

## انحاء تأثیر گزاره‌های برخاسته از تجربه بر الهیات بالمعنی الاعم

احمد میرزایی<sup>۱</sup>

### چکیده

وقتی سخن از تأثیر گزاره‌های برخاسته از تجربه بر فلسفه می‌آید، ذهن به یک صورت خاص آن منحرف می‌شود؛ اینکه گزاره تجربی در مقدمات استدلال الهیاتی به کار برود. اما باید توجه داشت که از نظر عقلی، فروض متعددی برای تأثیر تجربه و دانش‌های برخاسته از تجربه بر الهیات بالمعنی الاعم متصور است که اتفاقاً بعد از مراجعه به کتب فلسفی برای انواع متعددی از آن مصادیقی می‌یابیم. همان‌طور که در ادامه مشاهده خواهید کرد، اصل اینکه این تأثیرگذاری انحاء متعددی دارد، در کلمات بزرگانی همچون شهید مطهری مورد اشاره قرار گرفته است. ولی طبق تحقیقات انجام شده، هیچ‌یک از متفکران معاصر، انحاء این تأثیرگذاری را استقصاء نکرده‌اند. بدیهی است که آگاهی از این انحاء تأثیر می‌تواند راهنمای خوبی برای فیلسوف در فهم صحت و سقم استدلال‌های فلسفی باشد.

در این مقاله در صدد استقصاء انواع تأثیرگذاری هستیم و در مجموع هشت دسته از تأثیرات طبیعیات بر الهیات بالمعنی الاعم را شناسایی کرده‌ایم و حتی‌المقدور برای هر یک مثالی از کتاب الشواهد الربوبیه به‌عنوان یک دوره موجز و پخته در حکمت متعالیه بیان کرده‌ایم.

**واژگان کلیدی:** تأثیر طبیعیات بر الهیات، تأثیر علوم تجربی بر فلسفه، تأثیر تجربه بر فلسفه.

## مقدمه

از دیرباز مباحث طبیعیاتی در مباحث فلسفه اولی تأثیراتی داشته است و حتی در بسیاری از کتب فلسفی به عنوان مقدمه مباحث الهیات مطرح شده است. همانطور که در این مقاله خواهید دید، بسیاری از بزرگان فلسفه، به ذکر برخی از تأثیرات طبیعیات بر الهیات بالمعنی الاعم پرداخته‌اند، اما طبق بررسی‌های انجام شده تا کنون کسی، به طور کامل انحاء تأثیر طبیعیات بر الهیات بالمعنی الاعم را مورد بررسی قرار نداده است.

ممکن است چنین تصور شود که در فلسفه مشاء، این تأثیر پررنگ است و کمتر به ذهن برسد که این تأثیرات در حکمت متعالیه نیز شایع باشد.

در این نوشتار هشت نوع تأثیر طبیعیات بر الهیات بالمعنی الاعم مورد بررسی قرار می‌گیرد و سعی می‌کنیم برای هر یک از اقسام، حداقل یک مثال از حکمت متعالیه ذکر کنیم و سعی کردیم که حتی المقدور مثال‌ها از کتاب الشواهد الربوبیه به عنوان یک کتاب پخته و البته موجز در حکمت صدرایی انتخاب شود.

شاید ابتدا از واژه «تأثیر» یک معنای آن، یعنی «به کار رفتن گزاره طبیعیاتی در مقدمات استدلال الهیاتی» به ذهن متبادر شود، در حالی که در اینجا مراد از «تأثیر» معنای عام آن است که شامل هر نوع تأثیر حتی تأثیر غیر مؤثر در نتیجه استدلال فلسفی، می‌شود.

به طور کلی می‌توان تأثیر طبیعیات بر الهیات را به ۸ دسته تقسیم کرد که در ادامه، در هر بخش یک نوع تأثیر را ذکر می‌کنیم و سپس به بررسی مثال یا مثال‌هایی از حکمت متعالیه در آن بحث، می‌پردازیم.

### ۱. اثبات وجود معنا یا همان طرح موضوع برای مباحث الهیاتی

یکی از اقسام وابستگی الهیات به تجربه و علوم برخاسته از تجربه این است که مصداق داشتن برخی از مفاهیم فلسفه اولی، به کمک تجربه ثابت می‌شود. در فلسفه اولی صحبت از مفاهیم متعددی است که اگر تجربه از میان برود، صرفاً توضیحاتی مفهومی خواهند بود که مصداق داشتن آن‌ها به عالم خارج و نداشتن آن، غیر معلوم خواهد بود؛ به عنوان مثال احکامی که برای مفهوم جسم در فلسفه اولی مطرح می‌شود به این صورت است که «اگر جسمی که در فلسفه اولی مطرح می‌شود در خارج وجود داشته باشد، دارای این احکام خواهد بود».

اما اینکه آیا واقعا در خارج جسم وجود دارد یا خیر که به دنبال آن این احکام بر آن بار شود، مسأله‌ای است که بدون استفاده از تجربه بیرونی امکان پذیر نخواهد بود.

توجه شود که ادعای ما این نیست که چون این احکام تحلیلی و مفهوم محور هستند، اگر در مصداق‌های خارجی مورد مواجهه قرار نگیرند، صرفاً ذهنی خواهند بود و ناظر به واقع نخواهند بود. مبنای معرفت‌شناسی واقع‌گرایانه این است (رک: حسین زاده، ۱۳۹۴) که اگر جسمی در خارج نباشد، باز هم قضایای فلسفی آن نفس الامر دارد و لذا صادق است. صحبت بر سر این است که احکامی که در فلسفه برای برخی از مفاهیم گفته می‌شود، بر اصل حقیقت آن‌ها بار می‌شود، خواه مصد

اقی در خارج داشته باشند و خواه نداشته باشند. شبیه اینکه گفته شود: «هر متحرکی محتاج به یک محرک است». این گزاره صادق است، حتی در ظرفی که هیچ حرکتی وجود خارجی نداشته باشد.

اما می‌دانیم که فیلسوف به دنبال این است که همین دنیای خارج متعارفی که داریم، تحلیل و تبیین کند و او به دنبال بیان ملازمات مفهومی با صرف نظر از وجود داشتن یا نداشتن آن‌ها در خارج نیست. غایت فیلسوف این نیست که صرفاً بگوید: «اگر متحرکی باشد، نیاز به محرکی دارد» بلکه غایت او این است که این گزاره را بگوید تا بعداً نتیجه بگیرد که پس حرکت‌هایی که در بیرون مشاهده می‌کنیم، نیاز به محرک دارند و اگر این مرحله بدون استفاده از تجربه امکان‌پذیر نباشد، برای فیلسوف نیز چندان ارزشی ندارد، چون صرفاً یک گزاره است که به درد حرکت‌های بیرونی نمی‌خورد؛ زیرا طبیعتاً گزاره کلی: «اگر متحرکی باشد، نیاز به محرکی دارد» یک گزاره صادق است که البته نمی‌دانیم آیا فعلاً در خارج متحرکی هست که بتوانیم وجود محرک در خارج را به دنبالش ثابت کنیم یا خیر.

لذا اشکال ما در واقع نمایی گزاره «هر متحرکی محتاج به محرکی است» نیست. این گزاره اگر با تکیه بر ضوابط منطقی صحیح ثابت شده باشد، گزاره‌ای صادق و حاکی از واقع است، حتی در ظرفی که هیچ متحرکی در خارج نباشد و نفس الامر دارد، زیرا این گزاره همین قدر معنا دارد که «اگر متحرکی در خارج باشد، احتیاج به محرکی دارد» و اما اثبات وجود موضوع خود در خارج به عهده خود این گزاره نیست بلکه نیازمند تجربه است. البته بدیهی است که هر یک از مفاهیم حرکت یا جسم، برای اینکه ببینیم وجود آن نیازمند تجربه است یا اینکه با استدلال فلسفی نیز وجود آن قابل اثبات است، جای بحث و بررسی دارد.

مشابه همین بحث در مورد مفاهیم بسیاری در فلسفه از جمله مقولات مختلف یا زمان یا امتداد و مفاهیمی دیگر قابل طرح است.

پس در این نوع تأثیر طبیعیات و علوم برخاسته از تجربه بر الهیات، صحبت بر سر صدق یا عدم صدق گزاره‌های الهیاتی نیست و همچنین صحبت از حکایت آن از خارج و عدم حکایت آن نیست بلکه صحبت بر سر مصداق داشتن یا نداشتن آن در خارج است و به دنبال آن در صورتی که نتوانیم با

ضوابط لازم برای استفاده از براهین مصداق داشتن این مفاهیم در خارج را نشان دهیم، به دنبال آن هرگونه نتیجه گیری در مورد عالم خارج بر اساس این قضایای حقیقتا صادق، مختل خواهد شد. در اینجا به این مناسبت لازم است که تأثیر فلسفه در گزاره‌های تجربی را نیز به مقدار نیاز مطرح کنیم تا برخی از شبهاتی که به این نوع تأثیرگذاری قابل طرح است، پاسخ داده باشیم:

### ۱-۱. تأثیر فلسفه بر طبیعیات

این مسأله؛ یعنی تأثیر فلسفه بر طبیعیات اصالتاً موضوع تحقیق ما نیست، بلکه به عکس موضوع تحقیق ما، تأثیر طبیعیات بر فلسفه (الهیات) است و لذا صرفاً به مقداری که به تحقیق ما مرتبط می‌شود به این موضوع می‌پردازیم.

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

«این علم (فلسفه اولی) علمی آزاد و رها از هر نوع احتیاج و تعلق به غیر خود است و سایر علوم به منزله بردگان و خادمانی برای این علم هستند؛ زیرا موضوعات آن‌ها تنها در این علم ثابت می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵)

ابن سینا مطلب را مشروح‌تر بیان می‌کند:

«زیرا مبادی هر علمی اخص از مسائل در علم اعلی است مثل مبادی طب در طبیعی و مساحت در هندسه پس عارض می‌شود در این علم که مبادی علوم جزئی را که از احوال جزئیات موجود بحث می‌کند، توضیح دهد. پس این علم بحث از احوال موجود و اموری که برا موجود است، می‌کند مثل اقسام و انواع تا اینکه به تخصیصی برسد که با آن تخصیص به موضوع علم طبیعی برسد تا آن را بسپارد به علم طبیعی و یا به تخصیصی برسد که با آن موضوع علم ریاضی حادث شود پس آن را به ریاضیات بسپارد و همین طور در سائر علوم.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۱۴-۱۵)

این مسأله نیازمند دقت نظر و تأمل از جهات متعددی است. اولاً باید خود ادعا که فلسفه

موضوع مثلا علم فیزیک را ثابت می‌کند، مورد بحث و بررسی قرار بگیرد و ثانیاً نسبت آن با کلام ما که عرض کردیم طبیعیات بر الہیات در اثبات موضوع تأثیر گذار است، روشن شود کہ تنها مسألہ دوم بہ تحقیق ما مربوط می‌شود و موضوع اول خارج از بحث ماست.

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

زمانی کہ فلاسفہ می‌گویند کہ اثبات وجود جسم برای فلسفہ بر عہدہ فلسفہ است، چہ منظوری دارند؟ آیا منظور آن‌ها این است کہ علم بہ جسم کہ از محسوسات است کہ در نتیجہ از بدیہیات است، بہ صورتی است کہ فلسفہ باید آن را در ہمین حال کہ امر بدیہی است، در اختیار فیزیک‌دان قرار دہد؟! طبیعی است کہ اگر علم بہ جسم از محسوسات باشد در نتیجہ بدیہی است و نیازی نیست کہ فیلسوف بیاید این دانش بدیہی را در اختیار فیزیک‌دان قرار دہد، چون خود فیزیک‌دان این بدیہی را می‌داند! ہمچنین علم بہ وجود بسیاری از موضوعات دانش‌های دیگر مثل علم بہ میکروب و امثال آن، از دایرہ بررسی‌های فلسفی فیلسوفان خارج است و طبیعی است کہ مراد این فلاسفہ از ادعای پیش‌گفتہ نباید چنین چیزی باشد و اگر ہم چنین چیزی باشد، پذیرفتنی نیست.<sup>۱</sup>

برخی اساتید در بیان مراد فلاسفہ مطلبی دارند کہ در می‌یابیم کہ مراد این است کہ در مورد اصل وجود جسم و سایر محسوسات در خارج، شبہاتی وجود دارد کہ برخی از این شبہات با روش فلسفی قابل حل و فصل و پیگیری است و از این جہت اصل اثبات وجود موضوع در خارج، وظیفہ فیلسوفان است. مراد ایشان از اینکه اثبات وجود موضوع وظیفہ فیلسوفان است، صرفاً بحث روشی است و نہ حتی اینکه این مسائل در دائرہ علم فلسفہ با تعریف متعارف آن است بلکہ چہ بسا این مسائل مربوط بہ معرفت‌شناسی یا فلسفہ‌های مضاف باشد و چون در گذشتہ چنین علومی بہ صورت مستقل وجود نداشته‌اند، فلاسفہ در فلسفہ از آن بحث می‌کردند. (رک: گلشنی و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۳۳۵-۳۳۸ و ۳۴۱-۳۴۳ و ۳۴۵-۳۴۶)

۱. البتہ در میان فیلسوفان بودہ‌اند کسانی کہ چنین برداشتی داشته‌اند ولی باید گفت کہ این برداشت قابل قبول نیست. مثلاً میرداماد در القبسات (میرداماد، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۹۱) می‌گوید: «و ایضاً اتمّ البحت عن موضوعات العلوم الجزئیة و اجزاء موضوعاتها جمیعاً، علی ذمّة العلم الاعلی الذی هو سید العلوم و مستخدمها باسرها... اثبات ہلیتہ البسیطة، و البحت عن الہیة البسیطة لای شیء کان من مطالب العلم الذی فوق الطبیعة.» (و ہمچنین بحث از موضوعات علوم جزئیہ و اجزاء ہمہ موضوعات آن‌ها بر عہدہ علم اعلی است کہ آن سید علوم و مخدوم ہمہ علوم است... اثبات ہلیة بسیطة و بحث از ہلیة بسیطة کہ برای چہ چیزی است از مطالب علمی است کہ فوق طبیعت است.)

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

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

«ضمناً این نکته باید ناگفته نماند که اینکه می‌گوییم یک علم خود نمی‌تواند متکفل اثبات وجود موضوع خود باشد و یا اینکه یک علم جزئی نمی‌تواند وجود موضوع علم دیگر را ثابت کند، مقصود اثبات از طریق برهان است و در حقیقت معنی سخن این است که این نوع برهان داخل در آن علم نیست بلکه داخل در فلسفه اولی است؛ اما از طریق تجربه، مطلب دیگری است. آنچه از طریق تجربه اثبات می‌شود از قبیل وجود فلان حیوان ذره بینی یا فلان میکروب یا فلان ستاره، می‌توان گفت داخل در هیچ علم جزئی نیست. مثلاً کشف وجود فلان میکروب که در بهداشت و بیماریهای انسان مؤثر است، از آن جهت که درباره تأثیر این حیوان ذره بینی در بدن انسان بحث می‌شود داخل در طب است و از آن جهت که اثبات وجود یک حیوان می‌شود داخل در فلسفه است؛ همچنان که صدر المتألهین در صفحه ۵ تعلیقات شفا می‌گوید که بحث طبیعیین از «محرك اول» از آن جهت که از محرکیت او برای اجسام بحث می‌شود بحث در احوال جسم است و در [الهیات] از وجود فی نفسه واجب بحث می‌شود.» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۲۴۰)

همو در ادامه می‌فرماید:

«ولی می‌توان گفت مقصود از «چیزهایی که وجودشان احتیاج به اثبات دارد» امور غیر بدیهی و یا شبه بدیهی - یعنی اموری که منتهی به حس یا تجربه یا یکی دیگر از امور ششگانه می‌باشد - است و اگر نه، باید بگوییم پس همه حواس ما که وجود انسان و حیوان و گیاه و نبات را اثبات می‌کند مسائل فلسفه را اثبات می‌کند. اموری که با تجربه اثبات می‌شود - مانند امور حسی - در ردیف مبادی فلسفه است نه در ردیف مسائل فلسفه که تنها درباره امور نظری و غیر بدیهی بحث می‌کند. از نظر این فلاسفه - چنانکه می‌دانیم - تجربیات یکی از بدیهیات ششگانه است. پس به هیچ وجه اثبات وجود یک میکروب به وسیله تجربه یک مسأله فلسفی به شمار نمی‌رود.» (همان، ج ۷، ص ۲۴۱، پاورقی)

جناب استاد فیاضی هم به این نکته تصریح می‌کنند که:

«علمی متوقف بر فلسفه‌اند که موضوعشان بدیهی نباشد؛ زیرا امر بدیهی بر هیچ علمی متوقف نخواهد بود.» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۰۲)

همچنین خود ابن‌سینا در عبارتی مشابه این نکته تصریح می‌کند که به عنوان نمونه بحث از

جسم طبیعی که وجودش بدیهی است، نیاز به اثبات ندارد:

«و اما موضوع علم گاهی اوقات چنین است که واجب است هم تصدیق گردد و هم تصور شود، پس آنچه از موضوعات علم وجودش معلوم باشد و تعریفش مخفی باشد مثل جسم طبیعی، برای وجودش در علم بحثی قرار داده نمی‌شود بلکه صرفاً به تعریفش مشغول می‌شوند.» (ابن سینا، ۱۴۰۴/ الف، ج ۳، ص ۱۸۴)

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

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

## ۲. به کارگیری گزاره‌های طبیعیاتی در مقدمات استدلال به عنوان اصول موضوعه

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

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

«زیرا که بسیاری از امور مسلم در این علم (الهیات) از آن چیزهایی است که در علم طبیعیات مبرهن شده است مثل کون و فساد و تغییر و مکان و زمان و وابستگی هر متحرکی به یک محرک و منتهی شدن محرک‌ها به محرک اول و غیر این‌ها.» (ابن سینا، ۱۴۰۴/ ب، ص ۱۹)

اما بر اساس نگاه متفکران معاصر (برای نمونه رک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱ ص ۹۱ و نیز مطهری،

۱۳۷۶، ج ۶، ص ۴۷۷ و نیز طباطبائی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱)، چنین نوع وابستگی سبب ایجاد خلل در استدلال فلسفی می شود مگر اینکه بتوانیم با ایجاد تغییراتی در برهان، با ارائه برهانی بدیل برای برهان سابق، به صورتی مطلب را تقریر کنیم که ابتدای بر گزاره طبیعیاتی منحل شود.

### ۳. تشبیه و تمثیل و تقریب و ایده گیری

تولید علم حداقل<sup>۱</sup> دارای دو مقام است. یک مقام، مقام گردآوری و ایده پردازی و نظریه پردازی است و یک مقام، مقام داوری و تصمیم گیری نهایی است. در مقام داوری در فلسفه اولی، تنها داور مورد قبول، عقل است و اما در مرحله گردآوری، هیچ محدودیتی وجود ندارد.

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

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

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

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

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

این نوع استفاده از جهان بینی طبیعی قدیم در کلمات فلاسفه و حتی در فلسفه ملاصدرا بسیار است. صرفا به یک مثال از ملاصدرا توجه کنید:

۱. برخی از متفکرین معاصر مقام سومی را نیز برای علم در نظر گرفته اند که ملاحظه و نتیجه گیری است. رک: نویبان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴.

«پس حرکت به منزله شخصی است که روح وی عبارت است از طبیعت. همان طور که زمان به منزله شخصی است که روح او عبارت است از دهر. و نسبت طبیعت به نفس، مانند نسبت شعاع است به آفتاب که تعین و تشخیص او به تعین و تشخیص آفتاب است.» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۹۰)

#### ۴. نقض و ابطال گزاره های فلسفی توسط تجربه و طبیعیات

معمول متفکرین مسلمان در روزگار ما، این نوع تأثیر طبیعیات و جهان بینی طبیعی بر الہیات را نپذیرفته اند، زیرا گزاره طبیعیاتی و وابسته به تجربه بر اساس اشکالات مطرح شده، در حد یقینیات نیست و قدرت تعارض با یقینیات را ندارد هر چند که قدماء علی المبنای باید به آن قائل باشند و از تعارض بین مجربات و الہیات، به تناقض بخورند، زیرا همانطور که قبلاً گذشت هر دو را جزو بدیہیات می شمارند.

اما این تأثیر در میان متفکران مغرب زمین مفصلاً مورد بررسی قرار گرفته است و عده ای بر اساس مبانی خاص خود این را از تأثیرات مهم می دانند. (برای نمونه رک: باریور، ۱۳۹۳، ص ۶۹-۹۸ و نیز بویور، ۱۳۶۳)

اما فیزیک دانان غربی و حتی برخی از فلاسفه آن ها در مورد این مسأله به خلاف آنچه ثابت خواهیم کرد، عمل کرده اند و حتی در مسائلی که امکان توجیه آن با گزاره های عقلی وجود دارد، گزاره عقلی را با گزاره فیزیکی باطل کرده اند؛ مثلاً اصل علیت را به کمک اصل مانند (قانون اول نیوتون) رد کرده اند.

به خلاصه ای از گزارش ماجرا توجه کنید.<sup>۱</sup> جی اچ جینز در تبیین نظریه نیوتن این گونه می گوید: «اگر ذره ای ساکن بود، ساکن می ماند و اگر متحرک بود در همان امتداد و جهت و با همان سرعت، متحرک می ماند مگر این که نیرویی برای تغییر حالت سکون یا حرکت، دخالت کند، لذا حرکت ابدی، حالت عادی اشیاء متحرک است مگر این که مانعی دخالت کند.» (جی اچ جینز، ۱۳۵۴، ص ۲۷۱)

اگر چه نیوتن در مورد حرکت های دایره ای معتقدند که حتماً یک عامل خارجی موجب چنین حرکتی شده است، ملاحظه می شود که اصل «ماند» که یکی از سه اصل مهم مکانیک نیوتنی و سازنده جهان بینی پس از رنسانس است، ابتداء معارض با مطالب فلسفی انگاشته می شود. گویا این تقریر با صرف نظر از اصول فلسفی نگاشته شده است.

افسوس اینکه حتی خود این اصل جنبه تجربی صرف ندارد و خود فیزیکدانان تصریح می کنند

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

که صرفاً برداشت شده از یک حالت خیالی و تصور ذهنی است. آلبرت اینشتین و لئوپولد اینفلد در کتاب تکامل فیزیک می‌گویند:

«فرض کنیم راهی باشد کاملاً هموار و چرخ‌های بدون اصطکاک، در این صورت هیچ چیز، باعث ایستادن ارابه نمی‌شود، ارابه، برای همیشه به سیر خود ادامه خواهد داد، این نتیجه، فقط از تفکر درباره‌ی آزمایشی خیالی (ایده‌آل) به دست آمده که هرگز نمی‌تواند جامعه‌ی عمل بیوشد، زیرا که حذف همه‌ی اثرهای خارجی، غیرممکن است، این آزمایش خیالی همان برگه‌ای است که شالوده‌ی فیزیک مکانیک حرکت را بنیان نهاد.» (اینشتین و اینفولد، ۱۳۹۳، ص ۵۱)

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

« ما می‌توانیم با نگاهی عمیق‌تر به نظریات فلسفی فلاسفه‌ی مسلمان و نظریه‌ی «میل» بو علی سینا و نظریه‌ی «طبیعت مقهوره» صدر المتالهین و سکوت نظریات علمی نسبت به بود و نبود محرک، این مسأله را حل کنیم، به گونه‌ای که هیچ یک از دو نظریه‌ی علمی و فلسفی نافی یک‌دیگر نباشند. شیخ الرئیس بو علی سینا (قرن چهارم هجری) و شیخ ابو البرکات بغدادی (قرن ششم هجری) و ابن باجه‌ی اندلسی (قرن ششم هجری) با ارائه‌ی نظریات جدید در مورد فاعل حرکت قسری که مخالف نظریات حکمای یونان باستان بوده، در حقیقت محرک را قوه‌ای یا میلی و یا به تعبیر غربیان (impetus) می‌دانند که متحرک را به جلو می‌برد، از نظر اینان اگر چه حضور محرک در هر لحظه واجب است (اصل فلسفی) اما این محرک در درون متحرک است نه بیرون از آن. و این اندیشه حتی در میان فلاسفه‌ی غرب نیز مطرح شده است. شاید بتوان گفت که نفوذ اندیشه‌های مسلمانان در میان غربیان به وسیله‌ی ترجمه‌ی آثار بو علی سینا و ابن باجه در میان آن‌ها، مهم‌ترین دلیل بر ارائه‌ی چنین نظریاتی باشد. بو علی که حدود شش قرن قبل از گالیله زندگی می‌کرده، معتقد است که اگر تضاد و مانعیت هوا به عنوان یک ماده خارجی نباشد (کاهنده، میل) شیء پرتاب شده به واسطه‌ی وجود عامل «میل» در او، از مسیر خویش باز نمی‌گردد مگر بعد از برخورد با سطح فلک قمر چون معتقدند افلاک قابل شکاف نیستند، یعنی مانع قطعی برای ادامه حرکت متحرک هستند. (ابن سینا بی تا، ص ۱۵۵). صدر المتالهین نیز پس از ذکر اقوال چهارگانه، نظریه‌ی شیخ را بهترین راه می‌داند اگر چه در نهایت نظریه‌ی دیگری را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد که این نظریه نیز با قانون علمی (اصل ماند) هیچ منافاتی ندارد: «این دو عقیده‌ی آخری باطل هستند چون جذب و دفع، اگر تا آخر حرکت باقی نمانند، حرکت، به علتی غیر از این‌ها احتیاج پیدا می‌کند و اگر باقی بمانند، سