

بسم الله الرحمن الرحيم

امير المؤمنين على عليه السلام

العقلُ غريزةٌ تزيدُ بالعلم

عقل موهبتی فطری است که با دانش فزونی می یابد.
(عیون الحکم و المواعظ، ص ۵۲)

نسخه



دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی

سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

هیئت تحریریه

حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مصباح
دانشیار مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه
حجت الاسلام والمسلمین یارعلی کردفیروزجایی
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام
حجت الاسلام والمسلمین احمد حیدرپور
استادیار مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه
حجت الاسلام والمسلمین مرتضی رضائی
استادیار مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه
حجت الاسلام والمسلمین محمد سربخشی
استادیار مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه
حجت الاسلام والمسلمین احمد سعیدی
استادیار مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه
حجت الاسلام والمسلمین عبدالله محمدی
استادیار مؤسسه حکمت فلسفه ایران
حجت الاسلام والمسلمین روح الله سوری
مدرس حوزه و دانشگاه

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: آیت الله غلامرضا فیاضی

سردبیر: حجت الاسلام والمسلمین روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسگری

ویراستار: مهدی قافله باشی

طرح جلد و صفحه آرایی: محمدحسن محرابیون

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجد سید اسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۳۷۷۵۹۳۷۵ - ۰۲۵

آدرس الکترونیک: www.mtfalsafe.ir

قیمت: ۳۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: m.t.falsafeh@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه مجلات تخصصی نورمگز

www.noormags.ir نمایه می شود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ

نظر نباشد؛

۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛

۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛

۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛

۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود.

مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ

خواهد رسید؛

۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛

۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل،

تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل

ذکر شود؛

۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و دیسکت حاوی فایل آن به آدرس پستی مرکز

تخصصی ارسال گردد و یا به آدرس (M.t.falsafeh@gmail.com) ایمیل گشته و سپس به

شماره تلفن ۳۷۷۵۹۳۷۵ (بعد از ظهرها) اطلاع رسانی شود؛

۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛

۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کل مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظم منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مسیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.
۱۳. اسنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛
۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛
۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛
۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:
۱۷. نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۱۸. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛
۱۹. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب:

۷	سرمقاله.....
۹	معرفی اجمالی.....
۱۳	پای سخن استاد ۱ (ضرورت فلسفه).....
۲۱	چیستی فلسفه اسلامی.....
	علی شفا بخش
۴۱	تبیین عقلی معجزه.....
	حسین شریفی کندی
۵۷	آثار نظریه استاد فیاضی مبنی بر عینیت وجود و ماهیت.....
	الیاس عارفی
۸۱	چیستی زمان.....
	محمد علی مختاری
۹۹	ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرایی.....
	محمد تقی شفیعی
۱۲۷	اصل علیت در فلسفه و فیزیک.....
	محسن خاک سفیدی
۱۴۵	ملخص المقالات.....



سرمقاله

اسلام، خاتم ادیان الهی، و پاسخگوی نیازهای مادی و معنوی آدمی است. از آنجا که انسان دارای ابعاد وجودی گوناگونی است دین نیز ساحت‌های متعددی چون عقاید، اخلاق و احکام را شامل می‌شود. البته عقاید نقش کلیدی و محوری در منظومه دین دارد؛ زیرا التزام به اخلاق و احکام دینی متوقف بر گرایش اعتقادی به آن است.

فلسفه اسلامی در کنار عرفان و کلام، مترصد کشف هندسه اعتقادی دین است. دست-کم نقش فلسفه در استنباط ابعاد اعتقادی دین، به علم اصول در استنباط احکام عملیه می‌ماند که شرط لازم است، نه کافی. ازاین‌رو فلاسفه اسلامی مانند دیگر متفکران دینی نقش بسزایی در جنبش نرم‌افزاری، تولید علم و روند تمدن‌سازی خواهند داشت؛ به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، که زمینه حضور اندیشمندان دینی در عرصه تحولات فکری و فرهنگی فراهم شده است. انتشار مجله نسیم خرد در راستای ارتقای پژوهش در حوزه فلسفه اسلامی و ترویج معارف اعتقادی اسلام بوده و در پی زمینه‌سازی برای تحقق آرمان‌های اعتقادی دین در جامعه اسلامی است.

این مجله در مهرماه ۱۳۹۰ شروع به کار کرد. پس از طراحی و تصویب اساس‌نامه، آیین‌نامه‌های اجرایی و علمی، در زمستان ۱۳۹۱ اولین پیش‌شماره آن به چاپ رسید. در تاریخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰ مجوز نشر از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به شماره ۷۶۶۹۰ دریافت شد. طبق قوانین ابلاغی از سوی وزارت ارشاد، پیش‌شماره‌های منتشر شده در

حکم مجله داخلی قلمداد شد و نخستین شماره رسمی مجله اکنون تقدیم می‌گردد. به توفیق الهی پس از انتشار دو شماره رسمی، رتبه «علمی - ترویجی» نیز اخذ خواهد شد. پژوهش‌گران محترم می‌توانند آثار خود را طبق آیین‌نامه مندرج در مجله تنظیم کنند و به پست الکترونیک مجله ارسال نمایند. مجله نسیم خرد مقالاتی در موضوعات ذیل را ارزیابی و چاپ خواهد کرد: ضرورت فراگیری فلسفه، پاسخ به شبهات و نقدها درباره فلسفه اسلامی، ترویج یا نقد آرای فلسفی، عرفان و حکمت متعالیه، بحث‌های معرفت‌شناختی، فلسفه‌های مضاف (فلسفه اصول، فلسفه فقه، فلسفه اخلاق و...)، نقد فلسفه غرب و بیان کاستی‌های آن، فلسفه تطبیقی (غرب و اسلام)، تاریخ فلسفه، اسلامی‌سازی علوم انسانی، آموزش و معرفی قواعد فلسفی، معرفی شخصیت‌های فلسفی (زندگی‌نامه، آثار، آرا و...)، خلاصه و معرفی کتاب، مباحثات مکتوب درباره موضوعات فلسفی.

روح الله سوری



معرفی اجمالی مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

امام خمینی ره

انسان می‌خواهد به حق مطلق برسد تا فانی در خدا شود... اگر جنابعالی میل داشته باشید در این زمینه‌ها تحقیق کنید، می‌توانید دستور دهید که صاحبان این‌گونه علوم علاوه بر کتب فلاسفه غرب در این زمینه، به نوشته‌های فارابی و بوعلی سینا - رحمه‌الله - در حکمت مشأ ... و نیز به کتاب‌های سهروردی در حکمت اشراق مراجعه نموده ... و از اساتید بزرگ بخواهید تا به حکمت متعالیه صدرالمتالهین - رضوان‌الله تعالی علیه وحشره الله مع النبیین و الصالحین - مراجعه نمایند.^۱

مقام معظم رهبری دام‌ظله

فلسفه اسلامی، پایه و دستگاهی بوده که انسان را به دین، خدا و معرفت دینی نزدیک می‌کرده است. فلسفه برای نزدیک شدن به خدا و پیدا کردن یک معرفت درست از حقایق عالم وجود است... ما نباید بگذاریم فلسفه به یک سلسله ذهنیات مجرد از معنویت و خدا و عرفان تبدیل شود. راهش هم تقویت فلسفه‌ی ملاًصدر است ... مرکز فلسفه هم باید حوزه علمیه باشد. یکی از بزرگ‌ترین خسارت‌هایی که ما کردیم این بوده که مرکز فلسفه اسلامی از حوزه علمیه به مناطق مختلف منتقل شده است... مکرراً گفته‌ام باید کاری کنیم که قم از مرکزیت و مرجعیت فلسفه نیفتد و قطب اصلی فلسفه اسلامی همچنان باقی بماند.^۲

۱. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۲۳-۲۲۴، پیام به گرباجف.

۲. بیانات مقام معظم رهبری دام‌ظله در دیدار نخبگان حوزوی ۱۳۸۲/۱۰/۲۹.

تاریخچه مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

پس از تأکيدات مقام معظم رهبری دام‌ظله و در پی تصویب شورای عالی حوزه‌های علمیه، مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی در سال ۱۳۸۲ تأسیس گردید و اکنون پس از گذشت دوازده سال، با مدیریت حضرت آیت‌الله فیاضی‌دام‌عزه و با بهره‌گیری از استادان صاحب‌نظر در گرایش‌های مختلف علوم فلسفی و جذب طلاب خوش‌استعداد و مشتاق تحصیل فلسفه اسلامی، بالغ بر ۱۱۰ نفر در مقطع سطح دو (طی برگزاری دوازده دوره) و ۹۵ نفر در مقطع سطح سه (طی برگزاری هشت دوره) فارغ‌التحصیل داشته است که در موقعیت‌های مختلف آموزشی، پژوهشی و تبلیغی در زمینه علوم عقلی توفیق خدمت‌رسانی دارند.

اهداف و سیاستهای علمی اجرایی مرکز

هدف اصلی

درک صحیح معارف عقلی و نقلی، به منظور کشف نظام معرفتی اسلام در راستای دست‌یابی به زیرساخت‌های معرفتی تولید علوم انسانی اسلامی و تمدن اسلامی.

اهداف میانی

۱. تربیت مدرس، محقق و مؤلف در زمینه حکمت اسلامی؛
۲. ایجاد توان پاسخگویی به شبهات معرفتی و تربیت نیروهای زبده جهت عکس‌العمل بموقع و مناسب به این شبهات؛
۳. مقابله با نفوذ افکار انحرافی با تبیین معارف هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی اسلام؛
۴. ایجاد توان تحقیق تحلیلی و تطبیقی در رویکردهای فلسفی؛
۵. توسعه و تعمیق شناخت مبانی و مسائل علوم عقلی و شهودی، بر مبنای آموزه‌های شیعی؛
۶. تلاش و بسترسازی برای خارج کردن فلسفه اسلامی از مهجوریت و استقرار نگرش به فلسفه اسلامی به عنوان علم دینی محض؛
۷. بازسازی و گسترش حرکت تمدنی اسلام، با تعمیق نظام معرفتی اسلام؛
۸. بسترسازی برای تولید فکر بر مبنای نگاه فلسفی و تولید علوم انسانی اسلامی با کمک زیرساخت‌های فلسفه اسلامی و عرفان اصیل شیعی؛
۹. زمینه‌سازی و تلاش برای ارائه الگوی عینی بایسته‌ای از همگرایی قرآن، برهان و عرفان اصیل شیعی در حوزه نظر و عمل، در قالب بسط و ترویج فلسفه فاخری که در آن عقل منطقی، شهود عرفانی اصیل شیعی و وحی قرآنی در کنار یکدیگر تبیین شوند؛
۱۰. تربیت شخصیت‌هایی که نمونه جامع ابعاد سه‌گانه مذکور از حیث نظری و عملی باشند.

سیاست‌های اجرایی

۱. اهتمام به آموزش حکمت اسلامی در فضای قرآن و سنت معصومین: (همگرایی با منابع دین)؛
۲. تأکید بر آموزش پژوهش‌محور با رعایت اصل تدریج در تحقق مراحل؛
۳. پرهیز آکید از بیانات خطابی و سلیقه‌ای در تقریر آموزه‌های فلسفی و عرفان اصیل شیعی؛

۴. اهتمام به سنت‌های اصیل حوزوی (مباحثه، احترام به استاد، آزاداندیشی، معنویت، اخلاق و...).
۵. تأکید بر استفاده از منابع اصیل و دست اول فلسفه و عرفان اصیل شیعی؛
۶. اهتمام به تعالی اخلاقی و معنوی طلاب؛
۷. اهتمام به تربیت محقق پاسخگو به فلسفه‌ها، عقائد انحرافی و عرفان‌های کاذب؛
۸. اهتمام به نیازهای عینی جامعه در مسائل معنوی و فرهنگ دینی؛
۹. تأکید بر همگرایی برنامه‌های آموزشی و پژوهشی با فضای عمومی و برنامه‌های مصوب حوزه علمیه؛
۱۰. تأکید بر تبعیت از ولایت مطلقه فقیه، به‌ویژه در قالب واکنش مطلوب، مناسب و بموقع به مطالبات ولی فقیه زمان در خصوص علوم عقلی.

امکانات تحصیلی و خدمات رفاهی

۱. کتابخانه تخصصی فلسفی؛
۲. سایت رایانه‌ای جهت تحقیقات اینترنتی و نرم‌افزاری؛
۳. امکان بهره‌گیری طلاب مرکز از کتابخانه تخصصی مجمع عالی حکمت؛
۴. پرداخت کمک هزینه تحصیلی؛
۵. اعطای دانشنامه تخصصی تحصیلی؛
۶. تقدیر ویژه از طلاب ممتاز هر ترم تحصیلی و استفاده از مشارکت ایشان در طرح‌های تحقیقاتی و آموزشی؛
۷. سفر زیارتی طلاب و خانواده‌های محترمشان به مشهد مقدس؛
۸. تهیه کتب درسی طلاب در هر ترم؛
۹. برگزاری اردوهای علمی و تفریحی خانوادگی؛
۱۰. برگزاری دوره‌های کارگاهی روش تحقیق، روش پایان‌نامه‌نویسی و فنون تحقیقاتی؛
۱۱. ارائه خدمات «مشاوره تحصیلی» به طلاب و «مشاوره خانواده» به خانواده‌های ایشان؛
۱۲. برگزاری کلاس‌های عمومی اخلاق و همایش‌های فلسفی؛
۱۳. انتخاب استاد برای برخی دروس از میان پژوهشگران و فارغ‌التحصیلان؛
۱۴. برگزاری برخی از واحدهای درسی به صورت کارگاهی (مهارت‌محور).

فعالیت‌های پژوهشی و فوق برنامه

۱. کانون فارغ‌التحصیلان

اهداف کلی این کانون عبارت‌اند از:

- الف) حفظ ارتباط مستمر با فارغ‌التحصیلان؛
- ب) همکاری علمی و اجرایی با مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی به منظور رشد و تقویت مبانی علمی، اخلاقی و پژوهشی طلاب، فارغ‌التحصیلان و اساتید؛
- ج) زمینه‌سازی جهت استفاده از فارغ‌التحصیلان در طرح‌های علمی، تحقیقاتی، آموزشی، تبلیغی و فرهنگی مرکز؛

(د) پیگیری و رصد میزان رشد علمی فارغ التحصیلان و برنامه‌ریزی برای ارتقای آنان؛
در راستای تحقق اهداف فوق، فعالیت‌های زیر توسط کانون به اجرا در آمده است:
الف) اجرای همایش‌های فلسفی؛

ب) نظارت بر مباحثات طلاب در قالب استادان ناظر طرح سامان‌دهی مباحثات؛

ج) استفاده از فارغ‌التحصیلان در پروژه تحقیقاتی مرکز (تألیف کتاب).

۲. فعالیت‌های تحقیقاتی

در راستای تحقق چهار هدف نخست، از جمله اهداف میانی مرکز، معاونت پژوهش به عقد قرارداد و اجرای دو طرح تحقیقاتی تألیف کتاب با عناوین *متون صدرایی حکمت متعالیه و فلسفه غرب با رویکرد انتقادی* اقدام کرده است که به همت استادان باسابقه مرکز و همکاری جمعی از فارغ‌التحصیلان و طلاب ممتاز در حال اجراست.

۳. مجله نسیم خرد

این مجله ضمن اخذ مجوز رسمی نشر از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، درصدد کسب رتبه علمی - ترویجی است و محلی برای انعکاس اندیشه‌ها و مقالات استادان، پژوهشگران و دانش‌پژوهان داخل و خارج از مرکز است و تا کنون پنج پیش‌شماره را به مرحله تولید و عرضه رسانده است. اهداف فعالیت این نشریه عبارت‌اند از:

۱. تبیین آموزه‌های دینی در عرصه اندیشه فلسفی اسلام و صیانت از آن؛

۲. ایجاد فضای مناسب برای تضارب آرا و رشد علمی طلاب مرکز؛

۳. معرفی و نقد نظریات علمی در زمینه اندیشه فلسفی؛

۴. پاسخگویی به شبهات در زمینه فلسفه اسلامی.

سرفصل‌های کلی دروس عمومی و تخصصی

مقطع سطح دو: دروس فقه، اصول (در قالب شرکت طلاب در دروس رسمی حوزه)، تفسیر ترتیبی، رجال و درایه، زبان عمومی، تاریخ معاصر، روش تحقیق مقدماتی و پیشرفته، منطق قدیم، مقدمات فلسفه، بدایة الحکمه، نهاية الحکمه، تاریخ فلسفه اسلامی، مجموعه معارف قرآن، کلام اسلامی، مسائل جدید کلامی، مکاتب فلسفی معاصر غرب و تحقیق پایانی.

مقطع سطح سه: متون حکمت متعالیه، متون فلسفه مشاء، متون فلسفه اشراق، مبانی حکمت متعالیه، عرفان نظری، علم‌النفس فلسفی، فلسفه غرب، فلسفه اخلاق، فلسفه علم، معرفت‌شناسی، کلام جدید، معرفت‌شناسی دینی، منطق جدید، تاریخ فلسفه غرب، تاریخ فلسفه اسلامی معاصر، زبان انگلیسی عمومی و تخصصی، درس تفکر عقلی در قلمرو آیات و روایات و پایان نامه.

مقطع سطح چهار: این مرکز مجوز اجرای دوره سطح چهار را در ده گرایش مختلف دریافت کرده است که مقدمات برگزاری دو گرایش «فلسفه نفس» و «حکمت متعالیه» انجام پذیرفته و إن‌شالله به‌زودی به اجرا در خواهد آمد.

پای سخن استاد ۱

ضرورت فلسفه

مجله نسیم خرد در نظر دارد که در هر شماره بخشی را به بازتاب دیدگاه‌های مدیر محترم مرکز آموزش تخصصی فلسفه، استاد فیاضی حفظه الله اختصاص دهد. اولین بخش این مجموعه با عنوان «ضرورت فلسفه» تقدیم می‌گردد.

استاد محترم، خیلی ممنون از اینکه وقت شریف‌تان را در اختیار ما قرار دادید. به عنوان سؤال اول عرض می‌کنم بنده چند سالی است که در رشته فلسفه مشغول به تحصیل هستم. مسئله‌ای که مدت زیادی است ذهن بنده را به خود مشغول کرده، اهمیت رشته فلسفه است. البته شاید کمی دیر باشد، اما با توجه به اینکه در این چند ساله اخیر حرکاتی از طرف برخی مقدس‌مآب‌ها شده است که فلسفه را مقابل معارف اهل بیت علیهم‌السلام معرفی می‌کنند، اینها ذهن بنده را به خود مشغول کرده است. حتماً نشریه سمات و کتاب فراتر از عرفان را در این خصوص دیده‌اید. با اساتید هم خیلی صحبت کرده‌ام، اما احساس می‌کنم سخنان اساتید به دلم ننشسته است. کمی نسبت به فلسفه مردد شده‌ام و حتی به این گزینه هم فکر کرده‌ام که تغییر رشته بدهم. الآن که خدمت حضرت عالی رسیدم، مسئله‌ام همین است. به نظر شما باید چه کرد؟ اگر در مورد اهمیت فلسفه فرمایشاتی داشته باشید استفاده می‌کنیم.

استاد: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين. برخی نگاهشان به فلسفه معمولاً استقلالی است و آن را به عنوان اینکه یک علمی است که داده‌هایی دارد، می‌خواهند؛ اما ما معتقدیم که مهم‌ترین وظیفه‌ای که بر دوش ماست و از وظیفه جهاد در راه خدا و فداکاری و جانبازی در راه خدا مهم‌تر است، تفقه می‌باشد. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: و ما كان المؤمنون لينفروا كافة^۱ حضرت علامه طباطبایی رحمته الله فرموده‌اند این

جمله خبریه در مقام نهی است؛ یعنی هرگز مؤمنین حق ندارند که همه برای جنگ و جهاد بسیج شوند؛ یعنی حرام است همه بروند جبهه و حرمت آن هم مؤکد است. در مباحث اصولی گفته‌اند که اگر متکلم بخواهد نهی خود را مؤکد کند، به جای اینکه از خود نهی استفاده کند، از جمله خبریه استفاده می‌کند؛ چنان‌که در مورد امر نیز همین‌گونه است.

چرا نهی مؤکد دارد؟ می‌فرماید برای اینکه «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها»^۱ چرا از هر فرقه‌ای یک عده بسیج نمی‌شوند. برای اینکه در دین عالم شوند و عالم دینی شوند. شاید روایتی که می‌فرماید «یرجح مداد العلماء علی دماء الشهداء»^۲ از همین آیه الهام گرفته شده باشد که اول از رفتن همگانی به جبهه نهی کرده و بعد با تحضیض «فلولا نفر» و به صورت خیلی مؤکدتر از امر، تکلیف به تحصیل علوم دینی کرده.

ما طلبه‌ها معتقدیم که در مقام امتثال این امر مؤکد هستیم و برای اینکه این امر مؤکد در خصوص تفقه در دین امتثال شود، باید مقدمات تفقه در دین تحصیل شود؛ یعنی کسی که می‌خواهد وارد فهم عمیق دین شود، خیلی روشن است که باید در ادبیات عرب تبحر داشته باشد؛ باید در علم اصول فقه تبحر داشته باشد. البته به نظر می‌آید «اصول فقه» تعبیر درستی نیست؛ زیرا فقط بخشی از اصول است که اصول فقه است و آن، مباحث اصول عملیه است؛ اما بخش‌هایی از علم اصول، به فقه به معنای اخص اختصاص ندارد و مورد نیاز همه معارف دین است. معارف دین که فقط احکام نیست. معارف دین معمولاً به سه بخش تقسیم می‌شود: عقاید، اخلاق و فقه. اصول را معمولاً می‌خوانند برای همان فروع یا احکام؛ چنان‌که عملاً در شیعه همین طور بوده است. البته اصول عملیه فقط به درد احکام می‌خورد، اما اصول فقط اصول عملیه نیست؛ مباحث الفاظ هست، مباحث تعادل و تراجیح هست؛ مباحث حجت هست. اینها خیلی بحث‌های وسیع‌تری است؛ یعنی شما معارف دینی را، چه در مورد عقاید و چه در مورد اخلاق، اگر بخواهید بفهمید باید علاوه بر ادبیات عرب، علم اصول را هم خوب بدانید؛ لفظ عام چه مفادی دارد؟ مطلق چه مفادی دارد؟ ظهور حجت است یا نه؟ عام و خاص اگر هر دو وارد شده چه طور می‌شود؟ مطلق داریم و مقید هم داریم چه طور می‌شود؟ آیا می‌شود لفظ در چند معنا به کار رود یا نه و... در همه معارفی که به قرآن و روایات ما مربوط است اینها کاربرد دارند.

همان‌طوری که برای فهم معارف دین اصول را می‌خواهیم، برای خود علم اصول موجود هم فلسفه را می‌خواهیم که البته این خیلی مهم نیست و بعضی معتقدند که می‌شود علم اصول را طوری تنظیم کرد که به فلسفه کاری نداشته باشد. البته الآن احتیاج دارد و کسی منکر نیست؛ اما برخی می‌گویند علم اصول موجود بیهوده فلسفه را پیش کشیده است. نباید وارد مباحث فلسفی می‌شد و از آنها در خودش استفاده می‌کرد.

۱. توبه (۹): ۱۲۲.

۲. صدوق، مالی، ص ۱۶۸.

چیزی که هیچ کس نمی تواند منکر شود این است که برای فهم معارف عقیدتی و اخلاقی دین هیچ چاره ای نیست جز اینکه شخص فیلسوف باشد. یعنی چه؟ یعنی با فلسفه می شود اثبات کرد که چیزی هست. خوب، می دانیم مکاتبی در عالم هست که معتقد است هیچ چیز در عالم نیست و همه اش خیال است. در همین جا دو فلسفه پیدا می شود: فلسفه واقع گرا و فلسفه ذهن گرا. ذهن گرا برای خودش استدلال هایی دارد و حرف هایی دارد. اگر کسی دچار شبهات اینها شود، از همین گام اول می ماند که واقعی نیست. پس دنبال چه چیز بروم؟ در مرحله بعد عده ای هستند که می گویند نه واقع را می گوئیم نیست و نه می گوئیم هست. اکثر فلاسفه غرب این طور می گویند که راهی به کشف واقع وجود ندارد؛ یعنی در بحث معرفت شناسی دچار شبهه هایی شده اند که این شبهه ها آنها را باز داشته است از اینکه بتوانند بگویند حتی یک مسئله، و لو بدیهی - وقتی ما می فهمیم - واقع باشد. صریحاً می گویند این اجتماع نقیضین که ما می گوئیم محال است، این، بر اساس تفکر خودمان است، نه اینکه واقعاً این طور باشد. ممکن است واقعاً محال نباشد؛ لکن ما این طور فهمیدیم.

نوع فلاسفه غرب که به نسبیّت مبتلا هستند همین را می گویند. اینجا ما که یک عقیده ای داریم اولاً باید خودمان را از این شبهات نجات بدهیم؛ یعنی برای این حرف هایی که بالاخره افراد زیادی، یعنی توده فلاسفه غرب گفته اند، پاسخی داشته باشیم. این برای خودمان. ممکن است کسی بگوید خود من به این شبهات مبتلا نیستم؛ ولی ما روحانی هستیم و وظیفه روحانی، دفاع از معتقدات دینی و تبیین آنهاست. دانشجوی شما و مردمی که با رسانه های جمعی سر و کار دارند در معرض این خطر هستند که شبهات آنها در ایشان تأثیر بگذارد.

چندین سال پیش طلبه ای خارج خوان و فاضل آمده بود پیش من گریه می کرد که ما دچار شبهات هستیم. بنابراین یک عده شک و نسبی گرا می شوند و می گویند: «من نمی گویم واقع نیست؛ اما مدعی هستم که هیچ راهی به واقع نداریم و نمی توانیم بگوئیم واقع هست یا نه، یا اگر هست چگونه هست. راه همه اینها بسته است». اینها را فقه نمی تواند حل و فصل کند و اینجاست که فلسفه باید بیاید و شبهات را پاسخ بدهد و علاوه بر این، ادله ای اقامه کند بر اینکه واقع هست، به طور جزم و یقین، و هیچ شبهه ای در آن نیست.

بعد از این آنها که می گویند واقع هست، عده ای از آنها می گویند واقعیت منحصر به همین عالمی است که به آن عالم ماده می گوئیم؛ یعنی هستی مساوی با ماده است. این می شود فلسفه مادی. ولی ما می گوئیم هدی للمتقین الذین یومنون بالغیب^۱ یعنی چیزهایی ورای عالم ماده هم وجود دارد. اینجا فلسفه مادی و الهی مقابل هم قرار می گیرد. فلسفه مادی حرف ها و استدلال هایی - به قول خودش - دارد که ما اسم آنها را شبهات می گذاریم. خوب، پاسخ به آن شبهه ها وظیفه روحانی است. عالم دینی وقتی می خواهد عقاید را تبیین کند، باید پاسخ این شبهه ها را بداند.

تازه خود فلسفه الهی اقسامی دارد. مسیحیت هم فلسفه الهی دارد و «یومنون بالغیب» است؛ اما با آن فلسفه می‌خواهد عقاید خودش را اثبات کند. یهود هم فلسفه الهی دارد، و مسلمان‌ها هم برای خودشان حرف‌هایی دارند. البته اینجا خیلی ما مشکل نداریم؛ زیرا اینها حرف‌های قابل توجهی ندارند؛ ولی در مراحل قبل، مشکلات اساسی و گردنه‌هایی هست که باید از آنها عبور کرد.

شیطان از روز اول دنبال القای شبهه بوده است؛ به طوری که فخر رازی که آدم ساده‌ای نیست، وقتی در تفسیر خودش شبهات شیطان درباره خدا را دارد نقل می‌کند، می‌گوید اینها پاسخ ندارد؛ مگر اینکه شما قائل به فلسفه اشعری بشوید که خدا هر کاری بخواهد می‌کند. حسن و قبح عقلی و ذاتی را باید کنار بگذاری؛ و آلاً نمی‌توان جواب اشکالات شیطان را داد. این شیطان الآن هم فعال است و همان شبهات را با قالب‌های جدید و بیان‌های مختلف و با عوامل تحصیل کرده باهوش امروز که در دانشگاه‌ها حضور دارند، اینها را ترویج می‌کند. باید کسانی باشند که اولاً کاری کنند که خود طلبه‌ها به این شبهات مبتلا نشوند و ثانیاً برای جامعه اسلامی، بلکه برای جامعه بشری تبیین کنند که این حرف‌ها نادرست است و حرف صحیح این نیست، و این، کار فیلسوف است.

علاوه بر این ما اصلاً فرض می‌کنیم که هیچ کدام از اینها نیست؛ این‌طور که این آقایان می‌گویند هیچ مشکلی در راه نیست و ما مستقیم می‌توانیم برویم سر خوان کتاب و سنت و معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام. خیلی خوب ما با شما همراه می‌شویم و از همه آن مشکلات صرف نظر می‌کنیم؛ اما حالا که می‌خواهیم برویم سر خوان اهل‌بیت علیهم‌السلام آیا فرمایشات اهل‌بیت علیهم‌السلام و خود خدای متعال همه همان مسائل «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام» است؟ همه‌اش مثل «اغسل ثوبک من ابوال ما لا یوکل لحمه» است؟ همه‌اش مثل «صل هکذا» یا «صلوا کما رأیتمونی اصلی» است؟ یا اینکه نه، خطبه‌های ابتدای نهج البلاغه هم برای اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ ادعیه و مناجات‌ها هم مال اهل‌بیت علیهم‌السلام است. اینها دیگر احکام نیست. آنجا دارد «لَمْ یُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلٰی تَحْدِیدِ صِفَتِهِ وَلَمْ یَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ ... مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهٗ وَمَنْ حَدَّهٗ فَقَدْ عَدَّهٗ وَمَنْ عَدَّهٗ فَقَدْ اَبْطَلَ اَزْکَهِ^۱...» خود قرآن دارد: «لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اَلَهٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا»^۲. در اینها که شکی نیست که بیان عقلی است و فقه نیست؛ زیرا قرآن در این آیه در صدد اثبات توحید است. این را ملاحظه کنید بیش از بیست تقریر شده و همه آنها دچار اشکال است. مگر نباید این فرمایش خدا تقریر و فهم بشود.

یک وقت یک آقای که عمرش را در تفسیر قرآن گذاشته بود به من فرمود تو با فلسفه چه فهمیده‌ای که من با کتاب و سنت نفهمیدم؟ گفتم همین کتاب و سنت را؛ من این

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴، ص ۳۰۸.

۲. انبیاء (۲۱): ۲۲.

فرمایش امیرالمؤمنین را فهمیده‌ام که فرموده داخل فی الاشياء لا بالممازجه؛^۱ خدا در همه چیز هست. اشیا جمع محلی به ال است. اصلاً من دلیل عقلی دارم و اگر امیرالمؤمنین هم نمی‌فرمود من به آن می‌رسیدم که خدا در همه موجودات هست؛ در این خودکار هم هست. حالا شما که فهمیدی بفرما یعنی چه؟ این که کلام معصوم است دیگر. من اگر معصوم نمی‌فرمود هم می‌فهمیدم، اما حالا که فرموده، شما این را توضیح بده چطور خدا در همه چیز هست؟ آیا اینها را برای فهم گفته‌اند یا گفته‌اند بخوانیم تا ثواب ببریم؟! یقیناً گفته شده برای اینکه ما بفهمیم. همین‌طور یحشر الناس علی نیاتهم^۲ «مردم محشور می‌شوند مطابق نیت‌هایشان»، یا یحشر بعض الناس علی صور یحسن عندها القردة والخنزیر؛^۳ «روز قیامت مردم با چهره‌هایی محشور می‌شوند که بوزینه‌ها و خوک‌ها پیش آن چهره‌ها زیبا جلوه می‌کند». این را ما فهمیدیم واقعاً این‌طوری است. شما بفرمایید چطور می‌شود انسان‌ها در عین اینکه به صورت انسان محشور می‌شوند - چرا که همدیگر را می‌شناسند و در یوم تبلی السرایر همه می‌فهمند که این زید است؛ یعنی چهره خودش را دارد - در عین حال به چهره حیوان نیز هست. این چطور می‌شود؟

فلسفه برای همین‌هاست؛ یعنی تمام سنگلاخ‌ها و خان‌های مختلفی را که در پیش داریم تا برسیم به اینکه خدایی هست و وحیی هست و معادی هست، پشت سر بگذاریم و تمام آرای مخالف را رد کنیم که تا آنها را رد نکنیم اصلاً به اینجا نمی‌رسیم؛ یعنی فلسفه‌های مختلفی که چه بخواهیم و چه نخواهیم دارند کار می‌کنند و ایادی شیطان هستند، آیا ما در برابر آنها وظیفه‌ای نداریم؟ مگر روحانی مرزبان نیست؟ مرزبان باید جلوی هجوم شیاطین را بگیرد همان‌طور که امام صادق علیه السلام فرمود: علماء شیعتنا مرابطون بالثغر الذی یلی إبلیس وعفاریته؛^۴ «علمای شیعه مرزبانان‌اند در مرزی که مهاجم آن شیطان و عوامل شیطان است». تمام این سایت‌ها که خدا می‌داند چقدر سایت علیه فلسفه الهی، مکتب الهی و به خصوص شیعه فعالیت می‌کند، اینها را نمی‌شود با فقه و اصول جواب داد.

اگر روحانی وظیفه دارد که از دین دفاع کند و مرزهای دین را حفظ کند، پس خیلی ضروری‌تر از کار در احکام و فروع، کار در عقاید و اخلاق است. برای فروع یک مجتهد کافی است. اگر یک مجتهد داشته باشیم، پاسخگوی تمام نیاز شیعه در احکام هست؛ ولی این‌طور چیزها با کتاب حل نمی‌شود. شبهه به انحای مختلفی است؛ یک شبهه است، ولی شیطان آن را به شکل‌های مختلف تسویل و تزیین می‌کند. شما باید با تک‌تک آنهايي که شبهه دارند بنشیني و صحبت کنی. گاهی برای یک شبهه جلسات متعددی لازم است تا آن شبهه از ذهن طرف بیرون بیاید. بنابراین حوزه علمیه که وظیفه حمایت از دین را به عهده

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۸۶.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۰.

۳. خوئی، منهاج البراعة، ج ۱۹، ص ۳۰۳.

۴. طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۷.

دارد، وظیفه‌اش در این باب خیلی سنگین‌تر است؛ زیرا این باب مهم‌تر است. آری، عقاید مهم‌تر از احکام است؛ چراکه اصول دین در آن است؛ ارکان اصلی دین در آن است. از این باب است که کسانی که بصیر بودند همواره در این مسائل وارد شدند. شما می‌بیند از زمان شیخ مفید شیخ مفید، وارد می‌شود و تصحیح الاعتقاد می‌نویسد؛ یعنی به جناب صدوق می‌فرماید اینها که شما به عنوان اعتقادات ما معرفی کرده‌اید، خیلی از اینها درست نیست؛ چون شما ظاهر روایات را اخذ کردید، در حالی که نمی‌شود ظاهر روایات را اخذ کرد. خواجه تجرید را می‌نویسد که اگر ملاحظه بفرمایید مقصد اول و دوم آن همین مباحث امور عامه و جواهر و اعراض است. مباحث امور عامه یعنی همان که ملاصدرا مفصلاً در سه جلد اول/سفار بحث کرده. خواجه قبل از او در مقصد اول تجرید اینها را دارد. جواهر و اعراض یعنی همان که ملاصدرا چند قرن بعد از خواجه آمده و بسط داده است در جلد چهارم و پنجم/سفار. در مقصد سوم هم خواجه وارد الهیات می‌شود و در مورد معرفت خدا و اثبات وجود خدا و اوصاف خدا بحث می‌کند، یعنی همان مباحثی که ملاصدرا در جلد ششم و هفتم/سفار بحث کرده است.

چرا خواجه این مباحث فلسفی را مطرح کرده؟ می‌دانید بین فلسفه و کلام، از نظر مسائل، نسبت عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی مسائلی هست که مخصوص فلسفه است، مثل همان مباحث امور عامه و جواهر و اعراض، و مباحثی هست که مخصوص کلام است، مانند امامت خاصه و نبوت خاصه؛ بلکه خود امامت. اینها مباحث کلام است. اما مباحث مشترکی هم وجود دارد؛ مثل اینکه عالم منحصر به عالم محسوس نیست؛ بلکه ما ورای این عالم، موجوداتی هست که در رأس آنها خدای متعال است. همچنین مثل اینکه انسان منحصر به بدن محسوس نیست؛ روحی دارد و روح بعد مرگ باقی می‌ماند. انسان آن‌چنان نیست که سدی و عبث آفریده شده باشد. این انسان را یک حکیم قادر مطلق آفریده است و حسابی و کتابی دارد و اینها مباحثی است که هم فیلسوف متعرض آن می‌شود و هم متکلم. چون در عقاید هست، متکلم باید بحث کند و چون مربوط به شناخت هستی است، فیلسوف باید بحث کند.

حال آن بخش اول که مسائل خاص فلسفه است، چرا باید در کتاب کلامی بیاید؟ چرا خواجه در تجرید باید مباحث امور عامه و جواهر و اعراض را مطرح کند که بحث کلامی نیست؟ زیرا خواجه می‌بیند که نمی‌شود وارد مباحث کلامی شود، مگر اینکه قبلاً مباحث فلسفی محض را بحث کرده باشد؛ تا آنها بحث نشود، نمی‌شود از اینها بحث شود. نظیر اینکه هر فقیهی می‌بیند تا اصول را بحث نکند، نمی‌تواند وارد مسائل فقه شود. البته این آقایان، آنها که ملأ هستند - یک عده که یقیناً مزدور آمریکا هستند و هیچ معطلی ندارد؛ لکن آنها را نمی‌شناسیم - اما آنها که ملأ هستند و دین دارند می‌گویند در فقه هم نباید اصول باشد؛ یعنی مسلک اخباری دارند. خب این دیگر پنبه‌اش زده شده و محققین ما در اصول روشن کرده‌اند که نمی‌شود. همان‌طور که فقه و اصول از هم تفکیک‌ناپذیر است، مباحث فلسفی هم از کلام تفکیک‌ناپذیر است. بنابراین ضرورت دارد مباحث فلسفی در حوزه‌ها باشد.

همواره دلسوزها و آدم‌های بصیر اصرار داشتند بر اینکه فلسفه باید در حوزه باشد. من به دلیل اینکه رشته‌ام فلسفه بوده خیلی حساس بودم. حضرت امام علیه السلام هر وقت اسم فقه و اصول را می‌آوردند، اسم فلسفه را هم می‌آوردند؛ چراکه ضرورت دارد، و آنان که مخالفت می‌کنند از دو حال خارج نیستند: یا جاهل‌اند؛ یعنی نمی‌فهمند دارند چه کار می‌کنند و چه خیانتی به اسلام و تشیع می‌کنند؛ یا بدترند؛ کسانی هستند که دشمنان اسلام آنها را به این کار وادار کرده‌اند تا با آن چیزی که حربۀ کوبنده‌ای در مقابل آنهاست مبارزه کنند؛ مثل اینکه در ظاهر می‌گویند انرژی هسته‌ای را نباید داشته باشید. چرا؟! شما خود کلاهک‌های هسته‌ای فراوان دارید؛ اسرائیل، یک کشور جعلی قلابی، کلاهک هسته‌ای دارد و انرژی هسته‌ای تولید کرده؛ خودش همه آنها را تولید کرده؛ چرا ایران نباید داشته باشد؟ همان‌ها دارند تلاش می‌کنند که القا کنند در حوزه‌ها نباید فلسفه باشد. چرا؟ برای اینکه همان‌طور که انرژی هسته‌ای یک جور به ما قدرت می‌دهد، فلسفه هم یک جور دیگر به ما قدرت می‌دهد.

در باب مبارزه فرهنگی، فقه و اصول نمی‌تواند ابزار باشد، البته آقایان می‌گویند کسی که می‌رود دنبال فلسفه ممکن است دچار خطا شود. یک وقت من این را به خود آقای سیدان عرض کردم؛ گفتم حاج آقا، مثل ما و شما مثل دو برادری است که دشمن به آنها حمله می‌کند و در کمین آنهاست؛ دشمنی که به انواع سلاح‌ها مجهز است. شما می‌گویید که باید نرفت دنبال سلاح‌های انفجاری؛ نباید بمب ساخت؛ چون ممکن است منفجر شود و شما را نابود کند. اما ما می‌گوییم نه، باید بمب را ساخت؛ زیرا با سلاح چوب و چماق امروز نمی‌شود به جنگ دشمن رفت. فلسفه را می‌خواهیم و لازم داریم. شما فرمودید این منفجر می‌شود؛ این دیگر به ما ربط ندارد. ما وظیفه را انجام می‌دهیم. خدا می‌فرماید والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا^۱ این آیه که دروغ نیست. اگر من واقعاً تلاشم فی‌الله باشد، خدا نمی‌گذارد من دچار اشتباه شوم؛ دچار آن ضلالت‌هایی که شما می‌فرمایید بشوم. این قرآن است دیگر: والذین جاهدوا فینا لنهیدینهم سبلنا ان علینا للهدی.^۲ اگر برای غیر خدا این کارها را می‌کنم، که به درک که گمراه می‌شوم، و اگر هم فی‌الله است، گمراه نمی‌شوم؛ خدا تضمین فرموده است. از طرف دیگر اگر شما فکر می‌کنید که برخی از عقاید فلاسفه خطاست، ممکن است شما اشتباه می‌کنید که اینها را خطا می‌دانید. از کجا معلوم آنچه شما می‌گویید درست است. خود میرزای اصفهانی می‌گوید خدا نه موجود است نه معدوم. این حرف است؟! او استاد اینها و بنیان‌گذار این مکتب است. خوب ما می‌فهمیم که این حرف نادرست است؛ حالا شما معتقد باشید.

بنابراین ما اگر می‌خواهیم طلبه باشیم، باید فلسفه را داشته باشیم؛ برای اینکه از حوزه اسلام بتوانیم حمایت و دفاع کنیم. البته اگر کسی بخواهد فلسفه را برای خودش بخواند، اصلاً حرام است که در حوزه باشد؛ زیرا حوزه به فلسفه نگاه استقلالی نمی‌تواند داشته باشد و باید آن را در خدمت دین قرار دهد؛ همان‌طور که علمای ما همین کار را می‌کردند و فلسفه را در خدمت دین قرار می‌دادند.

۱. عنکبوت (۲۹): ۱۹.

۲. لیل (۹۲): ۱۲.

سوال دوم: بعضی از اساتید معتقدند که فلسفه را باید خیلی خوب خواند. مثلاً بعضی از آقایان می‌گویند بیست سال باید وقت بگذارید و کار عمیق کنید تا ثمره بدهد و نقل می‌کنند از حضرت علامه، با آن مراتب تخلقی که داشتند، طلبه‌ای را که در کلاس فلسفه چرت می‌زده است عذر او را می‌خواستند. البته من نمی‌دانم این قضیه چقدر صحت دارد. در هر صورت برای بنده این تصور و برداشت ایجاد شده است که فلسفه را اگر انسان بخواند ولی عمیق نخواند، شاید خطرهایی داشته باشد. خواستم ببینم شما این موارد را تأیید می‌کنید؟

استاد: بله، از قول مرحوم آقای احمدی میانجی هم نقل کرده‌اند که علامه طباطبایی به ایشان فرموده که یا فلسفه را باید جدی و مستمر بخوانی یا باید حذفش کنی. اینکه چه کسی باید وارد فلسفه شود، خود فلاسفه از جمله ملاصدرا در جلد سوم / سفر در آخر بخش اول بحث علم و عالم و معلوم، بخش علم را که می‌خواهد تمام کند سخنش این است که و حرامّ علی اکثر العقول که وارد این مباحث شوند. البته بقیه عبارت عربی یادم نیست. این کاری است که نباید همه وارد آن شوند؛ زیرا یک مایه‌های اولیه‌ای می‌خواهد تا انسان بتواند تفهم کند. فلسفه یک علم عقلی محض دقیق است. کسانی که مشورت می‌کنند کدام رشته را انتخاب کنیم، می‌گویم یک مایز روشن این است: شما در دبیرستان ریاضی‌تان چطور بود؟ اگر درس ریاضی را راحت می‌فهمیدید، استعداد علوم عقلی دارید و اگر کسی در ریاضی مشکل داشته، اصلاً وارد شدنش صحیح نیست.

بسیاری هستند که مشتاق‌اند، اما وقتی وارد این رشته می‌شوند، به خصوص کارشناسی ارشد، ردشان می‌کنم. سرّ آن هم این است که احساس می‌کنم این آقا به درد این کار نمی‌خورد. یک وقت به یک آقای گفتیم که به نظر من شما با جدیت و سابقه‌ای که دارید، در رشته‌ای دیگر می‌توانید موفق باشید؛ اما در فلسفه نه، نمی‌توانید قبول شوید. ایشان را رد کردم و کمی ناراحت شد. خودش هم بعداً به من گفت؛ اما بعد از سال‌ها پیش من آمد و خوشحال بود و خیلی هم تشکر می‌کرد. سرّش این بود که من تشخیص دادم ایشان به درد این رشته نمی‌خورد، ولی چند رشته را اسم بردم و گفتم در اینها موفق می‌شود. در دکتری آن رشته قبول شده بود و خیلی خوشحال بود؛ ولی اگر کارشناسی ارشد فلسفه می‌آمد، خیلی جان می‌کند همان کارشناسی ارشد قبول می‌شد. امکان نداشت در دکتری فلسفه قبول شود.

لذا در عین اینکه فلسفه یک ضرورت است و حوزه‌ها نمی‌توانند از آن خالی شوند و خالی شدن آنها، مثل خالی شدن یک ارتش از انرژی اتمی یا از توپ و تانک و هواپیمای بمب‌افکن است و معطلی ندارد؛ اما در عین حال باید یک عده خاصی بیابند، آنها که استعداد ریاضی‌شان خوب است. البته آنها که استعداد ریاضی خوبی ندارند، نوعاً حافظه خوب دارند. آنها به درد رشته‌های دیگر می‌خورند که دسته اول به درد آنها نمی‌خورند. آنها حافظه می‌خواهد و معمولاً اینها که استعداد ریاضی دارند حافظه قوی ندارند. تنها نوابغ هستند که هر دو در آنها کامل است. لذا اینکه چه کسی باید کجا برود مسئله دیگری است. ضرورت فلسفه درست است؛ فلسفه ضرورت دارد؛ اما نه برای همه افراد.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

چیستی فلسفه اسلامی^۱

علی شفاعخش^۲

چکیده

پیش از ورود به ساحت فلسفه، باید به دو مسئله اساسی پاسخ داد؛ نخست اینکه فلسفه چیست و معرفت فلسفی چگونه معرفتی است؟ دیگر اینکه مراد از «اسلامی بودن» فلسفه چیست و اساساً چرا این فلسفه به «قید اسلامیت» متصف و مقید می‌گردد؟

فلاسفه درباره «چیستی فلسفه» تعاریف متعدد و فراوانی ارائه کرده‌اند؛ در این میان صدرالمتهلین نیز دو تعریف به دست داده است که به نوبه خود اهمیت ویژه‌ای دارد؛ نخست اینکه فلسفه، دانش پرسش از «وجود»، عوارض، ویژگی‌ها و احوالات آن است که می‌کوشد با تلاش‌ها و مجاهدت‌های عقلانی و برهانی خود، مسئله‌ها و پرسش‌های بنیادین انسان در حوزه هستی‌شناسی را پاسخ گوید. همچنین فلسفه عبارت است از نظم علمی و عقلی عالم عینی و خارجی، در نفس و فکر انسان.

فلسفه موجود و محقق - که تعریف آن گذشت - به این معنا اسلامی است که در فضا و محیط اسلامی تکون و تکامل یابد و از آموزه‌های قرآنی و روایی - در بخش‌های مختلف و موارد فراوان - تأثیر پذیرد؛ البته این تأثیر و الهام‌پذیری از تعالیم دین اسلام، به‌اندازه‌ای بوده است که اگر در محیط و بستر دیگری، غیر از آن رشد می‌کرد، بدون تردید سیر و مسیری دور از آنچه هم‌اکنون شاهدیم، می‌یافت.

واژگان کلیدی

چیستی فلسفه، برهان، اسلامیت فلسفه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۷.

۲. کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی (A.sh.namaz@gmail.com).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که دربارهٔ فلسفه مطرح می‌شود این است که اساساً فلسفه چیست؟ و چه نوع تفکری را به انسان می‌آموزد؟ به بیان ساده‌تر، چه تعریفی از دانش فلسفه می‌توان به دست داد؟ از دیدگاه شهید مطهری نخستین و ضروری‌ترین مسئله دربارهٔ فلسفه، شناخت چیستی و ماهیت آن است: «اولین مسئله‌ای که لازم است دربارهٔ فلسفه بدانیم این است که فلسفه چیست؟»^۱

دربارهٔ اینکه فلسفه چیست و تفکر فلسفی کدام است، در میان عموم مردم سخنان و دیدگاه‌های متفاوت و متناقضی به میان می‌آید که در بیشتر موارد، غیر علمی، مبهم و به‌دور از واقعیت هستند. به تعبیر استاد مطهری رحمته‌الله:

هر کسی از لفظ فلسفه پیش خود معنایی می‌فهمد، تا جایی که بعضی گمان می‌کنند فلسفه یعنی اظهارنظرهای آمیخته با بهت و تحیر دربارهٔ جهان؛ و برخی کار را به جایی کشانیده‌اند که خیال می‌کنند فلسفه یعنی پراکنده‌گویی و احیاناً تناقض‌گویی؛ و برخی بین مسائل فلسفی و مسائلی که در سایر علوم مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد، فرق نمی‌گذارند و از این‌رو حل یک مسئله فلسفی را از علوم دیگر انتظار دارند و یا مسئله‌ای را که مربوط به علوم دیگر است، جواب‌گویی آن را از فلسفه می‌خواهند.^۲

از این‌رو شایسته است برای تصحیح دیدگاه آن‌دسته از مردم که دوستدار مطالعات فلسفی‌اند و نیز نوآموزان رشته فلسفه، «چیستی» این دانش به‌طور صحیح و واضح تبیین شود تا از ابهامات، سوء تفاهم‌ها و انحرافات پیشگیری شود و بر اشتیاق و علاقه آنان به این دانش مفید افزوده گردد.

اما دربارهٔ اینکه «فلسفه» چیست و چه نوع معرفتی برای انسان به ارمغان می‌آورد، سخن‌های فراوانی از سوی فلاسفه به میان آمده و دربارهٔ چیستی و ماهیت این دانش، تعاریف متعدد و متنوعی از ایشان به چشم می‌خورد. فلسفه در این تعاریف، از «دوستداری حکمت» و «شناخت خود» گرفته تا «دوستداری مرگ»، «شناخت عوارض موجود بماهو موجود» و... توصیف شده است.

در بین تعاریفی که فلاسفه از این دانش به دست داده‌اند، تعریفی که صدرالمألهین از فلسفه بیان می‌کند، از جهاتی روشن‌تر و جامع‌تر به نظر می‌رسد؛ از این‌رو، در این نوشتار می‌کوشیم تا با بهره‌گیری از دو تعریفی که ملاصدرا بدانها اشاره نموده است، به تبیین چیستی فلسفه بپردازیم.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۲۵.

۲. همان، ج ۶، ص ۵۹ و ۶۰.

بحث دیگری که طرح آن پس از آگاهی از «چستی فلسفه» به طور «مطلق» و «بدون قید»، ضروری می‌نماید، پاسخ به این سؤال بسیار مهم است که چرا باید فلسفه را «اسلامی» بنامیم و آن را به دین خاصی «مقید» کنیم؟ مگر فلسفه و تعقل، زبان مشترک میان همه افراد بشر نیست؟ و مگر تفکر فلسفی مبتنی بر «بدیهیات فطری» همه انسان‌ها نمی‌باشد؟ باین حال، به چه دلیل باید آن را «اسلامی» نامید؟ براساس کدام ضرورت و توجیه می‌توان فلسفه را به قید اسلامیت، مسیحیت، یهودیت یا دیگر ادیان و اقوام، مقید و محدود ساخت؟ بر این اساس، با توجه به مطالب و سؤالات یادشده، در مقاله حاضر برآنیم تا به دو مسئله ذیل پاسخی تحقیقی و مستند داده شود: اولاً، فلسفه چیست؟ و ثانیاً، این فلسفه به چه دلیل «اسلامی» است؟

شایان ذکر است که مقصود ما از «چستی» این دانش، فلسفه در «مقام تعریف» است؛ اما وقتی درباره قید «اسلامی بودن» آن بحث می‌کنیم، مراد، فلسفه در «مقام تحقق» است. توجه به تفاوت و تمایز میان مقام «باید و تعریف» و مقام «است و تحقق» و تفکیک میان آن‌دو، از نظر روش شناختی سودمند و راهگشاست.

تعاریف فلسفه

۱. وجودشناسی برهانی

فلاسفه از ارسطو تا علامه طباطبایی و شهید مطهری، درباره «چستی فلسفه» تعاریف متعدد و متفاوتی ارائه کرده‌اند که هریک از آنها در عین مفیدبودن و تمایزشان، ناظر به وجهی از وجوه این دانش‌اند. دو نمونه از مهم‌ترین و رایج‌ترین آنها در این میان، تعریفی است که ملاصدرا در *سفار* آورده است:

«إن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات بما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني»^۱.

براساس تعریف مزبور که البته تعریف به «غایت» است، فلسفه دانشی شمرده می‌شود که به انسان کمک می‌کند تا موجودات و ویژگی‌های آنها را- البته از نظر وجودی و به نحو کلی- بشناسد و بدین وسیله با ارتقای معرفت خود نسبت به حقایق موجودات، نفس خود را تکامل ببخشد.

درباره وجود و موجودات هستی ممکن است هرکس برای خود نوعی شناخت و تفسیر شخصی داشته باشد، اما باید توجه داشت که هر نوع شناختی نمی‌تواند صحیح و مقبول واقع گردد؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که کسی به چیزی معتقد می‌شود که به گمان خود صحیح است؛ اما در واقع، مطابق با عالم خارج نیست. از این رو، تنها شناختی معتبر و صحیح است که موجودات را آن گونه که در عالم واقع هستند، ترسیم کند؛ بنابراین فلسفه می‌کوشد تا

۱. ملاصدرا، *سفار*، ج ۱، ص ۲۳.

موجودات را آن گونه که هستند - و نه آن گونه که ما می‌پنداریم - به ما بشناساند؛ اما چنین شناختی جز با ابزار «برهان» و «استدلال یقینی» میسر نیست. تنها برهان است که می‌تواند شناختی یقینی و قطعی از عالم خارج به دست دهد و هرگز نمی‌توان در شناخت عالم، از مادون برهان یعنی وهم و خیال و شک و گمان بهره برد «فیلسوف در بند برهان و احکام یقینی و برهانی است و از آرای جمهور و اقوال مشهور و مقبولات قوم، متابعت نمی‌کند».^۱

بنابراین، به وسیله شناخت صحیح و دقیقی که فلسفه از موجودات هستی به دست می‌دهد، نفس انسان تکامل می‌یابد؛ زیرا میان نفسی که درباره موجودات نظام هستی جاهل است و نفسی که به اصل وجود و ویژگی‌های وجودی این موجودات آگاهی دارد، تفاوت است. به همین دلیل نفسی که به حقایق موجودات آن گونه که هستند عالم باشد، شریف‌تر و کامل‌تر خواهد بود از نفسی که یا درباره موجودات هستی شناختی ندارد و یا معرفتی ناقص، تقلیدی و غیر مطابق با واقع دارد. در ضمن باید توجه داشت که تنها، شناختی فلسفی است که مبتنی بر «منطق» و «برهان» باشد. به صرف اینکه عقیده‌ای دشوار و مغلق باشد و تصویری کلی و پیچیده از نظام هستی ترسیم کند، نمی‌توان آن را بینشی فلسفی خواند؛ به این دلیل که «ملاک» در فلسفی‌بودن یک اندیشه، ابتنای آن بر برهان است و فقط این نوع «شناخت برهانی» و یقینی از جهان است که نوعی کمال برای نفس محسوب می‌شود و نه هر نوع شناختی؛ به بیان دیگر، فیلسوف کسی است که می‌کوشد تا جایی که می‌تواند و به قدر وسع و ظرفیت فکری خویش، با ابزار برهان و استدلال و سیر از «بدیهیات فطری» به سوی «نظریات»، پرده از چهره نظام هستی و موجودات مختلف آن برگیرد؛ زیرا مسائل فلسفه مبتنی است بر احکام ضروری و قطعی عقل. علامه طباطبایی می‌گوید:

حکم العقل حکماً ضروریاً فطریاً^۲

فلسفه، دانش پرسش از «وجود» است و فیلسوفان می‌کوشند تا عوارض، ویژگی‌ها و احوالات وجود را با تلاش و مجاهده عقلانی دریابند. به دیگر سخن، فلسفه علمی است که به پرسش‌های کلی، کلان و بنیادین انسان درباره موجودات از آن نظر که فقط وجود دارند و نه از آن حیث که تعین، شکل و قالبی خاص به خود گرفته‌اند، پاسخی برهانی می‌دهد؛ بنابراین، در کوتاه‌ترین عبارت می‌توان گفت که فلسفه «وجودشناسی برهانی» است، اما هستی‌شناسی‌ای که صرفاً در حد ظرفیت محدود بشر است، نه لزوماً شناختی کامل، نهایی و خطاناپذیر از وجود. «علمی را که از احوال موجود مطلق، بحث می‌کند؛ یا علمی که از احوال کلی وجود گفت‌وگو می‌کند؛ یا مجموعه قضایا و مسائلی که پیرامون موجود «بماهو موجود»، مطرح می‌شود»^۳، فلسفه می‌نامیم.

