

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمد و سپاس خداوندی که عقل را حجتی باطنی قرار داد و سلام و صلوات بر پیامبر خاتم و خاندان پاک ایشان.

بر خود لازم می‌دانم، از همه بزرگوارانی که از آن‌ها تفکر و علم آموختم خصوصا پدر و مادرم و نیز کسانی که متحمل زحماتی از این تحقیق شدند، جناب استاد معلمی و جناب استاد کردفیروزجایی و نیز خانواده عزیزم که همواره همراه و یآوری صبور بوده‌اند، نهایت مراتب قدردانی و سپاس را داشته باشم.

چکیده:

موضوع این تحقیق «تأثیر طبیعیات قدیم بر الهیات با محوریت کتاب الشواهد الربوبیه و اعتبار سنجی آن» است. هدف از این تحقیق، در مرحله اول تبیین انواع محتمل تأثیر طبیعیات و دانش‌های وابسته به تجربه بر الهیات به صورت کلی است و در مرحله بعد بررسی وقوع یا عدم وقوع این تأثیرات بر الهیات صدرایی با محوریت کتاب الشواهد الربوبیه است و در مرحله بعد اعتبار سنجی گزاره‌های فلسفی وابسته به طبیعیات قدیم در هر یک از اقسام تأثیر است.

تحقیق ما از جهتی توسعه‌ای و از جهتی نظری و از جهتی مسأله محور است و نوع جمع آوری داده‌های تحقیق روش کتابخانه‌ای است. همچنین نوع پردازش داده‌های این تحقیق، در بسیاری از موارد توصیفی-تحلیلی و در بسیاری از موارد انتقادی است.

در مجموع در این رساله بعد از بررسی انواع تأثیر طبیعیات و دانش‌های وابسته به تجربه بر الهیات و بررسی وقوع آن در فلسفه صدرایی به این نتیجه رسیده‌ایم که در برخی از اقسام، اعتبار گزاره الهیاتی را از نظر معرفت شناسانه تحت شعاع قرار می‌گیرد و در برخی از موارد، اعتبار گزاره الهیاتی لا بشرط از گزاره طبیعیاتی است. همچنین در مواردی که اعتبار گزاره الهیاتی معلق می‌شود، گاهی با اندکی تغییر در برهان ذکر شده می‌توان گزاره را حفظ کرد و گاهی چنین نیست. البته همانطور که بعداً مشروحاً آمده است، حتی در مواردی که مطلب از حالت فلسفی محض خارج می‌شود، باز هم ورود فیلسوف در آن برای تولید فلسفه بعد العلم ضرورت دارد ولی این سنخ تحلیل‌های فلسفی ارزش معرفتی کمتری دارد.

واژه‌های کلیدی:

طبیعیات قدیم، الهیات، الشواهد الربوبیه، تجربه در فلسفه

فهرست محتوا

چکیده:	ج
واژه‌های کلیدی:	ج
فصل اول: کلیات، مفاهیم، مبانی و مقدمات	۱
گفتار اول: کلیات	۲
بیان مسأله	۲
اهمیت و جایگاه موضوع	۲
هدف تحقیق	۳
سؤالات اصلی و فرعی	۳
پیشینه تحقیق	۴
روش تحقیق	۷
گفتار دوم: مفاهیم	۷
طبیعیات قدیم	۸
الهیات	۸
مجرد و مادی	۹
گفتار سوم: مبانی و مقدمات	۱۲
روش‌های دستیابی به گزاره‌های طبیعیات	۱۲
ارزش معرفتی گزاره‌های طبیعیاتی	۱۵
بررسی وجود خارجی محسوسات در خارج	۲۰
انحاء متصور تأثیر طبیعیات بر الهیات	۲۵
انحاء وابستگی طبیعیات به الهیات	۳۸

فصل دوم: بررسی اموری که اثبات اصل وجود آن‌ها وابسته به تجربه است.....	۴۳
مقدمه	۴۴
برخی از اقسام جوهر و عرض	۴۵
اقوال در تعریف جوهر و عرض	۴۵
مقوله بودن یا نبودن جوهر و عرض و تعداد مقولات	۴۶
آیا اصل وجود جوهر و عرض بدون تجربه حسی امکان پذیر است؟	۴۸
آیا اصل وجود اقسام اولیه جوهر و اقسام اولیه عرض، بدون تجربه حسی قابل اثبات در خارج هستند؟	۴۹
ترکیب و برخی از اقسام آن	۷۸
حرکت و برخی از مفاهیم وابسته به آن مثل زمان و اقسام حرکت و فاعل حرکت	۸۱
جمع بندی	۸۹
فصل سوم: تأثیر گزاره‌های طبیعیاتی به نحو اصل موضوعه در مقدمات استدلال فلسفی.....	۹۰
مقدمه	۹۱
بررسی استدلال‌های مشهود اول و ثانی	۹۲
استدلال اول: برهان فصل و وصل	۹۲
استدلال دوم و سوم و چهارم: اثبات ملائکه عقلی از حرکت عناصر	۹۶
استدلال پنجم: اثبات مفارق نبودن فاعل مباشر حرکت	۱۰۲
استدلال ششم: احتیاج جسم برای حفظ اتصال به نفس	۱۰۴
استدلال هفتم: اثبات مثل افلاطونی	۱۰۵
استدلال هشتم: استدلالی دیگر بر مثل افلاطونی	۱۰۷
استدلال نهم: تحلیل مرگ طبیعی	۱۱۰
بیان‌های که در مقام تعیین مصداق از طبیعیات بهره گرفته است	۱۱۱

۱۱۶.....	بررسی استدلال‌های مشهود ثالث و رابع و خامس
۱۱۷.....	استدلال اول و دوم و سوم و چهارم: اثبات وجود نفسی مجرد که ورای بدن است
۱۲۳.....	استدلال پنجم: بحث از امکان و عدم امکان معاد جسمانی
۱۲۴.....	جمع بندی
۱۲۶.....	فصل چهارم: تأثیر طبیعیات به شکل تبیین و تمثیل و تقریب و ایده‌گیری
۱۲۷.....	مقدمه
۱۲۸.....	بررسی موارد در کتاب الشواهد الربوبیه
۱۲۸.....	مورد اول: تمثیل به آینه
۱۳۰.....	مورد دوم: سه تشبیه
۱۳۱.....	مورد سوم: مثال دیگری از آینه
۱۳۴.....	مورد چهارم: تأییدی از گیاه‌شناسی و جانورشناسی قدیم
۱۳۶.....	جمع بندی
۱۳۸.....	فصل پنجم: نقض و ابطال
۱۳۹.....	مقدمه
۱۳۹.....	تقریر خلاصه ابطال پذیری
۱۴۲.....	بررسی موارد در شواهد
۱۴۲.....	مورد اول: شباهت بین علت و معلول
۱۴۵.....	مورد دوم: مثال نقض خستگی
۱۴۶.....	مورد سوم: بقاء ماده و صورت پس از ترکیب
۱۴۷.....	مورد چهارم: نقد امر تجربی به کمک گزاره فلسفی
۱۴۸.....	جمع بندی

فصل ششم: ایجاد زمینه برای تحلیل فلسفی.....	۱۵۰
مقدمه	۱۵۱
رویکرد ذات گرایی	۱۵۲
رویکرد غایت انگاری	۱۵۴
بررسی موارد توجه به غایت در الشواهد الربوبیه	۱۵۵
بررسی موارد در الشواهد الربوبیه	۱۵۸
مورد اول: خستگی نفس	۱۵۸
مورد دوم: اموری در آسمان	۱۵۹
مورد سوم: توجیه حرکت دائمی چرخشی افلاک	۱۶۱
مورد چهارم: حقیقت نورانی اشیاء	۱۶۲
مورد پنجم: تحلیل فلسفی قوا	۱۶۳
مورد ششم: تحلیل فلسفی یک گزاره طبی	۱۶۳
جمع بندی	۱۶۴
خاتمه	۱۶۶
فهرست منابع	۱۷۰

فصل اول: کلیات، مفاهیم، مبانی و مقدمات

گفتار اول: کلیات

بیان مسأله

بیان اهمیت و جایگاه موضوع

هدف تحقیق

سؤالات اصلی و فرعی

پیشینه تحقیق

روش تحقیق

گفتار دوم: مفاهیم

طبیعیات قدیم

الهیات

مادی و مجرد

گفتار سوم: مبانی و مقدمات

روش‌های دستیابی به گزاره‌های طبیعیات

ارزش معرفتی گزاره‌های طبیعیات

تنوع تفسیر پذیری تجربه عینی

انحاء وابستگی طبیعیات به الهیات

انحاء متصور تأثیر طبیعیات بر الهیات

گفتار اول: کلیات

بیان مسأله

این رساله در مورد «تأثیر طبیعیات قدیم بر الهیات فلسفه بر محور کتاب الشواهد الربوبیه و اعتبار سنجی آن» است.

اهمیت و جایگاه موضوع

یکی از اشکالاتی که خصوصا در عصر حاضر متوجه فیلسوفان مطرح شده است، مسأله تأثیر فلسفه اولی از طبیعیات قدیم است و به تبع با رد شدن طبیعیات قدیم و اثبات ناکافی بودن ادله آن‌ها یا اثبات بطلان برخی از نظریات آن، فلسفه اولی نیز خدشه‌دار می‌شود و لذا بر فیلسوفان است که اولاً انواع محتمل تأثیر فلسفه اولی از طبیعیات را بررسی کنند و ثانیاً به صورت موردی نشان دهند که چه مسائلی در فلسفه اولی وابسته به طبیعیات قدیم است و ثالثاً نشان دهند که در چه مواردی گزاره‌های فلسفه اولی به تبع گزاره‌های طبیعیات معلق می‌شود و در چه مواردی چنین نخواهد شد.

لذا بر آن شدیم که یک کتاب که تقریباً حاصل اصلی‌ترین محتوای فلسفه صدرایی در آن به صورت جامع و مختصر آمده است، انتخاب کنیم و محتوای آن را با موشکافی به صورت موردی مورد ملاحظه و بررسی قرار دهیم تا به صورت مصداقی و مشخص مقدار تأثیر و انواع مصادیق تأثیر فلسفه اولی از طبیعیات روشن شود و ثانیاً دقیقاً روشن کنیم که چه مقدار از این تأثیرات، فلسفه اولی را از نظر ارزش معرفت شناسانه تحت شعاع قرار می‌دهد.

برای تحقق این مقصود کتاب الشواهد الربوبیه ملاصدرا را انتخاب کردیم که اولاً در حکمت صدرایی باشد و ثانیاً از نظر جامعیت شامل عمده اصلی‌ترین مسائل فلسفه اولی باشد و ثالثاً از آثار ایام پختگی فلسفی ملاصدرا باشد. در مرحله بعد انواع و اقسام تأثیرات را در فصول مختار این نوشتار تنظیم کردیم تا به تفکیک مقدار تأثیر در هر یک از انحاء روشن گردد تا بتوانیم موارد را ارزیابی دقیقتری انجام دهیم.

مرحوم شهید مطهری در بیان اهمیت این موضوع عبارتی دارند که توجه به آن خالی از فائده نیست:

«یکی از قسمتهایی که فوق‌العاده لازم است مورد بررسی قرار گیرد همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی به علوم است و تا کنون دیده نشده که کسی در صدد این تفکیک و تجزیه برآید و

اینجانب در نظر دارد که پس از آنکه با دقت همه آن مسائل را از یکدیگر تفکیک کرد در محل مناسبی بیان نماید.^۱

هدف تحقیق

هدف این تحقیق این است که در این رهگذر از سویی مقدار تأثیر فلسفه اولی از طبیعیات قدیم روشن شود و از سویی مورد ارزیابی قرار گیرد تا دیدگاه به فلسفه صدرایی تعدیل و تحکیم می شود، یعنی هم مواردی که فلسفی محض نیست، روشن می گردد تا به دنبال آن ادعاهای غیر واقعی و مبالغه آمیز قطع شود و هم مواردی که توهم شده که به خاطر وابستگی به طبیعیات مخدوش است ولی چنین نیست، تحکیم شود.

سؤالات اصلی و فرعی

سؤال اصلی این تحقیق «مقدار تأثیر طبیعیات قدیم بر الهیات فلسفه با محوریت کتاب الشواهد الربوبیه و اعتبار سنجی آن» است.

سؤالات فرعی نیز به ترتیب عبارتند از:

الف. مفاهیمی فلسفی که ممکن است اثبات وجود آنها، وابسته به تجربه و جهان بینی طبیعیات قدیم باشند، چیست و آیا این وابستگی صحیح است؟

ب. در چه مواردی از کتاب الشواهد الربوبیه گزاره های طبیعیات به صورت اصل موضوع در استدلال قرار گرفته اند و این وابستگی در صحت استدلال چه تأثیری دارد؟

ج. در چه مواردی در کتاب الشواهد الربوبیه از یک گزاره طبیعیاتی برای تمثیل یا ایده گیری یا تقریب مطلب الهیاتی استفاده شده است و این نکته در صحت تمثیل یا تقریب با ایده گیری چگونه اثر می گذارد؟

د. آیا در کتاب الشواهد الربوبیه چه مطلب الهیاتی به وسیله گزاره طبیعیاتی نقض یا ابطال شده است و چنین کاری چگونه ارزیابی می شود؟

۱ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، ص ۴۷۷.

— تأثیر روشی و رویکردی طبیعیات قدیم بر الهیات فلسفه چه بوده است و در الهیات چه تأثیری می‌گذارد و مسائل طبیعی در چه مواردی زمینه ساز تحلیل فلسفی ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه شده‌اند؟

پیشینه تحقیق

در میان فلاسفه، استفاده از مجربات و گزاره‌های تجربی و طبیعیات در برهان مشکل خاصی نداشت، زیرا مجربات از بدیهیات شمرده می‌شد و عمدتاً بدیهیات را از امور یقینی می‌پنداشتند^۲ و عمده اختلافی که بین آن‌ها بود در نظری یا بدیهی پنداشتن آن‌ها بوده است و نه در اصل یقینی بودن آن‌ها^۳. بر این اساس مانعی از به کارگیری این قضایا در برهان نمی‌دیدند و نتایج وابسته به طبیعیات قدیم را نیز، یقینی می‌پنداشتند و لذا هیچگاه در کلام آن‌ها با این تفکیک مواجه نمی‌شویم که مثلاً فرموده باشند چون در اثبات گزاره از اصول موضوعه

۲ به عنوان نمونه ابن سینا در این زمینه می‌گوید: والقیاسات البرهانیة الاولى هی المؤلفة من مقدمات محسوسة ومجرّبة واولیة، اولیة القیاس (الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۵۵) که همانطور که می‌بینید به راحتی مجربات و محسوسات را از مقدمات قیاس می‌شمارد. همچنین فارابی در المنطقیات (ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰) محسوسات را از بدیهیات می‌شمارد و ظاهر عبارت او چنین است که منظور او از محسوسات معنایی اعم از مجربات است و اگر منظور او از محسوسات مجربات نباشد، باید فارابی را از کسانی دانست که مجربات را نظری دانسته‌اند، زیرا در ادامه همان مطلب بدون اینکه ذکری از مجربات آورده باشد، می‌گوید: «و ما عدا هذه الأصناف من المعلومات، فإنها نعلمه بقياس و استنباط» (همان، ص ۲۰) که از اینجا روشن می‌شود، اگر مراد او از محسوسات، شامل مجربات نباشد، بر اساس این کلام، مجربات از منظر فارابی از نظریات است.

۳ در حاشیه سابق به این نکته اشاره کردیم که ممکن است از برخی از عبارات فارابی برداشت شود که مجربات از نظریات هستند. اما شاید اولین کسی که رسماً قائل به نظری بودن مجربات است، فخر رازی است. او در شرح عیون الحکمة (ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵) بعد از مطرح کردن پنج اشکال بسیار متین بر بدیهی بودن مجربات، در انتهای بحث می‌گوید: «فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادئ الغنية عن الحجّة و البرهان» (پس هنگامی که علم به صحت قضایای تجربی متوقف بر این مقدمات پیچیده دقیق باشد، پس چه طور ممکن است این مقدمه (مجربات) را از مبادی بی‌نیاز از حجت و برهان دانست؟! البته برخی از اشکالات او در این قسمت، ناظر به نفی یقینی بودن تجربه اعم از نظری و بدیهی است.

طبیعیاتی استفاده کرده است، چندان یقینی نیست. تنها شبهه‌ای که مطرح بود، شبهه اشراق^۴ و کاتبی^۵ و برخی از تابعین و شارحان آن‌ها بود که حجیت قضایای تجربی گاهی صرفاً برای شخص تجربه‌کننده است و ممکن است برای غیر او اسباب تحصیل تجربه فراهم نباشد.^۶

برخی محققان معتقدند اولین کسی که مفصلاً به یقینی بودن مجربات اشکال کرده باشد، فخررازی است^۷، هر چند اشکالات او در این قسمت بسیار متین است ولی تا قبل از عصر حاضر، فلاسفه وقع چندانانی به این اشکالات نمی‌نهادند.^۸

در میان متفکرین عصر حاضر، عمده فیلسوفان متوجه این مسأله بودند که وابستگی گزاره فلسفی به اصول موضوعه طبیعیاتی مشکلاتی را در پی دارد و گاهی در لابه‌لای کلمات ایشان، سخنانی در این باب دارند^۹ ولی

۴ شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی، بعد از نقل عبارت شیخ اشراق از حکمة الاشراق که می‌گوید: «و حدسیاتک لیست حجة علی غیرک»، توضیح می‌دهد که حدسیات طبق اصطلاح شیخ اشراق شامل مجربات و متواترات هم هست: «، آی: و حدسیاتک علی قاعدة الإشراق، لتشمل الثلاثة، كما قال فی التلویحات، و یقینک التواتری و الحدسی و التجربی لیس حجة علی غیرک.» شیخ اشراق در ادامه عبارت طبق نقل قطب الدین شیرازی می‌گوید: «إذا لم یحصل له من الحدس ما حصل لک» (اگر برای او آنچه از حدس برای تو حاصل شد، حاصل نشود). برای مشاهده مستقیم عبارات شیخ اشراق، رک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۴۲.

۵ الرسالة الشمسیة، اثر علی کاتبی قزوینی، توسط قطب الدین محمد رازی در کتاب «تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسیة» شرح داده شده است و در ص ۴۵۷ این کتاب، عبارت کاتبی را چنین نقل می‌کند: «و العلم الحاصل من التجربة و الحدس و التواتر لیس حجة علی الغیر.» (علم حاصل از تجربه و حدس و تواتر بر دیگری حجت نیست)

۶ شهرزوری در شرح حکمة الاشراق (ص ۱۲۳) می‌گوید: «و یقین الحاصل من التجربة و الحدس و التواتر لیس حجة علی غیرک، اذ قد لا یحصل له من یقین لعدم اسبابه ما حصل لک» (یقین حاصل از تجربه و حدس و تواتر بر غیر تو حجت نیست، زیرا گاهی برای او یقین حاصل نمی‌شود، زیرا گاهی اسباب یقینی که برای تو فراهم شد، برای او محقق نیست).

۷ رک: معرفت شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین، ص ۹۲.

۸ در چند سطر قبل گذشت که شیخ اشراق و من تبع او با اینکه پس از فخررازی هستند، همچنان مجربات را از جمله یقینیات بدیهی می‌شمردند و صرفاً اشکال آن‌ها در شخصی یا عمومی بودن آن، در زمانی که اسباب حصول یقین برای شخصی فراهم نبود، مربوط می‌شد.

۹ مثلاً مرحوم طباطبائی در کتاب نهایة الحکمة (ص ۳۲۶) می‌فرماید: «علی أن القول بالأفلاک و الأجرام غیر القابلة للتغیر و غیر ذلک کانت أصولاً موضوعاً من الهيئة و الطبيعيات القديمة و قد انفسخ اليوم هذه الآراء» (اشکال دیگر اینکه قائل شدن به افلاک و اجرام غیر قابل تغییر و غیر آن، اصول موضوعه‌ای از هیئت و طبیعیات قدیم است و در این روزگار این آراء باطل شده است).

شاید اولین کسی که مفصلاً به این مسأله پرداخته است و به ابعاد مختلف قضیه توجه کرده است، مرحوم شهید مطهری باشد. ایشان خصوصاً در درس‌های اسفار که مشخصاً مباحث حرکت و زمان را به صورت جدی بحث می‌کنند و نیز در لابه‌لای شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم مفصلاً به ابعاد مختلف این مسأله پرداخته‌اند.

اما در طبقه بعد به تبع ایشان، پرداختن به ابعاد مختلف این مسأله در کلمات فیلسوفان معاصر رواج پیدا کرد و علاوه بر برگزاری نشست‌های متعددی در این زمینه توسط مراکز مختلف، پایان‌نامه‌ها و مقالات و تحقیقاتی خاص در این زمینه تحقق پیدا کرده است که می‌توان به مهمترین آن‌ها چنین اشاره کرد:

۱. مقاله «نظریه افلاک و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی» نوشته آقای سعید انواری، حکمت سینوی، دوره ۱۱، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، صفحه ۴۷-۸۷.

۲. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، «بررسی اثرات ناشی از تحول طبیعیات بر فلسفه اسلامی با نگاهی بر افلاک» نوشته آقای سعید انواری، ۱۳۸۳.

۳. مقاله «رابطه ما بعد الطبیعه با طبیعیات» نوشته آقای محمد جواد رضایی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، تابستان ۱۳۸۰، شماره ۷ و ۸، ص ۸۹-۱۰۶.

۴. دو مقاله به دست آمده از دو نشست با عنوان «رابطه فلسفه و طبیعیات» با حضور اساتید: حسن معلمی و مهدی گلشنی و عبدالحسین خسروپناه و محمد جواد رضایی و دیگران، چاپ شده در کتاب نقد، بهار ۱۳۸۵، شماره ۳۸.

۵. پایان‌نامه دکتری با موضوع «رابطه طبیعیات و مابعدالطبیعه در حکمت ابن‌سینا»، نوشته محمد جواد رضایی، ۱۳۷۸.

۶. مقاله «پیوند و تمایز فلسفه و علوم تجربی از دیدگاه فیلسوف شهید مطهری» نوشته آقای علی ربانی گلپایگانی، نور علم، خرداد ۱۳۶۹، شماره ۳۵، ص ۵۰-۷۰.

اما همانطور که مشاهده می‌کنید این تحقیقات اولاً مستقیماً حکمت صدرایی را مورد بررسی قرار نداده‌اند و بیشتر به سراغ حکمت سینوی رفته‌اند و ثانیاً مربوط به بخشی از تحقیق جامع انواع تأثرات فلسفه اولی از طبیعیات قدیم هستند و البته برخی از تحقیقات ذکر شده صرفاً ناظر به برخی از کلیات مسأله هستند و به هیچ

وجه وارد جزئیات نشده‌اند. همچنین باید متذکر شویم که تحقیق حاضر، حتی در مسائلی که در تحقیقات پیش‌گفته مستقیماً مورد بررسی قرار گرفته است، دارای نقطه نظرات و ایده‌های تازه‌ای است که مهمترین آن‌ها تبیین انواع بسیار متنوعی از تأثیر فلسفه از طبیعیات است که در کلمات سایر محققان نیامده است.

لذا بر اساس نکات پیش‌گفته اولاً نیاز به تحقیقی جامع که مسأله را به صورت مصداقی و موردی بررسی کند، وجود داشت و ثانیاً تحقیقی در خصوص حکمت صدرایی یافت نشد و ثالثاً در همه تحقیقات پیش‌گفته، صرفاً به برخی از ابعاد تأثیر فلسفه اولی از طبیعیات اشاره شده است و نه همه اقسام آن و رابعاً نکات و ایده‌هایی تازه وجود داشت که ما را برای حرکت به سمت چنین تحقیقی مشتاق می‌کرد.

روش تحقیق

پژوهش ما از جهتی پژوهشی توسعه‌ای و از جهتی نظری و از جهتی مسأله محور است.

روش گردآوری داده این تحقیق، روش کتابخانه‌ای است.

ماهیت پردازش داده‌ها نیز در این تحقیق به گونه‌ایست که قسمت‌هایی از تحقیق ما توصیفی - تبیینی است و قسمت‌هایی از آن تحلیلی - انتقادی است. یعنی ابتداء هر مسأله‌ای را که لازم باشد، توصیف می‌کنیم و علل آن را تبیین کرده و بعد به تحلیل آن پرداخته و در جایی که لازم باشد، دست به نقد نیز می‌زنیم.

در این راستا ابتدا بعد از تحقیقی جامع انواع اقسام محتمل تأثیرگذاری طبیعیات بر الهیات فلسفه را مورد بررسی قرار دادیم و سپس در کل کتاب الشواهد الربوبیه انواع و اقسام تأثیر را استخراج کرده و بر اساس انواع متصور مسأله دسته بندی کردیم و هر یک از این اقسام تأثیر را در یک فصل به تفصیل مورد بررسی موردی قرار دادیم.

نکته نهایی که در این بخش لازم به تذکر است اینکه نگارنده واقف است که کثرت نقل قول در رساله علمی مطلوب نیست ولی به دلیل ماهیت تحقیق که «با محوریت کتاب الشواهد الربوبیه» است، خصوصاً در فصل سوم، باید تمامی موارد موجود در کتاب شواهد استقصاء می‌شد و لذا به ناچار موارد مرتبط با آن فصل از نوشتار را ذکر کرده‌ایم و به تحلیل و بررسی آن پرداخته‌ایم و بدون این نقل قول، رسالت این رساله به غایت خود، نمی‌رسید.

گفتار دوم: مفاهیم

طبیعیات قدیم

ابتداء مراد از عبارت «طبیعیات قدیم» روشن به نظر می‌رسد ولی باید این نکته را تذکر دهیم که در اینجا مراد ما از طبیعیات قدیم ممکن است تا حدی با برداشت اولیه از این عبارت، متفاوت باشد.

گاهی به مجموعه مباحثی که در بحث طبیعیات کتب فلسفه نوشته می‌شود، طبیعیات قدیم می‌گویند، اما مراد ما در اینجا معنایی عام‌تر از این معناست. گاهی برخی از گزاره‌های طبیعیاتی یافت می‌شود که اگرچه تصریحا در قسمت طبیعیات این کتب تصریح نشده است ولی بخشی از جهان بینی طبیعی این متفکران بوده است. طبیعی است که باید در این تحقیق گزاره‌های این چنینی را نیز حساب کرد. همچنین بسیاری از مطالب هم در طبیعیات مورد بحث قرار گرفته است و هم در الهیات و این مسائل نیز طبیعتا باید مورد بحث قرار بگیرد و در دایره تأثیر طبیعیات بر الهیات است.

لذا اگر بخواهیم به عبارتی جامع مراد خود از طبیعیات قدیم را روشن کنیم، باید بگوییم که مراد ما از طبیعیات قدیم عبارت است از: «جهان بینی طبیعی فیلسوفان پیشین».

لذا در این تحقیق مجموعه اموری که بر پایه تجربه و تحلیل‌های برخاسته از تجربه متفکران قدیم هستند نیز، در صورتی که در استدلال‌های فلسفی به کار رفته باشند، به عنوان موارد تأثیر طبیعیات قدیم بر الهیات شمرده می‌شوند. به عبارت دیگر می‌توان عنوان «تأثیر تجربه و علوم تجربی قدیم بر الهیات و فلسفه اولی» را عنوان بدیلی برای موضوع این رساله دانست. در این باره در گفتار سوم مفصلتر سخن خواهیم راند.

الهیات

الهیات حداقل دارای دو اصطلاح است که یکی معادل فلسفه اولی است که از آن به الهیات بالمعنی الاعم نیز تعبیر می‌شود که زمانی که ابن سینا حکمت نظری را تقسیم کرد، سه بخش ریاضیات و طبیعیات و الهیات را برای آن ذکر کرد که مراد از الهیات در این تقسیم همان فلسفه اولی است که هر چه در حکمت نظری ریاضی و

طبیعی نباشد، داخل آن گنجانده می‌شود.^{۱۰} البته قبل از ابن سینا، به فلسفه اولی علم الهی یا علوم الهیه اطلاق شده است.^{۱۱}

اما اصطلاح دیگر الهیات، همان الهیات بالمعنی الاخص است که به خصوص مباحثی از فلسفه اولی اطلاق می‌شود که به شناخت خدا و مجردات می‌انجامد.^{۱۲}

مراد ما از الهیات در اینجا چیزی معادل اصطلاح اول و فلسفه اولی است با تذکر این نکته که ملاصدرا مباحثی مثل معاد و نفس و نبوت را به الهیات وارد کرد و حال اینکه قبل از ایشان، مباحث نفس از طبیعیات شمرده می‌شد و بحث از مباحث معاد و نبوت نیز عمدتاً از مباحث علم کلام شناخته می‌شد و لذا مباحث بسیاری در کتاب الشواهد الربوبیه به این مباحث اختصاص دارد و حال چه بگوییم که ملاصدرا این‌ها را الهیات می‌دانسته و چه بگوییم که نمی‌دانسته و استطراداً در الشواهد الربوبیه مطرح کرده است، در هر صورت هدف ما در این تحقیق بررسی مجموعه مطالب موجود در کتاب الشواهد الربوبیه است و لذا مراد ما از الهیات معنایی است که مجموعه مطالب کتاب الشواهد الربوبیه را تحت پوشش قرار دهد.

مجرد و مادی

یکی از مفاهیمی که در این تحقیق بارها استفاده شده است و لذا نیازمند بحثی دقیق پیرامون آن هستیم، مفهوم امر مادی و مقابل آن مجرد است. تقسیم موجود به مجرد و مادی یکی از تقسیمات اولیه موجود است که ریشه آن را می‌توان به برخی از ادیان پیشین برگرداند^{۱۳} که به وجود غیر مادی معتقد بودند و در تاریخ فلسفه شاید اولین کسی که به این مفهوم پرداخته است، سقراط و به تبع او افلاطون باشد که با طرح نظریه مُثُل معروف به

۱۰ رک: الشفاء (الالهیات)، ص ۴.

۱۱ الفارابی فی حدوده و رسومه، ص ۳۷۹ و ۳۸۰: «العلم الالهی هو الذی يفحص عن الموجودات والأشیاء التي تعرض لها، بما هي موجودات أولاً» (علم الهی علمی است که از احوال موجودات و اشیائی که بر موجودات از آن جهت که موجود هستند اولاً، عارض می‌شود، تفحص می‌کند).

۱۲ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ص ۵۳: «العلم الإلهی: هو علم بأحوال ما لا يفتقر في الوجودين، أي الخارجی و الذهنی، إلى المادة» (علم الهی همان علم به احوال آن چیزی است که در دو وجود خارجی و ذهنی به ماده محتاج نیست).

۱۳ تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۲.

مثلاً افلاطونی، به موجوداتی غیر مادی و بسیط و ثابت معتقد شد.^{۱۴} پس از افلاطون فلاسفه به این تقسیم بندی اهتمام ویژه داشته‌اند و مباحث متعددی را بر پایه این تقسیم مطرح کرده‌اند.

قبل از اینکه به بررسی بررسی تعاریف مختلف مجرد و مادی بپردازیم لازم به ذکر است که همانطور که برخی از فلاسفه معاصر اشاره کرده‌اند، مفهوم مجرد و مادی با وجود پرداخته شدن بسیار به آن دو، چندان تعریف دقیقی از آن دو در دسترس نیست.^{۱۵}

برخی تعاریف مادی بر پایه پذیرش هیولا و ماده اولی است. دو تعریف در این زمینه وجود دارد که یکی تعریف مادی به خود ماده اولی و به هر امری که در وجود یافتن وابسته به آن است گفته می‌شود و غیر آن مجرد نامیده می‌شود.^{۱۶} در تعریف دیگر، تعریف مادی به موجود در ماده (مثل صورت جسمیه) یا همراه با ماده (مثل نفس) و تعریف مجرد به غیر دو قسم مادی است.^{۱۷} لذا اگر کسی منکر هیولا شد، این تعریف در نزد او مخدوش است یا به عبارت دیگر این تقسیم در نزد او خارجی نیست، زیرا تنها یک قسم آن در خارج موجود است و همه موجودات مجرد محسوب می‌شوند.

برخی دیگر از تعاریف بر پایه تصورات مشائین است که قائل به وجود مثالی نیستند و هر چه را که هست یا جسم و جسمانی می‌دانند و یا مجردی که هیچ یک از خصائص اجسام را ندارد. تعریف مادی به جسم و امور

^{۱۴} تاریخ الفلاسفه اليونانیة، ص ۷۲ و ۷۳ و سیر حکمت در اروپا، ص ۲۸-۳۰ و از سقراط تا ارسطو، ص ۱۱۹ و ۱۲۰ و در آمدی بر تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۹۷.

^{۱۵} رک جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۲۲۴.

^{۱۶} ظاهراً همه فیلسوفانی که اصل وجود هیولا را پذیرفته‌اند قائل به این تعریف هستند. رک: اسفار، ج ۵، ص ۷۷-۷۹ و ۱۰۹ و ۱۱۰.

^{۱۷} مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۳۹.

جسمانی^{۱۸} یا تعریف آن به موجود دارای وضع^{۱۹} یا تعریف آن به موجود دارای وضع و حیّز (مکان)^{۲۰} و تعریف مجرد به خلاف آن، از این قسم تعاریف هستند. لذا با پذیرش موجود مثالی، تعریف مادی بر آن‌ها صادق است و حال اینکه امر مثالی موجودی بین مادی و مجرد است.

در کلمات فیلسوفان ویژگی‌هایی برای موجودات مادی برشمرده شده است که همگی ناشی از این دو سنخ تعریف می‌باشد و لذا نمی‌توان آن بیانات را تعریف جدیدی برای مادی و مجرد پنداشت.^{۲۱}

تعریف دیگری که برای مادی مطرح شده است، تعریف استاد فیاضی است که امر مادی را امر محسوس به حس ظاهر تعریف می‌کنند، خواه محسوس بالفعل باشد خواه محسوس بالقوه (مثل انرژی) و خواه محسوس اول (مثل کیفیات محسوسه) باشند و خواه محسوس ثانی باشند (مثل جوهر و کم که خود آن‌ها محسوس نیستند ولی عقل به کمک محسوس می‌فهمد مثل امتداد). همچنین هر آنچه که به چنین جسمی وابسته باشد به نحوی که نتواند مستقل از آن موجود شود، موجود مادی خواهد بود، نظیر صور حال در جسم و اعراض و نقطه که مستقل از جسم موجود نیست.^{۲۲}

^{۱۸} در عبارات مختلفی از فلاسفه تعریف مادی به جسم و جسمانی یافت می‌شود که برخی جسمانی را به امر مقترن با شکل، وضع و مقدار تفسیر کرده‌اند (مجموعه مصنفات دشتکی، ج ۲، ص ۹۷۲) و برخی به دارای مقدار و وضع و حیّز (مکان) تفسیر کرده‌اند (مصنفات دشتکی، ج ۲، ص ۹۷۵) و برخی بدون هیچ توضیحی آن را بیان کرده‌اند. (تعلیق خفّری بر الهیات شرح تجرید ملاعلی قوشچی، ص ۱۱۵). البته ممکن است همه این متفکران یک امر را اراده کرده باشند و این امور را صرفاً از باب مثال بیان کرده باشند و نه اینکه تعریفی جدید از امر مادی ارائه دهند.

^{۱۹} رک: اسفار، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹.

^{۲۰} رک: همان، ج ۸، ص ۳۳۸.

^{۲۱} به عنوان نمونه رک: بدایة الحکمة، ص ۱۴۰.

^{۲۲} رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۲۴۷-۲۵۱.

البته همانطور که می‌دانید چنین تعریف‌هایی به دلیل وابستگی به تجربه بشری، ممکن است بعد از مدتی تکمیل شوند یا به کلی تغییراتی در آن‌ها رخ دهد و لذا خود ایشان هم اقرار می‌کنند که این تعریف فعلاً جامع‌ترین تعریف است و ممکن است در آینده کاملتر شود.^{۲۳}

ما نیز در این تحقیق معیار عملکرد خود را وقتی در مورد جسم صحبت می‌کنیم همین تعریف اخیر قرار داده‌ایم تا لا بشرط نسبت به مبانی خاص فلسفی، مثل وجود هیولا یا انکار عالم مثال باشد و گاهی نیز بر پایه تعریف دوم که تعریف مادی به جسم و امور جسمانی است، سخن گفته‌ایم که بر پایه تحلیل‌هایی که در هر قسمت ارائه شده است، روشن می‌شود که مراد ما کدام یک از این دو تعریف است.

گفتار سوم: مبانی و مقدمات

روش‌های دستیابی به گزاره‌های طبیعیات

چون بنا داریم که «گزاره‌های الهیاتی برخاسته از طبیعیات و علوم وابسته به تجربه» را اعتبار سنجی کنیم باید بدانیم که گزاره‌های طبیعیات از کجا و چه طور به دست آمده‌اند.

در طبیعیات قدیم از چه روشی، گزاره‌های طبیعیاتی را تولید می‌کرده‌اند که برای این کار اولاً باید به سراغ تصریحات قدماء در روش طبیعیات قدیم رفت و ثانیاً باید استدلال‌های قدماء در مباحث طبیعیات مورد بررسی روشی قرار بگیرد.

ابن سینا در ابتدای طبیعیات شفاء در همان مقاله اول، فصلی باز می‌کند با عنوان:

«۱- فصلی در تعریف راهی که به علم به طبیعیات از طریق مبادی آن واصل می‌شود.»^{۲۴}

او در این فصل به صورت کلی روش خود را در طبیعیات بیان می‌کند و به وضوح روشن است که او روش اصلی در طبیعیات را همان روش الهیات می‌داند، یعنی همان روش قیاسی و صرفاً فرق الهیات و طبیعیات را در موضوع می‌داند. وقتی به مباحث داخل طبیعیات وارد می‌شویم نیز همین مسأله را به وضوح مشاهده می‌کنیم.

^{۲۳} همان، ص ۲۴۸.

^{۲۴} الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، ص ۷: «۱- فصل فی تعریف الطريق الذی یتوصل منه الی العلم بالطبیعیات من مبادئها»

بلکه ذکر طبیعیات بعد از منطق در شفاء خود شاهدهی بر این مطلب است.^{۲۵} خلاصه روشی که ابن سینا برای طبیعیات می‌گوید در این عبارت قابل مشاهده است:

«پس اگر برای امور طبیعی اسباب و عللی باشد، علم طبیعی محقق نشود مگر از طریق آن اسباب، زیرا که به تحقیق شرح داده شد در تعلیم برهان که راهی برای تحقق معرفت امور دارای مبادی نداریم مگر بعد از آگاهی بر مبادی آن‌ها و این صورت از تعلیم یا تعلّم همان چیزی است که از سوی آن به معرفت امور دارای مبادی می‌رسیم. و همچنین امور طبیعی دارای مبادی خارج نیست از این دو حالت که اول این است که آن مبادی برای هر جزئی به صورت جداگانه است و هیچ یک در مبادی اشتراکی ندارند پس در این هنگام بعید نیست که علم طبیعی هم وجود این مبادی را اثبات کند و هم ماهیت آن‌ها را. اگر هم امور طبیعی در مبادی اولی اشتراک داشته باشد که همه را فرا بگیرد آن به ناچار امور طبیعی است که مبادی برای موضوع آن مشترک باشد و برای احوال مشترک آن باشد، در این هنگام اثبات این مبادی اگر نیازمند به اثبات باشند، بر صناعت طبعین نیست همانگونه که در فن نوشته شده در کتاب برهان آمد بلکه محتاج به صناعت دیگری است اما قبول وجود برای آن و تصور ماهیت آن بر عهده طبیعی‌دان است. و همچنین اگر امور طبیعی دارای مبادی عامه برای همه آن امور طبیعی باشد و دارای مبادی باشد که اخص از همه آن امور طبیعی است مثل اینکه برای برای جنسی از اجناس مبادی باشد مثل مبادی خصوص جسم نامی یا دارای مبادی اخص از اخص باشد مثل اینکه مبادی نوعی از انواع باشد مثل مبادی نوع انسانی از حیوان و ... در چنین صورتی باید در مقام تعلیم از اهم شروع کرد ... پس لازم است که اول مبادی امور عامه شناخته شود تا امور عامه شناخته شود و امور عامه شناخته شود تا امور خاصه شناخته شود...»^{۲۶}

۲۵ الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، ص ۳: «و إذ قد فرغنا بتیسیر الله و عونہ مما وجب تقدیمه فی کتابنا هذا، و هو تعلیم اللباب من صناعة المنطق، فحری بنا أن نفتح الکلام فی تعلیم العلم الطبیعی علی النحو الذی تقرر علیه رأینا و انتهى إلیه نظرنا» (پس هنگامی که به کمک و ساده کردن خدا از آنچه تقدیم در این کتابمان لازم بود، فارغ شدیم و آن آموزش مغزهایی از صناعت منطق بود پس شایسته است که کلام را در تعلیم علم طبیعی به صورتی که رأی ما بر آن قرار گرفته است و به سوی آن نظر ما منتهی شده است، شروع کنیم).

۲۶ همان، ج ۱، ص ۷۸: «فإن كان للأموال الطبیعیة مبادئ و أسباب و علل، و لم يتحقق العلم الطبیعی إلا منها، فقد شرح فی تعلیم البرهان، أنه لا سبیل إلی تحقق معرفه الأمور ذوات المبادئ إلا بعد الوقوف علی مبادئها و الوقوف من مبادئها علیها و أن هذا النحو من التعلیم أو التعلم هو

همانطور که می‌بینید بر خلاف علوم تجربی جدید که برای شناخت پدیده‌ها به انجام آزمایشات مختلف روی خود آن پدیده تمرکز می‌کند و به دنبال بررسی خواص آن است و بیشتر استقرائی است^{۲۷}، در طبیعیات قدیم، برای شناخت پدیده‌های طبیعی تمرکز بر روی شناخت علل و مبادی شیء و شناخت غایت آن و امثال آن است و بیشتر قیاسی است.

وقتی شما به متن طبیعیات شفاء مراجعه می‌کنید نیز همین مسأله را به وضوح مشاهده می‌کنید که دقیقاً روش متعارف بررسی مسائل همان روش قیاسی است و تمرکز به استدلال است و نه بر آزمایش و تجربه و بررسی خواص اشیاء. این مسأله نه فقط در طبیعیات ابن سینا بلکه در تمامی کسانی که بعد از ابن سینا متعرض طبیعیات شده‌اند نیز کاملاً محسوس است.

البته در طبیعیات قدیم از تجربه و حس استفاده می‌شود ولی این اختصاصی به طبیعیات ندارد بلکه همانطور که سابقاً گذشت در کل الهیات و فلسفه اولی نیز چنین چیزی را روا می‌دانستند و بالفعل هم همانطور که مفصلاً در

الذى يتوصل منه إلى تحقق المعرفة بالأمور ذوات المبادئ. و أيضاً إن كانت الأمور الطبيعية ذوات مبادئ فلا يخلو إما أن تكون تلك المبادئ لجزئى جزئى منها و لا تشترك كافتها فى المبادئ، فحينئذ لا يبعد أن يفيد العلم الطبيعى إثبات إنیه هذه المبادئ و تحقيق ماهيتها معا. و إن كانت الأمور الطبيعية تشترك فى مبادئ أول تعم جميعها، و هى التى تكون مبادئ لموضوعها المشترك و لأحوالها المشتركة لا محالة، فلا يكون إثبات هذه المبادئ إن كانت محتاجة إلى الإثبات على صناعة الطبيعيين كما علم فى الفن المكتوب فى علم البرهان، بل على صناعة أخرى. و أما قبول وجودها وضعا، و تصور ماهيتها تحقيقاً فيكون على الطبيعى. و أيضاً إن كانت الأمور الطبيعية ذوات مبادئ عامة لجميعها، و ذوات مبادئ أخص منها، يكون مثلاً لجنس من أجناسها، مثل مبادئ النامية منها ذوات مبادئ أخص من الأخص تكون مثلاً لنوع من أنواعها مثل مبادئ النوع الإنسانى منها، و كانت أيضاً ذوات عوارض ذاتية عامة لجميعها، و أخرى عامة لجنس، و أخرى عامة لنوع. فإن وجه التعليم و التعلم العقلى فيها أن يبتدأ بما هو أهم، و نسلک إلى ما هو أخص. لأنك تعلم أن الجنس جزء حد النوع، فتعرف الجنس بحب أن يكون أقدم من تعرف النوع لأن المعرفة بجزء الحد قبل المعرفة بالحد، و تصوره قبل الوقوف على المحدود. و إذ كنا نعى بالحد ما يحقق ماهية المحدود، فإذا كان كذلك فالمبادئ التى للأمور العامة بحب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور العامة، و الأمور العامة يجب أن تعرف أولاً حتى تعرف الأمور الخاصة. فيجب أن نبتدئ فى التعليم من المبادئ التى للأمور العامة، إذ الأمور العامة، أعرف عند عقولنا، و إن لم تكن أعرف عند الطبيعة.»

۲۷ رک: روش تحقیق در علوم تجربی، ص ۳-۱۰.

این پژوهش خواهید دید، از مجربات و محسوسات در فلسفه ملاصدرا استفاده شده است و خود فیلسوفان نیز به این نکته توجه داشته‌اند.^{۲۸}

به همین خاطر بود که در توضیح مفهوم «طبیعیات قدیم» گفتیم که مراد ما از این عبارت در موضوع رساله، چیزی معادل «تجربه و تحلیل‌های وابسته به تجربه» یا همان «جهان بینی طبیعی قدیم» است و نه خصوص گزاره‌هایی که در طبیعیات قدیم آمده است.

ارزش معرفتی گزاره‌های طبیعیاتی

با اصلاح روش طبیعیات در زمان ما و تمرکز بیشتر بر تجربه و آزمایش و تحلیل‌هایی بر پایه آزمایش، پیشرفت‌های متعددی در حوزه علوم طبیعی رخ داد که علوم طبیعی را به وضع کنونی رسانده است. همانطور که در لابه‌لای کلام بارها اشاره شد، قدمات بی‌اعتناء به تجربه و آزمایش نبودند و کتابی مثل قانون اگرچه در مباحثی مثل مزاج و عناصر اولیه متأثر از فلسفه و طبیعیات قدیم است ولی تا حد زیادی محصول تجربه پزشکی ماهر و در صحنه درمان و تجربه است. ادعا این است که در طبیعیات قدیم «تمرکز» بر روی استدلال است.

در سده اخیر نیز هرچند پوزیتیویست‌های منطقی ادعا داشتند که علوم تجربی، کاملاً تجربی است ولی خصوصاً بعد از انحلال حلقه وین و اعلام رسمی بطلان این تفکر توسط اصلی‌ترین افراد این حلقه، امروزه متفکری را نمی‌شناسیم که بر او خامی چنین مدعایی پوشیده باشد و نداند که در علوم تجربی نیز، مبانی متافیزیکی و غیر تجربی نقش بسیاری بازی می‌کند.^{۲۹}

۲۸ به عنوان نمونه ابن سینا تصریح می‌کند که: «زیرا که بسیاری از امور مسلم در این علم (الهیات) از آن چیزهایی است که در علم طبیعیات مبرهن شده است مثل کون و فساد و تغیر و مکان و زمان و وابستگی هر متحرکی به یک محرک و منتهی شدن محرک‌ها به محرک اول و غیر این‌ها» (الشفاء، الالهیات، ص ۱۹): «فلان کثیراً من الأمور المسلمة فی هذا مما تبین فی علم الطبیعی مثل: الکون، و الفساد، و التغیر، و المكان، و الزمان و تعلق کل متحرک بمحرک، و انتهاء المتحرکات إلى محرک أول، و غیر ذلک.» البته ظاهر برخی از کلمات فلاسفه مخالف چنین برداشتی است (به عنوان نمونه رک: الحاشیة علی الهیات الشفاء، ص ۵) ولی در مجموع حتی همان فیلسوفان در الهیات خود مفصلاً از چنین گزاره‌هایی که ابن سینا گفته است، استفاده کرده‌اند.

۲۹ به عنوان نمونه رک: فلسفه علوم تجربی، ۱۴۷ و ۱۴۸ و نیز علم و دین ایان باربور، ص ۱۸۰.

لذا می‌توان ادعا کرد که در علوم طبیعی روزگار ما، تمرکز بر روی انجام آزمایشات جدید و استفاده از ابزارهای آزمایشگاهی دقیقتر و امثال آن و روش استقرائی است و در روزگار سابق معمولاً بر عکس بود و تمرکز بر استدلال و تحلیل و روش قیاسی بود و نه مشاهده مستقیم و دقیق و استفاده از ابزارها و امکانات.

لذا با توجه به این نکات شکی نیست که از استدلال و تحلیل باید در طبیعیات استفاده کرد و اصولاً بدون استفاده از گزاره‌های متافیزیکی مثل اصل علیت و امثال آن، رسیدن به یک علم طبیعی غیر ممکن است.

همه صحبت بر سر این است که مجموعه اموری که در طبیعیات می‌توان از آن‌ها استفاده کرد، چه هستند و هر یک چه مقدار ارزش دارند. در اینجا حجیت و واقع‌نمایی برهان و استدلال در صورت دارایی شرایط مذکور در کتاب البرهان را جزو مبانی این تحقیق می‌گیریم و وارد مباحث معرفت‌شناسی آن مثل اثبات مبنای گروهی و یا ارجاع علم حصولی به حضوری و امثال آن نمی‌شویم و صرفاً از امور دیگری بحث می‌کنیم که دارای نکاتی است که در فصول بعدی این پژوهش به آن نیاز داریم.

به طور اختصار باید گفت که علم تجربی جدید بیشتر بر پایه استقراء و تجربه بنا شده است و در تلاش است که با رعایت اموری نتیجه استقراء را اقرب به واقع کند. به عنوان مثال با تکرار بیشتر آزمایش‌ها در شرایط و حالات متعدد احتمال تأثیر شرایط خاص در موارد آزمایش شده را کاهش دهند. همچنین با ثابت نگه داشتن برخی از متغیرها در آزمایش‌های متعدد احتمال تأثیر آن امر ثابت در نتیجه آزمایش را کاهش دهند.^{۳۰}

مشکل اول علوم تجربی: احتمال وجود عامل ناشناخته

اما معضلی که همواره علم تجربی با آن مواجه بوده است اینکه هر چه قدر تعداد آزمایش‌ها را افزایش دهیم همواره احتمال منطقی تأثیر پارامتری ناشناخته که آن را در نظر نگرفته‌ایم به صفر نمی‌رسد و معمولاً پیشرفت‌هایی که در تاریخ علم گزارش شده است، بر اثر همین مسأله بوده است، یعنی ابتداء در آزمایش نتیجه‌ای خلاف انتظار رخ می‌داد و با پیگیری بعدی، متغیری که تاکنون به آن پی نبرده بودند، کشف می‌شد.

مثال بوقلمون راسل در این زمینه مثالی واضح است که به خوبی بقاء این احتمال با وجود کثرت موارد آزمایش را به خوبی نشان می‌دهد. این بوقلمون در اولین بامداد حضور خود در مرغداری، ملاحظه کرد که در ساعت نُه

۳۰ رک: فلسفه علوم تجربی، ص ۱۴۸-۱۵۳ و نیز ۱۰۹-۱۲۲.

صبح به او غذا دادند. با این حال چون استقراگر خوبی بود، در قضاوت و نتیجه‌گیری تعجیل نکرد. او منتظر شد تا مشاهدات فراوانی از اینکه در ساعت نه تغذیه می‌شود، گردآوری کند. این مشاهدات را در اوضاع گوناگون و وسیعی در چهار شنبه‌ها و پنج شنبه‌ها و در روزهای گرم و سرد و در روزهای بارانی و آفتابی و حالات مختلف دیگر انجام داد. او هر روز گزاره‌های مشاهداتی دیگری به فهرست خود افزود. سرانجام وجدان استقراگر او بعد از ده ماه رضایت داد و دست به نتیجه استقرائی زد و نتیجه گرفت: «من همیشه در ساعت نه صبح تغذیه می‌شوم.» افسوس که فردا معلوم شد این نتیجه به صورت قاطعی غلط بوده است؛ زیرا شب کریسمس به جای اینکه تغذیه شود، گلایش بریده شد! آری! استنباطی استقرائی با وجود مقدمات صادق به نتیجه‌ای کاذب منتهی شد!^{۳۱}

البته پرواضح است که این مسأله سبب بی‌ارزشی تجربه و استقراء نیست بلکه همین تجربه و استقراء با وجود این نقصان، بسیاری از نیازهای بشر در طول زندگی را حل می‌کند و لذا چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی، تجربه همواره مورد اعتنای بشر بوده است، هر چند که با اندکی تأمل روشن است که علوم برخاسته از استقراء قطعیت لازم را ندارد.

در این جهت نیز فرقی بین استقرائیات و مجربات نیست. در مصطلح متعارف، تجربه در جایی است که با مشاهده یک یا چند مورد، کشف علت صورت گیرد و به کمک قانون علیت یا کبرایی دیگر، حکم کلی کشف شود^{۳۲} ولی استقراء در جایی است که به سبب مشاهده کثرت موارد بدون کشف علت بلکه به صورت سیر جزئی به کلی و با مشاهده همه یا تعداد زیادی از افراد موضوع، حکمی کلی صادر می‌شود.^{۳۳}

علت اینکه فرقی بین این دو در جهت غیر قطعی بودن نتایجشان نیست، این است که کشف علتی که در مجربات رخ می‌دهد ظنی است و دقیقاً به همان تقریر سابق، احتمال خلاف در آن وجود دارد. شما هر قدر که شرایط آزمایشگاهی را رعایت کنید، همواره این احتمال وجود دارد که عاملی که تا به حال کشف نشده است در

۳۱ رک: چستی علم آلن چالمرز، ص ۲۶-۲۷.

۳۲ آیت الله مصباح در این باره می‌فرماید: «همچنین در قضایای حسی کلی، که در اصطلاح منطقیین تجربیات، یا مجربات نامیده می‌شود، علاوه بر نیاز یاد شده به حکم عقل، برای اثبات مصادیق خارجی نیاز دیگری هم، به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت آنها وجود دارد» (آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۱۲)

۳۳ رک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۲.

واقع عامل اصلی و علت اصلی پدیده باشد که آن عامل ملازم با امری است که شما با تغییر آن تغییر پدیده را مشاهده می کنید.

مثال خوب این مسأله چنین است: مدت ها گمان می کردند، بریده شدن نای، سبب مرگ است. در طول تاریخ هزاران مشاهده مسلم در این زمینه مشاهده شده بود و با بریده شدن نای، فرد می مرد. یک مورد یافت شد که نای بریده شد و منجر به مرگ نشد و به دنبال آن دریافتند که علت اصلی مرگ، رگی در پشت نای بود که چون معمولاً با بریده شدن نای، بریده می شد و سبب مرگ افراد بود ولی در این فرد خاص، چون آن رگ سالم بود، منتهی به مرگ نشد! توجه دارید که این مثال حتی اگر واقعیت نداشته باشد، حاکی از اشکالی است که در تمام مجربات قابل تبیین است.

مشکل دوم علوم تجربی: تفسیر پذیری

مشکل دوم تجربه و امور تجربی، مسأله پذیرش تفسیرهای متعدد است.

به عنوان مثال آنچه مشهود تجربه ماست، سقوط سنگ بر روی زمین است. اما آیا چیزی سنگ را به سوی زمین می کشد که مشهود ما نیست یا اینکه زمینی که مشهود ماست، سنگ را به سوی خود می کشد یا اینکه خود سنگ طبیعتی دارد که آن ذات، سنگ را به سوی زمین می کشاند یا اینکه هوا سنگ را به سوی زمین می کشاند؟ این ها که گفتیم تنها برخی از شقوق متصور در یک مسأله ساده تجربی است.

حرکتی مشاهده می شود. می بینیم جسمی از سویی به سوی دیگر رفت. تفسیرهای متعددی برای این مسأله قابل تبیین است. معمولاً وقتی در حال تماشای تلویزیون هستیم، در هر ثانیه ۲۴ الی ۳۰ تصویر از جلوی چشمان ما می گذرد. هر تصویری کمتر از ۰,۰۵ ثانیه، جلوی چشمان ما قرار می گیرد و تصویر بعدی را مشاهده می کنیم. آنچه ما حس می کنیم یک حرکت است ولی در واقع کمتر از ۳۰ تصویر ثابت است که یکی نابود می شود و دیگری آشکار می گردد. وقتی در صفحه تلویزیون حرکت یک اسب را مشاهده می کنیم، در واقع حرکت ندیده ایم بلکه تعدادی تصاویر ثابت دیده ایم که مانند کون و فساد، یکی ظاهر و بعد از کسری از ثانیه غائب می شود و تصویر دیگری می آید. علت اینکه ما آن را متحرک می پنداریم این است که چشمان ما و سلول های عصبی ما، قدرت تشخیص این فواصل زمانی کم را به صورتی مجزا ندارد و لذا ما تصور می کنیم که با یک حرکت مواجه هستیم. سؤال من این است که از کجا معلوم که حرکت یک توپ چنین نباشد. شاید در هر ثانیه

سی بار، توپ نابود شد و توپی جدید در مکانی جدید و نزدیک به قبل به وجود آمد و ما این اعدام‌ها و ایجادها را درک نکردیم چون تعداد آن‌ها بسیار زیاد بود و حواس ما قادر به تشخیص واحدهای کوچک زمانی نیست. به راستی چه چیزی به جز استبعاد این تصور، سبب تصور رایج از حرکت شده است؟ مگر نه اینکه در مسأله انرژی دقیقاً همین تصور متعارف در مورد حرکت، حاکم بود و در عصر جدید ثابت شد که انرژی کمیتی کوانتومی و بسته‌ای است و اینکه در گذشته آن را کمیتی پیوسته می‌پنداشتیم به دلیل کوچکی بسیار زیاد بسته‌های انرژی است که تا کنون دستگاه‌های ما قادر به اندازه‌گیری چنین دقتی از انرژی نبوده است.^{۳۴} البته ما در آینده نشان خواهیم داد که برخی از مصادیق حرکت، بدون استفاده از تجربه حسی، قابل اثبات در خارج هستند ولی اینجا برای طرح بحث کلی چنین مطلب را تبیین می‌کنیم.

تقریباً روی هر پدیده‌ای از طبیعت که دست بگذاریم، امکان تفسیرهای متعدد از آن وجود دارد، هر چند که برخی را بعیدتر از برخی دیگر می‌پنداریم ولی آیا به راستی این استبعادها ارزش معرفت‌شناسانه دارد؟

این دو مسأله‌ای که ذکر شد -پذیرش تفسیرهای متعدد و احتمال وجود عاملی ناشناخته ملازم با آنچه ما آن را علت پنداشتیم- سبب می‌شود که گزاره‌های برخاسته از تجربه، قابلیت به کارگیری در برهان نداشته باشد.

اگر باید در برهان مقدمات دارای ارزش یقینی باشد که احتمال خلاف ندارد، طبیعتاً چنین گزاره‌هایی قابل استفاده در برهان نیستند.

البته همانطور که عرض کردیم، گزاره‌های تجربی بی‌ارزش نیستند بلکه بسیاری از مشکلات زندگی ما را حل می‌کنند و ما در بسیاری از مسائل زندگی خود به آن‌ها اطمینان می‌کنیم ولی برهان و فلسفه تعاریف مخصوص به خود دارد که چنین اموری در آن نمی‌گنجد، هر چند فی‌نفسه ارزشمند باشد.

لذا اگر در الهیات مشاهده کنیم که امری تجربی یا تحلیلی برخاسته از تجربه، در مقدمات برهان به کار رفته است، باید ببینیم که آیا این دو احتمالی که مطرح شد در آنجا قابل طرح است یا خیر. همچنین در صورت معلق شدن مقدمه برخاسته از تجربه باید بررسی کنیم که آیا امکان بازسازی برهان به صورتی که وابستگی آن از بین برود، وجود دارد یا خیر.

^{۳۴} ری: Quantum Mechanics: Concepts and Applications, page7

مرحوم شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

«یکی از قسمتهایی که فوق‌العاده لازم است مورد بررسی قرار گیرد همانا تفکیک مسائل فلسفی خالص از مسائل متکی به علوم است و تا کنون دیده نشده که کسی در صدد این تفکیک و تجزیه برآید و اینجانب در نظر دارد که پس از آنکه با دقت همه آن مسائل را از یکدیگر تفکیک کرد در محل مناسبی بیان نماید؛ آنچه می‌تواند در اینجا بیان کند همین قدر است که مسائل عمده‌ای که در فلسفه هست و به منزله ستون فقرات فلسفه به شمار می‌رود از نوع مسائل فلسفی خالص است و فقط قسمتی از مسائل فرعی علت و معلول و قسمتی از مباحث قوه و فعل و حرکت و بعضی قسمتهای فرعی دیگر است که خواه و ناخواه متکی به نظریه‌های علمی باید بوده باشد و در حقیقت مسائلی که مربوط به شناختن جهان هستی از جنبه کلی و عمومی است مثل مسائل وجود و عدم و ضرورت و امکان و وحدت و کثرت و علت و معلول و متناهی و نامتناهی و غیره جنبه فلسفی خالص دارد.»^{۳۵}

البته در آینده در همین گفتار انواع دیگری از تأثیر طبیعیات بر الهیات را مورد بررسی قرار خواهیم داد که روشن شدن وضعیت آن‌ها به امور دیگری نیز بستگی دارد که ان شاء الله در محالش تذکر می‌دهیم.

همچنین باید تذکر دهیم که هر چند به کارگیری مقدمات تجربی و وابسته به تحلیل‌های علوم تجربی، در برهان فلسفی صحیح نیست، ولی اصل این کار برای دستیابی به یک فلسفه بعد العلم بسیار نیکوست. در همین فصل این مسأله را شرح خواهیم داد.

بررسی وجود خارجی محسوسات در خارج

آنچه تاکنون بحث می‌کردیم، با فرض وجود محسوسات در خارج بود و گفتیم که دو اشکال مهم در استفاده از محسوسات و مجربات و استقراء در خارج داریم که یکی تعدد تفسیرهای ممکن و دیگری ظنی بودن نتیجه ناشی از احتمال وجود متغیری ناآشنا بود. اما در این قسمت سخن را می‌خواهیم بر روی مرحله‌ای قبل از آن ببریم. تاکنون سخن بر سر تحلیل‌هایی بود که بر روی محسوسات انجام می‌دادیم. اما الآن سخن بر سر خود

۳۵ مجموعه آثار استاد شهید مطهری (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ج ۶، ص ۴۷۷.

محسوسات است و نه تحلیل‌های برخاسته از آن. دو اشکال سابق هر دو اشکالاتی بر تحلیل‌های برخاسته از محسوسات است. اما اینجا می‌خواهیم بررسی کنیم که «آیا خود محسوسات در خارج هستند؟»

در میان فلاسفه مسلمان سراغ نداریم که در این مسأله تشکیک کرده باشند^{۳۶} و معمولاً وجود محسوسات در خارج را بدیهی در نظر گرفته‌اند. در میان معاصرین تلاش‌هایی برای اثبات جسم (به عنوان اهم محسوسات) در خارج صورت گرفته است که در ادامه به نقد و بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت. آنچه باید به آن توجه داشت این است که آنچه بدیهی است، انفعال نفس و حواس ظاهری از خارج است. اگر با دقت به مسأله نگاه کنیم، آنچه مسلم است این است که در ارتباط با خارج، حواس ما منفعل می‌شود. به دنبال این انفعال به کمک اصل علیت می‌فهمیم که در خارج چیزی بوده است که چنین انفعالی حاصل شده است، زیرا این انفعال یک امر ممکن است و حسب فرض در درون ما چیزی که سبب این انفعال باشد، وجود ندارد و در نتیجه باید در خارج چیزی باشد که چنین انفعالی را ایجاد کند. اما اینکه آن امر مؤثر یک امر مادی است، بدیهی نیست و نیاز به استدلال دارد، زیرا ممکن است یک امر غیر مادی باشد. آیت الله مصباح در این زمینه می‌فرماید:

«علم به واقعیات مادی هم در واقع، از همین استنتاجات ارتکازی حاصل می‌شود، که مخصوصاً در دوران کودکی از مرتبه آگاهی دورتر است، و هنگامی که بخواهیم آنرا به صورت، استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی‌آید، این پدیده ادراکی مثلاً سوزش دست هنگام تماس با آتش، معلول علتی است، و علت آن یا خود نفس من درک کننده است، و یا چیزی خارج از آن، اما من خودم آن را به وجود نیاورده‌ام، زیرا هرگز نمی‌خواستم دستم بسوزد، پس علت آن چیزی خارج از وجود من خواهد بود. البته برای اینکه اعتقاد ما، نسبت به اشیاء مادی به وصف مادیت مضاعف شود، و احتمال تاثیر مستقیم یک امر غیر مادی دیگری نفی شود، نیاز به ضمیمه کردن استدلالهای دیگری دارد، که مبتنی بر شناخت ویژگیهای موجودات مادی، و غیر مادی می‌باشد ولی خدای متعال، چنین توانی را به ذهن

^{۳۶} به عنوان نمونه ابن سینا تصریح می‌کند که اصل وجود جسم در خارج بدیهی است. ابن سینا (الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۱۸۴) می‌گوید: «و أما موضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به و أن يتصور جميعاً، فما كان منه ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم، بل اشتغل بأن يوضع حده فقط.» (و اما موضوع علم گاهی اوقات چنین است که واجب است هم تصدیق گردد و هم تصور شود، پس آنچه از موضوعات علم وجودش معلوم باشد و تعریفش مخفی باشد مثل جسم طبیعی، برای وجودش در علم بحثی قرار داده نمی‌شد بلکه صرفاً به تعریفش مشغول می‌شوند.)

انسان داده است، که قبل از آنکه، ملکه استدلالات دقیق فلسفی را پیدا کند، بتواند نتایج آنها را به صورت ارتکازی، و با استدلال نیمه آگاهانه به دست بیاورد، و بدین وسیله نیاز زندگی خود را تامین کند»^{۳۷}

البته خود این استدلال نیز محل تأمل و قابل بررسی است، زیرا ممکن است امری در درون من با وجود اینکه ناخواسته است، سبب چنین انفعالی شده باشد و از آن جهات وجودی باشد که به اصل آن علم نداریم. همچنین ممکن است چیزی در وجود ما سبب این احساس باشد که به آن علم ضعیفی داریم و لذا مغفول ما واقع شده باشد. همچنین ممکن است چیزی در وجود ما سبب این احساس شده باشد که به آن علم داریم ولی به جنبه علیت آن برای درد علم نداریم. این احتمالات سبب می‌شود که نتوانیم با قطع بگوییم که سبب سوزش امری خارج از وجود ماست.

به صورت نقض هم می‌توان گفت که در خواب انفعالات هست و حتی گاهی مثل فرض آتش، دردآور هم هست و سوزش شدیدی در خواب احساس می‌کنیم ولی منشئی جز خیال متصل که امری در وجود ماست، ندارد و بر فرض هم امری خارج از ما مثل خیال منفصل منشأ احساس درد در خواب شده باشد، آن امر مادی نیست. لذا این استدلال برای اثبات محسوسات مادی در خارج، کارساز نیست.

اما محل بحث ما الآن این مسأله نیست که آیا خارج از من چیزی هست یا نه و اصولاً این مسأله نیاز به چنین استدلال‌هایی ندارد، زیرا برخی از استدلال‌های اثبات وجود خدا بدون هیچ مشکلی اصل وجود خارج از ما را ثابت می‌کنند، زیرا ما به دلیل داشتن ویژگی‌هایی مانند محدودیت و برخی از اقسام ترکیب قطعاً واجب نیستیم و برخی از استدلال‌های اثبات وجود واجب، واجب الوجود را بدون هیچ مقدمه حسی و تجربی به طریقه کاملاً عقلانی محض ثابت می‌کنند، مثل برهان صدیقین ابن سینا^{۳۸}.

^{۳۷} آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۶۷.

^{۳۸} الاشارات و التنبیها، ص ۲۶۷-۲۶۹.

بحث بر سر وجود محسوسات است که آیا بدیهی هستند یا خیر. شبهات و سؤالات بسیاری در اصل وجود آنها وجود دارد. برخی از شبهات مخصوص به محسوس خاص مثل جسم و کم و کیف و غیر اینهاست و ما آنها را در فصل دوم بررسی می‌کنیم. در اینجا سخن از اصل وجود محسوسات در خارج است.

در اینجا می‌خواهیم ادعا کنیم که صرف حس کردن و انفعالاتی که در نفس ما ایجاد می‌شود، بر وجود امر محسوس در خارج دلالتی ندارد.

لذا برای هر امر محسوسی که در فلسفه می‌خواهیم مطرح کنیم باید استدلالی بیاوریم. اگر می‌خواهیم ادعا کنیم، جسم هست، باید دلیل بیاوریم و لذا ملاصدرا وجود جسم را قریب به بدیهی می‌داند و برای آن استدلال می‌آورد. او صریحا می‌گوید که وجود جسم بدیهی نیست و نیاز به برهان دارد:

«اما اصل وجود جسم به معنایی که شایسته است بر روی آن بحث شود، مذاهب مختلفی در مورد آن وجود دارد. برخی ادعا کرده‌اند که جسم بدیهی محسوس است و حق این است که محسوس خود جسم نیست بلکه اعراض و صفات آن محسوس هستند پس اثبات وجودش از جهت آثار محسوس آن است و لذا برهان بر وجودش دلیلی است که افاده یقین تام نمی‌کند.»^{۳۹}

و در ادامه برهانی برای وجود جسم مطرح می‌کند که در محل خود، آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. البته ملاصدرا در اصل وجود خارجی محسوسات مناقشه نکرده است بلکه در اینجا در اینکه خود جسم محسوس باشد تردید می‌کند و آن را محتاج به برهان می‌داند اما اعراض و صفات را که محسوس هستند، پیش فرض گرفته است ولی ادعای ما این است که دقیقا همین استدلال ملاصدرا با تطبیق بر خود اعراض و صفات، اصل وجود اعراض و صفات محسوس را نیز محتاج به برهان می‌کند، زیرا واضح است که خود اعراض حس نمی‌شوند بلکه آنچه محسوس ماست تغییری در محل حس است و نه در محل جسم. یعنی در دیدن، در محل چشم، تغییراتی ایجاد می‌شود و همان محسوس ماست. در سوختن در محل پوست تغییری ایجاد می‌شود و همان محسوس ماست. در بوییدن در محل بوییدن تغییری ایجاد می‌شود و همان محسوس ماست و اعراض و صفات سببی برای تغییر در محل حس ما هستند و لذا خود آنها محسوس نیستند. آنچه محسوس ماست،

۳۹ شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۲۳۱.

انفعالی است که در نفس ما ایجاد می‌شود و حتی اگر قبول کنیم منشأ آن امری خارج از وجود ماست و از شبهات داخلی بودن منشأ آن صرف نظر کنیم، حداکثر تا محل حس، محسوسات ماست و نه ماورای آن مثل جسم و ماده بودار و امثال آن و لذا ادراک حسی ما، صرفاً انفعالی بیرونی در محل حس را - و نه ورای آن را - مستقیماً درک می‌کند.

لذا در مجموع می‌توان گفت که دیدن و شنیدن و سوختن و چشیدن، بدیهی است ولی امری که سبب آن‌ها شده است، نیاز به اثبات دارد و باید دقیقاً بحث شود که آیا از نظر فلسفی می‌توانیم اثباتی برای آن بیاوریم و ادله‌ای که تا کنون مطرح شده است، مورد بحث و بررسی قرار بگیرد و در نهایت ببینیم به جمع بندی برسیم. مثال خواب که قبلاً گذشت هم نقضی بر این مقدار از ادعا نیست، چون دیدن و چشیدن و سوختن و امثال آن در خواب هم هست، البته ممکن است از سببی درونی - همان خیال متصل - ناشی شده باشد. در هر صورت به صرف محسوس بودن نمی‌توان وجود خارجی را نتیجه گرفت.

برخی با شنیدن این مباحث، تصور می‌کنند که این‌ها تردید در بدیهیات است و کل این مباحث شبهاتی در مقابل بدیهه است و ثمره علمی ندارد اما باید متذکر شویم که اولاً برخی از همین اموری که مدت‌ها بدیهی تصور می‌شد در روزگار حاضر خلافتش پیش فرض علوم است. مدت‌ها تصور می‌شد که جسم هویت اتصالی دارد ولی همانطور که بعداً در فصل دوم مفصلاً بحث خواهیم کرد، امروزه از قطعیات علم جدید است که این هیئت‌های اتصالی از کنار هم قرار گرفتن اجزای ریز بسیاری متصل به نظر می‌رسد، زیرا چشم ما قدرت دیدن آن اجزای ریز و فواصل آن‌ها را ندارد. انرژی که کمیتی پیوسته تصور می‌شد، روشن شد که کوانتومی و بسته بسته است و به دلیل ریز بودن بسته‌ها ابزارها قدرت اندازه گیری با آن دقت را نداشتند.^{۴۰} صحبت بر سر این است که شاید روزگاری ثابت شود که حرکت هم که امروز پیوسته تصور می‌شود، در واقع کون و فسادهای ریز بسته‌ای باشد که به دلیل ضعف ابزارهای ادراکی ما، پیوسته تلقی می‌شود! اگر برهانی محکم نیاید و ثابت نکند که حرکت چنین نیست، مقدار اعتبار کلام خویش را درک خواهیم کرد^{۴۱} و ثانیاً ثمره بحث هم اینجا ظاهر می‌شود که اگر در مورد چیزی نتوانستیم چنین کنیم، تمام محتواهای فلسفی که بر پایه آن است، معلق به صحت

^{۴۰} ری: Quantum Mechanics: Concepts and Applications, page7.

^{۴۱} البته ما در آینده نشان خواهیم داد که برهان فلسفی محض برای اثبات وجود حرکت وجود دارد.

مقدمه غیر یقینی می‌شود و لذا به عنوان نمونه در مقابل نصوص قطعی شرعی نمی‌توان به دلیل این ادله، دست به تأویل زد یا با آن‌ها شهود عرفانی را ارزیابی کرد. همچنین ادعای فیلسوفان باید در این مسائل تعدیل شود و روشن شود که در این مسأله ادعایشان ضعیفتر از آن چیزی است که ابتداء تصور می‌شد.

البته لازم به ذکر است که این صحبت‌ها هرگز به معنای بی‌ارزشی یا عدم لزوم تحلیل‌های فلسفی بعد العلم^{۴۲} نیست. قطعاً چنین تحلیل‌هایی که بر پایه تجربیات بشر و پیش فرض گرفتن آن‌ها باشد ثمرات عدیده‌ای هم در پیشرفت علوم و هم در تبیین صحیح علوم دارد. اگر فلاسفه ما خصوصاً در سده‌های اخیر که با پیشرفت علوم تجربی مواجه بوده‌ایم، صحنه تحلیل‌های بعد العلم فلسفی را خالی نمی‌کردند، قرائت‌های سکولار از علم در دانشگاه‌های ما تدریس نمی‌شد و ما محتواهایی داشتیم که بتوانیم به کمک آن‌ها همین علوم تجربی را با قرائتی غیر سکولار به جامعه علمی ارائه دهیم و امروز به دلیل عدم حضور ما در این صحنه و از آن سو حضور افرادی که تفکرات ضد دین دارند در این صحنه، امروزه قرائت ضد دینی از علوم تجربی در دنیا ترویج می‌شود.^{۴۳}

لذا صحبتی که در اینجا داریم صرفاً یک بحث علمی برای عیار سنجی این مباحث است که از ضرورت آن‌ها چیزی کم نمی‌کند ولی باید برای ما روشن باشد که دقیقاً چه مسائلی از فلسفه دارای چه عیاری هستند.

انحاء متصور تأثیر طبیعیات بر الهیات

وقتی سخن از تأثیر طبیعیات بر الهیات می‌آید معمولاً ذهن به یک صورت خاص آن منحرف می‌شد و آن اینکه گزاره طبیعی در مقدمات استدلال الهیاتی به کار برود.

اما باید توجه کرد که از نظر عقلی، فروض متعددی برای تأثیر تجربه و دانش‌های برخاسته از تجربه، بر الهیات متصور است که اتفاقاً بعد از مراجعه به کتب فلسفی برای انواع متعددی از آن مصادیقی می‌یابیم. در اینجا به

^{۴۲} منظور ما از فلسفه بعد العلم، فلسفه‌ای است که مسائلی را از علم دیگری به عنوان اصل موضوعه می‌پذیرد و بر پایه آن تحلیل‌هایی ارائه می‌دهد. مثلاً گزاره‌های فیزیک را می‌گیرد و بعد مورد تحلیل و بررسی فلسفی قرار می‌دهد. یکی از نتایج این پژوهش، آشکار شدن تفصیلی مصادیق گزاره‌های فلسفه بعد العلم در فلسفه اسلامی است که در گفتار اول شرح دادیم.

^{۴۳} برای مشاهده برخی از این تحلیل‌های ضد دین و ماده گرایانه، رک: تأثیر متقابل فیزیک و فلسفه، و.س.گت، ترجمه: محمد باقری، ماهنامه علمی و فرهنگی همد، دی ۱۳۶۰، سال سوم - شماره ۸ (۷ صفحه - از ۷۲۸ تا ۷۳۴).

اقسام این شقوق متصور عقلی اشاره می‌کنیم و سپس در هر فصل، مصادیق این نوع تأثیر را بر پایه کتاب الشواهد الربوبیه از منظر می‌گذرانیم و مباحث خاص مربوط به هر تأثیر را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف. اثبات وجود معنا یا همان طرح موضوع برای مباحث الهیاتی

در اینجا ادعا کردیم که یکی از اقسام وابستگی الهیات به تجربه و علوم برخاسته از تجربه این است که مصداق داشتن برخی از مفاهیم فلسفه اولی به کمک تجربه ثابت می‌شود. در فلسفه اولی صحبت از مفاهیم متعددی است که اگر تجربه از میان برود، صرفاً توضیحاتی مفهومی خواهند بود که مصداق داشتن آن‌ها به عالم خارج و نداشتن آن، غیر معلوم خواهد بود.

به عنوان مثال احکامی که برای مفهوم حرکت در فلسفه اولی مطرح می‌شود به این صورت است که «اگر حرکت که در فلسفه اولی مطرح می‌شود در خارج وجود داشته باشد، دارای این احکام خواهد بود».

اما اینکه آیا واقعا در خارج حرکتی وجود دارد یا خیر که به دنبال آن این احکام بر آن بار شود، مسأله‌ای است که بدون استفاده از تجربه بیرونی امکان پذیر نخواهد بود. در آینده در مورد مصداق روشن حرکت در تجربه درونی سخن خواهیم گفت.

توجه شود که ادعای ما این نیست که چون این احکام تحلیلی و مفهوم محور هستند، اگر در مصداق‌های خارجی مورد مواجهه قرار نگیرند، صرفاً ذهنی خواهند بود و ناظر به واقع نخواهند بود. مبنای معرفت‌شناسی ما این است که اگر حرکتی در خارج نباشد، باز هم قضایای فلسفی آن نفس الامر دارد و لذا صادق است. صحبت بر سر این است که احکامی که در فلسفه اولی برای برخی از مفاهیم گفته می‌شود، بر اصل حقیقت آن‌ها بار می‌شود، خواه مصداقی در خارج داشته باشند و خواه نداشته باشند. شبیه اینکه گفته شود: «هر متحرکی محتاج به یک محرک است». این گزاره صادق است، حتی در ظرفی که هیچ حرکتی وجود خارجی نداشته باشد.

اما می‌دانیم که فیلسوف به دنبال این است که همین دنیای خارج متعارفی که داریم، تحلیل و تبیین کند و او به دنبال بیان ملازمات مفهومی با صرف نظر از وجود داشتن یا نداشتن آن‌ها در خارج نیست. غایت فیلسوف این نیست که صرفاً بگوید: «اگر متحرکی باشد، نیاز به محرکی دارد» بلکه غایت او این است که این گزاره را بگوید تا بعداً نتیجه بگیرد که پس حرکت‌هایی که در بیرون مشاهده می‌کنیم، نیاز به محرک دارند که این مرحله بدون استفاده از تجربه امکان پذیر نیست. در مرحله بعد اگر بتوانیم نشان دهیم که وجود حرکت در خارج دارای

ضوابط لازم برای به کار رفتن در برهان نیست، طبیعتاً گزاره کلی: «اگر متحرکی باشد، نیاز به محرکی دارد» یک گزاره صادق است که البته نمی‌دانیم آیا فعلاً در خارج متحرکی هست که بتوانیم وجود محرک در خارج را به دنبالش ثابت کنیم یا خیر.

لذا اشکال ما در واقع نمایی گزاره «هر متحرکی محتاج به محرکی است» نیست. این گزاره اگر با تکیه بر ضوابط منطقی صحیح ثابت شده باشد، گزاره‌ای صادق و حاکی از واقع است، حتی در ظرفی که هیچ متحرکی در خارج نباشد و نفس الامر دارد، زیرا این گزاره همین قدر معنا دارد که «اگر متحرکی در خارج باشد، احتیاج به محرکی دارد» و اما اثبات وجود موضوع خود در خارج به عهده خود این گزاره نیست بلکه نیازمند تجربه است.

مشابه همین بحث در مورد مفاهیم بسیاری در فلسفه از جمله مقولات مختلف یا زمان یا امتداد و جسم و مفاهیمی دیگر قابل طرح است که در فصل بعدی کتاب مفصلاً به این مفاهیم خواهیم پرداخت تا دقیقاً روشن شود که وضع هر یک از آن‌ها و وضعیت اثبات آن‌ها در خارج به چه صورت است و اینکه آیا حقیقتاً به تجربه نیاز دارد یا بدون تجربه نیز دست یافتنی هستند.

پس در این نوع تأثیر طبیعیات و علوم برخاسته از تجربه بر الهیات، صحبت بر سر صدق یا عدم صدق گزاره الهیاتی نیست و همچنین صحبت از حکایت آن از خارج و عدم حکایت آن نیست بلکه صحبت بر سر مصداق داشتن یا نداشتن آن در خارج است و به دنبال آن در صورتی که نتوانیم با ضوابط لازم برای استفاده از براهین مصداق داشتن این مفاهیم در خارج را نشان دهیم، به دنبال آن هرگونه نتیجه‌گیری در مورد عالم خارج بر اساس این قضایای حقیقتاً صادق، مختل خواهد شد.

ب. به کارگیری گزاره‌های طبیعیاتی در مقدمات استدلال به عنوان اصول موضوعه

این نوع وابستگی الهیات به طبیعیات و علوم برخاسته از تجربه نوعی از تأثر است که معمولاً ابتدا به ذهن می‌رسد و در جایی است که در مقدمات اثبات‌کننده گزاره‌ای الهیاتی از مقدمات طبیعی و برخاسته از تجربه استفاده کنیم. پیشتر توضیح دادیم که قدمای فلاسفه چون مجربات و محسوسات را از یقینیات می‌دانستند، طبیعتاً چنین امری را معارض با فلسفی بودن استدلال نمی‌دانستند و لذا بدون هیچ ابایی حتی در حکمت متعالیه بارها این نوع تأثیر جهان بینی طبیعی قدیم بر الهیات را مشاهده می‌کنیم که در فصل مخصوصی به بررسی تفصیلی این نوع تأثیر در الشواهد الربوبیه خواهیم پرداخت.

البته خود قدمای فلاسفه به این مسأله که برخی از مطالب فلسفه از طبیعیات گرفته شده است، متفطن بودند و لذا ابن سینا می‌گوید:

«زیرا که بسیاری از امور مسلم در این علم (الهیات) از آن چیزهایی است که در علم طبیعیات مبرهن شده است مثل کون و فساد و تغیر و مکان و زمان و وابستگی هر متحرکی به یک محرک و منتهی شدن محرک‌ها به محرک اول و غیر این‌ها.»^{۴۴}

اما بر اساس نکاتی که از فخر رازی نقل شد و امروزه مقبول معمول متفکرین قرار گرفته است^{۴۵}، چنین نوع وابستگی سبب ایجاد خلل در استدلال فلسفی می‌شود مگر اینکه بتوانیم با ایجاد تغییراتی در برهان، با ارائه برهانی بدیل برای برهان سابق، به صورتی مطلب را تقریر کنیم که ابتدای بر گزاره طبیعیاتی منحل شود که این مسأله را نیز در همان فصل در مورد تک تک براهین مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ج. تشبیه و تمثیل و تقریب و ایده‌گیری

تولید علم حداقل^{۴۶} دارای دو مقام است. یک مقام، مقام گردآوری و ایده پردازی و نظریه پردازی است و یک مقام، مقام داوری و تصمیم‌گیری نهایی است. در مقام داوری در فلسفه اولی، تنها داورِ مورد قبول، عقل است و اما در مرحله گردآوری، هیچ محدودیتی وجود ندارد.

مثلاً فرض کنید، برای اثبات «تناهی ابعاد جسم»، بخواهیم قضاوت کنیم. تنها داور عقل است و هر برهانی که بر این مسأله آورده شده است، باید با دقت عقلی موشکافی شود تا ببینیم که آیا آن برهان تمام است یا خیر.

۴۴ الشفاء، الالهیات، ص ۱۹: «فلأن كثيراً من الأمور المسلمة في هذا مما تبين في علم الطبيعي مثل: الكون، و الفساد، و التغیر، و المكان، و الزمان و تعلق كل متحرك بمحرك، و انتهاء المتحركات إلى محرك أول، و غیر ذلك.»

۴۵ برای نمونه رک: آموزش فلسفه آیت الله مصباح، ج ۱، ص ۹۱ و نیز مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، ص ۴۷۷ و نیز اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۱.

۴۶ برخی از متفکرین معاصر مقام سومی را نیز برای علم در نظر گرفته‌اند که ملاحظه و نتیجه‌گیری است. رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴.

اما در مرحله گردآوری و کشف و ایده پردازی، ممکن است ایده یک استدلال از رفتار یک کودک یا یک خواب پریشان یا از هر چیز دیگری برای انسان حاصل شود. مثلاً فرض کنید با دیدن دعوای بین دو کودک ذهن ما به یک استدلال منتقل شود که بتوان برای مسأله «تناهی یا عدم تناهی ابعاد جسم» مورد استفاده قرار داد یا در خواب مطلبی ببینیم که بتوانیم از آن برای این مسأله استفاده کنیم یا شخصی مجنون کلامی بگوید یا استدلالی مطرح کند که از آن ایده‌ای بر این مطلب بگیریم.

خلاصه اینکه در مقام گردآوری، هیچ نوع محدودیت معرفت شناسانه نداریم و ممکن است ایده یک استدلال از هر راهی به ذهن انسان برسد و مهم این است که بعد بتوانیم از آن ایده در مقام داوری دفاع کنیم و اگر آن ایده در مقام داوری دفاع شود، دیگر فرقی نمی‌کند که از رؤیای صادقه به دست آمده باشد یا از خواب پریشان یا از هر چیز دیگر.

با توجه به این نکته، بسیاری اوقات، فلاسفه ایده یک گزاره الهیاتی را ابتداء از عالم طبیعت گرفته‌اند و به عبارت دیگری از تجربه و علوم برخاسته از تجربه گرفته‌اند و به عبارت دیگر از جهان بینی طبیعی خود، در مقام گردآوری استفاده کرده‌اند.

همچنین گاهی برای تقریب به ذهن یک مطلب انتزاعی پیچیده، به تمثیلی از امور طبیعی روی می‌آورند تا مطلب پیچیده را به ذهن تقریب کنند.

این نوع استفاده از جهان بینی طبیعی قدیم در کلمات فلاسفه و حتی در خود کتاب الشواهد الربوبیه بسیار است و مفصلاً به همراه محورهای اصلی آن، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در مقدمه فصل چهارم به تفصیل در مورد شقوق مختلف این نوع تأثیرگذاری سخن خواهیم راند.

د. نقض و ابطال گزاره‌های فلسفی توسط تجربه و طبیعیات

معمول متفکرین مسلمان در روزگار ما، این نوع تأثیر طبیعیات و جهان بینی طبیعی بر الهیات را نپذیرفته‌اند، زیرا گزاره طبیعیاتی و وابسته به تجربه بر اساس اشکالات مطرح شده، در حد یقینیات نیست و قدرت تعارض با یقینیات را ندارد هر چند که قدمات علی‌المبنا باید به آن قائل باشند و از تعارض بین مجربات و الهیات، به تناقض بخورند، زیرا همانطور که قبلاً گذشت هر دو را جزو بدیهیات می‌شمارند.

اما این تأثیر در میان متفکران مغرب زمین مفصلاً مورد بررسی قرار گرفته است و عده‌ای بر اساس مبانی خاص خود این را از تأثیرات مهم می‌دانند.^{۴۷} در فصل مربوط به این نوع تأثیر، مفصلاً به ابعاد مختلف این مسأله خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که آیا در میان متفکرانی چون ملاصدرا خصوصاً در کتاب الشواهد الربوبیه آیا با چنین مسأله‌ای مواجه می‌شویم یا خیر و اینکه حق در این مسأله با کیست.

اما فیزیک‌دانان غربی و حتی برخی از فلاسفه آن‌ها در مورد این مسأله به خلاف آنچه ثابت خواهیم کرد، عمل کرده‌اند و حتی در مسائلی که امکان توجیه آن با گزاره‌های عقلی وجود دارد، گزاره عقلی را با گزاره فیزیکی باطل کرده‌اند. مثلاً اصل علیت را به کمک اصل ماند(قانون اول نیوتون) رد کرده‌اند.

به خلاصه‌ای از گزارش ماجرا توجه کنید.^{۴۸}

جی‌اچ‌جینز در تبیین نظریه نیوتن این‌گونه می‌گوید:

«اگر ذره‌ای ساکن بود، ساکن می‌ماند و اگر متحرک بود در همان امتداد و جهت و با همان سرعت، متحرک می‌ماند مگر این‌که نیرویی برای تغییر حالت سکون یا حرکت، دخالت کند، لذا حرکت ابدی، حالت عادی اشیاء متحرک است مگر این‌که مانعی دخالت کند.»^{۴۹}

دکارت می‌نویسد:

«اولین قانون طبیعت؛ هر چیز در همان حالتی که هست باقی می‌ماند تا وقتی که چیزی حالت آن را تغییر نداده است... چرا که سکون ضد حرکت است و هیچ چیز به حسب خود، به ضد خود و یا به

^{۴۷} برای نمونه رک: علم و دین ایان باربور، بخش سوم: دین و نظریه‌های علم. و نیز رک به کتاب: حدس‌ها و ابطال‌ها.

^{۴۸} در این قسمت از مقاله «تحقیق درباره ی فاعل حرکت در فلسفه و اصل اول نیوتن» نوشته حسن دوست محمدی، چاپ شده در مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، تابستان و پاییز ۱۳۸۱، شماره ۲، ص ۶۵-۷۹، بهره برده‌ایم.

^{۴۹} فیزیک و فلسفه، ص ۲۷۱.

از بین بردن خود تمایل ندارد. قانون دوّم طبیعت؛ هر جسم که در حرکت است، متمایل است که حرکت خود را بر خطی راست هم‌چنان ادامه دهد.^{۵۰}

نیوتن نیز در کتاب مبادی ریاضی فلسفه طبیعی، اصل اول را این‌گونه تبیین می‌کند:

«هر جسم به حالت سکون یا حرکت یکنواخت خود بر خطی راست ادامه خواهد داد مگر این‌که به واسطه‌ی نیرویی که بر آن وارد آید، حالت خود را عوض کند.»^{۵۱}

اگر چه هم دکارت و هم نیوتن در مورد حرکت‌های دایره‌ای معتقدند که حتماً یک عامل خارجی موجب چنین حرکتی شده است، ملاحظه می‌شود که اصل «ماند» که یکی از سه اصل مهم مکانیک نیوتنی و سازنده‌ی جهان‌بینی پس از رنسانس است، ابتداءً معارض با مطالب فلسفی انگاشته می‌شود. گو اینکه این تقریر با صرف نظر از اصول فلسفی نگاشته شده است.

افسوس اینکه حتی خود این اصل جنبه تجربی صرف ندارد و خود فیزیکدانان تصریح می‌کنند که صرفاً برداشت شده از یک حالت خیالی و تصور ذهنی است. آلبرت اینشتین و لئوپولد اینفلد در کتاب تکامل فیزیک می‌گویند:

«فرض کنیم راهی باشد کاملاً هموار و چرخ‌های بدون اصطکاک، در این صورت هیچ چیز، باعث ایستادن ارابه نمی‌شود، ارابه، برای همیشه به سیر خود ادامه خواهد داد، این نتیجه، فقط از تفکر درباره‌ی آزمایشی خیالی (ایده‌آل) به دست آمده که هرگز نمی‌تواند جامعه‌ی عمل بباشد، زیرا که حذف همه‌ی اثرهای خارجی، غیرممکن است، این آزمایش خیالی همان برگه‌ای است که شالوده‌ی فیزیک مکانیک حرکت را بنیان نهاد.»^{۵۲}

^{۵۰} مبانی فلسفه، کتاب دوم، فقره ۷۳.

^{۵۱} نهاد ناآرام جهان، ص ۵۹.

^{۵۲} تکامل فیزیک، ص ۵۱.

و بدتر اینکه این اصلی که در تقابل با فلسفه پنداشته شده است، حتی با نظریات طبیعی فلسفه، در تنافی نیست. گزارش مسأله را از یکی از محققین در این زمینه ببینیم:

« ما می‌توانیم با نگاهی عمیق‌تر به نظریات فلسفی فلاسفه‌ی مسلمان و نظریه‌ی «میل» بو علی سینا و نظریه‌ی «طبیعت مقهوره» صدر المتالهین و سکوت نظریات علمی نسبت به بود و نبود محرک، این مسأله را حل کنیم، به گونه‌ای که هیچ یک از دو نظریه‌ی علمی و فلسفی نافی یک‌دیگر نباشند. شیخ الرئیس بو علی سینا (قرن چهارم هجری) و شیخ ابو البرکات بغدادی (قرن ششم هجری) و ابن باجه‌ی اندلسی (قرن ششم هجری) با ارائه‌ی نظریات جدید در مورد فاعل حرکت قسری که مخالف نظریات حکمای یونان باستان بوده، در حقیقت محرک را قوه‌ای یا میلی و یا به تعبیر غریبان (impetus) می‌دانند که متحرک را به جلو می‌برد، از نظر اینان اگر چه حضور محرک در هر لحظه واجب است (اصل فلسفی) اما این محرک در درون متحرک است نه بیرون از آن. و این اندیشه حتی در میان فلاسفه‌ی غرب نیز مطرح شده است. شاید بتوان گفت که نفوذ اندیشه‌های مسلمانان در میان غربیان به وسیله‌ی ترجمه‌ی آثار بو علی سینا و ابن باجه در میان آن‌ها، مهم‌ترین دلیل بر ارائه‌ی چنین نظریاتی باشد. بو علی که حدود شش قرن قبل از گالیله زندگی می‌کرده، معتقد است که اگر تصادم و مانعیت هوا به عنوان یک ماده خارجی نباشد (کاهنده میل) شیء پرتاب شده به واسطه‌ی وجود عامل «میل» در او، از مسیر خویش باز نمی‌گردد مگر بعد از برخورد با سطح فلک قمر چون معتقدند افلاک قابل شکاف نیستند، یعنی مانع قطعی برای ادامه حرکت متحرک هستند. (شفاء، قسمت طبیعیات، ص ۵۵۱). صدر المتالهین نیز پس از ذکر اقوال چهارگانه، نظریه‌ی شیخ را بهترین راه می‌داند اگر چه در نهایت نظریه‌ی دیگری را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد که این نظریه نیز با قانون علمی (اصل ماند) هیچ منافاتی ندارد: «این دو عقیده‌ی آخری باطل هستند چون جذب و دفع، اگر تا آخر حرکت باقی نمانند، حرکت، به علتی غیر از این‌ها احتیاج پیدا می‌کند و اگر باقی بمانند، سؤال می‌شود که این دو علت از کجا حاصل شدند؟ مذهب تولید نیز باطل است چون لازم است، معلول، موجود باشد، هنگامی که علت وجود ندارد، و علت تأثیر کند، موقعی که معلول وجود ندارد. چون تمام این نظریات باطل شد، فقط نظریه‌ی دوم (میل) باقی می‌ماند.» (اسفار، ج ۳، ص ۷۱۲) صدر المتالهین پس از نقل عبارت شیخ نکته‌ای را اضافه می‌کند و آن، این است که اگر چه در اثر وارد شدن ضربه، بر جسم،

یک میل و کشش درجسم پیدا می‌شود، اما منشأ مستقیم این میل و کشش چیست؟ آیا ضربه‌ی خارجی مستقیماً این میل را ایجاد کرده است؟ با از بین رفتن زمان ضربه، میل نیز باید از بین برود، پس باید گفت ضربه‌ی غیر مستقیم به صورت علت معده شرایط را برای طبیعت و صورت نوعیه‌ی جسم به گونه‌ای تغییر داده است که از این به بعد، خود طبیعت جسم، حالش متحول شده و به طبیعت دیگر (طبیعت مقهوره) تبدیل شده است بدین معنی که تأثیر غیر مستقیم ضربه این است که طبیعت جوهری مقسور را تبدیل به طبیعت ثانوی کرده و اگر این طبیعت جوهری مقسور توسط موانع و عوائق تغییر نکند، این حرکت تا ابد ادامه خواهد داشت و اگر طبیعت جوهری، اولیه باقی باشد اگر چه میل هم باشد باز باید به حالت اول خویش بازگردد ولی اگر طبیعت جوهری، ثانویه باشد جز با موانع به طبیعت اول خویش باز نمی‌گردد. (اسفار، ج ۳، ص ۷۱۲) پس بر اساس این نظریه، حرکت دائمی و مستمر یک شیء، پس از ضربه، به واسطه‌ی این است که طبیعت مقهوره در پدیده، دارای طبیعت دیگری است و همان طبیعت که تا به حال سنگ را به طرف زمین می‌کشاند، حال او را به طرف آسمان می‌کشاند تا زمانی که مانع دیگر یا ضربه‌ی دیگر آن طبیعت ثانوی را از بین نبرد، این حرکت همچنان ادامه دارد، چون بازگشت به طبیعت اولیه نیز، به عامل نیاز دارد.^{۵۳}

لذا همانطور که مشاهده کردید، مسأله نقض گزاره فلسفی حتی در حد اصل علیت در اوج و وضوح و قدرت، توسط اصل علمی، مشاهده می‌شود ولی این چنین چیزی در میان فلاسفه ما نیست و خواهید دید که اگرچه در مسائلی به نقد اصل عقلی توسط اصل طبیعیاتی در فلسفه پرداخته‌اند ولی معمولاً در جایی است که دلیل عقلی واضحی پشتوانه اصل فلسفی نبوده است. در فصل پنجم مفصلاً در این زمینه صحبت خواهیم کرد تا روشن شود که متفکرین ما و خصوصاً ملاصدرا در الشواهد الربوبیه در این زمینه چه کرده‌اند.

هـ- تأثیر روشی و رویکردی

تأثیرات جهان بینی طبیعی بر الهیات تنها در دایره محتوایی تعریف نمی‌شود بلکه گاهی نوعی رویکرد یا روش خاص متعارف در طبیعیات، سبب تأثیراتی در الهیات شده است. مثلاً در متفکرین مغرب زمین نمونه این مسأله

^{۵۳} «تحقیق درباره‌ی فاعل حرکت در فلسفه و اصل اول نیوتن» نوشته حسن دوست محمدی، چاپ شده در مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، تابستان و پاییز ۱۳۸۱، شماره ۲، ص ۷۵-۷۷.

را داریم که انتظار داشته‌اند روش خاص ایشان در علوم طبیعی، در الهیات و فلسفه اولی نیز به کار رود و بر این اساس دچار قضاوت‌هایی در این زمینه شده‌اند.^{۵۴}

همچنین در میان متفکران مسلمان نیز رویکردها و اصول روشی در طبیعیات شیوع داشته است که گاهی به صورت ناخودآگاه به الهیات هم سرایت کرده است و باید روشن شود که اولاً موارد آن چیست و ثانیاً آیا این سرایت دادن، در محل خود و به طور صحیح انجام شده است یا خیر که در فصل آخر این نوشتار مفصلاً به این مبحث با محوریت کتاب الشواهد الربوبیه خواهیم پرداخت.

و. تأیید مطلب فلسفی به کمک گزاره طبیعی

گاهی مطلبی فلسفی محض است و در اثبات آن نیاز به هیچ امر تجربی نداریم ولی گزاره‌هایی در طبیعیات وجود دارد که مؤید مطلب فلسفی می‌شود، مثل اینکه فرض کنیم اثبات تجرد نفس نیازی به تجربه حسی نداشته باشد، اما برخی از شواهد تجربی را بتوان مؤید این امر فلسفی محض دانست، مثل اینکه در علوم تجربی نشان داده شود که در برخی از شرایط جسمی کاملاً یکسان از نظر وضعیت فعل و انفعالات مغزی، دو نوع احساس متفاوت در شخص وجود داشته باشد.

مرحوم شهید مطهری به این مسأله چنین می‌پردازد:

« درباره هدفداری تکامل دو گونه بحث می‌توان انجام داد: ۱- علمی؛ ۲- فلسفی. اگر از جنبه علمی بخواهیم بحث کنیم باید در احوال موجودات مخصوصاً موجودات زنده تجسس کنیم. تطوّرات و عواملی که منجر به آن تطوّرات شده است را تحت نظر قرار دهیم تا عملاً کشف کنیم که آیا طبیعت یک جریان هدفدار طی می‌کند یا نه؟ چنان که می‌دانیم از قدیم الایام نظام متقن خلقت همواره دلیل قاطعی برای اثبات اصل علیت غائی به شمار می‌آمده است. این مبحث، مبحث دلکشی است. بحث علمی و زیستی درباره هدفداری طبیعت بحثی است جالب و دامنه دار، ورود در آن از حدود این مقاله خارج است ما شما را به کتاب‌هایی از قبیل «سرنوشت بشر» تألیف لکنت دونوئی ترجمه عبد الله انتظام و کتاب

^{۵۴} به عنوان مثال برخی از مناقشات هاوکینگ فیزیکدان معروف در اصل وجود خدا و براهین آن، به این صورت قابل تبیین است که انتظار داشته است که همه چیز با روش فیزیک مدرن قابل اثبات باشد و قالب روشی متفاوت با فیزیک مدرن قابل قبول نیست! رک به کتاب: طرح بزرگ.

«حیات و هدفداری» تألیف «ه. روویر» استاد کالبد شناسی دانشکده پزشکی و عضو فرهنگستان پزشکی پاریس، ترجمه دکتر عباس شیبانی، ارجاع می دهیم. اما اگر بخواهیم از راه فلسفی وارد این بحث شویم، تحلیل عقلانی ماهیت حرکت ما را به این نتیجه می رساند بدون این که نیازمند تجسس احوال موجودات زنده باشیم.^{۵۵}

در کتاب شواهد موردی نیافتیم که از مطالب طبیعیات به این صورت برای تأیید الهیات استفاده شود و تنها چیزی که به این سبک تأثیر طبیعیات بر الهیات نزدیک بود همان مورد سوم یعنی «تشبیه و تمثیل و تقریب و ایده گیری» بود و لذا برای این نوع استفاده از طبیعیات فصلی قرار ندادیم.

ز. ایجاد زمینه برای تحلیل فلسفی

تهیه زمینه‌های جدید برای تحلیلهای فلسفی، هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می‌شود، و با پیدایش زمینه‌های جدید برای تفصیل، و توضیح موارد خاص و جزئی گسترش می‌یابد، زمینه‌هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می‌آید. فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست، و مسائل اولیه آن محدود است، و با نمایان شدن افقهای وسیعتری گسترش یافته و می‌یابد، افقهایی که گاهی با کندوکاوهای ذهنی، و برخورد افکار و اندیشه‌ها و گاهی با راهنمایی وحی، یا مکاشفات عرفانی کشف می‌شود، و گاهی هم به وسیله مطالبی که در علوم دیگر اثبات می‌گردد، و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی، و تحلیلهای عقلی جدیدی فراهم می‌کند، چنانکه مسائلی از قبیل حقیقت وحی و اعجاز، از طرف ادیان و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح، از طرف عرفاء مطرح شده، و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است، همچنین پیشرفت روانشناسی تجربی، مسائل جدیدی را فرا روی علم النفس فلسفی گشوده است. بنا بر این یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه، انجام می‌دهند و موجب وسعت چشم انداز، و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می‌شوند، این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیلهای فلسفی، و تطبیق اصول کلی فراهم می‌آورند. مثلاً در عصر جدید، هنگامی که نظریه تبدیل ماده به انرژی، و تشکیل یافتن ذرات ماده از انرژی متراکم مطرح شد، چنین مسأله‌ای برای فیلسوف طرح گردید، که آیا ممکن است در عالم ماده چیزی تحقق یابد، که فاقد صفات اساسی ماده باشد، و مثلاً حجم نداشته باشد و آیا ممکن است، شیء حجم‌داری به شیء بی‌حجمی تبدیل شود، در

۵۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۷۰ و مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۷۷۵.

صورتی که پاسخ این سؤالات منفی باشد، نتیجه این خواهد بود، که انرژی فاقد حجم نیست، هر چند با تجربه حسی قابل اثبات نباشد. همچنین هنگامی که انرژی از طرف بعضی از فیزیکدانها، هم خانواده حرکت معرفی گردید چنین سؤالی پیش آمد، که آیا ممکن است ماده هم که علی الفرض، از تراکم انرژی بوجود آمده از سنخ حرکت باشد، و آیا با تبدیل شدن به انرژی، یا تبدیل شدن بعضی از ذرات اتمی به میدان، بر طبق بعضی از فرضیه‌های فیزیک جدید، ممکن است ماده خواص ذاتی خود را از دست بدهد، و اساسا آیا ماده فیزیکی همان جسم فلسفی است، و چه نسبتی بین ماده فیزیکی، و مفاهیم دیگری از قبیل نیرو انرژی، میدان با مفهوم فلسفی جسم وجود دارد.^{۵۶} اینها که گفته شد، همگی تبیینی برای این مسأله است که علوم تجربی زمینه برای تحلیل فلسفی ایجاد می‌کند.

این مسأله از ضرورت‌های امروز ماست که باید بر پایه علوم تجربی جدید، فلسفه بعد العلم آن را تشکیل دهیم و به دلیل کم توجهی متفکران مسلمان به این مسأله و مسائلی دیگر، این کار را مادیون و فلسفه‌های غیر دینی انجام داده‌اند و در نتیجه قرائت رایج از علوم تجربی در جهان امروز، قرائتی غیر دینی است. اتفاقا فلاسفه پیشین به این نکته توجه داشته‌اند و به نسبت به طبیعیات زمان خویش چنین اقداماتی را انجام داده‌اند و در سراسر کتاب الشواهد الربوبیه بارها مواردی را مشاهده می‌کنیم که در فصول مختلف به آن پرداخته‌ایم و در نهایت در فصل آخر کتاب، خصوصا به نکات روشی این مطلب و نیز مصادیق آن در کتاب الشواهد الربوبیه پرداخته‌ایم. البته به خلاف فصول دیگر کتاب که مفصلا به نقد محتوا نیز مشغول شده‌ایم در این فصل چنین نکرده‌ایم زیرا تمامی این موارد بر پایه طبیعیات قدیم است و عملا برای روزگار ما کاربرد ندارد و باید از نو کار شود و خصوصا که مواردی که در این فصل مطرح کردیم عمدتا بدون استدلال است. لذا مواردی که جنبه تبیینی یا استدلالی آن بالا بود و منجر به فلسفه بعد العلم یا فلسفی محض شده بود، در فصل سوم و چهارم بررسی کردیم و مواردی که جنبه تبیینی یا استدلالی نداشت، در این فصل اخیر قرار دادیم. در واقع اگر مشاهدات طبیعی که سبب ایده‌گیری می‌شود، منجر به تولید مسأله فلسفی خالص شود، جایگاه بحث از آن‌ها در فصل چهارم است و اگر منجر به فلسفه بعد العلم شود، باید در فصل سوم بحث شود که در آن به بررسی استدلال‌های فلسفی برگرفته از اصول موضوعه طبیعیاتی پرداخته‌ایم. لذا فصل اخیر بیشتر به جهت روش شناسی این تحلیل‌ها منعقد

۵۶ آموزش فلسفه، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

شد و در مرحله بعد جمع آوری مطالبی که زمینه ساز تحلیل فلسفی شده است ولی در الشواهد الربوبیه با بیان استدلالی نیست و لذا نمی توان آن را در فصول قبل قرار داد.

ح. تأثیر در تعریف مفاهیم

یکی دیگر از انحاء تأثیر طبیعیات و جهان بینی تجربی آن روزگار بر الهیات این است که در تعریف مفاهیم فلسفی قیودی را ذکر می کنند که اگر آن دانش تجربی نبود، چنین قیودی ذکر نمی شد. به عنوان نمونه ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه تعریفی برای نفس می آورد که در شرح آن توضیح می دهد که برخی از قیود آن برای خارج کردن نفس فلکی است. به عبارت او دقت کنید:

«و به وسیله لفظ «ذی حیاة بالقوه»، نفوس فلکیه از تعریف نفس خارج می شوند، البته به رأی آنانکه نفس را متعلق به جسم فلک کلی و مختص به آن می دانند و کواکب و افلاک جزئیة مانند خوارج و تداویری که در داخل فلک کلی محیط بر آنها قرار گرفته اند در نزد آنها به منزله آلات و قوای موجود در آنها به منزله فروغ منشعب از آن نفسند (زیرا نفس فلکی با این نظریه، درست مانند نفس ارضی است که به بدن تعلق گرفته و افلاک جزئیة و قوای موجود در آنها به منزله آلات و قوا و فروغ اویند، همان طور که قوا و آلات و مراکز موجود در نفوس ارضیه، آلات و فروغ آنهایند و در این صورت، نفوس فلکیه داخل در تعریف نفوس ارضیه می شوند و به وسیله قید ذی حیوة بالقوه از تعریف، خارج می شوند زیرا حیات موجود در نفوس فلکیه، حیات بالفعل است نه حیات بالقوه. زیرا نفوس فلکیه، ابداعی اند و در ابداعات، همه چیز بالفعل است). و اما در نزد آنان که معتقدند به اینکه برای هر جسم کروی از اجسامی فلکی (اعم از کلی و جزئی)، نفسی است جداگانه و مختص به آن، نیازی به ذکر قید ذی حیاة بالقوه نیست (زیرا در این صورت، افلاک جزئیة به نام خوارج و یا تداویر، خود دارای نفسی مخصوص به خودند و هیچ کدام به منزله آلات و فروغ نفس کلی محیط بر آنها نیستند و بنابراین به وسیله قید آلی داخل در تعریف نفس ارضی نمی شوند) و لذا گروه کثیری از حکما این قید را در تعریف نفس ارضی نیاورده اند (زیرا ذکر این قید برای اخراج نفس فلکی است و با تقریر مذکور، نفس

فلکی داخل در تعریف نفس ارضی نخواهد بود، چون این نفوس به وسیله قید آلی از تعریف نفس ارضی خارج شده‌اند).^{۵۷}

لازم به ذکر است که اولاً ما مبحث نفس را به تبع عملکرد ملاصدرا جزو الهیات دانستیم و لذا این مثال را مطرح کردیم. در ضمن تنها موردی که برای این نوع تأثیر در شواهد یافتیم همین مورد بود و لذا برای این قسمت نیز فصلی مستقل قرار ندادیم.

انحاء وابستگی طبیعیات به الهیات

این مسأله اصالتاً موضوع تحقیق ما نیست و لذا صرفاً به مقداری که به تحقیق ما مرتبط می‌شود به این موضوع می‌پردازیم.

در قسم اول از تأثیرات جهان بینی طبیعی بر الهیات، عرض کردیم که یکی از اقسام تأثیر علوم تجربی و دانش‌های برخاسته از آن، اثبات وجود موضوع در خارج است. شاید کسی که اولین بار این تعبیر را ببینید احساس کند که این مطلب با آنچه که در لسان فلاسفه معروف است، در تنافی باشد، زیرا معمولاً چنین گفته می‌شود که یکی از کارکردهای الهیات و فلسفه اولی اثبات وجود موضوع برخی از علوم است. مثلاً می‌گویند که فلسفه اولی وجود جسم را ثابت می‌کند و در اختیار فیزیک‌دان قرار می‌دهد و فیزیک‌دان بعد از اینکه خیالش نسبت به وجود جسم در خارج راحت شد، به بررسی‌های خواص و آثار جسم می‌پردازد، یعنی ممکن است تصور شود که آنچه در اینجا عرض کردیم دقیقاً به عکس آن چیزی است که در لسان فلاسفه معروف است. به عبارت ملاصدرا در این زمینه توجه کنید:

«این علم (فلسفه اولی) علمی آزاد و رها از هر نوع احتیاج و تعلق به غیر خود است و سایر علوم به منزله بردگان و خادمانی برای این علم هستند زیرا موضوعات آن‌ها تنها در این علم ثابت می‌شود».^{۵۸}

^{۵۷} الشواهد الربوبية، ص ۱۸۸: «و بقید ذی حیا بالقوة یرج النفوس الفلکیة علی رأی من یجعل النفس للفلک الکلی و الکواکب و الأفلاک الجزئیة کالجوارح و التداویر عنده بمنزلة الآلات و قواها کالفروع للنفس. و أما عند الداهیین إلى أن لكل کره من الفلکیات نفساً علی حدة فلا حاجة إلى هذا التقييد و لهذا لم يذكره الأکثرون».

^{۵۸} الحاشیة علی الهیات الشفاء، ص ۵: «هذا العلم علم حر مطلق عن الافتقار إلى غیره و التعلق بما سواه و سائر العلوم بمنزلة العبيد و الخدام لهذا العلم لأن موضوعاتها إنما یثبت فی هذا العلم فهو المعطى لثبوت موضوعاتها فی العقل و مقدمات براهینها إنما یرهن علیها فی هذا العلم أو

ابن سینا مطلب را مشروح‌تر بیان می‌کند:

«زیرا مبادی هر علمی اخص از مسائل در علم اعلی است مثل مبادی طب در طبیعی و مساحت در هندسه پس عارض می‌شود در این علم که مبادی علوم جزئیة را که از احوال جزئیات موجود بحث می‌کند، توضیح دهد. پس این علم بحث از احوال موجود و اموری که برا موجود است، می‌کند مثل اقسام و انواع تا اینکه به تخصیصی برسد که با آن تخصیص به موضوع علم طبیعی برسد تا آن را بسپارد به علم طبیعی و یا به تخصیصی برسد که با آن موضوع علم ریاضی حادث شود پس آن را به ریاضیات بسپارد و همین طور در سائر علوم.»^{۵۹}

این مسأله نیازمند دقت نظر و تأمل از جهات متعددی است. اولاً باید خود ادعا که فلسفه موضوع مثلاً علم فیزیک را ثابت می‌کند، مورد بحث و بررسی قرار بگیرد و ثانیاً نسبت آن با کلام ما-که عرض کردیم طبیعیات بر الهیات در اثبات موضوع تأثیر گذار است- روشن شود که تنها مسأله دوم به تحقیق ما مربوط می‌شود و موضوع اول خارج از بحث ماست.

در مورد مسأله دوم باید چنین گفت که تأمل در آنچه در قسم اول از اقسام تأثیر طبیعیات بر الهیات گفتیم، نشان می‌دهد که این دو-یعنی تأثیر طبیعیات بر الهیات در اثبات موضوع و تأثیر الهیات بر طبیعیات در اثبات موضوع که عبارتی دور گونه است- مسأله صرفاً شباهت لفظی دارند و تنافی آن دو واقعی نیست.

زمانی که فلاسفه می‌گویند که اثبات وجود جسم برای فلسفه بر عهده فلسفه است، چه منظوری دارند؟ آیا منظور آن‌ها این است که علم به جسم که از محسوسات است که در نتیجه از بدیهیات است، به صورتی است که فلسفه

یبرهن ما یتوقف هی علیها فیه فکما أن موضوعات هذا العلم مبادی لموضوعات سائر العلوم فکذلک مسائل هذا العلم مبادی لمسائل سائر العلوم فجميع العلماء من حیث هم العلماء بمنزلة العیال و الخدام للعالم الإلهی لأنهم المحتاجون إلیه فی أخذ مبادی علومهم و أراقهم المعنویة منه».

۵۹ الشفاء(الاهیات)، النص، ص ۱۴ و ۱۵: «و لأن مبادی کل علم أخص هی مسائل فی العلم الأعلی، مثل مبادی الطب فی الطبیعی، و المساحی فی الهندسة، فیعرض إذن فی هذا العلم أن یتضح فیه مبادی العلوم الجزئیة التي تبحت عن أحوال الجزئیات الموجودة. فهذا العلم یبحث عن أحوال الموجود، و الأمور التي هی له کالأقسام و الأنواع، حتی یبلغ إلی تخصیص یحدث معه موضوع العلم الطبیعی فیسلمه إلیه، و تخصیص یحدث معه موضوع الریاضی فیسلمه إلیه، و کذلک فی غیر ذلک.»

باید آن را در همین حال که امر بدیهی است، در اختیار فیزیک‌دان قرار دهد؟! طبیعی است که اگر علم به جسم از محسوسات باشد در نتیجه بدیهی است و نیازی نیست که فیلسوف بیاید این دانش بدیهی را در اختیار فیزیک‌دان قرار دهد، چون خود فیزیک‌دان این بدیهی را می‌داند! همچنین علم به وجود بسیاری از موضوعات دانش‌های دیگر مثل علم به میکروب و امثال آن، از دایره بررسی‌های فلسفی فیلسوفان خارج است و طبیعی است که مراد این فلاسفه از ادعای پیش‌گفته نباید چنین چیزی باشد و اگر هم چنین چیزی باشد، پذیرفتنی نیست.^{۶۰}

برخی اساتید در بیان مراد فلاسفه مطلبی دارند که در می‌یابیم که مراد این است که در مورد اصل وجود جسم و سایر محسوسات در خارج، شبهاتی وجود دارد که برخی از این شبهات با روش فلسفی قابل حل و فصل و پیگیری است و از این جهت اصل اثبات وجود موضوع در خارج، وظیفه فیلسوفان است. مراد ایشان از اینکه اثبات وجود موضوع وظیفه فیلسوفان است، صرفاً بحث روشی است و نه حتی اینکه این مسائل در دایره علم فلسفه با تعریف متعارف آن است بلکه چه بسا این مسائل مربوط به معرفت‌شناسی یا فلسفه‌های مضاف باشد و چون در گذشته چنین علومی به صورت مستقل وجود نداشته‌اند، فلاسفه در فلسفه از آن بحث می‌کردند.^{۶۱}

پس مراد از این ادعا این است که فیزیک‌دان برای اثبات وجود خارجی برخی از معانی مورد استفاده خود در خارج، محتاج به روش فلسفی است، زیرا برخی از شبهات ناظر به اصل وجود این موضوعات در خارج با این روش قابل حل و فصل است و لذا فیزیک‌دان ناچار است در این موارد به فلاسفه مراجعه کند یا خود فیلسوف باشد و بر اساس روش فلسفی به این شبهات پاسخ گوید.

۶۰ البته در میان فیلسوفان بوده‌اند کسانی که چنین برداشتی داشته‌اند ولی باید گفت که این برداشت قابل قبول نیست. مثلاً میرداماد در القیسات (ص ۱۹۱) می‌گوید: «و ایضاً انما البحث عن موضوعات العلوم الجزئیة و اجزاء موضوعاتها جميعا، علی ذمة العلم الاعلی الّذی هو سید العلوم و مستخدمها باسرها... اثبات هلیته البسیطة، و البحث عن الهلیة البسیطة لای شیء کان من مطالب العلم الّذی فوق الطبیعة.» (و همچنین بحث از موضوعات علوم جزئیة و اجزاء همه موضوعات آن‌ها بر عهده علم اعلی است که آن سید علوم و مخدوم همه علوم است... اثبات هلیة بسیطة و بحث از هلیة بسیطة که برای چه چیزی است از مطالب علمی است که فوق طبیعت است.)

۶۱ رک: کتاب نقد، شماره ۳۸، ص ۳۳۵-۳۳۸ و ۳۴۱-۳۴۳ و ۳۴۵-۳۴۶. از مجموعه گفتگوی استاد معلمی و آقای محمد جواد رضایی چنین برداشت کردیم.

مرحوم شهید مطهری در تحلیلی برداشتی مشابه با برداشت مذکور دارند و می‌فرمایند:

«ضمناً این نکته باید ناگفته نماند که اینکه می‌گوییم یک علم خود نمی‌تواند متکفل اثبات وجود موضوع خود باشد و یا اینکه یک علم جزئی نمی‌تواند وجود موضوع علم دیگر را ثابت کند، مقصود اثبات از طریق برهان است و در حقیقت معنی سخن این است که این نوع برهان داخل در آن علم نیست بلکه داخل در فلسفه اولی است؛ اما از طریق تجربه، مطلب دیگری است. آنچه از طریق تجربه اثبات می‌شود از قبیل وجود فلان حیوان ذره بینی یا فلان میکروب یا فلان ستاره، می‌توان گفت داخل در هیچ علم جزئی نیست. مثلاً کشف وجود فلان میکروب که در بهداشت و بیماری‌های انسان مؤثر است، از آن جهت که درباره تأثیر این حیوان ذره بینی در بدن انسان بحث می‌شود داخل در طب است و از آن جهت که اثبات وجود یک حیوان می‌شود داخل در فلسفه است؛ همچنان که صدر المتألهین در صفحه ۵ تعلیقات شفا می‌گوید که بحث طبیعیین از «محرک اول» از آن جهت که از محرکیت او برای اجسام بحث می‌شود بحث در احوال جسم است و در [الهیات] از وجود فی نفسه واجب بحث می‌شود.»^{۶۲}

همو در ادامه می‌فرماید:

«ولی می‌توان گفت مقصود از «چیزهایی که وجودشان احتیاج به اثبات دارد» امور غیر بدیهی و یا شبه بدیهی - یعنی اموری که منتهی به حس یا تجربه یا یکی دیگر از امور ششگانه می‌باشد - است و اگر نه، باید بگوییم پس همه حواس ما که وجود انسان و حیوان و گیاه و نبات را اثبات می‌کند مسائل فلسفه را اثبات می‌کند. اموری که با تجربه اثبات می‌شود - مانند امور حسی - در ردیف مبادی فلسفه است نه در ردیف مسائل فلسفه که تنها درباره امور نظری و غیر بدیهی بحث می‌کند. از نظر این فلاسفه - چنانکه می‌دانیم - تجربیات یکی از بدیهیات ششگانه است. پس به هیچ وجه اثبات وجود یک میکروب به وسیله تجربه یک مسأله فلسفی به شمار نمی‌رود.»^{۶۳}

جناب استاد فیاضی هم به این نکته تصریح می‌کند که:

۶۲ مجموعه آثار استاد شهید مطهری (درس‌های الهیات «شفا»)، ج ۷، ص ۲۴۰.

۶۳ همان، ج ۷، ص ۲۴۱ پاورقی.

«علمی متوقف بر فلسفه‌اند که موضوعشان بدیهی نباشد؛ زیرا امر بدیهی بر هیچ علمی متوقف نخواهد بود.»^{۶۴}

همچنین خود ابن سینا در عبارتی مشابه این نکته تصریح می‌کند که به عنوان نمونه بحث از جسم طبیعی که وجودش بدیهی است، نیاز به اثبات ندارد:

«و اما موضوع علم گاهی اوقات چنین است که واجب است هم تصدیق گردد و هم تصور شود، پس آنچه از موضوعات علم وجودش معلوم باشد و تعریفش مخفی باشد مثل جسم طبیعی، برای وجودش در علم بحثی قرار داده نمی‌شود بلکه صرفاً به تعریفش مشغول می‌شوند.»^{۶۵}

که همانطور که می‌بینید تصریح می‌کند که اصل وجود جسم طبیعی بدیهی است و نیازی نیست که علمی به آن بپردازد.

اما مراد ما از اینکه عرض کردیم، یک قسم تأثیر طبیعیات بر الهیات، اثبات وجود معنای مورد بحث در الهیات است، این بود که تجربه در اثبات وجود برخی از مفاهیم مورد بحث در الهیات مثل جسم، تأثیر دارد و بسیار واضح است که این دو ادعا بعد از روشن شدن مراد از آن‌ها، هیچ تنافی با یکدیگر ندارند، زیرا زمانی که تأثیر تجربه در اثبات جسم در خارج را مطرح می‌کنیم نافی تأثیر تحلیل‌های عقلی نیستیم و ادعا نمی‌کنیم که اثبات وجود جسم صرفاً امری تجربی و بر اساس تجربه خالص است و زمانی که ادعا می‌کنیم فیلسوف باید به کمک طبیعی‌دان بیاید و وجود جسم را در خارج برایش ثابت کند، نفی تأثیر تجربه نمی‌کنیم بلکه صرفاً می‌گوییم در نتیجه گرفتن از این تجربه محسوس، نیازمند یک سری بررسی‌های عقلی هستیم.

پس روشن شد که این دو ادعا با یکدیگر در تنافی نیستند و مسأله وابستگی طبیعیات به الهیات به همین مقدار مرتبط به موضوع تحقیق ماست.

۶۴ جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۰۲.

۶۵ الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۱۸۴: «و أما موضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به و أن يتصور جميعاً، فما كان منه ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم، بل اشتغل بأن يوضع حده فقط.»

فصل دوم: بررسی اموری که اثبات اصل وجود آن‌ها وابسته به تجربه است

مقدمه

برخی از اقسام جوهر و عرض

ترکیب و برخی از اقسام آن

حرکت و برخی از مفاهیم وابسته به آن

مقدمه

در این فصل به مجموعه مفاهیمی در کتاب الشواهد الربوبیه می‌پردازیم که احتمال وابستگی آن‌ها به تجربه و تحلیل‌های برخاسته از تجربه و به عبارتی دیگر «جهان بینی طبیعی فلاسفه» برای اثبات اصل وجود آن‌ها در خارج محتمل است و به عبارت دیگر در این فصل به مفاهیمی می‌پردازیم که ارزش بحث دارد که به عنوان یک سؤال مطرح کنیم که آیا مثلاً اصل وجود «حرکت» یا «جسم» در خارج محتاج به تجربه است و اینکه بررسی کنیم که آیا می‌توان اصل وجود «حرکت» یا «جسم» را در خارج ثابت کرد یا بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد یا اینکه امری نظری است که تاکنون برهانی قابل قبول بر وجود آن در خارج اقامه نشده است. این مسأله بسیار مهم است، زیرا که اگر فلاسفه به نحو قاطعی اثبات نکنند که مثلاً «حرکت» در خارج وجود دارد، تمام مباحث حرکت یک سری گزاره‌های صادق خواهد بود که البته هیچ مصداقی در خارج ندارد و لذا بر اساس آن‌ها نمی‌توانیم در مورد پدیده‌های اطراف خود صحبت کنیم، زیرا هنوز روشن نشده است که این پدیده‌ها حقیقتاً مصداقی برای آن گزاره‌های صادق هستند. لازم به تذکر است که صحبت ما بر سر حکایت واقعی گزاره‌های صادق از خارج نیست. ما در اینجا پیش فرض گرفته‌ایم که گزاره‌های صرفاً تحلیلی و ذهنی حاکی از خارج هستند و صدق در آن‌ها معنا دارد و به همان معنای متعارف است، بلکه کلام ما بر سر وجود مصداق آن‌ها در خارج است. به عبارت دیگر ما قبول داریم که اگر از راهی تحلیلی و صرفاً مفهومی ثابت کردیم که چیزی در خارج وجود دارد، آن چیز حقیقتاً در خارج هست. اما عمده احکام فلسفی در مباحثی که محل بحث ما هستند، این چنین نیستند بلکه در حکم گزاره شرطیه هستند که اگر مصداقی در خارج داشته باشند، آن احکام برای آن‌ها ثابت است و تنها زمانی در مورد پدیده‌های عالم ما صحبت می‌کنند که ثابت شود در خارج مصداق دارند. مثلاً اگر گفته شود که «جسم حرکت جوهری دارد» صدق این گزاره به معنای وجود جسم در خارج نیست بلکه به این معناست که اگر جسمی در خارج وجود داشته باشد، حرکت جوهری دارد ولی اثبات وجود جسم در مرحله قبل از آن ضرورت دارد.

البته طبیعی است که در کتابی مثل الشواهد الربوبیه همه مفاهیم مهم فلسفی که قابلیت طرح چنین بحثی در مورد آن‌ها وجود دارد، مطرح شده است و لذا در این فصل محوریت کتاب الشواهد الربوبیه-که موضوع تحقیق ماست-چندان موضوعیت ندارد به خلاف فصل بعد که چون بررسی براهینی است که در مقدمات آن‌ها مسائل طبیعیاتی به کار رفته است، مسأله محوریت کتاب الشواهد الربوبیه به وضوح روشن است.

مجموعه این مفاهیم را به چند دسته تقسیم کرده‌ایم و در هر قسمت ابتداء تاریخچه‌ای مختصر از این مفهوم و پیشینه آن در فلسفه مطرح می‌کنیم و در مرحله بعد به نظرات فیلسوفان در مورد آن مفهوم می‌پردازیم و کلمات آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم و به یک جمع بندی و قول مختار می‌رسیم و در مرحله بعد لوازم قول مختار را بیان می‌کنیم.

برخی از اقسام جوهر و عرض

سابقا گذشت که برای اثبات وجود خارجی محسوسات نیاز به استدلال داریم و صرف محسوس بودن، سبب یقین به وجود آن نمی‌شود و همچنین تحلیلی که بر پایه تجربه باشد، باید از جهات متعددی مورد بررسی قرار گیرد که پیشتر به برخی از جهات آن اشاره کردیم و گرنه یقینی نخواهد بود.

قبل از ورود به مبحث اقسام جوهر و عرض و بررسی آن‌ها از نظر وابستگی یا عدم وابستگی به حس، باید گزارشی سریع از تعریف کلی جوهر و عرض و اقوال آن و نیز اقوال در اقسام آن ارائه دهیم تا اولاً نشان دهیم که اصل تقسیم جوهر و عرض نیازمند تجربه و حس نیست و ثانياً زمینه برای بحث در اقسام جوهر و عرض و وابستگی آن‌ها به حس آماده شود.

اقوال در تعریف جوهر و عرض

به صورت کلی دو تبیین در تعریف جوهر و عرض وجود دارد.

تبیین اول: ماهیت محور

جوهر ماهیتی است که برای موجود شدن در خارج به موضوع نیاز ندارد و عرضی ماهیتی است که برای موجود شدن در خارج به موضوع نیاز دارد. منظور از موضوع هم محلی است که بی نیاز از حال است. مقصود از حلول هم این است که شیئی معنای فی نفسه - معنای اسمی - داشته باشد و این معنای فی نفسه، ناعت و صفت برای دیگری باشد و به عبارتی دیگر، لغیره باشد.^{۶۶} باید دانست که محل گاهی در تقویم خود محتاج به حال است، شبیه تقریر مشهور از ماده و صورت و گاهی چنین نیست که در بحث ما مراد از موضوع چنین محلی است. مرحوم علامه می‌فرماید:

^{۶۶} رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۱۸.

«ماهیت به در تقسیم اولی، تقسیم می‌شود به ماهیتی که هنگامی که در خارج موجود شود، موجود می‌شود بدون موضوعی و بی‌نیاز از آن و آن ماهیت جوهر است و نیز تقسیم می‌شود به ماهیتی که هنگامی که در خارج موجود می‌شود در موضوعی بی‌نیاز از آن موجود می‌شود و آن همان مقولات نه‌گانه عرضی است.»^{۶۷}

تبیین دوم: شعبه محاور

جوهر معنای موجود در خارج است که برای موجود شدن در خارج بی‌نیاز از موضوع بوده است و عرض معنای موجود در خارج است که برای موجود شدن نیازمند به موضوع بوده است و مراد از معنی محکی بالذات مفهوم است که در تفکر فلسفی آیت الله فیاضی چنین توضیح داده می‌شود.

بر اساس تعریف اول، مقسم تقسیم به جوهر و عرض، ماهیت است ولی بر اساس تعریف دوم، مقسم جوهر و عرض موجود است، زیرا معنای موجود است که در خارج یا به صورت جوهری است یا عرضی. این دیدگاه دوم، متعلق به آیت الله فیاضی است^{۶۸} هر چند که در برخی از عبارات فلاسفه پیشین نیز مقسم این تقسیم، موجود دانسته شده است.^{۶۹}

مقوله بودن یا نبودن جوهر و عرض و تعداد مقولات

مقوله بر محمولی ذاتی اطلاق می‌شود که ذاتی‌ای که بر آن حمل شود، وجود ندارد. به عبارت دیگر محمول ذاتی‌ای که جنس الاجناس است، مقوله است. آیت الله فیاضی در این خصوص می‌فرماید:

۶۷ نه‌ایه الحکمه، ص ۹۰: «تنقسم الماهیه انقساما أولیا - إلى الماهیه التي إذا وجدت فی الخارج - وجدت لا فی موضوع مستغن عنها - و هی ماهیه الجوهر - و إلى الماهیه التي إذا وجدت فی الخارج - وجدت فی موضوع مستغن عنها - و هی المقولات التسع العرضیه.»

۶۸ رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۲۰ و ۴۲۱.

۶۹ برای مثال فخررازی در المباحث المشرقیه فی العلم الالهیات و الطبیعیات (ج ۱، ص ۱۳۷ و ۱۳۸) می‌گوید: «ان کل موجود فاما ان یكون فی شیء و اما ان لا یكون فی شیء... فالجوهر هو الموجود لا فی موضوع و العرض هو الموجود فی موضوع.» (هر موجودی یا اینکه در چیزی است و یا اینکه در چیزی نیست. پس جوهر همان موجود نه در موضوع است و عرض موجود در موضوع است.) و نیز: رک التحصیل، ص ۲۹۳ و ۲۹۴ و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۶ و نیز اسفار، ج ۴، ص ۲۴۳.

«پس مقوله در اصطلاح اخص از مقول در جواب ماهو است، زیرا مقول در جواب ماهو تنها زمانی مقوله نامیده می‌شود که چیزی در جواب «ما هو» غیر آن گفته نشود و به عبارت دیگر مقوله آن امر ذاتی برای غیر خود است که بر آن حمل می‌شود در حالی که ذاتی دیگری که بر آن حمل شود، نباشد.»^{۷۰}

بر این اساس بحثی در میان فلاسفه شکل گرفته است که آیا جوهر، مقوله‌ای برای اقسام خود است یا اینکه یک عنوان انتزاعی است که بر آن‌ها حمل می‌شود و حاکی از ذاتیات آن‌ها نیست و مشابه همین بحث برای اعراض نیز شکل گرفته است. مشهور فلاسفه جوهر را از مقولات می‌دانند و برخی دیگر مثل استاد فیاضی و با تبیینی متفاوت فخررازی و بهمنیار منکر مقوله بودن جوهر هستند.^{۷۱}

اما در مورد عرض، مشهور فیلسوفان عرض را مقوله نمی‌دانند^{۷۲} ولی برخی از فیلسوفان چون میرداماد^{۷۳} عرض را مانند جوهر از مقولات می‌دانند.

بر اساس نکاتی که عرض شد، روشن می‌شود که در شمارش مقولات بین علماء اختلاف است. مشهور فیلسوفان قائل به ده مقوله هستند که یکی جوهر و نه مقوله عرض هستند که عبارتند از کم و کیف و اضافه و وضع و این و متی و جده و ان یفعل و ان ینفعل.^{۷۴} میرداماد قائل به دو مقوله جوهر و عرض است.^{۷۵} ابن سهلان ساوی قائل

^{۷۰} نه‌ایه الحکمه با تعلیقه استاد فیاضی، ج ۲، ص ۳۳۹، تعلیقه ۱۰: «فالمقوله فی الاصطلاح أخص من المقول فی جواب ما هو؛ لأن المقول فی جواب ما هو إنما یسمی مقوله إذا کان لا یقال علیها فی جواب ما هو شیء غیرها. و بعبارة اخرى: المقوله هی ما تكون ذاتیه لغیرها و تحمل علیه و لیس لها ذاتی یحمل علیها.»

^{۷۱} برای آگاهی از تفصیل وجه این اقوال رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۲۴-۴۲۷.

^{۷۲} جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۲۹-۴۳۱.

^{۷۳} القیسات، ص ۴۰ و ۴۶.

^{۷۴} نه‌ایه الحکمه، ص ۸۹: «إن جمهور المشائین علی أن المقولات عشر - و هی الجوهر و الكم و کیف و الوضع - و این و متی و الجده و الإضافة - و أن یفعل و أن ینفعل.» (همانا جمهور مشائین بر این عقیده هستند که مقولات ده تا هستند و آن جوهر و کم و کیف و وضع و این و متی و جده و اضافه و ان یفعل و ان ینفعل است.)

^{۷۵} القیسات، ص ۴۰.

به چهار مقوله است که جوهر و کم و کیف و نسبت است و دیگر مقولات عرضی انواعی برای نسبت هستند.^{۷۶} شیخ اشراق قائل به پنج مقوله است که جوهر و کم و کیف و نسبت و حرکت باشند.^{۷۷} برخی از فلسوفان هم جوهر را از دایره مقولات خارج کرده‌اند و سخن را بر سر اقسام آن برده‌اند که آیت الله مصباح^{۷۸} و آیت الله فیاضی^{۷۹} و فخررازی^{۸۰} و بهمنیار^{۸۱} از این دسته هستند.

البته باید توجه داشت که اقسامی که برای عرض و جوهر ذکر می‌شود صرفاً استقرائی است و کسی نتوانسته است برهان بیاورد که نباید قسم دیگری از این اقسام وجود داشته باشد. مرحوم علامه طباطبائی در این خصوص می‌فرماید:

«و تکیه گاه آن چه که در عدد مقولات ذکر کرده‌اند استقراء است و برهانی بر اینکه فوق این‌ها مقوله‌ای نیست که آن اعم از همه یا بعضی باشد، اقامه نشده است.»^{۸۲}

حال که کلیت مباحث جوهر و عرض و اقسام آن‌ها را از منظر گذرانیدیم، نوبت به بررسی چند مسأله اساسی می‌رسد.

آیا اصل وجود جوهر و عرض بدون تجربه حسی امکان پذیر است؟

ابتداء ممکن است چنین تصور شود که عرض از همین اجسام مادی انتزاع شده است و لذا وابسته به حس است و جوهر نیز لازم عقلی یک مفهوم منتزع از حس است و لذا آن هم وابسته به حس می‌باشد.

^{۷۶} به نقل از نه‌ایه الحکمه تعلیقه استاد فیاضی، ج ۲، ص ۳۴۴.

^{۷۷} مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱.

^{۷۸} تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه، ص ۱۳۰ و ۱۳۱، تعلیقه ۱۱۲ و نیز آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل و هفتم، ص ۱۸۷ و ۱۸۹.

^{۷۹} جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۵۰۳.

^{۸۰} المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، ص ۱۴۲.

^{۸۱} التحصیل، ص ۳۵۲.

^{۸۲} نه‌ایه الحکمه، ص ۸۹: «و المعول فیما ذکره علی الاستقرء - و لم یقم برهان علی أن لیس فوقها مقوله - هی اعم من الجمیع أو اعم من البعض»

اما با اندکی تأمل در می‌یابیم که حتی اگر منشأ اولیه به ذهن آمدن مفهوم عرض و به دنبال آن جوهر در ذهن، تجربه حسی بوده باشد، اصل وجود این دو در خارج وابسته به حس نیست، زیرا:

اولاً: در مقام نفس و علم حضوری ما می‌توانیم نمونه جوهر و عرض را به علم حضوری دریافت کنیم که به ترتیب همان نفس و حالات عارض بر آن می‌باشد.

و ثانیاً: تقسیم معنای موجود به جوهر و عرض یا ماهیت به جوهر و عرض، تقسیمی است که دورانش بین نفی و اثبات است و اگر مقسم آن را معنای موجود بدانیم، بعد از پذیرش حداقل یک معنای موجود، قطعاً یک طرف آن در خارج موجود است و همچنین اگر مقسم آن را ماهیت بدانیم، نیز بعد از پذیرش ماهیت قطعاً یک طرف آن در خارج در دل ماهیات موجود است، مشروط به اینکه اصالت ماهوی باشیم یا تقریری از تقریرهای اصالت وجود را بپذیریم که ماهیت را در خارج حقیقتاً موجود می‌دانند.^{۸۳} و در هر صورت با پذیرش انسان به عنوان یک معنای موجود در خارج به کمک علم حضوری و با پذیرش برخی از حالات عارض بر او می‌توانیم ادعا کنیم که طرفین این تقسیم در خارج موجود است و حتی اگر منشأ اولی این مفاهیم در ذهن، تحلیلی بر امور محسوس باشد، در نهایت وابسته به حس نیستند و ما با راه مستقل از حس می‌توانیم آن‌ها را و وجودشان در خارج را اثبات کنیم.

آیا اصل وجود اقسام اولیه جوهر و اقسام اولیه عرض، بدون تجربه حسی قابل اثبات در خارج هستند؟

همانطور که سابقاً عرض کردیم تقسیم بندی اعراض و جواهر به اقسام متعدد، امری استقرائی است و لذا این چنین نیست که حصر عقلی وجود داشته باشد و مثلاً با نفی برخی از اقسام، برخی از اقسام دیگر ثابت شود بلکه ممکن است در خارج اموری باشند که هیچ یک از اقسام گفته شده نباشند و بشر تا کنون به آن‌ها دست نیافته باشد. همچنین در بدو او و قبل از بررسی دقیق تک تک اقسام، ممکن است که تحلیل‌های گفته شده برای موجودات محسوس، خلاف واقعیت آن‌ها باشد و لذا آن‌ها در واقع اموری باشند که در هیچ یک از اقسام عرض و جوهر نگنجد و لذا بر ماست که با دقت تحلیل‌های هر یک از اقسام جوهر و عرض را با دقت بررسی کنیم تا

^{۸۳} برای مشاهده عمده تقریرهای اصالت وجود رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۲.

روشن شود که آیا این تحلیل‌ها به صورت ورا حسی قابل انتساب به خارج هستند یا خیر و در صورتی که نباشند، چه لوازمی دارد.

پس در اینجا بررسی دانه دانه اموری را که به عنوان اقسام عرض یا جوهر ذکر شده‌اند، شروع می‌کنیم.

الف. جسم

پیشتر گذشت که ابن سینا جسم را از اموری می‌داند که اصل وجودش بدیهی است ولی تعریف آن بدیهی نیست و نیاز به بحث و گفتگو دارد^{۸۴} و همچنین گذشت که ملاصدرا اصل وجود جسم را نیز بدیهی ندانست بلکه فرمود که حق این است که آثار و عوارض جسم محسوس و بدیهی است ولی جسم نیاز به اثبات دارد^{۸۵} و تبصره‌ای بر کلام ملاصدرا نیز گذشت.^{۸۶}

قبل از اینکه از وجود جسم بحث کنیم اولاً باید تعریف دقیقی از آن ارائه دهیم و بعد ببینیم که بر اساس تعریف بیان شده، آیا می‌توانیم به کمک دلیلی غیر وابسته به محسوسات، اثبات وجود آن را در خارج ثابت کنیم یا خیر.

اولاً باید توجه داشت که کسانی که جسم را مقوله می‌دانند -و نه جوهر را- طبیعتاً تمامی تعریف‌های مذکور را رسمی می‌دانند، زیرا برای تعریف حدی نیاز به جنس و فصل داریم و به حسب فرض جسم، جنس الاجناس است -و نه جوهر- و لذا قابل تعریف حدی نیست، اما کسانی که جوهر را جنس الاجناس می‌دانند، در تعریف جسم باید فصلی برای جسم پیدا کنند که در کنار جنس آن که جوهر باشد، قرار دهند و به حد تامی دست یابند. البته در محل بحث ما نیازی به تعریف حدی آن هم به صورت تام نیست بلکه همین که تعریفی ارائه دهیم که مساوی با جسم باشد، کافیت، حال می‌خواهد رسم باشد یا حد.

۸۴ الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۱۸۴: «و أما موضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به و أن يتصور جميعاً، فما كان منه ظاهر الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم، بل اشتغل بأن يوضع حده فقط.» (و اما موضوع علم گاهی اوقات چنین است که واجب است هم تصدیق گردد و هم تصور شود، پس آنچه از موضوعات علم وجودش معلوم باشد و تعریفش مخفی باشد مثل جسم طبیعی، برای وجودش در علم بحثی قرار داده نمی‌شد بلکه صرفاً به تعریفش مشغول می‌شوند).

۸۵ شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۲۳۱.

۸۶ در گفتار سوم، در قسمت «بررسی وجود خارجی محسوسات در خارج».

تعریفی که ابن سینا برای جسم ارائه می‌دهد عبارت است از:

«جسم آن جوهری است که برای تو امکان دارد که در آن (سه) بُعد را فرض کنی هر طور که خواستی
ابتداء»^{۸۷}

این مقدار از تعریف جسم را تا جایی که جستجو کردیم، همه فلاسفه مسلمان پذیرفته‌اند.^{۸۸، ۸۹} همچنین این مسأله که دارای امتداد بودن برای جسم از خصائص ذاتی جسم است، در برخی از عبارات مورد تصریح قرار گرفته است. مثلاً میرداماد می‌فرماید:

«جسم طبیعی از آن جهت که جسم طبیعی است برایش تنها چنین است که سنخ طبیعتش و جوهر ماهیتش به صورتی ممتد در جهات سه گانه باشد... پس این خاصیت برای جسم در مرتبه ذاتش است زیرا که از مقومات ماهیتش است.»^{۹۰}

البته اگر تصریح نکنند هم ظاهراً آن را ذاتی می‌دانند، زیرا وقتی در مقام تعریف جسم می‌گویند «جوهر قابل فرض کردن امتدادهای سه گانه»، ظاهراً قسمت دوم تعریف را به عنوان فصل آورده‌اند که از ذاتیات جسم است.^{۹۱}

^{۸۷} الشفاء، الالهیات، ص ۶۳: «فبين من هذا أنه ليس يجب أن يكون في الجسم ثلاثة أبعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الأبعاد الثلاثة حتى يكون جسماً بالفعل... أن الجسم هو الجوهر الذي يمكنك أن تفرض فيه بعداً كيف شئت ابتداء».

^{۸۸} برای دیدن عبارات تک تک فلاسفه از ابن سینا و بهمنیار و حی بن یقظان و شیخ اشراق و متأخرین، رک: مفهوم امتداد مندی جسم طبیعی در طبیعات سینوی، غلامحسین رحیمی، معرفت فلسفی، سال دهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۱، ص ۸۳.

^{۸۹} البته در میان فلاسفه یونان و غیر مسلمان، مسأله چنین نیست. برای آگاهی از اقوال ایشان رک به مقاله: «ماهیت جسم از دیدگاه فلاسفه یونانی و مسلمان»، سادات شهیدی، سعیده، حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۲۸ و ۲۹ - ص ۵۷ - ۷۴.

^{۹۰} مصنفات میرداماد، الايضات، ج ۱، ص ۴۹: «إنما للجسم الطبيعي، بما هو جسم طبيعي، أن يكون سنخ طبيعته و جوهر ماهيته ممتداً في الجهات الثلاث على الإطلاق. فهذا له في مرتبة ذاته، لأنه من مقومات ماهيته».

^{۹۱} البته فخر رازی ذاتی بودن امتداد برای جسم را انکار می‌کند (المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۱۴۲) ولی ملاصدرا از اشکالات او جواب می‌دهد. (اسفار، ج ۵، ص ۴) ولی در واقع جوابی که به اشکال فخر رازی بر اینکه «قابلیت امتداد سه گانه نمی‌تواند فصل حقیقی باشد» می‌دهد، در واقع پذیرش ادعای فخر رازی است. جواب ملاصدرا این است که اموری که در تعریف اشیاء آورده می‌شود معمولاً فصل حقیقی نیستند و

نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که در برخی از عبارات در تعریف جسم یا بیان صفات آن سخن از اتصالی بودن آن آمده است.^{۹۲} در تفسیر اتصال و هیئت اتصالی جسم کلام میرداماد قابل توجه است:

«همانا اتصال در صناعه به دو معناست به صورت اشتراک لفظی که یکی نسبی است که فقط بین دو شیء تصور می‌شود که آن دو شیء همان شیء متصل و متصل شده به آن، هستند و اطلاق می‌شود بر اینکه آخر مقداری با مقداری دیگر متحد باشد و بر اینکه جسمی به گونه‌ای باشد که با واسطه حرکت شیء متصل به آن حرکت کند و دیگر معنا حقیقی است که وصفی برای شیء است نه به اعتبار قیاس آن شیء به اشیاء دیگر و خود آن نیز به دو معناست که یکی اصل متصل بودن یک چیز است، یعنی به گونه‌ای باشد که به ذاتش مصداق ممتد در ابعاد باشد. پس به حسب این معنا جوهر آن ذات، هم متصل است و هم خود اتصال است به دو اعتبار و متصل به این معنی همان صورت جسم طبیعی و فصل آن است... و دیگر معنا این است که شیء در ذاتش به گونه‌ای باشد که تحلیل آن به اجزاء و همیه متشاکر در حدود مشترک صحیح باشد و متصل به این معنا فصل «کمیت» است و لازمی برای متصل به معنایی است که صورتی برای جسم در وجود می‌باشد.»^{۹۳}

صرفاً از ملزومات فصل هستند که جانشین فصل واقع می‌شوند. لذا در واقع می‌توان ادعا کرد که با توجه به مشکلات روشی شناخت ماهیت اشیاء، ادعای اینکه این مسأله ذاتی جسم است، بسیار بعید به نظر می‌رسد ولی چون این مسأله در تحقیق ما، تأثیر خاصی ندارد، از تبیین تفصیلی مطلب خودداری می‌کنیم.

^{۹۲} برای نمونه مرحوم علامه طباطبائی در بدایه الحکمه (ص ۷۲) می‌فرماید: «فالجسم الذی هو جوهر ذو اتصال، یمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث ثابت لا ريب فيه» (جسمی که آن جوهر دارای اتصال است که می‌توان در آن امتدادهای سه گانه را فرض کرد، امری مسلم است که شکی در آن نیست)

^{۹۳} همان: «إنَّ «الاتصال» يقع في الصنعة على معنيين، باشتراک اللفظ: إضايفي لا يعقل إلا بين شيئين، متصل و متصل به، و يطلق على كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر، و على كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر؛ و حقيقی يوصف به الشيء لا بقياسه إلى غيره. و هو أيضا بمعنيين: أحدهما نفس متصلة الشيء، أي: كونه بذاته مصداق حمل الممتد في الأبعاد عليه، فبحسبه جوهر الذات متصل و اتصال باعتبارين، و المتصل بهذا المعنى هو صورة الجسم الطبيعي و فصله... و الآخر كون الشيء في ذاته بحيث يصح تحليله إلى أجزاء و همیه متشاکر في حدود مشتركة. و المتصل بهذا المعنى فصل الكم و لازم للمتصل الذي هو صورة الجسم في الوجود.»

این عبارت می‌رداماد کاملاً گویاست که اتصالی که در شرح صفات جسم در برخی از عبارات به چشم می‌خورد یا همان ممتد دارای جهات سه گانه است یا معنایی است که لازمه این حقیقت جسم است که همان معنای «کمیت» باشد و لذا اگر در تعریف جسم آمد، علی الظاهر مراد معنای اولی است و چیزی بیش از همان «امکان فرض امتداد در جهات سه گانه» نیست و اگر در بخش صفات آمد، یا همین معناست یا معنای کمیت است که لازم ذات جسم است.

نکته نهایی در قسمت تعریف جسم اینکه، تعریفی که ذکر شد شامل جسم مثالی نیز می‌شود. برخی از اساتید جسم مثالی را جوهری از جواهر اولیه قسیم جسم عنصری و نفس و عقل ذکر کرده‌اند.^{۹۴} اما از آنجا که بقیه فلاسفه در اقسام جوهر این قسم را مستقلاً ذکر نکرده‌اند با اینکه به آن قائل بوده‌اند، مثل شیخ اشراق و فلاسفه بعد از ایشان، باید گفت که علی القاعدة جسم مثالی را از اقسام جسم می‌دانستند خصوصاً که تعریفی که برای جسم بیان می‌کنند بر آن صادق است.^{۹۵} لذا باید در اینجا تذکر دهیم که اثبات جسم مثالی بدون استفاده از تجربه حسی، مشکل چندانی ندارد و به راحتی می‌توان با مراجعه به افق نفس و مشاهده صور، به وجود آن‌ها پی برد. آنچه در اینجا محل بحث و نظر است، جسم مدرک با حواس ظاهر است که آیا می‌توان آن را بدون مراجعه به تجربه حسی اثبات کرد یا خیر.

قبل از اینکه به سراغ ادله اثبات جسم برویم، خوب است تأملی داشته باشیم بر اینکه مفهوم امتداد در جهات ثلاث از کجا برای فیلسوفان به دست آمده است. آنچه ابتداء به ذهن می‌رسد این است که امتداد از همین برداشت حسی متعارف برای فیلسوفان به دست آمده باشد، یعنی همین امر بدیهی که بالوجدان همه حس می‌کنیم. اما هر چند شاید چنین باشد ولی این مسأله تبیین تامی از سه بُعدی بودن اشیاء نیست. در یک آینه خیلی صاف و بدون آلودگی نیز صحنه سه بُعدی دیده می‌شود ولی در واقع با یک تصویر دو بُعدی مواجه هستیم. در صفحه نمایشگرهای امروزی نیز مثل تلویزیون، تصاویر به صورت سه بُعدی نمایش داده می‌شوند و حال آنکه دو بُعد بیشتر نیست. لذا تصاویری که در مقابل خود می‌بینیم دارای دو فرض هستند. یکی اینکه در

^{۹۴} رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۵۰۶.

^{۹۵} شیخ اشراق می‌گوید: «هو انّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، و انّ الاجسام الخاصّة هی المقادیر الخاصّة» (جسم مطلق همان مقدار مطلق است و اجسام خاصه همان مقادیر خاصه هستند). (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۷)

خارج ابعاد داشته باشند و نوع انعکاس نور از آن تصاویر به دلیل ابعاد باشد و دیگر اینکه چنین نباشد بلکه دو بُعد بیشتر نداشته باشند. لذا با صرف حس بینایی نمی‌توان نتیجه گرفت که الزاما آنچه ما به صورت سه بُعدی می‌بینیم حقیقتا سه بُعدی است بلکه در زندگی متعارف بشر مصداق‌های زیادی وجود دارد که همین حس به وضوح می‌داند که آن‌ها دو بُعدی هستند هر چند که دقیقا سه بُعدی به نظر می‌رسند.

اما به کمک ضمیمه شدن یک حس دیگر یا ضمیمه شدن بینایی از مکانی دیگر، می‌توانیم به سه بُعدی بودن اشیاء به کمک حس پی ببریم. مثلا اگر سه تصویر دو بُعدی از سه زاویه بالا و رو به رو و پایین شیء داشته باشیم، می‌توانیم به سه بُعدی بودن یا دو بُعدی بودن آن پی برد. همچنین با انضمام حس لامسه به بینایی می‌توان سه بُعدی بودن اشیاء را شناخت. مثلا در مثال آینه یا صفحه نمایشگر تلویزیون، شاید با دیدن تصویر ابتداء تصور کنیم که سه بُعدی است ولی وقتی با لامسه صفحه نمایشگر یا آینه را لمس کردیم، در می‌یابیم که دو بُعد است ولی وقتی در اشیاء خارجی از لامسه کمک می‌گیریم در می‌یابیم که سه بُعد است. البته روشن است که در تحلیل مجموعه دانش‌های حسی، عقل حاکم است، یعنی این عقل ماست که از کنار هم قرار دادن سه تصویر از سه زاویه مختلف، به نتیجه می‌رسد که آن شیء دو بُعدی است یا سه بُعدی و این عقل ماست که دریافت ناشی از لامسه و بینایی را کنار هم می‌گذارد و به این نتیجه می‌رسد که تصویر داخل آینه دو بُعدی و تصویر درخت مقابل ما حاکی از یک شیء سه بُعدی است.

پس در نهایت روشن شد که هر چند امتداد در سه جهت به کمک یک تصویر از شیء به کمک چشم، قابل اثبات نیست ولی با انضمام تصاویر از زوایای متعدد و نیز انضمام تصویر چشم به نتایج حواس دیگر، قابل استنتاج است.

اما سخنی که باقی می‌ماند این است که در نهایت، تمام این تبیین‌ها برخاسته از حواس ظاهری است و به دلیل نقصان‌ها و محدودیت‌های حواس ظاهر شبهات بسیاری بر آن وارد است که پیشتر در مقدمات مباحث به برخی از این شبهات اشاره کردیم.^{۹۶} لذا باید بررسی کنیم که آیا دلیل عقلی محض بر وجود جسم داریم یا خیر. باید دید که آیا ادله‌ای که ورای تجربه محسوس، بر وجود جسم اقامه کرده‌اند وافی به مقصود هست یا خیر.

^{۹۶} در گفتار سوم، در بخش «بررسی وجود خارجی محسوسات در خارج».

ادله اثبات وجود جسم

پیشتر گذشت که ابن سینا اصل وجود جسم را بدیهی می‌داند و لذا وارد بحث از اثبات وجود جسم نشده است ولی ملاصدرا چنین نکرده است و ادله مختلفی برای اثبات وجود جسم در خارج ارائه کرده است. به استدلال‌های او توجه کنید:

«(دلیل اول) و ناچارا باید نوبت وجود به جسم برسد، زیرا هر وجودی مبدأ اثری است و اثر هر وجود، یک نوع وجودی ناقصتر از آن است پس اگر سلسله وجود به شیئی که حیثیت وجودش متضمن حیثیت عدمش است نرسد، لازم می‌آید به حدی برسد (و دیگر ادامه نیابد) و در نتیجه هیولایی که محض قوه و امکان است موجود نباشد و لکن چاره‌ای از وجود هیولا نیست همانگونه که بعدا خواهی دانست و این - که منظور همان صورت جسمیه است - اگرچه امری ظلمانی است الا اینکه از مراتب نور وجود است پس اگر نوبت وجود به سوی او منتهی نشود، عدم آن شر خواهد بود و عدم ایجادش بخل خواهد بود و امساک آن از آفریننده آن غیر جائز بر مبدأ فیاض مقدس از نقص و امکان به مقتضای برهان است و همچنین (دلیل دوم) به این دلیل وجود جسم لازم است که عدم فیضان این جوهر ظلمانی مستلزم وقوف فیض بر عدد متناهی از موجودات است به دلیل قیام براهین دلالت کننده بر تناهی امور مترتب در وجود به صورت ترتب ذاتی به صورت ترتب علّی و معلولی. پس اگر جسم نباشد باب رحمت و بخشش بر موجودات زمانی متعاقب خصوصا نفس انسانی در سلسله امور معد و ذی نفع بسته می‌شود. و همچنین (دلیل سوم) اگر سلسله ایجاد به جوهر جسمانی منتهی نشود لازم می‌آید که ممکنات در عقول منحصر شود، زیرا که ما سوای عقول مانند نفوس و طبیعت‌ها و صور و اعراض مثل کم و کیف و این و متی و غیر این‌ها ممکن نیست وجودش مگر با جسم یا به سبب جسم. پس این وجود و غیر آن از قوانین فلسفی دلالتی عقلی دارد بر تحقق امور ممتد جوهری در وجود با قطع نظر از آنچه حس ایجاب می‌کند که جوهری ممتد در بین سطح‌ها و نهایت‌ها هست که حامل کیفیات محسوسه است پس این جوهر ممتد همان امری است که جسم نامیده می‌شود که از مقوله جوهر است.»^{۹۷}

۹۷ اسفار، ج ۵، ص ۲: «و لا بد أن تصل نوبة الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر و أثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود إلى شيء يكون حیثیه وجوده متضمنا لحیثیه عدمه - يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهیولی التي هی محض القوة و الإمكان لکن لا بد من وجودها کما ستعلم و هذا أعنى الصورة الجسمیه و إن کان أمرا ظلمانيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لکان

همو در جای دیگر استدلال اول از سه استدلال بالا را به صورت تفصیلتی دارد که البته از نظر تقریر منطقی هیچ تفاوتی ندارد.^{۹۸}

تقریر دلیل اول و نقد آن

دلیل اول با دو حد وسط از ظاهر کلمات ملاصدرا قابل تبیین است.

عدمه شرا و عدم ایجاد بخلا و إمساكا من مبدعه و هو غير جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص و الإمكان على مقتضى البرهان و لأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لتهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسد بذلك باب الرحمة و الإجابة عن إفادة الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المعدات و العائدات و أيضا لو لم ينته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أن ينحصر الممكنات في العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس و الطبائع و الصور و الأعراض كالكم و الكيف و الأين و المتى و غيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود مع قطع النظر عن ما يوجب الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح و النهايات حامل للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر.

۹۸ شرح و تعلیقه صدر المتألهين بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۲۳۲: «أما مطلق وجوده بالمعنى الذى يصلح أن يبحث عنه أصحاب المذاهب المختلفة، فقيل: إنه بديهي محسوس. و الحق أن المحسوس ليس هو بذاته، بل أعراضه و صفاته، فيكون إثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة، فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد لليقين التام؛ إلا أن هاهنا بيانا برهانيا من طريق اللّم و هو معرفه أن حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة، و الماهيات أمور انتزاعية تتبع كل منها لنحو من الوجود ضربا من التبعية، و أن الوجود بنفسه متقدم و متأخر و علّه و معلول، و كل علّه فهى فى رتبة الوجود أشرف و أكمل و أرفع من معلوله، و كل معلول فهو فى رتبة الوجود أخسّ و أنقص و أدون، حتى تنتهى سلسلة الوجود فى جانب العلّية إلى مرتبة من الشرف و الكمال إلى حيث يحيط بجميع الوجودات و النشآت حتى لا يغيب عن وجوده شيء من الأشياء، و لا يعزب عن نور وجهه ذرة فى الأرض و لا فى السماء. و ينتهى أيضا فى جانب المعلول و جهة النقص و القصور إلى حيث لا جمعية لوحده و لا حضور لذاته فى ذاته، بل تغيب ذات عن ذاته، و هو الوجود الاتصالي الامتدادى الذى وحدته عين قبول الكثرة و اتصاله عين استعدادده للانفصال، و ليس له من التحصل الوجودى قدرا يمكن أن يجمع كلّ جزءه، و لا من البقاء ما يشمل أوله آخره، فظاهره يفقد باطنه و باطنه يغيب عن ظاهره - هذا بحسب المكان - و أوله يفوت آخره و آخره يعدم أوله - هذا بحسب الزمان. بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر، و كذا بعض بعضه عن بعض بعضه الآخر؛ فالكل معدوم عن الكل. و إذا كانت ذاته غائبة عن ذاته، فكيف يكون لغيره حضور عنده؟! فوجوده منبع الجهالة و الظلمة و التفرقة و الحرمان كما أن وجود الأول منبع العلم و النور و الجمعية، لكنّه مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره. ثم لو لم ينته نوبة الوجود إليه لكان عدمه شرا و وبالا لا يليق البخل به على المبدأ الجواد. كيف و عدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه، وبقى فى كتم العدم أنواع جمّة غفيرة مع أفرادها الغير المتناهية مع إمكان الجميع من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل؟! و ذلك ممتنع، لكون المبدأ ذا قوة غير متناهية فى الفعل»

تقریر اول از دلیل اول: از آنجا که وجود مشکک است و هر مرتبه‌ای از وجود جنبه علی نسبت به مرتبه پایین خود دارد، مرتبه پایین‌تر ناقص‌تر از مرتبه بالای خود است. از طرفی طفره در سلسله مشکک وجود ممکن نیست. پس باید تمام مراتب وجود موجود باشند. لکن اگر جسم موجود نباشد، به تبع آن ماده نیز که پایین‌ترین درجه وجود است، موجود نخواهد بود، در نتیجه طفره در مراتب وجود رخ داده است.

تقریر دوم از استدلال اول: دقیقاً مانند استدلال بالاست با این تفاوت که به جای اینکه نبودن طفره را حد وسط قرار بدهد، این مسأله که اگر خدا ماهیتی را که امکان وجود دارد، خلق نکند، بخل است و امتناع بخل بر ذات خدا را، حد وسط قرار می‌دهد.

اما بر این استدلال اشکالاتی قابل طرح است ولی باید بین اشکالات مبنایی و بنایی فرق گذاشت. اگر ما تشکیک با قرائت ملاصدرا را بپذیریم و از طرفی بپذیریم که ماده یعنی چیزی که صرف القوه محض است، ممکن است و نیز بپذیریم که بدیلی در وجود که وجود آن با وجود ماده تعارض نداشته باشد، وجود ندارد و بپذیریم که خلق نکردن توسط خدا بخل است، آنگاه در مقام اشکال، باید اشکال بنایی کنیم و آن اینکه عبارت ملاصدرا صریح است که او در صدد اثبات جسم است و حال اینکه این استدلال بر فرض صحت هیولای اولی را ثابت می‌کند که هیچ ملازمه منطقی بین آن و جسم به معنای موجود ممتد در جهات سه گانه وجود ندارد. ممکن است ماده در چیزی به جز موجودات ممتد در جهات سه گانه محقق باشد. آیا استلزامی منطقی بین صرف القوه بودن و امتداد در جهات سه گانه وجود دارد؟ ما که ملازمه‌ای مفهومی درک نمی‌کنیم و بر فرض ملازمه‌ای باشد، ملازمه خارجی است که بر اساس تجربیات ما محقق شده است و بر فرض ملازمه‌ای مفهومی بین این دو باشد، باید آن را تبیین کرد و صرف اثبات ماده اولی، دردی را دوا نمی‌کند.

اشکال بنائی دیگر اینکه باید مسأله نظام‌های در عرض توجه شود. چه بسا جهان‌های دیگری در همین ظرف وجود این جهان، قابلیت تحقق داشتند ولی به دلیل تزامم با این جهان و احسن بودن این جهان، کنار گذاشته شدند و آفریده نشدند. در خصوص مسأله ماده، اگر تشکیک عرضی را بپذیریم، چه اشکالی دارد در همین رتبه وجودی جسم، امور دیگری امکان تحقق داشته باشند که به دلیل احسن بودن آن‌ها یا به دلیل شر کثیر در جسم، نوبت به تحقق جسم نرسد و آن‌ها آفریده شوند و نه جسم.

اما در محدوده اشکالات مبنائی مثلاً در روایاتی از ائمه هداة علیهم‌السلام تبیین شده است که چرا خلق نکردن توسط خدا بخل نیست.^{۹۹} همچنین بر فرض پذیرش قبح خلق نکردن امر قابلیت‌دار، تنها در صورتی لازم است که ماده خلق شود، که قابلیت وجود داشته باشد و حال اینکه برخی از فلاسفه اصل قابلیت ماده برای تحقق را منکر هستند.^{۱۰۰} اشکالات مبنائی دیگری نیز قابل طرح است که بیان آن‌ها خصوصاً با توجه به اشکالات بنائی ثمره ندارد و سبب تطویل و خروج از هدف این تحقیق است.

تقریر دلیل دوم و نقد آن

خلاصه تقریر دلیل دوم این است که اگر جسم نباشد، لازمه‌اش این است که فیض خدا در عدد محدودی از مخلوقات که امور غیر جسمانی هستند، محدود شود، زیرا ترتب بین موجودات ترتب علی و معلولی است و با خلق نشدن جسم، از جسم به بعد، سلسله قطع می‌شود و در نتیجه مخلوقاتی که به نحوی به جسم مربوط هستند، حال یا از آثار جسم و در مرتبه معلول جسم هستند یا اینکه در نهایت به جسم برای ایجاد شدن محتاج هستند مثل نفس، خلق نخواهند شد و باب رحمت الهی بر آن‌ها بسته خواهد شد.

با توجه به تقریری که از دلیل دوم ملاصدرا بیان کردیم، روشن می‌شود که کبرای نهایی او، همان بحث بخل و یا بحث طفره هست، هر چند که تعابیر بیشتر به ناظر به همان بخل است.

^{۹۹} به عنوان نمونه در کتاب الکافی (ج ۴، ص ۳۸ و ۳۹)، باب معرفه الجود و السخاء، ح ۱. و نیز: التوحید (ص ۳۷۳، باب القضاء و القدر و الفتنة و الأرزاق و الأسعار و الآجال، ح ۱۶): «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ عليه السلام وَ هُوَ فِي الطَّوَافِ فَقَالَ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْجَوَادِ فَقَالَ إِنَّ لِكَلَامِكَ وَجْهَيْنِ فَإِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْمَخْلُوقِ فَإِنَّ الْجَوَادَ الَّذِي يُؤَدِّي مَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ إِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْخَالِقِ فَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ أُعْطِيَ وَ هُوَ الْجَوَادُ إِنْ مَنَعَ لِأَنَّهُ إِنْ أُعْطِيَ لَكَ مَا لَيْسَ لَكَ وَ إِنْ مَنَعَكَ مَنَعَكَ مَا لَيْسَ لَكَ.» (مردی از امام کاظم علیه السلام پرسید در حالی ایشان در طواف بود پس به امام عرض کرد: مرا از جواد آگاه کن. پس حضرت فرمود برای کلام تو دو وجه است پس اگر از بخشنده از مخلوقین می‌پرسی پس جواد از مخلوقین کسی است که آنچه خدا بر او لازم کرده است ادا کند و اگر از خالق می‌پرسی پس او جواد است اگر بدهد و او جواد است اگر منع کند، زیرا اگر به تو چیزی بدهد، به تو داده آنچه که برای تو نیست و اگر تو را منع کند از تو منع کرده چیزی را که برای تو نیست.» و نیز در نهج البلاغه (ص ۱۲۴) داریم: «وَلَا يُكْذِبُهُ الْإِعْطَاءُ وَ الْجُودُ إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقِصٌ سِوَاهُ وَ كُلُّ مَانِعٍ مُذْمُومٌ مَا خَلَاهُ.» (بخشش و جود او را فقیر نمی‌کند زیرا هر اعطا کننده‌ای از او چیزی کم می‌شود جز او و هم منع کننده‌ای مذموم است جز او).

^{۱۰۰} به عنوان نمونه آیت الله فیاضی (جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۵۰۵) می‌فرماید: «بالقوة محض یک مفهوم تناقض آلود است.» پیش از ایشان آیت الله مصباح و شیخ اشراق نیز منکر ماده بوده‌اند. برای آگاهی از تفصیل آرای فلاسفه در این زمینه رک: آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل و ششم.

اما نقد اصلی بنائی بر ملاصدرا با صرف نظر از مبانی، این است که آیا هیچ دلیل منطقی تاکنون بر این مطلب ارائه شده است که اموری مثل نفس ناچارا باید به جوهری دارای ابعاد سه گانه محتاج باشند؟ ممکن است با جوهری متفاوت نیز بتوانند موجود شوند. مگر اقسام جوهر استقرائی نیستند؟ شاید قسمی باشد که ما هنوز کشف نکرده‌ایم و آن با اینکه جوهری ممتد در راستای ابعاد سه گانه نیست، بتواند نیاز موجودات مختلف را حل کند و موجودات مختلف به سبب او موجود شوند. حال چه مشکلی دارد که خدا به جای جسم آن را خلق کرده باشد؟ همچنین برخی از اشکالات وارد بر تقریر سابق اینجا نیز مطرح است.

تقریر دلیل سوم و نقد آن

اگر سلسله ایجاد به جوهر منتهی نشود لازمه اش این است که ممکنات منحصر در عقول شوند، زیرا غیر از عقول، همه موجودات مانند انواع نفس و طبائع و صور و اعراض مانند کم و کیف و این و متی و غیر این‌ها برای تحقق محتاج به جسم هستند.

واضح است که این دلیل نیز باید به کبرایی مانند کبرای دلیل سابق ضمیمه شود و الا صرف انحصار مخلوقات در عقول که مشکلی را ایجاد نمی‌کند. همچنین دقیقاً نقد دلیل سابق در اینجا نیز قابل طرح است. مگر حصر در این انواع و مقولات چیزی جز استقراء است؟ چه بسیار فروض محتمل عقلی دیگر از موجودات که چیزی ما بین یا خارج از این اقسام مطرح شده موجود در فلسفه هستند و در عین حال آن‌ها موجود باشند و خیر بیشتری از این تصورات موجود داشته باشند و منجر به انحصار در عقول نشود.

تقریر دلیل چهارم بر اساس برداشتی از آیت الله مصباح

آیت الله مصباح بیانی دارند که هر چند در صدد اثبات جسم نیست ولی می‌توان آن را دلیلی بر اثبات جسم با رویکردی خاص مطرح کرد. عبارت ایشان چنین است:

«و نیز تا به کمک قوانین علیت ثابت نشود، که علت پدیده‌های ادراکی مختلف و متغیر، و حاکی از ابعاد و اشکال گوناگون، اشیاء مادی متناسب با آنها است، نمی‌توانیم صفات و ویژگیهای اشیاء مورد تجربه را، بطور قطعی و یقینی بشناسیم.»^{۱۰۱}

^{۱۰۱} آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۷.

حال به کمک بیان ایشان بگوییم که همان سوزشی که پیشتر از آموزش فلسفه نقل کردیم^{۱۰۲} که فرمودند، دلیل بر وجود اشیاء خارجی است، امری متغیر و زماندار است و بر اساس سنخیت علت و معلول دریابیم که علت آن نیز باید امری متغیر و زماندار باشد و تنها چیزی که در متغیر و زماندار است، جسم است. به طور خلاصه تقریر منطقی آن چنین می‌شود:

(۱) سوزشی که در درون خود احساس می‌کنیم، امری ممکن است.

(۲) هر امر ممکن محتاج به علتی است.

(۳) علت آن درونی نیست، چون نمی‌خواهیم بسوزیم.

(۴) علت آن بیرونی است.

(۵) سوزش زماندار و متغیر است.

(۶) بین علت و معلول سنخیت است.

(۷) پس علت سوزش نیز باید زماندار و متغیر باشد.

اما پیشتر^{۱۰۳} بیان کردیم که اولاً بیرونی بودن علت سوزش در این استدلال اشکال دارد، زیرا چه بسیار امر درونی ناخودآگاه که سبب ایجاد انفعالاتی در ما می‌شود که خوشایند ما نیست و مثال نقض آن، دردهایی است که احیاناً در خواب تحمل می‌کنیم و چه بسا منشئی جز خیال متصل نداشته باشد.

اما بر ادامه مطلب نیز این اشکالات وارد است که چه کسی گفته است، سوزش زماندار و متغیر است. برای اثبات تغیر سوزش باید وحدت اتصالی آن ثابت شود. یعنی ثابت شود که ما با یک وجود سیال مواجه هستیم و حال اینکه چه بسا در هر هزارم ثانیه یک سوزش در وجود ما ایجاد شود و در هزارم ثانیه بعدی نابود گردد و در هزارم ثانیه بعد سوزش جدیدی ایجاد شود و همینطور مسأله ادامه یابد و ما به خاطر ضعف قوای ادراکی خود که این فواصل زمانی کم را درک نمی‌کنیم توهم کنیم که این سوزش واحد، متغیر است. دقیقاً مانند یک فیلم که

^{۱۰۲} آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۶۷.

^{۱۰۳} در گفتار سوم، بررسی وجود محسوسات در خارج.

در تلویزیون مشاهده می‌کنیم. آنچه ما در تلویزیون می‌بینیم در ظاهر حرکت است و به اصطلاح مانند وجود سیال است. اما در واقع تلویزیون در هر ثانیه تعدادی تصویر ثابت است که یکی می‌آید و کسری از ثانیه به همان صورت ثابت باقی می‌ماند و بعد از آن غائب می‌شود و تصویر دیگری ظاهر می‌شود و چون بینایی ما قدرت تمییز این تصاویر را ندارد، آن‌ها را به صورت متحرک می‌پندارد و حال اینکه در واقع با تعدادی کون و فساد در بازه‌های زمانی کوچک مواجه هستیم.

مشکل دیگر اینکه اصل سنخیت بین علت و معلول، مصداق سنخیت را روشن نمی‌سازد. ممکن است جهت سنخیت علت سوزش با سوزش، امری به جز زماندار بودن و تغیر آن باشد، مثل وجود آن یا هر چیز دیگری جز این دو، زیرا آنچه سنخیت علت و معلول ثابت می‌کند اصل وجود جهت سنخیتی بین علت و معلول است و نه بیشتر.^{۱۰۴}

همچنین این دلیل، اثبات جسم سه بُعدی را نمی‌کند بلکه اثبات امر متغیر و زماندار را می‌کند که برای اثبات جسم باید ادعا شود که تنها امر متغیر و زماندار متصور، جسم سه بُعدی است که تاکنون برهانی بر این مطلب مشاهده نشده است.

البته این‌ها بر فرض این است که در اصل خود قانون سنخیت اشکال مبنایی نکنیم. مثلاً طبق برخی تقریرها از اصل سنخیت^{۱۰۵}، بر اساس برهانی که برای اصل سنخیت آورده می‌شود، آنچه اصل سنخیت اثبات می‌کند چیزی نیست جز جهتی در علت که سبب شده است از آن معلولی خاص صادر شود، زیرا اگر چنین جهتی نباشد لازمه‌اش صدور هر معلولی از هر علتی است. لذا طبق این تقریر، سنخیت علت و معلول مشابهت بین این دو را ثابت نمی‌کند بلکه صرفاً وجود جهتی در علت را اثبات می‌کند که به سبب آن جهت، این معلول از آن صادر

^{۱۰۴} برای آگاهی تفصیلی از ادله سنخیت علت و معلول و آنچه ثابت می‌کنند رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۹۷.

^{۱۰۵} برای آگاهی از سه تقریر قاعده سنخیت رک: همان.

شده است و ممکن است آن جهت، هیچ مشابهتی نداشته باشد و به اصطلاح مثالی از محرک در متحرک ایجاد نشود.^{۱۰۶}

تقریر دلیل پنجم بر اساس استحاله جزء لا یتجزی

یکی از براهینی که برای اثبات اصل وجود ممتد قابل بیان است، ادله استحاله جزء لا یتجزی است، یعنی اگر هم فرض کنیم که اجسام موجود در نزد ما حقیقتاً متصل و ممتد نیستند و از ذرات ریز تشکیل شده‌اند، به دلیل استحاله جزء لا یتجزی، ناچاراً باید ذرات بنیادی تشکیل دهنده آن‌ها ممتد باشند. تقریر این برهان به زبان منطقی به این صورت است.

(۱) اگر اجزای تشکیل دهنده پایه، ممتد نباشند، لازمه آن جزء لا یتجزی است.

(۲) جزء لا یتجزی محال است.

نتیجه: پس اجزای تشکیل دهنده پایه (اتم یا اجزای تشکیل دهنده اتم یا هر چیز دیگر که باشد)، باید ممتد باشند. اما این برهان نیز قابل خدشه است و اشکال ما به مقدمه اول است. ما هنوز موجود ممتد خارجی را ثابت نکرده‌ایم. ممکن است امتداد در خارج وجود داشته باشد ولی موجود ممتدی در خارج وجود نداشته باشد بلکه آنچه ما در این فضای خالی ممتد می‌یابیم چیزی جز آثار مجردات بر این فضای خالی ممتد نباشد.

برای تقریب به ذهن فرض کنید در این دنیا صرفاً امتداد داشته باشیم و نه جسم ممتد. یعنی فضای خالی ممتدی که در آن هیچ جسمی وجود نداشته باشد. در این صورت سؤالی که قابل طرح است این است که موجودات مجرد، اگر در این دنیا تأثیری داشته باشند، برای ما به صورت امتداد آشکار می‌شود و حال اینکه حقیقتاً امر ممتدی در کار نیست. مثلاً فرض کنید موجودی مجرد مانع از این شود که من به سمت راست حرکت کنم. آنچه من تصور می‌کنم، دیواری نامرئی در جلو من است و حال آنکه دیواری ممتد در کار نیست بلکه تأثیر موجود مجرد است که به این صورت آشکار می‌شود. اگر بخواهم با مفاهیم فیزیکی صحبت کنم، آنچه داریم نیرو است

^{۱۰۶} در فصل پنجم همین نوشتار به بررسی عبارتی در شواهد می‌پردازیم که در صدد بررسی چنین مطلبی است و در آنجا به نقد مطلب پرداخته‌ایم. رک: فصل پنجم، مورد اول از موارد مطرح شده از کتاب الشواهد الربوبیه.

و نه جسم. نیرو آثاری در امتدادات دارد ولی خودش چیزی ندارد که امتداد را پر کرده باشد. نمی‌خواهیم بگوییم الزاما مسئله چنین است ولی می‌توان ادعا کرد که این هم یک فرض ممکن است.

