

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال نهم، شماره ۲۶ / بهار ۱۳۹۰

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر حسن احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر صالح حسن زاده، دکتر عین‌اله خادمی، دکتر ابراهیم دادجوی، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر حسن سعیدی، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر حسین واله

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.srlst.com

ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۰

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستنفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
پست عادی	نوع اشتراک
۲۴۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای دانشجویان
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای کتابخانه و...
۲۰۰۰۰ ریال	تک شماره

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ارقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید / تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۹	جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه، دکتر محمدرضا ارشادی‌نیا	
۳۸	نظریه سهروردی در باب علیت و تأثیر آن بر محقق دوانی و میرداماد، دکتر رضا اکبری‌ان - نفیسه نجبا	
۶۴	قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با «مقام کثرت در وحدت» در عرفان ابن عربی، دکتر مرتضی شجاری - لیلا قربانی	
۸۸	جایگاه اصل علیت در تبیین علمی، دکتر رضا صادقی	
۱۱۳	"مکان" و "خلاء" از دیدگاه ابوعلی سینا و ابوالبرکات بغدادی، دکتر غلامحسین رحیمی - عبدالرسول عمادی	
۱۴۲	ایهام تعارض در تعریف ارسطو از زمان، دکتر حسن فتحی - سیروس علیپور	
۱۶۹	بررسی استناد به آیات قرآن در مباحث کلامی کتاب احقاق الحق از منظر سیاق (مورد مطالعه رؤیت خدا)، اعظم پرچم - پروین نبیان - اعظم آبدار	
	<i>Monistic Cosmology in the Light of Transcendental Wisdom, Mohammad Reza Ershadinia, PhD</i>	191
	<i>Izafeye Ishraqiyyeh: Sohrawardi's Theory of causality and Its Impact on Davani and Mirdamad, Reza Akbarian, PhD- Nafiseh Nojaba</i>	193
	The Maxim of the Ultimately Simple in Mulla Sadra's Transcendental Wisdom and Its Comparison with 'the Plurality in Unity' in Ibn Arabi's Mysticism Morteza Shajari, PhD- Leila Ghorbani	195
	<i>The Position of the Principle of Causality in Scientific Explanation, Reza Sadeghi, PhD</i>	197
	<i>'Space' and 'Empty Space' from Avicenna's and Abulbarakat Baqdad's Perspective, Gholamhossein Rahimi, PhD- Abdorasool Emadi</i>	199
	<i>Illusion of Inconsistency in Aristotle's Definition of 'Time', Hassan Fathi, PhD - Cyrus Alipour</i>	201
	<i>A Survey of References to Quranic Verses in Theological Discussions of Ehghagh-Al Hagh from the Context Perspective: The Case of Vision of God, Azam Pacham, PhD-Parvin Nabyan, PhD-Azam Abdar</i>	203

جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه

دکتر محمدرضا ارشادی‌نیا*

چکیده

اوج نظریه پردازی و تعالی جهان‌بینی و تصویر ژرف و زیبا از پیوستگی جهان آفرینش را می‌توان در پرتو کاربرد انگاره "حقیقت و رقیقت" در حکمت متعالیه شاهد بود. این انگاره در سراسر پردازش‌های عالی صدرایی و پیروان متعالی وی حضور دارد، همانچه در فلسفه‌های پیشین از آن خبری نمی‌توان یافت، این از ابتکارات صدراست که با مطالعات بین‌رشته‌ای و توجه به مطالب بلند عرفانی، به سوی پردازش نظریات برهانی شتاب می‌گیرد و با ترک روش فلسفی متعارف، مکاتب فلسفی رقیب را پس می‌گذارد.

استفاده از این انگاره بسیار گسترده در تبیین‌های فلسفی دامنه‌ای پر کاربرد دارد. پیروان حکمت متعالی، در منطق متداول بین خود، از آن تعبیر به حمل "حقیقت و رقیقت" برای حل برخی معضلات و توجیه اتحاد برخی از موضوع و محمول‌های به‌ظاهر کاملاً متباین نموده‌اند.

این انگاره در حل مشکلات فلسفی نیز بسیار کارساز است و در ترسیم جهان‌بینی نقش ویژه‌ای دارد و برای نشان دادن واقعیت وحدت حقیقت وجود و توجیه کثرت و تباین ظاهری نیز دارای نقش منحصر به فردی است. با توجه به آنکه به عنوان موضوع مستقل، به این انگاره مهم پرداخته نشده، در این نوشتار جایگاه و اهمیت آن در محور پردازش جهان‌بینی واکاوی شده است و موارد استفاده از آن با استمداد از فرازهای حکمای متعالی بیان می‌شود و تلاش بر آن است تا پیشاپیش با تکیه بر موارد کاربرد، به مفهوم‌شناسی آن نیز بپردازیم.

واژگان کلیدی: حقیقت، رقیقت، ظاهر، باطن، جهان‌شناسی.

مقدمه

در نظام حکمت متعالیه، هماهنگی با دیدگاه متألهان موحد، جهان و موجودات آن اعم از آفریدگار و آفریده، همگی یک نظام به هم پیوسته هستند که هر کدام نسبت به دیگری نسبت "حقیقت به رقیقت" و برعکس به شمار می آیند، البته برخی با واسطه یا وسایطی و برخی بدون واسطه نسبت به مبدأ حقیقی خود رقیقه به شمار می آیند.

در دیدگاه موحدان، هرگونه تبیین از جهان، باید وحدت حقیقی را به نمایش بگذارد و جهان را با همه اختلافات اساسی موجوداتش، نه تنها مانند یک پیکر بلکه مانند کالبدی ارگانیک و نظام مند و دارای روح سریان یافته در تمام اجزایش ترسیم کند، تا بین مبدأ و منتها و مدارج میان آن دو، هیچ شکاف غیر قابل ترمیم مشهود نباشد. همان پیامی که قرآن کریم سربسته به خردورزان بینا الهام فرمود تا از کژبینی رخنه و "فطور" در آفرینش بگذرند و به "فطرت یگانه گرایی" روی بیاورند.^۱ پژوهاک این پیام وحی در گستره حکمت متعالیه، با پشتوانه های برهانی به خوبی نمود دارد.

باید توجه داشت که روند نظریه پردازی، در این مسیر براساس آخرین یافته های حکمت متعالی است و صدرا مسیر دیگری را در برابر فلسفه متعارف می پیماید، بنابراین نباید انتظار داشت، صدرا خود و فلسفه ورزی های خود را، تا پایان محصور نظریات و مبانی مشائیان نماید. یکی از نقاط عزیمت حکمت متعالیه، برای فاصله گرفتن از فلسفه مرسوم، نظریه پردازی برای مبانی وحدت وجود و تفسیر موجودات بر اساس آن است.

حکمت متعالیه، در موضوع مورد گفتگو، در باره دو اصل مهم پا را فراتر می گذارد، یکی در مسئله علیت، که از تباین علی و معلولی، آنچنان که مشائیان ترسیم کرده اند، عبور می کند و با نگاه عرفانی به آن می نگرد و به تشان و تفنن وجودی علت قایل می شود و معلول را صرف ربط به علت می داند.

دوم در مسئله تشکیک وجود، از تشکیک حتی تشکیک خاصی در مراتب، فراتر می رود و به تشکیک در مظاهر و تجلیات یعنی تشکیکی اخص الخاصی نایل می گردد. با محور قرار گرفتن این دو اصل و اصول ویژه دیگر در حکمت متعالی وجود اصیل و مستقل معلول و وجود نامتکی و نامتعلق ممکن، محو می شود و دوگانگی اصیل و ریشه دار بین علت و معلول و واجب و ممکن

رخت برمی‌بندد، اگرچه بر فرق بین ظاهر و مظهر و باطن و ظاهر و حقیقت با رقیقت تحکیم و تأکید می‌شود.

تفنن تعبیر

در حکمت متعالیه، تعبیر جایگزینی از حقیقت و رقیقت وجود دارد مانند: "ارواح و اشباح"، که ارواح همان "حقیقت" ملکوتی موجودات و اشباح نیز "رقیقه" و نمود ناسوتی آنهاست (حسن زاده آملی، پاورقی بر شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۹۲).

صدرا برای تفاوت اطلاق نام‌ها بر واجب و ممکن، به تفاوت حقیقت وجودی "سایه و شب" با "صاحب سایه و دارنده شب" استناد می‌کند، به‌ویژه برای تفاوت نهادن وجود واجب با وجود سایر ممکنات، به این انگاره استناد کرده تا آنچه را که سبب شبهه برخی در اشتراک واجب و ممکن در وجود شده زوده باشد! به این تعبیر که عام‌ترین مفهوم‌ها که وجود است بر ممکن و واجب، یکنواخت و یکسان اطلاق نمی‌شود، زیرا وجود واجب متعال، همان وجود "حقیقی" است و وجود دیگر موجودات "رقیقه" و حکایتگر وجود اوست.

همین تعبیر در باره سایر صفات مشترک بین خداوند و مخلوقات همانند علم و قدرت و اراده و... جاری است، حقیقت این صفات در باره واجب متعال صادق است و سایر موجودات هر کدام "رقیقه"‌ای نازل از حقیقت این صفات را در خود دارند.

کاربرد این انگاره ما را از مجازانگاری و اشتراک لفظی در کاربرد مفاهیم در باره خداوند و سایر موجودات رها می‌سازد و تشبیه‌گرایی در شناخت ذات و صفات خداوند به کلی رخت برمی‌بندد، زیرا "نمود" با "بود" و "حقیقت" با "رقیقت" و "شب" و "سایه" با "موجود اصیل"، یکی نیست و صفاتشان با یکدیگر مصداق‌های متفاوت را شکل می‌دهد (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۱۵۶).

همچنین از دریچه این انگاره، می‌توان به درک صحیح این مطلب نایل شد که چگونه "رقایق" از "حقایق" و "اشباح و سایه‌ها" از اصل خود پدید می‌آیند (همو، العرشیه، ص ۲۲۴؛ المشاعر، ص ۱۱۹).

تعبیرات دیگری نیز همسو با "حقیقت و رقیقت" برای تفسیر هستی در زبان حکمای متعالی رایج است، مانند "حقیقت واحد" و "اصل متفنن وسیع الدرجات"، "اظلال و اشباح"، "بود و نمود"، که گویای این واقعیت است که اگرچه وجود واحد شخصی است اما تجلیات و مظاهر وجود، متصف به تشکیک است.

در متون دینی آیات و روایات، تعابیر و عناوین فراوانی وجود دارد که هر کدام بر انگاره "حقیقت و رقیقت" دلالت واضح دارد. برخی از اینها عبارت است از: "اول و آخر" و "ظاهر و باطن"، عالم "امر و خلق" و رجوع همه موجودات - به عنوان رقایق - به خداوند - به عنوان حقیقت (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۴۶).^۲

مفهوم واژه حقیقت

مفهوم فلسفی "حقیقت" از دو عنصر تشکیل شده است:

۱. تشخیص و تعیین، حقیقت هر شیء به تعیین آن بستگی دارد که منشأ و مبدأ آثار ویژه خود می شود (صدر المتألهین، المبدأ والمعاد، ص ۳۰۶).

بر این اساس حقیقت دارای اثر برای هر چیز همان وجود آن است، که آثار و احکام شیء بر آن مترتب می شود و این وجود است که وام دار چیزی دیگر در تحقق خود نیست، زیرا غیر از وجود چیزی نیست که حقیقت وجود وام دار او باشد، بنابر این او به خودی خود عینیت و تحقق دارد و سایر اشیا به او تحقق می یابند (همو، المشاعر، ص ۵۰-۴۳). هرچه وجود شیء قوی تر و کامل تر باشد از حقیقت کامل تر برخوردار است و در سیر مراتب واجدیت کمال، کامل ترین موجود از حقیقت نهایی برخوردار است و بقیه مراتب مادون "رقیقه" ای از او به شمار می آیند.

۲. فعلیت، جهت دیگری است که تحقق بخش حقیقت هر شیء است، از همین رو حقیقت هر نوع، به صورت آن منوط است، نه به ماده ای که موضوع و دربردارنده قوه آن شیء است. در اشیا مرکب از این دو، آنچه ملاک و میزان تحقق شیء است همان صورت آن است، مثلاً حقیقت انسان به نفس ناطقه او بستگی دارد. بنابراین؛ «الشیء شیءٌ بصورته لا بمادته» (همو، المبدأ والمعاد، ص ۳۸۴-۳۸۳).

طرح مسئله؛ مراتب موجودات در جهان‌ها

در نگرش متعالی صدرایی، نظام هستی بر اساس سیر نزولی از مبدأ متعالی شکل می‌پذیرد و هریک از ماهیات حقیقی، دارای "حقیقتی کلی"، در مراحل پیشین است و در مراحل پسین دارای نمونه‌های جزئی و نمودهای جسمانی می‌شود، مثلاً انسان؛ دارای حقیقتی کلی، به نام انسان عقلی است که همان روح منسوب به خداوند متعال در آیه کریمه « و نفخت فیه من روحی [ص ۷۲] » است. این حقیقت عقلی همه ویژگی‌های نوع خود و نیز "رقیقه"های نوع خود، را در درون وجود خود، به گونه‌ای برتر داراست.

افراد انسان نمونه‌های جزئی، برای همان حقیقت کلی به‌شمار می‌آیند، نسبت این افراد به آن حقیقت، مانند آینه‌هایی است که نمایاننده او می‌باشند.

این مطلب در باره سایر موجودات در جهان‌های دیگر نیز صادق است، موجودات جهان آخرت؛ مثلاً بهشت، دارای "حقیقتی" کلی است که روح عالم و مظهر اسم رحمان است: « یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا [مریم/۸۵] » و "رقیقه"های آن گوناگون است: رقیقه‌ای از آن نمونه‌ای کلی است، مانند "عرش اعظم" که محل استوای رحمان است، چنانچه فرموده: « الرَّحْمَنُ عَلَيَّ الْعَرْشِ اسْتَوَى [طه/۵] ».

رقیقه دیگر آن، نمونه‌های جزئی است که همان قلوب مؤمنان است: « قلب المؤمن عرش الله » و علاوه برایش نمونه‌های حسی است،... همچنین حقیقت کلی آتش جهنم، دوری از رحمت خداوند است، که شامل همه نمونه‌های جزئی یعنی طبیعت هر فرد معذب به عذاب جسمانی یا عذاب روحانی می‌باشد و برای آن مظاهر حسی هم هست، چنانچه در روایات وادی "برهوت" برای عذاب برزخی فاجران معرفی شده است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۳۰-۳۲۹).

بر این اساس، "رقایق" از مبدأ آفرینش و سرچشمه "حقیقت" جریان می‌یابد که با محوریت کریمه « هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ما است و ما جز با اندازه‌گیری مشخص آن را فرو نمی‌فرستیم»، در باره همه موجودات در جهان‌های مختلف مانند فرشتگان و بهشت و جهنم و... به انکاره "حقیقت و رقیقت" نایل می‌شویم.

صور جزئی جسمانی، در عالم امر و قضای الهی حقیقت‌های کلی هستند، چنانچه خداوند خود فرمود: « هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را با اندازه معلوم فرو می‌فرستیم [الحجر/۲۱]»، آن گنجینه‌ها همان حقایق کلی عقلی است که برای هر یک رقایق جزئی است که با اسباب جزئی و دارای اندازه از قبیل ماده و وضع و زمان مخصوص موجود می‌شوند.

بنابراین حقایق کلی در نزد خداوند اصالتاً موجودند و رقایق نیز به تبع مندرج بودنشان در آن کلیات.

در نتیجه حقایق با وجود کلی خود، در جهان علوی الهی، منتقل به عالم‌های دیگر نمی‌شوند، بلکه رقایق آنها در قالب اشباح و اجرام نازل می‌شوند و رقیقت همان حقیقت است به حکم پیوند بین آن دو و تفاوت بین آن دو بر اساس شدت و ضعف و کمال و نقص است (همان، ج ۸، ص ۱۲۷).^۳

مبانی

۱. وحدت تشکیکی وجود

بر اساس انگاره‌های حکمت متعالی صدرایی مانند رأی به وحدت و سنخیت وجود و نفی تباین حقیقت وجود، جهان یک واحد به هم پیوسته به‌شمار می‌آید. این واحد منسجم به‌مثابه یک شخص و دارای شخصیت واحد است و در برابر این نگاه به وجود، تنوع و تعدد موجودات را نیز باید تفسیر کرد و برای توفیق در این مهم از انگاره "حقیقت و رقیقت" باید مدد گرفت که در رأس هرم وجود، حقیقت همه حقایق قرار دارد و در سایر مراتب نزولی تا قاعده هرم، این حقیقت سیر رقیق خود را طی می‌کند.

بنابر قواعد مقرر در فن حکمت متعالیه قول به تباین در انواع، اصل و اساس صحیحی ندارد و عالم وجود از باب آنکه وجود، نور و ظهور محض است، در سلک وجود واحد شخصی قرار گرفته و تجلیات و مظاهر وجود متصف به تشکیک و ماکان و مایکون، یک حقیقت و اصل متفنن وسیع درجات است که:

این نقطه که صعود نماید گهی نزول یک نقطه دان حقیقت ماکان و مایکون

(آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۴۶)

چنانچه واضح است منظور از تشکیک در نظرگاه ویژه حکیمان متعالی و در این مسئله، فراتر از تشکیک در مراتب است و آن تشکیک در مظاهر و مجالی وجود است، زیرا در تشکیک رتبی، اگرچه سنخیت بین علت و معلول برقرار است، اما هنوز دوگانگی و دیوار بلندی بین علت و معلول برقرار است و این با آموزه‌های توحیدی مبنی بر رفع تباین عزلی سازگار نیست.

۲. اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

در بیان چگونگی حضور حقیقت در مراتب رقیقه خود این اصل، نقش خاصی دارد، رقایق به وجود جمعی در هستی حقیقت خود جمع می‌باشند و حقیقت نیز به وجود متکثر در رقایق نمود و تجلی دارد.

در تصویر این مطلب، نباید وجود جمعی رقایق را در رتبه وجود حقایق، با وجود متفرق رقایق در وعاء زمان اشتباه گرفت. وحدت و بقای آنها در مراتب حقایق خود به کلی از احکام ماده و زمان برکنار است، بنابراین تشمت و تفرق در آنها ناممکن است و به وجود تبعی و یکپارچه در آنجا موجودند.

این مطلب را نیز دلیل سنخیت بین اثر و مؤثر اثبات می‌کند، بر این اساس اثر کلی کلی است و اثر واحد از وحدت برخوردار است، وحدتی که مناسب با افراد خود باشد. پس افراد پراکنده و متفرق در جهان فروتر زمانی، همه با وجود جمعی در وعاء فرازمان موجودند، نه به وجود تعاقبی و پراکنده و این تصویر حاوی مضمون "رقیقت" و "حقیقت" است.

بر این اساس، اگر مخروطی را فرض کنیم که موجودات از قاعده آن تا قله هرم بر اساس چینش و ترتب علی و معلولی مترتب باشند، هرچه به طرف قاعده برویم، به سوی ظهور و مقام کثرت و تجلی حقیقت در رقایق خود پیش رفته‌ایم، اما خود آن حقیقت، دارای مقام تنزه و مرتبه "جمع" یا "جمع جمع" و مقام "کثرت در وحدت" است، البته بدون اینکه این کثرات در وجود تجریدی جمعی با تجرید عامل، جمع گشته باشند و حکم مجردات را به آنها تعمیم داده باشند، بلکه آنها خود به خود مجرد هستند (سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیه، ص ۶۱۲).

۳. قاعده "بسیط الحقیقة کل الأشیاء"

قاعدهٔ "بسیط الحقیقة کل الاشیاء" نیز بر همین مطلب تأکید دارد که بر هستی جهان وحدت حقیقت و حقیقت واحد حکم فرماست. به این بیان که اگر وجود حق وجود همه چیز نباشد سبب رخنهٔ ترکیب از بود و نبود، در ذات یک سر بسیط حق خواهد شد و چون وجود حق وجود خالص و صرف است و وجود خالص از ناخالصی‌هایی مانند کثرت و عدم، مبرا و پاک است، پس وجود او وجود همه چیز خواهد بود بدون اینکه وجود هیچ یک از اشیا وجود او باشد. تعدد و تکثری که در موجودات مشاهده می‌شود بر اثر نقص و امکان و عدم دسترسی آنها به کمال است.

بنابر این درجهٔ تمام و کمال و غایت هر شیء و اصل و حقیقت در هستی، ذات حق است و تعدد و تکثر بین موجودات بر اثر فاصله گرفتن آنها از نقطهٔ کمال خویش است.

از کنه ذات حق، چیزی برون نمی‌ماند، زیرا او تمام هر شیء و مبدأ و غایت آن است، تعدد و تکثر و گسست در موجودات از کمبودها و جهات امکانی و دوری از درجهٔ تمام و کمال پدید می‌آید، پس در موجود بودن او اصل و حقیقت است و هرچه جز اوست شئون و حیثیت‌های او، او ذات است و هرچه جز اوست اسما و تجلیاتش، او نور است و هرچه جز اوست سایه یا پرتو او، او حق است و هرچه جز وجه کریم او است، باطل و تباه محض. (صدر المتألهین، *أسرار الایات*، ص ۳۷).^۴

برخی تمثیل‌ها که بتواند تا اندازه‌ای این ربط و ارتباط و سریان حقیقت را در کالبد رقیقه‌ها، به ذهن نزدیک کند تمثیل هستی یگانه، به دریا و امواج آن و نور و سایه و ممتد دیدن قطرهٔ باران در هنگام فرود است. این تمثیل‌ها نیز، اگر چه جهتی از مطلب را می‌تواند برای ما به نمایش بگذارد، در دلالت خود بر مقصود بسی نارساست، زیرا ربط اشیا به مصدر خود ربط صدوری است و بین موجودات و حق تعالی رابطهٔ صادر و مصدري برقرار است، البته با نگاه ویژهٔ صدرایی به بحث صدور و فاعلیت، که به فاعلیت بالتجلی و نوری قائل است و معلول عین ربط و تعلق به علت است (همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۳۲).

دو نکته به ما مدد خواهد رساند تا این ربط و ارتباط را در دیدگاه متعالی صدرایی بهتر

دریابیم:

نکته اول تبیین رابطه علت و معلول در نگاه ویژه صدرایی و دوم، توجه به کمال و صرافت وجود واجب و کیفیت حضور آن در سایر مراتب مادون.

در دیدگاه متعالی صدرایی گرایش از تبیین علی و معلولی به سوی تجلی و تشأن، تغییر جهت می‌دهد و آنچه صدرای در روش عملی خود کراً نشان داده، که با قوم در بدایات مماشات می‌کند و در نهایت آنها را پس می‌گذارد (سبزواری، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، ص، ۴۳۱) در این مسئله هم نمود عینی می‌یابد. وی در این خصوص، در ابتدای نظریه‌پردازی مانند یک مشائی تمام عیار وارد بحث می‌شود و به تحکیم اصل علیت فلسفی می‌پردازد و آن را "نظر جلیل" لقب می‌دهد، اما در آثار مختلف خود، در باب ربط علت و معلول از نظر مشائیان هم عبور می‌کند و با نگاه ویژه خود به مطلب می‌نگرد و علیت را به تشأن برمی‌گرداند که بر اساس نوع نگرش عرفان نظری به فاعلیت و افاضه خداوند است.

افاضت آن است که «مفعول»، از «جاعل» بیاید و چیزی از او نگاهد و در عود به او، چیزی بر او نیفزاید و علیت در نزد عرفا «تشأن» است: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنِ [الرحمن/۲۹]» و حق تعالی، فاعل بالتجلی است و وجودات خاصه شئون ذاتیه حق‌اند. (سبزواری، *اسرار الحکم*، ص ۶۱۶).

بنابراین آن تبیین مستحکم بین علت و معلول در فلسفه مشائی که به تبیین عزلی می‌انجامد، در فلسفه صدرایی جایی ندارد و دوگانگی و تباین بین علت و معلول در این منظر به کلی رخت بر می‌بندد و نوعی اتحاد بین علت و معلول برقرار می‌گردد، که از آن تعبیر به اتحاد حقیقت و رقیقت می‌شود، اما باید توجه داشت که دشوار فهم بودن این گونه اتحاد، راه معارضه با این نظریه را، به روی بسیاری گشوده‌است. تنظیم مطلب را در باره اتحاد حقیقت رب النوع با رقیقه و فرد مادی آن می‌توان دید.

این اتحاد غیر از اتحاد ماده با صورت و غیر اتحاد وجود با ماهیت و غیر اتحاد عرض و موضوع است، بلکه اتحاد حقیقت است با رقیقت، که وجودی واحد دارای ذات و باطن و ظهور و تشأن است، که این تشأن متصل به رب النوع و ظهور آن است، که شیء واحد ظهوری دارد و باطنی، ظهور جهت خلقی و بطون جهت حقی است (آشتیانی، *مقدمه بر اصول المعارف*، ص ۱۵۴).

بدین گونه صدرا هرگونه تعبیری که موهم اثینیت در وجود شود، مردود اعلام می کند و بر این منوال پیش می رود تا همه کثرات و از جمله کثرت ظاهری بین علت و معلول و واجب و ممکن را، چنین از دیدگاه خود ارزیابی کند.

هرچه اسم وجود بر آن واقع شود جز شأنی از شئون یکتای بسیار پایدار و پاره نوری از پرتوهای نور نورها نیست، پس آنچه در آغاز، به حسب قرارداد و اصطلاح دریافتیم که در وجود علت و معلولی هست، سلوک علمی در نهایت ما را به این مطلب رساند که آنچه علت نام دارد اصل است و معلول شأنی از شئون علت است و علیت و تأثیر به تطور علت در ذات خود و تفنن به فنون خویش است نه به این که چیزی [معلول] از او با هویت مستقل جدا گردد (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ص ۵۱ - ۵۰).^۵

تأکید صدرا برای تبیین این مطلب، بر این است که چون موجود امکانی، هیچ حیثیتی جز حیثیت ارتباط و تعلق به علت خود ندارد و به حسب هویت هیچ استقلال ندارد و آن را نمی توان به عنوان ذوات مستقل لحاظ کرد، مجعول و معلول حقیقت و هویتی مابین با هویت علت ایجادکننده خود ندارد و عقل نمی تواند با اشاره حضوری به معلول، جدا از هویت موجدش اشاره کند و معلول بدون این حیثیت قابل تشخیص و شناخت نیست، البته میدان باز است که ماهیت معلول را جدای از علت بتوان تصور نمود، در حالی که معلول حقیقی ماهیت نیست بلکه وجود آن است، بنابراین چون معلول در حد خود نقص هویت دارد و ذاتش ربطی و وجودش تعلق است. بدون هویت علت هیچ استقلال ندارد.

حقیقت معلول جز فقر و تابعیت و تعلق به غیر نیست، نه اینکه دارای حقیقتی است سوای فقر و تعلق، تا اینها از عوارض و حالات الحاقی به وجودش باشد، پس باید به این حقیقت اذعان کرد که حقیقت واحد است و جز او حقیقتی نیست و بقیه شئون و فنون و حیثیت و اطوار و پرتوهای نور و نمایه های تابش و تجلیات ذات او است. (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۴۷؛ المشاعر، ص ۵۴-۵۳).

صدرا در این راستا، بر نکته ظریف دیگری انگشت می گذارد، تا از همان نقطه ای که برخی دچار تباین انگاری مطلق، بین وجود واجب و وجود ممکن شده اند، بر وجود یکپارچه هستی تأکید کند.

برخی کمال واجب را، دلیل تباین واجب و ممکن پنداشته‌اند، اما حکمت متعالیه از همین منظر یعنی کمال واجب، به این مطلب تمرکز دارد که کمال بی‌حد و حصر واجب، اقتضا دارد که وجود او وجود همه اشیا باشد، که اگر چنین نباشد، سبب نقص است. ظرافت مسئله، در این است که کسی بتواند بین تصور صحیح از وجود صرف و عدم آمیختن آن با نقص و ناخالصی جمع کند.

استدلال بر این مطلب، به این سمت و سو راهنمایی می‌کند که اگر وجود واجب وجود همه اشیا نباشد بسیط نخواهد بود، زیرا مشوب و مخلوط به عدم آنها می‌شود و در این صورت ترکیب و ناخالصی به هستی او راه می‌یابد.

آنچه برای تصویر بهتر این مطلب به مدد می‌آید، این است که صرافت "حقیقت"، سبب حضور او در رتبه "رقیقت" یعنی سایر موجودات خواهد بود.

در برابر تحریر متعالی از واجد بودن ذات واجب نسبت به همه کمالات وجودی، برای برخی این شبهه پدید آمده که بنابر آن گفتار باید حمل بین واجب و هر موجود و هر کمال وجود صحیح باشد و بنابراین لازمه‌اش عینیت واجب و ممکن است که برخلاف ضرورت است و به بداهت امری باطل است.

اما این شبهه با مدد انگاره "حقیقت و رقیقت" به آسانی زدوده می‌شود. اگر منظور از ادعا برقراری نسبت حملیه آن‌هم "حمل شایع" باشد، بدون شک ترکیب به ذات واجب راه می‌یابد، در حالی که فرض آن است که ذات واجب بسیط است، زیرا صدق حمل متضمن این است که در حمل وجودهای ممکن بر ذات باری تعالی، حمل با هر دو جهت سلب و ایجاب و حیثیت کمال و نقص که ذات ممکنات از آن ترکیب یافته، صادق باشد. در این صورت ترکیب نیز به ذات الهی راه می‌یابد.

در پاسخ به این شبهه، این نکته ره‌گشاست که این نسبت از نوع "حمل شایع" نیست بلکه ذات بسیط، هر موجود و هر کمال وجودی را به نحو اعلی و اشرف واجد است، از همین قبیل است وجدان علت بر کمال معلول، با اینکه بین علت و معلول مابینتی است که موجب امتناع صدق "حمل شایع" بین آن دو است.

همه منظور از قاعده "بسيط الحقیقة کل الاشياء"، همین است، این حمل در اینجا همان حمل "حقیقت و رقیقت" است نه حمل شایع. (طباطبایی، ص ۲۷۷-۲۷۶).

بنابراین، مفاد قاعده « بسط الحقیقة کل الاشياء »، در باره تمام حقایق نسبت به رقایق، قابل جریان است، که بر اساس آن اگر حقیقت در تمام مراتب رقیقه خود ظهور نداشته باشد و رقیقه در مرتبه حقیقت جایی نداشته باشد، سبب ترکیب و آمیختگی موجود کامل، از بود و نبود خواهد شد. همچنین در باره نسبت ذات واجب و ممکنات، این قاعده کارایی خود را نشان می دهد.

وجود حق تعالی چون صرف حقیقت وجود است، باید وجودش وجود همه اشیا باشد، اما واجب متعال اصل و حقیقت در موجودیت و ماسوا شئون و حیثیات او است. او ذات و ماسوا اسما و تجلیات اوست. او نور است و ماسوا سایه ها و پرتوهای اوست. او حق است و آنچه جز "وجه" با کرامت او باشد، باطل است: « هر چیزی تباه شونده است مگر وجه او [فصص/۸۸] » (صدرالمتألهین، أسرار الایات، ص ۳۷).^۶

۴. متون دینی

در آیات و روایات فرازهای وحیانی وجود دارد، که الهام بخش ژرف اندیشان بر دستیابی به انگاره حقیقت و رقیقت و تبیین سراسر نظام هستی بر اساس آن شده است.

نظر به اینکه در حکمت متعالیه قول به تباین وجودات، اصل و اساس صحیحی ندارد و پس از گذر از تشکیک در مراتب (تشکیک خاص و خاصی) و نیل به تشکیک در مظاهر و مرائی و تجلیات (تشکیک اخص الخاصی)، عالم وجود، بر اثر اینکه وجود، نور و ظهور محض است، در سلک وجود "واحد شخصی" قرار می گیرد، پس سراسر هستی، یک حقیقت را تشکیل می دهد. در این راستا این آیات پشتوانه یگانگی حقیقت وجود قرار گرفته است.

هو الاول و الاخر و هو الظاهر و الباطن (الحدید/ ۳)؛ الا له الخلق و الامر (الاعراف/ ۵۴).. و الیه یرجع الامر کله (هود/۱۲۳) (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۴۶).

حکمای متعالی برای زدودن غرابت این مطلب، برای ناآشنایان تحریرهای متفاوتی ارائه داده اند، حکیم سبزواری با تفاوت نهادن بین گونه وحدت منظور در این متون، با وحدت در نظر

عرف و علوم دیگر و نیز توجه به وعاء متفاوت موجودات، مطلب را توجیه و تبیین می‌نماید.
(سبزواری، *تعلیقات الشواهد الربوبية*، ص ۷۱۰).

واژه "ملکوت" نیز به نوبه خود الهام بخش حکمای متعالی برای این انگاره شده است. صدرا با توجه به این واژه مکرر در باره حقیقت موجودات در قرآن کریم^۷، برای همه اشیا عالم طبیعی حداقل سه رتبه "اسم و عقل و نفس" در عالم‌های برین قایل است، که هر کدام "حقیقت و رقیقت" یکدیگر به شمار می‌آیند.

هر شیء ملکوتی دارد و هر شهادتی را غیبی است، بنابر این تمام اشیا این جهان، دارای "نفس و عقل و اسم الهی" است، این مطلب مستند به کریمه قرآنی است که «... منزه باد کسی که ملکوت همه اشیا به دست اوست و به سوی او برمی‌گردید [یس/۸۳]». (صدرالمتألهین، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۵۳).^۸

"رتق و فتق" از تعبیرات دیگری است که در متون دینی، بر بیان حقیقت این رابطه کمک می‌رساند.

رتق اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد بسیط است و فتق گسترش آن حقیقت به صورت آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و ملک است (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ص ۱۱۷؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۲۸۰).

وجود عقلی لف و "رتق" و این وجودها نشر و "فتق" همان موجود به شمار می‌آیند. «به راستی آسمان‌ها و زمین فشرده بودند و ما آن را گسترانیدیم [انبیا/۳۰]»... به هنگام ادراک کلی عقلی وجودی مشاهده می‌شود که احاطه بر همه "رقایق" مثالی و طبیعی گذشته و حال و آینده، دارد... این نکته را باید توجه داشت که کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی اوست و نامتناهی بودن از جهت مدت و شدت نسبت به وجود "رقایقش" می‌باشد، اما از جهت شماره به اعتبار حصه‌های نامتناهی موجود در افراد نامتناهی می‌باشد، منظور ما از حصه، درجات تنزل یافته وجودی (رقایق) است (سبزواری، *شرح المنظومة*، ج ۵، ص ۱۳۳ - ۱۳۲).

"خزائن" نیز از دیگر تعبیرات کلیدی و محوری است که در متن قرآن کریم، رهنمون حکمای الهی به انگاره "حقیقت و رقیقت" شده است.

واژه "خزائن" که خداوند از وجود آن برای همه اشیا بی‌استثنا، در نزد خود اخبار فرموده، در نظر حکمای متعالی مشیر به وجود حقیقت هر شیء نزد خداست که رقیقه آن در جهان‌های بعد منتشر شده است. تنزل وجود و موجودات و از جمله ملایک واسطه فیض، هر کدام از این منظر تبیین پذیر می‌باشند، که از حقیقت برین خود، در جهان‌های برین، به "رقیقه" در جهان‌های زیرین تنزل وجودی یافته‌اند.

صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌هایی کلی موجود در عالم امر و قضای الهی است، چنانچه فرموده: « هیچ چیز نیست مگر اینکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما جز با اندازه‌گیری مشخص آن را فرو نمی‌فرستیم [الحجر/۲۱] ». پس گنجینه‌ها، همان "حقایق" کلی عقلی است و برای هر یک از این کلیات "رقیقه"‌هایی جزئی است که با اسباب جزئی قدری از قبیل ماده وضع، زمان و این مخصوص موجود می‌شوند، پس "حقایق" کلی نزد خداوند به اصالت موجودند و "رقیقه"‌های حسی به تبعیت.

حقایق کلی با کلیت خویش در وجود برین و الهی وجود دارند و با این‌گونه وجود منتقل نمی‌شوند و آن حقایق به حکم پیوند و فراگیری و دگرگون‌سازی، بر سایر مراتب و در قالب اشباح و اجرام به صورت رقیقه‌هایی تنزل و تمثیل می‌یابند... و رقیقه به حکم پیوند همان حقیقت است، تفاوت بین حقیقت و رقیقت به حسب شدت و ضعف و نقص و کمال است. (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۸-۱۲۷).^۹

صدرا بر همین اساس تنزل ملایک مقرب را بر خلق معنا می‌کند، مثلاً عزرائیل با عظمت منزلت نزد خداوند، با حقیقتش در برابر خداوند قیام دارد و پیوسته در مقام خود ثابت است، اما رقایق او و لشکریانش به حکم احاطه و تنزل و تصرف‌هایش، به جان آفریدگان قیام دارند و برای هر نفس از آن حقیقت کلی، رقیقه‌ای است که مباشر گرفتن آن نفس است.

قوه جذب غذا در بدن انسان نیز، رقیقه‌ای از رقایق حقیقت کلی عزرائیل است، که همگون با آن حقیقت عمل می‌نماید، یعنی غذا را از مواد جذب می‌کند و رقیقه دیگری نیز علوم را از محسوسات و محسوسات را از مواد جزئی تجرید می‌نماید، در حالی که عزرائیل در مقام اصلی خود در برابر خداوند، هیچ شأنی او را از شأنی دیگر مشغول نمی‌سازد.

تنزل موجودات حتی شامل قرآن کریم نیز می‌شود و نباید توهم شود فقط موجودات عینی مجرد و غیر مجرد، دارای "حقایق و رقایق" هستند. آنچه از قرآن در دسترس بشر است، رقیقه‌ای

از حقیقت بسیار فرازمند و برین آن است که بر اثر تنزل، برای انسان‌های فرومانده قابل بهره شده است.

قرآن اگرچه حقیقت واحدی است اما در نزول از آن حقیقت مراتب و موازن بسیاری را طی کرده است و بر اساس همین نزول نام‌هایش نیز مختلف است. مجید، عزیز، حکیم، کریم، برخی از اوصافی است که تبیین‌کننده تبلور حقیقت قرآن به این مراتب است (صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۳۱).^{۱۰}

بر اساس آنچه در باره نزول وجود و موجودات بیان شد وجود از عرض عریض، مفهوما و مصداقا برخوردار است و همه حقایق دیگر در مفهوم و مصداق به مثابه وجود هستند.

جای شک نیست که حقایق موجود در این عالم متنزل از حقایق غیبی می‌باشند، هر جمال و کمالی که در عالم سفلی به ظهور پیوندد، ظل و فرع و "رقیقه" حقایق الهی است. نزول حقایق از سمای عقل و اطلاق به این عالم ملازم با تکدر و نقص و فتور و افتراق می‌باشد. حقایق در عالم غیب موجود به وجود جمعی و "قرآنی" می‌باشند و در تنزل به وجود فرقی و "فرقانی" محقق می‌شوند، چون این عالم مرتبه نازل عالم عقل است، حقایق مرکب و توأم با اعراض هستند و بودن حقایق در این نشأه موجود به وجود فرقی و متصف به اعراض و کیفیات و کمیات، ملازم با وجود فرقی عالم عقل نمی‌باشد (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدر، ص ۲۴۲).

۵. نظام اسمایی

حکمت متعالیه به تبع بهره‌مندی از منابع اسلامی؛ آیات و روایات، برای پردازش آفرینش به نقش اسمای الهی توجه خاصی نموده است.

این تبیین و پردازش را - که بیش از همه عارفان به آن توجه دارند - می‌توان تعبیر به نظام اسمایی نمود، در این نظام هم آفریده و هم آفریننده در پرتو اسمی از اسمای حق تعالی، به همدیگر در ربط و ارتباط هستند.

بدیهی است که منظور از اسماء، الفاظ آنها نیست، بلکه الفاظ اسم‌الاسم می‌باشند و گویای لفظی از حقایق خویش. اسمای الهی از حقیقت جمال و جلال الهی برخوردار هستند و حقیقت

آنها از طریق مظهري، در جهان متناسب ظاهر می‌گردد و موجودات مظهر کمالی از آفریدگار می‌باشند، عارفان با الهام از آیات شریفه‌ای مانند « وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا [البقره/۳۱] ». « وَ اللَّهُ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَى فَاذْعُوهُ بِهَا [الاعراف/۱۸۰]»، به تبیین‌های ژرف و زیبا از نظام هستی دست یافته‌اند. صدرا در پرتو مطالعات بین‌رشته‌ای، به این تبیین‌ها عنایت ویژه دارد.

حقایق عالم وجود در "جهان اسماء" اصیل و گسترده است. هیچ چیز نیست مگر اینکه حقیقتش با وجود اسمی در عالم اسماء وجود دارد و اسماء خود به نحو اعلی و اشرف در ذات الهی موجود هستند. البته منظور از اسماء، الفاظ آنها نیست (صدرالمتألهین، العرشیه، ص ۲۲۹).

اسماء الهیه صورت ذات و اعیان ثابت‌اند و صور علمیه صورت اسماء الهیه‌اند و حقایق خارجیه مظهر اعیان ثابت‌اند و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، اسما عین ذات و اعیان عین اسماء و اسماء عین صور خلقیه و صور خلقی عین مظاهر خارجی و نتیجتاً حق و خلق متحدند ولی اتحاد "حقیقت و رقیقت"، به اعتبار فنای حقایق در مقام تجلی و ظهور حق به اسم قهار: ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما (آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف، ص ۵۴).

مراتب و تعینات وجود حاصل از ظهورات و تجلیات وجود است، در تعینات وجود دو مرتبه فوق مقام خلق می‌باشند که عبارت است از مقام "احدیت" و "واحدیت"، اولین ظهور به وجود خلقی و امکانی، تجلی حق در عقل اول است.

در دیدگاه عرفانی اسم "اول" و "آخر" و "ظاهر" و "باطن"، اصل و ریشه تمام اسمای دیگر است و اینها هم در اسم جامع الهی یعنی اسم الله و رحمان، جمع هستند.

مظاهر که برای حقایق یعنی "باطن"، رقیقه به شمار می‌آیند، هر کدام در این نظام جایگاه خود را می‌یابند.

ظهور هر موجودی ناشی از اسم ظاهر است و چون هر ظهوری بطونی دارد و هر "رقیقه" بی‌دارای "حقیقتی" است، بطون هر موجودی معلول اسم باطن است، اسماء متعلق به «ابداء و ایجاد» داخل در اسم اولند و اسمائی که منشأ اعاده و جزا هستند، داخل در اسم آخرند (همو، شرح مقدمه قیصری، ص ۶۹۵).

ترتیب خلقت از مبدأ اول تا سایر مراتب، در دیدگاه عرفانی چنین ترسیم می‌شود؛ حقیقت واجب تعالی خالق کل و تقدیر کننده مظاهر اسما و صفات خود و ظاهر کننده حقایق از مقام ذات به مقام علم و از مقام علم و تمیز مفهومی، به مقام تفصیل و تمیز و تعدد وجودی و قدر خارجی می‌باشد، بر این اساس حق تعالی، جاعل حقایق در اعیان، به صورت تفصیل و مظاهر اسما و صفات است. مخلوقات همان ظهور اسما و صفات و حقایق مکنون در غیب وجود حق تعالی می‌باشند.

از سوی دیگر، اسما که منشأ وجود سایر موجودات و حقایق آنها هستند، خود "رقیقه" هایی از وجود حق به‌شمار می‌آیند و نعت کثرت در آنها سبب رخنه کثرت در حقیقت ذات الهی نمی‌شود.

اگر به بیان حکمی بخواهیم این مسئله را بیان کنیم، باید از قاعده "بسیط الحقیقة کل الأشياء" کمک بگیریم.

صفات و اسما متجلی در مقام احدیت و حضرت علمیه، همان تجلیات و "رقایق" وجود حقند و از قبیل أعراض حاله در ذات حق نیستند و از ظهور حق به کسوات اسما و اعیان ثابت متجلی شده‌اند و حقیقت اسما و صفات به اعتبار باطن ذات، عین حقیقت غیبی واجب الوجودند.

... مسلک اهل توحید در این مسئله، همان مختار محققان از حکما است که گفته‌اند: «بسیط الحقیقة کل الأشياء». عرفا از این عبارت تعبیر نموده‌اند: وجود به اعتبار احدیت جمعیه، کل الاشیا است (همان، قیصری، ص ۶۹۶).

در این نقطه است که دیدگاه عرفانی و حکمای متعالی بر همگرایی متمرکز می‌شود و آنچه حکما طبق اصل «بسیط الحقیقة کل الأشياء» در باره نسبت مبدأ و موجودات گفته‌اند با تبیین‌های عرفا در باره ظاهر و باطن و حقیقت و رقیقت منطبق می‌شود. ترتیب رتبی این موجودات چنین است.

... برای اسما الهیه صورت و ظاهر و رقیقه‌ای در حضرت علمیه موجود است، که از تجلی حق به فیض اقدس ظاهر شده‌است. هر اسمی، اعم از اسما جمالیه و جلالیه، دارای رقیقت و ظاهری است، که در آن تجلی و ظهور نموده‌است. این اسما با ظاهر خود وجوداً اتحاد

دارند ولی اتحاد حقیقت و اصل با رقیقت و فرع. از صورت و "رقیقه" اسمای الهیه، تعبیر به اعیان ثابتة نموده‌اند.

اسما، صورتی نیز در خارج دارند، که از صور خارجی تعبیر به مظاهر خارجی اسما نموده‌اند. اسمای الهیه، مربی و ارباب مظاهر خارجه‌اند و رابط بین حق و خلق، اسمای الهیه‌اند و حقایق خارجی مربوط و مظهر اسمای حق و اشعه و کمعات و فروع و افیاء و ظهورات و تجلیات جمال مطلق‌اند (همان، ص ۶۹۷-۶۹۶).

جهان‌ها "حقایق و رقایق" یکدیگر

۱. عالم الوهی

بر اساس انگاره‌های حکمت متعالی صدرایی مانند رأی به وحدت و سنخیت وجود و نفی تباین از حقیقت وجود، جهان یک واحد به هم پیوسته به‌شمار می‌آید و این واحد منسجم به‌مثابه یک شخص و دارای شخصیت واحد است و در برابر این مطلب باید تنوع و تعدد موجودات را نیز تفسیر کرد.

برای توفیق در این تفسیر، از انگاره "حقیقت و رقیقت" باید مدد گرفت که در رأس هرم وجود، حقیقت همه حقایق و اما در سایر مراتب نزولی، همان حقیقت سیر رقیق خود را طی می‌کند. (صدرالمتألهین، *أسرارالایات*، ص ۳۷).

اگر موجودی مانند واجب، "حقیقت" صرف و خالص باشد، این ویژگی سبب حضور در رتبه "رقیقت" یعنی سایر موجودات مادون خواهد بود. باید توجه داشت که این نسبت و حضور سبب برقراری "حمل شایع" بین آن دو نیست، بلکه ذات بسیط واجد هر موجود و هر کمال وجودی، به نحو اعلی و اشرف می‌باشد، از قبیل واجد بودن علت بر کمال معلول، که اقتضای قاعده "بسیط الحقیقة کل الاشیاء" این است. در چنین مواردی اسناد و حمل بین موضوع و محمول، همان حمل "حقیقت و رقیقت" است نه حمل شایع. زیرا بین این دو مابینتی است که موجب امتناع حمل شایع بین آن دو می‌شود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۷۷-۲۷۶).

حقیقت "واجب الوجود"

واکاوی بیشتر در باره نسبت واجب و ممکنات، مطلب پیشین را وضوح بیشتر خواهد بخشید.

حقیقت وجود حق متعال، مبدأ جوشان و سرچشمه پر فیضان هستی است و این چشمه زلال، سرشار از فیض بخشی است. صفت "قیوم" برای حق متعال از همین منظر حکایت دارد که او به خود پایدار و پاینده دیگران است و بر این اساس سریان هستی حق در تمام ماسوا امری بدیهی است اما نه از نوع سریان‌های معهود مادی و جسمانی که از آن به "ترشح و تولید" تعبیر می‌شود. ربط اشیا به مبدأ خود ربط صدوری است و بین موجودات و حق تعالی رابطه صادر و مصدری است و هستی‌ها و ماهیات در نسب لاحق و به اضافه‌های عارضی به ذات قیوم منتسب می‌شوند. اگر به بیان تمثیلی بتوان به تبیین مطلب نزدیک شد، باید از رابطه "موج و دریا" و "نور و سایه"، کمک گرفت. در این موارد یک حقیقت بیش نیست و همان حقیقت است که ترسیم وجودی به سایر نمودها می‌بخشد و این نمودها تابعی از تجلی ضعیف همان حقیقت است (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۲).

توجه به این نکته لازم است که اگر در عرفان، سخن از "سریان حقیقت حق در کالبد هستی" به میان می‌آید، نباید معنایی را منظور نمود که با مطالب بسیار بدیهی خداآوری ناسازگار باشد، بلکه باید برای فهم صحیح مطلب مقدمات را در خود فراهم آورد و برای نیل به مقصود عارفان از همان راهی که آنان توصیه می‌کنند مسیر را طی کرد و اکتفا به مطالعه و اندیشه‌ورزی بدون پیمودن طریق آنها در علم و عمل، فهم این واقعیات ناممکن خواهد بود. تا چه رسد به اعمال شیوه جدل و معارضه و تکفیر و تفسیق؟! (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۰۶).

آنچه در این مبحث بسیار مهم، مفید است ترسیم صحیح نسبت ممکن و واجب است و این مهم را صدرا در آثار مختلف خود با بیانات متعدد و تحریرهای گوناگون با استفاده از انگاره "حقیقت و رقیقت"، به پردازش نشسته است. نسبت ناقص به تمام و ضعیف به قوی و فقیر به غنی، برخی از اصطلاحات و واژگانی است که صدرا در این مسیر به کار می‌گیرد. این نسبت‌ها از آنجا ناشی می‌شود که بر مبنای اصالت وجود موجود واقعی و حقیقی وجود است نه ماهیات و بر مبنای بساطت وجود و منوط بودن تشخیص به خود وجود و نیز تشکیک اخص‌الخاصی وجود، تفاوت بین موجودات جز به درجات تشکیکی و تفاوت بین ظاهر و مظهر نیست و با توجه به این مطلب معلوم می‌گردد که جاعل وجود کامل‌تر و از تحصیل بیشتر از مجعول خویش برخوردار است و مجعول گویا ترشحی از وجود فاعل است و این آفریننده است که در تطورات وجودی خود و در مراتب افعال خویش در حال سریان است.

از این دریچه اگر به این مطلب نگریسته شود، می‌توان نسبت پدیده‌ها را به پدیدآورنده برانداز کرد، نسبت پدیده به آفریننده نسبت ناقص به تمام و ضعیف به قوی است و آفریننده در افعال خویش متطور و نمایان می‌گردد به گونه‌ای که گویا فعل رشحه‌ای از فیض جاعل خویش است و تأثیر هم در حقیقت همان دگرگون‌پذیری جاعل در دگرگونی‌ها و جای‌گاه‌های افعال خویش است (صدرالمتألهین، المشاعر، ص ۱۰۲).

بنابراین از منظر نگرش به کمالات موجود در مبدأ آفرینش، جهان آفرینش رقیقه جهان سراسر علم و صفات برین او است، پس نظام جاری در آفرینش بهترین نظام و حکیمانه‌ترین است، زیرا این جهان رقیقه علم و دانشی است که هیچ ضعف و سستی و هیچ نقص و کاستی به آن راه نمی‌یابد (طباطبایی، نه‌ایة‌الحکمة، ص ۳۰۹).^{۱۱}

۲. عالم عقول

اتصاف عقول به وصف کلیت در حکمت متعالیه و عرفان برای نشان دادن، شمول وجودی کلیات عقلی بر افراد و مصادیق است. این کلیت از سنخ شمول "حقیقت بر رقیقت" خود می‌باشد. کلیات عقلی در کمالات خویش از چنان شمولی برخوردارند، که تمام "رقایق" را پوشش می‌دهند، این بر اثر وحدت جمعی کلی عقلی است که با همان وحدت خود اشیای فراوانی را از نوع خود فرا می‌گیرد (سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیه، ص ۶۰۵). البته این وحدت از نوع وحدت عددی نیست تا رهین ضیق و عدم شمول خود باشد و وحدت خود را از محدودیت دریافت نماید.

رتق و فتق عقول

در بیان نسبت صور عقلی با افراد معقول، استفاده از اصطلاح "حقیقت و رقیقت" کارسازتر است، هر صورت عقلانی با وحدت خود فراگیرنده تمام افراد خویش است، که مقام "وحدت در کثرت" برای او به‌شمار می‌آید و تمام صور افراد جزئی در همان صورت عقلی وجود دارد که مقام "کثرت در وحدت" می‌باشد، در این تصویر صورت عقلی "حقیقت" این افراد متکثر و این افراد "رقیقه‌های" آن به‌شمار می‌آیند. البته صورت عقلی هیچ تجافی از مقام جبروت خود ندارد، زیرا ناسوت گنجایش سعه وجودی او را ندارد.

کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی اوست و نامتناهی بودن از جهت مدت و شدت نسبت به وجود رقایقش می‌باشد، اما از جهت شماره به اعتبار حصه‌های نامتناهی موجود در افراد نامتناهی می‌باشد، منظور از حصه، درجات تنزل یافته وجودی (رقیقه) است (سبزواری، شرح‌المنظومه، ج ۵، ص ۱۳۳ - ۱۳۲).^{۱۲}

بر اساس آنچه در باره مبانی حضور حقایق عقلی، در رقایق مثالی و طبیعی در حکمت متعالیه ارائه دادیم، حضور عقول در مراتب هستی مادون از طریق رقایق آنها تحقق می‌پذیرد. از همین دریچه حضور، تنزل و تمثیل ملایک واسطه فیض، برای انجام نقش خویش تبیین پذیر می‌گردد که حقیقت کلی آنها در جهان برین جبروت ثابت اما رقیقه‌های آنها به عالم‌های دیگر تنزل می‌یابند.

مثلاً عزرائیل با عظمت منزلتی که نزد خدا دارد و حقیقتش در برابر خداوند قیام دارد و حامل یکی از ارکان عرش اعظم الهی است، پیوسته در مقام خود ثابت است، اما رقایق او و لشکریانش به حکم احاطه او و تنزل و تصرف‌هایش، به جان‌های آفریدگان قیام دارند و رقیقه‌ای از آن حقیقت کلی، مباشر گرفتن هر نفس است.

همچنین است حقیقت کلی جبرئیل که از عالم امر است، که به واسطه رقایق تمثیل یافته‌اش، با کسانی مانند نبی و رسول از طریق وحی، پیوند برقرار می‌کند و آنچه از پروردگار دریافت می‌نماید، با انواع تمثلات و تعلیمات بر آنها نازل می‌سازد، چنانچه فرمود: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى [النجم/ ۵]»، «شدید القوی» اشاره به جبرئیل است و قوای او اشاره به «رقایق» اوست که برای انبیا تمثیل می‌یابد.

و همین‌طور است اسرافیل که با عظمت وجودش، با وساطت رقایقش که با ارواح جزئی پیوند دارند، عهده‌دار دمیدن روح بر هر دارنده روح است، در حالی که او در افق اعلی در برابر پروردگارش می‌باشد و هیچ شأنی او را، از شأن دیگر غافل نمی‌سازد، زیرا وجود کلی او، فوق عالم تغییرات زمانی و تجدد‌های مادی است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۸-۱۲۷).^{۱۳}

جالب آن است که دیگر متون دینی وارد در باره عقول و فرشتگان، با مدد همین انگاره در حکمت متعالیه تبیین و تفسیر می‌شود، یکی از آیات کریمه در باره فرشتگان این است: «أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مِّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ (فاطر/ ۱)».

کسانی که ظاهرگرای محض هستند، از چنین متونی دچار تجسم‌گرایی شده و "جناح" فرشتگان را مانند بال جسمانی پرنده‌گان پنداشته‌اند، اما حکمت متعالیه برای آن تصویر دیگری ترسیم می‌کند، که بر اساس حقیقت معنای بال است نه بال جسمانی.

آنچه در وحی الهی وارد شده که فرشتگان دارای دو بال و سه و چهار می‌باشند، حقیقت و راست باشد، زیرا برای هر معنا، صورتی و برای هر حقیقت، رقیقتی است... پس علم و قدرت در عقول حقایقی است که رقایق آن دو، بال‌های صوری در رقایق صوری صرف آنها است، پس چنانچه با حقایق آن بال‌ها در اوج ملکوت به پرواز درمی‌آیند با "رقایق" آنها در اوج عالم مُلکک پرواز می‌کنند (سبزواری، شرح‌المنظومه، ج ۴، ص ۴۶۴).

جهان طبیعی

در دستگاه فلسفی صدرایی ابتدای مسائل فلسفی و جهان‌بینی بر پایه متون دینی قرار می‌گیرد، او رقایق و ذومراتب بودن حقایق را برگرفته از "شواهد الهی" و "دلایل نبوی" می‌داند و هیچ چیز این جهان را برکنار از این واقعیت نمی‌داند که در عوالم مختلف رقیقه‌ای از او وجود دارد، همه موجودات در عالم طبیعت دارای نفس در عالم دیگر است و همان موجود دارای عقل در عالم سومی است. حتی خاک سخت که در قبول فیض در دورترین نقطه و فاصله قرار دارد، دارای حیات و "کلمه کنشگر" است.

هر شیء ملکوتی دارد و هر شهادتی را غیبی است، بنابر این تمام اشیای این جهان، دارای "نفس و عقل و اسم الهی" است، این مطلب مستند به کریمه قرآنی است که «هیچ چیز نیست مگر اینکه به ستایش او به تنزیه مشغول است» [الاسراء/۴۴]، پس منزله باد کسی که ملکوت همه اشیاء به دست اوست و به سوی او برمی‌گردید [یس/۸۳] « (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، ص ۲۵۳).

از ویژگی‌های محسوس عالم طبیعت و اشیای طبیعی، تغییر تدریجی است. در دیدگاه فلسفی صدرایی، هیچ موجودی در این عالم از تحول و تغییر برکنار نیست، چه حرکت عرضی که در حالات و عوارض شیء رخ می‌دهد و چه حرکت جوهری که نهاد و صمیم موجود را دستخوش تغییر می‌کند. آنچه در این رابطه موجب کنجکاوی و سبب جستجوی برای یافتن پاسخ مناسب شده است، جستجو از محرک این حرکات است و همین پرسش و پاسخ سبب می‌شود تا به

دقت بیشتری مسائل فلسفی مربوط به این بحث دنبال شود و سرنخ وجود این تغییرات به عالمی دیگر اتصال یابد.

حکمای متعالی بر این باور هستند که در رخداد حرکات عرضی، نیازمند به مفید حرکت هستیم، اما در حرکت جوهری محرک و مفید حرکت به معنای آن در حرکات عرضی وجود ندارد، بلکه به مفید وجود نیاز است و معطی وجود، موجودی را جعل می‌کند که نهاد آن موجود متحرک و سیال است.

از آنجا که تجدد و سیلان جزو ذات آن موجود مجعول است، برای حرکت خود نیازمند به جعل و اعطای دیگری نیست و به صرف اعطای وجود، حرکت نیز برای آن جعل شده اما با همان یک جعل. اینجاست که از نیاز به محرک عرضی یا جوهری سخن به میان می‌آید. در دیدگاه متعالی، چون مفید وجود، موجود مجرد عقلی است و این گونه موجود مجرد، از فعلیت محض برخوردار است، سخن از ربط عالم حرکت با عالم مجرد و میرا از تغییر مطرح می‌شود. حل این مسئله به آرای دیگری مانند رأی به مثل افلاطونی و عقول عرضی نیازمند است تا بتوان این جهان فانی را به جهان بقا و موجودات تباهی پذیر را، به عالم جاودانگی در ارتباط دانست (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۶۴) و از این رهگذر نقش انگاره "حقیقت و رقیقت" آشکار می‌شود، زیرا تدبیرکنندگان عقلی برای موجودات طبیعی، به مثابه حقیقت برای جهان فروتر از خود یعنی عالم طبیعت به شمار می‌آیند.

از آنجایی که نسبت موجود مادی و دایره فرغ و "رقیقت" موجود مجرد عقلی است و نهایت و غرض از حرکت مادیات، اتصال به اصل خود می‌باشد، یک نحوه اتصالی بین این فرغ و اصل خود، موجود است و جمیع قوای موجوده در عالم ماده، نازل از آن عالم است. مقوم و جهت بقای هر طبیعی، جوهر فرد مجرد عقلانی است، که نسبتش به جمیع افراد مادیه علی السواست و ذات هر موجود متجدد با فرد عقلانی و جوهر نورانی خود به حسب معنا متحد است؛... عقول مجردة ماورای این نشأه به منزله "روح و جان" از برای مادیات متفرقه هستند،... افراد مادیه مرتبه نازله موجودات مجردة اند و چون وجود حقیقت واحده و دارای مقامات و مراتب متمیزه به شدت و ضعف است، همه افراد طولیه آن از یک اصل واحد و سنخ فاردند. موجودات مادیه به واسطه استکمالات جوهریه عقول لاحقہ خواهند

شد و این مادیات همان حقایق عقلیه‌اند که تنزل نموده‌اند (آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۶۵ تا ۶۷).

نسبت بین صورت طبیعی با صورت عقلی، همان نسبت "رقیقه" با "حقیقت" خویش است و آن دو تفاوت نوعی ندارند بلکه تفاوت به نقص و کمال است و بین جسمانی و مجرد هماهنگی نوعی وجود دارد و شدت و ضعف و مراتب تشکیکی بر تفاوت بین آنها حکم فرما است (سبزواری، تعلیقات الشواهد الربوبیة، ص ۶۴۶).

نتیجه

با نگرش حکمت متعالی - که مستمد از وحی و عرفان و عقل و برهان است - به کمک انگاره "حقیقت و رقیقت"، تصویری منسجم از هستی می‌توان ارائه داد. سراسر جهان‌بینی توحیدی بر این استوار است که نگاه یگانه‌انگار بر انسان حاکم گردد و دانشمندان موحد و حکمای خردمند، در نظریه‌پردازی‌های خود، با اهتمام خاص به این مسئله توجه دارند. چنانچه در سیر مطالب مشهود گشت، جهان اعم از آفریدگار و آفریده یکپارچه است، اما در یک طرف "حقیقت" و در طرف دیگر "رقیقه‌های" آن قرار دارد. نقش این انگاره که ابتدا در عرفان نظری به کار گرفته شد و هماهنگ با متون دینی برای تصویر جهان و سراسر هستی نقش بی‌بدیل ایفا کرد، ما را به عمق و ژرفای نظریه‌پردازی در حکمت متعالیه نیز واقف گرداند و آگاهان را از فروافتادن در شبهات تشنیه‌گرایی و تکثرپنداری حقیقت هستی بر کنار خواهد داشت. همان آسیب‌هایی که دامن متکلمان جمودگرا و سایر همگنان ظاهر‌گرایشان را رنگین به شرک خفی و جلی نمود و در تاریخ اندیشه اسلامی انحطاط و رسوب را به جا گذاشت.

توضیحات

۱. ماتری فی خلق الرحمن من تفاوتٍ فارجع البصر هل تری من فطور (ملک/ ۳).
۲. آشتیانی، مقدمه بر اصول المعارف فیض، ص ۴۶. «هو الاول و الاخر و هو الظاهر و الباطن (الحدید / ۳)؛ الا له الخلق و الامر (الاعراف / ۵۴) ...، و الیه یرجع الامور (هود/ ۱۲۳)».
۳. صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸. «و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق کلیة موجودة فی عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالی: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا

خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ « فالخزائن هي "الحقائق" الكلية العقلية و لكل منها "رقائق" جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك ، "فالحقائق" الكلية موجودة عند الله بالاصالة و هذه "الرقائق" الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوى الالهى لا ينتقل و رفاقها بحكم الاتصال و الاحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل في قوالب الاشباح و الاجرام كما مر من معنى نزول الملائكة علي الخلق بأمر الله و "الريقة" هي "الحقيقة" بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص . . . » .

٤. صدر المتألهين، أسرار الايات، ص ٣٧. « لا يخرج من كنه ذاته شيء من الاشياء لانه تمام كل شئ و مبدؤه و غايته ، و إنما يتعدد و يتكثر و ينفصل لاجل نقصاناتها و إمكاناتها و قصوراتها عن درجة التمام و الكمال ، فهو الاصل و الحقيقة في الموجودية و ما سواه شئونه و حيثاته ، و هو الذات و ما عداه أسماؤه و تجلياته ، و هو النور و ما عداه ظلاله و لمعاته ، و هو الحق و ما خلا وجهه الكريم باطل ؛ « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [تقصص ٨٨] » .

٥. (الشواهد الربوبية، ص ٥١-٥٠؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٢، ص ٣٠١-٣٠٠؛ المشاعر، ص ٥٤-٥٣) . إياك و أن تزل قدمك من سماع هذه العبارات و تفهم أن نسبة الممكنات إلى القيوم جل اسمه يكون بالحلول و الاتحاد أو نحوهما هيئات إن هذه تقتضى الاثنية في الوجود ، و هاهنا اضمحلت الكثرات .. و انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس إلا شأن من شئون الواحد القيوم و لمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه أولا بحسب الوضع و الاصطلاح و من جهة النظر الجليل أن في الوجود علة و معلولا أدي بنا أخيرا من جهة السلوك العلمى إلى أن المسمى بالعلة هو الاصل و المعلوم شأن من شئونه و رجعت العلية و التأثير إلى تطور العلة في ذاتها و تفننها بفنونها لا انفصال شيء منفصل الهويء عنها .

٦. صدر المتألهين، أسرار الايات، ص ٣٧. « و مما ينبهك على أن وجوده تعالى وجود كل شئ ، أن وجوده عين حقيقة الوجود و صرفه من غير شوب عدم و كثرة فلو لم يكن وجودا لكل شئ لم يكن بسيط الذات و لا محض الوجود بل يكون وجودا لبعض الاشياء و عدما للبعض فلزم فيه تركيب من وجود و عدم و خلط بين إمكان و وجوب و هو محال .

فإذن يجب أن يكون وجوده تعالى لكونه صرف حقيقة الوجود وجوداً لجميع الموجودات ... فلا يخرج من كنه ذاته شيء من الأشياء لانه تمام كل شيء و مبدؤه و غايته ... فهو الاصل و الحقيقة فى الموجودية و ما سواه شئونه و حيثياته و هو الذات و ما عداه أسماؤه و تجلياته ، و هو النور و ما عداه ظلاله و لمعاته ، و هو الحق و ما خلا وجهه الكريم باطل : «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ [قصص/٨٨]» .

٧. و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات و الارض (الانعام/٧٥) ، اولم ينظروا فى ملكوت السماوات و الارض (الاعراف/١٨٥) ، قل من بيده ملكوت كل شئ (المؤمنون/٨٨) ، فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ (يس/٨٣) .

٨. صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ٢٥٣ . « ... أن لكل شئ ملكوتا ، و أن لكل شهادة غيباً ، و ما من شئ فى هذا العالم إلا و له نفس و عقل و اسم الهى . » فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ و اليه ترجعون [يس/٨٢] .

٩. صدر المتألهين، الاسفار الاربعية، ج ٨، ص ١٢٧-١٢٨ . « ... أن الصور الجزئية الجسمانية "حقائق" كلية موجودة فى عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ [الحجر/٢١] . فالخزائن هى الحقائق الكلية العقلية و لكل منها "رقائق" جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك ، فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالاصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج ، فالحقائق بكلياتها فى وجودها العلوى الالهى لا ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الاحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل فى قوالب الاشباح و الاجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و "الرفيقة" هى "الحقيقة" بحكم الاتصال ، وإنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص ، ألا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدى الله و حمله لاحد أركان عرش الله الاعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هى المباشرة لقبض تلك النفس ، و العمالة لاجلها على شاكلة عمله من جذب الاغذية و تجريد العلوم من محسوساتها و تجريد

المحسوسات عن موادها الجزئية و هو فى مقامه الاصلى بين يدى الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن .

١٠. صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ٧، ص ٣١. «... فإن القرآن و إن كان حقيقة واحدة لكنه ذو مراتب و مواطن كثيرة فى النزول و أساميه بحسبها مختلفة و له بحسب كل موطن و مقام اسم خاص ففى موطن يسمى بالمجيد بل هو قرآن مجيد و فى مقام اسمه عزيز و إنه لكتاب عزيز و فى آخر اسمه علي حكيم؛ و إنه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم و فى آخر كريم؛ إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون و فى آخر مبین؛ و لا رطب و لا يابس إلا فى كتاب مبين و فى آخر حكيم؛ يس و القرآن الحكيم...» .

١١. طباطبائى، نهاية الحكمة، ص ٣٠٩. « و يظهر مما تقدم أن النظام الجارى فى الخلقة أتقن نظام و أحكمه لانه رقيقة العلم الذى لا سبيل للضعف و الفتور إليه بوجه من الوجوه .» .

١٢. سبزوارى، شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٣٣-١٣٢. «أى كل منها غير متناهية الافراد و هو بوحده كلها لانه مقام الكثرة فى الوحدة له و هى مقام الوحدة فى الكثرة له فذلك الوجود حقيقته و هذه الوجودات رقائقه و تنزلاته بلا تجاف عن الجبروت لانه لسعته لا يسعه الناسوت ... ثم إن الكلية العقلية فى المعقول باعتبار سعة وجوده و حيطته و عدم تناهيه مدة و شدة بالنسبة إلي وجود رقائقه و أما عدة فهو باعتبار حصصه الغير المتناهية فى أفراده الغير المتناهية و الحصص و إن استعملت فى المشهور فى الكلى الطبيعى إلا أنا أردنا بها الدرجات الوجودية النازلة إذ الكلام فى الكلى العقلى .» .

١٣. صدر المتألهين، الاسفار الاربعه، ج ٨، ص ١٢٧-١٢٨. «فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالاصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها فى وجودها العلوى الالهى لا ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الاحالة و الشمول لسائر المراتب تنزل و تتمثل فى قوالب الاشباح و الاجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة هى الحقيقة بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص ألترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلية بين يدى الله و حملة لاحد أركان عرش الله الاعظم و عظم منزلته و حضرته لا يبرح عن مقامه و لا يتزحزح و لكن رقائقه و جنوده بحكم

إحاطته و تنزلاته و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس ، .. و كذلك الحقيقة الكلية الجبرئيلية من عالم أمر الله واقفة بين يدي الله و كل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى إذ لا يتشرف بتشريف هذه الاضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقائقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول و حيا كفاها و صراحا أو وارث و ولي إلهاما و تعليما بأنواع التمثيلات و التعليمات كما ... قال: « عِلْمُهُ شَدِيدُ الْقُوَى » فالشديد القوي إشارة (ص ١٢٨) إلى جبرئيل و قواه إشارة إلى رقائقه الممثلة للانبيا .. و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله و حمله العرش على كاهله و نفخه في الروح الكلي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكل روح بواسطة رقائقه المتصلة بالارواح الجزئية و هو في أفقه الاعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن...».

منابع

- آشتياني، سيدجلال الدين، مقدمه بر اصول المعارف فيض، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٢.
- _____، شرح بر زاد المسافر، ملاصدرا، تهران، امير كبير، ١٣٧٩.
- _____، شرح حال و آراي فلسفي ملاصدرا، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨٠.
- _____، شرح مقدمه قيصرى بر فصوص الحکم، ج ٢، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٠.
- _____، سبزواري، هادي، اسرار الحکم، مطبوعات ديني.
- _____، شرح المنظومة، ج ٥ و ٤، تصحيح و تعليق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ١٤٢٢ق.
- _____، تعليقات بر الشواهد الربوبية، ج ٣، قم، بوستان کتاب، ١٣٨٢.

- صدر المتألهين شيرازى، الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعه، ج ۹-۷، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۱۰ق.
- _____ ، الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق، سيد جلال الدين آشتياني، ج ۳، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۲.
- _____ ، المبدأ و المعاد، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، ج ۳، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۸۰.
- _____ ، العرشية، تهران، مولى، ۱۳۶۱.
- _____ ، المشاعر، شرح محمد جعفر لاهيجى، تهران، امير كبير، ۱۳۷۶.
- طباطبائى، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، نشر اسلامى، ۱۳۷۲.
- قيصرى، داود، مقدمه بر فصوص الحکم، (شرح سيد جلال الدين آشتياني)، ج ۲، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۰.

نظریه سهروردی در باب علیت و تأثیر آن بر محقق دوانی و میرداماد

دکتر رضا اکبریان*
نقیسه نجبا**

چکیده

حکمت اشراق سهروردی دارای اصول و مبانی بدیعی است که نه تنها در حکمت مشاء یافت نمی‌شود، بلکه پایه و اساس تفکرات اندیشمندان بعدی قرار گرفته و نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار می‌آید. نظریه اضافه اشراقیه که در جهت تبیین رابطه علت و معلول از سوی سهروردی مطرح شده است، یکی از اصول بنیادین این فلسفه است. از آنجا که ارتباط میان علت و معلول در نهایت به ارتباط میان خالق و مخلوق می‌انجامد، فیلسوفان مسلمان پیش از سهروردی با بهره‌گیری از تعالیم دینی سعی کردند ارتباط عمیق‌تری میان آن دو اثبات کنند. به عنوان نمونه ابن سینا با در نظر گرفتن ترکیب شیء از وجود و ماهیت و امکان ماهوی به عنوان ملاک نیاز شیء به علت، معلول را از جنبه وجودی مرتبط به علت و عین الربط به آن در نظر می‌گرفت. پس از ابن سینا، سهروردی با انکار برخی مبانی مشائین از جمله ترکیب شیء از ماده و صورت و نیز وجود و ماهیت و اعتباری دانستن وجود، قائل می‌شود به اینکه معلول نه از جنبه وجودی بلکه با تمام هویت خود وابسته به علت است. با چنین تفسیری بالطبع رابطه عمیق‌تری بین علت و معلول ثابت می‌شود. همین ویژگی و نیز برخی موارد دیگر باعث می‌شود دیدگاه سهروردی مورد توجه حکمای پس از وی قرار گیرد. دوانی و میرداماد از جمله پیروان این اندیشه به شمار می‌آیند. آنها به‌رغم اینکه سعی داشتند برای گریز از اشکالات وارد بر نظر سهروردی تبیین جدیدی از آن ارائه دهند، اما دیدگاه او را بر این سینا ترجیح داده و برگزیدند.

واژگان کلیدی: اضافه اشراقیه، علت، معلول، سهروردی، محقق دوانی، میرداماد.

مقدمه

n_nojaba@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** دانشجوی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۱

اضافه اشراقیه اصطلاحی است که در حکمت اشراق برای تبیین رابطه علت و معلول استفاده می‌شود که عبارت است از نسبت امری به امر دیگر طوری که یک سوی نسبت عین تعلق و وابستگی به سوی دیگر است. به عقیده سهروردی ملاک نیاز به علت در خود نور فقیر و امکان فقری است نه در ماهیتی که وجود می‌خواهد به آن تعلق گیرد. او ذات معلول را عین الربط به علت می‌داند.

مکتب اشراق تأثیری عمیق و پایدار بر سنت علم و حکمت ایران به جای گذاشت. بیشتر مکاتب فلسفی که پس از سهروردی پیدا شدند، به گونه‌ای متأثر از تعالیم او بودند. محقق دوانی و میرداماد از جمله کسانی بودند که در این اندیشه از سهروردی تبعیت کردند به‌رغم اینکه سعی کردند برای گزیز از اشکالات وارد بر آن، تبیین جدیدتری ارائه دهند.

نظریه اضافه اشراقیه سهروردی

۱. مبانی ابداعی سهروردی در ارائه این نظریه

همواره در فلسفه مسائلی وجود داشته که از همان قرن‌های اولیه ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده و در جریان تکاملی تفکر در معرض تفسیرها و پاسخ‌های جدید واقع شده است. یکی از این مسائل، مسئله رابطه میان علت و معلول و به تعبیری دیگر تحلیل رابطه علیت است که از زمان ارسطو بحث شده بود و تا زمان ابن‌سینا که می‌توان او را بزرگ‌ترین فیلسوف پیش از سهروردی نام برد، ادامه داشته است. این مسئله که در نهایت به رابطه خالق با مخلوق یا خدا با مخلوقات منتهی می‌شود، در فلسفه اسلامی که ریشه در اسلام و تعالیم آن دارد، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

مسئله علیت در مکتب سهروردی که متمایز از جریان‌های فکری پیش از خود است، پاسخ جدیدی می‌یابد. پاسخی که در اندیشه‌های پیشین بی‌سابقه بوده و می‌توان آن را جداکننده مسیر اندیشه اشراقی از آنها دانست. سهروردی با مبتنی کردن نظام فلسفی خود بر نور و ظلمت و انکار برخی مبانی مشائین، تبیین جدیدی از رابطه علت و معلول ارائه می‌دهد که لازم است پیش از بررسی آن، مبانی ابداعی او مورد تأمل قرار گیرد.

الف. دیدگاه شیخ اشراق در خصوص وجود و ماهیت

سهروردی دستگاه فلسفی خود را برخلاف دیگر فلاسفه بر مبنای وجود و ماهیت پایه‌ریزی نمی‌کند. او نور را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد و وجود را امری اعتباری

می‌داند و هرگونه مصداقی را برای وجود در خارج از ذهن صریحاً انکار می‌کند. او مراد خود را از اعتباری بودن در برخی از آثار خویش از جمله کتاب *التلویحات* بیان می‌دارد که اعتباریات اموری هستند که در خارج هویتی ندارند و وجود خارجی‌شان همان وجود ذهنی‌شان می‌باشد. به تعبیر دیگر اعتباریات اموری هستند که ذهن آنها را از موجودات خارجی انتزاع می‌کند و خود دارای مصداق و فرد بالذات نیستند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱؛ *التلویحات*، ص ۱۶۳). به این نکته نیز باید اشاره کرد که شیخ اشراق همانند دیگر حکما مفهوم وجود را مفهومی بدیهی، عام و اولی‌التصور می‌داند که نیازمند به تعریف نیست (همان، *المشارع* و *المطارحات*، ص ۲۰۰)، اما در فلسفه وی تنها نور است که واقعیتی در ازای مفهوم خود دارد نه وجود و آن را صرف اعتبار عقلی می‌داند که از سنجش با ماهیات خارجی پدید می‌آید. به عقیده وی وجود تنها در معانی اعتباری زیر به کار می‌رود:

۱. به معنای نسبت چیزی به چیز دیگر، به معنای "در" مانند اینکه بگوییم: شیء در خانه، بازار، ذهن و ... است؛ ۲. به معنای روابط، یعنی رابطه موضوع با محمول، مانند زید کاتب است؛ ۳. به معنای حقیقت و ذات؛ مانند اینکه می‌گوییم: "ذات فلان پدیده و حقیقت آن" همچنین می‌گوییم "وجود فلان پدیده و عین آن و خودش" (همان، ج ۲؛ *حکمة الاشراق*، ص ۶۴).

از نظر شیخ اشراق، این همان چیزی است که توده مردم آن را از واژه وجود می‌فهمند و چنانچه مشائین مقصودشان از وجود چیز دیگری است، باید آن را تبیین کنند (همان، ص ۶۷). علاوه بر آن، شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق*، با تقسیم صفات به دو دسته خارجی و ذهنی وجود را از جمله صفات ذهنی معرفی می‌کند. صفات ذهنی از نظر وی صفاتی هستند که وجودی جز وجود ذهنی نداشته و خارج از ذهن تحقیقی ندارند و وجود ذهنی برای آنها عین وجود خارجی برای اشیای دیگر است، به عقیده او چنین صفاتی از معقولات ثانیه‌اند (همان، ص ۷۱). یکی از پیامدهای اعتباری دانستن وجود، انکار زیادت وجود بر ماهیت است. ابن‌سینا وجود و ماهیت را دو حیثیت متمایز خارجی تلقی می‌کرد و به زیادت وجود بر ماهیت در خارج قائل بود (رک. ابن‌سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ص ۲۷ و *المباحثات*، ص ۹۳ و *الشفاء (الالهیات)*، ص ۴۷ و *منطق المشرقیین*، ص ۲۰-۱۷ و *الاشارات والتنبیها*، ص ۴۷).

اما اگر مانند سهروردی وجود را امر اعتباری تلقی کنیم، زیادت وجود بر ماهیت هم بی معنا خواهد شد. سهروردی در آثار خود دلایل گوناگونی بر انکار زیادت وجود بر ماهیت ذکر می- کند(رک. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱؛ التلویحات، ص ۲۲ و ۲۶؛ همان، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۶۴-۶۵؛ همان، ج ۱؛ المقامات، ص ۱۶۲ و نیز شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۲).

در فلسفه سهروردی ما با سه اصطلاح مواجه هستیم: ماهیت، حقیقت، ذات. از نظر وی، حقیقت و ذات، مترادف و هر دو ماهیت شیء هستند، به شرط وجود در خارج (همان، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۳۶۱ و ۳۶۲). از دیگر سو، سهروردی حقیقت را خصوصیت وجودی اشیا خوانده است که از برای آن شیء است (همان، ص ۳۶۱)، لذا می توان گفت، سهروردی ماهیت اشیا را تمام حقیقت آنها می داند، امری حقیقی که منشأ آثار مختلف شیء است، چنانکه منشأ اختلاف انواع ماهوی را، اختلاف حقایق آنها دانسته است (همان، ص ۳۶۸ و ۳۶۹). این نکته نیز که شیخ اشراق وجود را امری اعتباری در نظر می گیرد و به عدم زیادت آن بر ماهیت در خارج معتقد می شود، اثبات کننده این مطلب است که ماهیت شیء عین ذات و حقیقت شیء است.

گفتیم که سهروردی اساس فلسفه خود را بر مبنای نور قرار می دهد و برای او تنها عالم انوار، اصل است. از این امر می توان نتیجه گرفت که در واقع ماهیت که عین حقیقت شیء است نه امری که وجود بر آن عارض شده باشد، در اندیشه اشراقی عین نورانیت است و ماهیات متحصل در خارج چیزی جز حقایق شدید و ضعیف نور نیستند. ممکن است گفته شود، سهروردی ماهیت به معنای اخص را نیز پذیرفته (همان، ص ۳۹۸-۳۹۹) و آن را امری می داند که وجود عارض بر آن می شود و این معنا با اینکه ما ماهیت را عین حقیقت شیء و تمام حقیقت آن بدانیم در تعارض است. در این خصوص باید گفت در مواردی که او ماهیت را امری می داند که وجود بر آن عارض می شود، تنها به توضیح فلسفه مشاء پرداخته است و عقاید ابتکاری خویش را بیان نمی کند، اما به عقیده خود او همان طور که اشاره کردیم، از آنجا که وجود را امر اعتباری می داند، ماهیت را تمام حقیقت شیء معرفی می کند.

همان طور که ملاحظه شد، رأی سهروردی در مورد وجود و ماهیت، از جمله آراء ابداعی او در مقایسه با فلسفه های پیشین به ویژه تفکر مشائی است. در ادامه نشان خواهیم داد که چگونه

این بحث، مسئله علیت را تحت تأثیر قرار داده و چگونه سهروردی آن را نیز متمایز از سایر دیدگاه‌ها ارائه داده است. علاوه بر بحث وجود و ماهیت که تفسیر خاص سهروردی از آن، زمینه ارائه نظریه ابداعی او در خصوص رابطه علت و معلول را فراهم می‌آورد، دیدگاه سهروردی در انکار ترکیب شیء از ماده و صورت نیز در ارائه این دیدگاه بی‌تأثیر نیست.

ب. جوهر و عرض از دیدگاه سهروردی و انکار ماده و صورت

ابن سینا جوهر جسمانی را مرکب از ماده و صورت می‌داند، اما سهروردی به انکار این مطلب پرداخته و آن را نقد می‌کند (رک. همان، ج ۲، حکمة الاشراف، ص ۸۳-۷۴ و نیز شهرزوری، ص ۲۱۵-۲۰۷).

مشائیان دو برهان مشهور در زمینه اثبات ماده اولی دارند که عبارت‌اند از برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل. سهروردی با رد برهان فصل و وصل به رد ماده می‌پردازد (سهروردی، همان، ص ۷۴).

بیان دیگر سهروردی در انکار ماده اولی این است که، در جهان هستی چیزی به نام هیولا وجود ندارد؛ یعنی چیزی که بی‌تعین است، بدون آنکه مقدار و صورت داشته باشد، پذیرای تمام امتدادها و صورت‌هاست. چنین پدیده‌ای که به خودی خود هیچ‌گونه تخصص و تعین نداشته باشد، اگر تحلیلش کنیم، حقیقت آن به دو چیز بازمی‌گردد: موجود و جوهر. جوهر بودن آن به این معناست که موضوع ندارد، که امری سلبی است. اینکه می‌گوییم به گونه‌ای موجود است، این موجود بودن مبهم در حقیقت، جنبه ذهنی دارد، پس آنچه مشائیان آن را هیولا می‌نامند، در حقیقت چیزی نیست (همان، ص ۸۰). بنابراین، ماده اولی همان صورت جسمیه و جوهر جرمانی است و از صورت جسمیه چیزی بسیط‌تر نداریم. از دیدگاه او هیولا امری ذهنی است و عینیت خارجی ندارد. سهروردی این مطلب را بر اساس قاعده فلسفی خود که هر چیز که لازمه موجود بودن آن، تکرار وجود او باشد امری است اعتباری نیز، اثبات کرده است. سهروردی پس از ابطال دلیل مشائیان در اثبات هیولا، از آنجا که خودش ترکیب جسم از اجزا را نمی‌پذیرد، به ناچار پایه و مبنایی برای تحولات و کون و فساد موجودات در نظر می‌گیرد. در اینجا او خود مقدار، یعنی جسم را هیولا و مبنای تغییر معرفی می‌کند (همان، ص

۸۰). نظر شیخ اشراق این است که ماده اولی همان چیزی است که به آن جسم گفته می شود. او معتقد است که الآن هیچ جسم و جرم مطلق در عالم نداریم، اکنون ما جسمی نداریم که به حالت ماده بودن باقی باشد. جسم هایی که ما داریم جسمی است با اعراض خاص. سهروردی همچنین دلایل مشائین را در اثبات صورت نوعیه کافی ندانسته و آنها را مورد تردید قرار می دهد. بیان سهروردی این گونه است:

مشائین صورت های دیگری را غیر از صورت جسمیه اثبات می کنند. آنان در اثبات این صورت ها چنین می گویند که: مشاهده می شود که اجسام یکسان نیستند. برخی قسمت پذیر و برخی قسمت ناپذیرند. برخی اجسام قسمت پذیر شکل جدیدی به خود می گیرند و شکل سابق خود را از دست می دهند. بعضی این تغییرها را به راحتی و بعضی به دشواری می پذیرند، بنابراین، در اینجا باید غیر از حقیقت جسم، صورت های دیگری نیز در کار باشند که اساس و این ویژگی ها و تفاوت ها قرار گیرند. در پاسخ این استدلال می توان گفت: این ویژگی ها به صورت های جوهری انواع نیاز ندارند، بلکه از مقوله عرض هستند (سهروردی، همان، ص ۸۲).

سهروردی ادامه می دهد که:

اگر مشائین بگویند: اعراض نمی توانند قوام بخش جوهر باشند در حالی که صورت های نوعیه قوام بخش جوهر نوع اند، در پاسخ ایشان می گوئیم: صورت های نوعیه چرا و به کدام دلیل قوام بخش جوهرند؟ شاید به این دلیل که جسم از این صورت ها تهی نمی ماند، اما تهی نبودن چیزی از چیز دیگر، دلیل بر قوام بخش بودن آن نیست، زیرا بسیاری از لوازم یک چیز که هرگز از آن جدا نمی شوند، جنبه عرضی دارند نه جوهری و ذاتی. اگر هم گفته شود صور نوعی به این دلیل جوهرند که مخصص جسم اند، باید گفت، لازم نیست مخصص، حتماً صورت یا جوهر باشد، زیرا خود مشائین هم می پذیرند که افراد یک نوع با عوارضشان تمایز و تخصص می یابند (همان، ص ۸۳).

طبق بیانات بالا سهروردی جسم را مرکب از دو جوهر ماده و صورت نمی داند، بلکه خود جسم را به عنوان جوهر بسیط در نظر می گیرد.

از دلایلی که سهروردی را به سمت انکار ماده و صورت سوق داده است می توان به بحث عقول عرضیه اشاره کرد. او عالم اجسام را معلول عقول عرضیه می داند. از طرفی عقول عرضیه را امور بسیطی تعریف می کند (همان، ص ۱۶۷). پس معلول آنها که اجسام اند نیز باید بسیط

باشد. از طرفی چون سهروردی معتقد است که جوهر هرگز در جوهر دیگری حلول نمی‌کند و هر حال در جسم عرض است (همان، ص ۶۱)، لذا نمی‌تواند بپذیرد که ماده‌اولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه‌ای داریم که جوهرند و یکی در دیگری حلول می‌کند و از مجموع اینها جسم حاصل می‌شود. در نتیجه سهروردی وجود ماده‌اولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه را انکار می‌کند.

۲. نظام فلسفی شیخ اشراق و تفسیر علیت بر مبنای آن

الف. انوار، موضوع فلسفه سهروردی

معمولاً فیلسوفان نظام فلسفی خود را بر پایه وجود و احکام مربوط به آن بنا می‌کنند، اما در این میان سهروردی از رسم معمول عدول کرده و تمام همت و اندیشه خود را به مسئله نور معطوف داشته است. وی در کتاب حکمة الاشراق می‌گوید: اگر در هستی چیزی باشد که از هرگونه شرح و تعریف بی‌نیاز است، آن ظاهر بالذات بوده و چیزی ظاهرتر از نور در هستی وجود ندارد. عین عبارت شیخ اشراق در این باب چنین است:

ان كان في الوجود مالا يحتاج الي تعريفه و شرحه فهو الظاهر و لا شيء اظهر من النور، فلا شيء اغنى منه عن التعريف (همان، ص ۱۰۶).

این مفهوم، ظاهر است، نه ظهور و نه ظاهر ساختن. "ظاهر"، "شئ" است جزئی، عینی و متمایز و واحد، حال آنکه ظهور، اعتباری عقلی است. "ظاهر" یعنی "شئ" که برای خودش و برای غیر ظهور دارد. بنابراین "نور"، قطعاً نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه‌ای باشد که سهروردی ترسیم می‌کند. موضوع حکمت اشراق "انوار" است نه "نور"؛ به عبارت دیگر سهروردی نور را یک حقیقت واحد مشکک ذو مراتب نمی‌داند، او قائل به اشیا و ماهیات متکثری است که حقیقتی جز نور ندارند و تفاوتشان در شدت و ضعف است. این است که سهروردی در آغاز کتاب حکمة الاشراق می‌گوید:

القسم الثاني - في الانوار الالهيه و نور الانوار و مبادی الوجود و ترتیبها و... (همانجا).

سهروردی موجودات جهان را در دو مقوله نور و ظلمت قرار می‌دهد. سپس هر یک از آنها را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. از نظر سهروردی ظلمت چیزی جز عدم نور نیست و از نوع اعدامی نیست که در آنها وجود ملکه و شأن چیزی شرط باشد. به بیان دیگر اگر چیزی

مظلم شد یا عنوان ظلمت یافت، در ذات خود عدم النور است و اساساً ملکه یا شأن نورانی شدن برای او معنا ندارد. در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، بلکه تقابل سلب و ایجاب است (همان، ص ۱۰۸-۱۰۷ و نیز شهرزوری، ص ۲۸۸-۲۸۷).

ب. مجعول بودن ماهیت

گفته شد که سهروردی وجود را امری اعتباری دانسته و تمام حقیقت شیء را ماهیت آن می-داند. در واقع وی در آنجا که به طریقهٔ مشائین بحث می‌کند وجود را انکار می‌کند و ماهیت را به عنوان تنها حیثیت شیء می‌شناسد. از طرفی در حکمة الاشراق سهروردی شیء را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند. بنابراین ماهیت یا حقیقت شیء از نگاه سهروردی که تنها حیثیت شیء است، همان نور بودن آن است. شیخ اشراق با طرح اصالت نور و استناد تمام موجودات عینی به نور، دیدگاه جدیدی را در فلسفه ارائه کرد و ارتباط موجودات جهان را با بحث علیت در انوار تبیین می‌کند.

از آنجا که شیء تنها ماهیت است، خود نیازمند به علت است نه اینکه تنها از ناحیهٔ وجود با علت مرتبط شود، آن طور که ابن سینا قائل بود. سهروردی با بیان زیر این نکته را تبیین می‌کند: و لما كان الوجود اعتباريا عقليا فللشيء من علته الفياضة هويته (سهروردی، همان، ص ۱۸۶)

شهرزوری نیز معتقد است، چون از نظر حکمای اشراقی وجود امری اعتباری است، ذات اشیا متعلق به فاعل است (شهرزوری، ص ۴۴۶). ملاصدرا نیز به این نکته تأکید می‌کند. وی می‌گوید:

سهروردی نفس ماهیت را اثر جاعل و مجعول اولاً و بالذات می‌داند و معتقد است که لازمهٔ این جعل موجودیت ماهیت است، بدون اینکه نیازی باشد وجود یا اتصاف از سوی جاعل افاضه شود، زیرا آن دو اعتباری هستند و مصداقشان نفس ماهیتی است که از علت صادر شده است (ملاصدرا، ج ۱، ص ۳۹۸)

حکیم سبزواری در شرح منظومه، انگیزهٔ سهروردی به اصالت ماهیت را پرهیز از قول به استغناء ماهیات از جاعل و پرهیز از قول به وجوب ذاتی ماهیات می‌داند و کلام صاحب شوارق و صاحب قبسات را به عنوان شاهد بر مطلب خود ذکر می‌کند (سبزواری، ص ۲۲۶-۲۲۵).

البته ذکر این نکته ضروری است که شیخ اشراق را نمی‌توان در شمار قائلان به اصالت ماهیت یا اصالت وجود به معنایی که پس از میرداماد از اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌شد، دانست. چون در زمان او این تقسیم بندی محل بحث نبوده است، چه در مورد ابن سینا و چه در مورد سهروردی. فلاسفه مؤخر به دلیل شواهدی که در عبارات آنها یافت می‌شود، ابن سینا را اصالت وجودی و سهروردی را اصالت ماهوی می‌دانند در غیر این صورت این مسئله برای خودشان مطرح نبوده است.

ج. طرح نظریه اضافه اشراقیه

در فلسفه اضافه به دو معنا به کار می‌رود: ۱. *اضافه مقولی*: در اینجا اضافه یکی از ده مقوله ارسطویی است و عبارت است از هیأتی که برای یک شیء از نسبت آن به شیء دیگری حاصل می‌شود که آن شیء نیز با شیء اول نسبت دارد. چنان که هیأت اضافه موجود در برادر چنین است: نسبت برادر در برادری به برادر خود که او نیز در برادری با این برادر نسبت دارد. بنابراین نسبت موجود در مقوله اضافه متکرر است و فرق مقوله اضافه با نسبت همین است که وجود نسبت یکی است، اما قائم به دو طرف است، در صورتی که در مقوله اضافه، نسبت برای هر یک از طرفین اضافه، تکرار می‌شود و نسبتی که هر یک از طرفین اضافه با طرف دیگر دارد، غیر از نسبتی است که آن با این دارد و در عین حال با یکدیگر تلازم دارند و تفکیک آنها نه در خارج امکان پذیر است و نه در ذهن (رک. ابن سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۶۴-۱۴۴ و همان *(الهیات)*، ص ۱۵۹-۱۵۲ و نیز طباطبایی، ص ۱۶۲).

۲. *اضافه اشراقی*:

اضافه اشراقی در مقابل اضافه مقولی قرار دارد. تفاوت این دو اضافه در این است که "اضافه مقولی" همواره قائم به دو طرف بوده و بین طرفین نیز نوعی تکافو و هماهنگی برقرار می‌باشد. ولی "اضافه اشراقی" چیزی است که پیوسته قائم به یک طرف می‌باشد. می‌توان گفت "اضافه مقولیه" را دو مستقل و یک رابط تشکیل می‌دهند، در حالی که "اضافه اشراقیه" یک رابط است که به یک مستقل وابسته است (ابراهیمی دینانی، *وجود مستقل و رابط*، ص ۱۵۸).

تعریف دیگری که از "اضافه اشراقیه" شده چنین است که "اضافه اشراقی"، فرع تحقق طرفین اضافه نیست، بلکه فرع بر مضاف الیه است اما مضاف امری است که با نفس اضافه آفریده می-شود. بر اساس "اضافه اشراقیه" ربط بین علت و معلول را می توان چنین شرح داد:

همان طور که اضافه دو قسم است، اضافه اشراقی و اضافه مقولی، ربط هم دو قسم است، یکی ربط مقولی که تابع طرفین یعنی مربوط و مربوط الیه است و دیگری ربط اشراقی که یک طرفه است، نظیر هستی ناقص که عین ربط به خداوند است نه نظیر معانی حرفی و روابط مفهومی که بین دو امر برقرار باشند و آنها را به هم مرتبط کنند. در ربط اشراقی مربوط خود ذاتاً عین الربط است و این چنین نیست که ربط اشراقی بین مربوط و مربوط الیه بوده، چیزی باشد که این دو را به یکدیگر مرتبط کند. بلکه مربوط خود عین ربط به مربوط الیه است (جوادی آملی، ص ۱۲۸-۱۲۷).

طبق آنچه بیان شد، سهروردی معقول را تنها ماهیت شیء قرار می دهد. در دیدگاه سهروردی ما یک علت داریم و یک معلول که عین اضافه به علت است. به چنین رابطه ای اصطلاحاً "اضافه اشراقیه" گفته می شود. معلول عین نیاز و عین تعلق و ربط به علت است و هیچ ذات و هویتی مستقل و منفک از ربط و تعلق به علت ندارد. همان طور که گفتیم اشراق به معنی نور دادن و روشن کردن است. "فلسفه سهروردی نیز بر مبنای نور است و در واقع علت و معلول چیزی جز حقایق نوری نیستند. در نظر سهروردی رابطه میان علت و معلول، رابطه میان نور شدید و نور ضعیف است که نور ضعیف اضافه اشراقیه نور قوی است" (اکبریان، همان، ص ۸۷).

یکی از پیامدهای نظریه اضافه اشراقیه این است که انوار قاهره فاعل مباشر مستقیم آثار شیء-اند. برای اثبات این نکته، آرای از سهروردی را به عنوان مقدمه ذکر کرده و سپس از آنها نتیجه گیری می کنیم:

۱. جواهر غاسق (اجسام)، هیأت ظلمانی و انوار عارضی معلول انوار مجردند (سهروردی، حکمة/لاشراق، ص ۱۱۰)؛ ۲. همان طور که در بخش قبل اشاره شد، جسم از ماده و صورت، ترکیب نشده و جوهری بسیط است؛ ۳. از لوازم انکار ماده و صورت این است که اعراض، مخصص جواهرند نه صورت نوعیه آن سان که ابن سینا معتقد بود (همان، ص ۸۳)؛ ۴. جواهر

غاسق اموری اعتباری‌اند که بدون خصوصیات و عوارض در خارج وجود ندارند (همان، ص ۱۱۰)؛ ۵. انوار قاهر سبب پیدایی اعراض و هیأت ظلمانی‌اند.

پس از این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که اشیایی که ما می‌بینیم، مجموعه‌ای از عوارض - اندک به عقیده سهروردی در محلی به نام جوهر غاسق قرار گرفته‌اند که به عقیده او امری عقلانی است. از طرفی سبب پیدایی اعراض، انوار عرضی‌اند که محل آنها هم جوهر غاسق است و خود معلول انوار قاهره‌اند. پس در واقع انوار قاهره با ایجاد انوار عرضی، فاعل مباشر آثار شیء‌اند. طبق مبانی مشاء، آثار شیء مستند به صورت نوعیه شیء است. یعنی خداوند با افاضه صورت نوعیه، آثار شیء را متحقق می‌کند. به عنوان مثال اگر بخواهیم شیء ئی آثار مخصوص به خود را نداشته باشد، باید صورت نوعیه آن را عوض کرد، اما طبق مبانی سهروردی، خود آثار به طور مستقیم مستند به علت و به تبع آن به خداست.

۳. تفاوت دیدگاه شیخ اشراق و ابن سینا

پیش از بیان اینکه چرا سهروردی دیدگاه مشاء در خصوص رابطه میان علت و معلول را نمی‌پذیرد و شیوه جدیدی در پیش می‌گیرد، به برخی از تفاوت‌های این دو دیدگاه اشاره می‌کنیم.

الف. *رابطه علت و معلول*: دیدگاه مشاء شیء را دارای دو حیثیت متفاوت در نظر می‌گیرد و آن را تنها از جنبه وجودی با علت مرتبط می‌داند. ابن سینا که به تمایز ذهنی و عینی وجود و ماهیت قائل است، معلول را تنها از ناحیه وجود مرتبط به علت می‌داند. وی علت را این گونه تعریف می‌کند:

ان العلة هی کل ذات یلزم منه ان یکون وجود ذات اخری انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل (ابن سینا، الرسائل (رسالة حدود)، ص ۱۱۷).

حال این پرسش پیش می‌آید که ماهیت چه ارتباطی با علت دارد؟ می‌توان گفت به عقیده ابن سینا شیء از جهت ماهیت نیازمند به علت نیست و ماهیت را به دلیل لیسیت ذاتی دون جعل می‌داند. شیخ نه ماهیت را علت وجود و نه وجود را علت ماهیت می‌داند. شیخ در *اشارات* ضمن بیان جواز علیت ماهیت شیء برای برخی صفات و اعراض آن، علیت ماهیت یا دیگر صفات نسبت به وجود را نفی می‌کند، چرا که این امر مستلزم تقدم ماهیت به عنوان علت، در وجود است، حال آنکه محال است چیزی بر وجود خودش متقدم در وجود باشد (همو، *الاشارات و التنبیها*، ص ۲۷۰). او اگر چه ماهیت را در تحقق و همچنین علیت

نسبت به معلولات خود، متوقف بر وجود دانسته است، اما هیچ نظری در مورد معلولیت آن در مقابل وجود ندارد، بلکه سخن وی در عروض وجود و آنکه وجود را از لوازم و لواحق ماهیت می‌داند، دلالت بر تقرر ماهیت مستقل از وجود دارد. از نظر او شیء قبل از ایجاد تقرر ماهوی دارد و در مقام تقررش لیسیت است، در نتیجه دارای امکان است؛ پس احتیاج به علت دارد و پس از افاضه وجود به آن از ناحیه علت موجود می‌گردد. تقرر ماهوی اشیا از نظر ابن سینا مرادف با ثابتات ازلیه معتزله یا اعیان ثابتة عرفا نمی‌باشد. تقرر ماهوی عیناً حضور ممکن در علم خداست. طبق بیان فوق می‌توان گفت از تحلیل علیت در فلسفه ابن سینا به پنج جزء می‌رسیم. معطی الوجود (علت فاعلی)، معطی له (ماهیت ممکنه)، عطیه (وجود)، اعطا (اعطای وجود)، اخذ (گرفتن وجود).

بر این اساس که نظر او با اشکال مواجه می‌شود و آن، این است که برای ماهیت در مقابل علت وجودی، عینیتی در نظر می‌گرفت و شیء را از این جنبه محتاج به علت نمی‌دانست. در حالی که سهروردی با انکار تمایز بین وجود و ماهیت، این اشکال را مرتفع ساخته و شیء را با تمام هویت متعلق به فاعل می‌داند. از این رو ارتباط محکم‌تری بین علت و معلول به وجود می‌آورد که تبعاً تأثیری بسزا بر چگونگی رابطه خدا و موجودات عالم دارد.

ب. مبدأ آثار شیء: تفاوت دیگر نظریه سهروردی با ابن سینا در بحث ماده و صورت است. ابن سینا با مرکب دانستن جسم از ماده و صورت، فاعل را مفیض صورت و به تبع آن ماده می‌داند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۲۵۶، ۲۰۳؛ همو، الشفا (الالهیات)، ص ۳۴۲، ۷۲) ولی از آنجایی که معتقد است جعل به ذاتیات و لوازم ذاتی شیء تعلق نمی‌گیرد، می‌توان استنباط کرد که آثار نوعیه یک شیء ارتباطی با علت وجودی آن پیدا نمی‌کنند. هر شیء بر اساس صورت نوعیه خاص خود که تنها وجود آن، از ناحیه علت افاضه شده، آثار خاصی نیز بر آن مترتب می‌شود. اما گفتیم که از نگاه سهروردی اولاً جسم یکپارچه و عین امتداد است و ثانیاً هیأت ظلمانی معلول مستقیم انوار مجردند. از طرفی این اعراض اند که در واقع جسم را تشکیل می‌دهند و بنا به عقیده سهروردی جوهر غاسق که محل این اعراض است و به منزله ماده برای آن به

می‌آید، امری است اعتباری و دارای وجود نیست مگر به واسطه اعراض، پس از آن جایی که این اعراض معلول مستقیم انوارند، می‌توان تمام آثار شیء را منتسب به انوار دانست.

سهروردی تا اینجا با مشائین همگام است که هر دو عالم را برخلاف تفکر یونانی که آن را گسسته از خداوند توصیف می‌کرد، مرتبط با خدا و معلول خداوند می‌دانند. این دو فیلسوف مسلمان با بهره‌گیری از تعالیم اسلام، درصدد اثبات توحید خداوند و متعلق دانستن تمام ماسوای او به او بودند (رک. سهروردی، ص ۱۲۳-۱۲۲ و نیز ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، نمط چهارم، ص ۹۷ - ۹۵).

آنها برای برقراری ارتباط بین علت و معلول، ناگزیر از در نظر گرفتن سنخیتی بین علت و معلول بودند. بر این اساس ابن سینا خداوند را واجب الوجود معرفی می‌کند که صرف وجود است و هویتش عین وجودش است. در مقابل مخلوقات او اموری مرکب از وجود و ماهیتند. ماهیت هر شیء، ذات آن شیء و وجود آن حیثیت ربط آن به علت است. وجود هر شیء عین تعلق و ارتباط با علت خود است که در نهایت همه موجودات در سلسله مراتب طولی، منتسب به واجب الوجود می‌شوند.

سهروردی در اینجا راه خود را از ابن سینا جدا می‌کند. او اولاً برخلاف ابن سینا اساس فلسفه خویش را وجود و ماهیت قرار نمی‌دهد. از نظر او وجود امری اعتباری است که از ماهیات متحقق در خارج انتزاع می‌شود و هویتی در خارج ندارد، به همین ترتیب تمایز عینی وجود و ماهیت ممکنات در خارج نیز منتفی می‌شود (مجموعه *مصنفات*، ج ۱، *التلویحات*، ص ۱۶۳). نور به عنوان امری که ظاهر و مظهر غیر است، مبنای اندیشه اشراقی قرار می‌گیرد. ثانیاً سهروردی سنخیت بین علت و معلول را نه بر مبنای وجود بلکه بر مبنای نور تبیین می‌کند. از نظر او علت، نور شدید و معلول، نور ضعیف است. سهروردی تحلیل ابن سینا در مورد ماسوای واجب را مبنی بر اینکه مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیتند و تنها از جنبه وجود مرتبط با علت‌اند، نمی‌پذیرد. از نظر سهروردی تمام هویت و ذات شیء باید متعلق به علت باشد. در اینجا می‌توان به برتری دیدگاه شیخ اشراق نسبت به ابن سینا پی برد. دیدگاه سهروردی رابطه محکم‌تر و عمیق‌تری را بین علت و معلول و به تبع آن خدا و ماسوای او، تصویر می‌کند.

مطلبی که می‌توان آن را به عنوان تأییدی بر این ادعا ذکر کرد، بحث استناد مستقیم آثار شیء به انوار و به تبع آن به خداست. طبق مبانی ابن سینا همان طور که پیشتر درباره آن سخن گفته شد، آثار شیء مستند به صورت نوعیه شیء است. یعنی خداوند با افاضه صورت نوعیه، آثار شیء را متحقق می‌کند. به عنوان مثال اگر بخواهیم شیئی آثار مخصوص به خود را نداشته

باشد، باید صورت نوعیه آن را عوض کرد، اما بر طبق مبانی سهروردی، خود آثار به طور مستقیم مستند به علت و به تبع آن به خداست. به نظر می‌رسد با اتخاذ چنین دیدگاهی قدرت خداوند و عمق رابطه بین او و دیگر موجودات را بهتر می‌توان تبیین کرد.

تأثیر نظریه اضافه اشراقیه بر محقق دوانی و میرداماد

۱. علیت از نگاه محقق دوانی

الف. دیدگاه دوانی در خصوص وجود و ماهیت

محقق دوانی در حاشیه بر شرح قدیم تجرید، در ذیل بحث در مورد تصور وجود مطلبی در خصوص رابطه وجود و ماهیت بیان می‌دارد که برای شروع بحث از آن استفاده می‌کنیم.

انه ليس للوجود عروض للمهيات اصلاً لا ذهنياً ولا خارجاً بل يتنزع العقل من المهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البدیهی المسمى بالوجود (دوانی، حاشیه بر شرح قدیم تجرید قوشچی، ص ۲۱-۲۰).

از نظر وی وجود نه خارجاً و نه ذهنماً عارض بر ماهیت نمی‌شود. بر اساس این عبارت روشن می‌شود که دوانی اولاً مفهوم وجود را مفهومی بدیهی می‌داند و ثانیاً آن را امری انتزاعی به حساب می‌آورد. دوانی عبارتی را برای تأیید گفته خود بیان می‌کند، به این مضمون که وجود از محمولات عقلیه است و وجودات ماهیات افراد حقیقی برای مفهوم وجود نیستند، بلکه مفهوم وجود به ماهیات اضافه شده و دارای حصص گوناگون می‌گردد (همانجا). حال که وجود امری اعتباری و انتزاعی است، این پرسش پیش می‌آید که پس موجودیت اشیا به چیست یا به عبارت دیگر ملاک موجودیت ممکنات چیست؟ صدرالمتألهین در کتاب الاسفار الاربعه، اختلاف کلمه صاحبان افکار را در اینکه موجودیت اشیا به چیست بیان می‌کند. در میان این اقوال به قول محقق دوانی برمی‌خوریم که موجودیت ممکنات را به ارتباط آنها با وجود حقیقی می‌داند. خلاصه این بخش از گفتار صدرالمتألهین که در باره قول دوانی است، چنین است:

عده‌ای می‌گویند موجودیت واجب به این است که ذاتش وجود خاص حقیقی است و موجودیت ممکنات به ارتباط آنها با وجود حقیقی است که همان واجب بالذات است. پس وجود نزد آنها واحد شخصی است و تکثر در موجودات به واسطه ارتباطات است، نه به واسطه

تکثر وجود. پس مثلاً وقتی انسان به وجود حقیقی منتسب می‌شود، موجود می‌شود. بنابراین معنای قول آنها که می‌گویند "واجب موجود است" یعنی واجب موجود است و معنای قولشان که می‌گویند انسان یا فرس موجود است یعنی با واجب نسبت دارند. پس مفهوم موجود اعم از وجود قائم بذاته و از امور منتسب به جاعل است (صدرالمآلهین، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۱). همچنین در جایی دیگر، ملاصدرا می‌گوید به عقیده کسانی که وجود را صرفاً مفهوم ذهنی می‌دانند و برای آن مصداق و فردی در خارج قائل نیستند، معنای اینکه وجود زائد بر ممکن است و عین واجب است، این نیست که واجب، هستی محض است و ممکن هستی مقید، بلکه معنای آن این است که ماهیت ممکن در مقام ذات خود به گونه‌ای نیست که بتوان مفهوم هستی را از ذات آن انتزاع نمود، مگر با در نظر گرفتن حیثیتی. این حیثیت که منشأ انتزاع مفهوم موجود است، از آن حیث که به جاعل و علت ارتباط دارد، حیثیت مکتسبه است، نه حیثیت مطلقه که از آن به ماهیت من حیث هی تعبیر می‌شود (همان، ج ۶، ص ۵۴-۴۸). بنابراین مبنا هم واجب ماهیتی مجهول الکنه است و هم ممکنات ماهیاتی هستند که در خارج محققند و انتزاع مفهوم موجودیت از ماهیات امکانی، با توجه به حیثیت مکتسبه آنهاست ولی انتزاع مفهوم هستی از ماهیت واجب، با حیثیت مطلقه است.

دوانی در کتاب *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، ص ۱۷۰، این نظر را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه وجود امری واحد و قائم به ذات است و هیچ گونه کثرت و تعددی در آن راه ندارد و کثرت در ماهیاتی است که با وجود نسبت پیدا می‌کنند. بنابراین موجود بودن ماهیت جز منسوب بودن به وجود معنی دیگری ندارد. این نظریه در باب وجود همان چیزی است که در عرف حکما به عنوان ذوق التآله یا ذوق المتألهین معروف گشته است (ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ص ۲۹۴).

ب. مجعولیت ماهیت

در بخش قبل گفته شد که محقق دوانی وجود را امری اعتباری و ماهیت را دارای واقعیت در خارج می‌داند وی نه تنها به اصالت ماهیت در مقام تحقق قائل شده بلکه به اصالت ماهیت در مقام جعل نیز اعتراف کرده است. او در رساله‌ای که در تفسیر سوره اخلاص نوشته، این مسئله را مورد بحث و بررسی قرار داده و بر مسئله اصالت ماهیت در جعل و تحقق تأکید کرده است.

او می‌گوید، نخستین چیزی که از علت صادر می‌شود، ذات و ماهیت معلول است که پس از صدور، عقل عنوان وجود را از آن انتزاع می‌نماید (دوانی، *الرسائل المختاره*، ص ۴۱). او همچنین در آغاز *رساله الزوراء* به مسئله جعل اشاره می‌کند و می‌گوید: هستی ماهیت مجعول نیست (همو، *سبع رسائل (شرح رساله الزوراء)*، ص ۱۷۴). در جایی دیگر توضیح می‌دهد که ماهیات فی نفسه اثر فاعلند و فاعل ذات معلول را به وجود می‌آورد، سپس عقل وجود را از معلول انتزاع می‌کند و به او نسبت می‌دهد. دوانی این عقیده را مختص حکمای اشراقی معرفی می‌کند. سپس به نقد حکمای مشاء پرداخته و نظر آنان را رد می‌کند. به اعتقاد دوانی این طور نیست که فاعل معلول را متصف به معنی وجود کند و آن را به او نسبت دهد. به نظر او هنگامی که ذات معلول از علت صادر شد دیگر نیاز به جاعلی ندارد که معلول را جعل کند. به عبارت دیگر چنین نیست که معلول در ماهیت و در وجودش نیاز به دو جاعل داشته باشد بلکه جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و وجود از آن انتزاع می‌شود (همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷). او همچنین به رد قائلان به مجعولیت اتصاف می‌پردازد، از نظر او اتصاف چون یک نسبت است، نمی‌تواند صادر از علت باشد، بلکه صادر اول همان ذات است که اتصاف و امور تابعه از آن انتزاع می‌شود (همو، *الرسائل المختاره*، ص ۴۲-۴۱).

دوانی در ادامه توضیح می‌دهد که اثر فاعل گاهی به این است که اثری را بر امر قابلی افزوده می‌کند، مانند رنگرز که با ریختن رنگ بر پارچه بر آن تأثیر می‌کند و گاهی اثر فاعل ابداع محض است و اینجا هیچ قابلی برای دریافت اثر در میان نیست. روشن است که تأثیر فاعل موجد از قسم اول نیست، چون ماهیت پیش از تأثیر اصلاً ثبوتی ندارد تا وجود بر آن افزوده شود، بلکه تأثیر فاعل موجد به این است که ذات ماهیت را افزوده می‌کند و سپس عقل از آن، وجود و اتصاف به وجود و نظایر آن را انتزاع می‌کند (همان).

ج. رابطه علت و معلول

دوانی در جایی در مورد معلول و رابطه آن با علت چنین می‌گوید:

فالمعلول اذن ليس اعتباريا محضاً ان اعتبر (من حيث) نسبته الى العلة و على النحو الذى انتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلاً، كان معدوما بل ممتنعاً (همو، *سبع رسائل (شرح رساله الزوراء)*، ص ۱۷۴).

همچنین در جایی دیگر معلول را بدون در نظر گرفتن علت دارای وجود و ظهور نمی‌داند (همان، ص ۲۰۷). بنابراین از نظر او اگر معلول از حیث نسبتش با علت در نظر گرفته شود دارای تحقق است و اگر ذاتی مستقل از علت در نظر گرفته شود معدوم و ممتنع خواهد بود. او نسبت میان علت و معلول را به نسبت میان عرض و جوهر تشبیه می‌کند. به عقیده او اگر سیاهی مستقل از جسم در نظر گرفته شود وجودش محال است، اما اگر عرضی برای جسم در نظر گرفته شود، موجود خواهد بود. وی در ادامه می‌گوید که اگر همه حقایق را ذوات مستقل و مابین از ذات علت در نظر بگیریم، در آن صورت وجود و ظهور آن حقایق ممتنع خواهد بود، اولاً به این دلیل که غیر از ذات واجب الوجود هیچ موجود حقیقی دیگری نمی‌تواند موجود باشد و ثانیاً به این دلیل که ظهور از ارتباط با موجود حقیقی حاصل می‌شود (همان، ص ۲۷۴). مثال دیگری که دوانی در این خصوص می‌آورد، مثال پارچه و لباس است که یک صورت صناعی است، اگر به عنوان صورتی در پنبه لحاظ شود، موجود است و اگر مستقل از پنبه در نظر گرفته شود، نمی‌تواند وجود داشته باشد (همان، ص ۱۷۵).

دوانی از دو مثال فوق به این صورت استفاده می‌کند که همان طور که اگر وصف و یا صورت مستقل از موضوع و محل لحاظ شود، ممتنع الوجود است، جهان نیز بدون ملاحظه خداوند ممتنع الوجود می‌شود و تنها با لحاظ واجب است که موجود می‌باشد. او این دو مثال را با این بیان مقیاس از برای فهم جمیع حقایق دانسته و مدعی است از تدبر در این دو نمونه، معنای گفتار قائلان به وحدت شخصی وجود، یعنی اهل عرفان دانسته می‌شود که می‌گویند، "الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود" (همانجا).

دوانی در جایی دیگر علیت را به مسئله تشان برمی‌گرداند و قائل می‌شود به اینکه معلول وجهی از وجوه و شانی از شئون علت است. از نظر او سلسله علی، به موجود یگانه‌ای منتهی می‌شود که کل سلسله یا مستقیماً و یا با واسطه معلول او هستند. پس او ذات حقیقی است و کل سلسله، شئون و وجوه او هستند. بنابراین آنچه در جهان وجود دارد نه ذوات متعدد، بلکه ذات یگانه‌ای است که دارای صفات متکثر است.

همچنین زوال معلول چیزی جز ظهور علت به طور دیگر و تجلی آن به صورتی

دیگر نیست (همان، ص ۱۷۴). بنابراین کل عالم شئون و وجوه خداوند است و ما ذوات متعدد نداریم بلکه ذات واحدی داریم که دارای صفات متعدد است (همان، ص ۱۷۵).

۲. میرداماد و علیت در دیدگاه او

الف. وجود و ماهیت

میرداماد نیز همانند سهروردی و دوانی معتقد است که وجود در عالم خارج امری زائد بر ماهیت نیست، بلکه وجود هر شیء نفس تحقق خارجی یا ذهنی آن شیء است (میرداماد، *القبسات*، ص ۷۳). میرداماد عقیده دارد که انتزاع مفهوم موجود از واجب که متقرر بنفسه است و حمل آن (موجود) بر واجب نه نیازمند حیثیت تقییدیه است و نه حیثیت تعلیلیه. اما در مورد غیر واجب حمل موجود بر آنها نیازمند حیثیت تعلیلیه است، اگر چه نیازمند حیثیت تقییدیه نیست (همان، ص ۷۳). در نظر نگرفتن حیثیت تقییدیه در حمل موجود بر ممکنات، خود دلیل دیگری بر اصالت ماهیت است. برای بیان چگونگی این امر به توضیح حیثیت تقییدیه می‌پردازیم.

هنگامی که چیزی حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض صفتی بر چیزی باشد، در حقیقت، ذی الواسطه، متصف به آن صفت نیست، بلکه اتصاف ذی الواسطه به آن صفت، مجازی و اتصاف واسطه به آن حقیقی است. با دقت در این معنا روشن می‌شود که طرفین واسطه، دو چیز است: یکی عارض و دیگری معروض. این واسطه است که آنها را به یکدیگر مرتبط و متصل می‌سازد و حکمی که در حقیقت از آن واسطه است به ذی الواسطه تقدیم می‌دارد. حال هنگامی که موجود را به یکی از ماهیات، نسبت می‌دهیم و مثلاً می‌گوئیم "الانسان موجود"، اگر در حمل موجود بر ممکنات و ماهیات حیثیت تقییدیه قائل شویم، این قضیه را این طور تحلیل می‌کنیم که ماهیت انسان، همان ماهیت لابلشرط است که نه تنها موجود نیست بلکه معدوم هم نیست. یعنی به حسب قوام ذات خود، طرفین نقیض از ساختار او محذوف و مطرود است. اینجاست که پای وجود به میان می‌آید و در نقش واسطه در عروض عمل می‌کند؛ یعنی ماهیت به سبب عروض وجود بر آن، شایسته حمل موجود می‌شود.

گفته شد که میرداماد حمل موجود بر ماهیت را نیازمند حیثیت تقییدیه ندانست، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به عقیده او وجود عارض بر ماهیت نمی‌شود و شیء متحقق خارجی،

نفس ماهیت است. او درجایی دیگر نیز این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان، ص ۳۷). میرداماد معتقد است که اگر وجود امری زائد بر ماهیت و لاحق به آن باشد، در این صورت ثبوت وجود برای ماهیت، "ثبوت الشیء" نخواهد بود؛ بلکه "ثبوت شیء لشیء" خواهد بود. سپس در ابطال این نوع ثبوت می‌گوید اگر وجود وصفی عینی برای ماهیت باشد، خود نیز ماهیتی از ماهیات خواهد بود و بنابراین وجودش همانند وجود سایر ماهیات ممکن الوجود، زائد بر ماهیتش می‌گردد. آن گاه نقل کلام به آن وجود می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید (همانجا).

میرداماد از این استدلال نتیجه می‌گیرد که وجود در خارج، نفس تحقق شیء در خارج و وجود در ذهن عین تحقق شیء در ذهن می‌باشد. مطلب دیگری که اثبات کننده اصالت ماهوی بودن میرداماد است، بحث تقدم ذات بر وجود است. او برای ذات مجعول بالفعل مرتبه‌ای قائل می‌شود و آن را مرتبه تقرر و فعلیت می‌نامد و برای وجود نیز مرتبه‌ای دیگر که این مرتبه را منتزع از مرتبه تقرر می‌داند (همان، ص ۳۸). میرداماد برای جلوگیری از این شبهه که آیا این قول مطابق قول معتزله مبنی بر ثابتات ازلیه نیست، در ادامه این طور می‌گوید که: گروهی از معتزله که چشم عقلشان را بسته‌اند و با حقیقت به مخالفت برخاسته‌اند، می‌پندارند ذات در اعیان بدون وجود تقرر دارد و این تقرر را "ثبوت" می‌نامند و کلامشان بی‌ارزش‌تر از آن است که وقت را با ابطال آن ضایع کنیم (همانجا).

ب. مجعولیت ماهیت و رابطه علت و معلول

آنچه میرداماد در زمینه بحث جعل به صراحت در آثار خویش مطرح کرده، قول به مجعولیت ماهیت است. وی در کتاب *الافق المبین* به طور مبسوط به بحث جعل و اقسام آن و نیز مجعولیت ماهیت پرداخته است. او جعل را به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم کرده و آنها را تعریف می‌کند. از نظر وی جعل بسیط عبارت است از افاده خود شیء به این معنا که جاعل نفس شیء را ابداع و آن را افاضه می‌کند و اثر مترتب بر این جعل نفس شیء است. ولی در جعل مرکب، جاعل شیئی را شیء دیگری می‌کند و اثر مترتب بر آن هیأت ترکیبی است که اختصاص به یک شیء ندارد (همو، مجموعه مصنفات (الافق المبین)، ص ۹).

او برای توضیح بیشتر جعل بسیط و مرکب را به تصور و تصدیق تشبیه می‌کند، از نظر او اثر تصور، حصول نفس شیء است و اثر تصدیق، نسبت دادن شیئی به شیء دیگر، بنابراین جعل بسیط همانند تصور و جعل مرکب همانند تصدیق است (همان، ص ۱۰).

همچنین او جعل بسیط را فعل ابداعی و جعل مؤلف را فعل اختراعی معرفی می‌کند. فعل ابداعی فعلی است که بین فعل و فاعل چیزی از قبیل ماده و زمان و آلت وجود نداشته باشد، در مقابل فعل اختراعی که در آن واسطه‌ای بین فعل و فاعل وجود دارد. میرداماد نیز جعل بسیط را تأثیر ابداعی دانسته و معتقد است جاعل، مجعول را از لیس مطلق به آیس در می‌آورد. در مقابل جعل مؤلف، اختراعی بوده و به قابلی نیازمند است (همان، ص ۱۲). میرداماد همانند سهروردی تأکید می‌کند که جعل مؤلف بین شیء و نفسش و بین شیء و ذاتیات آن نیست، بلکه اختصاص به عرضیات دارد، حال چه از لوازم ماهیات باشند و چه از عوارض مفارق، چرا که ذات در مرتبه تقرر فاقد آنهاست (همان، ص ۱۰).

وی در زمینه بحث علیت و آنچه متعلق جعل جاعل است، معتقد است که آنچه اولاً و بالذات از ناحیه جاعل به جعل بسیط افزوده می‌گردد، نفس ماهیت است آن گاه بدون اینکه محتاج به جعل و ابداع دیگری باشد، می‌توانیم موجودیت را از ماهیت انتزاع کنیم، زیرا موجودیت چیزی جز اعتبار نفس ذات مجعول نمی‌باشد (همو، القبسات، ص ۷۲). بنابراین او جاعل را مبدع جوهر ذات شیء می‌داند (همان و ص ۵۲-۵۱ و ص ۳۷).

میرداماد در کتاب *الافق المبین* بر مجعولیت ماهیت استدلال نموده، می‌گوید: از آنجا که حقیقت وجود چیزی جز نفس تحقق ماهیت نمی‌باشد و نفس قوام ماهیت نیز مصحح حمل وجود بر آن و مصداق وجود است، در این صورت اگر ماهیت از حیث اصل قوام و تقررش و به حسب نفس خویش از جاعل بی‌نیاز باشد، صدق حمل وجود بر آن از ناحیه ذاتش خواهد بود و ماهیت از بقعه امکان خارج خواهد شد. بنابراین از حیث قوام و تقرر خویش و از حیث حمل موجودیت بر آن محتاج به جاعل است تا آن را به وسیله جعل بسیط از قوه محض به فعلیت و تقرر برساند (همو، مجموعه مصنفات *الافق المبین*)، ص ۱۱ و نیز همو، *نبراس الضیاء*، ص ۷۹ و ۷۸).

همان طور که گفته شد، میرداماد جعل مؤلف را بین شیء و ذاتیات آن نمی‌داند، در زمینه جعل ماهیت نیز وی معتقد است، ذاتیات ماهیت به جعل خود ماهیت مجعولند، یعنی افاضه آنها منوط به جعل دیگری غیر از جعل نفس ماهیت نیست. او این مسئله را مسلک حکمای اشراق و رواقیان می‌داند (همان، ص ۱۴).

میرداماد در مجعولیت ماهیت، تابع شیخ اشراق است که تقدم علت بر معلول را تقدم بالماهیه می‌داند، او عبارتی از کتاب *مطارحات* شیخ اشراق می‌آورد با این عبارت که:

ثمّ اذا بين ان الوجود من الامور الاعتبارية و لا تتقدم العلة علي معلولها الا بماهيتها، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة (همو، *التبسيات*، ص ۶۷).

سپس می‌افزاید تقدم بالماهیه در مورد علت فاعلی صحیح است، بر خلاف سایر علت‌ها و معلول سایه و ظل آن چیزی است که فاعل ذات و ماهیت معلول است و این عبارت اخرازی از مجعولیت ماهیت است (همان). او در *الافق المبین* نیز جعل بسیط را نیز به علت فاعلی اختصاص داده است (همو، *مجموعه مصنفات (الافق المبین)*، ص ۱۸).

۳. مقایسه دیدگاه محقق دوانی و میرداماد با سهروردی

الف. وجه تشابه سه دیدگاه

از مطالبی که تاکنون بیان شد، روشن می‌شود که دوانی و میرداماد به‌رغم اینکه تقسیم‌ثنایی سهروردی از نور و ظلمت را مبنای فلسفه خویش قرار ندادند، بلکه همانند ابن‌سینا و حکمای مشاء به بحث از وجود و ماهیت پرداختند، در بحث علیت و چگونگی رابطه بین علت و معلول پیرو اندیشه اشراقی به شمار می‌روند.

همان‌طور که بیان شد دوانی در برخی عبارات، رابطه علیت را همانند سهروردی تفسیر می‌کند و معلول را موجود فی نفسه لغیره می‌داند، آن سان که سهروردی بیان می‌داشت. از نظر سهروردی نیز معلول ذاتی است که در عین فی نفسه بودن عین الربط به علت است و وجود جداگانه‌ای از آن نمی‌تواند داشته باشد.

اما محقق دوانی در بیانات دیگر خود رابطه علیت را به تشآن برمی‌گرداند که طبق این تفسیر معلول دیگر وجود فی نفسه نیز ندارد، بلکه وجودی رابط است. در این دیدگاه دیگر ما ذوات متکثر نداریم، بلکه ذات واحدی داریم که بقیه امور تجلیات و شئونات این ذات واحدند.

بنابراین اختلاف سهروردی با نظر نهایی دوانی را می‌توان در کثرت معلولات و عدم کثرت آنها جستجو کرد.

میرداماد نیز علیت را مانند سهروردی تفسیر می‌کند. از نظر او هم علیت به دو جزء قابل تحلیل است. علت و ماهیت معلول که عین تعلق به علت است. به عبارت دیگر علت ذات معلول را افزایه می‌کند به جعل بسیط، بدون اینکه چیزی را چیز دیگر کند، آن طور که ابن‌سینا معتقد بود و بیان می‌کرد که علت ماهیت را موجود می‌کند، یعنی وجود را به ماهیت اعطا می‌کند. میرداماد ماهیت را عین ربط به علت (خدا) می‌داند تا مبادا آن را فوق جعل و در مقابل خدا به شمار آورد.

ب. تفاوت سه دیدگاه

گفتیم که دوانی و میرداماد در این نکته با سهروردی هم عقیده‌اند که هویت معلول وابسته به علت و عین ربط و تعلق به آن است. اما در بیان چنین رابطه‌ای، هر یک شیوه متفاوتی در پیش گرفته است. به عنوان مثال سهروردی حقیقت همه اشیا را نور و اختلاف آنها را در شدت و ضعف می‌داند و با این بیان که نور ضعیف اضافه اشراقیه نور قوی است، رابطه علیت را تبیین می‌کند، اما دوانی و میرداماد از اینکه اساس فلسفه خود را نور و ظلمت قرار دهند، خودداری کرده و مانند ابن‌سینا وجود و ماهیت را به جای آن برگزیده‌اند.

سهروردی معتقد بود وقتی هویت شیء از فاعل افزایه شد وجود به عنوان امری اعتباری از آن انتزاع می‌شود، در حالی که دوانی حیثیت مکتسبه را در انتزاع مفهوم اعتباری وجود از ماهیت افزایه شده، دخیل می‌دانست. به نظر می‌رسد، سخن دوانی نسبت به سهروردی دقیق‌تر است.

دلیل مطلب اینکه، اگر هویت شیء افزایه شده برای انتزاع مفهوم وجود کفایت کند، رابطه معلول با علتش نادیده گرفته می‌شود، به عبارت دیگر معلول منقطع از علت در نظر گرفته می‌شود. تصویری که از علت و معلول در دیدگاه سهروردی می‌توان ارائه داد، تصویر دو نور است که اولاً یکی شدید و دیگری ضعیف است و ثانیاً به‌رغم اینکه نور ضعیف از نور شدید به وجود آمده، هیچ ارتباطی بین این دو نور نیست و جدا از یکدیگرند. محقق دوانی برای گریز از

اشکال فوق، حیثیت مکتسبه را برای انتزاع وجود از معلول در نظر می‌گیرد. همان طور که قبلاً گفته شد از نظر او اگر معلول از حیث نسبتش با علت در نظر گرفته شود، دارای تحقق است والا معدوم و ممتنع خواهد بود. تصویر علت و معلول در دیدگاه محقق دوانی، دو ذاتی است که یک رشته ارتباطی بین آنها در نظر گرفته می‌شود. میرداماد برخلاف سهروردی و دوانی مطلب دیگری

بیان می‌کند. به عقیده وی وجود و ماهیت نه تنها دو مفهوم متغایرنند بلکه دو حیثیت مصداقی متفاوت هم هستند. یعنی در هر شیء دو جنبه قابل تشخیص است، جنبه وجود شیء و جنبه ماهیت آن. طرح مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت از سوی میرداماد بیانگر این مطلب است. مراد میرداماد از اعتباری بودن وجود، انتزاعی صرف بودن آن نیست، بلکه او اعتباریت وجود را در مقابل اصالت ماهیت مطرح می‌کند. به عقیده او مجعول اولاً و بالذات جاعل ماهیت است که پس از تحقق وجود از آن انتزاع می‌شود. عبارت "وَأَنَّ نَفْسَ قَوَامِ الْمَاهِيَةِ مَصْحَحُ حَمْلِ الْوَجُودِ وَ مَصْدَقُهُ..." از میرداماد بیانگر این مطلب است. سپس میرداماد بر اساس این مطلب استدلال می‌کند که چون نفس قوام ماهیت، مصحح حمل وجود بر آن است اگر ماهیت بی نیاز از جاعل باشد، از دایره امکان خارج می‌شود.

بنابراین از نظر میرداماد مسئله انتساب مطرح نمی‌باشد. چرا که به عقیده او:

ان وجود الشيء في اي ظرف و وعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحقوق امر ما به و انضمامه اليه والا رجع الهل البسيط الى الهل المركب و كان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء (همو، التقيسات، ص ۳۷).

اشکال عقیده محقق دوانی به نظر میرداماد این است که اگر بگوییم، ماهیت فی نفسه مصداق حمل وجود نیست و بلکه باید انتساب آن به جاعل را هم در نظر بگیریم، در این صورت به جعل مرکب قائل شدیم. یعنی این سخن با سخن حکمای مشاء که قائل به مجعولیت اتصاف بودند، تفاوتی نخواهد کرد. به عبارتی گویا این مطلب گویای تقرر ذات در مقابل علت است در حالی که قرار بود، معلول عین ربط به علت باشد.

تفاوت دیگری که بین نظر سهروردی با محقق دوانی و میرداماد وجود دارد، مسئله سنخیت است، اگرچه دوانی و میرداماد علیت را مطابق نظر سهروردی تفسیر می‌کنند، اما تفاوت مهمی که بین این دو دیدگاه و نظر سهروردی وجود دارد، مسئله سنخیت است. سهروردی با نظام

نوری خویش و پذیرفتن این امر که اختلاف انوار به شدت و ضعف است، مسئله سنخیت بین نورالانوار و انوار دیگر را حل کرده بود. علت و معلول هر دو نورهایی با حقیقت یکسان بودند که رابطه علیت یا اضافه اشراقی بین آنها برقرار بود. اما این مسئله در دیدگاه دوانی و میرداماد در حالی که آنها خدا را به عنوان وجود محض و ماسوا را به عنوان ماهیات در نظر می- گرفتند، بی پاسخ می ماند، چرا که بین وجود و ماهیت هیچ سنخیتی وجود ندارد تا آنها را به هم ربط دهد.

نتیجه

از آنچه بیان شد به طور کلی می توان نتیجه گرفت که سهروردی برای گریز از اشکالات وارد بر مبحث علیت و نیز همسان سازی آن با تعالیم دینی، با طرح مبانی جدید سعی می کند، تفسیر و تبیین جدیدی از علیت ارائه دهد. همین امر سبب می شود دیدگاه او مورد استقبال متفکران پس از وی قرار بگیرد و مسیر تازه ای در این جهت به وجود آید. دوانی و میرداماد از جمله اندیشمندان دنباله رو سهروردی در بحث علیت بودند. اعتقاد آنان به جعل بسیط که متعلق آن نفس ماهیت شیء است و وجود رابطی دانستن معلول و نیز ابداعی بودن خلقت که نتیجه آن خروج معلول از لیس مطلق به ایس مطلق می باشد، از مواردی است که این مطلب را اثبات می کند. البته هر یک از اندیشمندان به رغم تأثیرپذیری از سهروردی، سعی کردند به علت مشکلاتی که این دیدگاه به دنبال می آورد، نظر متفاوتی از وی ارائه دهند. اگر چه تا حدودی هم در این زمینه موفق بودند و هر یک دیدگاه متکامل تری نسبت به دیدگاه قبل ارائه کردند، اما باز هم مبانی آنان توانایی تبیین دقیق این مسئله را نداشته و اشکالاتی به نظر آنان وارد است که بعدها مورد انتقاد ملاصدرا نیز قرار می گیرند. ملاصدرا با تغییرات بنیادین در مبانی هستی شناسی خویش، با وجود تأثیر پذیری از اندیشه های پیشینیان خود به تفسیر دقیق و کامل این مطلب می پردازد که پرداختن به دیدگاه او مجال دیگری می طلبد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود مستقل و رابط، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.

- _____، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، به تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، منطق المشرقیین، قم، منشورات مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، الرسائل (رساله حدود)، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ۶، تهران، الزهرا، ۱۳۶۸.
- دوانی، جلال الدین، حاشیه بر شرح قدیم تجرید (نسخه خطی)، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت ۶۷۲۷.
- _____، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور از ثلاث رسائل، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- _____، سبع رسائل (شواکل الحور فی شرح هیاکل انور)، تحقیق و تعلیق از دکتر تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- _____، الرسائل المختاره، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین، بی تا.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، به تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، التلویحات از مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، به تصحیح هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمة الاشراف، به تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراف، به تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

صدر المتألهين، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، بيروت، دار احياء التراث، ١٩٨١.

طباطبای، سید محمد حسین، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ١٤٢٢ق.

ميرداماد، محمد باقر، القيسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٧ق.

_____ ، الافق المبين از مجموعه مصنفات، ج ١، به اهتمام عبدالله نوراني، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨١.

_____ ، نبراس الضياء و تسواء السواء في شرح باب البداء و اثبات جدوى الدعاء، حامد ناجي اصفهاني (تصحيح و تعليق)، انتشارات هجرت و ميراث مکتوب، ١٣٧٢.

قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با «مقام کثرت در وحدت» در

عرفان ابن عربی

دکتر مرتضی شجاری*
لیلا قربانی**

چکیده

از نظر ملاصدرا «صراط مستقیم» که انبیا آن را پیمودند، توحید حقیقی است؛ توحیدی که مبتنی بر دو اصل «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است. برای صاحب چنین مرتبه‌ای از توحید، خلق حجایی برای حق نیست؛ همچنانکه حق، حجاب خلق نیست. ملاصدرا در آثار خود می‌کوشد که این صراط مستقیم را با قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» تبیین کند؛ قاعده‌ای که مضمون آن در آثار فلوطین موجود بوده و ابن عربی و پیروانش نیز با تعبیراتی مانند «مقام کثرت در وحدت» در مورد آن بحث کرده‌اند. در عرفان ابن عربی خداوند، وجود مطلق است و وجود مطلق جایی برای غیر، حتی به صورت وجود وابسته و ربط، باقی نمی‌گذارد. این مطلب که به «وحدت شخصی وجود» مشهور است، در حکمت صدرایی نیز مجالی برای تبیین و اثبات یافته است. ملاصدرا با بیان این قول مشهور که درک «وحدت شخصی وجود» نیاز به طوری و رای طور عقل دارد، ادعا می‌کند که خود کسی است که فضل الهی شامل وی گشته و این معنی را در طور عقل درک کرده و بر آن در کتاب‌های خویش برهان اقامه کرده است. در این مقاله با بیان مبانی قاعده بسیط الحقیقه و توضیح آن با دو تقریر «وحدت تشکیکی» و «وحدت شخصی وجود» کوشش شده است این قاعده با قول عارفان در این باره تطبیق داده شود و وجوه اشتراک و افتراق آنها تحلیل گردد.

واژگان کلیدی: بسیط حقیقی، وحدت وجود، کثرت در وحدت، ظهور حق، توحید حقیقی.

mortezashajari@gmail.com
sadra-1g64@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز
** دانشجوی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۸ تاریخ پذیرش: ۹۰/۶/۲۷

ملاصدرا فیلسوفی دین‌باور است که در عین پابندی به شریعت و باور به احکام عقلی، علاقه‌ای وافر به عرفان ابن‌عربی دارد و خود نیز، اهل کشف و شهود عارفانه است؛ به گونه‌ای که پیروان وی، روش فلسفی او را «جمع میان عرفان و برهان و قرآن» می‌نامند. نمونه چنین روشی را می‌توان در مسئله «کثرت و وحدت در هستی» مشاهده کرد؛ مسئله‌ای که از یونان قدیم در میان متفکران مطرح بوده است. فیلسوفانی مانند ابن‌سینا با پذیرش کثرت موجودات و بیان قاعده علیت، سرسلسله موجودات؛ یعنی علت اولی را واجب الوجود می‌دانند. ابن‌عربی و پیروانش به «وحدت وجود» معتقدند و بر این باورند که کثرت مشهود در عالم، جلوه‌های مختلف وجود حق تعالی است. ملاصدرا در این مسئله می‌کوشد بیان عرفان را برهانی کرده و با تفسیر فلسفی آیاتی مانند «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص/۸۸) و «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳)، آن را با قرآن هماهنگ سازد.

به طور کلی، در بحث از وحدت یا کثرت در هستی، از چهار گروه می‌توان نام برد:

۱. عده‌ای تنها جهت وحدت را در هستی مشاهده می‌کنند و کثرت را «سراب» یا «نقش دومین چشم احوال»^۱ می‌دانند. این دیدگاه با ظاهر شریعت منافات دارد؛ زیرا ارسال رسولان الهی و پذیرش آنها از طرف مردم، با وجود کثرت در هستی امکان دارد؛
۲. گروهی فقط کثرت را در هستی مشاهده می‌کنند. کثرت برای این گروه حجابی است که آنها را از وصول به وحدت باز می‌دارد؛ این نگرش که به دو گونه بی‌خدایی یا همه‌خدایی بیان می‌شود، دیدگاهی الحادی است؛^۳ گروه سوم متکلمان و فیلسوفانی هستند که خداوند را واحد دانسته و معلول‌های او را که وجودهایی مستقل از او دارند، کثیر می‌پندارند. در این نگرش نیز شرکی خفی (رک. سبزواری، اسرار الحکم، ص ۱۸۶-۱۸۵) وجود دارد؛^۴ گروه چهارم کسانی هستند که بین وحدت و کثرت جمع کرده‌اند. این قول در حکمت متعالیه به دو گونه مختلف تفسیر می‌شود: در یک تفسیر که به «تشکیک در مراتب» مشهور است، وحدت و کثرت، هر دو حقیقی است. تفسیر دوم، بیان فلسفی از نگرش عارفان به هستی است؛ نگرشی که کثرت را در واحد، مستهلک می‌بیند و وحدت را در حجاب کثرت مشاهده می‌کند.

گویم من و هر که هست در فن ما هر مقهور بود کثرت و وحدت قاهر

در مجمع وحدتست کثرت مضمّر در مظهر کثرتست وحدت ظاهر
(ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۴۵۳)

این نوع نگرش به هستی، دیدگاه ابن عربی و پیروانش است (رک. قیصری، ص ۵۶۰) که ملاصدرا با اقامه برهان بر قاعده «بسیط الحقیقة» آن را وارد فلسفه کرد.

قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء و لیس بشیء منها»، یکی از قواعد مهم در حکمت متعالیه است که ملاصدرا و پیروان او از آن در مباحث هستی‌شناسی، خداشناسی و بحث‌های مربوط به نفس آدمی بهره برده و نتایجی اخذ می‌کنند که در فلسفه اسلامی قبل از ملاصدرا مطرح نبود. برخی از مهم‌ترین این مباحث عبارتند از: اثبات توحید واجب و دفع شبهه معروف ابن کمونه (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۵۸)، جامعیت هیت خداوند بر جمیع هویات (همان، ص ۱۱۰)، وحدت حقه حقیقه (همان، ج ۱، ص ۱۳۵)، اتحاد نفس ناطقه با تمام قوا و شئون ذاتی خود در مقام جمع الجمعی (همان، ج ۸، ص ۵۱).

معنای این قاعده پیش از ملاصدرا و در آثار حکمای نوافلاطونی (افلوطین، ص ۱۳۴) و بعد از آنها در آثار حکمای مشائی همچون فارابی (فارابی، ص ۱۰۰) و ابن سینا (ابن سینا، شفاء منطوق)، ص ۳۵۵ بیان شده است. نیز معنای این قاعده در آثار ابن عربی و پیروانش با تعبیر مختلفی از جمله «شهود کثرت در وحدت» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۴۶؛ جندی، ص ۳۲۴؛ قیصری، ص ۵۶۰؛ ابن ترکه، شرح فصوص، ج ۱، ص ۵۲۵) مطرح شده است، ولی ملاصدرا آن را در قالب برهان تنظیم و ارائه کرده است، به گونه‌ای که وی این قاعده را از ابتکارات خویش و از مختصات حکمت متعالیه می‌داند و بر این عقیده است که هیچ کس دانش درستی به این مطلب شریف ندارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۰ و مفاتیح الغیب، ص ۵۷۵) وی همچنین ادعا می‌کند که این قاعده از الهامات عرشی است که خداوند بر قلب او نازل کرده (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۳۵) و درک آن بسیار صعب و منوط به دستیابی به حکمت است (همان، ج ۶، ص ۱۱۰).

ابن عربی و پیروانش این سخن را که «خداوند تمامی اشیاست» و یا «کثرت در وحدت حق منظوی است» با اصل «وحدت وجود» به خوبی تبیین کرده‌اند و ملاصدرا کوشید این اصل را با تحلیل حقیقت علت و معلول برهانی کند. از این رو، پیش از بررسی قاعده بسیط الحقیقة و

تطبیق آن با «مقام کثرت در وحدت» در عرفان ابن عربی لازم است در ابتدا به اصل «وحدت وجود» و معنای آن در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه اشاره‌ای شود.

وحدت وجود

ما عدم‌هاییم و هستیهای ما تو وجود مطلق فانی نما

(مولوی، ۶۰۲/۱)

خداوند، وجود مطلق است. در عرفان ابن عربی، وجود مطلق جایی برای غیر، حتی به صورت وجود وابسته و ربط، باقی نمی‌گذارد. این مطلب در حکمت صدرایی به «وحدت شخصی وجود» مشهور است. ملاصدرا با بیان این قول مشهور که در ک «وحدت شخصی وجود» نیاز به طوری و رای طور عقل دارد، ادعا می‌کند که خود کسی است که فضل الهی شامل وی گشته و این معنی را در طور عقل در ک کرده و بر آن در کتاب‌های خویش برهان اقامه کرده است.^۲ با وجود این، آنچه از مختصات فلسفه ملاصدرا محسوب می‌شود، «وحدت تشکیکی وجود» است که علاوه بر وحدت وجود بر کثرت در آن نیز تأکید دارد. از این رو قاعده بسیط الحقیقه را در حکمت صدرایی، هم با وحدت شخصی وجود و هم با وحدت تشکیکی آن می‌توان تقریر کرد.

۱. وحدت وجود در عرفان ابن عربی

به باور ابن عربی، هر چه غیر خداست، صرفاً نمود و سایه و تجلی خداوند است. علیت نه به معنای ایجاد ممکنات، که به معنای تطور وجود مطلق در اطوار خود و تشأن او در شئون خود و ظهور او در مظاهر خود است. چنین وجودی با تنزلات خود تباین ندارد و از آنها دور و منفصل نیست. در واقع، کثرت حقیقی در وجود محال است و کثرت حسی مشهود، صرفاً به عنوان کثرت در مظاهر، قابل تبیین و پذیرش است.^۳

تمام هستی‌ها در مقابل هستی حق تعالی در حکم عدم‌اند. در واقع - و به تعبیر حلاج - همه موجودات جلوه‌های حق تعالی (لاهورت) در ناسوت هستند:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الناقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا فی صورة الأكل و الشارب

(حلاج، ص ۲۴۱)

«منزه است کسی که ناسوتش راز روشنایی نافذ لاهوتش را هویدا کرد. آن گاه در میان بندگانش در چهره موجودی خورنده و آشامنده آشکار گردید».

تنها خداوند است که موجود حقیقی است و ممکنات دارای وجود اضافی اند (ابن عربی، *إنشاء الدوائر*، ص ۷-۶). به تعبیر دیگر، هیچ یک از ممکنات در مقابل خداوند دارای وجود نیستند: «خداوند موصوف به وجود است و هیچ ممکنی با او موصوف به وجود نیست. بلکه می گویم که خداوند عین وجود است. این همان قول رسول الله (ص) است که فرمود: «کان الله و لا شیء معه» (خدا هست و چیزی جز او موجود نیست) (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۳، ص ۴۲۹).

ابن عربی «کان» را در حدیث پیامبر (ص)، فعل نمی داند؛ بلکه بر این باور است که «کان» حرف وجودی است و زمان در آن اخذ نشده است و لذا عبارت مشهوری که از جنید بغدادی در توضیح این حدیث نقل است: «والآن کما کان» (هم اکنون نیز چنین است) نمی تواند صحیح باشد و نوعی سوء ادب نسبت به پیامبر (ص) است که حضرت چیزی فرموده باشد که نیاز به تکمیل دارد» (رک. همان، ج ۲، ص ۵۶).

خداوند، وجود مطلق است؛ وجودی که ابن عربی از آن به «هو» تعبیر می کند: «فإن الباری وجود مطلق لا اول له و لا آخر، هو الهو علی الحقیقة» (خداوند وجود مطلق است که اول و آخر ندارد، او در حقیقت «هو» است) (همو، *کتاب الازل*، ص ۱۵۷).

«هو» که ابن عربی آن را با «ال» تعریف بیان کرده است، ضمیر نیست بلکه ناظر به مقام ذات حق است؛ زیرا کنایه از احدیتی است که اشاره به ذات الهی در حقیقت خود؛ یعنی بدون اضافه به صفتی خارج از این حقیقت دارد. دلیل این کنایه می تواند این باشد که «هو» باطن هر موجودی است. «هو» کنایه از احدیت است و لذا در نسبت های الهی «قل هو الله احد» گفته می شود. پس «هو» ذات مطلق است که دیده ها با بینایی خود و عقل ها با افکار خود قادر به درک او نیستند (همو، *کتاب الیاء*، ص ۱۳۷). دلیل این امر، اسقاط هر نسبت و اضافه از ذات الهی و اطلاق آن است و لذا ذات مطلق، حقیقتی است که با «هو» از آن یاد می شود؛ زیرا «مقامی وجود ندارد که یک تجلی از تجلیات الهی در آن نباشد مگر اینکه «هو» در باطن آن تجلی موجود است» (همانجا) به این دلیل که احدیت الهی در تمام موجودات جاری است. حقیقت این «هو»

آن است که واجب الوجود به نفس است؛ چون قائم بالنفس است و کائنات، مظاهر او و قائم به او هستند. عقل توانایی انکار این حقیقت را ندارد و شرع نیز آن را تأیید می کند (همو، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۹۱).

۲. وحدت وجود در حکمت متعالیه

در بحث از «وحدت وجود»، ملاصدرا با اینکه خود به «وحدت شخصی وجود» باور دارد، ابتدا بر «وحدت تشکیکی وجود» برهان اقامه کرده است؛ قولی که می توان آن را واسطه ای بین قول به «تباين وجودها»، که به فیلسوفان مشائی منسوب است، و قول به «وحدت شخصی وجود» دانست. دلیل این امر، به تصریح خود وی، رعایت ترتیب در مباحث فلسفی و تعلیم فلسفه است و منافاتی با باور اولیا و عرفای اهل کشف و یقین؛ یعنی «وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً» ندارد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۷۱).

الف وحدت تشکیکی وجود: در این نوع از وحدت - که به واسطه تأکید ملاصدرا بر آن در آثار خود، از مختصات فلسفه وی به شمار می آید - همچنان که وحدت در وجود، حقیقی است، کثرت نیز حقیقی است؛ یعنی وجود، حقیقتی دارای مراتب است که وجه اشتراک و وجه اختلاف آن مراتب، چیزی جز حقیقت وجود نیست. به تعبیر آیت الله جوادی آملی در حقیقت تشکیک چهار امر معتبر است: اول) وحدت حقیقی معنای مشکک؛ دوم) کثرت حقیقی چیزی که به تشکیک متصف می شود. سوم) وحدت حقیقی، محیط بر کثرت و ساری در آن باشد و احاطه و سریان آن مجازی نباشد؛ بلکه حقیقی باشد. چهارم) کثرت حقیقی به نحو حقیقت، منظوی در تحت آن واحد حقیقی باشد (رک. جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش ۵ از ج ۱، ص ۵۴۸-۵۴۷).

در فلسفه مشائی وجود به علت و معلول تقسیم می شود که هر یک از آنها، وجودی مستقل از دیگری دارد. ملاصدرا در حکمت متعالیه با رد این قول، ابتدا معلول را وجودی عین ربط به علت می داند؛ یعنی تقسیم وجود به علت و معلول، به تقسیم وجود به مستقل و رابط باز می - گردد. در این فرض نیز معلول دارای وجود است؛ اما وجودی که استقلال از خود ندارد.

ب وحدت شخصی وجود: ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از «وحدت تشکیکی وجود» گذر کرده و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می‌کند. نتیجه برهان ملاصدرا این است که معلول، مصداق وجود نیست؛ بلکه شأن آن است؛ یعنی در هستی، وجود حقیقی یکی است که واجب الوجود است و هریک از ممکنات، جهتی از جهات اوست: «و رجعت علیة المسمى بالعللة و تأثیره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيته بحیثية لا انفصال شیء مباین عنه» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۰۱).

بر این اساس اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی یا به اشتراک لفظی است. ^۵ البته منظور از مجاز، مجاز عرفانی است، یعنی ماسوی الله مصداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص داده و مصداق بالذات وجود محسوب می‌شود وجود حق تعالی است ^۶ و آنچه از کثرت و تفاوت مراتب و شدت و ضعف مشاهده می‌شود به تشکیک در ظهورات ارجاع داده می‌شود (رک. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۳۵ و ص ۱۱۱)، یعنی در بین مظاهر این واحد شخصی، از جهت مظهریت، مراتب شدت و ضعف است؛ به گونه‌ای که یکی مظهر تام و تمام است و دیگری مظهر ناقص که این تفاوت و تفاضل را به «تشکیک در مظاهر» تعبیر می‌کنند. به بیان دیگر، با اثبات اعتباریت ماهیت، فقط وجود وجوبی حق تعالی اصیل و حق است و غیر آن فانی و باطل؛ اگرچه به آنها، از روی مجاز، وجود اطلاق شود (رک. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۴۹).

بنابراین ملاصدرا نیز همانند ابن عربی هر وجودی غیر از خداوند را وجهی از جوه او می‌داند. خداوند وجود مطلق است که همه اشیا را دربر می‌گیرد. خداوند، حقیقت است و باقی شئون او؛ خداوند اصل است و ماسوای او ظهورات و تجلیات او هستند؛ همچنان که در آیه کریمه فرموده است: «هو الأول و الآخر، و الظاهر و الباطن» (حدید/۳) و در دعا وارد شده است: «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلا هو» (همو، المشاعر، ص ۵۳). از نظر ملاصدرا گفتن «یا هو» در واقع اعتراف به این نکته است که در هستی جز خداوند وجود ندارد؛ زیرا اگر چیز دیگری جز خداوند وجود داشته باشد، ضمیر «هو» صلاحیت ارجاع به او را نیز دارد. بنابراین گفتن «یا هو» حکم بر این است که غیر از خداوند، عدم محض و سلب مطلق است (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۴۱۸). ملاصدرا همانند ابن عربی (رک. ابن عربی، کتاب الازل،

ص ۱۵۷) کلمه «هو» را اسمی از اسمای الهی می‌داند و بیان می‌کند که «هو» اسم اعظم است که اسراری عجیب و دقیقی غریب دارد. یکی از آن اسرار این است که از دو حرف «ها» و «واو» ترکیب شده است. «ها» از انتهای حلق که آخرین مخرج است، خارج می‌شود و «واو» از بین دو لب که اولین مخرج است و این، اشاره‌ای لطیف دارد به اینکه خداوند هنگام حکم به اولیت و آخریت، لفظ «هو» را آورده: «هو الاول و الآخر» و فرموده: «الله الاول و الآخر» (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۴۱۸-۴۱۷).

از نظر ملاصدرا و بنابر وحدت شخصی وجود، هر آنچه را که در عالم امکان، موجود می‌دانیم - چه مجرد و چه مادی - باطل الذات است و هیچ حقیقتی ندارد. ملاصدرا با اشاره به آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (فصص ۸۸) بیان می‌کند که هلاک ذاتی و بطلان حقیقت ممکنات ازلاً و ابداً برای آنها ثابت است و لذا عارفی که این نکته را درک می‌کند همواره در قیامت است و این ندای الهی را که «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ، اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (غافر/۱۶) می‌شنود و این است معنای سخن پیامبر (ص) که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین». بنابراین اگر ذات ممکن را من حیث هی در نظر بگیریم، نمی‌توانیم بگوییم که موجود است؛ اما اگر نسبت ممکن را به جاعل تام او در نظر بگیریم، اطلاق وجود بر او صحیح است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۰).

در تعبیری دیگر، ملاصدرا «لا إله إلا الله» را شهادت عوام و «لا هو إلا هو» را شهادت خواص می‌داند. تفاوت این دو شهادت این است که اولی نفی صفات الهی از غیر «الله» است؛ اما دومی نفی وجود از ماسوی الله است که متضمن نفی کمال وجودی از غیر خداوند است و این توحیدی برتر از اولی است (همو، مفاتیح الغیب، ص ۲۴۳).

مقام کثرت در وحدت و قاعدة بسیط الحقیقة

با پذیرش الف) «وحدت وجود» و ب) وجود کثرت و توهمی نبودن آن، آن‌گونه که صوفیان جاهل پنداشته‌اند (رک. همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۸)، رابطه وحدت با کثرت در عرفان ابن عربی، با دو تعبیر «مقام کثرت در وحدت» و «مقام وحدت در کثرت» بیان می‌شود. تعبیر دوم را می‌توان از فروع تعبیر اول دانست؛ زیرا مفاد تعبیر اول این است که جمیع موجودات، منظوی

در وجود واحد هستند؛ یعنی در وجودی واحد، تمامی کثرات موجود است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آن وجود واحد نیز متجلی در کثرات است.

در فلسفه ملاصدرا رابطه وحدت و کثرت، با قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» بیان می‌شود؛ قاعده‌ای که صراحتاً به مقام کثرت در وحدت اشاره می‌کند و به طور غیر صریح اشاره به مقام وحدت در کثرت دارد؛ چنانکه ملاصدرا گاهی برای تأیید قاعده بسیط الحقیقة، از آیاتی مانند «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/ ۴) بهره می‌برد؛ آیاتی که مشعر به مقام وحدت در کثرت است (ملاصدرا، السوهد الربوبیة، ص ۴۸) و نیز مرحوم سبزواری مفاد این قاعده را دو مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت می‌داند (سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۸۲).

۱. عرفان ابن عربی و مقام کثرت در وحدت

بر اساس وحدت شخصی وجود، مخلوقات مظاهر اسما و صفات خداوندند؛ یعنی کائنات چیزی جز وجوه وجودی خدا نیستند. همچنان که با «ظهور واحد در مراتب معلومه، اعداد پیدا شد» (ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمه موحد، ص ۲۹۹) با ظهور خداوند در اعیان ممکنات، مخلوقات پدیدار گشتند. بنابراین «آنچه خالق است [همان] مخلوق است و آنچه مخلوق است [همان] خالق است و همه از یک عین‌اند، بلکه او عین واحد است و هم او عین متکثره است» (همان، ص ۳۰۰).

ابن عربی در آثار مختلف خود برای تفهیم این مطلب به مخاطبان، از تمثیل عدد استفاده کرده است. هر مرتبه‌ای از عدد - که بی‌نهایت مرتبه دارد - جز تکرار واحد نیست و از این لحاظ مراتب عدد، عین یکدیگرند. در همان حال این مراتب، هر یک دارای خصوصیتی است و از این لحاظ مراتب عدد، غیر یکدیگرند. کسی که به «واحد» معرفت داشته باشد، می‌تواند مراتب گوناگون عدد را در آن ببیند؛ زیرا آنها وجوهی مختلف از تکرار واحدند، و نیز می‌تواند در هر یک از مراتب اعداد، واحد را مشاهده کند.

به همین گونه، عارف کامل کسی است که کثرت را در ذات واحد خداوند شهود می‌کند؛ زیرا آن ذات در صورت اعیان گوناگون تجلی می‌کند و نیز وحدت را در صورت‌های کثیر

مشاهده می‌کند؛ زیرا آن کثرات با حقیقت احدی تحقق یافته‌اند (رک. کاشانی، ص ۸۳). به بیان دیگر، کسی صاحب عقل و بصیرت است که حق را در خلق و خلق را در حق ببیند؛ یعنی شهود وحدت مانع مشاهده کثرت و مشاهده کثرت مانع شهود وحدت نشود، بلکه بتواند وجود واحد را از جهتی حق و از جهت دیگر خلق ببیند (رک. آملی، ص ۱۱۳).

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته و ليس يدريه إلا من له بصر
جمع و فرق فإن العين واحدة و هي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

(ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۹)

مقصود ابن عربی از آیات فوق این است که خداوند به اعتبار ظهور در صور اعیان ممکنات و قبول احکام آنها، خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی، خلق نیست؛ بلکه خالق مخلوقات است. کسی این نکته را درک می‌کند که صاحب بصیرت و بصر باشد. با بصیرت، باطن را و با بصر، ظاهر را درک می‌کند و بین دو اعتبار تمایز قائل می‌شود؛ یعنی می‌داند که به چه اعتباری حق، خلق است و به چه اعتباری حق است وجود واحد حق در مرتبه جمع اسمایی، خدا و در مرتبه فرق، مخلوق است؛ یعنی در هستی غیر او نیست. او عین واحدی است که عیناً به واسطه تعیناتش کثیر است؛ تعیناتی که در واقع نسبت‌هایی هستند که بدون او تحقق ندارند.

۲. حکمت متعالیه و قاعده بسیط الحقیقه

آیه کریمه «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام/۱۵۳)، آدمیان را به صراط مستقیم خداوند دعوت می‌کند. از نظر ملاصدرا صراط مستقیم که انبیا آن را پیمودند، توحید حقیقی است (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۰)؛ توحیدی که به تعبیر ملاهادی سبزواری (تعلیقات بر شواهد الربوبیه، ص ۷۷۴) مبتنی بر دو اصل «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» و یا به تعبیری دیگر «تنزیه در عین تشبیه» و «تشبیه در عین تنزیه» است. برای صاحب چنین مرتبه‌ای از توحید، خلق حجابی برای حق نیست؛ همچنان که حق، حجاب خلق نیست. ملاصدرا در آثار خود می‌کوشد که این صراط مستقیم را با قاعده «بسیط

الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» تبیین کند وی برای این قاعده دو تقریر بیان کرده است: یکی بر مبنای وحدت تشکیکی وجود و دیگری بر مبنای وحدت شخصی وجود.

الف. قاعدة بسیط الحقیقة بر مبنای وحدت تشکیکی وجود

بر اساس وحدت تشکیکی وجود، واجب الوجود که در بالاترین مرتبه وجودی است، بسیط حقیقی است؛ یعنی هیچ گونه ترکیبی در او راه ندارد و لذا تمام کمالات موجودات دیگر را دارد و هیچ یک از نقص های آنها را ندارد. دلیل این امر چنین است که بسیط حقیقی نمی تواند فاقد برخی از مراتب کمال باشد؛ زیرا در این صورت مرکب از وجدان و فقدان یا شیء و لاشیء می شود و دیگر بسیط حقیقی نتواند بود. بنابراین واجب الوجود، تمامی اشیاست و از او هیچ کمال و امر وجودی را نمی توان سلب کرد و لذا او جامع جمیع کمالات و فاقد جمیع اعدام و نقایص است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۰). بنابراین واجب الوجود از آنجایی که بسیط الحقیقة است، واجد کمالات و جهات وجودی تمام اشیا و فاقد حدود، تعینات و نقایص آنهاست؛ یعنی خداوند در حالی که واحد است عین همه اشیا بوده و تمام عالم وجود است و چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد (رک. همو، المشاعر، ص ۴۹ و العرشیه، ص ۲۲۱).

این تقریر از قاعده، مبتنی بر «تشکیک در مراتب وجود» است وجود امری مشکک و دارای وحدت، سریان و بساطت است. هر چه مراتب وجود قوی تر و به واجب الوجود نزدیک تر باشد، آن وجود از کمالات و بساطت بیشتری برخوردار است و در نهایت، همه کمالات به نحو اعلی، اتم و ابسط است. به بیان دیگر، هر علتی همه ی کمالات مادون یا معلول خود را به نحو اعلی و اتم واجد است و حضرت حق که علت همه مراتب مادون است، همه کمالات مادون را به نحو اعلی و اتم واجد است: «و هو القاهر فوق عباده» (نعام/۶۱)، «ألا إنه بكل شیء محیط» (فصلت/۵۴). بنابراین، هر گاه وجود، به عنوان حقیقتی که دارای مراتب تشکیکی است، لحاظ شود، هر مرتبه ای از مراتب آن مشتمل بر کمالات مادون و فاقد کمالات مافوق خود خواهد بود.

ب. قاعده بسیط الحقیقه بر مبنای وحدت شخصی وجود

بر اساس وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود دارای یک فرد است و هیچ گونه کثرتی نه طولی و نه عرضی در او راه ندارد. ماسوی الله حتی به عنوان مراتب مادون وجود نیز موجود نمی‌باشند؛ بلکه آنها شئون و اطوار آن حقیقت واحد هستند. بنابراین واجب الوجود که بسیط حقیقی است، همه کمالات را داراست؛ به این معنی که خارج از او چیزی نیست و لذا هر کمالی متعلق به اوست. نه به این معنا که همه کمالات دیگر موجودات را داراست و از نقائص و جهات عدمی آنها مبری است.

گرچه عبارات ملاصدرا در توضیح قاعده بسیط الحقیقه بیشتر ناظر به تقریر اول (مبنای وحدت تشکیکی وجود) است و در مواردی اندک تقریر دوم (مبنای وحدت شخصی وجود) را بیان کرده است، اما تأمل در معنای بسیط حقیقی (رک. شهابی، ص ۵۲)، و نگرش جدید ملاصدرا به اصل علیت، مبنا و جهت گیری این قاعده را به سمت نظریه وحدت شخصی وجود سوق می‌دهد.

در واقع، ملاصدرا با طرح اصل فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشياء» و ارائه تقریر دوم، به چگونگی اجتماع بساطت تام و وحدت حقیقی واجب، و کثرت ممکنات، که با این وحدت سازگار باشد، پاسخ می‌دهد. به عبارت دیگر، از یک سو با تکیه بر وحدت شخصی وجود (تقریر دوم) درصدد تبیین جدیدی از قاعده بسیط الحقیقه است و از سوی دیگر، این قاعده را به عنوان یکی از راه‌های اثبات وحدت شخصی وجود بیان می‌کند.

بنابراین اصل بسیط الحقیقه را باید مهم‌ترین گام حکمت متعالیه در مسئله هستی‌شناسی دانست که فتح‌الباب حکمت به سوی وحدت حقیقی و شخصی وجود است و بنابر این اصل، ملاصدرا واجب را تمام حقیقت وجود می‌داند که به جهت خاصیت اطلاق و سعه وجودیش امکانی را برای هر امر دیگری چه به نحو مستقل و چه به نحو غیرمستقل باقی نمی‌گذارد و تحقق معلول جز به عنوان وجه علت و جلوه و شأن او ممکن نیست.

ج. تفاوت دو تقریر از قاعده بسیط الحقیقة

تقریر قاعده بر اساس وحدت تشکیکی وجود مبتنی بر علیت وجود مطلق نسبت به وجود مقید است و بر این اساس، علت واجد کمالات معلول خود می‌باشد. گرچه ملاصدرا - بر خلاف فیلسوفان پیش از خود - به وجودی مستقل برای معلول قائل نیست و وجود آن را ربط محض به علت می‌داند؛ وجودی که در عین ربط بودن دارای کمالاتی است که علت به او داده است. اما تقریر قاعده بسیط الحقیقة بر مبنای وحدت شخصی وجود، مبتنی بر نظریه عرفانی تجلی و تشأن است که ملاصدرا با تبیینی نو از اصل علیت، آن را اثبات کرد. بر اساس نظریه تجلی، معلول دارای وجودی مستقل و یا رابط نیست؛ بلکه تنها شأنی از شئون علت محسوب می‌شود.

علاوه بر این، تفاوت‌های دیگری در دو تقریر از قاعده بسیط الحقیقة وجود دارد:

۱. تقریر اول، با کثرت وجود سازگار است؛ کثرتی که از آن با عنوان «کثرت در وحدت» تعبیر می‌شود.^۷ اما در تقریر دوم، کثرت از وجود نفی شده و به مظاهر وجود باز می‌گردد.
۲. حمل بسیط الحقیقة بر اشیا در تقریر اول، حمل حقیقت بر رقیقت است (رک. ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۸، ص ۱۲۷)؛ اما در تقریر دوم، چنین حملی، حمل ظاهر بر مظهر است.
۳. بسیط حقیقی در تقریر وحدت تشکیکی وجود به صورت مفهومی نسبی به کار رفته است؛ یعنی هر بسیطی نسبت به مادون خود بسیط حقیقی فرض شده است؛ حتی از عقل کلی نیز به بسیط حقیقی، که شامل مراتب پایین است، تعبیر می‌شود: «إن العقل الکلی بسیط الحقیقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو کل الأشياء» (سبزواری، *تعلیقات بر شواهد الربوبیة*، ص ۶۰۵). اما بسیط حقیقی در تقریر «وحدت شخصی وجود» منحصر در ذات حق تعالی است.
۴. تقریر اول با قول عرفا در «مقام کثرت در وحدت» سازگار نیست؛ به خلاف تقریر دوم که بیانی برهانی بر قول عارفان است.

تطبيق قاعدة بسيط الحقيقة با مقام كثر در وحدت

قاعدة بسيط الحقيقة با تقرير مبتني بر وحدت شخصی وجود، تبين فلسفی همان چیزی است که ابن عربی و پیروان وی با نام «مقام کثرت در وحدت» از آن یاد کرده‌اند و یکی از نتایج مهم آن در عرفان و حکمت متعالیه این است که ممکنات، مظاهر حق‌اند؛ یعنی هر یک از اشیا، مظهري از مظاهر حق تعالی است و از این رو ابن عربی در واحد حق، کثرات را مشاهده می‌کند؛ همچنان که در کثرات که مظاهر آن واحد هستند، چیزی جز واحد حق نمی‌بیند. ملاصدرا نیز بر این باور است که خداوند از آنجا که بسيط حقیقی است، تمامی اشیاست و لذا در تمامی اشیا می‌توان خداوند را دید.

۱. طور ورای عقل و طور عقل

ابن عربی و پیروان وی تأکید می‌کنند درک اینکه خداوند همه اشیاست و نیز مشاهده کردن وجود حق در اشیا کثیر، در حالی که آن اشیا ضد هم‌اند، نیاز به طوری ورای طور عقل دارد (رک. قیصری، ص ۵۵۳)؛ زیرا جمع میان أضداد از جهت واحده خارج است از طور عقل. این نکته به گفتار مبین نشود با حجت منطقی مبرهن نشود

(خوارزمی، ج ۱، ص ۲۱۹)

اما ملاصدرا با تحلیلی عقلی بیان می‌کند که آنچه با خداوند متحد است، حقایق اشیا و کمال-های عالی وجود آنهاست نه خود آنها (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۱۰؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۲۶۷). ۸. به تعبیر دیگر و بنا بر بخش دوم قاعدة بسيط الحقيقة: «ولیس بشیء منها»، رقیقت را می‌توان هم بر حقیقت حمل کرد و هم از آن سلب کرد (بنا بر تقرير مبتني بر وحدت تشکیکی)؛ همچنان که بنا بر تقرير مبتني بر وحدت شخصی، مظهر را می‌توان هم بر ظاهر حمل کرد و هم از او سلب کرد (رک. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش ۲ از ج ۶، ص ۳۲۸-۳۲۷).

۲. نتایج مشترک قاعده بسیط الحقیقه و مقام کثرت در وحدت

در بررسی آثار ملاصدرا می‌توان نکاتی را به عنوان نتایج قاعده بسیط الحقیقه (با تقریر مبتنی بر وحدت شخصی وجود) یافت که ابن عربی و پیروانش نیز بر آنها تأکید کرده‌اند.

الف. خداوند ظاهر و باطن است

در قرآن کریم مخلوقات «آیات الهی» نامیده شده‌اند. ابن عربی و ملاصدرا این معنی را با استفاده از اصطلاح «مظهر» توضیح می‌دهد. هر مخلوقی، مظهر؛ یعنی محل تجلی خداوند است

پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآة آگاهی حق

خوبرویان آینه خوبی او مهر ایشان عکس مطلوبی او

(مولوی، ۶/۳-۱۰۶۲)

به تعبیری دیگر و بنا بر آیه کریمه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید / ۳)، خداوند در هر شیئی ظاهر است؛ همچنان که باطن تمام اشیاست. ظهور خداوند در همه اشیاست؛ زیرا «ظهور شأن وجود است» (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۵۴) و از آنجا که حقیقت وجود، خداوند است و غیر او هالک و باطل است، باطن هر شیئی نیز خداوند است (ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۶۸).

ب. اشیا در ذات خود هالک‌اند

بنابر قاعده بسیط الحقیقه، تمامی کائنات، مظاهر و مجالی خداوند هستند و هر صفتی که در مظهر تحقق یابد، در واقع، ظهور و تجلی خداوند است. اشیا که به نام «اعیان موجود» یا «ممکن الوجود» خوانده می‌شوند، هرگز ظاهر نمی‌شوند؛ چون خداوند ظاهر است و هرگز موجود نمی‌شوند؛ چون خداوند موجود است. ابن عربی در بیانی زیبا اشیا را با هیولی در اصطلاح فلسفه که قابل رؤیت نیست و نیز با روح در آدمی که چنین صفتی دارد، تشبیه کرده است:

خداوند گرچه عین وجود اشیاست؛ اما عین خود اشیا نیست. اعیان در موجودات، هیولی و یا ارواح آنها هستند و وجود [که خداوند است] ظاهر آن ارواح و یا صورت آن اعیان

هیولائی است. پس هر وجودی حق و ظاهر است و باطن او، شیء است (همو، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۲-۲۱).^۹

بنابر آیه‌ای از قرآن (یس/۸۲)، امر «کُن» از جانب خداوند موجب می‌شود که شیء قبول تکوین نماید. ابن عربی قبول تکوین را به معنای پذیرش حکم مظهریت می‌داند و نه پذیرش وجود. بنابراین خداوند در ظهور، عین تمامی اشیاست؛ اما در ذات اشیا عین آنها نیست؛ بلکه خداوند، خداوند است و اشیا، اشیا (رک. همان، ص ۴۸۴).

ملاصدرا نیز با قاطعیت حکم می‌کند که امکان ندارد چیزی که وجود، ذاتی او نیست به واسطه تأثیر و افاضه علت، موجود شود؛ بلکه وجود و اطوار و شئون او موجود است و حقایق ممکنات ازلاً و ابداً بر عدم خود باقی‌اند. تحقق ممکنات به این معنی نیست که حقیقتاً دارای وجود شوند؛ بلکه فقط مظاهر و آینه‌هایی برای وجود حقیقی می‌گردند. معنای قول پیامبر (ص) که فرمود: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» جز این نیست (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۴۱).

ج. اشیا آینه‌های حق‌اند

بنابر قاعده بسیط الحقیقه، تمامی موجودات از مراتب تجلیات ذات خداوند است (همان، ج ۱، ص ۱۱۷). از دیدگاه ملاصدرا (رک. همو، مفاتیح الغیب، ص ۳۳۶-۳۳۵) فعل خداوند، تجلی صفات او در مجالی و ظهور اسمای او در مظاهر است. مجالی و مظاهر که در عرفان ابن عربی «اعیان ثابته» نامیده می‌شوند، همان ماهیات‌اند که مجعول نیستند و در تعبیر مشهور ابن عربی رایحه‌ای از وجود به مشام آنها نرسیده است: «الأعیان الثابته ما شمت رائحة الوجود». خداوند هنگام ایجاد مخلوقات، وجود خود را، که تجلی اسماء و صفات اوست، بر اعیان افاضه می‌کند؛ زیرا اعیان تنها دارای صفت مظهریت هستند؛ یعنی آینه‌هایی برای وجود حق‌اند و بدیهی است که در آینه جز وجود و صورت مرئی ظاهر نمی‌شود. بنابراین مخلوقات، صورت‌های تفصیل حق هستند که دو اعتبار دارند: به اعتباری آینه‌های وجود حق و اسما و صفات اویند و به اعتبار دیگر وجود حق، آینه برای آنهاست؛ زیرا آنها در وجود حق ظاهر شده‌اند و از لوازم اسما و صفات حق‌اند.

به اعتبار اول، آنچه که در خارج ظاهر است، وجودی است که به حسب آن آینه‌ها تعیین یافته و با تعدد آنها متعدد است. مانند آنکه شخصی در مقابل آینه‌های متعدد باشد، صورت وی در هر یک از آن آینه‌ها ظاهر شده و به واسطه آنها متعدد می‌شود. به این اعتبار در خارج جز یک وجود نیست و اعیان ثابت در علم الهی بر حال خود باقی مانده و بویی از وجود خارجی به مشام ایشان نرسیده است. این نوع اعتبار، زبان موحدی است که شهود حق بر او غلبه دارد. به اعتبار دوم، در هستی جز اعیان نیست و وجود حق که آینه اعیان است، در غیب است و تجلی نمی‌کند مگر از ورای سرپرده عزت و خیمه گاه جمال و جلال الهی. این، زبان حال کسی است که فعل حق بر او غلبه دارد.

اما گروه سومی نیز هستند که هر دو نشئه را مشاهده کرده و پیوسته بر هر دو آینه؛ یعنی آینه اعیان و آینه حق می‌نگرند، و صورت‌هایی را که در این دو آینه هست - بدون اینکه آنها را از هم جدا کنند - مشاهده می‌کنند.

د. توحید حقیقی در باور به قاعده بسیط الحقیقة و مقام کثرت در وحدت است

توحید حقیقی از نظر ملاصدرا، توحید وجود است که می‌توان آن را میوه‌ای از درخت «بسیط الحقیقة کل الاشياء» دانست (رک. نوری، ص ۷۶۹). توحید وجود به معنای نفی وجود از غیر خداست؛ یعنی اینکه در هستی جز واحد حق نیست و کائنات جلوه‌های آن واحد هستند. ملاصدرا با مقایسه این توحید با شهادت «لا إله إلا الله» بیان می‌کند که دومی، صفت الهیت را از غیر خدا نفی می‌کند؛ اما در مفهوم آن، امکان وجود از غیر خدا نفی نمی‌شود. در حالی که در منطق توحید وجود، وجود از ماسوی الله نفی می‌شود و به طریق اولی تمام کمالات وجودی نیز از غیر خدا نفی خواهد شد (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۲۴۳).

خداوند هرگز عین ذات اشیا نیست؛ زیرا اشیا ذاتاً معدوم‌اند. تنها واجب الوجود ذاتاً موجود است و ممکنات مظاهری هستند که خداوند در آنها تجلی می‌یابد. ابن عربی در تفسیر حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» می‌گوید:

معنای حدیث این است که خدا وجود دارد و هیچ چیز با او نیست؛ یعنی هیچ واجب الوجودی جز حق نیست. ممکن به واسطه او واجب الوجود است [و وجوب بالغیر دارد]؛ زیرا مظهري است که خداوند در او تجلی دارد. عین ممکن با این ظاهری که در اوست، مستور می شود. پس این ظهور و ظاهر به امکان متصف می شود. عین مظهر که همان ممکن است، حکم اسم ظاهر را متحقق می سازد. بنابر این عین شیء ممکن در واجب الوجود بالذات مندرج است و حکم واجب الوجود بالذات در ممکن مندرج است (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۶).

بنابراین وجود هم واحد است و هم ظاهر و در نتیجه، ظاهر، واحد است و کثرت، وصف ظاهر نیست؛ بلکه وصف مظهر؛ یعنی محلی است که شیء ظاهر در آن متجلی می شود: چون تسمیه خداوند به ظاهر و باطن است، تراحم نفی می شود؛ زیرا ظاهر با باطن و باطن با ظاهر تراحمی ندارد. تراحم در موردی است که دو چیز هر دو ظاهر یا هر دو باطن باشند؛ اما خداوند از جهت مظاهر، ظاهر است و از جهت هویت، باطن. بنابر این مظاهر از جهت اعیان خود، متعددند؛ اما از جهت آنچه که در آنها ظاهر است، متعدد نیستند. بنابراین از ظهور آنها، احدیت و از اعیان آنها، تعدد ناشی می شود» (همان، ص ۹۴-۹۳).

به این دلیل است که از نظر ابن عربی موحد واقعی کسی است که خداوند را از جهت هویت او واحد تلقی می کند و بر این باور است که گرچه مظاهر متعددند، تعددی در ظاهر نیست. موحدان چیزی را مشاهده نمی کنند مگر اینکه او شاهد و مشهود باشد، چیزی را طلب نمی کنند مگر اینکه او طالب و طلب و مطلوب باشد و چیزی را نمی شنوند مگر اینکه او سامع و سمع و مسموع باشد (همان، ص ۹۴).

چنین توحیدی؛ یعنی جز خدا به موجود دیگری قائل نشدن، موجب حیرتی ممدوح است که پیامبر (ص) با این سخن که «رب زدنی فیک تحیراً» طالب زیادت در آن است و لذا ابن عربی چنین موحدانی را وارثان محمد (ص) می داند (همو، فصوص الحکم، ترجمه موحد، ص ۲۵۲) که به نفس خود ظلم کرده و به فنای ذاتی رسیده اند و در تأویلی بر آیه کریمه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمَنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر/ ۳۲) «ظالم» را برتر از «مقتصد» و «سابق» می داند؛ زیرا سابق، کثرت در وحدت مشاهده می کند و مقتصد، هم کثرت در وحدت می بیند و هم وحدت در کثرت؛ اما ظالم در فنای ذات

جز واحد حقیقی نمی‌بیند، و اوست که دائم در حیرت است (رک. فناری، ۱۴۶؛ پارسا، ص ۱۲۳-۱۲۲).

نتیجه

۱. ملاصدرا در مباحث علت و معلول، به تعبیر خویش فلسفه را تکمیل کرده است وی با تحقیق در حقیقت علت و معلول، از «وحدت تشکیکی وجود» گذر کرده و بر «وحدت شخصی وجود» برهان اقامه می‌کند. بسیط حقیقی در تقریر «وحدت شخصی وجود» منحصر در ذات حق تعالی است و معلول دارای وجودی مستقل و یا رابط نیست؛ بلکه تنها شأنی از شئون علت محسوب می‌شود. لذا اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی و یا به اشتراک لفظی است.

۲. قاعده بسیط الحقیقه با تقریر مبتنی بر وحدت شخصی وجود، تبیین فلسفی همان چیزی است که ابن عربی و پیروان وی با تکیه بر نظریه عرفانی تجلی و تشأن از آن به «مقام کثرت در وحدت» یاد کرده‌اند؛ یعنی ابن عربی در واحد حق، کثرات را مشاهده می‌کند؛ همچنانکه در کثرات که مظاهر آن واحد هستند، چیزی جز واحد حق نمی‌بیند. ملاصدرا نیز معتقد است که خداوند از آنجا که بسیط حقیقی است، تمامی اشیاست و لذا در تمامی اشیا می‌توان خداوند را دید.

۳. ابن عربی و پیروان وی تأکید می‌کنند درک اینکه خداوند همه اشیاست و نیز مشاهده کردن وجود حق در اشیا کثیر، در حالی که آن اشیا ضد هم‌اند، نیاز به طوری و رای طور عقل دارد؛ اما ملاصدرا با تحلیلی عقلی بیان می‌کند که آنچه با خداوند متحد است، حقایق اشیا و کمال‌های عالی وجود آنهاست نه خود آنها. به تعبیر دیگر و بنا بر تقریر قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر «وحدت تشکیکی وجود»، رقیقت را می‌توان هم بر حقیقت حمل کرد و هم از آن سلب کرد؛ همچنان که بنا بر تقریر مبتنی بر «وحدت شخصی وجود»، مظهر را می‌توان هم بر ظاهر حمل کرد و هم از او سلب کرد.

۴. «قاعده بسیط الحقیقه» و «مقام کثرت در وحدت» نتایج مشترکی در عرفان و حکمت متعالیه دارند، از جمله اینکه: خداوند ظاهر و باطن است، اشیا در ذات خود هالک‌اند، اشیا آینه‌های

حق‌اند و توحید حقیقی در باور به قاعده بسیط الحقیقه و مقام کثرت در وحدت است، به دست می‌آید.

توضیحات

۱. موجود به حق، واحد اول باشد باقی همه موهوم و مخیل باشد هر چیز جز او که آید اندر نظرت نقش دومین چشم احول باشد (طوسی، ص ۵۱۲)
۲. عبارت ملاصدرا چنین است: «إني لأعلم من الفقراء من عنده إن فهم هذا المعني من أطوار العقل، و قد أثبتته و أقام البرهان عليه في بعض موارد من كتبه و رسائله و ذلك فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (ملاصدرا، شرح الهداية الاثیریة، ص ۳۴۱). آیه الله جوادی آملی می‌گوید: «مراد صدرالمتألهین از کسی که بر مسئله مزبور برهان اقامه کرده، خود اوست» (جوادی آملی، رحیق مختم، بخش ۴ از ج ۲، ص ۴۹۰).
۳. حضرت علی (ع) توحید را در تمییز دادن خداوند از خلق او می‌داند. این تمایز، تمایز عزلی نیست که یکی از دیگری جدا و مستقل باشد بلکه بینونت وصفی است، یعنی تمایز وصف با موصوف: «دلیله آیاته و وجوده إثباته و معرفته توحیده و توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» (مجلسی، ج ۴، ص ۲۵۳). ابن عربی نیز با باور به بینونت حق از خلق آن را در تمایز میان ظاهر و مظهر بیان می‌کند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۶۲ و ج ۳، ص ۱۶۲).
۴. البته عبارت «و الان کما کان» از امام موسی کاظم (ع) نیز نقل شده است (صدوق، ص ۱۷۹-۱۷۸؛ مجلسی، ج ۳، ص ۳۲۷؛ فیض کاشانی، ج ۱، ص ۴۰۳؛ طباطبایی، ص ۱۰).
۵. اگر وجود را مجازاً به ممکنات نسبت دهیم، مصحح این اسناد «ارائه و حکایتی است که تعینات محدود در حقیقت و ذات خود نسبت به هستی مطلق دارا هستند» (همان، ص ۵۸۸) و اگر وجود را به اشتراک لفظی به ممکنات اطلاق کنیم، وجود دارای دو معنی خواهد بود: یکی به معنای تحقق در واقع و دیگر به معنای جلوه و شأن.

۶. ممکنات هر چند بطلان محض نیستند ولی بدون فاعل و علت، واقعیت و وجود خارجی ندارند؛ چنانکه ملاصدرا در مورد نحوه وجود ماهیت نیز مجاز عرفانی را به کار می‌برد (رک. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۷).

۷. منظور از کثرت در وحدت آن است که شیء واحدی حاوی تمام کثرات باشد، اما نه با تعیناتی که آن کثرات دارند، زیرا اگر تعینات در آنجا باشد دیگر وحدت نیست؛ بلکه فقط همه هستی‌ها و کمالاتی که در اشیا وجود دارند در مرتبه‌ی ذات بسیط حق تعالی به وجود جمعی و به طور وحدت موجود می‌باشند؛ مانند نفس انسان که در عین وحدت حقه ظلیه دارای کثرت نیز هست: «النفس فی وحدته کل القوی» (سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۸۰).

۸. اگرچه فیلسوفان مشائی نیز معتقدند که حق تعالی کمالات اشیا را دارد (ابن سینا، شفاء الهیات)، ص ۳۵۵، ولی رأی آنها مبتنی بر تباین وجودات است؛ در حالی که در بیان ملاصدرا وجود، واحد است.

۹. عبارت ابن عربی چنین است: «و إن كان هو عين وجود الأشياء فإنه ليس عين الأشياء فالأعيان في الموجودات هيولي لها أو أرواح لها و الوجود ظاهر تلك الأرواح و صور تلك الأعيان الهيولانية فالوجود كله حق ظاهر و باطنه الأشياء» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۲-۲۱).

منابع

قرآن کریم.

آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.

ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.

_____، شرح فصوص الحکم، ج ۱، قم، بیدار، ۱۳۷۸.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الالهیات)، به تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.

- _____، الشفاء (المنطق)، تحقيق حسن حسن زادة آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- ابن عربی، إنشاء الدوائر، لیدن، چاپخانه لیدن، ۱۳۳۶ق.
- _____، الفتوحات المکیة، ۴ج، بیروت، دار صادر، بی تا.
- _____، فصوص الحکم، تعلیقة ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ق.
- _____، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
- _____، کتاب الازل، در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۷.
- _____، کتاب الیاء، در رسائل ابن عربی، به کوشش محمد شهاب الدین العربی، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۷.
- افلوطن، اتولوجیا، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
- پارسا، محمد، شرح فصوص الحکم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، بی جا، بی نا، بی تا (نرم افزار عرفان).
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
- _____، شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
- حلاج، حسین بن منصور، مجموعه آثار حلاج، به کوشش قاسم میرآخوری، تهران، یادآوران، ۱۳۷۹.
- سبزواری، اسرار الحکم، با مقدمه استاد صدوقی و تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، تعلیقات بر شواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.
- شهابی، محمود، النظرة الدقیقة فی قاعدة بسیط الحقیقة، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق.

صدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه قمى، التوحيد، قم، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۳۹۸ق.

طباطبائى، محمد حسين، الرسائل التوحيدية، بيروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ق.
طوسى، خواجه نصير الدين، رسالة فى حقيقة الوجود، در كلمات المحققين، قم، ۱۳۴۱.
فارابى، فصوص الحكم، تحقيق شيخ محمد حسن آل ياسين، قم، بيدار، ۱۴۰۵ق.
فناى، محمد بن حمزه، مصباح الأنس (شرح مفتاح الغيب)، تهران، مولى، ۱۳۷۴.
فيض كاشانى، ملامحسن، السوفى، تحقيق و تعليق سيدضياء الدين علامه، ج ۱، اصفهان، كتابخانه امير المؤمنين، ۱۴۰۶ق.

قيصرى، داود، شرح فصوص الحكم، بى جا، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۷۵.
كاشانى، عبدالرزاق، شرح فصوص الحكم، قم، بيدار، ۱۳۷۰.
مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۴، ۳، بيروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
ملاصدرا، صدر الدين محمد شيرازى، الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۹۸۱.

_____، تفسير القرآن الكريم، به كوشش محمد خواجهوى، قم، بيدار، ۱۳۶۶.
_____، شرح الهداية الاثريه، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۲ق.
_____، شواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتيانى، مشهد، مركز نشر دانشگاهى، ۱۳۶۰.

_____، العرشية، تصحيح غلامحسين آهنى، تهران، مولى، ۱۳۶۱.
_____، المبدأ و المعاد، به كوشش سيد جلال الدين آشتيانى، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۴.

_____، مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين، تحقيق و تصحيح حامد ناجى اصفهانى، تهران، حكمت، ۱۳۷۵.

_____، المشاعر، به كوشش هانري كرين، تهران، كتابخانه طهورى، ۱۳۶۳.
_____، مفاتيح الغيب، به كوشش محمد خواجهوى، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳.

مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
نوری، المولی علی، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، همراه با کتاب *مفاتیح الغیب* ملاصدرا،
به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

جایگاه اصل علیت در تبیین علمی

دکتر رضا صادقی*

چکیده

مفهوم تبیین از مفاهیم اصلی فلسفه علم است که در خصوص نسبت آن با اصل علیت بحث‌های زیادی صورت گرفته است. تا پیش از پیدایش پوزیتیویسم دیدگاه رایج این بود که تبیین یک پدیده به معنای بیان علت آن است، اما برخی از پوزیتیویست‌ها با تحویل رابطه تبیینی به رابطه‌ای استنتاجی و منطقی تلاش کردند مفهوم تبیین را جدای از مفهوم علیت تعریف کنند. در این نوشتار با بررسی مشکلات این دیدگاه پوزیتیویستی و با تمسک به دیدگاه طرفداران اصل علیت در دوران معاصر مشخص خواهد شد که جدایی مفهوم تبیین از مفهوم علیت دلیل اصلی تردید در کلیت و ضرورت قوانین علمی و باعث بی‌منایی پیش‌بینی‌های علمی است. استدلال اصلی این است که مفهوم ضرورت علی به دلیل آنکه در توصیف و توجیه نتایج پژوهش‌های علمی نقشی محوری دارد، برای فیزیک و متافیزیک به یک اندازه حیاتی است.

واژگان کلیدی: تبیین، علیت، ضرورت، ذات، ذات‌گرایی.

تبیین^۱ یکی از مفاهیم اصلی فلسفه علم به شمار می‌رود. تلقی رایج این است که با کشف قوانین کلی طبیعت می‌توان رویدادهای طبیعت را تبیین کرد و بدون تبیین یک رویداد امکان پیش‌بینی و کنترل آن وجود ندارد. با اینکه دانشمندان رویدادها را تبیین می‌کنند، اما تبیین را تعریف نمی‌کنند. تعریف تبیین تنها با روش عقلی ممکن است و به فلسفه علم مربوط است. فیلسوفان علم با تعریف تبیین افزون بر اینکه ماهیت آن را روشن می‌کنند معیاری برای یافتن تبیین درست ارائه می‌کنند. به بیان دیگر یک نظریه تبیین از یک سو ویژگی‌های اصلی تبیین‌های علمی موفق را بیان می‌کند و از سوی دیگر الگو و معیاری برای ارائه هر تبیین قابل قبولی است.

روشن است که این انتظار از فلسفه علم با این پرسش کلی و شناخته شده در ارتباط است که آیا فلسفه علم فقط دانشی توصیفی است یا ماهیتی هنجاری نیز دارد و آیا فیلسوف علم تنها کار

دانشمندان را توصیف می‌کند یا به آنها توصیه نیز می‌کند. اگر فلسفه علم صرفاً دانشی توصیفی باشد در این صورت در بحث از تبیین تنها ویژگی‌های تبیین‌های علمی موجود بیان می‌شود. اما اگر دانشی هنجاری نیز باشد آنگاه فیلسوف علم می‌تواند با بررسی تبیین‌های موفق علمی، الگویی برای تشخیص تبیین‌های موفق علمی ارائه کند و در نمونه‌های بحث‌انگیز به دانشمندان کمک کند تا بدانند که یک تبیین موفق باید چه شرایطی داشته باشد. اینکه دانشمندان گاه در تبیین‌های علمی پذیرفته شده تجدید نظر می‌کنند نشان می‌دهد که روش تجربی در تشخیص تبیین‌های موفق مصون از خطا نیست. در چنین مواردی ممکن است برای تشخیص تبیین‌های علمی از شبه تبیین‌ها به معیاری فلسفی نیاز باشد. از سوی دیگر متخصصان علوم رفتاری و اجتماعی نیز در بحث از امکان استفاده از روش‌های تبیینی در علوم انسانی، به دیدگاه‌های فلسفی موجود تمسک می‌کنند و این مطلب نشان می‌دهد که فیلسوف علم در بحث از تبیین صرفاً توصیف‌گری منفعل نیست و فلسفه علم هماهنگ با مسیر علم و در تعامل با آن پیش می‌رود.

از این پرسش عام که بگذریم مسئله خاصی که در بحث از تبیین مطرح می‌شود ارتباط تبیین با پیش‌بینی است. روشن است که با تبیین یک رویداد می‌توان رویدادهای مشابه را پیش‌بینی کرد. در هر تبیینی از قوانینی استفاده می‌شود که به دلیل کلیت و ضرورتی که دارند نه تنها بیان می‌کنند که اشیا چگونه هستند بلکه بیان می‌کنند که اشیا باید چگونه باشند. این قانون که آهن رساناست تنها به این معنا نیست که آهن‌هایی که تاکنون مشاهده شده‌اند رسانا بوده‌اند. این قانون به این معناست که هر آهنی در شرایط خاص جریان الکتریسته را منتقل می‌کند و آهن‌های کنونی از این نظر تفاوتی با آهن‌های گذشته و آینده ندارند. بر اساس این قانون آهن‌های مشاهده نشده اعم از آهن‌های گذشته، حال و آینده و حتی آهن‌های موجود در مکان‌های خارج از دسترس بشر مانند سیارات دیگر نیز رسانا هستند. در واقع تعمیمی که در این قانون وجود دارد به بی‌نهایت نظر دارد و حتی شامل آهن‌های فرضی نیز می‌شود. به همین دلیل است که شرطی‌های خلاف واقع نیز صادق از کار درمی‌آیند و به عنوان نمونه از این قانون می‌توان نتیجه گرفت که اگر این میز آهن بود رسانا بود.

در اینجا به طور طبیعی تجربه‌گرایان مسئله هیوم را یادآوری می‌کنند که بر اساس آن با کمک تجربه تنها می‌توان هست‌ها را یافت و از توصیف آنها هیچ بایستی به دست

نمی‌آید. از نگاه هیوم مشاهده تجربی تنها نشان می‌دهد که اشیا چگونه هستند و هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند بایستی یا ضرورت را نشان دهد. در اینجا برخی فیلسوفان با پذیرش نقدهای هیوم بر اصل علیت و مسئله استقرا به دیدگاهی کانتی نزدیک می‌شوند که بر اساس آن قانون‌های علمی کشف نیستند بلکه ساخته ذهن هستند و کارکرد اصلی آنها وحدت بخشی به رویدادهای پراکنده مورد مشاهده است. اما این سخن در صورتی درست است که رویدادهای طبیعت واقعاً پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر باشند و وحدتی بر آنها حاکم نباشد. آیا نمی‌توان گفت که دانشمندان با پژوهش‌های تجربی خود نشان می‌دهند که نظم و عقلانیتی بر طبیعت حاکم است؟ و آیا کارکرد قوانین علمی دلیلی بر نظم حاکم بر طبیعت نیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست باید به نسبت دو مفهوم تبیین و علیت توجه کرد.

نسبت مفهوم تبیین با مفهوم علیت

برای ارائه تعریفی از تبیین بهترین راه این است که تبیین‌های مورد پذیرش دانشمندان را مطالعه کنیم و شرایط لازم و کافی برای تحقق یک تبیین موفق را به دست آوریم. هر تبیین علمی متضمن قانون یا قوانینی است که رویداد یا رویدادهایی را تبیین می‌کنند و با کمک آنها می‌توان رویدادهای مشابه را پیش‌بینی کرد. بنابراین هر تبیینی متضمن دو بخش است: بخش تبیین‌گر^۲ و بخش تبیین‌شونده^۳. به عنوان نمونه یک دانشمند می‌خواهد بداند که چرا حجم گوی فلزی با گرما افزایش می‌یابد. او با تمسک به قانون حرکت مولکولی توضیح می‌دهد که گرما باعث افزایش حرکت مولکول‌های یک فلز می‌شود و به همین دلیل است که حجم آن افزایش می‌یابد. در این تبیین قانون حرکت مولکولی را قانون تبیین‌گر و افزایش حجم گوی فلزی را رویداد تبیین شده می‌نامند. با کمک این تبیین می‌توان مقدار افزایش حجم اجسام را در هنگام گرما پیش‌بینی و کنترل کرد. فاصله بین ریل‌ها در راه آهن نمونه‌ای از پیش‌بینی و کنترل افزایش حجم اجسام است.

اما چرا تبیین‌گر باید متضمن قانون باشد. تلقی بسیاری از فیلسوفان علم که با زبان علم نیز همخوانی دارد این است که تبیین یک رویداد به معنای کشف علت آن است و بنابراین قانون تبیین‌گر علت یک رویداد را بیان می‌کند. روشن است که با دانستن علت هر رویدادی می‌توان رویدادهای مشابه آن را پیش‌بینی و کنترل کرد. به عنوان نمونه قانون جاذبه تبیینی برای حرکت

اجسام به شمار می‌رود. در اینجا تبیین به معنای بیان علت است و تبیین‌گری قانون جاذبه به این معناست که قانون جاذبه علت حرکت اجسام را بیان می‌کند. از آنجا که علت نسبتی کلی و ضروری است پس در این تعریف از تبیین می‌توان امیدوار بود که منشأ کلیت و ضرورت قوانین علمی نیز روشن شود.

با این حال هیوم در دوران جدید اصل علت را مورد نقد قرار داد و اظهار داشت که آنچه در فرایند علت قابل تجربه است صرفاً تقدم زمانی رویدادی است که با رویدادی دیگر مجاورت مکانی دارد (Hume, p.77). او به برخورد دو گوی با یکدیگر مثال می‌زند و استدلال می‌کند که در چنین برخوردی چیزی به نام علت یا اثرگذاری قابل مشاهده نیست و تنها می‌توان مشاهده کرد که پس از برخورد یک گوی به گوی دیگر، گوی دوم نیز حرکت می‌کند. از نظر هیوم تکرار این رویداد باعث می‌شود که ذهن دانشمند بر اساس قانون تداعی به قانونی کلی پیرامون حرکت اجسام برسد.

نقد هیوم بر اصل علت با نقدی که او بر روش استقرا دارد پیوند بسیار نزدیکی دارد. او با تردید در روش استقرا همزمان امکان اثبات قوانین علمی و امکان اثبات پیوندهای علی را نفی می‌کند. هیوم در خصوص استقرا این پرسش را طرح کرد که آیا با مشاهده گذشته می‌توان به پیش‌بینی آینده پرداخت (ibid.p.9)؟ پاسخ او بر اساس مبانی تجربی‌گرایانه این است که از تکرار یک رویداد در گذشته دلیلی کافی برای تکرار آن در آینده به دست نمی‌آید. پیش‌بینی آینده منوط به پذیرش اصل یکنواختی طبیعت است و از نظر هیوم دلیلی تجربی برای فرض یکنواختی طبیعت وجود ندارد و تضمینی نیست که آینده شبیه گذشته باشد.

اما اگر دلیلی برای استقرا وجود ندارد پس چرا انسان‌ها به قوانین علمی اعتماد و باور دارند. پاسخ هیوم این است که این اعتماد دلیلی عقلانی ندارد بلکه علتی روان‌شناختی دارد. دلیل این اعتماد نوعی عادت یا تداعی روان‌شناختی است که حاصل تکرار رویدادهاست. به بیان دیگر از راه استقرا تنها تعاقب مکرر دو رویداد قابل مشاهده است و راهی برای مشاهده پیوند ضروری علی بین دو رویداد وجود ندارد، ولی مشاهده مکرر تعاقب دو رویداد باعث می‌شود فرد به این تعاقب عادت کند و انتظار تداوم آن را داشته باشد. این انتظار در چارچوب قانونی کلی بیان می‌شود و پیش‌بینی آینده نیز بر مبنای همین عادت و انتظار صورت می‌گیرد. به عنوان نمونه

شکستن شیشه بر اثر برخورد سنگ به اندازه‌ای تکرار شده است که به آن عادت کرده‌ایم و آن را یک قانون تلقی می‌کنیم. از این رو به محض برخورد سنگ انتظار داریم که رویداد دوم یعنی شکستن شیشه نیز رخ دهد و همین انتظار مبنای پیش‌بینی‌های بعدی است.

با اینکه دیدگاه هیوم در تاریخ مسئله استقرا بسیار تأثیرگذار بوده است، اما تحلیل او در خصوص نقش عادت در پیدایش قوانین کلی مشکلاتی جدی دارد. مشکل نخست این است که تحلیل هیوم برای همه قوانین علمی کاربرد ندارد. به عنوان نمونه رویدادهای نادری مانند بازگشت ستاره‌های دنباله‌دار با اینکه به طور دقیق قابل پیش‌بینی هستند و قوانین خاص به خود را دارند، اما نمی‌توان قوانین آنها را حاصل تکرار و عادت دانست. خطرات یک ماده سمی برای انسان نیز از راه تکرار و عادت کشف نمی‌شود. به تعبیر لیدیمن برای اطمینان نسبت به عواقب بمب اتم لازم نیست فاجعه هیروشیما تکرار شود و حتی تحقق آن فاجعه خاص نیز لازم نبود (Ladyman, p.47).

البته دنباله‌دارها دست‌کم این امتیاز را دارند که گاهی دیده می‌شوند و بمب اتم نیز تاکنون دست‌کم یک بار امتحان شده است، اما بسیاری از قوانین علمی در مورد رویدادهای ایده‌آلی است که به طور کلی نمی‌توانند در جهان کنونی مصداقی داشته باشند. به عنوان نمونه در جهان خارج تاکنون جسمی که هیچ نیرویی به آن وارد نشود دیده نشده است و با توجه به ساختار جهان مشاهده چنین جسمی در شرایط متعارف امکان‌پذیر نیست، اما قوانین حرکت جسمی که هیچ نیرویی به آن وارد نشود از قوانین اصلی فیزیک به شمار می‌روند. حرکت یک کشتی بدون اصطکاک نیست، اما با روش تجربی می‌توان قوانین حرکت کشتی بدون اصطکاک را بیان کرد. روشن است که تحلیل هیوم در مورد چنین رویدادهایی کاربرد ندارد و نمی‌توان علت پذیرش قوانین مربوط به این سنخ از رویدادها را عادت ناشی از تکرار دانست.

از سوی دیگر، هر تکراری به قانون ختم نمی‌شوند. تکرار شب و روز به قانونی که گویای رابطه علی بین این دو پدیده باشد ختم نشده است و توالی‌های مکرری مانند رعد و برق هیچگاه به قانونی مبنی بر علت برق برای رعد تبدیل نشده است؛ یعنی با اینکه رعد باعث تداعی برق می‌شود، دانشمندان رعد را علت برق نمی‌دانند. مثال رایجی که در این مورد وجود دارد این است که هر قطعه طلایی که تاکنون مشاهده شده است کمتر از یک تن وزن داشته است. تکرار این مشاهده هیچگاه به این قانون منتهی نشده است که طلا باید کمتر از یک تن وزن داشته

باشد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا این سخن که اگر این کوه از جنس آهن بود رسانا بود درست است، اما اینکه اگر این کوه طلا بود کمتر از یک تن وزن داشت درست نیست؟ پاسخ این است که این ویژگی قطعه‌های طلا اتفاقی است و ربطی به طلا بودن آنها ندارد. این مثال نشان می‌دهد که در مشاهده رویدادها می‌توان بین خواص اتفاقی و ضروری اشیا تمایز گذاشت. اینکه طلاها کمتر از یک تن وزن دارند اتفاقی است. اما اینکه آهن رساناست به ماهیت آهن مربوط است و ضروری است. همان‌گونه که خواهیم دید ذات‌گرایی که توصیفی از کلیت و ضرورت قوانین علمی است بر مبنای چنین تمایزی طرح شده است.

مشکل دیگر تحلیل هیوم تناقض صریحی است که در تحلیل او به چشم می‌آید. او در تحلیلی خودویرانگر با تمسک به نمونه‌هایی از رابطه علیت امکان اثبات هرگونه رابطه علی را نفی می‌کند. هیوم تکرار را علت عادت و عادت را علت اعتماد به قوانین معرفی می‌کند. روشن است که او تنها با دلیلی استقرایی و با تکیه بر اصل علیت می‌تواند از رابطه علی بین عادت و تکرار دفاع کند. در نقد هیوم بر استقرا دست کم دو قانون کلی وجود دارد که تنها از راه استقرا قابل اثبات هستند: نخست اینکه هر قانونی ناشی از عادت ذهنی است و دوم آنکه عادت ذهنی ناشی از تکرار رویدادهاست. روشن است که این دو قانون و به تبع آن تحلیل هیوم در خصوص استقرا و اصل علیت به دلیل آنکه به اصل علیت و روش استقرا تکیه دارند بر اساس دیدگاه خود هیوم بی‌مبنا خواهند شد. اگر توجیه هیوم در خصوص وجود قوانین را در مورد قانون تداعی نیز به کار بریم به این نتیجه نامعقول می‌رسیم که ذهن به این علت که در گذشته با هر تکراری عادت کرده اکنون دیگر عادت دارد که با هر تکراری عادت کند. در این صورت با تسلسلی نامعقول از عادت‌ها و تکرارها روبرو می‌شویم که بر اساس آن باید گفت از بس بعد از هر تکراری عادت کرده‌ایم عادت کرده‌ایم که عادت کنیم و ...

حاصل آنکه از نظر تجربی نه همه قوانین علمی حاصل تکرارند و نه همه تکرارها به قانون ختم می‌شوند و با استقرا می‌توان نشان داد که این دو قانون مورد تمسک هیوم درست نیستند. به هر حال حتی اگر این دو قانون کلی با استقرا تأیید شوند، باز به دلیل آنکه هیوم روش استقرا را فاقد اعتبار می‌داند این دو قانون نیز بی‌مبنا خواهند شد و تحلیل هیوم ارزش خود را از دست می‌دهد. در اینجا باید توجه داشت که اگر عنوان فلسفه تجربی به معنای دفاع از روش تجربی باشد به طور قطع این عنوان مناسب فلسفه هیوم نیست. هیوم با نقد اصل علیت و روش استقرا در

برابر علم تجربی قرار می‌گیرد و اعتبار و عقلانیت قوانین تجربی را نفی می‌کند. اینکه هیوم در خصوص اصل علیت و مسئله استقرا به یک شیوه بحث می‌کند نشان می‌دهد که او نیز، احتمالاً ناخواسته، هنوز با عقل‌گرایی مانند ارسطو موافق است که عقل و تجربه از یکدیگر جدا نیستند و برای دفاع از کلیت و ضرورت قوانین علمی نه تنها به آزمون استقرایی بلکه به اصل علیت نیز نیاز است.

تبیین به عنوان استنتاجی منطقی

اگر نقدهای هیوم بر اصل علیت درست باشد مفهوم تبیین نیز با مشکل مواجه می‌شود. در این صورت یا باید مفهوم تبیین را نیز کنار گذاشت یا اینکه آن را جدای از مفهوم علیت تعریف کرد. در دوران معاصر پوزیتیویست‌ها نقدهای هیوم بر اصل علیت را پذیرفتند. آنها علیت را مفهومی متافیزیکی می‌دانستند و بر این باور بودند که قوانین علمی صرفاً چگونگی تحقق رویدادها را توصیف می‌کنند. از این رو صرفاً پرسش از چگونگی را معنادار می‌دانستند و پرسش از چرایی را غیر علمی و بی‌معنا تلقی می‌کردند. بر این اساس برخی از پوزیتیویست‌ها حتی از مفهوم تبیین نیز استفاده نمی‌کردند و حاضر نبودند قوانین علمی را تبیین‌گر رویدادها بدانند، اما خیلی زود این پرسش مطرح شد که آیا با صرف توصیف وضعیت کنونی جهان می‌توان رویدادهای آینده را پیش‌بینی کرد؟ مشکل این بود که قانون به دانشمند امکان پیش‌بینی رویدادهای آینده را می‌دهد و اگر قانون تبیین‌گر نباشد و صرفاً توصیف‌گر باشد راهی برای پیش‌بینی رویدادها به شمار نمی‌رود. به بیان دیگر کنار گذاشتن مفهوم تبیین تقابل با دانشمندان تجربی تلقی شد. چون دانشمندان به توصیف قانع نیستند و تبیین رویدادها را هدف اصلی علم می‌دانند. قانون به دانشمند امکان پیش‌بینی رویدادهای آینده را می‌دهد و اگر قانون تبیین‌گر نباشد و صرفاً توصیف‌گر باشد راهی برای پیش‌بینی رویدادها به شمار نمی‌رود. به همین دلیل برخی از پوزیتیویست‌ها به پیروی از کارل همپل تبیین را از مفهوم علیت جدا و آن را به عنوان رابطه منطقی تعدادی از گزاره‌ها معرفی کردند. هدف آنها این بود که بدون استفاده از مفاهیمی متافیزیکی مانند علیت یا ذات از عقلانیت پیش‌بینی علمی دفاع کنند.

همپل دیدگاه خود را در مقاله «مطالعاتی در باب منطق تبیین» طرح کرد و آن را مدل استنتاجی - فرضی^۴ نامید.^۵ بر اساس این مدل در هر تبیین گزاره‌هایی که شرایط قبلی یک رویداد را بیان می‌کنند به یک یا چند قانون علمی ضمیمه می‌شوند و از این راه می‌توان گزاره‌ای را استنتاج کرد که گویای رویداد آینده است. در مدل همپل «این پرسش که چرا یک پدیده رخ می‌دهد، به این معنا خواهد بود که آن پدیده بر اساس کدام قوانین عام و کدام شرایط قبلی رخ می‌دهد؟» (Hempel, and Oppenheim, p.136). بنابراین قوانین علمی به این دلیل تبیین‌گر به‌شمار می‌روند که می‌توان رویدادهای مربوط به آینده را از آنها استنتاج کرد. به عنوان نمونه اگر گزاره‌های مربوط به وضعیت جوی کنونی به قوانین هواشناسی ضمیمه شوند می‌توان گزاره «فردا باران می‌بارد» را از آن استنتاج کرد. همپل چهار شرط را بیان می‌کند که از نظر او این شرایط برای تحقق یک تبیین ایده‌آل لازم و کافی است (ibid, p.136-137).

۱. تبیین باید استدلال قیاسی معتبری باشد. یعنی گزاره گویای رویداد تبیین شده باید نتیجه منطقی گزاره‌های تبیین‌گر باشد و از نظر منطقی از مضمون گزاره‌های تبیین‌گر قابل استنتاج باشد.

۲. تبیین‌گر باید دست‌کم متضمن یک قانون کلی باشد و این قانون برای استنتاج مورد نیاز باشد.^۶

۳. تبیین‌گر از نظر تجربی آزمون‌پذیر باشد. یعنی دست‌کم علی‌الاصول آزمون‌پذیر باشد.^۷

۴. گزاره‌های تبیین‌گر صادق باشند.

به عنوان نمونه، این قانون که حجم اشیا بر اثر حرارت افزایش می‌یابد، اگر به این گزاره ضمیمه شود که خطوط راه‌آهن در تابستان در معرض حرارت قرار می‌گیرند، می‌توان نتیجه گرفت که حجم این خطوط در تابستان افزایش می‌یابد. بنابراین برای حفظ توازی آنها باید بین آنها فاصله گذاشت.

در خصوص کافی بودن شرایط چهارگانه در ادامه بحث خواهیم کرد، اما ابتدا باید به مشکلی اشاره شود که با توجه به شرط صدق گزاره‌های تبیین‌گر، یعنی شرط چهارم، مطرح شده است. بر اساس این شرط قوانین علمی مورد استفاده در یک تبیین باید صادق باشند، ولی همپل به عنوان یک تجربه‌گرا راهی تجربی برای اثبات قوانین کلی ندارد و در این صورت اثبات تحقق

شرایط تبیین ناممکن می‌شود. شاید به همین دلیل است که همپل در مقاله «نقش قوانین کلی در علم تاریخ» از شرط صدق چشم‌پوشی می‌کند و صرف تأیید از راه تجربه را کافی می‌داند. او در تعریف اصلاح شده خود یک تبیین را متشکل از مجموعه‌ای از گزاره‌های گویای رویدادهای جزئی به علاوه گزاره‌های گویای فرضیه‌هایی کلی می‌داند که در مجموع دارای دو شرط زیر هستند: نخست آنکه گزاره‌های هر دو دسته با شواهد تجربی به نحو معقولی تأیید شده‌اند و دوم آنکه از جمع گزاره‌های مورد بحث بتوان جمله گویای یک رویداد خاص را استنتاج کرد (Hempel, 1963, p. 36).

با این حال همپل در هر دو تعریف خود بر این نکته تأکید دارد که تبیین نوعی استنتاج منطقی است و پیش‌بینی حاصل از تبیین نیز نتیجه منطقی چنین استنتاجی است. در این صورت جدی‌ترین مشکل مدل همپل این است که بر اساس این مدل پیش‌بینی علمی که دلیل اصلی ارزش و اعتبار روش استقرایی است با نتیجه یک قیاس منطقی برابر می‌شود. می‌دانیم که روش قیاسی بر اساس دیدگاه پوزیتیویست‌ها صرفاً تکرار مکررات و این همان‌گویی است. اکنون اگر نظر همپل درست باشد و تبیین صرفاً رابطه‌ای منطقی و قیاسی بین چند گزاره باشد آنگاه هر تبیینی صرفاً نوعی این همان‌گویی خواهد بود و در علوم تجربی جایی نخواهد داشت. در این مدل پیش‌گویی‌های علمی دارای ضرورت قیاسی خواهند بود و چیزی به دانش بشر اضافه نمی‌کنند. در اینجا سرنوشت مفهوم تبیین بسیار شبیه به سرنوشت ضرورت ریاضی است. ضرورت ریاضی نیز برای تجربه‌گرایانی مانند هیوم و پوزیتیویست‌ها مشکل‌ساز بود. از آنجا که دانشمندان در علوم تجربی از ریاضی استفاده می‌کنند، تجربه‌گرایان به سادگی نمی‌توانستند از ریاضی چشم‌پوشی کنند و آن را بخشی از متافیزیک بدانند. به همین دلیل اعلام کردند که گزاره‌های ریاضی گویای رابطه ضروری بین تصورات است و از نسبت ضروری بین واقعیت‌ها گزارش نمی‌دهد. ولی مشکل این نگاه این است که تصورات از جهان خارج به دست می‌آیند و نسبت بین آنها نمی‌تواند بی‌ارتباط با نسبت اشیای جهان با یکدیگر باشد. ضمن آنکه اگر این نسبت‌ها صرفاً در ذهن باشند، دلیلی برای نیاز علوم تجربی به گزاره‌های ریاضی وجود ندارد. به نظر می‌رسد مدل همپل که تبیین را به استنتاجی منطقی فرو می‌کاهد نیز دچار مشکل مشابهی خواهد بود. در اینجا نیز تجربه‌گرایان باید به این پرسش پاسخ دهند که اگر مفهوم تبیین صرفاً گویای نسبت منطقی بین گزاره‌هاست دلیل کاربرد روش تبیین در حوزه علم چیست.

به هر حال منتقدان مدل همپل به شیوه‌ای تحلیلی دیدگاه او را نقد کرده‌اند و در این مسیر به استنتاج‌هایی تمسک کرده‌اند که همه شرایط مدل همپل در آنها وجود دارد اما به طور قطع نمی‌توان آنها را نوعی تبیین دانست. به عنوان نمونه اگر اندازه سایه یک ساختمان را از اندازه ساختمان و قوانین مربوط به زاویه تابش نور استنتاج کنیم می‌توانیم ادعا کنیم که اندازه سایه را تبیین کرده‌ایم. چون اندازه ساختمان علت اندازه سایه است نه بالعکس؛ اما همزمان می‌توان اندازه ساختمان را نیز با دانستن اندازه سایه آن، موقعیت خورشید و تعدادی از قوانین هندسی به دست آورد. روشن است که چنین استنتاجی با اینکه همه شرایط مدل همپل را دارد اما نوعی تبیین برای اندازه ساختمان نیست.

در مثالی دیگر فرض کنید کودکی پیش از مرگ به دلیل سرطان خون دچار شرایط بحرانی شده و از دنیا رفته است. در اینجا می‌توان مرگ او را از قوانین پزشکی مربوط به سرطان خون استنتاج کرد. اما اگر بدانیم این کودک در حین انتقال به بیمارستان در اثر تصادف از دنیا رفته است دیگر قوانین مربوط به سرطان تبیین مناسبی برای مرگ کودک نخواهند بود. در این مثال همه شرایط چهارگانه مدل همپل تحقق یافته‌اند، اما تبیینی در کار نیست. چون با وجود اینکه مرگ کودک از قوانین پزشکی مربوط به سرطان خون قابل استنتاج است، اما این قوانین را نمی‌توان تبیین‌گر گزاره گویای مرگ کودک دانست. در این مثال تفاوت سرطان و تصادف در این است که یکی در مرگ کودک علیت دارد و دیگری ندارد. این مثال نشان می‌دهد تبیین صرفاً رابطه‌ای استنتاجی نیست و صدق مفهوم تبیین مستلزم وجود رابطه‌ای علی است.

در استنتاج زیر نیز همه شرایط مدل همپل وجود دارد و با این حال تبیینی وجود ندارد:

مقدمه ۱. این نمک جادو شده است.

مقدمه ۲. هر نمکی که جادو شود در آب حل می‌شود.

نتیجه: این نمک در آب حل می‌شود.

در رویدادهایی که تنها یک علت مشخص دارند صرف استنتاج رویداد از قانون مربوط نشانه وجود رابطه‌ای علی است، اما در رویدادهایی که بیش از یک علت دارند نمی‌توان به استنتاج اکتفا کرد و مفهوم تبیین تنها در صورتی صدق می‌کند که علت رویداد مورد نظر مشخص باشد. به عنوان نمونه در تبیین این واقعیت که لامپ گرم است نمی‌توان به قوانین جریان الکتریسیته تمسک کرد و باید احتمال وجود آتش را نیز در نظر گرفت یا در تبیین

اینکه فردی فرزند ندارد نمی‌توان به طور مستقیم به قوانین ناباروری تمسک کرد و باید امکان مجرد آن فرد را نیز در نظر گرفت.

نمونه‌هایی که تا اینجا بیان شد به این دلیل برای مدل همپل مشکل ساز بودند که یک پدیده می‌تواند علت‌های متعددی داشته باشد. اما نمونه‌های نقض دیگری نیز وجود دارند که به این حقیقت بستگی دارند که برخی از علت‌ها نتایج متعددی دارند. در چنین مواردی نیز از وجود یک نتیجه می‌توان وجود نتایج دیگر را استنتاج کرد و چنین استنتاجی نیز با اینکه همه شرایط مدل همپل را دارد اما نوعی تبیین تلقی نمی‌شود. به عنوان نمونه با افزایش دمای گاز، حجم و فشار آن نیز افزایش می‌یابد. به همین دلیل افزایش حجم را می‌توان از افزایش فشار استنتاج کرد، اما چنین استنتاجی به منزله تبیین نیست. حتی از افزایش فشار نیز می‌توان افزایش دما را استنتاج کرد، اما نمی‌توان ادعا کرد افزایش دما با افزایش فشار قابل تبیین است.

پیوند بین تبیین و علیت را به شیوه‌ای دیگر نیز می‌توان نشان داد. و سلی سالمون که تبیین را بر اساس مفهوم علیت تعریف می‌کند، در این خصوص استدلال می‌کند که گزاره‌های گویای دو رویداد مستقل از یکدیگر نمی‌توانند نسبتی استنتاجی با یکدیگر داشته باشند. او در این مورد می‌نویسد:

رویدادهای مستقل از نظر استنتاجی و در عمل ارتباطی با یکدیگر ندارند: یعنی آگاهی از وقوع یک نوع رویداد در تلاش برای پیش‌بینی تحقق یا عدم تحقق رویداد دیگر نقشی ندارد ... دلیل دیگر که باید به دقت مورد توجه قرار گیرد این است که رویدادهایی که بر اساس آمار از یکدیگر جدا هستند از نظر علی نیز ارتباطی با یکدیگر ندارند (Salmon, p.124-125).

همان‌گونه که دیدیم گزاره‌های مربوط به شرایط قبلی یک رویداد یکی از اجزای اصلی مدل همپل است که در پیش‌بینی رویدادهای آتی نقش دارند. به عنوان نمونه برای پیش‌بینی وضعیت هوا لازم است که از شرایط جوی آگاه باشیم. روشن است که این بخش از مدل همپل گویای نسبت علیت بین دو رویداد است، چرا که صرفاً با توجه به نسبت علیت بین دو رویداد است که امکان استنتاج یکی از دیگری فراهم می‌شود. به همین دلیل است که همپل صرفاً بیان برخی از رویدادهای قبلی را لازم می‌داند. یعنی رویدادهایی که نقشی علی در تحقق رویداد مورد تبیین دارند. به عنوان نمونه نژاد هواشناس دیگر دخلی در پیش‌بینی وضعیت هوا ندارد. حاصل آنکه

تیین صرفاً نوعی استنتاج منطقی نیست و تییین گر باید نقش علی نسبت به رویداد تییین شده داشته باشد.

ماهیت قانون علمی

همپل تلاش داشت مفهوم تییین را بدون استفاده از مفهوم علیت تعریف کند، اما همان گونه که بیان شد تعریف او مشکلاتی جدی دارد که همگی نشان می دهند در تعریف مفهوم تییین به مفهوم علیت نیاز است. نکته ای که اکنون باید به آن توجه کرد این است که همپل در تعریف خود از مفهوم قانون استفاده می کند. اکنون این پرسش قابل طرح است که آیا ارائه تعریفی از مفهوم قانون علمی بدون استفاده از مفهوم علیت ممکن است. برای اینکه پاسخ این پرسش روشن شود نخست باید توجه داشت که قوانین علمی را اغلب به دو دسته نظری و تجربی تقسیم می کنند. اغلب گفته شده که قوانین تجربی علت امور قابل مشاهده را بیان می کنند. به عنوان نمونه اینکه هر فلزی با حرارت انبساط می باید قانونی است که علت انبساط اجسام را بیان می کند، اما در قوانین نظری اموری غیر قابل مشاهده علت پدیده های قابل مشاهده دانسته می شوند (کارنپ، ص ۳۳۹). به عنوان نمونه اگر پرسیده شود که چرا این گوی آهنی منبسط شد پاسخ ما با تمسک به قانون تجربی انبساط جامدات است، اما اگر از علت انبساط جامدات سؤال شود در اینجا با تمسک به حرکت ملکولی می توانیم قانون انبساط جامدات را تییین کنیم و در این مسیر به قوانین جدیدی نیاز است که به پدیده های غیر قابل مشاهده در خصوص رفتار اتمها اشاره دارند.

قانون علمی صرفاً یک گزاره کلی نیست و هر گزاره کلی را نمی توان قانون دانست. به عنوان نمونه اینکه همه سکه های داخل این کیف طلا هستند یک قانون نیست. ممکن است گفته شود در این مثال به کیف خاصی اشاره شده و قانون گزاره ای کلی است که به زمان یا مکان خاصی اشاره ندارد، اما می توان مثال را تغییر داد و بار دیگر به این گزاره کلی که همه طلاها کمتر از یک تن وزن دارند، اشاره کرد. روشن است که اگر این گزاره کلی در مورد همه قطعات طلا صادق باشد باز یک قانون نیست. در اینجا گفته شده تنها آن دسته از گزاره هایی کلی که بتوان از آنها یک شرطی خلاف واقع استنتاج کرد قانون به شمار می روند. به عنوان نمونه از اینکه همه طلاها کمتر از یک تن وزن دارند نمی توان نتیجه گرفت که اگر این کوه طلا بود کمتر از یک

تن وزن داشت. اما از اینکه هر آهنی رساناست می توان نتیجه گرفت که اگر این کوه آهن بود رسانا بود.

ولی تمسک به شرطی‌های خلاف واقع نیز صرفاً تفاوت قوانین علمی با سایر گزاره‌های اتفافی را بیان می‌کند و دلیل این تفاوت را نشان نمی‌دهد. چون شرطی‌های خلاف واقع شیوه دیگری برای بیان کلیت و ضرورت یک قانون هستند و هنوز می‌توان پرسید که چرا شرطی‌های خلاف واقع صادق‌اند. در اینجا پاسخی تجربی وجود ندارد و در واقع یکی از مشکلات تجربه‌گرایان این است که دلیلی برای صدق شرطی‌های خلاف واقع ندارند. اما عقلگرایان شرطی‌های خلاف واقع را بیانی دیگر از اصل علیت می‌دانند و صدق آنها را به این دلیل می‌دانند که در این دست از گزاره‌ها بین شرط و جزا رابطه‌ای علی وجود دارد (Rosenberg p.36). بنابراین با اینکه تلقی همپل این است که مفهوم تبیین را بدون بار متافیزیکی تعریف کرده و توانسته آن را به فرهنگ و واژه‌های معنادار پوزیتیویست‌ها بازگرداند، اما به نظر می‌رسد مدل همپل به دلایلی که بیان شد و در نهایت به دلیل استفاده از مفهوم قانون به بحث از علیت منتهی می‌شود.

در اینجا ممکن است تجربه‌گرایان پیوند بین دو مفهوم تبیین و علیت را بپذیرند ولی برای اینکه گرفتار متافیزیک نشوند علیت را نیز بر اساس مفاهیم منطقی تعریف کنند. به عنوان نمونه کارنپ مدل همپل را برای ارائه تعریفی جدید از علیت به کار می‌گیرد و علیت را به معنای «قابلیت پیش‌بینی» می‌داند. او با استفاده از مدل همپل استدلال می‌کند که اگر همه شرایط یک رویداد و قوانین مربوط را بدانیم می‌توانیم گزاره گویای تحقق آن رویداد را به طور منطقی استنتاج کنیم. او در این مورد می‌نویسد: «این پیش‌بینی نتیجه منطقی فاکت‌ها و قوانین‌اند. به عبارت دیگر بین تشریح کامل شرایط قبلی، قوانین مربوطه و پیش‌بینی حادثه، یک رابطه منطقی برقرار است» (کارنپ، ص ۲۸۵). در اینجا تصور کارنپ این است که بر اساس مدل همپل مفهوم علیت نیز معنایی منطقی می‌یابد، اما روشن است که بین ضرورت منطقی و ضرورت علی تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد، از جمله اینکه انکار ضرورت منطقی مستلزم تناقض است، در حالی که انکار نسبت ضروری بین مصادیق علت و معلول مستلزم تناقض نیست.

همچنین آگاهی از ضرورت‌های منطقی پیشین است و آگاهی از ضرورت‌های علی تنها از راه تجربه ممکن است.

بنابراین تحویل ضرورت علی به ضرورت منطقی ناممکن است. به ویژه آنکه از نظر کارنپ استنتاج منطقی صرفاً نوعی تکرار مکررات و این همان گویی است. اکنون اگر پیش‌بینی علمی نیز نوعی استنتاج منطقی باشد این پیش‌بینی فاقد هرگونه ارزش علمی خواهد بود و صرفاً تکرار مفاد مقدمات است و شناختی جدید به شمار نمی‌آید.

مشکل دیگری که خود کارنپ نیز به آن توجه دارد این است که اگر علیت را به «قابلیت پیش‌بینی» تعریف کنیم در این صورت علیت به مفهومی معرفتی تبدیل می‌شود و باید گفت در زمانی که امکان پیش‌بینی وجود نداشته است علیتی نیز وجود نداشته است. ولی آیا می‌توان پذیرفت که تا زمانی که قوانین لازم برای پیش‌بینی را در اختیار نداشته باشیم علیتی وجود ندارد و آیا می‌توان رویدادهای قبل از کشف قوانین علمی را بی‌علت دانست؟ او در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «وقتی می‌گوییم حادثه B معلول حادثه A است ... منظور این است که قوانینی در طبیعت وجود دارند که از آنها می‌توان هنگامی که با تشریح کامل واقعه A تلفیق شوند، حادثه B را منطقاً استنتاج کرد. اینکه قوانین را می‌توان بیان کرد یا نه ربطی به کار ندارد.» (همان، ص ۲۸۷). در اینجا کارنپ ناخواسته از بحث منطقی خارج می‌شود و از وجود قوانین در طبیعت سخن می‌گوید. آشفتگی پاسخ کارنپ در این است که او در اینجا قوانین موجود در طبیعت را (و نه گزاره‌های کلی را) به عنوان مقدمه استنتاج منطقی معرفی می‌کند و از تلفیق قوانین موجود در طبیعت با گزاره‌هایی که واقعه A را تشریح می‌کنند، سخن می‌گوید. روشن است که قوانین طبیعت تا زمانی که بیان نشوند نمی‌توانند بخشی از یک استنتاج منطقی باشند.

به هر حال حتی اگر علیت با قابلیت پیش‌بینی برابر باشد و پیش‌بینی نوعی استنتاج منطقی باشد، باز نمی‌توان پیوند ضروری بین رویدادهای جهان را انکار کرد. پیوند ضروری بین رویدادها در قالب قوانین کلی علمی بیان می‌شوند و کارنپ بدون اینکه مبنای کلیت این قوانین را توضیح دهد از این قوانین برای پیش‌بینی رویدادهای آینده استفاده می‌کند. اما او در خصوص عقلانیت پیش‌بینی آینده دلیل خاصی ارائه نمی‌کند و توضیح نمی‌دهد که در استنتاجی که از آن سخن می‌گوید دلیل پذیرش نتیجه چیست. او اگر نتیجه را بخشی از مقدمات قیاس بداند دیگر نمی‌تواند آن را پیش‌بینی بنامد و اگر بپذیرد که نتیجه بخشی از مقدمات نیست بدون پذیرش رابطه علی بین رویدادها نمی‌تواند دلیلی برای پذیرش نتیجه بیابد. این مطلب نشان می‌دهد که علیت را نمی‌توان با قابلیت

پیش‌بینی برابر دانست و قابلیت پیش‌بینی یکی از نتایج پذیرش ضرورت علی در جهان خارج است. در اینجا به نظر می‌رسد سرنوشت بحث از نسبت اصل علیت با تبیین علمی به بحث از ماهیت قانون علمی و نسبت آن با اصل علیت بستگی دارد.

پیوند بین علیت و قانون

از تحلیل هیوم در خصوص علت پیدایش قوانین علمی که چشم‌پوشی کنیم پرسش جدی هیوم در خصوص اعتبار دلیل استقرایی نیازمند پاسخ است. ادعای هیوم تنها این نیست که تاکنون دلیلی برای استقرا ارائه نشده است، بلکه او استدلال می‌کند که چنین دلیلی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا چنین دلیلی یا عقلی و مبتنی بر اصل تناقض است و یا تجربی و مبتنی بر اصل علیت است. انکار قوانین علمی مستلزم تناقض نیست و این مطلب نشان می‌دهد برای اعتبار استقرا دلیلی عقلی وجود ندارد. از سوی دیگر هر گونه دلیل تجربی برای استقرا نیز دوری است و بنابراین امکان ندارد برای استقرا دلیلی وجود داشته باشد.

از سوی دیگر عقل‌گرایان وجود رابطه علیت را به معنای وجود رابطه ضروری بین دو رویداد می‌دانند. به عنوان نمونه اینکه حرارت علت انبساط فلز است به این معناست که بین این دو رویداد رابطه‌ای ضروری وجود دارد، اما هیوم با این استدلال که ضرورتی در طبیعت قابل مشاهده نیست وجود آن را انکار می‌کند. دلیل این انکار را در ادامه بررسی می‌کنیم، اما نخست باید به چند نکته توجه داشت. گاهی گفته شده هیوم مفهوم علیت را رد نمی‌کند بلکه صرفاً ضرورت موجود در آن را انکار می‌کند. به تعبیر کارنپ: «منظور وی نه رد آن مفهوم، بلکه تصفیۀ آن بود» (همان، ص ۲۸۱). اما این سخن به دو دلیل نادرست است. نخست آنکه ضرورت به منزله هسته و گوهر مفهوم علیت است و هیوم با کنار گذاشتن ضرورت، مفهوم علیت را به مفاهیم بی‌اهمیتی مانند هم‌پهلویی یا تقدم زمانی فرو می‌کاهد. روشن است که دو نسبت هم-پهلویی یا تقدم زمانی مبنایی عقلی برای یک قانون کلی نیستند و این دو نسبت در خصوص دو رویداد که به گونه‌ای اتفاقی نسبتی زمانی و مکانی یافته‌اند نیز صدق می‌کنند.

دوم آنکه هیوم با اینکه در گام نخست نسبت ضرورت بین دو رویداد را انکار می‌کند و رابطه علی را به دو مفهوم هم‌پهلویی و تقدم زمانی فرو می‌کاهد، اما در نهایت این دو مفهوم را نیز مشکل‌ساز تلقی می‌کند. تردید او در مورد لزوم هم‌پهلویی علت و معلول این است که «یک اندیشه اخلاقی نمی‌تواند در سمت چپ یا راست یک انفعال باشد، بو یا صوت نیز نمی‌تواند به

شکل دایره یا مربع باشد. این چیزها و ادراکات، نه تنها هیچ نیازی به مکان خاص ندارند، بلکه به طور کامل با مکان ناسازگارند و حتی تخیل نیز نمی‌تواند مکانی به آنها نسبت دهد» (Hume, p.236). بنابراین علیت در رویدادهای ذهنی به معنای هم‌پهلویی نیست و مثلاً نمی‌توان گفت عصبانیت من با علت مادی آن هم‌مکان است. در خصوص توالی زمانی نیز هیوم به یک معضل دوشقی^۸ یا دو راهی بن‌بست می‌رسد. او استدلال می‌کند که اگر بین علت و معلول فاصله زمانی باشد در مدتی که علت فاقد اثر است نمی‌توان آن را علت دانست و به بیان دیگر تأخیر در تأثیر با علیت سازگار نیست، اما اگر علت و معلول هم‌زمان رخ دهند در این صورت «چیزی به نام توالی وجود نخواهد داشت و همه اشیا باید هم‌زمان با یکدیگر وجود داشته باشند» (ibid, p.76). دلیلش این است که همه رویدادهای طبیعت با یکدیگر رابطه علی دارند و اگر بین علت و معلول فاصله زمانی وجود ندارد پس همه آنها باید در یک آن رخ دهند و تدریج در تغییرات بی معنا خواهد بود.

در اینجا مجالی برای ارزیابی این استدلال هیوم نیست و تنها می‌توان به اجمال بیان کرد که پیش فرض استدلال هیوم این است که زمان واقعیتی خارجی نیست و نمی‌تواند نقشی علی داشته باشد. در صورتی که علم برای خود زمان نیز نقشی علی در نظر می‌گیرد و زمان یکی از فاکتورهای اصلی در قوانین فیزیک است. وقتی همه شرایط یک واکنش شیمیایی آماده است متخصص شیمی به شما می‌گوید اکنون برای تحقق واکنش تنها به زمان نیاز است. ضمن آنکه پذیرش نقش علی برای اراده فاعل مختار انسانی یا الهی نیز می‌تواند مبنایی برای تدریج باشد. بنابراین هیوم پس از کنار گذاشتن گوهر نسبت علیت، یعنی همان ضرورت علی، پوسته آن را نیز دور می‌اندازد.

نفی ضرورت علی را تجربه‌گرایان معاصر به شیوه‌های دیگری نیز بیان کرده‌اند. به عنوان نمونه کارنپ می‌گوید یک قانون علمی گویای استلزام بین دو رویداد است و اگر دانشمندی بگوید این رابطه استلزامی ضرورتاً صادق است این ادعای ضرورت چیزی به مفهوم استلزام اضافه نمی‌کند. به همین دلیل است که نمی‌توان با کمک این ادعای ضرورت پیش‌بینی جدیدی انجام داد. به عنوان نمونه اینکه حرارت علت انبساط فلز است به این معناست که اگر فلزی را حرارت دهیم منبسط می‌شود. اکنون اگر کسی بگوید این گزاره ضرورتاً صادق است سخن

او محتوای معرفتی بیشتری ندارد و باعث پیش‌بینی‌های بیشتری نیست (کارنپ، ص ۲۹۶). کارنپ با این استدلال در نهایت با هیوم موافقت می‌کند که «اگر ضرورتی مشاهده نکرده‌اید، پس سخنی هم از آن به میان نیاورید» (همان، ص ۲۹۷).

در اینجا با اینکه کارنپ از مفهوم ضرورت سخنی به میان نمی‌آورد، اما بعید است که بتواند مفهوم استلزام را بدون استفاده از مفهوم ضرورت شرح دهد. به هر حال با یک مثال می‌توان نشان داد که نتیجه‌ای که کارنپ از استدلال فوق می‌گیرد نادرست است. مشابه استدلال کارنپ را در خصوص مفهوم واقعیت نیز می‌توان تکرار کرد و می‌توان گفت کسی که می‌گوید قانون نیوتن واقعیت دارد، چیزی به محتوای این قانون اضافه نکرده است. اما آیا می‌توان گفت واقعیت مفهومی بی‌محتواست و نباید از واقعیت یا صدق سخنی به میان آورد. آیا استلزامی که کارنپ از آن سخن می‌گوید (و البته باز به خطا از رابطه استلزام بین دو رویداد سخن می‌گوید) قابل مشاهده است. در واقع اگر روش کارنپ را به عنوان قاعده‌ای کلی به کار گیریم بیشتر مفاهیم علمی، فلسفی و منطقی را باید بی‌محتوا تلقی کرد و کنار گذاشت. چون همان‌گونه که ضرورت قابل مشاهده نیست ضریب هوشی، امواج الکترومغناطیس، نیروی جاذبه و ... نیز قابل مشاهده نیست.

به هر حال در اینجا نیز خطای کارنپ این است که بین ضرورت علی و ضرورت صدق یک گزاره خلط می‌کند و به همین دلیل است که از استنتاج یک رویداد از رویدادی دیگر سخن می‌گوید. در حالی که ضرورتی که در بحث از علیت مورد بحث است بر پیوند دائمی دو رویداد دلالت می‌کند و با ضرورت صدق که وصف گزاره‌هاست و انکار آن به تناقض می‌انجامد تفاوت دارد. البته رابطه علی را می‌توان در ضمن یک رابطه استلزامی بین دو گزاره بیان کرد، اما این امکان صرفاً به دلیل وجود رابطه ضروری بین دو رویداد است. به عنوان نمونه این شرطیه که «اگر فلزی را حرارت دهیم منبسط می‌شود» با این شرطیه که «اگر فلزی را حرارت دهیم زمین حرکت می‌کند» در صدق مقدم و تالی تفاوتی ندارند و تنها تفاوت آنها در این است که شرطیه نخست بر پایه وجود نسبت علی ساخته شده است.

جالب است که کارنپ پس از طرح این دلایل که همگی ماهیتی فلسفی دارند، به شیوه رایج تجربه‌گرایان حذف ضرورت متافیزیکی را به خود علم نسبت می‌دهد و می‌نویسد: «امروزه علم مفهوم ضرورت متافیزیکی را از قانون طبیعت حذف کرده است» (همان، ص ۳۰۵). ولی روشن است که ضرورت متافیزیکی موضوع بحث دانشمندان نیست تا انکار یا اثبات شود. این مفهوم موضوع بحث‌های فلسفی است و این فلسفه تجربی (نه علم) است که برای حذف آن تلاش دارد و البته حذف این مفهوم به معنای نفی تمام بایدهایی است که دانشمندان بر اساس قوانین علمی بیان می‌کنند. بنابراین فلسفه تجربی بر خلاف عنوان خود در برابر علوم تجربی قرار دارد و با نفی حجیت استقرا و تردید در اصل علیت در واقع حجیت قوانین علمی را به چالش می‌کشد. جالب است کارنپ پس از آنکه ادعا می‌کند علم ضرورت را حذف کرده است با تمسخر یکی از فیزیک‌دانان معاصر می‌پردازد که در مقدمه کتاب خود گفته است طبیعت قوانین را نقض نمی‌کند، می‌نویسد در این سخن طبیعت شبیه جامعه‌ای فرض شده که قوانینی دارد و باید از آنها تبعیت کند. کارنپ در نهایت بخشی از این مشکلات را ناشی از کاربرد واژه قانون توسط فیزیکدان‌ها می‌داند (همان، ص ۳۰۶).

او در جای دیگر از قول اتونویرات نقل می‌کند که اگر قوانین علمی را صادق بدانیم «گناهی علیه تجربه‌گرایی مرتکب شده‌ایم» (همان، ص ۳۱۶). البته خود کارنپ این سخن نویرات را نمی‌پذیرد و استفاده از مفهوم صدق را مجاز می‌داند، اما استدلالی که او بر ضد ضرورت طرح کرد در خصوص مفهوم صدق نیز قابل طرح است. چون صدق نیز مانند ضرورت چیزی به مضمون قانون جاذبه اضافه نمی‌کند و باعث پیش‌بینی‌های بیشتر نمی‌شود. این مشکلات تا حدود زیادی ناشی از ضدیت با متافیزیک و عقل‌گرایی است و در یک وجودشناسی عقل‌گرایانه چنین مشکلاتی وجود ندارد. به همین دلیل در دو دهه اخیر بسیاری از فیلسوفان علم با بازگشت به متافیزیک و ذات‌گرایی سعی دارند مفهوم تبیین را با تمسک به مفهوم علیت تعریف کنند. در ادامه در خصوص دلایل توجه گسترده به ذات‌گرایی و قابلیت‌های این رویکرد بحث خواهیم کرد.

ذات‌گرایی و حجیت روش استقرا

برای اینکه عمق شک حاصل از تجربه‌گرایی روشن شود باید توجه داشت که بر اساس این دیدگاه نه تنها روش استقرا متزلزل می‌شود بلکه روش قیاس نیز همان‌گویی و تکرار مکررات خواهد شد. تجربه‌گرایان در رویکردی نامگرایانه کلی‌ها را صرفاً عنوان‌هایی عام برای مجموعه-ای از جزئی‌ها می‌دانند. از نظر آنها انسان نام مشترکی برای سقراط، ارسطو و دیگر افراد است. در این صورت اگر در یک قیاس از این گزاره که هر انسانی میراست نتیجه بگیریم که سقراط میراست، این نتیجه صرفاً تکرار بخشی از مضمون مقدمه خواهد بود. چون از نظر نام‌گرایان این گزاره که هر انسانی میراست به این معناست که سقراط و ارسطو و دیگران میرا هستند. بنابراین آنها نتیجه می‌گیرند که مقدمه هر قیاسی متضمن نتیجه است و روش قیاسی راهی برای افزایش شناخت به شمار نمی‌رود.

بنابراین در نامگرایی دو منبع اصلی شناخت یعنی تجربه و عقل اعتبار خود را از دست می‌دهند و در این صورت تمایزی بین عقل و ضد عقل باقی نمی‌ماند. راسل زمانی گفته بود که اگر مسئله هیوم پاسخ داده نشود تفاوتی بین جنون و عقل نمی‌ماند و دیوانگان تنها به دلیل آنکه در اقلیت هستند محکوم می‌شوند (پوپر، ص ۶). البته این تصور که اگر فلسفه نتواند از اعتبار روش استقرا دفاع کند اعتبار علم به کلی مخدوش خواهد شد درست نیست. ناکامی فلسفه تجربی در دفاع از روش علم تأثیر چندانی در رفتار و نگرش افراد نسبت به تولیدات علمی نداشته است، زیرا اعتبار علم ناشی از تأیید و امضای فیلسوفان نیست تا با تردید آنها این اعتبار از دست برود. اعتبار علم ناشی از موفقیت‌های علمی در حوزه‌هایی مانند فناوری و بهداشت است و ناکامی فلسفی در دفاع از روش استقرا مشکل فلسفه تجربی است نه علم. به همین دلیل است که برخی از فیلسوفان روش استقرا را مایه مباهات علم و مایه رسوایی فلسفه دانسته‌اند (بوئزور، ص ۳۲۹).

با اینکه اعتبار فلسفه تجربی تا حدود زیادی ناشی از وصف تجربی است، وصفی که دفاع از موفقیت‌های علوم تجربی را به ذهن متبادر می‌کند، اما ناکامی این فلسفه در دفاع از عقلانیت علم تجربی دلیلی است بر اینکه اگر تنها به تجربه اکتفا کنیم راهی برای دفاع از عقلانیت روش تجربی نیز نمی‌ماند. این نتیجه از نظر شهودی نامعقول به نظر می‌رسد و به همین دلیل برخی از فیلسوفان معاصر بر این باورند که برای پرهیز از آن باید در مقدماتی که چنین نتیجه‌ای را به

دنبال دارند تجدید نظری اساسی صورت گیرد و بازگشت به عقل گرایی را تنها راه پرهیز از شک گرایی مطلق می‌دانند (همان، فصل آخر).

در ذات گرایی ارسطویی موضوع علم ماهیتی است که صفاتی ذاتی دارد و کلیت قوانین علمی به این دلیل است که این قوانین صفات ذاتی یک ماهیت را بیان می‌کنند. با دانستن صفات ذاتی چیزها امکان پیش‌بینی رویدادها نیز فراهم می‌شود. البته این پیش‌بینی را می‌توان در چارچوبی قیاسی و به صورت استنتاجی منطقی نیز بیان کرد. اما در روش ارسطو ضرورت نتیجه‌چنین قیاسی از ضرورت علی جدا نیست. دانشمندان در پژوهش‌های علمی خود اصل علیت را مسلم فرض می‌کنند و در قوانین کلی علمی مصادیق این اصل را بیان می‌کنند. پیش‌بینی‌های علمی نیز ناشی از شناخت علت‌هاست. بنابراین با اینکه اصل علیت یعنی این اصل که هر رویدادی علتی دارد اصلی عقلی است، اما برای شناخت علت‌ها به پژوهش تجربی نیاز است.

ذات گرایی به این معناست که اشیا صفاتی دائمی دارند و دانشمندان در پژوهش‌های علمی خویش به دنبال کشف چنین صفاتی هستند. این صفات دائمی که در علم تجربی کشف می‌شوند در فلسفه با عنوان صفات ذاتی اشیا شناخته می‌شوند. در ذات گرایی قانون حاصل انباشت مشاهده‌های جزئی نیست تا گفته شود از جزئی نمی‌توان نتیجه‌ای کلی گرفت. به عنوان نمونه اینکه آهن رساناست به این معنا نیست که مجموعه آهن‌های الف وب و غیره رسانا هستند. بلکه به این معناست که رسانا بودن وصف ذاتی آهن است و این ماهیت در هر کجا و هر زمانی این وصف را تحقق می‌بخشد. بنابراین اگر قوانین کلی علوم طبیعی را گویای صفات ذاتی اشیا بدانیم دلیل کلیت و ضرورت آنها نیز روشن می‌شود. البته برای کشف یک وصف ذاتی باید از روش مشاهده آزمایشگاهی استفاده کرد و روش آزمایش منافاتی با ذات گرایی ندارد. ضمن آنکه گاهی برای کشف وصف ذاتی یک عنصر به مشاهده‌های مکرر نیاز است. اما هدف از مشاهده‌های مکرر حصول اطمینان نسبت به یک قانون کلی است و هدف این نیست که گزاره‌های جزئی بیشتری گردآوری شود تا از اجتماع آنها یک کلی حاصل شود. شاهد این مطلب این است که دانشمندان پس از اطمینان نسبت به یک قانون دیگر دلیلی برای ثبت نمونه‌های مشاهده شده بعدی نمی‌بینند و به همین دلیل است که هیچگاه نقش تأییدی مشاهده اول و

مشاهده‌های بعدی یکسان نیست و ثبت تعداد آهن‌هایی که تاکنون رسانا بودن آنها مشاهده شده است هیچ جذاییتی ندارد. ذات‌گرایی صحت قوانین علمی را تضمین نمی‌کند و این دیدگاه با خطاپذیری علوم تجربی نیز منافاتی ندارد. یعنی حتی پس از اطمینان نسبت به کشف یک وصف ذاتی هنوز احتمال خطا وجود دارد. بنابراین اینکه قوانین علمی نظر دانشمندان را در خصوص اوصاف ضروری اشیا بیان می‌کنند به این معنا نیست که چنین قوانینی ضرورتاً صادق‌اند.

ذات‌گرایان وجود نام‌ها را انکار نمی‌کنند، اما از نظر آنها آنچه موضوع علوم طبیعی است ذات است نه نام و موضوع قوانین علمی را نمی‌توان نام‌هایی قراردادی دانست. تمایز بین نام‌ها و ذات‌ها صرفاً تمایزی فلسفی نیست و خود دانشمندان نیز در پژوهش‌های خود به این تمایز توجه دارند. به عنوان نمونه یک پزشک که خواص یک دارو را نخست روی بیماران فرانسوی آزمایش می‌کند و سپس نتیجه تحقیقات خود را به همه انسان‌ها تعمیم می‌دهد در واقع می‌پذیرد که فرانسوی یک نام است و این نام باعث نمی‌شود که تأثیر یک دارو در بدن فرانسوی‌ها با تأثیر آن در بین دیگر اروپایی‌ها متفاوت باشد. اما همین پزشک حاضر نیست تأثیر یک دارو در اسب را به انسان‌ها نیز تعمیم دهد. پس از نظر او تفاوت فرانسوی و ایتالیایی تنها در نام است و تفاوتی اعتباری است. اما تفاوت انسان و اسب صرفاً در نام نیست و قوانین مربوط به انسان با قوانین مربوط به سایر حیوانات تفاوتی اساسی دارد. بنابراین ذات‌گرایی یک دیدگاه متافیزیکی جدای از علوم تجربی نیست. بلکه توصیفی از این واقعیت است که از نظر دانشمندان اشیا را می‌توان به گروه‌ها و طبقات مختلفی تقسیم کرد که هر گروه و طبقه احکام علمی خاص به خود را دارند. بنابراین تشخیص یک ذات و تعیین مرز بین ذوات نیز بر مبنای قوانین علمی و پژوهش‌های تجربی به دست می‌آید.

بنابراین فیلسوفی مانند ارسطو زمانی که از ذات‌گرایی سخن می‌گوید این دیدگاه را به علم تحمیل یا توصیه نمی‌کند. او صرفاً در توصیف رفتار دانشمندان و از ادعای خود دانشمند به مفهوم ذات می‌رسد. همان‌گونه که مردم عادی نوع سخن گفتن خود را نثر نمی‌نامند، اما به نثر سخن می‌گویند و انواع برهان یا مغالطه را نمی‌شناسند اما از همه انواع آن استفاده می‌کنند، دانشمندان نیز برای توصیف کلیت و ضرورت قوانین علم از مفهوم ذات یا ذاتی استفاده نمی‌کنند، اما فیلسوفی مانند ارسطو با بررسی منطق دانشمندان به مفهوم ذات و صفات ذاتی می‌رسد.

ذات‌گرایان با توجه به قوانین علوم تجربی معیاری برای تمایز نام‌ها از ذات‌ها به دست می‌آورند. بر اساس این معیار مرز تعمیم‌های علمی را می‌توان ذات نامید. فرانسوی یک نام کلی است اما یک ذات نیست. چون در علم احکام خاصی در خصوص فرانسوی‌ها، لندن‌ها و ... وجود ندارد. اما مفاهیمی مانند: جسم، انسان، حیوان، فلز، گیاه و ... را می‌توان ذات نامید. چون این مفاهیم به مرز تعمیم‌های علمی اشاره دارند. قانون فتوستتز گیاه را نمی‌توان به سایر اجسام تعمیم داد و از اینکه آهن رساناست نمی‌توان نتیجه گرفت که هر فلزی رساناست. حاصل آنکه در منطق دانشمندان کلی‌ها دو دسته‌اند: برخی از آنها موضوع قوانین علمی به شمار می‌روند و برخی از آنها مانند صندلی، رختخواب، آفریقایی و ... به طور جداگانه موضوع قوانین علمی به شمار نمی‌روند. یک صندلی با اینکه تابع قوانین خاصی است اما موضوع هیچ قانونی نیست و قوانین مربوط به صندلی همان قوانین مربوط به چوب، جسم، چرم، فلز و غیره است. اینکه فلز بر خلاف صندلی موضوع برخی از قوانین علمی است در فلسفه با این ادبیات بیان می‌شود که صندلی یک نام قراردادی است و فلز یک نوع طبیعی است که خواصی ذاتی دارد که با روش تجربی کشف می‌شود و با قوانین کلی علم بیان می‌شود. با ذات‌گرایی قیاس نیز نقشی معرفتی می‌یابد و دیگر تکرار مکررات نیست.

این قیاس را در نظر بگیرید:

هر انسانی میراست.

سقراط انسان است.

سقراط میراست.

در ذات‌گرایی چنین قیاسی این همان‌گویی نیست و این گونه تفسیر می‌شود:

هر انسانی میراست: (یعنی ذات انسان مستلزم میرایی است و میرایی وصفی ذاتی برای انسان

است.)

سقراط انسان است: (یعنی سقراط دارای ذات انسانی است.)

سقراط میراست: (این نتیجه لازمه ضروری دو مقدمه قبلی است، اما تکرار دو مقدمه قبلی

نیست.)

از نظر ذات‌گرایان زمانی که می‌گوییم انسان میراست معنایش این است که ذات انسانی مستلزم چنین وصفی است. پس در مقدمه نخست سخنی از سقراط نیست و در مقدمه دوم نیز صرفاً از تحقق ذات انسان در سقراط خبر می‌دهیم. بنابراین با ضمیمه کردن این دو مقدمه می‌توان به نتیجه جدیدی رسید که گرچه تکرار مقدمات نیست اما لازمه منطقی آنهاست.

نتیجه

حاصل آنکه در ذات‌گرایی ارسطویی استقرا و قیاس به یک اندازه اعتبار و اهمیت می‌یابند و بدون ذات‌گرایی استقرا اعتبار خود را و قیاس اهمیت خود را از دست می‌دهد. روشن است که بی اعتباری روش علم از نظر شهودی با توجه به دستاوردهای علم قابل قبول نیست و از سوی دیگر کارکردهای معرفتی قیاس نیز قابل انکار نیست. به همین دلیل اکنون بسیاری از فیلسوفان معاصر بر این باورند که برای پرهیز از این دو نتیجه باید در مقدمات آن تجدید نظری اساسی صورت گیرد و بازگشت به عقل‌گرایی را تنها راه پرهیز از شک‌گرایی مطلق می‌دانند. پسیلوس و کورد در خصوص توجه به عقل‌گرایی در چند دهه اخیر می‌نویسند:

از ابتدای دهه هشتاد تبیین‌های غیر هیومی از علیت و قوانین جایگاهی محوری یافتند. به گونه‌ای عمومی پذیرفته شده که تمسک به علیت بسیاری از مباحث فلسفه علم را روشن می‌کند، مانند توجیه باورها، مرجع و معنای واژه‌های علمی و ماهیت تبیین علمی. همزمان ارسطوگرایی در فلسفه علم احیا شد. ذات‌گرایی مجدداً رایج شد و باور به وجود ضرورت در طبیعت (که به گونه‌ای پسین قابل شناخت است) بار دیگر عمومیت یافت (Psillos, Curd p.xxv).

بر اساس آنچه گذشت دلیل چنین وضعیتی این است که ذات‌گرایان از ادعای دانشمندان مبنی بر ضرورت و کلیت قوانین علمی دفاع می‌کنند و نام‌گرایان این ادعای دانشمندان را بی دلیل می‌دانند. در واقع نام‌گرایان با اینکه خود را تجربه‌گرا می‌نامند، اما از دیدگاهی ضد علم طرفداری می‌کنند. تناقض‌گویی تجربه‌گرایان مدرن تنها در این نیست که در ذیل عنوانی متناقض (فلسفه تجربی: غیر تجربی اما تجربی!) با تمسک به عقل از بی اعتباری عقل جانبداری می‌کنند. تناقض اصلی در این است که خود را تجربه‌گرا می‌نامند، اما تمام راه‌های دفاع از اعتبار تجربه را مردود می‌دانند. آنها در تناقضی آشکار از یک سو تجربه را به عنوان تنها راه شناخت معرفی می‌کنند و از سوی دیگر نشان می‌-

دهند که تجربه و روش استقرایی بی‌مبنا و فاقد اعتبار است. اما ذات‌گرایی به دلیل آنکه عقل را به عنوان منبعی معرفتی به رسمیت می‌شناسد دچار خود ویرانگری نمی‌شود. این دیدگاه به با اینکه فلسفی است اما در واقع منطق علم را بیان می‌کند و توصیفی از روش علمی است.

توضیحات

1. Explanation
2. Explanantia
3. Explananda
4. Deductive-nomological model
۵. البته منتقدان همپل دیدگاه او را «مدل قانون فراگیر» Covering Law model نامیدند و اکنون دیدگاه او بیشتر تحت همین عنوان شناخته می‌شود.
۶. در مثال زیر همه شرایط وجود دارند اما قانون بیان شده در استنتاج مورد نیاز نیست و بنابراین شرط دوم تحقق نیافته است:
همه اجسام در سقوط آزاد شتاب ثابتی دارند.
فردا باران می‌بارد.
بنابراین فردا باران می‌بارد.
۷. همپل سه شرط نخست را شرایط کفایت منطقی (logical conditions of adequacy) و شرط چهارم را شرط کفایت تجربی (empirical condition of adequacy) می‌نامد.
8. dilemma

منابع

- بونژور، لورنس، دفاع از خرد ناب، ترجمه رضا صادقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- پوپر، کارل، شناخت عینی. برداشتی تکاملی، ترجمه احمد آرام، تهران، اندیشه‌های عصر ۱۳۷۴.
- کارنپ، رودلف، مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۷۳.

Hempel, Carl G. "The Function of General Laws in History", In *The Journal of Philosophy*, vol. 39 no 2, p.35-48, 1942

- Hempel, Carl G. and Paul Oppenheim, "Studies in the logic of Explanation" In *Philosophy of Science*, Vol. 15, p. 135-175, 1948.
- Hume, David, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn. Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Ladyman James, *Understanding Philosophy of Science*, Routledge London, 2002.
- Psillos, Stathis and Martin Curd, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, New York, 2008.
- Rosenberg, Alex, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, 2nd ed. Routledge, New York, 2005.
- Salmon, Wesley, "Theoretical Explanation", In Sklar, Lawrence. *Explanation, law and Cause*, Garland Publishing, New York p. 120-147, 2000.

"مکان" و "خلاء" از دیدگاه ابوعلی سینا و ابوالبرکات بغدادی

دکتر غلامحسین رحیمی*
عبدالرسول عمادی**

چکیده

مکان فضایی است که جسم در آن قرار می‌گیرد و خلاء حالتی است که این فضا از هر گونه ماده فیزیکی خالی می‌شود. امروزه این دو مفهوم تقریباً بدیهی انگاشته می‌شوند، اگرچه در دانش جدید نیز این همانی قطعی میان دو مفهوم مکان و فضا وجود ندارد، اولی به جسم برمی‌گردد و دومی به محیط آن. به طور کلی دو تلقی از مکان وجود داشته است مکان به عنوان سطح خارجی جسم و مکان به عنوان ابعاد سه‌گانه فضایی که جسم در آن واقع می‌شود. ارسطو مکان را سطح داخلی جسم حاوی و یا سطح خارجی جسم محوی دانسته است. ابن‌سینا درصدد اثبات این نظر است که مکان هیولا، صورت بعد یا خلاء نیست؛ بنابراین نهایت سطح یاد شده است. او برای تثبیت این مفهوم، با انواع دلایل به رد خلاء اقدام می‌کند.

ابوالبرکات بغدادی می‌گوید که به همان دلایلی که مکان می‌تواند سطح باشد حجم نیز می‌تواند باشد، بنابراین مکان همه جسمی است که جسم در آن واقع می‌شود. به نظر می‌رسد در این میان ابن‌سینا و ابوالبرکات هر یک نماینده یکی از دو تلقی از مکان هستند در مورد خلاء نیز که ابن‌سینا آن را ناممکن می‌شمارد ابوالبرکات به تفصیل نظر او را رد می‌کند و درصدد اثبات امکان خلاء است. واژگان کلیدی: مکان، خلاء، ملاء، جسم، حرکت، ارسطو، ابن‌سینا، ابوالبرکات بغدادی.

مقدمه

برای اینکه جسم در مکانی قرار گیرد، ابتدا آن مکان باید از حضور جسمی دیگر تخلیه گردد و بدین وسیله مکان و خالی بودن آن برای اینکه متمکن در آن قرار گیرد ملازم می‌یابند، زیرا

rahimi_gl@modares.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** دانشجوی دکتری تاریخ علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

منطقاً هیچ گاه دو جسم همزمان در یک مکان قرار نمی‌گیرند. آیا مکان هویتی جدا از جسم است؟ یا جسم با مکان خود جابه‌جا می‌شود و اگر این گونه باشد آنچه باقی می‌ماند خلاء است؟ یا جسم دیگری به همراه مکان خود جایگزین آن می‌شود؟ ابن‌سینا به تأسی از ارسطو کوشیده است مکان را به صورت سطح تعریف کند. در این بیان مکان سطح مرزی جسم است که تمام جسم را می‌پوشاند. مکان نهایت سطح داخلی جسم حاوی یا سطح خارجی جسم محوی است، اما ابوالبرکات بغدادی این ایده را رد می‌کند و بر این باور اصرار می‌کند که مکان دارای سه بعد طول، عرض و عمق است. در مورد خلاء نیز در حالی که ابن‌سینا با ادلهٔ مختلف بر بطلان خلاء تأکید می‌ورزد ابوالبرکات با تأکید بر دیدگاه‌های متداول بر اثبات خلاء اصرار دارد، در این مقاله ابتدا به هر یک از این دو مفاهیم و تلقی‌هایی که از آنها وجود داشته است می‌پردازیم و سپس با بیان دیدگاه‌های ابن‌سینا و ابوالبرکات بغدادی نقاط اشتراک و افتراق اندیشه‌های آن‌دو را بیان می‌کنیم تا نشان دهیم که این دو هر یک وجوهی از مباحث مربوط به مکان و خلاء را بیان کرده‌اند و سخن دقیق در مورد این مفاهیم تلفیقی از این دو تلقی است.

مکان

۱. مفهوم مکان

مکان در لغت به معنای "موضع" است و جمع آن امکانه و اماکن است (ابن‌منظور، ص ۴۱۴). واژه‌های "محل"، "این"، "ملاء"، "حیز"، "موضع" و "خلاء" نیز هر یک به نوعی بر آن دلالت می‌کنند. معنای فلسفی آن که عبارت است از چیزی که جسم در آن قرار می‌گیرد و از بقیهٔ اجسام جدا می‌شود با فلسفهٔ یونان همزاد است (عبیدی، ص ۱۸)، اولین بار افلاطون آن را به عنوان پذیرندهٔ جسم و ارسطو به معنای محل به کار برده است و اقلیدس آن را واجد ابعاد طول عرض و عمق دانسته است (بدوی، ص ۱۹۶). وجود مکان معمولاً آنقدر بدیهی فرض می‌شود که برخی آن را محتاج ارائهٔ دلیل نمی‌دانند زیرا هر چیزی که وجود داشته باشد در مکانی قرار دارد. وجود چیزی که جسم از او و به سوی او انتقال می‌یابد و در آن ساکن می‌شود و با وجود آن جسم، گنجایش چیز دیگری ندارد آشکار است و همین مکان است (تفتازانی، ص ۱۹۹). مکان جسم غیر از جسم است و با انتقال جسم منتقل نمی‌شود و اجسام

یکی پس از دیگری در مکان قرار می‌گیرند و جسم وقتی در مکان است با آن مساوی است (آشتیانی، ص ۲۷۳). ما با مکان، ذات مکان را نمی‌فهمیم بلکه نسبتی به جسم می‌فهمیم که جسم در او ساکن است و با حرکت، از او و به سوی او منتقل می‌شود (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص ۱۴۵). منکران مکان نیز به این ویژگی‌ها اعتراف دارند اما آنها را نه به مکان بلکه به مقوله وضع مرتبط می‌دانند (طباطبایی، ص ۱۷). انجام حرکت انتقالی وجود مکان را اثبات می‌کند. این امر که اگر مانعی وجود نداشته باشد جسم سبک مانند آتش طبیعتاً به طرف بالا حرکت می‌کند و جسم سنگین نیز بنا بر طبیعت خود به سمت پایین رانده می‌شود نیز حاکی از وجود مکان است.

آیا مکان ماده اجسام است؟ مکان ظرف اجسام است و ماده نیز پذیرای صورت‌هاست در حالی که خود به صورتی که بر جسم عارض شده است نیز بی‌شبهت نیست اما مکان نمی‌تواند هم صورت و هم ماده برای اجسام باشد (جابری، بنیه العقل العربی، ص ۴۰۱). افلاطون مکان را بعدی بین دو انتهای محیط می‌داند، ارسطو می‌گوید سطح داخلی جسم حاوی است و متکلمان آن را بعد وهمی به شمار می‌آورند (آشتیانی، ص ۲۶۱).

ارسطو بسیاری از استدلال‌های خود را با فرض وجود مکان جدا از جسم انجام می‌دهد. او برای اثبات چگونگی ایجاد عناصر می‌گوید: چیزی که به وجود می‌آید باید در چیزی به وجود آید و این چیز باید یا جسمانی باشد یا غیر جسمانی، اگر جسمانی باشد لازم می‌آید که دو جسم در یک زمان، در یک مکان وجود داشته باشد و اگر غیر جسمانی باشد لازم می‌آید که خلایی در حالت مفارق وجود داشته باشد و این امر ناممکن است (ارسطو، در آسمان، ص ۱۵۶). بر این اساس او برای اینکه نشان دهد عناصر از تبدیل یکی به دیگری به وجود می‌آیند از فرض وجود ثابت مکان استفاده می‌کند.

از نظر "هنریود" شاعر یونانی مکان قبل از به وجود آمدن اجسام و پس از فساد و نابودی آنها نیز موجود خواهد بود (ارسطو، کتاب طبیعت، ص ۱۸۳). در نگاه کانت زمان و مکان شهود محض هستند و زمینه و مبنای مقدم بر تجربه شهودهای تجربی هستند و بر مبنای آنهاست که اشیا را به نحو مقدم بر تجربه و آن گونه که بر ما پدیدار می‌شوند می‌توان شناخت (رال‌ف و واگر، ص ۱۲۱). مکان می‌تواند هویتی در یکی از پنج حالت زیر دارا باشد: هیولا، صورت، سطح، بعد

موهوم و بعد موجود (آملی، ص ۲۵۹). اگر چه هر یک از سطح و بعد را می توان به منزله هیولا یا صورت نیز تلقی کرد، قائلان به مکان به منزله هیولا یا صورت نیز آن را مانند هیولا یا صورت دانسته اند نه خود هیولا یا صورت (فخر رازی، المطالب العالیه، ص ۱۱۲). گروهی نیز مکان را برای اجسام غیر قابل اثبات می - دانند. خلاصه استدلال های آنها به شرح زیر است:

۱. اگر مکان وجود داشته باشد، الف. جوهر محسوس است، با این فرض مکان خود باید مکانی داشته باشد و این مسئله مستلزم دور و باطل است یا ب. جوهر عقلانی است، بنابر این چیزی نمی تواند به آن نزدیک یا از آن دور شود و نمی تواند مورد اشاره حسی قرار گیرد یا ج. عرض است، در این صورت باید موضوع او از اسمش مشتق شده باشد که متمکن است و بنابر این مکان باید همواره با متمکن در حال حرکت باشد.
۲. مکان نمی تواند جسم باشد، زیرا اگر جسم باشد، جسمی دیگر نمی تواند در آن واقع شود و نیز مکان نمی تواند جسم نباشد زیرا اگر جسم نباشد چگونه جسمی می تواند در غیر جسم واقع گردد.
۳. هنگامی که جسم از نقطه ای به نقطه دیگر جابه جا می شود باید نقطه و سطح و خط هم جابه - جا شود و چون جابه جایی به معنای تغییر مکان است نقطه خط و سطح هم باید مکان داشته باشند تا بتوانند منتقل و جابه جا شوند و در این صورت :
 - الف. مکان نقطه باید نقطه باشد و چون نقطه ها همه مانند هم هستند نقاط می توانند همه در یک نقطه قرار گیرند و در واقع مکان در متمکن واقع می شود؛ ب. نقطه اگر مکان داشته باشد باید سبک و سنگین بوده و وزن و حجم داشته باشد که نقطه این ویژگی ها را ندارد؛ ج. نقطه از مقوله عدم است بنابر این عدم چگونه می تواند واجد مکان باشد. بنابر این اگر نقطه مکان ندارد جسم هم نباید مکان داشته باشد. ارسطو می گوید نقطه ها چون جسم نیستند هیچیک از مکان های طبیعی را که عناصر چهارگانه طبیعی اشغال می کنند، اشغال نمی کنند و چون مکان های طبیعی تعیین کننده حرکات طبیعی عناصرند نقطه ها هیچ حرکتی قبول نمی کنند بنابر این هیچ جا نیستند و ممکن نیست با اجتماع خود اجسامی تشکیل دهند (ارسطو، در کون و فساد، ص ۱۴۸).

۴. هر حرکتی ناگزیر است از مکان آغاز و به مکان نیز منتهی شود، بنابراین مکان نوعی علت برای حرکت است در حالی که نه علت فاعلی است نه صوری نه مادی و نه غائی، بنابراین مکان اساساً وجود ندارد.

۵. برای اجسامی که رشد می‌کنند باید مکان آنها نیز به همراهشان رشد کند و در این صورت خود مکان نیز باید رشد و حرکت داشته باشد و برای رشد و اشغال مکان جدید نیازمند مکان است. بنابراین مکان وجود ندارد (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص ۴۶۶). برخی گفته‌اند لازم نیست مکان جوهر مفارق یا ماده باشد بلکه می‌تواند جوهر غیر جسمانی یا مقداری باشد و در این صورت قرار گرفتن جسم در آن مستلزم تداخل نخواهد بود (ملاصدرا، ص ۴۰).

دو تلقی از مکان در تاریخ علم

با رد هیولا یا صورت بودن مکان، در مورد آن دو تلقی وجود داشته است، مکان به عنوان حجمی از فضا که توسط جسم اشغال می‌شود و در این اشغال ابعاد جسم بر ابعاد فضای خالی قرار می‌گیرد و جسم آن فضا را به عنوان مکان خود اشغال می‌کند (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علائی، ص ۱۴) و مکان به عنوان سطح خارجی جسم یا سطح داخلی ظرفی که جسم در آن قرار می‌گیرد (همو، فن سماع طبیعی، ص ۱۷۸)، در حالی که هم حجم جسم و هم سطح پوشش دهنده آن از ویژگی‌های جسم و محیط آن هستند، اما برخی اولی و برخی دومی را مکان می‌نامیده‌اند. پس به طور کلی با دو تلقی مواجه‌ایم مکان به عنوان بعدی مجزا از جسم (موجود یا موهوم) و مکان به عنوان سطح بیرونی جسم (فخر رازی، المطلب العالیه، ص ۱۱۳-۱۱۱).

مکان را در دانش جدید به طور کلی جزئی از فضا می‌دانند که جسمی اشغال می‌کند و نسبت به فضا یا مطلق است یا نسبی. مکان جزئی از فضا تلقی می‌شود و نه موقعیت جسم و یا سطح خارجی جسم و از همین جا تفاوت دیدگاه‌های موجود در دانش جدید با تصور مشائیان از مفهوم مکان روشن می‌شود. در یک تلقی مکان عبارت است از سه بعد فضایی که آن را می‌توان به هر فضایی نسبت داد، نیوتن این مکان را فضای مطلق می‌نامد که بنا بر ماهیت خود و بی ارتباط با هیچ چیز خارجی همواره همانند خود و بی تغییر باقی می‌ماند (نیوتن، ص ۷۵). در این مفهوم مکان امری کلی است اما در تلقی دوم مکان عبارت است از فضایی که تنها یک شیء معین در آن قرار دارد و این فضا در نسبت با آن شیء

معین مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مکان در تعبیر نیوتن فضایی نسبی است که بعدی متحرک یا اندازه‌ای از فضای مطلق است که حواس ما به وسیله وضع آن نسبت به اجسام تعیین می‌کند. اگر چه این تعبیر دوم در گفته نیوتن به تلقی دوم از مکان در تاریخ علم نزدیک است اما در آن تلقی مکان اساساً بعد نیست بلکه سطح است سطحی که جسم را احاطه کرده است. با فرض بعد، مکان مانند باور افلاطون در تیمائوس به مفهوم هیولا نزدیک می‌شود، زیرا هیولا چیزی است که می‌تواند صورت‌های مختلف به خود بگیرد، در این بیان افلاطون، مکان قرار گرفتن جسم و ظرفیتی از جسم که امکان قبول صورت‌های متفاوت را برای جسم فراهم می‌کند با هم خلط می‌شود. به نظر ارسطو جسم نمی‌تواند از هیولا و صورت خود جدا شود در حالی که قادر است از مکان خود جدا گردد (ارسطو، کتاب طبیعت، ص ۱۸۶). اما در مفهوم دوم، مکان به صورت نزدیک-تر است زیرا صورت گویای حدود جسم و معین کننده اندازه آن و ماده‌ای است که این اندازه را شکل می‌دهد.

۱. ویژگی‌های مکان از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا ابتدا به رد استدلال‌های نفی مکان می‌پردازد تا وجود آن را اثبات کند و پس از آن کیفیت مکان را توضیح می‌دهد. او در رد اینکه مکان نمی‌تواند جوهر یا عرض باشد می‌گوید: مکان عرض است و از متمکن جداست (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص ۱۳۸) و اینکه آنها می‌گویند مکان مشتق از متمکن است و مکان نمی‌تواند از آن جدا باشد نافی مکان جدا از جسم نیست زیرا متمکن می‌تواند به صورت: وجود عرضی برای جسم به نام مکان تعریف گردد (همانجا). او همچنین در رد اینکه مکان نمی‌تواند جسم باشد و نمی‌تواند جسم نباشد نیز می‌گوید: مکان جسم نیست و قابل انطباق بر جسم نیز نیست بلکه بر آن محیط است و منطبق بر نهاییات جسم است. او در رد اینکه اگر نقطه مکان ندارد جسم هم نباید مکان داشته باشد می‌گوید: نقطه حرکتی ندارد و با حرکت جسم است که متحرک می‌شود و همین طور خط و سطح، پس مکان به نقطه و خط نیست و با حرکت آنها متحرک نمی‌شود. ابن سینا همچنین این سخن مخالفان را که اگر مکان وجود داشته باشد باید یکی از علل اربعه باشد را نیز با این توضیح رد می‌کند که علت نیازمند معلول است و مکان واجد این

ویژگی نیست و بنابر این علت نیست (همانجا). او در رد استدلال مربوط به نمو مبنی بر اینکه جسم نمو یابنده باید یک مکان واحد داشته باشد هم می گوید: مشاهده برخلاف این است زیرا جسم نامی پس از نمو مکانش تغییر می یابد همان گونه که مقدار آن تغییر می کند (همان، ص ۱۳۸).

از نظر ابن سینا مکان دارای چهار ویژگی است: ۱. جسمی که حرکت می کند از یک مکان به مکان دیگر می رود و جسم ساکن در یکی از مکانها باقی می ماند؛ ۲. در یک مکان دو جسم همزمان نمی گنجد چنانکه تا آب از کوزه خارج نشود سرکه جایگزین آن نمی شود؛ ۳. بالا و پایین و چپ و راست دارد؛ ۴. می گویند جسم در آن قرار دارد (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علایی، ص ۱۴).

ابن سینا می گوید به باور گروهی مکان جسم به دلایل زیر آن اندازه از بعد جهان است که جسم در آن قرار گرفته است.

الف. فرض کنید مکان را سطح جسم بدانیم حال اگر سنگی را در آب فرض کنیم که آب همواره از سطح آن می گذرد اگر سطح مکان آن باشد باید مرتباً تغییر مکان بدهد بنابر این سطح مکان جسم نیست و مکان بعد است.

ب. وقتی جسمی را که در مکانی قرار دارد خارج می کنیم تنها چیزی که باقی می ماند بعد است بنابر این مکان بعد است.

ج. اگر مکان با جسمی که در آن قرار دارد یکی است پس باید ابعاد مکان نیز با ابعاد متمکن برابری کند.

د. مکان جسم باید بی حرکت باشد در حالی که سطح جسم در بعضی مواقع متحرک می شود.

ه. مکان با سطح یکی نیست زیرا سطح را نمی توان پر یا خالی دانست، اما در مورد مکان "پرو خالی" به کار می رود.

و. اگر تنها سطح را مکان بشماریم آنگاه در مورد فلک الافلاک که سطح ندارد باید بگوییم که فلک الافلاک فاقد مکان است.

ز. بودن جسم در مکان به سطحش نیست بلکه به حجمش است پس مکانی که جسم با همه جسمیتش در آن است باید بعد باشد و اگر مکان را سطح بیانگاریم لازم می آید که تنها بخشی از جسم مکان داشته باشد و اجسام با همه وجود در جستجوی دستیابی به مکان

طبیعی خود هستند و تنها با سطح نیست که در طلب این مکان طبیعی‌اند و با همه وجود خود به مکان طبیعی خود می‌رسند و نه فقط با سطح خود زیرا در این صورت برخی از اجزای جسم به مکان طبیعی خود نمی‌رسند (همو، فن سماع طبیعی، ص ۱۴۶).

قائلان به بعد، مکان آب را بعدی و اندازه‌ای می‌دانند که آب آن را اشغال کرده است و او می‌گوید قائلان به این سخن دو دسته‌اند. برخی که معتقدند این فضا هیچ‌گاه خالی نمی‌شود و چون جسمی از درون آن بیرون می‌آید جسم دیگری آن را اشغال می‌کند و برخی دیگر که بر این باورند که این فضا می‌تواند خالی از هر جسمی بماند و اینها همان قائلان به خلاء هستند (همو، طبیعیات دانشنامه‌عالی، ص ۱۴) و او معتقد است این گروه چون نمی‌بینند که وقتی جسم از مکان بیرون می‌رود هوا جای آن را پر می‌کند به خلاء باور پیدا کرده‌اند. ابن سینا می‌گوید اینکه تصور کرده‌اند که در کوزه جز بعدی که به همراه خود آب است بعد دیگری وجود دارد که می‌توان آن را به مکان نسبت داد توهمی بیش نیست و فرضی است غیر واقعی همان‌گونه که کسی می‌تواند پنج را نصف کند و به دو عدد صحیح دست یابد که در فرض ممکن اما در واقعیت محال است. از نظر او اگر مکان بعد داشته باشد چون جسم نیز بعد دارد آن‌گاه هنگام وارد شدن جسم در مکان دو بعد در هم تداخل می‌کنند و این محال است، زیرا علت اینکه دو جسم در هم تداخل نمی‌کنند ماده آن دو جسم یا اعراضی مانند رنگ و بو و سایر خواص عرضی آنها نیست بلکه ابعاد آنهاست که مانع از تداخل آن دو است، بنابراین مکان بعد نیست، زیرا اگر بعد باشد با بعد جسم در هم داخل می‌شود. به کسانی که مکان را بعد و خالی بودنش را محال می‌دانند هم می‌گوید وقتی جسمی در مکانی است آیا بعدی که مکان است باقی است یا باقی نیست؟ اگر باقی نباشد که در آن حال مکان موجود نیست و اگر باقی است آیا این بعد غیر از بعد خود جسم است یا همان بعد جسم است؟ اگر همان بعد جسم است پس مکان وجود ندارد و هرچه هست خود جسم است و اگر غیر از بعد جسم است پس در آن حالت دو بعد موجود است و چون دو بعد در یک جاممکن نیست و تداخل محال است و خالی بودن بعد از جسم نیز محال است، پس وجود بعد غیر جسمانی مبتنی بر توهم بوده و محال است و بعد خالی از جسم امسری کاملاً بی‌معنی خواهد بود (همو، فن سماع طبیعی، ص ۱۷۸).

ابن سینا می‌گوید اگر بگوییم هر سطحی که با سطح دیگر ملاقات کند خواه محیط باشد و خواه محاط مطلقاً مکان است. لازم است هر جسمی دو مکان داشته باشد مثلاً برای کوزه یکی مکانی است که سطح آب درونی آن است و دیگری مکانی که سطح هوای بیرونی آن است، در حالی که یک جسم نمی‌تواند در دو مکان باشد و آنها که برای مکان داشتن فلک اعلی این استدلال را مطرح کرده بودند متوجه حرکت وضعی نبوده‌اند که در آن هم سطح درونی جسم در حرکت انتقالی مطرح است و هم سطح بیرونی آن. سطح غیر حاوی نیز مکان تلقی نمی‌شود و سطح حاوی هم مکان نیست مگر آنکه آن سطح نهایت جسم حاوی باشد پس از نظر او مکان جز نهایت جسم حاوی چیزی نیست و برای اجسام متحرک حاوی است و مساوی آنهاست و ثابت است و جسم متحرک آن را پر می‌کند و متحرک به وسیله حرکت از آن جدا می‌گردد و به او منتقل می‌شود و ممکن نیست که دو جسم با هم در آن واقع شوند. او همچنین تصریح می‌کند که مکان جسم نه هیولی است نه صورت است نه خلاء است و نه بعد بلکه کناره جسم است که بر آن محیط است و درست جسم را احاطه کرده است و آن هم نه هر کناره‌ای بلکه کناره درونسوی جسم که باعث می‌شود دو جسم وقتی در کنار هم هستند به هم ساییده شوند مکان جسم است (همو، طبیعیات دانشنامه علایی، ص ۱۴).

مکان گاه یک سطح است و گاه چند سطح است که بعضی از آن سطوح متحرکند و گاهی نیز همه آن سطوح حرکت دوری دارند در اطراف جسمی که در درون مکان قرار گرفته است و حرکت آن سطوح در خلاف جهت یکدیگر نیز می‌تواند باشد. از اینجا می‌توان نسبی بودن حرکت را نیز از نظر ابن سینا دریافت.

او می‌گوید: "آبی که در ظرفی است که مرکب از چند سطح است که بر آب احاطه دارند همه آن سطوحها مجموعاً مکان آن آب هستند اما اگر جسمی درون آب باشد سطح آن جسم جزء مکان آب نخواهد بود".

برخی گفته‌اند مکان هیولاست زیرا هیولا واجد این ویژگی است که چیزی را پس از چیزی دیگر می‌پذیرد و مکان نیز پذیرای اشیا یکی پس از دیگری است. ابن سینا این نظر را باطل می‌داند، زیرا هیولا تنها پذیرنده صورت خاص است و نه هر چیزی در حالی که مکان هر جسمی را در خود جای می‌دهد (همان، ص ۱۴). برخی نیز مکان را صورت جسم فرض کرده‌اند، زیرا جسم در صورت خویش است همان گونه که در مکان خود قرار دارد. ابن سینا می‌گوید مکان

صورت نیست زیرا جسم نمی تواند از صورت جدا شود در حالی که جسم از مکان خود جدا می شود و نیز مکان چیزی است که جسم از آن یا به سوی آن حرکت می کند، اما جسم از صورت حرکت نمی کند و در آن حرکت می کند. مکان اگر از مقوله صورت بود می توانست تبدیل یابد چنانکه می توانیم بگوییم آب هوا شد اما نمی توان گفت مکان تبدیل به متمکن شد (همو، فن سماع طبیعی، ص ۲۱۳). در واقع استدلال ابن سینا در مورد مکان و اینکه مکان را سطح داخلی جسم حاوی می داند و مکان را بعد نمی داند باعث شده است او از پذیرش خلا سر باز زند، زیرا زمانی که ما مکان را نه فضای سه بعدی مرکب از ابعاد بلکه تنها سطح دانستیم خود به خود مفهوم خلاء را دیگر نمی توانیم بپذیریم.

۲. ویژگی های مکان از دیدگاه ابوالبرکات بغدادی

افلاطون در کتاب "طیمائوس" مطابق نقل ارسطو گفته است که مکان هیولی است. براین اساس از نظر افلاطون "خلاء" جایی است که هیچ متمکنی در آن نیست و "مکان" جایی است که در آن متمکنی وجود دارد. بنابراین این ابعاد امتداد یابنده در نگاه افلاطون موضع، مکان، خلاء و هیولی است، اگر چه به نظر می رسد منظور افلاطون از هیولا در اینجا هیولای ثانی است که در عین فعلیتی که دارد قادر به انتقال به مرحله بعد نیز می باشد. ارسطو این سخن افلاطون را که مکان هیولی است رد می کند. او می گوید چگونه مکان می تواند هیولا باشد در حالی که جسم می تواند از مکان خود خارج شود اما از هیولا جدا نمی شود. در بخش دیدگاه ابن سینا، در مورد مکان ملاحظه کردیم که ابن سینا نیز مطابق با نظر ارسطو این نظر را دارد. ابوالبرکات معتقد است این رد ارسطو سخن افلاطون را باطل نمی کند زیرا افلاطون نگفته است که مکان و هیولی در یک شخص و یک معنا واحد هستند بلکه او گفته است که مکان و هیولی در طبیعت واحدند و این به این معنا نیست که هیولی و مکان به یک معنی به کار می روند بلکه آن دو در مفهوم بعدی و امتدادی واحد هستند کما اینکه می توان انسان و تختی را که در آن خوابیده است به لحاظ بعد و امتداد واحد فرض کرد و این به معنای وجود صفات واحد برای فرد انسانی و تخت نمی باشد. پس مکان برای متمکن است و هیولی است برای صورتی که در آن حلول می یابد.

ابوالبرکات می‌گوید که سه گونه برداشت از مکان وجود دارد یکی اینکه مکان جسمی است که جسم دیگر بر آن استقرار دارد مانند اینکه زمین مکان همه اجسام است و هر جسمی بر روی آن مکان خاص خود را دارد. یکی دیگر اینکه مکان جسم حاوی است که بر جسم محوی از جمیع جهات محیط است مانند ظرف برای آب و سوم اینکه مکان فضای داخلی جسم حاوی است که جسم محوی آن را پر می‌کند. ابوالبرکات می‌گوید اگر کسی قائل به خلاء باشد نمی‌تواند این نظر سوم را بپذیرد زیرا از نظر آنها جسم با ابعاد خود در فضا قرار می‌گیرد و وقتی خارج می‌شود نیز ابعادش را با خود می‌برد و تنها چیزی که برای مکان می‌ماند همین است که گفته شود مکان سطح داخلی جسم حاوی یا سطح بیرونی جسم محوی است (ابوالبرکات، ص ۴۴). از نظر او اینکه مکان را بعد بدانیم مانند این است که جسم را بدون برخی ویژگی‌هایش تصور کنیم و این در مرحله تصور ایرادی ندارد (همان، ص ۶۸). در تعریف اول از موضوع مکان آن را چیزی مستقل از جسم می‌دانیم چنانکه زمین را مکانی برای ساکنان آن به شمار می‌آوریم که مکان غیر از ساکنان مکان است، در تعریف دوم مکان جسمی است حاوی که محیط بر جسم محوی است از همه جهات آن مانند کوزه برای آب و در تعریف سوم مکان فضای داخل جسم حاوی است که جسم محوی در آن وارد یا از آن خارج می‌گردد و چون دیدند که در داخل جسم فضایی نیست بلکه جسمی جایگزین جسم دیگر می‌گردد گفتند مکان سطح داخلی جسم حاوی است که محیط بر سطح خارجی جسم محوی است. ابوالبرکات با این دیدگاه که مکان سطح داخلی جسم حاوی و سطح خارجی جسم محوی است مخالفت می‌کند و به شرح زیر دلایل خود توضیح می‌دهد:

هنگامی که مشاهده می‌کنیم که ظرف از محتویاتش خالی می‌شود و مثلاً کوزه از آب خالی می‌گردد و خانه نیز از ساکنان آن تخلیه می‌گردد، آن محیط، خالی می‌ماند و هوا جای خالی آب را در کوزه یا ساکنان را در خانه پر می‌کند بنابراین معلوم می‌شود که آنچه خالی است و سپس پر می‌گردد سطح داخلی ظرف نیست بلکه تمام عمقی است که مابین دیوارهای خانه و یا جداره های ظرف وجود دارد. در این حالت دیگر نمی‌توان گفت که مکان سطح داخلی جسم حاوی است بلکه مکان عبارت خواهد بود از همه حجم داخلی آن جسم حاوی که توسط اجسام یا اشخاص پر می‌گردد و یا از آنها خالی

می شود بنابراین مکان فضایی است که دارای طول، عرض و عمق است و با جسمی که در آن قرار می گیرد پر می شود و یا با خروج جسم خالی می گردد (همان، ص ۴۴).

ابوالبرکات در جواب اینکه دو بعد یا اندازه نمی توانند در هم داخل شوند می گوید اگر آن دو را در طول هم بدانیم این گونه است و نمی توان دو طول را در امتداد هم قرار داد مگر آنکه مجموع آن دو از هر یک از آن دو بیشتر شود اما می توان دو طول یا به تعبیر او حتی هزار طول را بر هم منطبق کرد و اندازه مجموع آنها هم با اندازه هر یک از آنها برابر باشد. بنابراین جسم می تواند در مکان وارد شود و بعد آن بر بعد مکان منطبق گردد (همان، ص ۵۶). این گفته ابوالبرکات بغدادی با جبر برداری در دانش جدید سازگاری دارد زیرا اگر دو بردار مساوی را بر هم منطبق گردانیم اندازه حاصل جمع جبری آن دو با اندازه هر یک از آن دو برابر خواهد بود. به علاوه ابوالبرکات می گوید که این ایراد ابن سینا زمانی معتبر خواهد بود که اجسام دوم و سومی نیز بتوانند در مکان وارد شوند اما چون تنها یک جسم می تواند در مکان وارد شود و با وارد شدن جسم اول اجسام بعد نمی توانند در آن وارد شوند پس ایراد گفته شده وارد نیست.

نتیجه

در توافق با اندیشه ارسطو، از نظر ابن سینا انکار مکان مطلقاً ناممکن است، جسم در آن قرار می گیرد، اما نه ابعاد جسم، برای جسمی که در آن واقع می شود منحصر به فرد است، مکان سطح جسم است که جسم در آن وارد می شود و با حرکت از آن خارج می گردد، قابل قسمت به بالا و پایین و راست و چپ است اما اینها داخل در تعریف مکان نیست، چون جسم طبیعی متناهی است مکان نیز متناهی است. ابوالبرکات بغدادی می گوید که اگر مکان را نهایت سطح داخلی جسم حاوی هم بدانیم به هر حال سطح دارای ابعادی است و به همین دلیل که می توان ابعاد سطح را برای مکان در نظر گرفت می توان ابعاد حجم را نیز در نظر گرفت و بنابر این مکان می تواند حجم باشد. در واقع پاسخ های ابن سینا و ابوالبرکات به سؤال هستی شناختی از مکان مثبت است اما در پاسخ به چیستی مکان به نظر می رسد پاسخ ابن سینا از نوع هویت دو بعدی سطح است هر چند او از انتساب بعد به مکان اجتناب می کند و ابعاد را از ویژگی های متمکن به شمار می آورد و ابوالبرکات مکان را واجد هویتی سه بعدی و از جنس حجم به شمار می آورد. ابن سینا بعد را به متمکن نسبت می دهد و بنابراین مکان نمی تواند واجد بعد باشد اما ابوالبرکات بعد را به مکان و متمکن هر دو منسوب

می‌نماید و معتقد است قرار گرفتن بعد متمکن بر بعد مکان مستلزم تداخل و امری محال نمی‌باشد.

خلاء

۱. مفهوم خلاء

خلاء چیست؟ تعریف بدیهی از خلاء فضایی است که در آن چیزی وجود ندارد (Boyer, p. 70). با پیشرفت دانش فیزیک مفهوم خلاء دچار تغییر و تبدیل شده است. تا اواخر قرن هفدهم فضایی را که از هر جسم جامد یا مایعی خالی شده و گازهای موجود در آن نیز از طریق یک پمپ تخلیه بیرون کشیده می‌شد خلاء می‌نامیدند، زیرا تصور می‌شد که دیگر چیزی در آن وجود ندارد. در قرن نوزدهم کشف شد که این فضا اگر چه صوت را از خود عبور نمی‌دهد اما امواج الکترومغناطیسی را عبور می‌دهد و بنابراین گرما و تابش‌های گرمایی در این فضا رفت و آمد می‌کنند. راه حل این قضیه این بود که محیط را برای ایجاد خلاء به دمای صفر مطلق برسانند در آن دما دیگر تابش‌های الکترومغناطیسی وجود ندارد. اما باز هم این فضا خالی نیست و انرژی نقطه صفر (ZPE) حتی با رساندن جسم به دمای صفر مطلق در جسم وجود دارد. انرژی نقطه صفر جهانی یکنواخت و فراگیر است و در همه ساختارهای جهان نفوذ می‌کند. همان‌گونه که ما فشار یک اتمسفری جو را که با فشار خون که در بدن ماست به تعادل می‌رسد احساس نمی‌کنیم فشار تابشی انرژی نقطه صفر را نیز احساس نمی‌کنیم. جهان فیزیکی ما که مرکب از اتم‌ها، مولکول‌ها و انرژی است با دریایی از امواج الکترومغناطیسی که به وسیله انرژی نقطه صفر ساخته می‌شود به جلو رانده می‌شوند (Setterfield, p. 25). با توجه به اینکه انرژی نقطه صفر را نمی‌توان از اجسام خارج کرد خلاء مطلق که فضایی خالی از هر چیزی باشد در جهان وجود ندارد. اما منظور از خلاء تا قرن هفدهم همان محیط خالی از هر جسم ملموس بوده است. به طور کلی دو تعریف از خلاء قابل ذکر است:

۱. مکانی که در آن چیزی وجود ندارد. این معنا از خلط میان دو مفهوم "موجود" و "جسم" به وجود می‌آید. بر اساس این خلط هر چیزی که وجود دارد، جسم است و هر جسمی در مکانی قرار می‌گیرد، بنابراین خلاء مکانی است که در آن جسمی که با حواس ما قابل فهم

باشد وجود ندارد. در این مفهوم خلاء حالتی خاص از مکان است، وقتی جسمی در مکان واقع می‌شود، مکان، ملاء است و وقتی از جسم خالی می‌شود خلاء.

۲. تعریف دوم به تعریف از جسم برمی‌گردد. در یکی از تقسیم‌بندی‌ها جسم دو گونه است طبیعی و تعلیمی. براساس تعریف ابن سینا جسم طبیعی جسمی است که دچار تغییر می‌گردد (ابن سینا، *طبیعیات دانشنامه علایی*، ص ۴) و جسم تعلیمی فاقد وجود خارجی و مفارق از ماده است و دارای خاصیت بعد است، انقسام ذهنی و وهمی در همه جهات می‌پذیرد و دارای وضعیت است (همو، *طبیعیات کتاب نجات*، ص ۲۳۵). بنابراین برای جسم طبیعی همواره این فرض وجود دارد که قابل لمس است و لمس ویژگی جسمی است که سنگین یا سبک باشد، از اینجاست که خلاء را محیطی تعریف می‌کنند که در آن هیچ جسم سبک یا سنگینی وجود ندارد و وجود آن مانند جسم تعلیمی است. بر این اساس فرض مکان به عنوان بعد مبنای پذیرش خلاء است (عییدی، ص ۱۴۱). فخر رازی می‌گوید: خلاء امری وجودی است ابعاد سه گانه اگر با ماده همراه شود جسم به وجود می‌آید و اگر ماده همراه آن نشود خلاء است (فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، ص ۲۲۹).

آنکساگوراس و پیروان او گفته‌اند محیطی که خلاء پنداشته می‌شود از هوا پر شده است. تصور می‌کردند که اگر وجود هوا را اثبات کنند مفهوم خلاء رخت برمی‌بندد، آنها موفق به اثبات موجود و جسم بودن هوا شدند اما البته موفق نشدند خلاء را از صحنه خارج کنند زیرا فرض اولیه آنها برای جایگزینی هوا به جای خلاء فرض غلطی بود.

آنها به دنبال اثبات اینکه هوا جسم است نبودند بلکه مقصود آنها این بود که اثبات کنند امتداد یا مسافتی که متفاوت از جسم بوده و قابل جدا کردن از جسم باشد و بالفعل به مانند خود جسم موجود باشد و آن را خلاء می‌پنداشتند وجود ندارد. آنها همچنین در صدد اثبات این امر بودند که اثبات کنند که حتی اگر در خارج از جسم چیزی مانند خلاء وجود داشته باشد نمی‌تواند اتصال اجزای جسم را از بین ببرد (ارسطو، *طبیعیات*، ص ۱۲۴).

پیروان ارسطو در تاریخ اندیشه همواره به انکار خلاء برخاسته‌اند. در حوزه اسلامی نیز اندیشه انکار خلاء وجه غالب در ادوار مختلف بوده است به نحوی که معتقدان به خلاء را تحقیر

کرده‌اند که چون بین آسمان و زمین چیزی ندیده‌اند تصور کرده‌اند که در این میان خلاء وجود دارد در حالی که از هوایی که آن را پر کرده غافل بوده‌اند (آشتیانی، ص ۲۶۲). بدون خلاء حرکت ممکن نیست، خواه نقله (حرکت انتقالی) باشد و خواه رشد و نمو. ملاء نمی‌تواند ورود جسم را بپذیرد، زیرا اگر یک جسم بتواند در جسم دیگر وارد شود آنگاه همه اجسام می‌توانند در هم وارد شوند. میلیسوس می‌گوید:

به این دلیل که وجود حرکت مستلزم وجود خلاء است و چون نمی‌توان اثبات کرد که خلاء وجود دارد بنابراین هیچ حرکتی در جهان وجود ندارد (ارسطو، طبیعیات، ص ۲۶۲). فیثاغوریان خلاء را نوعی از اسرار الهی می‌دانستند که از خارج وارد جهان می‌شود و روزنه‌ای برای تنفس جهان است. خلاء به باور آنها زمینه‌ای است برای اینکه بتوانیم اجسام را با طبایع متفاوت از یکدیگر جدا کنیم. خلاء را ابتدا باید در بین اعداد دید که بین آنها به وجود می‌آید تا هر عددی را بتوان از عدد دیگر تشخیص داد. در این تشخیص فرقی میان اعداد و اجسام نیست فرقی که ارسطو بدان قائل است (جابری، بنیه العقل العربی، ص ۳۹۱). ابن سینا می‌گوید: اینکه عالم اندر خلاء نهاده است و در عالم خلاء هست به وهم نزدیک است و از عقل دور است (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه علایی، ص ۱۵). به اعتقاد او برخی که نمی‌توانسته‌اند موجود غیر جسمانی را تعقل و تصور کنند و چیزی را هم که به چشم نمی‌دیدند جسم نمی‌دانستند و فضای پر از هوا را نیز چون هوا دیده نمی‌شد خالی تصور کردند و به خلاء اعتقاد پیدا کرده‌اند.

۲. ویژگی‌های خلاء از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا اساس پذیرش خلاء را این اندیشه می‌داند که مکان بعد است و قائلان به آن می‌پذیرند که مکان پر یا خالی باشد (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص ۱۴۳) و نفی خلاء در نظر او بر این اساس استوار است که جسم طبیعی مرکب از اجزای لایتجزا نیست و همچنین جسم طبیعی و ابعاد آن متناهی‌اند (عبیدی، ص ۱۴۱).

ابن سینا می‌گوید خلاء با "هیچ" متفاوت است زیرا خلاء میان دو چیز کم و بیش وجود دارد و در ذات خود قابل تجزیه است و "هیچ" این گونه نیست. بنابراین از نظر او خلاء ذات است، کم

است و جوهر است (ابن سینا، کتاب نجات، ص ۲۳۴). او این فرض‌ها را بیان می‌کند تا بتواند با موضوع خلاء مواجه شود زیرا اگر خلاء را معدوم بشماریم در مورد آن سخنی نمی‌توان گفت. این ویژگی‌های خلاء یا ذاتی است یا عرضی، اگر خلاء خواص یاد شده را بالذات می‌پذیرد یعنی ذاتاً کمیت است و کمیت سه بعد دارد که ماده را بر اساس آن تصور می‌کنیم. حال اگر نتوان ماده را بر اساس خلاء که فضای سه بعدی و کمیت پیوسته است تصور کرد، نه به واسطه کمیت آن است بلکه باید چیزی بر آن فضا عارض شده باشد که خود دو حالت دارد:

۱. قائم به ذات است و در موضوع نیست که بنابر این بعد خلاء بدان قائم است و بعد آن را صاحب کمیت کرده است و در اینجا به حالت دوم برمی‌گردیم که این خواص را برای خلاء عرضی می‌داند.

۲. قائم به ذات نیست و در موضوع است. چگونه بعد می‌تواند به واسطه او قائم باشد و در موضوع نباشد در حالی که او خود به موضوع محتاج است. پس آن امر عارضی نمی‌تواند قائم به ذات نباشد.

اگر بگوییم که بعد، موضوع آن است، اما خود چنان موضوع را تغییر می‌دهد که قائم به ذات و لافی الموضوع شود، این معنایش این است که می‌تواند عرض را به جوهر تبدیل کند و بطلان این سخن روشن است پس ویژگی‌های خلاء فرضی ذاتی نیست.

الف. اگر ویژگی‌هایی که برای خلاء برشمردیم عرضی باشد هم عرض برای جسم است و هیچ جسمی نمی‌تواند در عرضی که داخل در جسم دیگر است داخل گردد و اگر لازم خلاء است و از او جدا نمی‌شود دو حالت دارد:

۱. یا به این دلیل است که خلاء بعد است و در جهات امتداد دارد که بنابر این باید عارض بر هر بعدی باشد و هیچ بعدی نتواند ماده را متصور نماید و هر بعدی باید مجرد از ماده و مفارق آن باشد و می‌دانیم که عملاً چنین نیست.

۲. یا به واسطه بعدیت نیست و پس از اینکه خلاء بعد شده بر او عارض گردیده است که باز همین سخن در مورد آن ویژگی قابل تکرار است یعنی لازم می‌آید که بقیه کمیت‌ها نیز این خاصیت را داشته باشند (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص ۱۵۸).

از نظر ابن سینا اگر خلاء دارای وضع و ابعاد سه گانه باشد از سه حال خارج نیست:

۱. این ویژگی‌ها ذاتی خلاء است.

۲. این‌ها ویژگی‌های چیزی است که خلاء در آن منحل شده است پس آن چیز دارای مقداری غیر از خلا است که باید ملاء باشد و انحلال خلاء در ملاء امری محال است.

۳. اینها ویژگی‌های چیزی است در خلاء منحل شده است و مقدار موضوع آن خلاء است. اگر چیزی در خلاء منحل شود یعنی خلاء به آن مقدار می‌دهد و این مقدار در جایی است که قابل جدا شدن نیست و مجموع خلاء و ملاء جسم خواهد بود و خلاء ماده خواهد شد و خلاء جزئی از ملاء خواهد بود که این نیز امری محال است. پس یا:
الف: خلاء موضوع آن مقدار است که اگر مقدار را به صورت فرضی از آن برداریم خلاء به تنهایی بدون مقدار باقی می‌ماند و امکان مقایسه میان اجسام از میان می‌رود، در حالی که در عمل هم می‌دانیم که خلاء به تنهایی وجود ندارد و اگر مقدار از آن زایل نشود و قابل اندازه‌گیری و دارای اندازه و مقدار باقی بماند، خود اندازه خواهد بود و اگر خلاء مجموع ماده و مقدار هم باشد آنگاه خلاء جسم و ملاء خواهد بود که امری محال است (ابن سینا، کتاب نجات، ص ۲۳۶).

پس بر اساس آنچه از بیان ابن سینا برداشت می‌کنیم خلاء اگر وجود داشته باشد خود کمیتی پیوسته است و گسست و ناپیوستگی در جایی است که جسم طبیعی وارد می‌شود و در آن حالت دیگر بحث خلاء مطرح نیست.

شیخ در *طبیعیات کتاب نجات* در این مورد سطح و خط و هر کمیت دیگر را مثال می‌زند که هر یک از این کمیت‌ها چون ماده بیابد در آن گسست پیدا می‌شود، پس هر جایی که ماده پیدا شود گسست نیز حاصل می‌گردد پس اگر در خلاء گسست پیدا شود دارای ماده خواهد بود و جسم طبیعی خواهد بود، مگر اینکه بگوییم قبل از گسست خلاء از میان می‌رود در این صورت باید گفت با معدوم شدن خلاء گسست روی می‌دهد که باید گسست در هیچ روی دهد و این هم محال است. از نظر او، گسست و انفصال تنها می‌تواند در ماده جسمانی رخ نماید.

او امتناع تداخل را برای حالات زیر بررسی می‌کند:

الف. دو ماده از دو جسم با هم تداخل کنند.

ب. دو بعد با هم تداخل کنند.

ج. یک بعد و یک ماده تداخل کنند

د. اگر هر یک از ماده و بعد با هر یک از جمع دو گانه‌های گفته شده در موارد الف، ب و ج تداخل کنند.

او می‌گوید: ممانعت از تداخل بین دو ماده یا برخاسته از خاصیت ذاتی آن دو و یا به دلیل ممانعت ابعاد آنهاست .

اگر به دلیل ابعاد باشد، ممانعت به دلیل طبیعت ابعاد است، اما ممانعت از تداخل به دلیل ماده آنها، محال است زیرا اگر جسم گسست یابد و مثلاً دو تکه شود، طبیعتاً دارای دو ماده خواهد بود، اگر اجزای آن ماده به هم پیوندند اگر ماده آنها یکی نشود دو گانه‌ای خواهند بود که هر یک قائم به ذات خواهد بود و اندازه‌ای خواهد داشت جدا از دیگری در حالی که فرض کرده بودیم که این دو پیوسته هستند.

ممکن است این ممانعت از تداخل بین ذات ماده و بعد باشد و این هم امری محال است زیرا ذات ماده با بعد تلاقی می‌کند و این ذات در تلاقی با بعد است که دارای مقدار می‌گردد. بنابراین این ممانعتی از تداخل میان ماده و بعد نیست.

اما طبیعت ابعاد از تداخل ابا دارد و در مقابل آن مقاومت می‌کند زیرا اگر بعدی در بعد دیگر داخل شود:

الف. یا هر دو بعد از تداخل موجودند، که زیادتر از یکی خواهند بود و از بزرگ‌ترین آنها نیز بزرگ‌تر خواهد بود و اگر بعد امتداد باشد چگونه دو امتداد در یک امتداد و در یک جهت جای می‌گیرد.

ب. یا هر دو بعد از بین می‌روند که در این حالت تداخل آن دو بی‌معناست.

ج. یا یکی باقی می‌ماند و دیگری از بین می‌رود که باز هم تداخل فاقد معنا خواهد بود.

پس یا جسمی هست اما نه در ابعاد خلاء و یا خلالتی هست و جسمی نیست و هر دو این حالات محال است زیرا نه متمکن را تمکن از بین می‌برد و نه مکان را تمکن از بین می‌برد. پس خلاء وجود ندارد (ابن سینا، کتاب نجات، ص ۲۳۲).

۳. ویژگی‌های خلاء از دیدگاه ابوالبرکات بغدادی و نقد او بر دیدگاه‌های ابن سینا

۱. این فرض که طول و عرض و عمق خلاء را تبدیل به جسم می‌کند (ابن سینا، طبیعیات دانشنامه، ص ۱۹) از نظر ابوالبرکات فرض باطلی است زیرا لازمه جسمیت تنها داشتن ابعاد نیست بلکه باید قابل لمس توسط قوای حسی هم باشد پس این فرض با تعریف خود ابن سینا از جسم تطابق ندارد (ابوالبرکات، ص ۵۳). او می‌گوید از نظر ارسطو مفهوم "جسمانیت" با مفهوم "مقاومت" عجین است به نحوی که ارسطو جسم کم مقاومت را جسم نرم و جسم پر مقاومت را جسم سخت می‌داند. آنها هوا را به این دلیل که قابل لمس نبود و در مقابل حرکت مقاومت نداشت جسم نمی‌نامیدند تا اینکه متوجه مقاومت هوا و فشار آن گردیدند و به جسم بودن هوا اذعان کردند و آنها که نمی‌توانستند بپذیرند که فضایی که دارای ابعاد سه گانه است خالی از هر جسمی باشد و نمی‌خواستند به مفهوم خلاء گردن گذارند به ناچار آن را جسم نامیدند. از نظر ابوالبرکات بغدادی استدلال آنها به نحو زیر فاقد وجهت منطقی بوده است:

آنها می‌گفتند:

اگر خلاء موجود باشد جسم است.

خلاء جسم نیست.

بنابر این اگر خلاء موجود باشد خلاء نیست.

از نظر ابوالبرکات مشکل این استدلال به دلیل فاسد بودن حد وسط است. این حد وسط که "جسم" است و در قضیه شرطیه به صورت تالی و در قضیه حملیه به شکل موضوع به دو معنای مختلف به کار رفته است. در شرطیه "جسم" به معنی عریض طویل عمیق و در حملیه به معنی محسوس ملموس آمده است (همان، ص ۵۴).

۲. ابوالبرکات می‌گوید اگر بی‌نهایت بودن خلاء اثبات شود نیز نمی‌توان وجود آن را انکار کرد زیرا رد کردن بی‌نهایت هم برای خلاء و هم برای ملاء امکان پذیر است و با رد بی‌نهایت بودن خلاء نیز وجود آن قابل انکار نیست (همان، ص ۵۵).

۳. این فرض که خلاء دارای ابعادی است و چون ملاء در آن داخل شود بعدی در بعد دیگر داخل شده است و این امری محال است نیز برای ابطال خلاء کفایت نمی‌کند، زیرا زمانی این سخن درست است که اگر جسم اول در خلاء داخل شد پس از آن و با حضور جسم اول جسم دومی نیز بتواند داخل شود در حالی که محیط خلاء تنها یک جسم را در خود می‌پذیرد.

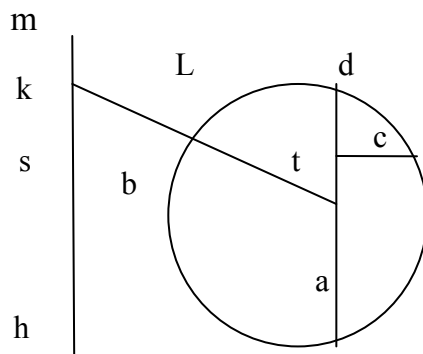
۴. در جواب این استدلال ابن سینا که اگر جسمی بتواند در خلاء وارد شود باید حاصل بیش از یک باشد و در نتیجه از نظر طول بعد حاصل باید مجموع ابعاد باشد و عدم تداخل را ناشی از عدم امکان تداخل ابعاد می‌داند (ابن سینا، کتاب نجات، ص ۲۴۲) هم می‌گوید اگر ابعاد را در طول هم فرض کنیم این سخن درست است اما می‌دانیم که می‌توان ابعاد را بر هم نهاد و در این وضعیت هزار طول را هم می‌توان بر هم نهاد و در عین حال اندازه نهایی همان اندازه یک طول باشد. او می‌گوید با این استدلال ابعاد می‌توانند بر هم منطبق شوند و مانعی وجود ندارد (ابوالبرکات، ص ۵۶).

۵. ابن سینا در رد حرکت در خلاء می‌گوید: آب نتواند جدا شدن از کوزه و جای خالی ماندن زیرا که سطح‌های جسم‌ها از یکدیگر جدا نشوند الا بخلیفت (جایگزینی) (همو، طبیعیات دانشنامه، ص ۲۳) به عبارت دیگر اجسام نمی‌توانند بدون جایگزین شدن جسمی دیگر مکان خود را تخلیه نمایند تا خلاء امکان پذیر شود. ابوالبرکات می‌گوید اگر با دلیلی غیر از این خلاء ابطال می‌شد نگاه می‌شد این را شاهی بر نبود خلاء گرفت، اما خود این استدلال بیشتر به اثبات خلاء می‌انجامد تا ابطال آن، زیرا همان گونه که جسم چگال در محیط با چگالی کمتر می‌تواند حرکت کند جسم می‌تواند در محیط با چگالی صفر یعنی خلاء نیز حرکت کند و علت اینکه جسم می‌تواند در محیط رقیق حرکت کند این است که محیط رقیق را پس می‌زند و خلاء ایجاد می‌کند تا بتواند در آن حرکت کند (ابوالبرکات، ص ۵۸).

۶. از نظر ابن سینا: تخلخل آن بود که جسم جنبش کند سوی زیادت، بدون آنکه اندرون وی چیزی دیگر آید و تکاثف جنبش بود سوی نقصان بی آنکه چیزی پیلاید (ابن سینا، دانشنامه علایی، ص ۱۰) و چون جسم متخلخل و متکاثف می‌گردد نمی‌تواند در خلاء این اتفاق بیفتد و این امر در محیط ملاء است. ابوالبرکات می‌گوید خود این تعریف از تخلخل و تکاثف دلیلی بر وجود خلاء است زیرا تخلخل به دلیل زیادی خلاء است و تکاثف به دلیل کم بودن مقدار خلاء، او می‌گوید آنها به تکاثف و تخلخل هوا قائلند و تخلخل اشیا را به هوا مربوط می‌دانند پس تخلخل هوا با چه چیزی جز خلاء امکان پذیر است (ابوالبرکات، ص ۵۸).

۷. ابن سینا در فن سماع طبیعی، طبیعیات کتاب نجات و طبیعیات دانشنامه علایی به تفصیل در رد حرکت در خلاء استدلال کرده است در طبیعیات دانشنامه می‌گوید: حرکت و سکون یا طبیعی^۱ است یا قسری^۲ و چون نقاط محیط خلاء فرضی همه

یکسان هستند هیچ رجحان طبیعی در باره آنها وجود ندارد بنابراین حرکت (طبیعی یا قسری) و سکون (طبیعی یا قسری) در خلاء ممکن نیست (ابن سینا، دانشنامه، ص ۲۰) و از اینجا تفاوت میان خلاء و مکان را روشن می کند زیرا در مکان حرکت و سکون وجود دارد. در طبیعیات کتاب نجات می گوید اگر چیزی در خلاء حرکت کند یا بعد آن چیز در بعد خلاء تداخل می کند که گفتیم این امری محال است یا جسم در خلاء حرکت می کند تا در آن نفوذ کند که این نیز محال است و به همین نحو سکون نیز در خلاء محال است (ابن سینا، کتاب نجات، ص ۲۴۰). در فن سماع طبیعی در رد حرکت در خلاء همه انواع حرکت را غیر ممکن می شمارد زیرا حرکت طبیعی در خلاء یا حرکت مستقیم است و یا حرکت دایره ای و استدلال او در رد حرکت دایره ای در خلاء مبتنی بر این فرض است که خلاء نباید تمام شود مگر اینکه در خارج از محیط خلاء جسمی نامتناهی وجود داشته باشد که مانع از تداوم محیط خلاء گردد. فرض کنید جسمی داریم که دارای حرکت دایره ای بر دایره $a b c d$ است و فرض می کنیم این دایره در خلاء و مرکز آن t می باشد. در بیرون دایره امتداد مستقیم hm را به موازات ad که قطر دایره است غیر متناهی فرض می کنیم، خواه در محیط خلاء باشد یا محیط ملاء یا هر دو آنها و فرض می کنیم نقطه c که حرکت دایره ای دارد در هر جهتی که باشد با خط tc به مرکز وصل شود و چون خط tc بر خط ad در غیر امتداد hm عمود است پس اگر به سمت بی نهایت در امتداد c ادامه داده شود به خط hm برخورد نمی کند زیرا t البته جهتی دارد که به سمت hm نیست و هر چه در آن جهت ادامه یابد به آن نمی رسد و گرنه hm متناهی می شود و دور دایره $abcd$ از همه طرف می گردد در حالی که فرض ما این نبوده است. پس باید tc بعدی یا خطی باشد که با خط hm تا وقتی در آن جهت است برخورد نکند تا بر خط atd منطبق گردد و از آن رد شود که در آن هنگام با hm برخورد می کند زیرا خط tc هرگاه در جهت hm گردید و عمود شد بر خط ad چون بعدی به سمت بی نهایت اخراج شود ناچار با hm تقاطع می کند و با نقطه ای نامعین از آن برخورد می نماید، زیرا می توان در hm نقاط بسیاری فرض کرد.



که به وسیله خطوط بسیاری به مرکز t متصل باشد و هر وقت که خط tc بر خطی از آن خطوط منطبق شود در سمت تقاطع نقطه‌ای که این خط از آن نقطه آمده است واقع می‌شود و چون هم سمتی آنها پس از غیر هم سمت بودن آنهاست، ضرورت دارد که زمان اول هم سمتی باشد و زمان هم سمتی را از زمان غیر هم سمتی آنها در یک نقطه جدا کند و فرض می‌کنیم که اول هم سمتی نقطه s باشد و پیش از آن نقطه دیگری مانند k فرض می‌کنیم و می‌توانیم دو نقطه t و k را با خط tk وصل کنیم پس هر گاه خط tc در دور زدن به جایی برسد که نقطه c با نقطه l برخورد کند آن خط با نقطه k از خط hm هم سمت می‌گردد و حال آنکه فرض کرده بودیم که s اولین نقطه هم سویی از خط hm و این خلف است و لازم می‌آورد که همواره هم، همسویی باشد و هم غیر هم سویی. بنابر این در خلاء که فرض شده است حرکت دایره‌ای امکان‌پذیر نیست.

در حرکت مستقیم جسم طبیعی باید جهتی را که ترک می‌کند مخالف با جهتی باشد که آن را قصد می‌کند، زیرا ترک طبیعی به صورت طبیعی منفور است و محال است آنچه منفور است، به صورت طبیعی مقصود قرار گیرد و چون همه نقاط خلاء یکسان هستند حرکت طبیعی مستقیم نیز در خلاء امکان‌پذیر نمی‌باشد (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص ۱۶۲). ابوالبرکات این حرف را که در خلاء همه نقاط مانند هم هستند بنابر این هیچ دلیلی برای حرکت یا سکون در خلاء وجود ندارد مغالطه‌ای بـیش نـمی‌داند. او می‌گوید: در آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آنهاست از جمله خلاء حرکت وجود دارد و این امری بدیهی است و مستلزم هیچ محالی نیز نمی‌باشد (ابوالبرکات، ص ۶۰). ابوالبرکات به همین سخن در اینجا بسنده کرده که البته فاقد استدلال است. در مورد حرکت دایره‌ای نیز می‌گوید: تمام تقلایی که ابن سینا در این موضوع می‌کند برای این است که بگوید حرکت در محیط بی نهایت ناممکن است، که این سخن واضح است و نیازی به تکاپو ندارد، حرکت مکانی و انتقالی جسمی در جسم دیگر یا با تماس و ایجاد پارگی در آن جسم است و یا به محاذات و در مجاورت آن است و در هر دو صورت اگر جسم نامتناهی باشد حرکت نیز در آن نامتناهی خواهد شد اما اگر حرکت وضعی و دایره‌ای شود نیز باید حرکت جسم متناهی در محیط متناهی باشد و چگونه جسم متناهی که دارای اول و آخر است می‌تواند در محیطی که اول و آخر ندارد حرکت نماید و این استدلالی که ابن سینا ارائه می‌کند نه بر بطلان حرکت در

خلأ بلکه بر بطلان حرکت در محیط لایتناهی دلالت دارد، حرکت در محیط لایتناهی مقدور نیست زیرا تحقق حرکت منوط به ۶ شرط است: وجود محرک، متحرک، ما منه، ما الیه، مافیه و زمان و در محیطی که نهایت و بدایت ندارد مامنه و ما الیه معلوم نیست پس حرکت انجام نمی‌شود اما حرکت دایره‌ای که نه با قطع مسافتی از محیط بلکه وضعی و به محاذات محیط است حتی در محیط لایتناهی نیز مقدور است (ابوالبرکات، ص ۶۱).

۸. ابن سینا می‌گوید هرچه محیط حرکت رقیق‌تر باشد جسم می‌تواند سریع‌تر حرکت کند و اگر جسم در خلأ حرکت کند نیز لاجرم زمانی معین برای حرکت او وجود دارد، در ملاء نیز حرکت در زمانی معلوم انجام می‌شود اگر فرض کنیم جسم در محیط ملایی حرکت کند که رقیق‌تر از محیط ملاء دیگر باشد سرعت آن بیشتر می‌شود تا جایی که نسبت آن به محیط اول مانند مانند نسبت خلأ با ملاء باشد در این حالت زمان حرکت جسم در خلا و ملا یکسان می‌شود و این محال است (ابن سینا، دانشنامه، ص ۲۲). ابوالبرکات می‌گوید زمان حرکت در محیط خلأ با زمان حرکت در محیط ملاء رقیق یکی نمی‌شود مگر اینکه در یک ملاء رقیق، جسم با نیروی بیشتری نسبت به خلأ حرکت کند و این امری طبیعی است که ممکن است نیروی مقاوم در یک محیط به حدی باشد که جسم اصلاً نتواند در آن حرکت کند. همچنین او این فرض را که زمان حرکت را به نسبت مقاومت محاسبه می‌کند و نه بر اساس نیروی محرک و ویژگی‌های متحرک اشتباه می‌داند. او می‌گوید چرا زمان را به نیروی محرک نسبت نمی‌دهید همان‌گونه که می‌دانیم افلاک در حالی که هیچ نیروی مقاومی در برابر حرکتشان وجود ندارد اما حرکت آنها آنی نیست و زمانی را برای حرکت آنها محاسبه می‌کنیم (ابوالبرکات، ص ۶۳).

۹. یکی از دلایل رد حرکت در خلأ موضوع تیری است که رها می‌شود. فرض بر این است که تیر پس از رها شدن از طریق هوا به جلو رانده می‌شود و چون در خلأ ماده وجود ندارد بنابراین تیری که در خلأ رها شود همان‌جا به زمین می‌افتد و امکان ادامه حرکت ندارد. همچنین می‌گویند اگر تیری در خلأ رها شود چون در آن محیط هیچ مانعی در مقابل حرکت جسم وجود ندارد تیر هیچگاه متوقف نمی‌شود و چون این را امری محال می‌دانند پس حرکت را در خلأ محال می‌دانند. ابوالبرکات می‌گوید اولاً قائلان به خلأ فضا را خلأ کامل نمی‌دانند بلکه همواره خلأ با ملا آمیختگی دارد و در نتیجه مقداری ماده وجود دارد تا در مقابل حرکت

تیر مقاومت کند ثانیاً اگر این گونه هم باشد و خلا کامل باشد نیز منافاتی با حرکت تیر ندارد زیرا حرکت تیر ناشی از نیروی محرکه‌ای است که از ابتدا تیر را رها کرده است (همان، ص ۶۵) در مورد توقف حرکت تیر نیز ابوالبرکات می‌گوید اینها که خود معتقدند که حرکت نیاز به محرک دارد و در حالی که رابطه تیر با کمان پرتاب کننده آن قطع شده است و باید حرکت تیر پس از مدت زمانی متوقف شود نباید قائل به حرکت تیر برای همیشه باشند (همانجا).

نتیجه

نگرش ابن سینا به موضوع خلاء را باید در تناسب و تلائم کامل با نظر او در باره مکان تحلیل کرد. ابن سینا چون مکان جدا از متمکن را نمی‌پذیرد و مکان را سطح خارجی جسم محوی یا سطح داخلی جسم حاوی به شمار می‌آورد و در هر حال این مکان چیزی جز متمکن که یا حاوی و یا محوی است نمی‌باشد بنابراین این نمی‌تواند خلاء را به عنوان محیطی که از هر گونه ماده خالی باشد بپذیرد در حالی که اندیشه خلاء امری کاملاً قابل تصور است و تصدیق آن نیز با خالی شدن نسبی آن از هر متمکن امکان پذیر است و در همان زمان دانشمندان نیز به چنین مثال‌هایی در مورد محیط خالی و امکان عملی و تجربی تحقق آن متوسل می‌شده‌اند. پذیرش وجود خلاء یعنی پذیرش مکان به منزله بعد که مورد انکار ابن سیناست و پذیرش مکان به منزله بعد بر ساخته ارسطویی و سینایی سطح داخلی جسم حاوی و سطح خارجی جسم محوی را فرو می‌ریزد و شیخ به شدت به این تعریف پای بند است به نحوی که با بدیهیات تجربی نیز در مورد خلاء مخالف است

می‌ورزد. به طور کلی استدلال‌های شیخ الرئیس در ابطال خلاء بر چند محور اساسی قرار دارد یکی از این محورها این است که اگر خلاء وجود داشته باشد باید دارای بعد باشد و چون جسم در آن قرار گیرد باید ابعاد آنها با هم تداخل کند که امری محال است ابوالبرکات بغدادی می‌گوید ابعاد جسم و محیط خلاء بر هم قرار می‌گیرند و تداخل ابعاد در این حالت بی معنی است به نظر می‌رسد استدلال ابوالبرکات به شهود ذهنی و واقعیت عینی نزدیک است. محور دیگر سخن ابن سینا بر فرض بی نهایت بودن خلاء است که در این صورت یا تمام عالم باید خلاء باشد یا خلأیی وجود نداشته باشد و چون همه جهان از خلاء تشکیل نشده پس خلاء وجود ندارد. ابوالبرکات می‌گوید با اثبات

بی‌نهایت بودن خلاء نمی‌توان آن را رد کرد همان‌گونه که با اثبات بی‌نهایت بودن ملاء نیز نمی‌توان ملاء را رد کرد. محور دیگر در رد خلاء از نظر ابن‌سینا این فرض است که چون همه نقاط محیط خلاء در صورت وجود همانند هستند پس امکان حرکت یا سکون در آن منتفی است زیرا قرار گرفتن ذره‌ای خاص در نقطه‌ای معین نیازمند وجود تمایز میان نقاط است و همین‌طور در مورد حرکت. استدلال مبتنی بر تجربه ابوالبرکات بر این مشاهده استوار است که در فضای آسمان‌ها و زمین خلاء وجود دارد و در عین حال اشیا در آن حرکت می‌کنند و یا ساکن می‌شوند و همین را برای ابطال این نظر کافی می‌داند. اندیشه ابن‌سینا در ابطال خلاء بر این اساس استوار است که جسم طبیعی مرکب از اجزای لایتجزا نیست و همچنین جسم طبیعی و ابعاد آن متناهی‌اند و چنین جسمی در محیط نامتناهی قرار نمی‌گیرد. ابن‌سینا می‌گوید با فرض خلاء، نقاط آن یکسانند و حرکت یا سکون در آن مقدور نیست و وجود چنین محیطی محال است. ابن‌سینا همچنین با اثبات بطلان حرکت در محیط لایتناهی به بطلان خلاء استدلال می‌کند. از نظر ابوالبرکات حرکت مکانی یا با تماس و ایجاد پارگی در محیط است و یا به دلیل مجاورت است و در هر حال اگر محیط نامتناهی باشد حرکت در آن نامتناهی خواهد بود اما حرکت

دایره‌ای که نه با قطع مسافتی از محیط بلکه وضعی و به محاذات محیط است حتی در محیط لایتناهی نیز مقدور است. در مجموع استدلال‌های ابوالبرکات در اثبات محیط خلاء با واقعیت‌های تجربی تناسب بیشتری دارد و به نظر می‌رسد ابن‌سینا بیش از آنکه مبدع دیدگاهی خاص در باره خلاء باشد با توانمندی ویژه خویش به انواع استدلال‌ها در اثبات و تثبیت اندیشه مشائیان در نفی محیط خلاء اقدام کرده است.

جمع‌بندی

از بررسی دیدگاه‌های ابن‌سینا و ابوالبرکات بغدادی در موضوع خلاء و مکان نکات زیر

قابل استخراج است:

۱. در دانش جدید، فضا (space) دارای سه بعد انتزاعی است که مابه‌ازای فیزیکی آن اشیایی است که آن فضای سه بعدی را اشغال می‌کنند مکان (place) نیز بخشی از این فضاست و بنابر این بحث جداگانه از مکان موضوعیت ندارد.

۲. در تاریخ علم دو تلقی از مکان وجود داشته است مکان به عنوان حجمی^۳ که جسم اشغال می‌کند و مکان به عنوان سطح مرزی^۴ که جسم را احاطه کرده است. قائلان به تلقی حجمی بر این باور بوده‌اند که جسم با ابعاد خود بر ابعاد سه گانه فضا قرار می‌گیرد و حجمی را اشغال می‌کند که همان مکان است. قائلان به مکان به عنوان سطح چون این امر را مستلزم تداخل ابعاد می‌دانسته‌اند بهتر دیده‌اند که مکان را سطح احاطه کننده جسم بدانند و به نظر می‌رسد با توجه به اینکه باورهای بنیادین آنها از نظر ابعاد فضایی تفاوت ندارد آنها دو چیز متفاوت را تعریف کرده‌اند که هر دو به جای خویش درست است. جسم هم حجم دارد که در فضا قرار می‌گیرد و هم سطح دارد که آن را پوشش می‌دهد. ابوعلی سینا مانند ارسطو مکان را سطح داخلی جسم حاوی و یا سطح خارجی جسم محوی می‌داند با این تفاوت که از نظر او مکان نهایت سطح داخلی جسم حاوی است مبنای این سخن او نیز این است که چون مکان بعد و یا خلاء نیست و بعد چیزی است که همراه جسم است تنها چیزی که برای مکان باقی می‌ماند این است که جسم را احاطه کند، زیرا جسم حجم خود را با خود به همراه دارد و خلاء هم که بی‌معناست. اما ابوالبرکات می‌گوید اگر مکان را نهایت سطح داخلی جسم حاوی هم بدانیم به هر حال سطح دارای ابعادی است و به همین دلیل که می‌توان ابعاد سطح را برای مکان در نظر گرفت می‌توان ابعاد حجم را نیز در نظر گرفت و بنابراین مکان می‌تواند حجم باشد.

۳. در مورد خلاء ابن سینا بر این باور است که با فرض خلاء نقاط محیط آن با هم تفاوتی ندارند پس حرکت و سکون در آن ناممکن است و محیطی که حرکت و سکون در آن ممکن نباشد وجود ندارد پس خلاء وجود ندارد. ابن سینا هم چنین با اثبات بطلان حرکت در محیط لایتناهی به بطلان خلاء استدلال می‌کند. ابوالبرکات هم می‌پذیرد که حرکت در محیط لایتناهی مقدور نیست زیرا تحقق حرکت منوط به وجود محرک، متحرک، مامنه، ما الیه، مافیه و زمان است و در محیطی که نهایت و بدایت ندارد مامنه و ما الیه معلوم نیست پس حرکت انجام نمی‌شود اما حرکت دایره‌ای که نه با قطع مسافتی از محیط بلکه وضعی و به محاذات محیط است حتی در محیط لایتناهی نیز مقدور است و بنابراین این یک نوع حرکت برای محیط خلاء به اثبات می‌رسد.

۴. در مجموع هر یک از آن دو به عنوان نماینده یکی از دو تلقی در مورد محیط فیزیکی استدلال‌های خود را ارائه می‌کنند. در این تلاقی میان اندیشه این دو دانشمند طبیعی دان ابعاد زیادی از مباحث مربوط به مکان و خلاء روشن می‌شود و هر یک به روشن شدن بخشی از این مباحث کمک می‌کنند.

توضیحات

۱. منظور از حرکت طبیعی حرکتی است که جسم مکانی را که در آن است نمی‌خواهد و به سوی مکانی دیگر می‌رود و سکون طبیعی آن است که جسم مکانی را که در آن است می‌خواهد.
۲. منظور از حرکت قسری حرکتی است که در آن جسم جهتی را که در حال حرکت است نمی‌خواهد و جهت دیگر را می‌خواهد و در سکون قسری نیز جسم مکانی را که در آن است نمی‌خواهد و مکانی دیگر می‌خواهد.

3. volume

4. Boundary surface

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، با مقدمه هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۴.
- _____، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۲، تهران، ۱۳۵۴.
- آملی، شیخ محمد تقی، *دررالفرائد*، ج ۲، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۷ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *فن سماع طبیعی از کتاب شفا*، ترجمه محمد علی فروغی، چ ۲، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۰.
- _____، *طبیعیات کتاب نجات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه.
- _____، *طبیعیات دانشنامه علائی*، تصحیح سید محمد مشکوه، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر من الحکمه*، دائرة المعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق.

- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، ج ۱۳، بيروت، ۱۹۵۶.
- ارسطو، در آسمان، ترجمه اسماعيل سعادت، تهران، مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۷۷.
- _____، *كتاب طبيعت*، ترجمه اسحاق ابن جنين، تحقيق عبدالرحمن بدری، قاهره، انتشارات مركز القومي للترجه، ۲۰۰۷.
- _____، *در كون و فساد*، ترجمه اسماعيل سعادت، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
- _____، *علم الطبيعه لارسطاطاليس*، الجزء الاول، تفسير بار تلمي ستليلهر، احمد لطفی السيد، الهيئه المصريه العامه للكتاب، ۲۰۰۸.
- عبيدي، حسن مجيد، *نظريه المكان في الفلسفه الاسلاميه*، دمشق، دار نينوى، ۲۰۰۷.
- رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ۲، ۳، بيروت، ۱۹۵۷.
- تاريخ الفلسفه العربيه*، ترجمه زكي نجيب محمود، قاهره، ۱۹۷۶.
- تفتازاني، سعد الدين، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات الشريف الرضي، ۱۳۷۱.
- جابري، محمد عابد، *بنيه العقل العربى*، ج ۷، بيروت، مركز دراسات الوحده العربيه، ۲۰۰۴.
- _____، *نقد العقل العربى*، ج ۴، بيروت، مركز دراسات الوحده العربيه، ۲۰۰۲.
- صدرالدين شيرازى، *الاسفار الاربعه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- طباطبائى، سيد محمد حسين، *نهاية الحكمة*، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۸.
- بدوى، عبدالرحمن، *مدخل جديد الى الفلسفه*، انتشارات الكويت، ۱۹۷۵.
- عراقى، محمد عاطف، *الفلسفه الطبيعیه عند ابن سينا*، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۹.
- _____، *مذاهب فلاسفه المشرق*، ج ۱۱، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۹۹.
- _____، *كتاب طبيعت*، ترجمه اسحاق ابن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوى، قاهره، انتشارات مركز القومي للترجه، ۲۰۰۷.
- فخر رازى، *المطالب العالیه*، تحقيق الدكتور احمد حجازى السقا، ج ۲، منشورات الشريف الرضى.
- فخر رازى، *المباحث المشرقيه*، نيوتن، اسحاق، "اصول رياضى فلسفه طبيعت"، ترجمه احمد بيرشك، ماهنامه علمى دانشمند، سال بيست و نهم و يژه نامه ۴۵ و ۴۶.

Boyer , Timothy H., "The Classical Vacuum", *Scientific American*, pp. 70-78-
August, 1985.
Setterfield, Barry, *Exploring The Vacuum*, December 2002.

ایهام تعارض در تعریف ارسطو از زمان

دکتر حسن فتحی*
سیروس علیپور**

چکیده

در تبیین و تعریفی که ارسطو از زمان عرضه می‌کند، دو جنبه را می‌توان یافت که علی‌الظاهر متعارض به نظر می‌رسند. وی، از طرفی، زمان را به «عدد حرکت از حیث پیش و پس» تعریف می‌کند و «عدد» در هیچ‌کدام از آثار او متصل دانسته نشده است. از طرف دیگر، به دلیل ارتباط زمان با حرکت، آن را متصل می‌داند؛ چون حرکت متصل است. بدین ترتیب، به نظر می‌آید که او زمان را هم منفصل دانسته است و هم متصل. در نوشتار حاضر سعی شده است که، ضمن بررسی راه‌حل‌های پیشنهادی شارحان، با الهام گرفتن از خود ارسطو، راه‌حل کامل‌تری برای این تعارض ارائه گردد و از تعریف او رفع ابهام شود. حاصل آنچه از این بررسی به دست می‌آید این است که اولاً، عدد مورد نظر در تعریف ارسطو نه، به اصطلاح، عدد عاد (مثلاً ۲ و ۳) بلکه عدد معدود (مثلاً ۲ متر، ۳ ساعت) است و ثانیاً، با دخالت نفس به عنوان فاعل شناسا در تشخیص پیش و پس حرکت است که زمان حالت مقداری و عددی پیدا می‌کند. تأکید بر نقش عنصر فاعل شناسا را می‌توان پیام جدید این مقاله در رفع ابهام تعارض در تعریف ارسطو از زمان دانست. واژگان کلیدی: ارسطو، زمان، حرکت، مقدار، انفصال، اتصال.

مقدمه

در تبیین ارسطو از مسئلهٔ زمان، به طور کلی، می‌توان دو بخش اساسی را از هم تمیز داد: بخش اول چگونگی ارتباط زمان با حرکت را نشان می‌دهد؛ (ارسطو، سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۱۳-۲۱۹a۱، ۲۱۸b۲۲-۳۲) و بخش دوم از جایی آغاز می‌شود که رابطهٔ حرکت و مقدار و زمان بررسی می‌شود (همان، چهارم، ۱۱، ۲۱۹a). ارسطو، در بخش اول، سه گام کلی را می‌پیماید. وی بر این باور است که ۱. زمان حرکت نیست؛ ۲. زمان مستقل از حرکت و تغییر نیست؛ ۳.

fathi@tabrizu.ac.ir
philo.ghoghnoos@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۰/۶/۳۰

زمان چیزی متعلق به حرکت و تغییر است. او در بررسی این ارتباط به این نتیجه می‌رسد که زمان آن جنبه از حرکت است که حرکت از حیث آن جنبه قابل شمارش است و بدین گونه تعریف خویش را ارائه می‌دهد: زمان: «عدد حرکت به حسب پیش و پس» (همان، چهارم، ۱۱، ۲۱۹b۳) است.

حرکت در واقع حرکت جسم است و بدون جسم طبیعی و شیء متحرک ممکن نیست که حرکت موجود باشد. از سوی دیگر، با توجه به رابطه بین حرکت و مقدار و زمان، ارسطو جسم را و به تبع آن حرکت و سپس زمان را امری متصل می‌داند و این همه در حالی است که او عدد را امری منفصل در نظر می‌گیرد.

بدین ترتیب، با این پرسش‌ها مواجه می‌شویم که آیا ارسطو در تعریفی که برای زمان عرضه می‌کند آن را هم منفصل (به اعتبار عدد بودن) و هم متصل (به اعتبار پیوندش با حرکت) نمی‌شمارد و آیا در تعریف او تعارض راه نیافته است و آیا اساساً چنین ابهام و تعارضی، ایرادی بجا در اندیشه ارسطو خواهد بود و آیا خود ارسطو پی به چنین تعارضی برده بود و اگر او پی برده بود، چگونه در رفع آن کوشیده است. تعریف زمان به عدد، ممکن است با آنچه ارسطو در بخش دوم تبیین خود از زمان بیان می‌کند ناسازگار به نظر برسد؛ چون در آن بخش، زمان به تبع اتصال حرکت متصل دانسته شده است. حال آنکه ارسطو وقتی در منطقی انواع کمیات را مطرح می‌کند عدد را در دسته کمیات منفصل قرار می‌دهد. بدین گونه به نظر می‌آید که چه بسا گونه‌ای ناسازگاری، یا شاید بهتر است بگوییم، گونه‌ای غفلت، در تبیین زمان از جانب ارسطو وجود دارد. اما باید دید حقیقت ماجرا از چه قرار است.

برای پاسخ به این پرسش، ابتدا نوع «عدد» مورد نظر ارسطو در تعریف زمان را مشخص می‌کنیم، سپس عقیده ارسطو در باره انفصال عدد و اتصال زمان را باز خواهیم گفت. در ادامه پس از ذکر برخی دیدگاه‌ها، در ضمن بررسی آنها، به ارائه راه حل نهایی خواهیم پرداخت.

عدد مورد نظر در تعریف زمان

با توجه به اینکه ارسطو زمان را به «عدد حرکت از حیث پیش و پس» تعریف می‌کند و نیز با توجه به اینکه او آن را (به تبع متصل بودن حرکت) متصل می‌داند، نظر افکندن در معانی «عدد»

می تواند به عنوان اولین گام پژوهش، ما را در پیشبرد هدف خویش یاری رساند و فهم آن چراغ راه ما قرار بگیرد؛ چنانچه، خود ارسطو بعد از تعریف زمان، همین راه را در پیش می گیرد. بدین لحاظ، گرچه عدد، نه در منطق و نه در متافیزیک، چیزی متصل به حساب نیامده است، اما شاید در سماع طبیعی به گونه دیگری تفسیر شده باشد که با آنچه در منطق و متافیزیک آمده است متفاوت باشد. بدین ترتیب، شایسته است که بحث را با عبارتی از سماع طبیعی ارسطو شروع کنیم:

زمان نوعی عدد است. عدد دو معنی دارد. به یک معنی، آنچه شمرده می شود یا شمردنی است عدد نامیده می شود و به معنی دیگر، عدد چیزی است که ما به وسیله آن می شماریم. زمان چیزی است که شمرده می شود نه چیزی که ما به وسیله آن می شماریم. ولی چون آنچه ما به وسیله آن می شماریم همیشه و هر بار چیز دیگری است و چون آنچه هم شمرده می شود چنین است، از این رو همان گونه که حرکت هر آن حرکت دیگری است، زمان نیز چنان است (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۲۱۹b۸-۱۴).

به وضوح می بینیم که ارسطو در این عبارت بین دو نوع عدد تمیز نهاده است: عدد به معنای عدد محض و مجرد که ما به توسط آن عمل شمارش را انجام می دهیم و در واقع وسیله شمارش هستند. عدد به معنای دوم به چیزی اطلاق می شود که شمرده می شود یا قابل شمارش است. عدد به معنای اول را می توان عدد «عاد» و به معنای دوم را عدد «معدود» نامید. معنایی که ما در نگاه اول از کاربرد واژه عدد می فهمیم عدد عاد است، یعنی همان اعدادی که ما «دو»، «سه»، «چهار» و... می خوانیم. به نظر می رسد که آنچه در منطق و متافیزیک مورد بحث قرار گرفته، عدد به معنای نخستین آن است. عدد معدود نیز «چنانچه وقتی می گوئیم ده انسان یا ده اسب، این عدد شمرده شده (شمردنی) نامیده می شود، چون عددی است که بر چیزهای شمرده شده اطلاق می شود» (Aquinas, p. 281).

از عبارت «پیش و پس» در تعریف زمان می توان به این نکته پی برد که وقتی نفس دو «آن» یا پیش و پس را درمی یابد و آنها را محدود می کند زمان خود را بر ما می نماید. البته باید متذکر شد که ارسطو، پیش و پس را دو تا «آن» نمی داند، بلکه «ادعای ارسطو این است که با نشان

دادن این قسمت‌های بالقوه در تغییر، ما همچنین دو «آن» را نشان می‌دهیم» (Coope, p. 85). به عبارت دیگر، زمان نتیجه حرکت بر حسب پیش و پس است نه نتیجه حرکت بما هو حرکت: اما ما زمان را فقط هنگامی در می‌یابیم که بر وجود حرکت واقف می‌شویم و پیش و پس را در آن محدود و مشخص می‌سازیم و فقط وقتی که به پیش و پس در حرکت آگاه می‌گردیم می‌گوییم زمان سپری شده است (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۲۷-۲۱۹۵۲۵).

پیش و پس حرکت نیز بدین شیوه مشخص و محدود می‌شود که دو جزء حرکت را در نظر بگیریم و «آن» اول را غیر از «آن» دوم بدانیم و چیز سومی را که واسطه بین آنهاست لحاظ کنیم. «برای وجود پیش و پس در تغییر، اینها بایستی توسط برخی فواصل (interval) از هم جدا شوند»^۱ (Turetzky, p.21).

این عبارات خود نشان می‌دهد که سلسله آنات- که به عبارتی همان پیش و پس در تغییر هستند- به گونه‌ای شمرده می‌شوند و در واقع از این شمارش آنات- که در آن پیش و پس تغییر و به طور کلی خود تغییر شمرده می‌شود^۲- است که زمان به دست می‌آید. «اگرچه از طریق شمارش قبل و بعد تغییر است که فاصله میانی را می‌شماریم، آنچه ابتدائاً قابل شمارش است لحظه‌ها (instants)، یا آنچه ارسطو «آنات» (nows) می‌نامد، است. آنات ملازم با حرکت شمرده می‌شوند، چون پیش و پس، آنات متفاوتی بر حسب زمان هستند، چنانچه مقدم و مؤخر حالت‌های (states) متفاوتی بر حسب حرکت هستند»^۳ (Ibid.p.23). اساساً مفهوم عدد به مفهوم اندازه‌گیری یا شمارش گره خورده است. «بنابراین زمان خود حرکت نیست بلکه عبارت است از حرکت از آن جهت که قابل شمارش است» (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۵-۲۱۹۵۲۴). دقت در این عبارات نیز به سادگی می‌تواند معنای عددی را که در تعریف زمان گنجانده شده است به ما نشان دهد؛ یعنی پیش و پس شمرده شده در حرکت، زمان است: بنابراین زمان عدد به معنای عدد معدود است، یعنی چیزی که شمرده می‌شود. زمان عددی نیست که وسیله شمارش قرار بگیرد، همچون دو، سه و اعداد دیگر.

یک استدلال ساده که بر این سخن می‌توان اقامه کرد این است که اگر زمان عدد به معنای عدد عاد باشد، در آن صورت عدد هر چیزی زمان خواهد بود، یعنی نه تنها عدد حرکت بلکه عدد مثلاً ده انسان، ده اسب و حتی چیزهایی که هیچ‌گونه حرکتی در آنها وجود ندارد و نیز اصلاً قابلیت حرکت را ندارند ولی چون به وسیله عدد عاد شمرده می‌شوند، زمان خواهد بود.

«یک دوره ده روزه همان پیش و پسی که دوره ده روزه دیگر واجد است را ندارد. آنها به طور مطلق به شیوه‌ای که ده اسب و ده انسان ده هستند ده نیستند. زمان، در عوض، عدد به معنی چیسزئ اسست کسه شمرده می‌شود» (Turetzky, p. 21). اما در همان آغاز تبیین خود ارسطو از زمان گفته شد که زمان در ارتباط با حرکت قرار دارد و بعلاوه این که در اینجا نحوه آن ارتباط مشخص شد: زمان جنبه شمردنی حرکت است.

بنابراین، زمان، که عدد به معنای محدود است، به جنبه قابل شمارش حرکت اشاره دارد. «زمان ذاتاً نوعی عدد است چون، به واسطه تعریفش چیزی است که شمرده می‌شود: وقتی که ما سلسله آنات را که ارسطو «پیش و پس در زمان» می‌نامد می‌شماریم» (Cooper, p. 86)؛ یا، چنانچه تورسکی می‌گوید، «زمان چیزی است که در تغییر به لحاظ فاصله متصل انتقال بین پیش و پس شمرده می‌شود» (Turetzky, p. 21).

افلاطون در تیمائوس زمان را تصویر متحرک ابدیت می‌داند، ابدیتی که همواره در حال وحدت و سکون است و به عبارتی در واحد ساکن است. ما در اینجا قصد نداریم که نظریه افلاطون را راجع به زمان بررسی نماییم، بلکه هدف از آوردن این نظریه این است که نشان دهیم ارسطو در مسئله زمان دیگر همچون استاد خود سخن نمی‌گوید. «چنانچه ارسطو قصد دارد که با اعداد، عینیت اندازه‌گیری عینی را بدون مراجعه به ذوات افلاطونی شبح‌وار تبیین کند. تعریف ارسطو از زمان به منزله عدد تغییر به او اجازه می‌دهد که با دیدگاه افلاطونی در مورد زمان مخالفت کند؛ او نیاز ندارد که زمان را در ردیف «آن چیزهایی که وجود دارند» بپذیرد» (Harrington, p. 9-10).

منفصل بودن عدد

مفصل‌ترین تبیین ارسطو از عدد در کتاب‌های دهم و سیزدهم متافیزیک او ارائه می‌شود. او در فصل یکم کتاب دهم می‌گوید: «عدد کثرت آحاد است» (متافیزیک، دهم، ۱، ۲-۱۰۵۳a۳۱). در فصل ششم همان کتاب نیز می‌گوید که «هر عددی کثیر است، چون مشتمل بر «واحدها» است» (همان، دهم، ۶، ۲۳-۱۰۵۶b۲۲). او در فصل یکم استدلال می‌کند که واحد تقسیم‌ناپذیر

است. بنابراین عدد کثرت منفصلی است که از واحدهای تقسیم‌ناپذیر تشکیل یافته است چون خود «کثرت (plèthos) به چیزی گفته می‌شود که بالقوه به اجزای نامتصل تقسیم‌پذیر است» (همان، پنجم، ۱۳، ۱۳-۱۲a1۰۲۰). او همچنین در فصل نهم کتاب سیزدهم *مابعدالطبیعه* می‌گوید که «میان اعداد تماسی نیست، بلکه یک توالی یا تعاقب آحاد است، که میانشان «میانی» وجود ندارد» (همان، سیزدهم، ۹، ۵a۱۰۸۵). این عبارات *مابعدالطبیعه* به اندازه کافی روشن و بدیهی است و هرچه در شرح و بسط آن آورده شود تکرار مکرر خواهد بود. ارسطو، در منطقی نیز وقتی که به بررسی انواع کمیات می‌پردازد، کمیات را به دو دسته منفصل و متصل تقسیم می‌کند و عدد را در دسته کمیات منفصل قرار می‌دهد.

بدین لحاظ، اگر زمان عدد است، پس بایستی آن را کثرت منفصلی از آنات غیرقابل تقسیم دانست که میانشان توالی و تعاقب وجود دارد نه تماس. تماس فقط در امر متصل می‌تواند معنا پیدا کند. «دست کم، (بر طبق دیدگاه متعارفش) صرفاً چیزی که مجموعه منفصلی از اشیاست می‌تواند عدد باشد» (چنانچه مخالفت شده است که مقدار قابل اندازه‌گیری باشد) (Coope, p. 88). بعلاوه، چون گفتیم که برای درک زمان، پیش و پس تغییر بایستی شمرده شوند، «ما ابتدا ممکن است مشاهده کنیم که این «قبل و بعدها» به مثابه چیزی نقطه-مانند (point-like) و نه امتداد-مانند (stretch-like) تفسیر می‌شوند... آشکار است که «آن» در نظر ارسطو بدون دیمومت (duration) است» (Bostock, p. 136-137).

متصل بودن زمان

ارسطو، با وجود عدد دانستن زمان، آن را متصل می‌داند. او در کتاب *منطقی*، در کنار خط، سطح، جسم و مکان، زمان را کمیتی پیوسته معرفی می‌کند (ارسطو، *منطقی*، ص ۲۰). در سماع طبیعی نیز پیش از اینکه آن را به عدد حرکت تعریف کند صفت اتصال و پیوستگی را به آن نسبت می‌دهد. در آغاز بخش دوم تبیین او از زمان، زمان متصل دانسته شده است:

اما چون هر چه حرکت می‌کند، از چیزی به چیزی حرکت می‌کند و چون هر مقداری متصل است، از این رو حرکت با مقدار منطبق است. چون مقدار متصل است حرکت نیز

متصل است و چون حرکت متصل است زمان نیز متصل است، زیرا همیشه طول زمان سپری شده با کمیت حرکت منطبق احساس می شود (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۱۸-۲۱۹ا۱۴).

در اینجا ضروری است که نظری به معنای «متصل» بیفکنیم. ارسطو در کتاب ششم سماع طبیعی راجع به متصل به گونه‌ای سخن می گوید که با آنچه از عدد در *مابعدالطبیعه* فهمیده می شود منافات دارد:

ممکن نیست که شیء متصل از اجزای قسمت ناپذیر تشکیل یافته باشد... شیء متصل دارای اجزایی است که متمایز از یکدیگرند و اجزایی که شیء به آنها قسمت پذیر است بدین معنی غیر از یکدیگرند... بعلاوه ممکن نیست که نقطه به نحوی تالی نقطه یا «آن» به نحوی تالی «آن» باشد که طول مرکب از نقطه‌ها باشد و زمان مرکب از آنات. زیرا دو شیء هنگامی تالی یکدیگرند که شیء دیگری، به عنوان واسطه، از نوع خودشان در میان نشان نباشد، حال آنکه میان نقطه‌ها همیشه خطی واسطه است و میان آنات همیشه مدتی از زمان واسطه است. بعلاوه اگر ممکن بود که خط و زمان از قسمت ناپذیرها مرکب باشند پس تقسیم آنها به قسمت ناپذیرها ممکن می بود، زیرا هر شیء قابل تقسیم به اجزایی است که از آنها تشکیل یافته است. ولی چنان که دیدیم هیچ شیء متصل قابل تقسیم به اشیای فاقد جزء نمی باشد... بعلاوه بدیهی است که هر شیء متصل، قسمت پذیر به اجزای قسمت پذیری است که به طور نامتناهی قسمت پذیرند، چه اگر غیر قابل تقسیم به اجزای قسمت ناپذیر بود در این صورت قسمت ناپذیری به دست می آمد که با قسمت ناپذیر دیگر مماس می بود زیرا نهایتات اشیا متصل یکی هستند و با هم مماسند (همان، ششم، ۱، ۲۷-۲۳۱a۲۷).

با توجه به این تعریف از متصل، زمان چون متصل است، پس قسمت پذیر به اجزای بی نهایت قسمت پذیر است و ممکن نیست از اجزایی غیر قابل تقسیم تشکیل شده باشد؛ یعنی زمان از آنات ترکیب نیافته است و میان آنات توالی و تعاقب وجود ندارد، چون همیشه میان آنات «میانی» وجود دارد. مفاد این جمله، دقیقاً متعارض با جمله‌ای است که از *متافیزیک* درباره عدد نقل کردیم: «میان اعداد تماسی نیست، بلکه یک توالی یا تعاقب آحاد است، که میانشان «میانی» وجود ندارد» (همان، سیزدهم، ۹، ۵-۱۰۸۵a۴). اگر این عبارات ارسطو را در سماع طبیعی در باب «اتصال» با عبارات او در *متافیزیک* در باب «عدد»، به تنهایی در نظر بگیریم و به دیگر

زوایای تبیین او توجه نکنیم، چه بسا هر کسی، در عین متهم کردن ارسطو به تعارض گویی، از ارائه راه‌حلی برای رفع تعارض اظهار عجز و ناتوانی کند.

شبه‌ای از دیدگاه‌ها در خصوص تعارض در تعریف ارسطو و رفع آن

بنابراین، چگونه ممکن است که این دو تعبیر بی هیچ تناقضی با هم ترکیب یابند؟ آیا روشن گردانیدن ابهام تعارض و رفع ابهامی که در اینجا مشهود است امکان‌پذیر است؟ آیا باید پذیرفت که در تعریف ارسطو از زمان گونه‌ای تعارض دیده می‌شود؟ آیا می‌توان گفت که تعبیر ارسطو از عدد بودن زمان چیزی متفاوت با تعبیر او از عدد در منطق و مابعدالطبیعه و به طور کلی با تعبیر متعارف او است؟

کسانی بوده‌اند که به نوعی خواسته‌اند به این ابهام روشنی بخشند. بنابراین بهتر است که در آغاز نظری به جواب‌های مختلف بیندازیم.

عباس شعاعی در بحثی تطبیقی در خصوص دیدگاه‌های ارسطو و ملاصدرا در این خصوص می‌گوید:

لازم به یادآوری است که در ترجمه انگلیسی این تعریف واژه number آمده است که مترجم فارسی آن را به «عدد» ترجمه کرده است، ولی روشن است که مقصود از آن همان مقدار است که فیلسوفان مسلمان در تعریف زمان آورده‌اند (شعاعی، ص ۶۱).

گمپرتس تعریف ارسطو از زمان را چنین بیان می‌کند:

زمان مقداری متصل است، یعنی مقدار رویدادها به نسبت نظم تعاقب آنها. من در این عبارت به جای واژه «عدد» که معنی تحت‌اللفظی واژه یونانی است، واژه «مقدار» را قرار دادم و غرضم جلوگیری از سوءفهم‌هایی است که ممکن است از واژه «عدد» ناشی شوند. این گونه سوءفهم‌ها در واقع روی داده‌اند و خود ارسطو نیز آنها را پیش‌بینی کرده و صریحاً اشاره نموده است به اینکه «عدد» در اینجا وسیله شمارش نیست بلکه موضوع شمارش و به سخن دیگر، «شمرده شده» یا «قابل شمارش» است (گمپرتس، ص ۱۳۴۱).

آکویناس می‌گوید:

بنابراین، هر چند عدد کمیت منفصل است، زمان را به دلیل اینکه شیء شمرده شده است باید کمیت متصل بدانیم. بدین گونه، ده متر پارچه پیوسته است، هر چند که عدد ده کمیت منفصل است (Aquinas, p. 282).

کوپ نیز در کتاب خود آورده است که «در تعریف زمان به مثابه نوعی عدد، مراد ارسطو این نیست که آن را یا به منزلهٔ مقیاس (measure) (معیار) یا به منزلهٔ چیزی قابل اندازه‌گیری تعریف کند. کاربرد او از واژهٔ «عدد» (arithmos) و نه «معیار» (metron) در این زمینه تعمدی است» (Coope, p. 87). نیز در پاورقی می‌آورد که «این اندیشه، مفسران باستان، مانند استراتون (Strato) و افلوطین، را بر آن داشته است که بگویند بهتر بود ارسطو زمان را به مثابه معیار تعریف می‌کرد. دیدگاه استراتون توسط سیمپلیکیوس، در فیزیکیک ۴-۲، ۷۸۹ گزارش می‌شود. فلوطین این اعتراض را در رسالهٔ هفتم از انشاد سوم [کتاب] / انشاده‌ها ۲-۱، ۹ مطرح می‌کند» (Ibid, p. 88). کوپ در ادامه می‌گوید که به عقیدهٔ ارسطو، «معنای بسط یافته‌ای از «عدد» وجود دارد (معنایی که با این حال از مقیاس متمایز است) که در آن معنا چیزی متصل می‌تواند عدد باشد» (Ibid). عدد به معنای چیز شمردنی می‌تواند متصل باشد و زمان عدد به این معناست پس زمان می‌تواند متصل باشد.

عبارت فلوطین در انشاد سوم چنین است:

شاید درستتر باشد که زمان را معیار حرکت بنامیم، زیرا حرکت چیزی متصل و مداوم است (فلوطین، ص ۴۲۳).

میکائیل جی. وایت می‌گوید:

مفسر قرن ششم میلادی، یعنی سیمپلیکیوس، در «قضیهٔ فرعی دربارهٔ زمان» نسبت به تفسیر خود بر فیزیکیک ارسطو، گزارش می‌دهد که استراتون، اهل لامپساکوس [جانشین تئوفراستوس، به عنوان رهبر مکتب مشاء، کسی که خود جانشین ارسطو شده بود] «موافق نبود که زمان عدد حرکت است، زیرا عدد کمیت منفصل است، اما حرکت و زمان متصل هستند و آنچه متصل است قابل شمارش نیست» (سیمپلیکیوس، فیزیکیک، تفسیر متن یونانی ارسطو ۹، ۷۸۹).

من معتقدم که پذیرفتنی‌ترین پاسخ ارسطویی به استراتون خاطر نشان کردن تفاوت بین تشکیل دهنده‌های هندسی و سنجش پذیر مفهوم زمان ارسطو خواهد بود. از منظر هندسی / توپولوژیکال، استراتون بر حق است: به عنوان کمیت متصل، زمان دارای معیار متری ذاتی

(intrinsic metric) نیست. اما از چشم‌انداز سنجش‌پذیر، تعیین حرکت گسسته اما تکرارپذیر/مکرر (برای مثال، انتقال کامل خورشید بر گرد دایره البروج، یا چرخش روزانه کامل فلک کواکب ثابت) - که طلوع و غروب روزانه خورشید را در ستاره‌شناسی قرن چهارم قبل از میلاد تبیین می‌کند) مفهوم عدد منفصل را که به توسط آن زمان می‌تواند اندازه گرفته شود نشان می‌دهد» (White, p.273). این نویسنده مراد خود از عنصر هندسی و عنصر سنجش‌پذیر را چنین بیان می‌کند:

به موجب «جزء هندسی / توپولوژیکال» به مفهوم زمان او به‌مثابه مقدار خطی متصل کینسیس [فرایند، حرکت یا تغییر که افزایشی و روبه رشد است] اشاره می‌کنم. مقصودم از «عنصر سنجش‌پذیر»، تصور «زمان» به معنی واحد مقیاس زمانی [تعریف شده بر حسب برخی حرکات پیوسته و یکپارچه اما مکرر یا تکرارپذیر]، یا برخی مضرب‌های چنین واحدی است (Ibid, p. 272).

بررسی دیدگاه‌ها

واژه‌ای که ارسطو در زبان یونانی برای عدد به کار می‌برد، لفظ $\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ «آریشموس» است. کاپلستون عبارت یونانی تعریف زمان را در کتاب *تاریخ فلسفه* خود آورده است: «ه^ا خرونوس آریشموس استی کیتزئوس کاتا تو پروترونی کای هوسترون» (کاپلستون، ص ۳۶۸). بنابراین، دیدگاه کسانی مانند عباس شعاعی و تئودور گمپرتس، با وجود اینکه پیامی در آنها نهفته است، به نوعی نادیده گرفتن بخشی از مسئله و به عبارتی، پاک کردن صورت مسئله است، چون خود ارسطو لفظ آریشموس را به کار می‌برد. البته گمپرتس بر این امر واقف است که ارسطو واژه «عدد» را به کار می‌برد. بعلاوه، اگر ادامه سخن او دال بر این باشد که ارسطو، با عدد معدود دانستن زمان، سعی در رفع سوءفهم داشته است - خواه ارسطو با طرح معنای عدد چنین قصدی داشته باشد خواه نداشته باشد - نمی‌تواند سخنی قانع‌کننده باشد، به گونه‌ای که با اتکای به آن بتوان خود را از ابهام تعارض به وجود آمده‌های بخشید. شاید در ذهن این افراد این عقیده نهفته باشد که چون به نظر ارسطو جسم و حرکت و زمان (یعنی هرچه جهان را تشکیل می‌دهد) متصل هستند، ظاهراً، اساساً جایی در جهان برای عدد وجود ندارد. اما حتی این سخن نیز صرفاً

تأکید بر وجه عینی زمان است. حتی عبارت آکویناس نیز، به معنایی، برجسته کردن وجه عینی زمان است. اما اگر کسی با برجسته کردن جنبه عینی زمان سعی در کم‌رنگ کردن جنبه عددی آن داشته باشد، چگونه رابطه زمان با نفس را - چنانچه برای خود ارسطو حائز اهمیت است - توجیه خواهد کرد؟ در ادامه رابطه زمان با نفس را بررسی خواهیم کرد.

نکته دیگر این است که اگر به سماع طبیعی و متافیزیک و حتی منطق ارسطو بنگریم این دیدگاه را نمی‌توان یافت که عدد ممکن است در مواردی متصل باشد؛ بنابراین اگر کسی، همچون کوپ، معنایی از عدد را متصل بداند، راه حل او نمی‌تواند قابل قبول باشد. چون خود کوپ از شمارش آنات سخن می‌گوید و شمارش با مفهوم عدد پیوند دارد و بدین گونه، حتی جواب کوپ نیز کنار گذاشتن نیمی از مسئله است.

ممکن است گفته شود که زمان چون «چیزی شمردنی» است - و ارسطو نیز بر این عقیده است - پس باید آن را به مثابه «کثرتی از آنات» در نظر گرفت، که در این صورت باز معنای انفصال در آن مشهود است و با آنچه در مورد اتصال زمان گفته شد ناسازگار به نظر می‌آید. نیز ممکن است گفته شود که کثرتی از چیزی «چیزی است که با آن می‌شماریم» (یعنی عدد عاد)، نه «چیزی که شمردنی است» (یعنی عدد معدود)؛ لذا چون زمان «چیزی نیست که با آن می‌شماریم»، اساساً نمی‌تواند «کثرتی از آنات» باشد تا دیگر نگوییم که زمان چون عدد است پس باید منفصل باشد نه متصل. ولیکن این امر بدین معنی نخواهد بود که عدد متصل است. در واقع هر گونه تلاشی برای متصل دانستن معنایی از عدد بیهوده خواهد بود. از این لحاظ، سخن کوپ، مبنی بر اینکه عدد به معنای چیزی شمردنی می‌تواند متصل باشد، ممکن نیست دست کم به تنهایی، قابل قبول باشد.

اما آنچه ما می‌خواهیم بر آن تأکید کنیم چیزی است متفاوت با این سخنان. آنچه می‌تواند ما را به راه حل نزدیک کند و افق تازه‌ای در برابر دیدگان ما بگشاید دقت در معنای «کثرتی از چیزی» است. برای اینکه معنای «کثرتی از چیزی» فهمیده شود ابتدا دو مثال می‌آوریم: کثرت پنج اسب و کثرت پنج متر پارچه را در نظر بگیرید. باید پذیرفت که در هر دو مورد گونه‌ای کثرت وجود دارد، اما با این تفاوت که در کثرت پنج اسب اتصالی نمی‌توان یافت ولی در کثرت پنج متر پارچه به خوبی اتصال دیده می‌شود. مراد از مطرح کردن این دو مثال این است که با توجه به این دو مثال دیگر نمی‌توان گفت که «کثرتی از چیزی» «چیزی است که با

آن می‌شماریم؛ چون از این امر لازم خواهد آمد که مثلاً کثرت پنج اسب همان عدد پنج مطلق باشد. بنابراین آکویناس از این لحاظ خوب گفته است که «هر چند عدد کمیت منفصل است، زمان را به دلیل اینکه شیء شمرده شده است باید کمیت متصل بدانیم. بدین گونه، ده متر پارچه پیوسته است، هر چند که عدد ده کمیت منفصل است» (Aquinas, p.282). چنانچه ارسطو نیز در آخر فصل یازدهم کتاب چهارم سماع طبیعی (۲۲۰a۲۹-۳۰) گفته است: «پس روشن است که زمان، «عدد حرکت است از حیث پیش و پس» و متصل است برای اینکه صفت شیء متصل است» (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱). مراد این است که کثرتی از چیزی برای زمان نه همچون کثرت پنج اسب بلکه مانند کثرت پنج متر پارچه است. با این حال این شباهت ممکن است ما را در طلب مقصود خویش گمراه کند، اگرچه می‌تواند به عنوان مثالی برای روشن گردانیدن مطلوب در نظر گرفته شود.

سخنان وایت نیز نظر به این دارد که بایستی هر دو عنصر هندسی و سنجش پذیر را - که لازمه اتصال و انفصال زمان هستند - در مفهوم زمان پذیرفت ولیکن آیا اذعان به وجود دو عنصر و تفاوت آنها در مفهوم زمان، ارائه راه‌حلی برای تعارض مورد بحث محسوب می‌شود؟ آیا اساساً ذکر چنین تفاوتی، خود، منشأ ایجاد ابهام نیست؟ البته این سخن بدین معنی نیست که وایت سخنی خلاف حق گفته است، بلکه، آنچه که ما در آغاز در پی آن بوده‌ایم رفع چنین ابهامی است. در واقع به همین مقدار نمی‌توان قناعت نمود و خاطرنشان کردن چنین تمایزی نمی‌تواند به وضوح پرده از معنای عدد بودن زمان بردارد و به طور کلی مسئله متعارض بودن تعریف زمان ارسطو را حل کند. بنابراین باید چشم به راه کوشش‌های بیشتر بود و راه‌حل کامل‌تری جست.

بازگشت به خود ارسطو

آنچه از همه مهم‌تر است دقت در خود عبارات ارسطو و در نظر گرفتن دیگر زوایای تبیین اوست. وی در آغاز فصل دوازدهم کتاب چهارم سماع طبیعی نکته‌ای را بیان می‌کند که نشان می‌دهد زمان چگونه می‌تواند هم عدد باشد و هم امری متصل و این دو تعبیر، در واقع، بی‌هیچ تعارضی با هم جمع شوند. یعنی آنچه مهم است لحاظ کردن زمان از دو حیث متفاوت است.

در نظر ریاضی دانان یونانی، کوچک‌ترین عدد، به معنی مطلق، دو است. «یک» در نظر آنان عدد نیست بلکه مقیاس و واحد اندازه‌گیری (یا آرخه عدد) است. ارسطو معتقد است که کمیات برای اندازه‌گیری و شناخته شدن باید توسط مقیاسی، که به‌مثابه واحدی برای اندازه‌گیری عمل می‌کند، شناخته شوند:

بنابراین «واحد بودن» همانا «تقسیم‌ناپذیر بودن» است؛... و به‌ویژه نخستین «مقیاس» هر جنسی و برتر از همه (مقیاس) کمیت بودن است؛ زیرا از اینجاست که به مقولات دیگر راه یافته است. زیرا «مقیاس» (metron) آن است که کمیت از روی آن شناخته می‌شود؟ کمیت چونان کمیت نیز یا از روی واحد یا به وسیله یک عدد شناخته می‌شود؛ اما هر عددی از راه واحد- و بنابراین هر کمیت چونان کمیت از راه واحد- شناخته می‌شود و آنکه همه کمیت‌ها نخست از راه آن شناخته می‌شوند، «خود واحد» است. بدین علت واحد مبدأ عدد چونان عدد است (متافیزیک، دهم، ۱، ۲۴-۱۰۲b۱۶).

بدین گونه، «یک» یا همان «واحد»، مقیاس اندازه‌گیری است. ولیکن اگر زمان کم است و اگر کمیات برای اندازه‌گیری به مقیاسی نیاز دارند، مقیاس و واحد اندازه‌گیری زمان چه می‌تواند باشد؟

ارسطو در سماع طبیعی در (چهارم، ۱۱، ۲۲۰a۴) و (همان، ۱۲، ۱۵-۲۲۱a۱۳) نسبت زمان با «آن» را مانند نسبت عدد با واحد می‌داند. پس به نظر می‌رسد که «آن» به‌مثابه مقیاس و واحدی برای زمان عمل می‌کند. کوپ در این باره می‌گوید که «معنایی که در ضمن آن «آن» مانند واحد عدد است این است که زمان را از طریق شمارش آنات می‌شماریم» (Cooper, p. 86). بدین‌منظور بهتر است که مسئله «آن» مورد توجه قرار گیرد.

در تبیین ارسطو از «آن» می‌توان دو بخش کلی را از هم تمیز داد: او در بخش اول می‌گوید که آیا «آن» یک و همان است یا یک و همان نیست. بخش دوم این مسئله سخن گفتن از چیزهایی است که مربوط به رابطه «آن» با زمان می‌شود. هر بخش در طی چند مرحله صورت می‌گیرد. ارسطو در بخش نخست، ابتدا هر دو طرف مسئله را می‌پذیرد و سپس به تبیین و در آخر به اثبات آن می‌پردازد.

وی در آغاز بحث خود از زمان در سماع طبیعی ابتدا مسائل و مشکلاتی را مطرح می‌کند که درباره زمان وجود دارند. یکی از آن مسائل مربوط به «آن» است. او در آنجا می‌گوید: «دیگر

اینکه به آسانی نمی توان گفت که «آن» - که چنین می نماید که گذشته و آینده را از هم جدا می کند - آیا همیشه یکی و همان است یا هر بار چیزی دیگر است و هر «آن» غیر از «آن» پیشین است؟» (سماع طبیعی، چهارم، ۱۰، ۱۳-۲۱۸a۱۱).

او با پیش کشیدن مسئله «آن»، به گونه ای، در جواب پرسشی که در فصل دهم مطرح کرد می گوید که «آن» به معنایی یک و همان است و به معنای دیگر یک و همان نیست. (این گونه جواب دادن به مسائل ما را به یاد چیزی می اندازد که از آن به آپوریا^۲ یاد می کنیم). بدین خاطر، ارسطو بعد از اینکه معنای عدد بودن زمان را مشخص کرد، می گوید:

ولی چون آنچه ما به وسیله آن می شماریم همیشه و هر بار چیز دیگری است و چون آنچه هم شمرده می شود چنین است، از این رو همان گونه که حرکت هر آن حرکت دیگری است، زمان نیز چنین است. ولی هر زمان همزمان، یک و همان است زیرا «آن» به عنوان موضوع، یکی و همان است ولی صفات مختلف می پذیرد. «آن» مقیاس زمان است فقط از این جهت که زمان مستلزم پیشتری و سپستری است (همان، چهارم، ۱۱، ۱۶-۲۱۹b۱۱).

بعد از این، ارسطو به تبیین مسئله می پردازد. تبیین او از این قرار است: «آن» از این جهت که پیاپی در زمان های مختلف است، هر بار چیز دیگری است (و پیشتر دیدیم که وجود و ماهیت «آن» همین است) ولی «آن» به عنوان موضوع، یک و همان است» (همان، چهارم، ۱۱، ۲۰-۲۱۹b۱۷). آکویناس در تفسیر معنای یکی و همان نبودن «آن» می گوید: «معنای «آن» در اینجا به مثابه [چیزی] در پیشروی زمان و حرکت لحاظ می شود» (Aquinas, p. 284).

و اما اثبات این مسئله و در کنار آن، اثبات مقیاس بودن زمان:

ارسطو برای اثبات همان مسئله اصلی - یعنی همان بودن و نبودن «آن» - ابتدا آن سخنی را ذکر می کند که ما آن را در تبیین رابطه حرکت با مقدار و زمان با حرکت آوردیم. وی آن ارتباط را از طریق دو مفهوم «اتصال» و «پیش و پس» مطرح کرد.

به نظر ارسطو، از طریق شیء متحرک است که به حرکت و پیش و پس حرکت آگاه می گردیم و به همین قیاس، از طریق «آن» است که به زمان و پیش و پس در زمان آگاه می شویم. یعنی در واقع او «آن» را در ارتباط با زمان همچون شیء متحرک دانسته است در ارتباط با حرکت و به بیانی دیگر، زمان منطبق با حرکت است و «آن» منطبق با شیء متحرک (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۴-۲۲۰a۱). او انطباق شیء متحرک با نقطه را نیز مطرح می کند.

پس، در مورد نقطه نیز می‌توان گفت که از طریق نقطه است که خط را می‌شناسیم. چنان‌که جسم متحرک با عبور از یک حالت به حالت دیگر و ورود در نسبت‌های مختلف (مثلاً از سبزی به زردی گرویدن، از اینجا به آنجا رفتن و ...)، حرکت را ایجاد می‌کند یا، به عبارتی، «حرکت از طریق مشاهده متوالی جسم متحرک واحدی در نقاط مختلف باز شناخته می‌شود» (راس، ص ۱۴۴). نقطه نیز با حرکت و وارد شدن در نسبت‌های مختلف، خط را نمایان می‌سازد و نیز با بودن پیاپی «آن» در میان پیش و پس و سیلاننش است که زمان به وجود می‌آید و به عبارت دیگر: «گذر زمان جز به وسیله و اثری واحد «آن بودن» که بر بیش از یک پدیده تجربه شده اطلاق شده است تشخیص داده نمی‌شود» (همان، ص ۱۴۵-۱۴۴). در ارتباط با «آن» دیوید راس می‌گوید: «آن» نیز از جهت وقوع میان پیشتر و سپستر یک و همان است ولی با این همه وجودش مختلف است زیرا ما فقط از این جهت که پیشتر و سپستر شمردنی است به «آن» دست می‌یابیم (به نقل از لطفی در سماع طبیعی: ۱۸۹). چنانکه ارسطو در مورد «آن» گفت، در مورد شیء متحرک نیز می‌گوید که شیء متحرک به عنوان موضوع همیشه یک و همان است ولی از این جهت که از یک حالت پیشین به یک حالت پسین پیش می‌رود هر بار چیز دیگری است. به این معنا که شیء متحرک چون در حالت پیشین صفت الف را دارد و در حالت پسین صفت ب را یکی و همان نیست. ارسطو در مورد جسم متحرک به حرکت مکانی می‌گوید که «از این جهت گوناگون است که در یک زمان در اینجا است و در زمانی دیگر در آنجا» (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۲۸-۲۷b2۱۹). در باب جسم متحرک به حرکت کیفی نیز می‌توان گفت که چون مثلاً سیب در یک زمان سبز است و در زمان دیگر زرد می‌شود پس گوناگون است، چنان‌که در مورد حرکت کمی نیز می‌توان گفت که جسم متحرک به حرکت کمی از این جهت گوناگون است که مثلاً یک بار کوچک است و بار دیگر بزرگ می‌شود.

درست همان‌طور که زمان نتیجه حرکت است، همین‌طور «آن» نتیجه آن چیزی است که حرکت می‌کند. او این امر را از این واقعیت که ما پیش و پس در حرکت را به وسیله شیء متحرک می‌شناسیم اثبات می‌کند (Aquinas, p. 285).

ارسطو گفت که به واسطه شیء متحرک است که حرکت و پیش و پس آن دریافته می‌شود. همچنانکه گفتیم، زمان در نظر او عبارت است از عدد حرکت بر حسب پیش و پس؛ یعنی آن

چیزی که توسط «آن» محدود شده است به دیده‌ذهن ما زمان می‌نماید. پس با توجه به این است که می‌توان گفت «آن» در انطباق با شیء متحرک قرار می‌گیرد.

وقتی که ما شیء متحرکی را در برخی اجزای مقدار که در طی آن حرکت می‌کند می‌یابیم، حکم می‌کنیم که حرکت در طی یک بخش مقدار ابتدا رخ می‌دهد و حرکت در طی بخش دیگر مقدار بعداً به دنبال می‌آید و همین‌طور در شمارش حرکت توسط زمان، آنچه که پیش و پس زمان تشخیص می‌دهد «آن» است، که پایان یک بخش و آغاز بعدی است (*Ibid*).

بنابراین، با توجه به انطباق زمان با حرکت و انطباق «آن» با شیء متحرک، ارسطو، برای اثبات همان نکته اصلی خویش، از طریق همین شیء متحرک است که به استدلال و اثبات آن می‌پردازد. بعلاوه، اگر زمان عدد حرکت است، پس باید «آن» را، به علت انطباقش با شیء متحرک واحد عدد دانست.

پس از اثبات یکی و همان بودن و یکی و همان نبودن «آن»، ارسطو می‌خواهد نشان دهد که «آن» چگونه مقیاس زمان است. «او می‌گوید که آن چیزی که در زمان بهتر شناخته می‌شود «آن» است و هر چیزی توسط آن چیزی که در جنسش بهتر شناخته می‌شود اندازه‌گیری می‌شود» (*Ibid*). در این مورد نیز، با توجه به رابطه حرکت با شیء متحرک، گفته می‌شود که حرکت توسط شیء متحرک شناخته می‌شود چون شیء متحرک در حرکت بهتر شناخته می‌شود «چنان‌که کمتر شناخته‌شده با بیشتر شناخته‌شده شناخته می‌شود» (*Ibid*).

در ارتباط با مسئله کوچک‌ترین عدد در نظر یونانیان، عبارتی را از متافیزیک نقل کردیم که دوباره به آن نیاز داریم: «مقیاس» (*metron*) آن است که کمیت از روی آن شناخته می‌شود» (متافیزیک، دهم، ۱، ۲۱-۲۰b۲۰). بدیهی است که زمان کمیتی است که به جهت متصل بودن حرکت متصل است. از جهت «کم» بودن، زمان یک واحد سنجش خواهد داشت که به عنوان مقیاسی برای آن عمل می‌کند. پس اگر زمان از طریق «آن» شناخته می‌شود، «آن» به منزله مقیاسی برای زمان ایفای نقش می‌کند. در مورد اعداد این مقیاس «واحد» یا «یک» است.

در ارتباط با مقیاس بودن «آن» هنوز نکته‌ای دیگر باقی است که نباید از دیده پنهان بماند: «آن» مقیاس زمان است فقط از این جهت که زمان مستلزم پیشتری و سپستری است» (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۱۶-۱۵b۲۱) و در اینجا «مقصود این است که «آن» مقیاس زمان به معنی

مطلق نیست زیرا «آن» آتی بیش نیست و طولی ندارد و از این رو فقط مدت زمان محدودی می تواند مقیاس زمان باشد» (راس به نقل از همان، ۱۸۹).

دوباره به متافیزیک برمی گردیم: «مقیاس همیشه همجنس (مجانس) چیز سنجیده شده است. مقیاس بزرگی ها یک بزرگی و برای هر یک از درازاها یک درازاست؛ برای پهنا یک پهنا؛ برای آواز یک آواز؛ برای سنگینی یک سنگینی و برای واحدها یک واحد است» (متافیزیک، دهم، ۱، ۲۷-۱۰۵۳a۲۵). «حتی در خطها نیز، خطی را که یک پا درازا دارد تقسیم ناپذیر می شماریم. زیرا همه جا به عنوان مقیاس چیزی واحد و تقسیم ناپذیر را جستجو می کنند و این یک چیز بسیط است، چه از لحاظ کیفیت چه از لحاظ کمیت» (همان، ۳۵-۱۰۵۲b۳۲) و نیز «بنابراین واحد تقسیم ناپذیر است یا به طور مطلق یا چونان واحد» (همان، ۸-۱۰۵۳b۷).

بدین ترتیب، آن چیزی مقیاس زمان است که از جنس خودش باشد. «آن» به تنهایی و به منزله یک «آن» نمی تواند از جنس زمان باشد، چون «آن» به تنهایی نشان دهنده هیچ گونه حرکتی و از این طریق نشان دهنده هیچ گونه زمانی نخواهد بود؛ بنابراین حداقل دو «آن» می تواند مقیاس زمان باشد، مقیاسی که به نوبه خود و از جهت مقیاس بودنش واحد و تقسیم ناپذیر است. چون ما یک «آن» را پیشتر و «آن» دیگر را سپستر می خوانیم و نفس ما وقتی یک «آن» را پیشتر و دومی را سپستر می خواند به آن زمان می گوئیم. چنان که در مورد خط نیز نقطه نمی تواند مقیاس باشد بلکه یک خط مقیاس است، خطی که از جهت مقیاس بودنش واحد و تقسیم ناپذیر خوانده می شود.

اینک می پردازیم به بخش دوم مسئله «آن»:

ارسطو در بخش دوم به بررسی مسائلی می پردازد که از رابطه «آن» با زمان به دست می آید. از سخنان ارسطو در این بخش می توان سه مسئله را دریافت که در مورد «آن» بیان می شود:

۱. همبستگی وجودی و لازم و ملزوم بودن «آن» و زمان؛

۲. خاصیت دوگانه «آن»: تقسیم کردن و متصل کردن زمان؛

۳. جزء زمان نبودن «آن».

مسئله اول: اینکه زمان و «آن» در وجود داشتن لازم و ملزوم همد ناشی از رابطه ای است که حرکت و شیء متحرک با هم دارند. به عبارت دیگر، در این مورد نیز، همچون دیگر موارد قبلی، ارسطو از رابطه حرکت و شیء متحرک برای اثبات ادعای خویش استفاده می کند. چون،

چنانکه گفتیم، زمان و «آن» منطبق با حرکت و جسم متحرک هستند. او در برشمردن عوامل حرکت یکی از آن عوامل را شیء متحرک می‌داند. یعنی عواملی که حرکت بدون آنها بی‌معنی است. بدین ترتیب، چون حرکت و شیء متحرک با هم هستند زمان و «آن» نیز با هم هستند و بدون یکدیگر وجود ندارند.

مسئله دوم: «آن» هم زمان را متصل می‌گرداند و هم تقسیم می‌کند. اثبات این مسئله به دو طریق صورت می‌گیرد: یکی از طریق همان حرکت و شیء متحرک و دیگری به وسیله خط و نقطه. به نظر می‌رسد که با مطرح کردن این مسئله گامی دیگر در رفع ابهام نهاده شود.

اثبات از طریق حرکت و شیء متحرک: «واضح است که هر حرکت وحدت را از آن چیزی دارد که حرکت می‌کند، زیرا آن چیزی که حرکت می‌کند در کل حرکت یکی و همان باقی می‌ماند و وقتی حرکت ادامه پیدا می‌کند درست هر وجودی نیست، بلکه نسبتاً همان وجودی است که شروع به حرکت در مکان اول کرده است. زیرا اگر وجود دیگری بود که بعداً حرکت کرده بود، حرکت نخست پایان می‌پذیرفت و بنابراین حرکت شیء متحرک متفاوت می‌بود. بدین ترتیب واضح است که جسم متحرک وحدت را به حرکت می‌بخشد و این اتصالش است» (Aquinas, p. 286). همچنین متمایز گردانیدن حرکت به وسیله شیء متحرک به این صورت است که «تا آنجا که حرکت به وسیله یک فهم (understanding) [ratio] یا حالت (disposition) ملاحظه می‌شود، شخص تشخیص می‌دهد که قبل از این برخی حالت‌های دیگر شیء متحرک بودند که مربوط بودند به بخش قبلی حرکت. بعلاوه، هر آنچه بعد از این می‌آید مربوط به بخش بعدی حرکت خواهد بود. بنابراین، شیء متحرک حرکت را متصل و آن را تقسیم می‌کند» (Ibid). ارسطو «آن» را در ارتباط با زمان همچون شیء متحرک می‌داند در ارتباط با حرکت.

اثبات از طریق خط و نقطه: نقطه نیز هم خط را متصل می‌کند و هم تقسیم، تا آنجا که آغاز یک بخش و پایان بخش دیگر است.

در بحث مربوط به عدد مشخص گردید که «آنات» وجود بالفعل ندارند بلکه قسمت‌هایی بالقوه در زمان هستند، یعنی زمان مرکب از آنها نیست. متناظر با نقطه، «آن» نیز به مثابه پایان بخشی از زمان و آغاز بخش دیگر تصور می‌شود. از این لحاظ «آن» نقش مقسم دارد ولی

تقسیم‌کنندگی آن نیز بالقوه است. همچنین آن «حلقه اتصال زمان است زیرا زمان گذشته و زمان آینده را به هم می‌پیوندد» (سماع طبیعی، چهارم، ۱۳، ۱۳-۲۲۲a۱۲). اما «خط و نقطه» با «زمان و آن» تفاوتی دارد. آکویناس در این باره می‌گوید: «با وجود این، این تفاوت بین خط و نقطه و زمان و «آن» وجود دارد. نقطه و خط ساکن هستند. از این رو، شخص می‌تواند همان نقطه را دو بار لحاظ کند و آن را به‌مثابه دو به کار برد، یعنی، به‌مثابه آغاز و به‌منزله پایان و وقتی ما نقطه را به‌مثابه دو این‌طور به کار می‌بریم، ساکن باقی می‌ماند، آن‌گونه که در حرکت بازتابی (reflex motion) روشن است که در آن پایان حرکت اول آغاز حرکت بازتابی دوم است... اما «آن» ساکن نیست، زیرا با شیء متحرک مطابقت دارد که مادامی که حرکت دوام دارد همیشه در حرکت است... بنابراین، اگرچه زمان عدد حرکت است، حرکتی را نمی‌شمارد که در آن همان زمان به‌منزله آغاز یک بخش و پایان دیگری لحاظ می‌شود. بلکه زمان حرکت را می‌شمارد وقتی که دو حد (نهایت) زمان، یعنی دو «آن» (که، با وجود این، اجزای زمان نیستند)، لحاظ می‌شود. دلیل اینکه چرا این نوع شمردن مربوط به زمان است و نه نوع دیگر، که در آن اجزای خط توسط نقطه به‌منزله آغاز و پایان شمرده می‌شوند، به شرح زیر است.

وقتی که شخص نقطه را دو مرتبه به کار می‌برد، یک حالت میانی سکون نتیجه می‌شود و این ممکن نیست در زمان و حرکت روی دهد. با وجود این، این نباید از آنچه گفته شده بود که همان «آن» آغاز آینده و پایان گذشته نیست فهمیده شود. نکته در اینجا این است که ما زمان را به وسیله شمارش حرکت با یک «آن» تصور نمی‌کنیم، بلکه ترجیحاً با دو «آن»، چنان‌که گفته شد. زیرا در غیر این صورت لازم خواهد آمد که در شمارش حرکت همان «آن» دو مرتبه لحاظ شود» (Aquinas, p.286-287). بنابراین «امتدادها یا فواصل متناهی زمان، در هر دو «جهت زمانی» پسین و پیشین، با «نقاط» زمانی یا لحظه‌ها (به معنای واقعی کلمه، «آنات») محدود شده است» (White, p. 272).

ارسطو در فصل سیزدهم کتاب چهارم سماع طبیعی، این دو خصوصیت «آن» را با همان نکته اصلی درباره «آن» پیوند می‌دهد: «آن» زمان را تنها بالقوه تقسیم می‌کند و از این جهت که تقسیم‌کننده زمان است همیشه غیر از «آن» پیشین است ولی از این جهت که زمان را به هم متصل می‌سازد همیشه یک و همان است» (سماع طبیعی، چهارم، ۱۳، ۱۸-۲۲۲a۱۵).

خاصیت فاصل و واصل بودن همزمان «آن» مورد تأکید شارحان ارسطو نیز بوده است. مثلاً، ابن سینا- فیلسوف اسلامی و بزرگ‌ترین نماینده حکمت مشاء- در *عیون الحکمة* بر این خاصیت دوگانه «آن» تأکید می‌ورزد: «آن» به اعتباری گذشته را از آینده جدا می‌کند و به اعتبار دیگر پایان گذشته و آغاز آینده است و از این جهت حلقه اتصال زمان است (ابن سینا، *عیون الحکمة*، ص ۲۷).^۹

البته بایستی این نکته را خاطر نشان کرد که زمان برای ابن سینا چیزی است که ذاتاً متصل است و پیوستگی ذاتی آن است نه چیزی عارضی برای آن و اگر انفصال و جدایی در آن لحاظ می‌شود، انفصال بالفعل و واقعی نیست، بلکه تنها در توهم است. به باور او: «زمان چون پیوسته است، ناچار جدایی در آن می‌توان توهم نمود که آن را «آن» گوئیم و این «آن» البته چون خود زمان را به نظر بگیریم بالفعل موجود نیست و گرنه پیوستگی زمان پاره می‌شود... حال آنکه بریده شدن پیوستگی زمان محال است» (ابن سینا، *فن سماع طبیعی*، ص ۲۰۵). ابوعلی نیز همچون ارسطو، صفات دراز و کوتاه و کم و بیش را قابل اطلاق بر زمان می‌داند: «چون زمان ذاتاً متصل است می‌توان گفت دراز یا کوتاه است و چون زمان نظر به متأخر و متقدم عدد است... می‌توان گفت کم یا بیش است. حرکت نیز چنین است زیرا که پیوستگی و جدایی عارض او می‌شود. پس هم خواص متصل را دارد هم خواص منفصل را. ولیکن این پیوستگی و جدایی از غیر [زمان] عارض او می‌شود» (همان، ص ۲۱۲).

مسئله سوم: «نه «آن» جزئی از زمان است و نه مقطع حرکت جزئی از حرکت است، همان‌گونه که نقطه‌ها اجزای خط نیستند، زیرا اجزای یک خط دو قطعه خط است» (همان، چهارم، ۱۱، ۲۴-۲۲a۲۰). نیز می‌گوید: «آن» جزء زمان نیست زیرا جزء، مقیاس کل است و کل باید از اجزا تشکیل یافته باشد، حال آنکه چنین نمی‌نماید که زمان از «آن»‌ها تشکیل یافته باشد» (همان، چهارم، ۱۰، ۱۰-۲۱۸a۹). ارسطو در فصل دهم این قید را نیز می‌آورد: ««آن»‌ها تالی یکدیگر نیستند همان‌گونه که یک نقطه تالی نقطه دیگر نیست» (۲۳-۲۲a۲۱) و این بدین دلیل است که خط و زمان متصل هستند و متصل امری است که تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است. یعنی ما هر دو نقطه یا هر دو «آن» را در نظر بگیریم باز بین آنها نقاط و آنات نامتناهی وجود دارد. بنابراین، شمارش آنات به این معنی نیست که زمان از آنات تشکیل شده است یا اینکه

آنان اجزای زمان هستند. به عبارت دیگر وقتی چیزی را می‌شماریم (یعنی عدد معدود داریم) لازم نیست آن چیز منفصل باشد.

ارسطو سرانجام می‌گوید:

پس «آن» از این جهت که نهایت است، زمان نیست بلکه صفت و عرض زمان است و از این جهت که زمان را می‌شمارد، عدد است. زیرا نهایت، فقط متعلق به چیزی هستند که نهایت آنند و آن را محدود می‌کنند ولی عدد، مثلاً عدد ده، که عدد این اسب‌های معین است، در اشیا دیگر نیز پیش می‌آید (همان، چهارم، ۱۱، ۲۸-۲۴a۲۰).

آکویناس در تفسیر این عبارت می‌گوید که «تا آنجا که زمان یا «آن» اشیا را می‌شمارند، اشیا بی‌غیر از زمان را می‌شمارند. دلیل [ratio] این آن است که حد تنها آنچه که محدود شده است وجود دارد. اما اعداد، اعداد اشیا مختلف هستند؛ بدین ترتیب «آن» حد تنها زمان است، اما عدد همه اجسام متحرک است که در زمان حرکت می‌کنند» (Aquinas, p. 287).

اگر عدد عاد کوچک‌ترین عدد دارد، عدد معدود نیز، یعنی عدد به معنی انضمامی، به یک معنی کوچک‌ترین عدد دارد و به یک معنی ندارد. ارسطو بدین منظور می‌گوید:

در مورد «خط»، کوچکترین عدد از حیث کثرت و تعداد، دو (یا یک) است ولی از حیث اندازه و طول حداقلی وجود ندارد زیرا هر خطی به طور نامتناهی قسمت‌پذیر است. بنابراین، زمان نیز چنین است. بدین معنی که کوچکترین عدد از حیث کثرت و تعداد، یک جزء زمان یا دو جزء زمان است ولی از حیث طول، کوچکترین مدت زمان وجود ندارد (همان، چهارم، ۱۲، ۳۸-۳۳a۲۰).

کوچک‌ترین عدد در مورد خط و زمان مربوط به خود خط یا زمان نیست. خود خط یا زمان متصل هستند یعنی به طور نامتناهی تقسیم‌پذیرند. بدین ترتیب، زمان از حیث کثرت، عدد است و از حیث طول و مقدار، شیء متصل. زمان را اگر به‌مثابه عدد لحاظ کنیم می‌توان آن را کثرتی از آنات دانست که غیرقابل تقسیم هستند و کوچک‌ترین عددشان دو است، اما اگر آن را به‌مثابه شیء متصل در نظر بگیریم مقداری است که تا بی‌نهایت تقسیم می‌شود، یعنی زمان به منزله عدد کمیتی جمعی است و به‌مثابه امری متصل کمیتی منفرد. بدین جهت ارسطو در ادامه می‌گوید که «این نیز روشن است که زمان را نمی‌توان با صفات سریع و آهسته توصیف کرد ولی با صفات بسیار و اندک و دراز و کوتاه می‌توان توصیف کرد، زیرا زمان به عنوان شیئی متصل یا دراز است یا کوتاه و به عنوان عدد یا بسیار است یا کم ولی سریع و آهسته نیست همان‌گونه که

عددی که ما با آن اشیا را می‌شماریم سریع و آهسته نیست» (همان، چهارم، ۱۲، ۴-۲۲۰b۱، ۲۳۹a۲۲۰). یعنی از زمان به مثابه امری شامل «بسیار یا کم» واحدهایی که در آن شمرده می‌شود یا «دراز و کوتاه» وقتی که اتصال را در نظر می‌گیریم، سخن می‌گوییم (Mazur, p. 38).

بنابراین، اگر مقدار را به جای عدد قرار دهیم، موجب می‌شود که ما دیگر نتوانیم زمان را با صفات بسیار و اندک توصیف کنیم در حالی که این دو صفت به وضوح قابل اطلاق به زمان است. زمان به عنوان مقدار صرفاً یا دراز است یا کوتاه. نیز اگر عدد را متصل بدانیم در واقع گفته‌ایم که عدد دراز یا کوتاه است و نیز امر متصل بسیار یا کم است، که هر دو سخنی بی‌معنی خواهد بود. پس نباید در پی این بود که این جنبه‌های دوگانه زمان را به یکدیگر فروکاست.

ابن سینا همان شیوه‌ای را در باب زمان در پیش گرفته است که ارسطو در پیش گرفته بود. وی در فن سماع طبیعی در این مورد می‌گوید: «حرکت منقسم می‌شود به متقدم و متأخر... متقدم و متأخر به واسطه حرکت شماره می‌شود. پس حرکت به واسطه اجزایش متقدم و متأخر را شماره می‌کند و حرکت از حیث اینکه در مسافت تقدم و تأخر دارد شمار دارد. و باز این مقدار مسافت هم مقدار دارد و زمان آن عدد یا آن مقدار است. پس زمان شماره حرکت است در صورتی که حرکت منقسم به متقدم و متأخر می‌شود اما به سبب مسافت نه به سبب زمان» (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ص ۲۰۱).

در این عبارت، می‌توان جنبه دوگانه انفصال و اتصال زمان را مشاهده نمود؛ چون زمان هم عدد دانسته شده است هم مقدار. فروغی در حواشی و توضیحات خود بر عبارات فن سماع طبیعی، در توضیحی بر این عبارت می‌گوید که «هرگاه حرکت را متصل ملاحظه کنیم زمان مقدار اوست و کم متصل است و چون نظر به مسافت اجزای متقدم و متأخر در او توهم کنیم عدد آن اجزا خواهد بود و حالت کم منفصل خواهد داشت» (فروغی، ص ۵۹۹).

ملاصدرا نیز همچون ارسطو و ابن سینا، بر این عقیده است که می‌توان برای زمان هر دو جنبه اتصال و انفصال را در نظر گرفت. او در سفر چنین می‌گوید: «زمان به هویت اتصالی کمی‌اش مقدار حرکات است و به واسطه آنچه از انقسام وهمی برای آن عارض می‌شود عدد آن است»

(ملاصدرا، ص ۱۱۵). در واقع او نیز زمان را هم مقدار و هم عدد می‌داند. انقسامی که در عدد بودن زمان است، انقسام واقعی نیست، بلکه توهم ذهن است.

همه آنچه در رابطه با «عدد» و «آن» در فلسفه ارسطو گفته شد، حاکی از این است که اتصال و انفصال دو جنبه در زمان هستند و زمان را باید از هر دو جنبه در نظر گرفت و خود ارسطو نیز به واقعیت این امر اذعان کرده است، اما عدد بودن و متصل بودن زمان به چه معناست؟ اگر شمردن چیزی لزوماً به معنای انفصال آن چیز نیست، پس اگر زمان منفصل نیست، عمل شمارش چگونه انجام می‌پذیرد و شمارش آنات چگونه معنا پیدا می‌کند؟ اساساً از چه لحاظ باید زمان را عدد دانست و از چه لحاظ شیئی متصل؟ با یافتن پاسخی برای این پرسش‌ها می‌توان همان مسئله آغازین - یعنی ابهام تعارض در تعریف زمان - را، که ما دنبال راه‌حل و جوابی برای آن بودیم و در واقع بخشی از راه‌حل را نیز برای آن ارائه کردیم، به طور کامل تری حل کرد.

آنچه در اینجا امکان شمردن چیز متصل را فراهم می‌آورد و باعث می‌شود که بتوانیم زمان را که امری متصل است، «عدد حرکت» معرفی کنیم، همانا دخالت نفس (=ذهن) در تحقق زمان است. با دقت در عبارات زیر به درستی این استنباط می‌توان پی برد:

ما پیش و پس را از این طریق محدود می‌کنیم که می‌اندیشیم که «آن» الف و «آن» ب، غیر از یکدیگرند و چیز سومی واسطه میان آنهاست. وقتی که این طرف‌ها را در ذهن خود غیر از واسطه تصور می‌کنیم و نفس ما دو بار می‌گوید: «آن»، یکی را بیشتر و دومی را سببتر، این را می‌گوییم که زمان است، زیرا آنچه از طریق «آن» محدود شده است به دیده ذهن ما زمان می‌نماید (سماع طبیعی، چهارم، ۱۱، ۳۲-۲۱۹a۲۸).

چنانچه در این عبارت پیداست، «نفس» است که عمل شمارش را انجام می‌دهد، بدین سبب، ارسطو در جایی که ارتباط زمان و نفس را بررسی می‌کند می‌گوید:

این سؤال نیز بجاست که اگر نفس وجود نمی‌داشت آیا زمان وجود می‌داشت یا نه؟ اگر شمارنده‌ای نباشد شیء قابل شمارش وجود نخواهد داشت و در نتیجه وجود عدد ممکن نخواهد بود زیرا عدد، یا تعدادی است که از طریق شمارش معین شده است و یا تعدادی که ممکن است معین شود (همان، چهارم، ۱۴، ۲۰-۲۲۳a۱۷).

کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه خود وقتی که این پرسش ارسطو را مطرح می‌کند، از پروفیسور راس تفسیری می‌آورد: «پروفیسور اظهار نظر می‌کند که این موضع با بیان کلی ارسطو درباره متصل سازگار است. در متصل هیچ اجزای بالفعلی وجود ندارد، بلکه فقط اجزای بالقوه

وجود دارد. آنها وقتی به هستی بالفعل درمی آیند که حادثه‌ای متصل را در هم بشکنند و خرد کند، همین طور است در مورد زمان یا مدت. «آنات» درون مدت توسط ذهنی که «آنات» را درون آن مدت تشخیص می‌دهد، به هستی بالفعل درمی آیند... «اجزای» زمان بالقوه‌اند به این معنی که از لحاظ صوری از یکدیگر مشخص نیستند مگر به وسیله «شمارش» ذهن؛ لیکن آنها به این معنی بالقوه نیستند که هستی واقعی جدا از ذهن ندارند» (کاپلستون، ص ۳۶۹).

بنابراین وقتی که می‌گوییم زمان به‌مثابه عدد، کثرتی از آنات است این آنات قسمت‌هایی بالقوه در زمان هستند و تنها توسط شمارش ذهن به فعلیت در می‌آیند اما وقتی که ذهن شمارنده نباشد یعنی ذهنی که آنات را بشمارد زمان به‌مثابه امر متصلی خواهد بود که هیچ‌گونه اجزای بالفعلی نخواهد داشت. در مورد زمان به‌مثابه شیء متصل و نه به‌مثابه عدد، قابل شمارش بودن و در نتیجه کوچک‌ترین عدد داشتن مطرح نیست چون شیء متصل چیزی است که به طور نامتناهی تقسیم‌پذیر است. در تبیین مسئله «پیش و پس» نیز گفتیم که زمان با شمارش آنات شمرده می‌شود و این شمارش آنات وقتی است که «نفس» می‌گوید «آنات» حداقل دو تا هستند.

نتیجه

در جمع‌بندی و ارزیابی راه‌حل‌هایی که در این مقاله مطرح شدند، بایستی اذعان نمود که حقیقتی در آنها نهفته است. مثلاً کسانی که متوسل به جایگزینی «مقدار» به جای «عدد» شده‌اند، به هیچ عنوان، بی‌راهه نرفته‌اند، هرچند که جواب آنها نمی‌تواند کافی و کاملاً قانع‌کننده باشد، چون در تبیین آنها بخشی از مسئله نادیده گرفته می‌شود و روشن نمی‌گردد که زمان چه نوع مقداری است. به طور کلی، این دیدگاه‌ها بر وجه عینی زمان تأکید ورزیده‌اند، در حالی که از وجه دیگر این مسئله (یعنی ارتباط زمان با نفس) نیز باید کمک گرفت. زمان یک واقعیتی دو وجهی است که هم وجه عینی دارد و هم وجه ذهنی. پس زمان، به خودی خود، امری متصل است که با حرکت و سپس با جسم (که هر دو متصل‌اند) پیوند دارد. این امر متصل را نفس (ذهن) ما با استمداد از مرزهای قطعه‌هایش، که «آن» می‌نامیم، به حسب پیش و پس به اجزایی تقسیم می‌کند و آن اجزا را می‌شمارد و بدین ترتیب میسر می‌شود که این امر متصل را «عدد» یا شمار حرکت به حسب قبل و بعد» تعریف کنیم.

یادداشت‌ها

۱. کوپ در کتاب خود، برای این امر که باید بین دو «آن» واسطه‌ای باشد، این دلیل را می‌آورد، که «نشان دادن پیش و پس در تغییر نشان دادن قسمت‌های بالقوه در تغییر است. این قسمت‌های بالقوه خودشان غیرقابل تقسیم هستند. این است که چرا بایستی همیشه «چیز سومی بین آنها» باشد» (Coope, P. 85).
۲. ارسطو می‌گوید که همزمان معیار حرکت است و هم حرکت معیار زمان (سمع طبیعی، چهارم، ۱۲، ۲۲۰b۱۴).
۳. توضیح بیشتر این مسئله در ص (۱۱) همین مقاله آورده شده است.
۴. aporetic: صفت aporia است به معنی «بیراهگی» و «بن بست». «آپوریا: اصطلاح یونانی به معنای معما، مسئله مورد بحث، حالت تحیر-روش آپورتیک - برخاسته از معماها بدون ارائه راه‌حل - نمونه نوعی تکذیب قیاسی در محاورات اولیه سقراطی افلاطون است» (Audi, P. 34). همچنین «aporia یا aparty در انگلیسی، حیرتی معرفتی است که مجموعه گزاره‌هایی که به صورت تکی محتمل اما به صورت جمعی ناسازگار هستند آن را ایجاد می‌کنند» (Rescher, P. 41). ارسطو کتاب سوم متافیزیک (بتا) را به مسائلی اختصاص داده است که از آنها با اصطلاح «aporia» یاد می‌کند. آپوریا مسائل دشواری است که ذهن هرگاه بخواهد به تفکر و تفحص در باب آنها پردازد دچار تناقض‌هایی می‌شود؛ تناقض‌هایی که در ذات موضوع اندیشه قرار دارند. یعنی این مسائل به گونه‌ای هستند که نه برای نفی و نه برای اثبات آنها نمی‌توان دلیل موجه و قانع‌کننده‌ای اقامه نمود. در اصطلاح فلسفه اسلامی، به این گونه مسائل، مسائل جدلی‌الطرفین می‌گویند.
۵. «الآن فصل الزمان و طرف أجزائه المفروضة فيه، ینفصل به کل جزء في حده و یتصل بغيره».

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *فن سماع طبیعی*، ترجمه محمد علی فروغی، چ ۳، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.

_____، *عیون الحکمة*، مقدمه و تصحیح از عبدالرحمن بدوی، چ ۲، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰.

ارسطو، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
_____، *منطق (ارگانون)*، ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۸.

_____، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، چ ۳، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.

شیخ شعاعی، عباس، «مطالعه ای تطبیقی درباره زمان در فلسفه ارسطو و حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، شماره بیست و سوم (بهار / ۱۳۸۰)، ص ۶۹-۶۵.

فروغی، محمد علی، در توضیحات فن سماع طبیعی (منبع شماره ۱).

فلوطين، *دوره آثار*، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.

کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، شرکت چ ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸.

گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.

ملاصدرا (صدرالدین محمد ابن ابراهیم شیرازی)، *الکحمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotle's Physics*, U.S.A, 1999.

Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1999.

Bostock, David, *Space, Time, Matter, and Form, Essays on Aristotle's Physics*, New York: Oxford, 2006.

Coope, Ursula, *Time for Aristotle*, New York: Oxford, 2005.

Harrington, James, *What Kind of a Problem is the Problem of Time?*, April 27, 2005.

Mazur, Joseph, *The Motion Paradox*, Published by Penguin Group (USA), 2007.

Rescher, Nicholas, "aporia" in *The Oxford Companion to Philosophy*, Edited by Ted Honderich, Oxford University Press, 1995, p.41.

Turetzky, Philip, *Time* London and New York: Routledge, 1998.

White, Michael J, *Aistotle on the Infinite,, Space, and Time*, In *A Companion to Aristotle*, Edited by Georgios Anagnostopoulos, Blackwell Publishing, 2009.

بررسی استناد به آیات قرآن در مباحث کلامی کتاب احقاق الحق از منظر سیاق (مورد مطالعه رؤیت خدا)

دکتر اعظم پرچم*
دکتر پروین نبیان**
اعظم آبدار***

چکیده

متکلمان امامیه، اشاعره و معتزله عقاید خویش را به همراه استناد به آیات قرآن در کتاب-هایشان بیان کرده و حتی در محکوم کردن یکدیگر از آیات بهره جسته‌اند. این پرسش وجود دارد که آیا صاحبان مذاهب کلامی در استفاده از آیات قرآن به انواع سیاق آیات توجه داشته‌اند و آیا سیاق آیات می‌تواند برداشت‌های مختلف را پوشش دهد؟ علامه شوشتری در احقاق الحق کلام شیعی را از علامه حلی و کلام اشعری را از روزبهان آورده و در آخر به اثبات عقاید کلامی شیعه و نقد گفتار روزبهان می‌پردازد. در گفتار هر یک استناد به آیات موجود است. این پژوهش درصدد است استناد هر سه متکلم به آیات را در بحث رؤیت خدا، از منظر سیاق آیات بررسی نماید. ضمن جستجو روشن می‌شود که روزبهان در استنادش به آیه ۱۴۳/اعراف در بحث رؤیت خدا خطا رفته و آن را جسمانی معنا کرده و دیدگاه کلامی‌اش را حمل بر آیه نموده است. علامه حلی و قاضی شوشتری نیز به دلیل اهتمام به ابطال نظر او و اشاعره از سیاق آیه تا اندازه‌ای غافل شدند.

واژگان کلیدی: قرآن، سیاق، رؤیت، احقاق الحق، امامیه، اشاعره.

مقدمه

جلد اول کتاب احقاق الحق حاوی مباحث توحیدی، جلد دوم مربوط به شناخت نبوت و جلد سوم به بعد حاوی مباحث امامت ائمه دوازده‌گانه است. در جلد اول، در خلال بیان مباحث توحیدی و اختلاف عقاید شیعه امامیه و اشاعره و معتزله از آیات قرآن استفاده شده و علامه حلی و قاضی شوشتری از آیات در اثبات عقاید شیعه استفاده کرده‌اند و فضل‌ابن روزبهان همان آیات را در اثبات عقاید اشاعره به کار برده است. این مقاله درصدد است برداشت‌های کلامی

این سه مفسر را از منظر سیاق آیات در خصوص رؤیت حق تعالی بررسی کند تا روشن شود که کدامیک از آنان در خلال اثبات ادعای خویش به انواع سیاق آیات توجه داشته اند.

تعریف سیاق

سیاق، یکی از اصول قواعد تفسیری در نظر گرفتن قراین فهم است چرا که در نظر گرفتن قراین کلام برای فهم مقصود گوینده لازم و ضروری است. قراین به دو نوع پیوسته و ناپیوسته و خود قراین پیوسته به دو نوع پیوسته لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شوند. قراین پیوسته لفظی به کلام پیوسته است و در برابر آن قراین ناپیوسته‌اند که از کلام جدایند. سیاق به عنوان تنها قرینه لفظی پیوسته از مهم‌ترین قراین برای صحت و عدم صحت تفسیر مفسران به شمار می‌آید. از نظر لغوی سیاق در معانی متعددی کاربرد دارد، از: قبیل راندن، اسلوب، روش، طریقه فن تحریر محاسبات به روش قدیم؛ و سیاق کلام را به اسلوب سخن و طرز جمع‌بندی معنا کرده‌اند و از نظر اصطلاحی مقصود از سیاق هر گونه دلیل دیگری است که به الفاظ و عباراتی که قصد فهم آن را داریم پیوند خورده است. خواه از مقوله الفاظ باشد مانند کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد و خواه قرینه حالی باشد مانند اوضاع و احوال و شرایطی که سخن در آن اوضاع و احوال مطرح شده است و در موضوع و مفاد لفظ مورد بحث نوعی روشنگری دارد (صدر، ص ۱۰۳).

در حقیقت اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای کلمات و مفاد جملات یکی از اصول عقلایی محاوره است و دانشمندان و علما در اهمیت آن سخن‌ها بسیار گفته‌اند.

انواع سیاق

سیاق خود به انواع مختلفی تقسیم می‌شود. سیاق کلمات، سیاق جملات و سیاق آیات. در پی هم آمدن کلمه‌ها در ضمن یک جمله پدید آورنده سیاق کلمات است. به‌عنوان مثال در آیه کریمه «مالک یوم الدین» در واژه دین بر اثر سیاقی که از اضافه شدن مالک به یوم و یوم به دین برای آن به‌وجود آمده در معنای جزا، ظهور پیدا کرده است و حال آنکه اگر به تنهایی ذکر شود، ظهوری در این معنا ندارد. گاهی نیز در پی هم آمدن جمله‌هایی که راجع به یک موضوع در یک مجلس بیان می‌شود نوع دیگر سیاق یعنی سیاق

جملات را به وجود می‌آورد و در خصوص قرآن صرف نظر از توالی کلمات و جملات گاهی از پی هم آمدن آیات به دست می‌آید که سیاق آیات نامیده می‌شود. برخی از آیات قرآن کریم مانند آیه شریفه «مدها متان» تنها یک واژه‌اند و لذا سیاق آیاتی که کمتر از یک جمله‌اند و به همراه کلمات پسین و پیشین یک جمله را تشکیل می‌دهند. در حکم سیاق کلمات هستند، اما آن دسته آیات که یک جمله یا بیش از یک جمله‌اند سیاق آنها در حکم سیاق جمله‌هاست. آیات دیگر قرآنی و روایات از قراین ناپیوسته کلام‌اند و به عنوان مهم‌ترین قراین فهم در تفسیر آیات نقش دارند (بابایی، ص ۱۲۸ و ۱۲۷).

معنای لغوی نظر و رؤیت

نظر در لغت، گرداندن حدقه چشم به سمت چیزی است همچنین به معنای تدبر و تأمل و دقت است. گاهی مراد، شناخت بعد از تأمل و تفکر است. ابن فارس اصل در نظر را، تأمل و بررسی در شیء می‌داند که توسعه معنایی یافته است، همچنین نظر به معنای انتظار آمده است. نظرگاهی نیز در معنای مهلت خواستن بکار می‌رود (ابن منظور، ریشه کلمه-ابن فارس، ریشه کلمه-فراهیدی، ریشه کلمه-مصطفوی، ریشه کلمه-راغب، ریشه کلمه).

رأی در لغت به معنای نظر و دیدن با انواع وسیله است اعم از چشم، بصیرت، قلب، عقل نظری و قوای متخیله بنابراین شامل شهود روحانی و رؤیت در خواب نیز می‌شود. مفهوم علم و ظن و تدبر و تعقل و غیره از آثار رؤیت است (ابن فارس، ریشه کلمه-ابن منظور، ریشه کلمه-فراهیدی، ریشه کلمه-راغب، ریشه کلمه).

رؤیت خدا از دیدگاه علامه حلی و فضل ابن روزبهان

علامه حلی برای تحقق رؤیت شرایط هشت گانه‌ای را بیان می‌کند: وی می‌گوید که برای تحقق دیدار هشت شرط لازم است، اول اینکه جسم مرئی بسیار دور نباشد؛ دوم اینکه بسیار نزدیک نباشد؛ سوم اینکه میان بیننده و آن حاجبی وجود نداشته باشد؛ چهارم اینکه بسیار کوچک و خرد نباشد؛ پنجم اینکه مقابل و یا در حکم مقابل باشد چنانچه در آینه این گونه است؛ ششم اینکه مرئی روشن باشد یا پرتویی از جایی دیگر بر او افتاده باشد؛ هفتم آنکه مرئی شفاف نباشد

یعنی با روشنایی، رنگ نیز داشته باشد و بالاخره هشتم اینکه بیننده قصد دیدن داشته باشد. او به نمایندگی از شیعه امامیه و همچنین معتزله معتقد است پس از حصول شرایط، دیدن واجب می-شود و از آنجا که خدا جسم نمی باشد شرایط رؤیت با چشم در باره خداوند محقق نمی گردد، در نتیجه رؤیت خدای تعالی با چشم محال است (حسینی مرعشی، ص ۹۲). اما فضل ابن روزبهان مشروطیت امور هشت گانه بر تحقق رؤیت با چشم به طور کلی بر هر چیز را نپذیرفته است؛ چرا که معتقد است: هر چیزی به اراده فاعل مختار (حق تعالی) و عمومیت قدرتش امکان پذیر است. بر این اساس تحقق رؤیت حتی زمانی که تمامی شرایط آن وجود داشته باشد واجب نیست و بالعکس تحقق رؤیت زمانی که تمامی شرایطش وجود نداشته باشد امکان پذیر است. لذا روزبهان به نمایندگی از اشاعره معتقد است اگر چه خداوند مجرد است و از لوازم جسمانیت برخوردار نمی باشد با این وجود، دیدن وی با چشم ممکن است. ایشان می-گویند که مراد از رؤیت، انکشاف تام و علم مخصوصی است و خداوند در آخرت بر بندگان مؤمن منکشف می شود. شیخ اشعری می گوید: نظر شیعه امامیه و اشاعره در مورد رؤیت خدای تعالی یکسان است، زیرا هر دو معتقدند مراد از رؤیت خدا علم تام و انکشاف کامل و تنها اختلاف ایشان در محل حصول این رؤیت است، چرا که شیعه امامیه رؤیت را از دریچه قلب ممکن می دانند (همان، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

عدلیه یعنی دو فرقه (شیعه امامیه و معتزله) و اشاعره هر کدام در بحث رؤیت خدای تعالی به آیه ۱۴۳/اعراف استناد جسته اند. در این بخش به بیان اهم نظراتی که در باب رؤیت خدای تعالی در استناد به آیه مذکور از زبان علامه حلی و قاضی مرعشی به نمایندگی از عدلیه و فضل بن روزبهان به نمایندگی از اشاعره بیان شده است، پرداخته و سپس سیاق آیه استنادی بررسی می گردد و در پایان به تحلیل نظرات هر کدام پرداخته می شود، تا ضمن بیان آراء، و بررسی سیاق آن مشخص گردد آیا این سه مفسر کلامی در ارائه نظرات خویش به نقش و جایگاه سیاق آیه مربوطه عنایت داشته اند یا نظرات ایشان صرفاً از دیدگاه های کلامی ایشان نشأت گرفته است.

و لما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظرالى
الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين
اعراف/١٤٣).

نظر علامه حلی

وی می گوید: رؤیت با چشم مشروط به شرایط هشتگانه‌ای است که تنها در مورد اجسام جاری می‌شود و از آنجا که خداوند جسم نیست و خصوصیات اجسام را دارا نمی‌باشد در نتیجه رؤیت وی با چشم ناممکن است. و لن موجود در «لن ترانی» افادهٔ ابدیت در دنیا و آخرت می‌کند، بدین معنا که خدای تعالی نه در دنیا و نه در آخرت قابل رؤیت با چشم نیست، چرا که هنگامی - که رؤیت خداوند با چشم در حق موسی ناممکن باشد به طریق اولی در حق غیر موسی نیز ناممکن می‌باشد. در آیه‌ای دیگر آمده است: «فقد سالوا موسی اکبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقه بظلمهم» (نساء/١٥٣) قوم موسی به واسطهٔ درخواست رؤیت جسمانی مستحق مذمت شده و ظالم خوانده شدند و این آیه محکم بر این حقیقت دلالت می‌کند که به واسطهٔ این ظلم دچار عذاب صاعقه شدند. عقل و نقل بر این توافق دارند ولی اشاعره برخلاف آنرا گفتند و ضرورت چنین حکمی را نفی کردند و چگونه قرآن با علم نظری و اخبار مخالفت داشته باشد (حسینی مرعشی، ص ١٢٨).

نظر فضل بن روزبهان

اشاعره معتقدند که خدای تعالی اگر چه از مکان و حیز و از لوازم جسمانیت مجرد است با وجود این، رؤیت خداوند جایز و مراد از رؤیت انکشاف تام و علم مخصوص است که از دریچهٔ چشم صورت می‌گیرد ایشان به آیه (اعراف/١٤٣) استناد جسته‌اند و می‌گویند حضرت موسی از خدا خواست تا بر وی نمایان شود و اگر ممکن نبود، موسی از خدا چنین درخواستی نمی‌نمود. فضل ابن روزبهان با وجود اعتقادات اشعری معتقد است «لن» موجود در لن ترانی، تنها افادهٔ ابدیت در دنیا دارد و به معنای ابدیتی که زمان آخرت را نیز دربرگیرد، نیست. با این اوصاف مراد از «لن ترانی» نفی رؤیت خدای تعالی در زمان زندگی دنیوی است و این مسئله منافاتی با رؤیت خدای تعالی با چشم توسط حضرت موسی (ع) در آخرت ندارد. نفی ابدیت در دنیا از عرف فهمیده می‌شود، زیرا اگر کسی بگوید هرگز با توحرف نمی‌زنم، مراد مدت حیات

شخص است نه ابدیتی که آخرت را شامل شود پس لن ترانی مربوط به دنیاست و منافات با رؤیت موسی در آخرت ندارد. روزبهان برای اثبات اینکه لن در قرآن همواره به ابدیت در دنیا و آخرت اشاره ندارد به آیه ذیل استناد می‌کند: قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين و لن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم و الله عليهم بالظالمين»

(بقره/۹۶-۹۵) لن در این آیه برای یهودیان نفی ابدیتی را افاده می‌کند که مراد ظرف حیات دنیوی است مبنی بر اینکه ایشان هرگز در این دنیا آرزوی مرگ نمی‌کنند و این مسئله منافاتی با آرزوی مرگ از جانب ایشان در آخرت ندارد (همان، ص ۱۳۱).

نظر قاضی مرعشی

اشاعره معنای لن را برای تأکید دانستند و ابدیت آن را در نظر نداشتند. این معنا مردود است زیرا تأکید در اینجا به صورت مجازی به کار رفته است و ذهن هنگام بیان اطلاق لفظ لن ترانی معنای نفی رؤیت خدا در آینده را به طور مطلق می‌فهمد، زیرا اگر رؤیت در آینده جایز باشد، نیاز به مخصص دارد و حال آنکه آیه خالی از مخصص است و اگر اشاعره پنداشته‌اند که آیه شریفه «وجوه یومئذ ناظره، الی ربها ناظره» (قیامت / ۲۳-۲۲) - مخصص آیه ۱۴۳/عراف است دچار توهم گشته‌اند به دلیل اینکه نظر فقط به معنای رؤیت استعمال نشده است، زیرا ممکن است رؤیتی محقق نشود، اما نظرسورت گیرد نظیر عبارت: «نظرت الی الهلال فلم اراه» و گاهی رؤیت وجود دارد ولی نظر نیست در مورد خداوند گفته می‌شود: «راء» نه ناظر و آنچه گفته‌اند «نظر» زمانی که با «الی» مقارن گردد در معنای رؤیت ظهور پیدا می‌کند، مردود است با آیه «و ترهیم ينظرون اليك و هم لا يبصرون» (اعراف/۱۹۸) به هر حال نفی ادراک در آیه ۱۴۳ / اعراف به صورت مطلق در بیشتر اوقات به سمت مستقبل می‌رود یعنی حرف لن نشانه مستقبل است. دلالت لن بر نفی ابد به دلیل مطلق بودن است نه به دلیل دلالت حرف نفی «لن» که در آیه آمده است؛ علاوه بر اینکه ابدیت لن از جانب علمای لغت نیز ثابت شده و اگر دلیلی برخلاف اصل باشد نظیر آیه «لن ابرح الارض حتی یاذن لی» (یوسف/۸۰) عدول از معنای ابدیت لن و حمل بر معنای تأکید به خاطر نوعی مبالغه‌گویی است. اشاعره که گفتند عرف، تأیید لن را در مدت حیات دنیوی می‌رساند، این به

خاطر آن است که متکلم و مخاطب بشری هر دو فناپذیرند در حالی که خداوند متکلم حی ابدی باقی سرمدی است.

از طرفی دیگر عقاب و عتاب موجود در دو آیه ۱۴۳/اعراف و ۱۵۳/نساء به خاطر طلب رؤیت است و کسی که تأمل کند، می‌فهمد که اگر رؤیت ممکن بود، خداوند با صاعقه، بنی اسرائیل را عذاب نمی‌کرد زیرا خداوند راضی به عذاب افرادی نمی‌شود که ایمانشان را به امر ممکنی مشروط کردند و آنان را به وجه مناسب خیر می‌داد که فعلاً امکان پذیر نیست (حسینی مرعشی، ص ۱۳۹-۱۳۷).

سیاق و تفسیر آیه ۱۴۳/اعراف

سیاق موضوعی آیه، دلالت بر داستان رفتن حضرت موسی به میقات پروردگار دارد. ایشان پس از ورود به میقات و رسیدن به مقام کلیم الهی از خدای تعالی طلب رؤیت نمود، اما با پاسخی منفی از سوی خداوند روبه‌رو می‌شود. خداوند برای عدم استطاعت موسی در درک رؤیت خدا و تجلی او، در جواب درخواستش فرمود به کوه بنگر و اگر کوه توان تجلی مرا داشت تو نیز توان رؤیت مرا خواهی داشت با تجلی خدا بر کوه و متلاشی شدن آن موسی در همان لحظه از هوش رفت و زمانی که به هوش آمد از این درخواست بی‌موقع خویش زبان به توبه گشود.

در ارتباط با درخواست موسی مبنی بر رؤیت حق تعالی، مفسران نظرات مختلفی ارائه کردند؛ ۱. مراد از رؤیت خدای تعالی، رؤیت جسمانی است. جمهور می‌گویند موسی برای خود درخواست رؤیت نمود بلکه برای قومش تقاضای رؤیت کرد، زیرا آنان می‌گفتند تا خدا را آشکارا ننگریم به تو ایمان نمی‌آوریم (طبرسی، ج ۲، ص ۲۳۲؛ بحرانی، ص ۱).

۲. مراد از رؤیت دیدن با چشم نیست و درخواست رؤیت خداوند این نبوده که خداوند را در قالب جسمانی ببیند، زیرا برای کسی که نسبت به مسئله عدم امکان رؤیت جسمانی جاهل است علم به توحید ممکن نیست، بلکه حضرت موسی می‌خواسته خداوند پاره‌ای از نشانه‌های آخرت را به او نشان دهد تا معرفتش کامل شود و شک و تردیدها از بین رود (طبرسی، ج ۲، ص ۲۳۲).

۳. مراد از رؤیت ارائه است یعنی تجلی و ظهور پروردگار که مقدم بر نظر است به عبارت دیگر ملزوم ارائه شده در حالی که لازم ارائه شده است، یعنی به من توانایی رؤیت بده یا اینکه برای

من متجلی شو تا تو را بینم. تجلی برای روح است در مقام قلب و دل، زیرا جسم لیاقت تجلی ندارد (جوادی آملی، ص ۲۶۳؛ آلوسی، ص ۹، ۴۵؛ بروسوی، ص ۲۳۲؛ زمخشری، ص ۱۵۴) پس مراد از رؤیت، رؤیت به دل و معرفت و ادراک و مشاهده باطنی و یک شاهد کامل روحی است (عاملی، ص ۲۲۴؛ طیب، ص ۴۴۹؛ مکارم، ص ۴۴۹).

۴. مراد از رؤیت، درخواست علم ضروری به معنای علم حضوری است (جرجانی، ص ۲۴۳؛ طباطبایی، ص ۲۳۸؛ امین اصفهانی، ص ۲۸۴؛ بروجردی، ص ۱۹۱؛ طوسی، ص ۵۳۳؛ رازی، ص ۳۸۶) این معنا با معنای قبلی زیاد متفاوت نیست ولی از نظر تعبیر به علم حضوری جداگانه است.

در بررسی آیه مذکور نکات مهمی قابل توجه است. نخست اینکه معنای رؤیت درخواستی موسی چیست؟ دوم اینکه نفی «لن ترانی» ناظر بر چه رؤیتی است؟ برخی از مفسران به ویژه مفسران اهل سنت رؤیت را جسمی گرفتند و نفی آن را محصور در دنیا کردند و اغلب مفسران شیعه نفی رؤیت جسمی را در دنیا و آخرت قرار دادند. برخی دیگر رؤیت را، قلبی و شهودی و علم ضروری از نوع حضوری دانستند: انکشاف تامی که فوق آن تصور نشود و بر اساس سیاق آیات، موطن آنرا در قیامت دانستند اما تفاسیر عرفانی آنرا در دنیا هم ممکن می‌دانند یعنی تا زمانی که موسی از من وجودی خویش فارغ نشود و هوش ظاهری از جسم او رخت برنکند و به

مقام	وحدت	شهود	نرسد،
------	------	------	-------

خدا را نخواهد دید اما در صورت فنا و مقام وحدت شهود امکان رؤیت فراهم است (طباطبائی، ص ۲۳۸؛ میدی، ص ۷۲۵؛ گنابادی، ص ۲۰۴؛ امین اصفهانی، ص ۲۸۴؛ نجم‌الدین رازی، ص ۳۰۶-۳۰۵؛ الله وردیخانی، ص ۴۲).

ادراک در معنای رؤیت مراتب مختلفی دارد: مرتبه اول ادراک با چشم است که رؤیت نامیده می‌شود و مرتبه بعد آن ادراک با خیال است که تخیل نام دارد و مرتبه سوم ادراک با چشم مثالی در خواب است که رؤیا نام دارد و مرتبه دیگر ادراک با چشم مثالی به سبب کشف صوری در عالم مثال است که این مرتبه کشف صوری و مشهود نامیده می‌شود. مرتبه بالاتر از این مراتب نیز وجود دارد تا آنجا که آدمی را از ماده و حجاب‌های آن رهایی بخشیده و به مجردات می‌رساند و مدرکات عقلی مجرد از ماده را به وجود می‌آورد در این صورت ادراک او شدیدترین ادراکی است که علم عیانی است و به آن رؤیت می‌گویند و آن انکشاف تام است

که مافوقش انکشافی نیست. در این احاطه به عالم عینی استعداد شهود حق تعالی را به واسطه اسباب الهی پیدا می‌کند که عبد در آن اختیاری ندارد (گنابادی، ص ۲۰۴).

در سیاق کلمات و جملات آیه شریفه که از قرائن پیوسته سیاق به‌شمار می‌آید، مراد از رؤیت در درخواست موسی مشخص می‌شود. خداوند در ابتدای این آیه می‌فرماید "و لما جاء موسی لمیقتنا و کلمه ربه" زمانی که موسی به میقات آمد و پروردگارش با او سخن گفت؛ در حقیقت میقات جایگاه تکلم خداوند با موسی بدون واسطه ملک بود که بدین ترتیب موسی - کلیم‌الله شد در این گفتگو موسی از پروردگارش خواست تا به وی علم حضوری ارزانی دارد چرا که خداوند علم نظری خویش را که شناخت از طریق آیات و نشانه‌هاست به او اعطا نموده بود به این معنا که موسی آن‌چنان شناختی به حق تعالی داشت که شایستگی مقام رسالت کلیم - الهی را کسب نموده بود پس معلوم می‌شود تقاضای رؤیت خداوند دلالت بر علمی برتر از علوم نظری و عقلی و حصولی دارد که قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراتب علم است و تعبیر رؤیت به خاطر مبالغه در روشنی و قطعیت آن است طوری که به هر علم ضروری از میان علوم بشری رؤیت نمی‌گویند مثلاً علم به دانستن وجود شخصی به نام ابراهیم (ع) (طباطبائی، ص ۲۴۰).

در میان معلومات، هنگامی که از علمی تعبیر به رؤیت می‌شود که بین شخص و آن چیز فاصله نباشد مثل علم انسان به خودش موسی می‌خواست از طریق رؤیت که همان کمال علم حضوری است به خدا علم یابد و قطعاً غرض موسی از دیدن، غیر از این دیدن بصری بود. در ادامه خداوند می‌فرماید «ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترنی»، خداوند تحقق رؤیت خویش را بر امر محالی یعنی استقرار کوه بعد از تجلی مشروط می‌کند تا بدین وسیله عدم امکان رؤیت و عدم استطاعت موسی را برای تجلی خدا آشکارا نشان دهد. تجلی خدای تعالی بر کوه، منجر به خرد شدن کوه شد و استقرار نیافت یعنی اگر دیدن خدا ممکن بود، کوه پا برجا می‌ماند و امکان داشت که موسی خدا را ببیند در حالی که کوه خرد شد و تاب تجلی خدا را نیافت. ظهور و تجلی خدا بر کوه مانند ظهور و تجلی خدا بر موسی است یعنی اگر با چنین احوالات موسی، خدا بر موسی نیز تجلی می‌کرد اثری از او نمی‌ماند. پس از اینکه خدا به کوه تجلی نمود و در مقابل دیدگان موسی به ذراتی از خاک مبدل گردید موسی نه به‌خاطر آن صحنه هولناک از هوش رفت زیرا وی نظیر این موارد، در غرق شدن فرعون و یا تبدیل عصا به اژدها و غیر آن بسیار دیده بود، بلکه وی صحنه قهر الهی را در مقابل درخواستش مشاهده نمود،

از این جهت بود، زمانی که موسی به هوش آمد، از درخواست بی موقع خویش، مبنی بر طلب دریافت علم حضوری خداوند در این دنیا، زبان به استغفار نمود (طوسی، ص ۵۳۳).
در ادامه آیه شریفه فرمود: «فلما افاق قال سبحنک تبت الیک و انا اول المسلمین» و خداوند با تجلی اش در کوه، موسی را به اشتباهش واقف نمود و به عنایت الهی خود، او را عملاً تعلیم داد و به او فهماند که تقاضای ناممکنی کرده است. این علم که از آن به رؤیت و لقاء تعبیر شده در روز قیامت برای بندگان صالح دست می دهد. چنانکه در قرآن آمده است «وجه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (قیامت / ۲۲) (مصطفوی، ص ۱۶۵). ابوالقاسم بلخی نیز از طرفداران این نظریه معتقد است که خداوند به حضرت موسی بیان داشت که این موضوع در دنیا رخ نمی دهد (طبرسی، ج ۲، ص ۲۳۳).

حصول رؤیتی به این معنا در آخرت در روایات منقول از امام علی و امام رضا در تفاسیر موجود است. در کتاب التوحید به سند خود از امام علی (ع) روایت کرده است که در ضمن حدیثی فرمود: «لن ترانی یعنی تو در دنیا مرا نخواهی دید تا آنکه بمیری، وقتی مردی در آخرت مرا خواهی دید و لکن اگر میل داری در همین دنیا مرا ببینی نگاه کن به کوه و به دنبال تجلی خدا بر کوه، کوه متلاشی شد و موسی بی هوش افتاد سپس خدا او را زنده نمود و موسی خدا را تسبیح نمود و گفت: من اول کسی هستم که ایمان آورده که خدا قابل رؤیت نیست» (فیض کاشانی، ص ۲۳۳).

تحلیل نظر علامه حلی

متکلمان شیعه معتقدند که خدای تعالی را با چشم نمی توان دید، زیرا او جسم نیست و خصوصیات اجسام بروی جاری نمی شود، لذا به تبع آن شرایطی که برای تحقق رؤیت در نظر گرفته شده رؤیت جسمانی تنها مربوط به اجسام می شود. این متکلمان وارد دیگر مباحث رؤیت یعنی رؤیت قلبی و علم حضوری خداوند نمی شوند و به این حد یعنی عدم امکان رؤیت خداوند با چشم در این دنیا و نیز در آخرت، بسنده می کنند. بر این اساس اگر چه نظر علامه حلی با تکیه بر دلیل عقلی عدم امکان رؤیت خداوند با چشم در دنیا و آخرت، از مبنای صحیحی برخوردار است، اما چنانچه در سیاق آیه ۱۴۳/اعراف گذشت، مراد از درخواست رؤیت نه رؤیتی جسمانی و دیدن با چشم بلکه رؤیت قلبی و علم حضوری خداوند بوده است و

این درخواست از سوی خود حضرت موسی صورت گرفته است و استغفار موسی به خاطر عدم وقت‌شناسی وی در طلب این درخواست عظیم بوده است چرا که شخصی مانند حضرت موسی از آنجا که در جایگاه پیامبری قرار دارد از محال بودن رؤیت خداوند با چشم مطلع است و چنین درخواست سخیفی از ارباب خویش نمی‌نماید تا به دنبال آن استغفار نماید. لذا مراد از رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است

(طباطبائی، ص ۲۴۰). بنابراین می‌توان گفت ظاهراً رؤیت بدین معنا سبب می‌شود مراد از «لن» در «لن ترانی» در رابطه با دنیا باشد، چرا که مادامی که انسان در قید حیات دنیوی است و سرگرم اداره جسم و تن خویش و برآوردن حوایج ضروری، هرگز به چنین تشریفی دست نمی‌یابد و می‌گوید: تو ای موسی هرگز توانایی دریافت علم حضوری مرا در دنیا نداری، مگر اینکه بمیری و به ملاقات من درآیی، از خودی و من بودن درآیی تا نوعی از تجلی خدا را دریابی.

از طرف دیگر در عربی افعالی وجود دارند که به نام افعال قلوب معروفند از جمله اینها واژه «رای» می‌باشد که گاه با گرفتن دو مفعول و حتی سه مفعول بر معنایی غیر از دیدن با چشم یعنی دانستن و فهمیدن به کار می‌رود. بنابراین روشن است که رؤیت محصور در چشم نمی‌شود. در آیاتی از قرآن نیز رؤیت در معنای علم ظهور پیدا کرده است که به آنها اشاره می‌شود. البته ناگفته نماند مراد از رؤیت در این آیات استنادی علم حصولی است، اما مراد از رؤیت در آیه ۱۱۴۳/اعراف چنانچه در سیاق آیه گذشت علم حضوری خدای تعالی است اما وجه ارتباط و اشتراک آیه شریفه با آیات استنادی در نشان دادن این مطلب است که «رأی» تنها در معنای دیدن با چشم نمی‌باشد و گاه در معنای علم و دانستن اعم از علم حصولی و یا علم حضوری استعمال می‌شود. آیات استنادی در معنای علم حصولی از این قبیل‌اند:

آیه: الم ترکیف فعل ربك باصحاب الفیل (۱/فیل) و (اولم یرالانسان انا خلقناه من نطفه فاذا هو خصیم مبین، آیه (۷۷/یس) افراء یتم ما تحرثون، (۶۳/واقعہ). اولم یرالذین کفروا ان السماوات و الارض کانتا رتقا فَفَتَقْنَهُمَا و جعلنا من الماء کل شی حی افلا یؤمنون (۳۰/انبیاء)، آیه فسیرالله عملکم و رسوله و المؤمنین (۸۴/توبه) که آیه اخیر معنای رأی را در معنای علم

حضور می‌رساند چرا که علم خداوند بر اعمال انسان‌ها قطعاً علم حصولی نیست. رؤیت خداوند در آیه شریفه آگاهی وی بر حقیقت اعمال بندگانش است. علامه حلی برای مقابله با اشاعره و فضل بن روزبهان و در جهت محکوم کردن عقاید ایشان، که رؤیت جسمانی خداوند را در دنیا محال و در آخرت اثبات می‌نمودند، این نوع رؤیت را هم در دنیا و هم در آخرت نفی نموده است و مراد از لن را نفی در دنیا و آخرت می‌داند در حالی - که قرینه‌ای بر جسمانی بودن رؤیت در آیه وجود ندارد و اگر علامه حلی نفی رؤیت جسمانی می‌کند بر اساس بافت و مفهوم سیاق کلی آیات قرآن است و استناد ایشان به آیه ۱۵۳/نساء مبنی بر درخواست رؤیت جسمانی خدا از جانب قوم موسی ارتباطی با سیاق آیه ۱۴۳/اعراف که درخواست موسی بر رؤیت قلبی است ندارد. در نتیجه معلوم می‌شود نفی رؤیت جسمانی در دنیا و آخرت از جانب وی فقط بر اساس دیدگاه کلامی وی و در تقابل با اشاعره بیان شده است.

تحلیل نظر فضل بن روزبهان

اولین اشکالی که بر نظر فضل ابن روزبهان در بیان اعتقاد اشاعره وارد است این است که ایشان معتقدند: اگر چه خصوصیات اجسام در باره خدای تعالی جاری نیست اما رؤیت خداوند با چشم امکان‌پذیر است، در پاسخ به اعتقاد اشاعره باید گفت: رؤیت دارای معنای مشهوری است که همان دیدن با چشم است؛ در این صورت باید جهتی باشد و برای رایی حاسه‌ای، تا آن رؤیت محقق گردد. حال آنکه خدا جهتی ندارد تا در مقابل دیدگان قرار گیرد، اما اگر رؤیت بر معنای دیگری اطلاق گردد یعنی انکشاف تام و علم حضوری و با توجه به اینکه خدا مادی و محسوس نیست قطعی و مسلم است که از دریچه چشم صورت نمی‌گیرد (حسینی مرعشی، ص ۱۲۳).

ظاهراً گفتار فضل ابن روزبهان مبنی بر درخواست موسی از برای رؤیت جسمانی خدا، با سیاق آیه ۱۴۳/اعراف و با سیاق آیاتی که مربوط به ادراک انبیاست و با بافت کلی مفاهیم قرآن سازگاری ندارد زیرا چنین درخواستی لایق شخصی مثل حضرت موسی با این همه زمینه درخشان در دریافت عنایات الهی نیست.

از طرفی رؤیت شهودی پروردگار و تجلی او در آخرت امکان‌پذیر است خدای تعالی تحقق رؤیت را بر استقرار کوه بعد از تجلی خدا بر او معلق می‌سازد و این خود دلیل آشکار بر عدم امکان رؤیت می‌باشد عدم استقرار کوه در مکان خود، نشان می‌دهد مادامی که موسی در این حیات دنیوی است، هرگز به علم حضوری خدا دست نخواهد یافت و این درخواست سنگینی است که در این نشأ دنیایی تحقق‌پذیر نخواهد بود. توبه موسی و استغفار وی علتی جز طلب بی‌موقع وی در دریافت علم حضوری خداوند ندارد چرا که اگر مراد دیدن با چشم بود چنانچه ذکر شد معنا نداشت مقام شامخ پیامبری از عدم امکان این امر ساده مطلع نباشد تا به واسطه این درخواست جاهلانه در پیشگاه خداوند زبان به استغفار گشاید (طباطبائی، ص ۲۳۸).

فضل ابن روزبهان «لن» موجود در «لن ترانی» را ابدیتی می‌داند که تنها ظرف حیات دنیوی را برای رؤیت جسمانی نفی کرده و شامل رؤیت جسمانی در آخرت نمی‌شود و برای اثبات ادعای خویش به آیه (۹۵ و ۹۶/ بقره) استدلال ورزیده است و بیان می‌دارد که «لن» موجود در «لن ترانی» بمانند لن در «لن یتمنوه ابداً» ابدیتی است که تنها ظرف حیات دنیوی را فرا می‌گیرد. آنچه این دو آیه را از یکدیگر تفکیک می‌کند و باعث مردود شمردن استناد فضل ابن روزبهان به آن می‌گردد این است که آیه «۹۵ و ۹۶/ بقره» اولاً مربوط به اعمال دنیوی یهودیان بوده که اساساً در ظرف حیات دنیا صورت می‌گیرد نه آخرت، زیرا در تفاسیر ذیل آیه شریفه آمده است مراد از «ما قدمت ایدیهم» در ادامه آیه، اعمال یهودیان است که معاصی و نافرمانی‌ها، زشتی‌ها و تکذیب کتاب آسمانی و پیامبر خدا را شامل می‌شود. تمامی اینها مواردی است که در حیطه این حیات دنیایی صورت می‌گیرد (رازی، ص ۳۸۷). ایشان هرگز آرزوی مرگ در دنیا نمی‌کنند زیرا در بواطن خویش بر مسئله کاذب بودن ادعاهایشان واقف‌اند و از اعمال زشت خویش باخبرند پس چرا آرزوی مرگ کنند که نه تنها بهشت‌برین در انتظار ایشان نیست بلکه عقوبت سختی نیز دامنگیرشان خواهد شد. با دقت در سیاق آیه مذکور مشخص می‌شود که وجود قرینه در آیه شریفه «لن یتمنوه ابداً» و قرائنی که حکایت از وجود آنها در ظرف حیات دنیوی دارد سبب مقید ساختن آیه شریفه شده است این در حالی است که در سیاق آیه ۱۴۳/ اعراف مراد از رؤیت، تجلی است که ظرف آن حیات اخروی است یعنی آیه، لفظی آشکار بر رؤیت جسمانی و یا عدم آن ندارد از این اطلاق، روزبهان جسمانی بودن رؤیت و نفی آن را در

دنیا و اثبات آن را در آخرت استفاده کرده و استناد به آیه ۹۵ و ۹۶ بقره نموده که مربوط به قضایای دنیوی است و تماماً از نظر سیاق مربوط به دنیاست و در آنها قرآنی دال بر این مطلب وجود دارد. بنابراین این آیه تفاوت ماهوی با آیه ۱۴۳/اعراف دارد. مسئله رؤیت در آیه ۱۴۳/اعراف هیچ قید و قرینه یا لفظی آشکار مبنی بر رؤیت جسمانی و نفی آن در دنیا و اثبات آن در آخرت ندارد و از سیاق آیات مربوط به خدا و ذات و صفات او و مقام انبیا و سیاق لغوی کلمه رؤیت که رؤیت شهودی و قلبی را در کنار رؤیت جسمی شامل می‌شود و اندکاک کوه بعد از تجلی، مفهوم تجلی و علم حضوری از برای رؤیت درخواستی موسی دانسته می‌شود که دنیا ظرف آن نیست. لذا نظر فضل ابن روزبهان با توجه به سیاق آیه و سیاق آیات دیگر قرآن که از قرائن نا پیوسته کلام است، مطابقت ندارد.

تحلیل نظر قاضی مرعشی

قاضی همانند علامه حلی در مقابله و رویایی با اشاعره و فضل ابن روزبهان که درخواست موسی را حمل بر رؤیت جسمانی کردند، نفی «لن ترانی» را به رؤیت جسمانی خدا در دنیا و آخرت تعمیم داده است. این دیدگاه کلامی امامیه است، اما اینکه رؤیت درخواستی موسی در آیه مزبور همین رؤیت جسمانی باشد با توجه به توضیحاتی که در تحلیل دو نظر سابق آمده، به هیچ وجه صحیح نیست.

به نظر می‌رسد قاضی برای محکوم کردن اشاعره و روزبهان سعی در آوردن دلایل بیشتری دارد تا آنجا که نفی لن در آیه را غالباً برای مستقبل می‌داند و می‌گوید: در بیشتر اوقات نفی لن به سمت مستقبل می‌رود بنابراین به دلیل مطلق بودن لن، نفی ابد را می‌رساند نه به دلالت حرف نفی بودنش؛ علاوه بر اینکه ابدیت لن از گفته‌های علمای لغت ثابت شده است. قاضی تلاش دارد که اشاعره را محکوم کند از این رو معنای لغوی نفی لن را به سمت مستقبل و بالتبع آخرت می‌برد و تا آنجا می‌رود که همانند اشاعره رؤیت مذکور در آیه را جسمانی گرفته و تنها تفاوتش با آنان در این است که مفهوم رؤیت جسمانی را در آخرت نیز نفی می‌کند برخلاف اشاعره که آن را در آخرت جایز می‌دانند و حال آنکه سیاق آیه، مربوط به تجلی و علم ضروری از نوع حضوری است نه رؤیت جسمانی و این پرسش از این علمای شیعه قابل طرح است که به چه دلیلی رؤیت مذکور را جسمانی گرفته‌اند تا نیاز باشد نفی لن را تا

آخرت ادامه دهند؟ عدم رؤیت جسمانی خدا به دلیل آیات دیگر و دلایل عقلی و نقلی قابل اثبات است نه اینکه آیه مذکور مربوط به رؤیت جسمانی باشد تا بحث بر سر حرف لن شود و ابدیت در دنیا و آخرت را برای آن اثبات کرد. مرعشی مخصص دانستن آیه "وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره" (قیامت/۲۲) بر آیه ۱۴۳/اعراف که فضل ابن روزبهان ادعا کرد را صحیح نمی‌داند در حالی که آیه مذکور می‌تواند مخصص باشد ولی نه در معنای رؤیت جسمانی که اشاعره گفتند بلکه در معنای تجلی و علم حضوری همچنین در منابع لغت و تفاسیر «الی ربها ناظره» را انتظار فضل و بخشش خدا، نگاه به رحمت یا نعمت خدا معنا کردند (طوسی، ص ۱۹۷؛ طبرسی، ص ۳۹۷؛ مصطفوی، ص ۱۶۵؛ شبر، ص ۵۷۸؛ قمی، ص ۳۹۷). به هر حال معنای علم حضوری که به نحوه‌ای از شعور که از راه چشم یا فکر و استخدام دلیل نباشد، با آیه مذکور منافاتی ندارد.

نتیجه

سیاق، جایگاه ویژه‌ای در بیان آیات دارد که هرگاه از آن غفلت شود شایبه تفسیر به رأی در آن دیده می‌شود. اشاعره و فضل ابن روزبهان آیه را حمل بر مذهب کلامی خویش گرفته‌اند و رؤیت درخواستی موسی را جسمانی و نفی آن را فقط در دنیا می‌دانند. متکلمان شیعه نظیر علامه حلی و قاضی شوشتی در صدد ابطال دیدگاه آنان بوده و در تقابل با آنان آیه را حمل بر رؤیت جسمانی و نفی آن را در دنیا و آخرت دانستند و از این طریق رؤیت جسمانی خدا را رد کردند. شایان ذکر است حتی متکلمان شیعه وارد دیگر مباحث رؤیت یعنی رؤیت قلبی و علم حضوری خداوند نمی‌شوند و به این حد یعنی عدم امکان رؤیت خدای تعالی با چشم، در دنیا و آخرت بسنده می‌کنند. بر این اساس نه تنها برخی از مفسران بلکه متکلمان نیز مراد از "لن" موجود در لن ترانی را در مورد عدم رؤیت جسمانی خدای تعالی به عنوان لن مؤکد ندانسته‌اند بلکه از باب ابدیت می‌دانند. در صورتی که با توجه به سیاق آیه باید گفت: آیه «لن ترانی» مربوط به رؤیتی جسمانی نیست تا لازم شود نفی «لن ترانی» به مستقبل و قیامت ادامه پیدا کند، بلکه طلب علم حضوری خدای تعالی است و لذا لن در اینجا لن ابدیتی نیست و این می‌تواند برای موسی که بنده صالح خداوند است در زمانی که از این جسم و متعلقات آن خارج شود صورت گیرد، زیرا چنین درخواستی (یعنی طلب رؤیت با چشم) لایق شخصی مثل حضرت موسی با این همه زمینه

درخشان در دریافت عنایات الهی نبوده است. از طرفی دیگر مشروط گشتن رؤیت خدا بر استقرار کوه با وجود تجلی خدا بر آن می‌رساند که موسی این تجلی را هم در دنیا نخواهد داشت و بر اساس این معنا، یعنی طلب علم حضوری از جانب موسی، معنای توبه موسی روشن خواهد شد، زیرا اجابت درخواست او در این دنیا با توجه به اشتغال روح به تدبیر بدن امکان پذیر نبوده و طلب او بی موقع بوده است. در واژگان عربی و آیاتی از قرآن هم اگر چه الفاظی دال بر رؤیت به کار رفته است، اما در معنای علم و دانستن است که معنای رؤیت جسمانی را ندارد.

آیه استنادی فضل ابن روزبهان (بقره ۹۶/۹۵) تفاوتی ماهوی با آیه شریفه لن ترانی داشته چرا که آیه «ولن یتمنوه ابدا» دارای قرینه‌ای است که حکایت از قضیه دنیوی دارد، اما در آیه لن ترانی قیدی آشکار برای رؤیت جسمانی در آخرت و نفی آن در دنیا وجود ندارد. این در حالی است که در سیاق کلمات آیه (۱۴۳/عراف) قرائنی دال بر مقید کردن آن وجود ندارد و لذا آیه به صورت مطلق بیان گشته است و اگر فضل بن روزبهان می‌خواست از آیه رؤیت جسمانی را در آخرت برداشت کند، باید به دلیل سیاقی استناد می‌ورزید در حالی که چنین دلیلی نیز وجود ندارد. علامه حلی و قاضی شوشتری در نقد گفتار اشاعره و روزبهان درصدد اثبات عدم رؤیت جسمانی خدا در دنیا و آخرت بودند و تا اندازه‌ای از سیاق آیه غفلت ورزیدند زیرا رؤیت مذکور در آیه را ابتدا همانند اشاعره جسمانی پنداشته و در نتیجه معنای نفی «لن» موجود در آیه را به آخرت نیز تسری دادند.

در آخر ذکر این نکته ضروری است که در مورد رؤیت حق تعالی نظر دیگری نیز برگرفته از نظریه عارفان وجود دارد که طبق آن رؤیت خداوند هم در دنیا و هم در آخرت امکان پذیر است مشروط بر اینکه به واسطه طی مراحل عرفانی سیر انسان به سوی خداوند، انسان به مقام فنای فی الله برسد. انسان سالک می‌تواند با رسیدن به مقام فنا به اندازه سعه وجودی خود، خدا را با قلب شهود کند. موسی کلیم الله (ع) شهود کامل را طلب کرد و جواب آمد که تو آن نیستی که به این مقام بار آیی چرا که شهود قلبی کامل برای کسی میسر است که دنیا و آخرت را در نوردیده باشد، مانند پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنان (ع)، ولی حد و قدر حضرت موسی (ع) محدود بود و هنوز به این مقام برین واصل نشده بود، زیرا همان‌گونه که همه انبیا یکسان نیستند (لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض) (سوره/۵۵) و تمام رسولان نیز همسان نیستند (تلك

الرسول فضلنا بعض النبيين على بعض (بقره/ ۲۵۳)، مقام‌های معنوی مانند شهودهای قلبی نیز همتای هم نخواهند بود (جوادی آملی، ص ۲۶۶). طبق این نظر مراد از عدم امکان رؤیت خداوند از جانب موسی در آن مقطع دنیایی بوده است زیرا حد و قدر موسی در آن مقطع محدود بوده و هنوز به این مقام برین واصل نشده بود، بر اساس این معنا یعنی طلب علم شهودی از طرف خدا از جانب موسی، معنای توبه حضرت موسی، توبه از درخواست او در این مقطع زمانی دنیا بوده به این معنا که طلب او بی موقع بوده است زیرا نفی امکان رؤیت شهودی موسی از جانب خداوندگار به اقتضای شرایط روحی و زمانی وی صورت پذیرفته است، لذا مراد از لن، نه به- معنای ابدیت محض است بدین مضمون که چون موسی (ع) در آن موقع نتوانست خدا را مشاهده کند پس هیچ کس را یارای وصول به علم شهودی (حضور) خداوند نخواهد بود، بلکه علم شهودی خداوند برای کسی که به مقام فنا رسیده باشد، امکان پذیر است و لذا طبق این نظر می- توان گفت: چون حکم عقلی تخصیص بردار نیست این شهود هم در دنیا و هم در آخرت به شرط جمع شرایط ممکن است. به نظر می‌رسد نظر عرفا هم با سیاق آیات منافاتی نداشته باشد.

منابع

- آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- ابن فارس، احمد، معجم المقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد ابن ابی مکرم، لسان العرب، قرن ۷، انتشارات دارالصادر، بیروت، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
- الله وردیخانی، علی، سفر به کعبه جانان، ج ۳، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- امین اصفهانی، مخزن العرفان، ج ۸، تهران، نهضت زنان مسلمان. ۱۳۶۱.
- بابایی، روش‌شناسی تفسیر، ج ۳، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت)، تهران، ۱۳۸۷.
- بحرانی، سید هاشم، البرهان، ج ۲، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- بروجردی، ابراهیم، تفسیر جامع، ج ۴، تهران، صدر، ۱۳۴۱.
- بروسوی، اسماعیل، روح البیان، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵.
- جرجانی، حسین، تفسیر گزیر، ج ۳، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.

- جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، (توحید در قرآن)، ج ۲، چ ۳، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حسینی مرعشی تستری، نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۱، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۷ق.
- حلی، جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بی جا، بی نا، ۱۳۱۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، مفردات، دارالعلم شامیه، دمشق، ۱۴۱۲ق.
- زمخشری، ابوالقاسم، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل، ج ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
- شبر، عبدالله، تفسیر شبر، ج ۱، بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۲ق.
- صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ج ۸، چ ۵، امیرکبیر، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۲، ۵، چ ۲، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق .
- طبری، ابن جریر، جامع البیان، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی التفسیر القرآن، ج ۵، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۶۶. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
- عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، ج ۴، مشهد، کتابفروشی بستان، ۱۳۶۳.
- فراهیدی، حریر بن احمد، کتاب العین، چ ۲، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن، دارالقرآن الکریم، (دفتر مطالعات تاریخ و معارف، ۱۴۱۵ق.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ج ۲، تفسیر الصافی، مشهد، دارالمرتضی للنشر، بی تا.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی. ج ۲، قم، دارالکتاب، بی تا.
- گنابادی، سلطان محمد، بیان السعاده فی مقامات العبادة، ج ۲، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۵، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۶.
میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار وعده الابرار، ج ۳، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
نجم الدین رازی، مرصاد العباد، ج ۸، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.26/ Spring 2011

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbaryan, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Hassan Ahmadi, PhD; Reza Akbari, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Ebrahim Dadjoy, PhD; Esmail Darabkolai, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Saleh Hassan Zadeh, PhD; Einollah Khademi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, PhD; Hosein Valeh, PhD;

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office, Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayeneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.ISC.gov.ir
www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in :1390

ABSTRACTS

- Monistic Cosmology in the Light of Transcendental Wisdom*, Mohammad Reza Ershadinia, PhD 191
- Izafeye Ishraqiyyeh: Sohrevardi's Theory of causality and Its Impact on Davani and Mirdamad*, Reza Akbarian, PhD- Nafiseh Nojaba 193
- The Maxim of the Ultimately Simple in Mulla Sadra's Transcendental Wisdom and Its Comparison with 'the Plurality in Unity' in Ibn Arabi's Mysticism
Morteza Shajari, PhD- Leila Ghorbani 195
- The Position of the Principle of Causality in Scientific Explanation*,
Reza Sadeghi, PhD 197
- 'Space' and 'Empty Space' from Avicenna's and Abulbarakat Baqdadi's
Perspective, Gholamhossein Rahimi, PhD- Abdorasool Emadi 199
- Illusion of Inconsistency in Aristotle's Definition of 'Time'*,
Hassan Fathi, PhD - Cyrus Alipour 201
- A Survey of References to Quranic Verses in Theological Discussions of Ehghagh-Al Hagh from the Context Perspective: The Case of Vision of God*, Azam Pacham, PhD-Parvin Nabyan, PhD -Azam Abdar 203
- ۹ جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه، دکتر محمدرضا ارشادی‌نیا
- ۳۸ نظریه سهروردی در باب علیت و تأثیر آن بر محقق دوانی و میرداماد،
دکتر رضا اکبریان - نفیسه نجبا
- ۶۴ قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با «مقام کثرت در وحدت» در
عرفان ابن عربی، دکتر مرتضی شجاری - لیلا قربانی
- ۸۸ جایگاه اصل علیت در تبیین علمی، دکتر رضا صادقی
- ۱۱۳ "مکان" و "خلاء" از دیدگاه ابوعلی سینا و ابوالبرکات بغدادی،
دکتر غلامحسین رحیمی - عبدالرسول عمادی
- ۱۴۲ ابهام تعارض در تعریف ارسطو از زمان، دکتر حسن فتحی - سیروس علیپور
- ۱۶۹ بررسی استناد به آیات قرآن در مباحث کلامی کتاب احقاق الحق از منظر سیاق
(مورد مطالعه رؤیت خدا)، اعظم پرچم - پروین نبیان - اعظم آبدار

Monistic Cosmology in the Light of Transcendental Wisdom

Mohammad Reza Ershadinia, PhD*

Abstract

The highest level of theorization and the exaltation of worldview and the wonderful deep image of the unity of creation can be seen in the way the concept of 'haqiqah and raqiqah' or the graded unity of being has been used in transcendental wisdom. This was Sadra's initiative which was introduced and made the competing schools of philosophy lag behind. This concept has been used extensively in philosophical explanations. The followers of the transcendental wisdom, based on their common logic, have interpreted it as the predication of 'hiqiqah and raqiqah' and have used it in explaining the unity of apparently incompatible predicates. This concept has been very useful in dealing with a large number of philosophical issues and has played a major role in depicting the truth of the unity of existence and in explaining multiplicity and apparent inconsistency. Since this concept has not been studied as an independent topic, the present article intends to examine its position and importance in the area of worldview and to delineate its uses by drawing on transcendentalist philosophers. The secondary purpose is to deal with its conceptualization with an emphasis on its uses.

Key Terms: *haqiqah, raqiqah, exterior, interior,*
cosmology.

* Sabzevar Teacher Training University m.r.ershadinia@gmail.com

Izafeye Ishraqiyyeh: Sohrevardi's Theory of Causality and Its Impact on Davani and Mirdamad

Reza Akbarian, PhD*
Nafiseh Nojaba**

Abstract

Sohrevardi's illuminative theosophy includes innovative principles that one cannot find in the Peripatetic theosophy. It has become the basis for the subsequent generations of thinkers and has emerged as a turning point in the history of philosophy. The doctrine of Izafeye Ishraqiyyeh (illuminationist relation), which has been introduced as an explanation for the relation between cause and its effect, is one of the foundational principles of this philosophy. Since the causal relation necessarily leads to the relation between the creator and creature, Moslem philosophers before Sohrevardi tried to prove a deep relation between the two. As an example, Avicenna, by holding that the contingent is a composite of existence and quiddity and that the essential possibility of quiddity is the criterion of the dependency of entity to its cause considered the contingent as dependent on its cause for its existence. By rejecting some of the Peripatetic principles on the basis of Izafeye Ishraqiyyeh, Sohrevardi held that the effect has an illuminational relation with its cause and in this way he replaced contingency with luminous need. With such an interpretation, a deeper relation between the cause and its effect was established. Davani

and Mirdamad are among the followers of this theory who, despite giving a new interpretation of his theory to evade its defects, preferred Sohravardi's views to Avicenna's.

Key Terms: *Izafeye Ishraqiyyeh, cause, effect, Sohravardi, Mohagheghe Davani, Mirdamad.*

* Tarbiat Modaress University

** Tarbiat Modaress University

n_nojaba@yahoo.com

The Maxim of the Ultimately Simple in Mulla Sadra's Transcendental Wisdom and Its Comparison with 'the Plurality in Unity' in Ibn Arabi's Mysticism

Morteza Shajari, PhD*
Leila Ghorbani**

Abstract

According to Mulla Sadra, the right path that prophets have walked through is the true monotheism, which is based on the two principles of 'unity in plurality' and 'plurality in unity'. For monotheists at that level of monotheism, people are not the veil of God and God is not the veil of people. In his works, Mulla Sadra tries to explain this right path with the maxim: 'The ultimately simple is all things and is not any one of them'; the theme whose origins can be traced back to Plotinus and Ibn Arabi and his followers who have discussed it by interpretations such as 'the plurality in unity'. In Ibn Arabi's mysticism, God is the absolute being and the absolute being does not leave any space for the other, even in a dependent or related form of existence. This issue that is known as 'personal unity of being' has had the opportunity to be explained by Mulla Sadra. By expressing the well known saying that understanding the personal unity of being necessitates a level of understanding which exceeds the level of intellect, Mulla Sadra claims that he has been subjected to divine grace and that he has understood the personal unity of

being at the level of intellect and has brought forward arguments for his claim in his works. The present article aims at stating the base of the ultimately simple and explaining it through two statements of ‘analogical unity’ and ‘personal unity of existence’. An effort is made to adjust this maxim to the Sufis’ sayings and to find the similarities and differences.

Key Terms: *ultimately simple, unity of being, plurality
in unity, God’s appearance, true monotheism.*

mortezashajari@gmail.com
sadra-lg64@yahoo.com

* University of Tabriz
** phd Student in Tabriz University

The Position of the Principle of Causality in Scientific Explanation

Reza Sadeghi , PhD*

Abstract

The concept of explanation is among the major concepts of the philosophy of science whose relation with the principle of causality has been the center of a large number of discussions. Until the time positivism appeared, the common view was that the explanation of a phenomenon was synonymous with the statement of its causes. However, some of the positivists tried to define the concept of explanation through translating the explanatory relation to an inferential logical relation. By drawing on the views of contemporary followers of the principle of causality and examining the problems identified with positivism, the present article intends to clarify the point that the separation of the concept of explanation from the concept of causality is the underlying reason for the doubt raised on the totality and necessity of scientific laws and the baselessness of scientific predictions. The main argument is that due to the central role of the concept of the necessity of causality in the description and explanation of scientific research, it is vital to both physics and metaphysics.

Key Terms: *explanation, causality, necessity, essence,
noumentalism.*

* University of Isfahan

Rezasadeqi@gmail.com

‘Space’ and ‘Empty Space’ from Avicenna’s and Abulbarakat Baqdadi’s Perspective

Gholamhossein Rahimi, PhD*
Abdorasool Emadi**

Abstract

Space is the place for an object and empty space is the place devoid of any physical matter. Nowadays, these two concepts are taken for granted. However, based on the current state of knowledge, the two concepts of place and space are not considered the same; the former refers to the object and the latter to its environment. In general, there are two views about place. One considers it as the outer surface of object and the second views it as the three dimensions of space which encloses the object. Aristotle viewed place as the inner surface of the enclosing object or the outer surface of the enclosed one. Avicenna tried to support the view that the place of matter is neither the surface of dimension nor empty space; therefore, it is the ultimate border of the mentioned surface. To establish this concept, Avicenna tried to reject empty space with different arguments.

According to Abulbarakat Baghdadadi for the same reasons that place can be surface it can also be space; therefore, place refers to the whole space occupied by the object. It seems that Avicenna and Abulbarakat are each representative of one of the two views expressed about space. With regard

to empty space which is considered an impossibility by Avicenna, Abulbarakat rejects this view in detail and tries to prove the possibility of empty space.

Key Terms: *space, empty space, plenum, object, motion, Aristotle, Avicenna, Abulbarakat Baghdadi.*

* Tarbiat Modaress University rahimi_gh@modares.ac.ir

** Humanities and Cultural Studies Research Institute

Illusion of Inconsistency in Aristotle's Definition of 'Time'

Hassan Fathi, PhD*
Cyrus Alipour**

Abstract

In Aristotle's explanation and definition of 'time', two aspects can be found which are apparently inconsistent. On the one hand, Aristotle defines time as 'number of motion with respect to the before and the after'. On the other hand, none of his works evidence a continuous definition of number. Thus, it seems that he has considered time both continuous and discontinuous. The present article is an attempt to remove the ambiguity from his definition. Inspired by Aristotle himself and drawing on his commentator's suggested solutions, the article has tried to present a better more comprehensive solution for the inconsistency. The gist of the argument is that, first, number in the definition of time is not the so called 'counting number' (e.g. 2 and 3) but it is the 'countable number' (e.g. 2 meters or 3 hours); and second, it is by the interference of the soul as the agent of the recognition of the before and after of the movement that time assumes an enumerative state. The emphasis on the role of the soul as the agent of the recognition can be regarded as the innovative aspect of the present article in disambiguating Aristotle's definition of time.

Key Terms: *Aristotle, time, motion (change), magnitude, discontinuity, continuity.*

* University of Tabriz

fathi@tabrizu.ac.ir

**

philo.ghoghnoos@yahoo.com

A Survey of References to Quranic Verses in Theological Discussions of Ehghagh-Al Hagh from the Context Perspective: The Case of Vision of God

Azam Parcham, PhD *

Parvin Nabyan, PhD **

Azam Abdar ***

Abstract

Imamiyah, Ash'ariyyah and Mu'tazila theologians have expressed their views in their works with reference to Quranic verses, and they have done so even when trying to condemn one another for the expressed views. The question raised is whether the followers of different theological schools have paid enough attention to the context of the verses they have referred to and whether the context of use can be the source of different interpretations.

Alamah Shushtari in Ehghagh-Al Hagh has drawn on Allameh Helli for Shiite theology and to Roozbehan for Ash'ari theology to provide support for the Shiite theological views and a critique of Ash'ari theological views. In their discussions, there are references to Quranic verses. The present article intends to explore the three theologians' references to Quranic verses from the perspective of their context of use. The exploration will clarify the point that Roozbehan, in his reference to verse No. 143/Araf in his discussion of the vision of God, has misinterpreted the verse by using it in a physical sense and by doing so has imposed his

theological view on its interpretation. Due to their efforts to reject Roozbehani's views and in effect the Ash'ari theological views Alameh Helli and Ghazi Shushtari, have, to some extent, ignored the verse's content of use.

Key Terms: *Quran, context, vision, Ehghagh-Al Hagh, Emamiyah, Ash'ariyyah.*

* University of Isfahan

** University of Isfahan

azamparcham@gmail.com