۱. رضا داوری، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۰.

۲. سید محمد حسین طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۱۲۲.

۳. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۹۱.

در اینجا لازم است درباره یکی دیگر از قیود مهم که در تعریف فلسفه اخذ می‌شود، شرحی کوتاه ارائه شود. سؤال این است که وقتی در آثار فلاسفه گفته می‌شود، فلسفه درباره موجودات «از آن جهت که موجودند» بحث می‌کند، این قید به چه معناست؟ توضیح آنکه وقتی درباره اشیاء و موجودات مختلف بحث می‌کنیم، دو نوع احکام و صفات را می‌توانیم بر آنها حمل نموده و نسبت دهیم:

۱. احکام خاص: صفاتی‌اند که به تعیین و قالب خاص موجودات ناظرند؛ به این معنا که موجودات از آن جهت که به قید خاصی مقید شده‌اند و در قالب و حد وجودی مخصوصی تحقق یافته‌اند، به آن احکام متصف می‌شوند: صفات خاصه یعنی صفاتی که آن اشیاء از این جهت متصف به آنها هستند که دارای تعین و تعریف خاص می‌باشند؛^۱ مثلاً، «آهن» از آن حیث که موجودی است که در حد و قالبی خاص، تعین و تحقق یافته، به یک سلسله احکام متصف می‌شود؛ مانند اینکه وزن خاصی دارد، از رنگ مخصوصی برخوردار است، نقطه ذوب معینی دارد و همین‌طور دیگر احکامی که به «آهن بودن» آهن باز می‌گردند؛

۲. احکام عام: احکامی‌اند که مربوط به «اصل وجود» موجودات‌اند؛ یعنی موجودات صرفاً از آن نظر که وجود و تحقق دارند، به آن احکام متصف می‌شوند نه از آن حیث که به قید یا حد خاصی مقید و محدودند. صفات عامه یعنی صفاتی که اشیاء از آن جهت که موجودند آن صفات را دارا هستند؛^۲ مثلاً آهن، درعین حال که دارای یک سلسله احکام است که به تعیین و تقید خاص آن برمی‌گردد، احکام دیگری نیز دارند، از جمله اینکه معلول است، حادث است، ممکن است، شئی است، منشأ اثر است.

این صفات ناظر به «اصل وجود» و تحقق آهن‌اند؛ یعنی آهن تنها از آن حیث که موجود است و عینیت دارد، به این صفات متصف می‌شود، نه از آن جهت که فلان فلز خاص است. با توجه به دو نوع احکام مزبور، باید افزود که فلسفه فقط از احکام عام موجودات؛ یعنی موجودات از آن نظر که وجود دارند، بحث می‌کند و نه از احکامی که به حد و قالب وجودی موجودات ناظرند؛ به بیان دیگر می‌توان گفت فلسفه یا متافیزیک، نگرشی است به هستی، وقتی هنوز در قالبی [خاص و محدود] ریخته نشده است.^۳

۲. وجود عقلی عالم خارج، در فکر انسان

تعریف دومی که ملاصدرا ذکر می‌کند چنین است:

نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية^۴

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۴۷۴.

۲. همان.

۳. عبدالکریم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، ص ۳۵.

۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۳.

این تعریف نیز از منظری دیگر چهره دانش فلسفه را به تصویر می‌کشد. براساس این تعریف، فلسفه دانشی است که می‌کوشد «نظم عینی و خارجی» عالم را به «صورت علمی و عقلی» در فکر فیلسوف ترسیم کند. به عبارت ساده‌تر، فلسفه می‌کوشد تا از نظام هستی و عالم خارجی، یک «نقشه علمی» و ذهنی برای فیلسوف تهیه کند:

جهان، اعم از بخش معقول و یا محسوس آن، دارای یک نظام علی^۱ و نظم عینی است و فلسفه عبارت از نظم علمی آن می‌باشد؛ بنابراین فیلسوف کسی است که نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود ادراک نماید؛ یعنی خطوط کلی هستی عینی، در جان او ترسیم شده باشد.^۲

برای مثال در ظرف خارج و واقع، عالمی وجود دارد به نام «برزخ» یا «مثال». عالم برزخ فی‌نفسه و در خارج، موجود و محقق است و آثار وجودی فراوانی بر آن مترتب می‌شود. حال فلسفه با مباحث خود می‌کوشد از عالم برزخ و موجودات برزخی که ویژگی‌های مختص به خود دارند، نوعی شناخت از جنس مفهوم و علم- که البته مطابق با واقع‌اند- در نفس انسان پدید آورد. در پرتو معرفت فلسفی، انسان می‌تواند دریابد که مثلاً عالم برزخ و موجودات آن، دارای مرتبه‌ای از تجردند به نام «تجرد غیر تام برزخی» یا «مثالی»؛ حرکت به معنای خروج از قوه به فعل ندارند؛ به واسطه تجردشان، درخصوص موجودات مادی کامل‌ترند؛ ادراک آنها، چه در لذات و چه در آلام و رنج‌ها، قوی‌تر و شدیدتر است؛ مکانمند و زمانمند نیستند و

فلسفه چیستی، ویژگی‌ها و قوانین وجودی حاکم بر عالم برزخ را در جایگاه مرتبه‌ای از مراتب هستی،^۳ به گونه‌ای علمی و عقلی برای فیلسوف، معقول و مفهوم می‌سازد؛ البته فقط در حد ادراک محدود بشری و نه لزوماً به طور مطلق و کامل. دیدن و ادراک شهودی و عینی عالم مثال نیز که ارزش و شرافت بالاتری دارد، بر عهده علم «عرفان» است؛ بنابراین «فلسفه همان استکمال نفس، به نظم عقلی جهان هستی است».^۴

انسان و توانایی تفسیر عقلی عالم

به تعبیر شهید مطهری یکی از تفاوت‌های مهم میان انسان و حیوان این است که حیوانات، «جهان احساس» اند اما انسان «جهان تفسیر»؛^۵ به این معنا که حیوانات فقط با

۱. نظام «علی»؛ به معنای نظامی مبتنی بر علیت و معلولیت است.

۲. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۲۱.

۳. ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۵۰ و ۳۹۰.

۴. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، ص ۱۲۱.

۵. این اصطلاح از شهید مطهری است؛ بدین معنا که انسان موجودی است که علاوه بر «احساس» عالم پیرامون خود، قادر به «تفسیر» و تحلیل جهان و تأمل در مسائل کلی جهان‌بینی و هستی‌شناختی است.



حواس ظاهری می‌توانند با جهان ماده در ارتباط و تماس باشند و از نیرویی که با آن بتوانند به تفسیر نظام هستی و تعمق در آن بپردازند، بی‌نصیب‌اند؛ ازاین‌رو، یک حیوان نمی‌تواند جهان‌بینی و به تبع آن، یک ایدئولوژی و نظام رفتاری و اخلاقی مبتنی بر آن داشته باشد،^۱ اما انسان به سبب بهره‌مندی از موهبت عقل و قدرت اندیشه و تعقل می‌تواند به شناخت، تفسیر و تبیین نظام هستی بپردازد و برای خود نوعی جهان‌بینی و هستی‌شناسی منسجم و نظام‌مند به دست آورد:

بسیاری از حیوانات از نظر جهان‌احساسی، از انسان پیشرفته‌ترند، یا از نظر اینکه مجهز به بعضی حواس‌اند که انسان فاقد آن حس است؛ آن‌چنان‌که گفته می‌شود برخی پرندگان از نوعی حس رادار برخوردارند، و یا در حواس مشترک با انسان، از انسان بسی حساس‌ترند؛ آن‌چنان‌که دربارهٔ باصرهٔ عقاب، شامهٔ سگ یا مورچه و سامعهٔ موش گفته می‌شود. برتری انسان از سایر جانداران، در شناخت جهان، یعنی نوعی بینش عمیق دربارهٔ جهان است. حیوان فقط جهان را احساس می‌کند، اما انسان علاوه بر آن، جهان را تفسیر می‌کند.^۲

حال که انسان موجودی است «جهان‌تفسیر» که می‌تواند به شناخت هستی و تفسیر و تحلیل عقلانی آن بپردازد، باید افزود که شناخت انسان از هستی و تفسیر عقلی‌ای که از آن ارائه می‌دهد، به چهار روش می‌تواند حاصل شود. این شناخت یا حسی و تجربی است و یا غیر تجربی؛ شناخت غیرتجربی هم یا فکری و عقلی است، یا عرفانی و شهودی و یا نقلی و مذهبی. به دیگر سخن، انسان با چهار روش می‌تواند نظام هستی و جهان پیرامون خود را بشناسد که عبارت‌اند از: ۱. روش تجربی، ۲. روش عقلی، ۳. روش عرفانی و ۴. روش نقلی. شناخت عرفانی و شهودی شناختی است که در آن انسان با ابزاری به نام قلب و بدون نیاز به تجربهٔ حسی و استدلال عقلی، برخی حقایق را حضوراً و شهوداً در درون خود می‌یابد؛ مثل اینکه انسان در درون خود به کسی یا چیزی احساس عشق و محبت می‌کند که این نوع از ادراک، نه از راه تجربه و حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود و نه از راه استدلال عقلی. شناخت عرفانی به ادراک خاصی اطلاق می‌شود که از راه متمرکزکردن توجه به باطن نفس، نه از راه تجربهٔ حسی و نه از راه تحلیل عقلی، به دست می‌آید.^۳

۱. البته این به آن معنا نیست که حیوانات مطلقاً از هرگونه شناخت و ادراکی بی‌بهره‌اند؛ چرا که از منظر قرآن کریم (نور، ۴۱) این موجودات نیز بسته به حد و ظرفیت وجودی خود، از سطح و مرتبه‌ای از فهم و شعور برخوردارند، اما ادراک و جهان‌شناسی آنها در مقایسه با ادراک و نگرش انسان، که معلّم به تعلیم همهٔ اسماء الهی بوده و بالاترین ابزار و استعداد را برای وصول به کمالات در اختیار دارد، بسیار نازل، سطحی و محدود است.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۶۷.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۲۵؛ همچنین ر.ک: ابن‌ترکه، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ص ۷۹.

همچنین شناخت مذهبی و دینی نیز عبارت است از آگاهی انسان از حقایق هستی با اخبار نقلی‌ای که توسط متون مقدس دینی و پیامبران و اولیای الهی به او می‌رسد. کسی که معتقد به دین خاصی می‌شود، از طریق پیامبر آن دین و یا کتاب معتبری که مبین آموزه‌های آن شریعت است، به حقایق دست می‌یابد که تا پیش از آن، به آنها آگاهی نداشت، و درواقع، نوعی شناخت و جهان‌بینی به دست می‌آورد؛ اما شناختی که از طریق «نقل» و «پذیرش تعبدی» اخبار منقول، حاصل می‌شود، مثل این است که فردی از طریق قبول سخنان انبیاء و آموزه‌های کتاب‌های الهی، به معاد و جزئیات آن، علم و آگاهی پیدا کند؛ هرچند ممکن است چنین فردی قادر به اقامه برهان عقلی و استدلال منطقی بر اثبات مدعای خود نباشد. این نوع شناخت از راه ایمان به رهبران ادیان و پذیرفتن سخنان ایشان به دست می‌آید.^۱

معرفت فلسفی و تفاوت آن با شناخت تجربی

در اینجا با نظر به قاعده روش‌شناختی «تعرف الأشياء بأضدادها أو بأغیارها»، روش عقلی و فلسفی را با روش حسی و تجربی به نحوی گذرا مقایسه می‌کنیم تا در پرتو این تطبیق چستی معرفت فلسفی روشن‌تر گردد.

در شناخت تجربی دانشمندان می‌کوشند به وسیله «روش تجربه حسی» جهان را بشناسند. اطلاعات و معلوماتی که در علوم چون فیزیک، شیمی، پزشکی، گیاه‌شناسی مشاهده می‌کنیم، حاصل به کار بردن روش تجربه حسی در شناخت عالم ماده است. دانشمندان علوم تجربی می‌کوشند با کاربرت روش حسی که مبتنی بر سه رکن بررسی جزئیات، فرضیه و آزمون است، به نوعی جهان‌بینی یا جهان‌شناسی برسند و از عالم خارج، تفسیر و تصویری علمی ارائه دهند.

یک عالم که در جست‌وجوی قوانین حاکم بر یک پدیده است، اول به بررسی و مشاهده موارد جزئی می‌پردازد. پس از مرحله بررسی و مطالعه و مشاهده موارد جزئی، فرضیه‌ای در ذهن او نقش می‌بندد و سپس آن را در عمل، مورد آزمایش قرار می‌دهد.^۲ شناخت عالم خارج، منحصر به استفاده از روش تجربی و حسی یا بهره‌گرفتن از شیوه نقلی یا عرفانی نیست. انسان ابزار دیگری به نام «عقل و قوه شناخت» دارد که با آن می‌تواند به ادراک جهان هستی نایل آید؛ اما معرفتی که از طریق عقل حاصل می‌شود، غیر از شناختی است که از راه حس و شهود و نقل به دست می‌آید.

«شناخت عقلی»، معرفتی از سنخ «مفهوم» و فکر و اندیشه است و نه از جنس حس و ماده؛ مثلاً انسان گزاره‌های ذیل را با عقل خود ادراک می‌کند و نه با حواس پنج‌گانه خود:

۱. کل بزرگ‌تر از جزء خود است؛ ۲. هر معلولی علت دارد؛ ۳. موجودی که فاقد یک چیز است، نمی‌تواند آن را به دیگری بدهد.

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش عقائد، ص ۳۶.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۲۷.

اما اینکه:

۱. این گل قرمز است؛ ۲. هوا سرد است؛ ۳. این صدا بلند و گوش خراش است؛ را انسان با حواس ظاهری و پنجگانه خود ادراک می‌کند.

گفتنی است شناخت غیر تجربی عقلی و فکری نیز به نوبه خود، به دو نوع تقسیم می‌شود: ۱. شناخت فکری غیر یقینی: این نوع شناخت، اگرچه عقلی و فکری است اما «ظنی» می‌باشد؛ یعنی هنوز به درجه «قطع منطقی» نرسیده و احتمال صدق طرف مقابل در آن، محتمل است؛ ۲. شناخت فکری یقینی و برهانی: این نوع معرفت، علاوه بر اینکه فکری و مفهومی است، از قطعیت و جزم علمی تردیدناپذیر نیز برخوردار است؛ به طوری که احتمال صدق طرف مقابل متفی است.

البته واضح است که «معرفت برهانی و یقینی» اهمیت و شرافت بالاتری دارد. حال که انسان می‌تواند با ابزار اندیشه و به کارگیری روش عقلی و استدلالی به شناخت جهان بپردازد، سؤال این است که آیا دانشی وجود دارد که با تکیه بر روش عقلی و برهانی، نظام هستی را به انسان بشناساند؟ به بیان دیگر، کدام علم است که بتواند از جهان هستی و موجودات آن، تفسیر و تبیینی عقلانی، استدلالی، یقین‌آور و کلی ارائه دهد؟

پاسخ این است که «فلسفه» همان دانشی است که می‌کوشد با کار بست روش عقلی و برهانی، از جهان خارج، تصویری علمی و عقلی در ذهن و فکر انسان ترسیم کند، به طوری که این تصویر منطبق بر عالم عینی و خارجی باشد. به تعبیر ساده‌تر، می‌توان فلسفه را نوعی هستی‌شناسی برهانی، یقینی و قطعی^۱ دانست که در صدد آن است تا تصویر و نمای تکوینی و وجودی عالم خارج را به گونه‌ای علمی و عقلی در نفس و فکر فیلسوف قرار دهد. نکته مهم دیگر در شناخت ماهیت فلسفه این است که برخلاف علوم تجربی که شناختی جزئی و شخصی از جهان ارائه می‌دهند، فلسفه شناختی کلی و گسترده از هستی برای انسان به ارمغان می‌آورد؛ مثلاً، علم تجربی ممکن است از عضوی از اندام انسان هزاران اطلاعات و داده علمی جزئی و دقیق به ما بدهد، اما در پاسخ دادن به این گونه پرسش‌ها عاجز و ناتوان است: سازنده و خالق انسان کیست؟ هدف خلقت و فلسفه وجودی انسان کدام است؟ آیا انسان موجودی است سراسر مادی و طبیعی، یا حقیقتی است فوق ماده و طبیعت؟ جایگاه انسان در نظام هستی و آفرینش کجاست؟ ارتباط انسان با طبیعت، عوالم غیرمادی و خالق خود به چه نحو است؟ سعادت حقیقی و کمال نهایی انسان در چیست؟ موانع کمال و تکامل او کدام‌اند؟ مدت زندگی انسان، چند روز است و آیا زودگذر است یا حیاتی همیشگی و ابدی دارد؟ مفهوم مرگ انسان چیست؟

۱. مراد از «قطعی»، غیر قابل تردید و جزمی بودن است.

و پرسش‌های فراوان دیگری از این دست درباره انسان و دیگر موجودات؛

جهان‌بینی علمی، به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون)، برای علم جبراً به وجود آورده است، از پاسخگویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان‌شناسی که خواه‌ناخواه برای ایدئولوژی، پاسخگویی قطعی به آنها لازم است، قاصر است، از قبیل: جهان از کجا آمده؟ به کجا می‌رود؟ ما در چه نقطه و موضع از مجموع هستی هستیم؟ آیا جهان از نظر زمانی، اول و آخر دارد یا نه؟ از نظر مکانی چگونه؟ آیا هستی در مجموع خود صحیح است یا غلط؟ حق است یا پوچ؟ زشت است یا زیبا؟ آیا بر جهان سنت‌های ضروری و لاینفک حاکم است یا هیچ سنت غیر قابل تغییری وجود ندارد؟ آیا هستی در مجموع خود یک واحد زنده و با شعور است یا مرده و بی‌شعور؛ و وجود انسان یک استثناء و تصادف است؟ آیا موجود، معدوم می‌شود؟ آیا معدوم، موجود می‌شود؟ آیا اعاده معدوم ممکن است یا محال؟^۱

«علم [تجربی] در پاسخ به همه این پرسش‌ها به «نمی‌دانم» می‌رسد؛ زیرا نمی‌توان اینها را آزمود. علم به مسائل محدود و جزئی پاسخ می‌دهد، اما از [ارائه] تصویر کلی جهان ناتوان است».^۲

فلسفه با نگاه گسترده خود به تأمل در سراسر نظام هستی می‌نشیند و آن را با متد عقلانی و برهانی تفسیر و تحلیل می‌کند و به اندیشه انسان «قدرت کلان‌نگری» می‌بخشد. بنابراین فلسفه اسلامی که محصول تعقل و نگرش کلی انسان به نظام هستی و مبتنی بر بدیهیات فطری می‌باشد، دانشی است که با روش برهان و استدلال یقینی، به شناخت، تفسیر، تجزیه و تحلیل عقلانی جهان هستی می‌پردازد.

هرچند جهان‌بینی فلسفی، دقت و مشخص بودن جهان‌بینی علمی را ندارد، در عوض از آن نظر که متکی به یک سلسله «اصول» است و آن اصول اولاً بدیهی و برای ذهن غیر قابل انکارند و با روش برهان و استدلال پیش می‌روند، و ثانیاً عام و دربرگیرنده‌اند، طبعاً از نوعی جزم برخوردار است و آن تزلزل و بی‌ثباتی که در جهان‌بینی علمی دیده می‌شود، در جهان‌بینی فلسفی نیست؛ و هم محدودیت جهان‌بینی علمی را ندارد. تفکر فلسفی، چهره و قیافه جهان را در کل خود مشخص می‌کند. جهان‌بینی فلسفی در طرز برخورد و عکس‌العمل انسان در برابر جهان مؤثر است؛ موضع انسان را درباره جهان معین می‌کند؛ نگرش او را به هستی و جهان شکل خاص می‌دهد؛ به انسان ایده می‌دهد یا ایده او را از او می‌گیرد؛ به حیات او معنا می‌دهد یا او را به پوچی و هیچی می‌کشاند.^۳

۱. مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۷۸ و ۷۹.

۲. همان، ص ۷۹.

۳. همان، ص ۸۰ و ۸۱.

در نتیجه، فلسفه علمی است که درباره وجود و موجودات هستی، «طرح مسئله» و پرسش می‌کند و خود با بهره‌گیری از بدیهیات فطری یا همان ارجاع مسائل نظری به مبادی بدیهی و اولیه، بدانها پاسخی عقلی و یقینی و درعین حال کلی و فراگیر می‌دهد.

مراد از «اسلامی بودن» فلسفه اسلامی و دلیل این اتصاف

سؤال دیگری که ضروری است به آن پاسخ داده شود این است که مراد از «اسلامی بودن» فلسفه چیست؟ به بیان دیگر وقتی گفته می‌شود فلسفه‌ای «اسلامی»، «یهودی»، «مسیحی» و یا «عربی» است، اضافه کردن این «قید» دینی یا قومی چه توجیه و تفسیری می‌تواند داشته باشد؟

همان‌طور که می‌دانیم درباره روایی یا ناروایی اتصاف فلسفه اسلامی به قید «اسلامیت»، بحث‌ها و کشمکش‌های فراوانی در میان محققان و فلاسفه معاصر درگرفته است؛ برخی صاحب‌نظران به دفاع از «اسلامی بودن» فلسفه موجود پرداخته و این اتصاف را موجه دانسته‌اند^۱ و در مقابل، برخی دیگر به مخالفت با آن برخاسته و اسلامیت این فلسفه را مدعایی غیرموجه و بی‌اساس قلمداد کرده‌اند.^۲ بنابراین باید روشن شود که فلسفه اسلامی به چه معنا اسلامی است و چه دلیلی برای تقید آن به دینی خاص وجود دارد؟

در پاسخ باید گفت منظور از «اسلامیت» فلسفه لزوماً این نیست که تمام مطالب فلسفی و حاصل همه تأملات حکما، بدون استثناء مطابق با آموزه‌های اسلام است؛ چرا که اولاً هیچ فیلسوفی چنین ادعایی نکرده و ثانیاً هیچ‌یک از دانشمندان در هیچ علمی، اعم از دانش‌های اسلامی و غیراسلامی، مصون از خطا و لغزش نیستند؛ بلکه «اسلامی بودن» فلسفه به این معناست که فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که در مقام گردآوری و جمع‌آوری اطلاعات، از قرآن، احادیث و به‌طور کلی از علوم و معارف اسلامی بهره برده است؛ اما در مقام داوری، احتجاج و اثبات مدعا و مطالب خود، تنها بر برهان عقلی و منطقی و استدلال یقینی استناد و اتکا می‌کند و فقط استدلال و برهان را ملاک اعتبار و فلسفی‌بودن آرا و افکار می‌داند. گفتنی است که مقام گردآوری، مقام به‌دست‌آوردن مواد خام است؛ و مقام داوری، مقام داوری کردن درباره مواد خام است.^۳

۱. ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، ص ۹۵ محمدتقی مصباح یزدی، «میزگرد فلسفه شناسی (۳): فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، بهار ۸۳، ص ۱۴؛ رضا داوری، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۳۷-۶۴؛ عبدالحسین خسروپناه، *فلسفه فلسفه اسلامی*، ص ۳۵۳-۳۶۵؛ حسن معلمی، *حکمت جاودانه*، ص ۲۴.

۲. ر.ک: ابراهیم علی‌پور، *درآمدی بر چستی فلسفه اسلامی* (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، گفتگو با مصطفی ملکیان، ص ۱۱۳؛ سیدیحیی یشری، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی*، ص ۱۰۴؛ همو، *فلسفه چیست؟*، ص ۱۰۰؛ عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۷۰ و ۷۱.

۳. عبدالکریم سروش، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۹۴.

فلاسفه اسلامی به این دلیل که با تعالیم قویم وحی و آموزه‌های غنی نبوت و امامت محشور و مأنوس بوده‌اند، طبیعی است که از این ذخایر فخیم و کارآمد که عین حق و صواب است، در سلوک علمی و عملی خود، فراوان بهره جویند و بسیاری از موضوعات و مسائل مورد تحقیق و تأمل خود را از آموزه‌های عقلی و اعتقادی دین مبین اسلام الهام گیرند. فلسفه اسلامی، همانند دیگر مسائل اسلامی، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. فلسفه اسلامی، اسلامی است نه تنها به خاطر این حقیقت که در جهان اسلامی و به وسیله مسلمانان توسعه یافته است، بلکه بدین علت که اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقه خود را، علی‌رغم ادعاهای مخالفان این نگرش، از سرچشمه‌های وحی اسلامی به دست آورده است.^۱

البته شرح دقیق و تبیین مستند اینکه فلاسفه چگونه و به چه صورت از دین مبین اسلام بهره گرفته‌اند و به بیان دیگر، دین اسلام به چه نحو و در کدام موارد بر فیلسوفان تأثیر گذاشته است نیز، خود مطلبی است بسیار مهم و درخور تحقیق.

برخی محققان و صاحب‌نظران در حوزه فلسفه اسلامی معتقدند قرآن کریم و فرموده‌های معصومان علیهم‌السلام در چهار جهت، الهام‌بخش و محرک فلاسفه اسلامی بوده است؛ به این معنا که فیلسوفان برخی از سرنخ‌ها، موضوعات و مسائل مورد پژوهش خود را از آموزه‌های اسلامی الهام گرفته‌اند؛ از این رو این فلسفه را به حق می‌توان فلسفه اسلامی نامید. درباره اینکه معارف اسلامی چگونه و از چه راهی در تفکر و اندیشه فلاسفه مسلمان تأثیر گذاشته است، چهار مورد ذکر شده است: ۱. تأثیر اسلام در «جهت‌دهی» فیلسوفان؛ ۲. تأثیر اسلام در «طرح مسئله» برای فلاسفه؛ ۳. تأثیر اسلام در «نحوه استدلال» حکما و ۴. تأثیر اسلام در «رفع اشتباهات» فیلسوفان.^۲

در اینجا به اختصار این موارد را بررسی می‌کنیم:

تأثیر در جهت‌دهی: آموزه‌های اسلام از نظر میزان اهمیت و منزلت، از مراتب متفاوتی برخوردارند؛ مثلاً از نظر اسلام آموزه «توحید» در مقایسه با دیگر تعالیم دینی قدر و جایگاه بالاتری دارند و یا اینکه مسئله «معاد»، نبوت و امامت، در مقایسه با مباحثی همچون شفاعت، رجعت، عدل، کمک به هم‌نوع و غیره، حایز اهمیت و ارزش افزون‌تری هستند. براین اساس، طبیعی است فیلسوفان مسلمان که در دامن فرهنگ اسلامی رشد یافته‌اند نیز، بیشتر به سراغ مباحثی بروند که از دیدگاه اسلام، اهمیتی مضاعف دارند. دین اسلام از آن حیث به فلاسفه جهت و سمت و سو داده است که آنها را به تحقیق و تأمل در موضوعاتی خاص سوق داده و به تعبیر دیگر، برای فیلسوف نوعی «الأهم فالأهم» تعیین کرده است؛ به این معنا که در میان

۱. سیدحسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۵۵.

۲. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۰ - ۳۳.

انبوه مباحث هستی‌شناختی، سراغ چه مباحثی برود و به دنبال کدام مطالب نگردد. آشکار است که برای هر فیلسوفی که به چنین دینی متدین است نیز بررسی چنین مسائلی از اهمیت بیشتری برخوردار است و در نتیجه، در این مسائل، هم تحقیقات بیشتری می‌کند و هم دقت بیشتری به خرج می‌دهد؛ بنابراین هر دینی به فلسفه‌ای که در دامان آن پرورش می‌یابد جهت می‌دهد.^۱

تأثیر در طرح مسئله (یا تأثیر در مقام گردآوری): هر دینی برای خود سلسله مسائل مهمی دارد که می‌کوشد پیروان خود را به تأمل درباره آنها وا دارد. دین مبین اسلام هم از این قاعده مستثنا نیست؛ به این معنا که در برخی موارد قرآن کریم یا معصومان علیهم‌السلام مباحثی را در حوزه هستی‌شناسی مطرح می‌کنند که برای اهل فکر تولید مسئله و پرسش می‌نماید؛ برای نمونه وقتی فیلسوف بیان امام علی علیه‌السلام که فرمودند: «کل قائم فی سواه معلول»؛^۲ یا این سخن امام کاظم علیه‌السلام که می‌فرمایند: «کل متحرک محتاج إلی من یحرکه أو یتحرک به»^۳ و نیز فرموده امام حسین علیه‌السلام: «هو فی الأشياء کائن لا کینونة محذور بها علیه، ومن الأشياء بائن لا بینونة غائب عنها»^۴ را مطالعه می‌کند، بی‌شک برای او درباره اصول عقلی و معرفتی‌ای که آن پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به حکم «علینا القاء الأصول وعلیکم التفريع»^۵، القاء و تعلیم فرموده‌اند، پرسش‌ها و مسائل فراوانی مطرح می‌شود؛ پرسش‌هایی از این دست که قیام به غیر، به چه معناست؟ معلول چیست؟ علت کدام است؟ علت و معلول بر چند قسم‌اند؟ بین علت و معلول چه نوع رابطه‌ای برقرار است؟ آیا با استناد به حدیث یادشده می‌توان گفت رابطه خالق و مخلوق از سنخ علیت است؟ آیا علت و معلول دو حقیقت کاملاً جدا از هم‌اند یا اینکه یک حقیقت‌اند در مراتب گوناگون؟ آیا درست است که علیت را به «تثان» ارجاع دهیم؟ ملاک و مناط معلول‌بودن چیست؟^۶ همچنین حرکت چیست و اقسام آن کدام است؟ آیا حرکت تنها در عالم ماده جاری است یا اینکه عوالم مجرد هم می‌توانند متحرک باشند؟ آیا فقط عوارض مشمول حرکت می‌شوند یا اینکه جواهر نیز متحرک‌اند؟ آیا محرک، خود لزوماً باید متحرک باشد؟

حال ممکن است این سنخ آموزه‌ها در دین دیگری موجود نباشند؛ در این صورت طبعاً چنین مسائلی را نیز در ذهن پیروان خود پدید نخواهند آورد.

۱. ر.ک: عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۰.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۳. التوحید، ص ۱۸۳، ح ۱۸؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۲۵، ح ۱.

۴. همچنین ر.ک: جواد خرمیان، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ص ۲۴.

۵. حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۲.

۶. برای اطلاع بیشتر ر.ک: جواد آملی، «حکمت صدرایی، ماهیت و مختصات»، قبسات، سال سوم و چهارم، شماره دهم و یازدهم، زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸، ص ۲۵.

بنابراین می‌توان گفت دین اسلام با طرح برخی تعالیم مختص به خود که بعضی از آنها در هیچ‌یک از ادیان دیگر یافت نمی‌شوند، پرسش‌ها و مسائل خاصی برای فیلسوفان مسلمان مطرح کرد که ممکن است فلاسفه دیگر اقوام و ادیان، با این نوع مسئله‌ها مواجه نباشند؛

هر دین با طرح آموزه‌های هستی‌شناسانه جدید، مسائل فلسفی نوینی را فراروی فیلسوفان متدین قرار داده و در نتیجه، ابواب جدیدی را در فلسفه‌ای که در دامان آن رشد می‌کند، می‌گشاید.^۱

تأثیر در ابداع استدلال: دین اسلام در برخی موارد، نوع خاصی از استدلال را به فیلسوفان مسلمان آموخته است؛ برای مثال مسئله اثبات خدا، در فلسفه مطرح است و برای آن ادله متعدد و متنوعی اقامه شده است، اما گاه دین اسلام یا هر دین دیگری می‌تواند پیروان یا فلاسفه خود را به نوع دیگری از استدلال برای اثبات همان مسئله رهنمود سازد که با دیگر استدلال‌ها و براهین متفاوت باشد.

مقصود از این نوع تأثیر این است که آموزه‌های دینی، درباره موضوعی هستی‌شناختی، بدون اینکه خود استدلالی ارائه دهند، به‌طور صریح یا ضمنی، نحوه جدیدی از استدلال را پیشنهاد کنند. از باب نمونه، برهان صدیقین در فلسفه اسلامی به همین طریق ابداع شده است. مدعای این برهان اثبات وجود خداست که مسئله تازه‌ای نیست، ولی این نحو استدلال بر آن، نو و ابداعی است و منشأ آن آموزه‌های اسلامی است.^۲

تأثیر در رفع اشتباه: در برخی موارد ممکن است دین، در مسئله‌ای هستی‌شناختی، حکمی مخالف با حکم عقل^۳ داشته باشد؛ با نظر به اینکه در موارد مذکور، حکم دین، قطعی و صریح بوده و محملی برای تأویل آن وجود نداشته باشد. در این‌گونه موارد، فیلسوف در می‌یابد که در فرایند استدلال خود دچار خطا شده است؛ ازاین‌رو، به بازبینی و بازکاوی استدلال خود می‌پردازد؛ اما از آن جهت که نتیجه تابع مقدمات است، مقدمات برهان خود را بررسی می‌کند تا اینکه به وجه خطا و مغالطه‌ای که در تفکر خود یا دیگر فلاسفه رخ داده است پی ببرد. دین اسلام از این نظر نیز در اندیشه فیلسوفان مسلمان تأثیر گذاشته است. بنابراین فلسفه‌ای که در دامان اسلام رشد نمود جدا از فلسفه‌ای است که مثلاً در فرهنگ و فضای مسیحیت یا یهودیت تنفس می‌کند؛ چراکه محرک و منبع الهام و آموزش

۱. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۱.

۲. همان، ص ۳۲.

۳. البته باید توجه داشت که ممکن است آموزه‌های اسلامی در مواردی با برخی احکام «غیر بدیهی» و «ظنی» عقل مباین و متضاد باشند، اما مجال است تعالیم قرآنی یا روایی اسلام با احکام قطعی و تردیدناپذیر عقلی در تضاد و تعارض باشند؛ چراکه حکم قطعی و بدیهی عقل از نظر اسلام، حجت و معتبر بوده و اساساً حقانیت و اعتبار خود دین نیز به‌وسیله همین پیامبر باطنی و حجت درونی احراز و تثبیت می‌گردد.

آنها کاملاً با یکدیگر متفاوت و در مواردی متقابل است.

طبیعی است که هر دین، فرهنگ و ملیتی می‌تواند برای خود نوعی تفکر با مسائلی خاص و چشم‌اندازهای فکری متفاوت پدید آورد و عقربه تفکر فلاسفه و متفکران مرز و بوم خود را به‌جهتی خاص متمایل گرداند؛

فلسفه را ممکن است به قوم یا سرزمین نسبت دهند و البته در این صورت مراد این است که فلسفه در میان آن قوم و در آن سرزمین به‌وجود آمده است، نه اینکه میان قوم و سرزمین با فلسفه نسبت ذاتی وجود داشته باشد.^۱

اگرچه این «بستر دینی و فرهنگی»، علت منحصره و تأمه در نوع دغدغه‌ها و موضوعات درخور تأمل متفکران یک سرزمین نیست، اما به‌طور قطع از عوامل مؤثر و مهم در تعیین محتوا و بن‌مایه تفکر و افق فکری یک قوم یا ملت به‌شمار می‌رود.

دین اسلام نیز با نظام فکری خاص و آموزه‌های عقلی و درس‌آموز خود، الهام‌بخش و محرک فلاسفه مسلمان در تأملات و موضوعات فلسفی‌شان بوده است؛ از این‌رو:

معنای اسلامی‌بودن فلسفه ما این است که این فلسفه در هوای اسلام روییده و از نفحات قرآنی و اعتقاد به توحید و نبوت و معاد اثر پذیرفته است.^۲

در واقع دین اسلام موضوع و مواد تفکر در مسائل کلان و کلی هستی را برای فلاسفه اسلام فراهم نمود و سرنخ‌هایی مهم و تعیین‌کننده را در مباحث وجودشناسی به دست ایشان داده است. فلاسفه نیز با الهام‌گرفتن و تعمق و تدقیق در آنها به توسعه و تکمیل این مباحث پرداخته، افق‌های فکری تازه‌ای را پیش روی خود و دیگران گشودند و معارفی بکر و ناب را فراچنگ آوردند؛

قرآن و حدیث، همراه با سخنان ائمه علیهم‌السلام، که به یک معنا توسعه حدیث در عالم تشیع است، در طول قرون، زمینه و ساختار فلسفه اسلامی را فراهم کرده و موجب گردید تا فضای عقلانی و اجتماعی‌ای به‌وجود آید که فلاسفه اسلامی در آن به تفکر فلسفی بپردازند.^۳

اکنون سؤال مهم دیگری که در ذهن هر محقق مطرح و نمایان می‌شود این است که اگرچه نمی‌توان انکار کرد آموزه‌های اسلام در سمت و سودادن به تفکر فلاسفه مسلمان مؤثر بوده است، اما آیا به صرف کمترین تأثیر معارف اسلامی یا هر دین و قوم دیگری در یک دانش، به‌راستی می‌توان آن را «اسلامی» یا دینی نامید؟ چنانچه کسی به صحت و درستی این دیدگاه معتقد باشد، پس باید بپذیرد که فلسفه اسلامی محقق، یونانی، رومی،

۱. رضا داوری، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۴۷.

۳. سیدحسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۶۸.

اساطیری، زرتشتی و غیره نیز می‌تواند خوانده شود؛ زیرا فلسفه موجود، کم‌وبیش از منابع غیر اسلامی یادشده نیز الهام و بهره گرفته است. حال در این میان چرا باید تنها بر اسلامی بودن آن تأکید بورزیم؟ همچنین در این صورت، ریاضیات و فیزیک هم باید «اسلامی» باشند؛ زیرا این دو دانش نیز در محیطی اسلامی پدید آمده و شکوفا شده‌اند و ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان مسلمان هم بالاخره در تفکرات خود به نوعی از اسلام و معارف آن ملهم و متأثر بوده‌اند؛ اما با وجود این ما آنها را اسلامی نمی‌نامیم. بر این اساس باید ملاک دیگری جست.

در پاسخ به سؤال یا شبهه یادشده باید گفت: تأثیرپذیری فلسفه اسلامی از اسلام را به دو گونه می‌توان فرض کرد: ۱. این تأثیر ناچیز و اندک بوده است؛ به طوری که اگر دانش مذکور در فضایی غیر از فضای علمی و معرفتی اسلام رشد می‌کرد، تفاوت چندانی در آن حاصل نمی‌شد و در سرنوشت آن تأثیر چشمگیر و مهمی بر جای نمی‌گذاشت. در این فرض، دانش مدنظر قطعاً اسلامی و دینی نخواهد بود؛ ۲. این تأثیرپذیری از دین اسلام، فراوان، شدید و گسترده باشد تا اندازه‌ای که اگر فلسفه در محیطی غیر از محیط اسلامی رشد و توسعه پیدا می‌کرد، مسیر و سرنوشت آن غیر از این می‌بود که در حال حاضر شاهد آن هستیم.

اگر فلسفه‌ای در یک محیط اسلامی و یا در یک جمع اسلامی داشته باشیم، به گونه‌ای که اگر آن فلسفه در آن محیط نبود، راهی غیر از مسیر کنونی می‌پیمود و چیز دیگری می‌شد، این را می‌توان فلسفه اسلامی نامید. با این ملاک، هیچ‌گاه هندسه یا فیزیک، اسلامی نمی‌شود؛ چون هندسه یا فیزیک در هر محیطی، همین مسیر کنونی را می‌پیمودند و همین احکام را داشتند.^۱

بنابراین اگرچه ما معتقدیم فلسفه اسلامی از تعالیم و معارف اسلامی تأثیر پذیرفته و بهره برده است؛ درست به همین جهت هم اسلامی بودن آن را حق و روا می‌دانیم، اما این به آن معنا نیست که هر دانشی به مجرد کوچک‌ترین تأثیر از آموزه‌های یک دین یا هر قوم و سرزمین دیگری، می‌تواند به آن دین یا قوم خاص، متصف و مقید گردد؛ بلکه اولاً باید میزان و حجم این تأثیر و الهام‌پذیری را مشخص کرد و ثانیاً باید موارد و حوزه‌هایی را که این تأثیرپذیری در آنها صورت پذیرفته است به دقت برشمرده و تبیین نمود.

اکنون با عنایت به آنچه مزبور افتاد، وقتی ما در فلسفه موجود به دقت می‌نگریم، درمی‌یابیم که واقعاً اگر این دانش در عالم مسیحیت، یهودیت یا هر جای دیگری غیر از محیط اسلام و به ویژه تفکر شیعی، پدید می‌آمد و تکامل پیدا می‌کرد، بی‌شک غیر از فلسفه‌ای می‌بود که در حال حاضر هست. بر این مبنا اضافه نمودن قید اسلامیت به فلسفه موجود و محقق، کاملاً صحیح و بجاست.

۱. درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، گفت‌وگو با عبدالرسول عبودیت، ص ۸۹



فلسفه اولی به صورت متعارف در جهان اسلام، از جوهر وحی اسلامی بهره برده است، به نحوی که هرگاه خالی از تأثیر دین اسلام در نظر گرفته شود، صورتی را که به خود گرفته هرگز دارا نمی‌باشد. از این رو، می‌توان این مطلب را به یقین پذیرفت که چون دین اسلام این همه تأثیر در فلسفه اسلامی گذاشته است، پس فلسفه اسلام به معنای خاص خود و به صورت امری واقعی در تاریخ اسلام تحقق پیدا کرده.^۱

آیا فلسفه متأثر از اسلام، همان کلام نیست؟!

در اینجا با توجه به مباحثی که در این مقاله مطرح شد، این پرسش مطرح می‌شود که اگر فیلسوف پیش‌داوری کند و از ابتدا نتیجه را از دین بگیرد و سپس با عقل درصدد اثبات آن برآید، چه تفاوتی با متکلم دارد؟ به دیگر سخن، این فلسفه آیا همان کلام نیست؟! در پاسخ باید گفت اولاً فیلسوف در «مقام گردآوری» و جمع‌آوری اطلاعات، نه تنها از دین بلکه از هر منبع دیگری همچون حس و تجربه، کشف، خواب و غیره می‌تواند ملهم شود و آزاد است که از هریک از آنها درسی بگیرد. تا اینجا هیچ اشکالی پیش نمی‌آید؛ اما در «مقام داوری» و اثبات، یعنی وقتی که بخواهد یافته خود را که از منابع دیگر به دست آورده است، در معرض داوری دیگران قرار دهد و آنها را به پذیرش مدعای خود دعوت کند، موظف است برای اثبات آن، برهان عقلی اقامه کند؛ درغیراین صورت ادعای او از زمره مسائل فلسفی خارج خواهد بود. بنابراین، تنها ملاک در فلسفی بودن یک مسئله، این است که صیغه‌ای هستی‌شناختی داشته و مستند به براهین عقلی باشد.

قوام فلسفه به این است که احکام هستی‌شناسانه خود را با استدلال‌هایی عقلی اثبات کند و بس؛ هیچ شرط دیگری ندارد. پس همین که گزاره‌ای مضمونی هستی‌شناختی داشت و فیلسوف برای اثبات صدق آنها استدلال عقلی معتبری ارائه کرد، کافی است برای این که فلسفی باشد، خواه غرض از طرح و حل این مسئله، دفاع از دین باشد یا کسب و جاهت یا دریافت پول یا نوعی تفریح یا غیر اینها؛^۲

ثانیاً، در این فرایند، استقلال و هویت فلسفه همچنان محفوظ خواهد بود و به کلام مبتدل نخواهد شد؛ زیرا در مقام اثبات مدعای خود، بر اصول و مبادی عقلی‌ای مانند: «استحالة اجتماع نقیضین»، «امتناع اجتماع ضدین»، «ضرورت ثبوت شیء لنفسه»، «استحالة سلب شیء از نفس» و غیره^۳ که اساس حکمت نظری‌اند، تکیه نموده و با ارجاع نظریات

۱. رضا اکبریان، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۵۷.

۲. عبدالرسول عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، معرفت فلسفی، ص ۳۴.

۳. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، سلسله بحث‌های فلسفه دین (دین‌شناسی)، ص ۱۲۱ - ۱۸۲.

به بدیهیات نتیجه‌گیری می‌کند و از این نظر از متکلم مستقل و متمایز است. «امتیاز فلسفه الهی از کلام در این است که فلسفه الهی در تأمین مبادی، مبانی و منابع معرفتی و هستی‌شناسی، خودکفاست»؛^۱ درحالی‌که متکلم برای اثبات مطلوب خود، از سلسله اصول و مبانی دیگر مانند «حسن و قبح عقلی» که اساس حکمت عملی است، «حسن امانت»، «قبح خیانت»، «قاعده لطف» مدد می‌گیرد.^۲

اصول و مبادی عقلی که متکلمین بحث‌های خود را از آنجا آغاز می‌کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می‌کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهم‌ترین اصل متعارفی که به کار می‌برند حسن و قبح است... ولی فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در جدل قابل استفاده است، نه در برهان؛ از این رو، فلاسفه کلام را حکمت جدلی می‌خوانند نه حکمت برهانی.^۳

بنابراین، می‌توان گفت یکی از تفاوت‌های فیلسوف و متکلم از منظر روش‌شناختی، در مبدأ و «نقطه آغاز» استدلال آنها، جهت اثبات مدعاهایشان است؛

ثالثاً، متکلم نیز در برخی موارد برای اثبات مدعای خود از «برهان» استفاده می‌کند، اما خود را ملزم و موظف به استعمال برهان نمی‌داند؛ بلکه گاهی اوقات بسته به نیاز خود، از قیاس‌های جدلی و خطابی نیز کمک می‌گیرد؛ یعنی مسئله‌ای که با بهره‌گیری از مقدمات خطابی و جدلی اثبات شده باشد معتبر و جزو مسائل کلامی می‌داند، اما فیلسوف می‌کوشد از نظر منطق صورت، تنها از «قیاس» و از نظر منطق ماده، فقط از «یقینات» استفاده کند و اساساً استخدام مادون برهان را در استدلال خود، مردود و نامعتبر می‌داند.

أن الدلائل الفلسفية - من حيث المادة و الصورة - برهانية و يقينية، ولكن لا يجب الإلتزام بهذا الشرط، كأصل كلّي في الأدلة الكلامية، و إنما يلزم على المتكلم مراعاة ذلك عند تحصيل المعرفة التفصيلية و التحقيقية حول العقائد الدينية.^۴

بر این اساس فیلسوف و متکلم اگرچه هر دو در مقام جمع‌آوری اطلاعات، از تعالیم دینی الهام و جهت می‌گیرند، اما در عین حال استقلال و هویت معرفتی خود را حفظ کرده، دچار خلط مبانی و درآمیختن گستره‌ها و قلمروها با یکدیگر نمی‌شوند.

۱. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۱۷۳.

۲. برای اطلاع بیشتر ر.ک: عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۱۳۰-۱۳۶.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۴. علی ربانی گلپایگانی، ما هو علم الکلام، ص ۶۳.

به درستی، اگر فیلسوف از مبادی و روش خاص خود که همان برهان مبتنی بر بدیهیات اولیه و ثانویه و استنتاج نظریات از بدیهیات است، عدول می‌کند و به مشهورات و مسلمات و دیگر اصول و مقدماتی که مستمسک متکلمین است اتکا می‌نمود، به کلام تشبه پیدا می‌کرد و از منزلت والای خود هبوط می‌نمود؛ حال آنکه درواقع چنین نیست.

جمع‌بندی

فلسفه، دانش پرسش از «وجود» است؛ به این معنا که با طرح مسائل و پرسش‌های کلی و بنیادین وجودشناختی، و با بهره‌گیری از روش برهان یقینی و استدلال منطقی، می‌کوشد تا عوارض، ویژگی‌ها و احوالات وجود را دریابد؛ البته در حد توان و ظرفیت محدود بشری. همچنین می‌توان فلسفه را نظم علمی و عقلی حقایق خارجی و عینی، در نفس و فکر انسان دانست. مراد از «اسلامی بودن» فلسفه اسلامی نیز، رشد و بالندگی این علم در محیط دینی و تأثیرپذیری و سوگیری آن، از آموزه‌های قرآنی و روایی است. این الهام و تأثیرپذیری فلاسفه از معارف اسلامی، در حدی بوده است که اگر فرضاً در محیط و فضای دین یا سرزمین دیگری تکون و تطور می‌یافت، قطعاً مسیر و مقصدی غیر از آنچه هم‌اکنون شاهدیم، پیدا می‌کرد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چاپ دوم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
۲. اکبریان، رضا، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۶.
۳. ترکیه، صائن‌الدین علی‌بن محمد، *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، الطبع الثانی، لبنان، مؤسسه ام‌القری للتحقیق و النشر، بیروت، ۱۴۳۲ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم*، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۲.
۵. _____، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶.
۶. _____، *دین‌شناسی*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۱.
۷. حرّ عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل‌البیت، قم، ۱۴۰۹ق.
۸. حرانی، ابن‌شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول*، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ق.
۹. خرمیان، جواد، *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۷.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، *فلسفه فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.

۱۱. داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، *ما هو علم الکلام*، الطبعة الثالثة، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چاپ نهم، صراط، تهران، ۱۳۸۶.
۱۴. _____، *علم چیست، فلسفه چیست؟*، چاپ پانزدهم، صراط، تهران، ۱۳۸۲.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد، *الأسفار الأربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۱۶. _____، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، چاپ چهارم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، *التوحید*، الطبعة الثانية، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، *بدایه الحکمة*، چاپ پنجم، دارالفکر، قم، ۱۳۸۷.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۱ و ۲، ۱۳۸۲.
۲۰. علی پور، ابراهیم، *درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی* (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۹.
۲۱. فصلنامه قبسات، سال سوم و چهارم، شماره ۱۰ و ۱۱، زمستان و بهار ۷۸ و ۱۳۷۷.
۲۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الإسلامیة، قم، ۱۳۸۸ ق.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، «میزگرد فلسفه شناسی»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال اول، شماره ۳، ۱۳۸۳.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۷۹.
۲۵. _____، *آموزش عقاید*، چاپ چهاردهم، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۳.
۲۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲، ۳، ۵، ۶، چاپ یازدهم، صدرا، قم، ۱۳۸۳.
۲۷. معلمی، حسن، *حکمت جاودانه*، کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۸۴.
۲۸. نصر، سید حسین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
۲۹. یشربی، سیدیحیی، *تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۳۰. _____، *فلسفه چیست؟*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

تبیین عقلی معجزه^۱

حسین شریفی کندری^۲

چکیده

برخی معجزه را موجب خرق قانون علیت می‌دانند. بسیاری از اندیشمندان غربی نیز کوشیده‌اند تا از طریق علوم تجربی معجزه را تبیین کنند؛ اما به دلیل عدم موفقیت، گروهی با وجود شواهد تاریخی فراوان، وقوع معجزه را انکار کرده‌اند. گروهی نیز معجزه را معارض با علم دانسته، آن را به منزله رویدادی غیر علمی پذیرفته‌اند و بر این باورند که معجزه به وسیله علل طبیعی تبیین‌پذیر نیست.

فلاسفه اسلامی از آنجا که علیت را فراتر از اسباب و قوانین جاری در عالم طبیعت می‌دانند، معجزه را از طریق عقل اثبات کرده، وقوع آن را ناقض قانون علیت نمی‌دانند و میان نقض قانون علیت و نقض قانون طبیعی تفاوت قایل‌اند. به عبارت دیگر، از نظر حکما آنچه در معجزه نقض می‌شود علت حقیقی نیست.

کلیدواژگان

معجزه، خرق عادت، نقض قانون علیت، علیت طبیعی، اصل سنخیت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۳.

۲. سطح ۳ فلسفه اسلامی (sharifi1357@mihanmail.ir).

درآمد

آدمی از ابتدای آفرینش، شاهد بعثت پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی و اظهار براهین و بیّنات توسط آنان بوده است. اگرچه خواص، وجود انبیا و اولیاء الهی را بالاترین اعجاز، و کلمات نورانی آنان را بهترین دلیل بر خلافت ایشان می‌دانستند، اما برای توده مردم، امور خارق‌العاده و اعجاز‌آمیزی که به دست پیامبران انجام می‌گرفت، بیش از براهین دیگر کارگر می‌افتاد و بر یقین و ایمان ایشان می‌افزود.

بحث معجزه به لحاظ پیشینه به زمان رسالت نخستین پیامبر باز می‌گردد. هرگاه پیامبری معجزه‌ای می‌آورد، گروهی آن را می‌پذیرفتند و گروهی نیز مخالفت می‌کردند و این اختلاف، موجب پیدایش بحث‌های کلامی و عقلی شد. از این رو دانشمندان هر عصری به تفاوت معجزه با سایر امور خارق‌العاده اذعان داشتند و این تفاوت را برای توده مردم تبیین می‌کردند. حکمای گذشته، همچون ابن‌سینا، فارابی، خواجه نصیر، ملاصدرا و سبزواری، درباره خارق‌عادات، به ویژه معجزه، بحث کرده‌اند. همچنین حکما و متکلمان متأخر اسلامی و غربی در کتاب‌های خود به امکان وقوع معجزه پرداخته و وقوع آن را اثبات کرده‌اند؛ گرچه در تعبیر، اختلاف‌هایی دارند؛ برای نمونه، اشاعره از علل و اسباب به «عادت الله» تعبیر می‌کنند که در طبیعت عمل می‌کند. برخی از اندیشمندان تجربه‌گرای غربی همچون هیوم معجزه را ناقض قانون طبیعت می‌دانند و وقوع آن را انکار می‌کنند. این پژوهش، از این جهت اهمیت دارد که نبوت تشریعی پیامبران را اثبات می‌کند؛ به ویژه پیامبر خاتم که معجزه گران‌قدرش، قرآن، هم‌اکنون نیز در دست مسلمانان جهان است.

تعریف معجزه

استاد مطهری رحمته‌الله در تعریف معجزه می‌گوید:

معجزه کار و اثری است که توسط پیامبری به عنوان تحدی، یعنی برای اثبات مدعای نبوتش آورده می‌شود و نشانه‌ای است از اینکه یک قدرت ماورای بشری در ایجاد آن دخالت دارد و فوق مرز قدرت بشری است.^۱

این تعریف، همان تعریف متکلمان مسلمان است. البته برخی دیگر با اندکی تغییر گفته‌اند: اعجاز، عبارت است از امر خارق‌العاده‌ای که از مدعی مقام نبوت سر می‌زند و همراه با تحدی (معارضه‌طلبی) و عدم معارضه بوده، با ادعای او نیز مطابقت دارد.^۲ فارابی می‌گوید: پیامبر، قوه قدسیه‌ای^۳ در روح خود دارد که به سبب آن غریزه، عالم خلق اکبر (نظام هستی) از او اطاعت می‌کند؛ همان‌گونه که عالم خلق اصغر (بدن) در

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۴۳۰.

۲. حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، ص ۴۷۴؛ عبدالقادر بن حمزه بن یاقوت الأهری، الاقطاب القطیبة او البلیغة فی الحکم، ص ۱۸۱.

۳. مرتبه کامل از قوه عقلیه کلیه را قوه قدسیه می‌گویند.

حرکات و سکنتات مختلف از روح اطاعت می‌کند. نبی با آن قوه، معجزاتی می‌آورد که خارج از نظام طبیعت و عادت است.^۱ ابن‌سینا نیز وجود ویژگی خاصی در نفس نبی را سبب اعجاز و کرامات می‌داند که موجب تغییر طبیعت می‌شود.^۲ با توجه به تعریف‌های گفته‌شده، درمی‌یابیم که اندیشمندان اسلامی سه شرط را در معجزه لازم می‌دانند:

۱. در آن خرق عادت نهفته است؛
 ۲. همراه با ادعای مقام و منصب الهی است؛
 ۳. همراه با تحدی و عدم معارضه است؛^۳ یعنی کسی نمی‌تواند مانند آن یا بالاترش را عرضه کند؛ اما استاد مصباح و برخی از حکمای دیگر، دو نشانه دیگر نیز بیان کرده‌اند: معجزه مغلوب هیچ عامل قوی‌تری نمی‌شود، و به عبارت دیگر شکست‌ناپذیر (غیر قابل ابطال) است؛ معجزه قابل تعلیم و تعلم نیست.^۴
- توماس آکویناس^۵ معجزه را بر حوادثی اطلاق می‌کند که در ماورای نظم طبیعی مشهود، توسط عامل ربوبی محقق شود. او به نظم فراتر از نظم طبیعی نیز قائل بود. از این رو هرچند معجزه را مخالف نظم طبیعی می‌دانست، معتقد بود که مطابق نظم عام الهی است.^۶ هیوم^۷ فیلسوف تجربه‌گرا، معجزه را نقض قانون طبیعت می‌داند که توسط عاملی نامرئی صورت می‌گیرد. این تعریف پس از هیوم، عمدتاً مورد قبول فلاسفه غربی واقع شد.^۸ البته هیوم در وقوع معجزه، تردید دارد و بر اساس قوانین علمی، وقوع آن را محال می‌داند. اگر از هیوم پرسیده شود که در برابر این همه شواهد تاریخی که بر وقوع معجزه داریم چه پاسخی دارید، او خواهد گفت: وقوع معجزه به دلیل مخالفتش با قوانین طبیعت، نامحتمل‌تر از آن است که به کمک شواهد تاریخی، هرچند بسیار قوی، اثبات شود؛ بلکه در نهایت وقوع آن محتمل می‌شود، و شواهد و دلایل تاریخی مؤمنان بر معجزه نیز به هیچ روی، قابل اعتماد نیست.
- آنتونی فلو^۹ در تقریر برهان هیوم می‌گوید: هیوم تأکید دارد که گزاره‌های علمی، «نومولوژیکال» اند؛ یعنی در حدود دانش ما این‌گونه از قضایا، کلی و ضروری‌اند و قانون طبیعی به شمار می‌روند. براساس این تلقی از گزاره‌های علمی و قانون طبیعت، می‌توان به

۱. النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات الاسماعيل الحسيني الشنب غازاني (فصوص الحکمة و شرحه، ص ۱۲۲).