تنها راه برای ابطال این فرض این است که با ادله‌ای مثل محال بودن خلأ ثابت کنیم که چنین امتدادی بدون امر ممتد قابل تصور نیست. اگر ادله استحاله خلأ صحیح باشد، چنین امری ثابت می‌شود و شبهه مطرح شده، زیر سؤال می‌رود. البته توجه دارید که اگر کسی بر این اساس عمل کند، ناچارا باید امتداد را پیش فرض گرفته باشد و بعد ثابت کند که امتداد خالی نداریم و حتما امری دارای چیز آنجا را پر کرده است و بدیهی است که اصل امتداد جز با حس قابل اثبات نیست.

جمع بندی ادله اثبات جسم سه بُعدی

این بود مجموعه ادله اثبات جسم سه بُعدی که در مجموعه کلمات فلاسفه یافتیم و طبق جستجوهای انجام شده معمول فلاسفه به دلیل بدیهی انگاشتن محسوسات، متعرض اثباتی برای جسم سه بُعدی نشده‌اند. دیدیم که همه براهین مطرح شده حتی با صرف نظر از اشکالات مبانی، دارای اشکالات بنائی متعددی هستند. لذا در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که تا جایی که ما تحقیق کردیم، فعلا کسی نتوانسته برهانی عقلی بر اثبات وجود جوهر جسمانی در خارج ارائه دهد و آنچه هست برگرفته از محسوسات است به این صورت که ما ابعاد را که ناشی از کمیت جسم هستند درک می‌کنیم و چون کم، معنایی است که اگر بخواهد موجود شود، نیازمند موضوع است، باید یک جوهری سه بُعدی در پس این کم موجود باشد، زیرا واضح است که ما حس جوهر یاب نداریم و بر اساس تعبیری که از ملاصدرا گذشت، عوارض و آثار جسم است که محسوس ماست. البته برهان اخیری که ذکر کردیم طبق برخی از مبانی، می‌تواند وجود جسم ممتد را نهایت ثابت کند البته مشروط به اینکه اصل وجود امتداد را پیش فرض بگیرد که خود این مسئله نیز در نهایت به جز راه حس قابل اثبات نیست.

بر این اساس جوهر جسمانی در مراحل زیر برای انسان حاصل می‌شود:

اولا «کیف مبصر» شیء درک می‌شود. در مرحله بعد با انضمام ادراک «کیف» از زوایای مختلف، مفهوم بُعد داشتن و «کم» برای انسان حاصل می‌شود. در مرحله بعد می‌فهمیم که «کم» وابسته به حقیقتی بی نیاز به موضوع است که همان جوهر باشد. در مرحله بعد نتیجه می‌گیریم که چون کمیت در جهات یا همان ابعاد مختلف فرق

می‌کند، جوهری که کمیت به آن قائم است نیز، باید دارای ابعاد باشد که از جهتی کم آن فلان مقدار شود و از جهتی کم آن مقدار دیگری شود.

اما همه این مطالب یک پیش فرض دارد و آن دقیقاً خود مفهوم کیف است که بر اساس یک پیش فرض مهم بنا شده است و آن همان، اتصال حقیقت جسمانی رو به روی ماست و حال اینکه خود این مسأله به دلیل وابستگی به تجربه، ارزش چندانی ندارد. خصوصاً که در روزگار ما در علوم جدید مطرح می‌شود که این جسم از ذرات متعددی که بسیار ریز هستند، تشکیل شده است و فضای خالی بسیاری در بین این ذرات^{۱۰۷} وجود دارد به گونه‌ای که در هسته یک اتم، نسبت فضای اشغال شده به فضای غیر اشغال شده، بسیار کم و حدود یک صدهزارم است.^{۱۰۸}

مرحوم علامه طباطبائی به این اشکال توجه داشته‌اند و چنین فرموده‌اند:

«پس جسمی که جوهر دارای اتصال است و در آن می‌توان ابعاد سه گانه را فرض کرد، شکی در آن نیست لکن مصداق آن اجزاء اولیه‌ای است که در آن امتداد جرمی حاصل می‌شود و به آن‌ها اجرا اجسام نوعی منتهی می‌شود...»^{۱۰۹}

ایشان راه حل فرار از این مشکل را چنین یافته‌اند که بگویند، هر چند این جسمی که پیش روی ماست، در ظاهر متصل است ولی علم ثابت کرده است که چنین اتصالی در کار نیست و جسم از اجزای ریز بسیار تشکیل شده

^{۱۰۷} البته تا اوایل قرن بیست تصور ذره‌ای نسبت به این امور مطرح بود و امروزه صحبت‌هایی در ماهیت غیر ذره‌ای برخی از امور تشکیل دهنده اتم مطرح است. برای آگاهی تفصیلی از این امور و خصوصاً تحلیل‌های فلسفی مطرح شده در مورد آن‌ها رک: «پیامدهای الهیاتی فیزیک کوانتوم»، نوشته ایان باربور، ترجمه پیروز فطوریچی، نامه علم و دین، پاییز ۱۳۸۳ و تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۲۵-۲۸ (۴۴ صفحه - از ۷۷ تا ۱۲۰) و نیز «مبانی فلسفی فیزیک جدید (۱) و (۲)» نوشته دکتر مهدی گلشنی، بازتاب اندیشه، دی ۱۳۸۵ - شماره ۸۱ (۳ صفحه - از ۷۸ تا ۸۰).

^{۱۰۸} رک: Atomes, Radiation, and Radiation Protection, page18, James E.Turner, WILEY-VCH, Third ed, USA, 2007 در این آدرس فرمول محاسبه شعاع هسته اتم بر حسب متر به صورت مقابل آمده است: $R \approx 1.3A^{1/3} \times 10^{-15}$ آمده است که A عدد جرمی اتم است و نیز در برخی از اتم‌ها مثل اتم طلا با حجم کلی اتم مقایسه شده است و نسبت حدود یک صد هزارم است. این نسبت در اتم‌های مختلف متفاوت است ولی تقریباً در حدود یک صد هزارم است.

^{۱۰۹} بدایه الحکمه، ص ۷۲: «فالجسم الذی هو جوهر ذو اتصال، یمن أن یفرض فیہ الامتدادات الثلاث ثابت لا ریب فیہ، لکن مصداقه الأجزاء الأولیة، الی یحدث فیها الامتداد الجرمی، و إليها تنجز الأجسام النوعیة»

است، می‌گوییم که بحث را بر سر آن اجزاء ریز می‌بریم و آن‌ها هیئت اتصالی دارند و در نتیجه تمام مباحث را بر روی آن‌ها پیاده می‌کنیم.

اما پاسخ این فرمایش علامه این است که اولاً ایشان تصور کرده‌اند که علم امروز همچنان به نظریه ذره انگاری معتقد است و حال اینکه دقیقاً در علم امروز مسأله روشن نیست و برخی از تفکرات، منکر ذره انگاری هستند.^{۱۱۰} آن اجزای ریز که علم از آن‌ها سخن می‌گوید حتی مثل اجسام در مقیاس بزرگ که با آن‌ها سر و کار داریم، محسوس بالفعل نیستند که حداقل به کمک حس امتداد داری آن‌ها را کشف کنیم. محتمل است آن‌ها امتدادی نداشته باشند و امتداد در واقع ناشی از تعامل نیرویی بین آن‌ها باشد. مثلاً ممکن است یک سری امور مجرد صرف وجود داشته باشند که آن‌ها در عالم نیروهایی را به صورتی ایجاد کرده‌اند که در نهایت ما در مقیاس بزرگ چنین صحنه‌هایی را می‌بینیم. برای اینکه این مفهوم کاملاً به ذهن بیاید، مثال زیر مثال خوبی است:

فرض کنید می‌خواهید داخل در اتاقی شوید. در اتاق باز است. اما یک موجود مجرد که می‌تواند در عالم ماده تصرفات داشته باشد، بخواهد تصرف کند و نگذارد شما داخل اتاق شوید. شما یک دیوار احساس می‌کنید که اگرچه دیده نمی‌شود ولی وجود دارد! غافل از آنکه دیواری سه بُعدی غیر نامرئی در کار نیست بلکه موجود مجردی در مقام فعل مانع از حرکت شما شده است.

در مثال جسم، علم می‌گوید، ما یک سری فضاهای خالی می‌بینیم که بین آن‌ها به اندازه یک توپ کوچک در یک استادیوم بزرگ موادی وجود دارد که فضا را اشغال کرده است. جسمی که شما آن را توپ تصور می‌کنید، بیشترش خالی است و اگر فضاهای خالی کتاب رو به روی شما، از بین برود و همه ذرات آن به هم بچسبند، به قدری ریز می‌شود که کتاب را نخواهید دید! حال می‌پرسیم آن اجزای ریز را شما دیده‌اید؟ می‌گویند: خیر! صرفاً

^{۱۱۰} رک: «پیامدهای الهیاتی فیزیک کوانتوم»، نوشته ایان باربور، ترجمه پیروز فطوریچی، نامه علم و دین، پاییز ۱۳۸۳ و تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۲۵-۲۸ (۴۴ صفحه - از ۷۷ تا ۱۲۰). اصل بحث بُعد داشتن انرژی یا نداشتن آن، چندان از نظر علمی روشن نیست و اگر جرم در واقع یک نوع خاص انرژی در برخی از حالات آن باشد، به طور کلی تصورات نسبت به مسأله جسم و اجزای سازنده آن عوض خواهد شد. برای آگاهی از تحلیل‌های احتمالی متعدد انرژی از نظر فلسفی، رک: گزارش از نشست انرژی در فیزیک و فلسفه، سخنرانان: گلشنی، مهدی؛ عباسی، علی؛ موحد ابطی، محمدتقی؛ نقد کتاب، کلام فلسفه و عرفان، بهار و تابستان ۱۳۹۵، سال سوم - شماره ۹ و ۱۰ (۱۴ صفحه - از ۲۳۷ تا ۲۵۰) و نیز: پژوهشی درباره حقیقت و ماهیت انرژی: (بررسی نگرش‌های فلسفی استاد مطهری و علامه طباطبایی به ماده و انرژی)، قربانی، رحیم، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳ - شماره ۳۰ و ۳۱ علمی-ترویجی (وزارت علوم) / ISC (۳۸) صفحه - از ۲۹۳ تا ۳۳۰.

بر اساس آزمایشاتی به وجود آنها پی برده‌ایم و ریزترین چیزی که بشر دیده است، خود اتم است و نه اجزای ریز تشکیل دهنده اتم.^{۱۱۱}

جا دارد یک فیلسوف در مواجهه با چنین مطالبی که همه برخاسته از تجربه و تحلیل‌های تجربی است، بگوید: «شاید در آینده روشن شود همان طور که کتاب را موجودی توپر تصور می‌کردیم و بعدا روشن شد، که بیشترش خالی است، اجزای اتمی هم توپرهایی باشند که بیشترش خالی باشد و بلکه بالاتر، توپری وجود نداشته باشد بلکه صرفا توهم توپری وجود دارد، مثل مثالی که از تأثیر مجرد و احساس شدن دیوار بیان کردیم.»

توجه دارید که ما این سخنان را به دلیل پیش فرض گرفتن صحت مطالب فیزیک جدید نمی‌گوییم بلکه این‌ها فروض معقولی است که از قضا علم هم به آنها قائل است و این خود دلیلی است بر اینکه وجود جسم با تصور ابعادی که از آن داریم، تنها یک فرض برای توجیه عالم خارج است و نه همه فروض ممکن.

ب. ماده

مراد از ماده در اقسام جوهر، همان ماده اولی یا هیولا است که بین فلاسفه در اصل وجود آن اختلاف است. همانطور که قبلا عرض کردیم برخی از فلاسفه منکر اصل وجود آن هستند و برخی دیگر نیز آن را قبول دارند. آیت الله مصباح در این زمینه می‌فرماید:

«و اختلاف نظر ارسطوئیان با دیگران در این است، که آیا هیولای اولی جوهر فعلیت‌داری است، که می‌توان آن را نوعی جوهر جسمانی دانست، یا اینکه قوه محض و فاقد هر گونه فعلیتی است، و ویژگی آن تنها پذیرش صورتهای جسمانی است، نظر ارسطوئیان همین وجه دوم است، که بسیاری از بزرگان فلاسفه اسلامی، مانند فارابی و ابن سینا و میرداماد، به آن قائل شده‌اند، و صدرالمتهلین نیز، در بسیاری از موارد از آنان پیروی کرده است، گو اینکه در پاره‌ای از موارد، هیولی را امری عدمی نامیده، و در برخی از موارد آن را بعنوان سایه‌ای یاد کرده، که عقل برای موجودات جسمانی در نظر می‌گیرد، ولی وجود حقیقی ندارد، چنانکه مفهوم سایه، از روشنایی ضعیف انتزاع می‌شود، و وجودی ورای نور ندارد، و بعضی از اندیشمندان، نسبت دادن قول مزبور را به خود ارسطو صحیح ندانسته‌اند. اما بفرض وجود

^{۱۱۱} رک به دانش نامه اینترنتی با آدرس: <https://en.wikipedia.org/wiki/Atom> و نیز:

https://en.wikipedia.org/wiki/Transmission_electron_microscopy

هیولای اولی، بعنوان یک جوهر فاقد فعلیت بنظر می‌رسد، که ماده و صورت را در کنار جسم قرار دادن، و آنها را در عرض هم از انواع جواهر شمردن مناسب نیست، و شاید بهتر این بود که ماده و صورت را، بعنوان دو نوع از جوهر مادی بحساب می‌آوردند، و توضیح می‌دادند، که ماده نخستین قابل انفکاک از صورت جسمیه نیست، و مجموع مرکب از آنها جسم نامیده می‌شود، ولی مطلب اساسی این است، که وجود جوهری که ذاتا فاقد هر گونه فعلیتی باشد، قابل اثبات نیست، و بنظر می‌رسد که در این مسئله، حق با شیخ اشراق و علامه طوسی و دیگر فیلسوفانی است، که وجود چنین قسمی از جوهر را انکار کرده‌اند.^{۱۱۲}

بر این اساس، ماده در نزد قائلین به آن، یک جزء جسم است. اکنون که بعد از مباحث پیشین روشن شده است که خود جسم، دلیلی عقلی برای وجودش در خارج نیست، یکی از مقدمات تمام براهین اثبات ماده عقیم می‌شود. البته به خاطر دارید که پیشتر ملاصدرا برهانی برای اثبات جسم آورد که در آن ماده را اثبات کرده بود و نقدهایی که بر آن استدلال قابل طرح بود، گذشت. مجموعه براهینی که برای اثبات هیولا مطرح شده است، در مجموع هشت دلیل است^{۱۱۳} که از بین این ادله دو دلیل مهمتر از بقیه است که یکی معروف به برهان فصل و وصل و دیگری معروف به برهان قوه و فعل است. در میان ادله دو پیش فرض وجود دارد یکی وجود حرکت در خارج است و دیگری وجود جسم در خارج است. در آینده نشان خواهیم داد که اصل وقوع حرکت در خارج نیز گرفتار مشکلات وجود جسم در خارج است. البته نشان خواهیم داد که برخی از مصادیق حرکت بدون مقدمه تجربی قابل اثبات هستند هر چند که این اقسام حرکت، مشکل پیش فرض این دو برهان را حل نمی‌کند. همچنین برخی از مقدمات براهین آورده شده برای ماده از اصول تجربی دیگری نیز استفاده کرده است، مثل برهان فصل و وصل که از هویت اتصالی داشتن جسم و نیز تقسیم پذیری خارجی آن سخن به میان آورده است که چون ملاصدرا در شواهد این برهان را آورده است، باید در فصل سوم که به بررسی براهین موجود در الشواهد الربوبیه که در مقدمات آنها از گزاره‌های برآمده از تجربه بحث می‌کنیم، سخن بگوییم.

^{۱۱۲} آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۳. برای آگاهی تفصیلی از اقوال در وجود ماده اولی و عدمش رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ۴۵۲ و ۴۵۳.

^{۱۱۳} رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۵۳-۵۰۲.

در مجموع با همین مقدار توضیح روشن شد که با تجربی بودن جسم، به طریق اولی ماده نیز روشن می‌شود، علاوه بر اینکه ماده با مشکل دیگری نیز روبه رو است که آن وابستگی برخی از مقدمات اثبات آن به تجربیاتی است که امروزه باطل پنداشته می‌شود و ان شاء الله در فصل بعد بررسی خواهیم کرد.

ج. صورت

در صورت عدم قبول وجود ماده، جوهر جسمانی همان صورت جسمیه خواهد بود که همان فعلیت شیء خارجی است که قابلیت همراهی با فعلیت‌های دیگر یا همان صور نوعیه را دارد و در صورت قبول وجود ماده، ماده قابل صورت جسمیه است. لذا باید گفت که صورتی که در اینجا به عنوان قسیمی برای جسم و ماده ذکر می‌شود خصوص صورت جسمیه است که کلام در آن دقیقاً همان کلام سابق در جسم است. به عبارت دیگر اگر ماده را منکر شدیم، صورت جسمیه چیزی جز همان جسم نیست. اگر ماده را اثبات کردیم، صورت جسمیه جنبه فعلیت جسم خارجی است که همچنان در این مباحث تابع خود جسم است و هر چه در مورد جسم گفتیم در مورد آن نیز قابل پیاده سازی است. در هر صورت از نظر بحث وابستگی و عدم وابستگی به تجربه، کلام در صورت جسمیه چیزی جز کلام در جسم نخواهد بود.

د. مثال

آیت الله فیاضی یکی از اجناس عالی را مثال دانسته‌اند.^{۱۱۴} توضیح اینکه بر اساس توضیحات ایشان، مثال جوهری است که برخی از ویژگی‌های جسم نظیر رنگ و شکل را دارد ولی قابل ادراک به وسیله حواس ظاهری نیست. چون مثال دارای ابعاد است، می‌توان آن را داخل در تعریف مذکور از جسم دانست ولی باید گفت که جسم غیر محسوس و مثالی، چه به صورت جوهری مستقل از جواهر اولیه در نظر گرفته شود و چه از تقسیمات جسم شمرده شود، در هر صورت اثبات آن نیازمند تجربه نیست و با مراجعه به تصاویر و صور ذهنی که در افق نفس ما موجود است، می‌توانیم آن را دریابیم و مشهود است که آن‌ها مدرک با حواس ظاهر نیستند و لذا امر ممتدی هستند که با حواس ظاهر درک نشده‌اند بلکه به سبب حس باطن درک شده‌اند. البته باید دلیلی بر تفاوت ماهوی این دو قسم ذکر کرد، زیرا اگر یک تصویر ذهنی را با حس باطن یافتیم که دارای ابعاد است و از طرفی یک

^{۱۱۴} قبلاً گذشت که ایشان جوهر را جنس الاجناس نمی‌دانند و لذا اقسام اولیه‌ای را که برای جوهر ذکر می‌شود، جنس عالی حساب می‌کنند و از طرفی منکر ماده هستند و لذا جسم و مثال و عقل و نفس را در عرض یکدیگر به عنوان جوهرهای اصلی بر می‌شمارند. رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۵۰۵ و ۵۰۶.

شیء خارجی را با حس ظاهر دریافتیم که دارای ابعاد است، صرف اختلاف نحوه ادراک ما نسبت به آن دو دلیل بر تفاوت نوعی آنها نمی‌شود. لذا باید حتما ادله‌ای که بر اختلاف نوعی جسم محسوس با جسم غیر محسوس مطرح شده است، مورد بررسی قرار بگیرد. به عنوان نمونه نور، جسمی است که محسوس لامسه نیست ولی محسوس بینایی هست. سنگ محسوس بینایی و لامسه است. هوا محسوس بینایی نیست ولی محسوس لامسه هست. مثال نه محسوس بینایی است و نه محسوس لامسه. با توجه به چنین اختلافی، سؤالی که هست این است که چرا سنگ و هوا و نور یک نوع باشند ولی مثال نوعی دیگر باشد. چرا هر یک نوعی در عرض دیگر نباشد. چرا نور و هوا را از یک نوع و سنگ را از نوعی دیگر و مثال را از نوعی دیگر در نظر نگیریم. چرا همه یک نوع نباشد. البته توجه داریم که سؤال اصلی ما اینجا بحث صور ذهنی و نسب آن با جسم عنصری است. لذا جا دارد که به دلیلی پردازیم که روشن کند که آیا حقیقتا تصاویر ذهنی ما که مثالی هستند حقیقتا نوعی متفاوت با جسم عنصری دارند، خصوصا که مفاهیم ذهنی در دسترس حواس ظاهری نبوده‌اند تا ببینیم آیا حواس ظاهری می‌توانند آنها را درک کنند یا خیر. برخی از مصادیق مثالی، در دسترس حواس ظاهر بوده‌اند ولی درک نشده‌اند مثل ملکی که نبی می‌دیده است ولی خود این مصادیق در بررسی فلسفی قابل اثبات نیستند و لذا نمی‌توان بر روی آنها تمرکز کرد. خصوصا که این مسائل احتمالات دیگری نیز در مورد آنها داده می‌شود مثل اینکه ملائکه با حجاب غفلتی که خدا بر چشم دیگران گذاشته باشد، دیده نشده باشند یا هر عاملی غیر از ناتوانی بینایی از ادراک آنها. لذا تمرکز بحث را باید بر روی صور ذهنی که از مصادیق واضح امور ممتد دارای ابعاد دانست که مثالی هستند. حال ببینیم آیا می‌توان با برهانی فرق جوهری واضحی بین مثال و جسم قائل شد یا خیر. لذا باید به براهین مطرح شده در این حوزه پردازیم.

ادله اختلاف نوعی جسم مثالی (خصوص تصاویر ذهنی) با جسم عنصری

البته در این بحث تاکنون کسی به صورت مستقل برهانی نیاورده است ولی از برخی از کلمات فلاسفه می‌توان برهان‌هایی را اصطیاد کرد که به کمک آنها به اثبات این مطلب پردازیم.

توجه داریم که اگر بتوانیم ثابت کنیم که این دو اختلاف نوعی دارند، جسم مثالی به عنوان نوعی مستقل از اقسام جوهر در عرض جسم عنصری قابل شمارش است. اگر هم بتوانیم ثابت کنیم که ذاتیات آنها یکسان است (که تاکنون چنین برهانی نیافته‌ایم)، اثبات جسم مثالی به منزله اثبات جسم عنصری هم خواهد بود، چون دو چیز نیستند و آنگاه وجود جسم در خارج بدون تجربه ثابت شده است. اگر هم نتوانیم برهان تامی بر هیچ یک از دو

طرف اقامه کنیم، ناچارا باید تصدیق کنیم که ما جسم مثالی داریم ولی اعتراف کنیم که به نسبت آن با جسم عنصری جاهل هستیم. همچنین باید توجه کرد که مراد از تصاویر ذهنی، آن‌هایی است که شکل دارند و ویژگی‌های مشترک با جسم دارند و نه مثل مفاهیم کلی و احساس و سایر اموری که با جسم در شکل و رنگ و امثال آن مشترک نیستند.

استدلال اول بر اختلاف نوعی جسم عنصری و تصاویر ذهنی: انقسام ناپذیری

صورت منطقی استدلال چنین است:

(۱) تصاویر ذهنی قابل تقسیم خارجی نیستند.

(۲) جسم محسوس و امور جسمانی قابل انقسام خارجی است.

(۳) پس تصاویر ذهنی جسم محسوس و امور جسمانی نیست.^{۱۱۵}

اما اشکال این استدلال این است که اولاً جسم محسوس قابل انقسام خارجی است، یک گزاره تجربی است که اتفاقاً حتی علم امروز پاسخی برای آن ندارد. طبق عبارتی که قبلاً از علامه گذشت، مراد از جسم باید ذرات ریز تشکیل دهنده باشد و نه مثل سنگ و کتاب که از اجزای ریز تشکیل شده‌اند و آنچه ما به تجربه حسی درک کرده‌ایم خصوص جدا شدن ذرات از یکدیگر است و نه انقسام جسم. اما ذرات ریزی مثل الکترون یا اجزای تشکیل دهنده پروتون، معلوم نیست که واقعا قابل انقسام هستند یا خیر و بر فرض وجود جسم، آن‌ها مصادیق حقیقی جسم هستند.

^{۱۱۵} استدلال برگرفته از: تاریخ الفلسفه اليونانیة، ص ۱۵۵. البته آنجا استدلال برای اثبات تجرد نفس است ولی با حذف برخی از مقدمات و تغییر مختصری می‌توان آن را دلیلی بر مطلب ما دانست.

همچنین چنین نیست که هر چه قابل انقسام خارجی نباشد، جسمانی نباشد، زیرا کیف و صورت و ماده اولی و نقطه همگی جسمانی هستند^{۱۱۶} ولی طبق مبنای خود فلاسفه قابل انقسام خارجی نیستند.^{۱۱۷}

استدلال دوم: اشاره ناپذیری

تقریر منطقی استدلال چنین است:

(۱) تصاویر ذهنی بالوجدان در ذهن حاضر هستند.

(۲) این تصاویر قابل اشاره حسی نیستند.

(۳) هر جسم محسوس قابل اشاره حسی هست.

(۴) این تصاویر جسم محسوس نیستند.^{۱۱۸}

تنها قسمتی از این استدلال که اندکی جای تأمل دارد، این است که تصاویر ذهنی قابل اشاره حسی نیستند. چون آنچه که ما وجدان می‌کنیم این است که فعلاً جایی برای آن‌ها نمی‌دانیم و به دلیل جهلمان نسبت به جایی برای آن‌ها نمی‌توانیم به آن‌ها اشاره حسی کنیم. اما اینکه حقیقتاً آن‌ها قابل اشاره حسی نیستند، مسأله‌ای هست که نیاز به تبیین دارد. تبیین آیت الله فیاضی از این مسأله چنین است:

«ادراک‌ها اشاره حسی نمی‌پذیرند، زیرا اگر مراد تصویری باشد که در چشم است، می‌گوییم که تا زمانی که در آینه نگاه نکنیم یا به ما نگفته باشند، از این صورت خبر نداریم در حالی که پیش از این از ادراک خبر داشتیم و وقتی از چشم طرفی نبستیم از مغز به طریق اولی نمی‌توان، زیرا پیش از اینکه برای ما

^{۱۱۶} توجه داریم که صورت و ماده اولی قابل انقسام با واسطه هستند ولی باید پرسید که آیا این تعبیر که آن‌ها «با واسطه» منقسم می‌شود، به چه معناست. ظاهراً مراد واسطه در عروض است و به عبارت دیگر آن‌ها نیز حقیقتاً منقسم نمی‌شوند بلکه مجازاً به آن‌ها تقسیم شدن اسناد داده می‌شود. به عبارت دیگر ذهن غیر فلسفی تصور می‌کند که آن‌ها منقسم شده‌اند ولی فیلسوف با دقت نظر و تأمل کشف می‌کند که در واقع آنچه منقسم شده است چیز دیگری است.

^{۱۱۷} علم النفس فلسفی، ص ۲۰۲.

^{۱۱۸} برگرفته از نه‌ایه الحکمه، ج ۳، مرحله ۱۱، فصل ۲، ص ۶۰۱-۶۱۴.

معنا پیدا می‌کند که خود آن مقدار حرکت است.^{۱۲۰} البته آن یفعل و آن ینفعل به نوعی به تمامی مقولات دیگر مربوط هستند، زیرا بر آن‌ها عارض می‌شوند و به نوعی از تغییر و تغیرات آن‌ها انتزاع می‌شوند. کیف استعدادی نیز بر پایه مفهوم حرکت است که جنین در حرکت خود از حالت جنینی به انسانی، مراحل را طی می‌کند و اگر حرکت را به تصور متعارف انکار کنیم، دیگر معنایی نخواهد داشت. مثلاً اگر تبدیل جنین به انسان را به اجتماع سلول‌ها ناشی از اجتماع اتم‌ها از حالتی به حالت دیگر توضیح دهیم، صرفاً بر پایه مفهوم حرکت مکانی خواهد بود و اگر خود حرکت مکانی را هم به صورت کون و فساد در بازه‌های زمانی کوچک شرح دهیم، دیگر مفهومی به نام کیف استعدادی نخواهیم داشت.

از طرفی کم متصل و آین و وضع و جده و برخی از مصادیق اضافه مثل بالایی و پایی هم سیاق با مباحث جسم هستند، یعنی بر پایه پذیرش بُعد و بررسی مفاهیم متزع از بُعد شکل گرفته‌اند و همانطور که گذشت، این مسأله یک مفهوم کاملاً برآمده از حس است.

آنچه باقی می‌ماند عبارتند از:

الف. برخی از اقسام کیف عبارتند از کیف نفسانی مانند شادی و غم و کیف محسوس مانند رنگ و کیف مخصوص به کم مانند زوجیت و فردیت.

ب. برخی دیگر از مصادیق اضافه مانند بنوت و ابوت.

ج. کم منفصل که عدد است.

در میان اقسام کیف نفسانی بی‌نیاز از تجربه است. کیف محسوس، همانطور که اسم آن نشان می‌دهد ابتداء محسوس است و ناشی از تجربه است. البته ممکن است بتوان بر اساس موجودات مثالی برخی از آن‌ها را مثل رنگ که در آن‌ها هستند، بدون نیاز به تجربه ثابت کنیم.

^{۱۲۰} البته تذکر به این نکته لازم است که مسأله در مورد وجود خارجی داشتن زمان کمی متفاوت از اعراض وابسته به زمان و حرکت است، زیرا زمان امر انتزاعی است و از مقدار حرکت انتزاع می‌شود و مثل اعراض نیست که عارض از بر جوهر شوند. البته بسته به مبنایی که در این زمینه اتخاذ کنیم، سخنان در مورد وجود خارجی زمان متفاوت خواهد بود. رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۳۳۹-۴۱۷.

مصادیق دیگر اضافه مثل ابوت و بنوت نیز بدون تجربه قابل اثبات هستند، اگر آن مسأله در میان موجودات مثالی نیز مصادیقی از آن‌ها وجود داشته باشد.

کم منفصل نیز در موجودات مثالی وجود دارد و لذا نیازی به اثبات آن در خارج از طریق حس نیست.^{۱۲۱}

این کلیت مباحث در انواع اعراض بود که از منظر گذشت و روشن شد که بیشتر اعراض صرفاً بر پایه تجربه و تحلیل‌هایی از تجربه بنا شده است که قطعیت ندارد و ممکن است تحلیل‌های بدیلی برای آن تجربیات ارائه شود. در ضمن هر دسته از اعراض به هر امری برگردند، آن امر را در محل خودش بررسی کرده‌ایم. مثلاً اعراضی که به حرکت بر می‌گردند، کلام در آن‌ها دقیقاً کلامی است که در بخش حرکت در همین فصل خواهد آمد. اعراضی که به جسم بر می‌گردند، نیز کلام در آن‌ها مطابق بحثی است که در جسم گذشت و همچنین هستند سائر اعراض.

در اینجا برای روشن شدن اهمیت مسأله صرفاً به تبیین متفاوت از برخی از اعراض در علوم جدید اشاره می‌کنیم تا روشن شود که تحلیل‌های موجود در کتب فلسفه چه قدر با تحلیل‌های بدیل متفاوت است. البته ما این تحلیل‌ها را به عنوان تحلیل صحیح ذکر نمی‌کنیم بلکه به عنوان تحلیل بدیل ذکر می‌کنیم به گونه‌ای تجربه خارجی با هر دو سازگار است و در هیچ از این تحلیل‌ها مشکل عقلی وجود ندارد.

تبیین علم جدید از رنگ محسوس^{۱۲۲}

به صورت کلی خلاصه تبیین فیزیک جدید از رنگ از این قرار است که وقتی نور سفید که دارای تمامی نورهای مرئی است بر اتمی تابیده می‌شود بر اساس وضعیت لایه‌های انرژی الکترون‌های اطراف آن اتم، تنها طول موج‌های خاصی از آن نور جذب آن اتم می‌شود. حال وقتی به جسمی که متشکل از کنار هم قرار گرفتن آن اتم‌ها کنار هم هستند، نگاه می‌کنید، شما نوری را می‌بینید که از آن جسم بازتاب شده است. نوری که از آن جسم بازتاب شده است، همه امواج تشکیل دهنده نور سفید است به جز آن امواج خاصی که از نور سفید جذب

^{۱۲۱} البته نحوه وجود کثرت در خارج بر پایه مبانی مختلف هستی‌شناسانه تبیین‌های متفاوتی خواهد داشت که فعلاً در مقام بیان مسأله با آن دقت نیستیم. برای آگاهی از انواع مختلف تبیین این مسأله رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۳۷-۴۳.

^{۱۲۲} برای اطلاعات تفصیلی از مجموعه مطالبی که در این قسمت مطرح شده است، رک: Introduction to Light: The Physics of Light, Vision, and Color, Gary Waldman, Dover Publications; Revised edition - June 14, 2002.

اتم‌های آن جسم می‌شود. پس در واقع رنگی که ما از جسم می‌بینیم در واقع همان نور بازتاب شده از جسم است که همان بازتاب نور سفید منهای قسمت‌هایی از طیف نور مرئی است که جذب جسم شده است.

بر این اساس اگر نوری نباشد، رنگی هم نخواهد بود. زیرا رنگ یک خصوصیت جسم نیست بلکه یک تأثیری است که بر چشم ما ناشی از بازتاب امواج حاصل می‌شود. لذا اگر شما در اتاقی کاملاً تاریک با یک چراغ قوه مخصوص خصوص طیف نوری که جذب آن جسم می‌شود بر آن جسم بتابانید، آن جسم را نخواهید دید بلکه با یک تصویر کاملاً سیاه مواجه خواهید شد، زیرا تمام نور چراغ قوه جذب آن می‌شود و چیزی بازتاب نمی‌شود.

به عبارت دیگر آنچه در خارج هست، اتم‌هایی هستند که کنار یکدیگر هستند و خبری از رنگ نیست. وقتی نوری بر جسم می‌تابد، آن نور تعامل خاصی با آن اتم‌ها دارد که در نتیجه، نور بازتاب شده از جسم به گونه‌ای خاص برای ما متبلور می‌شود. به همین دلیل اگر نوری که بر جسم می‌تابانیم متفاوت باشد، رنگی که از جسم می‌بینیم، تفاوت خواهد کرد. مثلاً در زمان غروب خورشید یا در نور شمع، رنگ اجسام برای ما متفاوت از سر ظهر در زیر نور خورشید یا در زیر سایه است.

اگر این نظریه فیزیک پذیرفته شود، معنایش این است که ما کیف محسوسی به نام رنگ که از ویژگی‌های جسم باشد، نداریم. بلکه خود جسم یک سری خاصیت‌هایی دارد که به دلیل آن‌ها بر ما چنین پدیدار می‌شود. پس معنای رنگی که نوعی عرض است که برای موجود شدن در خارج محتاج به موضوع است، هر چند در ذهن ما، وجود دارد ولی واقعیت این است که این معنا تنها یک تفسیر ناشی از تجربه است که با تعمیق تجربه به کمک ابزارها، تفسیرهای دیگری نیز برای آن خواهد بود و بر اساس تفسیرهای جدید، عملاً روشن می‌شود که خاصیت جسم نیست، بلکه خاصیت دیگری در جسم است که ناشی از نحوه قرارگیری الکترون‌ها در اطراف اتم است که به سبب آن چنین نحوه‌ای از جسم برای ما پدیدار می‌شود.

لازم به ذکر است که این تحلیل جدید، از نظر معرفت شناسانه، وجود امور محسوس در خارج را پیش فرض گرفته است و در واقع این تحلیل از مبانی معرفت شناسانه مختلف بر نیامده است بلکه با مبانی معرفت شناسانه یکسانی شکل گرفته است. شبیه تحلیل سراب که نور بازتاب نور از سطح زمین در هوای گرم در فاصله دور، شبیه بازتاب نور از سطح آب است و با نزدیک شدن به سراب در می‌یابیم که آبی در کار نیست. در اینجا هم وقتی بدون ابزارهای دقیق با رنگ مواجه می‌شویم، احساس می‌کنیم که صفت جسم رنگ است ولی با تدقیق در

آزمایش‌ها مثل تاباندن نورهای مختلف به سطح جسم و نیز انجام آزمایشات در مقیاس‌های ریز درمی‌یابیم که تحلیل ابتدائی ما از تجربه، تحلیل صحیحی نبوده است.

لازم به ذکر است که با همین تحلیل می‌توان وضعیت برخی دیگر از اعراض را مشخص کرد. کیف استعدادی در تصور ذره‌ای نسبت به اجسام مادی و متغیر در عالم ماده، کاملاً زیر سؤال می‌رود. در این تصور همه اتم‌های مواد مختلف، از موادی تشکیل شده‌اند که تمام عناصر موجود در طبیعات، ترکیبی از آن مواد اولیه از قبیل نوترون‌ها و پروتون‌ها و الکترون‌ها و سایر ذرات زیر اتمی است.^{۱۳۳} بر این اساس، هر ماده‌ای قابل تبدیل به ماده دیگر هست. مثلاً هر اتم نقره متشکل از ۴۷ پروتون و تقریباً همین مقدار نوترون و همین مقدار الکترون است. حال اگر تعدادی از پروتون‌ها کم شود و مثلاً به ۲۶ پروتون و ۲۶ نوترون برسیم، به فلز آهن دست یافته‌ایم. اگر تعداد پروتون‌ها و نوترون‌ها را کمتر کنیم و مثلاً به ۸ تا برسیم، به اتم اصلی تشکیل دهنده مولکول‌های اکسیژن رسیده‌ایم. همین طور دانه‌ای که به درخت تبدیل می‌شود با دریافت آب و سایر مواد معدنی خاک، در واقع به آرایش جدیدی از عناصر می‌رسد و همین طور بر اثر فعل و انفعالات شیمیایی و تشکیل مولکول‌ها و سلول‌های جدید، به آرایش پیشرفته‌تری از مواد دست پیدا می‌کند تا به مرور زمان به درختی تنومند تبدیل می‌شود. در مورد جنین و انسان هم از نظر بُعد مادی، دقیقاً مسأله به همین صورت است. البته مشکل دانشمندان علم جدید این است که به بُعد معنوی که نفس و روح باشد، توجه ندارند ولی از نظر بُعد مادی مسأله را این طور تبیین می‌کنند که مشکل فلسفی هم ندارد.

همین طور کمیت، در واقع برخاسته از همین مسأله است. اصلی‌ترین مسأله‌ای که سبب تصور اتصالی بودن هیئت جسم در خارج است، همین رنگ پیوسته‌ای است که در چشم ما به نظر می‌رسد. وقتی همان طور که پیشتر هم اشاره کردیم، بیشتر فضای اتم خالی باشد و یک صدهزارم آن را چیزی پر کرده باشد، معنایش این است که جسمی مثل کتاب را که ما به دلیل نیروی قوی بین اجزای آن و رنگ پیوسته‌ای که از آن مشاهده می‌کنیم، پیوسته می‌انگاریم نه تنها پیوسته نیست بلکه بیشتر آن خالی است! در نتیجه مفهوم کم متصل، که بر پایه

^{۱۳۳} امروزه ذرات تشکیل دهنده اصلی اتم را در فیزیک جدید متفاوت با گذشته می‌پندارند. برای آشنایی تفصیلی با این ذرات رک: Concepts of Modern Physics, Arthur Beiser, chapter 13, pages: 475-501.

حس است، زیر سؤال می‌رود. ممکن است ابتداء به ذهن برسد که بالاخره همان ذرات ریز، تشکیل دهنده هسته اتم، خود دارای امتداد هستند و لذا کم متصل در مورد آن‌ها قابل طرح است. اما باید تذکر داد که در مورد برخی از ذرات تشکیل دهنده اتم، مثل الکترون هنوز در مورد ماهیت آن اختلاف نظر است و برخی از آزمایشات ماهیت ماده‌ای آن را تأیید می‌کند و برخی آزمایشات خاصیت موجی آن را تأیید می‌کند.^{۱۲۴} همچنین ذرات هسته دقیقاً روشن نیست که به چه صورتی هستند و هر چند از خود خواص ماده‌ای نشان می‌دهند ولی اینکه حقیقتاً چه هستند و آیا مانند جسم توپری هستند یا چیزی جز آن، دقیقاً برای بشر روشن نیست.^{۱۲۵} بر فرض هم برای بشر روشن باشد که ماده توپر هستند، شاید بعد از سال‌ها همان طور که این مواد توپر امروز، توخالی شناخته شدند، شاید آن‌ها هم تو خالی شناخته شوند. خلاصه اینکه آن‌ها به نسبت جسم محسوس بزرگ، بسیار دورتر از تجربه هستند و طبیعتاً نظریات در مورد آن‌ها ضعیفتر خواهد بود. خصوصاً با در نظر گرفتن مسأله تبدیل جرم به انرژی و ماهیت مبهم انرژی در تحلیل‌های فلسفی، کار بسیار دشوار است.^{۱۲۶}

لذا مباحثی که در مورد جسم مطرح کردیم، صرفاً یک سری شبهه در مقابل بدیهه نیست بلکه حقیقتاً مشکل است و دقیقاً بشر امروز نمی‌داند که با چه دنیایی طرف است و گویا با پیشرفت علم، در واقع بشر به مقدار جهل

^{۱۲۴} رک: «آیا معضل موج- ذره حل شده است؟»، گلشنی، مهدی، مجله فیزیک، ج ۱۰، شماره ۱، ۱۳۷۱.

^{۱۲۵} ممکن است این پرسش مطرح شود که معنا ندارد که موجود مادی ممتد به موجود غیر ممتد مجرد تقسیم شود. در قسمتی دیگر از این نوشتار این مسأله را شرح و بسط بیشتری داده‌ایم (تقریر دلیل پنجم اثبات وجود جسم). اجمالاً منظور ما ترکیب موجود مادی ممتد از موجود غیر ممتد مجرد نیست، بلکه منظور این است که ممکن است ما تصور کنیم که اینجا موجودی ممتد وجود دارد و حال آنکه در واقع چیزی وجود نداشته باشد جز اعمال نیرو توسط یک موجود مجرد در فضایی ممتد. تصور کنید موجودی مجرد بخواهد در عالم ماده نگذارد که شما دست خود را به سوی جلو ببرید. ما چه حس می‌کنیم؟ در این هنگام حس می‌کنیم دست بندی نامرئی دست ما را بسته است، در حالی که چیزی به اسم دست بند نامرئی وجود ندارد. آنچه خود را به صورت ممتد نشان می‌دهد (دست بند) در واقع چیزی نیست. آنچه هست اعمال قدرت یک موجود مجرد در دستان ماست. در مورد اجزای ریز اتمی این احتمال قابل طرح است که موجودی مجرد چنین تأثیرات نیرویی خاص را ایجاد کرده باشد. البته بدیهی است که این صرفاً یک احتمال است ولی همین برای اینکه مطالب این حوزه فلسفه بعد العلم باشد و به برداشتهای علوم تجربی وابسته باشد کافیت.

^{۱۲۶} برای آگاهی از تحلیل‌های احتمالی متعدد انرژی از نظر فلسفی، رک: گزارش از نشست انرژی در فیزیک و فلسفه، سخنرانان: گلشنی، مهدی؛ عباسی، علی؛ موحد ابطحی، محمدتقی؛ نقد کتاب، کلام فلسفه و عرفان، بهار و تابستان ۱۳۹۵، سال سوم - شماره ۹ و ۱۰ (۱۴ صفحه - از ۲۳۷ تا ۲۵۰) و نیز: پژوهشی درباره حقیقت و ماهیت انرژی: (بررسی نگرش‌های فلسفی استاد مطهری و علامه طباطبایی به ماده و انرژی)، قربانی، رحیم، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳ - شماره ۳۰ و ۳۱ علمی-ترویجی (وزارت علوم) (۳۸) ISC صفحه - از ۲۹۳ تا ۳۳۰.

خود آگاه شده است! اگر روزگاری کیف محسوس را از بدیهیات می‌شمردند، بشر امروز در اصل وجود آن در خارج اشکال دارد بلکه نظریه متعارف در مورد کیف مبصر، عدم وجود آن در خارج است. نوشته شدن این مطالب از روی بی‌کاری نیست بلکه این‌ها سؤالاتی اساسی هستند که اگر بتوانیم به روش محض فلسفی به آن‌ها پاسخ بگوییم، مشکلات زیادی را حل کرده‌ایم.

ترکیب و برخی از اقسام آن

مفاهیم فلسفی دیگری که تا حد زیادی به تجربه بستگی دارند، اقسام ترکیب هستند. ابتداء مناسب است اقسام ترکیب را به سرعت از منظر بگذرانیم و بعد وارد بحث از ارتباط آن‌ها به تجربه شویم و نشان دهیم که با اعمال نکات تجربی، چه مقدار ممکن است این مباحث عوض شوند.

همان طور که می‌دانیم ترکیب انحاء مختلفی دارد. به استقراء اقسام متعددی از ترکیب ذکر شده است که آن‌ها عبارتند از:

- (۱) ترکیب از ماده و صورت خارجی.
- (۲) ترکیب از ماده و صورت ذهنی.
- (۳) ترکیب حاصل شده از آحادی که بین آنها روابطی است مثل ترکیب خانواده از اهالی آن.
- (۴) ترکیب از جنس و فصل.
- (۵) ترکیب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز ذاتی غیر از جنس و فصل مثل دو واجب مفروض که هم ما به الاشتراک دارند و هم ما به الامتیاز ولی از آنجا که ماهیتی ندارند، جنس و فصل ندارند و لذا ما به الامتیاز و ما به الاشتراک آنها غیر از جنس و فصل خواهد بود. البته بر اساس این قول که واجب ماهیتی ندارد.
- (۶) ترکیب از وجود و ماهیت.
- (۷) ترکیب از وجود و عدم همان چیز در مجاورت وجودش. تمامی وجودات محدود چنین ترکیبی دارند.
- (۸) ترکیب از وجود و عدم غیر آن چیز که مقارن با وجود آن چیز است.
- (۹) ترکیب از اجزاء مقداری یا همان ترکیب وهمی.
- (۱۰) ترکیب از جوهر و عرض.

(۱۱) ترکیب از ذاتی و عرضی.

(۱۲) ترکیب از ذات و صفت (یا صفات).

(۱۳) ترکیب از حد و محدود.

(۱۴) ترکیب عضوی مثل ترکیب گیاه از آوندها و برگ‌ها و شاخه‌ها و ...

(۱۵) ترکیب صنعتی مثل ترکیب کتاب از ورق و جلد و ...

(۱۶) ترکیب شیمیایی.

(۱۷) ترکیب از وجودات متداخل بنابر نظریه تداخل.

(۱۸) ترکیب از وجود و عدم متداخل.

(۱۹) ترکیب از عدمهای متداخل.

(۲۰) ترکیب اعتباری.^{۱۲۷}

از میان اقسام ترکیبی که در کتب فلسفه به استقراء به دست آمده است، برخی از اقسام ترکیب محتمل است که وابسته به تجربه و تحلیل‌های برخاسته از تجربه باشند. این انواع ترکیب عبارتند از:

ترکیب شیمیایی و ترکیب صنعتی و ترکیب عضوی و ترکیب از اجزاء مقداری (ترکیب وهمی) و ترکیب از ماده و صورت خارجی.

در این میان تکلیف ترکیب از ماده و صورت خارجی صریحا در سابق روشن شد و همانطور که اصل بحث ماده و ترکیب جسم از این دو محتاج به تجربه و تحلیل‌های برخاسته از تجربه است، این مفهوم ترکیب نیز به تبع وابسته به تجربه خواهد بود. همچنین در فصل سوم، مفصلا به بررسی براهینی که در الشواهد الربوبیه برای اثبات ماده و صورت بیان شده است و وابستگی آن‌ها به تجربه خواهیم پرداخت.

^{۱۲۷} برگرفته از فیش‌های استاد فیاضی. و نیز رک: توحید در قرآن، ص ۲۰۲ و نیز اسفار، ج ۷، ص ۲۳۰ و ج ۵، ص ۲۸۳ و مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ج ۱، ص ۹۴ و سه رساله فلسفی، ج ۱، ص ۳۸۳ و ۳۸۴ و شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ج ۲، ص ۸۱۱ و ۸۰۹ و ج ۱، ص ۱۶۰ و ۱۵۹. البته برخی از اقسام ترکیب ذکر شده تنها بر پایه مبانی جناب استاد فیاضی، از اقسام ترکیب هستند، مثل ترکیب وجودهای متداخل و وجود و عدمهای متداخل. رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۳۵-۳۶۷.

ترکیب از اجزاء مقداری یا همان ترکیب وهمی نیز، همانطور که سابقا عرض کردیم، وابسته به مفهوم امتداد است که صرفا یک مفهوم حسی است. اما باید تذکر داد که امتداد در تصاویر ذهنی نیز کاملا متصور است و لذا در مورد تصاویر ذهنی نیز، ترکیب وهمی معنا دارد و لذا وجود ترکیب وهمی وابسته به تجربه نیست، هر چند که ممکن است ابتداء منشأ تجربی داشته باشد.

ترکیب شیمیایی و ترکیب صنعتی و ترکیب عضوی نیز به نوعی وابسته به تحلیل ما از تجربه است. در ترکیب شیمیایی اجزاء تغییراتی می‌کنند و مرکب آثاری به جز اجزاء دارد و در ترکیب صنعتی اجزاء تغییر نمی‌کند و آثار خود را دارند ولی هیئت جمعی نیز اثر مخصوص به خود دارد و در ترکیب عضوی، نیز چیزی بین ترکیب شیمیایی و عنصری است که اجزاء به حدی به هم متصل هستند که گویا در هم فرو رفته‌اند و انفکاک آن‌ها از یکدیگر مشکل است به خلاف دو نوع سابق که انفکاک اجزاء محفوظ بود.^{۱۲۸}

این اقسام برای ترکیب نیز، بر پایه تصورات تجربیات و طبیعیات قدیم نسبت به تحلیل ترکیب‌های موجود در طبیعت است و الا هر سه نوع این ترکیب بر پایه علم جدید و ذره انگاری اجسام به ظاهر متصل دقیقا مشابه ترکیب صناعی است بدون هیچ فرق واقعی بین آن‌ها. از توضیحاتی که در قسمت قبلی بیان کردیم کاملا این معنا واضح است.

^{۱۲۸} ملاصدرا در شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۴۰۶: «قد أشرنا إلى أن الوحدة الشخصية من جملة الوحدات مما يقع فيها كالمركب من الأجسام المتخالفة الصور. فما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة بالفعل من آحاد نوعه، إلا أن أطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين بالزاوية بل مجموع الخطين المتلاقين على طرف مشترك من غير زاوية. و يليه ما يكون أمورا متخالفة متماسمة أطرافها متلاصقة يعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام، فيكون لها اتحاد في الحركة؛ لكن الحق أن وحدة حركتها تابعة للاتصاف الواقع بينها - و هو ضرب من الوحدة - لا أن اتحادها تابع لوحدة حركتها، و ذلك كالأعضاء الحيوانية. و الالتحام إذا كان طبيعيا كما في أعضاء الحيوان أولى بالوحدة من ما إذا كان صناعيا كما في أبعاض السرير.» (و به تحقیق اشاره کردیم که وحدت شخصیه از جمله وحدت‌هایی است که در آن واقع می‌شود مثل مرکب از اجسامی که دارای صور متخالف هستند... و به دنبال آن می‌آید آنچه که امور متخالفی که مماس به یکدیگر هستند در حالی که اطراف آن‌ها به هم وصل است به صورتی که انفکاک بعضی از بعضی دیگر مشکل است و به خاطر شدت ضیق و تنگی در هم‌رفتگی آن‌ها پس برای آن اتحادی در حرکت هست لکن حق این است که وحدت حرکت آن تابع اتصالی است که بین آن دو است که آن نوعی از وحدت است نه اینکه اتحاد آن تابع وحدت حرکت باشد، مثل اعضاء حیوانی. و فرورفتگی و تنگی وقتی در اعضاء حیوانی باشد اولی به وحدت است از هنگامی که در ترکیب صناعی باشد همانطور که در تکه‌های تخت است.)

البته متذکر می‌شویم که نمی‌خواهیم بگوییم که الزاما تبیین علم جدید صحیح است، بلکه می‌خواهیم بگوییم که تصورات فلاسفه در این اقسام ترکیب بر پایه تصورات قدیم بوده است و وابسته به تجربه است و نه برهان و لذا در این اقسام ترکیب باید تأمل کرد و اصل خارجی بودن آن‌ها محل بحث است و با تحلیل علوم جدید این سه نوع، یک نوع بیشتر نیستند.

حرکت و برخی از مفاهیم وابسته به آن مثل زمان و اقسام حرکت و فاعل حرکت

در تبیین حرکت در خارج، اصلی‌ترین نکته‌ای را که برای توجیه تحلیل خود از حرکت بیان می‌کند، حفظ وحدت متحرک است.^{۱۲۹} او چنین استدلال می‌کند که اگر متحرک در هر لحظه نابود شود و در لحظه بعد ایجاد شود، امر ایجاد شده چیزی جز امر نابود شده است و لذا این شیء در این لحظه، همان شیء قبلی نخواهد بود.

اشکال اصلی نسبت به تبیین او نیز این است که منشأ علم شما به وحدت این متحرک در این لحظه و لحظه بعد چیست؟ آیا چیزی به جز حس ظاهر است؟ شما به دلایل شباهت‌های حسی که بین این شیء در این لحظه و آن لحظه می‌بینید، حکم به وحدت آن دو می‌کنید.

لذا مفهوم حرکت در خارج از افق نفس، برای اثبات وجود آن در خارج، به حس و تجربه و به کارگیری آن محتاج است و حس و تجربه هم در اینجا حکم متقنی ندارند، زیرا دچار نقص‌های بسیاری هستند که به دلیل آن‌ها ممکن است واقعیت را با دقت کافی نشان ندهند. مثلا ممکن است تعداد کون و فسادها در یک ثانیه به قدری زیاد باشد که حواس ما، فاصله بین آن‌ها را درک نکنند و لذا تصور کند با یک وجود سیال مواجه است و نه یک سری کون و فساد و متوالی. دقیقا مانند فیلمی که در تلویزیون مشاهده می‌شود که در آن حرکت مشاهده می‌کنیم ولی در واقع مجموعه‌ای از کون و فسادهایی در بازه‌های زمانی کوچک است که ما قادر به تفکیک آن‌ها از یکدیگر نیستیم و لذا آن‌ها را به صورت حرکت دریافت می‌کنیم.

اما یک راه فرار از وابستگی اصل اثبات وجود حرکت در خارج قابل حدس است و آن علم حضوری خود ما، به خودمان و حرکت نفسمان است. به عبارت دیگر در حرکتی که در نفس صورت می‌گیرد، مثلا وقتی نفس ما از جاهل به عالم تبدیل می‌شود یا از نفسی با شادی کم به شادی بسیار منتقل می‌شود، به علم حضوری درک

^{۱۲۹} برای نمونه رک: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۱۶.

می‌کنیم که ما همان فرد قبلی هستیم و دیگر این شبهه که شاید این فرد آن فرد قبلی نباشد بلکه فرد قبلی نابود شده باشد و فرد جدیدی ایجاد شده باشد، نفی می‌شود. لذا در خصوص اصل اثبات حرکت، محتاج به حس و تجربه نیستیم ولی در مورد اثبات آن در خارج از وجود خود محتاج آن هستیم.

لذا اگر بخواهیم زمان را با پدیده‌ای گره بزنیم که نیازمند حس و تجربه نباشد، باید به حرکت نفس گره بزنیم و زمان امور دیگر را با نفس و حرکت آن بسنجیم.

اما آنچه بیشتر در این قسمت به دنبال آن هستیم، تبیین اقسام حرکت و فاعل آن و بررسی وابستگی آن‌ها به تجربه است.

اقسام حرکت

حرکت دارای تقسیم بندی‌های متعددی است که برخی از آن‌ها از جهاتی وابسته به طبیعیات قدیم و تجربه هستند.

گاهی حرکت را از حیث معنا تقسیم می‌کنند به حرکت قطعی و توسطیه که حرکت قطعی، بودنِ شیء است میان مبدأ و منتها، به گونه‌ای که با هر حدی از حدود فرضی مسافت که هر یک فعلیت قوه سابق و قوه فعلیت لاحق است، نسبتی دارد و به همین دلیل به اجزا منقسم می‌شود و حرکت توسطیه، حالت ثابت و مستمری است که برای جسم در حال حرکت میان مبدأ و منتها، متصور است بی‌آنکه به گذشته و آینده منقسم شود، بلکه امری بسیط و دائماً میان گذشته و آینده است.^{۱۳۰}

گاهی حرکت را از حیث موضوع تقسیم می‌کنند به حرکت ذاتی و حرکت بالعرض که اگر حرکت حقیقتاً برای خود موضوع بود، به آن حرکت ذاتی می‌گویند و اگر حرکت در واقع برای چیز دیگری بود و مجازاً به چیز دیگری نسبت داده می‌شد، حرکت بالعرض گویند.^{۱۳۱} حرکت ذاتی نیز به سه قسم ارادی و قسری و طبیعی^{۱۳۲} تقسیم شده است.

^{۱۳۰} اسفار، ج ۳، ص ۳۱.

^{۱۳۱} شرح المنظومه، ج ۴، ص ۲۵۹.

^{۱۳۲} اسفار، ج ۳، ص ۲۱۱.

گاهی حرکت را از حیث مبدأ و منتهی تقسیم کرده‌اند به حرکت دوری (مستدیر) و حرکت مستقیم.^{۱۳۳}

گاهی حرکت را از حیث مسافت تقسیم کرده‌اند به حرکت عرضی که در مقوله عرض واقع می‌شود و به حرکت جوهری که در مقوله جوهر واقع می‌شود. از نظر مشهور فلاسفه حرکت در چهار مقوله این و کم و کیف و وضع واقع می‌شود ولی ملاصدرا حرکت در جوهر را نیز پذیرفته است و بر اساس برخی از براهین او حرکت در سائر مقولات نیز باید واقع شود.^{۱۳۴}

نگوشن و فساد قبلی برای حرکت

قبلاً گذشت که در تحلیل بسیاری از محسوسات، سخن از حرکت آمده است در حالی که ممکن است این امور از قبیل کون و فساد باشد ولی به دلیل عدم قدرت حس در دریافت برخی از امور بسیار کوچک، به اشتباه به صورت حرکت دیده می‌شود و حال اینکه کون و فساد است. مثلاً حرکت یک ماشین از یک نقطه به نقطه‌ای دیگر در واقع تعداد زیادی کون و فساد باشد که در هر لحظه ماشین معدوم شود و در لحظه بسیار کوچکی بعد از آن در مکانی بسیار نزدیک به مکان قبلی ایجاد شود و همچنین در لحظات بعدی به صورتی که حس ما آن را متحرک تصور کند و حال اینکه چنین نباشد و هر ماشین در هر لحظه غیر از ماشین سابق باشد و گفتیم هیچ دلیلی بر وحدت ماشین قبلی و بعدی به جز شباهت بسیار زیاد ماشین در هر لحظه با ماشین لحظه قبل وجود ندارد به خلاف حرکتی که در نفس واقع می‌شود که علم حضوری مدرک وحدت من، در قبل و بعد از حرکت است. لذا مناسب به نظر می‌رسد که قبل از قضاوت در مورد اقسام حرکت، مروری بر آراء فلاسفه بر کون و فساد به عنوان بدیلی برای حرکت داشته باشیم، تا ببینیم آیا در کلمات فیلسوفان دلیلی بر انکار کون و فساد وجود دارد یا خیر.

^{۱۳۳} اسفار، ج ۳، ص ۱۱۴ و المبدأ و المعاد، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲.

^{۱۳۴} نهایه الحکمه، ص ۲۰۷-۲۱۰.

ادله نفی امکان کون و فساد

فارابی کون و فساد را حرکت می‌داند^{۱۳۵} ولی ابن سینا نمی‌پذیرد^{۱۳۶}، اما ملاصدرا کون و فساد را امری تدریجی می‌داند و در نتیجه به همان حرکت جوهری تفسیر کرده است.^{۱۳۷} به عبارت دیگر ملاصدرا منکر کون و فساد در مادیات است و آن را محال می‌داند.

از آنجا که تنها بدیل حرکت، در تحلیل تجربه مسلمی که با تجربه ادراک می‌کنیم، کون و فساد است، باید به برهان ملاصدرا در این زمینه توجه کنیم و در صورت تمام بودن برهان او، تمامی حرکت به کمک برهان عقلی صرف، بدون محتاج به تجربه در خارج ثابت می‌شود. برهان او چنین است:

«لکن حق نزد ما این است که کون و فساد هر دو از آن اموری هستند که تدریجی واقع می‌شوند و الا لازم می‌آید که هیولا خالی از صورت باشد زیرا که آب هنگامی که تبدیل به هوا می‌شود جایز نیست که تا زمانی که آب است بر او هوا بودن حاصل شود و نه در لحظه‌ای که آخرین زمان آب بودن است بلکه در لحظه‌ای غیر از آن لحظه باید چنین شود که لازمه این مطلب یا تتالی دو آن است که آن محال است و یا خالی شدن ماده از هر دو آنهاست و این همان چیزی است که ما ادعا کردیم.»^{۱۳۸}

تقریر منطقی مطلب ایشان چنین است:

(۱) تبدیل آب به هوا، کون و فساد است.

(۲) اگر کون و فساد نباشد لازمه‌اش یکی از دو چیز است: یا تتالی دو آن یا خالی شدن ماده از صورت.

(۳) هر دو لازم محال است.

^{۱۳۵} رسالتان فلسفیان، ج ۱، ص ۹۵.

^{۱۳۶} الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۲۷۱.

^{۱۳۷} اسفار، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸: «لکن الحق عندنا أن الكون و الفساد كلاهما مما يقع تدريجا و إلا فيلزم خلو الهيولى عن الصورة فإن الماء إذا صار هواء لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء و لا فى آن هو آخر زمان المائية بل فى آن غير ذلك الآن فيلزم إما تتالى الآنين و هو محال و إما تعرى المادة عنهما جميعا و هو الذى ادعينا»

^{۱۳۸} همان، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸.

۴) پس تبدیل‌هایی مثل آب به هوا، کون و فساد نیست و تدریجی است.

منهای مشکلات مبنایی این استدلال مثل قول به وجود ماده و عدم سازگاری تحلیل این تبدیل‌ها با ذره‌انگاری و اینکه اصولاً تغییر و تبدل آب به هوا چیزی جز زیاد شدن فاصله اجزای تشکیل دهنده آب نیست، اولین اشکالی که به ذهن می‌رسد این است که چه عیبی دارد که در تبدیل آب به هوا، ماده و صورت آبی با هم از بین برود و بعد از مدت زمان خیلی کمی که ما آن را با حواسمان درک نمی‌کنیم، صورت هوایی با ماده موجود شود. نه تنالی دو آن پیش می‌آید و نه خالی شدن ماده از صورت.

در میراث ملاصدرا برهان دیگری بر استحاله کون و فساد در طبیعات نیافتیم^{۱۳۹} و خصوصاً به دلیل وضوح امکان کون و فساد، نیازی به بررسی بیشتر نیست.

قضایات در مورد وابستگی و عدم وابستگی اقسام حرکت به تجربه و تحلیل‌های برخاسته از تجربه در طبیعات قدیم

لازم به ذکر است که در این قسمت تنها مفاهیمی از اقسام حرکت را مورد بررسی قرار می‌دهیم که بدون برهان خاصی ثابت شده‌اند و الا حرکت‌هایی مثل حرکت جوهری، در صورت شبهه وابستگی به تجربه، در فصل سوم مورد بررسی قرار می‌گیرند، زیرا در آن فصل براهینی که در مقدمات آن‌ها، گزاره‌های برگرفته از تجربه وجود دارد، مورد بررسی قرار می‌گیرند.

حرکت قطعی و توسطیه

مفهوم حرکت توسطیه، ارتباط چندانی به امور حسی و تجربه ندارد. اینکه متحرکی در بین مبدأ و منتهایی مفروض قرار داشته باشد، بعد از پذیرش امتداد و اصل حرکت، مشکل خاصی ندارد. حتی اگر امتداد را نپذیریم با در نظر گرفتن حرکت در نفس و توجه به مبدأ و منتهای آن، طبیعتاً مشکل خاصی در وابستگی اصل وجود این مفهوم در خارج به حس، وجود نخواهد داشت.

^{۱۳۹} البته ملاصدرا همین برهان را در موارد دیگری با بیانی مشابه تقریر کرده است. برای نمونه رک: الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۲.

حرکت قطعی نیز به کمک ادراک حرکت نفس به علم حضوری قابل اثبات در خارج است ولی بیش از آن حتی با پذیرش امتداد در خارج، گرفتار مشکل وجود تحلیل بدیل است که در قسمت کون و فساد گذشت.

حرکت در مقولات عرضی کم و کیف و این و وضع

حرکت در مقوله کم متصل قار معمولاً به صورت مثال‌هایی گفته می‌شود که همگی آن‌ها از نظر علم جدید، مخدوش است. بزرگ شدن یک میوه بر روی درخت یا کشیده شدن کش یا امثال آن، همگی بر اساس فاصله بین مولکولی و نیز اضافه شدن یا کم شدن مولکول‌هایی به ماده در علم جدید توضیح داده می‌شود که بر اساس آن، هیچ حرکتی در مقوله کم رخ نداده است. به عبارت دیگر، اصولاً کم که هیئت متصلی باشد که ذاتاً قابل انقسام است، همانطور که در قسمت اول این فصل گذشت، اصل وجود آن در خارج بر پایه تصورات قدیم است. بر فرض اصل وجود کم در اجزای ریز تشکیل دهنده جهان ماده را بپذیریم، حرکت در آن‌ها تاکنون در علم توضیح داده نشده است. علم جدید بزرگ شدن یا کوچکتر شدن پروتون‌ها و نوترون‌ها را ثابت نکرده است. لذا حرکت در کم، کاملاً وابسته به حس و تجربه است و امروز، حس و تجربه‌ای هم مؤید آن نیست.

حرکت در کم منفصل که عدد باشد نیز دقیقاً همین طور است. وقتی عدد چیزی بالا می‌رود، چیزی به آن اضافه می‌شود و نه اینکه همان چیزی زیاد شده باشد.

حرکت در کم متصل غیر قار که زمان باشد، از راه پذیرش حرکت در نفس، بدون نیاز به تجربه حسی قابل اثبات است.

حرکت در مقوله کیف نفسانی که بی نیاز از تجربه است. حرکت در کیف محسوس، مثل رنگ محتاج به تجربه است بلکه در علم جدید، منکر آن هستند. تغییر رنگ سیب و امثال آن، چیزی جز اضافه شدن یک سری مولکول‌ها یا سلول‌های جدید به پوست سیب نیست. این چنین نیست که همان شیء سابق رنگش عوض شده باشد. سابقاً توضیحاتی در اصل توضیح رنگ در علم جدید داده شد. همچنین تاکنون تغییر رنگی برای اجزای اصلی تشکیل دهنده اتم، در علم جدید به اثبات نرسیده است که بخواهیم از حرکت در آن‌ها سخن بگوییم. کیف استعدادی نیز مفصلاً مطرح شد که وابسته به تجربه است و علم جدید منکر مثال‌های متعارف آن است و در میان اجزای تشکیل دهنده اتم، هر چند تبدیلات و تبدلات برخی به برخی دیگر در علم جدید مطرح شده است ولی در مورد همان‌ها هم شبهه ترکیب وجود دارد. یعنی مثلاً در برخی از آزمایش‌های اتمی تبدیل نوترون

به پروتون و الکترون و آزاد شدن مقداری انرژی مطرح شده است ولی خود همین واکنش می‌تواند نشانگر ترکیب نوترون از الکترون و پروتون یا داشتن ماهیت یکسان پروتون و نوترون باشد.^{۱۴۰} لذا در مجموع در علم جدید تبدلی که به صورتی به جز ترکیب قابل توضیح باشد، ثابت نشده است. حرکت در کیف مخصوص به کم نیز تابع همان کمیتی است که آن کیف تابع آن است.

حرکت در مقوله این و وضع نیز وابسته به تجربه است و توضیحات آن سابقا مشروحا گذشت.

اقسام حرکت بالذات

گفتیم که مراد ما در اینجا از حرکت بالذات، در مقابل حرکت بالعرض است. حرکت بالذات را به سه قسم طبیعی و ارادی و قسری تقسیم کرده‌اند.^{۱۴۱} به عبارت ملاصدرا دقت کنید:

«اما حرکت بالذات پس به حرکت طبیعی و ارادی و قسری تقسیم می‌شود اما مطلق حرکت چهار قسم است که همان سه قسم است به اضافه یک حرکت عرضی (که همان حرکت افلاک است که در آنجا قسری نیست ولی اینها به تبع فلک اول حرکت می‌کنند) و اگرچه عرضی از سه قسم خارج نیست (زیرا به تبع یک حرکت بالذات است) پس می‌گوییم هر متحرکی یا اینکه حرکت در خودش موجود است یا نه بلکه در چیزی که مقارنش است موجود است، پس دومی حرکت بالعرض است و اولی یا اینکه سبب حرکتش در خود او موجود است یا خارج از او پس اگر سبب حرکت در خودش نباشد، قسری است و اگر در خودش باشد، یا دارای شعور است یا نیست که اولی نفسانی است و گر نه طبیعی است.»^{۱۴۲}

اما باید توجه داشت که ملاصدرا در حرکت قسری نیز، فاعل مباشر حرکت را مانند حرکت طبیعی، طبیعت می‌داند. در حرکت قسری اگرچه سبب اولیه بیرون است ولی آن امر بیرونی سبب ایجاد طبیعت ثانویه‌ای در

^{۱۴۰} ر.ک: https://en.wikipedia.org/wiki/Beta_decay

^{۱۴۱} اسفار، ج ۳، ص ۲۱۱ و شرح المنظومه، ج ۴، ص ۲۶۰.

^{۱۴۲} اسفار، ج ۳، ص ۲۱۱. «أما الحركة بالذات فتتقسم إلى طبيعية وإرادية و قسرية و أما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة و التي بالعرض و إن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة فنقول كل ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقتترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض و الأول إما أن يكون سبب حركته موجودا فيه أو خارجا عنه فإن خرج فالحركة قسرية و الذي ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية و إلا فطبيعية.»

خود جسم می‌شود که آن فاعل مباشر حرکت است.^{۱۴۳} همچنین در حرکت طبیعی نیز نفس طبیعت را به استخدام می‌گیرد و لذا فاعل مباشر حرکت ارادی نیز، طبیعت می‌شود.^{۱۴۴} پس هر سه نوع حرکت در واقع یک حرکت بیشتر نیستند که همان حرکت طبیعی است و صرفاً سبب اولیه‌ای در دو نوع دیگر وجود دارد که در حرکت طبیعی نیست. لذا باید صرفاً بحث را بر روی حرکت طبیعی و فاعل آن پیگیری کنیم که طبیعت دانسته می‌شود و بینیم که آیا این تصورات وابسته به تجربه و طبیعیات قدیم است یا اینکه مستقل از تجربه و تحلیل‌های برخاسته از آن، قابل تبیین عقلانی است و در این صورت در صورت تعارض تبیین‌های مکانیک نیوتونی، تبیین‌های مکانیک نیوتونی از نظر فلسفی غیر صحیح شمرده خواهد شد، هرچند که از نظر عملی و کاربردی و به اصطلاح بُعد پراگماتیک قابل استفاده باشد.

آنچه در مورد حرکت می‌توان گفت این است که اینکه عامل حرکت طبیعت، باشد دلیل عقلانی ندارد، زیرا تبیینی که برای علت حرکت مطرح می‌کنند، این است که حرکت امری ممکن است و محتاج به علت است و علت باید همراه معلول باشد. لذا ضربه اولی که به جسم زده می‌شود، نمی‌تواند علت حرکت جسم باشد، زیرا با آن همراه نیست در حالی که علت همراه معلول است. پس باید طبیعتی باشد که همراه با جسم است. همچنین سایر استدلال‌هایی که بر این مطلب ارائه شده است، صرفاً در نفی برخی از شقوق دیگر است که در هر حال نافی احتمال وجود عاملی مجرد نیست بلکه نافی احتمال تأثیر امور طبیعی دیگر است.^{۱۴۵} حال اینکه احتمالات متعدد بسیار دیگری در این زمینه وجود دارد که بی‌مناقشه‌ترین آنها تأثیر یک امر مجرد است، یعنی موجودی مجرد بعد از محقق شدن افعالی خاص در طبیعت، مثل ضربه زدن به جسم، فعل طبیعی خاصی انجام دهد. البته

^{۱۴۳} اسفار، ج ۳، ص ۲۱۱ و ۲۱۷.

^{۱۴۴} اسفار، ج ۳، ص ۶۴. البته ملاصدرا در شواهد صریحا بین حرکت ارادی و حرکت نفسانی فرق می‌گذارد. او می‌گوید که حرکت ارادی نفس که سبب حرکت بدن می‌شود به سبب اسخدام طبیعت است که در نتیجه فاعل قریب و مباشر حرکت جسم، همان طبیعت خواهد بود ولی در حرکت نفس، خود نفس به ذات خودش حرکت می‌کند و نه به واسطه طبیعت. (الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۲ و ۲۰۳). البته باید دانست که این فرمایش ملاصدرا با این فرمایش اینجا تنافی ندارد، زیرا اینجا سخن از حرکت در طبیعت است و فاعل قریب حرکات طبیعت، طبیعت است ولی حرکت نفس داخل در محل بحث نیست. (الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۵، قسمت «تذکره»)

^{۱۴۵} رک: اسفار، ج ۳، ص ۲۱۷-۲۱۹.

در فصل سوم استدلال‌هایی را از ملاصدرا مطرح خواهیم کرد که علت مباشر بودن امر مجرد برای حرکت را نفی می‌کند که در آنجا به نقد این استدلال‌ها پرداخته‌ایم.

لذا هر نوع صحبتی در این قسمت، جنبه عقلی ندارد و به نوعی بر پایه تحلیل‌های غیر منحصر به فرد، از طبیعت است. پیشتر مطالبی از فلاسفه غرب در تبیین حرکت بر پایه اصل اینرسی (مانند) مطرح کردیم و روشن شد که از طرفی کل صحبت‌هایی که در این زمینه مطرح می‌شود چه توسط فلاسفه مسلمان و چه توسط فلاسفه و فیزیکدانان غرب، در هر صورت عقلی نیست و حتی تجربی هم نیست بلکه تحلیل بر پایه تجربه هم نیست و حتی فروض خیالی نیز در آن تأثیرگذار بوده است.

جمع بندی

در این فصل مجموعه مفاهیمی که در کتاب فلسفی جامعی مثل کتاب الشواهد الربوبیه به کار رفته بود که به نظر می‌رسید اثبات وجود آن‌ها در خارج محتاج به تجربه و جهان بینی طبیعی قدیم داشته باشد، با دقت و موشکافی مورد بررسی قرار گرفت، تا ببینیم که آیا برای اثبات وجود این مفاهیم راهی به جز تجربه و جهان بینی طبیعی قدیم وجود دارد یا خیر.

در مواردی که چنین راهی وجود داشت، اعتبار فلسفی بالاتری برخوردار است ولی در مواردی که چنین نبود، در واقع قضایای فلسفی به قضیه شرطیه‌ای تحلیل می‌یابد که به این صورت است که «اگر چنین مفهومی در خارج موجود باشد، دارای این احکام فلسفی است» ولی ممکن است که شرط این قضیه محقق نباشد و در نتیجه این قضیه در مورد عالم خارج سخن نگوید. البته در میان فصل بارها تذکر دادیم که اشکال ما معرفت شناختی نیست که معیار صدق قضایا را، وجود موضوع آن‌ها در خارج بدانیم بلکه این قضایا در هر صورت، نفس الامر دارند و مطابق با آن هستند ولی ممکن است آنچه بر اساس تجربیات ما، مصداق آن‌ها پنداشته می‌شود، حقیقتاً مصداق آن‌ها نباشد.

فصل سوم: تأثیر گزاره‌های طبیعیاتی به نحو اصل موضوعه در مقدمات استدلال فلسفی

بررسی استدلال‌های مشهود اول و ثانی

برهان فصل و وصل

اثبات ملائکه عقلی از حرکت عناصر

اثبات مفارق نبودن فاعل مباشر حرکت

اثبات احتیاج هیئت اتصالی جسم به نفس

اثبات مُثُل افلاطونی

تبیین مرگ طبیعی

بررسی استدلال‌های مشهود ثالث و رابع و خامس

اثبات وجود نفس مجرد ورای بدن

بحث از امکان وعدم امکان معاد جسمانی

مقدمه

در این فصل در دو قسمت استدلال‌هایی که در «مشهد اول و ثانی» و نیز «مشهد ثالث و رابع و خامس» از کتاب الشواهد الربوبیه آمده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. علت این جدایی در دو قسمت، اولاً قرابت مباحث مطرح شده در این مشاهد از کتاب شواهد است و ثانیاً اینکه به صورت کلی جنبه استدلالی در مشهد ثالث به بعد خصوصاً در مشهد رابع و خامس بسیار کمتر از مشهد اول و ثانی است. در واقع ملاصدرا در مشهد رابع بر پایه مبانی فلسفی، به امکان بحث معاد و توضیح برخی از مباحث آن پرداخته است و همچنین در مشهد خامس عمده مباحث کلامی است و اگر هم در واقع مباحث استدلالی باشد، حداقل در متن شواهد چنین استدلالی مطرح نشده است.

همچنین در هر قسمت بعد از مطرح کردن استدلال از زبان ملاصدرا سعی می‌کنیم اولاً جهت وابستگی استدلال به طبیعیات را مطرح کنیم و بعد بحث می‌کنیم که آیا این برهان را می‌توان با اندکی ترمیم، به صورت مستقلاً از طبیعیات قدیم ارائه داد یا خیر. توجه دارید که در این قسمت هیچ نیازی به تقریر دقیق استدلال به صورت منطقی نداریم، زیرا ما بنا نداریم که کل استدلال را از نظر فلسفی بررسی کنیم بلکه تحقیق ما صرفاً ناظر به جهت وابستگی به طبیعیات است و لذا برای ما اهمیت دارد که اولاً نشان دهیم که ملاصدرا این استدلال را به صورتی تقریر کرده است که به طبیعیات وابسته است که برای این نکته در درجه اول نقل عبارت ملاصدرا اهمیت دارد و ثانیاً ببینیم که آیا با اندکی تغییر می‌توان این وابستگی به طبیعیات را بر طرف کرد یا خیر. اگر تحقیق ما بررسی کلی این استدلالها بود، طبیعتاً تقریر منطقی استدلال در اولویت اول قرار می‌گرفت ولی الآن که هدف ما این است که نشان دهیم ملاصدرا این مسأله را وابسته به طبیعیات تقریر کرده است، اولویت اول نقل عبارت اوست هرچند که در تمامی موارد خلاصه تقریر منطقی استدلال را هم به دنبال نقل قول ملاصدرا، آورده‌ایم.

همچنین مجموعه مواردی که نحوه وابستگی آن به طبیعیات قدیم، از باب وابستگی اثبات وجود معنا در خارج است، که در فصل قبل به آن پرداختیم، اینجا مورد بررسی قرار نمی‌دهیم.

نکته‌ای که باید در پایان این مقدمه تذکر دهیم این است که مجموعه وابستگی برهان به صورت استفاده از اصول موضوعه طبیعیاتی به دو صورت متصور است. اول اینکه برهانی آورده شود که در آن برهان، یکی از مقدمات استدلال از طبیعیات و جهان بینی طبیعی آن روزگار گرفته شده باشد. اما یک صورت دیگر نیز متصور است و

آن این است که برهانی آورده شود و در نهایت این برهان به کمک جهان بینی طبیعی بر برخی از امور اثبات شده در طبیعیات آن زمان مثل افلاک و امثال آن تطبیق شود. به عبارت دیگر در مرحله تعیین مصداق یک گزاره کلی، از طبیعیات بهره گرفته شود. در این حالت دوم نیز از اصول موضوعه طبیعیاتی استفاده شده است ولی نه به عنوان مقدمات برهان بلکه به عنوان مصداق یابی برخی از کلیات. در این فصل ابتداء سنخ اول از تأثیر را بررسی می‌کنیم و در انتهای فصل مواردی از سنخ دوم را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بررسی استدلال‌های مشهود اول و ثانی

استدلال اول: برهان فصل و وصل

«و جسم جوهری دارای ابعاد متصل است و آن مرکب از هیولا و صورت است و به دلائلی که طبیعیین (ادله استحاله جزأ لا یتجزی) و مهندسین (مثل دلیل تفکک ریحی و دلیل نفی دایره)^{۱۴۶} بیان کرده‌اند پس جسم ذاتش متقوم به اتصال است و تمام ذاتش متقوم به اتصال نیست زیرا انفصال را قبول می‌کند پس اتصال صورت ذات جسم است و آنچه انفصال را قبول می‌کند، هیولای آن است. پس ذات جسم متقوم به دو امر است.»^{۱۴۷}

ملاصدرا در این بحث برای اینکه نشان دهد که جسم مرکب از هیولا و صورت است، دو نکته بیان کرده است. اول اینکه جزء لا یتجزی به دلائلی که از طرفی طبیعیون و از طرف علماء هندسه بیان کرده‌اند، باطل است و در مرحله بعد بر اساس برهان فصل و وصل به تبیین ترکیب جسم از ماده و صورت می‌پردازد.

اما همانطور که در این عبارت می‌بینید، ملاصدرا برهان را در غایت اختصار بیان کرده است، لذا ابتداء به تقریری از برهان فصل و وصل را که بر گرفته و تلخیص شده از بیانی جامع از شهید مطهری است^{۱۴۸}، مطرح می‌کنیم تا دقیقاً مسأله روشن شود.

^{۱۴۶} رک: شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۲، ص ۲۱.

^{۱۴۷} الشواهد الربوبیه، ص ۲۱: «و الجسم جوهر له أبعاد متصلة و هو مرکب من الهیولی و الصورة لاستحاله الجزء بدلائل الطبیعیین و المهندسین فالجسم یتقوم ذاته بالاتصال و لیس تمامها به لقبوله الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما یقبلها هیولاه فذاته یتنظم بأمرین قوة و فعل»

^{۱۴۸} مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ص ۵۴۲-۵۴۹.

مدّعی مشائین در برابر اشراقیین این است که جسمیّت و جرمیّت و به عبارت دیگر جوهر جسمانی که در ذات خود دارای اتّصال و امتداد سه جانبه است، به منزله پوششی است که بر موجود دیگری به نام «هیولی» پوشانیده شده است و آن موجود دیگر هیچگاه عریان ظاهر نمی‌شود یعنی نمی‌تواند عریان ظاهر شود. حکمای مشائی مدّعی هستند اینکه اجسام و اجرام، قابل فصل و وصل‌اند، یعنی اینکه یک جسم واحد متّصل مانند یک کاسه آب، فصل و انقسام می‌پذیرد و به صورت دو حجم آب در می‌آید یا وصل می‌پذیرد و دو کاسه آب را که روی هم بریزیم وحدت می‌پذیرند و مجموعاً یک واحد متّصل و ممتد را به وجود می‌آورند، دلیل بر این است که جسمیّت و جرمیّت و اتّصال و امتداد جوهری، پوششی است بر روی یک جوهر دیگر و آن جوهر در حالی که فصل یا وصل می‌پذیرد، لباس خویش را می‌کند و لباس دیگری می‌پوشد و اگر جسم مرکّب نبود یعنی اگر هر چه بود همین صورت جسمیه و امتداد و اتّصال جوهری بود هرگز فصل و وصلی در جهان صورت نمی‌گرفت، یعنی ممکن نبود جسم واحد متّصلی تبدیل به دو جسم متّصل شود و یا دو جسم متّصل به صورت یک جسم درآید. تفصیل این برهان نیازمند به مقدّماتی است و قبل از آنکه آن مقدمات را ذکر کنیم باید یک مطلب را متذکّر شویم و آن اینکه این برهان را مشائین علیه اشراقیین اقامه کرده‌اند پس از آنکه دو طرف، نظریه متکلمین و نظریه دیمقراطیسی را مردود شناخته و قبول کرده‌اند که جسم طبیعی مانند آب و هوا و آتش و خاک و غیره مجموعه‌ای از ذرات نیست بلکه یک واحد پیوسته است و از طرف دیگر همین چیزها که بالفرض پیوسته‌اند بالحسّ و العیان فصل و وصل می‌پذیرند. پس برهان فصل و وصل مبتنی بر قبول پیوستگی جسم طبیعی محسوس است و اما بنا بر نظریه متکلمین و یا نظریه دیمقراطیس این برهان ناتمام است زیرا بنا بر آن نظریه‌ها هنگامی که فصل و وصلی واقع می‌شود مثلاً یک لیتر آب تبدیل به دو نیم لیتر می‌شود و یا دو نیم لیتر آب تبدیل به یک لیتر آب می‌گردد فصل و وصل واقعی صورت نگرفته است یعنی چنین نیست که یک واحد متّصل تبدیل به دو واحد متّصل شده باشد و یا دو واحد متّصل تبدیل به یک واحد شده باشد بلکه یک لیتر آب مجموعه‌ای از مولکولهاست که در مجاورت هم قرار گرفته‌اند و هنگامی که تبدیل به دو نیم لیتر آب می‌شود از مجاورت هم دور می‌شوند و هنگامی که دو نیم لیتر تبدیل به یک لیتر می‌شود به معنی این است که گروهی از مولکولها که از گروهی دیگر از مولکولها دور بودند در مجاورت یکدیگر قرار گرفته‌اند. پس ارزش این برهان یک ارزش نسبی است یعنی مبتنی بر قبول یک فرضیه دیگر است. البته باید گفت که حکما برهان تمامی بر رد نظریه دیمقراطیس نداشته و اقامه نکرده‌اند و لذا اعتمادشان در این مطلب بر حس بوده است. حکما برهانی که علیه دیمقراطیس اقامه کرده‌اند از این جهت نبوده است، بلکه از جهت مدّعی دیگر دیمقراطیس بوده که می‌گفته است خاصیت

ذرات این است که غیر قابل شکست است. حکما این جهت را با برهان رد کرده‌اند. اما اینکه جسم محسوس مجموعه‌ای از ذرات است و یا یک واحد پیوسته است، بدون برهان یعنی با اعتماد به حواس پذیرفته شده است. بر همین اساس در عصر ما که نظریهٔ دیمقراطیس از جنبهٔ مرکب بودن جسم از ذرات پذیرفته شده است، برهان فصل و وصل ارزش خود را از دست می‌دهد، به این معنی که فصل و وصل‌های محسوس - که یک مقدمهٔ این برهان است - دیگر فصل و وصل واقعی نیست. بنا بر نظریهٔ علمای امروز، محلّ کلام از جسم محسوس باید به ذرات اتمی منتقل شود؛ اگر ذرات اتمی، فصل و وصل پذیر باشند برهان فصل و وصل حکما در مورد آنها زنده می‌شود؛ یعنی جای این هست که بحث شود آیا اجرام ذرات، عارض بر حقیقتی دیگر هستند که آنها را به خود می‌گیرد و رها می‌کند یا چنین نیست؟

تقریر منطقی برهان چنین است:

اشیاء متصلی وجود دارند که در خارج منفصل می‌شوند.

هنگامی که یک صورت جسمیه که یک جوهر ممتد است دو قسمت می‌شود، متصل واحد که شخص واحد است تبدیل به دو شخص دیگر می‌شود و به عبارت دیگر وجود یک شخص متصل تبدیل می‌شود به دو وجود منفصل که عبارت است از دو متصل.

و از طرفی می‌دانیم اتصال انفصال را نمی‌پذیرد بلکه اتصال می‌رود و انفصال می‌آید. به عبارت دیگر اتصال و انفصال از یک جهت بر یک حقیقت صادق نیستند و با یکدیگر تنافی دارند.

و از طرف دیگر می‌دانیم در حالی که اتصال می‌رود و انفصال می‌آید جسم سابق به کلی معدوم نمی‌شود بلکه یک چیزی در میان است که سابقا دارای اتصال بود و بعد دارای انفصال شد. آن چیزی که در دو حالت اتصال و انفصال باقی است. به عبارت دیگر همان شیء متصل به این دو شیء منفصل تبدیل شده است.

نتیجه این مقدمات اینکه شیء قبل از انفصال و بعد از آن، جامعی دارد که یک بار صورت اتصالی را پذیرفته بود و بعد صورت انفصالی را پذیرفت که به آن هیولا گفته می‌شود.

اما بر این برهان اشکالات متعددی وجود دارد که ناظر به جنبه وابستگی آن به طبیعیات نیست.^{۱۴۹} لذا در اینجا صرفاً به اشکالی می‌پردازیم که ناظر به وابستگی این برهان به طبیعیات است. خلاصه فرمایش شهید مطهری در این زمینه این بود که اگرچه در زمان ما، برهان فصل و وصل در این انفصال‌ها و انقسام‌های محسوس پذیرفته نیست، در سطح اجزای اتمی قابل طرح است.

قسمت اول فرمایش ایشان کاملاً متین است، زیرا بر پایه طبیعیات قدیم، جسم را به صورت متصل در نظر می‌گرفتند و همانطور که قبلاً گذشت، بر اساس علم جدید، بیشتر جسم فضای خالی است و آنچه ما می‌بینیم یک نوع واکنش نور در مقابل جسم است که به صورت متصل بر ما پدیدار می‌شود. قبلاً هم تذکر دادیم که ما در صدد این نیستیم که بگوییم حرف علم جدید درست است یا باطل، بلکه صرفاً در مقام طرح این مسأله هستیم، که چون این مقدمه برهان بر پایه تجربه است و فروض محتمل دیگری نیز در مسأله متصور است، این برهان از برهانیت ساقط می‌شود.

اما قسمت دوم فرمایش ایشان، که فرمودند این برهان در سطح اجزای اتمی زنده می‌شود محل تأمل است، زیرا ریزترین اجزایی که بشر تا کنون کشف کرده است، هر چند دارای امتداد باشند، امکان تجزیه آن‌ها و پذیرش انفصال در آن‌ها محل بحث است. ادعا شده که علمای هندسه بر جزء لا یتجزی براهینی مطرح کرده‌اند. این براهین بر فرض صحت، امتداد داشتن این اجزای ریز را ثابت می‌کنند ولی ثابت نمی‌کنند که باید در خارج هم تقسیم شود. قسمت و همی برای هر امتدادی پذیرفتنی است ولی آنچه در برهان فصل و وصل داریم، قسمت خارجی است و این مسأله ممکن است به هر علتی، در خارج شدنی نباشد. شبیه مبنای قدماء که جسم فلکی را قابل خرق نمی‌دانستند با آنکه جسم است و قابلیت قسمت و همی را دارد، در خارج قابل قسمت نیست، به هر علتی که ما نمی‌دانیم شاید اجزای اتمی نیز قابل قسمت نباشند. بر فرض روزگاری بشر کشف کند که اجزای امروز قابل قسمت هستند، باز سؤال را بر اجزای ریزتر جدید می‌بریم که آن‌ها شاید قابل قسمت نباشند. لذا هر چه علم پیشرفت کند، همچنان این مقدمه قابل قبول و استفاده در برهان فلسفی نخواهد بود. حتی اگر ادعا کنیم که ریزترین ذره وجود دارد، شاید به دلیل عارضی-و نه ذاتی که فلاسفه بر استحاله آن به تصریح شهید مطهری

^{۱۴۹} برای آگاهی از تفصیل این اشکالات رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۶۶.

برهان دارند- انقسام محقق نشود. پیشتر اشکالات دیگری نیز در مباحث جسم این نوشتار مطرح کردیم که تکرار نمی‌کنیم.

استدلال دوم و سوم و چهارم: اثبات ملائکه عقلی از حرکت عناصر

ابتداء به عبارت ملاصدرا که حاوی سه استدلال است، توجه کنید. سپس تقریر منطقی هر یک از استدلالها در ادامه خواهد آمد:

«حرکات عناصر چهارگانه به سوی اماکن خویش از چندین راه دلالت دارد بر وجود ملائکه یعنی قوای عقلیه. یکی اینکه عناصر چهارگانه همواره طالب حیّز و مکان طبیعی خود که در جهات مختلف و نقاط متقابل با یکدیگرند می‌باشند (مثلا زمین و هر قطعه و یا جزئی از آن، اگر رها شود به سمت پایین می‌رود و هوا و هر جزئی از آن مثل دود اگر رها شود به سمت بالا می‌رود.) و (چون جهاتی که حیّزها و مکانهای طبیعت عناصر در آنها قرار گرفته‌اند متخالف و متقابلند و بدین سبب به وجود جسمی محیط بر کلیه جهات که حدود آنها را تعیین می‌کند احتیاج دارند، لذا باید جسمی ابداعی به نام محدّد الجهات برای تعیین حدود جهات وجود داشته باشد). بنابراین محدّد الجهات جسمی است ابداعی (یعنی غیر مسبوق به ماده و زمان و جسمی است کروی الشكل و محیط بر کلیه افلاک و اجرام سماویه به نام فلک الافلاک و یا فلک اطلس) و دارای حرکات مستدیر و غیر متناهی. پس ناچار برای این چنین جسمی نیروی مجردی است به نام قوه عقلیه (که مدیر و مدبر و ناظر بر حرکات دوریه و موجب ادامه حرکات دوریه اوست). و چون حرکات دوریه جسم مزبور نه حرکت طبیعی است تا بالأخره به سکون منتهی گردد و نه حرکت عبث و جزافی است که بدون قصد و غرضی باشد و نه حرکت حیوانی شهوانی و یا حرکت غضبی است که برای جلب منفعت و یا دفع ضرر از خود باشد و نه به هیچ وجه برای نیل به هدفی پست و مناسب با اهداف موجودات عالم سفلی است، لذا این حرکات دوریه دایمی برای مقصدی است عالی و عقلانی ولی نه به قصد اینکه خویشان را به آن ذات مجرد عقلی برساند و همانند او گردد بلکه به قصد تشبه با او در صفات و خصوصیات و چون هدف او تشبه با عقل مجرد است لذا همواره می‌کوشد که اوضاع و نسب مختلفه خود را که در ذاتش بالقوه باقی مانده است، به تدریج از قوه به فعلیت برساند. زیرا ممکن نیست که کلیه اوضاع و احوال و نسب بالقوه خود را دفعتا از قوه به فعلیت برساند. (و چون اوصاف و کمالات موجود در ذات عقل، غیر متناهی است و نفس

فلک اطلس، طالب تشبه با اوست در کلیه اوصاف و کمالات، لذا حرکات مستدیر فلک نیز دایمی و غیرمتناهی است). دیگری از وجوه و طرق (دلالت حرکات عناصر بر وجود ملائکه عقلانی الوجود) این است که حرکات اجسام نباتی که به سبب ایراد غذا و امساک و جذب آن در بدن و دفع فضولات و زواید آن، موثر در بقای شخص و به سبب تولید مثل، موجب بقای نوعند دلالت دارند بر وجود مدبری عقلی و ملکی روحانی (که ناظر بر حرکات و اعمال و افعال و حافظ نظام آنها باشد). دیگر از طرق دلالت، این است که حرکات عناصر متفرق و پراکنده به سوی یکدیگر و اجتماع آنها با یکدیگر و سپس استحاله و دگرگونی آنها در کیفیات متضاد با هم به قصد حصول مزاجی متوسط و معتدل ما بین اضداد، محتاج است به وجود قدرتی ما فوق طبیعت که عناصر متضاد با هم را به اتصال و التیام با یکدیگر مجبور سازد و آنها را از تشتت و تفرقه و جدایی از یکدیگر باز دارد و این موجود مقتدر، ناچار امری است غیر از وجود عناصر و غیر از مزاج حاصل از اجتماع آنها. پس این موجود، از نظر شخص مولود حاصل از عناصر، نفسی است که به وی تعلق یافته و حافظ شخص اوست. و نفس، خود نیز محتاج به موجودی است اعلی و اشرف از خویش؛ و نیز این امر از نظر نوع جسم مولود، موجودی است عقلانی الوجود به نام «رب النوع» که توجه و عنایت به نوع دارد.^{۱۵۰}

استدلال ۱:

تقریر منطقی استدلال اول:

هر یک از عناصر در صدد حرکت به سمت واقعی خویش است.

جهات حرکت عناصر متخالف و متقابل است.

^{۱۵۰} الشواهد الربوبیه ص ۱۰۲: «الحركات العنصرية دالة على وجود ملائكة عقلية من وجوه كثيرة منها أنها طالبة لأحيائها وأماكنها الطبيعية في جهات متقابلة ومحدد الجهات جسم إبداعي دوري الحركات الغير المتناهية فلا بد لها من قوة عقلية ولأن حركاتها ليست طبيعية ولا جزافية ولا حيوانية شهوية أو غضبية ولا طلبا لأمر سفلي مطلقا بل طلبا لأمر عال عقلي لا لنيل ذاته دفعة بل للتشبه به على التدرج في استخراج ما بقي له من القوة إلى الفعل من الأوضاع المتعاقبة لعدم إمكان الجمع بينها دفعة. و منها: أن حركات الأجسام النباتية في تبقية الشخص بإيراد الغذاء و إمساكها و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليد المثل يدل على وجود مدبر عقلي و ملك روحاني. و منها: أن حركة العناصر إلى الاجتماع ثم استحالاتها في کیفیاتها لحصول المزاج لا بد لها من جابر يجبرها على الالتیام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لا محالة أمر غيرها و غیر مزاجها و هو بحسب الشخص نفس و النفس مفتقرة إلى ما هو أشرف منها و بحسب النوع أمر عقلي ذو عناية بالنوع.»

برای حذف جهت حرکت نیاز به یک حرکت مستدیر و نامتناهی است بر همه افلاک احاطه داشته باشد تا بر اساس حرکت آن جهات حرکت عناصر تنظیم شود.

حرکت مستدیر نامتناهی، حرکت طبیعی نیست.

پس به ناچار نیاز به مدبری دارد.

تدبیر کار موجودات عقلی مجرد است.

پس حرکت افلاک نیازمند یک موجود مجرد است که حرکت دایره‌ای نامتناهی افلاک را تدبیر کند.

در استدلال اول، ابتداء مشاهده می‌کنیم که از اصلی تجربی که در طبیعیات قدیم بحث می‌شده است یعنی طالب حیات و جهت مخصوص هر یک از عناصر نتیجه گرفته است که باید جسمی ابداعی (موجودی مجرد از ماده ولی دارای امتداد) در کار باشد که جهات عناصر را تعیین کند که به آن محدّد الجّهات می‌گویند (که خلاصه وجه آن این است که حرکت مستقیم دلالت بر جهت دارد و جهت دلالت بر امری که تعیین کننده جهت است، دارد)^{۱۵۱} و چون این جسم باید دوری (کروی) غیر متناهی باشد، پس باید موجودی مجرد در ورای آن باشد که حرکت آن را به صورت دوری و نامتناهی تنظیم کند، زیرا امور مادی قدرت تدبیر امر غیر متناهی را ندارند و در ادامه استدلالی دیگر بر تدریجی و دائمی بودن حرکت این فلک بیان شده است.

بر این اساس مشاهده می‌کنید که ملاصدرا در این استدلال از چندین اصل طبیعیاتی که بر پایه تحلیل‌هایی برخاسته از تجربه بنا شده بود، استدلالی بر اثبات وجود عقلی ارائه کرده است.

از طرفی اگر انسان در شب به آسمان توجه کند، همه آسمان حول یک ستاره که ستاره قطبی باشد (البته تنها در قطب شمال)، می‌چرخد و این حرکت دائماً قابل مشاهده است. بر پایه تحلیلی که در طبیعیات قدیم داشتند، این ستاره‌ها را چسبیده به فلکی می‌دانستند که دائماً در حال چرخش است و برای حرکت چرخشی نیز سببی از بیرون قائل بودند و تصور می‌کردند اقتضای خود طبیعت نیست که حرکت دایره‌ای داشته باشد و باید از بیرون چیزی او را به حرکت در آورد.

^{۱۵۱} الشواهد الربوبیه، شرح و تعلیق آشتیانی، ص ۵۳۲.

همچنین در این استدلال می‌بینیم که به جهتی دیگر نیز اشاره شده است که چون عناصر اولیه در جهات خاص حرکت می‌کنند و این جهت همواره ثابت است، مثلاً عنصر خاک همواره از هوا به سمت پایین حرکت می‌کند و یا مثلاً آب همواره بر روی خاک می‌آید و از هوا به سمت پایین می‌آید و یا هوا به سمت بالا حرکت می‌کند، چون این جهت ثابت است و این یک مسأله تجربی و طبیعیاتی قدیم است، باید یک فلکی در نظر گرفت که ورای همه افلاک باشد و تعیین کننده جهت حرکت‌ها باشد و اگر چنین چیزی نباشد، بر چه اساس این‌ها دائماً به یک سمت حرکت می‌کنند. در مرحله بعد به چرخش دوری این فلک استدلال می‌آورند و بر عدم تناهی این حرکت و دائمی بودن آن و در مرحله بعد به کمک اصلی طبیعیاتی دیگر که مقتضای طبیعت حرکت مستقیم است و نه دایره‌ای نتیجه می‌گیرند که باید موجودی مدبر برای این حرکات باشد که نباید از جنس خود این‌ها باشد و این از جنس خود نبودن را هم به کمک اصول طبیعیاتی دیگر مثل عدم توانایی جسم برای ایجاد حرکت دائمی و امثال آن ثابت می‌کنند.

طبیعی است که هیچ یک از این مطالب فلسفی صرف نیست و علاوه بر اینکه بسیاری از آن‌ها در روزگار ما باطل پنداشته می‌شود، صرف وجود فرض محتمل بدیل برای آن کافی است که این استدلال‌ها را باطل کند. چه دلیل وجود دارد که اقتضای طبیعت جسم حرکت مدور نیست؟ آیا اینکه ما تاکنون چنین مشاهده‌ای داشته‌ایم دلیل بر چنین مطلبی است؟ مگر ما طبیعت جسم با همه ابعاد آن را درک کرده‌ایم؟

این مطالب بدیهی است و بیش از این به آن نمی‌پردازیم. توجه دارید که در اینجا در صدد وجوه دیگر اشکال در این استدلال‌ها نیستیم بلکه صرفاً می‌خواهیم نوع وابستگی به اصول طبیعیاتی را تبیین کنیم و نشان دهیم که هر استدلال بر چه وجوه طبیعیاتی وابسته است و اینکه آیا آن استدلال قابل ترمیم هست یا خیر.

استدلال ۲:

تقریر منطقی این استدلال چنین است:

نباتات افعالی انجام می‌دهند که نیاز به تدبیر دارد.

پس باید مدبری وجود داشته باشد.

تدبیر کار موجودات مجرد عقلی است.

این استدلال که در این قسمت ملاصدرا مطرح کرده است نیز بر پایه اصول طبیعیاتی دیگری بحث کرده است. از طرفی بر اساس طبیعیات قدیم شرح داده است که در نباتات حرکاتی از قبیل داخل کردن غذا و خارج کردن زوائد و فضولات که مؤثر در بقای شخص نبات و به دنبالش با تولید مثل سبب بقای نوع نباتی هستند وجود دارد که این‌ها از یک جسم نباتی قابل تدبیر نیست و لذا نیازمند مدبری غیر جسمانی دارد.

وجه وابستگی آن به اصول طبیعیاتی نیز در دو قسمت روشن است. یکی در تحلیل رفتارهای گیاه و دیگری در عدم امکان صدور این افعال از جسم بدون نیاز به چیزی از خارج. قسمت اول وابستگی آن قابل چشم پوشی است و با علوم طبیعی جدی نیز قابل تقریر است. به عبارت دیگر آنچه مسلم است اینکه گیاه یک سری کارهایی انجام می‌دهد که در طبیعیات قدیم به صورت قوای نباتی شرح و توضیح داده می‌شد و در علم جدید به کمک خاصیت موینگی و فعالیت‌های مواد شیمیایی در گیاه تبیین می‌شود و در آینده ممکن است به صورتی دیگر تبیین شود. لذا اصل تحقق این افعال در گیاه محل بحث نیست و لذا اگر وابستگی این استدلال به طبیعیات صرفاً در این جهت بود، مانع خاصی از وابستگی تبیین آن به طبیعیات قدیم نبود و با اندکی تغییر در این استدلال می‌توانستیم، آن را ترمیم کنیم. شبیه برهان نظم که در گذشته و امروز تقریر می‌شود و صرفاً نوع تبیین نظم در جهان تفاوت کرده است و الا اصل وجود افعالی به ظاهر غایتمند در جهان پیرامون ما، اجمالاً به طبیعیات خاصی وابستگی ندارد.

اما در مرحله بعد این استدلال وابسته است به اینکه چنین فعل و انفعالاتی در گیاه توسط ماده قابل انجام نیست و نیازمند مدبر غیر مادی است و حال اینکه چنین مسأله‌ای در ادوار مختلف علوم طبیعی به نحو متفاوت تبیین می‌شود. در طبیعیات زمان ما، نیروهای بین اجسام را ذاتی آن‌ها می‌پندارند و تمام فعل و انفعالات گیاه را به صورت فیزیکی و شیمیایی بر اساس روابط نیرویی بین این ذرات تبیین می‌کنند. حتی رشد و نمو و حرکات پیچیده انسانی را نیز چنین تبیین می‌کنند و اگر نبود علم حضوری ما به خودمان و ادله نقلی قطعی بر وجود نفسی ورای این جسم، صرف پیچیدگی این حرکات دلیلی بر وجود مدبر عقلی نیست.

البته اگر این استدلال به صورت دیگری تقریر می‌شد و آن اینکه اصل وجود چنین نیروهایی بین اجسام، دلالت بر وجود ناظمی حکیم دارد (که در آن جسمانی بودن یا نبودن طرح نشده است)، این استدلال تا حدی چیزی شبیه به برهان نظم می‌شد که البته خود برهانی بودن برهان نظم بر پایه قواعد فلسفی محل بحث و گفتگو بین

علماست و علماء معمولاً برهانی بودن آن را قبول ندارند^{۱۵۲} و آن را بیانی اقناعی و خطابی می‌دانند که بر فرض صحت، وجود ناظم غیر جسمانی را ثابت نمی‌کند بلکه اصل وجود ناظم و مدبر را ثابت می‌کند که در مرحله بعد برای اثبات غیر جسمانی بودن آن نیاز به دلیل دیگری هستیم.

ملاصدرا در اینجا با این حد وسط که چنین خواصی از جسم ممکن نیست، از یک اصل طبیعیاتی استفاده کرده است که اتفاقاً در طبیعیات جدید، صحیح پنداشته نمی‌شود و حتی در فرض عدم دلیل کافی بر تئوری‌های جدید با صرف امکان آن‌ها، برهان ملاصدرا زیر سؤال می‌رود، زیرا که «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

استدلال ۳:

تقریر منطقی استدلال:

عناصر متضاد هستند.

اقتضای عناصر متضاد، جدایی و تشتت آنهاست.

عناصر متضاد در موالید با هم جمع هستند.

خود موالید نمی‌توانند جامع اضداد در خود باشند، زیرا پس از جمع شدن اضداد به وجود می‌آیند.

پس باید مدبری باشد که بتواند این اضداد را کنار یکدیگر قرار دهد.

موجود مدبر، موجودی مجرد و عقلی است.

دلیل سومی که ملاصدرا مطرح می‌کند چنین است که چون عناصر متضاد با یکدیگر مجتمع می‌شوند و گاهی با یکدیگر ترکیب می‌شوند و مزاج را تشکیل می‌دهند، به ناچار باید چیزی ورای خود آن عناصر و مزاج تشکیل شده از آن‌ها وجود داشته باشد که آن‌ها را کنار هم قرار دهد.

اما همانطور که می‌بینید این استدلال وابسته به این اصل طبیعیاتی است که عناصر متضاد هستند و تمایل به تفرقه و جدایی از یکدیگر دارند که اگر عامل بیرونی نباشد، از هم فرار می‌کنند و پراکنده می‌شوند. در طبیعیات قدیم

^{۱۵۲} بسیاری از فلاسفه مسلمان این برهان را در براهین اثبات وجود خدا نیاورده‌اند و همچنین بسیاری از افرادی که آورده‌اند آن را دارای ارزش برهانی نمی‌دانند. رک: تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۳۷-۲۵۴.

چنین تصویری بود ولی در طبیعیات جدید مسأله به گونه‌ای دیگر تبیین می‌شود و ذرات اصلی تشکیل دهنده هسته که الکترون و پروتون باشند، ذاتا جاذب یکدیگر هستند و ذرات مشابه (یعنی دو الکترون و دو پروتون) دافع یکدیگر هستند و نه ذرات متفاوت. همچنین تمامی حرکات این ذرات بر پایه قوانین فیزیکی تبیین می‌شود و نیازی به امری و رای خود ندارند. البته اصل وجود این ذرات محتاج به امری غیر این‌ها هست که در واقع یک نوع برهان بر اثبات خدا یا امری مجرد و رای ماده است ولی این برهان دیگری است، غیر از این برهانی که اینجا ملاصدرا اقامه کرده است. اگر ملاصدرا به جای تأکید بر خاصیت تضاد بین عناصر و تمایل آن‌ها به افتراق و جدایی بر اصل ممکن بودن و محتاج بودن آن‌ها به غیر تأکید کرده بود و به محرک غیر متحرک رسیده بود، طبیعتا برهانی غیر وابسته به اصول طبیعیاتی بود، زیرا اصل حرکت امری امکانی است و بدون نیاز به اصول طبیعی می‌توان احتیاج آن به محرک را ثابت کرد و به خاطر محذور تسلسل ناچارا باید به محرک نخستین اعتراف کرد.

استدلال پنجم: اثبات مفارق نبودن فاعل مباشر حرکت

«و مثل این محرک که در حرکت دادنش خود حرکت نمی‌کند جایز نیست که چیزی جز قوه عقلیه محض باشد همانطور که در حرکات فلکی چنین است جز اینکه باید یک قوه جرمی نیز در کار باشد که فاعل مباشر تحریک باشد اما اولاً به دلیل اینکه برای تحقق حرکت باید برخی از جزئیات حرکت اول محقق شود و بعد قسمت دیگر ولی امر مفارق عقلی نسبت به تمام اجزای حرکت نسبت واحد دارد (و لذا اگر فاعل مباشر امر مفارق باشد، همه را یکجا محقق خواهد کرد و در نتیجه حرکتی رخ نخواهد داد.) و اما ثانیاً زیرا شدت قوه سبب می‌شود که زمان فعل کم شود پس در تحریک امر دارای قوه غیر متناهی سبب می‌شود که حرکت در یک آن واحد محقق شود و در هر حالت حرکت، حرکت نخواهد بود.»^{۱۵۳}

تقریر منطقی استدلال:

^{۱۵۳} الشواهد الربوبیه، ص ۱۰۴ : و مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا يجوز أن يكون إلا قوة عقلية محضة كالحال في الحركات الفلكية إلا أنه لا بد هناك من قوة جرمية يباشر التحريك أما أولاً فلوجوب تخصيص جزئيات الحركة لتساوي نسبة المفارق إلى جميع الجزئيات. و أما ثانياً فلأن شدة القوة يوجب قلّة الزمان ففي تحريك ما لا يتناهي قوته يوجب وقوع الحركة في آن واحد فلم يكن الحركة حركة.

برای محقق شدن حرکت باید اجزای آن یکی پس از دیگری محقق شود.

اگر فاعل مباشر حرکت امری عقلی باشد، نسبتش به اجزای حرکت بالسویه است.

فاعلی که نسبت به معلولهای خویش نسبت واحدی داشته باشد، همه را یکجا محقق خواهد کرد.

پس اگر فاعل مباشر حرکت امری عقلی باشد همه اجزای حرکت را یکجا محقق خواهد کرد.

در نتیجه حرکت حرکت نخواهد بود و این خلف است.

پس فاعل مباشر حرکت امری عقلی و مفارق نیست.

شاهد ما در این استدلال قسمت دوم استدلال بر اینکه فاعل مباشر حرکت نباید مفارق باشد، است. خلاصه تقریر این استدلال این است که از آنجا که هر چه قوه محرک بیشتر باشد، زمان حرکت کمتر خواهد شد، چون امر مفارق قوه نامتناهی دارد، حرکت در لحظه واقع خواهد شد و حرکت در لحظه معنا ندارد بلکه تحقق یکجا و کون خواهد بود و به اصطلاح حرکت، حرکت نخواهد بود و این خلف است. پس فاعل مباشر حرکت باید امر مادی باشد.

بر این اساس وابستگی به طبیعیات هم روشن می‌شود. یک اصل طبیعیاتی حد وسط این استدلال است که «هر چه قوه بیشتر باشد، حرکت در مدت زمان کمتری محقق خواهد شد». البته این استدلال از جهات دیگری مثل لا یتناهی بودن قوت جوهر مفارق نیز محل تأمل و نظر است ولی ما بنا نداریم که همه جهات بحث را مورد بررسی قرار دهیم. آنچه در این استدلال بر آن تکیه شده یک اصل طبیعیاتی است که در فواعل بدون شعور کاملاً محسوس است ولی آیا فواعل با شعور نیز چنین هستند؟ مثلاً انسان در مقام قوه خیال خود، آیا اگر قدرت بسیاری داشته باشد، همه آن را یکجا استفاده خواهد کرد یا اینکه شعور او سبب می‌شود که بر اساس اغراض گاهی از برخی از قدرت خود استفاده کند. مشابه همین مسأله در جواهر مفارق نیز قابل طرح است. یعنی جواهر مفارق ممکن است بر اساس اغراض خویش، تمام قدرت خویش را یکجا استفاده نکنند. در واقع اینجا نه تنها از یک اصل طبیعیاتی استفاده شده است بلکه این اصل به قدری تعمیم داده شده است که از مصادیق غیر جسمانی نیز سخن بگویند و بر آنها نیز تطبیق شود.

البته در این استدلال اشکالات دیگری نیز خصوصا ناظر به تام الفعلیه بودن فاعل مباشر حرکت نسبت به تمام اجزاء حرکت، قابل مطرح کردن است که چون ربطی به جهت وابستگی این استدلال به طبیعیات ندارد، خارج از موضوع رساله است.

استدلال ششم: احتیاج جسم برای حفظ اتصال به نفس

«و به تحقیق بر این مطلب معلم فلاسفه در میمر نهم از اثولوجیا استدلال کرده است با کلامش که گفت: هر جرمی غلیظ باشد یا لطیف، نمی‌تواند علت وحدانیت و اتصال خود باشد بلکه نفس علت اتصال جرم و وحدانیت آن است زیرا وحدانیت در جرم مستفاد از نفس است و چگونه ممکن است که جرم علت وحدانیت خود باشد در حالی که شأن جسم چنین است که قطعه قطعه گردد و پراکنده شود پس اگر نبود که نفس ملازم جرم باشد، پس به تحقیق پراکنده می‌شد و بر یک حالت واحد ثابت نمی‌ماند.»^{۱۵۴}

تقریر منطقی استدلال:

اقتضای ذات جسم، قطعه قطعه شدن و پراکنده شدن است.

اما جسم وحدت اتصالی دارد.

پس امری غیر از ذات جسم که ملازم با آن است، سبب این وحدت اتصالی است.

ملاصدرا تصور می‌کرده که اثولوجیا متعلق به ارسطو است و لذا این استدلال را به ارسطو نسبت داده است که ما حاصل این استدلال چنین است که جرم بر حالت واحدی ثابت می‌ماند و پراکنده نمی‌شود ولی از شؤون جسم این است که پراکنده شود و قطعه قطعه گردد، پس باید یک موجودی آن اجزاء را کنار هم نگه دارد که به آن نفس می‌گوییم.

^{۱۵۴} الشواهد الربوبية، ص ۱۵۰: «و قد استدلل علی ذلک معلم الفلاسفة فی المیمر التاسع من اثولوجیا بقوله أن کل جرم غلیظا کان أو لطیفا فإنه لیس بعلة لوحدانیه و لاتصاله بل النفس هی علة اتصال الجرم و وحدانیته لأن الوحدانیه مستفاده فی الجرم من النفس و کیف یمکن أن یکون الجرم علة وحدانیه و من شأنه أن یتقطع و یتفرق فلو لا أن النفس تلزمه لتفرق و لم یثبت علی حال واحد.»

پس این استدلال بر پایه اصل طبیعیاتی «طبیعت جسم اقتضای پراکنده شدن و تکه تکه شدن دارد» بنا شده است و همچنین باید یک اصل طبیعیاتی دیگر هم کنار آن بگذاریم که وضعیت فعلی اجسام مطابق این اقتضا نیست. احراز اصل دوم نیز به کمک حس و تجربه است. پیشتر در استدلالی مشابه در قسمتی دیگر، اصل اول را نیز مورد بررسی قرار دادیم و گفتیم که این مسأله نه بین است و نه مبین و اتفاقاً در علم جدید به گونه دیگری توضیح داده می‌شود و طبیعت برخی از اجسام را به گونه‌ای شرح می‌دهند که یکدیگر را جذب می‌کنند و برخی دیگر دافع یکدیگر هستند. شکل‌گیری اجسام نیز معلول نیروهای جاذبه بین ذرات تشکیل دهنده آن است که مقتضای طبیعت آنهاست. چه این مطلب علوم جدید صحیح باشد و چه باطل باشد، فرض معقولی است که سبب ابطال این استدلال می‌شود.

استدلال هفتم: اثبات مثل افلاطونی

«طریقه سوم، اثبات مثل افلاطونیه از ناحیه وجود آثاری است از آنها در اجسام بدین تقریر که برای طبایع جسمانی، از قبیل عناصر و معادن و نباتات و حیوانات، آثاری است مختص به هر یک که در اجسام و مواد آنها مشاهده می‌گردند و مسلم است که هیچ یک از این طبایع چهارگانه که دارای آثار مخصوصی می‌باشند علت مستقل در ایجاد آن آثار نیستند، زیرا وجود آن طبایع، وجودی مادی و مستقر در ماده و متعلق به ماده است، لذا فعل و تأثیر آنها در هر چیزی با مشارکت ماده و وضع مخصوص خواهد بود و بنابراین هیچ فعل و تأثیری از آنها امکان‌پذیر نیست مگر در موجودی که ماده حامل آن طبایع، نسبت به آن موجود در وضع و محاذات خاصی قرار گیرد. پس فعل و تأثیر طبایع در ماده‌ای که حامل وجود آنها است ممکن نخواهد بود و الا لازم می‌آید که نفس ذات طبیعت بدون مشارکت ماده، فاعل فعل و منشأ اثر باشد و اگر چنین باشد پس در قوام و تحقق خویش مستغنی از ماده خواهد بود. زیرا فاعلیت هر چیزی متقوم به وجود اوست و هرگاه فاعلیت شیء در مقام فاعلیت خویش مستغنی از ماده باشد، مسلماً وجود او نیز مستغنی از ماده خواهد بود. بلکه وجود او در استغنا از ماده، اولی و سزاوارتر از فاعلیت اوست و این خلاف فرض ما است (زیرا وجود طبایع به حکم فرض، منطبع در

ماده و متعلق به ماده است.) و حال نفوس در جهت فاعلیت، حال سایر صور طبیعی است (زیرا هرچند نفوس در حد ذات، مجرد از ماده و مستغنی از ماده‌اند ولی در مقام فاعلیت محتاج به ماده‌اند).^{۱۵۵}

تقریر منطقی استدلال:

طبیاع جسمانیه دارای آثاری مخصوص به خود هستند.

طبیاع چهارگانه که دارای آثاری مخصوص به خود هستند، نمی‌توانند منشأ آثار مخصوص طبیاع جسمانیه باشند، زیرا:

طبیاع چهارگانه جسمانی هستند و مستقر در ماده هستند.

هر امر جسمانی مستقر در ماده تنها در صورتی می‌تواند بر امور مادی اثر داشته باشد که ماده حامل آن در محاذات با آن امر مادی دیگر قرار بگیرد.

اگر بنا باشد که طبیاع چهارگانه جسمانی سبب آثار طبیاع جسمانی باشد، باید طبیاع چهارگانه در ماده حامل خود اثر بگذارد.

حال اینکه گفتیم طبیاع چهارگانه تنها در صورتی بر امور مادی تأثیرگذار هستند که با ماده حامل خود در محاذات امری مادی قرار بگیرند و الآن چنین نیست.

پس طبیاع چهارگانه نمی‌توانند منشأ آثار مخصوص طبیاع جسمانی باشند.^{۱۵۶}

نفوس هم نمی‌توانند منشأ آثار مخصوص طبیاع جسمیه باشند، زیرا:

^{۱۵۵} الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱: «الطریقه الثالثه: من جهة آثارها فی الأجسام و ذلك أن للطبائع الجسمانیة من العناصر و المعادن و النباتات و الحيوانات آثارا مختصة فی أجسامها و موادها و لیست هی مستقلة فی ایجاد تلك الآثار لأنها حیث یکون وجودها مادیة یکون فعلها بمشارکة الماده بما یخصها من الوضع فلا فعل لها إلا فیما یکون لمادتها وضع بالنسبة إلیه و إذا كانت كذلك فلا فعل لها فی موادها و إلا لکان لها فعل بذاتها دون مشارکة الماده فكانت مستغنیة القوام عن الماده لأن فاعلیة الشیء یتقوم بوجوده فإذا استغنی وجود فاعلیته عن الماده لکان وجوده أحرى بالاستغناء عنها هذا خلف»

^{۱۵۶} در متن استدلالی دیگر هم بر این مطلب آمده است که اگر طبیاع چهارگانه بخواهند در ماده حامل خود اثر بگذارند باید وجودی مستقل از ماده خود داشته باشند و حال اینکه چنین نیست. این استدلال محل شاهد ما نیست.

هر چند نفوس در مقام ذات مستقل از ماده هستند ولی در مقام فعل محتاج به ماده هستند و اگر بنا باشد که اثر طبایع جسمانی از آنها باشد، باید در فعل مستقل از ماده باشند که خلف است.

پس باید موجوداتی عقلی از بیرون منشأ آثار طبایع جسمانی باشند.

همانطور که می‌بینید، در این استدلال از یک اصل طبیعیاتی استفاده شده است که عبارت است از اینکه امور مادی برای تأثیر بر یکدیگر باید وضع و محاذات خاصی نسبت به یکدیگر داشته باشند و در غیر این صورت بر یکدیگر تأثیری ندارند.

امروزه صحبت از چهار نیروی اصلی در جهان هستی است که برخی از آنها دوربرد هستند و بدون وضع خاص، بر همه اجسام تأثیر می‌گذارند که از جمله آنها نیروی گرانشی بین اجسام است که هر جسمی که دارای جرمی باشد، به اجرام دیگر نیرویی وارد می‌کند. لذا به عنوان نمونه کتابی که در دست من است به تمام اجرام داخل کره زمین نیرویی وارد می‌کند که عدد آن کاملاً قابل محاسبه است و هر چند عدد کمی است ولی وجود دارد و علت عدم احساس ما، بسیار کم بودن این عدد و خشی شدن این نیروها توسط نیروهای مشابه است.

دوباره تذکر می‌دهیم که مراد ما این نیست که تئوری زمان ما صحیح است یا باطل، بلکه این یک فرض معقول است که از قضا علم امروز هم به همان قائل است و هیچ محالی از آن لازم نمی‌آید. اینکه اجسام برای تأثیر بر یکدیگر نیاز به وضع و محاذات خاص هستند، یک تحلیل برخاسته از تجربه‌های غیر دقیق و سطحی آن روزگار است که می‌دیدند برای اینکه مثلاً آتش جسمی را بسوزاند باید کنار آن قرار بگیرد.

قوام استدلال بالا نیز به همین اصل است چون در این استدلال بعد از اینکه مفروغ عنه می‌گیرد که حقیقت مادی ماده، نمی‌تواند دارای تأثیر باشد، شق دیگر که ذات ماده بدون ماهیت مادی آن، تأثیر گذار باشد و آن را ابطال می‌کند تا اثبات کند که باید امری عقلانی در کار باشد که همان مثل افلاطونی است ولی اگر این مسأله در ابتدای استدلال انکار شد، نوبت به مراحل دیگر نمی‌رسد.

استدلال هشتم: استدلالی دیگر بر مثل افلاطونی

«طریق دوم اینکه هرگاه درباره کلیه انواع موجود در این عالم و احوال و خصوصیات آنها دقت و تأمل کنی خواهی دانست که وجود آنها در این جهان به صرف اتفاق و تصادف نبوده و الا دوام و بقا نداشتند و نوع آنها محفوظ نمی‌بود (زیرا امر اتفاقی که مستند به علت و سببی نیست قابل دوام و بقا و ادامه

وجود نخواهد بود) و نیز لازم می‌آید که (گاهگاهی قانون خلقت و نظام منظم آن و تناسب ما بین افراد انواع، مختل گردد.) مثلاً از انسان، موجودی غیر انسان و از اسب، موجودی غیر اسب و از بذر و دانه گندم، چیزی غیر از گندم بوجود آید. (زیرا فقط قانون علیت و معلولیت حافظ نظام و تناسب ما بین علت و معلول است.) و حال آنکه چنین نیست (بلکه همواره از هر فردی از افراد هر نوعی، فردی نظیر و مشابه با آن به وجود می‌آید). پس اموری که دائماً بر نهج واحد (و نظام منظم و غیر قابل تخلف) به وجود می‌آیند مستند به اتفاق و تصادف نخواهند بود. و نیز باید دانست که رنگها و نقاشیهای بسیار و شگفت‌انگیز که در پره‌ای طاووس مشاهده می‌شوند مستند به مزاج و طبیعت پر نیستند (بلکه برای آنها علت و سببی است غیر از مزاج و طبیعت پرها). پس حق این است که برای هر نوعی از انواع محسوسات موجود در این عالم، جوهری است مجرد و نورانی و قائم به ذات خویش که مدیر و مدبر نوع و حافظ و نگهبان آن و ناظر بر احوال و اوضاع اوست و او در حقیقت، کلی آن نوع است و کلیت آن (نه به معنی کلیت و عمومیت در معنا و مفهوم است نظیر کلی عقلی. بلکه) به معنای تساوی نسبت اوست به کلیه افراد نوع، در ادامه فیض بر آنها و توجه کامل به آنها. گویا که او حقیقت و اصل کلیه افراد است و افراد، صورت و نمونه و فروع آن اصلند. تا بدینجا سخنان شیخ اشراق در بیان طریق دوم خاتمه یافت. ولی به عقیده ما سخنان او در تقریر دلیل به طریق مزبور اقناعی است نه برهانی. زیرا با این سخنان ثابت نمی‌شود مگر یک چیز و آن این است که مبادی عالیّه وجود یعنی عقول، اجمالاً عالم به وجود انواع جسمانی و آثار صادر از آنها می‌باشند (ولی با این سخنان نمی‌توان ثابت نمود که در عالم عقول، جواهری نورانی به نام مثل عقلیه وجود دارند که متصدی اعمالی از قبیل تغذیه و تصویر و تشکیل و رنگ آمیزی و نقاشی پره‌ای طاووس و خودنمایی درختان و گیاهان و گلها و طراحی رنگهای آنان می‌باشند) زیرا نفوس افلاک و تصورات آنها برای انجام این اعمال و آثار در انواع موالید کفایت می‌کنند.^{۱۵۷}

^{۱۵۷} الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۸: «أنک إذا تأملت الأنواع الواقعة فی هذا العالم وجدتها غیر واقعة بمجرد الاتفاق و إلا لما كانت الأنواع محفوظة عندنا و أمکن أن یحصل من الإنسان غیر الإنسان و من الفرس غیر الفرس و من البر غیر البر و لیس كذلك فالأمور الثابتة علی نهج واحد لا یتنی علی الاتفاقات. ثم الألوان الكثيرة العجیبة فی ریاش الطواووس لیس سببها أمزجة تلك الریشة. فالحق: أن کل نوع حسی له جوهر مجرد نوری قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معتن به و هو کلی ذلك النوع بمعنى تساوی نسبته إلى جمیع أشخاص النوع فی دوام فیضه علیها و اعتنائها بها

تقریر منطقی استدلال:

آثار انواع در هستی منظم و به تعبیری دیگر دائمی است.

امر اتفاقی دائمی یا اکثری نیست.

پس این نظم اتفاقی نیست و معلول علتی است.

این علت ذات خود اشیاء نمی‌تواند باشد.

پس باید رب النوع آن وجود داشته باشد و آن را نظم را حفظ کند.

ملاصدرا هم در نقد آن فرمود:

خود افلاک و تصورات آنها برای این مسأله کفایت می‌کند.

در این استدلال ابتداء اتفاق بر اساس امری تجربی نفی شده است. در مرحله بعد انتساب دقایق عالم به طبیعت ماده نیز نفی شده است. در مرحله بعد وجود امری غیر مادی که مدبر این دقایق و وقایع عالم است، اثبات شده است و در آخر بر مثل افلاطونی تطبیق شده است.

اما در مرحله اول که نفی اتفاق است، تجربه اثر گذار است. ایشان از اینکه از انسان همواره انسان متولد می‌شود و به اصطلاح نظمی که در هستی بر قرار است، نفی اتفاق را نتیجه گرفته است. البته بدیهی است که اگرچه در اینجا مسأله چنین تبیین شده است ولی عدم اتفاق در هستی یک اصل عقلی است و نیاز به چنین مشاهدات تجربی ندارد و همانطور که در فصل بعد نشان خواهیم داد، امور تجربی قابلیت نقض گزاره‌های عقلی را ندارند. اما آنچه در این استدلال مواجه هستیم، نفی اتفاق به وسیله یک امر تجربی است که از این حیث قابلیت ترمیم دارد.

اما در مرحله بعد انتساب دقایق عالم هستی و وقایع آن به امور مادی نفی شده است. اما قبلا گذشت که این نیز صرفا یک استبعاد است و اتفاقا امروزه بسیاری از دقایق عالم هستی را بر اساس روابطی که بین اجزای ماده

فكأنه هو الحقيقة للكل والأصل و هي الفروع انتهى . و هذا أيضا إقناعي و لا يثبت به إلا علوم المبادئ بهذه الأنواع و آثارها بوجه من الوجوه إذ يكفي لما ذكره تصورات الأفلاك و نفوسها»

کشف کرده‌اند تبیین می‌کنند. البته اگر شیخ اشراق استدلال را به جای اینکه بر روی نفی امکان این خصائص در عالم ماده بر آفریننده عالم ماده با این دقایق مطرح کرده بود، چیزی شبیه به برهان نظم می‌شد.

در مرحله که نوبت به تطبیق آن امر عقلی بر مثل افلاطونی می‌رسد نیز اشکال کاملاً واضح است. ممکن است آن امر مدبر خود خداوند بدون واسطه غیر باشد البته بنابر اینکه قاعده الواحد را به صورتی بپذیریم که در تنافی با صدور افعال کثیر از خداوند بدون واسطه نباشد. یا به قول ملاصدرا خود افلاک و تصورات آن‌ها نیز برای تدبیر این امور کافی است و نیازی به در نظر گرفتن چیز دیگری در هستی برای این تدبیر نیست. پس در این استدلال در مقام تطبیق و تعیین مصداق، ملاصدرا از طبیعیات قدیم بهره گرفته است و با آن استدلال شیخ اشراق را در مرحله تعیین مصداق، باطل کرده است.

استدلال نهم: تحلیل مرگ طبیعی

«و اما سبب موت طبیعی نه آن است که پیروان جالینوس و سایر اطباء طبیعی مسلک در کتب خویش بیان کرده و چنین معتقدند که عروض موت طبیعی به علت غلبه و استیلای حرارت بر رطوبات بدن است، به حدی که به‌طور کلی موجب فنا و نابودی رطوبات بدن شده و سپس خود نیز با فنای رطوبات، فانی و نابود می‌گردد؛ و لذا گفته‌اند که همان چیزی که سبب حیات در زندگی است، همان نیز علت و سبب مرگ است (زیرا از نظر آنان علت و سبب بقای حیات، بقای حرارت معتدل است به‌طوری‌که موجب فنای رطوبت لازم در بدن نگردد و علت و سبب مرگ طغیان و استیلای حرارت است که موجب فنا و زوال رطوبت است) و نیز ایشان برای مرگ طبیعی علل دیگری بیان کرده‌اند که همگی مقدوح و مشکوک و نادرست به نظر می‌رسد. مثل اینکه گفته‌اند علت مرگ طبیعی متناهی بودن قوای جسمانی است (که نمی‌توانند به کار خود ادامه دهند). ولی از نظر ما این دلیل در صورتی صحیح است که وجود قوای جسمانی به تنهایی و بالاستقلال علت حیات انسان باشند و اما اگر (قوای جسمانی علت مستقل نباشند بلکه) علت آنها توأم با امداد علل و اسباب علوی (و تأثیر نفوس و اجرام سماوی) باشند، چنین نیست که تصور کرده‌اند. و یا مثل پاره‌ای از حکایات و افسانه‌های نجومی (و طلوع و

غروب ستارگان را علت و سبب و یا دلیل بر حیات و یا موت اشخاص قرار دادن)، که اکثر آنها جزافات و خرافاتی است که نه موجب ظن و نه موجب یقین است.^{۱۵۸}

تقریر منطقی استدلال:

قوای جسم متناهی است.

پس هر جسمی بعد از مدتی به زوال خواهد رفت. (خواهد مرد)

اشکال ملاصدرا: حیات منحصرا مربوط به قوای جسمانی نیست.

در بررسی این فرمایشات شاهد ما نقدی است که ملاصدرا در برخی از اقوال بر مرگ طبیعی مطرح کرده است. ملاصدرا قوی را مطرح می‌کند که علت مرگ طبیعی را تناهی قوای جسم مطرح می‌کند و این نظریه برپایه اصلی طبیعیاتی بنا شده است و آن اینکه قوای جسم محدود است و به اتمام خواهد رسید. این مسأله نیز تحلیلی بر تجربیاتی مانند مرگ و خرابی و سایر اموری است که در عالم ماده مشاهده می‌شود. ملاصدرا نیز در مقام رد این نظریه این اصل را پذیرفته است ولی در این قول چنین اشکال کرده است که حیات این اجسام به صرف ماده آنها نیست که با اتمام قوای مادی، بمیرند بلکه امر علوی نیز بر آن تأثیر گذار است و ممکن است حیات را چنین تحلیل کنیم که تا زمانی که امری علوی بر جسم تأثیر می‌گذارد، حی باشد و بعد از آن، بمیرد.

همانطور که می‌بینید در تحلیل یک پدیده تجربی، یعنی مرگ، از اصلی طبیعیاتی که تناهی قوای جسم است بهره برده‌اند و حتی خود ملاصدرا نیز آن را انکار نکرده است و از جهتی دیگر بر آن مناقشه کرده است.

بیان‌های که در مقام تعیین مصداق از طبیعیات بهره گرفته است

ابتدا باید بگوییم که چرا این سنخ از تأثیر طبیعیات را در این فصل قرار دادیم و آن را به صورت فصلی مستقل نیاوردیم. خلاصه این عملکرد این است که وقتی در مقام تطبیق از طبیعیات قدیم استفاده می‌شود، در واقع با

^{۱۵۸} الشواهد الربوبیه، ص ۸۸: «و أما سبب الموت الطبيعي فليس كما قالته أقوام جالينوس و سائر الأطباء الطبيعيين في بيانه من أن عروضة لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها ثم تفنى بفنائها و لهذا قالوا ما هو سبب الحياة هو سبب الموت. و عللوه أيضا بوجوه أخرى مقدوحة مدخولة مثل تناهی قوی الجسم و هو صحيح لو كان بالاستقلال و أما إذا كان بإمداد علوی فلا و مثل حکایات نجومیه أكثرها مجازفات لا توقع ظنا فضلا عن یقین.»

یک برهان با مقدمه‌ای طبیعیاتی مواجه هستیم. مثلاً در بیان اول، ملاصدرا نشان می‌دهد که فاعل حرکت باید امری و رای ماده جسم باشد. در ادامه آن را بر امر فلکی یا ملکی تطبیق می‌کند. در واقع در اینجا با یک استدلال خفی مواجه هستیم. از طرفی ثابت می‌کند که فاعل حرکت، مادی نیست. در مرحله بعد یک مقدمه به آن اضافه می‌کند که امری که مادی نیست یا فلکی است یا ملکی. پس در نتیجه فاعل حرکت یا باید ملکی باشد یا فلکی. مقدمه‌ای که آشکار کردیم که «امری که مادی نیست یا فلکی است یا ملکی» تنها بر پایه طبیعیات قدیم قابل توجیه است. پس در هر تعیین مصداقی در موارد زیر در واقع از چنین گزاره‌ای بهره می‌بریم که برخاسته از طبیعیات قدیم است و لذا در مرحله تعیین مصداق در واقع از مقدمه‌ای طبیعیاتی استفاده شده است که همان موضوع فصل سوم رساله ماست.

البته باید این نکته را تذکر داد که شاید موارد تعیین مصداق در واقع به عکس بوده باشد، یعنی اگرچه نوع بیان در کتب فلسفی در این مثال‌ها تعیین مصداق است ولی در واقع مسأله به عکس است، یعنی اولاً فیلسوف نظریه افلاک را پذیرفته است و بعداً تحلیل فلسفی را بر این نظریه بنا کرده است ولی در مقام بیان ابتداء تحلیل فلسفی را می‌گوید و بعد بر نظریه تطبیق می‌کند.

بیان اول: تطبیق فاعل حرکت بر افلاک

«و اما حرکت عبارت است از نفس خروج از قوه به فعل و اما آنچه که از قوه به فعل می‌رود ماده است، و طبیعت عبارت است از چیزی که به وسیله آن، ماده از قوه به فعل می‌گراید (پس طبیعت چیزی است که ماده در آن حرکت می‌کند و از قوه به فعل می‌رسد) پس ترکیب ما بین ماده و طبیعت (که در حقیقت همان صورت نوعیه است) ترکیب اتحادی است (نه انضمامی) و اما فاعلی که هیولی را به وسیله صورت از قوه به فعل می‌رساند، جوهری است یا از جنس موجودی ملکوتی و یا از جنس موجودی فلکی و سماوی (براساس آنکه فاعل، مفید وجود است و یا مفید حرکت).»^{۱۵۹}

آنچه مقتضای برهان پنداشته می‌شود این است که فاعل حرکت نباید امری از جنس ماده باشد ولی اینکه از چه جنسی است، مقتضای برهان نیست. اما در این بیان بر موجود ملکوتی و عقلانی و یا موجود فلکی تطبیق شده

^{۱۵۹} الشواهد الربوبیه، ص ۸۵: «و أما الحركة فهي نفس الخروج من القوة إلى الفعل و أما الخارج منها إليه فهي المادة و الطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادی و أما المخرج فهو جوهر آخر ملکی أو فلکی.»

است و این تعیین مصداق تنها بر پایه تصورات طبیعیات قدیم قابل تبیین است و الا اگر وجود افلاک با خصائص گفته شده در طبیعیات قدیم مورد انکار واقع شود، این تعیین مصداق صحیح نیست.

بیان دوم: تطبیق ذاتی بودن حرکت در افلاک و به قسر قاسر بودن در زمین

«برای نفس در افعال و آثار صادر از آن در این عالم مادی دو طبیعت است که هر دو مقهور امر و فرمان اویند. لکن یکی طبیعی است مطیع و منقاد امر و فرمان نفس که از روی میل و رغبت و به حکم ذات و فطرت به خدمت نفس درمی‌آید و دیگری طبیعی متمرد که از روی کراهت خدمت می‌کند. (طاعت و انقیاد طبیعت و میل و رغبت او در خدمت و اطاعت از نفس عینا) نظیر طاعت و انقیاد طبایع آسمان و زمین است نسبت به امر و فرمان پروردگار در سیر و سلوک به جانب پروردگار و تحمل حرکات دایمی در راه نیل و وصول به قرب او. همان‌طور که (در قرآن مجید در مقام خطاب به آسمان و زمین) می‌گوید «فرمان پذیرید خواه یا ناخواه» زیرا طاعت و انقیاد اجرام سماویه از پروردگار خویش و سیر و سلوک آنها در حرکات دوریه شوقیه که ناشی از تحریکات قوای عقلیه و نفسیه و ملکوت آنها است، طاعتی است فطری و ذاتی و بدون ممانعت و مخالفت از ناحیه طبیعی مخالف با طبیعت آنها و یا از ناحیه قاسری که مانع سیر و سلوک فطری و طبیعی آنها باشد، برخلاف حرکات عناصر و موالید در مسیر استحالات و انقلابات نفسانیه و غیر نفسانیه در کره زمین که برخلاف مقتضای طبایع اسطقسات و عناصر اولیه آنها است (نظیر طاعت طبیعت عاصی مقهور نسبت به نفس از روی کراهت و عدم میل و رغبت). و اما گفتار خداوند متعال که در قرآن مجید در آیه شریفه «گفتند فرمان پذیریم به رغبت» از قول آسمان و زمین می‌گوید که آنها گفتند ما با کمال میل و رغبت و انقیاد و اطاعت به جانب تو رهسپاریم، با آنکه ما گفتیم که حرکات عناصر و استحالات و انقلابات نفسانیه موالید و مرکبات در کره زمین برخلاف میل و رغبت و برخلاف مقتضای طبیعت آنها است، بدین‌گونه توجیه می‌شود که اجرام و اجسام ارضیه بعد از حصول استعدادات و قبول انقلابات و لحوق صور و کمالات به موالید و مرکبات و کاینات، همگی مانند سماویات لایق و شایسته انوار معرفت و هدایت و قابل سیر و سلوک و هدایت و راهنمایی به جانب حضرت الوهیت‌اند (و با این توجیه، با طبیعی مطیع و منقاد به عبادت و اطاعت امر تکوینی و فرمان الهی مشغولند). اما طبیعی که با میل و رغبت به خدمت نفس و اطاعت از وی درمی‌آید، همان طبیعی است که از ناحیه ذات نفس منبعث می‌گردد و نفس به وسیله آن افعال و اعمال طبیعی خویش را از

قبیل جذب و دفع و امساک و تبدیل جوهر غذا و هضم آن و رشد و نمو بدن و تولید مثل و سایر اعمال انجام می‌دهد. و اما طبیعیاتی که از روی کراهت و عدم میل و رغبت به خدمت نفس درمی‌آید، آن طبیعیاتی است که اعضای بدن از آن ترکیب می‌یابند و نفس به وسیله آن افعال و اعمال خارجیه را از قبیل راه رفتن و نوشتن و ادای فریضه نماز و روزه و طواف و امثال آن انجام می‌دهد.^{۱۶۰}

همانطور که می‌بینید در این بیان چند تطبیق صورت گرفته است. یکی در تصورات نسبت به زمین و آسمان و دیگری نسبت به افعال درونی و بیرونی بدن. آنچه از نظر فلسفی مسلم است این است که امری که ذاتی باشد، نیازی به قسر قاسری ندارد و آنچه ذاتی نباشد، باید از بیرون و بر اثر تأثیر مؤثری محقق شود. این اصلی فلسفی و پذیرفته شده است. حال ملاصدرا در دو مسأله مختلف آن را تطبیق کرده است. یکی در حرکت افلاک و اجرام آسمانی که آن را ذاتی آن‌ها پنداشته است و نه به قسر قاسر که این تفکر مبنی بر طبیعیات قدیم است. همچنین حرکات زمینی را نیز به قسر قاسر دانسته است و نه ذاتی به دلیل اینکه عناصر طبیعتشان قرارگیری در محل خود است و حال اینکه در حرکات زمینی مشاهده می‌کنیم که بسیاری از حرکات خلاف این طبع آنهاست. این نیز اصلی طبیعیاتی است که در نتیجه آن، حرکات زمینی نیازمند قسر قاسر خواهند بود.

در مورد بدن نیز، افعالی مثل هضم و سایر افعال درونی را مقتضای طبع بدن دانسته است، زیرا این یک طبیعت ثانویه است که اقتضاءات خاص خود را دارد ولی حرکت بیرونی را خلاف طبع دانسته است، زیرا اگر قسر نفس نباشد، شخص راه نمی‌رود و نماز نمی‌خواند و روزه نمی‌گیرد. که همانطور که می‌بینید در اولین از این دو تعیین مصداق بر آن قاعده کلی نیز، از اصولی در طبیعیات قدیم بهره گرفته است. به عبارت دیگر چون در افعال

^{۱۶۰} الشواهد الربوبیه، ص ۹۱: «للفنفس فی أفعالها فی هذا العالم طبیعتان مقهورتان تخدم إحداهما لها طوعاً والأخرى کرها كطاعة طبائع السماء والأرض للباری جل اسمه فی إتیانها له كما قال الله تعالی إتییا طوعاً أو کرهاً فإن طاعة السماویات و إتیانها له فی حرکاتها الدوریه الشوقیه من جهة تحریکات الملائکة العقلیه والنفسیه إیها فطریه من غیر ممانعه طبیعه أخرى یخالفها أو قسر قاسر یمانعها و تلك بخلاف حرکات الأرضیات فی انقلاباتها النفسانیة و غیرها فإنها تخالف مقتضى طبائعها الأسطقسیة و أما قوله تعالی قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فإنها بعد حصول الاستعدادات و قبول الاستحالات و الانقلابات و لحوق الصور و الكمالات صارت کالسماویات قابله لأنوار المعرفة و الاهتداء. أما الطبیعة التي تخدم النفس طوعاً فهی ما ینبعث من ذاتها و تفعل بها الأفعال الطبیعیة الداخلیه کالجذب و الدفع و الإمساک و الإحالة و الهضم و التنبیه و التولید و غیرها. و أما التي تخدمها کرها فهی التي یتربک منها أعضاؤه و تفعل بها الأفعال الخارجیه کالمشی و الكتابة و الصلاة و الکف و الطواف و غیرها.»

بیرونی نیازمند اراده زائد هستیم، پس خلاف مقتضای جسم است و چون در افعال درونی نیازمند این اراده نیستیم پس روشن می‌شود که مقتضای ذات نفس است. اما ممکن است روزگاری کشف شود که اعمال جسم نیز به واسطه قسر قاسری بوده است که تا امروز از آن آگاه نیستیم. همانطور که می‌بینید در قسمت دوم این تعیین مصداق، نیازمند اصول طبیعیاتی نیستیم ولی در قسمت اول محتاج آن هستیم.

بیان سوم: قوه عقلیه محض در حرکت افلاک

«و مثل این محرک که در حرکت دادنش خود حرکت نمی‌کند جایز نیست که چیزی جز قوه عقلیه محض باشد همانطور که در حرکات فلکی چنین است جز اینکه باید یک قوه جرمی نیز در کار باشد که فاعل مباشر تحریک باشد اما اولاً به دلیل اینکه برای تحقق حرکت باید برخی از جزئیات حرکت اول محقق شود و بعد قسمت دیگر ولی امر مفارق عقلی نسبت به تمام اجزای حرکت نسبت واحد دارد (و لذا اگر فاعل مباشر امر مفارق باشد، همه را یکجا محقق خواهد کرد و در نتیجه حرکتی رخ نخواهد داد.) و اما ثانیاً زیرا شدت قوه سبب می‌شود که زمان فعل کم شود پس در تحریک امر دارای قوه غیر متناهی سبب می‌شود که حرکت در یک آن واحد محقق شود و در هر حالت حرکت، حرکت نخواهد بود.»^{۱۶۱}

پیشتر این متن را آوردیم و شاهد ما در آن دلیل دومی بود که برای مباشر نبودن فاعل عقلی برای حرکت ذکر شد. اما در اینجا شاهد ما از این عبارت قسمت اول آن است که در آن بعد از اینکه می‌فرماید محرک اول باید عقلی محض باشد، مسأله را به حرکات فلکیه تشبیه می‌کند. اینکه حرکات فلکیه مصداق این قاعده عقلی باشد نیز دقیقاً بر پایه آنچه گفته شد وابسته به طبیعیات قدیم است و اگر نظریه افلاک با خصائص آن انکار شود، این تعیین مصداق نیز باطل خواهد بود.

بیان چهارم: قابل انفصال نبودن افلاک به سبب امر عارضی

«و نیز می‌گوییم هر معنای نوعی، اگر دارای افراد متکثری شد مسلماً علت تکثر و تعدد وی نه ذات وی و نه امری است لازم ذات وی. بلکه علت تکثر او عرضی است مفارق و قابل زوال و هر عرض قابل

^{۱۶۱} الشواهد الربوبیه، ص ۱۰۴: و مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك في تحريكه لا يجوز أن يكون إلا قوة عقلية محضة كالحال في الحركات الفلكية إلا أنه لا بد هناك من قوة جرمية يباشر التحريك أما أولاً فلوجوب تخصيص جزئيات الحركة لتساوي نسبة المفارق إلى جميع الجزئيات. و أما ثانياً فلأن شدة القوة يوجب قلة الزمان ففي تحريك ما لا يتناهي قوته يوجب وقوع الحركة في آن واحد فلم يكن الحركة حركة.

زوالی مسلما برای حدوث و یا زوال وی ماده‌ای و حرکتی است در آن ماده (که آن ماده به وسیله آن حرکت مستعد حدوث و یا مستعد زوال گردد) پس هر موجودی که مجرد از ماده است شایسته این است که نوع وی منحصر در فرد واحد باشد و چنین موجودی دارای افراد متعدد نخواهد شد و همچنین است هر موجودی که دارای ماده‌ای است که عروض و لحوق امری بر وی مانع از انفصال و تعدد اوست مانند کواکب و افلاک (که لحوق امری بر ماده آنها مانع از قبول انفصال و تعدد و خرق و التیام آنها است). **تفریع** پس آن موجودی که مطلقا و به هیچ وجه، علت و سببی ندارد (نه علت فاعلی و نه علت مادی و نه سایر علل و منزله از حرکت و وضع و زمان و مکان و سایر اعراض و لواحق امکانی و جسمانی است، مانند واجب الوجود، تشخص و تعین او به نفس ذات اوست. و موجودی که فقط دارای فاعل است و ماده و قابل ندارد مانند عقول کلیه، تشخص و تعین این چنین موجودی به فاعل اوست و موجودی که دارای ماده و قابلی است که مقارن با امری است که مانع از قبول انفصال اوست مانند شمس و قمر، تشخص و تعین آن به واسطه وضعی است که لازم ماده اوست و یا اینکه تشخص و تعین او به واسطه و رابطه اوست با چیزی که به منزله ماده و قابل اوست (یعنی بدن)^{۱۶۲}

در این عبارت دو مورد از تعیین مصداق قابل مشاهده است که بر مسائل طبیعیاتی قدیم وابسته است. اینکه امور مادی‌ای وجود دارند که به ماده‌اش اموری ملحق شده است که آنها را از انفصال باز نگه دارند، بر اساس نظریه طبیعیات قدیم در مورد خصائص افلاک است. مشابه همین تطبیق در انتهای عبارت بر شمس و قمر مطرح شده است.

بررسی استدلال‌های مشهد ثالث و رابع و خامس

^{۱۶۲} الشواهد الربوبیه، ص ۱۲۱: «نقول أيضا كل معنى نوعی إذا تكثر فعله تكثر ليس ذاته و لا لازم ذاته كما علمت بل العارض المفارق و كل عارض جائز الزوال فلحدوثه و زواله مادة و حركة فكل مجرد عن المادة فحق نوعه أن ينحصر في فرد و كذلك كل مادی يلحق مادته ما يمنع عن الانفصال كالکواکب و الأفلاک. تفریع فما لا سبب له أصلا کواجب الوجود یتشخص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط من غیر قابل یتشخص بفاعله کالعقول الفعالة و ما له قابل یقترن به ما یمنعه عن الانفصال کالشمس و القمر فیتشخص لوضعه اللازم لقابله و الا فیتشخص بوضعه و زمانه العارضین لقابله و النفس یتشخص بعلاقتها إلی ما هو کالقابل لها.»

این سه مشهد در ملاصدرا با دو مشهد سابق کمی متفاوت هستند. وجه اصلی فرق نیز این است که بسیاری از مطالبی که در این مشاهد مشاهده می‌شود، استدلالی نیستند و جنبه نقلی یا ذوقی دارند. اگر هم در واقع برای آن‌ها استدلالی وجود داشته باشد، در متن شواهد با چنین بیانی مطرح نشده است و صرفاً حالت گزارش گونه دارد. لذا استدلال‌های این فصول از شواهد، بسیار کمتر است. اما از طرفی دیگر در این مشاهد، مباحثی که وابسته به طبیعیات قدیم باشند و اصل مفهوم آن‌ها طبیعیاتی باشد بسیار زیاد است، زیرا مباحث نفس که کل مشهد ثالث و رابع بر پایه آن است، اصالتاً در فلاسفه قبل از ملاصدرا بحثی طبیعیاتی مطرح می‌شد. اقسام قوای درونی بدن از قبیل هاضمه و ماسکه و تولید مثل و امثال آن‌ها و مفاهیم مزاج و عناصر بدن و روح بخاری و بسیاری از مفاهیم دیگر به کار رفته در این فصول چیزی جز مفاهیمی بر گرفته از طبیعیات قدیم نیست و به هیچ وجه برهان پذیر نیستند و خود ملاصدرا نیز ادعای برهانی بودن آن‌ها را ندارد. لذا در فصل دوم نوشتار این مفاهیم را مورد بررسی قرار ندادیم. در فصل دوم مفاهیمی بحث شد که بحث وابستگی آن‌ها به تجربه، جا داشت ولی طبیعیاتی بودن این مفاهیم در این فصول کاملاً بدیهی است و نیازی به هیچ توضیحی ندارد.

لذا در این قسمت از فصل سوم صرفاً بر استدلال‌ها تمرکز می‌کنیم و اولاً نقل‌های گزارش گونه را مطرح نمی‌کنیم و ثانیاً مفاهیم وابسته به طبیعیات را به صورت جداجدا به دلیل بداهت وابستگی آن‌ها به تجربه مورد بررسی قرار نمی‌دهیم.

استدلال اول و دوم و سوم و چهارم: اثبات وجود نفسی مجرد که ورای بدن است

استدلال اول: استدلال به تغییر دائمی بدن

«دلیل دیگر اینکه بدن تو و اعضای بدن تو به علت وجود حرارت غریزیه که موجب تحلیل و نقصان بدن است و یا به علت وجود سایر علل و اسبابی مانند امراض مولد حرارت و استعمال مسهلات (و امور تقلیل دهنده وزن و حجم بدن)، دائماً در معرض تحلیل و ذوب و نقصان قرار گرفته (و هر لحظه در اثر عوامل مذکور مقداری از حجم آن کاسته می‌گردد تا به جای آن از طریق تغذیه، بدل ما یتحلل

برسد و مجدداً بر حجم بدن و اعضای بدن بیافزاید) ولی ذات و حقیقت تو از آغاز طفولیت تا آخرین لحظات حیات ثابت و به حال خود باقی است. پس تو به آن ذات ثابت باقی، تو هستی، نه به بدنت.^{۱۶۳}

تقریر منطقی استدلال:

بدن دائماً در حال تغییر است.

ما به علم حضوری می‌دانیم هویت «من» از کودکی تا مرگ ثابت است.

پس بدن غیر از «هویت من» است.

خلاصه استدلال ملاصدرا در اینجا این است بر اساس مطالبی در طبیعیات قدیم نشان داده است که بدن دائماً در حال تغییر و تغیر و است و از طرفی علم حضوری ما نشان می‌دهد که هویت من تغیر نکرده است و این نشان می‌دهد که من امری غیر از این بدن متغیر است.

اگرچه تبیینی که ملاصدرا در این قسمت برای اثبات تغیر و تغیر بدن مطرح کرده است، بر پایه طبیعیات قدیم است ولی بر پایه علوم جدید نیز این مطلب به صورتی دیگر قابل اثبات است. همچنین از طریق مسائل بدیهی‌تری از قبیل جدا شدن اعضای بدن و امثال آن نیز، می‌توان این مقدمه را تقریر کرد. لذا می‌توان ادعا کرد که این برهان اگرچه بر طبیعیات قدیم وابسته است ولی به نوعی قابل ترمیم است. البته اینکه عقلی صرف باشد و بتوانیم بدون نیاز به مقدمات تجربی آن را ترمیم کنیم، چندان روشن نیست.

استدلال دوم: استدلال به بازیابی صفات توسط نفس

«هر صفتی و یا هر صورتی (از قبیل الوان و اشکال و مقادیر و صور گوناگونی) که به وسیله علت و سببی (خارج از ذات جسم) در جسم حاصل می‌گردد، هنگامی که آن صفت و یا آن صورت از آن جسم زایل شد و جسم از آن صفت و یا صورت تهی گردید، ناچار آن جسم در تحصیل مجدد آن صفت و صورت و اعاده آن محتاج به سبب و علت و یا سببیت و علت جدیدی است، بدون آنکه ذات جسم به تنهایی و بدون آن علت و سبب جدید کافی در استیناف و اعاده آن صفت و صورت باشد. زیرا تحصیل

^{۱۶۳} الشواهد الربوبیه، ص ۲۱۲: «بدنک و أعضاؤک دائم الذوبان و السیلان بعکوف الحرارة الغریزیه علی التحلیل و التنقیص و کذا غیرها من الأسباب کالأمرض الحارة و المسهلات و ذاتک منذ أول الصبی باقیه فأنت أنت لا بدنک.»

آن صفت و صورت در شأن جسم و از ناحیه ذات وی نیست ولی از شأن نفس و در قدرت و اختیار اوست که اگر صور عقلیه و مسایل علمیه‌ای را از معلم و یا از طریق فکر و تأمل تحصیل نمود و احیاناً از نظر او محو شدند مجدداً آنها را به خاطر بیاورد و در استحضار و استرجاع آن صور نیازی به معلم و یا فکر و تأمل درباره آن صور و مسایل نداشته باشد، بلکه این عمل را به ذات خویش انجام دهد پس با این دلیل می‌توان گفت که نفس برتر از آن است که موجودی جرمانی و جسمانی (و متمرکز در ماده و محل جسمانی) باشد. پس نفس موجودی است روحانی و مجرد از ماده و محل.^{۱۶۴}

تقریر منطقی استدلال:

جسم قادر به بازیابی صفات از دست داده نیست.

«هویت من» قادر به بازیابی صفات از دست داده هست.

هویت من غیر از جسم است. هویت من همان چیزی است که به آن نفس می‌گوییم.

در این استدلال ابتداء یک ویژگی کلی اجسام در طبیعت مورد بررسی قرار گرفته است و با مقایسه توانایی‌های انسان نشان داده شده است که انسان دارای ویژگی متفاوتی است و در نتیجه جسم نیست.

اما اینکه اجسام چنین خصوصیتی دارند، بر اساس مشاهدات و تجربیات بشر است که اجسام وقتی صورتی را از دست می‌دهند خودشان نمی‌توانند آن را برگردانند و نیازمند سببی خارج از خود هستند. اما شاید برخی از اجسام پیدا شود که چنین نباشند. هیچ ربط منطقی بین مفهوم جسم و این خصلت وجود ندارد. شاید برای برخی از اجسام ممکن باشد که بدون سبب خارجی، برخی از صفات را بر خود برگردانند ولی در اجسامی که مورد مشاهده قرار گرفته است، این خاصیت به فعلیت نرسیده باشد و در عمل ویژگی را خودشان بر نگردانده باشند.

^{۱۶۴} الشواهد الربوبیه، ص ۲۱۴: «إن كل صفة أو صورة حصلت في الجسم بسبب فإذا زالت عنه و بقي فارغا عنها يحتاج في استحصلها إلى استيناف سبب أو سببیه من غير أن يكون مكتفياً بذاته إذ ليس هذا من شأن الجسم و من شأن النفس في الصور العقلية أن قد يصير بعد استحصلها من معلم أو فكر مكتفیه بذاته في استرجاعها فالنفس تعالت عن أن يكون جرمیه فهی روحانیة.»

پس این یک استدلال است که بر پایه اصول طبیعیات قدیم بنا شده است که آن اصل بر پایه تحلیلی ابتدایی از تجربیات بشر بوده است.

استدلال سوم: عدم امکان ثبت اطلاعات زیاد در یک دفتر به خلاف نفس

«و نیز هیچ جوهر مادی (مانند جسم و هیولا) ممکن نیست که در آن واحد صور بسیاری زاید بر یک صورت در وی جمع و بر روی وی متراکم شوند و ممکن نیست که کلیه علوم همگی در یک دفتر ثبت گردند ولی نفس، لوحی است که در آن واحد علوم گوناگون و صنایع و حرفه‌های بی‌شماری در وی نقش بندند و در ذات وی اخلاق و آداب و اغراض و نیات و مقاصد مختلفی جمع شوند. پس باید اذعان کنید به اینکه نفس دفتری است روحانی و لوحی است ملکوتی که صور علوم و معارف (و اخلاق و نیات و مقاصد گوناگون) در وی جمع شده و در عین حال بر روی یکدیگر متراکم نمی‌شوند، چنانکه صور جسمانی در هیولای جسمانی متزاحم و متراکم شده (و وجود هر یکی مانع و مزاحم وجود دیگری است و وجود هریک مستلزم زوال و عدم دیگری است. زیرا لوح نفس لوحی است ملکوتی و مجرد از ابعاد جسمانی و آماده پذیرش صور و علوم غیرمتناهی است).»^{۱۶۵}

تقریر منطقی استدلال:

اطلاعات زیاد در یک دفتر و امثال آن از امور مادی جمع نمی‌شود.

اطلاعات زیاد در لوح نفس جمع می‌شود.

نفس غیر از امور مادی است.

اگر این استدلال به جای تمرکز بر عدم امکان تراکم علوم بر دفتری واحد، به سراغ تمرکز بر ماهیت علم و امثال آن رفته بود، مستقل از تجربه و جهان بینی طبیعی قدیم، محسوب می‌شد ولی این برهان با وضع فعلی متمرکز بر این است که صور متعدد نمی‌توانند بر یک ماده متراکم شوند ولی امروزه می‌دانیم که حجم بسیاری از اطلاعات

^{۱۶۵} الشواهد الربوبیه، ص ۲۱۴: «و أيضا أن کل جوهر مادی لا یمكن أن یتراکم علیها صور کثیره فوق واحد و العلوم کلها لا یجتمع فی دفتر واحد و أما النفس فهی لوح یجتمع فیہ علوم شتی و صنائع تتری و أخلاق مختلفه و أغراض متفاوتة فلتدعن أنها دفتر روحانی و لوح ملکوتی لا یتراکم فیہ الصور کما یتراکم فی الهیولی الجسمانیة»

را که مقدار آن بسیار زیاد است، بر تراشه کوچکی به صورت کد قرار می‌دهند به صورتی که با دستگاه می‌توان تمام آن حجم اطلاعات را به صورت تصویری نمایش داد. لذا این استدلال نیز بر اساس جهان بینی طبیعی قدیم است و باید بگوییم که مقدمه اول آن استبعاد بی‌ش نیست که ناشی از جهل بشر است. لذا بهتر بود می‌گفتند که ماهیت علم اقتضا می‌کند که صور متعدد در آن چیز محقق شوند که چنین چیزی در ماده اشکال دارد.

استدلال چهارم: روند صعودی نفس و نزولی بدن

«(طریق دیگر برای اثبات تجرد نفس این است که) نفس و بدن در جهت قوت و ضعف و کمال و نقص برعکس یکدیگرند(زیرا بدن انسان از آغاز تولد تا سن چهل سالگی پیوسته به جانب رشد و کمال و قوت می‌رود و نفس نیز به موازات بدن رو به جانب رشد و کمال طبیعی می‌نهد و مراتب رشد و کمال طبیعی را می‌پیماید و تجارب و معلوماتی را از طریق حواس ظاهری و باطنی به دست می‌آورد هرچند معلومات دیگری زاید بر حدود متعارف کسب ننماید و عقل او از مرتبه عقل بالقوه و عقل بالملکه تجاوز نکند) ولی پس از رسیدن به سن اربعین نفس به سر حد رشد و کمال نایل گشته و باز راه کمال را می‌پیماید و بالعکس بدن و آلات بدن رو به جانب نقص و کلال و ضعف و سستی می‌نهند و قبل از این (در مورد بیان علت موت طبیعی) نظریه ما را در این مورد دانستی که عروض موت طبیعی به علت انصراف نفس از این عالم به عالم دیگر و هماهنگ نمودن خود به نشأ ثانوی و عالم اخروی است. پس منشأ اصلی ضعف و کلال بدن، فعلیت نفس و استقلال و تفرد اوست به ذات خویش و استغنا از بدن. (این بود خلاصه استدلال مذکور) و اما خرافات (و کندی فهم و ضعف ادراک در برخی از پیران و سالخوردگان، در اثر قلت حرارت غریزی و ضعف مفرط در آلت ادراک و اعصاب دماغ) به هیچ وجه بر استدلال مذکور خللی وارد نمی‌کند. زیرا (نفس در سنین پیری به علت ضعف آلات و قوای بدن احتیاج بیشتری به تدبیر بدن دارد و) احتیاج نفس به تدبیر زاید او را از جودت ادراک و تعقل بازمی‌دارد (و نمی‌گذارد که عمل ادراک و تعقل را به طور کامل و به نحو احسن انجام دهد. علاوه بر اینکه هوشیاری و سرعت انتقال و قدرت بر فهم و درک مسایل و حل مشکلات در برخی از پیران و سالخوردگان به مراتب بیشتر از غالب جوانان است. سقراط حکیم در سن هفتاد سالگی در گوشه زندان با ضعف و انحطاط، مسایلی را به شاگردان خود می‌آموخت که شاگردان جوان از درک و فهم آنها عاجز بودند). بلکه ما (این دلیل را بدین صورت تقریر می‌کنیم و) می‌گوییم اگر تعقل اشیاء به وسیله آلتی از آلات بدن

بود هر آینه باید هرگاه آفت و کلالی در آن آلت روی دهد به همین نسبت، ضعف و فتوری در ادراک و تعقل پدید آید و چون این امر به‌طور کلی و در همه افراد سالخورده یا افرادی که دچار ضعف و کلالند چنین نیست (بلکه قدرت ادراک و تعقل در بسیاری از افراد سالخورده و یا بیمار به حال خود باقی است)، لذا ادراک و تعقل اشیاء به وسیله آلت جسمانی نیست.^{۱۶۶}

تقریر منطقی استدلال:

روند تغییرات نفس به مرور زمان صعودی است.

روند تغییرات بدن به مرور زمان نزولی است.

پس نفس غیر از بدن است.

توجه دارید که در خود این استدلال «نفس» پیش فرض گرفته شده است و لذا اگر بخواهیم به زبانی که مصادره مطلوب نباشد، می‌توان خلاصه کل استدلال ملاصدرا را با لحاظ اشکال و جوابی که در انتها مطرح شده است، چنین تقریر کرد که به صورت کلی تلازمی بین برخی از قوا مثل حافظه با قوت بدن نیست و گاهی بدن قوی می‌شود و این قوا ضعیف و گاهی بالعکس بدن ضعیف می‌شود و این قوا قوی می‌شوند. این مطلب نشانگر این است که این دو، دو چیز هستند. در مرحله بعد باید گفت که این قوا به امری غیر از بدن وابسته هستند که به آن نفس می‌گوییم.

این استدلال نیز بر پایه طبیعیات است، زیرا ممکن است عواملی وجود داشته باشد که ما علمی به آن‌ها نداریم و با قوی شدن بدن، هر چند زمینه قوی شدن قوا هست ولی به دلیل عاملی بیرونی چنین نشود و بالعکس. لذا

^{۱۶۶} الشواهد الربوبیه، ص ۲۱۶: «النفس و البدن یتعاکسان فی القوة و الضعف و الکمال و النقص فبعد الأربعین کملت النفس و کلت الآله و قد علمت من طریقنا أن عروض موت البدن بالطبع لأجل انصراف النفس عن هذه النشأة إلى الانتشاء بنشأة ثانیة فکلال البدن منشؤه فعلیه النفس و تفردا بذاتها. و أما الخرافة عند الهرم بسبب قلة الحرارة و فرط الضعف فی الآله فلیست بقادحة فیما ذکر لأن حاجة النفس إلى مزید التدبیر یمنعها عن جوده التعقل بل نقول لو کان التعقل بآله بدنیة لکان کلما عرضت لها آفة و کلال عرض فیہ فتور و إذ لیس هذا کلیا فلیس التعقل بآله.»

حتی اگر تلازمی بر عکس بین این دو وجود داشت به صورتی که با قوی شدن هر یک دیگری ضعیف می‌شد، باز هم نمی‌توانستیم به چنین مطلبی برسیم، زیرا احتمال وجود عامل دیگر همواره وجود دارد.

استدلال پنجم: بحث از امکان و عدم امکان معاد جسمانی

«سوم اینکه اعاده ابدان مردگان بدون هیچ قصد و غرضی امری است لغو و عبث که سزاوار حکیم نیست؛ و اگر اعاده ابدان مقرون به قصد و غرضی است، این غرض اگر عاید به خدا است پس او موجودی است ناقص و محتاج به تکمیل به وسیله حصول غرض. درحالی که باید او را منزله از هر نقص و قصوری دانست. و اگر غرض عاید به بندگان است از دو صورت خارج نیست، یا ایلام و ایذای اوست که چنین امری شایسته خدای حکیم دانا نیست و اگر ایصال لذت است کلیه لذات به خصوص لذات جسمانی عبارتند از دفع آلام (مانند الم شهوت و الم گرسنگی و تشنگی) همان‌طور که حکما و اطبا در کتب و آثار خود نوشته‌اند. پس باید اولاً بنده را ایلام و ایذاء کند تا آنگاه لذت حسیه به او برساند. آیا این امر سزاوار خدای حکیم است؟ این امر عیناً مانند این است که کسی عضوی از اعضاء بدن شخص را قطع کند و سپس مرهمی بر روی آن گذارد... و جواب اشکال سوم با توجه به مطالبی که در مباحث مربوط به غایات و فرق ما بین غرض و غایت و ضروری بیان کردیم، معلوم می‌گردد و ثابت می‌شود که برای هر حرکت طبیعی غرضی است و هم غایتی است به نام غایت طبیعی و برای هر عملی جزائی است و لازمی است قهری و برای هر فردی از افراد بشر همان است که خود خواسته و پنداشته و برای خود ساخته است؛ و خدای دنیا و آخرت یکی است که فعل و عمل خاص او بجز رحمت و عنایت و رسانیدن هر حقی به مستحق آن نیست. بنابراین ثواب و عقاب، لوازم و ثمرات و نتایج و تبعاتی است مترتب بر خود بندگان و ناشی از حسنات و سیئات و اعمال و افعال نیک و بدی که دست قضا و قدر (با علم و شعور و اراده و اختیار) او را به جانب آنها سوق داده است. (پس معاد حرکت طبیعی نفس است به سرای دیگری که برای آن به حکم قهر و ضرورت غایت و نتیجه‌ای است مترتب

بر اطوار و احوال و اوصاف و اعمال وی و بنابراین سؤال از اینکه چه غرضی از اعاده اشخاص منظور است سؤالی غلط و مخالف اصول و موازین عقل و فلسفه است).^{۱۶۷}

در این استدلال بر نفی معاد جسمانی که ملاصدرا آن را باطل می‌داند چنین آمده است که لذت چیزی جز نبودن درد نیست و این مطلب را مستند به جهان بینی طبیعی قدیم و آراء اطباء دانسته است و ملاصدرا هم که در مقام نفی استدلال وارد می‌شود در این مقدمه اشکال نمی‌کند بلکه مشکل را با آثار و نتایج اعمال بودن عذاب حل می‌کند. لذا می‌توان این استدلال را بر پایه آراء طبیعی قدیم دانست که البته در تحلیلی متفاوت، به گونه دیگری قابل تبیین است.

جمع بندی

به صورت کلی در این فصل نشان دادیم، که تعدادی از براهین موجود در کتاب الشواهد الربوبیه بر پایه طبیعیات قدیم است و همین سبب غیر مستند شدن آن استدلال از نظر فلسفی می‌شود و در واقع این موارد از موارد فلسفه بعد العلم است و هر چند چیز لازمی است ولی اعتبار آن تابع آن اصول موضوعه است. در برخی از موارد توانستیم با اندکی تغییر در مقدمات، برهان را ترمیم کنیم ولی در غالب این موارد چنین چیزی ممکن نبود.

همچنین دانستیم که سه نوع وابستگی استدلال به اصول موضوعه طبیعیاتی امکان پذیر است که هر سه در شواهد مواردی داشت.

حالت اول این بود که اصل موضوعه طبیعیاتی در مقدمات استدلال صریحا بیاید.

حالت دوم این بود که اصل موضوعه طبیعیاتی در برهانی خفی، برای تعیین مصداق مطلبی فلسفی به کار گرفته شود.

^{۱۶۷} الشواهد الربوبیه، ص ۲۷۰: «أن الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض إن كان عائدا إليه كان نقصا له فيجب تنزيهه وإن كان عائدا إلى العبد فهو إن كان بإيلاهم فهو غير لائق بالحكيم العاقل وإن كان إيصال لذة إليه فاللذات سيما الحسيات إنما هي دفع الآلام كما بينه العلماء والأطباء في كتبهم فيلزم أن يؤلمه أولا حتى يوصل إليه لذة حسية فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو أحد ثم يضع عليه المراهم ليلتد.»

حالت سوم این بود که طبیعیات در تبیین یک مقدمه کارایی داشته باشد و یک مقدمه به کمک مطالب طبیعیات مبین گردد.

فصل چهارم: تأثیر طبیعیات به شکل تبیین و تمثیل و تقریب و ایده گیری

مقدمه ای در انواع تأثیر گذاری طبیعیات بر فلسفه

بررسی مصادیق انواع تأثیر در کتاب الشواهد الربوبیه

مقدمه

در این فصل نوع دیگری از تأثیر گذاری طبیعیات بر فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد. مطالب فلسفی گاهی پیچیدگی خاصی دارند که برای بسیاری از اذهان قابل درک نیستند. به خلاف ریاضیات و هندسه که معمولاً تصور در آن‌ها ساده است و تصدیق و برهان آوردن بر قضایای آن مشکل است، قضایای فلسفی معمولاً به عکس هستند. اصل تصور مفاهیم آن‌ها مشکل است ولی بعد از تصور، تصدیق آن‌ها معمولاً ساده است. لذا اصل تصور مفهوم فلسفی دشواری‌هایی دارد. گاهی فلاسفه برای تقریب مفهوم فلسفی به ذهن عادت کرده به حس، از حسیات و امور تجربی مثالی می‌زنند. این کارکرد طبیعیات و امور تجربی را «تبیین» می‌نامیم که در آن از مثال طبیعی و تجربی برای روشن کردن و تبیین ابعاد مفهوم فلسفی اشکال می‌شود.

گاهی تصور مطلب فلسفی ساده است ولی تصدیق آن از نظر روانی مشکل است، یعنی قضیه فلسفی باور پذیری مشکلی دارد و خیلی با برداشت‌های اولی بشر عادت کرده به حس، متفاوت است. در این هنگام معمولاً فیلسوف از طبیعت مثالی پیدا می‌کند تا بُعد روانی گزاره فلسفی را از ذهن مخاطب بر طرف کند. به این کارکرد «تمثیل و تقریب» می‌گوییم، یعنی مثالی از امور طبیعی برای این مسأله پیدا کردن، به منظور بر طرف شدن استبعاد مخاطب.

نوع دیگر تأثیرگذاری مطلب طبیعیات بر فلسفه این است که مطلبی فلسفی را اثبات کنیم و در خارج مصداقی از آن- و نه مثالی از آن- را بیابیم. مثلاً اصل علیت را تبیین کنیم و نشان دهیم که وجود معلول آن به آن محتاج به علت است و اگر یک لحظه عنایت علت از معلول قطع شود، معلول معدوم خواهد شد. در مرحله بعد در افق نفس خود صورت ذهنی را که معلول قوه خیال است، ایجاد کنیم و با یک لحظه غفلت از او، نابود شود. با دیدن یک مصداق از این اصل، این اصل تأیید شده است. به این نوع تأثیر گذاری، «تأیید» مطلب فلسفی به کمک مطلب تجربی تعبیر می‌کنیم.

همه آنچه گفتیم مقام شرح و ایضاح محتوای فلسفی برای دیگران است. اما نوع دیگری از تأثیر نیز وجود دارد که در مقام پیش از علم است که فیلسوف در واقع از آن بهره می‌برد و آن ایده گیری از مطلب تجربی و طبیعیتی است. می‌دانیم که فرآیندی که دانشمندان در تولید علم طی می‌کنند به دو مقام گردآوری و مقام داوری تبیین می‌کنند. مقام داوری مقامی است که دانشمند به گردآوری مطالب مختلف برای رسیدن به یک نظریه طی می‌کند و مقام داوری، مقامی است که به ارزیابی نظریه می‌پردازد. در علم فلسفه، مقام داوری تنها تابع عقل است ولی

در مقام گردآوری حتی خواب و اوهام و خیالات نیز می‌تواند، تأثیرات مثبتی بگذارد و یک نظریه را به ذهن فیلسوف برساند. مثلاً ممکن است در خواب حد وسط استدلالی برای او آشکار شود. امور تجربی نیز در این مرحله بسیار مؤثر هستند و می‌توانند زمینه تشکیل یک برهان فلسفی یا یک نظریه فلسفی را برای فیلسوف آماده کنند. به این نوع تأثیر طبیعیات بر الهیات، «ایده‌گیری» می‌گوییم.

ما در این فصل تک‌تک مواردی که در الشواهد الربوبیه یافتیم مطرح می‌کنیم و تبیین می‌کنیم که هر یک مصداق کدام تأثیر هستند. همچنین یک مسأله مهم که باید در این فصل بررسی کنیم این است که اگر تصور ما از مسأله طبیعیاتی عوض شود، آیا وجه تمثیل یا تقریب یا تأیید یا ایده‌گیری عوض خواهد شد یا خیر. بدیهی است که ایده‌گیری چون از مقام گردآوری است، اثر خود را خواهد داشت، چون حتی اوهام و خیالات باطل و خواب‌های پریشان نیز اگر ایده‌ای به ذهن منتقل کنند که در مقام داوری سربلند بیرون بیاید، ارزش دارد.

اما کارکرد تمثیل و تأیید تنها در صورتی است که مخاطب باور داشته باشد که مثال و مؤید، همان طوری است که جنبه تمثیل و تأیید دارد و اگر اصل این مسأله زیر سؤال رود، ارزش تأیید یا تمثیل نخواهد داشت.

و اما تبیین، کارکرد خود را حفظ خواهد کرد، زیرا کمک می‌کند که مفهوم پیچیده به ذهن بیاید، هر چند که حقیقتاً امر طبیعی آن طور که برای تبیین استفاده شده، نباشد ولی همین که سبب نزدیک شدن مفهوم فلسفی به ذهن می‌شود، کارکرد آن حفظ خواهد شد.

نکته‌نهایی در این مقدمه اینکه نگارنده بر این امر آگاه است که کثرت نقل قول در رساله علمی، چندان مطلوب نیست ولی ماهیت موضوع رساله که با محوریت کتاب شواهد است، خصوصاً در این فصل اقتضاء می‌کند که دقیقاً عبارت ملاصدرا نقل شود تا در مقام تحلیل دقیقاً جهت استفاده شده از عبارت و صحت انتساب آن به ملاصدرا روشن گردد.

بررسی موارد در کتاب الشواهد الربوبیه

مورد اول: تمثیل به آینه

«بدانکه امر مرآت امری عجیب و شگفت‌آور است و خدای متعال آینه را آفرید تا عبرت باشد برای ناظرین ... و این بدین قرار است که صوری که در آینه دیده می‌شوند همان صور اشخاص خارجی نیستند (که از آن اشخاص توسط شعاع به صفحه آینه منتقل گردند) چنانکه علمای ریاضی (در مسئله

إبصار و رؤیت اشیاء) معتقدند و می‌گویند که ابصار و رویت اشیاء) به وسیله خروج شعاعی است (از چشم به شکل مخروط و وقوع قاعده مخروط بر سطح جسم مرئی و انتقال صورت مرئی توسط شعاع به چشم). و نیز این صور، منطبع در آینه و یا در چشم نیستند چنانکه حکمای طبیعی معتقدند(و می‌گویند هنگام مقابله آینه با چشم یا جسم خارجی، صورتی از آن جسم در آینه و یا در چشم منطبع می‌گردد). و نه اینکه این صور در عالم مثال کبیر موجودند(و نفس هنگام مشاهده آینه و یا مقابله چشم با جسم مرئی بدان صور موجود در عالم مثال نظر می‌افکند و آنها را در آن عالم مشاهده می‌کند)، چنانکه حکماء اشراق معتقدند. زیرا هریک از این وجود سه‌گانه مذکور، مقدوح و مردودند و بطلان آنها به وجوه و طرق مختلفی در کتب حکما بطور مشروح و مفصل بیان گردیده. بلکه صواب و حقیقت در این مسئله همان است که ما به نور الهام الهی و اعلام ربانی و از طریق خاصی بدان راه یافته‌ایم و آن این است که این صور و اشباح (مرئی در آینه) موجودند ولی نه بالذات بلکه بالعرض و به تبعیت وجود اشخاص خارجی که مقارن‌اند با جسم شفافی چون هوا و سطحی صیقلی چون آینه، مقارنتی بر شرایط مخصوصی(از قبیل وضع و محاذات و عدم حجاب و حایل). پس وجود صور مشهود در آینه در خارج، وجودی است به عنوان حکایت بدان حیثیت و اعتبار که حاکی از وجود اشخاص خارجی است و بر همین منوال است وجود و تحقق ماهیات و طبایع کلیه از نظر ما در خارج. زیرا وجود به منزله آینه‌ای است که در آن صور ماهیات مشاهده می‌گردند پس کلی طبیعی یعنی ماهیت از آن جهت که ماهیت است موجود است حقیقتاً ولی نه بالذات بلکه بالعرض و به تبعیت وجود. زیرا ماهیت، حد وجود و حکایت و نمایشی است از وجود. نه معدوم مطلق است چنانکه متکلمین گفته‌اند و نه موجود بالذات و اصیل چنانکه حکمای اشراق بدان معتقد بودند؛ بلکه موجود است به وجود ظلّی (یعنی وجودی تبعی است که سایه‌ای است از آن وجودی که دارای این ماهیت و با وی متحد است) چنانکه به زودی بر تو معلوم خواهد شد.^{۱۶۸}

^{۱۶۸} الشواهد الربوبیه، ص ۴۰ و ۴۱: «و اعلم أن أمر المرأة عجیب و قد خلقها الله عبدة للناظرین و ذلك أن ما يظهر فيه و يتراءى من الصور ليست هي بعينها الأشخاص الخارجیة كما ذهب إليه الرياضیون القائلون بخروج الشعاع و لا هي صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون و لا هي من موجودات عالم المثال كما زعمه الإشراقيون فإن كلا من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجه من القدح و الرد كما هو مشروح في کتب الحكماء بل الصواب ما اهدتنا إليه بنور الأعلام الربانی الخاصی و هو أن تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعیة وجود الأشخاص

همانطور که در این مثال می‌بینید ملاصدرا مسأله‌ای فلسفی که رابطه وجود و ماهیت است که مسأله‌ای پیچیده است که تا همین امروز بین متفکرین و فلاسفه اسلامی به شدت محل اختلاف آراء است، برای تقریب به ذهن به مسأله آینه مثال می‌زند تا مفهوم آن به خوبی به ذهن بیاید. لذا طبق اصطلاحاتی که در ابتدای این فصل ذکر کردیم، این کار از جهتی تبیین است، اگر مخاطب ما، مفهوم را در ذهن حاضر نداشته باشد و از جهتی تقریب و تمثیل است، اگر مخاطب ما نسبت به تصدیق مفهومی که در ذهن دارد، استبعاد داشته باشد.

و بر این اساس اگر تصور ما نسبت به مسأله از نظر طبیعیاتی عوض شود و آینه را به صورت دیگری تبیین کنیم، طبیعتا تقریب و تمثیل کارکرد خود را از دست خواهد داد. اگر گفتیم که آینه صرفا بازتاب کننده نوری است که از اشیاء به آن می‌رسد و اگر شما در زاویه‌ای نسبت به آینه قرار داشته باشید که نور بازتاب شده از شیئی خاص به سمت چشم شما بازتاب شود، آن جسم را خواهید دید، همانطور که اگر از خود آن جسم نوری به سوی شما بیاید، در این صورت به هیچ وجه برای تقریب وجود بالعرض یا بالتبع داشتن ماهیت، نسبت به وجود، کارکرد تقریبی و تمثیلی نخواهد داشت. البته توجه داریم که تمثیل بر پایه برداشت عرفی از آن برای به ذهن آوردن آن مسأله در ذهن صحیح است.

مورد دوم: سه تشبیه

«پس حرکت به منزله شخصی است که روح وی عبارت است از طبیعت. همان‌طور که زمان به منزله شخصی است که روح او عبارت است از دهر. و نسبت طبیعت به نفس، مانند نسبت شعاع است به آفتاب که تعین و تشخیص او به تعین و تشخیص آفتاب است.»^{۱۶۹}

در قسمت اول حرکت را به شخصی تشبیه کرده است که دارای روح و نفسی است که عبارت است از طبیعت. وجه تشبیه هم این است که همانطور که فاعل حرکات مختلف بدن، روح و نفس است، فاعل مباشر حرکت نیز

المقترنه بجسم مشف و سطح صقیل علی شرائط مخصوصه فوجودها فی الخارج وجود الحکایه بما هی حکایه و هکذا یکون وجود الماهیات و الطبائع الکلیه عندنا فی الخارج فالکلی الطبیعی أی الماهیة من حیث هی موجود بالعرض لأنه حکایه الوجود لیس معدوما مطلقا کما علیه المتکلمون و لا موجودا أصليا کما علیه الحکماء بل له وجود ظلی کما سینکشف لک إن شاء الله تعالی.»

^{۱۶۹} الشواهد الربوبیه، ص ۹۰: «فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة کما أن الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر و الطبيعة بالنسبة إلى النفس كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها.»

طبیعت است. در قسمت بعد زمان را به شخصی تشبیه کرده است که دارای روح و نفسی است که عبارت است از دهر. زمان در بستر دهر محقق می‌شود و بدن نیز در بستر نفس محقق می‌شود. در قسمت سوم نسبت طبیعت به نفس مانند نسبت شعاع آفتاب است به خود آفتاب که تعین شعاع به آفتاب است و تعین طبیعت به نفس است.

همانطور که می‌بینید در اینجا سه امری که نسبت آن‌ها از نظر فلسفی دقایقی دارد و به راحتی به ذهن نمی‌آید، به رابطه نفس و بدن تشبیه شده است که در طبیعیات به گونه‌ای تبیین می‌شود و به ذهن نزدیکتر است و به کمک راحتتر بودن این مطلب، آن مطالب پیچیده به آن تشبیه شده است. در قسمت آخر متن هم خود رابطه نفس و طبیعت به رابطه خورشید و نور آن تشبیه شده است که امری محسوس است و در جهان بینی طبیعی قدیم، ارتباطی خاص بین آن دو تصور می‌شد که به کمک آن سعی شده است رابطه نفس و طبیعت تبیین گردد.

مورد سوم: مثال دیگری از آینه

«بدان که ذات و هویت انسان مانند آینه‌ای است که بالذات قابل انعکاس هر صورتی است که در این عالم است و آنچه مانع و حاجب از انکشاف و انعکاس صور علمیه در ذات نفس است یکی از پنج چیز است. اول نقصان جوهر نفس و بالقوه بودن آن، نظیر آینه‌ای که قبل از ساختن و پرداختن و صیقلی نمودنش قطعه آهن و سنگی است فاقد شفافیت و صلاحیت انعکاس صور (همچون نفوس کودکان شیرخوار و یا عوام کالانعام و تهی‌دستان از هر علم و دانشی بجز آنچه لازمه حیوانیت آنها است). دوم غبار و کدورات شهوات و معاصی که سبب تیرگی جوهر نفس و مانع از ظهور و تجلی حق در اوست نظیر تیرگی آینه و غباری که ظاهر و باطن او را فراگرفته و مانع از انعکاس صور اشیاء در اوست. سوم عدول و انحراف او از عالم حقایق و توجه و التفات او به جانب مصالح زندگی مادی و انصراف او از اهتمام به طاعات و عبادات و دانش و بینش و تأمل درباره آنها و اندیشه و تفکر در اطراف احکام و نوامیس الهیه و تفصیل آنها، همچون آینه‌ای که چهره او را از ناحیه صورت به ناحیه دیگری مخالف آن قرار دهند. چهارم بودن حجاب و سدی ما بین نفس و صور علمیه به علت آرا و عقاید باطلی که از آغاز فطرت از طریق تقلید و تعصب در وی جایگزین گشته و رسوخ و شدت یافته تا بحدی که مانع از ادراک حق و حقیقت شده‌اند همچون دیواری که ما بین آینه و صورت حایل گردیده است، همان طور که در آیه شریفه «و مانع شد بین آن‌ها و آنچه می‌خواستند» و آیه شریفه «و در مقابل آن‌ها سدی قرار دادیم و

از پشت آن‌ها سدی قرار دادیم پس آن‌ها را پوشاندیم پس نمی‌دیدند» ناظر بدین مطلب است. پنجم (جهل به طریق وصول یعنی) عدم انتقال از صورتی از صور علمیه به صورتی دیگر تا بدین وسیله در صراط مستقیم (و راهی که سلاک پیموده‌اند) به مطلوب حقیقی و مقصود اصلی یعنی حضرت الهیت نایل گردد. زیرا یافتن حق و نیل به غایت عظمی میسر نیست مگر با یافتن راه و روشی که به وسیله آن می‌توان به حق راه یافت. زیرا این سعادت (یعنی سعادت علمی که نتیجه آن وصول به حق است) امری فطری و میسر برای هرکس نیست و بنابراین تحصیل آن ممکن نیست مگر به وسیله علوم و پی بردن به اصول و قواعدی که او را به جانب مقصود نزدیک کند؛ و مسلم است که هر علم غیرفطری (که تحصیل آن محتاج به فکر و اندیشه و تأمل عقلی است) حاصل نمی‌گردد مگر به وسیله دو علم دیگری سابق بر آن (به نام صغری و کبری) که براساس شروط مقرر در علم منطق با یکدیگر تألیف و ترکیب یابند تا از تألیف و ترکیب آن دو علم، علم ثالثی (به نام نتیجه) حاصل گردد. پس جهل به اصول معارف و کیفیت ترتیب و تألیف آنها و عدم انتقال از بعضی به بعضی دیگر به نزدیک‌ترین وجهی موجب حرمان و نرسیدن به مطلوب است. بهترین مثال برای درک این مطلب آینه‌ای است در دست کسی که می‌خواهد پشت سر خود را درون آینه ببیند و این شخص ناچار محتاج به دو آینه است که هر دو را در دست بگیرد و بدان‌گونه که لازم است نسبت ما بین آندو آینه را با وضع و کیفیت مخصوصی رعایت کند تا صورت پشت‌سر در آینه‌ای که در برابر اوست منطبق گردد و از آن آینه به آینه دیگری انتقال یابد تا صورت پشت‌سر خود را به خوبی مشاهده کند. هم‌چنین در اکتساب علوم و معارف عقلی راه و روش‌های عجیبی است از طریق آینه‌ها و اشباح و صوری که از آنها به یکدیگر منتقل می‌گردند (و سرتاسر عوالم وجود آینه‌هایی هستند که صور حقایق و جمال دل‌آرای حق در همه آنها منعکس گشته و از هرکدام به دیگری منتقل می‌گردد و در آن مشاهده می‌شود).^{۱۷۰}

^{۱۷۰} الشواهد الربوبیه، ص ۲۵۳ و ۲۵۴: «اعلم أن هوية الإنسان بمنزلة مرآة قابلة للصور الواقعة في العالم و إنما المانع من انكشاف الصور العلمية له أحد حجب خمسة. أولها: نقص جوهره و كونه بالقوة كحديد المرآة قبل أن يذوب و يشكل و يصفل. و الثاني: كدورة الشهوات و المعاصي المكدره لجوهره المانع عن ظهور الحق له كصداء المرآة و طبعها. و الثالث: عدوله عن عالم الحقائق إلى مصالح المعيشة و استيعاب همه في الطاعات و التفقه فيها و صرف الفكر في تفاصيلها كمرآة معدول بها عن جهة الصورة إلى غيرها. و الرابع: وقوع السد و الحجاب بينه و بين الصورة المطلوبة باعتقادات مسوقة إليه منذ أول الفطرة تقليدا و تعصبا فرسخت و تأكدت فيه فمنعت له عن إدراك الحق. و هذا كالجدار الواقع

همانطور که در این مثال می‌بینید برای روشن کردن تصور ما از نفس و حالت حکایتگری آن نسبت به خارج و اقسام مختلف موانعی که برای نفس حاصل می‌شود که در نوع خود مطلب پیچیده‌ای است، نفس را در اینجا به آینه تشبیه کرده‌اند و انواع و اقسام موانع آن را در مثال‌هایی جالب از آینه، شرح و بسط داده‌اند تا فرد به خوبی به کمک محسوسات خود آن‌ها را درک کند. البته بدیهی است که این‌ها تمثیل‌هایی است که با واقعیت مطلب تفاوت دارد ولی برای تبیین مطلب کافی است و لذا حتی اگر در تصورات طبیعیات قدیم نیز این‌ها دقیقاً تبیین کننده اصل مطلب نباشند، همین که تصور متعارف از آن‌ها منظور را می‌رساند، کافی است برای اینکه این مثال‌ها «تبیین» خوبی باشد.

مورد چهارم: تأییدی از افلاک

«و اما برهان و دلیل بر اینکه هیولی با هر صورتی که در وی حلول می‌کند، متحد می‌گردد، این است که هیولی فقط قوه قبول هر چیزی است و در ذات او به هیچ وجه فعلیتی نیست و الا مرکب از صورت و ماده دیگری بود که حامل این صورت و فعلیت مفروض باشد (و هم‌چنین این ماده که حامل این صورت است در حد ذات خویش، قوه محض و عاری از هر فعلیتی است، و الا او نیز مرکب از صورت و ماده دیگری بود) و این امر یعنی تسلسل در مواد، الی غیر النهایه می‌رفت و یا بالأخره به حکم ضرورت منتهی می‌گردد به ماده‌ای که قوه محض و فاقد هر نوع فعلیتی است و هر قوه‌ای (که به حکم برهان مذکور ناچار حامل صورتی است) ترکیب ما بین آن قوه و صورت، ترکیب اتحادی است نه ترکیب انتسابی انضمامی (که بالنتیجه دو موجود متغایر باهم باشند) زیرا اگر (ترکیب ما بین آنها ترکیب انتسابی انضمامی باشد و) هر دو، دو موجود متغایر باهم باشند در این صورت ممکن نیست یکی از آنها

بین المرآة و الصورة كقوله تعالى وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ.

الخامس: عدم الانتقال و الارتحال من صورة إلى صورة حتى يصل إلى ما هو المطلوب الأصلي من الحضرة الإلهية على الصراط المستقيم «فإن الاهتداء إلى الحق لا يمكن إلا بالعثور على الجهة التي بها يقع الاهتداء و الانتهاء إليه فإن هذه السعادة ليست فطرية فلا يحصل إلا بمقربات و علوم سابقة و كل علم غير فطري لا يحصل إلا بعلمين سابقين مزدوجين على شرائط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث. فالجهل بأصول المعارف و بكيفية الترتيب و عدم الانتقال من بعضها إلى بعض على أقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب. مثاله في المرآة لمن أراد أن يرى قفاه فيها فإنه يحتاج إلى مرأتين يضعهما و يراعى بينهما نسبة مخصوصة وضعه حتى ينطبع صورة القفا في التي يقابله و ينتقل منها إلى الأخرى فيشاهده فهكذا في اقتناص العلوم طرق عجيبة من حكايات المرايا و أشباحها المنتقلة.»

بالقوه و دیگری بالفعل باشد، بلکه هر دو بالفعل می‌باشند در حالتی که این خلاف فرض است. و چون صحت این مطلب در مورد نخستین ترکیب بین ماده و صورت (یعنی ترکیب بین ماده‌ی اولی و اولین صورت حاصل در وی) معلوم و مسلم گردید ترکیب دوم (که ترکیب ماده‌ی مصور به صورت نخستین با دومین صورت است) نیز بر همین قیاس است به علت اینکه گفتیم که جهت مادیت (در هر ماده‌ای اعم از ماده‌ی اولی و ماده‌ی ثانیه)، قوه و استعداد است نه حصول و فعلیت (و بنابراین باید ماده در هر جا از آن جهت که ماده است با صورت، ترکیب اتحادی داشته باشد). آیا نمی‌بینی که از اجسام فلکیه هیچ جسم دیگری اعم از فلکی و عنصری به وجود نمی‌آید و این به علت تمامیت و کمالیت صورت نوعیه آنهاست (که دیگر استعداد و تهیّا قبول صورت دیگری در آنها نیست) و هم به علت این است که صور فلکیه، صور عنصریه ناقص الوجود نیستند.^{۱۷۱}

همینطور که مشاهده می‌کنید در این عبارت ملاصدرا ابتداء رابطه هیولا و صورت و برخی از قوانین آن را تبیین می‌کند و در مرحله بعد برای تأیید مطلب خود، یک شاهد از طبیعیات قدیم و تصورات آن‌ها در مورد افلاک مطرح می‌کند. گویا مصداقی از بحث را بیان می‌کند که به منزله مؤیدی بر قاعده محسوب می‌شود.

مورد چهارم: تأییدی از گیاه‌شناسی و جانورشناسی قدیم

«پس طبیعت به وسیله حرکت قابل اشتداد و تضعف است و اگر در صور عناصر امکان و صلاحیت اشتداد و تضعف و تضاد نبود و ما بین مراتب مختلفه اشتداد و تضعف مرتبه‌ای نبود که جامع ما بین مراتب و قدر مشترک ما بین مراتب که آخرین مراتب اشتداد برای بعضی و اولین مراتب تضعف است برای بعضی و بالعکس، مانند بخار که قدر مشترک ما بین هوا و آب است، هنگام تکاثف هوا و یا هنگام تلطیف آب، لازم می‌آید که ماده در یک زمانی از کلیه صور عناصر خالی و عاری باشد و آن زمان، زمان خالی بودن مراتب از وجود مرتبه متوسط بین مرتبه شدید و مرتبه ضعیف است (زیرا مثلاً اگر صورت

^{۱۷۱} الشواهد الربوبیه، ص ۸۰: «و أما علی أن الهیولی یتحد بما یتصور به فلکونها قوه کل شیء لیس فیها جهه فعلیه أصلا و إلا لکانت مرکبه من صوره و ماده أخرى فیتسلسل الأمر لا إلى نهائیه أو ینتهی إلى قوه محضه و کل قوه فالترکیب بینة و بین الصوره اتحادی لا انتسابی إذ لو کانتا موجودتین متغایرتین فی الخارج لم یکن إحداهما قوه و الأخری فعلا بل کلتاهما یكونان فعلیتین هذا خلف. و إذا علم هذا فی الترکیب الأول فعلیه قیاس الترکیب الثانوی لما ذکرنا أن جهه المادیه هی القوه و الاستعداد لا الحصول و الفعلیه. أ و لا ترى أن الأجسام الفلکیه لا یحصل منها شیء آخر لتمامیه صورها و عدم کونها عنصریه.»

عنصریه آب و صورت عنصریه هوا قابل اشتداد و تضعف نبود و ما بین این دو صورت متضاد قدر مشترکی مانند بخار که قدر مشترک ما بین آب و هوا است، نبود و آب در یک «آن» و زمانی به هوا تبدیل می‌یافت لازم می‌آمد که در این «آن» و زمان معین، ماده مشترکی ما بین آب و هوا، از صورت عنصریه آب و هم از صورت عنصریه هوا و هم از صور عنصریه سایر عناصر به کلی خالی باشد) و این امر یعنی خالی بودن ماده از کلیه صور عناصر، محال و ممتنع است (زیرا بقا و فعلیت ماده بدون صورت محال است. پس اشتداد و تضعف و تضاد ما بین صور عناصر، یگانه عاملی است برای سیر و تکامل در جمیع مراتب و وجود مرتبه‌ای که متوسط ما بین دو مرتبه مختلف و جامع ما بین هر دو باشد و هیچگاه ماده از صورت عناصر خالی و عاری نباشد). پس هنگامی که ماده آب به صورت هوا استحاله و تبدیل یافت، در لطافت به درجه‌ای می‌رسد که آخرین درجات و مراتب لطافت آب و اولین درجات و مراتب کثافت هوا است (و بخار، عنصری است که در لطافت و کثافت، قدر مشترک و حد متوسط بین عنصر آب و عنصر هوا است) و مانند این واسطه (که ما بین عناصر چهارگانه مفرد یافت می‌شود) ما بین مرکبات نیز یافت می‌گردد. مانند «مرجان» که (قدر مشترک و حد متوسط) ما بین جماد و نبات است و یا مانند «وقواق» (نوعی درخت که قدر مشترک و حد متوسط) ما بین نبات و حیوان است و یا میمون (که قدر مشترک و حد متوسط) ما بین حیوان و انسان است.^{۱۷۲}

همانطور که مشاهده می‌کنید در این عبارت ملاصدرا ابتداء برهان فلسفی بر مطلبی را ارائه می‌کند ولی چون نتیجه برهان مورد استبعاد مخاطب است، با آوردن مثال‌هایی از طبیعیات قدیم، استبعاد مطلب را کم می‌کند تا شخص بتواند در قلب خود به نتیجه برهان ملتزم گردد. همانطور که روشن است، اگر این مطالب در طبیعیات قدیم باطل باشد، این مثال‌ها اثری برای رفع استبعاد مخاطبی که به عدم صحت این مثال‌ها اعتقاد دارد، نخواهد داشت.

^{۱۷۲} الشواهد الربوبیه، ص ۸۷: «فالتبیعة قابلة للاشتداد والتضعف ولو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعف والتضاد ويوجد لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي أخيرة مراتب الشدة لبعضها وأولى مراتب الضعف لبعض آخر أو بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء أو تلطيف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها في زمان و هو ممتنع. فالماء إذا استحال هواء بلغ في لطافته إلى درجة هي آخر درجات الماء في اللطافة وأول درجات الهواء في الكثافة و مثل هذه الوسطة توجد بين المركبات أيضا كالمرجان بين الجماد والنبات والوقواق بين النبات والحیوان و القردة بين الحيوان والإنسان.»

مورد پنجم: مثالی از اتقان صنع

«بلی آن‌کس که رویانیدن مو بر روی دو ابرو را نه برای لزوم و ضرورت بلکه به قصد آرایش و زیبایی صورت از نظر دور نساخته و یا در مقعر ساختن قسمتی از کف پاها برای سهولت راه رفتن و گام برداشتن اهمال نورزیده، چگونه در وجود و اعزام فردی که مظهر رحمت و شفقت و سوق‌دهنده بندگان به سوی رضوان و الطاف خویش در هر دو عالم است اهمال می‌ورزد.»^{۱۷۳}

ملاصدرا در این عبارت بعد از اینکه برهانی بر ضرورت نبوت عامه اقامه می‌کند، برای بر طرف شدن استبعاد در ذهن منکر و نیز تأییدی بر مطلب، مصداقی از رحمت‌های خدا را که بر پایه طبیعیات قدیم توجیه پذیر است، ذکر می‌کند.

جمع بندی

در این فصل به بررسی اقسام نوع دیگری از تأثیرگذاری طبیعیات بر فلسفه سخن گفتیم و سپس مجموعه عباراتی را که در سراسر کتاب الشواهد الربوبیه بر هر یک از این اقسام یافتیم بیان کردیم و شرح دادیم و اجمالاً مشاهده کردیم که ملاصدرا از انواع این نوع تأثیرگذاری بهره گرفته است و در برخی از موارد این بهره‌گیری از طبیعیات قدیم در زمان ما، کارساز نیست و در برخی از موارد حتی در فرض بطلان گزاره طبیعیاتی، باز هم کارکرد خود را حفظ کرده است.

^{۱۷۳} الشواهد الربوبیه، ص ۳۶۰: «من لم يهمل إنبات الشعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة و كذا تعبير الأخصص في القدمين كيف أهمل وجود رحمه للعالمين و سائق العباد إلى رحمته و رضوانه في النشاطين.»

فصل پنجم: نقض و ابطال

تقریر تفکر ابطال پذیری و نقد آن

بررسی موارد در شواهد

مقدمه

بحثی که در این فصل مطرح است، در مورد یک نوع کارکرد دیگر طبیعیات و جهان بینی تجربی بر فلسفه است. اگر در فصل سابق سخن از تأیید یک مطلب فلسفی با مشاهده یک مصداقش در خارج مطرح شد، در این فصل عکس این مطلب مورد بررسی قرار می‌گیرد. آیا می‌توانیم به کمک مصداق نقض گزاره فلسفی، آن را رد کنیم؟ آیا اصولاً امکان دستیابی به مصداق نقض یک گزاره فلسفی در امور تجربی امکان پذیر است؟ نظر ملاصدرا در این زمینه چه بوده است؟ فلاسفه پیشین چه طور عمل می‌کرده‌اند؟ این‌ها مهمترین سؤالاتی است که در این فصل مورد پیگیری قرار می‌گیرد.

البته باید توجه داشت که اصل این تأثیر طبیعیات، اگرچه در میراث فلسفه اسلامی موجود است ولی به صورت مستقل و جدا نیست و بیشتر امروزه به تبع مباحثی که در غرب مطرح شده است^{۱۷۴}، توسط فلاسفه معاصر پیگیری شده است و همانطور که خواهید دید در عملکرد ملاصدرا به صورت ناخودآگاه وجود دارد و به صورت روشمند و مستقل مورد عنایت قرار نگرفته است. لذا ناچاراً به قدر ضرورت به مباحث غربی‌ها نیز در این نوشتار اشاره می‌کنیم. لذا در فلسفه غرب و خصوصاً فلسفه علوم تجربی، این بحث دامنه وسیعی دارد ولی در میان ما چون اصل بحث معمولاً مقبول واقع نشده است، چندان به مصادیق و جزئیات بحث پرداخته نشده است.

نکته نهایی در این مقدمه در این فصل چون در صدد کشف نحوه تعامل ملاصدرا هستیم، ناچاراً باید عبارات را دقیقاً نقل کنیم تا در مرحله بعد تحلیل ما قابل ارزیابی باشد. نگارنده سعی خویش را مبذول داشته که تا حد لازم تحلیل‌های مرتبط بیان کند و اگر گاهی این تحلیل‌ها کوتاه است، به مقتضای ظرفیت عبارت نقل شده است و مسأله نقل شده بیش از آن کشش بحث مرتبط با رساله نداشته است.

تقریر خلاصه ابطال پذیری

محل بحث ما جایی است که یک مطلب فلسفی با برهانی ثابت شده است و ما پی به تعارض گزاره فلسفی با گزاره برخاسته از تجربه می‌بریم. مثلاً فرض کنید که قانون علیت می‌گوید، هر حرکتی از آنجا که ممکن است،

^{۱۷۴} نمونه‌ای از این بحث در فصل اول در بخش انحاء تأثیر زیبعبیات بر الهیات در عارض اصل علیت و قانون اول نیوتون گذشت.

محتاج به محرکی است. سپس در فیزیک نیوتون مشاهده می‌کنیم که در قانون اول نیوتون ادعا می‌شود که متحرک اگر مانعی نداشته باشد به حرکت خود ادامه می‌دهد و نیازی به محرک ندارد.

در چنین موقعیتی چه باید کرد؟ در این موقعیت باید به نکات زیر توجه کرد:

اول اینکه بسیاری از تعارض‌ها واقعی نیست. مثلاً در همین نوشتار در فصل اول، در بحث انواع تأثیر طبیعیات بر الهیات گذشت. در آنجا به تعارض قانون اول نیوتون و قوانین فلسفی حرکت اشاره کردیم و نشان دادیم که تعارض بدوی است و اگر خوب به تقریر تجربی و فلسفی مباحث توجه شود، درخواستیم یافت که تعارضی بین آن‌ها نیست.

دوم اینکه کلیت و قطعیت در گزاره‌های تجربی وجود ندارد. تجربه هیچگاه کلیت ندارد ولی قوانین علمی، کلی هستند. خود همین نکته به تنهایی کافی است برای اینکه نشان دهد، در علوم تجربی قیاس و استدلالی عقلی نهفته است. لذا باید مجموعه استدلال‌های نهفته در این تجربه را مورد بررسی قرار دهیم تا روشن شود که آیا تحلیل نظریه تجربی از آن تجربه، تنها تصویر است یا اینکه آن تجربه قابلیت تفسیرهای دیگری را نیز دارد. در فصل اول شرح دادیم که هر قانون تجربی حداقل به دو جهت ظنی است. یکی به جهت تفسیرهای متعددی که امور تجربی می‌پذیرند و دیگری به جهت احتمال وجود عوامل ناشناخته که در واقع آن‌ها تأثیرگذاران اصلی در نمونه تجربه شده باشند. بر این اساس علوم تجربی صرفاً ظنونی هستند که البته کارکردهای عقلانی خوبی دارند ولی قطعی و کلی نیستند. بر این اساس ظن قدرت تعارض با علم را ندارد. وقتی شما بدانید که هر حرکتی نیازمند محرکی است ولی از طرفی از تحلیل تجربیاتی این گمان برای شما حاصل شود که «حرکت نیازمند به محرک نیست». طبیعی است که فرد عاقل هیچگاه دلیل قطعی را با دلیل ظنی کنار نمی‌زند. تعارض فرع بر قطعی بودن طرفین است و اگر یک طرف هنوز به مرحله علم و قطع نرسیده باشد، قدرت تعارض با علم را ندارد، هرچند کارکردهای عملی خوبی داشته باشد. نظام هیئت قدیم که بر اساس تفکر زمین مرکزی بنا شده بود، به خوبی و با دقت بالایی وقائع آسمانی را پیش بینی می‌کرد. همین امروز هم از قواعد آن می‌توانیم برای پیش بینی بسیاری از وقائع آسمانی استفاده کنیم هرچند باطل باشند و زمین مرکز عالم نباشد. بالاتر اینکه حتی اگر بطلان آن را فرض نگیریم نیز اشکال وارد است. هیئت قدیم و هیئت جدید هر دو وقائع را با دقت پیش بینی می‌کنند. این دو دارای گزاره‌های متناقض هستند. پس قطعاً حداقل یکی از آن دو باطل است. اما این مسأله به کارکرد خوب آن دو در پیش بینی وقائع آسمانی ضربه نمی‌زند. لذا کارکرد عملی خوب، دلیلی بر صحت آن نیست.

سوم اینکه در بسیاری از مواقع امکان احراز اینکه یک تجربه مصداق یک قاعده فلسفی است، وجود ندارد. علت این مطلب را می‌توان از مطالبی که در فصل دوم بیان کردیم، فهمید. همانطور که به تفصیل در فصل دوم گذشت، در بسیاری از مفاهیم فلسفی در مقام اثبات وجود موضوع آن‌ها در خارج دچار مشکل هستیم و نمی‌توانیم احراز کنیم که آنچه در خارج مشاهده می‌شود یکی از مصادیق آن‌ها باشد. لذا در بسیاری از این تعارض‌ها اصل اینکه این مسأله مصداقی برای آن قاعده فلسفی است، قابل اثبات نیست و به تبع تعارض هم زیر سؤال می‌رود، زیرا که خود تعارض فرع بر این است که نشان دهیم، مطلب تجربی، مصداقی از آن مفهوم فلسفی است. البته باید توجه داشت که این مسأله سبب می‌شود که تأیید یک قضیه فلسفی به کمک تجربه نیز محل اشکال باشد، زیرا خود تأیید نیز فرع بر اثبات این مطلب است که موضوع خارجی حقیقتاً مصداقی از مفهوم فلسفی است و این مسأله در بسیاری از مفاهیم امکان پذیر نیست.

این خلاصه تفکرات فیلسوفان مسلمان در این رابطه است. متأسفانه در غرب مسأله تا حد زیادی بر عکس آنچه اینجا تقریر کردیم، بیان شده است. بعد از نقدهایی که بر تفکر پوزیتیویسم منطقی وارد شد، جریان جدیدی در فلسفه علوم تجربی خصوصاً توسط پوپر مطرح شد که رکن اصلی آن این بود که گزاره‌ای علمی محسوب می‌شود که قابلیت ابطال داشته باشد. اگر گزاره‌ای به گونه‌ای باشد که ابطال آن توسط تجربه امکان پذیر نباشد، گزاره علمی نیست. این چنین نیست که در تأیید پذیری ادعا می‌شد گزاره باید قابلیت تأیید تجربی داشته باشد تا علمی باشد و نیز این چنین نیست که در پوزیتیویسم ادعا می‌شد که گزاره باید قابلیت اثبات تجربی داشته باشد. این دو مشکلاتی دارند و باید به سراغ ابطال پذیری رفت.^{۱۷۵}

بر این اساس بحثی در میان آن‌ها در گرفت که آیا گزاره‌های فلسفی علمی هستند یا خیر؟ برخی از گزاره‌های فلسفی ابطال پذیر نیستند. اصل علیت ابطال پذیر نیست، زیرا اگر هم تجربه‌ای پیدا شود که در آن پدیده‌ای بدون علت ایجاد می‌شود، همواره احتمال وجود عامل ناشناخته که آن علت حقیقی پدیده است وجود دارد و عدم علم ما به این عامل، دلیلی بر عدم وجود آن نیست.^{۱۷۶}

^{۱۷۵} رک: فلسفه علوم تجربی، ص ۱۷۱-۲۰۳.

^{۱۷۶} رک: همان، ص ۱۹۸-۲۰۰.

در واقع آن‌ها علمیت گزاره‌های تجربی را پیش فرض گرفتند و این را که یک گزاره قابل ابطال تجربی نباشد، دلیلی بر ضعف آن تصور کردند و حال اینکه گزاره‌های تجربی با مشکلات معرفت شناسانه بسیاری مواجه هستند که به برخی از آن‌ها اشاره کردیم.

لذا به خلاف آنچه در غرب مشاهده می‌کنیم که تعارض علوم تجربی با دین و فلسفه به صورت جدی مطرح است، در دنیای اسلام چنین وضعی مشاهده نمی‌شود و مواردی هم که لابه‌لای کلمات فلاسفه ما مشاهده می‌شود معمولاً بسیار کم و موردی است و معمولاً به صورت مسأله از نظر روشی توجه نداشته‌اند، خصوصاً که آن‌ها بدیهیات را شامل محسوسات و مجربات نیز می‌دانستند و لذا گزاره‌های طبیعیات قدیم و فلسفه را از نظر اصل معرفت بودن در عرض هم می‌دیدند، هر چند که از نظر شرافت، ارزش گزاره‌های الهیات را بیشتر می‌دانستند و همانطور که در فصل اول گذشت، همه علوم را وابسته به فلسفه می‌پنداشتند.

بررسی موارد در شواهد

مورد اول: شباهت بین علت و معلول

«شیخ الرئيس در مباحث علت و معلول از کتاب الهیات شفا چنین حکم و قضاوت نموده است که به هیچ وجه لازم و واجب نیست که علت فاعلی، اثری را که شبیه با اوست به وجود آورد (زیرا ممکن است اثر علت شباهت با علت نداشته باشد) و برای اثبات مدعای خود به آتش مثال زده است که علت وجود و ظهور سیاهی در جسم مجاور با اوست (در حالتی که آتش سیاه نیست) و نیز به حرکت مثال زده که علت وجود گرمی در جسم متحرک است (در حالتی که حرکت، بالذات فاقد گرمی است). سپس در رساله عشق (که یکی از رسایل معروف اوست و در آن رساله سریان عشق را در جمیع موجودات ثابت می‌کند) حکم کرده است که اینک هر چیزی که از هر فاعلی اثری را در خود می‌پذیرد، پذیرش آن اثر از ناحیه فاعل، همانا به واسطه مثال و امری است مشابه با فاعل که از ناحیه فاعل در آن چیز حاصل و واقع می‌گردد و (برای اثبات این مدعا) مواردی را به عنوان مثال ذکر نموده است و از نقص این حکم در مورد آفتاب که علت وجود گرمی و هم علت وجود سیاهی (در جسم مقابل است) با اینکه گرمی و سیاهی در آفتاب وجود ندارد، چنین پاسخ داده است که کلام ما در مورد علت قریب و علتی است که خود مباشر فعل و عمل تأثیر باشد (نه در مورد علت بعید و علت غیر مباشر). (این بود حاصل و خلاصه دو نظریه مختلف از شیخ الرئيس که یکی را در کتاب شفا و دیگری را در رساله جداگانه‌ای

نوشته است) ولی هیچ شبهه و تردیدی نیست در اینکه دو حکم مزبور با هم متضاد و مناقض یکدیگرند و پاسخی را که (در رفع تناقض ما بین دو حکم مذکور) داده است کافی در رفع تناقض نیست زیرا فاعل، در مثالهایی که در کتاب شفا ذکر کرده است فاعل قریب و فاعل مباشر فعل است (زیرا آتش، فاعل قریب و مباشر اثر سیاهی است در جسم و حرکت نیز فاعل قریب و مباشر «گرما» است). از نظر ما حق این است که فاعل به وجود خویش، مؤثر در وجود معلول است (و وجود معلول، اثر مستقیم و بلاواسطه وجود علت است) و کلیه موجودات از جهت حقیقت وجودیه، متمائل و در عین تماثل در اصل حقیقت، متفاوت در کمال و نقص‌اند و اگر اختلافی ما بین وجودات باشد، فقط از ناحیه تعینات و امتیازات حاصل به وسیله معانی و مفاهیم کلیه‌ای است که در نزد حکما، «ماهیات» و در نزد طایفه صوفیه، «اعیان ثابته» نامیده می‌شوند و مسئله وجود و مراتب مختلفه آن عینا نظیر مراتب مختلفه عدد است زیرا کلیه مراتب اعداد، متشابه و متمائلند زیرا هر مرتبه‌ای بجز وحدتهای متعدد متکرر نیست ولی در عین حال، مراتب اعداد دارای معانی نوعیه مختلفی می‌باشند، زیرا برای هر مرتبه‌ای خواص و لوازم عجیبی است که در مرتبه دیگری نیست.^{۱۷۷}

همانطور که در این کلام می‌بینید، بحث مشابهت علت و معلول توسط ابن سینا از زاویه تجربی پیگیری شده است. ابتداء در شفاء فرموده‌اند که مشابهت بین علت و معلول لازم نیست و مثال‌هایی از طبیعت زده‌اند. در رساله عشق فرموده‌اند باید شباهت بین علت و معلول باشد و از این نقض‌های مطرح شده در شفاء جواب داده‌اند به اینکه در موارد نقض، فاعل مباشر نیست بلکه با واسطه است. خود ملاصدرا در نهایت در مقام داوری می‌گوید که جواب رساله عشق کافی نیست، زیرا در این موارد، فاعل مباشر است. در انتها خود ملاصدرا وارد

^{۱۷۷} الشواهد الربوبیه، ص ۷۸ و ۷۹: «حکم الشیخ الرئيس فی مباحث العلّه من إلهیات الشفاء بأن العلّه الفاعله لا یجب أن تفعل ما یشابهها و مثل ذلك بالنار فإنها تسود و بالحركة فإنها تسخن ثم حکم فی رساله العشق بأن کل متفعل ینفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فیه و مثل ذلك بأمثله أخرى. و أجاب عن النقض بأن الشمس تسخن و تسود من غیر أن یكون السخونة و السواد مثالها بأن کلامنا فی المؤثر القریب المباشر و لا شبهه فی أن هذین الحکمین منه متناقضان و ما ذکره لا یفی بدفع التناقض لأن الفاعل فی أمثله ما ذکره فی الشفاء قریب مباشر للفعل. و الحق أن الفاعل یؤثر بوجوده فی وجود المعلول و الوجودات من جهة حقیقتها الوجودیه متمائله متفاوتة فی الکمال و النقص و إنما اختلفت من جهة تعیناتها کلیه مسماه بالماهیات عند الحکماء و الأعیان الثابته عند طائفة [الصوفیه] و هذا کمراتب العدد فإنها کلها متمائله إذ لیست إلا وحدات متکرره و هی أيضا متخالفه المعانی النوعیه إذ لكل مرتبه منها خواص و لوازم عجیبه غیر ما لغيرها»

بحث می‌شود که در این موارد هم مشابهت بین علت و معلول هست ولی در اصل وجود و مراتب وجود و لذا این مثال‌ها نقض نیستند.

از طرفی ملاصدرا در اینجا اشکال روشی مطرح نکرد و نفرمود که نقض گزاره فلسفی به کمک طبیعیات امکان پذیر نیست. اگر ما بودیم به جای جوابی که ملاصدرا مطرح کرد، اولاً می‌گفتیم که شاید بین نور خورشید و اجسام سوزانده شده توسط آن، شباهتی هست و ما از آن خبر نداریم یا می‌گفتیم شاید فاعل قریب آن چیز دیگری باشد و ما فعلاً بر اساس مشاهدات و تحلیل‌های علم امروز، تصورمان این است که فاعل قریب است ولی شاید واقعا فاعل قریب نباشد، خصوصاً که در علم روزگار ما، فاعل قریب سوزاندن، اشعه نورانی نیست بلکه حرارت ناشی از سرعت بالای حرکت مولکول‌های آن جسم است که بر اثر حرارت خورشید ایجاد شده است.

لذا اگر اینکه فاعل باید یک مثالی از خود در فعل خود ایجاد کند، یک اصل عقلی است که ظاهر ادعای حکما چنین است^{۱۷۸}، با مثال تجربی نمی‌توان آن را نقض کرد، چون همواره در علوم تجربی احتمال وجود عوامل ناشناخته‌ای هست که تاکنون نتوانسته‌ایم آن‌ها را کشف کنیم.

^{۱۷۸} ملاصدرا وقتی مخواهد قاعده سنخیت بین علت و معلول را شرح دهد از ابن سینا چنین نقل می‌کند (اسفار، ج ۱، ص ۴۱۹ و ۴۲۰): «المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة وقد تحقق كون الواجب - عين الوجود والموجود بنفس ذاته فالفاضل عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينهما وبينه تعالى. قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله... فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرأة لتجلي الشخص الذي هي مثاله و لقریب من هذا المعنى قيل إن العقل الفاعله مثاله فاحترز أن تقول مثله و ذلك هو الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفع بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه و كل فاعل يفعل في المنفع بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونة- و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها و هي الصورة العقلية المجردة و السيف إنما يضع في الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه- و هو استواء الأجزاء و ملاستها. انتهى كلامه.» (پس اول قبول کننده تجلی الهی است، او ملکی الهی کلی است که به عقل کلی موسوم است، پس جوهریت او از رسیدن تجلی اول در اوست مانند جوهریت صورت در آینه به خاطر تجلی شخصی که آن صورت مثال اوست و به خاطر معنایی نزدیک به این گفته شده است که عقل فعال مثال اول است. پس احتراز بجو از اینکه بگویی مثل اوست در حالی که اول واجب حق است. پس هر آنچه توسط فاعلی منفعل می‌شود، توسط مثالی که در از فاعل در آن واقع می‌شود، منفعل می‌شود و هر فاعلی که در منفعلی اثر می‌گذارد توسط مثالی که از فاعل در منفعل واقع می‌شود، اثر می‌گذارد، و این مسأله با استقراء آشکار است زیرا حرارت آتش در جرمی از اجرام با گذاشتن مثالی از خود، اثر می‌گذارد، و آن گرماست و همچنین است سائر قوی از کیفیات و همچنین نفس ناطقه در نفس ناطقه دیگری مثل خودش با گذاشتن مثالی از

لذا ملاصدرا ناخود آگاه گویا امکان نقض به کمک مطلب تجربی را تقریر کرده است. در ادامه عباراتی خواهیم داشت که ملاصدرا دقیقاً خلاف آنچه اینجا آمده است، عمل کرده است.

مورد دوم: مثال نقض خستگی

«شاید برحسب کاوشی که در کلام بعضی از حکما کرده‌ای بگویی که اگر طبیعت به‌طور کلی خود را در اختیار نفس و مطیع امر و فرمان او قرار دهد و اعضا و جوارح را برخلاف مقتضای ذات خویش به قصد اطاعت از امر نفس تحریک دهد، هر آینه می‌باید هنگامی که نفس طبیعت را به انجام عملی فرمان می‌دهد، عجز و ناتوانی و خستگی در وی روی دهد و نباید تجاذب و تدافعی ما بین مقتضای نفس و مقتضای طبیعت به نام رعشه رخ دهد. ولی باید بدانی که طبیعتی که خود قوه‌ای است از قوای نفس و نفس قسمتی از اعمال خود را مانند تحریکات داخلی و خارجی به وسیله آن انجام می‌دهد، غیر از طبیعتی است که در عناصر بسیط و در مرکبات موجود است. زیرا تسخیر نفس و استخدام یکی از آن دو طبیعت، امری است ذاتی نفس و موافق با مقتضای طبیعت. زیرا آن طبیعت، خود قوه‌ای است از قوای نفس که از جانب نفس در هنگام مباشرت تحریک جسم برانگیخته می‌شود و استخدام دیگری قسری و برخلاف مقتضای آن. پس آن طبیعتی را که نفس آن را در حرکات انتقالیه خود اولاً و بالذات به کار می‌برد به‌هیچ‌وجه تمرد از فرمان نفس ندارد زیرا این طبیعت، خود از جنود و قوای فرمانبر نفس و در ذات متحد با اوست.»^{۱۷۹}

خود اثر می‌گذارد و آن صورت عقلی مجرد است و شمشیر در جسم مثالی از خود به جای می‌گذارد و آن شکش است و سنگ چاقو تیز کن، چاقو را با گذاشتن اثری از خود در اطراف تیزی آنچه که با آن برخورد می‌کند، آن را تیز می‌کند و آن استواء اجزاء و صافی است.)

از این نقل در می‌یابیم که ملاصدرا این مسأله را دقیقاً همان مسأله سنخیت بین علت و معلول می‌داند و لذا این مسأله را کاملاً عقلی می‌پندارد و نکاتی که در متن عرض کردیم بر پایه همین نکته است. جناب استاد فیاضی در «جستارهایی در فلسفه اسلامی» سه قرائت از سنخیت بین علت و معلول مطرح می‌کند که ظاهراً قائل به قرائت دوم در آنجاست که از عبارتی که نقل کردیم، این مطلب روشن می‌شود. رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۹۶.

^{۱۷۹} الشواهد الربوبیه، ص ۸۷: «و لعلک تقول حسبما نظرت فی کلام بعض الحكماء لو استحالت الطبيعة محرکه للأعضاء خلاف ما توجه ذاتها طاعة للنفس لما حدث إعياء عند تكليف النفس إياها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة. فاعلم أن الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس و يفعل بتوسطها النفس بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في بسائط العناصر و مركباتها فإن تسخير النفس لإحداهما ذاتي

همانطور که می‌بینید ملاصدرا در ابتدا بر مطلبی فلسفی که بدن مطیع نفس است، شبهه‌ای وارد می‌کند که در واقع یک مثال نقض تجربی است. در ادامه ملاصدرا اشکالی که مطرح می‌کند چنین نیست که بگوید، مثال نقض تجربی نمی‌تواند مطلب فلسفی را رد کند، بلکه او در روش شناسی شبهه اشکال نمی‌کند بلکه اشکال را می‌پذیرد و با فرق گذاری بین برخی از مسائل، در صدد پاسخ به اشکال بر می‌آید.

اگر ما به جای ملاصدرا بودیم وقتی با چنین اشکالی مواجه می‌شدیم، اولاً به اشکال، از نظر روشی خرده می‌گرفتیم و می‌گفتیم شاید عامل دیگری در خستگی دخیل باشد که ما نشناخته‌ایم و ربطی به اطاعت پذیری بدن از نفس نداشته باشد. می‌گفتیم که مطلب فلسفی را نمی‌توان با تجربه رد کرد. در تجربه احتمال عوامل ناشناخته وجود دارد. پس این مورد نیز به نوعی ملاصدرا به صورت ناخودآگاه اصل امکان نقض مطلب فلسفی به تجربه را پذیرفته است با این تفاوت که در مثال قبل صریحاً اشکال را پذیرفت بلکه آن را تقویت کرد و جواب ابن سینا را کافی ندانست ولی در اینجا نسبت به این بُعد مسأله ساکت است.

مورد سوم: بقاء ماده و صورت پس از ترکیب

«مطلب چهارم: از مطالب گذشته (که گفتیم ماده از آن جهت که ماده است به عنوان امر مبهمی که به صورتی تعین نیافته است، ماده برای چیزی است)، معلوم شد که صور عناصر چهارگانه، داخل در حقیقت مرکب عنصری طبیعی مانند موالید سه‌گانه نیستند، چنانکه نزد حکما مشهور است، بلکه (حقیقت مرکب عنصری، طبیعی است به نام طبیعت خامس که دارای کیفیت و خاصیت و اثری است مغایر با کیفیات عناصر چهارگانه که از اجتماع عناصر و فعل و انفعال آنها در یکدیگر و زوال صورتهای خاص عنصری و تبدل به یک صورت واحد طبیعی به وجود آمده است) و صور عناصر از جمله شرایط وجود مرکب طبیعی و بقای اویند. (زیرا تا عناصر نباشد و فعل و انفعال ما بین آنها صورت نگیرد، مرکب طبیعی بوجود نخواهد آمد). پس صور عناصر در مولود مرکب، موجودند (ولی به وجودی منکسر و ممتزج نه به وجود خاص مستقل). و از این بیان کاملاً معلوم شد که صور عناصر به‌طور کلی هم مخلوع و معدوم نشده‌اند چنانکه بعضی گمان کرده‌اند (بلکه ماده آنها با یک صورت واحد جامع ما بین

لأنها قوة منبعثة منها في مقام المباشرة للجسم وللأخرى قسرى فالطبيعة التي يستعملها النفس في حركة الانتقال أولاً وبالذات غير متعصية للنفس إذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها.

صور چهارگانه در مرکب موجود است). و شیخ الرئیس در کتاب شفا گفته است که این مذهب و عقیده (یعنی خلع و زوال صور عناصر بطور کلی و حکم به اینکه در مولود مرکب از عناصر، بطور کلی هیچ اثر و نمونه‌ای از صور عناصر وجود ندارد) مذهب و عقیده‌ای است که از زمان او احداث شده (و قبل از او در کتب حکما و فلاسفه اثری از این مذهب وجود نداشته) و این عقیده کاملاً باطل است زیرا تجزیه و تحلیل در مرکبات سه‌گانه کاملاً شاهد و گواه بر وجود آثاری از صور عناصر در آنهاست و ترکیب اتحادی، ما بین ماده و صورت (که عقیده اکثر حکما است) موجب زوال صور عناصر چنانکه بعضی از بزرگان فلاسفه تصور کرده‌اند نیست.^{۱۸۰}

در اینجا ملاصدرا به وضوح به کمک نقضی تجربی مطلبی فلسفی را باطل می‌کند. اگر ملاصدرا به جای اشکال کردن بر مطلب به کمک شواهد تجربی وجود ماده و صورت بر اساس تجزیه و تحلیل مواد، بر استدلال آن فلاسفه اشکال کرده بود، مشکل روشی نداشت. اما در اینجا به کمک حالت سابقه و لاحقۀ اشیاء و تجزیه و تحلیل‌های مواد در عالم طبیعت نتیجه گرفته است که قولی که ماده و صورت را در حالت ترکیب شده معدوم شده می‌پندارد غلط است. در صورتی که از نظر روشی این مسأله اشکال دارد. چه بسا اینکه مواد اولیه را در حالت تجزیه ماده می‌بینیم منشئی داشته باشد که علم به آن نداریم. چه بسا عاملی خارجی در کار باشد که آن مواد را از نو ایجاد کند و ما علم به آن منشأ نداشته باشیم. لذا در این مثال صریحاً خود ملاصدرا استدلالی را به کمک اصلی تجربی نقض می‌کند.

مورد چهارم: نقد امر تجربی به کمک گزاره فلسفی

این مورد بر عکس موارد سابق است و ملاصدرا شبیه تفکر فیلسوفان امروز در آن عمل کرده است.

«پس حقیقت هیولی عبارت است از استعداد و حدوث (یعنی استعداد قبول صورت و حدوث و تجدد صورت، به حدوث و تجدد استعداد در هیولی). پس برای هیولی در هر آنی از آنات مفروضه، صورتی است بعد از صورت دیگری، و چون صور متعاقب بر هیولی در جسم بسیط، متشابه با یکدیگرند (و

^{۱۸۰} الشواهد الربوبیه، ص ۸۰: «قد علم مما ذکرناه أن صور العناصر غیر داخله فی حقیقه المركب العنصری الطبیعی کالموالید الثلاثه علی ما هو المشهور بل هی من شرائط وجودها و بقائها فهی موجوده و لیست مخلوعه کما زعمه بعضهم و حکى الشيخ أن هذا المذهب أحدث فی زمانه و ذلک لشواهد التحلیلات علی بقاء تلك الصور و التركيب الاتحادی بین الماده و الصورة لا یوجب زوالها کما زعمه بعض المدققین.»

هیچ فرقی ما بین صورت سابق و لاحق نیست مگر در نقص و کمال) چنین گمان می‌رود که در جسم، صورت واحدی است که همواره به حال خود باقی است (و هیچ گونه تحول و تبدیلی در وی نیست) و حال آنکه چنین نیست بلکه (در جسم در هر آنی صورتی جدید حادث می‌گردد و) این صور، صوری هستند که متوالیا در تعاقب یکدیگر با اتصال و پیوستگی باهم وارد بر هیولی می‌شوند نه بدین گونه که از هم جدا و منفصل ولی مجاور با یکدیگر باشند تا (در نتیجه انفصال صور از یکدیگر و ورود هریک در آنی بعد از آن دیگری) لازم آید که زمان (حدوث صور متعاقبه منفصل از هم) و هم‌چنین مسافت (یعنی امتداد جسمانی و صورت جسمیه وحدانی) از امور غیر منقسم (یعنی جزء لا یتجزی) ترکیب یابند (زیرا بنا بر این فرض، هر صورتی از صور منفصله متعاقبه، در آنی مخصوص به خود قرار گیرد و هم‌چنین هر جسم بسیطی مرکب از صور متعاقبه‌ای باشد که هریک از آنات متعاقبه و هم‌چنین هریک از صور متعاقبه جزء لا یتجزی و غیر منقسم‌اند. در حالتی که ترکب شیء از امور غیر منقسم، باطل است. زیرا وجود جزء لا یتجزی و غیر منقسم، با دلیل و برهان قاطع باطل شده است).^{۱۸۱}

در اینجا یک مطلب تجربی داریم و آن این است که برخی از اجسام دارای صورت ثابتی هستند و هیچ تغییری در آن‌ها مشاهد نمی‌کنیم. ملاصدرا برهانی اقامه می‌کند بر اینکه این صور آن به آن در حال تغییر و تبدل هستند و یکی پس از دیگری بر روی ماده سوار می‌شوند. ملاصدرا به جای اینکه این مسأله تجربی (ثبات صورت) را دلیل بر نقض گزاره فلسفی خود بداند، دقیقاً مطابق آنچه گفتیم به عکس عمل می‌کند و می‌گوید که حتماً این صور شبیه یکدیگر هستند و برای ما ثابت نمایان می‌شوند ولی در واقع غیر یکدیگر هستند و دائماً در حال تبدل و تغییر هستند.

جمع بندی

در این فصل به مجموعه مواردی که در کتاب الشواهد الربوبیه بر اساس مطلب تجربی به نقض و ابطال گزاره‌ای پرداخته شده بود اشاره کردیم و نشان دادیم که ملاصدرا در مواردی این عمل را می‌پذیرد و در مواضعی با

^{۱۸۱} الشواهد الربوبیه، ص ۸۴: «فحقیقه الهیولی هی الاستعداد و الحدوث فلها فی کل آن من الآتات المفروضه صوراً بعد صوراً آخری و لتشابه الصور فی الجسم البسیط ظن أن فیه صوراً واحده باقیه علی حد واحد و لیست کذلک بل هی صور متتالیه علی نعت الاتصال لا بأن یکون متفاصله متجاوره حتی یلزم ترکب الزمان و المسافه من غیر المنقسمات».

سکوت خود آن را تأیید می‌کند و در مواضعی نیز خلاف آن عمل می‌کند. به نظر می‌رسد که چون در زمان ملاصدرا این مسأله از زاویه روشی برای ملاصدرا مطرح نشده بود، این عملکردها به صورت ناخودآگاه است و ملاصدرا موضع روشنی در مقابل آن نداشته است، شبیه مسأله اصالت وجود که در فیلسوفان قبل از شیخ اشراق، به صورت ناخودآگاه مورد توجه بوده است و گاهی به صورت فیلسوف اصالت وجودی سخن گفته‌اند و گاهی به صورت فیلسوف اصالت ماهوی.

فصل ششم: ایجاد زمینه برای تحلیل فلسفی

رویکرد ذات گرایی

رویکرد غایت انگاری

بررسی موارد توجه به غایت در تحلیل فلسفی در الشواهد الربوبية

بررسی موارد ایجاد زمینه برای تحلیل فلسفی در الشواهد الربوبية

مقدمه

یکی دیگر از تأثیرات طبیعیات بر فلسفه این است که زمینه برخی از مباحث فلسفی توسط طبیعیات ایجاد می‌شود. این تأثیرات به دو گونه است. گاهی مسأله طبیعی سبب ایجاد یک سؤال در فلسفه می‌شود و فیلسوف با تحلیل فلسفی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و گاهی مسأله طبیعی زمینه ایجاد تحلیل فلسفی در فلسفه بعد العلم را ایجاد می‌کند. در صورت اول در واقع از موارد تأثیر طبیعیات در «ایده‌گیری» است که در فصل چهارم گذشت. در صورت دوم در واقع از موارد تأثیر طبیعیات بر الهیات، از نوع استفاده از اصول موضوعه طبیعیاتی است که در فصل سوم گذشت. پس سبب انعقاد این فصل به عنوان یک فصل مستقل چیست؟

باید توجه داشت که روش تحلیل فلسفی خصوصاً در فلسفه بعد العلم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به صورت کلی روش تحقیق در یک علم، بسیار تأثیر گذار است و گاهی به دلیل اینکه از زاویه روشی به علوم توجه نمی‌شد، خطاهایی رخ می‌داد. شاید مباحثی که در فصل پنجم در ضمن موارد مختلف نشان دادیم، نمونه خوبی از این مسأله باشد که گاهی ناخودآگاه بودن روش، چه مشکلاتی ایجاد می‌کند.

به صورت کلی در مقدمات بیان کردیم که روش تحقیق در طبیعیات قدیم همان روش متعارف استدلالی بوده است که بر پایه بدیهیات بنا می‌شد که از جمله بدیهیات محسوسات و مجربات بود. اما در فرآیند کلی طبیعیات قدیم برخی از نکات بود که اگرچه به عنوان یک اصل در کلمات قدمات به آن اشاره نشده است ولی در عمل مشاهده می‌کنیم که بارها و بارها چنین کرده‌اند. این سنخ امور در واقع نکاتی روشی است که قدمات به صورت ناخودآگاه به آن پایبند بوده‌اند. البته معمول این نکات به گونه‌ای است که مثل همه امور ناخودآگاه دیگر، گاهی ترک می‌شود ولی به صورت یک رویه کلی در عملکرد آن‌ها بارها مشاهده می‌شود.

از جمله امور روشی که معمولاً در کتب تاریخ فلسفه و روش شناسی فلسفه در میان علوم جدید و قدیم به مقایسه گذاشته می‌شود، دو اصل «ذات گرایی»^{۱۸۲} و «غایت انگاری»^{۱۸۳} است، که در این قسمت بنا داریم اولاً آن را شرح دهیم و ثانیاً به نقد و بررسی این ادعا پردازیم و بعد از رسیدن به یک جمع بندی در نوع صحیح ذات گرایی و غایت انگاری، موارد موجود در کتاب الشواهد الربوبیه را بررسی کنیم تا ببینیم که از چه نوعی از آن بهره گرفته شده است و آیا عملکرد ایشان صحیح است یا خیر.

بعد از اینکه تکلیف مسأله قبل روشن شد، برخی از موارد زمینه ساز برای تحلیل فلسفی در کتاب الشواهد الربوبیه باقی مانده است که آن‌ها را در فصل سوم و چهارم نیاوردیم، زیرا در این موارد استدلال روشنی نهفته نیست و از طرفی ارتباطی با مسأله غایت انگاری و ذات گرایی دارد. لذا این موارد را در انتهای این فصل مطرح می‌کنیم و البته چون خالی از استدلال هستند و نیز چون بر اساس طبیعیات قدیم هستند و پیشتر مجموعه نقدهای آن‌ها مطرح شده است، به نقد آن‌ها نمی‌پردازیم و صرفاً آن‌ها را تقریر می‌کنیم.

