بی آنکه در آن جا متوقف شود. شکاکیت از هر جا سر برآورد، خود را به مناطق دیگر وارد می‌کند، مخصوصاً اگر در آن مناطق بازهم خطا رخ دهد. تراکم خطا در مناطق مختلف، از یافته‌های حس گرفته تا یافته‌های عقل محض، شکاکیت را عام‌تر و فراگیرتر می‌سازد.

واضح است که یک مورد شناخت مصون از هر گونه شک و تردید، از هر سنخ که باشد، شکاکیت عام را تا شکاکیت محدود عقب می‌راند. از این رو، شکاکیت در برابر امکان شناخت اصل یا پایه‌ای را هدف می‌گیرد که با فروریختن آن به یک‌باره سرنوشت همهٔ انواع شناخت به تباهی می‌گراید، اصل و پایه‌ای که اگر ثابت بماند، شکاکیت را از سر راه امکان شناخت برمی‌دارد. سرنوشت جدال میان امکان شناخت و شکاکیت به این اصل یا پایه وابسته است. آیا چنین پایه و اصلی هست؟^۱

ویژگی این اصل و پایهٔ شناختاری چنان است که شکاکیت راجع به خود را چنان در خود هضم می‌کند که آن را به شناخت تبدیل می‌گرداند. ویژگی دیگر این اصل و پایهٔ شناختاری آن است که هیچ شناختی بدون آن ممکن نیست و هر شناخت ممکن بر آن تکیه زده است. باز از ویژگی‌های آن اصل این است که اگر در مورد خاصی شناخت نباشد دربارهٔ آن مورد خاص نیز شناختی را به دست می‌دهد که زمینهٔ شناخت کامل‌تر را فراهم می‌کند. این اصل شناختاری چیست که سرنوشت شناخت در گرو آن است؟ روشن است که این اصل شناختاری در عمیق‌ترین موقعیت قوهٔ شناخت قرار گرفته است و اگر معلوم شود که آشناترین نقطه در شناخت نیز هست ترکیب زیبا و شگفت‌آور میان آشنایی و در نمان هر شناخت بودن را می‌سازد. این نقطه عبارت است از شناخت تصدیقی اصل تناقض. اما

دیوانی

این اصل را بدون تصور عدم نمی‌توان دانست و شناخت آن مسبوق به شناخت عدم است.^۱

۳. ضرورت شناخت عدم و احکام نفس‌الامری آن در دفع سفسطه ناظر به واقع

شناخت عبارت است از مطابقت صورت‌های علمی با صورت‌های واقعی و نفس‌الامری.^۲ شناخت آنگاه هویت واقعی خود را دارد که نه فقط درجهت تطابق از ذهن با واقع که درجهت تطابق واقع با ذهن نیز برقرار باشد. تمام هویت فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه، که قوانین و مفاهیم آن کل واقع را زیر پوشش خود قرار می‌دهد، به هماهنگ ساختن میان قوه عقلی انسان با واقع عینی است، تا آن مقدار که میسر این قوه است. بنابراین، هرچند شناخت با تطابق دو جانبه عین و ذهن تحقق می‌یابد، لیک اصالت و تقدم از آن عین است. قوه شناخت به واقع معطوف است و واقع را هدف می‌گیرد. این واقع است که محتوای شناخت را فراهم می‌سازد، نه اینکه شناخت به واقع چیزی را بیفزاید که در آن نباشد یا چیزی را از آن بکاهد که در آن باشد.

هرگونه کاستی و زیادتی، چه در ناحیه ذهن باشد و چه در ناحیه عین، تطابق را ناقص و ناهمپوشان قرار می‌دهد و شناخت را، به فرض صحیح بودن، ناقص می‌کند. در عین حال، واقع نیز بر قانون تناقض تکیه دارد. اگر قانون تناقض نمی‌بود، نه شناخت ممکن بود و نه واقع، لیک تقدم واقع بر شناخت تقدم واقعیت اصل تناقض بر شناخت این اصل را نتیجه می‌دهد. همان‌طور که شناخت بدون اصل تناقض ممکن نیست، واقعیت نیز بدون اصل تناقض ممکن نیست. برابری عین و ذهن در قانون تناقض امکان تطابق آن‌ها در موقعیت شناخت را تبیین می‌کند. قانون تناقض قانون واقعیت است و بدون آن نه واقعیت ممکن است و نه شناخت. نقیض اصل تناقض نه تصورپذیر است و نه ممکن، به طوری که استحاله مطلق آن امکان تصور آن را نیز، جز به حمل اولی، ناممکن کرده است. هیچ جهان ممکن را نمی‌توان تصور کرد که اصل تناقض بر آن حاکم نباشد. بدین ترتیب، اصل تناقض پایه و بنیاد واقع است و بدون آن واقعیت، صرف‌نظر از اینکه وجود باشد یا عدم، بی‌هویت و تصور آن بی‌محتوایی شود.