۲. الخاصّة التي لنفس النبي فهو تغييرها الطبيعة (حسين بن عبدالله بن سينا، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۰).

۳. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۸۷.

۴. محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن ۵ و ۵ (راه و راهنماشناسی)، ص ۵۹.

5. Thomas Aquinas.

۶. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۸۳.

7. David Hume.

۸. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۸۵.

9. Antony Flew.

گونه‌ای روشمند و منطقی مشخص کرد که از نظر سازوکار طبیعی، وقوع این گونه از حوادث، محال است.^۱ بنا بر دیدگاه فلو و هیوم، به هیچ روی و با هیچ شاهد و دلیلی نمی‌توان وقوع رویداد مخالف قانون طبیعت (قضیه نومولوژیکال) را باور کرد. حتی شخصی مانند پترسون^۲ معتقد است اگر گروه بزرگی از پزشکان نامدار جهان خبر دهند که چندین بار دیده‌اند پای فلجی ناگهان شفا یافته، نباید باور کرد؛ چون گفته آنان خلاف قانون طبیعی و قضیه نومولوژیکال است.^۳ گویا این دسته آن‌قدر در طبیعت و علوم تجربی فرورفته‌اند که فراتر از عالم طبیعت و تجربه محدود خود به چیزی باور ندارند. «ذلک مبلغهم من العلم».

فرق معجزه با دیگر خوارق عادات

باید توجه داشت که هر کار خارق‌العاده‌ای معجزه نیست. استاد جوادی آملی در بیان تفاوت معجزه با دیگر امور غریبه مثل سحر، شعبده، جادو و طلسم می‌فرماید: اولاً، معجزه، راه فکری ندارد و قابل تعلیم و تعلم نیست؛ ولی علوم غریبه، مسائل، موضوعات و محمول‌هایی دارند و قابل آموزش‌اند. در علوم غریبه که با تعلیم و تعلم همراه است، افراد خوب و بد یکسان‌اند و هر دو می‌توانند متعلم باشند؛ برخلاف معجزه و کرامت؛ ثانیاً، برخلاف علوم غریبه که دانش نظری دارند، معجزه به دانش نظری مربوط نیست؛ بلکه به عقل عملی و سعه، ضیق و قداست روح وابسته است.

همچنین ایشان به نقل از ملاصدرا، امور خارق‌العاده را به چهار قسم (معجزه، کرامت، اعانت و اِهانت) تقسیم می‌کند و می‌گوید: «معجزه خرق عادت است که با دعوی نبوت یا امامت و تحدی همراه است. اگر با دعوی و تحدی همراه نباشد، کرامت قلمداد می‌شود که مربوط به اولیای الهی است. اعانت به معنای استجابت دعای مؤمن است، و اِهانت، خرق عادت است که خداوند بر خلاف ادعای یک کذاب انجام می‌دهد، مانند مسیلمه کذاب که با ادعای افزوده شدن آب چاه، آب دهان در آن انداخت و چاه خشکید. هیچ یک از این چهار قسم تعلیم و تعلم‌پذیر نیستند. سه قسم نخست به طهارت روح و قسم چهارم به خبثت روح باز می‌گردد».^۴ بنابراین سه قسم اخیر معجزه به شمار نمی‌روند؛ زیرا یا همراه با تحدی و ادعا نیستند، مانند کرامت و اعانت، یا اینکه با ادعای شخص مطابقت ندارند، مثل اِهانت.

احمد بن زین العابدین العلوی در شرح خود بر قبسات می‌گوید:

معجزه نبی باید امری غیر معتاد، خارق‌العاده و مطابق با ادعای او باشد. کرامات با اینکه غیر معتادند، ولی همراه ادعای نبوت نیستند. شعبده و سحر نیز غیر از معجزه‌اند؛

۱. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۱۰۳.

2. Peterson.

۳. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۱۰۶.

۴. عبدالله جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۸، ص ۲۵۸؛ سید محمد باقر موسوی همدانی، ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۱۲۸؛ سمیع دغیم، موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی، ص ۶۱۵.

زیرا افزون بر اینکه در آنها ادعا و تحدی نیست، از خوارق نیز نیستند.^۱ بعید نیست که سحر را نیز بتوان به گونه‌ای از امور خارق‌العاده دانست؛ چون ساحر، با نیرویی ویژه، در خیال دیگران تصرف می‌کند. اما اینکه صاحب شرح قبسات آن را خارق‌العاده نمی‌داند، ممکن است به این دلیل باشد که ساحر نمی‌تواند در نظم طبیعی جهان خارج تصرف کند.

مفهوم خرق عادت و مقایسه آن با نقض قانون علیت

از نظر بیشتر متکلمان مسلمان، مفهوم خرق عادت در معجزه به حوادثی همچون اژدها شدن عصا، نسوزاندن آتش و... معطوف است که در آنها رابطه بین اسباب و مسببات عادی طبیعی، به ظاهر قطع می‌شود؛ گرچه از نظر متکلمان اشعری آنچه در ظاهر، علل و اسباب طبیعی نامیده می‌شود، در واقع جز عادت خداوند نیست که بی‌واسطه در طبیعت عمل می‌کند.^۲ اما از دیدگاه حکمای اسلامی، خرق عادت نیز مبتنی بر قانون علیت است. آنها براین باورند که بی‌شک در جهان، نظام طولی علی - معلولی حکمفرماست و مفهوم خرق عادت در اعجاز این است که دست‌کم سطحی از این رابطه که در طبیعت برقرار است، نقض می‌شود، اما قانون عام علیت و سنخیت بین علت و معلول و نظم سلسله طولی عالم، نقض نمی‌شود.^۳ حوادث و تغییراتی همچون تبدیل عصا به اژدها که ممکن است صدها یا هزاران سال طول بکشد، در حادثه اعجازی به صورت آنی رخ می‌دهد. در واقع به یک نگاه می‌توان گفت نقض قانون علیت رخ نداده، بلکه با تصرف قدرتی بالاتر، اسباب و علل در مدت کوتاهی فراهم آمده است، و در نگاهی دیگر می‌توان ادعا کرد که قانون طبیعی عادی که در میان عموم مردم متعارف است، نقض شده است و این، به معنای نقض قانون علیت نیست. «قانون طبیعت» که در این مباحث مطرح می‌شود و حاکی از علل طبیعی است، با «قانون علیت» که حاکی از علل حقیقی است، تفاوت دارد؛ گرچه ممکن است در مواردی به یک معنا به کار گرفته شوند. قانون طبیعت، همان اسباب متعارفی است که عموم مردم، حوادث را به آن اسناد می‌دهند و از آن به «ناموس طبیعت» نیز تعبیر می‌شود؛ برای نمونه، پیش از نیوتن بر این باور بودند که علت پایین آمدن اشیا، میل باطنی آنهاست؛ اما نیوتن ثابت کرد که علت آن جاذبه زمین است. اینجا میل باطنی، علت طبیعی، و جاذبه، علت حقیقی است. قانون علیت، ارتباطی ضروری بین علت و معلول است که تنها در علت هستی‌بخش یافت می‌شود. علل طبیعی هیچ تشابهی با علل هستی‌بخش ندارند. اگر تشابهی هست، بین علل طبیعی و علل مُعَدّه (غیرهستی‌بخش) است،

۱. احمدبن زین العابدین العلوی، شرح کتاب القبسات، ص ۶۵۲.

۲. برای اطلاع از نظر اشاعره، ر.ک: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ترجمه المیزان، ج ۹، ص ۲۵۸؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۴، ص ۴۳۰.

۳. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۷۸ به نقل از: ابن سینا، اشارات، ج ۳، ص ۳۹۵-۴۱۸؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۷۲؛ غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۶۹.

و می‌دانیم که میان علل مُعده و معلول، ارتباط ضروری وجود ندارد. می‌توان گفت نسبت بین قانون علیت و قانون طبیعت، عموم و خصوص من وجه است. اینکه رویدادها بی‌علت نیستند امری حتمی است؛ ولی آیا دانشمندان، به تمام علت‌های واقعی دست یافته‌اند؟ روشن نیست. اینکه ما به مجرد کشف رابطه‌ای - برای نمونه لقاح یک زوج و تولید فرزند - نام آن را علت بگذاریم، صحیح نیست. بنابراین اگر با القایی ماورایی، این استعداد در سلول‌های جنسی زن پیدا شود که بدون مرد بچه‌دار شود، قانون علیت نقض نشده بلکه قانون طبیعت نقض شده است.

همخوانی معجزه با اصل علیت

اکنون این پرسش پیش می‌آید که اگر خارق‌العاده بودن به منزله جنس و جزء مقوم معجزه است، چگونه امکان دارد این پدیده رخ داده، قانون عادی طبیعت را بر هم زند؛ در حالی که قانون علیت حاکم بر جهان، خرق نشود؟ استاد جوادی آملی در جواب این سؤال می‌گوید: معجزه کاری خارق عادت است، نه کاری برخلاف قانون علیت. نیز معجزه تابع اراده و قداست نیرومند صاحب اعجاز و معجزه‌گر است؛ آن‌سان که بدن در اختیار روح مجرد قرار دارد؛^۱

یعنی خرق اسباب طبیعی موجب نقض قانون علیت نمی‌شود؛ زیرا قانون علیت فراتر از قانون طبیعت است. علیت در معجزه، تابع اراده قوی و قداست نفس نبی است که فوق اسباب طبیعی بوده و حاکم و متصرف در اجسام قلمداد می‌شود. استاد مصباح در این باره می‌گوید: کسانی پنداشته‌اند که آوردن معجزه عقلاً امکان ندارد؛ چون ناقض قانون علیت است؛ یعنی امر دایر است بین نفی قانون علیت و پذیرفتن معجزه و یا نفی معجزه و پذیرفتن قانون علیت. اینها می‌گویند اگر قانون علیت را بپذیریم، معنایش صدور هر معلولی از علت خاص خودش می‌باشد. حرارت از آتش صادر می‌شود؛ از این جهت معنا ندارد بگوییم حرارت از یخ تولید می‌گردد. همین‌طور رویدن گیاه، پیدایش حیات، زنده شدن انسان، مردن و مریض شدن و شفا یافتن او، همه اینها معلول‌هایی هستند که علل خاصی دارند و اگر چیزی برخلاف این جریان علی - معلولی صورت گیرد، معنایش نپذیرفتن قانون علیت می‌باشد.

در اینجا جواب‌های ساده‌ای داده شده؛ مانند اینکه عده‌ای می‌گویند: معجزه استثنا در قانون علیت است؛ یعنی در تمام موارد، قانون علیت حاکم است، جز در موارد نادر که یکی از آنها معجزه می‌باشد. این کلام تمام نیست؛ زیرا قانون علیت یک قانون عقلی است و استثنابردار نیست. پس تقریر اشکال این است که این‌طور که شما معجزه را تبیین کردید باید قانون علیت نقض شود و نقض قانون

۱. عبدالله جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ص ۲۹۹.

علیت مساوی است با عدم اعتبارش؛ اگر یک جا استثنا پیدا کرد، معلوم می‌شود علت و معلولی در کار نیست...

آنچه باید در جواب از اشکال بالا گفته شود این است که قانون علیت به قوت خود باقی است و استثنابردار نیست و معجزه هم واقعی است که هیچ منافاتی با قانون علیت ندارد. هر معلولی علتی می‌خواهد که قدر متیقن آن، علت فاعلی است و این قانون به هیچ وجه قابل نقض نیست؛ چون بدیهی است که اگر چیزی وجودش از خودش نیست، ناچار از غیر است؛ ولی این معنایش آن نیست که معلول‌ها همیشه از عوامل عادی شناخته‌شده صادر می‌شوند؛ بلکه این قانون همین اندازه اقتضا می‌کند که ما برای هر معلولی، علتی قایل شویم.

اگر ما پذیرفتیم که بهبود یافتن مریض همیشه از راه خوردن دارو حاصل نمی‌شود، بلکه راه دیگری هم هست، این نقض قانون علیت نیست؛ برای نمونه تبدیل شدن یک جسم بی‌جان [مثل عصای حضرت موسی] به یک جسم جاندار، یک راه طبیعی دارد و آن این است که باید عصا تبدیل به خاک شود و گیاهی از آن بروید و حیوانی آن را بخورد و در بدن حیوان هضم شود و به صورت نطفه یا تخم درآید و سپس به موجود جاندار تبدیل شود. حال اگر راه دیگری هم باشد که با پیمودن آن ممکن است موجود بی‌جان تبدیل به جاندار شود، در این صورت قانون علیت نقض نشده؛ بلکه علت جدیدی کشف شده است. وقتی که می‌گوییم پیامبری مرده‌ای را زنده کرد، یعنی خدا قدرتی به او داده بود که به اذن او این قدرت را به کار گرفت. این قدرت علت بود؛ زیرا در پیدایش یک پدیده‌ای، در زنده شدن مرده‌ای و در شفا یافتن مریضی، مؤثر بود. کار پیامبر ﷺ به کار گرفتن یک قوه نفسانی است که خداوند متعال به او مرحمت کرده است و دیگران نمی‌توانند به آن دست یابند؛ ولی به هر حال علت است. پس حاصل جواب این شد که پذیرفتن معجزه، ناقض قانون علیت نیست؛ بلکه پذیرفتن علتی [جدید] است برای پدید آمدن امری؛ اما نه از سنخ علل مادی؛ بلکه علتی است معنوی که به موهبت پروردگار متعال در نفس پیامبر تحقق پیدا می‌کند و قابل تعلیم و تعلم هم نیست.^۱

کلام استاد مصباح با سخن استاد جوادی آملی یکی است. از نظر هر دو، معجزه گرچه خارق قانون طبیعت است، اما ناقض قانون علیت نیست؛ زیرا علیت در معجزه، فراطبیعی است. علامه طباطبایی رحمته الله نیز در تفسیر المیزان رویداد معجزه را به علل غیبی و سرانجام به خواست و اراده الهی معلل می‌کند. باید توجه کرد که تأثیر اراده الهی در معجزه، مورد

۱. محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن ۵ (راه و راهنماشناسی)، ص ۶۷۱.

پذیرش همه اندیشمندان مسلمان است. به باور علامه، قرآن قانون علیت عامه را تصدیق می‌کند. ایشان پس از بحثی مفصل درباره معجزه می‌گوید: اصل معجزات از اموری‌اند که هیچ‌گاه جریان عادی طبیعت آنها را انکار نمی‌کند؛ زیرا چشم نظام طبیعت از دیدن آنها پُر است؛ مانند زنده شدن مرده یا تبدیل صورتی به صورت دیگر و تبدیل راحتی به بلا و بلا به راحتی، که پیوسته در عالم طبیعت رخ می‌دهد. تفاوتی که میان معجزه و وضع عادی طبیعت وجود دارد، این است که امور عادی، معلول اسباب مخصوصی است و در شرایط خاصی صورت می‌گیرد، ولی در معجزه اسباب عادی دیده نمی‌شود؛ برای نمونه، از نظر جریان طبیعی مانعی ندارد که عصا تبدیل به اژدها شود، ولی به سلسله‌ای طولانی از علل نیاز دارد و به تدریج صورت می‌گیرد؛ اما در معجزه، آنی و فوری است و به وسیله علل غیبی به وجود می‌آید و خواست خداوند، تمام آن علت‌ها را در آن واحد به کار می‌اندازد.^۱

همخوانی معجزه با اصل سنخیت

سنخیت در اصطلاح فلسفی به معنای وجود گونه‌ای رابطه خاص میان علت و معلول است؛ یعنی هر معلولی از علت مسانخ خود صادر می‌شود. استاد مصباح یزدی درباره سنخیت می‌گوید: «تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و حتی میان پدیده‌های متعاقب یا متقارن هم همیشه رابطه علیت برقرار نیست؛ بلکه علیت، رابطه خاصی است میان موجودهایی معین و به دیگر سخن، باید میان علت و معلول، مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود».^۲ یادآوری این نکته ضروری است که قانون سنخیت نیز مانند قانون علیت، یک قانون مسلّم و قطعی فلسفی است.

با پذیرش معجزه به منزله رویدادی که از غیر علت طبیعی و عادی خود پیدا می‌شود، اشکال نقض قانون سنخیت طرح می‌شود. در پاسخ به این اشکال باید دانست که سنخیت بین علت و معلول - همچنان که استاد مصباح یزدی گفته است -^۳ در دو مورد با دو ویژگی وجود دارد:

۱. سنخیت میان علت‌های هستی‌بخش با معلول: در این مورد، چون علت، وجود معلول را افاضه می‌کند، باید خودش وجود مزبور را به نحو کامل‌تری داشته باشد. در پدیده معجزه این سنخیت نقض نمی‌شود؛ زیرا معجزه یا معلول بی‌واسطه خداست و یا معلول با-واسطه او؛ در هر دو صورت، فاعل و موجد معجزه خداست و سنخیت بین خدا و معلولش محفوظ است؛ زیرا خدا تمام کمالات و از جمله کمال این معلول را دارد؛
۲. سنخیت بین علت‌های مادی (معدات) با معلول: از آنجا که این علل، اعطاکننده و افاضه‌کننده وجود معلول نیستند، بلکه تأثیر آنها محدود به تغییراتی در وجود معلول

۱. سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۱۷.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۶۸.

۳. همان.

می‌باشد، سنخیت مورد نخست در اینجا جاری نیست؛ اما با توجه به اینکه هر چیزی موجب هر گونه تغییری نمی‌شود - برای نمونه، برای روشن کردن چوب کبریت نمی‌توان آن را به یخ کشید - اجمالاً به دست می‌آید که گونه‌ای مناسبت و سنخیت نیز میان آنها لازم است، ولی نمی‌توان ویژگی این سنخیت و حتی خود علل مادی را با برهان عقلی اثبات کرد؛ بلکه تنها به وسیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی منشأ چه تغییراتی در اشیایند، و روشن است که با تجربه نمی‌توانیم انحصار علل مادی را اثبات کنیم؛ تنها می‌توانیم مدعی شویم که آنچه تا کنون بدان دست یافته‌ایم، این است که فلان علل، موجب پیدایش فلان معلول می‌شوند. تجربه نمی‌تواند ثابت کند که غیر از این علل، علل مادی یا مجرد دیگری در پیدایش آن معلول دخالت ندارد.

نفی این نحو از سنخیت نیز در معجزه آسان نیست؛ زیرا بسیار مشکل است که اثبات کنیم علت مؤثر در پیدایش پدیده‌ای، همان عوامل شناخته شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته دیگری وجود ندارد. با توجه به مطالب گفته شده، اگر نفس پیامبر رابطه‌ای ویژه با خدا برقرار کند که این رابطه، علت پیدایش پدیده‌ای شود و جانشین علل مادی گردد، به معنای نفی قانون علیت یا سنخیت نیست.

نیاز معجزه به علت قابلی

نیاز معجزه به علت فاعلی تردیدپذیر نیست؛ زیرا هر امر ممکن الوجودی بر اساس براهین عقلی، مانند برهان امکان فقری، باید به واجب ختم شود و علل واسطه نیز به اذن او فاعلیت دارند.

آنچه ممکن است در آن تردید شود، نیاز معجزه به علت قابلی است، استاد جوادی آملی در این باره می‌گوید: قانون عقلی، نیاز هر امر مادی حادثی را به ماده و مدت اثبات می‌کند و معجزه نیز خارج از این قانون نیست؛ زیرا اگر پدیده‌ای علت قابلی نداشته باشد، نسبتش به همه اجزای عالم طبیعت، یکسان خواهد بود و ترجیح یکی از علت‌های قابلی برای اظهار اعجاز، بی‌آنکه مرجحی در میان باشد، ترجیح بلامرجح است. پس معجزه افزون بر علت فاعلی، به علت قابلی هم نیاز دارد؛ اما علت قابلی آن، نمی‌تواند ماده اولی باشد؛ زیرا ماده اولی در همه موجودات طبیعی و مادی حضور دارد. پس سبب ترجیح و اختصاص معجزه به مکان و زمانی خاص، ماده ثانیه است که تعیینی از تعینات ماده اولی است. معجزه، ماده ثانیه را ایجاد نمی‌کند؛ بلکه در ماده ثانیه، امر متعلق به آن را با دخالت علت فاعلی (نفس نبی) که غیر از علل معمولی و طبیعی است، ایجاد می‌کند؛ در نتیجه هیچ معجزه‌ای بدون سبب طبیعی و علت قابلی نمی‌تواند وجود یابد. البته انسان گاهی سبب مادی و قابلی معجزه را می‌شناسد و گاهی از شناخت آن عاجز است.

توقف معجزه بر علت مادی و قابلی، ارتباط میان شیئی که با معجزه پدید آمده و شیء سابق را حفظ می‌کند و این ارتباط، امتداد زمانی و مکانی واحدی را رسم می‌کند؛ هرچند

فاصله زمانی و مکانی آن به دلیل شدت اثر فاعل و سرعت عمل او از حد قدرت محاسبه انسان خارج است.^۱ امکان ندارد که مجرد محض، بدون وساطت ماده، در عالم ماده تغییری ایجاد کند؛ یعنی امر طبیعی، علت طبیعی و مادی لازم دارد. بنابراین به دلیل قانون سنخیت، معلول و حادث طبیعی، علت طبیعی خواهد داشت؛ اگرچه علل فوق مادی نیز به گونه طولی، علت هستند. قدردان قراملکی از امام خمینی علیه السلام نقل می‌کند:

«فلو صدر المتجددات المتصرمات عنه تعالی من غیر وسط بالمباشرة و المزاولة یلزم منه التصرم و التغير فی ذاته و صفاته التي هی عین ذاته».^۲

صدر المتألهین نیز با رد استناد مستقیم افعال طبیعی و جزئی به خداوند - که نظر برگزیده اشاعره است - می‌گوید:

لأنه محال بالبراهین القطعية والأدلة النقلية لأن ذاته تعالی أجل أن يفعل فعلاً جزئياً متغيراً مستحیلاً کائناً فاسداً ومن نسب إليه تعالی هذه الانفعالات والتجددات، فهو من الذین لم یعرفوا حق الربوبية ومعنی الإلهية وما قدروا الله حق قدره^۳ أو لم یعرفوا معنى الفاعلية والتأثير وأن وجود کل معلول من فاعله القریب کوجود الضوء من المضيء والكلام من المتکلم لا کوجود البناء من البناء.^۴

علامه طباطبائی رحمته الله نیز همین نظر را دارد که بخشی از کلام ایشان در بحث همخوانی معجزه با اصل علیت گذشت. علامه همچنین بر این باور است که معجزه، علت طبیعی دارد؛ زیرا ممکن نیست چیزی در طبیعت، بدون دخالت اسباب طبیعی موجود شود. ایشان در بحث استناد معجزه به علل و اسباب طبیعی می‌گوید: «معقول نیست معلولی طبیعی، علت طبیعی نداشته باشد و در عین حال رابطه طبیعی محفوظ باشد؛ به عبارت ساده‌تر منظور از علت طبیعی این است که چند موجود طبیعی - مانند آب و آفتاب و هوا و خاک - با شرایط و روابطی خاص جمع شوند و بر اثر اجتماع آنها، موجودی دیگر، مانند گیاه، پیدا شود که وجودش بعد از وجود آنها و مربوط به آنهاست؛ به طوری که اگر آن اجتماع و نظام سابق به هم بخورد، این موجود بعدی وجود پیدا نمی‌کند. پس اگر از طریق معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، چون موجودی طبیعی است، باید علت طبیعی نیز داشته باشد؛ حال چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم، چه مانند علمای طبیعی آن علت را امواج نامرئی الکتریکی - مغناطیسی بدانیم، و چه در باره‌اش سکوت کنیم».^۵

ایشان در بخش دیگری می‌گوید: تمام امور، چه عادی و چه خارق‌العاده، همه مستند به

۱. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۸، ص ۲۵۳-۲۵۷.

۲. قدردان قراملکی، معجزه در قلمرو علم و دین.

۳. زمر (۳۹): ۶۷.

۴. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ص ۱۱۹.

۵. سید محمد باقر موسوی همدانی، ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۱۱۹.

اسباب طبیعی بوده و در عین حال بر اراده الهی نیز متوقف‌اند،^۱ و فرق میان امور عادی و خارق‌العاده این است که امور عادی، به اسباب طبیعی ظاهری و شناخته‌شده که با اراده الهی و امر او عمل می‌کنند مستندند، اما معجزه به اسباب طبیعی ناشناخته که به اذن و امر الهی تأثیر می‌کنند مستند است.

با این توضیح، تناقضی که در پدیده معجزه ممکن است به ذهن برسد، برطرف می‌شود. و تناقض این است که از سویی گفتیم معجزه خارق عادت است و از سوی دیگر ثابت کردیم که معجزه در علتی قابل، به اسباب طبیعی و عادی نیاز دارد. تناقض مزبور به این صورت بر طرف می‌شود که بگوییم آنچه در معجزه خرق می‌شود، اسباب عادی و متعارف است که بیشتر مردم صدور حوادث را به آنها مستند می‌کنند، اما آن اسباب طبیعی که معجزه به آنها وابسته است، اسباب طبیعی ناشناخته و غیر متعارف است که جز نفوس قدسی، کسی از آن اطلاع ندارد؛ به بیانی دقیق‌تر، جز نفوس قدسی، کسی توانایی تأثیر در سببیت آن اسباب را ندارد. ممکن است حقیقت این باشد که آنچه در معجزه نقض می‌شود، قانون طبیعت و به عبارتی ناموس طبیعت باشد که اساساً علت ندارد، بلکه آنها را بر اساس عادت، علت می‌دانیم و آنچه واقعاً علت طبیعی است اصلاً نقض نمی‌شود، لکن برای ما شناخته‌شده نیست.

تعارض معجزه و علم تجربی

اشکالاتی که درباره وقوع معجزه طرح می‌شود، از طریق فلسفه است، نه علوم تجربی؛ زیرا علم نمی‌تواند معجزه را به‌منزله امری که ناقض قانون طبیعت است، نفی کند؛ چراکه بر اساس علوم تجربی دلیلی نداریم که قوانین طبیعت، قوانین قطعی تغییرناپذیر باشند؛ در نهایت علم در این باره سکوت می‌کند، نه اینکه مدعی محال بودن معجزه باشد. اما در فلسفه، زمانی که از علت بحث می‌شود و تخلف معلول از علت را محال می‌دانیم، یا هنگامی که قایل به سنخیت بین علت و معلول می‌شویم، این پرسش پیش می‌آید که آیا معجزه، ناقض قانون علت یا سنخیت است یا نه؛ آیا قانون علت و سنخیت استثنای پذیر است یا نه؟

حکما قانون علت را به هیچ‌روی استثنای پذیر نمی‌دانند. آر. آف. هلند^۲ می‌گوید: از نظر فلسفی، دلیلی بر امتناع حوادثی که نقض قانون طبیعت به شمار می‌آید، وجود ندارد. ممکن است وقوع چیزی از نظر علمی ممتنع دانسته شود، ولی از نظر فلسفی ممکن باشد. از نظر وی، جمع میان این دو ممکن است.^۳

علامه طباطبایی^{رحمه‌الله} معتقد است: تصدیق و پذیرفتن خوارق عادات، نه تنها برای عامه مردم که با حس و تجربه سروکار دارند مشکل است، بلکه نظر علوم طبیعی نیز با آن مساعد نیست؛ زیرا علوم طبیعی نیز با سطح مشهودی از نظام علت و معلول طبیعی سروکار

۱. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۸۲.

2. R. F. Holland.

۳. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۹۰.

دارند؛ سطحی که تجربه‌های علمی، آزمایش‌های امروز و فرضیه‌هایی که حوادث را تعلیل می‌کنند، همه بر آن انجام می‌شوند. پس پذیرفتن معجزات و خوارق عادات هم برای عوام و هم برای دانشمندان علوم طبیعی، مشکل است. دلیل نامساعد بودن نظرها، تنها انس ذهن با امور محسوس و ملموس است؛ وگرنه خود علم نمی‌تواند معجزه را انکار کند یا روی آن پرده بپوشد؛ چرا که چشم علم از دیدن امور عجیب و خارق‌العاده پُر است؛ هرچند که دستش هنوز به مجاری آن نرسیده باشد. دانشمندان دنیا همواره از مرتاضان و جوکی‌ها، حرکات و کارهای خارق‌العاده می‌بینند و در نشریه‌ها، مجله‌ها و کتاب‌ها می‌خوانند. خلاصه اینکه چشم و گوش مردم دنیا از این گونه اخبار پُر است؛ به گونه‌ای که دیگر جای هیچ شک و تردیدی در وجود چنین خوارقی باقی نمانده است.^۱

بنابراین ادعای عدم اثبات معجزه از راه علم، موجب انکار معجزه نمی‌شود؛ زیرا راه اثبات معجزه فقط علوم تجربی نیست؛ بلکه از راه عقلی و تاریخ معتبر نیز می‌توان امکان وقوع معجزه را اثبات کرد.

تبیین ناپذیری معجزه به وسیله علوم طبیعی

باید توجه کرد که از زمان هیوم به بعد، بیشتر فیلسوفان غربی بر نقض قانون طبیعت در تعریف معجزه تأکید کرده و بر این باورند که نمی‌توان برای حوادث اعجاز‌آمیز تبیین کاملاً طبیعی به دست داد. اما حکمای مسلمان برای حوادث اعجاز‌آمیز، علل و عوامل ویژه‌ای را، در پیوند طبیعت با عوامل فراطبیعی، جست‌وجو می‌کنند و به تأثیر نفوس قدسی انبیا، بر اثر اتحاد با مبادی عالی، در پدید آمدن حادثه اعجاز‌آمیز اذعان دارند. متکلمان مسلمان معجزه را به خرق عادت تعریف می‌کنند که در آن جریان عادی اسباب و مسببات با دخالت مستقیم خداوند نقض می‌شود. اما پرسش اینجاست که آیا می‌توان ادعا کرد چنین حادثه‌ای تاابد تبیین ناپذیر می‌ماند؟

آنتونی فلو^۲ و جان‌هاسپرس^۳ مدعی‌اند نمی‌توانیم معلوم کنیم که رویداد اعجاز‌آمیز هیچ‌گاه تبیین طبیعی نخواهد یافت و ممکن است میلیون‌ها سال بعد، وقوع آن بر اساس قانون طبیعت تبیین شود.^۴ نقد این دیدگاه از مباحث گذشته روشن می‌شود. همچنین در نتیجه مطالب به آن اشاره خواهد شد.

و.ت. استیس^۵ در کتاب عرفان و فلسفه می‌گوید: ما کلیت قانون‌های طبیعت را، دست‌کم به منزله اصل موضوع روش‌شناختی، پذیرفتیم. قول به اصل طبیعی، ما را از قبول طفره^۶ در سیر طبیعی رویدادها یا دخالت‌های بوالهوسانه موجودی ماورای طبیعی باز

۱. سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، ترجمه تفسیر المیزان ج ۱، ص ۱۱۸.

2. Antony Flew.

3. John Hospers.

۴. جمعی از نویسندگان، جستارهایی در کلام جدید، ص ۹۴.

5. W.T. Stace.

۶. طفره، یعنی جهش شیئی از نقطه‌ای به نقطه دیگر، بدون طی مسافت، که محال است.

می‌دارد. دیوید هیوم معجزه را به «خرق قوانین طبیعت» وصف می‌کند و با این وصف، وقوع آن را انکار می‌نماید؛ ولی ممکن است مفاهیم و تعبیر آزادانه‌تری از معجزات باشد که با اصول طبیعی مغایرت نداشته باشد. از جمله پروفیسور براد^۱ هنگام بحث درباره یکی از تحقیقات فیزیکی، معجزه را با عنوان رویدادی استثنایی وصف می‌کند؛ ولی نه استثنا در قوانین طبیعی؛ بلکه در انگارش‌ها و استنباط‌های عرف‌پسند.

استیس، مدعی است که اگر معجزه خرق واقعی قوانین طبیعت باشد، سخنی قاطع‌تر از هیوم در رد آن می‌توان گفت. اما ما عالم مطلق نیستیم و نمی‌توانیم ادعا کنیم که همه قوانین طبیعی جهان را مویه‌مو می‌شناسیم. وی در جایی دیگر می‌گوید: اصل طبیعی با اعتقاد به خدا منافات ندارد. آنچه باید در این اصل رعایت شود این است که وجود یا حقیقتی به نام خدا، نباید توالی علی - معلولی نظم جهان را بر هم بزند.^۲ استیس وقوع معجزه را می‌پذیرد؛ ولی بر - این باور است که معجزه خارق قوانین طبیعت نیست و با اصول طبیعی، یا همان قوانین طبیعی، تبیین‌پذیر است. البته اگر مراد وی از اصول طبیعی، قانون علیت باشد، با حرف ما یکی است.

امکان وقوع معجزه

بهترین و آسان‌ترین دلیل بر امکان یک شیء، تحقق آن در عالم واقع است؛ چنان‌که گفته شده است ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه. وقوع و تحقق انواع و اقسام خوارق عادات از زمان‌های دور تا عصر کنونی، روشن‌ترین دلیل بر امکان معجزه است؛ چراکه معجزه در خرق عادت بودن با دیگر خوارق مشترک است. افزون بر آن، مستندات تاریخی و اخبار متواتر محکمی بر وقوع معجزات داریم.

با وجود این، ممکن است کسانی همچون هیوم و فلو اشکال بگیرند که امکان معجزه از سه راه علوم تجربی، حوادث تاریخی و ایمان دینی اثبات‌پذیر است و هر سه راه مردودند؛ اما علت مردود بودن علوم تجربی این است که معجزه ناقض قوانین طبیعی است؛ پس با علوم تجربی اثبات نمی‌شود. شواهد تاریخی نیز قابل اعتماد نیستند. اثبات معجزه از طریق ایمان و اعتقاد مؤمنان نیز دوری و باطل است؛ زیرا ایمان آنها با معجزه به دست آمده است.^۳ در پاسخ اشکال گفته می‌شود بر فرض درستی اشکال، راه دیگری نیز وجود دارد و آن، دلیل فلسفی و عقلی است که وجود موجودات فراطبیعی و مداخله آنها را در حوادث طبیعی اثبات، و به وسیله آن، وقوع معجزات را ممکن می‌داند. به همین دلیل فلاسفه، بدون مراجعه به باورهای دینی نیز وقوع خوارق را ممکن و اثبات‌پذیر می‌دانند و چگونگی اتصال نفس به عوامل فراطبیعی را تبیین می‌کنند.^۴

1. Broad.

۲. و. ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۴.

۳. با مشاهده معجزه، نبوت نبی اثبات می‌شود و با اثبات نبوت، سخنان او که دعوت به توحید و سرانجام دعوت به اسلام است ثابت می‌گردد.

۴. ر. ک: طوسی، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۳، ص ۴۱۸؛ صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۳۴۱.

ابن سینا فعل و انفعالات واقع در عالم را به چهار قسم تقسیم می‌کند و هریک را در قالب مثالی توضیح می‌دهد. از نظر او اقسام تأثیر عبارت‌اند از: الف) تأثیر نفسانی در نفسانی؛ ب) تأثیر نفسانی در جسمانی؛ ج) تأثیر جسمانی در نفسانی؛ د) تأثیر جسمانی در جسمانی. او برای تأثیر نفسانی در نفسانی به تأثیر برخی از عقول مفارق در برخی دیگر، و نیز به تأثیر این عقول در نفوس بشری در خواب یا بیداری مثال می‌زند و پس از پرداختن به دیگر اقسام، می‌گوید: «اعلم أنه تدخل تحت هذه الأقسام ضروب الوحي والكرامات وصنوف الآيات والمعجزات وفنون الإلهامات والمنامات وأنواع السحر و الطلسمات، أما الوحي والكرامات فإنها داخله في تأثير النفساني في النفساني إذ حقيقة الوحي هو الإلقاء الخفي من الأمر العقلي باذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء»^۱. درباره معجزات نیز می‌گوید: معجزه بر سه قسم است: یک قسم از آن متعلق به فضیلت علم است؛ یعنی شخص، بدون تعلیم و تعلم بشری، مستعد کمال علمی بشود حتی محیط علما بما شاء الله؛ قسم دیگر متعلق به فضیلت تخیل قوی است که واجد این فضیلت، قادر بر تخیل امور گذشته و حال، و اطلاع بر امور غیبی آینده است. این شخص می‌تواند از گذشته و آینده خبر دهد. این قسم برای برخی از مردم در خواب رخ می‌دهد؛ اما انبیا در بیداری نیز از آن باخبرند. سپس می‌گوید این دو قسم از معجزه، متعلق به قوه مذكره نفس انسانی‌اند و داخل در تأثیر «نفسانی در نفسانی»‌اند و حکما اعجاز قرآن را از این دو قسم می‌دانند. درباره قسم سوم نیز می‌گوید:

وأما الصنف الثالث من اصناف المعجزات فإنه يتعلق بفضيلة قوة النفس المُحرّكة التي تبلغ من قوتها إلى القدرة على الإهلاك وقلب الحقائق من تدمير^۲ على قوم بريح عاصفة وصاعقة وطوفان وزلزلة وقلب العصاحية؛ وتلحق بهذا الصنف أنواع من الكرامات التي شرف الله تعالى بها قوما من عباده المخصوصين... وتظهر منهم أمور تخرج عن المجري الطبيعي... ومن هذا القسم معجزات عيسى وهذا الصنف من المعجزات يدخل تحت تأثير النفساني في الجسماني و من استقرى معجزات الانبياء وكرامات الاولياء أمكنه أن ينسب كل واحدة منها إلى واحد من هذه الأصناف^۳.

ابن سینا این تبیین عقلی را توضیح مفصلی داده که خلاصه آن چنین است: در معجزه، نفس نبی به دلیل اتصال با مراتب عالیّه، قدرت دریافت حقایقی را پیدا می‌کند که دیگران این توانایی را ندارند. همچنین قدرت تصرف در جسمانیات را دارد که دیگران از آن عاجزند. به هر حال فلسفه، حوادث اعجازی را معلول علل ویژه خود می‌داند؛ زیرا از جهت فلسفی هر امری که در عالم رخ می‌دهد، علتی دارد؛ اما مسئله این است که آیا این اسباب

۱. ابوعلی حسین بن عبدالله سینا، رسائل ابن سینا، ص ۲۲۲-۲۲۵.

۲. تدمیراً علی قوم: آنها را نابود کرد. (فرهنگ ابجدی).

۳. ابوعلی حسین بن عبدالله سینا، رسائل ابن سینا، ص ۲۲۲-۲۲۵.

ظاهری و متعارف که عموم مردم آنها را، از راه تکرار تجربه، علت پدیده‌ها می‌دانند، علل واقعی‌اند یا ممکن است این پدیده‌ها علل دیگری داشته باشند که در حال حاضر برای ما معلوم نیست؟ برای نمونه، روزگاری، علت تولد فرزند را لقاح زوجین می‌دانستند، سپس روشن شد که می‌توان نطفهٔ مرد را - بدون ارتباط زوجین - در رحم زن جای داد و اخیراً علم، رحم زن را نیز از اسباب تولید نسل نمی‌داند؛ بلکه می‌توان اسپرم مرد و تخمک زن را در رحم مصنوعی بارور کرد.

بنابراین ممکن است علل گوناگونی در اشیا تأثیر بگذارند و کشف برخی از آنها از طریق علوم متعارف، هیچ‌گاه نمی‌تواند به معنای انکار اسباب دیگر باشد؛ زیرا ممکن است علت‌هایی باشند که در آینده کشف شوند، یا اصلاً با علوم متعارف تجربی اثبات نشوند که در این صورت با این علوم، قابل نفی نیز نخواهد بود؛ برای نمونه، علم پزشکی ثابت می‌کند که فلان دارو برای فلان بیماری مؤثر است؛ اما نمی‌تواند انکار کند که غیر از این دارو عامل دیگری نمی‌تواند موجب برطرف شدن آن بیماری شود؛ زیرا ممکن است القاءات روحی، دعا، توسل، صدقه و مواردی از این دست نیز در برطرف شدن بیماری تأثیر داشته باشند. پس در معجزه، قانون علیت نقض نمی‌شود؛ بلکه قانون طبیعت - یعنی قانونی که تودهٔ مردم آن را علت اشیا می‌دانند و نیز اسبابی که با علوم تجربی ثابت شده‌اند - نقض می‌شود و قوانین علمی نیز نمی‌توانند مدعی باشند که قوانین طبیعی به هیچ روی، حتی با مداخلهٔ عامل مافوق طبیعی، نقض نمی‌شوند؛ زیرا این ادعا از حیطةٔ علوم تجربی خارج است. اما اینکه اندیشمندانی همچون هیوم و فلو عوامل غیر طبیعی را در اعجاز و امثال آن نادیده می‌گیرند و نیز شواهد تاریخی معجزه را تضعیف می‌کنند، حرفی است نسنجیده و نادرست.

جمع‌بندی

معجزه رویدادی است که با علوم فکری تبیین‌ناپذیر بوده و به کلی از حیطةٔ علم حصولی خارج است؛ یعنی نمی‌توان روش آن را از راه تعلیم و تعلم در اختیار دیگران گذاشت. از این رو قرآن کریم با تمام جرئت، جن و انس را به تحدی دعوت می‌کند؛ در مقابل، سحر، جادو، شعبده و امثال آن، تعلیم و تعلم پذیرند.^۱ همچنین معجزه با هیچ علمی، چه علوم غریبه و چه غیر آن، ابطال نمی‌شود، ولی هر سحری را می‌توان باطل کرد «کَتَبَ اللهُ لأغلبن أنا ورُسُلی».^۲ همچنین معجزه با تحدی و ادعای نبوت همراه است و اگر این ویژگی‌ها را نداشته باشد کرامت نامیده می‌شود.

این مقدار از تحلیل‌های عقلی و فلسفی که گفته شد، حقیقت معجزه را روشن نمی‌کند و انسان‌های معمولی با عقل قاصر خود نمی‌توانند چگونگی تحقق آن را درک کنند. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که ممکن است علم تجربی میلیون‌ها سال بعد به تمام علل معجزه پی‌ببرد؛ زیرا معجزه به قداست و قوت روح معجزه‌گر بستگی دارد و با اتصال به

۱. بر گرفته از درس تفسیر استاد جوادی آملی. همچنین ایشان در جایی دیگر در تفاوت سحر و معجزه می‌گویند: «معجزه در عالم خارج تأثیر می‌گذارد و واقعیت خارجی را تغییر می‌دهد؛ ولی سحر تنها در خیال افراد ضعیف‌النفس تصرف می‌کند، نه اینکه واقعیت خارجی را تغییر دهد» (تفسیر تسنیم، ج ۵، ص ۶۸۹).

۲. المجادلة (۵۸): ۲۱.

مبادی عالیه تحقق می یابد و قابل تعلیم و تعلم نیست. البته تبیین پذیر نبودن معجزه با قوانین علمی، به معنای نقض قانون علیت نیست و نقض قوانین طبیعی توسط عوامل مافوق طبیعی، قابل انکار تجربی نیست؛ اما عقل، امکان معجزه و وقوع آن را با برهان، تبیین پذیر می داند. هیوم از کسانی است که معجزه را ناقض قانون علیت می داند و بیشتر فلاسفه غرب سخن او را پذیرفته اند. اما توماس آکوئیناس به نظامی فراتر از طبیعت قائل است و که معجزه را با این نظم تبیین می کند. به هر روی، آنچه در این نوشتار بیشتر مورد توجه قرار گرفت این است که معجزه، اولاً، ناقض قانون علیت و سنخیت نیست و ثانیاً، حقیقت آن با علوم تجربی قابل تبیین نمی باشد.

منابع

قرآن مجید.

۱. ابو نصر الفارابی و السید اسماعیل غازانی، *فصوص الحکمۀ و شرحه*، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲. ابوعلی حسین بن بن عبد الله بن سینا، *المبدأ و المعاد*، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۳۳ ش.
۳. _____، *رسائل ابن سینا*، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۴. احمد بن زین العابدین العلوی، *شرح کتاب القیسات*، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۵. استیس، والتر، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم.
۶. الاهری، عبدالقادر بن حمزه بن یاقوت، *الاقطاب القطبیه او البلقه فی الحکم*، انجمن فلسفه ایران، تهران.
۷. جمعی از نویسندگان، *جستارهایی در کلام جدید*، چاپ دوم، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، چاپ چهارم، اسراء.
۹. _____، *رحیق مختوم*، چاپ سوم، اسراء، قم، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. _____، *وحی و نبوت در قرآن*، چاپ سوم، اسراء.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، تصحیح علامه حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۲. سمیع دغیم، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، چاپ اول، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، دار احیاء التراث.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جامعه مدرسین.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد نصرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها فی الحکمة، البلاغه*، قم، ۱۳۷۵.
۱۶. قدردان قراملکی، محمد حسین، *معجزه در قلمرو علم و دین*، پایان نامه سطح ۴.
۱۷. محمد تقی مصباح یزدی، *معارف قرآن* ۵ و ۴ (راه و راهنما شناسی)، چاپ پنجم، مؤسسه امام خمینی رحمه الله، قم، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، چاپ چهارم، امیر کبیر، تهران.
۱۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ نهم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. موسوی همدانی، سید محمد باقر، *ترجمه المیزان*، چاپ پنجم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ ش.

زیخمد

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

آثار نظریه استاد فیاضی مبنی بر عینیت وجود و ماهیت^۱

الیاس عارفی^۲

چکیده

پس از آنکه صدرالمآلهین، به شکلی ویژه به مسئله «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» پرداخت، شارحان پس از او درصدد برآمدند تا تفسیری صحیح از این اصل ارائه بدهند. در این میان، چهار نظریه و تفسیر ارائه شده است که تفسیر منتخب؛ یعنی عینیت وجود و ماهیت، أدق و ایقن نسبت به دیگر تفاسیر است. بنابر این تفسیر، ماهیت از عوارض ذاتی وجود خواهد بود و به دلیل عینی بودن ماهیت با وجود، وقوع تشکیک در ماهیت متصور است و وجود رابط نیز دارای ماهیت است. همچنین حقیقتاً کلی طبیعی در خارج موجود است، از جمله اینکه ماهیت، مجعول جاعل و علت برای امر دیگر نیز می تواند باشد و واجب الوجود نیز دارای ماهیت است.

کلیدواژگان

عینیت، وجود، ماهیت.

۱. تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۸/۲۰، تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۹/۲۵.
۲. دانشجوی دکتری فلسفه حقوق (arefie@yahoo.com).

مقدمه

فلسفه اسلامی از دو بخش الاهیات بالمعنی الاعم و الاهیات بالمعنی الاخص تشکیل می‌شود که در بخش نخست، چندین مسئله اساسی همچون اصالت وجود، علت و معلول، وجود مستقل و رابط و نظایر آن، مطرح شده است. از میان مباحث وجود، «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، از شاخص‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است. درباره اهمیت این مبنا همین بس که مسائلی از اصول دین همچون توحید که بنیادی‌ترین مسئله اعتقادی است، با این مبنا، صحیح و تام می‌شود. برای نمونه، ادله توحید ذاتی و توحید صفاتی و توحید افعالی، فقط با این مبنا تمام هستند.^۱

صدرالمتألهین، نخستین کسی بود که این مبنا را به طور مستقل و فصلی متمایز از دیگر مسائل بیان کرد و پس از او، شارحان و بزرگان فلسفه درصدد آشکار کردن مراد او برآمدند که از بزرگانی همچون ملاهادی سبزواری، سید محمدحسین طباطبائی، استاد مرتضی مطهری، محمدتقی مصباح یزدی، عبدالله جوادی آملی و استادانی همچون استاد غلامرضا فیاضی و استاد حسن معلمی می‌توان نام برد. به طور خلاصه، تفاسیر مختلف از این اصل فلسفی بدین قرارند:

تفسیر نخست: ماهیت، در خارج همچون وجود، دارای عینیت است^۲ و مراد از اصالت وجود، «موجودیت بالذات» است؛ یعنی به نفس خودش، تحقق و خارجیت دارد و اعتباری بودن به این معناست که از جهت ذات خودش موجودیتی ندارد و به تبع دیگری، لباس هستی به تن کرده است. این تفسیر مبنای استاد فیاضی و استاد معلمی است.

۱. «بیان الإبتناء أما فی التوحید الذاتی فلأن رفع الشبهة این کمونة لا یتیسر إلّا بناءً علی أصالة الوجود و وحدته التشکیکیة و إنکار المہیة الواجب؛ فإنا إذا سلّمنا کون المہیة أصیلاً، لم یکن لدفع الاحتمال الذی أبداه ابن کمونة و هو فرض واجبین بسیطین متباینین بتمام الذات مجال و تفصیل هذا القول یطلب من الإلهیات.

و أما فی التوحید الصفات فلأن الصفات، مفاهیم متباینة فی أنفسها و قد عرفت أن مناط الوحده و الإتحاد هو الوجود لا غیر؛ فلو لم نقل بأمر أصیل یكون مصداقاً لجميع الصفات الكمالية و الجلالیة و للذات الوجوبی لزم الکثرة فی ذات الواجب تعالی شأنه. و أما فی توحید الأفعال فواضح؛ لأن ما سوی الله کلّه فعل الله فإن قلنا بأن الأصل هو المہیة، کانت أفعاله کثرات لا وحده لها؛ بخلاف ما إذا قلنا بأصالة الوجود... قوله: «اینما تولّوا فثم وجه الله: فهو وجه واحد و لم یقل اینما تولّوا فثمّ لّله وجه حتّی یكون له فی کل جهة وجه» مرتضی مطهری، *تقریرات شرح منظومه*، ج ۱، ص ۷۰.

۲. استاد معلمی در مقاله‌ای که در همین زمینه نگاشته‌اند، دو تبیین جزئی‌تر از همین قسم ارائه می‌دهند. اول، ماهیت به عین وجود موجود است، همچون صفات حق که عین ذات حقّند و ماهیت با اتحاد با وجود، به عین وجود موجود می‌شود و ثبوت تحلیلی پیدا می‌کند. دوم، ماهیت عین وجود است، همچون صفات حق، ولی با این اتحاد همچون وجود موجود نمی‌شود، بلکه فقط موجود حقیقتاً بدان متصف می‌شود که اولی را حیثیت تقییدی اندماجی ثبوتی نام می‌گذارد و دومی، حیثیت تقییدی اندماجی مجرد نام دارد. حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرائیت»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳.

تفسیر دوم: ماهیت، حدّ و قالب وجود خارجی است. در اینجا حدّ همان معنای لغوی را دارد؛ یعنی نهایت و انتها و مرز یک شیء و شناخت ماهیات به معنای شناخت قالب‌های موجودات و حدودی است که در ذهن، منعکس می‌شوند، نه شناخت محتوای عینی آنها.^۱ بنا بر این تفسیر، معنای اصالت داشتن وجود این است که وجود، منشأ آثار خارجی است و معنای اعتباری بودن ماهیت این است که چون ماهیت، حد و مرز شیء خارجی است، به ناچار، امری عدمی خواهد بود.^۲ روشن است که وجود عدم و عدمیات فقط اعتباری هستند.^۳ پس ماهیات به دقت عقلی، وجود ندارند، بلکه تنها به نظر عرف، موجودند؛ زیرا اسناد وجود به ماهیت (انسان موجود است) در واقع، اسنادی با واسطه در عروض است. این تفسیر، مبنای علامه طباطبایی است: «ولا نغنی بالماهیه الا حدّ الوجود».^۴ علامه مصباح یزدی نیز به این مبنا گرایش دارند.^۵

تفسیر سوم: ماهیت، ظهور ذهنی خود واقع است.^۶ بدین معنا که هر کدام از موجودات خارجی فقط وجود هستند و دیگر هیچ، اما دستگاه علم حصولی ما (ذهن)، بدین گونه است که وقتی با هر یک از این موجودات محدود روبه‌رو می‌شود و درصدد فهم آنها بر می‌آید، متناسب با تعینات و حدود آن موجود، مفهومی در او نقش می‌بندد که آن را ماهیت می‌نامد. ابتنای استاد جوادی آملی در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بر این

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۲. البته استاد معلمی، تفسیر حدّیت یا نفادیت را به دو تفسیر جزئی‌تر تقسیم می‌کند. اول: ماهیت حد وجود باشد و همچون سطح و حجم، که نحوه وجود جوهرند، نحوه ثبوتی وجود است. دوم: ماهیت حد وجود باشد و همچون نقطه، که عدم است، هیچ نحوه ثبوتی ندارد و صرفاً جنبه عدمی دارد. رک: حسن معلمی، مقاله «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول شماره سوم، سال ۱۳۸۳. در متن فقط قسم دوم بیان شده است.

۳. البته لزوماً حدّ یک شیء امری عدمی نیست، چنان‌که سطح، حدّ حجم است و در عین حال امری وجودی است، اما گاهی خصوصیت محدود (چیزی که دارای حد است) سبب می‌شود حدّ آن امری عدمی باشد. موضوع مورد بحث ما از همین قبیل است. برای نمونه، حدّ خط که نقطه است، جزئی از خط و دارای امتداد هم نیست. پس حدّ وجود در درون وجود نیست، بلکه بیرون از قلمرو وجود است.

۴. صدرالدین محمد شیرازی، حکمة المتعالیة، تعلیقه سید محمدحسین طباطبایی، ج ۷، ص ۲۲۷.

۵. رک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۲۹۹.

۶. استاد معلمی در مقاله‌ای که در این زمینه نگاشته‌اند، نام این قسم را سراب نسبی می‌گذارد و می‌نویسد: «ماهیت سراب است، ولی سرابی که ساخته محض ذهن باشد، نیست، بلکه از تعامل ذهن و نحوه ثبوت موجودات حاصل می‌آید. در واقع، سراب نسبی از تفاعل ذهن و عین پدید می‌آید؛ یعنی همچون عینک زرد رنگ است که اگر آن را بر چشم نهیم و به رنگ آبی نظر کنیم، آن را سبز می‌بینیم و اگر به رنگ قرمز نظر کنیم، آن را نارنجی می‌بینیم. رنگ سبز و نارنجی، تنها ساخته عینک نیست، بلکه ساخته عینک و خارج است. به نظر می‌رسد در نظریه مرحوم علامه، سراب بودن از این قسم است. بدین معنا که واقعیات خارجی گونه‌های متفاوتی دارند و ذهن با مستقل دیدن آنها از هر کدام، ماهیتی جدا از دیگری می‌گیرد و برای همه ماهیت یکسان نمی‌سازد.» حسن معلمی، مقاله «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

امر استوار است که ماهیت، ظلّ و سایه وجود است. بدین بیان که ماهیت، نه حقیقتی اصیل در متن خارج است و نه به تبع وجود، دارای حقیقتی قلمداد می‌شود و نه به عرض چیزی دیگر به واقع راه می‌یابد. معنای اعتباری بودن ماهیت این است که ماهیت فقط ظهور ذهنی واقع و حکایت آن است که در ظرف ذهن برای آدمی آشکار می‌گردد. همچنین برخی عبارت های علامه طباطبائی از این تفسیر حکایت می‌کند؛ ایشان در *نهایة الحکمة* می‌فرمایند: «الماهیات ظهورات الوجودات للأذهان».^۲

تفسیر چهارم: ماهیت، ظهور ذهنی حدّ واقع می‌باشد و اصالت داشتن وجود به معنای منشأ آثار خارجی بودن وجود است و معنای اعتباری ماهیت این است که یک نحوه اعتبار ذهنی است و هیچ واقعیّتی در خارج از ذهن ندارد. در واقع، قائل این تفسیر چنین معتقد است که مقصود از اعتباری ماهیت این است که ماهیت، حدّ وجود قلمداد می‌شود، اما نه به صورت حدّی حقیقی، بلکه به صورت حدّی مجازی، معتبر و مورد لحاظ واقع می‌شود؛ یعنی فقط ماهیت‌ها اعتبار حدود موجوداتند.^۳

اکنون بر فرض صحت تفسیر نخست (بنا بر ادله‌ای که صاحبان آن تفسیر در کتاب‌ها یا مقاله‌هایشان آورده‌اند) درصدد هستیم آثار تفسیر منتخب را در فلسفه روشن کنیم. نخست، می‌توان دو گونه آثار برای این تفسیر مطرح کرد: نخست؛ آثاری که در فلسفه بر اساس تفاسیر دیگر نیز ارائه شده است، اما فقط بنا بر فرض تفسیر نخست، صحت دارند که در مقاله‌ای دیگر با نام «صحت آرای فلسفی بنا بر تفسیر عینیت وجود و ماهیت» آورده‌ایم. دوم، آثاری که این تفسیر برخلاف آثار تفاسیر دیگر در فلسفه ایجاد می‌کند که این قسم، محل بحث ماست.

اثر نخست: عارض ذاتی بودن ماهیت برای وجود و استطرادی نبودن مباحث ماهیات

بر طبق سخن مشهور، مسئله در هر علم از عوارض ذاتی موضوع آن علم بحث می‌کند. از این رو، برای تعیین اینکه آیا مبحثی در قلمرو آن علم می‌گنجد یا نه، باید بررسی کرد از عوارض ذاتی موضوع آن علم قرار می‌گیرد یا نه؟ عارض ذاتی آن است که اسناد آن به موضوع بدون واسطه در عروض باشد؛ یعنی اسناد الی ما هو له باشد.

۱. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش یکم از جلد دوم، ص ۴۱.

۲. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۷۴.

۳. استاد معلمی نام این قسم را سراب محض می‌گذارد و می‌نویسد: «ماهیت سراب، محض و ساخته صد در صد ذهن است و هیچ اثر و جای پای در خارج ندارد. به این معنا که میان آنچه در ذهن ساخته می‌شود و آنچه در خارج است، نسبت و رابطه و ترکیبی صورت نمی‌گیرد» حسن معلمی، مقاله «اعتباری ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳.

۴. علامه در تذییل اول بیان می‌دارند: «مسأله الماهیات حدود الوجودات، لیس علی ما ینبغی الا بطریق التجوز بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات» سید محمدحسین حسینی طهرانی، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، تذییل محمدحسین طباطبائی، ص ۱۶۷.

باید دانست بنا بر تفسیر منتخب، ماهیت از عوارض ذاتی وجود به شمار می‌آید. صدرالمتألهین نیز از آنجا که تقسیم وجود به مقولات را تقسیمی اولی می‌داند، ماهیت را از عوارض ذاتی وجود برمی‌شمارد،^۱ ولی بنا بر سه تفسیر دیگر یا از عوارض حدّ وجود است و روشن است که حدّ وجود غیر از ذات وجود است یا اصلاً عارض وجود نیست و ما خیال می‌کنیم از عوارض ذاتی وجود است.

فلاسفه، موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود می‌دانند، ولی با این حال، بحث از ماهیت و احکام آن و مقولات را در میان مسائل فلسفی، همچون مسائل اصلی مطرح کرده‌اند. حال، مجوّز طرح بحث از ماهیت و احکامش و مقولات در فلسفه چه بوده است؟ طبق تفسیرهای دیگر، مباحث ماهیت از قبیل بحث مقولات و اینکه حرکت در چه مقوله‌ای امکان دارد و مباحث نفس، جواهر، اعراض، ذاتی و عرضی و مانند آن، همچون بحث از اعدام، از مباحث استطرادی فلسفه به شمار می‌آید^۲ و علی القاعده از مباحث علم منطق است، نه فلسفه، ولی از باب اضطرار در فلسفه آورده شده‌اند.

برخی صاحبان تفاسیر دیگر برای اینکه مباحث ماهیت را جزو مسائل فلسفی قرار بدهند، گفته‌اند که در فلسفه از جزیی و کلی بحث می‌شود. جزیی همان موجودات خارجیّه هستند و کلی، همان ماهیاتند و پس از اینکه وجود ماهیت، به صورت جنس و فصل و نوع در فلسفه ثابت شد، علم منطق درباره آن بحث می‌کند.^۳

این کلام را می‌توان بررسی کرد؛ زیرا اولاً وجود جزیی و کلی، خارج از ماهیت هستند؛ زیرا ماهیتی که در مقابل وجود است، زاید بر وجود است و کلی بودن بر ماهیت در ذهن،

۱. ایشان در اسفار چنین می‌فرماید: «به زودی طریق و روش ما در تحقیق مباحث وجود که در واقع، سرای اسرار الهی است، برایت روشن و آشکار خواهد شد که ماهیات از اعراض اولی ذاتی حقیقت وجوداند؛ همچنان که وحدت و کثرت و غیر این دو از مفهوم های عام، از عوارض ذاتی مفهوم موجود (از آن جهت که موجود است) می‌باشند.» و «سیتضح لك من طریقنا فی تحقیق مباحث الوجود التي هی حقیقه دار الأسرار الإلهیه أن الماهیات من الأعراض الأولیة الذاتیة لحقیقه الوجود كما أن الوحده و الكثرة و غیرهما من المفهومات العامه من العوارض الذاتیة لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم اعراضا فی الفلسفه الاولى». صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۲۵. «الموجود المطلق لیس طبیعه جنسیه و لا امرا کلیا و لیس شموله للموجودات شمول الکلی لأفراده الجنسیه و النوعیه، لأن هذه المفهومات - کالکلیه و الجزئیة و الجنسیه و النوعیه و الذاتیة و العرضیه - من الامور التي تعرض الماهیات فی الذهن، و الوجود لیس بماهیة لشیء، ولا ذا ماهیه، ولا له صورة فی الذهن مطابقه له، حتی یعرض له الکلیه و الجنسیه و غیرهما من المعقولات الثانیة، بل هو صریح الإنیة الخارجیة، لکنه یشبه الذاتی و الجنس، لأنه لیس بخارج عن حقیقه أفرادها المتخالفه الحقائق و لما كانت قسمته إلى المقولات قسمة أولیة، تكون هی من عوارضه الذاتیة.» صدرالدین محمد شیرازی، الحاشیه علی الهیات شفا، ج ۱، ص ۵۲.

۲. غلام‌رضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۸۳.

۳. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۲۲۰.

عارض می‌شود و این امر با قطع نظر از وجود ذهنی‌اش است. به سخن دیگر، ماهیت من حیث هی، نه جزیی است، نه کلی. همچنین وجود دارای کلیت و سعه و شمول است و قابلیت صدق بر کثیرین را داراست.

با مطالب پیشین روشن می‌شود که اگر ماهیت را از عوارض ذاتی وجود بدانیم، بحث از ماهیت و احکام آن، بحث از مقولات عشر، از مباحث اصلی فلسفه خواهد بود. همان گونه که بحث از علیت و معلولیت و وحدت و کثرت (که در خارج عین وجودند) از مباحث اصلی فلسفه قلمداد می‌شوند، اما اگر ماهیت از عوارض ذاتی وجود نباشد، بحث از ماهیت، بحثی استطرادی خواهد بود.

اثر دوم: تشکیک در ماهیت و اختلاف و تکرر موجودات به سبب اختلاف و تکرر ماهیات حقیقتاً

تشکیک در اصطلاح منطقی آن است که مفهومی کلی دارای افرادی باشد که اختلاف آن مفهوم در میان افرادش به شدت و ضعف یا به کمال و نقص یا تقدم و تأخر محقق باشد، اما تشکیک در اصطلاح فیلسوفان عبارت از حقیقتی واحد است که دارای مراتب مختلف است. به عبارت دیگر، وجود در عین کثرت، واحد باشد و در عین وحدت، کثیر.^۱ باید دقت کرد که تشکیک فلسفی، بالذات برای وجود است، نه برای ماهیت، ولی گاهی تشکیک منطقی برای خود ماهیت است و بالذات ماهیت است که مشکک است. البته در ماهیات نوعیه، تشکیک منطقی پدید نمی‌آید و ماهیات نوعیه، همه متواطی‌اند، اما ماهیات جنسیه، ممکن است مشکک باشند و تفاوت به شدت و ضعف یا تقدم و تأخر و غیره داشته باشند. کمّ منفصل؛ یعنی عدد که یک ماهیت جنسی است، مشکک است؛ یعنی هم بر دو صدق می‌کند و هم بر سه. همچنین در ماهیات جوهری جنسی، حیوان مشکک است. یکی، تنها بهره خوردن و خوابیدن دارد و دیگری، بهره تفکر و تعقل هم دارد. سفیدی و گرمی هم ماهیت جنسی و مشکک هستند.

بنا بر تفسیر برگزیده، ماهیت عین وجود است. پس دارای تشکیک نیز هست؛ یعنی همچون وجود دارای شدت و ضعف یا تقدم و تأخر یا کمال و نقص است. به بیان دیگر،

۱. تعلیقه فیاضی، نه‌ایه الحکمه، ج ۱، ص ۸۵.

۲. استاد مرتضی مطهری در تقریرات خویش بر شرح منظومه بیان می‌دارند: «قال استناداً الی آملی قدس سره الشریف فی تعلیقه فی المقام: والدلیل علی استحالة التشکیک فیها أنه لو جاز التشکیک فی المهیة. فما به التفاوت إن كان داخلاً فی مهیة الأشدّ لم تكن مهیة الأضعف تلك المهیة و إن لم یکن داخلاً فی ماهیة الأشدّ، لم تكن تفاوت الأشدّ و الأضعف فی الماهیة؛ بل كانت ماهیة الأشدّ و الأضعف متفاوتین فیما هو خارج عن الماهیة. أقول: مثل هذا البیان یجری فی التشکیک المفروض فی حقیقة الوجود حرفاً بحرف؛ فإنّ ما امتازت به المرتبة القویة عن الضعیفة إن كان داخلاً فی الحقیقة، لم تكن ماهیة الأضعف تلك الماهیة و إن لم یکن داخلاً فی الحقیقة، لم تكن تفاوت المرتبتین فی الحقیقة و قولکم «إنّ ما به الامتیاز من سنخ ما به الاشتراک» یجری فی التشکیک فی الماهیة أيضاً». مرتضی مطهری، تقریرات شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۸.

اختلاف موجودات، حقیقتاً به دلیل اختلافی است که در ماهیت‌ها وجود دارد. صدرالمألهین در کتاب اسفار درباره مسئله اختلاف موجودات به سبب ماهیت چنین می‌فرماید:

وجود یک حقیقت است و نه جنس دارد و نه فصل، و آن در تمام اشیا به یک معنی می‌باشد و اختلاف افراد ذاتی آن، با هم نه به واسطه ذات است و نه به واسطه هویتی که با ذات مغایرند، بلکه اختلافشان به واسطه هویتی است که عین ذات می‌باشند.^۱

مراد از هویت، همان ماهیت است، به قرینه آنکه در مقابل ذوات (ذات موجودات) آمده است. مؤید این مطلب، کلام ایشان در موضعی دیگر است که این گونه بیان می‌کند:

«در واژه‌هایی همچون «ذات»، «حقیقت»، «عین»، «هویت» و غیره، خیلی زیاد اشتباه واقع می‌گردد؛ زیرا گاهی به کار برده می‌شوند و صرف وجود شیء اراده می‌شود یا به کار برده می‌شوند و ماهیت یا عین ثابته اراده و قصد می‌شود».^۲

همچنین ملاصدرا می‌فرماید:

وجود، اگرچه مختلف می‌شود، به واسطه اختلاف ماهیت‌ها بنا بر همان صورتی که قبلاً گفتیم، لکن وجود صفتی زاید بر ماهیت‌ها در خارج نیست؛ زیرا که وجود نفس وجود ماهیت‌هاست.^۳

یکی از ادله مخالفان تشکیک درباره ماهیت، از این قبیل است: تمام افراد ماهیت مساوی‌اند در این مطلب که با تحقق ماهیت و ذاتیاتش محقق می‌شوند و همین افراد در نبود ماهیت و ذاتیات ماهیت مرتفعند و زمانی که نسبت، مساوی باشد، دیگر نسبت به بعضی از افرادش، أقدم یا اولی یا اشد نیست تا تشکیک صورت بگیرد.^۴

این دلیل قابل مناقشه است؛ زیرا تساوی ماهیت در بودن ذاتیات یا نبود ذاتیات، مستلزم تساوی ماهیت در سایر جهات؛ مثل شدت و ضعف و تقدم و تأخر افراد ماهیت نیست. گفته نشود که این حرف با ماهیت انسان نقض می‌شود؛ چون تشکیک‌بردار و همچنین بحث ما درباره ماهیت من حیث نیست، بلکه ماهیت موجوده را بحث می‌کنیم و ماهیت موجوده به

۱. «الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها ولا فصل، و هي في جميع الأشياء بمعنى واحد، وأفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات، ولا بالهويات التي هي مغايرة الذات بل بالهويات التي هي عين الذات». صدرالدین محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۱، ص ۴۳۳.

۲. «كثيراً ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها؛ إذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهيته وعينه الثابتة» *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۲، ص ۳۳۷.

۳. «الوجود وإن كان مختلفاً باختلاف الماهيات على الوجه الذي قدمنا، لكنه ليس صفةً زائدةً في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها». همان، ج ۳، ص ۲۵۱.

۴. رک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، صص ۲۶۴ و ۲۷۲.

تبع وجود، تشکیک‌بردار است.^۱

شاهد بر این مطلب که تشکیک در ماهیت نیز واقع می‌شود، این است که تشکیک در جنس وجود دارد.^۲ این در حالی است که همه اذعان دارند جنس از اقسام ماهیت است، نه وجود. برای نمونه، سفیدی در سفید بودن خود، مختلف به شدت و ضعف می‌شود و هر مرتبه‌ای هم نوع خاصی از سفیدی را دارد که بر مرتبه دیگر صادق نیست. به این مؤیدی که بیان شد، ممکن است ایراد شود که احکام عقلی، تخصص‌بردار نیستند؛ زیرا اگر فرض انواع بیاض را در جنس بیاض کنیم، آن انواع دارای فصل‌هایی خواهند بود. در نتیجه، انواع در اینکه سفیدند، مساوی‌اند و در فصل‌هایشان مختلفند و این نفی تشکیک می‌کند.

هنگامی این ایراد صحیح است و نفی تشکیک می‌کند که فصول انواع غیر از بیاض باشد، در حالی که این گونه نیست، بلکه بیاض شدید، مخالف بیاض ضعیف در خود بیاضیت است. پس مابه الاختلاف از سنخ مابه الامتیاز است.

ملاصدرا نیز به این مطلب اشاره می‌کند که تشکیک در ماهیت به تبع وجود محقق است: اختلاف ماهیاتی که از وجودات گوناگون انتزاع می‌شوند، به واسطه اختلاف مراتب وجودات از جهت شدت و ضعف و پیش و پس بودن و ترکیب داشتن و تنها بودن است. پس وجودها به اعتبار مراتب و نسبت‌هایی که بین آنها واقع است، دارای لوازمی گوناگون می‌باشند.^۳

۱. همچنین اشکال نشود که بنا بر این سخن باید ماهیت در تمام مقولات جاری شود؛ چرا که ما همین که تشکیک در ماهیت در یک مورد را ثابت کنیم، سخن کسانی که تشکیک در ماهیت را اساساً منکرند، باطل می‌شود. همچنین اثبات ماهیت در تمام مقولات درست هست؛ چون مراد از ماهیت در بحث اصالت وجود از دیدگاه استاد فیاضی، ماهیت من حیث هی نیست، بلکه ماهیت موجوده به تبع وجود هست. اگر این قضیه صادق است که وجود دارای تشکیک است و تشکیک در جوهر وجود دارد، پس تشکیک در شئون وجودی هم محقق می‌شود.

۲. استاد مطهری در تقریرات خویش بر شرح منظومه چنین می‌نویسد: «لیته اکتفی بذكر الوحدة النوعية؛ إذ لا محذور فی علیة نوع قوی لنوع ضعیف، لأن الاشتراك فی الجنسیة غیر قاذح فی تحقق القوة و الضعف؛ فإن تمامية الشئ بفضلہ دون جنسه». مرتضی مطهری، تقریرات شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۹.

۳. «أن اختلاف الماهیات المنتزعة عن أنحاء الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدة و ضعفا و تقدیما و تأخیرا - و ترکیبا و وحدانا فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبها الواقعة بینها لوازم متخالفة أما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفة الخواص و الآثار مع أنها حصلت من الآحاد و الواحد متشابه فيها». صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۶۲.

در ادامه، ایشان در کتاب دیگرشان می‌نویسند که ماهیات به وجودهای خاصی که در خارج دارند، دارای تشکیک هستند: «و أما تفصیل مباحث التشکیک مستقصی فقد أوردناه فی الأسفار و رجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهیة و المعنی و هاهنا نقول هذا التفاوت کالتفاوت بالأقدمیة يرجع إلى أنحاء الوجودات فللوجود أطوار مختلفة فی نفسه و المعانی لأطواره... أما المعانی الكلية أیما كانت و أیما كانت فإنما یلحقها التقدم و التأخر و الكمال و النقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلا لا یتفاوت فی مفهومه و هو نفس الظهور و المعنی الكلی». صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیة، ص ۱۳۵.

استاد مطهرى نیز در تقریرات خود بر شرح منظومه، اختلاف موجودات به وسیله قوت و ضعف را ملازم با اختلاف ماهیات می‌داند.^۱

بعد از آنکه ثابت شد که ماهیت کنه و هویت وجود است و به عین وجود متحقق است، آشکار می‌شود که کثرت در وجودات، ملازم با کثرت ماهیات خواهد بود.^۲

در مطالب پیشین ثابت شد که ماهیت نیز دارای تشکیک است و اینکه حقیقتاً اختلاف موجودات به وسیله اختلاف در ماهیات است. هم اکنون بیان می‌کنیم، کثرتی که در موجودات تحقق دارد، حقیقتاً به سبب کثرتی است که از ماهیات نشأت گرفته می‌شود. ملاصدرا در چندین موضع، قائل به تکثر و اختلاف موجودات به وسیله ماهیات می‌شود،^۳ اما بنا بر تفسیر دوم، اختلاف اگرچه به سبب ماهیات است که قالب و حد شیء هستند، اما حقیقتاً از ذات وجود نیست و بنا بر تفاسیر دیگر، به دلیل آنکه ماهیت، حظی از

۱. «قد عرفت أن اختلاف الوجودات بالقوة والضعف يلزم اختلاف الماهيات». مرتضى مطهرى، تقریرات شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۹.

۲. «ثبت من احدى هاتين المقدمتين ان الماهية لها تحصل في الخارج. هذا بحكم المقدمة الاولى، لأنها جزء الموجود في الجملة؛ و جزء الموجود في الجملة موجود في الجملة. و من ثابتهما ان الماهية غير صادرة و لا معجولة، ثبت ان المعلوم الاول مشتمل على امرين: احدهما الوجود و هو امر بسيط صادر عن امر بسيط، لكن هذا الواحد البسيط مما يتحقق في مرتبة امران: احدهما نفسه، و الآخر هو الماهية؛ اذ لا تقدم و لا تأخر لأحدهما على الآخر و ألا لكانت الماهية على اي التقديرين معجولة، بل الوجود فيما عدا الواجب تعالى مجعول بحسب مرتبة ذاته بذاته، مصداق لحمل الماهية عليه، و يطابق للحكم بها عليه». صدرالدين محمد شیرازی، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين، ص ۱۷۳.

«فالمعلوم من جهة وحدته الوجودى صادر عن العلة الاولى، و من جهة كثرته الواقعة فيه لا بالجعل واسطة لصدور الكثرة الخارجية. ثم إن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلى ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهية وجود منفرد و لوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما فى الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما و لا تأخر و لا معية أيضا بالمعنى المذكور و اتصافها به فى العقل... أن الماهية متحدة مع الوجود فى الواقع نوعا من الاتحاد و العقل إذا حللها إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود لأنه الأصل فى أن يكون حقيقة صادرة عن المبدأ و الماهية متحدة محمولة عليه لكن فى مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق». صدرالدين محمد شیرازی، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية /الرابعة، ج ۱، صص ۵۵ - ۵۶.

۳. «حاصل الكلام أنه كما أن للوجود حقائق مختلفة لذواتها و قد يختلف أيضا بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات فى نوعيتها الأصلية مثال الأول وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته و لكل منها مقام و مرتبة لذاته لا يوجد فيها و غيره مثال الثانى وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية و كذا أفراد حقيقة الفرس و كذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه فى الشدة و الضعف و كذا الأعداد من البياض التى لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض و إن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها و لكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية». صدرالدين محمد شیرازی، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية /الرابعة، ج ۳، ص ۱۳۹. «الوجود حقيقة واحدة تتكثر بتكثر الماهيات، لا بأن يكون للماهيات تأثير فى الوجود، بل باعتبار اتحاد الماهية بالوجود». صدرالدين محمد شیرازی، اسرار الآيات، النص، ص ۷۵.

خارجیت ندارد، پس با اختلاف در ماهیت‌ها، وجودها مختلف نمی‌شوند و با ماهیت‌ها، تکثری پیدا نمی‌شود، مگر به مجاز. عبارات علامه طباطبائی، حاکی از این است که نسبت دادن تکثر به ماهیات، بالعرض است.^۱

اثر سوم: واسطه در ثبوت بودن وجود برای ماهیت

بنا بر تفسیر منتخب، وجود واسطه در ثبوت موجودیت برای ماهیت موجوده است. البته واسطه در ثبوت تحلیلی، نه خارجی، ولی بنا بر تفاسیر دیگر، وجود، واسطه در عروض آن است. هرگاه امری در اسناد وصفی به موصوف خود؛ یعنی در اسناد محمول به موضوع، به نحوی از انحا میانجی شود، آن را «واسطه» گویند. نخست لازم است قدری با انواع و اقسام «واسطه» آشنا شویم. واسطه را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند:

الف) واسطه در ثبوت: عبارت از علت تحقق آن وصف برای آن موصوف است. برای نمونه، خدای متعال واسطه در ثبوت وجود عالم است. همچنین حرکت دست واسطه در ثبوت حرکت قلم است. البته واسطه در ثبوت، به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. خارجی آن است که علت، وجودی باشد غیر از معلول، ولو اینکه علت از اجزای معلول باشد. از این رو، علل چهارگانه (فاعلی، مادی، صوری و غایی) همه علت‌های خارجی‌اند.

۲. تحلیلی آن است که علت و معلول در وجود خارجی، واحد باشند، اما با تحلیل عقلی، معانی متعددی از آن به دست می‌آید که بعضی، نحوه‌ای از علّیت بر بعضی دیگر دارند.

ب) واسطه در اثبات: عبارت از دلیل اتصاف آن موصوف به آن وصف است و «دلیل»، همان علت علم ما به آن اتصاف و راه آگاه شدن ما از آن است که به آن واسطه در تصدیق هم می‌گویند. خواه این دلیل مطابق با واقع باشد یا نباشد. از این رو، قیاس و استقراء و تمثیل و برهان و خطابه و جدل و نظایر آن، جزء این قسم قرار می‌گیرند.

ج) واسطه در عروض: عبارت از واسطه در اسناد وصفی به موصوفی است، بدون آنکه موصوف واقعاً به آن وصف متصف باشد؛ یعنی اتصاف حقیقی از آن خود واسطه است، نه ذوالواسطه. برای نمونه، در قضیه «ناودان موجود است»، جریان آب در ناودان واسطه است، برای اسناد جریان به خود ناودان (ذوالواسطه).^۲

۱. «لاریب أن الهویات العينية الخارجية تتصف بالكثرة تارة من جهة أن هذا الانسان و ذاك فرس و ذاك الشجر ونحو ذلك؛ و تارة بأن هذا بالفعل و ذاك بالقوة، و هذا واحد و ذاك كثير، و هذا حادث و ذاك قديم، و هذا ممكن و ذاك واجب و هكذا و قد ثبت بما أوردناه في الفصل السابق أن الكثرة من الجهة الاولى - وهي الكثرة الماهوي - موجودة في الخارج بعرض الوجود، و أن الوجود متصف بها بعرض الماهية لمكان أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. وأمّا الكثرة من الجهة الثانية، فهي التي تعرض الوجود من جهة الانقسامات الطارئة عليه نفسه، كاتقسامه إلى الواجب و الممكن، و إلى الواحد و الكثير، و إلى ما بالفعل و ما بالقوة، و نحو ذلك». سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، صص ۸۵ - ۸۷.

۲. غلام‌رضا فیاضی، *هستی و چیستی*، صص ۵۱ - ۵۲.

بنا بر تفسیر نخست وجود، واسطه در ثبوت ماهیت در خارج است، به نحو واسطه تحلیلی.^۱ به این صورت که باری تعالی به انسان، وجود را افاضه می‌کند و وجود سبب موجودیت انسان می‌شود، از آن جهت که اصالت وجود اقتضا دارد که وجود موجود بالذات باشد و دیگر اشیا غیر از وجود به سبب وجود موجودیت دارند.

استاد معلمی در تعلیقاتشان بر شواهد، چنین بیان می‌کنند:

ماهیت، علت خارجی وجود نیست؛ چون تحقق عینی ندارد تا به وجود تحقق بدهد و باید قبل از تحقق، محقق باشد و این محال است و علت تحلیلی وجود نیست؛ چون اعتباری است و بدون وجود، عدم محض است و رتبه تحقق او متأخر از رتبه تحقق وجود است. پس ماهیت، معلول وجود خود است. بدین معنا که در تحلیل عقلی، وجود علت قلمداد می‌شود و مرتبه تحقق او بر ماهیت مقدم است و تحقق بالذات از آن وجود است و تحقق بالتبع یا بالعرض از آن ماهیت است.^۲

البته بنا بر تفسیر دوم که ماهیت را حد وجود می‌داند، ماهیت حقیقتاً در خارج موجود نیست و بنا بر تفسیر سوم و چهارم نیز ماهیت امری کاملاً ذهنی یا سراسری است که واقعیتی ندارد و اگر ماهیت موجود قلمداد می‌گردد، بالعرض و المجاز است. به هر حال، بنا بر تفاسیر دوم و سوم و چهارم، وجود واسطه در عروض برای ماهیت است؛^۳ چون ماهیت را امری عدمی به شمار می‌آوردند. به سخن دیگر، در جمله «انسان، موجود است»، انسان واقعاً به وصف موجودیت متصف نمی‌شود.

۱. «كون الوجود متحققاً في الأعيان فيما له ماهية، لا يقتضي قابلية الماهية له، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية. واتصاف الماهية بالوجود إنما يكون في ظرف التحليل، إذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية، قد مر أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم باللباس، حتى يكون لكل منهما ثبوت آخر، ليتصور بينهما هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية. فلا تقدم ولا تأخر لأحدهما على الآخر، ولا معية أيضاً، إذ الشيء لا يتقدم على نفسه، ولا يتأخر، ولا يكون أيضاً معه... وعارضية الوجود للماهية أن للعقل أن يلاحظ الماهية من حيث هي هي مجردة عن الوجود: فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه. فلو أعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجريد بحسب الذهن، يقال: هما بحسب التحليل معان في الوجود، بمعنى أن الوجود بنفسه أو بجاعله موجود». صدرالدین محمد شیرازی، المشاعر، ص ۲۳.

۲. «بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب اعتبار المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي، الذي هو أيضاً نحو من أنحاء وجود الشيء في نفس الأمر بلا عمل واختراع. وذلك لأن كل موصوف بصفة أو معروض لعارض، فلا بد له من مرتبة من الوجود يكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة أو ذلك العارض غير موصوف به ولا معروض له. فعروض الوجود إما للماهية الموجودة، أو غير الموجودة، أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً: فالأول يستلزم الدور أو التسلسل، والثاني يوجب التناقض، والثالث يقتضي ارتفاع النقيضين». همان، ص ۳۰.

۳. حسن معلمی، شرح و تعلیق و تحقیق الشواهد الربوبية، ص ۵۱.

۳. «و أمّا الماهية فإذا كانت مع الإتيان بالوجود ذات واقعية، و مع سلبه باطلة الذات، فهي في أصلها غير أصيلة، و إنما تتأصل بعرض الوجود». سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ج ۱، صص ۴۴ - ۴۵. در ادامه، استاد فیاضی در تعلیقه بیان می‌کنند: «أی يكون الوجود واسطة في عروض الوجود للماهية فيكون حمل الوجود عليها من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له فهو مجاز عقلي، مصحّحه اتحاد الوجود و الماهية اتحاد المحدود و الحدّ». همان، ص ۴۵.

اثر چهارم: ماهیت‌دار بودن وجود رابط

این مطلب واضح است که موضوع و محمول یک قضیه از مفهوم مستقلى برخوردار هستند؛ مانند: «زید قائم»، اما علاوه بر موضوع و محمول، نسبتی در میان این دوست و بین زید و قیام پیوند برقرار می‌کند که وجود رابط^۱ نام دارد.^۲ در ابتدا با برخی نکات وجود رابط در نظر رایج میان فیلسوفان آشنا می‌شویم:

نکته نخست: وجود به وجود «فی نفسه» و وجود «فی غیره» و نیز وجود «فی نفسه» به «لنفسه» و «لغیره» تقسیم می‌شود.

نکته دوم: وجود «فی غیره» همان وجود رابط است^۳ و وجود «فی نفسه لغیره»، وجود رابطی و وجود «فی نفسه لنفسه»، وجود مستقل است.^۴

نکته سوم: وجود رابط در هلیات بسیطه تحقق ندارد؛ چون مفاد هلیات بسیطه، «ثبوت شیء لشیء» نیست. همچنین وجود رابط در «حمل اولی ذاتی» و قضایایی که یک طرف آنها یا هر دو طرفشان، عدمی باشند و قضایای سالبه تحقق ندارد جز به اعتبار ذهنی.^۵

۱. «وجود رابط غیر از نسبت اتحادیه و غیر از نسبت حکمیّه می‌باشد. توضیح آنکه نسبت اتحادیه همان رابطه هویت است که در ذهن میان موضوع و محمول قضیه حملیه برقرار می‌شود و همین است که جزء سوم و مقوم قضیه حملیه است و لذا در همه قضایا، چه بسیط و چه مرکب وجود دارد و نسبت حکمیّه همان مقایسه موضوع با محمول یا مقدم با تالی است که مقدمه حکم، به معنای تصدیق است، اما وجود رابط، حقیقتی خارجی است که میان موضوع و محمول یا مقدم و تالی پیوند برقرار کرده، بلکه خود پیوند آنهاست و وجودی جدا از آنها ندارد. وجود رابط، محکی نسبتی است که در قضایا در ذهن برقرار می‌شود». عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۵۲۲.

۲. «فوجوده قائم بالطرفین موجود فیهما غیر خارج منهما و لا مستقل بوجه عنهما لا معنی له مستقلا بالمفهومیة و نسیمه الوجود الرابط و ما کان بخلافه کوجود الموضوع و المحمول و هو الذی له معنی مستقل بالمفهومیة نسیمه الوجود المحمولی و الوجود المستقل فإذن الوجود منقسم إلى مستقل و رابط و هو المطلوب». سید محمدحسین طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۴۹.

۳. «أن هناك قضايا خارجية تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج كقولنا زید قائم و الإنسان ضاحک مثلا و أيضا مرکبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا كقیام زید و ضحک الإنسان نجد فیها بین أطرافها من الأمر الذی نسیمه نسبة و ربطا ما لا تجده فی الموضوع وحده و لا فی المحمول وحده و قد ظهر مما تقدم أن معنى توسط النسبة بین الطرفين کون وجودها قائما بالطرفین رابطا بینهما». سید محمدحسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ج ۱، صص ۱۲۱ - ۱۲۵.

۴. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۱، ص ۵۳۱.

۵. «ما وجوده فی غیره و نسیمه الوجود الرابط». سید محمدحسین طباطبائی، نهایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۲۱.

۵. «ینقسم الموجود إلى ما وجوده فی نفسه و نسیمه الوجود المستقل و المحمولی أو النفسی و...». همان، ج ۱، ص ۱۲۱.

۵. «الثالث أن القضايا المشتملة على الحمل الأولى كقولنا الإنسان إنسان لا رابط فیها إلا بحسب الاعتبار الذهني فقط و کذا الهلیات البسيطة كقولنا الإنسان موجود إذ لا معنى لتحقيق النسبة الرابطة بین الشیء و نفسه. الرابع أن العدم لا يتحقق منه رابط إذ لا شئیة له و لا تميز فیة و لازمه أن القضايا الموجبة التي أحد طرفیها أو كلاهما العدم كقولنا زید معدوم و شریک الباری معدوم لا عدم رابطا فیها إذ لا معنى لقیام عدم بعدمین أو بوجود و عدم و لا شئیة له و لا تميز اللهم إلا بحسب الاعتبار الذهني. و نظیرتها القضايا السالبة كقولنا لیس الإنسان بحجر فلا عدم رابطا فیها إلا بحسب الاعتبار الذهني». همان، ج ۱، صص ۱۲۷ - ۱۲۸.

«أما الهلیات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشیء و هو ثبوت موضوعها فلا رابط فی مطابقتها إذ لا معنى لارتباط الشیء بنفسه و نسبتة إليها». سید محمدحسین طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۵۰.

وجود رابط مفاد «کان ناقصه» است که در هلیات مرکبه وجود دارد.^۱ نکته چهارم: ظرفی که وجود رابط در آن تحقق می‌یابد، همان ظرف دو طرفی است که رابط قائم به آن است؛ خواه آن ظرف، خارج باشد یا ذهن.^۲ نکته پنجم که به مبحث ما مربوط می‌شود، این است که وجود رابط، ماهیت ندارد؛ زیرا ماهیت دارای مفهوم مستقل است،^۳ اما مفهوم وجود رابط، بین دو طرف است.^۴ پس وجود محمولی به وجود رابطی و وجود نفسی تقسیم می‌شود که هر دو دارای ماهیت هستند، بر خلاف وجود رابط که ماهیت ندارد.

از آنجا که بنا بر تفسیر برگزیده، ماهیت به معنای «هر چیزی غیر از وجود» است، در نتیجه، شامل وجودهای رابط هم می‌شود؛ یعنی وجودهای رابط نیز دارای مفهوم و ماهیت هستند؛ حال مفاهیم ما چه معنای مستقل داشته باشند یا نداشته باشند. علاوه بر این، می‌توان گفت بنا بر تفاسیر دیگر، در تعریف «ماهیت بالمعنی الأخص»، قید «استقلالیت مفهومی» را افزوده‌اند. همان‌طور که پیش از این گفته شد، ماهیت مورد نظر در تفاسیر دیگر، عبارت بود از «چیزی که در جواب از چیستی شیء بیاید». هیچ نحوه استقلالیت مفهومی یا عدم استقلالیت در این تعریف اخذ نشده است؛ یعنی تعریف ماهیت، لا بشرط از قید استقلالیت مفهومی بوده است، اما علامه طباطبایی در نهایة الحکمة به این نکته نظر دارند که وجود رابط، ماهیت ندارد، به این دلیل که دارای مفهوم مستقل نیست.^۵

اثر پنجم: صحیح نبودن فرق بین امکان ذاتی و استعدادی در عینی نبودن امکان ذاتی
حکما میان امکان استعدادی و امکان ذاتی، تفاوت‌هایی را ذکر کرده‌اند. از جمله این

۱. «أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شيء لشيء». همان، ص ۵۰.

۲. «أن الوجود الرابط هل هو متحقق في الهليات البسيطة أم لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة». هادی سبزواری، *التعليقات على الشواهد الربوبية*، ص ۳۹۸.

۳. «أن الوعاء الذي يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذي يتحقق فيه وجود طرفيه سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج أو الذهن و ذلك لما في طباع الوجود الرابط من كونه غير خارج من وجود طرفيه فوعاء وجود كل منها هو بعينه وعاء وجوده فالنسبة الخارجية إنما تتحقق بين طرفين خارجيين و النسبة الذهنية إنما بين طرفين ذهنيين و الضابط أن وجود الطرفين مسانخ لوجود النسبة الدائرة بينهما و بالعكس». سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۲۵.

۴. «أن الوجود الرابط أو المعنى الحرفي لا نفسية له و إنما هو آلة لحاظ الغير بحسب الذهن». هادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۳، ص ۶۰۲.

۵. «أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها لأن الماهيات هي المقولة في جواب ما هو فهي مستقلة بالمفهومية و الوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلا بالمفهومية». همان، ج ۱، ص ۱۲۹. محمدحسین غروی اصفهانی، *هستی‌شناسی فلسفی*، ص ۱۲۲.

«أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو فلها لا محالة وجود محمول ذو معنى مستقل بالمفهومية و الرابط ليس كذلك». سید محمدحسین طباطبایی، *بداية الحکمة*، ص ۵۰.

۵. رک: سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۱۲۹.

تفاوت‌ها آن است که امکان استعدادی، قوه صرف نیست و از آن جهت که دارای فعلیت است، امری عینی و خارجی محسوب می‌شود،^۱ مانند دانه گندم که واقعیتی عینی و خارجی است، اما امکان ذاتی، امری ذهنی و اعتبار عقلی است؛ زیرا امکان ذاتی سلب ضرورت وجود و عدم از ماهیات ممکنه است و امور سلبی هیچ گونه تحقق و تحصلی ندارد.^۲ روشن است که این بیان با تفاسیر دوم و سوم و چهارم می‌سازد؛ زیرا بر اساس آن تفاسیر، ماهیت، موجود نیست. پس لازمه ماهیت - که امکان ذاتی باشد - بهره‌ای از واقعیت ندارد، اما بنا بر تفسیر نخست، ماهیت دارای عینیت است و امکان ذاتی هم که لازمه ماهیت است، دارای خارجیّت و عینیت است. پس نمی‌توان عینی یا ذهنی بودن را فرق میان امکان ذاتی و امکان استعدادی دانست.

اثر ششم: تحقق کلی طبیعی در خارج حقیقتاً

برای اثبات این مدعا لازم است مقدماتی بیان شود:^۳

مقدمه اول: بنا بر نظریه مشهور فلاسفه، ماهیت نسبت به غیرش دارای سه اعتبار خواهد بود: بشرط شیء، بشرط لا، و لا بشرط (قسمی) و مقسم این تقسیم «لا بشرط مقسمی» است. تعریف این اعتبارات سه‌گانه بدین شرح است:

الف) ماهیت مشروط به وجود آن امر خارج از ذات خود، در نظر گرفته می‌شود که به آن ماهیت بشرط شیء (ماهیت مخلوطه) می‌گویند.^۴ ماهیات بشرط شیء، همان واقعیات و حقایق عینی و خارجی هستند که انکار آنها، مستلزم سفسطه و مکابره با عقل سلیم است.^۵
ب) ماهیت مشروط به عدم آن امر در نظر گرفته می‌شود که به آن ماهیت بشرط لا (ماهیت مجرده) می‌گویند.^۶

ج) ماهیت نه مشروط به امری و نه مشروط به عدم آن امر در نظر گرفته می‌شود که به آن، ماهیت لا بشرط قسمی (ماهیت مطلقه) می‌گویند.^۷

۱. «حصل الإمكان الاستعدادی الذی هو کمال ما بالقوة من حیث هو بالقوة فی خصوص الظرف الخارجی كما أن الإمكان الذاتی هو کمال الماهیة المعرفة عن الوجود علی الإطلاق». صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۲۳۴.

۲. «أن الإمكان وصف للماهیة باعتبار ملاحظتها من حیث هی مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام و معلوم أن ما یتصف به الماهیة - المأخوذة علی هذا الوجه لا یكون أمراً عینیا بل اعتباریاو أيضاً الإمكان مفهومها سلبی و السلوب بما هی سلوب لا حظ لها من الوجود لا عینا و لا ذهنًا». همان، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳. غلام‌رضا فیاضی، *هستی و چیستی*، صص ۶۹ - ۷۰.

۴. همان، ص ۶۸.

۵. شیخ عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۱۵۱.

۶. غلام‌رضا فیاضی، *هستی و چیستی*، ص ۶۸.

۷. همان، صص ۶۸-۶۹.

البته لا بشرط، معنای دیگری به نام لا بشرط مقسمی نیز دارد که در نظر رایج میان فیلسوفان همان «ماهیت من حیث هی هی لیست الا هی» است که مقید به چیزی (حتی قید لا بشرط) نیست. ماهیت لا بشرط مقسمی، مقسم سه اعتبار دیگر ماهیت است،^۱ همچون مطلق وجود که به وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌شود.^۲

همچنین کلی، معانی مختلفی دارد که ملاصدرا پس از بیان آن معانی، معنای مورد نظر و محل بحث را چنین تعریف می‌کند: طبیعتی که بین افراد بسیاری بالفعل مشترک باشد.^۳

مقدمه دوم: فیلسوفان در مصداق کلی طبیعی، چهار دیدگاه متفاوت دارند: دیدگاه اول: خواجه نصیرالدین طوسی و قدما (مشهور)^۴ قائل هستند کلی طبیعی لا بشرط قسمی است.

دیدگاه دوم: ملاصدرا و تابعین^۵ او قائل شدند که کلی طبیعی لا بشرط مقسمی است.

دیدگاه سوم: محمدحسین اصفهانی قائل است که کلی طبیعی ماهیت مهمله است.^۶

۱. محمدحسین غروی اصفهانی، هستی‌شناسی فلسفی، ص ۲۱۳.

۲. شیخ عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۵۱.

۳. «فإن الکلی مثلاً قد یراد به نفس الطبیعة التي من شأنها أن یعقل عنها صورة تعرض لها الکلیة و قد یعنی به الطبیعة التي تعرض لها الکلیة و قد یعنی به کون الطبیعة مشترکة بالفعل بین کثیرین و قد یراد کون الطبیعة بحیث یصدق علیها أنها لو قارنت نفسها لا هذه المادة و الأعراض بل تلك المادة و الأعراض لکان ذلك الشخص الآخر و هذه المعانی کلها غیر الکلی بالمعنی المنطقی. و القوم اتفقوا علی وجود المعنی الأول و الثاني و الرابع منها فی الأعیان و اختلفوا فی وجود المعنی الثالث و هو الصور المفارقة الأفلاطونية و قد سبق منا أن الکلی الطبیعی غیر موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص و قد أحکمنا أيضاً البنیان الأفلاطونی و شیدنا قواعد ذلك بعد الاندراک» صدرالدین محمدشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، صص ۲۱۱-۲۱۳.

۴. قال: قد تؤخذ لا بشرط شیء و هو کلی طبیعی موجود فی الخارج و هو جزء من الأشخاص و صادق علی المجموع الحاصل منه و مما یضاف إليها قول: هذا اعتبار آخر للماهیة معقول و هو أن تؤخذ الماهیة من حیث هی هی لا باعتبار التجرد و لا باعتبار عدمه كما یؤخذ الحيوان من حیث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبار بل مع تجویز أن یقارنه غیره مما یدخل فی حقیقته و هذا هو الحيوان لا بشرط شیء و هو الکلی الطبیعی لأنه نفس طبائع الأشياء و حقائقها و هذا الکلی موجود فی الخارج فإن الحيوان المقید موجود فی الخارج و کل موجود فی الخارج فإن أجزاءه موجودة فی الخارج فالحيوان من حیث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود و هذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة و هو صادق علی المجموع المركب منه و من قید الخصوصية المضاف إلیه» نصیرالدین محمد طوسی، علّامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۸۷. محمدحسین غروی اصفهانی، هستی‌شناسی فلسفی، صص ۲۱۳-۲۱۴. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۰.

۵. «لست اعنی بالکلی الطبیعی، الماهیة لا بشرط التي وجودها فی الذهن و هی اعتبار عقلي بل الماهیة التي هی المقسم للماهیة المطلقة و المخلوطة و المجردة» اسفار، ج ۱، ص ۳۸، تعلیق سبزواری؛ محمدحسین غروی اصفهانی، هستی‌شناسی فلسفی، ص ۲۱۴؛ غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۰.

۶. محمدحسین اصفهانی، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۲، ص ۴۹۰؛ غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۰.

ایشان نکته‌ای بر تقسیم‌بندی مشهور از اعتبارات سه‌گانه ارائه می‌دهند و آن را به دو قسم تقسیم می‌کنند که ماهیت یا نسبت به غیرش ملاحظه می‌شود یا ملاحظه نمی‌شود که قسم اول همان لا بشرط مقسمی قرار می‌گیرد که به سه قسم تقسیم می‌گردد و مقسم اولیّه هر دو قسم «ماهیت مهمله» است. در نتیجه، ماهیت مهمله اعم از لا بشرط مقسمی است.

دیدگاه چهارم: استاد فیاضی قائلند که کلی طبیعی همان طبیعت مهمله است؛ خواه ماهیت باشد یا غیر ماهیت. روشن است که قسم سوم، فقط ماهیات را کلی طبیعی می‌دانست، اما بنا بر این قول، کلی طبیعی شامل معقولات منطقی و فلسفی نیز می‌شود. حتی وجود نیز کلی طبیعی است که به وجود فردش در خارج موجود است؛ زیرا کلی بودن از صفات اختصاصی ماهیت نیست. پس طبیعت - که معنای کلی است خواه ماهیت باشد یا غیر ماهیت - تقسیم می‌شود به آنچه نسبت به غیرش ملاحظه می‌شود و آنچه نسبت به غیرش ملاحظه نمی‌شود؛ قسم اول همان لا بشرط مقسمی است که به سه قسم تقسیم می‌شود که همان «لا بشرط» و «بشرط لا» و «بشرط شیء» است.

مقدمه سوم: همچنین درباره وجود کلی طبیعی در خارج، چهار دیدگاه مطرح است:

دیدگاه اول: متکلمان قائل شدند که کلی طبیعی به هیچ صورتی موجودیت ندارد و تنها افرادش موجود است.^۱

دیدگاه دوم: به نظر رجل همدانی، کلی طبیعی به وجود افرادش موجود است، ولی به وجود واحد عددی که با افرادش سنخیت دارد؛ یعنی کلی طبیعی، مادی است اگر افرادش، مادی باشند و مجرد است اگر افرادش مجرد باشند و افراد کلی طبیعی متکثرند، اگرچه خود کلی طبیعی، واحد است به وحدت عددی. بنابراین، نسبت کلی طبیعی به افرادش، نسبت پدر به فرزندان است.^۲

دیدگاه سوم: برای جمهور حکماست و آن قول این است که کلی طبیعی به وجود افرادش بالذات موجود است، ولی به وجود واحد بالعموم، نه بالعدد. بنابراین، نسبت کلی طبیعی به افرادش نسبت پدران به فرزندان است. در نهایت، انسانی که موجود است به وجود زید، غیر از انسانی است که موجود است به وجود عمرو. به سخن دیگر، مقسم (طبیعت مهمله) موجود می‌شود به وجود داشتن اقسامش؛ چون طبیعت بشرط شیء، در خارج، موجود است. ملاصدرا موجودیت بالذات را برای کلی طبیعی نمی‌پذیرد و برای آن

۱. «أما المتكلمون فطريقتهم تقرب من طريقة الطبيعيين لأن الكلي الطبيعي غير موجود عندهم أصلاً». صدرالدین محمد شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۶، ص ۴۷.

۲. «قد صافد الشيخ في مدينة همدان رجلا من العلماء كبير السن غزير المحاسن يقول إن الطبيعي موجود بوجود واحد عددی فی ضمن أفراد». هادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۱، ص ۴۹؛ ابوعلی حسین بن عبدالله، *رسائل ابن سینا*، ج ۱، ص ۴۶۶.



نوعی نحوه موجودیتِ بالعرض و تبعی قائل است.^۱

مقدمه چهارم: مسئله وجود کلی طبیعی با مسئله اصالت وجود فرق می‌کند؛ زیرا بحث در مسئله اصالت وجود یا ماهیت، این است که آیا فرد وجود، موجود بالذات است یا فرد ماهیت؟ این در حالی است که در مسئله کلی طبیعی، سخن در وجود طبیعت کلی است که مقسم افراد است؛ یعنی وجود فرد، مفروق عنه است، ولی در مسئله اصالت وجود بحث بر سر وجود فرد است.

به بیان دیگر، بحث اصالت وجود یا ماهیت رتبتاً بر بحث کلی طبیعی، مقدم است؛ یعنی آن ماهیت که معروض کلیت است (کلی طبیعی)، محل بحث نیست، بلکه ماهیت یک فرد، محل نزاع است، اما بحث کلی طبیعی در این مورد مطرح می‌شود که پس از فراغ از این مطلب که فرد ماهیت موجود است (که همه اطراف نزاع بدان اذعان دارند)، آیا طبیعت کلی نیز - که مقسم افراد است - در خارج موجود است یا نه؟ اگرچه تلازم عقلی دارند؛ یعنی اگر کسی به وجود بالذات فرد معتقد باشد، منطقاً باید به وجود بالذات کلی طبیعی هم معتقد باشد.^۲

حال می‌گوییم بنا بر تفسیر نخست، ماهیت فردی عین وجود خود است و همان‌گونه که فرد وجود، حقیقتاً موجود است، ماهیت فردی نیز حقیقتاً موجود است. از سوی دیگر، فرد چیزی نیست جز طبیعت به همراه خصوصیات فردی شخص. پس طبیعت، یعنی کلی طبیعی نیز حقیقتاً وجود دارد؛ زیرا کلی طبیعی به وجود افراد حقیقی خود موجود است.^۳ بنابراین، کلی طبیعی در خارج، عین حقیقت افرادش است و در ذهن به کلیت متصف می‌شود.^۴ دلیل این مطلب آن است که فرد ماهیت به عین وجود، حقیقتاً در خارج موجود است و از قول حکما دانستیم که کلی طبیعی به وجود افرادش موجود است. در نتیجه، حقیقتاً کلی طبیعی، موجود است.

بنا بر تفسیر دوم، به دلیل آنکه ماهیت را حد وجودی (که امری عدمی است) تفسیر می‌کند؛ در حقیقت، هیچ وجودی در خارج ندارد و اگر موجودیت را به آن نسبت می‌دهند، به سبب وجودی است که با آن متحد است؛ یعنی موجودیتی مجازی دارد و زمانی که وجود فرد، مجازی باشد، در نتیجه، وجود کلی طبیعی هم مجازی خواهد بود. پس قول به موجود بودن کلی طبیعی یک اسناد مجازی خواهد بود.

۱. «الکلی الطبیعی - ای الماهیه لا بشرط شیء - لیس موجودا فی الخارج بالذات کما علیه جمهور الحکماء، و لا هو معدوم فیه اصلاً کما علیه المتکلمون، بل هو موجود فی الخارج بالعرض ای بتبعیة الوجود کالظلال، و کذلک فی الذهن موجود بالعرض.» صدرالدین محمد شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۲۹۷. «قد سبق منا أن الکلی الطبیعی غیر موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص.» صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، ص ۲۱۱؛ سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۲۷۶.

۲. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، صص ۷۱ - ۷۲.

۳. همان، ص ۷۳.

۴. محمدحسین غروی اصفهانی، هستی‌شناسی فلسفی، ص ۲۱۵.

بنا بر دو قول دیگر، موجود بودن کلی طبیعی، وهمی است؛ زیرا فردِ ماهیت نه حقیقتاً و نه مجازاً موجود نیست. فقط توهم وجود آن می‌شود. در واقع، نظیر سراب است و هنگامی که فردِ ماهیت، موجود نباشد، برای بحث از وجود کلی طبیعی، جایگاهی باقی نمی‌ماند. در حقیقت، غیر از تفسیر نخست، بنا بر دیگر تفاسیر، وجود کلی طبیعی فقط بر مبنای اصالت ماهیت باید پذیرفته شود، ولی ملاصدرا، وجود کلی طبیعی را در خارج می‌پذیرد و در اسفار چنین می‌فرماید:

و تو می‌دانی که حق این است که کلی طبیعی در خارج، موجود است.^۱

اثر هفتم: اتصاف ماهیت موجوده به علیت و منشأ اثر بودن آن حقیقتاً

به اذعان و اعتراف فیلسوفان، «ماهیت من حیث هی» علت نیست، اما ماهیت موجوده بنا بر تفسیر منتخب، عین وجود است. پس می‌تواند علت باشد، البته به عین علّیت وجود. به بیان دیگر، همان‌طور که می‌توان گفت وجود آتش، علت سوزاندن است، می‌توان گفت آتش، علت سوزاندن است، البته آتشی که به عین وجود موجود است، نه آتش فی حدّ ذاته. پس علّیت را چنان‌که به وجود می‌توان نسبت داد، به ماهیت نیز بدون هیچ‌گونه مجازگویی می‌توان نسبت داد.

از آثار این مطلب، صحت این بنا روشن می‌شود که می‌گویند صورت نوعیه، علت آثار خود است^۲ و علّیت صورت نوعیه بر این مبنا استوار است که ماهیات می‌توانند علت باشند و اساساً آثار خاص هر موجود را باید به صورت نوعیه آن نسبت داد، نه به وجود بما هو وجود؛ زیرا آثار خود وجود عبارت از آثار مشترک میان همه موجودات است.

به سخن دیگر، از آنجا که ماهیت بنا بر تفسیر نخست به نفس وجود، حقیقتاً موجود است، در حقیقت، دارای آثاری حقیقی و خارجی است، اما بنا بر تفاسیر دیگر، مجازاً موجود است. پس نزد صاحبان آن تفاسیر دارای اثر نخواهد بود؛ زیرا بنا بر تفسیر دوم، ماهیت، حدّی عدمی برای وجود است و ثابت شده است که برای عدم‌ها، حقیقتاً علّیتی نیست، مگر به نحو اعتبار ذهنی،^۳ اما بنا بر دو تفسیر دیگر، برای ماهیت وجود هیچ واقعیت

۱. «لیس هذا نفیاً للکلی الطبیعی كما یظن بل الوجود منسوب إلیه بالذات إذا کان ذاتیاً بمعنی أن ما هو الموجود الحقیقی متحد معه فی الخارج». صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۲، ص ۳۶. «و انت تعلم أن الحق أنّ الکلّی الطبیعی موجود فی الخارج، سیما عند من ذهب الی أن الوجود اعتبار عقلی لا صورته له فی الاعیان». همان، ج ۶، ص ۱۹.

۲. «أن أفعال کل نوع و آثاره مستندة إلی صورته النوعیة و لو لا ذلك لم یتمیز نوع جوهره من نوع آخر مثله و الدلیل علی الصورة النوعیة الآثار المختصّة بکل نوع التی تحتاج إلی ما تقوم به و تستند إلیه فیکون مبدءاً قریباً لها». سید محمدحسین طباطبائی، *نهاية الحکمة*، ج ۴، ص ۱۲۲۶.

«قد ثبت أن فی الجسم صورة جسمیة و هیولی ففیہ أمر ثالث و هو الصورة النوعیة لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدء الآثار لیس هو الجسمیة لاشتراکها، و لا الهیولی لانها قابلة فلا یكون فاعلة فتعین أن یكون أمراً آخراً و هو الصورة النوعیة». خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، شرح الشرح برای قطب‌الدین محمد رازی، ج ۲، ص ۱۰۱.

۳. غلام‌رضا فیاضی، *هستی و چیستی*، ص ۷۹.

خارجی ندارد. در نتیجه، هیچ تردیدی نخواهد بود که ماهیت هیچ نحوه علیتی نخواهد داشت. عجیب آن است که صاحبان تفاسیر دیگر، عینی بودن ماهیت را قبول ندارند، اما با این حال، ماهیت را دارای آثار خارجی می‌دانند.^۱

اثر هشتم: تعلق جعل به نفس ماهیت به تبع وجود

بنا بر تفسیر منتخب، «ماهیت من حیث هی» مجعول نخواهد بود، ولی ماهیت موجود به دلیل اینکه به عین وجود متحقق است، پس می‌تواند به جعل وجود، حقیقتاً مجعول شود؛ یعنی خلق انسان، اسنادی حقیقی است و همچون خلق شدن وجود انسان است؛ زیرا این دو از نظر واقع، مساوی‌اند. متنها دو جعل (جعل ترکیبی) در کار نیست؛ به معنای اینکه جاعل، وجود بسیطی را جعل می‌کند، ولی آن وجود، عین ماهیتی است که به وسیله ماهیت از غیر خودش متمایز می‌شود، همان گونه که لوازم وجود همچون وحدت و فعلیت و ثبات و سیلان، مجعول به جعل ترکیبی نیستند و تبعیت ماهیت از وجود به صورت تحلیلی است، نه خارجی. همان گونه که پیش از این در بحث «واسطه در ثبوت بودن وجود برای ماهیت» تبیین شد.^۲

با دقت و تأمل در کلمات ملاصدرا آشکار می‌شود که معنای «تعلق جعل به وجود، نه ماهیت» این است که مثلاً باری تعالی، انسان را می‌آفریند. سپس عقل، این مخلوق را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند و می‌بیند که وجود، مجعول بالذات است و ماهیت در ذات خودش، نه موجود است و نه معدوم و همان گونه که قبول وجود می‌کند، قبول عدم نیز می‌کند. سپس عقل حکم می‌کند که اثر مستقیم الهی همان وجود است و ماهیت به تبع وجود مجعول است.^۳

۱. علامه طباطبایی، در چندین موضع از نهاییه، به وجود آثار برای ماهیت تصریح می‌کند. «المعروف من مذهب الحكماء أن لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا یترب علیها فی آثارها الخارجیة بعینها و إن ترتبت آثار آخر غیر آثارها الخارجیة و هذا النحو من الوجود هو الذی نسمیه الوجود الذهنی و هو علمنا بماهیات الأشياء». سید محمدحسین طباطبایی، نهاییه الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲. «القول بانحصار الحركة فی المقولات الأربع العرضیة و إن كان هو المعروف المنقول عن القدماء لكن المحکی من کلماتهم لا یخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة فی مقولة الجوهر غیر أنهم لم ینصوا علیه. و أول من ذهب إلیه و أشبع الکلام فی إثباته صدر المتألهین ره و هو الحق كما أقمنا علیه البرهان فی الفصل الثانی و قد احتج ره علی ما اختاره بوجوه مختلفة من أوضاعها أن الحركات العرضیة بوجودها سیالة متغیرة و هی معلولة للطبائع و الصور النوعیة التي لموضوعاتها و علة المتغیر یجب أن تكون متغیرة و إلا لزم تخلف المعلول بتغیره عن علته و هو محال فالتبائع و الصور الجوهریة التي هی الأسباب القریبة للأعراض اللاحقة التي فیها الحركة متغیرة فی وجودها متجددة فی جوهرها و إن كانت ثابتة بماهیئها قارة فی ذاتها لأن الذاتی لا یتغیر». سید محمدحسین طباطبایی، نهاییه الحکمة، ج ۳، صص ۸۰۳ - ۸۰۴.

۳. غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۷۸.

۴. «فالحق فی هذا المقام أن المعلول له ماهیة إمكانية وجود مستفاد من الواجب فیتربک بهویة العینیة من أمرین شبیهین بالمادة و الصورة أحدهما محض الفاقة و القوة و البطون و الإمكان و الآخر محض الاستغناء و الفعلیة و الظهور و الوجوب و قد علمت من طریقنا أن منشأ التعلق و العلیة بین الموجودات لیس إلا أنحاء الوجودات و الماهیة لا علاقة لها بالذات مع العلة إلا من قبل الوجود المنسوب إلیها». صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۱۹۲ و ج ۱، ص ۱۹۸.

۵. «أ لیس قد استبان من قبل أن علاقة الماهیة إلی جاعل الوجود إنما هی تبع للوجود و الوجود بنفسه مفاض كما أنه بنفسه مفیض بحسب اختلافه کمالاً و نقصاً و قوة و ضعفاً و الماهیة فی حد نفسها لا علاقة بینها و بین غیرها». همان، ج ۱، ص ۱۹۹.

اما بنا بر سه تفسیر دیگر، ماهیت، مجازاً مجعول است؛ زیرا بنا بر تفسیر دوم، ماهیت امری عدمی است و جعل به عدم تعلق نمی‌گیرد. همچنین بنا بر تفاسیر سوم و چهارم، غیر از وجود، هیچ امری در واقع و خارج نیست. بر مبنای همین سخن است که مخلوقیت انسان بدین معنا لحاظ شده که خداوند، وجودی را خلق کرده است و آدمیان با این ساختار ذهنی خاص خود، هنگامی که با آن روبه‌رو می‌شوند، انسان می‌فهمند.

این نکته در همه تفاسیر، مشترک است که ماهیت، مجعول نیست، اما بنا بر تفسیر اول، منظور از ماهیتی که مجعول نیست، «ماهیت من حیث هی» است، نه «ماهیت موجوده به عین وجود». همچنین بنا بر تفاسیر دیگر، منظور از مجعول نبودن ماهیت، همان «ماهیت موجوده» است.^۱ سر این اختلاف در این مطلب نهفته است که موضوع در احکام عقلی علت تأمه برای حکم است. پس اگر موضوع «ماهیت من حیث هی»؛ یعنی به شرط لای از وجود باشد، اعتباری است و بالعرض موجود و مجعول است و اگر موضوع «ماهیت موجوده»؛ یعنی به شرط وجود باشد، حقیقی است و بالتبع موجود و مجعول است.

اثر نهم: حرکت جوهری داشتن ماهیت به تبع وجود

اثبات حرکت جوهری از اندیشه‌های ابتکاری صدرالمتهلین است. اصالت وجود و وحدت تشکیکی نیز از اندیشه‌های ابتکاری او به شمار می‌رود، اما آن دو نظریه، پیش از وی، طرفدارانی داشته است و ابتکار صدرالمتهلین این بود که این دو نظریه را با برهان‌های استوار فلسفی تحکیم ساخت.

مسئله حرکت جوهری پیش از صدرا مطرح بود، ولی فلاسفه قبل از وی - به ویژه فیلسوفان مشایی و در صدر آنان ابن سینا - به شدت آن را انکار می‌کردند. او نخستین فیلسوف مسلمانی است که به اثبات آن پرداخت. روشن‌ترین برهان حرکت جوهری از مقدمات ذیل تشکیل شده است:

الف) وجود اعراض، تابع وجود جوهر است، آن گونه که فعل مستند به فاعل آن است. ب) مقصود از جوهر که وجود عرض تابع آن است، هیولی و صورت جسمیه نیست؛ زیرا هیولی قابل است، نه فاعل. صورت جسمیه نیز در همه اجسام مشترک است، در حالی که اعراض و آثار اجسام متفاوت است. بنابراین، مقصود از جوهر که وجود عرض مستند به آن است، صورت نوعیه است.

ج) صورت نوعیه فاعل قریب وجود اعراض است و از سوی دیگر، علت قریب متغیر باید متغیر باشد.

د) اعراض که معلول صورت نوعیه‌اند، متغیرند.

«لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولاً - وبالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهية و وجود أعنى مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي بشيء خارج عنها فقد انكشف أن المصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النوع هي المسماة بالذاتيات». همان، ج ۱، ص ۴۱۵؛ ج ۲، صص ۲۳۵ و ۳۴۹؛ ج ۶، ص ۲۸۲.

«فقد تبين مما تقدم أولاً أن هناك علة و معلولاً و ثانياً أن كل ممكن فهو معلول و ثالثاً أن العلية و المعلولية رابطة و جودية بين المعلول و علته و أن هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول و وجود العلة و إن كان التوقف و الحاجة و الفقر ربما تنسب إلى الماهية. فمستقر الحاجة و الفقر بالأصالة هو وجود المعلول و ماهيته محتاجة بنبهه». سيد محمدحسین طباطبائی، نه‌ایه الحکمة، ج ۳، ص ۶۰۵.

۱. غلام‌رضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، ص ۷۸.



نتیجه: صورت نوعیه متغیر است.^۱

پس از اثبات حرکت جوهری، بنا بر مقدماتی که در مباحث گذشته روشن شد، می‌توان نتیجه گرفت که ماهیت نیز به تبع وجود دارای حرکت جوهری است:

(الف) ماهیت به عین وجود، حقیقتاً در خارج موجود است.

(ب) وجود دارای موجودیتی بالذات است و ماهیت، موجودیت بالتبع دارد.

(ج) هر امر و اثر و حکمی را که وجود داراست، به صورت تبعی در ماهیت نیز یافت می‌شود؛ زیرا ماهیت، ذات و کنه و هویت وجود است.

(د) یکی از احکام وجود، حرکت جوهری داشتن آن است.

نتیجه: ماهیت نیز به تبع وجود دارای حرکت جوهری است.

بنا بر دیگر تفاسیر به علت اینکه ماهیت را امری عدمی می‌شمارند، برای ماهیت، حرکت جوهری متصور نمی‌شود؛ مخصوصاً بنا بر این مبنا که اعراض از شئون وجودات هستند.

اثر دهم: حصولی شدن علم به امتیازات ذاتی ماهوی موجودات

وجودهای خاص در ذهن با واسطه عقل به وجود و ماهیت تحلیل می‌شوند. مفهوم وجود نشان‌دهنده هستی است و این مفهوم بیش از این را نمی‌رساند. این ماهیت است که خصوصیت وجود را نشان می‌دهد و اساساً خصوصیت وجود را نمی‌توان با مفهوم وجود فهمید یا فهماند؛ زیرا این نکته وجدانی است که اولاً هر مفهومی حاکی بالذات است و ثانیاً هر مفهومی اندازه خودش را نشان می‌دهد، نه تمام واقع را.

روشن است که هر وجودی خصوصیتی دارد که عبارت از صفات وجود و ماهیت آن وجود است؛ خواه ماهیت نوعی مانند انسان و خواه ماهیت شخصی باشد که در واقع، ماهیت نوعی به شرط خصوصیات است.

بر این اساس، بنا بر تفسیر نخست و با توجه به مطالب پیشین، کنه وجودات قابل فهم و درک قرار می‌گیرند؛ زیرا کنه هر وجودی، همان ماهیت اوست. خصوصیات و عوارض وجود، امری غیر از ماهیت و عوارض ماهیت نیستند. همان‌طور که وجود نیز مایه خاص شدن ماهیت می‌شود. به تعبیر دیگر، با توجه به عینی بودن ماهیت با وجود خارجی و ذات یا ذاتی بودن ماهیت و مقوماتش در شیء خارجی، می‌توان آن امری را که سبب امتیاز ذات موجودات از یکدیگر می‌شود، به علم حصولی درک کرد؛ زیرا مبنای مطابقت وجود ذهنی با وجود خارجی بیان می‌کرد که ماهیت درک شده همان ماهیت موجوده در خارج است و اکنون که ماهیت، ذات شیء خارجی است؛ پس در نهایت، ذات‌های مختلف را با همان وجه امتیازشان می‌توان درک کرد.

بنا بر دیگر تفاسیر، امتیازات ذاتی وجودهای مختلف را نمی‌توانیم درک کنیم. این مطلب بدین سبب است که علم حصولی حقیقی نزد صاحبان آن تفاسیر، منحصر در علم به وسیله ماهیت است و آنان ماهیت را کنه وجود نمی‌دانند و فقط چگونگی حد شی و قالب شیء یا اثری ذهنی برای شیء محدود یا اثری ذهنی از آثار حد وجود می‌دانند و با این مبنا، کسی

۱. علی ربانی گلبایگانی، *ایضاح الحکمة فی شرح بدایة الحکمة*، ص ۲۴.

اختلافات ذاتی موجودات را درک نخواهد کرد. روشن است که اختلاف موجودات به ذاتشان است؛ زیرا آثار مختلف و متفاوتی نسبت به همدیگر دارند.

اثر یازدهم: ماهیت داشتن واجب‌الوجود

بیشتر فلاسفه بر این باورند که واجب‌الوجود دارای ماهیت نیست، ولی تنها بنا بر تفسیر نخست می‌توان به ماهیت داشتن واجب‌الوجود معتقد شد؛ زیرا بر اساس این تفسیر، ماهیت، عبارت از ذات و درون و نهاد یک وجود و هر امری غیر از وجود است که شامل هر نوع تعین و صفاتی می‌شود.

به تعبیر دیگر، ماهیت همانا تعین درونی و چیستی و فارق ذاتی یک شیء است که خارجاً و مصداقاً عین اوست. از این نکته درمی‌یابیم که واجب‌الوجود گرچه وجودی نامحدود است، ذاتش نیز به گونه‌ای است که با دیگر ذات‌ها فرق می‌کند و این تعین ذاتی که فارق او از وجودهای دیگر است، ماهیت آن است.^۱

به سخن دیگر، وجود بی‌تعین نمی‌توانیم داشته باشیم و تعین، ماهیت است که متمایزکننده یک وجود از دیگر موجودات است. در نهایت، واجب‌الوجود دارای نحوه‌ای از وجود است که آن را از دیگر موجودات جدا می‌سازد و همان نحوه تمیزبخش را ماهیت می‌نامیم.

اگر کسی اشکال کند که امور ماهیت به علم حصولی معلوم می‌شوند، پس ذات واجب باید معلوم اذهان ما شود. این در حالی است که این امر ممکن نیست؛ زیرا شناخت ذات و کنه باری تعالی محال است و به ناچار باید اقرار کرد که واجب‌الوجود ماهیت ندارد.

در پاسخ باید گفت این نتیجه‌گیری صحیح نیست؛ زیرا اولاً کیفیت و شدت کمالات و صفات واجب‌الوجود نامحدود است و ما از درک این کیفیت نامحدود عاجزیم، گرچه اصل آن صفت یا کمال را درک می‌کنیم. ثانیاً نامحدودیت او منحصر در نامحدودیت کیفیت نیست، بلکه چه بسا او صفات و کمالاتی عدداً نامحدود داشته باشد که ما اساساً از آنها بی‌خبریم؛ زیرا تنها کمالاتی را درک می‌کنیم (همچون علم و قدرت و حیات) که اصل آنها را در خود بیابیم. ماهیت‌دار بودن واجب‌الوجود، لزوماً به معنای فهمیدنی بودن ماهیت او برای ما نیست، بلکه با مجهول‌الکنه بودن ماهیت واجب‌الوجود سازگار است.^۲

بنا بر تفسیر دوم، ماهیت داشتن واجب‌الوجود؛ یعنی محدود کردن او و اگر موجودی از نظر کمالات وجودی نامتناهی باشد، به موجب آنکه حدود عدمی ندارد، نمی‌توان ماهیتی را به او نسبت داد. بنا بر تفاسیر سوم و چهارم، بحث از نداشتن ماهیت در واجب، از قبیل سالبه به انتفاع موضوع است.

۱. غلام‌رضا فیاضی، هستی و چیستی، ص ۸۱.

۲. همان.

ممکن است گفته شود محدودیت لازمه ماهیت است؛ زیرا از یک طرف، جنس و از طرف دیگر، فصل، حدود آن را مشخص می‌کند، ولی در حرکت جوهری، وجود، محدود نیست؛ چون جلوی آن باز است و این ذهن قوی انسان است که دو طرف وجود را می‌بندد و مثلاً ماهیت جنین را انتزاع می‌کند. در نتیجه، واجب‌الوجود با داشتن ماهیت محدود می‌شود و در حقیقت آنچه هست، مفهوم است و ماهیت بودنش با اعتبار بسته بودن وجود است. با تأمل در این سخن روشن می‌شود: اولاً این مطلب به خود واجب‌الوجود نقض می‌شود از این جهت که از یک سو، وجود دارد و از سوی دیگر، واجب است. با این حال، محدود نیست. ثانیاً حقیقت در مبحث جنس و فصل این است که این دو فقط بیان کیفیت وجود و بیان خصوصیت می‌کنند؛ خواه وجودش ممکن باشد یا واجب، متناهی باشد یا غیر متناهی. ثالثاً تعریف کردن ماهیت یک شیء به اینکه «جوهری است که حد ندارد» یا «زنده‌ای است که حد ندارد» یا «علمی است که حد ندارد»، ممکن است و محالی را در بر ندارد. آیا با این حال، محدود می‌شود؟

نتیجه‌گیری

حاصل این مباحث، اثرگذاری ویژه و مهمی است که این تفسیر؛ یعنی «عینیت وجود و ماهیت»، بر مبانی مباحث، تعریف‌ها و صورت‌های مسائل می‌گذارد. این تفسیر چنان‌که روشن شد، متقن، دقیق و واضح است و در صحیح و تکمیل و تامل کردن مسائل فلسفی و منطقی، کارایی بسیاری دارد. نباید پنهان کرد که یکی از غایات مهم در علم فلسفه، شفاف‌سازی واقعیت‌ها از اوهام و پندارهای خیالی است و این تفسیر، واقعیتی راستین است که در فصول مختلف، آثار روشن و متعدد و مؤثر خود را می‌گذارد. همان‌گونه که تبیین شد، به دلیل آنکه بنا بر این تفسیر، ماهیت، عرض ذاتی وجود است، پس مباحث ماهیت و احکامش و بحث مقولات، استطرادی نخواهد بود. همچنین به علت تبعیت ماهیت از وجود در عینیت خارجی پس تشکیک و اختلاف موجودات به واسطه ماهیت لامحاله واقع می‌شود. از آثار مهم این تفسیر می‌توان از ماهیت‌دار بودن وجود رابط و از موجود بودن کلی طبیعی به صورت حقیقی نام برد.

در بررسی‌هایی که روی علّیت و مبحث جعل انجام گرفت، مشخص شد ماهیتی که به عین وجود موجود است، هم می‌تواند علّت باشد، همچون صور نوعیه و هم مجعول جاعل به تبع وجود قرار می‌گیرد. حرکت جوهری داشتن ماهیت نیز از آثار این تفسیر خواهد بود و اینکه می‌توانیم علم و آگاهی به ذاتیات موجودات خارجی، به نحو حصولی پیدا کنیم و آخرین اثر بنا بر اینکه ماهیت همان ذات شیء باشد، در ماهیت‌دار بودن واجب‌الوجود مطرح می‌شود؛ زیرا واجب‌الوجود نیز دارای ذات است، اگرچه ماهیت او همچون ماهیت‌های ممکنات، قابل فهم و تصور به علم حصولی نیست.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الإشارات و التنبيهات*، مع الشرح للمحقق نصیر الدین محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین محمد رازی، نشر بلاغت، قم، ۱۳۷۵.
۲. _____، *رسائل*، انتشارات بیدار، بی تا، قم.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تنظیم: حمید پارسانیا، چاپ سوم، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
۴. ربانی گلپایگانی، علی، *ایضاح الحکمة فی شرح بدایة الحکمة*، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، دفتر برنامه ریزی و تدوین متون درسی، قم، ۱۳۸۶.
۵. سبزواری، ملاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۲.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد، *أسرار الآیات*، مصحح: محمد خواجهوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰.
۷. _____، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ دوم، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
۸. _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۹. _____، *المشاعر*، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳.
۱۰. _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمؤلفین*، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین، *بدایة الحکمة*، چاپ ۲۳، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۷ هـ.ق.
۱۲. _____، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵.
۱۳. غروی اصفهانی، محمدحسین، *هستی شناسی فلسفی*، شرح تحفه الحکیم آیت الله شید، بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۸.
۱۴. فیاضی، غلامرضا، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش: حسین علی شیدان شید، چاپ دوم، سبحان، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸.
۱۵. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد*، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.
۱۷. مطهری، مرتضی، *تقریرات شرح المنظومه*، تعلیق: محمد تقی شریعتمداری، چاپ اول، سپهر، ۱۳۸۳.
۱۸. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳.
۱۹. _____، *شرح و تعلیق و تحقیق الشواهد الربوبیه ملاصدرا*، مجمع عالی حکمت، اسلامی، قم، ۱۳۹۴.



چکیده

مسئله زمان و چیستی آن از جذاب‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است. در طول تاریخ، فلاسفه برای کشف حقیقت زمان، آن را به دقت و تفصیل بررسی کرده‌اند. فیلسوفان یونان و ایران باستان، متکلمان، عارفان، فیزیک‌دانان و دیگر متفکران به این مسئله توجه کرده‌اند. نوشتار حاضر نگاهی است اجمالی به آرای مختلف درباره حقیقت زمان که سعی دارد با بیان دیدگاه‌های گوناگون متفکران از سویی، و با توجه به نتایج به‌دست‌آمده از نظریات جدید در علم فیزیک از سوی دیگر، حقیقت و چیستی زمان را تا حدی روشن سازد.

واژگان کلیدی

زمان، مکان، حرکت، سیلان، کم متصل غیر قار، تغییر، حادث، صورت دهر، عینی، انتزاعی، تئوری نسبیت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۴.

۲. سطح ۳ فلسفه اسلامی / (Mamk764@yahoo.com).

مقدمه

کشف حقیقت زمان برای انسان از آغاز خلقت تا کنون اهمیت داشته است. این مسئله در ادوار گوناگون و فرهنگ‌های مختلف به شکل باور و گاهی افسانه از سوی عوام، و به صورت نظریات و آرای علمی از سوی متفکران مطرح بوده است. به بیان دیگر، همواره سؤالاتی مانند اینکه آیا زمان گذشته نابود شده است؟ زمان‌های گذشته، حال و آینده چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ رابطه زمان با آفرینش و رویدادهای زندگی چگونه است؟ چه ارتباطی میان زمان و حرکت وجود دارد؟ ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. انسان امروزی با استفاده از نظریات جدید فلسفی و تازه‌ترین دستاوردهای علوم تجربی، به ویژه فیزیک که در کشف حقایق هستی‌جانشین حکمت طبیعی است، در مسیر کشف حقیقت و چیستی زمان گام برمی‌دارد. این نوشتار، در قالب ذکر دیدگاه‌های مختلف درباره چیستی زمان، تلاشی است برای پاسخ به این پرسش که به‌راستی زمان چیست؟

زمان از دیدگاه فلاسفه یونان باستان

بحث درباره زمان به شکل مستقل برای فلاسفه یونان باستان مطرح نبوده است؛ بلکه موضوعاتی همچون چگونگی شکل‌گیری جهان، عناصر اولیه تشکیل‌دهنده آن، واحد یا کثیر بودن پدیده‌ها و واقعیات موجود در عالم، و امکان حرکت یا سکون این پدیده‌ها مورد توجه آنان بوده و به دنبال بحث درباره چنین مسائلی، به مفهوم زمان نیز اشاره کرده‌اند. آناکسیماندر (۵۴۷-۶۱۰ ق. م) معتقد است که زمان، تعیین‌کننده پیدایش هستی و از میان رفتن اشیاست. او می‌گوید: «این ذات نامتعیّن است که از آن، آسمان‌ها و عوالم موجود در آن پدید می‌آیند و آن منبع و منشأ که اشیا از آن پدید می‌آیند، همان است که ویرانی اشیا در آن انجام می‌پذیرد؛ چون هر شیء بر اساس تشخیص و ارزیابی (زمان) است که می‌بایست جزا و مکافات بی‌عدالتی خود به دیگری را بپردازد».^۱ پس زمان، مدت بقای اشیا را میان آنها توزیع می‌کند. بر این اساس، هر شیئی که به وجود می‌آید، باید از میان برود و جایش را به متضاد خود بدهد. بنابراین زمان در نزد آناکسیماندر مرز میان اشیای محدود، یعنی عالم پدیدار، با امر نامحدود و نامتعیّن است که بر طبق آن، پدیدارها به وجود می‌آیند و بر اثر ویرانی بدان بازگشت می‌کنند.

۱. مهدی بنایی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۳۸.

هراکلیتوس (۵۰۰ ق. م) زمان را چنین تعریف می‌کند: «زمان کودکی است که مهره‌ها را در بازی حرکت می‌دهد. این قدرت سلطنتی از آن یک کودک است».^۱ این تعبیر حاکی از این حقیقت است که زمان در نظام طبیعی جهان، تغییر ایجاد می‌کند و تعبیر کودک، از آن رو اهمیت دارد که نشان می‌دهد زمان، با وجود این نقش و اهمیتی که دارد، باز به معنای اصل عقلی (لوگوس)^۲ نیست.

به عبارت دیگر زمان را نه می‌توانیم به طبیعت متغیر معنا کنیم و نه به اصل عقلی. از دیدگاه هراکلیتوس زمان آغاز و مبدأ نخستینی ندارد و اساساً دارای امتدادی بی‌نهایت است. زمان خودش موضوع تغییر نیست و دستخوش تحولات قرار نمی‌گیرد و چون آغازی ندارد و نامتناهی است، پس باید، به عنوان جنبه تغییرناپذیر جهان لحاظ شود؛ یعنی لازم است که امری مربوط به لوگوس باشد.^۳

افلاطون (۴۲۸ ق. م) در ضمن مباحث فلسفه طبیعی خود، اشاره‌هایی به زمان دارد. او جهان را به دو بخش تقسیم می‌کند: عالم مجرد (ایده‌ها) و عالم مادی (سایه‌ها). خداوند سایه‌ها را مشابه ایده‌ها می‌آفریند و با پیدایش عالم سایه‌ها، زمان نیز پدیدار می‌شود. عالم ایده‌ها عالم اصیل، و عالم سایه‌ها عالم ظاهری است و همان‌گونه که از نامش پیداست، ماهیتی سایه‌وار دارد و از آنجا که زمان نیز از متعلقات این عالم است، موجودی غیر اصیل می‌باشد. از دیدگاه افلاطون زمان جوهری امکانی است که از حرکت و سکون استقلال دارد. افلاطون از مبدائی به نام ضرورت سخن می‌گوید که مخالف عقل است؛ عقل آن را رام می‌کند، ولی نمی‌تواند بر آن چیره شود. او در کنار دو مبدأ ضرورت و عقل، به وجود مبدأ سومی معتقد است که علت (حرکت نامنظم) است. این مبدأ، نخست بر جهان حکمفرما بود و سپس خدا آن را به نظم مبدل کرد. با پیدایش آسمان یا تن جهان، زمان موجود شد.^۴

ارسطو (۳۸۴ ق. م) چنین اعتقاد دارد که نمی‌توانیم زمان را با حرکت یکی بدانیم؛ زیرا حرکت‌ها مختلف‌اند، ولی زمان یکی است. از طرف دیگر بدون آگاهی از تغییر و حرکت،

۱. مهدی بنایی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۶۴.

۲. در اندیشه هراکلیتوس، لوگوس همان عقل است و مراد از عقل، چیزی است که می‌تواند معنای جهان را دریابد. این عقل را نباید با تفکر مجرد و انتزاعی که صرفاً با مفاهیم سروکار دارد یکی دانست. شأن و مقام این عقل در آن است که عمل و گفتار از آن نشئت می‌گیرد.

۳. مهدی بنایی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۶۴.

۴. سید مسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجله نامه مفید، شماره ۲۳، ص ۱۶۸.

از زمان نیز آگاهی نداریم. بر همین اساس ارسطو زمان را این‌گونه تعریف کرده است: «زمان مقدار حرکت است بر حسب متقدم و متأخر».^۱ در این تعریف، منظور از حرکت فقط حرکت مکانی نیست، بلکه اعم از آن است، زیرا بر اساس تصریح ارسطو، حتی در جایی که اطراف ما تاریک و ساکت است و ما هیچ‌گونه دریافتی از راه حواس خود نداریم، هر حرکتی که در نفس ما شکل گیرد، یعنی هر تغییر روانی یا تغییر حالتی که در ذهن ما رخ دهد، به سرعت احساس گذشت زمان در ما حاصل می‌شود. افزون بر اینکه منظور از قبل و بعد در این تعریف، قبلیت و بعدیت زمانی نیست؛ زیرا در این صورت، اشکال مطرح می‌گردد که این تعریف متضمن دور است؛ چه اینکه در تعریف زمان، مفهوم زمان به کار رفته است. بلکه منظور از قبل و بعد در اینجا، قبلیت و بعدیت مکانی، به معنای جلوتر و عقب‌تر است. ارسطو زمان را مانند حرکت، متصل می‌داند؛ یعنی زمان شامل اجزای جدا و مجزا نیست.^۲

او وجود متصل را وجودی می‌داند که اجزای بالفعلی ندارد؛ بلکه تمام اجزای آن بالقوه‌اند و تنها زمانی وجود بالفعل می‌یابند که بر اثر حادثه‌ای، شیء متصل بشکند و خرد شود.

چیزهایی که قابلیت حرکت دارند، چه بالفعل در حرکت باشند و چه ساکن باشند، در زمان‌اند. آنچه ازلی و ابدی و نامتحرک است، خارج از زمان است. حرکت، ازلی و ابدی است، اما نامتحرک نمی‌باشد؛ پس در زمان است. بنابراین زمان نیز ازلی و ابدی است؛ نه آغازی دارد و نه پایانی. ارسطو برای اثبات نامتناهی بودن زمان چنین استدلال می‌کند که زمان از «آن»‌ها تشکیل می‌شود و هر «آن»، بر حسب مفهومش پایان زمان گذشته و شروع زمان آینده است. حال اگر زمان متناهی می‌بود، لازم می‌آمد که «آن» آخرین، وجود داشته باشد. ولی چون هر «آن»، با توجه به مفهومش، آغاز زمان جدیدی است، پس در حقیقت وجود «آن» آخرین محال می‌باشد.^۳

نکته دیگر، مقیاس اندازه‌گیری زمان است. بر طبق نظر ارسطو، حرکت مستقیم نمی‌تواند مقیاس خوبی برای اندازه‌گیری زمان باشد؛ زیرا حرکت مستقیم، یکنواخت نیست؛ چرا که حرکت مستقیم دو گونه است: یا طبیعی است و شتاب می‌گیرد و یا قسری است که به گندی می‌گراید. اما چه حرکتی هم طبیعی است و هم یکنواخت؟ از نظر ارسطو حرکت دایره‌وار این دو شرط را داراست؛ مثلاً گردش افلاک آسمانی حرکتی طبیعی است و تعیین زمان به وسیله خورشید نمونه‌ای از چنین حرکتی است.^۴

۱. مهدی زمانی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. سیدمسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجله نامه مفید، شماره ۲۳، ص ۱۶۹.

۳. همان، ص ۱۷۰.

۴. مهدی زمانی، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۱۰۹.

زمان از دیدگاه ایرانیان باستان

از عقایدی که در مورد زمان ابراز شده و توجه انسان را جلب می‌کند، عقیده ژروانی‌هاست. آئین ژروانی از گرایش‌های دین زرتشتی در ایران باستان به حساب می‌آید. دینی که توسط زرتشت پیامبر آورده شد، بر پایه توحید استوار بود؛ اما پیروان او به آموزه‌های وی پایبند نماندند. پیروان زرتشت، به دو مبدأ خیر و شر به نام اهورا و اهریمن معتقد شدند و به ثنویت روی آوردند. آنان که از پیروان سنتی زرتشت بودند، چنین اعتقاد داشتند که اهورا مبدأ نیکی و خیر، و اهریمن منشأ بدی و شر است و پدیده‌های عالم نیز به این دو گروه تقسیم می‌شوند و هر گروه مخلوق یکی از این دو مبدأ به حساب می‌آید. به عبارت دیگر چنین تصور می‌شد که جهان عرصه درگیری و نزاع این دو مبدأ و خالق است. به تدریج این سؤال ذهن آنان را به خود مشغول ساخت که این دو مبدأ از کجا و از چه به وجود آمده‌اند؟ در دوره‌های بعد و نزدیک اواخر دوران هخامنشی، تفکر وحدت‌گرایانه برخی از پیروان زرتشت سبب شد که نحله‌هایی به تعالیم اصیل زرتشت بازگردند و به گونه‌ای توحید رجعت نمایند. پیروان آئین ژروانی، یکی از نحله‌های موحد زرتشتی، در جست‌وجوی مبدأ سوم، چنین انگاشتند که دو مبدأ خیر و شر، یا اهورا و اهریمن، زاده و مخلوق زروان یا زمان بیکران‌اند.

حقیقت وجود را زمان تشکیل می‌دهد. وجود بیکران، آفریده زمان بیکران و وجود فانی، آفریده زمان کرانمند می‌باشد. بنابراین زروان، خالق جهان است؛ اما از آنجا که زمان به تنهایی قدرت فاعلیت برای خلق جهان را ندارد، دو تجلی از زروان به عنوان عوامل فعال، به نام اهورا و اهریمن، که یکی مبدأ هستی و خیر و دیگری مبدأ نیستی و شر است، پدید آمدند.^۱ یکی از خصوصیات بارز دیدگاه ژروانی درباره زمان، این است که زمان امری است مطلق، و مستقل از حرکت.^۲

زمان از دیدگاه فلاسفه اسلامی

فلاسفه اسلامی در وجود خارجی زمان و ردّ دلائل منکران آن هم‌عقیده‌اند؛ اما در چستی و تعریف زمان اختلاف دارند. با وجود اقامه برهان از سوی فلاسفه برای اثبات وجود زمان، بسیاری از آنان بر این باورند که وجود زمان امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است و براهین فقط برای توجه دادن به وجود زمان می‌باشند، نه اثبات وجود آن. شناخت حقیقت زمان و ماهیت آن از مسائل پیچیده فلسفه اسلامی است. فلاسفه اسلامی به تبعیت از ارسطو، زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند؛ اما از آنجا که فلاسفه در خصوص حرکت

۱. مسعود جلالی مقدم، آئین ژروانی مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، دیپاچه.

۲. مسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجله نامه مفید، شماره ۲۳، ص ۱۷۴.

اختلاف نظر دارند، طبعاً در خصوص زمان به عنوان مقدار حرکت نیز نظریات، گوناگون است و آرای متفاوتی درباره آن بیان شده است.^۱

۱. برخی گفته‌اند زمان همان خداوند است؛
 ۲. به عقیده گروهی زمان جوهری مجرد است؛
 ۳. در نظر عده‌ای زمان جوهری جسمانی (فلک) است؛
 ۴. برخی می‌گویند زمان مقدار وجود است؛
 ۵. در نظر عده‌ای دیگر، زمان مقدار حرکت فلک اقصی است؛
 ۶. رأی دیگر این است که زمان مقدار حرکت است، مطلقاً؛
 ۷. نظر دیگر این است که زمان، منتزع از ذات باری است؛
 ۸. عقیده دیگر اینکه زمان امری موهوم و خیالی است؛
 ۹. رأی مشهور میان فلاسفه اسلامی این است که زمان کم متصل غیر قار است که به واسطه حرکت، بر جسم عارض می‌شود.
- اما برهانی که فلاسفه برای اثبات وجود زمان به معنای اخیر (کم متصل غیرقار) اقامه کرده‌اند چنین است:

مقدمه اول: حوادث و پدیده‌هایی که حرکت در آنها روی می‌دهد، انقسام می‌پذیرند؛ مقدمه دوم: اقسام و اجزای فرضی این حوادث با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ زیرا وجود فعلی هر قطعه، متوقف است بر زوال قطعه پیش از آن؛ مقدمه سوم: هر یک از قطعه‌های به‌دست آمده نیز به نوبه خود قابل انقسام به قطعه‌های دیگری است که همان رابطه یادشده میانشان برقرار است؛ یعنی اجتماعشان در وجود و هستی ناممکن است و وجود قطعه بعدی منوط به زوال قطعه پیشین است.

نتیجه‌ای که از مقدمات سه‌گانه فوق به دست می‌آید این است که بر اجسامی که تغییر و تحول در آنها روی می‌دهد، کمیتی غیر قار و متصل عارض می‌شود. اما اینکه بر آنها یک کمیت عارض می‌شود، به این دلیل است که قابلیت انقسام، از ویژگی‌های ذاتی کمیت است و امور دیگر، این قابلیت را به واسطه کمیتی که بر آنها عارض می‌گردد، دارا می‌شوند، و اما اینکه کمیت، غیر قار و گذراست، به این دلیل است که اجزای و قطعات فرضی اجسامی که تحت حرکت واقع می‌شوند، قابل اجتماع نیستند و این تنها در مورد معروض کمیت غیر قار صادق است؛ زیرا کمیات قار، اگرچه دارای اجزا و اقسام‌اند، اما این اجزا و اقسام، وجود جمعی دارند و همراه با هم و در کنار یکدیگر وجود می‌یابند، و اما اینکه این کمیت غیر قار، متصل و پیوسته است، از آن روست که قابلیت انقسام آن تا

۱. علی شیروانی، کلیات فلسفه، ص ۳۸۳.



بی‌نهایت ادامه می‌یابد و هرگز در نقطه‌ای متوقف نمی‌شود و این ویژگی، تنها در مورد کمیات متصل مانند خط، سطح و حجم صادق است. این کمیت متصل غیر فار، که وجودش با برهان یادشده به اثبات رسید، همان زمان است که بر حرکت عارض می‌شود. به طور کلی می‌توان دو نوع اندیشه را در خصوص زمان در فلسفه اسلامی مشخص کرد: یکی دیدگاه فلاسفه مشائی و اشراقی، و دیگری دیدگاه حکمت متعالیه. چنین به نظر می‌رسد که حل مسئله زمان از نظر فلاسفه اسلامی آسان‌تر از مسئله مکان بوده است؛ چراکه تقریباً همگی بر این قول اتفاق داشته‌اند که زمان، نوعی مقدار، یعنی کمیت متصل است که ویژگی آن قرارناپذیری است و به واسطه حرکت، بر اجسام عارض می‌شود. بدین ترتیب جایگاه زمان در جدول مقولات ارسطویی کاملاً مشخص می‌شود صدرالمتهلین نیز در بسیاری از سخنانش همین بیان را آورده است؛ ولی پس از تحقیق نهایی در مسئله حرکت، بیان جدیدی را ارائه کرده که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

فلاسفه معمولاً حرکت را عرض معرفی کرده‌اند و توضیح بیشتری درباره آن نداده‌اند. تنها بعضی از ایشان آن را از مقوله «أن يفعل» یا «أن یفعل» دانسته‌اند و شیخ اشراق آن را مقوله مستقلی در کنار جوهر و کمیت و کیفیت و اضافه به حساب آورده و بدین ترتیب شماره مقولات را در پنج مقوله منحصر کرده و سایر مقولات نسبی را انواعی از اضافه شمرده است. شاید از سخنان بعضی فلاسفه چنین استفاده شود که حرکت را داخل در مقولات نمی‌دانسته‌اند. همچنین فلاسفه حرکت را به چهار مقوله کم، کیف، وضع و این منحصر می‌دانسته؛ مثلاً حرکت انتقالی را حرکتی در مقوله این می‌شمرده‌اند. آنان حرکت را در سایر مقولات، از جمله در مقوله جوهر، محال می‌پنداشته‌اند. بنابراین حرکتی که آن را واسطه ارتباط اجسام با زمان می‌دانسته‌اند، ناچار حرکت در یکی از مقولات چهارگانه عرضی بوده است. از سوی دیگر نیز، آنان فرضیه افلاک نه‌گانه را به عنوان اصل موضوع پذیرفته بودند و پیدایش زمان را به حرکت وضعی فلک اقصی نسبت می‌داده‌اند و این مطلب در بعضی از سخنان ملاصدرا نیز آمده است.^۱

ملاصدرا با پذیرفتن نکات مثبتی که در سخنان پیشینیان درباره زمان وجود داشته و با تکیه بر آنها، به زدودن نقاط ضعف و جبران کمبودها و کاستی‌های نظریه آنان می‌پردازد و در نتیجه، نظریه جدیدی را ارائه می‌دهد که مسئله زمان و مسئله حرکت جوهری را توأماً حل می‌کند و باید آن را یکی از ارزشمندترین ابتکارات او در فلسفه به شمار آورد. اما نقطه‌های مثبت فلاسفه پیشین عبارت‌اند از:

۱. زمان امری ممتد و انقسام‌پذیر و به یک معنا از کمیات است؛

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۲.

۲. زمان و حرکت رابطه‌ای نزدیک و ناگسستنی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی‌یابد؛ چنانکه تحقق زمان بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی امکان ندارد؛ چراکه گذشت اجزای پی‌درپی زمان، خود نوعی دگرگونی تدریجی و حرکت برای شیء زمان‌دار است.

اما نقطه‌های ضعیفی که صدررا در سخنان پیشینان یافت و درصدد جبران آنها برآمد عبارت‌اند از:
۱. ایشان زمان و حرکت را اعراض خارجیۀ اشیا دانسته‌اند، در صورتی که از دیدگاه ملاصدرا آنها از عوارض تحلیلیه‌اند و چنان نیست که بتوان برای آنها وجودی منحا از وجود موضوعاتشان در نظر گرفت؛ بلکه تنها در ظرف تحلیل ذهن است که صفت و موصوف، و عارض و معروض از یکدیگر انفکاک می‌پذیرند؛ وگرنه در ظرف خارج بیش از یک شیء وجود ندارد؛

۲. ایشان حرکت را به اعراض اختصاص داده‌اند و از این جهت انتساب بی‌واسطه زمان را به اجسام انکار کرده‌اند؛ در صورتی که اصلی‌ترین حرکات را باید حرکت در جوهر دانست؛ زیرا محال است چیزی که در ذات خود امتدادی گذرا نداشته باشد، به‌واسطه امری دیگر، به کمیت گذرا متصف شود. لذا زمان را باید مستقیماً به خود اجسام نسبت داد و آن را بُعد چهارمی برای آنها به شمار آورد.^۱

حاصل آنکه طبق نظریۀ ملاصدرا، زمان بُعد و امتدادی گذراست که هر موجود جسمانی، افزون بر ابعاد مکانی ناگذرا، یعنی طول و عرض و ضخامت، آن را دارا می‌باشد.

زمان از دیدگاه متکلمان اسلامی

متکلمان اسلامی از دو جنبه فلسفی و کلامی، به مسئله زمان توجه کرده و به شرح و تفصیل آن پرداخته‌اند. برخی دیدگاه فلاسفه مشاء را پذیرفته‌اند و گروهی دیگر از دیدگاه افلاطون پیروی کرده‌اند و گروهی نیز زمان را موجودی موهوم به حساب آورده‌اند. در کلام، بحث از زمان ضمن بحث از حدوث و قدم عالم مطرح شده است. برخی متکلمان برای اینکه عالم را حادث بدانند و به این ترتیب آن را معلول و محتاج علت به شمار آورند، بر اساس مبانی کلامی خویش، زمان را امری ذهنی و غیر واقعی و موجودی موهوم دانسته‌اند. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (م ۳۳۰ هـ ق) در مقالات الاسلامیین چنین آورده است:
در (زمان) اختلاف کرده‌اند: بعضی زمان را تفاوت بین اعمال دانسته‌اند؛ یعنی فاصله مابین کاری تا کار دیگری. و از این روی با هر زمانی، فعلی حادث می‌شود و این، قول «ابوهذیل» است؛ و بعضی دیگر گفته‌اند: زمان وقتی است که برای چیزی، قرار

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۶.

می‌دهی، بنابراین آن‌گاه که می‌گویی: «در وقت آمدن زید به سوی تو می‌آیم»، آمدن زید را وقت آمدن قرار داده‌ای، و پنداشته‌اند که اوقات، حرکات فلک است؛ زیرا خداوند عزوجل آنها را وقت اشیا قرار داده است، و این، قول «جبایی» است.^۱

به طور خلاصه اشعری این دو قول را درباره زمان گزارش کرده است:

۱. قول ابوهدیل محمد بن الهذیل العلاف المعتزلی (م ۲۲۷ هـ ق) که «وقت» را فرق و فاصله کارها می‌داند؛

۲. قول ابوعلی محمد بن عبد الوهاب جبایی معتزلی (م ۳۰۳ هـ ق) که وقت را آن چیزی معرفی کرده که انسان برای حادثه‌ای «وقت» قرار می‌دهد.

عبد الجبار معتزلی (م ۴۱۴ یا ۴۱۵ هـ ق) می‌گوید: «وقت عبارت از هر حادث یا چیزی معادل حادث است که به میانجیگری آن، مخاطب از حدوث حادثه دیگری همراه آن آگاه شود».^۲ شیخ مفید، متکلم بزرگ شیعی، (م ۴۱۳ هـ ق) در *اوائل المقالات* به اختصار نظر خود را در باب زمان چنین آورده است: «من می‌گویم که زمان [خاص] چیزی است که مؤقت (تعیین کننده وقت) آن را وقت چیزی قرار داده است و حادث خاص نیست، و زمان عام، نامی است که به حرکت فلک داده می‌شود. به همین جهت فلک برای وجود خود به وقت و زمان نیاز ندارد و این اعتقاد همه موحدان است».^۳ او می‌گوید:

اینکه «وقت» حادث خاص نیست بدین معناست که وجودی از خود ندارد؛ تنها هر حادثه‌ای است که شخص برای تثبیت حادثه‌ای دیگر بر روی یک مقیاس برگزیده است. گفتن اینکه فلک نیازی به وقت و زمان ندارد، بدین معناست که در عین حال که حرکت افلاک وسیله اندازه‌گیری دیگر چیزهاست، این حرکت افلاک با هیچ چیز کلی‌تر از آن قابل اندازه‌گیری نیست.^۴

شیخ مفید همچنین در فرق بین زمان و دهر می‌نویسد: «زمان چیزی است که شیء مفروضی را در ضمن دارد، پس به سوی آن اضافه شده است؛ مثل اینکه گفته شود: در زمان آدم یا سلیمان یا... چنین بود. دهر اوقات امتداد یافته است که به چیزی بخصوص اضافه نشده است؛ پس زمان کوتاه‌تر از دهر و دهر طولانی‌تر از زمان است».^۵

۱. ابوالحسن علی ابن اسماعیل الاشعری، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۲. عبد الجبار المعتزلی، *شرح الاصول الخمسه*، به اهتمام د. عبد الکرم عثمان، ص ۷۸۱.

۳. ابو عبد الله محمد بن محمد المفید، *اوائل المقالات*، تحقیق ابراهیم الانصاری الزنجانی الخوئینی، مصنفات الشیخ المفید، ج ۴، ص ۱۰۰-۱۰۱.

۴. مارتین مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، ص ۲۶۹.

۵. المفید، *المسائل العکبریه*، تحقیق علی اکبر الهی الخراسانی، مصنفات الشیخ، ج ۶، ص ۶۶، مسئله ۱۸.

میرسیدشریف جرجانی (م ۸۱۶ هـ ق) در تعریفات، زمان را این‌گونه تعریف کرده است: «زمان نزد متکلمان عبارت است از متجدد معلومی که متجدد دیگر موهومی به آن اندازه‌گیری می‌شود؛ چنان‌که گفته می‌شود: وقت طلوع خورشید نزد تو می‌آیم. طلوع خورشید معلوم است و آمدن زید، موهوم. وقتی آن موهوم به این معلوم قرین شد، ایهام زائل می‌شود».^۱

تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون نوشته است: «متکلمان می‌گویند: زمان امری اعتباری و موهوم است و موجود نیست».^۲

مرزوقی، ادیب قرن پنجم، (م ۴۲۱ هـ ق) در کتاب *الازمنه و الامکنه* در این باره نوشته است: «بعضی از متکلمان گفته‌اند: زمان، تقدیر بعضی حوادث به بعضی دیگر است و لازم است وقت و موقت هر دو حادث باشند؛ زیرا اعتبارشان به حدوث است لذا توقیت با قدیم تعالی صحیح نیست. [مثلاً] آیا توجه نمی‌کنی که می‌گویی: خروس در وقت طلوع فجر می‌خواند یا فجر در وقت خواندن خروس طلوع کرد».^۳

شیخ‌الرئیس در *طبیعیات شفا* ضمن مقایسه اختلافات مردم در وجود و ماهیت مکان با زمان می‌نویسد:

بعضی اساساً وجود زمان را انکار کرده‌اند و بعضی آن را موجود دانسته‌اند و لیکن در خارج به هیچ وجه عینیتی برای آن قایل نشده‌اند؛ بلکه آن را توهمی پنداشته‌اند؛ و بعضی آن را وجودی دانسته‌اند به این نحو که نه به خودی خود یک چیز باشد، بلکه بر سبیل اینکه نسبتی است از اموری - هر چه باشد - به اموری - هر چه باشد - مانند آمدن کسی در طلوع آفتاب که آن وقت است برای هر عرض دیگری که حادث شود، و کسانی که این عقیده را دارند می‌گویند: زمان، مجموع اوقات است و وقت، عرضی است حادث که با وجود او، وجود عرض دیگری فرض می‌شود».^۴

صدرالمتألهین در *تعلیقه بر الهیات شفا* نوشته است: «زمان نزد متکلمان موجود حقیقی نیست؛ بلکه عبارت است از امری نسبی که موافقت امر حادث با حادثه‌ای غریب باشد، که آن را تاریخ می‌گیرند و این، مأخوذ از عرف است».^۵

۱. السيد الشریف علی بن محمد الجرجانی، *التعریفات*، ص ۵۰.

۲. محمد اعلی بن علی التهانوی، *کشف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، ص ۶۲۱.

۳. ابوعلی احمد بن محمد المرزوقی، *الازمنه و الامکنه*، ص ۱۳۹.

۴. ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، *الشفا، الطبيعيات، السماع الطبيعي*، المقالة الثانية، الفصل العاشر، ص ۱۴۸.

۵. صدرالمتألهین، *تعلیقه علی الهیات الشفا*، ص ۳۰.

به طور کلی، از آنجا که از دیدگاه متکلمان، پذیرش وجود زمان موجب پدید آمدن پاره‌ای شبهات و نفی برخی از اعتقادات دینی می‌گردد، زمان را امری قراردادی و فاقد وجود خارجی و حاصل تقارن حادثه‌ای معلوم با حادثه‌ای مجهول پنداشته‌اند.

زمان از دیدگاه عارفان

عرفا به زمان از منظر دیگری نگریسته و آن را صورت دهر به شمار آورده‌اند. خود دهر از دید عرفانی، مظهر برخی اسمای الهی است. دهر در این منظر عبارت است از حقیقت نسبتی معقوله که احکام و آثارش در هر عالمی بر حسب تقدیراتی تعین می‌یابند که آن تقدیرات به نوبه خویش بر حسب احوال و احکام اعیان امکانی و نیز بر حسب آثار اسمائی تعین یافته‌اند. از این رو حکم دهر گسیخته نمی‌شود و زمان که صورت دهر است، هم اجزایش حدوث و تجدد دارند و هم نسبت‌هایش به اشیای زمانمند است،^۱ که توضیح آن خواهد آمد.

صدرالدین قونوی درباره دهر و زمان چنین می‌گوید: «اصل زمان، اسم دهر است و اسم دهر، نسبتی معقوله همچون دیگر نسبت‌های اسمائی و حقیقت‌های کلی می‌باشد و از امتهات اسما به شمار می‌رود و احکامش در هر عالمی بر حسب تقدیراتی تعین می‌یابند که آن تقدیرات به وسیله احوال و احکام اعیان امکانی و آثار اسما و مظاهر سماوی و کوكبی آنها تعین می‌پذیرد».^۲

زمان از دهر نشأت می‌گیرد و مانند پیکری است که دهر همچون روحی منبع حیات آن می‌باشد و خود دهر معلول مشیت الهی از حیث اسم دائم است. دهر از طریق حرکات و اجسام کلی، صورت زمان را تعین می‌دهد. صورت زمان که مانند مکان، دارای مقدار است، صورتی ترکیبی است. پس زمان تاریخی که آن را با ساعت، روز، ماه و سال می‌شناسیم، امتدادی مرکب می‌باشد. اجزای ترکیبی زمان، وقتی که سال را مأخذ قرار می‌دهیم، به این شرح است: سال به چندین ماه تقسیم می‌شود و ماه به چندین روز، و روز به ۲۴ ساعت قراردادی انحلال می‌یابد؛ ساعت‌ها به دقیقه‌ها منحل می‌شوند و دقیقه‌ها به بخش‌های کوچک‌تر، و آن بخش‌های کوچک‌تر به جزءهای ریزتر تجزیه می‌شوند و این روند کاهشی همچنان پیش می‌رود تا به مرز آنات برسد.^۳ بر طبق این نظریه، «آن» حد انحلال زمان است و خود تقسیم نمی‌پذیرد؛ زیرا «آن» مانند جوهر فرد، فاقد اجزاست و از همین رو آن را «زمان فرد» نیز نامیده‌اند.

۱. ابن حمزه فناری، مصباح‌الانس، فصل سوم از تمهید جملی، ص ۳۲.

۲. علی عابدی شاهرودی، «بررسی مقدماتی تئوری زمان»، مجله کیهان/اندیشه، شماره ۶۳، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۳۹.

بنابراین می‌توان با بهره‌گیری از زبان ریاضی گفت: «آن» حد نزولی قدر مطلق زمان است و کمتر از آن ممکن نیست. اما جهت صعودی زمان بدون حد می‌باشد، چون زمان به طور بی‌نهایت قابل افزایش است. اینک بر این اساس دو گونه زمان در این نظریه تصویر می‌شود: یکی زمان ترکیبی و تاریخی که از روز و ساعت و دقیقه فراهم می‌آید و دیگری زمان فرد و بسیط که یک لحظه منفرد و بی‌اجزاست. زمان فرد و بسیط از احکام شئون ذاتی اسمائی تعیین می‌گیرد و دوره زمان ترکیبی و تاریخی از قواعد و احکام کلی اعیان و اسما بُروز می‌کند. روزها، ساعت‌ها و دقیقه‌ها از ترکیب احکام «آن» و دوره تعیین می‌پذیرند. از دوگونگی زمان و از ترکیب نهایی زمان تاریخی نتیجه می‌گیریم که برخلاف نظریه فلسفی مشهور که زمان را متصل حقیقی می‌داند، نظریه عرفانی، زمان را امتداد انفصالی و عددی به شمار می‌آورد که از بخش‌های بسیار ریزی به نام «آن فرد» ترکیب یافته است. احکام و آثار شئون ذاتیه با بُروزات اولیه در آنات فردیه، کلیت جهان را در هر آن تجدید می‌کنند و در همان آن می‌گسترانند؛ سپس با بُروز احکام و آثار ترکیبی در آنات متوالی که دقیقه‌ها، ساعت‌ها و روزها را شکل می‌دهند، دوره‌های جزئی و محدود پدید می‌آیند و از ترکیب آنها دوره‌های کلی تحقق می‌یابند و از طریق این دوره‌ها، احکام شمولی اسما آشکار می‌شوند و در میانه فوران آنات فردیه است که احکام و اقتضائات دهر و زمان، تفصیل یافته، به صورت جزئیات، تعیین می‌گیرند، و بدین‌گونه رویدادهای مشخص در بخش‌های کوچک و بزرگ زمان یا در دوره‌های کلی از حیث تعلق مشیت الهی به ایجاد آنها، متعین و موجود می‌شوند.

زمان چون تابع اسم دهر و سایر اسمای الهی است، در جهت غایات اسما پیش می‌رود و همراه با جهان زمانمند طبیعی، به سوی آینده کشیده می‌شود و در راستای اقتضائات اسمائیه و ذاتیه روی به گسترش می‌گذارد.^۱ اعیان و ماهیات در گذر اوقات، متمیز می‌شوند و به مرحله تعیین‌های خاص می‌رسند و احکام و قواعد کلی اسما، از طریق تعیین وقتی و رتبی در طول و عرض عالم، تفصیل می‌یابند و بدین طریق، آثار رحمت ربوبی بر کل صفحه جهان نمایان می‌گردد.

زمان از دیدگاه فیلسوفان غربی

بحث از زمان و موضوعات مرتبط با آن، همیشه جزء مسائل اصلی فلسفه غرب بوده است. سنت آگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م) معتقد بود که جهان در زمان معین و در حدود پنج هزار سال قبل از میلاد مسیح آفریده شده است و به این ترتیب، به حدوث زمانی عالم قائل بود.

۱. علی عابدی شاهرودی، «بررسی مقدماتی تئوری زمان»، مجله کیهان/اندیشه، شماره ۶۳، ص ۴۰.

از دیدگاه آگوستین، زمان هنگامی آفریده شد که جهان آفریده شد، و خدا قدیم است، به این معنا که مستقل از زمان است. در خدا قبل و بعد وجود ندارد؛ بلکه حال ابدی وجود دارد. سرمدیت الهی از اضافه زمان، بری است و سراسر زمان نزد او حال است. او سابق بر آفرینش زمان نبوده است؛ زیرا این مستلزم آن خواهد بود که خدا داخل در زمان باشد؛ حال آنکه او همواره از سیر زمان بیرون است.^۱

بنابراین زمان یک خاصیت هستی است که خداوند آفریده است و پیش از خلق عالم وجود نداشته است. به عبارت دیگر، مفهوم زمان پیش از پیدایش جهان بی‌معناست. آگوستین نمی‌تواند چستی زمان را به روشنی توضیح دهد. وی در خصوص چگونگی اندازه‌گیری زمان نیز متحیر مانده است. چنین به نظر می‌آید که فقدان شباهت میان اندازه‌گیری‌های زمانی و مکانی، او را تحت تأثیر قرار داده بوده است. احتمال دارد که آگوستین تحت تأثیر این اندیشه بوده است که زمان حال، واقعی است؛ ولی گذشته و آینده این‌گونه نیستند. این اندیشه خود ناشی از جاری پنداشتن زمان است. او خود در این باره چنین می‌گوید: «اگر هیچ چیز سپری نمی‌شد، گذشته‌ای وجود نمی‌داشت؛ اگر چیزی به سوی ما نمی‌آمد، آینده‌ای نمی‌بود و اگر چیزی نمی‌ایستاد، زمان حالی در میان نبود».^۲ پس از دیدگاه او، گذشته و آینده وجود ندارند؛ زیرا وجود گذشته، خاتمه یافته است و آینده هنوز موجود نشده است. از طرف دیگر هر سخنی که در مورد زمان دارای طول گفته شود، مربوط به زمان‌های گذشته یا آینده است. زمان حال، فاقد بُعد است؛ مانند نقطه‌ای است که میان هستی و فنایش مرزی وجود ندارد.

آگوستین معتقد است که هنگام اندازه‌گیری زمان، زمان حال را اندازه نمی‌گیریم؛ چراکه فاقد اندازه است؛ بلکه زمان‌هایی را اندازه می‌گیریم که در گذشته و آینده‌اند. او به این سؤال که چگونه چیزی را که وجود ندارد اندازه می‌گیریم، چنین پاسخ می‌دهد که شاید سخن گفتن از سه زمان، تنها اهمال‌بانی باشد و گذشته و آینده نیز همان زمان حال باشند؛ تنها، زمان حال هست و در زمان حال سه زمان یا سه جزء وجود دارد. جزئی که با گذشته مربوط است یا در رابطه با گذشته حاضر است، خاطره است؛ جزئی که در رابطه با آینده حاضر است، انتظار است، و آنچه در رابطه با زمان حال موجود است، حضور و شهود است. اما این پاسخ او را قانع نمی‌سازد و چنین اظهار می‌دارد که «خداوند من در پیشگاه تو اعتراف می‌کنم که هنوز نمی‌دانم زمان چیست».^۳

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، ص ۵۰۰.

۲. سید مسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجله نامه مفید، شماره ۲۳، ص ۱۸۲.

۳. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، ص ۵۰۱.

لایب نیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م) نگرشی نسبی‌گرایانه به زمان دارد. در این نگرش، زمان صرفاً یک ویژگی و مشخصه تغییر است. او در این مورد چنین می‌گوید: «من مکان را صرفاً نسبی در نظر می‌گیرم؛ همان‌طور که زمان را. به نظر من مکان ترتیبی از هم‌زیستی است؛ همان‌طور که زمان ترتیبی از توالی است. لحظه‌ها اگر بدون وجود چیزها در نظر گرفته شوند، نهایتاً هیچ نخواهد بود. آنها فقط شامل ترتیب متوالی چیزها هستند».^۱ زمان به عنوان جدایی رویدادها، نظم و ترتیب آنها و اندازه مدت بین آنها، به‌روشنی با تغییر پیوسته است؛ زیرا منظور لایب نیتس از «چیزها»، وضعیت‌های قابل تشخیص و تمایز است و برای اینکه دو وضعیت به‌وضوح قابل تمایز باشند، باید تغییری از یکی به دیگری رخ داده باشد.

نگرش نسبی‌گرایانه به زمان با شرایط تغییر چیزها پیوستگی فراوانی دارد. البته چنین نگرشی دلالت بر آن دارد که زمان، خصوصیت عینی و مستقلی از جهان نیست؛ بلکه صرفاً راهی است برای شرح نسبت‌های میان رویدادها.

کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م) به غیرنسبی بودن زمان و مکان اعتقاد دارد و به جزئیات این دو قائل است.^۲ استدلال وی بر جزئی بودن زمان - و به طور مشابه در مورد مکان - این است که ما می‌توانیم زمان را تنها به صورت کل واحدی تصور کنیم که تمام زمان‌ها، بخش‌هایی از آن کل واحد باشند. از طرف دیگر زمان را، برخلاف معانی، می‌توان به بخش‌هایی تقسیم کرد و این خصوصیت از وجوه تمایز جزئی از کلی است. بنابراین زمان جزئی است.

زمان و مکان از دید کانت دو نگرشند که باید پیش از احساس و تجربه در دستگاه شناخت باشند؛ زیرا ما نمی‌توانیم تصور کنیم که هیچ زمانی وجود ندارد، ولی می‌توانیم زمان را تصور کنیم که در آن هیچ چیز نیست. از دیدگاه او، زمان و مکان، دو صورت‌اند برای احساس‌ها. مواد احساسی، در قالب این دو شهود^۳ صوری ریخته می‌شوند و بر ما پدیدار می‌گردند. کانت با چنین برداشتی از زمان و مکان نتیجه گرفت که این دو، نه جوهر خارجی مستقل‌اند و نه از خواص اشیای نفس‌الامری. زمان صورتِ شهودی، احساس درونی است و مکان صورتِ شهودی، احساس بیرونی. بنابراین زمان و مکان شهود محض و زمینه و بنیاد پیش‌ازتجربه برای احساس‌های تجربی‌اند. بر این اساس، زمان و مکان به عنوان یک جفت صوری شهودی و پیش‌ازتجربه، از پهنه جهان عینی، به گستره جهان ذهنی رانده شدند. وی بر مبنای برداشت صوری از زمان و مکان به‌ناگزیر همه جهان حسی را جهان پدیداری تلقی می‌کند، بی‌آنکه جهان نفس‌الامری را یکسره کنار گذارد. بنابراین از

۱. سید مسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجله نامه مفید، شماره ۲۳، ص ۱۸۳.

۲. همان، ص ۱۸۴.

۳. شهود از دیدگاه کانت، عبارت است از شناخت مستقیم و بی‌واسطه اعیان، که معادل احساس به وسیله قوای حسی است و در مقابل شناخت به واسطه مفهوم است.

نظر کانت با اینکه زمان، شهود محض و صورت پیش از تجربی است و جنبه خارجی ندارد، اما مانند مکان از شروط تجربه است و به این دلیل، مسافت و زمان محاسبه شده، وهمی و خیالی نیستند و بیانگر موقعیت تجربی اجسام اند؛ اگرچه این موقعیت، پدیداری است، نه نفس الامری. به بیان دیگر، از دیدگاه او مفاهیم زمانی و مکانی را ذهن به ادراکات می افزاید و هر پدیداری از آن جهت که در دایره تجربه انسان قرار می گیرد، واقع در زمان و مکان است.^۱ زمان و مکان ابزارهایی هستند که توسط آنها و با افزودن آنها به ادراک حسی، ذهن می تواند فاهمه را با مدرکات حسی تطبیق نماید. به عبارت دیگر دریافت زمانمند و مکانمند، به جهت ساختار ذهن است، نه به واسطه زمانمند و مکانمند بودن مدرکات. از آنجای که کانت معتقد است زمانی و مکانی بودن، خاصیت های ذهنی اند، ما هرگز نمی توانیم عالم خارج را آن گونه که هست دریابیم؛ زیرا به محض اینکه جهان را ادراک می کنیم، در آن تغییر می دهیم.^۲

زمان از دیدگاه فیزیکدانان

زمان به عنوان موجودی ساده و بدون در نظر گرفتن اینکه دارای وجودی مستقل است یا اینکه مفهومی انتزاعی از رویدادهای عینی است، وارد معادلات فیزیکی می شود. مفهوم مکان (فضا) مانند مفهوم زمان از ایده حرکت بر می خیزد. مفاهیم زمان و مکان (فضا) چنان با هم آمیخته اند که جدا کردن آنها از یکدیگر ناممکن است. اشیا یا رویدادها در مکان، ایده هایی با بار زمانی اند. «اکنون» به طور جدایی ناپذیری با «اینجا» مربوط و متصل است. از طریق ریاضی می توان زمان را، تنها با ضرب کردن در سرعت، به مکان تبدیل کرد. فرض سرعت ثابت نور به عنوان حداکثر سرعت ممکن در جهان، به این معناست که ضرب کردن زمان در سرعت نور، زمان را به مکان تبدیل می کند. البته به مکان نسبت دادن (مکانی کردن) زمان، کاری عجیب می نماید؛ ولی این کار توجیه عملی دارد. نیوتن، نگرشی مطلق گرایانه به زمان دارد؛^۳ زیرا زمان از نظر وی چیزی واقعی و بسیار مشخص است. زمان ریاضی و واقعی مطلق، به خودی خود و بر اساس طبیعت خود به آرامی جریان می یابد، بدون وابستگی به هیچ چیز خارجی، و با نام دیگر، مدت نامیده می شود. تمام حرکات می توانند شتاب گیرند یا کند شوند؛ اما جریان زمان مطلق، دستخوش تغییر قرار نمی گیرد. او زمان را مستقل از مکان تصور کرد. زمان و مکان در نظر او هر دو مطلق اند.

۱. ژان وال، بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، ص ۲۹۹.

۲. اشتفان کورنر، کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۱۵۸ - ۱۶۶.

۳. سید مسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجله نامه مفید، شماره ۲۳، ص ۱۸۴.

نیوتون دربارهٔ زمان چنین می‌گوید:

زمان مطلق یعنی زمان واقعی و دقیق که فی‌نفسه و بنا بر طبیعت خود، یکنواخت و بدون ارتباط با هرگونه جسم خارجی جریان دارد. نام مدت نیز به زمان اطلاق می‌شود. زمان نسبی یعنی زمان ظاهری و معمولی، مانند ساعت و روز و ماه و سال که مقیاسی است منطبق یا غیر منطبق با مدت که معمولاً به جای زمان واقعی به کار می‌رود. روزهای طبیعی که به عنوان مقیاس زمان معمولاً متساوی به شمار می‌آیند، در واقع با یکدیگر متساوی نیستند. این نابرابری توسط منجمان بدین نحو تصحیح می‌شود که اینان حرکت جسم‌های آسمانی را بر مبنای زمان صحیح اندازه می‌گیرند. ممکن است حرکت یکنواختی که بر حسب آن بتوان زمان را دقیقاً اندازه گرفت وجود نداشته باشد و حرکت‌ها همه تندشونده یا کندشونده بوده باشند؛ تنها جریان زمان مطلق است که تغییر نمی‌کند. بعید نیست که حرکت‌های تندی‌گرا، کندی‌پذیر یا زائل‌شونده باشند. عین همین مدت و عین همین ایستادگی برای هستی همهٔ چیزها تحقق می‌یابد.^۱

دربارهٔ دیدگاه نیوتونی زمان می‌توان گفت زمان از دید نیوتن به خودی خود، بدون وابستگی به جسم‌ها و حرکت‌ها می‌گذرد و مانند مکان، قدر مطلق جداگانه‌ای دارد. اجسام و ذرات، چه متحرک باشند و چه ساکن، قدر مطلق زمانی دارند. پس چنین نیست که اگر در سکون باشند، زمان بر آنها نگذرد. در حالت سکون نیز قدر مطلق زمان، بی‌کم و بیش، بر شیء ساکن می‌گذرد و از این طریق بر عمر شیء، لحظه به لحظه افزوده می‌شود و آن شیء کهن سال‌تر می‌گردد. در این نگرش، زمان برای اشیای متحرک و ساکن یکنواخت است.

اینشتین در نظریهٔ نسبیت نشان داد که زمان و مکان جدایی‌ناپذیرند. وی با افزودن بُعد زمان به ابعاد سه‌گانهٔ مکان، ابعاد چهارگانهٔ فضا - زمان را به دست داد.^۲ هرچند که به منظور سهولت علمی می‌توان زمان را به مکان مرتبط کرد، با وجود این زمان دارای خصوصیتی است که آن را از مکان جدا می‌سازد و آن، یکسویه بودن زمان است. اشیا در مکان می‌توانند به سمت بالا و پایین، و جلو و عقب، و چپ و راست حرکت کنند؛ ولی در زمان، حتی زمان منسوب به مکان، اشیا صرفاً می‌توانند به سمت جلو حرکت کنند. همچنین اشیا می‌توانند در مکان توقف کنند و بی‌حرکت بمانند؛ ولی در زمان همواره در حرکت‌اند.

تئوری نسبیت خاص اینشتین، در نهایت، چگونگی تفکر بشر دربارهٔ جهان، طبیعت و زمان را تغییر داد. این تئوری با توضیح حرکت و اینکه اشیا هنگامی که نسبت به یکدیگر در حرکت‌اند چگونه به نظر می‌رسند، شکل می‌گیرد. استدلال اینشتین بر دو فرض استوار بود: نخست اینکه حرکت مطلق، قابل اندازه‌گیری نیست، و دوم اینکه سرعت نور برای تمامی مشاهده‌کننده‌ها ثابت است.

۱. ماکس بورن، نظریهٔ نسبیت/اینشتین، ترجمهٔ هوشنگ گرمان، ص ۶۰.

۲. سید مسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجلهٔ نامهٔ مهید، شمارهٔ ۲۳، ص ۱۹۱.

اینشتین نشان داد که زمان در نظر یک مشاهده‌گر، در سیستم‌هایی که نسبت به او دارای حرکت نسبی‌اند کندتر جریان می‌یابد و هرچه سیستم فوق، حرکت نسبی سریع‌تری داشته باشد، به نظر می‌رسد که زمان در آن کندتر جاری می‌شود؛ تا اینکه اگر سیستم مزبور با سرعت نور حرکت کند، زمان در آن سیستم کاملاً می‌ایستد. بر اساس این تئوری، اگر اشیا نسبت به یک مشاهده‌گر با سرعت‌های بالا حرکت کنند، به نظر می‌رسد طول آنها کوتاه‌تر شده و جرم آنها - یعنی مقاومت آنها در برابر تغییر سرعت - بیشتر می‌شود. اینشتین پیش‌بینی کرد که اگر شیئی به سرعت نور دست یابد، طول آن از بین می‌رود و جرمش بی‌نهایت می‌شود. ولی از آنجا که چنین پدیده‌ای غیر ممکن است، پس سرعت نور دست نیافتنی است.^۱

اینشتین در تئوری عام خود نشان داد که شتاب، جریان زمان را کند می‌سازد و چون شتاب و ثقل معادل‌اند، او اثبات کرد که ساعت‌ها در میدان ثقلی قوی‌تر، کندتر کار می‌کنند. این، بدان معناست که مثلاً ساعتی که در فضای دور قرار دارد، با نرخ متفاوت از ساعت روی زمین کار خواهد کرد، و یک ساعت زمینی از ساعتی که روی توده جرمی بزرگ‌تری مانند خورشید قرار دارد، تندتر حرکت خواهد کرد.

جمع بندی

اکنون در پایان این نوشتار با نگاهی به میزان آگاهی و دانش خود درباره زمان خواهیم یافت که این یافته‌ها، محصول تلاش متفکران و دانشمندانی است که در طول تاریخ، کشف حقایق را سرلوحه حیاتشان قرار داده‌اند. به‌راستی که ژرف‌اندیشی یونانیان باستان، سبب شد که نکات دقیقی در بحث زمان مورد توجه قرار گیرد و زمینه‌ای برای تفکر و تحقیق دیگر اندیشمندان شد. همانا تأملات و ملاحظیات فیلسوفان، و به ویژه فلاسفه اسلامی که در فرهنگ و تمدن اسلامی رشد یافته‌اند، گامی است بس بزرگ در راه کشف چستی زمان که در سایه آن، افق‌های زیبایی به روی دوست‌داران حکمت و اندیشه گشوده شده است. در این میان، تلاش‌ها و تحقیقات دانشمندان فیزیک، نقش بسیاری را در پی بردن به گنه ذات زمان ایفا می‌کند. با وجود این، هنوز حقیقت زمان امری است که رُخ از پرده ابهام بیرون نکشیده و سؤالات بسیاری را بدون جواب بر جای گذاشته است. چنین به نظر می‌رسد که کشف حقیقت و چستی زمان، در سایه بررسی دقیق دیدگاه‌های متفکران و به خصوص کاوش در تحقیقات فیزیکی همراه با ملاحظیات دقیق فلسفی میسر می‌گردد. هرچند که تحیر متفکران و محققان بزرگ در نیل به حقیقت زمان، این احتمال را تقویت می‌کند که بشر هیچ‌گاه نتواند به این پرسش پاسخ دهد که زمان چیست؟

۱. سید مسعود موسوی کریمی، «زمان چیست»، مجله نامه مفید، شماره ۲۳، ص ۱۹۲.

منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى*، تصدير و مراجعه د. ابراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله النجفی المرحشى، قم، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۲. الاشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل، *مقالات الاسلاميين*، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۳. بنايى، مهدى، *تاريخ فلسفه غرب*، انتشارات بين المللى المصطفى، ۱۳۸۸.
۴. بورن، ماكس، *نظريه نسبى / ينشتين*، ترجمه هوشنگ گرمان، علمى و فرهنگى، ۱۳۸۵.
۵. التهانوى، محمد اعلى بن على، *كشاف اصطلاحات الفنون*، كلكته، ۱۸۶۲ م، افست، خيام، تهران.
۶. الجرجانى، السيد الشريف على بن محمد، *التعريفات*، قاهره، ۱۳۰۶ هـ.ق.
۷. جلالى مقدم، مسعود، *آئين زروانى مكتب فلسفى - عرفانى زرتشتى بر مبنای اصالت زمان*، تهران، ۱۳۷۲.
۸. راسل، برتراند، *تاريخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دريابندرى، نشر پرواز، ۱۳۶۵.
۹. زمانى، مهدى، *تاريخ فلاسفه غرب*، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۶.
۱۰. شيروانى، على، *كليات فلسفه*، دارالثقلين، قم، ۱۳۷۸.
۱۱. صدر المتألهين، *تعليقه على الهيات الشفاء*، بيدار، قم، طبع حجرى.
۱۲. عابدى شاهرودى، على، «بررسى مقدماتى تئورى زمان»، *مجله كيهان / اندیشه*، شماره ۶۳.
۱۳. عبدالجبار المعتزلى، *شرح الاصول الخمسه*، باهتمام د. عبدالكريم عثمان، قاهره، ۱۹۶۵.
۱۴. فنارى، ابن حمزه، *مصباح الانس*، طبع رحلى، آيت شرق، ۱۳۸۸.
۱۵. كورنر، اشتفان، *كانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمى، ۱۳۶۷.
۱۶. المرزوقى، ابوعلی احمد بن محمد، *الازمنه و الامكنه*، حيدر آباد، ۱۳۳۲ هـ.ق.
۱۷. مصباح يزدى، محمد تقى، *آموزش فلسفه*، نشر بين الملل، تهران، ۱۳۸۳.
۱۸. المفيد، ابو عبدالله محمد بن محمد، *اوتل المقالات*، تحقيق ابراهيم الانصارى الزنجانى الخوئنى، مصنفات الشيخ المفيد، المؤتمر العالمى لالقيه الشيخ المفيد، المجلد الرابع، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۱۹. المفيد، *المسائل العكبريه*، تحقيق على اكبر الهى الخراسانى، مصنفات الشيخ، المؤتمر العالمى لالفيه الشيخ المفيد، المجلد السادس، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۲۰. مكدرموت، مارتين، *اندیشه های كلامى شيخ مفيد*، ترجمه احمد آرام، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك كيل، تهران، ۱۳۶۳.
۲۱. موسوى كرمى، سيد مسعود، «زمان چيست»، *مجله نامه مفيد*، شماره ۲۳.
۲۲. وال، ژان، *بحث در مابعد الطبيعه*، ترجمه يحيى مهدوى و همكاران، انتشارات خوارزمى، ۱۳۷۰.

زیخرد

دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی

سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرايي^۱

محمدتقی شفیعی^۲

چکیده

بحث از اثبات عالم عقل و در پی آن کیفیت صدور عالم کون و فساد از حقیقت هستی و نحوه چینش عوالم وجود، از جمله مسائل مهم در مباحث هستی‌شناسانه فلسفه اسلامی است. اثبات عقول یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مباحث حکمی و فلسفی است که تمام مکاتب فلسفی به آن پرداخته‌اند. با اثبات چنین عالمی می‌توان نحوه صدور کثرت از وحدت و نیز چگونگی تدبیر نظام عالم را تبیین کرد. هریک از مکاتب فلسفی اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) به صورت مستقل و مبسوط به اثبات عالم عقول مجرده پرداخته‌اند. مهم‌ترین دلیلی که در اثبات این امر مورد استناد همه حکمای الهی قرار گرفته قاعده «الواحد» است؛ براساس مفاد این قاعده اگر علتی به تمام معنا و از جمیع جهات واحد باشد، به نحوی که در آن هیچ جهت کثرتی فرض یا لحاظ نشود، معلول و اثری که بی‌واسطه از آن صادر می‌شود، ضرورتاً واحد است؛ زیرا صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علت واحد، موجب تکثر و ترکیب در ذات علت است. صدرالمتهلین نیز به این مسئله نگاه ویژه‌ای دارد و در آثار خویش به اثبات آن می‌پردازد. ایشان در کتاب *سفار ادله* و براهین یادشده را در دو مکتب پیشین نظیر قاعده الواحد و امکان اشرف تحلیل و بررسی کرده، به یازده روش عقل را اثبات می‌کند که می‌توان به اثبات با روش «مسلک تمام و مقابله» و اثبات از طریق «ثبوت خزینه برای معقولات» و نیز اثبات از طریق «شوق اشیاء به تحصیل کمالات» اشاره کرد. وی همچنین در کتاب *شواهد الربوبیه* بعد از بیان سه روش اثبات عقول و مثل افلاطونی، نظریه خود را درباره صدور کثرت از وحدت براساس مبانی حکمی خویش بیان می‌کند.

کلیدواژگان

عالم عقل، مثل، قاعده الواحد، قاعده امکان اشرف.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۶.

۲. سطح ۳ حوزه علمیه (shafiee1001@gmail.com).

مقدمه

مسئله اثبات عقول و درپی آن کیفیت صدور کثرت و نحوه ترتیب عوالم وجودی در میان تمام مکاتب و فلاسفه پیش از اسلام مطرح بود و بعد از اسلام کانون توجه حکمای اسلامی نیز قرار گرفت. فارابی نخستین فیلسوفی است که آن را به صورت مستقل مطرح کرد و پس از او بوعلی به گونه ای مفصل تر بدان پرداخت و در اشارات و الهیات شفاء به نحوی مبسوط آن را تبیین نمود. ابن سینا در برخی مواضع در تقریر چگونگی خلق و ترتیب کثرات از حق متعال به روش فارابی عمل، و از آن تبعیت کرد، ولی در مواضع دیگر نظریه های جدیدی مطرح ساخت.

شیخ اشراق به این مسئله اهتمام بیشتری نشان داد؛ وی ادله و نظریه مشائین را در اثبات عالم عقل پذیرفت، ولی نقدهای فراوانی به نحوه صدور کثرات و کیفیت چینش نظام عالم از دیدگاه ایشان داشت؛ از این رو در این باب نظریه جدیدی به دست داد و آن اینکه به عقول عرضیه قائل شد و نظریه مشهور مثل افلاطونی و ارباب انواع را مطرح کرد.

بحث اثبات عالم عقل در کامل ترین مکتب حکمی اسلامی نیز مطرح گردید. صدرالمتألهین در کتاب سفر به بررسی و تحلیل ادله و براهین مذکور در دو مکتب پیشین پرداخت و سرانجام در کتاب الشواهد الربوبیه نظریه خود را براساس مبانی فلسفی و حکمی خویش عنوان کرد.

پس از وی کتاب ها و مقالات فراوانی در زمینه عقل و عالم مجردات نگاشته شد که در آنها به تبیین و بررسی و نقد نظریات و ادله اثبات عقل پرداخته شد، ولی عدم وجود نگارشی که عمده ادله اثبات عالم عقل در نظام صدرایی را بیان کند و درپی آن کیفیت صدور کثرت از وحدت را براساس نظام فکری صدرایی به تصویر کشد، اهمیت این تحقیق را آشکارتر ساخت. برخی آثار ارائه شده در این زمینه عبارت اند از: کتاب دو رساله مثل و مثال اثر استاد علامه حسن زاده آملی،^۱ مقاله «عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق» اثر سیدیدالله یزدان پناه و مجید احسن،^۲ مقاله «نظریه ملاصدرا در رابطه چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)» اثر عین الله خادمی.^۳

مفهوم عقل و کاربردهای آن

عقل در لغت به معنای خرد یا دانش، یا دریافت صفات اشیاء از حسن و قبح و کمال و نقصان، یا علم به مطلق اموری که سبب ممیز خوبی از بدی گردد، به کار می رود؛

۱. تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۲.

۲. معرفت فلسفی، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۸۹.

۳. نامه مفید، شماره ۴۷، اردیبهشت ۱۳۸۴.

ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرایی

به بیانی دیگر، عقل جوهری است لطیف که نفس با آن علوم ضروری و نظریه را درک می‌کند. البته گاهی به معنای دیه، پناه، قلعه و دل نیز استعمال شده است.^۱ عقل در اصطلاح حکیمان و متکلمان نیز در معانی گوناگونی به کار رفته است. حکما گاهی بر نفس قوه عاقله، عقل اطلاق کرده‌اند و گاهی إدراکات قوه مذکور را عقل نامیده‌اند.^۲ همچنین در این باره گفته‌اند: عقل موجودی است مجرد که ذاتاً و فعلاً مجرد دارد،^۳ یعنی نه در وجود ذاتی خود به ماده و عوارض آن مانند صور جسمانی نیاز دارد، و نه در صدور فعل محتاج بدن و قوای جسمانی مانند نفس ناطقه است،^۴ در این نوشتار مراد از عقل همین معنای اخیر است.

جایگاه عقل در حکمت متعالیه

صدرالمآلهین مؤسس حکمت متعالیه، بیش از مکاتب دیگر به این بحث و اثبات این امر عظیم کرد؛ از این رو، در بسیاری از کتاب‌های فلسفی خود به صورت مستقل و به نحو مفصل به اثبات عقول مجرد و مفارقات نوریه و نیز عقول عرضیه و مثل افلاطونی پرداخت؛ مثلاً در سفر سوم کتاب *سفار* بعد از تحلیل و شرح دو قاعده الواحد و امکان اشرف و بیان مفاد و شرایط آنها، به بیان راه‌های گوناگون اثبات عقول مجرد پرداخت و جمعاً دوازده راه برای اثبات موجود مفارق به دست داد که بعضی از آنها مانند طریق سوم و چهارم به طور خاص عقل اول را به اثبات رسانده، دیگر ادله مطلق عقل را اثبات می‌کنند. وی بعد از بیان این ادله و طرق، به بیان روش اختصاصی دیگری در اثبات عقول می‌پردازد.^۵ همچنین در کتاب *مفاتیح الغیب* ده دلیل بر اثبات موجود مجرد عقلی ذکر می‌کند^۶ و در *الشواهد الربوبیه* قبل از ذکر ادله شیخ اجل، سهروردی به بیان سه طریق در اثبات مثل نوریه می‌پردازد.^۷ ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه همچون حکمای اشراق غیر از عقول طولیه، عقول عرضیه را نیز در سلسله علل پذیرفتند و آنها را از علل ایجادی و مدبر عالم طبیعت به شمار آوردند.^۸ البته صدرالمآلهین در اینکه عقل اول، صادر نخستین نظام هستی تلقی گردد از حکمای مشاء و اشراق فاصله گرفت و عقل را یکی از شیءون و تعینات صادر اول دانست.

۱. صفی پوری، *منتهی العرب*، ج ۳-۴، ص ۸۶۲؛ سیاح، أحمد، «فرهنگ جامع نوین»، ج ۳-۴، ص ۱۰۳۶.
۲. سمیع دغیم، *مصطلحات صدرالدین شیرازی*، ج ۱، ص ۵۹۷ - ۵۹۸؛ ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۳، ص ۴۱۹.
۳. همان.
۴. مهدی الهی قمشه‌ای، *حکمت الهی*، ج ۲، ص ۲۶۱.
۵. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۷، ص ۲۶۲-۲۷۶.
۶. همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۴۳-۴۵۰.
۷. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۵۹-۱۶۲.
۸. همو، *الحکمة المتعالیه*، ج ۲، ص ۴۶-۸۱.

از دیدگاه حکما، صادر اول که بی واسطه از جانب حق صادر می گردد و واسطه صدور دیگر اشیاء است، کامل ترین موجود مجرد عقلی قابل فرض، یعنی عقل اول یا نور اقرب است؛ ولی بر مبنای رصین عرفای بالله و به تبع آنها صدرالحکماء والمتألهین محمد شیرازی، نخستین حقیقت صادر شده از حق تعالی وجود منبسط است که کامل ترین و بسیط ترین ظهور وجود واجب تعالی است و عقل اول یکی از شیءون و تعینات آن بوده، مخلوق اول در نظام هستی شمرده می شود.^۱ وی در /سفار می نویسد: در مقام احدیت که هیچ گونه نعت و صفتی در آنجا راه ندارد و تمام حالات و صفات جمالیه و جلالیه به گونه ای جمعی در او مندرج است، اولین حقیقتی که از ذات واجب تعالی صادر می شود، وجود منبسط است که به آن «عماء» یا «مرتبه الجمع» یا «حقیقه الحقایق» و یا «حضره احدیه الجمع» گفته می شود.^۲

تاریخچه، مفاد و بیان شرایط قاعده «الواحد لا یصدُر عنه إلا الواحد»

اولین دلیلی که بیشتر حکمای اسلامی برای اثبات عالم عقل از آن مدد جستند، قاعده الواحد است. این قاعده یکی از مهم ترین و معروف ترین قواعد فلسفی است که از امهات اصول فلسفه به شمار می رود و بسیاری از اصول و مسائل فلسفی دیگر به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مترتب می شود.^۳ ظاهراً، فارابی نخستین کسی است که به طرح این مسئله همت گماشت،^۴ اما او ارسطو را مبتکر این قاعده می دانست و در این باره به سخن زنون (شاگرد ارسطو) استناد می کرد.^۵ اکثر حکمای اسلامی همچون فارابی، بوعلی، خواجه طوسی، شهرزوری و میرداماد، بر بداهت این قاعده اتفاق نظر دارند و آن را از اولیات می دانند. ملاصدرا معتقد است: چه بسا این اصل از فطریات عقل صریح و قلب سلیم است و از مستقلات عقل نظری به شمار می رود.^۶

متکلمان معتزلی نیز مخالفتی با این قاعده ندارند و آن را پذیرفته اند؛^۷ اما در این میان متکلمان اشعری مانند امام محمد غزالی و امام فخر رازی به شدت با این قاعده مخالفت کرده، به ابطال آن همت گماشته اند و آن را وسیله ای برای هجوم و اعتراض بر فلاسفه قرار داده اند؛^۸ باوجوداین، نمی توان همه اشاعره را مخالف این قاعده دانست، بلکه گروهی

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۳۱؛ عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ص ۲۴۳.
۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*: «أول ما نشأ من الوجود الواجبی الذی لا وصف له ولا نعت إلا صریح ذاته المندمج فیہ جمیع الحالات و النعوت الجمالیة و الجلالیة بأحدیته و فردانیته هو الوجود المنبسط الذی یقال له العماء، و مرتبة الجمع و حقیقة الحقایق، و حضرة احدیة الجمع».
۳. نجف زاده، *شرح فخر رازی بر الإشارات و التنبیها* (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۶۹.
۴. هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۲۱۸.
۵. فارابی، *مجموعه رسائل*، ص ۷؛ به نقل از: مقاله یحیی یشربی، *نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت*.
۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.
۷. سبزواری، *حاشیه بر الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۰۴.
۸. فخر رازی، *مباحث مشرقیه*، ج ۱، ص ۴۶۰؛ محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۱۳.



از آنان اصل قاعده را پذیرفته‌اند و آن را به فاعل موجب (غیرمختار) اختصاص داده‌اند، ولی صدور کثیر از فاعل مختار را جایز می‌دانند.^۱

حکما مفاد آن را این‌گونه بیان می‌کنند: «اگر علتی به تمام معنا و از جمیع جهات واحد باشد، به نحوی که در آن هیچ‌گونه جهت کثرتی فرض یا لحاظ نشود، معلول و اثری که بی‌واسطه از آن صادر می‌گردد به ضرورت واحد است. مطابق این قاعده صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علت واحد محال بوده و نشانهٔ تکثر و ترکیب در آن علت است».^۲

شرایطی حکما برای جریان این قاعده شروطی را برمی‌شمرند؛ از جمله انحصار جریان این قاعده در واحد حقیقی و بسیط من جمیع الجهات؛^۳ بنابراین اشاعره که برای خداوند متعال صفات زاید بر ذات اثبات می‌کنند و یا مانند معتزله که برای خداوند متعال صفات و اراده‌های حادث قایل‌اند،^۴ توان استفاده از این قاعده را ندارند؛ از این رو، همت در رد این قاعده گماشته و صدور کثرات از حق متعال را یا به سبب تعدد اراده و یا از طریق کثرت صفات توجیه می‌کنند.^۵

شرط دیگر وحدت و بساطت معلول است، یعنی برای معلول، آحاد و اجزای متباینی که رجوع به جهت واحده نکنند، وجود نداشته باشد.^۶ شرط آخر عدم تحقق واسطه بین علت و معلول است، یعنی باید معلول مستقیماً و بدون واسطه از علت حقیقی خود صادر شود و نباید هیچ‌گونه واسطه‌ای میان آنها قرار گیرد؛ زیرا درغیراین صورت صحیح است که اشیاء و معالیل کثیر از واحد حقیقی صادر شود، البته نه در درجهٔ واحد، بلکه به گونه‌ای که برخی به واسطهٔ برخی دیگر محقق شوند.^۷

دلیل ملاصدرا بر اصل قاعدهٔ «الواحد»

صدرالمتألهین در اثبات نفس این قاعده می‌نویسد:

در علت مقتضیه باید بین علت و معلول ملایمت و مناسبتی برقرار باشد و این مناسبت و ملایمت بین علت و غیر معلول برقرار نیست، مثل مناسبت بین آتش و گرما و یا آب و سرما و یا شمس و نور؛ لذا دیگر بین آب و حرارت و یا آتش و سرما و یا زمین و نور این‌گونه ملایمت وجود ندارد. پس اگر از علت واحد دو چیز صادر شود، یا این دو چیز به جهت واحدی از آن علت صادر شده‌اند و یا به دو جهت مختلف.

۱. سیدشریف جرجانی، شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ به نقل از: نجف‌زاده، شرح فخررازی بر الإشارات و التنبیها (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۷۰.
۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ نجف‌زاده، شرح فخررازی بر الإشارات و التنبیها (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۶۹.
۳. همان.
۴. علامه حلی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۱۰.
۵. جرجانی، شرح مواقف، ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ به نقل از: نجف‌زاده، شرح فخررازی بر الإشارات و التنبیها (مقدمه مصحح)، ج ۲، ص ۷۰.
۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۲۱۴.
۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۱۱.

فرض اول [که آن دو چیز به جهت واحد از آن علت صادر شده باشند] صحیح نیست؛ چون ملایمت و مناسبت همان مشابهت است و مشابهت نیز قسمی از مماثلت در صفت است و مماثلت در صفت همان اتحاد در حقیقت و ماهیت است.^۱ از طرفی می‌دانیم واحد حقیقی موجودی است که از جمیع جهات واحد بوده و تمام صفاتش عین ذاتش است نه زاید بر ذاتش. حال اگر واحد حقیقی مشابهت با دو شیء مختلف داشته باشد، هرآینه لازم می‌آید حقیقت آن نیز متحد و مساوی با دو حقیقت مختلف باشد؛ [چون همان‌طور که گفته شد رجوع مشابهت به اتحاد در حقیقت است] و اگر حقیقت علت واحد، مساوی و متحد با دو حقیقت مختلف شد، حتماً حقیقت خودش نیز مختلف می‌شود و این محال است، چون خلاف فرض است.

فرض دوم [که آن دو چیز به دو جهت مختلف از آن علت صادر شده باشند] نیز باطل است؛ زیرا در این صورت علت واحد دیگر واحد حقیقی نبوده و جهات مختلف و تكثر در ذات آن حاصل می‌شود که این نیز خلاف فرض است.^۲

اثبات عالم عقل از طریق قاعده «الواحد»

ملاصدرا و پیروان او همچون ملاهادی سبزواری اثبات عقل از طریق این قاعده را این‌گونه به تصویر کشیده‌اند: همانا آنچه که از مبدأ المبادی و حق متعال صادر می‌شود، امری واحد و بسیط است؛ زیرا حق متعال وجودی واحد و بسیط دارد که در او هیچ‌گونه تعدد جهات و حیثیات راه نداشته و هرگونه تشریک و ترکیبی در او منافات با وجوب ذاتی او دارد، و هر بسیطی که این چنین باشد در مرتبه اول جز امر واحد از او صادر نمی‌شود؛ پس در مرحله نخست از واجب تعالی جز واحد صادر نمی‌شود و عدم صدور کثرات از او به خاطر قصور و ضعف در قدرت و یا نعوذ بالله بخل نسبت به ایجاد کثرات نیست، بلکه این قصور کثرات و عدم استعداد امور جسمانی است که صدور آنها را به عنوان صادر نخستین غیر ممکن کرده است.^۳

اکنون این امر واحد یا نفس است، یا عرض، یا صورت نوعیه، یا هیولی؛ اما اگر آن واحد صادر شده از حق متعال نفس یا عرضی از اعراض باشد، لازم می‌آید که واحد مفروض (حق متعال) یکی از آنها را بدون جسم ایجاد کرده باشد، یعنی هریک از آن دو بدون جسم از حق متعال صادر شده باشند و این امری محال است؛ چون هم نفس در مقام

۱. اگر اتحاد در یک وصف یا صفتی باشد به آن مماثلت گفته می‌شود و اگر این اتحاد بین دو موصوف باشد به آن مشابهت می‌گویند. پس مشابهت برگشت به اتحاد در حقیقت می‌کند.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۳۶.

۳. همو، شرح الهدایة الاثریة، ص ۴۱۱.

فعل خود محتاج به جسم است و هم عرض در مقام ذات و فعلش نیاز به جسم دارد. اگر گفته شود آنچه از حق تعالی صادر شده است عرضی نفسانی مانند کیف نفسانی است، در جواب گوییم باز هم به واسطه نفس مستغنی و بی نیاز از جسم نخواهد بود، بلکه در تحققش نیاز به جسم دارد و باید به همراه یک جسمی از حق متعال صادر شود.^۱

اگر سائلی این گونه سؤال کرد که چرا نفس و عرض بدون جسم از حق متعال صادر نمی گردند. در پاسخ به آن می گوییم، چون صادر اول باید علت تحقق و ایجاد جمیع مادون خود باشد؛ از این رو، اگر نفس یا عرض صادر اول باشند و بدون جسمی از اجسام از حق متعال صادر شوند، لازم می آید نفس علت از برای متعلق خود که جسم است، واقع شود و عرض نیز علت از برای موضوع خود که جوهر است، قرار گیرد؛ درحالی که اینها از امور محال اند، چون تا جسمی نباشد، نفس به او تعلق نمی گیرد، بلکه بر مبنای رصین حکمت متعالیه که نفس را «جسمانیة الحدوث» می داند، اصلاً نفس بدون وجود جسم در متن خارج تحقق نمی یابد. همچنین تا موضوع و جوهری برای عرض وجود نداشته باشد، عرض قابل تصوّر نخواهد بود؛ تا چه رسد به اینکه بدون موضوع تحقق عینی یابد. به بیان دیگر، عرض دامنۀ جوهر است و تعلق ذاتی و فقر وجودی به آن دارد؛ لذا امکان تحققش در خارج بدون جوهر یا موضوع وجود ندارد.^۲

اما صادر اول را نمی توان هیولی یا صورت دانست؛ زیرا اگر یکی از این دو به عنوان صادر اول لحاظ شوند تلازم بین آنها باطل می شود و حال آنکه می دانیم بین هیولی و صورت تلازم وجود دارد، یعنی در وجود و تحقق در متن خارج به یکدیگر محتاج اند، پس اگر صادر اول هیولی باشد، لازم می آید که قوامش به خودش باشد و در وجود مقدم بر صورت شود و دیگر نیازی به صورت نداشته باشد، درحالی که هیولی قوۀ محض است و در تحققش قائم به صورت است؛ از طرفی چون صورت محصلّ ماده است، پس در مقام وجود رتبه ای مقدم بر آن دارد. صورت نیز چون در تشخیص نیازمند به ماده است و شیء تا تشخیص نیابد متحقق نمی شود، لذا نمی تواند صادر اول باشد.^۳

پس تنها واحدی که می تواند در مرحله اول از مبدأ المبادی صادر شود عقل مفارق است که وحدت جمعیه دارد. صدر المتألهین و حاجی سبزواری در این تقریر خود متعرض امر جسم نشدند؛ زیرا جسم اصلاً وحدتی ندارد، بلکه مرکب از ماده و صورت شمرده می شود و بدیهی است در بحث مورد نظر که صدور واحدی از واحد دیگر است، امر مرکب ورود پیدا نمی کند.^۴

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۵۸-۲۶۱؛ سبزواری، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۶۸ و ۶۶۹.

۲. همان.

۳. سبزواری، شرح المنظومة، ص ۶۶۹ و ۶۷۰.

۴. همان.

کیفیت صدور کثرات از حق متعال از دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا یکی از حکیمان متأله اسلامی است که به خوبی اهمیت مسئله صدور کثرات از وحدت و چگونگی چینش نظام آفرینش را درک کرد و تلاش فراوانی در ارائه راه حلی مناسب در اثبات و تبیین آن نمود. وی در کتاب‌های فلسفی خود روش‌های مختلفی درباره نظام فیض و کیفیت صدور کثرات از مبدء واحد ارائه کرده است؛ مثلاً در کتاب *المشاعر* به جزئیات و مصادیق نظام فیض نمی‌پردازد و فقط به ذکر رئوس و کلیات بحث اکتفا می‌کند؛ علاوه بر این، بسیار می‌کوشد با آیات و روایات نظریه خویش را اثبات کند و در این راه کمتر از روش تجزیه و تحلیل عقلانی بهره می‌جوید؛ به بیانی دیگر، ملاصدرا در این کتاب با نقل روایات و آیاتی در این باب تنها به اصل وجود عالم عقول و عالم نفوس کلیه اشاره می‌کند، اما درباره عدد عقول و نفوس و افلاک و چگونگی شکل‌گیری آنها و وجود رابطه طولی و عرضی میان آنها سخنی به میان نمی‌آورد.^۱

ایشان در برخی رسائل فلسفی خود، مثل *رسالة أجوبة المسائل التصيرية* نظام فیض را همچون فارابی به صورت ثنائی مطرح کرده است و صدور کثرات از عقل اول را ناشی از وجود دو جهت کثرات (وجود و ماهیت) در آن می‌داند. ایشان در این کتاب برای تبیین نظریه خود نخست به بیان دو مقدمه می‌پردازد و می‌گوید: اول اینکه هر ممکن الوجودی در خارج زوج ترکیبی است که مرکب از وجود و ماهیت است؛ و دوم اینکه، وجود مجعول بالذات است و ماهیت مجعول بالعرض. سپس در ادامه می‌افزاید: از مقدمه اول این نتیجه اخذ می‌شود که ماهیت نیز یک نحوه تحصيلی در خارج دارد؛ زیرا ماهیت فی الجمله جزء شیء موجود است و چیزی که فی الجمله جزء شیئی باشد، خودش نیز فی الجمله موجود است؛ و از مقدمه دوم این مطلب استفاده می‌شود که ماهیت از حق متعال صادر نشده است، به عبارتی این وجود است که جعل از طرف جاعل به او تعلق گرفته است نه ماهیت.

وی در ادامه می‌نویسد: از مجموع این دو مقدمه نتیجه می‌گیریم که معلول اول مشتمل بر دو امر است، یکی وجود و دیگری ماهیت، و این وجود است که امری بسیط بوده و از حق متعال که بسیط حقیقی است صادر شده است؛ اگرچه این امر بسیط در مرتبه ذاتش و به تحلیل عقلی از دو امر (وجود و ماهیت) تحقق یافته باشد. پس معلول اول از حیث وحدت وجودی‌اش از علت اول صادر شده، و از جهت کثرات عقلی‌اش واسطه در ایجاد کثرات در متن خارج شده است؛ پس به واسطه وجودش از مبدأ اعلی عقل دیگری از او صادر شده، به واسطه ماهیتش فلکی از او صادر می‌شود و چون ماهیت نوعیه مشتمل بر دو مفهوم جنس و فصل است؛ از این رو، آنچه از جهت آن صادر می‌شود نیز مشتمل بر ماده و

۱. لاهیجی، شرح رسالة المشاعر، ص ۳۰۷-۳۲۵.

صورت خواهد بود. همین بیان به عینه در صدور مراتب بعدی صدق کرده، سلسله عقول و افلاک یکی پس از دیگری از حق متعال صادر می‌شوند.^۱

البته در این نظریه گرچه صدرا همچون فارابی به صورت ثنایی عمل کرده است، در برخی جهات با نظریه فارابی تفاوت دارد: اول آنکه، فارابی جهات کثرت در عقل اول را تعقل مبدأ و تعقل ذات می‌دانست، ولی ملاصدرا جهات کثرت در معلول اول را ترکیب از وجود و ماهیت می‌داند؛ دوم آنکه، فارابی تعداد عقول و افلاک را معین کرد و منحصر در ده عقل و نه فلک دانست، ولی ملاصدرا در این رساله به این گونه مطالب اشاره‌ای نکرد.

ملاصدرا در برخی کتاب‌های دیگر خود همچون مبدأ و معاد بر ممشای مشاء و حکمت سینوی حرکت کرد و نظام فیض را همچون بوعلی بر مبنای نظام ثلاثی تقریر داد،^۲ اما سرانجام نظریه اصلی خود را در کتاب الشواهد الربوبیه با عنوان منهج عرشی بیان نمود. وی در این کتاب نوشت: فیض اول از این جهت که از حق اول (حق متعال) صادر شده است، وحدت ذاتی دارد، و از آن جهت که در وجود و ذاتش کمالات حضرت حق را ندارد و از فقر وجودی و محدودیت ذاتی و ماهیت امکانی بهره‌مند است، کثرتی بالعرض دارد، اکنون از این جهت که فیض اول ذات خویش را تعقل می‌کند، منشأ تحقق شیئی شده است و چیزی از او صادر می‌شود و به جهت مشاهده معبود خویش و عشقش به او و به سبب وجوب بالغیری که از سوی او یافته است، علت تحقق و صدور شیئی دیگر می‌شود. همچنین به جهت ماهیت و امکان و فقر وجودی‌اش سبب صدور شیئی دیگر خواهد شد. البته این سه جهت، یعنی تعقل ذات، مشاهده و عشق و وجوب بالغیر نسبت به معبود، امکان و فقر ذاتی، از نظر شرافت با یکدیگر برابر نیستند، بلکه بعضی بر بعض دیگر فضیلت و برتری دارند و آن عامل و جهتی که پیش از همه شرافت دارد سبب تحقق موجود شریف و آنکه شرافت کمتری دارد، سبب شکل‌گیری موجود أخس می‌شود. پس، از جهت وجوب غیری و عشقش به معبود و تعقل مبدأ اول، عقل ثانی صادر می‌شود و از جهت تعقل ذات و وجود ظلی خود نفس فلک اقصی تحقق می‌یابد و به جهت امکان یا جنبه ظلمت نسبی، جرم فلک اقصی از او منتشی می‌شود.^۳

تاریخچه، مفاد و بیان شرایط قاعده امکان اشرف و أخس

این قاعده یکی از اصول و مبانی شریف فلسفی است که به تصریح میرداماد در قبسات و شیخ اشراق در حکمه الاشراق و ملاصدرا در سفار از فروعات قاعده الواحد است و در

۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (أجوبة المسائل النصيرية)، ص ۱۷۱-۱۷۳.

۲. همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۸۸.

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۴۰؛ غلامحسین رضانزاد، (نوشین)، مشاهد الالهیه، ج ۲، ص ۶۷۳-۶۷۵؛ برای تفصیل بحث ر.ک: عین الله خادمی، «نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد».

فلسفه فواید و منافع بی‌شماری از جمله اثبات عقول و مفارقات، بر آن مترتب می‌شود.^۱ از دیدگاه صدرالمتألهین و استادش میرداماد نخستین کسی که از این قاعده بهره گرفت و به آن استناد کرد و آن را در فلسفه خود فراوان به کار برد، معلم مشایین (ارسطو) در کتاب *اثولوجیا و السماء و العالم* بود. شیخ‌الرئیس نیز در *شفاء و تعلیقات* به این قاعده استناد کرد و در دیگر رسائل و کتبش ترتیب نظام وجود و بیان سلسله «بدو» و «عود» را بر این قاعده مبتنی دانست، اما آن را به صورت یک قاعده مستقل تقریر و تأسیس نکرد، بلکه شیخ اشراق این قاعده را به زیبایی تقریر کرد و جایگاه آن را در فلسفه استوار ساخت و آن را به صورت یک قاعده مستقل تأسیس کرد.^۲

صدرالمتألهین نیز به این قاعده توجه و عنایت ویژه‌ای داشت و در اثبات آن و دفع شکوک و شبهات از آن کوشید و در اثبات عوالم مافوق از آن بهره برد. وی بعد از بیان ادله و براهین باب، قاعده‌ای دیگر به نام «قاعده امکان احسن» مطرح کرد و مدعی شد از طریق این قاعده نیز می‌توان در اثبات موجودات متوسطه مانند عالم اشباح مثالی و عالم عقول بهره‌مند شد.^۳ مفاد این قاعده این است که در تمام مراحل وجود لازم است موجود ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد، یعنی هرگاه ممکن اخس موجود شود، ناچار باید ممکن اشرف پیش از آن موجود شده باشد؛ مثلاً، اگر به صدور موجودات مادی آگاه باشیم، به صدور موجودات مجرد پیش از آنها یقین خواهیم داشت؛ زیرا موجودات مجرد در رتبه‌ای برتر و بالاتر از مادیات قرار دارند؛^۴ به بیانی دیگر، وجود ممکن اخس کاشف است (به التزام عقلی) از وجود ممکن اشرف در مرتبه قبل؛ زیرا در نظام وجود هر مرتبت مادونی سایه و شبیحی از مرتبت مافوق خود شمرده می‌شود.^۵

یکی از مهم‌ترین شرایط این قاعده جریان آن در حقایق مجرد از ماده است، یعنی فقط در موجودات ماورای عالم کون و فساد قابل استناد و استفاده است نه در مادیات و زمانیات؛ به بیانی دیگر، این قاعده تنها در عالم عقول و نفوس مجرده و اجرام اثیری صادق و مجری است، اما در عالم عناصر که متأثر از علل و عوامل خارجی است کلیت ندارد.^۶

دلیل ملاصدرا بر اصل قاعده

مشاء تقریر خاصی از قاعده امکان اشرف ارائه نداده و تنها از این قاعده در برخی مسائل فلسفی استفاده کرده است. اگر تابعین حکمت مشاء همچون میرداماد این قاعده را

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۴۴؛ میرداماد، *قیسات*، ص ۳۷۲؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۵۲.

۲. همان.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۵۷.

۴. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۵۴؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۵۲.

۵. سجادی، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۱، ص ۳۰۲.

۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۴۷؛ آشتیانی، *شرح بر زاد المسافر*، ص ۴۵۱؛ خالد غفاری، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، ص ۸۶.

در کتاب قبسات به نحو مستقل تقریر کردند بدان سبب است که پیش از آنان شیخ اشراق آن را به صورت قاعده‌ای خاص تأسیس، و به‌خوبی تقریر و برهانی کرده بود. اما شیخ اشراق و ملاصدرا هر دو این قاعده را از فروعات قاعده‌الواحد به‌شمار آورده، با اندک تفاوتی به بیان و ایراد دلیل بر اصل این قاعده پرداختند.

ملاصدرا در بیان دلیل بر اثبات اصل این قاعده می‌گوید: ممکن‌أخس زمانی که از حق‌متعال تحقق یابد، لازم و واجب است که قبل از آن ممکن اشرف نیز از او صادر شده باشد، وگرنه ممکن اشرف یا باید به همراه ممکن‌أخس متحقق شده باشد یا بعد از آن؛ اگر به همراه‌أخس صادر شده باشد، لازم می‌آید که از واجب‌الوجود لذاته در مرتبه واحد و از جهت واحد دو شیء صادر شود که بنابر قاعده‌الواحد این امر محال است؛ و اگر جایز باشد که ممکن اشرف بعد از ممکن‌أخس به وجود آمده باشد، چون اشرف در رتبه علت و‌أخس در رتبه معلول قرار دارد، پس لازم می‌آید که معلول، اشرف از علت خویش باشد و این امر نیز محال است؛ زیرا علت حقیقی است که به معلول خود هستی می‌دهد؛ از این رو، نمی‌توان آن را در کمال و شرف‌أخس از معلول خود دانست؛ به لسان حکما فاقد شیء هیچ‌گاه معطی شیء نیست. همچنین اگر ممکن اشرف اصلاً متحقق نشود با اینکه امری است ممکن به امکان وقوعی، [یعنی ممکنی است که از فرض وقوعش محال لازم نمی‌آید] خلاف مقلد پیش می‌آید. اکنون اگر فرض وجودش شود و صادر از حق‌متعال یا یکی از معلولاتش نشده باشد، درحالی که بر امکانش باقی است، پس بالضروره جهتی اشرف از واجب‌الوجود را طلب می‌کند تا اینکه عدم حصولش در عالم طبیعت مستند به عدم حصول علتش باشد؛ به عبارتی دیگر، طبق این فرض لازم می‌آید که ممکن مفروض علتی‌أعلی و اشرف از ذات حق‌متعال را استدعا کند و این نیز محال است؛ چون ذات الهی به لسان حکما «فوق‌مالایتناهی بمالایتناهی فی الشده» است؛ یعنی حقیقی است که کمال محض بوده، هیچ موجودی اشد و اکمل و اشرف از او قابل تصور نیست. حال بعد از بطلان فروض مذکور حق این است که قبل از وجود ممکن‌أخس حتماً باید ممکن اشرف تحقق پیدا کرده باشد.^۱

علامه طباطبایی نیز در نه‌ایه‌الحکمه بعد از بیان تقریر ملاصدرا در استدلال بر این قاعده، خود به بیان شیوا و روشن‌تری از آن می‌پردازد و می‌گوید:

شرافت و خساستی که در اینجا مطرح است دو وصف وجودند که در اصل بازگشت به شدت و ضعف به حسب مراتب وجود می‌کنند، یعنی درحقیقت برگشت به علیت و معلولیت دارند؛ علیت یعنی شیء مستقل و موجود فی‌نفسه باشد و معلولیت یعنی شیء رابط و قائم به غیر باشد. در نتیجه هر مرتبه‌ای از مراتب وجود از طرفی متأخر از مرتبه مافوق و متقوم به آن است و در قیاس با آن‌أخس بوده و حکم رابط را دارد و از طرف دیگر مقوم مادون خود و اشرف از آن است.

۱. ملاصدرا، الحکمه‌المتعالیه، ج ۷، ص ۲۴۵ و ۲۴۶.

حال با توجه به این مقدمه اگر دو موجودی فرض شوند که یکی از آنها نسبت به دیگری اشرف بوده و از کمال بیشتری برخوردار باشد، واجب و لازم است که موجود اشرف در مرتبه‌ای قبل از ممکن اخس به وجود آمده باشد؛ وگرنه، ممکن اخس موجودی مستقل و غیر رابط خواهد شد و دیگر متقوم به اشرف نخواهد بود. درحالی که فرض بر این است که اخس بوده و قائم به اشرف است.^۱

البته اشکالاتی بر این قاعده وارد شده است که برخی آنها قوت دارد و به‌طور جدی اساس و بنیان قاعده را بی اعتبار می سازد، اما برخی دیگر به علت بی توجهی به شرایط و قواعد منظور در اصل قاعده مطرح شده است. این قبیل اشکالات را صدرالمتألهین در کتاب *اسفار خود مطرح می کند و به هریک از آنها پاسخ می دهد*.^۲

اثبات عالم عقل از طریق قاعده امکان اشرف

صدرالمتألهین بعد از بیان استدلال بر اصل قاعده امکان اشرف و تعریف و تمجید از این قاعده در اثبات عالم برزخ و ارواح مثالیه و نیز عقول عرضیه و متکافئه که همان مثل افلاطون یا ارباب انواع شیخ اشراق است، به بیان تبصره‌ای مشرقی می پردازد و قبل از اثبات عالم عقل با این قاعده، آن تبصره را به صورت مقدمه‌ای شریف و سودمند بیان می کند که مضمونش چنین است: بدان که وجود مطلق دارای دو حاشیه و طرف است، طرف اول واجب الوجود است که در نهایت فضل و شرف است؛ زیرا شدت او در کمال و قوت او در فعلیت، غیرمتناهی است، و طرف دوم هیولی اولی است که در نهایت خست و نقصان است، چون قصور او در کمال و امکان و قوت او در انفعال، غیرمتناهی است و در قوس نزول وجود بر او تنزل نمی کند مگر اینکه بر جمیع مراتب وجود گذر کرده باشد. همچنین در قوس صعود وجود از هیولی به جانب حق متعال و کمال محض بالا نمی رود مگر اینکه از جمیع مراتب وجودی که بین آن و حق متعال واسطه شده است، گذر کرده باشد. حال همان گونه که وسائط ممکن الوجودی که بین حق متعال و هیولی اولی قرار دارند از طریق قاعده امکان اشرف قابل اثبات اند، از راه و روش دیگری نیز که من آن را امکان اخس نامیده‌ام، قابل اثبات هستند.^۳

صدرا در ادامه به بیان اصل مطلب و اثبات عقل پرداخته، می نویسد: «ذات الهی در نهایت کمال و فعلیت و وجوب است به نحوی که هیچ گونه شائبه نقص و عدمی در او راه ندارد،

۱. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۸۶.

۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۵۴ - ۲۵۶؛ سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۸۷؛ سهروردی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۹۰.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۵۷.

ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرایی

پس باید اول حقیقتی که از او صادر می‌شود اشرف و اتم و اکمل موجودات باشد، به‌نحوی که در آن نیز هیچ‌گونه شائبه نقص و عدمی وجود نداشته باشد، پس حتماً باید صادر نخستین از جنس عقول باشد نه نفوس، چه رسد به اینکه از جنس مادون نفوس باشد.^۱

دلیل این مطلب آن است که در نفوس شائبه دو نوع عدم وجود دارد: (۱) عدم تحلیلی ذهنی؛ (۲) عدم واقعی. عدم تحلیلی ذهنی عدمی است که عینیتی در خارج ندارد؛ زیرا در وجود مندرج است؛ از این رو، موجب ترکیب خارجی و ذهنی نمی‌شود، مگر در ظرف تحلیل عقلی؛ زیرا این عقل است که هر موجودی جز واجب‌الوجود را به دو قسم طبیعت اصل وجود و محدودبودن آن به حدی معین، تحلیل می‌کند. در نتیجه در هر شیئی یک اعتباری بیش از اعتبار طبیعت لحاظ می‌شود و آن محدودبودن آن به حدی معین است، کأنّ طبیعت وجود یک أمر مُردَوْج الحقیقه‌ای از وجود و عدم، کمال و نقص، خیر و شر، وجوب و امکان و ماهیت و هویت است، جز آنکه عدمش مضمحل در وجودش، شرّش فانی در خیرش، نقصش مندمج در کمالش، امکانش منطوی در وجوبش و ماهیتش عین هویت وجودی آن است؛ پس در عالم واقع نه عدمی متحقق است و نه نقصی و نه شری و نه امکانی و نه ماهیتی، بلکه به اعتبار ذهنی و تحلیل عقلی است که این امور نمایان می‌شود.

اما عدم واقعی عدمی است که مستلزم ترکیب بوده، از وجود و عدم شیء، یعنی همان قوه و فعلیت آن خارج می‌شود، آنچه مسلم است، نفس فعلیتی دارد که نحوه وجود آن را تشکیل می‌دهد و نیز وجودی بالقوه دارد که همان کمال مورد انتظار آن است؛ بدین معنا که اگر این حالت انتظار در نفس وجود نداشته باشد، دیگر نفس نیست، بلکه عقل است.^۲

نتیجه آنکه در نفس دو نوع عدم وجود دارد؛ پس نمی‌توان آن را معلول اول و اقرب صوادر از حق متعال قرار داد. همچنین جایز نیست مادون نفس را صادر نخستین دانست؛ زیرا در مادون نفوس نظیر جسم و اجزای آن (ماده و صورت) سه نوع عدم موجود است؛ دو نوعی که درباره نفس بیان شد در اینجا نیز صدق می‌کند و نوع سوم عدم این است که ماده در تحققش نیاز به صورت دارد و صورت در تشخیص محتاج به ماده است و جسم چون مرکب است، بدون وجود اجزایش در خارج محقق نمی‌شود. پس فقط عقل را می‌توان اشرف مخلوقات و نخستین حقیقتی دانست که از ذات الهی صادر شده است.^۳

صدرا در مفاتیح الغیب نیز این چنین می‌گوید:

به‌راستی که حقایق عقلیه اشرف از حقایق حسیه هستند و موجود اشرف در رتبه‌ای مقدم از موجود اخس قرار دارد، پس هیچ‌گاه حق متعال موجود اخس را در مقام وجود، مقدم بر موجود اشرف قرار نمی‌دهد به‌نحوی که موجود اشرف را رها

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۵۷.

۲. همان، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.

۳. همان.

کند و موجود اخس را ایجاد کند، با اینکه بر همه امور قادر است و علم او محیط بر هر جلیل و حقیری است و به کیفیت ترتیب بین امور و کمیت بین هر ظلمت و نوری احاطه دارد. در نتیجه وجود عقلیات مقدم و سابق بر حسیات است.^۱

لزوم سنخیت ذاتی میان علت تامه و معلول آن

یکی دیگر از قواعدی که فلاسفه و حکمای اسلامی از آن در اثبات عالم عقول بهره جسته‌اند، قاعده سنخیت ذاتی بین علت تامه و معلول است. بدین معنا که به حکم ضرورت طبیعی و منطقی لازم است میان علت و معلول تناسب و سنخیت ذاتی وجود داشته باشد و هر چیزی علت هر چیز دیگر نباشد؛ مثلاً حرارت علت حرارت باشد و برودت علت برودت؛^۲ به بیان دیگر قاعده سنخیت این است که فاقد شیء معطی شیء نخواهد بود، بلکه باید از کمالات معلول به نحو اتم و اشرف برخوردار باشد، به خصوص اگر آنچه علت افاضه می‌کند نفس وجود باشد.^۳

توضیح بیشتر آنکه در نظر حکمای الهی هر وجود دانی متقرر و متحقق در وجود عالی است و سر این امر آن است که معلول، تجلی و ظهور علت و مظهر کمالات و مجالای صفات آن است و بین هر علت و معلول خاص به گونه‌ای مناسبت و سنخیت ذاتی موجود است که همین مناسبت سبب ظهور و تجلی علت به صورت معلول شده است. در نظر اهل برهان به سبب همین تشابه و سنخیت خاص بین علت و معلول است که معلول خاص از علت خاص صادر شده و علت خاص بر معلول خاص اثر می‌گذارد؛ چراکه اگر این تشابه و سنخیت خاص نبود صدور هر شیئی از شیء دیگر لازم می‌آمد.^۴ سیدجلال‌الدین آشتیانی در این باره می‌نویسد: اتم آنحای تناسب و سنخیت ارتباط و سنخیت و نسبت علی معلولی است،... این مناسبت تامه بین علت بالذات و معلول بالذات موجود است. مراد از علت بالذات و فاعل تام به اصطلاح اهل معرفت موجودی است که صمیم ذاتش مبدأ صدور معلول خود باشد و معلول بالذات موجودی را گویند که وابستگی به غیر در تخوم ذات و نفس حقیقتش معتبر باشد و واقعیته غیر از ارتباط و قیام به غیر نداشته باشد، اگر سنخیت موجوده بین علت و معلول آن، بعینه در غیر این معلول موجود باشد، صدور این معلول از علت مذکور دون سایر معالیل ترجیح بلا مرجح است.^۵

علامه طباطبایی نیز در فصل چهارم از مرحله هشتم نه‌ایه در ضمن بحث قاعده الواحد دلیل بر اصل سنخیت را این‌چنین می‌آورد:

۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۴۴۳.

۲. سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱۸.

۳. ابن‌سینا، شفاء، ص ۲۶۸.

۴. آشتیانی، شرح زاد المسافر، ص ۴۲۷.

۵. همو، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۴۲.



علت واحد علتی است که به نفس ذات خودش از جمیع جهات بسیط بوده و در آن هیچ گونه جهت ترکیبی که موجب کثرت در ذات شود وجود ندارد؛ و معلول واحد معلولی است که به نفس ذات خودش بسیط باشد و واجب است که میان معلول و علتش تشابه وجودی و سنخیت ذاتیه‌ای وجود داشته باشد تا مخصّص صدور معلول از علت خودش شود؛ یعنی این سنخیت و تشابه است که هر معلولی را به علت خاص خودش اختصاص می‌دهد و إلا هر چیزی علت هر چیز دیگر و هر چیزی معلول هر چیز دیگری خواهد شد.^۱ حال اگر از علت واحد بسیط که در ذاتش جز جهت واحد یافت نمی‌شود، معلولات کثیر صادر گردد، لازم می‌آید که در ذاتش جهات کثیر مقرر و ثابت شود و حال آنکه فرض بر بساطت ذات آن است، پس از ذات واحد جز واحد صادر نمی‌شود.^۲

خلاصه آنکه اصل سنخیت یکی از قواعد مهم فلسفی است که به هیچ روی انکارپذیر نیست؛ همان‌طور که اصل علّیت و معلولیت در موجودات انکارناشدنی است؛ زیرا معلول رشح و پرتویی از علت خود است و به لسان حکما، معلول ظل علت خود است و بین ظل و ذی ظل باید سنخیت ذاتی وجود داشته باشد. از اینجاست که نمی‌توان موجود قدیم را علت حوادث دانست و یا متغیرات را به موجود ثابت استناد داد.^۳

البته سنخیت در نظام صدرایی دوگونه تصور می‌شود:

الف) سنخیت تولیدی، نظیر سنخیت بین آب قلیل و آب کثیر: در این قسم از سنخیت، انضمام معلول به علت سبب افزوده شدن آن، و انفصال آن از علت موجب نقصان و کمی آن می‌شود؛ مثلاً اگر آب قلیل را معلول و آب کثیر را علت فرض کنیم، اگر معلول را به علت بیافزاییم، یعنی آب قلیل را به آب کثیر ضمیمه کنیم، موجب ازدیاد علت می‌شود و اگر معلول را از آن جدا نماییم، سبب نقصان در علت خواهد شد. محققان این نحوه از سنخیت را از حق متعال و بلکه از هر علت مفیض وجود نفی می‌نمایند؛^۴

ب) سنخیت بین اصل و فرع و عکس و عاکس و ظل و ذی ظل؛ در این قسم از سنخیت، انضمام و عدم انضمام معلول به علت موجب زیادت و نقصان در علت نمی‌شود، بلکه انضمام بالذات محال است و اصلاً در این نوع از سنخیت بحثی از انضمام و عدم آن جریان ندارد «لا یزیده کثرة العطاء إلا جوداً و کرماً» و این نوع سنخیت است که در نظام هستی بین خداوند متعال و دیگر موجودات برقرار است.^۵

۱. وإلا كان كل شيء علّة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء.

۲. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.

۳. سجادی، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۲، ص ۹۰۲.

۴. ملا محسن فیض کاشانی، *اصول المعارف*، مقدمه سید جلال آشتیانی، ص ۹۲؛ آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، ص ۴۳.

۵. آشتیانی، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، ص ۴۴.

در توضیح بیشتر این مطلب باید گفت که اصل حقیقت وجود مراتبی دارد که آن مراتب از اصل واحد ظهور نموده‌اند. مرتبه‌ی اعلای آن، که از حیث شدت و مدت و غنایت غیرمتناهی است و از فرط تحصیل و فعلیت محیط بر همه‌ی فعلیات و نشیئات است، ذات حق متعال است و جمیع مراتب امکانیه، معالیل او و از اطوار و شیءون و صفات وجودی او، و همه‌ی وابسته‌ی به اویند، و هرمرتبه از مراتب وجود که به ذات الهی نزدیک‌تر و در درجه‌ی بالاتری قرار گرفته باشد، در مقام ذات کامل‌تر است، و هرچه از مقام صرافت ذات الهی دور باشد، امتزاج و خلط آن با اعدام بیشتر است و در درجه‌ی اخس از مراتب وجود قرار می‌گیرد.^۱ به‌بیانی دیگر، در خارج و متن اعیان یک وجود واحد حقیقی بسیط است که عالم هستی را فرا گرفته است، ولی همین حقیقت واحد درجات و مراتب و نشیئات مختلفه‌ای دارد که جمیع مراتب وجودیه به یکدیگر متصل‌اند و فصل ممیز هر وجود دانی از وجود عالی، به نقص و کمال و شدت و ضعف است؛ یعنی جهت اشتراک و جهت امتیاز همان حقیقت وجود است؛ یعنی «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» است،^۲ و این همان تشکیک خاص صدرالمثالیهین است که در جای جای کتاب‌های خود آن را به‌کار برده است، اما وی به این معنا قانع نشد و در مواردی که سرمست از باده‌ی توحید و غرق در بوارق الهیه و عنایات خاصه‌ی ربانیه گردید، مشرب‌ی دقیق‌تر و کامل‌تر را اختیار کرد و قول به تشکیک در مراتب وجود را به تشکیک در مظاهر وجود ارتقاء داد؛ برای مثال در *المشاعر* می‌گوید: «هر وجودی غیر از وجود واحد حق، لمعه و نوری از لمعات ذات حق متعال و وجهی از وجوه اوست؛ و به‌راستی برای همه‌ی موجودات، اصلی واحد وجود دارد که حقیقت و شیئیت اشیاء به اوست، پس حقیقت فقط ذات الهی است و باقی شیءون و نور اوست و اوست که اصل و حقیقت اشیاء است و باقی همه از ظهورات و تجلیات اویند. او اول و او آخر است و او ظاهر و او باطن است...»^۳.

اثبات عالم عقل از طریق لزوم سنخیت ذاتی میان علت تامه و معلول آن

دانستیم که بر مبنای اصل سنخیت و تناسب ذاتی میان علت تامه و معلول آن، علت واحد نتواند علت کثیر یا کثیر نتواند معلول علت واحد بالذات قرار گیرد. هر شخص عاقل هرچند در عقلیات مبتدی باشد به صرف تصور علت و معلول و تعقل این اصل که فاقد شیء معطی شیء نیست و فاقد کمال و قاصر از درجه‌ی فعلیت، هیچ‌گاه منشأ کمال و فعلیت نخواهد بود؛ به‌خوبی درک می‌کند که علت از آنچه دارایی آن است، می‌بخشد نه از آنچه فاقد آن است.

اکنون طبق این اصل و بعد از بیان این معنا که واجب‌الوجود موجودی است واحد و بسیط و مجرد که در جمیع جهات بساطت دارد و هیچ‌نوع تکثری در صقع ذات او راه نمی‌یابد و از هرگونه ماده و علایق آن بری و منزّه است، بدین نکته می‌پردازند که اول

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۶، ۴۰ - ۴۴.

۲. همان.

۳. همو، *المشاعر*، ص ۵۳.

موجودی که از حق متعال صادر می‌شود باید اولاً بسیط باشد تا از فاعل بسیط صادر شود و ثانیاً مفارق و مجرد از ماده باشد تا از مجرد صادر شود و ثالثاً واحد باشد تا از واحد صادر شود و آن عقل است که جوهری است مجرد و بسیط و بالفعل که جسم و جسمانی نیست تا مرکب از جنس و فصل یا ماده و صورت باشد. آن است که وحدت عددی ندارد، بلکه وحدتی دارد سعی، از نوع وحدت حقه حقیقه ظلیه در مقابل وحدت حقه حقیقه الهیه؛ به جهت همین وحدت ظلیه است که فعلیت و کمال وجودی همه موجودات مادون به آن إسناد داده می‌شود. به لسان حکما «إذا كان العقل كان الأشياء»، یعنی وجود عقل اول همان وجود همه اشیا است. خلاصه آنکه واجب است مناسبتی که بین واجب تعالی و معلول اول وجود دارد، اتم و اکمل انحای تناسب باشد و چون این مناسب ذاتیه فقط برای عقل اول وجود دارد، در نتیجه تنها اوست که در رتبه‌ای بعد از نورالانوار قرار می‌گیرد.^۱

اثبات عقل از طریق قاعده «اخراج ما بالقوه من القوه إلى الفعل»

یکی از دلایلی که به‌طور مفصل در حکمت مشاء مورد استناد و بررسی قرار گرفته است و میرداماد آن را در قبس نهم از کتاب قیسات به‌نحو اتم و اکمل تبیین و تقریر می‌کند، اثبات عقل از طریق قاعده «اخراج ما بالقوه من القوه إلى الفعل» است.^۲ صدرالمتهالین نیز به این دلیل عنایت داشته، در سفر به آن استناد می‌کند. وی در تقریر این دلیل می‌گوید:

برای نفوس ناطقه انسانی هم کمالات علمی وجود دارد و هم کمالات عملی، و هر شیئی که کمالاتی بالقوه داشته باشد و سپس آن کمالات در او بالفعل گردد، امکان ندارد که مخرج ذاتش از نقص به کمال نفس ذاتش باشد و گرنه امر واحد هم مستفید از نفسش و هم مفید برای آن خواهد بود. همچنین اگر خود ذات اقتضای خروج از قوه به فعل را داشته باشد، اصلاً در هیچ‌زمانی بالقوه نخواهد بود تا بالفعل گردد. در ضمن هر شیئی که از قوه به فعل می‌رسد از حیث فعلش اشرف و اکمل بوده، از حیث قبولش أحسن و آنقص است. حال اگر خروجش از قوه به فعل به نفس ذاتش باشد، هرآینه ذاتش اشرف از ذاتش و ذاتش نیز آنقص از ذات خودش خواهد بود. در نتیجه نفس عاقله این توانایی را نخواهد داشت که ذات خودش را از نقص به کمال ارتقا و جودی دهد و از عقل هیولانی به عقل بالفعل و به عقل بالمستفاد برساند، پس نیاز به یک معلم قدسی و مصور عقلی دارد که واسطه فیض بین حق متعال و نفوس عاقله ناقصه قرار گیرد.^۳

پس این عقل است که به اذن الهی و اهب صور است؛ از این‌رو واجب است خودش خالی و بری از قوه و انفعال باشد، و گرنه خود نیاز به یک مکملی دیگر خواهد داشت که آن را از نقص به کمال لایق خود برساند که کلام را سوق به آن مکمل داده و در نهایت

۱. الهی قمشه‌ای، حکمت الهی، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۳؛ سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۷۳.

۲. میرداماد، قیسات، ص ۳۸۱.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۴.

موجب تسلسل که امری است محال، خواهد شد؛ از سوی دیگر واجب‌الوجود را نمی‌توان بدون لحاظ هیچ واسطه‌ای واهب‌صور و مخرج نفوس از نقص به کمال دانست، چون نفوس کثیرند و واجب‌تعالی واحد محض و بسیط است؛ پس به‌ناچار باید جوهری عقلی که از هرگونه نقص و شائبه عدم خالی و عاری است، واسطه بین حق‌متعال و نفوس قرار گیرد.^۱

اثبات عقل با نبوت و الهام

ملاصدرا نخستین دلیلی که در *اسفار* بعد از بیان قاعده الواحد و امکان اشرف ذکر می‌کند، دلیلی اقتاعی است که وی آن را به‌عنوان مؤیدی برای مدّعی خود می‌آورد. ایشان در طریق نبوت و الهام به چند نمونه از روایات نبی مکرم اسلام خاتم انبیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم اشاره می‌کند و می‌گوید:

از اشارات سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم و روایاتی که از جانب حضرتش به دست ما رسیده است نیز می‌توان به ثبوت موجود و جوهری نوری آگاهی پیدا کرد، مانند روایت «اول ما خلق الله العقل» و یا روایت «اول ما خلق الله نوری» و نیز روایت «أنا و علی من نور واحد» و همچنین روایت «اول ما خلق الله القلم» که عقل اول یا صادر نخستین همان قلم الهی است و همان‌گونه که قلم، واسطه در تصویر کلام و ترتیب ارقام روی صفحه کاغذ است، عقل اول که قلم اعلای الهی است نیز واسطه در تصویر موجودات و افاضه فیض از جانب حق‌متعال به آنها بوده و کیفیت و ترتیب نظام عالم به واسطه ایشان است.^۲

در توضیح این دلیل باید گفت: بعد از اثبات صانع و حقیقت واجب‌الوجود و بیان صفات و عینیت صفات با ذات و نیز اثبات نبی و رسول بنابر قاعده لطف و قواعد دیگر، و ذکر اعجاز و کرامات انبیای الهی صلی الله علیه و آله و سلم و همچنین ذکر ادله و براهین عصمت و طهارت آنها از هرگونه خطا و کذب، بدون هیچ شک و تردیدی آنچه از دهان گوهر بارشان صادر شده صادق و بلکه عین صدق و ملاک صدق و کذب است و طبق روایات مأثور از نبی خاتم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت پاک و طاهرش علیهم السلام ثبوت موجود مفارق امری یقینی است.

اثبات عقل از طریق مسلک تمام و مقابله

ملاصدرا در این دلیل از سنخیت بین علت تامه و معلول آن استفاده می‌کند و از طریق بیان حقایق تامّ و موجودات مقابل آنها به بیان اثبات عقل می‌پردازد، به این بیان که اشیاء به حسب احتمال عقلی به چهار قسم تقسیم می‌شوند؛ یا تام‌اند و یا ناقص، و موجودات تامّ یا فوق تمام‌اند یا غیر آن، و موجودات ناقص یا ناقص محض‌اند و یا مستکفی به ذات خویش، یعنی برای رسیدن به کمال خویش، ذاتشان به‌تنهایی کفایت می‌کند. موجوداتی که ناقص محض‌اند

۱. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۶۴.

۲. همان، ص ۲۶۲.

همان عنصریات‌اند که در پایین‌ترین مرتبه و سلسله نظام هستی قرار دارند. آنان که مستکفی به ذات خویش‌اند همان فلکیات هستند و موجود فوق تمام همان حقیقت غیبیه ذات الهی است. پس چاره‌ای نیست از اینکه موجودی تام در سلسله نظام عالم لحاظ شود که واسطه بین حق‌متعال که فوق تمام است، و موجودات ناقص، اعم از عنصریات و فلکیات، قرار گیرد؛ و آن موجود عقل است و از این جهت که فعلیت محض است و هیچ قوه‌ای در آن متصور نیست موجودی است تام و به این جهت که در مقایسه با حق‌متعال فقر وجودی دارند و وجودش عین الربط به اوست، وجودش در مرتبه‌ای اخس از ذات الهی قرار دارد.^۱

اگر وجود چنین موجودی را در سلسله طولی نظام هستی منکر شویم و صدور موجودات ناقص را در مرتبه اول از ذات الهی جایز بدانیم، در این صورت مناسبت بین مفیض و مفاض متفی می‌شود و دیگر سنخیت بین علت و معلول وجود ندارد و نیز فرجه و انقطاع در مراتب نظام خلقت ایجاد می‌شود. همچنین پیش‌تر بیان شد که طبق قاعده امکان اخس ممکن نیست موجود اشرفی در عالم هستی موجود باشد، درحالی‌که جمیع موجودات و مراتب مادون آن به ترتیب بعد از آن متحقق نشده باشند؛ پس اگر حق‌متعال موجود است، باید تمام ممکناتی که در مرتبه‌ای اخس از او قرار گرفته‌اند از جمله عقول نوری، از او صادر شده، هریک در مقام و مرتبه خود قرار گیرند.^۲

اثبات عقل از طریق ثبوت خزینه برای معقولات

همان‌گونه که تمام موجودات نظام عالم طبق «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه» و «ولله خزائن السماوات والأرض» دارای خزائنی هستند، برای معقولات نیز خزائنی در نظام عالم متحقق است. در توضیح این طریق باید گفت: گاهی انسان به شیئی معقول علم پیدا کرده و مطلب و مفهوم معقولی را ادراک می‌کند، سپس نسیان عارض شده و آن را فراموش می‌کند، به نحوی که به هیچ‌وجه به قوه مدرکه شخص مراجعت نمی‌کند و در إدراکش نیاز دوباره به تحقیق و تحصیل وجود دارد. در برخی مواقع نسیان حاصل نشده، ولی سهو و ذهول عارض می‌شود که با کمی دقت و توجه و التفات، مطلب معقول به ذهن مراجعت می‌کند و برای شخص تداعی می‌شود و هیچ نیازی به تحصیل و کسب مجدد ندارد. شکی نیست که در هر دو حالت (ذهول و نسیان) صورت علمیه آن شیء در قوه مدرکه شخص حاصل نیست، و گرنه هرآینه بالفعل مورد ادراک او واقع می‌شد، چون ادراک یعنی حصول صورت شیء در نزد قوه دراکه.^۳

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۷۲.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۷۴.

اما واجب است میان این دو حالت تفاوتی قائل شد مبنی بر اینکه هنگام ذهول صورت معقول درست است که صورت عقلی شیء مذکور در قوه مدرکه حاصل نیست، ولی در قوه حافظه‌ای که برای قوه مدرکه ثابت است، حضور دارد. اما در حالت نسیان آن صورت معقول نه در قوه مدرکه شخص حاضر است و نه در قوه حافظه او وجود دارد؛ و زوالش از قوه مدرکه به محو شدن آن صورت است و زوالش از حافظه به این معناست که دیگر نسبت بین حافظه و قوه مدرکه از بین رفته و نفس استعداد و آمادگی برای اتصال به حافظه را از دست داده است و نمی‌تواند از آن قبول فیض کند. از طرفی فقط قوای منطبه در ماده مانند سامعه و باصره‌اند که چون قبول انقسام و تکثر می‌کنند؛ بنابراین در نزد عقل جایز است که جزئی از آنها مدرک صور باشد و بخشی دیگر حافظ آن صور، همان‌گونه که در بین حکما مشهور است که در جوف مغز محلی برای ادراک و قبول صور وجود دارد و بخشی برای حفظ و تداوم آن.^۱

اما در قوه غیر منطبه در ماده مانند قوه عاقله که مدرک کلیات است، دیگر امکان تقسیم آن به محل ادراک و محل حفظ و اختزان معنا ندارد؛ در نتیجه خزانه و انبار معقولات جوهری است نوری به نام «عقل» که در آن جمیع صور معقوله حفظ و نگهداری می‌شود و هرآینه نفس به صورت معقولی توجه کند، به صورتی مناسب با آن نقش می‌بندد و زمانی که به علت توجه به عالم جسمانی یا توجه به صورتی دیگر از آن اعراض کند و روی گرداند، از نفس غایب می‌شود؛ مانند آینه که تازمانی صفا و جلای کافی دارد و غشاوت و کدورت از آن زائل و صورت در مقابل آن حاضر است، حتماً صورت در آن منعکس و نمایان می‌گردد و هر زمان که یکی از این شرایط مفقود شود صورت زائل و غائب می‌گردد.^۲

نفس نیز تا زمانی که طاهر بوده و از صفا و جلای باطن برخوردار باشد بر ملکه اتصال و اشتراق و قابلیت ارتسام باقی بوده، آنچه از ذهن آن رفته به نحو سهو و ذهول می‌باشد نه به صورت نسیان و فراموشی تام؛ از این رو با کمی توجه و التفات توانایی دوباره بر ادراک آن را می‌یابد. اما اگر صقالت و جلای قلب از بین رفته و کدورت بر آن عارض شود مطالب و صور معقوله به صورت نسیان از ذهن او محو شده و نیاز به کسب و تحصیل جدید دارد. خلاصه آنکه جوهری نوری به نام عقل در سلسله نظام خلقت موجود است که جمیع معقولات در آن محفوظ بوده و آن را به عنوان مخزن و خزینه معقولات به شمار می‌آورند.^۳

اثبات عقل از طریق کفایت امکان ذاتی برای انواع محصله

قبل از بیان این برهان باید دانست که ممکن بر دو قسم است: نخست، ممکن که امکان ذاتیش به تنهایی در قبول وجود و تحققش کافی است و دیگر ممکن که در تحققش غیر از امکان ذاتی به امکان استعدادی نیز محتاج است. اکنون روشن است که انواع محصله‌ای که

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۷۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

در فیضان وجود از جانب حق متعال به آنها، هیچ گونه افتقاری و نیازی به امکان استعدادی وجود ندارد و صرف امکان ذاتی آنها کفایت در صدورشان از واهب الصّور می‌کند، به ناچار واجب است که از حق متعال صدور یابند و در مرتبه‌ای مقدم از موجودات زمانی و مکانی که در وجود خود محتاج به زمان و مکان خاصی اند، قرار گیرند؛ زیرا نه از حیث ذات مانعی در تحقق آنها وجود دارد، و نه از جانب حق تعالی چیزی که موجب عدم وصول فیض به آنها شود، به بیان دیگر، خداوند متعال جواد مطلق و کریم محض است و هیچ بخلی در اشراق نور به ذوات موجودات ندارد و از طرف دیگر، هیچ مبطل و مانعی برای عدم وصول فیض وجود ندارد، پس حتماً از ذات الهی صادر و فایض می‌شوند؛ در نتیجه عقل که موجودی است مجرد و هیچ گونه قوه و استعدادی در متن ذات او متحقّق نیست ضرورتاً از جانب حق مستفیض گشته، پا به عرصه وجود نهاده است.^۱

البته موجودات ممکن‌الوجودی نیز که در وجود و خصوصیات افرادشان افتقار و نیاز به امکان استعدادی نهفته است از حیث طبیعت مرسله و ذواتشان و بدون لحاظ هیچ‌یک از خصوصیات و تعینات فردی، از مبدأ فیاض در عالم صنع و ابداع صادر می‌باشند، هر چند در تعینات شخصی خود نیاز به ماده و استعداد و زمان و مکان دارند، یعنی اگرچه در انواع مادی دثور و فساد موجود است، باین حال فیض از جانب حق متعال ثابت و دایمی است؛ در نتیجه دایماً همه ماهیات و جمیع صوّر انواع، مورد افاضه خداوند متعال قرار می‌گیرند، اگرچه عالم جسمانی با تمام آنچه در آن است حادث زمانی، و مسبوق به عدم زمانی باشد.^۲ خلاصه آنچه در این طریق به اثبات رسید، وجود عالمی عقلی با کثرت صوّر و جهات است که با این همه کثرت صور، مابین با ذات الهی نیست که واحد محض است؛ چون این صوّر بر علوم الهی استوار بوده، قائم به ذات اویند و در صقع ذات ربوبی منزل گرفته‌اند، در حقیقت عین اویند و از این نظر دیگر از جمله ماسوی الله به‌شمار نمی‌روند.^۳

اثبات عقل از طریق شوق اشیاء به تحصیل کمالات

مطلبی که در مبحث علت غایی به اثبات می‌رسد این است که محال به نظر می‌رسد یک نوع طبیعی به دنبال هدف و غایت و کمال لایق به خود نبوده، عبث و هدر خلق شده باشد، ربّنا ما خلّقت هذا باطلاً.^۴ به بیانی دیگر، شوق و غرض و شهوت و میل اشیاء و توجه آنها به غایاتشان است و هر نوع طبیعی به دنبال غایت خود در حرکت است و در ذات جمیع آنها میل به کمال و شوق به تمام نهفته است.^۵

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۶۸.

۴. آل عمران (۳)، ۱۱۹.

۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۶.

پس، به ناچار باید برای هرنوع طبیعی یک کمال و غایت عقلی وجود داشته باشد تا عنایت و توجه افراد نوع طبیعی و نیز میل و شوق آنها بر حسب غریزه و جبلّی و ذاتشان، به مافوق خودشان صحیح باشد و إلا ارتکاز این معنا-میل به کمال و شوق به تمام- در ذات اشیاء عبث و باطل خواهد بود؛ درحالی که در نظام خلقت امری عبث و باطل وجود ندارد. البته ممکن است عایق یا مانعی و یا شاید قاصر و مزاحمی مانع از وصول افراد به کمال لایق و غایت نهایی آنها شود، ولی چون وجود مانع و قاصر امری دایمی و اکثری نیست، درنتیجه وصول اشیاء به کمال و غایتشان دایمی و اکثری خواهد بود.^۱

غایات و کمالات نهایی که بعداز وصول به آنها، اشیاء از حرکت خود ایستاده و متوقف می شوند، نفوس نیستند؛ زیرا نفوس تا زمانی که به مرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد نرسیده باشند، هنوز مشتاق به کمال اتم بوده، درنتیجه وجودی بالقوه دارند؛ از سوی دیگر، نمی توان آن کمال و غایت نهایی را واجب الوجود دانست؛ زیرا کمالات و غایات نهایی متعدد و متنوع اند و حق متعال واحد محض و بسیط بالذات است؛ پس کمالات و غایات نهایی اشیاء عقول اند، یعنی همان طور که در سلسله مبادی و ترتیب صدور اشیاء از حق متعال نیاز به واسطه ای به نام عقل است که بین اشیاء موجود در عالم طبیعت و مبدأ المبادی قرار گیرد، در سلسله غایات و چگونگی رجوع موجودات به کمالاتشان - بعداز تنزل آنها به این عالم در قوس نزول - نیز به واسطه ای همچون عقول محتاجیم.^۲

اثبات عقل از طریق إدراک

دانستیم که صدرالمتهلین در کتاب الشواهد به بیان سه طریق در اثبات موجودات مجرد عقلی و مثل افلاطونی پرداخت؛ یکی از آن طرق، اثبات از طریق ادراک است. در بیان این طریق باید گفت که طبایع نوعیه، نظیر نوع انسان و یا انواع دیگر مادی، دارای انهای مختلفی از وجودند که بعضی از آنها وجود حسی و بعضی دیگر وجود عقلی دارند و شکی در تحقق وجود حسی در خارج نیست؛ مثلاً انسان با ماده و تمام عوارض شخصیه اش مثل کم و کیف و وضع در خارج موجود است که به آن «انسان طبیعی» گفته می شود.^۳

اما گاهی به ماهیت یک شیء مانند انسان من حیث هی نظر می شود؛ یعنی فقط طبیعت آن شیء در حد ذاتش و بدون لحاظ وحدت یا کثرت و یا دیگر عوارض ملاحظه می گردد که در این صورت به آن «کلی طبیعی» گفته می شود و در خارج وجود خارجی ندارد؛ بلکه وجودش بالعرض بوده، در ضمن افرادش تحقق می یابد. حال همین انسان اگر با وصف کلیت لحاظ گردد به آن «کلی عقلی» می گویند مثل الانسان الکلی، که در این صورت بر

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۲۶۶.

۲. همان.

۳. ملاصدرا، الشواهد الزبویة، ص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۳۵.

مصادیق کثیری صدق می‌کند و بر تمام آنها به‌نحو «این همانی یا هُو هُو» حمل می‌شود؛ از این رو لازم است وجودی مجرد از ماده و خصوصیات آن داشته باشد؛ زیرا با اینکه وجود عقلی داشته و مشخص به تشخیص عقلی است، ولی جمیع مقارنات ماده از آن حذف شده است و در برابر همه افراد زیرمجموعه خود در عین اختلاف مقادیر و اشکال و اوضاعشان، نسبتی متساوی دارد و بر تمام آنها علی‌السویه حمل می‌شود و این ویژگی، تنها شأن و خصوصیت موجود عقلی است که می‌تواند جمیع مشخصات حسیه را در خود جمع کند.^۱ حال این موجود مفارق عقلی که برای انسان لحاظ شد، یا در نفس انسان متحقق می‌شود و یا در خارج؛ اما اگر در نفس متحقق شود، انقلاب در ذات را در پی دارد، یعنی لازم است جوهر در عین جوهر بودنش به عرض تبدیل شود، چون آنچه در نفس متحقق می‌شود، از باب کیف نفسانی بوده، از أعراض به‌شمار می‌رود؛ درحالی‌که این موجود مفارق جوهر است و حتی چون در ثبوت خود مستمر و پایدار مانده است، در جوهربودن نسبت به موجودات حسی سزاوارتر است، پس ضرورتاً باید در خارج تحقق پیدا کند. با این بیان، مطلوب یعنی ثبوت موجود مفارق عقلی در خارج، ثابت می‌شود.^۲

خلاصه استدلال آنکه از برای طبایع نوعیه انحایی از وجودات است که برخی آنها حسی، بعضی عقلی و بعضی مثالی‌اند؛ مثلاً گاهی انسان لحاظ‌شده و از آن فرد خارجی اراده می‌شود. گاهی از آن صرف طبیعت و ماهیت فی حد ذاته لحاظ می‌شود که به آن کلی طبیعی می‌گویند. گاهی آن را با وصف کلیت لحاظ می‌کنند و آن را کلی عقلی می‌نامند. این شق آخر چون نسبت به جمیع افراد مادون خود نسبت تساوی دارد و بر همه آنها به‌طور مساوی حمل می‌شود، باید وجودی مفارق و مجرد از ماده داشته باشد؛ حال این موجود مفارق نمی‌تواند در نفس تحقق پیدا کند، پس باید در خارج متحقق شود.

اثبات عقل از طریق آثار

یکی دیگر از طرق اثبات مثل و عقول عرضیه، اثبات از راه آثار عقول مجرده و مثل نوریه است. در بیان این مطلب باید دانست، طبایع جسمانی از جمله عناصر و معادن و نباتات و حیوانات آثار گوناگون و مخصوصی در اجسام و مواد خود دارند و خود طبایع در ایجاد آثار مختص به خود هیچ استقلالی ندارند؛ زیرا وقتی وجود آنها مادی و جسمانی شد، در نتیجه افعال آنها بدون مشارکت با وضع و ماده امکان‌پذیر نخواهد بود. پس فعلی از این طبایع صادر نمی‌شود، مگر به مشارکت ماده، همچنین تأثیری بر شیئی نخواهند گذاشت، مگر آنکه وضع خاصی برای ماده طبایع در قبال آن شیء وجود داشته باشد. در نتیجه طبایع مادی و جسمانی مؤثر اصلی در تأثیر بر مواد و اجسام خود نیستند، وگرنه

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۳۵.

۲. همان.

لازم می‌آمد که این طبایع بدون مشارکت ماده بر ذات خودشان تأثیر گذارند؛ درحالی‌که اگر در فعل و تأثیر خود نیازی به مشارکت ماده نداشته باشند، حتماً در ذات خودشان نیز مستغنی از ماده‌اند و نیازی به آن نخواهند داشت؛ زیرا فاعلیت شیء مقوم به وجودش است و وقتی در فاعلیتش بی‌نیاز از ماده باشد به طریق اولی در وجودش احتیاج به آن ندارد، حال آنکه فرض بر این است آنها طبایع مادی و جسمانی بوده و ذاتشان مقرر در ماده باشد و اگر وجود آنها را بی‌نیاز از ماده بدانیم، خلاف فرض لازم می‌آید؛ درنتیجه لازم است آنچه در ماده و اجسام طبایع تأثیر می‌گذارد، حقیقتی غیر از ذات خود طبایع باشد.^۱

از سوی دیگر، نفوس را نمی‌توان به مثابه مؤثر حقیقی لحاظ کرد؛ زیرا آنها نیز همچون طبایع، جسمانی بوده و در افعال خود محتاج به ماده‌اند، پس جمیع آثار ظاهرشده از این طبایع عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی در مواد و جسم خودشان، ازجمله حرارت و برودت و بیوست و رطوبت در عناصر، لون و صفا و طعم و رایحه در معدنیات، جذب و امساک و هضم و دفع و تولید و رشد و نمو در نباتات، حس و حرکت به اراده در حیوانات، همه و همه از فاعلی است که مقوم صور و طبایع مادی است و قوام این طبایع جسمانی در وجود و فاعلیت به آن است و آن فاعل مقوم، موجودی است مفارق به نام عقل که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل نیازی به مشارکت ماده و عوارض آن ندارد.^۲

البته باوجوداین جوهر مفارق دوباره این آثار را به خود طبایع و نفوس اسناد می‌دهند؛ زیرا موجود مفارق عقلی درخصوص همه جزئیات آثار نسبت تساوی دارد؛ ازاین‌رو اختلاف آثار در هریک از طبایع نیاز به یک دلیل و مخصص دارد و آن مخصص که موجب تغییر این آثار می‌شود خود طبایع جسمانی است؛ به بیان دیگر، در ایجاد هر تأثیری ازجانب فاعل عقلی در فاعل جسمانی نیاز به یک مخصص است؛ درنتیجه این آثار را به خود طبایع اسناد می‌دهند و چون این طبایع و نفوس در اصل از مراتب وجودی همان موجود مفارق‌اند، لذا اسناد این آثار به آنها اشکالی ندارد.^۳

اثبات عقل از طریق حرکت

طریق سومی که صدرالمتهلین در اثبات مثل افلاطونی و ارباب انواع شیخ اجل به آن تمسک می‌جوید، اثبات عقل از طریق حرکت است. وی در تقریر این طریق می‌نویسد: «در مباحث گذشته روشن شد که در انواع جسمانی، این صور طبیعی (صور نوعیه) اجسام است که مبدأ حرکات طبیعی آنها در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع می‌باشد؛ به عبارتی دیگر، مبدأ حرکات طبیعی اجسام در مقولات کم و کیف و این و وضع، صور

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ رضائزاد (نوشین)، مشاهد الالهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه، ج ۲، ص ۷۵ و ۷۶.

۲. همان.

۳. همان.



طبیعیه آنهاست. همچنین روشن شد که واجب است مباشر تحریک در ذاتش امری متجدد و حادث باشد؛ از این رو، طبیعت چون مباشر تحریک است، پس به نفس ذات خودش جوهری است غیر قارّ که دائماً در حال حدوث و تجدد است و چون وجود آن مادی است و شأن ماده (هیولی) امکان و استعداد است؛ لذا به هر اندازه که از قوه خارج شده و به فعلیت برسد باز هم امکان و استعداد از آن جدا نمی‌شود؛ زیرا قوه و استعداد در متن ذات وجود مادی متقرّر است و هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود.^۱

خلاصه آنکه طبیعت اجسام چون در ذاتشان ثبات نداشته و غیر قارّ الذّات‌اند؛ لذا دائماً در حال تغییر و تجددند و مبدأ این دگرگونی‌ها نفس و ذات طبیعت است؛ یعنی چون طبیعت در ذاتش جوهر غیر قارّ است، در نتیجه حادث و متجدّد بالذّات است. حرکت و زمان نیز در حدوث و تجدد تابع آن‌اند، بلکه این دو عین تجدد و حدوث‌اند چون از امور نسبی محسوب می‌شوند. اعراض نیز در وجود خود تابع وجود طبیعت‌اند و به تبع آن متحرک‌اند؛ اما هیولی که در اصل ذاتش قوه محض است.^۲

اکنون که ذات طبیعت متحرک است و زمان و حرکت و اعراض نیز به تبع آن در تجدد و حرکت‌اند و از طرفی دیگر هر متحرکی نیاز به یک محرک دارد، پس واجب است که هر طبیعتی محرکی غیر از طبیعت خود داشته باشد. محرک بر دو قسم است: یک قسم محرکی است که ایجاد و اعطای حرکت می‌کند، مثل محرکی که در صور جسمیه ایجاد حرکت می‌کند؛ قسم دیگر محرکی است که به محرک اول ایجاد و اعطای وجود می‌کند، مثل محرک و حقیقتی که به صور طبیعی و نفس طبیعت، اصل وجود را افاضه می‌کند؛ به تعبیر حاجی سبزواری این قسم از محرک است که محرک حقیقی نامیده می‌شود، زیرا اگر این محرک اعطای وجود به محرک اول (طبیعت) نکند، اصلاً در خارج متحقّق نمی‌شود تا حرکت کند.^۳

حال آنچه متحرک به نفس ذات خود است، دیگر نیاز به محرکی ندارد که او را به حرکت درآورد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که میان شیء و نفس خود یک جعل دیگری واسطه شود، حال آنکه شیئی که به نفس ذات خودش متحرک است به جعل بسیط متحرک است، یعنی نیاز به جعل دیگری از طرف جاعل ندارد، بلکه فقط در وجود خود محتاج به محرک است تا وجود را به آن افاضه کند و به جعل بسیط آن را به صورت وجود متحرک تحقّق بخشد.^۴

اکنون این محرکی که مقوم وجود است، واجب است امری ثابت و مجرد از ماده و عوارض آن باشد، وگرنه کلام بازگشت به همان محرک می‌کند و در صورتی که آن نیز مادی باشد، نیاز به محرکی دیگر دارد و در نهایت به تسلسل منتهی می‌شود. پس، چنین محرکی باید ضرورتاً

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱ و ۱۶۲؛ رضائزاد (نوشین)، مشاهد الالوهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه، ج ۲، ص ۷۷۵ و ۷۷۶.

۲. همان، ص ۱۶۰.

۳. همان؛ سبزواری، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، ص ۶۱۴.

۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

موجودی ثابت و مفارق باشد و موجودی جز «عقل» توان پذیرش این عنوان را ندارد؛ زیرا نفس گرچه در مقام ذات، مجرد از ماده و لواحق آن است، ولی در مرتبه فعل محتاج به آن است؛ در نتیجه مقوم هر طبیعت، جوهری است مفارق به نام عقل که نسبت آن به جمیع افراد نوع طبیعت و مراتبش یکسان است؛ درواقع عقل محصل نوع و مقوم همه افراد نوع است.^۱ همچنین در هر حرکت احتیاج به یک موضوع ثابت است و تجدد فقط باید در خصوصیات آن محقق شود. آن موضوع ثابت را نمی‌توان هیولی دانست؛ زیرا هیولی صرفاً یک وحدت جنسی دارد و حال آنکه اصل طبیعت امری متجدد و حادث است، پس ناگزیر باید امر ثابتی وجود داشته باشد تا وحدت اصل طبیعت و سنخ آن را حفظ کند. آن موجود ثابت، عقل مفارق است که ثبات و قرار ذاتی دارد و حدوث و تجدد در آن راه ندارد. نتیجه آنکه ذات طبیعت تشکیل شده است: از دو حقیقت یکی جوهر ثابت عقلانی و دیگر جوهر متجدد هیولانی؛ یعنی طبیعت اتحاد وجودی با آن جوهر عقلی پیدا کرده، این اتحاد به نحو اتحاد معنوی است که ذات طبیعت همان ذات جوهر عقلانی است و فعل آن نیز همان فعل جوهر عقلی است، با اینکه این عقلی و آن حسی شمرده می‌شود.^۲

جمع‌بندی

صدور بیش از یک موجود از ذات حق متعال مستلزم وجود کثرت جهات در ذات او است؛ پس باید آنچه از حق متعال صادر می‌شود، موجودی واحد بوده و از ماده و لواحق آن خالی باشد. در صورتی می‌توان تکنون عالم اجسام و اجرام و چگونگی صدور آنها از واحد حقیقی را تبیین کرد که قبل از آن موجودی مجرد به مجرد عقلی تام اثبات شده باشد. دوازده طریق از طرق مذکور در حکمت صدرایی در این مقاله مطرح گردید که از مهم‌ترین آن ادله می‌توان به اثبات عقل با قاعده «الواحد» و نیز قاعده «امکان اشرف» و اصل سنخیت ذاتی بین علت تامه و معلول اشاره کرد.

برخی ادله‌ای که ملاصدرا برای اثبات این نظریه به آن پرداخت، همچون قاعده امکان اشرف و اصل لزوم سنخیت بین علت تامه و معلول، خصوص عقل اول و برخی دیگر مثل اثبات عقل از راه ثبوت خزینه برای معقولات و شوق اشیا به تحصیل کمالات، مطلق عقول را به اثبات می‌رساند. البته دلایلی همچون اثبات عقل از طریق ادراک، آثار یا حرکت، در خصوص اثبات عقول عرضیه و مثل افلاطونی اقامه شده است.

۱. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۶۱ و ۱۶۲.

۲. همو؛ رضائزاد (نوشین)، *مشاهد الالوهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه*، ج ۲، ص ۷۷۵ و ۷۷۶.

منابع

- قرآن کریم.
۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ چهارم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۰ش.
۲. ابن سینا، الشفاء (الهیات)، تصحیح سعید زاید، انتشارات مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. حسن‌زاده، حسن، دو رساله مثل و مثال، انتشارات نثر طوبی، تهران، ۱۳۸۲ش.
۴. خادمی، عین‌الله، «نظریه ملاصدرا در رابطه با چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)»، مجله نامه مفید، شماره ۴۷، اردیبهشت ۱۳۸۴ش. رازی، فخرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، با تقدیم و تصحیح دکتر نجف‌زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ش.
۵. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ق.
۶. رضا نژاد (نوشین)، غلامحسین، مشاهد الالوهیه یا شرح کبیر بر شواهد الربوبیه، انتشارات آیت اشراق، قم، ۱۳۸۷ش.
۷. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تعلیق علامه حسن‌زاده آملی، جلد سوم، نشر ناب، قم، ۱۴۱۶ق.
۸. _____، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، المרכז الجامعی للنشر، بیروت، ۱۳۴۶ش.
۹. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۰. سمیع دغیم، موسوعه مصطلحات صدرالدین شیرازی، ذوی القربی، بیروت، ۱۴۲۸ق.
۱۱. سهروردی (شیخ اشراق)، یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۲. سیاح، احمد، فرهنگ جامع نوین، چاپ دهم، کتاب فروشی اسلام - بازار شیرازی، تهران، ۱۳۶۵ش.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمه الاشراق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد سوم، شرکت دارالمعارف الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۳ق.
۱۵. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد اول و دوم و هشتم، تهران، شرکت دارالمعارف الاسلامیه، چاپخانه حیدری، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
۱۶. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد هفتم، چاپخانه مصطفوی، قم، ۱۳۸۹ق.
۱۷. _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.
۱۸. _____، شرح الهدایه الاثیریة، تصحیح محمد فولادکار، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

۱۹. _____، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
۲۰. _____، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح حامد اصفهانی، حکمت، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۱. _____، *المشاعر*، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ش.
۲۲. _____، *مفاتیح الغیب*، با تعلیقات ملاعلی نوری و تصحیح محمد خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۲۳. صفی پوری، عبدالرحیم، *منتهی الارب فی لغة العرب*، کتابخانه سنائی، تهران، ۱۲۹۷ق.
۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، چاپ سیزدهم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
۲۵. طوسی، نصیرالدین، *أجوبة المسائل التصیریة (۲۰ رساله)*، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۲۶. _____، *شرح الاشارات و التنبیها*، جلد سوم، چاپخانه حیدری، تهران، ۱۳۷۹ق.
۲۷. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چاپ چهارم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۸. علامه حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، چاپ نهم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
۲۹. غزالی، ابوحامد محمد، *تهافت الفلاسفه*، چاپ دوم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۳۰. غفاری، سیدمحمدخالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن، *اصول المعارف*، تصحیح و تعلیق و تقدیم سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
۳۲. _____، *شرح حکمة الاشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۳۳. لاهیجی، ملامحمدجعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، تصحیح و تعلیق، سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۳ق.
۳۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، جلد ششم، چاپ دوم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۳ش.
۳۵. میرداماد، قیسات، *مؤسسه مطالعات اسلامی*، چاپخانه دانشگاه تهران، تهران، ۲۵۳۶شاهنشاهی ۱۳۵۶ش.
۳۶. هانری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸ش.
۳۷. الهی قمشه‌ای، محی الدین مهدی، *حکمت الهی*، چاپ سوم، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۳۸. یتربی، سیدیحیی، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، نشریه نقد و نظر، شماره ۳۷ و ۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴ش.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال اول / شماره اول / پیاپی ۱ / پاییز - زمستان ۱۳۹۴

اصل علیت در فلسفه و فیزیک^۱

محسن خاکسفیدی^۲

چکیده

فلاسفه اصل علیت را قانونی کلی و عقلی می‌دانند؛ ولی فیزیک‌دانان، به ویژه در حوزه کوانتوم، آن را طرد کرده و به مقابله با فلاسفه پرداخته‌اند. اصل علیت در فلسفه اسلامی یک ضرورت عقلی است؛ زیرا هر پدیده‌ای، هم در حدوث و هم در بقا، نیازمند علت است. بنابراین عقل پیش از حس آن را می‌یابد و داده‌های حسی را بر اساس آن تبیین می‌کند. اما گروهی از فیزیک‌دانان، متأثر از نتایج برخی آزمایش‌ها تجربی در حوزه میکروفیزیک و کوانتوم، به مخالفت جدی با این اصل پرداختند، تا جایی که مکتبی را با عنوان مکتب کپنهاکی شکل دادند که یکی از اصول آن «عدم قطعیت» بود؛ ولی دیری نپایید که برخی دیگر از فیزیک‌دانان فیلسوف‌مشرّب، مثل آلبرت انیشتین، با آنها مخالفت کرده، مکتب ضد کپنهاکی را شکل دادند و به اصل علیت قائل شدند. با بررسی مکتب صدرایی می‌یابیم که عالم حقیقتی یکپارچه، و ظهور تمام اسما و صفات حق است و هیچ مرتبه و ذره‌ای در آن فروگذار نشده است. اندیشه بلند صدرا در مسائلی مانند حرکت جوهری و تجدد امثال جای پرداختن دارد و امید است نسل جدید فیزیک‌دانان متأثر از این اندیشه‌های الهی و قرآنی گام‌های بلندتری در فهم پدیده‌های حقیقی عالم بردارند و جهش عظیمی در تولید علم پدید آید.

کلیدواژگان

علیت، عدم قطعیت، کوانتوم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۵.

۲. سطح ۳ فلسفه اسلامی / (movahedi114@yahoo.com).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین قوانین نظام عالم، قانون علیت است که به عنوان یک اصل کلی و عام، مورد استناد تمامی علوم است و درباره موضوعات حقیقی بحث می‌کند. بدون این قانون کلی و عقلی نمی‌توان هیچ قانون کلی دیگری را در هیچ علمی به اثبات رساند. پس تمام علوم در این مسئله به علم فلسفه نیازمندند.

نکته مهم این است که اعتبار اصل علیت را نمی‌توان به واسطه علوم تجربی و فیزیکی اثبات کرد؛ بلکه علیت یک قانون عقلی است و روش اثبات آن، در فلسفه دنبال می‌شود؛ زیرا نهایت چیزی که از تجارب حسی به دست می‌آید، تقارن یا تعاقب منظم پدیده‌هاست؛ در حالی که تقارن یا تعاقب پدیده‌ها، اعم از علیت است و از راه آنها نمی‌توان رابطه علیت را اثبات کرد. تجربه حسی، هراندازه هم که تکرار شود، نمی‌تواند امکان تخلف معلول از علت را نفی کند؛ یعنی همواره این احتمال وجود خواهد داشت که در موارد تجربه‌نشده، معلولی بدون علت، تحقق یابد یا اینکه با وجود علت، معلول آن محقق نشود.

علوم تجربی، مانند فیزیک، از اثبات رابطه کلی بین دو پدیده ناتواناند؛ چه رسد به اینکه بخواهند قانون کلی علیت را در مورد همه علل و معلول‌ها اثبات کنند. از این رو هیوم که علت را به معنای تقارن یا تعاقب دو پدیده دانسته، برای این‌گونه شبهات پاسخی ندارد. همچنین کسانی که گرایش پوزیتیویستی دارند و تنها به داده‌های حواس بسنده می‌کنند، نمی‌توانند هیچ قانون کلی‌ای را برای علوم اثبات کنند.^۱

قول حق چیست؟ آیا می‌توان میان فلاسفه و فیزیک‌دانان الفت ایجاد کرد؟ این، بهترین راه به سوی تولید علم است؛ زیرا از تلفیق علوم، دریچه‌های تازه‌ای پیش‌روی بشر باز می‌شود. در جواب سؤال یاد شده باید گفت: با کاوش در آثار فیزیک‌دانان به این نکته مهم می‌رسیم که غایت قصوای آنان سیر و جست‌وجو در خواص ظاهری عناصر و تأثیرات صرفاً فیزیکی مواد و اتم‌ها و الکترون‌ها و... است، با قطع نظر از روابط کلی و روند حقیقی که در نظام عالم به صورت یکپارچه سازی و جاری است. اما فیلسوف با دیدی کلی‌نگر و توجه به اینکه تمام عوالم با هم روابط علی و معلولی دارند، عالم ماده را، با تمام عظمتش، تحت عالم مثال و عالم مثال را تحت عالم عقل می‌داند و همه را به یک واحد حقیقی برمی‌گرداند. از این رو زمانی می‌توان احکام موجود در عناصر و اتم‌ها و الکترون‌ها را تفسیر صحیح و واقعی کرد که پیش از آن، فهم دقیقی از سیر کثرت در وحدت و وحدت در کثرت داشت؛ وگرنه تلاش فیزیک‌دانان، نفی قاعده کلی علیت را نتیجه می‌دهد.

۱. محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۵-۳۰.

اصل علیت

اصل علیت عبارت است از نیاز ماهیت به عامل خارجی برای موجود شدن؛ زیرا «ماهیت در وجود و عدم نیازمند عاملی بیرون از ذات خویش است تا وجود یا عدم را برای او ضروری سازد»؛^۱ یعنی هرگاه معلولی در خارج تحقق یابد، نیازمند علت خواهد بود و هیچ معلولی نیست که به وصف معلولیت متصف باشد و بدون علت به وجود آید. پس وجود معلول، کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است. برخی فیزیک‌دانان و فلاسفه غربی، مسئله علیت را درست دریافته و گمان کرده‌اند که هر موجودی نیازمند علت است؛ به همین دلیل برهان علیت را مورد تردید قرار داده‌اند؛ به این صورت که گفته‌اند: بنا بر اصل علیت، خدا نیز باید آفریننده‌ای داشته باشد. در حالی که در اصل علیت، «موجود» به طور مطلق مراد نیست؛ بلکه «موجود معلول» مراد است و از آنجا که خداوند سبحان معلول نیست، به علت و آفریننده نیز نیازی ندارد.

ملاک نیاز به علت

اکنون این پرسش رخ می‌نماید که ملاک احتیاج به علت چیست؟ بر اساس نظر ملاصدرا^۲ ملاک نیاز به علت، نحوه وجود آن است؛ به عبارت دیگر، فقر وجودی بعضی از وجودها (وجودهای ممکن) ملاک نیاز آنها به وجود غنی است و این مطلب با توجه به تشکیک در وجود روشن می‌شود؛ چه، هر مرتبه ضعیف‌تری وابسته به مرتبه قوی‌تر است. با دقت بیشتر، این مطلب به دست می‌آید که رابطه علیت را باید در میان وجود علت و وجود معلول جست‌وجو کرد، نه در ماهیت آنها، و این همان نتیجه طبیعی قول به اصالت وجود است؛ زیرا اگر وجود اصیل باشد، علت که امری خارجی است نیز در وجود تحقق می‌یابد. باید توجه داشت که وابستگی معلول، ذاتی وجود آن است؛ معلول وجود وابسته‌ای است که هیچ‌گاه از علت بی‌نیاز نخواهد شد. بنابراین وجود، به وجود رابط و مستقل تقسیم می‌شود که این مطلب را ملاصدرا دقیق بیان کرده است. با توجه به تمامی مطالب طرح‌شده، چه شد که فیزیک‌دانان اصل عدم قطعیت را مطرح کردند؟ آیا آزمایش‌هایی که در حوزه فیزیک کوانتوم انجام شده اصل علیت را طرد می‌کند؟ دیدگاه مکتب کپنهاکی چیست و با فلسفه چه تعارضی دارد؟ نظر فلاسفه اسلامی در رویارویی با این مسئله چیست؟

سخنان فلاسفه اسلامی درباره اصل علیت و نارسایی مفهوم علیت در ذهن فیزیک‌دانان

در این بخش در پی بررسی اصل علیت و درک مفهوم علیت در نظر فلاسفه هستیم و پس از تبیین دقیق مفهوم علیت، لغزشگاه‌های فیزیک‌دانان را در ادراک و تلقی مفهوم علیت مورد کنکاش قرار دهیم.

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۷۵-۱۷۸.

۲. محمدبن ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، ج ۱، ص ۳۲۳.

علیت از بدیهیات عقلی است و به داده‌های حسی نیاز ندارد

ابتدا این مطلب را یادآور می‌شویم که در فلسفه اسلامی «علیت» مفهومی عقلی است؛ یعنی پیش از اینکه به نظام طبیعت و داده‌های حسی توجه کنیم، می‌توانیم اموری را از لحاظ عقلی مورد توجه قرار دهیم که در اصل وجود، محتاج یک وجود برترند و آن وجود برتر، وجودشان را جعل کرده است. اینکه جاعل، وجود مجعول یا ماهیت آن را و یا اتصاف ماهیت مجعول به وجود را جعل می‌کند، مسئله مستقلی است که فعلاً خارج از بحث است. اما طبق حکم عقل، هر شیئی که باعث پیدایش شیء دیگر شود علت نام می‌گیرد و شیئی که در اصل وجود محتاج دیگری است معلول نام دارد. لذا ضرورت بین علت و معلول را عقل به طور فطری می‌یابد و در اصل پذیرفتن این مطلب نیاز به داده‌های حسی نداریم؛ هرچند در عالم حس و تجربه هم این حقیقت را دائماً می‌یابیم و تمامی امورمان را، چه آگاهانه و چه ناخودآگاه، با آن تنظیم می‌کنیم. این اصل از بدیهیات عقلی است که هر تجربه‌ای را با آن بررسی و قضاوت می‌کنند.

اقسام علت در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی شیء معلول همچنان که در اصل پیدایش نیازمند علت است، در تداوم هستی و بقا هم نیازمند علت است. علت در یک طبقه‌بندی، به علت تامه و علت ناقصه تقسیم می‌شود.^۱ علت تامه مجموعه کامل شرایطی است که به طور ضروری و قطعی باعث پیدایش معلول می‌شوند، و علت ناقصه برخی از شرایط و عواملی است که وجود آنها برای پیدایش معلول ضروری است، ولی به تنهایی برای پیدایش معلول کافی نیستند. به زبان ریاضی، علت تامه همان مجموع شرط کافی و لازم است و علت ناقصه معادل با شرط لازم می‌باشد. فلاسفه اسلامی علت را به چهار دسته علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی تقسیم کرده‌اند.^۲ علت فاعلی همان است که فاعل رابطه علیت می‌شود؛ علت مادی ماده و خمیره‌ای است که ساختمان معلول به وسیله آن ساخته می‌شود؛ علت غایی هدف و انگیزه‌ای است که فاعل از آفرینش معلول از پیش در نظر داشته است؛ مثلاً برای ساختن یک میز چوبی، نجار علت فاعلی و چوب علت مادی و نقشه قبلی میز علت صوری و انگیزه نجار از ساخت این میز علت غایی این معلول به حساب می‌آید.

۱. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمة، المرحلة الثامنة*، فصل ثانی، ص ۱۷۴؛ محمدبن ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، المرحلة السادسة، ج ۲ ص ۱۰۷
۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمة، مرحلة ثامنة*، ص ۱۷۵

تطبیق اقسام علت با تفکر فیزیک‌دانان

باید توجه داشت که در علوم تجربی مانند فیزیک، در بیشتر موارد به علت مادی یا علت فاعلی به تنهایی، علت می‌گویند که صرفاً یک نام‌گذاری و مسامحه در تعبیر است؛ زیرا این دو، معادل شرط لازم یا علت ناقصه‌اند. همچنین در فلسفه اسلامی به علت ناقصه اصطلاحاً معداً^۱ می‌گویند و این در حالی است که گاهی، در علوم جدید، به همین معادات علت گفته می‌شود. برای نمونه شرایط فیزیکی برای رشد گیاه، از قبیل خاک، هوا و نور آفتاب، معادات‌اند، ولی در علوم تجربی به آنها علت می‌گویند. برای یک واکنش شیمیایی مثل سوختن، حرارت کافی و نبودن رطوبت، معد است، ولی در علوم تجربی از آن به علت تعبیر می‌کنند. از این رو باید در مطابقت بین اصطلاحات علوم تجربی و فلسفه دقت کرد. بسیاری از خطاهای موجود در تفکر فیزیک‌دانان، ناشی از شناخت ناقص و کاربرد نادرست اصطلاحات فلسفی است.

در مورد علت غایی نیز باید گفت در علوم تجربی، به ویژه فیزیک، علت غایی پدیده‌های طبیعی به طور کامل مورد پژوهش قرار نمی‌گیرد؛ در حالی که در طبیعیات فلسفه اسلامی، بحث غایات^۲ اهمیت فراوانی دارد. در علوم تجربی جدید، با این فرض که پدیده‌های طبیعی ذی‌شعور نیستند و غایتی خاص برای آنها وجود ندارد، علت غایی در طبیعت نفی شده و مورد تحقیق واقع نمی‌شود و تمام تلاش صاحبان این علوم، یافتن علل دیگر و همچنین نحوه رفتار علت صوری در طبیعت و بررسی علت فاعلی است. لذا جمله معروف انیشتین به همین محتوا دلالت می‌کند؛ او می‌گفت: «من به جزئیات طبیعت علاقه زیادی ندارم، بلکه می‌خواهم ایده‌ها و طرح‌های آفریننده طبیعت را بفهمم».^۳

با بیان مطالب فوق نتیجه می‌گیریم که:

اولاً، عدم قطعیت و ادعای نفی علیت، بیشتر به روشن نبودن مفهوم علیت در ذهن فیزیک‌دانان بازمی‌گردد و ثمره مذهب اصالت تجربه و دیدگاه پوزیتیویسم است که بر فیزیک‌دانان آن عصر سایه افکنده بود؛

ثانیاً از نوشته‌ها و سخنان آنها معلوم می‌شود منظورشان از انکار علیت و طرح اصل عدم قطعیت، نخست نفی فاعل معین در حوزه فیزیک ذرات بسیار خرد است؛ نهایتاً به دلیل نفی فاعل، نحوه رفتار ذرات بنیادین در فیزیک کوانتوم از الگویی واحد تبعیت نمی‌کند؛ یعنی صورت و علت صوری، نامعین و غیرقطعی است.

برای روشن شدن مطلب، اصل عدم قطعیت را در کلام فیزیک‌دانان مرور می‌کنیم.

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله ثامنه، ص ۱۷۵: «وقال الحکیم السبزواری: مذهب الحکماء أنَّ العِلل معدّات ومراد القوم بكون القوة المعدّة معناها اللغوي، أي المهيّء والواسطة في إيصال الأثر المؤثر الحقيقي والمصنّف ذکر فی کتابه المبدأ والمعاد حيث ذکر أنَّ الفاعل الحقيقي المعطى الوجود لا يكون إلا برىء ممّا بالقوة مطلقاً، وهو ليس إلّا واجب الوجود بالذات تعالی، وما عداه معدّات و وسائل الوجود» (ر.ک: تعلیقه‌های اسفار، ج ۹، ص ۶۹). از میان فلاسفه غربی، مالبرانش به این مطلب، تحت عنوان نظریه علل معدّه (occasional causes doctrine)، قائل شده است.

۲. همان، الفصل الحادی عشر، ص ۱۹۶.

۳. مهدی گلشنی، *دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر*، ص ۲۰.

اصل عدم قطعیت

در سال ۱۹۲۷ ورنر هایزنبرگ^۱ که در حوزه میکروفیزیک و فیزیک کوانتوم^۲ پژوهش می‌کرد، با بهره‌گیری از تئوری تبدیل دیراک - یوردان، پاره‌ای معادلات ریاضی - فیزیکی را استنتاج کرد که کمی بعد به روابط عدم قطعیت هایزنبرگ شهرت یافت. تفسیر و استنتاج او این بود که در یک سیستم ذرات کوانتومی^۳، به هیچ روی امکان ندارد که مختصات یک سیستم کوانتومی^۴ را با دقت اندازه‌گیری کنیم؛ زیرا در آن دستگاه مختصات، هر چه دقت در اندازه‌گیری یک بُعد بیشتر باشد، به همان اندازه، دقت در اندازه‌گیری بُعد دیگر کاهش می‌یابد. به تعبیر روشن‌تر، در حوزه زیرساخت اتم، هرگاه بخواهیم با ابزارها و روش‌های بسیار دقیق، مکان یک الکترون را در لحظه‌ای معین از زمان پیدا کنیم، به هیچ روی نمی‌توانیم سرعت الکترون را محاسبه کنیم، و برعکس، هرچه در اندازه‌گیری سرعت الکترون دقت بیشتری کنیم، پیدا کردن مکان الکترون به همان نسبت مشکل و ناممکن خواهد بود.

بر اساس آزمایش‌ها، مکان یک الکترون را می‌توان با تاباندن نور بر آن، و مشاهده پراکندگی بازتاب نور با میکروسکوپ به دست آورد. بر اساس قوانین موجی بودن نور، هر چه طول موج تابیده شده کمتر باشد، تعیین مکان الکترون دقیق‌تر خواهد بود؛ اما نوری که به الکترون می‌تابد در تغییر حرکت الکترون و اندازه‌گیری سرعت آن دخالت می‌کند. هایزنبرگ پس از محاسبه عدم قطعیت حاصل از پدیده کامپتون^۵ و دهانه محدود میکروسکوپ، به این نتیجه رسید که دقت حاصله، از حدی که روابط عدم قطعیت پیش‌بینی می‌کند فراتر نمی‌رود.^۶

تعبیر و نتایج فلسفی روابط عدم قطعیت

نخست گمان می‌شد که این روابط، از محدودیت ابزارهای اندازه‌گیری نشئت می‌گیرد؛ اما بعدها تلاش شد اثبات شود که این عدم قطعیت، دقیقاً مربوط به رفتار خود الکترون‌هاست و به تنگناهای اندازه‌گیری ربطی ندارد. این موضوع باعث برخی نتیجه‌گیری‌های فلسفی، و پیدایش پاره‌ای تغییرهای متافیزیکی شد.

۱. ورنر هایزنبرگ (Werner Hisenberg)، فیزیک‌دانی آلمانی و متولد ۱۹۰۱ است که در سال ۱۹۲۷، روابط عدم قطعیت را انتشار داد و در سال ۱۹۳۲، جایزه نوبل فیزیک را دریافت کرد.
۲. مراد از فیزیک کوانتومی (Quantum physics) فیزیکی است که بر اساس نظریه کوانتوم بنا شده است.
۳. ذرات کوانتومی (Quantum particles) ذراتی هستند که از قوانین مکانیک کوانتومی تبعیت می‌کنند و برخی خواصشان شبیه خواص ذره کلاسیک، و برخی دیگر شبیه خواص موج کلاسیک است.
۴. سیستم کوانتومی یا مکانیک کوانتومی (Quantum Mechanics) مکانیکی است که جایگزین مکانیک نیوتونی شد تا وصفی دقیق از رفتار سیستم‌های اتمی و زیراتمی به دست دهد. در این نظریه، برخی پرسش‌ها تنها پاسخ احتمالی دارد.
۵. کامپتون (Compton) ثابت کرده بود که کوانتوم نوری «مقدار حرکت» دارد و بسیار شبیه به ذره عمل می‌کند.
۶. محمود عبائی کوبائی، مرزهای فیزیک و فلسفه، ص ۱۱۵-۱۱۷.



هایزنبرگ اهمیت فلسفی نظریه خود را در این دید که اصل علیت را طرد کند. وی رابطه علیت را با یک گزاره شرطی متصله بیان کرد، بدین صورت که «اگر حال را دقیقاً بدانیم، آینده را می‌توانیم پیش‌بینی کنیم».^۱ او می‌گفت: «مشاهده‌های تجربی و استنتاج‌های ریاضی، جزء نخستین این گزاره شرطیه (مقدم) را ابطال کرده است؛ پس اصل علیت طرد می‌شود». خلاصه سخن آنها این بود که اگر نتوان آینده یک سیستم را بر اساس شناخت دقیق وضعیت حال پیش‌بینی کرد، این امر نشان می‌دهد که علیت حکومتی ندارد و حوادث، بر اساس شانس یا اراده آزاد رخ می‌دهد.

دیدگاه و برداشت هایزنبرگ از روابط عدم قطعیت، به اندیشه‌های خود او محصور نشد؛ بلکه با استقبال جمع نسبتاً زیادی از فیزیک‌دانان معاصر او و برخی از فلاسفه زمان روبرو شد. بسیاری از فیزیک‌دانان فیلسوف مشرب، قانع شده بودند که سیستم‌های کوانتومی، ذاتاً «غیر موجب»^۲ اند و دست‌کم اصل رکین علیت در آن حوزه حکومتی ندارد. برخی از همین گروه، به مقابله با دترمینیسم پرداختند و نفی موجبیت را حل‌کننده مشکل آزادی اراده انسانی می‌دانستند؛ زیرا پیش‌تر گمان می‌شد که انسان و مغز او، ارگانیسم بسیار پیچیده‌ای است که ضرورتاً از قوانین تخلف‌ناپذیر بیوفیزیک پیروی می‌کند. بدین وسیله دیدگاه مکانیکی‌ای که درباره جهان طبیعت و فرایندهای طبیعی وجود داشت نفی شد.

کامپتون، فیزیک‌دانان برجسته، در کتاب *آزادی انسان* می‌نویسد: «دیگر قابل توجیه نیست که قانون فیزیکی را به‌عنوان شاهی علیه آزادی انسان به کار ببریم».^۳ ویتکنشتاین،^۴ فیزیک‌دانان دیگری که به این موضوع‌ها علاقه نشان می‌داد نیز گفته است: «خرافات چیزی جز اعتقاد به ارتباط علی نیست».^۵ یوردان نیز از همین گروه است و چنین می‌گوید: «رخنه در زنجیره علل، راه را برای آزادی اخلاقی باز می‌کند».^۶

فیلسوف نامدار انگلیسی، برتراند راسل،^۷ نیز در ابتدا از عدم قطعیت و نفی اصل موجبیت استقبال کرد. وی خیلی زود از موضع خود عدول، و در طرد موجبیت تردید کرد؛ اما به هر حال در سال ۱۹۲۷ در کتاب *تحلیل ماده* می‌گوید:

تا آنجایی که نظریه کوانتوم در زمان حال می‌تواند بگوید، اتم‌ها نیز ممکن است اراده آزاد داشته باشند، اما محدود به یکی از چندین انتخاب باشند.^۸

۱. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۵۲.

۲. موجب بودن، همان اصل ضرورت علی و موجبیت، معادل دترمینیسم (Determinism) است.

۳. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۵۴.

4. Wittgenstein

۵. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۵۶.

۶. همان، ص ۱۵۴.

7. Russel

۸. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۵۵.

او در کتاب معروف دیگرش می‌گوید:

دردناک‌ترین ره‌آورد این نظریه (کوانتوم) ... این است که عمومیت قانون علیت را مورد شبهه قرار می‌دهد.^۱

مکتب کپنهاکی^۲

دیدگاه این مکتب مجموعه‌ای از اصول، مانند اصل مکملیت،^۳ اصل عدم قطعیت و... است. در این مکتب، افرادی مانند هایزنبرگ، پائولی و... به این نتیجه رسیده بودند که وظیفه فیزیک، تنها تنظیم داده‌های حسی، به وسیله صورت‌بندی (فرمالیزم) ریاضی است و باید در راستای این تنظیم داده‌های حسی، فیزیک‌دانان بتوانند یک حادثه را، بر اساس شناخت دقیق وضعیت موجود (حال)، پیشگویی کنند. از نظر این گروه آنچه اصالت دارد، جهان پدیده‌هاست و غیر از پدیده‌های ظاهری چیزی وجود ندارد. آنان از دیدگاه‌های پوزیتیویستی^۴ فیلسوفان معاصر خود متأثر بودند و با تأکید می‌گفتند فیزیک کوانتوم انتهای جاده پژوهش‌های فیزیک است، و با این مفروضات، به تعبیر ویژه‌ای از معناداری قضایا رسیده بودند و آن اینکه هر پرسش یا فرضیه‌ای که مکانیک کوانتوم نتواند آن را آزمایش کند یا بدان پاسخ دهد، بی‌معناست.

مخالفان مکتب کپنهاکی

گروه دیگری از فیزیک‌دانان فیلسوف‌مشرّب و نامدار به مخالفت با مکتب کپنهاکی و تحلیل‌ها و تعبیرهای پیروان آن پرداخته‌اند. این گروه را «آلبرت انشتین» و «شرودینگر» رهبری می‌کردند. سپس دوبروی و بوهم نیز به آنان پیوستند. این گروه طرد دترمنیسم را نپذیرفتند و به دیدگاه‌های ابزارانگاران و پوزیتیویستی مکتب کپنهاکی، انتقادهایی شدید وارد کردند و به هیچ روی نمی‌توانستند بپذیرند که فیزیک کوانتوم، آخر خط فیزیک باشد؛ بلکه بر این باور بودند که تجربه‌های چندده‌زارساله تاریخ علم، به ما می‌آموزد که هیچ‌گاه یک تئوری، کامل‌ترین و آخرین حرف به‌شمار نمی‌آید. این گروه به پیش‌بینی نتایج آزمایش‌ها قانع نبودند؛ بلکه می‌خواستند توضیحی برای فهم دقیق حوادث فیزیکی بیابند. انشتین می‌گفت: «من نمی‌خواهم بدانم

۱. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۵۶.

۲. مکتب و مشربی خاص در فیزیک و فلسفه که در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ به دست نیلس بور و همکارانش شکل گرفت و چیزی نگذشت که فیزیک‌دان‌های دیگری با آنان هم‌داستان شدند.

۳. اصل مکملیت (complementarity) ایده‌ای است که بور ارایه کرد و بر اساس آن، توصیف یگانه از یک پدیده اتمی امکان ندارد؛ اما توصیف‌های مکمل مانع‌الجمع برای سیستم‌های اتمی وجود دارد و هر یک در شرایطی کامل‌اند.

۴. پوزیتیویسم (positivism) مکتبی است در فلسفه علم که اعتقاد دارد علم تنها با کمیات مشاهده‌پذیر سروکار دارد، و هدف علوم تجربی، تنظیم همان مشاهدات روشمند است.

خداوند چگونه این جهان را خلق کرده است؛ من به این پدیده یا آن پدیده یا طیف و عنصر علاقه‌مند نیستم؛ من می‌خواهم اندیشه‌های او را بدانم. بقیه جزئیات است».^۱

وی همچنین در جای دیگر می‌گوید: «من فکر نمی‌کنم که چنین نظریه‌ای (مکانیک کوانتوم)^۲ ماندنی باشد».^۳ این کوشش‌ها (پژوهش‌های فیزیکی) بر این باور مبتنی است که هستی، ساختاری کاملاً هماهنگ دارد. بعدها این جمله او در انکار عدم قطعیت بر سر زبان‌ها افتاد: «با وجود این، من نمی‌توانم قبول کنم که خداوند تاس می‌اندازد».^۴

تفسیرهای فلسفی از اصل عدم قطعیت

با توجه به مطالبی که بیان شد، فیزیک کوانتومی، افزون بر انقلابی که در دیدگاه‌های سستی فیزیک پدید آورد، تحولاتی را نیز در اندیشه‌ها و نگرش‌های فلسفی رقم زد؛ تا آنجا که اصل عدم قطعیت هاینبرگ، شدیدترین ضربه‌ها را بر پیکره اندیشه‌های کلاسیک فلسفی و فیزیکی وارد ساخت. هر گروه از دانشمندان با توجه به مبانی فلسفی و جهان‌بینی خود می‌کوشیدند پاسخی مناسب برای روابط عدم قطعیت، و توجیهی معقول برای آن بیابند. این امر منجر به واکنش‌های متفاوت در برابر فیزیک کوانتوم و اصل عدم قطعیت شد که بدان اشاره شد. اکنون می‌توان این واکنش‌های علمی و تفسیرهای فلسفی را به صورت زیر طبقه‌بندی کرد:

تفسیر اصل عدم قطعیت به عدم تعین در خود طبیعت

بسیاری از فیزیک‌دانان، به خصوص پیروان مکتب کپنهاکی، بر این باور بودند که عدم تعین، یک ویژگی عینی برای نفس طبیعت است. آنها معتقد بودند از آنجا که نظریه کوانتوم با هزاران آزمایش آزموده شده است، باید مانند تمام نظریات اثبات‌شده علمی پذیرفته شود و تصاویر و نتایجی که ارائه می‌دهد، اطمینان‌بخش شمرده شود. بر اساس این تعبیر، ذرات بنیادین حوزه میکروفیزیکی با اشیای متعارف و روزمره تفاوت زیادی دارند؛ در یک سیستم کوانتومی، واقعاً هیچ پیوند و ربط علی‌ای میان رویدادهای مشاهده‌پذیر ملاحظه نمی‌شود. حوزه زیرساخت اتمی، حوزه‌ای است که در آن، رویدادها آزادانه مقدر می‌شوند. هاینبرگ معتقد است: گذر از امکان به فعل در طی عمل مشاهده انجام می‌گیرد.^۵

۱. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۲۰.

۲. همان سیستم کوانتومی است (Quantum Mechanic).

۳. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۴۰.

۴. همان، ص ۱۲۳.

۵. ایان بارپور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۳۳۹.

به نظر او در آنجا ما دقیقاً شاهد به فعلیت رسیدن استعدادها و قوا هستیم و در این مسیر، خودِ عمل مشاهده یکی از بالقوه‌گی‌های موجود را تحقق و فعلیت می‌بخشد و فعالیت مشاهده‌گر، جزء سرنوشت رویداد اتمی می‌شود. به گفته برخی پژوهشگران دیگر، رویداد اتمی نامعلول است؛ یعنی جبری و ازپیش‌تعیین‌شده نیست؛ بلکه رویدادها، بدون ارتباط با سوابق گذشته‌شان، از نو پدید می‌آیند. البته به طور مطلق، پیوند با گذشته در آن حوزه، منقطع نیست؛ بلکه بدین صورت است که بالقوه‌گی‌ها و امکان‌های مقدر، از پیش موجود است؛ ولی رخدادها تنها یکی را، به‌دلخواه یا براساس شانس و تصادف، به فعلیت می‌رسانند. شاید بتوان گفت گونه‌ای علیت بسیار خفیف در کار باشد و به نظر هاینبرگ این همان بازگشت مفهوم قوه و امکان است؛ البته نه به شکل ارسطویی که قوه در راه رسیدن به غایتی معین و مقدر (فعلیت خاص) در حرکت باشد؛ بلکه به گونه‌ای است که احتمالات در آن حوزه به یک سلسله امکان ربط پیدا می‌کند و آینده کاملاً مبهم نیست؛ بلکه از بین احتمالات محدود، نامعین و غیرقطعی رقم می‌خورد.

براساس این نظریه می‌توان نتیجه گرفت که راه برای رویدادهای تازه و پیش‌بینی‌ناپذیر در طبیعت باز است. بر فرض اینکه جهان به وضع سابقش برگردد، به هیچ روی سیر و خط گذشته‌اش را تکرار نمی‌کند و زمان و تاریخمندی جهان نیز تکرارناپذیر است؛ زیرا در هر نقطه یک رویداد دیگر، می‌تواند از میان استعدادها و بالقوه‌گی‌ها محقق شود، و به فعلیت برسد. قوه و امکان، امری وجودی است و نه صرفاً ذهنی، و جهان را لحظه به لحظه شکلی جدید می‌بخشد. گروهی از متکلمان اسلامی^۱ به «اولویت» که مشابه این نظریه است، معتقدند؛ ولی فلاسفه اسلامی بطلان آن را اثبات کرده‌اند. توضیح اینکه گروهی از متکلمان پنداشته‌اند که اگر بگوییم ممکن، هنگام رجحان یافتن یکی از دو طرف وجود و عدم برای آن، به وجوب متصف می‌شود، لازمه‌اش این است که واجب در مقام آفرینش، فاعل موجب باشد؛^۲ از این رو، آنان معتقد بودند که خروج ماهیت از مرتبه تساوی نسبت به وجود و عدم، و رجحان یافتن یکی از وجود و عدم برای آن، به این است که وجود یا عدم برای ماهیت، اولی شود؛ یعنی کافی است ماهیت به وجود یا عدم نزدیک شود، بدون اینکه به آن برسد. به باور ایشان همین اندازه برای بیرون آمدن ماهیت از حد امکان کافی است.^۳

۱. مراد معتزله است.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۹۹؛ محمدبن‌ابراهیم شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، ج ۱، ص ۱۲.

۳. حکیم سبزواری می‌گوید: «لا یوجد الشیء بأولویة - غیریه تکنون أو ذاتیة - کافیة أو لا علی الصواب - لابد فی الترجیح فی الایجاب».



دلیل نخست بر فساد قول به اولویت

با اولویت یافتن یکی از دو طرف وجود یا عدم، وقوع طرف دیگر همچنان جایز است؛ بنابراین اگر طرف اولویت یافته تحقق یابد - گرچه این اولویت ها تا بی نهایت ادامه یابد اما به چیزی (وجوب) نرسد که طرف اولویت یافته را متعین سازد و به واسطه آن، جواز تحقق طرف دیگر متغی شود - جای این پرسش است که چرا با اینکه وقوع طرف دیگر جایز است، این طرف تحقق یافت؟

دلیل دوم بر فساد قول به اولویت

قول به اولویت قانون علیت را - که می گوید ماهیات ممکن برای آنکه موجود یا معدوم شوند ضرورتاً به علت نیاز دارند - ابطال می کند؛ زیرا بنا بر قول به اولویت، هنگامی که علت یکی از دو طرف وجود و عدم حضور دارد و تحقق آن طرف به واسطه حضور علتش رجحان یافته است، تحقق طرف دیگر، یعنی طرف مرجوح، همچنان جایز است؛ پس اگر در فرض مذکور، طرف مرجوح تحقق پیدا کند، تحققش بدون علت است و این خلف بوده، قانون علیت را نقض می کند.

۲. عدم قطعیت ناشی از جهل بشر (عدم معرفت یقینی)

گاهی به دلیل در دسترس نبودن معرفت محکم و یقین آور نسبت به یک حادثه و پدیده، انسان گمان می کند که در خود طبیعت، گونه ای عدم تعین وجود دارد؛ برای نمونه پیشگویی قطعی درباره وضع هوا در آینده نسبتاً دور یا بسیار دور ممکن نیست؛ اما این امر هیچ گاه به دلیل عدم قطعیت در نفس طبیعت نیست؛ بلکه عدم پیشگویی اوضاع جوی، در نقص دستگاه های اندازه گیری و وسیع بودن فاکتورهای عمل کننده ریشه دارد که دقیقاً به علم و معرفت ما مربوط می شود. در این صورت، عدم قطعیت مسئله ای ذهنی است نه عینی.

شمار اندکی از فیزیک دانان از جمله ماکس پلانک و انیشتین و متأخرانی مانند دیوید بوم و دوبری بر این عقیده بودند که عدم قطعیت در کوانتوم، به جهل کنونی ما مربوط است. این گروه بر این باورند که سیستم های کوانتومی نیز محکوم به قوانین علی و تخلف- ناپذیرند و سرانجام راز آنها گشوده می شود و روشن خواهد شد که طبیعت در همه جا به صورت یک نواخت، از قوانینی بسیار دقیق پیروی می کند. به هر حال شانس و اتفاق در طبیعت راهی ندارد و هر حادثه معلول شرایط ویژه ای است که ممکن است ما هنوز به آن دست نیافته باشیم، از این رو به طور موقت در این امور، از حساب احتمالات استفاده می کنیم؛ برای نمونه شاید اگر به اندازه کافی درباره فشار پرتاب سکه، میزان مقاومت هوا، قوانین آیرودینامیک، بالستیک و جاذبه اطلاعات دقیقی به دست آوریم، دیگر حساب احتمالات درباره احتمال پنجاه درصدی هر کدام از دو روی سکه، قابل پیش بینی خواهد

شد.^۱ از این رو با گذشت زمان از این حقیقت پرده برداشته خواهد شد که چیزی به نام شانس و اتفاق وجود ندارد و با همین قوانین موجود در طبیعت می‌توان یافت که حتی سیستم‌های کوانتومی هم محکوم به قوانین علی‌اند. بر همین مناسبت که انیشتن می‌گوید: «من فکر نمی‌کنم چنین نظریه‌ای ماندنی باشد».^۲

۳. عدم قطعیت به دلیل محدود بودن وسایل کسب معرفت یا محدودیت مفهومی

شماری از فیزیک‌دانان بر این باورند که عدم قطعیت، نتیجهٔ جهل موقت و نسبی ما نیست؛ بلکه به دلیل محدودیت وسایل کسب معرفت است، یا اینکه نقص ساختاری دستگاه ادراکی بشر او را از فهم دقیق حوزه‌های میکروفیزیکی برای همیشه ناکام می‌گذارد. این محدودیت‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) محدودیت‌های تجربی

به دلیل وجود این محدودیت‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانیم به وسیله آزمایش‌های روشمند تجربی، حوزهٔ زیرساخت اتم را دریابیم؛ زیرا هنگامی که با ابزارهای موجود، یک سیستم کوانتومی را مستقیماً مشاهده می‌کنیم، موجب اختلال و به هم خوردن نظم آن سیستم می‌شویم و سیستم پس از مشاهده، با سیستم پیش از مشاهده یکسان نیست؛ از این رو محدودیت‌های ابزاری موجود، ما را از بررسی دقیق سیستم کوانتومی محروم می‌کند؛ مثلاً برای اینکه یک الکترون منفرد را مشاهده کنیم، باید پرتو نوری به آن تابیده شود؛ ولی اگر آن الکترون را با کوانتوم نور (فوتون) بمباران کنیم، این عمل وضعیتی را که می‌خواهیم مشاهده کنیم با سرعت به هم می‌زند؛ چراکه استفاده از کوانتوم نور با طول موج کوتاه‌تر، به ما امکان می‌دهد که محل الکترون را به صورت دقیق‌تری تعیین کنیم؛ ولی همین کوانتوم نوری، انرژی بسیار شدیدتری دارد و اغتشاش بیشتری در سرعت الکترون ایجاد می‌کند. به هر حال با هرگونه اندازه‌گیری یک سیستم، ممکن است یک نوع دقت را از دست داده، نوع دیگری را به دست آوریم. البته در فیزیک کلاسیک نیز این امر صادق است؛ ولی اختلال در سیستم در طی روند مشاهده، به اندازه‌ای کم است که در نظر گرفتن یا نگرفتن آن، نتیجهٔ مشاهده را دگرگون نمی‌کند.

ب) محدودیت‌هایی که به دلیل نقص ساختاری دستگاه ادراکی بشر است

شماری از فیزیک‌دانان بر این باورند که مشکل از ناحیهٔ اندیشهٔ انسان است. توجیه مطلب این گونه است که انسان، برای شناخت جهان، دائماً در حال مفهوم‌سازی است و با

۱. محمود عبائی کوبائی، مرزهای فیزیک و فلسفه، ص ۱۲۹.

۲. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۵۸.

انتزاع مشترکات اشیای گوناگون، مفهوم کلی می‌سازد. تجرید و انتزاع وسیله‌ای برای شناخت جهان و طبقه‌بندی اشیا به شمار می‌رود. این مفاهیم روشنگر، از تجربه گرفته شده و سپس برای فهم جهان اتم به کار رفته است؛ در حالی که صورت‌بندی مدل‌های اتمی بیش از آنکه از تجربه اخذ شده باشد، محصول نیروی اندیشه انسان است. اکنون در حوزه میکروفیزیکی، خود این مسئله، مشکل‌ساز شده است.

هایزنبرگ در این باره می‌گوید: «اتم در فیزیک مدرن، بسیار انتزاعی‌تر از اتم اتمیست‌های یونان است».^۱ ما با معادله‌های ریاضی می‌توانیم آنچه را در آزمایش‌ها رخ می‌دهد توصیف کنیم، ولی نمی‌توانیم صفات واقعی آن حوزه را ادراک کنیم. دوگانگی موج - ذره یکی از نمونه‌های روشن از ضعف دستگاه معرفتی بشر است که نمی‌تواند رویدادهای جهان خود را بفهمد. در یک کلام باید گفت هیچ چیز در زندگی روزمره نیست که با حوزه شگرف اتم قابل قیاس باشد. البته این دیدگاه در تحلیل نهایی، مبتنی بر لادریگری است و به حوزه‌های معرفت‌شناختی نیز کشیده شده است و نادرستی آن در جای خود قابل بررسی و پژوهش است.

۴. عدم تعیین، به عنوان اراده آزاد در طبیعت

یکی دیگر از توجیه‌هایی که برای با اصل عدم قطعیت بیان شده، مسئله آزادی اراده در خود طبیعت است. برتراند راسل می‌گوید: «اتم‌ها نیز ممکن است اراده آزاد داشته باشند».^۲ روش بحث بعضی از فیزیک‌دانان و دانشمندان در اثبات اختیار و اراده آزاد انسان نیز این‌گونه است که از اصل عدم قطعیت، برای اثبات اختیار و اراده آزاد انسان استفاده کرده‌اند. استدلال آنان این است که اگر در بنیادی‌ترین و ساده‌ترین شکل‌های ماده (اتم)، قطعیت، تعیین و تقدیر وجود نداشته باشد، حتماً در شکل‌های پیچیده‌تر آن، و به طریق اولی در موجودات زنده، عدم تعیین حکمفرماست و این عدم تعیین را نشانه وجود اراده آزاد در طبیعت و انسان فرض کرده‌اند.^۳ افزون بر انتقادهایی که بر خود اصل عدم قطعیت وارد است، این دیدگاه اشکال‌های دیگری نیز دارد؛ برای نمونه عدم تعیین را با اختیار معادل می‌داند؛ در حالی که ممکن است عدم قطعیت حاکی از تصادف و بخت‌مندی رفتار الکترون بوده، به اختیار و آزادی تصمیم و اراده ربطی نداشته باشد؛ مثلاً اگر کسی در یک قرعه‌کشی برنده شود، هرگز نمی‌توان گفت که آن قرعه، با اختیار خود، به نفع فلان کس عمل کرد. در هر حال، اگر در اصل علیت رخنه‌ای یافت شود، فی‌نفسه معنای آزادی اراده را همراه نخواهد داشت.

۱. ورنر هایزنبرگ، ترجمه محمود خاتمی، فیزیک و فلسفه، ص ۶۱.

۲. مهدی گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، ص ۱۵۵.

۳. جینز، فیزیک و فلسفه، ص ۳۳۷.

با در نظر گرفتن تمام مطالب بالا، باید تصریح کرد که رابطه علیت، اختیار انسان را سلب نمی‌کند؛ همچنان که اصل عدم قطعیت نیز نمی‌تواند گونه‌ای اراده و اختیار را برای جهان اثبات کند.^۱

علیت و آزادی اراده در جهان طبیعت از نظر فلاسفه اسلامی

اقوالی که برخی دانشمندان در خصوص اراده آزاد موجودات عرضه کردند، به دلیل نداشتن تلقی صحیح از علیت و مسائل پیرامون آن، مورد خدشه قرار گرفت. اکنون با توجه به مبانی حکمت صدرایی و فلسفه اسلامی، تبیین صحیحی از این موضوع خواهیم نمود. در اینجا لازم است به چند نکته توجه داشته باشیم:

اولاً، در فلسفه اسلامی، اراده موجودات رابطه طولی دارد و تحت اراده علل طولیه است؛ ثانیاً، اختیار انسان به صورت امر بین‌الامرین است؛ یعنی نه جبر محض است و نه تفویض محض؛ بلکه هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، اسنادش به اوست و ایجادش به علل طولیه است و این، توحید در افعال است؛

ثالثاً، وقتی به اصالت وجود و تشکیک وجود قائل شویم و بلکه طبق حکمت صدرایی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت را بیابیم، برای ما معلوم می‌شود که در واقع یک واحد حقیقی است که در عالم ظهور کرده است. پس باید تمام آثار و صفات در تمام مراتب وجود ظهور کند و این را ظهور اسمائی عالم گویند.

با بررسی عمیق مطالب فلسفه اسلامی به‌ویژه مکتب صدرایی، به این نتیجه مهم و ارزشمند می‌رسیم که اراده آزاد در تمام مراتب هستی تحقق دارد؛ یعنی نه تنها انسان دارای اراده است، بلکه طبیعت و حتی اتم نیز اراده آزاد دارد.

برای فهم بهتر این مطلب باید اصالت وجود را که مورد تأکید ملاصدراست پذیرفت، و از آنجا که وجود دارای مراتب و درجاتی است - که از شدیدترین و کامل‌ترین مرتبه شروع می‌شود و به پایین‌ترین مرتبه در عالم ماده که به آن وجود «اخص» می‌گویند، می‌رسد -^۲ و نیز از آنجا که وجود، منشأ اثر است و صفات و آثار ذاتی، مانند «علم»، «اراده»، «حیات» و «قدرت»، دارد و هر چه مرتبه وجودی شیء بالاتر و عالی‌تر باشد، شدت این صفات ذاتی و آثار خارجی آنها نیز بیشتر می‌شود، از این رو نه تنها انسان، بلکه حتی حیوانات و گیاهان نیز از حیات، علم، اراده و قدرت برخوردارند؛ با این تفاوت که درجه حیات، علم، اراده و قدرت آنها در مقایسه با انسان ضعیف‌تر است.

پس جهان ماده و طبیعت نیز مرتبه‌ای، هرچند ضعیف، از مراتب وجود است و لزوماً صفات و آثار هستی (شعور، اراده، حیات، علم و قدرت) را داراست. اما باید یادآور شد که

۱. میرعبدالحسین نقیب‌زاده، فلسفه کانت، ص ۲۷۰.

۲. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه سبزواری، ص ۱۵۰.

این صفات برای جمادات و اجرام در درجه‌ای بسیار نازل تحقق دارد. آثار خارجی این صفات در آنها به اندازه‌ای ضعیف است که برای بشر قابل درک نیست. بسیاری از آیات قرآن تصریح می‌کنند که آسمان‌ها و زمین، خداوند را تسبیح می‌گویند؛ در حالی که انسان این تسبیح را درک نمی‌کند:

۱. يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛^۱

۲. سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛^۲

۳. وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ؛^۳

۴. تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا؛^۴

گروهی از مفسران بر این باورند که تسبیح موجودات به معنای قوانین تکوینی است که در اجزاء طبیعت و اجرام سماوی جاری و حاکم است یا اینکه جهان طبیعت تجلیگاه صفات جمال و جلال است. باید گفت که معنای تسبیح موجودات، غیر از معنای گفته‌شده است؛ زیرا قرآن تصریح می‌کند که شما تسبیح موجودات را ادراک نمی‌کنید.^۵

با توجه به توضیحات بالا باید یادآور شد که اولاً، با پذیرفتن وجود حیات و صفات تبعی آن در سراسر نظام هستی و اجزای طبیعت، بسیاری از معضلات فیزیک‌دانان و فلاسفه حل می‌شود؛ ثانیاً، باید پذیرفت که خود اراده آزاد نیز در فلسفه اسلامی، گونه‌ای علیت است. از این رو تمام رخدادهای حوزه میکروفیزیکی، توجیه و تفسیرپذیر خواهند بود؛ یعنی اجزای بنیادین عالم ماده، با اراده خود که مخلوق اراده ازلی و سرمدی است، از میان قوا و استعدادها و ویژه، یکی را به فعلیت می‌رسانند و بدین ترتیب، آفرینش پی‌درپی و تکرارناپذیری در سراسر گیتی جریان می‌یابد.

این مطلب هنگامی به اوج خود می‌رسد که حرکت جوهری ملاصدرا درست تبیین و تفهیم شود. اگر فیزیک‌دان‌ها با حرکت جوهری آشنا شوند، دگرگونی شگرفی در علم فیزیک به وجود می‌آید که زمینه‌ساز جهش علمی و تولید علم خواهد بود.

ملاصدرا با تبیین حرکت جوهری و اینکه هیچ چیزی در عالم ماده سکون ندارد و همه در حرکت‌اند، بسیاری از مسائل پیچیده را حل کرد. از جمله این مسائل، نحوه پیدایش نفس

۱. تغابن (۶۴): ۱.

۲. حشر (۵۹): ۱.

۳. بقره (۲): ۱۱۶.

۴. اسراء (۱۷): ۴۴.

۵. ر.ک. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۲۴۹، (مفتاح شانزدهم، لمعه دوم).

و ارتباط آن با جسم است؛ صدرالمتهلین بر مبنای حرکت جوهری اثبات کرده است که ماده، بر اثر حرکت جوهری، آرام و به تدریج به کمال می‌رسد و شرایط پذیرش نفس را به دست می‌آورد. نفس پس از پیدایش نیز مرتب در حال حرکت و تکامل است^۱ تا به کلی از ماده، مجرد شود و به صورت جاوید باقی بماند؛ یعنی اثبات کرد که انسان، موجودی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست.^۲

از این رو لازم است فیزیک‌دان‌های عصر جدید این نظریه صدرالمتهلین را مبنا قرار داده، آزمایش‌ها و کاوش‌های جدیدی در حوزه فیزیک کوانتوم انجام دهند؛ زیرا اجزای بنیادین ماده پیوسته در حال تحول‌اند و این تحولات نتیجه مجموعه‌ای از علل و عوامل ضروری و تخلف‌ناپذیر است. بنابراین اگر تحولات را ناشی از بی‌نظمی عالم بدانیم، سخنی نادرست است؛ چه، ماده‌ای که در حال تکون و فعلیت است، تحت تدبیر عوالم وجودی ما فوق است. به قول جناب میرفندرسکی:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
از این رو همچنان که مراتب عالیة هستی تحت تدبیر مدبر حقیقی عالم است، مراتب
ضعیف‌تر نیز تحت تدبیر آن مدبر حقیقی است.

جمع‌بندی

شانس و بخت در نظام عالم، ساخته و پرداخته قوه خیال انسان است و همه چیز تحت قوانین علی - معلولی است، حتی هایزنبرگ برای طرد علیت، از یک قاعده و استدلال علی استفاده کرده است. استدلال هایزنبرگ این بود که علیت به دلیل ملاحظه در شیء مورد مشاهده، نامعتبر می‌شود؛ یعنی در پی یک تفاعل علی ویژه به این نتیجه رسید. انشتین هرگز نپذیرفت که اعتقاد به علیت یا پیوستگی را رها کند یا نیاز به توجیه علی در فضا و زمان را به سود یک نظریه آماری کنار بگذارد. او نظریه آماری را وصفی ناقص به‌شمار آورد که دیر یا زود جایش را به نظریه‌ای کاملاً علی خواهد داد.

جریان تجربه‌گرایی در ابتدای قرن بیستم شدت گرفت و شقوقی از این جریان پدید آمد که کاملاً مخالف مشخصات متافیزیکی بود. فیزیک‌دان‌ها نیز تحت تأثیر این جریان قرار گرفتند. رواج مکتب کپنهاکی و همچنین مشکلات تعبیری مکانیک کوانتومی، فیزیک‌دان‌ها را به مسائل متافیزیکی و کاوش‌های فلسفی بسیار بی‌رغبت کرد و وضعیت به‌گونه‌ای شد که

۱. اعلم ان نفس الانسان جسمانية الحدوث، روحانية البقاء اذا استكملت وخرجت من القوة الى الفعل،

(محمدبن ابراهیم شیرازی، *شواهد الربوبية*، ص ۱۵۰).

۲. محمدبن ابراهیم شیرازی، *شواهد الربوبية*، ص ۱۵۲.

برای چند دهه، طرح چنین مسائلی عملاً ممنوع بود و با اینکه امروزه پوزیتیویسم جایگاهش را در میان فلاسفه از دست داده، هنوز شیخ آن بر بیشتر فیزیکدان‌ها سایه افکنده است. فاصله گرفتن فیزیکدان‌ها از مسائل متافیزیکی و فلسفی به اندازه‌ای افزایش یافته که قابل درک بودن نظریه‌ها برایشان زیاد مطرح نیست؛ بلکه فقط به این قانع‌اند که با طرح مدل‌های موقتی، حوزه‌ای را توصیف کنند. توضیح بیشتر اینکه، فیزیکدان‌های جدید با اینکه مکانیک کوانتومی را به طور عمیق هضم نمی‌کنند، ولی آن را می‌پذیرند و توجیه آنان نیز این است که حوادث کوانتومی اصلاً قابل فهم نیست و ما باید خوشحال باشیم که بدون فهمیدن آنچه می‌گذرد، می‌توانیم پیش‌بینی مطابق با تجربه کنیم.

پائولی در اواخر عمرش اعتراف کرد که فاصله گرفتن فیزیک از فلسفه نگران‌کننده - است؛ به گونه‌ای که در آینده حتی مسائل فلسفی طرح نمی‌شود و نسل جدید از شنیدن مسائل فلسفی محروم می‌مانند؛ در نتیجه فهم مسائل کلی در حال فراموشی است.

خوشبختانه در دو دهه اخیر، فیزیکدان‌ها کمی بیدار شده، و در اکتفا به وصف پدیده‌ها و کنار گذاشتن تفحص‌های فلسفی تشکیک کرده‌اند و فیزیک رایج را محدود می‌بینند. اگر این روند ادامه پیدا کند و در آینده فیزیکدان‌های فیلسوف داشته باشیم که در هر دو رشته متخصص و متبحر باشند، انقلابی شگرف در وادی علم و تولید آن به وجود می‌آید. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های مقام معظم رهبری مدظله العالی در سال‌های اخیر همین است که علوم باید تلفیق شود و دریچه‌های جدیدی در وادی علم به سوی بشریت باز شود. از این رو، مراکز تخصصی باید در اهتمام به این امر مهم، تلاش بیشتری داشته باشند.

خلاصه اینکه فیزیکدان‌ها باید زیر پرچم حقایقی که فلاسفه از متن قرآن استخراج کرده‌اند قرار گیرند و پژوهشی جدید در راستای کشف مسایل، بر مبنای حرکت جوهری انجام دهند و آزمایش‌های خود را با این مبنای محکم فلسفی - قرآنی تنظیم کنند. عالم ماده تحت عالم ماورای ماده و متأثر از آن است؛ بلکه عالم ماورای ماده اصل، و عالم ماده فرع آن است؛ هرچه در اینجا است، درجه‌ای ضعیف از عوالم وجودی مافوق است.

منابع

۱. پلانک، علم به کجا می‌رود، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۵۴ ش.
۲. سجادی، سیدجعفر، مصطلحات فلسفی ملاصدرا، چاپ دوم، انتشارات نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، طلیعه نور، ۱۴۳۰ق.
۴. طباطبائی، سید محمد حسین، *بداية الحکمة*، چاپ هیجدم، مؤسسه النشر السلامی، قم، ۱۴۲۲ق.
۵. _____، *نهاية الحکمة*، تصحیح عباس علی زارعی سبزواری، چاپ هفدم، مؤسسه النشر السلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۶. عبائی کوبائی، محمود، *مرزهای فیزیک و فلسفه*، چاپ اول، ارغنون، ۱۳۷۱ش.
۷. قالیچه چیان، یوسف، *فیزیک مدرن*، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۸.
۸. گلشنی، مهدی، *دیدگاه های فلسفی فیزیک دانان معاصر*، چاپ چهارم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۹. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، چاپ هشتم، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸ش.
۱۰. مطهری، مرتضی، *شرح منظومه سبزواری*، جلد اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۱. نقیب زاده، میر عبدالحسین، *فلسفه کانت*، چاپ اول، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۴ش.
۱۲. هایزنبرگ، ورنر، *فیزیک و فلسفه*، ترجمه محمود خاتمی، چاپ اول، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۰ش.



ملخص المقالات

ماهية الفلسفة الإسلامية

علي شفابخش

توضيح المعجزة عقلاً

حسين شريفى كندري

آثار نظرية عينية الوجود و الماهية من قبل الاستاذ الفياضي

إلياس عارفي

ماهية الزمان

محمد علي مختاري كرجكاني

أدلة إثبات عالم العقول المجردة في الفلسفة الصدرائية

محمد تقى شفيعى

أصل العلية في الفلسفة والفيزياء

محسن خاك سفيدي

ماهية الفلسفة الإسلامية

علي شفابخش^١

الملخص

إنَّ من الضروريّ الإجابة عن سؤالين أساسيين قبل الولوج في مجال الفلسفة. السؤال الأول: ما هي الفلسفة؟ وأيّ نوع هي المعرفة الفلسفية؟ والآخر: ما هو المراد من "إسلامية" الفلسفة؟ ولماذا تتّصف فلسفتنا، في الأساس، بصفة "الإسلامية"؟

لقد تمّ تقديم العديد من التعاريف حول "ماهية الفلسفة" من قبل الفلاسفة. وفي هذا السياق، قدّم صدر المتألهين تعريفين عن هذا الموضوع، يحظيان بدورهما بأهمية خاصّة وبالغة. التعريف الأول هو أنّ الفلسفة عبارة عن العلم المباحث عن "الوجود"، وعوارضه، وخصائصه، وأحواله؛ فيسعى إلى الإجابة عن مسائل الإنسان وأسئلته الأساسية في مجال علم الوجود (الأنطولوجيا) من خلال جهوده العقلية والبرهانية. والتعريف الثاني هو أنّ الفلسفة عبارة عن النظام العلمي والعقلي للعالم العيني الخارجي في نفس الإنسان وفكره.

إنّ الفلسفة الموجودة والمتحقّقة - التي تمّ تعريفها فيما سبق - إسلامية بمعنى أنّها تكوّنت في البيئة الإسلامية وتكاملت في أجوائها، وتأثّرت كثيراً من التعاليم القرآنية والحديثية وفي مختلف أقسامها؛ وهذا التأثير والاستلهام من تعاليم الديانة الإسلامية الحنيفة كان إلى درجة أنّ هذه الفلسفة، ودون أدنى شكّ لم تكن تسير في طريقها الحالي - الذي نشاهده - إذا لو ترعرعت في بيئة سوى البيئة الإسلامية.

الكلمات الرئيسية

ماهية الفلسفة، البرهان، إسلامية الفلسفة.

١. ماجستير فلسفة الإسلاميه / (A.sh.namaz@gmail.com).

توضيح المعجزة عقلاً

حسين شريفى كندري^١

ملخص البحث

يعتقد البعض بأن المعجزة هى خرق لقانون العلية وقد سعى الكثير من علماء الغرب لتوضيح المعجزة وبيانها عن طريق العلوم التجريبية ولكن ونتيجة عدم النجاح فى هذا المضمار فقد عمل مجموعة منهم على إنكارها جملة وتفصيلاً على الرغم من وجود الشواهد والادلة التاريخية الكثيرة . وقد رأى البعض بأن المعجزة تتعارض وتتقاطع بشكل أو بآخر مع القضايا العلمية وتم الإذعان لها على إنها بمنزلة احد الامور والاحداث غير العلمية والجزم باستحالة توضيحها من دون العلل والأسباب الطبيعية .

وبما ان الفلاسفة الإسلاميين يعتقدون بان العلية هى اعلى رتبة من الأسباب والقوانين الجارية فى عالم الطبيعة لذا فقد اثبتوا المعجزة عن طريق العقل ويؤكد هؤلاء بان وقوعها لا يتناقض مع اصل قانون العلية وإن هناك فرق وبون شاسع بين نقض قانون العلية والقانون الطبيعى وبعبارة أخرى أكثر دقة نقول بأن الحكماء يرون إن ما يحصل من حالة نقض فى المعجزة إنما هى ليست بالعلة الحقيقية.

الكلمات الرئيسية

المعجزة، خرق العادة، قانون العلية، العلية الطبيعية، أصل السخية.

١. طالب فى المستوى الرابع فى الحوزة العلمية / (sharifi1357@mihanmail.ir).

آثار نظرية عينية الوجود و الماهية من قبل الاستاذ الفياضي

إلياس عارفي^١

الملخص

صدر المتألهين إعتنى بصورة خاصة بمسئلة «أصالة الوجود و إعتبارية الماهية» و حاول المفسرون بعده بأن يفسروا رأيه، فحدثت اربعة تفاسير حول هذا الاصل و التفسير المختار منها هو عينية الوجود و الماهية، و هذا التفسير بالنسبة الى التفاسير الأخرى أدق و أيقن. و يفتح مجالى لإثبات الماهية للوجود الرابط و لوجود و يتصور وقوع التشكيك فى الماهية و يفتح مجالى لإثبات الماهية للوجود الرابط و لوجود الكلى الطبيعى فى الخارج حقيقة. كما أنه عليه تكون الماهية مجعولة بتبع الوجود و يمكن أن تكون علة لأمر آخر و يمكن إثبات الماهية للواجب الوجود.

الكلمات الرئيسية

العينية، الوجود، الماهية.

١. الطالب الدكتوراة من الفلسفة الحقوق / (arefie@yahoo.com)

ماهية الزمان

محمد علي مختاري كرجكاني^١

ملخص البحث

لا يختلف اثنان بأن قضية الزمان وماهيته من المسائل الفلسفية المهمة والمعقدة في آن واحد وقد تطرق الفلاسفة وبحثوا بدقة وتفصيل في مختلف الأساليب والاليات الممكنة وذلك عبر المراحل التاريخية من اجل الوصول وكشف حقيقته وقد اولى الفلاسفة والمفكرين اليونانيين وعلماء ايران القديمة والمتكلمين والعرفاء وعلماء الفيزياء وبقية العلماء أهمية قصوى لهذا الموضوع. وتطرقت هذه المقالة بشكل إجمالي الى بيان الآراء المختلفة التي تحدثت حول حقيقة الزمان وسعت من خلال توضيح تلك النظريات والآراء المختلفة التي بينها المفكرون من جهة والنتائج الحاصلة من النظريات الجديدة في علم الفيزياء من جهة اخرى توضيح الحقيقة الى حد ما في مسألة الزمان.

الكلمات الرئيسية

الزمان، المكان، الحركة، السيالة، الكم المتصل غير المستقر، التغيير، شكل الدهر، النسبي، المطلق، العيني، الإنتزاعي، النظرية النسبية.

١. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية / (Mamk764@yahoo.com).

أدلة إثبات عالم العقول المجردة في الفلسفة الصدرائية

محمدتقي شفيعي^١

الملخص

إن مناقشة إثبات العقل، وبالتالي كيفية نشوء عالم الكون والفساد عن حقيقة الكون، وكيفية ترتيب عوالم الوجود تعدّ من المسائل المهمة في إطار المواضيع الأنطولوجية للفلسفة الإسلامية. نعم إثبات عالم العقول هو من أهمّ المواضيع الحكمية والفلسفية وأصعبها، والذي اندرج في مجال اهتمام المدارس الفلسفية كافة، حيث يمكن من خلال إثباته الكشف عن كيفية نشوء الكثرة من الوحدة، وكذلك كيفية تدبير شؤون الكون. وقد حظى الموضوع باهتمام بالغ من قبل المدارس الفلسفية الإسلامية المتمثلة في المشائية، والإشراقية، والحكمة المتعالية بصورة مستقلة وواسعة. كما أنّ قاعدة "الواحد" تعتبر من أهمّ الأدلة التي استند اليها الحكماء الإلهيون إليها في إثبات عالم العقول المجردة. بناءً على مفاد هذه القاعدة، إذا كانت العلة واحدة من جميع الجوانب وبكل معنى للكلمة بحيث لا يوجد فيها أي نوع من الكثرة، فإنّ المعلول أو الأثر الذي يحدثه مباشرة هو الواحد بالضرورة، لأنّ صدور أكثر من معلول واحد في رتبة واحدة عن العلة الواحدة يؤدي إلى التكرّر والتركيب في ذاتها.

لقد لفت مسألة إثبات عالم العقول انتباه صدر المتألهين بشكل خاص، حيث قام بإثباته في مؤلفاته ولاسيما في كتاب الأسفار من خلال أحد عشر طريقاً كـ "مسلك التمام ومقابله"، و "إثبات الخزانة للمعقولات"، وكذلك "رغبة الأشياء في تحصيل الكمالات"، وذلك عبر دراسة الأدلة والبراهين المطروحة في المدرستين السابقتين وتحليلها كقاعدة الواحد وقاعدة إمكان الأشرف. يطرح صدر المتألهين في كتاب "الشواهد الربوبية" نظريته حول صدور الكثرة عن الوحدة على أساس مبادئه الحكمية، بعد أن يتعرّض إلى ثلاث طرق لإثبات العقول والمثل الأفلاطونية.

الكلمات الرئيسية

عالم العقول، المثل، قاعدة الواحد، قاعدة إمكان الأشرف.

١. المستوى الثالث من الحوزة العلمية / (shafiee1001@gmail.com).

أصل العلية في الفلسفة والفيزياء

محسن خاكسفيدي^١

ملخص البحث

مما لا شك فيه فإن أصل العلية هو واحد من أهم القوانين الحاكمة والسارية في نظام الكون والوجود وذكرها الفلاسفة على إنها قانون كلي وعقلي بينما ينظر إليها علماء الفيزياء نظرية أخرى ومختلفة خاصة في المجال والعلم الكمي وتطرقوا الى قانون طرد ورفض أصل العلية وبالتالي فتحوا جبهة مقابلة مع الفلاسفة حيث اختلفوا معهم في هذا الخصوص ومن الواضح والمعلوم فإن أصل العلية في الفلسفة الإسلامية هو واحد من الضروريات والمبتنيات العقلية؛ باعتبار ان كل ظاهرة كونية تحتاج الى العلة وذلك في الحدوث والبقاء على حدّ سواء ومن هذا المنطلق فإن العقل يشعر بها قبل اي شعور حسي معلوم اخر وبالنتيجة يمكن توضيح وبيان المعطيات الحسية على اساس ذلك الطريق ولكن هناك مجموعة من علماء الفيزياء عارضوا بشدة هذا الاصل لانهم قد تأثروا بالنتائج التجريبية الحاصلة لبعض الاختبارات والتحليل في الجانب الميكروفيزياء والكمي فكان الحاصل هو تشكيل مذهب تحت عنوان المذهب الكينهايكى حيث كان احد احد الاصول التي تبناها ودافع عنها بقوة هو اصل «عدم القطعية» ولكن لم يمض وقتاً طويلاً حتى عمل بعض علماء الفيزياء الذين تأثروا بالفلسفة من امثال البرت انشتاين على رفض ذلك القانون والاصل وتشكل بذلك مذهب على ضد ذلك المذهب يقول باصل العلية.

إننا حينما نتوغل وتعمق في مذهب صدر المتألهين نستنبط منه بان الوجود هو حقيقة عينية واحدة وقد تمكن من إظهار جميع الأسماء والصفات الإلهية الحقّة ولم يبدأ نقص أو ضعف في ذلك الجانب اذن فإن النظرية التي جاء بها صدر المتألهين بالنسبة الى الحركة الجوهرية وتجدد الأمثال تستحق الدراسة والنظر فيها ونأمل من الجيل الجديد لعلماء الفيزياء الذين قد تأثروا بالتعاليم الإلهية والقرآنية ان يخطو خطوات فعالة في فهم وإدراك الظواهر الحقيقية للوجود وبالنتيجة حدوث طفرات علمية عظيمة.

الكلمات الرئيسية

العية، عدم القطعية، الكوانتوم.

١. المستوى الثالث من الفلسفة الإسلامية / (movahedi114@yahoo.com)

نسأل العقل



مجلة علمية متخصصة نصف سنوية للفلسفة الإسلامية

السنة الأولى / العدد الأول / المسلسل الأول / الخريف - الشتاء ١٤٣٧

أعضاء هيئة التحرير

حجة الإسلام والمسلمين مجتبی المصباح
أستاذ مشارك بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين يارعلي الكردفروزجايي
أستاذ مشارك في جامعة باقرالعلوم
حجة الإسلام والمسلمين حيدر أحمدبوري
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين مرتضى الرضائي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين محمد سريخشي
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين أحمد السعيد
أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث
حجة الإسلام والمسلمين عبد الله المحمدي
أستاذ مساعد بمؤسسة الحكمة والفلسفة في إيران
حجة الإسلام والمسلمين روح الله السورى
مدرس الحوزة والجامعة

صاحب الامتياز: مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية

المدير: آية الله غلامرضا الفياضي

رئيس التحرير: حجة الإسلام والمسلمين روح الله السورى

المدير التنفيذي: ابو الفضل العسگري

تقويم النص: مهدي قافله باشي

تصميم الغلاف: محمدحسن المحرابيون

مكتب المجلة: قم - شارع ١٩ دي (باجک)

زقاني رقم ٣ (زقاني مسجد السيد اسماعيل)

مدرسة المهدي (مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية)

رقم البريد: ٣٧١٤٧١٧٨٦٣

رقم الهاتف: ٠٢٥٣٧٧٥٣٧٥

الموقع الإلكتروني: www.mtfalsafe.ir

السعر: ٣٠٠٠ تومان

البريد الإلكتروني: m.t.falsafeh@gmail.com

إجازة النشر: ٧٦٦٩٠ مورخ ١٣٩٤/١٢/١٠

الرقم المعياري الدولي (ISSN): ٢٤٧٦ - ٤٣٠٢

يتم عرض و فهرسة هذه المجلة في موقع مجلات نور التخصصية

www.noormags.ir