رویکرد ذات گرایی

همانطور که گفتیم یکی از اموری که در فرق میان علوم جدید و قدیم گفته می‌شود این است که در علوم قدیم رویکرد ذاتی گرایی داشتند ولی در علوم جدید چنین رویکردی ندارند. توضیح اینکه اگر در علوم جدید با

^{۱۸۲} برای اطلاعاتی بیش از آنچه در این تحقیق آمده است، رک: ذات‌گرایی ارسطویی — سینوی و ذات‌گرایی معاصر، حسینی، سید احمد، سعیدی مهر، محمد، حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۸۹ - شماره ۴۳ علمی-پژوهشی/ISC (۲۰ صفحه - از ۱۲۵ تا ۱۴۴) و نیز: ذات گرایی از دیدگاه منطق دانان مسلمان و نتایج فلسفی آن، رضایی، رحمت الله، معارف منطقی، بهار و تابستان ۱۳۹۵ - شماره ۴ (۲۲ صفحه - از ۷۱ تا ۹۲) و نیز: تحلیل نادرست کواپن از ذات‌گرایی ارسطویی، هاشمی، عطاء اله، منطق پژوهی، بهار و تابستان ۱۳۹۲، سال چهارم - شماره ۱ علمی-پژوهشی/ISC (۱۶ صفحه - از ۱۲۹ تا ۱۴۴) و نیز: ذاتی گرایی ارسطویی و ذاتی گرایی علمی برایان الیس، معیرزاده، مریم، جستارهای فلسفی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ - شماره ۲۰ علمی-پژوهشی (۱۸ صفحه - از ۲۹ تا ۴۶).

^{۱۸۳} برای اطلاعاتی بیش از آنچه در این تحقیق آمده است، رک: غایت انگاری و ضرورت طبیعی در فلسفه ارسطو، کلباسی اشتری، حسین، نامه علوم انسانی، تابستان و پاییز ۱۳۸۷ - شماره ۱۸ (۲۲ صفحه - از ۵ تا ۲۶) و نیز: اقبال و ادبار فیلسوفان غربی نسبت به نظریه غایت‌انگاری (اسپینوزا، لایب نیتس، کانت و ژیلسون)، خادمی، عین الله، عقل و دین، بهار و تابستان ۱۳۹۰ - شماره ۴ (۲۴ صفحه - از ۶۷ تا ۹۰) و نیز: تبیین غایی عالم از نگاه ارسطو و ابن سینا، ملایوسفی، مجید؛ عبداللهی، منصور؛ تاریخ فلسفه، پاییز ۱۳۹۱ - شماره ۱۰ علمی-پژوهشی/□□□ (۲۴ صفحه - از ۱۴۹ تا ۱۷۲).

پدیده‌ای مواجه شوند، به دنبال علت آن هستند. مثلاً اگر بینند جسمی سقوط می‌کند، به دنبال علت آن هستند. ولی در علوم قدیم به محض اینکه علت پدیده‌ای را نمی‌دانستند آن را به ذات شیء نسبت می‌دادند. مثلاً وقتی می‌دیدند سنگی به سمت زمین در حال سقوط است، می‌گفتند طبیعت آن چنین اقتضا می‌کند.

به طبع این رویکرد در طبیعیات مشابه آن را در الهیات نیز می‌بینیم و این خصیصه اختصاصی طبیعیات نیست. لذا در تحلیل‌های بعد العلم گذشته که موضوع این فصل است و نیز تحلیل‌های فلسفی محض فلسفه چنین مسأله‌ای مشاهده می‌شود.

اما باید دانست که این نقد از جهتی بر گذشتگان روا نیست و از جهتی رواست. اما اصل ذاتی گرایی به این معنا که در نهایت به امر ذاتی می‌رسیم چیزی است که حتی دانشمندان امروز نیز مفری از آن ندارند. مثلاً در سقوط یک جسم به سوی زمین، دانشمندان جدید تلاش می‌کنند که علت آن را بیابند و مثلاً آن را معلل به قانون جاذبه عمومی می‌کنند. اما اینکه بین هر دو جرم قانون جاذبه عمومی برقرار است و مقدار نیرویی بر یکدیگر وارد می‌کنند، در نهایت به صورت خواص ذاتی اجرام تبیین می‌شود. در صورتی که برای آن نیز علتی پیدا کنند، در مرحله بعد در توجیه چرایی آن امری که علت جاذبه عمومی است، به صورت ذاتی مسأله را بیان می‌کنند. لذا این مسأله که در نهایت به امر ذاتی می‌رسیم مفری از آن نیست. حال در آن زمان علم بشر کمتر بود و زودتر به امر ذاتی می‌رسیدند ولی در این زمان دیرتر به امر ذاتی می‌رسند.

اما از جهتی هم این اشکال رواست و آن اینکه امروزه بعد از تلاش و تجربه و تحلیل در صورتی که به نتیجه‌ای نرسند، موقتاً به سراغ تحلیل ذاتی می‌روند ولی در آن روزگار گویا چنین نبوده است و خیلی سریع به سراغ نسبت دادن مسأله به ذات اشیاء حرکت می‌کردند و این روحیه سبب می‌شد که کمتر به سراغ تجربه و تحلیل بروند و در نتیجه مسیر شکوفایی علم دارای سرعت کمتری باشد.

لذا می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اگرچه امروز ادعا می‌کنند که این رویکرد را ندارند، ولی در عمل آن‌ها نیز ذات‌گرا هستند جز اینکه در یک یا چند مرحله عقبتر از آنچه گذشتگان به سراغ ذات گرایی می‌رفتند، چنین می‌کنند. لذا این عملکرد گذشتگان هر چند به عنوان یک روحیه که به سرعت به سراغ آن بیایند، صحیح نیست ولی به عنوان یک عمل صحیح در نهایت پذیرفتنی است و از این منظر قدحی بر آن‌ها نیست.

در واقع اینکه امور بالعرض ناچارا به یک امر بالذات می‌رسند یک اصل عقلی است و نه اصلی برخاسته از تجربه و امور تجربی و لذا عملکردی صحیح است و لذا نمی‌توان آن را از اقسام تأثیر طبیعیات بر الهیات شمرد. همچنین در زمینه سازی طبیعیات برای تحلیل فلسفی، مانعی از به کارگیری آن نیست.

رویکرد غایت انگاری

همانطور که ذکر کردیم رویکرد دیگری که در فرق میان علوم قدیم و جدید قابل ذکر است، رویکرد غایت انگاری است. در علوم جدید غایت را از هستی حذف می‌کنند و هدفمندی طبیعت و اینکه هستی به سوی جهت خاصی در حرکت است، معمولا مورد غفلت واقع می‌شود. مثلا در علم جدید، صحبت از حرکت سیاره‌ها به دور خورشید است ولی هرگز به غایت این حرکت نمی‌پردازند. هیچ وقت بحث نمی‌کنند که این حرکت دورانی برای رسیدن به چه غایتی است. اما در گذشته فیلسوفان برخورد لازم می‌دانستند که مفصلا به این امور بپردازند.^{۱۸۴} البته در اینجا در صدد قضاوت موردی نسبت به صحت یا عدم صحت تحلیل‌های فیلسوفان قدیم نیستیم بلکه صرفا در مقام گزارش این نکته هستیم که غایت اشیاء و غایت هستی یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان بوده است.

هر چند در اصل علت غایی و اینکه آیا اصولا علت غایی داریم یا خیر و اینکه بر فرض پذیرش علت غایی، دایره آن مخصوص به علل مختار است یا اینکه حتی علت‌های موجب نیز دارای علت غایی هستند، بین فلاسفه مسلمان اختلافاتی وجود دارد^{۱۸۵}، ولی حتی فیلسوفانی که به صورت کلی منکر علت غایی هستند، منکر اصل وجود غایت در حرکات هستی و نیز وجود غایت در افعال خداوند و سایر فاعل‌های حکیم نیستند بلکه صرفا جزء العلة بودن تصور غایت فعل و شوق به آن، در علت تامه را منکر هستند.^{۱۸۶} لذا یک فیلسوف مسلمان که قائل است در صدر سلسله هستی، خداوند متعال قرار دارد، طبیعتا نمی‌تواند نسبت به حکمانه بودن افعال الهی و غایتمندی آن‌ها بی تفاوت باشد و لذا در جا به جای فلسفه اسلامی با این مسأله مواجه هستیم و این دقیقا

^{۱۸۴} مواردی که شاهدهی بر این ادعا هستند در ادامه همین مطلب از کتاب الشواهد الربوبیه خواهد آمد.

^{۱۸۵} برای آگاهی تفصیلی از این اقوال رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۲۰۹-۲۲۱.

^{۱۸۶} رک: جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۲۱۷.

همان چیزی است که در فلسفه غربی و علوم تجربی غرب جایش خالی است و لذا وقتی علوم تجربی به مسلمانان آموخته می‌شود، می‌بینیم که بدون توجه به خدا کل هستی را تحلیل می‌کنند و به غایت‌مندی آن‌ها توجه ندارند بلکه بالعکس می‌بینیم که در علوم جدید نوعی تعمد وجود دارد که افعال هستی را به صورت غیر غایت‌مند و تصادفی و ناشی از قوانین ذاتی بین اجسام شرح دهند. آنچه در قانون تکامل و مسائل بسیار دیگری می‌بینیم القای همین فکر است که همه چیز در هستی بی هدف و غایت، به صورت تصادفی بر پایه قوانین طبیعی رخ داده است و ناظم حکیمی پشت این اتفاقات نیست. وقتی در علم جدید پیدایش جهان ماده و منظومه شمسی و امثال آن را شرح می‌دهند به گونه‌ای توضیح می‌دهند که گویا به صورتی کاملاً اتفاقی و بر پایه قوانین صرفاً فیزیکی همه این اتفاقات - که البته بسیاری از آن‌ها نظریه‌ای بیش نیست - رخ داده است و اصل این قوانین نیز به این صورت از ویژگی‌های ذاتی ماده هستند.

لذا بر فیلسوف مسلمان است که در فلسفه بعد العلم یعنی تحلیل‌های برخاسته از تجربیات ورود کند و بر پایه مبانی فلسفه اسلامی به تحلیل وقائع بپردازد تا آفت‌های دینی که در دانش آموختگان علوم مشاهده می‌شود کمتر شود.

پس اصل غایت‌گرایی از ویژگی‌های مثبت فلاسفه مسلمان است که البته همانطور که گذشت در جزئیات آن مثل جزء العلة بودن تصور غایت برای صدور فعل از فاعل و امثال آن اختلاف نظرهایی بین آن‌ها وجود دارد.

بررسی موارد توجه به غایت در الشواهد الربوبية

مورد اول: غایت حرکت بالطبع

«دیگری از طرق دلالت، این است که برای هر حرکتی بالطبع، غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آنکه بالأخره منتهی گردد، به وجود غایتی عقلانی. زیرا در هر موجود ناقصی دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم کمال دومین را طلب کند. تا بدین وسیله یعنی به وسیله درخواست و تقاضای سافل از عالی و توجه و عنایت و فیض‌بخشی عالی به سافل، نظام عالم وجود مرتب و منظم گردد. همان‌طور که خدای متعال در آیه شریفه «پروردگار ماست که داد به هر چیزی آفرینش آن را» بدین مطلب اشاره فرموده و ما نیز همین طرق شریف و وثیق را به قصد دخول به مقصود و اثبات وجود

غایات عقلیه علویه برای حرکات طبیعی و نفسانیه پیمودیم (و از همین طرق، وجود غایات عقلیه و موجودات عقلانی الوجود را در نظام علوی ثابت نمودیم).^{۱۸۷}

همینطور که در این عبارت مشاهده می‌کنید، ملاصدرا برای هر حرکتی اعم از طبیعی و نفسانی، غایات عقلی قائل است و در اثبات این مسأله نیز پیش فرض گرفته است که هر حرکت بالطبع دارای غایت است و این غایات باید در نهایت به غایت عقلی منتهی شود.

مورد دوم: محرک غایتی برای متحرک

«پس محرکی که خود، متحرک نیست بر دو قسم است زیرا تحریک او یا بدین‌گونه است که نیروی محرک یعنی مبدأ و علت متصدی تحریک را که به اصطلاح، علت قریب و متصل به جسم است در جسم ایجاد کند و یا بدین‌گونه است که غایت و معشوق محرک جسم است که طالب لقاء و مشتاق وصال اوست. پس چنین محرکی، از جهتی علت حرکت است (زیرا غایت حرکت است و غایت، علت علت فاعلیه است) و از جهتی علت است (زیرا مفید و موجد نیروی محرک جسم است) و هر علت غائی‌ای، علت وی بر همین دو قسم مذکور است چنانکه در مبحث علت و معلول بیان گردید.»^{۱۸۸}

در این عبارت نیز مشاهده می‌کنید که ملاصدرا وصال به خود محرک را غایتی برای حرکت معرفی کرده است و گویا جسم را دارای عقل و شعور پنداشته است که حتی حرکت آن برای رسیدن به تعالی و کمال است.

^{۱۸۷} الشواهد الربوبیه، ص ۱۰۲: «و منها: أن لكل حركة بالطبع غاية و لغايتها غاية أخرى و هكذا إلى أن ينتهي إلى غاية عقلية فإن لكل ناقص عشقا و شوقا غريزيين إلى ما فوقه أودعهما الباري تعالى في ذاته لتحفظ بالأول كماله الأول و يطلب بالثاني كماله الثاني ليتنظم العالم بطلب السافل للعالي و رشخ العالي على السافل كما قال سبحانه الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى. و من هاهنا سلطنا مسالك أنيقة في الوصول إلى الغايات العقلية العلوية للحركات و الأشواق الطبيعية و النفسانية.»

^{۱۸۸} الشواهد الربوبیه، ص ۱۰۴: «فالمحرك الذي لا يتحرك تحريكه على ضربين إما بأن يفيد المبدأ القريب لحركة الجسم أو بأن يكون غاية و معشوقا يؤتم به و يتشوق إليه فمن جهة هو علت العلوة و من جهة هو علت القربية. و كل علت غائية يكون علته على هذين الوجهين كما سبق.»

مورد سوم: نداشتن غایت معلوم سببی برای نبودن شیء

«و اگر کسی گمان کند که در نباتات، نفس مجرد و مدبری است دارای شعور و تدبیر و منشأ این همه آثار شگفت‌انگیز، باید گفت که این پنداری است باطل و ناصواب و گرنه وجود نفس مدبر در نباتات وجودی بود عاطل و باطل»^{۱۸۹}

همانطور که در این عبارت می‌بینید ملاصدرا وجود نفس مجرد و مدبری برای گیاه را انکار کرده است چرا که نتوانسته برای وجود چنین موجودی غایتی تصور کند و به همین جهت اصل وجود آن را نفی کرده است.

جمع بندی این موارد

با نظری کوتاه بر همین موارد در می‌یابیم که ملاصدرا بسیار به غایت اهمیت می‌دهد و برای هر حرکتی غایتی متعالی در نظر می‌گیرد و حتی اجسام را نیز از این قاعده مستثنی نمی‌کند و حتی بر اساس عدم علم خودش به غایات، اصل وجود را از موجودات نفی می‌کند چه برسد به اینکه بخواهد در واقع هم غایتی نداشته باشد. هر چند این عملکرد ملاصدرا در این موارد قابل مناقشه است ولی اصل توجه او به این مفهوم در تبیین هستی، نکته بسیار مثبتی است که باید در فلسفه بعد العلم به آن توجه شود.

حال که تکلیف نکات روشی تحلیل‌های بعد العلم تا حدی روشن شد، جا دارد که به موضوع اصلی این فصل پردازیم و مواردی را که سبب شده است، ملاصدرا در الشواهد الربوبیه بر اثر مشاهده یک مسأله طبیعیاتی به تحلیل فلسفی پردازد از منظر بگذرانیم و نکات فنی هر یک از این موارد را بررسی کنیم.

البته پیش از اینکه به بررسی موارد پردازیم باید تذکر دهیم که برخی از امور مثل افلاک و قوای طبیعی نفس و امثال آن، از اموری هستند که بدهاها زمینه ساز تحلیل‌های فلسفی بوده‌اند و از ابعاد مختلف در فصول گذشته مورد بررسی قرار گرفته‌اند و در این فصل صرفاً به امور باقیمانده می‌پردازیم.

همچنین باید توجه داشت که مجموعه مواردی که در این قسمت با آن‌ها مواجه هستیم به دو صورت است. برخی از امور طبیعی که زمینه ساز تحلیل فلسفی شده‌اند، در عمل چیزی جز ایجاد سؤال برای فیلسوف نبوده‌اند و فیلسوف بعد از ایجاد سؤال بهره دیگری از امر طبیعی نبرده است و عملاً به یک تحلیل فلسفی محض رسیده

^{۱۸۹} الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۸: «و ما ظن أن فی النبات نفساً مجردة مدبرة فلیس بحق و إلا لكانت ضائعة معطلة عن الکمال و ذلک محال.»

است و در واقع این نوع تأثیر شبیه بحث ایده گیری مطرح شده در فصل چهارم است. گاهی نیز به تحلیل‌های بعد العلم منجر شده است که شبیه مباحث فصل سوم است. ولی فرق این‌ها با مسائل دو فصل مذکور این است که اصل ایجاد سؤال فلسفی به وسیله امر طبیعیاتی بوده است و اگر این امر نبود، اصلاً سؤالی برای فیلسوف در این زمینه تولید نمی‌شد و به خلاف موارد فصول پیش که فیلسوف با سؤالی مواجه بود که در طبیعیات ایده آن را پیدا می‌کرد یا اصل موضوعه‌ای را از طبیعیات می‌گرفت و به حل پرسش می‌پرداخت.

البته علت اصلی که این مسائل را در فصول قبل نیاوردیم این بود که این موارد در الشواهد الربویة با بیان خطابی و نه استدلالی مطرح شده است و لذا مثلاً در فصل سوم که بنا بود به نقد استدلال بپردازیم، استدلالی در این موارد مطرح نشده بود که بخواهیم نقد کنیم. همچنین موارد این فصل ارتباطی با غایت‌انگاری و ذات‌گرایی دارند و لذا در واقع از مصادیق تأثیر روشی طبیعیات بر الهیات هم محسوب می‌شوند، زیرا دیدگاه غایت‌مندان و ذات‌گرایانه به طبیعت سبب شده است که دست به تحلیل فلسفی بزنند.

بررسی موارد در الشواهد الربویة

مورد اول: خستگی نفس

قبلاً در فصل پنجم در مورد دوم مثالی را مطرح کردیم که در آن سعی شده بود به کمک حد وسط خستگی بدن، یک اصل فلسفی که مطیع بودن بدن از نفس در مقام فعل باشد، مورد مناقشه قرار دهد. ملاصدرا بعد از مطلبی که سابقاً نقل کردیم، می‌گوید:

«بعضی از قائلین به ترکیب اتحادی چون متوجه فرق ما بین اعتبارات نشده‌اند (یعنی اعتبار ماده از آن جهت که امری است متعین و اعتبار ماده از آن جهت که امری است مبهم و اعتبار نفس از آن جهت که مقوم و مدبر بدن است و اعتبار نفس از جهت اصل ذات و جوهر عقلی وی)، و این اعتبارات را اهمال کرده و مورد توجه قرار نداده‌اند لذا ناچار منکر تجرد نفس و معتقد به خلع صور عناصر در مرکبات شده‌اند (زیرا تجرد نفس مانع از ترکیب اتحادی او است با بدن و وجود صور عناصر در مرکبات که موجب تعین آنها است مانع از این است که ماده برای نفس باشند زیرا ماده، امری است مبهم نه متعین).
تفریع پس ماده‌ای که اولاً و بالذات مورد تصرف نفس و تدبیر اوست همین جسم ثقیل انباشته از گوشت و پوست و استخوان که عجز و ناتوانی از طریق وی عارض بر نفس می‌گردد نیست، بلکه ماده

و محل تصرف نفس، بدنی است لطیف و نوری و معتدل در لطافت به نام «بدن مثالی» و این بدن مثالی، بدن اصلی است و این بدن ثقیل عنصری، غلاف و قشری است از بدن اصلی و هیچ‌گاه از ناحیه این بدن عجز و رعشه و خستگی بر نفس عارض نمی‌گردد زیرا جوهر این بدن مناسب با جوهر نفس است (و تحمل او از تصرفات نفس امری است فطری و طبیعی و خستگی‌ناپذیر و این بدن مثالی نوری همان بدنی است که اموات را در عالم خواب بدین بدن مشاهده می‌کنیم، با اینکه بدن طبیعی عنصری آنها به کلی از میان رفته و عناصر اولیه آن به عناصر کلیه عالم ملحق گردیده است) و باید صحت این مطلب از تحقیقات گذشته ما بر تو معلوم شده باشد.^{۱۹۰}

همانطور که در این عبارت می‌بینید یک نقض فلسفی که در فصل پنجم گذشت که همان تجربه خستگی است، سبب شد که به تحلیل فلسفی برپدازند و امری که ابتداء شاید دارای دقت‌های مذکور در اینجا نبود، مورد موشکافی قرار دهند و نشان دهند که بدن اصلی چیز جز این بدن ثقیل است و منشأ خستگی این بدن ثقیل است و نه بدن اصلی که مطیع نفس است. البته ملاصدرا در اینجا صرفاً این مطلب را به نتیجه کلمات سابق خود ارجاع می‌دهد و استدلالی بر آن ذکر نمی‌کند. در هر صورت این مثال، یک مثال خوب برای نشان دادن موضوع فصل ماست، که گاهی مشاهده تجربی یک امر، زمینه ساز تحلیل‌های فلسفی جدید می‌شود.

مورد دوم: اموری در آسمان

«از جمله مسائلی که درک و فهم آن بر جمهور دشوار بوده و تاکنون به حقیقت آن راه نیافته‌اند، این است که به چه علت و سبب موضع خاصی از جسم فلکی را برای منطقه و موضع خاص دیگری را برای دو قطب تعیین کرده‌اند در حالتی که (جسم فلکی جسمی است بسیط) و کلیه اجزاء آن در ماهیت، متساوی و متشابهند (و بنابراین هیچ جزئی از اجزاء برای منطقه بودن و یا قطب بودن، بر سایر اجزاء اولویت ندارد) و همچنین به چه علت و سبب، جسم فلکی همواره به سوی جهت معینی از جهات ممکنه (مثلاً از شرق به غرب و یا از شمال به جنوب و یا بالعکس) حرکت می‌کند با اینکه کلیه جهات

^{۱۹۰} الشواهد الربوبیه، ص ۸۸: «و بعض القائلین بهذا التركيب لما لم يحصله الفرق بين هذه الاعتبارات و أهملوها التجنوا إلى نفی تجرد النفس و خلع صور الاستقسات فی المركب. تفریع فالمادة التي يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقیل الذي يقع لها به الإعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الأصلي و هذا غلافه و قشره و لا يوجب لها الإعياء و الرعشة لأنه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المستبين صحته.»

در استحقاق و شایستگی برای حرکت کردن فلک به سوی آنها متساویند؛ و هم چنین علت اختصاص یافتن امور دیگری نظیر این امور، به موضع معینی از سایر مواضع جرم فلکی بسیط الحقیقه و یا به فرد خاص و معینی از افراد ماهیت بسیط فلکی، با اینکه کلیه ابعاد و اجزاء فلک و هم چنین کلیه افراد، در استحقاق و شایستگی برای هر امری متساوی و متشابهند. اینک برای حل این اشکال و پاسخ این سؤال، گوش فرا دار به آنچه که از عالم اسرار نهانی (بر قلب ما تجلی نموده) و شما را بدان آگاه می‌کنیم به شرط آنکه آن را از بیگانگان مستور بداری و به خاطر بسپاری یک سلسله از اصول و قواعدی را که قبل از این تو را از آن آگاه ساختیم و مجدداً یادآور می‌شویم.^{۱۹۱}

سپس ملاصدرا به تحلیلی فلسفی برای توجیه این سؤالات که همه برخاسته از دانسته‌های طبیعیات قدیم است، می‌پردازد و در عبارت مفصلی بر اساس تحلیل‌هایی فلسفی به این سؤالات پاسخ می‌دهد. این سنخ تحلیل‌های فلسفی که در ادامه این عبارت توسط ملاصدرا مطرح شده است، مصداق موضوع این فصل است. همانطور که قبلاً هم گفتیم در این فصل در صدد قضاوت نیستیم که آیا این تحلیل‌ها صحیح است یا خیر، خصوصاً که مبنای آن طبیعیات قدیم است، ولی اصل این دغدغه که تولید فلسفه بعد العلم یا حتی توجه به برخی از مطالب فلسفی قبل العلم به واسطه آشنا شدن با یک مطلب طبیعیاتی، کار خوبی است. این مورد به خلاف مورد قبلی از مصادیق فلسفه بعد العلم نیست و ملاصدرا با بیانی که سعی دارد صرفاً فلسفی و بر پایه مباحث فلسفی صرف باشد، به پاسخ این سؤالات بپردازد و صرفاً در مقام تطبیق بر افلاک، از طبیعیات نیز به صورت برهانی خفی که در فصل سوم مطرح شد، استفاده کرده است.

ملاصدرا کار را در افلاک به همین جا ختم نکرده است و مجموعه تحلیل‌های دیگری نیز در کتابش به دنبال مشاهدات و لوازم تحلیل‌های اولیه بار کرده است.^{۱۹۲}

^{۱۹۱} الشواهد الربوبیه، ص ۱۱۸: «و مما استصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه إلى وقتنا هذا تعيين موضع من الفلك للمنطقه و موضع منه للقطبين مع تساوی أجزائه فی الماهیه و کذا اختصاص حرکت به جهة معينة من الجهات دون غيرها مع تساوی استحقاق الجميع لتوجيه الحركة إليها و سائر ما یجری مجری هذا من اختصاص الأمور بموضع معين من مواضع جرم بسیط الحقیقه أو بفرد معين من أفراد ماهیه [ماهیت] مع تشابه الأبعاد و الأفراد فی الاستحقاق. فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار ملتزماً صونه عن الأغیار بعد أن تذكر ما قدمناه إليك من الأصول.»

^{۱۹۲} برای نمونه رک الشواهد الربوبیه، ص ۸۰ و ۸۰ و ۱۰۴ و ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۲۰ و ۱۵۲ و ۱۸۰ و ۱۸۸ و ۱۹۴ و ...

مورد سوم: توجیه حرکت دائمی چرخشی افلاک

«و نیز از طرفی دیگر، به وسیلهٔ صنعت و علم مجسطی، وجود یک سلسله اجرام سماوی بسیاری که عدد آنها (به گفتهٔ ارسطو) بالغ بر پنجاه و یا بیشتر... و هریک دارای حرکات دوریه‌ای می‌باشند که هم از حیث مقدار و هم از حیث جهت مختلف و متفاوتند، بر حکما ثابت شده است و برای هریک از این اجرام نیروی متحرک، قوه و نیروی محرکی است به نام محرک شوقی (و نفس فلکی) که دارای شوق و علاقهٔ غیر متناهی است (و بدین علت، خود نیز متحرک و غیر ثابت است) و همچنین برای او محرکی است ثابت و بی‌حرکت (به نام عقل مفارق) که تحریک وی بر سیل تحریک معشوق است نسبت به عاشق خویش. پس برای هریک از این اجرام فلکی، دو محرک است. یکی مفارق عقلانی (که خود، مباشر و متصدی تحریک جرم فلکی نیست) و دیگری (محرکی که مزاو و مباشر تحریک جرم فلکی است به نام) مزاو و مباشر نفسانی که مایهٔ قوام و تحقق جرم سماوی و صورت اوست. پس حرکات مفارق عقلانی، محرک نفوس افلاکند بدین جهت که مطلوب و معشوق نفوسند (همان‌طور که معشوق، عاشق را تحریک می‌کند) و حرکات مزاو (یعنی نفوس فلکیه که متعلق به اجرام فلکیه‌اند) ماده و جرم فلکی را علی‌الدوام به حرکت در می‌آورند، بدین علت و سبب که طالب و عاشق وصال عقولند و طبیعت سماویات (یعنی ذات و ماهیت آنها) صورت این حرکات جسمانی و اصل و مبدأ آنها است (زیرا متحرک، ذات و طبیعت و صورت ذاتیه و ماهیت آنها است) و نفوس سماویه صورت و مظهر و محل عشق و شوق آنها به وصال عقول‌اند و مجموعهٔ افلاک و کرات سماویه همگی زنده و دارای درک و شعور و مقام و مرتبه تعقلند و همگی در حقیقت، عاشق جلال و جمال الهی و طالب و جویای اویند.»^{۱۹۳}

^{۱۹۳} الشواهد الربوبیه، ص ۱۴۱: «ثم إنه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطی وجود أجرام كثيرة سماویة فوق الخمسين دوریه الحركات الدائمة المختلفة قدرا وجهه و لكل كرة متحركة قوة محركه شوقیه غیر متناهیة الشوق و محرك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق. فكل منها محرک مفارق عقلانی و مزاو نفسانی يقوم بهما [متقوم بهما] صورة الجرم السماوی فالحركات المفارقة يحرك النفوس على أنها مشتهيات معشوقه و المحركات المزاولة يحرك المادة على أنها مشتهية عاشقة. و طبائع السماوات هي صور هذه الحركات المادية و نفوسها صور الأشواق العقلية و الكل أحياء ناطقون و عاشق الهیون.»

در این عبارت، ملاصدرا وقتی با مسأله حرکت دائمی افلاک که امری تجربی در طبیعات قدیم است که در آسمان شب قابل مشاهده است، مواجه شده است، دست به تحلیلی فلسفی زده است تا علت این حرکت چرخشی دائمی را تبیین کند. این مورد نیز از تحلیل‌های بعد العلم است و یک تحلیل فلسفی خالص نیست که صرفاً در مقام تطبیق از طبیعات بهره گرفته باشد. اصل اینکه حرکت دوری نیاز به نفس دارد، خود نیز تحلیلی فلسفی بر روی امری تجربی است که در این مورد استفاده شده است. همانطور که گفتیم در اینجا در صدد بررسی صحت و سقم موارد نیستیم چون همه موارد بر پایه طبیعات قدیم است و آنچه ما امروز به آن نیاز داریم فلسفه بعد العلم بر پایه طبیعات جدید است.

مورد چهارم: حقیقت نورانی اشیاء

«و نیز در اینجا نکته عرشی دقیقی است (در مورد نورانیت طبیعت که باید یادآوری شود) و آن این است که اگر هر جسمی را که (ظاهراً تاریک و مظلم به نظر می‌رسد و) نسبت ظلمت و تاریکی به او داده می‌شود، به وسیله آتش و یا ساییدن به جسم دیگری تلطیف کنیم از وی نور و روشنایی ظاهر می‌شود. آیا ندیده‌اید که هیزم با آنکه ظاهراً جسمی تاریک و مظلم است هرگاه مجاورت با آتش او را تلطیف کند (و قشرهای متراکم او را بسوزاند) فوراً به دودی مشتعل و مخلوط با نور مبدل می‌گردد. «سرّ آخر» آیا ندیده‌اید که حرکت نباتات یعنی درختان و گیاهان، به جانب رشد و نمو بالأخره منتهی می‌گردد به ایجاد بذرها و دانه‌هایی که در ثمره‌های آنان قرار داده شده و نتیجه بذر و دانه، همان روغنی است که طبیعت نباتیه در نهاد آنها به وجود آورده است و روغن با مجاورت با آتش که آن را به وسیله تلطیف از قوه به فعلیت می‌رساند نور و فروغ می‌بخشد؟ پس معلوم شد که غایت و نتیجه فعل طبیعت نباتیه، نور است همچنان‌که فاعل و موجد آن نیز نور است (که آن نور حقیقی و نور الانوار و حضرت واجب الوجود است). پس هنگامی که غایت فعل طبیعت نباتیه و فاعل آن، نور باشد چه خواهی تصور کرد درباره غایت فعل طبیعت حیوانیه و فاعل آن. پس وجود، همگی و در هر موجودی که باشد نور است و ظلمات و تاریکیها عبارتند از اعدام و امکانات.»^{۱۹۴}

^{۱۹۴} الشواهد الربوبیه، ص ۱۴۹: «و هاهنا دقیقه عرشیة و هی أن کل جسم نسبت إليه الظلمة إذا تلطف بالنار أو غيرها كالسحق الشديد يصير مستنيراً ولا يرى أن الحطب و هو جسم مظلم كما يترأى إذا لطفته مجاورة النار يصير دخاناً مشتعلًا نيراً. سر آخر أولاً يرى أن حركة الإنماء في النباتات ينتهي بها إلى تحصيل البذور و اللبوب التي هي في الأثمار [في الثمار] و الغاية في البذر و اللب هي الدهن الذي يحصله الطبيعة

در اینجا نیز بر اثر دیدن مطلبی تجربی به دنبال تحلیل فلسفی برای آن گشته‌اند و نکاتی را بیان کرده‌اند که به خاطر وابستگی آن به طبیعیات قدیم در مقام تبیین صحت و سقم این فلسفه بعد العلم نیستیم.

مورد پنجم: تحلیل فلسفی قوا

«طریق اول که آنرا در کتاب مطارحات بیان کرده این است که قوای نباتیه یعنی قوه غاذیه و قوه نامیه و قوه مولده، همگی اعراضند (هم به عقیده متقدمین و هم به عقیده متأخرین). اما به عقیده پیشینیان، به علت حلول آنها در محل، به هر نحوی که باشد (یعنی خواه محل، مستغنی از وجود آنها باشد و یا محتاج به وجود آنها باشد. زیرا هر دو قسم مذکور از نظر ایشان عرض است). و اما به عقیده متأخرین، به علت حلول آنها در محلی که مستغنی از وجود آنها است. زیرا صور عناصر چهارگانه کافی در قوام هیولی می‌باشند (و هیولی یعنی هیولای عناصر در قوام و تحقق خویش نیازی به صورت دیگری ندارد) و الا وجود عناصر (مركب از هیولا و صورت عنصری) و یا وجود ممتزجات و موالید چهارگانه (مركب از عناصر چهارگانه) امکان‌پذیر نبود.»^{۱۹۵}

همانطور که می‌بینید در این عبارت سخن از تحلیل فلسفی قوای طبیعی و عرض بودن یا نبودن آنهاست که در واقع از مصادیق فلسفه بعد العلم است.

مورد ششم: تحلیل فلسفی یک گزاره طبی

«و اما مطلبی را که اطبا گفته‌اند دایر بر اینکه حرارت غریزی هم موجب حیات و هم موجب مرگ است (و این مطلب امکان صدور دو فعل متضاد از فاعل واحد را تأیید میکند) باید در توجیه آن چنین گفت که فعل بالذات و عمل اصلی حرارت بجز تقلیل رطوبات بدن نیست. لکن تقلیل رطوبات (گاهی نافع

النباتیه و الدهن بمجاورة النار و إخراجها إياه من القوة إلى الفعل بالتلطيف يصير منيرا. فعلم أن غاية فعل الطبيعة النباتية هو النور كما أن فاعله أيضا هو النور فإذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتية و فاعله النور فما ظنك بغاية فعل الطبيعة الحيوانية و فاعله فالوجود كله نور و الظلمات أعدام و إمكانات.»

^{۱۹۵} الشواهد الربوبية، ص ۱۶۷: «ما ذكره في المطارحات و هو أن القوى النباتية من الغاذية و النامية و المولدة أعراض أما على رأى الأوائل فلحلولها في محل كيف كان و أما على رأى المتأخرين فلحلولها في محل مستغن عنها لأن صور العناصر كافية في تقويم وجود الهیولی و إلا لما صح وجود العناصر و الممتزجات.»

است و گاهی مضر.) نافع است مادامی که رطوبت بدن زاید بر حد لزوم باشد (و حرارت بسبب تقلیل رطوبات زاید بر حد لزوم موجب حفظ حیات گردد) و مضر است در صورتی که رطوبات بدن کمتر از حد لزوم باشد (و در این صورت، حرارت موجب مرگ گردد). پس فعل حرارت همواره یک چیز است (و آن عبارت است از تقلیل رطوبات) و هریک از نفع و ضرر (حاصل از تقلیل رطوبات) فعل بالعرض اند و اما فعل صورت و تأثیر آن در ماده خویش بجز تکمیل و حفظ ماده چیز دیگری نخواهد بود. و هرکس در علم حکمت قدمی راسخ و عقلی تابناک داشته باشد می‌داند که کلیه افعال طبیعی، بالذات و بالفطره متوجه به سوی خیر و کمال اند (و از فاعل طبیعی، فعل بدون هدفی که خیر و کمال او در اوست صادر نمی‌گردد) و هیچ حرکتی از حرکات طبیعی متوجه به سوی چیزی که منافی و مضاد با (او و مانع از دخول به خیر و کمال) اوست، نخواهد شد. بلکه کلیه اشیا به وسیله حرکات و تحولات و انتقادات گوناگون خواستار خیر اقصی و مطلوب نهایی و مبدأ اعلای وجودند چنانکه کشف و شهود تام، شاهد بر این مطلب است.^{۱۹۶}

در این عبارت نیز در ابتدا یک مطلب طبی را مورد تحلیل فلسفی قرار می‌دهد و آن را از نظر فلسفی نقد می‌کند و در نهایت دیدگاه غایت گرایانه خود را که «همه اشیا به سوی خیر و کمال دورتر در حرکت هستند» به عنوان تکمله مطلب خویش ذکر می‌کند که همانطور که قبلاً شرح دادیم، علم جدید به شدت به چنین اعمال نظرهایی محتاج است تا از این حالت ضد خدا و ضد دین خارج شود و ماهیت آیه‌ای پیدا کند که با مطالعه آن و عالم شدن به آن، به سوی خدا رهنمون شویم و نه اینکه خلود در زمین پیدا کنیم.

جمع بندی

^{۱۹۶} الشواهد الربوبية، ص ۱۸۷: «و أما ما ذكر الأطباء من أن الحرارة الغريزية موجب الحياة و الموت جميعا فوجه ذلك بأن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحياة ما دامت الرطوبات زائدة في بدن الحي صار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائما و كل واحد من النفع و الضرر فعلها بالعرض و أما فعل الصورة في مادتها فليس إلا التكميل و الحفظ. و كل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف أن الأفعال الطبيعية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شيء من الحركات الطبيعية نحو شيء مناف لها مضاد بل الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى كما يشهد به الكشف الأتم.»

همانطور که دیدیم در موارد متعددی فلاسفه ما، مخصوصاً ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه که موضوع رساله ماست، به کرات به سراغ فلسفه بعد العلم رفته است و بر اساس دیدگاه‌های فلسفی خود به تحلیل وقایع طبیعی پرداخته است و گاهی وقایع طبیعی سبب شده است که به یک مطلب فلسفی صرف نیز منتقل شود. البته در این فصل به خلاف فصول سابق چندان به نقد نپرداختیم چون تحلیل‌های بر پایه طبیعیات قدیم بود و در زمان ما کاربردی ندارد.

البته در ابتدای این فصل به دو نکته روشی مهم که فیلسوفان اسلامی و یونان را به خاطر آن دو، مورد نقد قرار داده بودند اشاره کردیم و ابعاد مختلف این دو اصل روشی در تحلیل‌های فلسفی بعد العلم این‌ها را تبیین کردیم.

خاتمه

در این تحقیق به انواع مختلف تأثیر طبیعیات قدیم و جهان بینی طبیعی فلاسفه گذشته، بر الهیات بالمعنی الاعم با محوریت کتاب الشواهد الربوبیه ملاصدرا پرداختیم و هر یک از انواع تأثیر را مورد نقد و بررسی قرار دادیم که آیا هر یک از این‌ها ارزش گزاره فلسفی وابسته را تحت شعاع قرار می‌دهد یا خیر.

در فصل اول کتاب بعد از شرح مفاهیم و مبانی اصلی این تحقیق، به بررسی اقسام تأثیر جهان بینی طبیعی و طبیعیات قدیم در فلسفه پرداختیم و نشان دادیم که بالغ بر هشت نوع تأثیر متصور است که برخی از آن‌ها نیز به صور متعددی رخ می‌دهد که بر اساس مقدار کاربرد آن‌ها فصول بعدی این پژوهش را تنظیم کردیم و هر فصل را به یک یا دو نوع تأثیر اختصاص دادیم.

در فصل دوم به بررسی تأثیری مهم پرداختیم که کمتر بدان پرداخته شده است و آن بررسی مفاهیمی در فلسفه است که برای اثبات وجود آن‌ها در خارج محتاج به تجربه و جهان بینی طبیعی هستیم و اگر جهان بینی طبیعی تغییر ند، اثبات وجود آن مفاهیم در خارج تحت شعاع قرار می‌گیرد. در این فصل مجموعه مفاهیمی که انتظار می‌رفت چنین ویژگی داشته باشند یا ادعا شده بود که چنین هستند، جمع آوری شد و بعد از بررسی موشکافانه‌ای روشن کردیم که چه بخش از این مفاهیم چنین هستند و چه بخش از این مفاهیم بدون این مسأله نیز اثبات وجود آن‌ها در خارج امکان پذیر است. در این فصل محوریت کتاب الشواهد الربوبیه چندان مد نظر نبود، زیرا کتاب الشواهد الربوبیه یک دوره خلاصه فلسفه ملاصدرا است در آن مفاهیم فلسفی اصلی موجود است و لذا در این فصل گویا مجموعه مفاهیم فلسفی مورد بحث قرار گرفته است. این فصل از این جهت اهمیت دارد که نسبت دادن نتایج برهان‌های فلسفی که بر پایه چنین مفاهیمی-مفاهیم وابسته به تجربه در اثبات وجود آن‌ها در خارج- است، به موجودات خارج-نه به نفس الامر- وابسته به جهان بینی طبیعی ماست و اگر این طبیعیات تغییر کند، نسبت آن نتایج فلسفی به خارج، تحت شعاع قرار خواهد گرفت.

در فصل سوم نوع دیگری از طبیعیات را مورد بررسی قرار دادیم که معمول متفکرانی که در این زمینه بحث کرده‌اند به این نوع تأثیر توجه داشته‌اند و آن بررسی مجموعه استدلال‌هایی که در الشواهد الربوبیه بر اساس اصول موضوعه طبیعیاتی یا برگرفته از تجربه حسی و تحلیل‌های برخاسته از آن، مطرح شده است، مورد بررسی قرار دادیم، و در مواردی که با اندکی تغییر می‌توانستیم وابستگی برهان را بر طرف کنیم، چنین کردیم ولی غالب

موارد قابلیت چنین اصلاحی را نداشت و شرح دادیم که این برهان‌ها در واقع از مصادیق فلسفه بعد العلم هستند که هر چند حرکت به سمت آن‌ها برای فلاسفه مسلمان ضرورت دارد ولی از نظر ارزش معرفتی وابسته به جهان بینی تجربی هستند و با تغییر آن، اعتبار آن‌ها مخدوش خواهد شد.

در فصل چهارم چند نوع تأثیر دیگر طبیعیات بر فلسفه را بیشتر ناظر به مقام گردآوری و مقام آموزش بود، شرح دادیم و موارد آن را از کتاب ملاصدرا مفصلاً برشمردیم و بررسی کردیم که این نوع وابستگی در چه مواردی با تغییر طبیعیات، مخدوش می‌شود و در چه مواردی چنین نیست.

در فصل پنجم به نوع دیگری از تأثیر طبیعیات بر فلسفه پرداختیم که بیشتر در فضای غرب بدان پرداخته‌اند که بحث از امکان ابطال گزاره‌های فلسفی به کمک تجربیات بشر است که ابتداء روشن کردیم، چنین کاری به دلایل مختلف صحیح نیست ولی به علت ناخودآگاه بودن این بحث در زمان ملاصدرا در مواردی می‌بینیم که به صورت ناخودآگاه ملاصدرا اصل فلسفی را با تجربه مورد نقد قرار داده است و در مواردی مشاهده می‌کنیم که به طور صحیح عمل کرده است و تجربه را به خاطر اصل فلسفی توجیه کرده و تحلیل جدیدی از آن ارائه داده است.

در فصل ششم که فصل آخر کتاب است، به صورت کلی به مجموعه مطالب فلسفی پرداخته‌ایم که بر اثر مواجهه فیلسوف با طبیعت و تجربه شکل گرفته است و نشان دادیم که برخی از این موارد از مصادیق بحث‌های محض فلسفی است که در نهایت نقش تجربه تنها ایجاد سؤالی برای فیلسوف بوده است و در مواردی به فلسفه بعد العلم منجر شده است و به خلاف فصول قبل به نقد و بررسی موارد نپرداختیم چون بر پایه طبیعیات قدیم صورت گرفته است و در فصول قبلی کتاب مشکلات این مسأله از ابعاد مختلف تبیین شده بود. همچنین در این فصل به روش شناسی صحیح تحلیل‌های بعد العلم نیز پرداخته‌ایم و موارد آن را بر از منظر گذرانیدیم.

به صورت کلی در این تحقیق به این نتیجه رسیدیم که تأثرات گوناگونی در فلسفه اسلامی از طبیعیات قدیم صورت گرفته است که در برخی از موارد منجر به فلسفه‌های بعد العلم شده است و در برخی از موارد اصالت فلسفی بحث حفظ شده است. از طرفی در برخی از موارد این وابستگی با اندکی تغییر قابل اصلاح است و در برخی از موارد چنین نیست. از طرفی به این نتیجه رسیدیم که اگرچه حرکت فیلسوف به این سمت، ضرورت دارد ولی ارزش معرفتی گزاره‌های بعد العلم کمتر از ارزش معرفتی فلسفه قبل العلم است. همچنین به این نتیجه

رسیدیم که فلاسفه گذشته و ملاصدرا در بسیاری از موارد به این موارد بی توجه بودند، زیرا بر پایه مبانی منطقی آن‌ها محسوسات و مجربات نیز از بدیهیات شمرده می‌شد و لذا گاهی این مسائل را در عرض یکدیگر می‌پنداشتند ولی بر پایه تفکرات متفکرین امروز باید تفکیکی اساسی بین این دو سنخ فلسفه شکل بگیرد تا دقیقاً حد و مرز آن‌ها و ارزش معرفتی آن‌ها روشن شود و این تحقیق در راستای تفکیک این مسائل از سائر مسائل در یکی از مهمترین کتاب‌های فلسفی ملاصدرا که جامع نظریات اصلی او بود، انجام شد.

اما این تحقیق به عنوان یک رساله با محدودیت‌هایی که مهمترین آن‌ها حجم نوشتار بود، مواجه بود و لذا نمی‌توانستیم آن را در کتاب جامعتری به نسبت به الشواهد الربوبیه، مثل اسفار انجام دهیم و انتظار می‌رود که محققینی با موشکافی‌های لازم مجموعه مطالبی که در کتاب اسفار به صورت کلی در مجموعه میراث فلسفی اسلامی آمده است، تفکیک کنند. همچنین اگر در همین کتاب الشواهد الربوبیه توجه شود، بعد از جداسازی تأثیرات طبیعیات خواهیم دید که بسیاری از مسائل باقی می‌ماند که همچنان فلسفی محض نیست و از قبیل تأثیرات عرفان و دین و حتی آراء قدامی فلسفه در فلسفه ملاصدرا هستند. یعنی به عنوان مثال ملاصدرا اصل موضوعه‌ای از کلمات ارسطو یا عرفان یا قرآن یا روایات، گرفته است و بر اساس آن به تحلیل مسأله پرداخته است. یا به عنوان مثال در مقام تقریب یا ایده‌گیری یا تمثیل از مطالب پیش گفته استفاده کرده است و همچنین انواع دیگری از تأثیر که قابل طرح است. مناسب به نظر می‌رسد که محققینی این سنخ مسائل را هم به صورت مجزا تفکیک کنند تا دقیقاً حد و مرز مسائل خالص فلسفی از مسائل تجربی و طبیعیاتی و از مسائل عرفانی و از مسائل دینی و وحیانی و از رسوبات افکار فلاسفه پیشین، روشن شود. البته بدیهی است که حتی وابستگی به برخی از این امور ضروری به اصل اهمیت بحث نمی‌زند بلکه فلسفی محض بودن آن را تحت شعاع قرار می‌دهد و آن مطالب را داخل در فلسفه بعد العلم می‌کند. البته بدیهی است که بحث کردن از همه این موضوعات در یک پایان نامه، امکان پذیر نیست. همچنین از مسائلی که مرتبط با این تحقیق مناسب به نظر می‌رسد این است که بعد از بررسی جامعی که در این تحقیق نسبت به تأثیر طبیعیات قدیم صورت گرفت، تک تک این مسائل بر پایه علوم جدید مورد بررسی قرار بگیرد و به لوازم آن توجه شود. حتی مناسب به نظر می‌رسد بررسی کنیم و ببینیم که متفکرین معاصر مثل علامه طباطبایی یا سائر بزرگان فلسفه اسلامی معاصر، در چه مسائلی همچنان از طبیعیات و علوم جدید متأثر بوده‌اند.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين
و صلى الله عليه سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

فهرست منابع

کتاب و مقالات فارسی و عربی

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، التوحید، حسینی، هاشم، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ق.
۲. ابن سینا، الحسین بن عبدالله ابو علی، الاشارات و التنبیها، مجتبی زارعی، ا.ج، بوستان کتاب(مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی)، قم، ۱۳۸۱ش.
۳. -----، الشفاء(الطبیعیات)، به تحقیق سعید زاید و...، ۳ج، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. -----، الشفاء(الالهیات)، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
۵. -----، الشفاء (المنطق)، به تحقیق سعید زاید و...، ۴ج، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۶. -----، المباحثات، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱ش.
۷. آل یاسین، جعفر، الفاربی فی حدوده و رسومه، ا.ج، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
۸. التهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۲ج، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۹. انواری، سعید، بررسی اثرات ناشی از تحول طبیعیات بر فلسفه اسلامی با نگاهی بر افلاک، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۳.
۱۰. ----، ----، نظریه افلاک و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی، حکمت سینوی، دوره ۱۱، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، صفحه ۴۷-۸۷.
۱۱. باربور، ایان، پیامدهای الهیاتی فیزیک کوانتوم، ترجمه پیروز فطورچی، نامه علم و دین، پاییز ۱۳۸۳ و تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۲۵-۲۸ (۴۴ صفحه - از ۷۷ تا ۱۲۰).
۱۲. باربور، ایان، علم و دین، ا.ج، چاپ نهم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۳ش.
۱۳. بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. پوپر، کارل، حدس ها و ابطال ها، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

۱۵. جوادی آملی، عبد الله، تبیین براهین اثبات خدا، تحقیق پارسانیا، حمید، قم، نشر اسراء، چاپ ششم، ۱۳۹۰.
۱۶. -----، توحید در قرآن، گردآوری و مترجم: حیدر علی ابویی، قم، اسراء، نسخه نرم افزار.
۱۷. چالمرز، آلن، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۸. حبیبی رضا، شجاعی شکوری، محمد، فلسفه علوم تجربی، اج، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱ ش.
۱۹. حسین زاده، محمد، معرفت شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین، اج، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. حسینی، سید احمد، سعیدی مهر، محمد، ذات‌گرایی ارسطویی — سینوی و ذات‌گرایی معاصر، حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۸۹ - شماره ۴۳ علمی-پژوهشی/ISC (۲۰ صفحه - از ۱۲۵ تا ۱۴۴)
۲۱. خادمی، عین الله، اقبال و ادبار فیلسوفان غربی نسبت به نظریه غایت‌انگاری (اسپینوزا، لایب نیتس، کانت و ژیلسون)، عقل و دین، بهار و تابستان ۱۳۹۰ - شماره ۴ (۲۴ صفحه - از ۶۷ تا ۹۰).
۲۲. خراسانی، شرف الدین، از سقراط تا ارسطو، تهران، دانشگاه ملی ایران، بی تا.
۲۳. خفری، محمد بن احمد، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملاعلی قوشچی، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۲۴. دشتکی، منصور بن محمد، مصنفات، به کوشش عبد الله نورانی، تهران: دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۲۵. دوست محمدی، حسن، تحقیق درباره ی فاعل حرکت در فلسفه و اصل اول نیوتن، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، تابستان و پاییز ۱۳۸۱، شماره ۲، ص ۶۵-۷۹
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی، پیوند و تمایز فلسفه و علوم تجربی از دیدگاه فیلسوف شهید مطهری، نور علم، خرداد ۱۳۶۹، شماره ۳۵، ص ۵۰-۷۰.
۲۷. رحیمی، غلامحسین، مفهوم امتداد مندی جسم طبیعی در طبیعیات سینوی، معرفت فلسفی، سال دهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۱، ص ۸۳.

۲۸. رضایی، رحمت الله، ذات گرایی از دیدگاه منطق دانان مسلمان و نتایج فلسفی آن، معارف منطقی، بهار و تابستان ۱۳۹۵ - شماره ۴ (۲۲ صفحه - از ۷۱ تا ۹۲).
۲۹. رضایی، محمد جواد، رابطه طبیعیات و مابعدالطبیعه در حکمت ابن سینا، پایان نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۸.
۳۰. -----، رابطه ما بعد الطبیعه با طبیعیات، پژوهش های فلسفی - کلامی، تابستان ۱۳۸۰، شماره ۷ و ۸، ص ۸۹-۱۰۶.
۳۱. رضی، محمد بن الحسین، نهج البلاغه، صالح، صبحی، چاپ اول، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۳۲. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، حسن زاده آملی، حسن و طالبی، مسعود، چاپ اول، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ش.
۳۳. سادات شهیدی، سعیده، ماهیت جسم از دیدگاه فلاسفه یونانی و مسلمان، حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۲۸ و ۲۹ - ص ۵۷ - ۷۴.
۳۴. سهرودی، یحیی بن حبش شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کرین، هانری و نصر، سید حسین و حبیبی، نجفقلی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۳۵. شریف، میر محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصر الله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳۶. شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود، شرح حکمه الاشراق، ضیائی تربتی، حسین، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۳۷. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
۳۸. -----، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ج، بی جا، بیدار، بی تا.
۳۹. -----، تعلیقه ملاصدرا بر حکمه الاشراق.
۴۰. -----، سه رساله فلسفی، مصحح جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ش.
۴۱. -----، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، ج، مصححین: نجف قلی حبیبی و محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ش.
۴۲. -----، الشواهد الربوبیه، آشتیانی، سید جلال الدین، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.

۴۳. -----، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ناجی اصفهانی، حامد، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۴۴. طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حواشی مرتضی مطهری، ۵ ج، تهران، صدرا، بی تا.
۴۵. -----، بدایه الحکمه، چاپ اول، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم، «بی تا».
۴۶. -----، تعلیقه علامه طباطبائی بر اسفار.
۴۷. -----، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، لبنان-بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۴۸. -----، نهایه الحکمه، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۴۹. -----، نهایه الحکمه، تصحیح و تعلیق استاد غلامرضا فیاضی، ۴ ج، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵ ش.
۵۰. فارابی، ابونصر، محمد بن محمد، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمد تقی دانش پژوه، ۳ ج، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ ق.
۵۱. -----، رسالتان فلسفیتان، محقق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۵۲. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی العلم الالهیات و الطبیعیات، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۵۳. -----، شرح عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق از محمد حجازی احمد علی سقا، ۳ ج، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۳ ش.
۵۴. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، زوار، ۱۳۶۷.
۵۵. فنایی اشکوری، محمد، در آمدی بر تاریخ فلسفه غرب، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۵۶. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.

۵۷. قربانی، رحیم، پژوهشی درباره حقیقت و ماهیت انرژی: (بررسی نگرش های فلسفی استاد مطهری و علامه طباطبایی به ماده و انرژی)، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳ - شماره ۳۰ و ۳۱ علمی-ترویجی (وزارت علوم) ۳۸/ ISC صفحه - از ۲۹۳ تا ۳۳۰.
۵۸. قطب الدین رازی، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، مقدمه و تصحيح از محسن بيدارفر، اج، قم، بيدار، ۱۳۸۴ش.
۵۹. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبد الله نورانی و مهدی محقق، اج، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۶۰. کاتبی قزوینی، علی بن عمر، بخاری، محمد بن مبارکشاه، حکمة العین و شرحه مقدمه و تصحيح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳.
۶۱. کرم، یوسف، تاريخ الفلسفه اليونانية، بيروت، دار القلم، بی تا.
۶۲. کلباسی اشتری، حسین، غایت انگاری و ضرورت طبیعی در فلسفه ارسطو، نامه علوم انسانی، تابستان و پاییز ۱۳۸۷ - شماره ۱۸ (۲۲ صفحه - از ۵ تا ۲۶).
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ق.
۶۴. گلشنی، مهدی، آیا معضل موج- ذره حل شده است؟ مجله فیزیک، ج ۱۰، شماره ۱، ۱۳۷۱.
۶۵. -----، مبانی فلسفی فیزیک جدید (۱) و (۲)، بازتاب اندیشه، دی ۱۳۸۵ - شماره ۸۱ (۳ صفحه - از ۷۸ تا ۸۰).
۶۶. گلشنی، مهدی؛ عباسی، علی؛ موحد ابطحی، محمدتقی؛ (سخنرانان)، گزارش از نشست انرژی در فیزیک و فلسفه، نقد کتاب، کلام فلسفه و عرفان، بهار و تابستان ۱۳۹۵، سال سوم - شماره ۹ و ۱۰ (۱۴ صفحه - از ۲۳۷ تا ۲۵۰).
۶۷. -----، معلمی، حسن، خسروپناه، عبدالحسین، رضایی، محمدجواد و ...، رابطه فلسفه و طبیعیات (۱) و (۲)، کتاب نقد، بهار ۱۳۸۵، شماره ۳۸، ۲۸۹-۳۵۱.
۶۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ش.
۶۹. -----، تعلیقه علی نهایة الحکمة، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۴۰۵ق.
۷۰. -----، شرح اسفار اربعه.

۷۱. مصلح، جواد، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ا.ج، تهران، سروش، ۱۳۸۳ش. به منظور تسریع در نگارش رساله، به این کتاب مراجعاتی صورت گرفت ولی در هنگام استفاده از ترجمه‌ها متناسب با نظر نگارنده، تغییرات ایجاد می‌شد و لذا در پاورقی‌ها به آن آدرس ندادیم.
۷۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، صدرا، تهران، ۱۳۷۶ش.
۷۳. معیرزاده، مریم، ذاتی گرایی ارسطویی و ذاتی گرایی علمی برایان الیس، جستارهای فلسفی، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ - شماره ۲۰ علمی-پژوهشی (۱۸ صفحه - از ۲۹ تا ۴۶).
۷۴. ملایوسفی، مجید؛ عبداللہی، منصور؛ تبیین غایی عالم از نگاه ارسطو و ابن سینا، تاریخ فلسفه، پاییز ۱۳۹۱ - شماره ۱۰ علمی-پژوهشی/ISC (۲۴ صفحه - از ۱۴۹ تا ۱۷۲).
۷۵. میرداماد، محمد باقر بن محمد، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۴ش.
۷۶. -----، مصنفات، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.
۷۷. نبویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، چاپ اول، مجمع عالی حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۵ش.
۷۸. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات، قم، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق.
۷۹. و.س.گت، تأثیر متقابل فیزیک و فلسفه، ترجمه: محمد باقری، ماهنامه علمی و فرهنگی هدهد، دی ۱۳۶۰، سال سوم - شماره ۸ (۷ صفحه - از ۷۲۸ تا ۷۳۴).
۸۰. هاشمی، عطاء اله، تحلیل نادرست کواپن از ذات گرایی ارسطویی، منطق پژوهی، بهار و تابستان ۱۳۹۲، سال چهارم - شماره ۱ علمی-پژوهشی/ISC (۱۶ صفحه - از ۱۲۹ تا ۱۴۴).
۸۱. هاوکینگ، استفن، لئونارد ملودینو، طرح بزرگ، مترجمین: حسین صداقت، امیر امیرآبادی، ا.ج، مؤسسه انتشاراتی فلسفه، ۱۳۹۰.
۸۲. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، علی پور، مهدی، چاپ دوم، سبحان، قم، ۱۳۹۱ش.

کتب انگلیسی

1. Atomes, Radiation, and Radiation Protection, James E.Turner, WILEY-VCH, Third ed, USA, 2007.

2. Quantum Mechanics: Concepts and Applications, Nouredine Zettili, 2nd ed, John Wiley & sons, Ltd, United Kingdom, 1988.
3. Introduction to Light: The Physics of Light, Vision, and Color, Gary Waldman, Dover Publications; Revised edition - June 14, 2002.
4. Concepts of Modern Physics, Arthur Beiser, chapter13, pages: 475-501.

نرم افزارها

۱. نرم افزار جامع الاحادیث ۳,۶
۲. نرم افزار علامه طباطبائی رحمه الله علیه
۳. نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی ۲
۴. نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی ۱
۵. نرم افزار کتابخانه اسراء
۶. نرم افزار معجم موضوعی آثار ملاصدرا