اصل تناقض در ناحیه شناخت، نه فقط همه گزاره‌ها را پشتیبانی می‌کند و همه آن‌ها را، در حدود و بقا، نگاه می‌دارد و بدون آن همه شناخت‌ها فرومی‌ریزند، بلکه اصل تناقض در ناحیه واقع نیز همه هستی‌ها و نیستی‌ها را پشتیبانی می‌کند و همه آن‌ها را در حدود و بقا واقعی می‌گرداند و بدون آن همه واقعیت‌ها فرومی‌پاشند. آنچه گذشت موقعیت اصل تناقض در کل واقع و کل شناخت بود، اما اصل تناقض نه فقط قانون حاکم بر کل است که بر جزء جزء واقع نیز تسری دارد و هیچ‌چیز را نه

۱. شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۶۸، (ج ۱): ۲۷-۲۶

۲. برای تفصیل این بحث، نک. به: اردستانی، ۱۳۹۱

Divani

در عین و نه در ذهن بیرون از خود قرار نمی‌دهد. نتیجه آنکه بدون شناخت عدم، که در ضمن اصل تناقض مندرج است، نمی‌توان واقع را در کل و مندرجات واقع را در مرتبه جزء جزء آن درک کرد.

۴. ضرورت شناخت عدم در شناخت واجب‌الوجود

فیلسوفان موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنند. واجب‌الوجود لذاته موجودی است که ملاحظه ذات او در حمل مفهوم وجود بر او کفایت می‌کند. حقیقت واجب‌الوجود حقیقتی است که عقل با روبه‌رو شدن با آن، بی‌نیاز از هر ملاحظه دیگری، مفهوم وجود را دریافت می‌کند و او را مصداق این مفهوم و مطابق حکم به موجودیت می‌شناسد. درست است که فیلسوفان وجودی از راه قوانین وجود به شناسایی واجب‌الوجود، صفات و افعال او اقدام می‌کنند، اما در شناسایی حقیقت وجودی درک عدم و احکام عدم نقش متمم و مکمل را ایفا می‌کند. واجب‌الوجود وجودی است که عدم، از هر سنخ که باشد، به او راه ندارد و نمی‌توان در درک حقیقت واجب و صفات او نوعی از انواع عدم حضور داشته باشد. وجود واجب‌الوجود وجودی است که عدم را به یکباره و بی‌قید و شرط طرد می‌کند. همان‌طور که تفاوت وجود واجب با وجود غیر واجب یا ممکن از راه قوانین وجود میسر است متناظر با آن تفاوت وجود واجب با وجود غیر واجب یا ممکن را می‌توان از راه عدم و قوانین آن شناسایی کرد. وجود واجب‌الوجود نه مسبوق به عدم است و نه ملحق به عدم. تا این درک از واجب‌الوجود نباشد، یعنی تا درک عدم به میان نیاید، درک شناخت از ازلی بودن و سرمدی بودن واجب‌الوجود به اتمام نمی‌رسد. از این رو حمل مفهوم وجود بر واجب‌الوجود نامشروط و نامقید است، فقط از آن جهت که حقیقت وجود او به هیچ وجه با عدم قابل ارتباط نیست. وجودی که عدم به هیچ صورتی به آن روی نمی‌آورد و درباره آن حتی تصور عدم راه ندارد وجودی است که حقیقت وجود خوانده می‌شود. حقیقت وجود وجودی است که در تبیین آن عدم به صورت طردی حضور پیدا می‌کند تا این حقیقت از همه امور دیگر ممتاز گردد و شناخت از او کامل شود. جز حقیقت وجود، عدم به نوعی به هر موجودی در نفس الامر و شناخت راه پیدا می‌کند.

ملاصدرا درباره حقیقت وجود، که همان واجب‌الوجود است، می‌گوید:

موجود یا حقیقت وجود است یا غیر آن. مقصود از حقیقت وجود آن است که غیر وجود با آن آمیخته نیست. و غیر حقیقت وجود ترکیبی است از وجود بماهو وجود و خصوصیت دیگری و هر خصوصیتی غیر از وجود یا عدم است یا عدمی^۱.

۱. ان الموجود اما حقیقه الوجود او غیرها و نعنی بحقیقه الوجود ما لایشوبه غیر الوجود. و غیر حقیقه الوجود ففیه ترکیب من الوجود بما هو وجود و خصوصیه اخرى و کل خصوصیه غیر الوجود فهو عدم او عدمی. شیرازی (ملاصدرا)، بی تا:

دیوانی

نیز دربارهٔ صفات واجب‌الوجود، از جمله علم واجب به همهٔ امور، می‌گوید:

گذشت که علم خداوند سبحان به وجود او باز می‌گردد. پس همان‌طور که وجود او آمیخته به عدم و کاستی و نقصان نیست، علم او نیز عبارت است از حضور ذات او که به غیبت و ناآشکاری چیزی از اشیا آمیخته نیست!

نیز دریاب قوانین ناظر به واجب‌الوجود، از جمله قانون «واجب‌الوجود واجب من جمیع جهات»، فیلسوفان از همهٔ شئون واجب امکان را سلب می‌کنند و، همان‌طور که خواهد آمد، امکان بدون درک عدم درک نمی‌شود و جز به واقعیاتی از عدم واقعیت ندارد. پس از این طریق، وابستگی شناخت واجب به درک عدم به تبع طرد عدم و امکان از واقعیت واجب روشن می‌شود.

در بحث از وعاء حقایق و موجودات، آنگاه که به واجب می‌رسیم، وعاء سرمد به میان می‌آید. وعائی که همهٔ مراتب هستی را فرامی‌گیرد و بر وعاء دهر و زمان، که به ممکنات اختصاص دارد، محیط است. وعاء سرمد، برخلاف وعاء دهر و وعاء زمان، از هر شائبهٔ نیستی و بطلان تبری ازلی دارد. از این‌رو، وجود سرمدی به هیچ‌گونه از انواع عدم مسبوق نیست و، از این‌رو، اختصاص به واجب‌الوجود دارد.^۱

۵. ضرورت حضور عدم در شناخت ممکن‌الوجود

امکان یا وصف ماهیت است یا وصف وجود. موضوع امکان ماهوی ماهیت است. در توضیح این امکان، به همان سان که وجود به میان می‌آید عدم نیز وارد می‌شود. وقتی می‌گوییم «ماهیت نه به ضرورت وجود متصف می‌شود و نه به ضرورت عدم» یا وقتی می‌گوییم «ماهیت فی‌نفسه هم از وجود خالی است و هم از عدم» یا وقتی می‌گوییم «نسبت ماهیت به وجود و عدم مساوی است»، توازن میان درک عدم و درک وجود در امکان ماهوی مشاهده می‌شود. در بحث از وجود امکان در خارج از اذهان، بار دیگر، عدم به‌نوعی ماهیت امکانی را حتی در اعیان و خارج از اذهان همراهی می‌کند. این گفته که امکان ماهوی به‌مثابهٔ یک معقول دوم فلسفی -بنابر پاره‌ای از انظار^۲- یا به‌مثابهٔ یک مفهوم اعتباری -بنابر پاره‌ای دیگر از انظار^۳- به وجود موضوع خود در خارج از اذهان موجود است، نه به یک وجود مستقل، چنین تبیین می‌شود که هر چند ارتفاع ضرورت یک معنای عدمی است، لیک

۱. قد مرَّ ان علمه سبحانه تعالی راجع الی وجوده فکما ان وجوده لایشوب بعدم و نقص فکذلک علمه الذی هو حضور

ذاته لایشوبه بغیبه شیء من الاشیاء. لاهیجی، بی تا: ۲۷۷

۲. عابدی، ۱۳۸۷: ۱۰۱

۳. سبزواری، ۱۳۸۶ (ج ۱): ۲۳۷

۴. طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۵۸-۲۵۶

Divani

چون اشیا در اعیان و نفس الامر متصف به امکان ماهوی اند امکان ماهوی یک معنای عدمی است که بهره‌ای از وجود دارد، به اندازه‌ای که اعدام مضاف از وجود بهره دارند و، از این رو، این عدم در واقع و نفس الامر آثاری را بر موصوف خود سرازیر می‌کند، آثاری چون بی‌نیاز نبودن و بسیط نبودن.

امکان وجودی یا امکان فقری عبارت است از تعلق بی‌قید و شرط ممکن الوجود و معلول به واجب الوجود و علت. وجود معلول موصوف است به نیازمندی و فقر، اما نیازمندی و فقر و حاجت در نهایت به عدم استقلال توضیح و ارجاع داده می‌شود که یک معنای عدمی است. این ارجاع را می‌توان در بحث وجود رابط، در برابر وجود مستقل، ملاحظه کرد.

درک امکان، از یک جهت، بیشتر از درک وجود و احکام آن مرهون درک عدم و احکام آن است. درست است که در محتوای امکان، عدم، به اندازه وجود، در ضمن متعلق ضرورت (= ضرورت وجود و ضرورت عدم) قرار گرفته است، اما این دو ضرورت در امکان سلب می‌شود: امکان به معنای مشهورترش که امکان خاص نامیده می‌شود عبارت است از سلب ضرورت عدم و سلب ضرورت وجود. سلب همان عدم است یا بدون درک عدم محتوایی ندارد. بدین ترتیب، امکان یکسره مرهون درک عدم است و از اینجا معلوم می‌شود که هر بحثی در حیطه امکان، در برابر وجود یا واجب، همه در حیطه درک عدم واقع می‌شود.

۶. ضرورت شناخت عدم در شناخت حدوث ذاتی

حدوث ذاتی یا صفت وجود است یا صفت ماهیت. اگر حدوث ذاتی صفت وجود باشد به این معناست که وجود مذکور به هویت و ذاتش، نه از جهت دیگر (یا صرف نظر از جهت دیگری)، مقوم به غیر خود است یا هویت ذات وجود مذکور (= وجود ذاتاً حادث) به غیر خود تکیه دارد و از او مایه و تقوم می‌گیرد و بدون این تکیه‌گاه و وابستگی هیچ یا عدم محض است و بر آن نه چیز صادق است و نه چیزی. بنابراین، اگر بخواهیم ذات و هویت این موجود را در نظر بگیریم، جز فقر محض و تعلق صرف نیست و این فقر و تعلق به هر چه باشد وابستگی به آن چیز در هویت وجود مذکور جای دارد. بدین ترتیب، ذات وجود ذاتاً حادث در مرتبه ذات خود جز تعلق و وابستگی محض به چیزی که ذاتاً حادث نیست نمی‌باشد و، به تعبیر ایجابی، فقط تعلق و وابستگی و نیاز محض است به چیزی که تقوم‌دهنده وجودی است که ذاتاً حادث است و چیزی که مقوم چنین وجودی است وجودی است که ذاتاً حادث نیست، بلکه ذاتاً از نقص حدوث پیراسته و برکنار است. از این رو، ذات آن مقوم هیچ رابطه‌ای با وجود ذاتاً حادث ندارد تا در مرتبه ذات آن وجود و هویت مذکور برقرار باشد. اوست که باید با حضور خود وجود ذاتاً حادث را قوام دهد و ذات آن را ذات گرداند و تا وقتی در مرتبه ذات وجود ذاتاً حادث وجود مقوم آن اخذ نشود، حتی معنای وجود ذاتاً حادث را هم نمی‌توان به آن اسناد

دیوانی

داد. به سبب این حضور، وجود ذاتاً حادث شیء می‌شود و بدون حضور این هویت در ذات مذکور آن ذات لاشئیء محض است که درباره آن هیچ نمی‌توان تصور کرد. بنابراین، وجود ذاتاً حادث بعد از وجود مقوم خود قرار دارد یا وجود ذاتاً حادث مسبوق به عدمی است که در مرتبه وجود مقوم او واقع و برقرار است، هر چند وجود ذاتاً حادث با وجود مقوم خود در ظرف زمان یا دهر معیت داشته باشد. معیت مذکور منافاتی با سبقت وجود مقوم وجود ذاتاً حادث بر وجود حادث ندارد، سبقتی که برای همیشه عدم وجود ذاتاً حادث بر آن صادق است.

اگر حدوث صفت ماهیت باشد به این معناست که ماهیت، با قطع نظر از عارض وجود، تعلقی به غیر ندارد، زیرا ماهیت خالی شده از وجود نه تعلق در آن برقرار است نه تقدم و نه تأخر. به تعبیر دیگر، چیزی در ماهیت ملحوظ نیست تا ماهیت نسبت به آن تعلق، تقدم یا تأخر داشته باشد و ماهیت از آن حیث که ماهیت است اصلاً ارتباط با چیزی و رای خود را بر نمی‌تابد. پس نمی‌توان ماهیت را با چیز دیگری در نظر گرفت و عدمی را در مرتبه متقدم بر تحقق ماهیت نسبت به آن چیز تصویر کرد تا حدوث ذاتی ماهیت را تبیین کند.

عدم سابق بر ماهیت که مقوم معنای حدوث است به این صورت تصویر می‌شود که وقتی خود ماهیت را، قطع نظر از هر چیز دیگر و فقط با نظر به خودش، در نظر می‌گیریم وجود را از آن ماهیت به سلب بسیط سلب می‌کنیم، به طوری که هیچ ایجابی در کار نباشد. به تعبیر دیگر، ماهیت در مرتبه این سلب یا در مرتبه‌ای که این سلب واقعیت دارد آن سلب برای آن ایجاب نمی‌شود تا به نوعی ماهیت تثبیت شده باشد. زیرا خاصیت سلب بسیط چیزی از چیز دیگر (= ماهیت موجود نیست) ثبوت مثبت له یا موضوع را نمی‌طلبد. بدین ترتیب، وجود و عدم، هر دو، در آن هنگام که ماهیت را، قطع نظر از هر چیزی جز خودش، در نظر می‌گیریم یا به این مرتبه از نفس الامر توجه می‌کنیم، از ماهیت به سلب بسیط سلب می‌شوند، به طوری که هیچ ثبوتی برای ماهیت در آن مرتبه لازم نمی‌آید. بلکه در این مرتبه از نفس الامر، نه فقط وجود و عدم که هر مفهومی جز مفهوم خود ماهیت از آن سلب بسیط می‌شود. این مرتبه از نفس الامر از چنان عمومیتی در سلب برخوردار است که فقط یک ایجاب در آن یافت می‌شود و هر چه جز این مورد ایجابی در رابطه با ماهیت در نظر گرفته شود از ماهیت به سلب بسیطی که خبری از مثبت له، یعنی ماهیت، نمی‌گذارد سلب می‌گردد. این ایجاب فقط به خود ماهیت مربوط است، یعنی فقط خود ماهیت را نمی‌توان از خودش در این مرتبه سلب کرد، زیرا به اجتماع یا ارتفاع نقیضین منجر می‌شود.^۱

۷. ضرورت شناخت عدم در شناخت مطلق حدوث و امکان

بار دیگر حضور جدی عدم در شناخت بخش غیرواجب هستی با عنوان حدوث مشاهده می‌شود. هستی امکانی اینهمان است با هستی حدوثی. حدوث عبارت است از سبقت عدم بر وجود. هر شیئی که حادث باشد ممکن است و هر شیئی که ممکن باشد حادث است. ملاک امکان شیء تساوی آن شیء با وجود و عدم است و ملاک حدوث شیء سبقت عدم بر وجود. جمع میان امکان یک شیء، که در آن شیء نسبت مساوی با وجود و عدم داشته باشد، و حدوث همان شیء، که عدم بر وجود آن پیشی و سبقت جسته باشد، از دقیق‌ترین و زیباترین بحث‌های دانش مابعدالطبیعه است. در عین شرکت وجود و عدم در فهم امکان و حدوث، به یک معنا، در این سنخ از موجودات، یعنی موجود حادث، عدم از وجود پررنگ‌تر می‌شود، زیرا عدم بر وجود در ملاک حدوث پیشی می‌گیرد. نحوه این سبقت عدم بر وجود انواع و اقسام حدوث را رقم می‌زند. یک شیء ممکن است به‌انحایی از حدوث متصف شود. هرچه این انحایشتر باشد، تراکم عدم‌ها و پیشی یا سبقت آن‌ها بر وجود آن شیء بیشتر می‌شود. سبقت عدم بر وجود در زمان حدوث زمانی را می‌سازد و سبقت عدم بر وجود در ذات شیء حدوث ذاتی آن شیء را رقم می‌زند و تقدم عدم بر وجود آن در دهر حدوث دهری آن را نقش می‌زند. به‌موازات شناخت حدوث‌ها انواع و اقسام عدم‌ها، که احکام آن‌ها یکسان نیستند، پیش‌تر شناسایی شده است. عدمی که با وجود جمع می‌شود (= عدم مجامع) با عدمی که با وجود جمع نمی‌شود (= عدم غیرمجامع) متفاوت است. عدم مربوط به حدوث دهری صریح و خالص و عدم مربوط به حدوث زمانی مشوب و مخلوط [به وجود] است. عدم مربوط به حدوث ذاتی با وجود همراهی می‌کند، لیک عدم مربوط به حدوث دهری و حدوث زمانی با وجود (امر حادث) ناهمراه و نامجامع است. عدم مربوط به حدوث دهری در فرض وجود امر حادث کاملاً منتفی می‌شود و عدم مربوط به حدوث زمانی از واقع منتفی نمی‌شود، بلکه فقط منقضی و سپری می‌شود. نیز عدم در حدوث زمانی برخلاف عدم در حدوث دهری اندازه‌بردار است. این نمونه نشان می‌دهد که از طریق مختصات عدم در هر نوع از حدوث می‌توان میان حدوث‌ها فاصله و تمایز قرار داد.^۱ به‌ازای اقسام و انواع حدوث، شناسایی واجب، که طارد همه این عدم‌هاست، کامل‌تر می‌شود. اکنون می‌توان اختلاف میان فیلسوفان و متکلمان درباره ملاک نیاز عالم به واجب را از نقطه‌نظر عدم ملاحظه کرد. فیلسوفان امکان را ملاک نیاز عالم به واجب دانسته می‌گویند پاسخ پرسش «چرا عالم به واجب نیاز دارد» امکان است. متکلمان حدوث را ملاک نیاز عالم به واجب دانسته می‌گویند پاسخ پرسش مذکور حدوث است. البته مقصود ایشان از حدوث حدوث زمانی است. بدین ترتیب،

دیوانی

اختلاف آن‌ها به این باز می‌گردد که عدم مندرج در ملاک نیاز به واجب را عدم سابق بر وجود بدانیم یا عدم همراه وجود. به تعبیر دیگر، نسبت عدم به عالم را پیش از نسبت وجود به عالم بگیریم یا عالم را میان وجود و عدم و نه سبقت یکی بر دیگری معلق بگذاریم. به نظر می‌رسد که قول فلاسفه از این جهت نیز بر قول متکلمان در نشان‌دادن واقعیت عالم برتری دارد. به گمان متکلمان، پس از نقض عدم عالم از طرف واجب، وجود عالم واقعی می‌شود و عدم آن برای همیشه در گذشته و سابق باقی می‌ماند و وجود عالم را همراهی نمی‌کند. همین امر بود که متکلمان را به این وهم انداخت که اگر حدوث را ملاک نیاز به واجب نگیریم آنگاه عالم می‌تواند قدیم باشد و بی‌نیاز به واجب یا، از این نابهنجارتر، پاره‌ای از آنان این فرض را به میان آوردند که اگر به فرض واجب پس از آفرینش عالم نباشد خللی در وجود عالم نمی‌افتد.^۱ اما قول فلاسفه در معرفی امکان به مثابه ملاک نیاز عالم به واجب عالم را نه تنها در حدوث، که در بقا نیازمند واجب ساخت. زیرا هر چند استوای عالم به وجود و عدم به آفرینش خداوند به سویی ضرورت وجود می‌گراید، لیک استوای ذاتی عالم میان عدم و وجود همچنان ثابت و مستقر است. فلسفه دانش کشف حیث‌ها و جهت‌هاست و نمی‌گذارد احکام هر حیث و جهتی با احکام حیث و جهت دیگر مخلوط شود تا در شناخت واقع هر کدام از آن‌ها خلل افتد. از این رو، فلاسفه به خوبی نشان دادند که ضرورت عالم از ناحیه آفرینش خداوند با تساوی عالم به وجود و عدم، که حیث ذاتی آن است، قابل جمع می‌باشد. عالم فقط به جهت دخالت امر واجب از عدم فاصله می‌گیرد و به وجود می‌گراید، بی‌آنکه ذره‌ای از جهت خود به سویی وجود کشیده شود تا تساوی میان عدم و وجود بر هم ریزد.

۸. ضرورت شناخت عدم در شناخت جهان طبیعت و موجودات آن

هر چند عدم در سرشت امکانی یا حدوثی عالم وارد می‌شود و در مقابل وجود یا سابق بر آن قرار می‌گیرد و عدم از هر سو به وجود عالم یورش می‌برد و فقط افاضه وجود از واجب و حفظ او از عالم وجود آن را برقرار می‌سازد و نمی‌گذارد که عدم وجود عالم را از نفس الامر بزدايد، لیک وجود جهان طبیعت، به نوع دیگری، افزون بر انحای دیگر، در محاصره عدم قرار می‌گیرد. جهان طبیعت جهانی است که در آن حرکت وجود دارد. حرکت نخست خود را در عرض‌هایی چون کیفیت (چگونگی)، کمیت (اندازه)، وضع و این (مکان) پدیدار و جلوه‌گر می‌کند، آن‌قدر ظاهر و واضح که حس را نیز از خود متأثر می‌کند. تا همین مقدار از درک حرکت در جهان طبیعت پرسش‌های دشواری را روانه ذهن یا عقل می‌کند. این دشواری‌ها از تحلیل حرکت برمی‌خیزد. این مقدار از درک حرکت فیلسوفان را به تعریف آن به «کمال اول برای چیزی که بالقوه است از آن جهت که نسبت به امری بالقوه است» یا

۱. ابن سینا، ۱۴۰۳ق (ج ۳): ۶۸.

Divani

«خارج شدن شیء از وضعیت تساوی» یا «غیریت» یا «زایل شدن حالت یا رفتن از قوه به فعل» کشاند. در تحلیل این تعریف‌ها به امور مشترکی برمی‌خوریم که توضیح و تبیین آن‌ها به وارد کردن عدم یا درک مفهوم عدم در حیطه حرکت وابسته است. در اینجا به پاره‌ای از این امور مشترک، چه به صورت تصریح در تعریف‌های ناظر به حرکت آمده باشد چه به صورت تضمین، اشاره می‌شود.

در حرکت با ترکیبی از قوه و فعل روبه‌رو می‌شویم، به طوری که در قلمرو فعلیت محض یا قلمرو قوه محض چیزی به نام حرکت محقق نمی‌شود. حرکت در قلمرویی امکان تحقق دارد که اشیای موجود در آن، همچون X، نسبت به امری، چون Y، دو وضعیت بالقوه و بالفعل داشته باشند، به طوری که X در یک موقعیت مفروض فاقد Y و در یک موقعیت دیگر واجد Y است. دو وضعیت فقدان Y و واجدیت Y در دو موقعیت متفاوت غیرقابل جمع زمینه را در جهت تصویر خروج از یک وضعیت به وضعیت دیگر برای X فراهم می‌کند. توضیح و درک مفهوم قوه به مفهوم عدم وابسته است، همان‌طور که توضیح و درک مفهوم فعلیت به مفهوم وجود وابسته است.

مفهوم دیگر که در محتوای مفهوم حرکت وارد می‌شود زمان است که پیگیری آن تدریج و حدوث را به محتوای حرکت می‌افزاید. زمان امتداد، کشش و کمیتی است که بالذات قرار و ثبات ندارد و هیچ‌گاه اجزای آن نمی‌توانند در کنار یکدیگر باقی بمانند. همین ویژگی زمان است که همواره زمان و موجوداتی را که هویتشان به هویت زمان گره خورده است در معرض حدوث‌های متجدد قرار می‌دهد. تا جزئی از زمان گذر نکند جزء دیگر حادث نمی‌شود و هیچ جزئی از زمان نیز ممکن نیست گذر نکند. بدین ترتیب، سرشت حرکت به سرشت زمان و احکام آن به احکام زمان وابسته شده است. هیچ جزئی از اجزای حرکت بقا ندارد، چون همه اجزای حرکت در اجزای بی‌قرار زمان قرار گرفته است. هر جزئی از اجزای زمان به نیستی خود مسبوق است که در ضمن جزء دیگری از زمان است. این تقدم نیستی یا عدم بر هستی یا وجود در عمود زمان—آن‌گونه که جمع این وجود و عدم را ناممکن ساخته است و میان آن‌ها همیشه فاصله انداخته است—حدوث را با تمام مقوماتش حاضر می‌کند و، با آمدن حدوث مستمر زمانی در اجزای زمان، حدوث مستمر به اجزای حرکت سریان می‌یابد. حدوث مستمر، باقی و دائمی تدریج را فراهم می‌آورد. در تمام این مفاهیم مندرج در مفهوم حرکت، عدم به نوعی حضور پیدا می‌کند، به طوری که حذف فرضی آن از محتوای حرکت هم حرکت را از نفس الامر و واقع می‌زداید و هم درک حرکت را از اذهان بازمی‌ستاند.

کشف حرکت جوهری از طرف فیلسوف بزرگ ایرانی جهان اسلام درک اکتسابی عقل از نفس الامر و واقع جهان طبیعت را به یک‌باره وارد دوره جدیدی کرد. نظریه حرکت جوهری حرکت را به بنیاد و گوهر و زیرساخت اجسام کشانید و نشان داد که نه فقط حرکت در مقوله‌های چهارگانه

دیوانی

معروف عرضی، که در همهٔ مقوله‌های عرضی وارد است. جهان طبیعت در اذهان تا پیش از ارائهٔ این دیدگاه جهان ساکنی بود که حرکت در پاره‌ای از اعراضش جریان داشت و احکام حرکت در همین محدوده و قلمرو حاکم بود. نظریهٔ حرکت جوهری نشان داد که جهان طبیعت یکپارچه و یکسره در تغییر، سیلان و دگرگونی تدریجی یا حرکت است، حتی اگر فرض شود که جهان طبیعت در اعراض معروف کم، کیف، وضع و این ساکن و ثابت می‌بود. براساس نظریهٔ حرکت جوهری، حرکت عارض انضمامی بر جسم طبیعی نیست، بلکه حرکت، نحوهٔ وجود جسم طبیعی و عارض تحلیلی آن است که فقط در تحلیل عقلی از آن قابل جداسازی است. وجود حرکت عین وجود جسم طبیعی است، همان‌طور که وجود جسم طبیعی عین وجود زمان و وجود زمان عین وجود حرکت است. بدین ترتیب، اگر نشان دادیم که چگونه عدم به واقع و نفس الامر حرکت ورود پیدا می‌کند و چگونه درک حرکت بدون درک عدم میسر نیست، نشان داده‌ایم که چگونه عدم به واقع و نفس الامر جوهری و، به تبع آن، اعراض جهان طبیعت وارد شده است و چگونه درک جهان طبیعت بدون درک عدم میسر نیست.

آمیختگی عدم با وجود در حرکت، حرکت را از شگفت‌انگیزترین واقعیت‌ها کرده است. حرکت نقطه برخورد بسیاری از صفات و ویژگی‌های ناسازگار و متناقض است. تلاقی این امور متناقض موجب به میان آمدن پارادوکس‌هایی درباب حرکت شده است. در عین حال، وجود حرکت فیلسوفان را به‌سوی جمع بی‌تناقض این امور متقابل کشاند و تأمل در حقیقت حرکت بسیاری از توانایی‌های عقل را در شناخت خود و شناخت واقع و نفس الامر بیرون از خود آشکار ساخت. زیباترین عبارتی که در این باره اکنون در نظر نگارنده است عبارت حکیم سبزواری است که ختام این نوشته را به حسن آن قرار می‌دهیم.

وی می‌گوید:

طبیعت حرکت، مانند آیات متشابه، جوهری دارد که برانگیزندهٔ تشابه و تردید است، زیرا اگر بگویی حرکت موجود است راست گفته‌اید. و اگر بگویی حرکت معدوم است [باز] راست گفته‌اید، چون حرکت قوه است و قوهٔ یک چیز [هنوز] آن چیز نیست، هر چند از وجهی دیگر فعلیت آن چیز است. و باز می‌توان گفت حرکت معدوم است، چون وجود حرکت وجود با قراری نیست. و اگر بگویی حرکت واحد است راست گفته‌اید، زیرا یک اتصال واحد با وحدت شخصی مساوقت و برابری کامل دارد. و اگر بگویی حرکت کثیر است باز راست گفته‌اید، چون حرکت تا بی‌نهایت پذیرندهٔ تجزیه است، هر چند به کمترین مقدار قابل تصور باشد. و اگر بگویی حرکت متغیر است راست گفته‌اید

Divani

و اگر بگویی حرکت ثابت، بسیط و محفوظ است، راست گفته‌اید، زیرا توسط در حرکت این امور را مجاز می‌دارد. و همین طور.^۱

عبارت بالا از حکیم سبزواری در ذیل این عبارت ابن سینا آمده است که می‌گوید:

حرکت با تعاریف مختلف و متشابه تعریف شده است و این امر به خاطر تشابه و تردد در طبیعت حرکت است. زیرا حرکت طبیعی است که احوال آن به صورت بالفعل و ثابت موجود نمی‌شود. وجود حرکت، آن گونه که به نظر می‌رسد، به این صورت است که قبل از آن چیزی است که [وجود آن] باطل شده است و چیزی به وجود جدید موجود شده است.^۲

۹. نتیجه‌گیری

فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه به وجود، احکام عام وجود، تقسیم‌های مستقیم و بی‌واسطه آن و... می‌پردازد. موضوع این دانش وجود بماهو وجود یا موجود بماهو موجود است. از آغاز این دانش در جنب وجود دو امر عدم و ماهیت می‌نشینند. هستی، نیستی و چیستی در سراسر این دانش حضور دارند. صفحه‌های از کتاب‌های مربوط به این دانش نیست که این سه با یکدیگر یا بی‌یکدیگر در آن به میان نیامده باشند. در فلسفه‌های کلاسیک، چه در فلسفه اسلامی چه در فلسفه غرب، مباحث وجود و ماهیت بر مباحث نیستی یا عدم چیره شده است. فلسفه اسلامی دوره متأخر، فلسفه ملاصدرا موسوم به حکمت متعالیه، نظام فلسفی را بر اصل اصالت وجود قرار داده است. اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت قرار دارد. فیلسوفانی اصالت ماهیت را پذیرفته‌اند و فیلسوفانی اصالت وجود را. حتی ملاصدرا اذعان می‌کند که در این باره تغییر رأی داده است و پس از قبول اصالت ماهیت از آن عبور کرده و اصالت وجود را پذیرفته است. در تقسیم‌های مندرج در کتاب‌های فلسفی این دوره، مباحث عدم به شکل استطرادی، در ضمن مباحث وجود یا در راستای احکام وجود، مورد توجه قرار داشته است. نسبت مباحث عدم به مباحث وجود و مباحث ماهیت اندک است. در این نوشتار کوشیدیم تا نشان دهیم که تحقیق درباره عدم و احکام آن تا چه اندازه در دانش مابعدالطبیعه جای دارد و تا چه اندازه در مباحث مربوط به وجود و ماهیت حاضر است، به طوری که بدون توجه به عدم و احکام آن بسیاری از

۱. طبیعه الحركة نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه کالایات المتشابهة؛ اذ لو قلت انها موجودة صدقت، او معدومة صدقت لانها قوة و قوة الشیء لیست بشیء و ان کانت بوجه فعلیته و ایضا لیست موجودة بوجود قار؛ و ان قلت انها واحده صدقت، لان الاتصال الوجدانی مساوق للوحدة الشخصیة و ان قلت انها کثیرة صدقت، لقبولها التجزی الی اجزاء غیر متناهیة و لو کانت اقل ما یتصور منها؛

و ان قلت انها متغیرة صدقت و ان قلت انها ثابتة بسیطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت و هكذا. سبزواری ۱۳۶۸: ج ۳، ۲۵.

۲. ان الحركة قد حدثت بحدود مختلفة مشتبهة و ذلك لاشتباه الامر فی طبیعتها اذ کانت (طبیعة) لا توجد احوالها ثابتة بالفعل و وجودها فیما یری ان یکون قبلها شیء قد بطل و شیء مستأنف الوجود. ابن سینا ۱۴۰۵ق (ج ۱): ۸۳.

دیوانی

مباحث وجود و ماهیت قابل طرح و پیگیری نیست. البته این بدان معنا نیست که فیلسوفان به عدم و احکام آن بی‌اعتنا بوده‌اند یا توجه لازم را به آن نداشته‌اند. در عین حال، می‌توان با توجه بیشتر به عدم و احکام آن طرح جدیدی در مباحث فلسفی پی افکند و مسائل فلسفه اولی را همان‌طور که با توجه اولی به وجود مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهند، با توجه اولی به عدم و احکام آن نیز پیگیری کرد و پاسخ‌ها را به‌مثابه پاسخ متمم و مکمل در جنب پاسخ‌های ناظر به وجود و احکام آن قرار داد. تشابه رفتار مفهوم عدم با رفتار مفهوم وجود و، به تعبیر دیگر، هم‌بودی این دو مفهوم با یکدیگر در بسیاری از مواضع، از جمله موضع اولی شناختاری، می‌تواند دلیلی برای عطف توجه به عدم و احکام آن باشد. از باب نمونه، در حیطه موجودات ممکن یا وجود امکانی، در کنار بحث اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت، می‌توان اصالت عدم را در برابر اصالت وجود قرار داد و مقصود از آن را حقیقت ممکنات از جانب خودشان و صرف نظر از ارتباطشان با واجب‌الوجود قرار داد و بحث‌هایی را در این باره به ترتیب خاصی مطرح کرد. در آغاز این بحث می‌توان از عبارت متقن ابن‌سینا استفاده کرد که آن را از کتاب قبسات نقل می‌کنیم:

المعلول فی نفسه ان یکون لیس و یکون له عن علتة ان یکون ایس!

همان‌طور که می‌توان واجب‌الوجود را به امری شناخت که توجه به او کافی در انتزاع مفهوم موجود از آن است و ممکن‌الوجود را به امری شناخت که انتزاع مفهوم وجود از آن جز به حیث تقییدی یا تعلیلی ممکن نیست، می‌توان واجب‌الوجود را به امری شناخت که مفهوم عدم را یک‌سره از خود طرد می‌کند و ممکن‌الوجود را به امری شناخت که فی‌نفسه طارد عدم نیست و عدم آن را محاصره کرده است و تنها به حیث تقییدی یا تعلیلی، که از حقیقت او فاصله می‌گیرد، طارد عدم است. نیز باتوجه به مباحث عدم، واجب‌الوجود را به ممتنع‌العدم و ممکن‌الوجود را به ممکن‌العدم یا واجب‌العدم من حیث نفسه تعبیر کرد. همان‌طور که قضایای سلبی ملازم با قضایای ایجابی شناخت ما را از اشیا گسترش می‌دهد، عدم و احکام عدم ملازم با وجود و احکام وجود می‌تواند شناخت ما را از هستی کلی افزون‌گرداند. در پایان، افزون بر پیشنهاد چنین طرحی در دانش مابعدالطبیعه، می‌توان چند بحث را در این باره به‌صورت ذیل پیشنهاد داد:

۱. بداهت مفهوم عدم؛

۲. اشتراک معنوی عدم؛

۳. زیادت مفهوم عدم بر مفهوم ماهیت.

.....
 Divani

اگر یک بحث دربارهٔ عدم به سرانجام رسد این بحث‌ها به‌طور قابل‌توجهی ادامه پیدا می‌کند: آیا عدم واقعیت دارد؟ اگر پاسخ این پرسش ایجابی باشد، عدم در جنب وجود به واقع و نفس‌الامر تسری پیدا می‌کند و همان‌طور که بخشی از واقعیت را وجود و بخشی را ماهیت تشکیل می‌دهد بخش نهایی آن را عدم به اتمام می‌رساند. همان‌طور که هستی‌ها واقعیت دارند نیستی‌ها هم واقعیت دارند. آنگاه چهرهٔ پاره‌ای از مباحث مابعدالطبیعه از حالت استطرادی خارج می‌شود. از باب نمونه، قانون «عدم العلة علة لعدم المعلول» به‌اندازهٔ قانون «وجود العلة علة لوجود المعلول» واقعیت خواهد داشت.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، چاپ دوم، قم، دفتر نشر الكتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الالهیات، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفاء، الطبیعیات، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- اردستانی، محمد علی، (۱۳۹۱)، نفس الامر در فلسفه‌ی اسلامی، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حلی، علامه جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۱)، الجوهر النضید، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۸)، حاشیه‌ی اسفار، چاپ دوم، قم، انتشارات مصطفوی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۶)، شرح المنظومه فی المنطق و الحکمة، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، حکمة الاشراف، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه و الاربعه، چاپ دوم، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد (بی‌تا)، العرشیه، ترجمه‌ی غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات مهدوی.
- عابدی، علی (۱۳۸۷)، مقدمه‌ی کتاب مفاتیح الغیب، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات مولی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- لاهیجی، ملامحمدجعفر (بی‌تا)، شرح رساله المشاعر، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، القبسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.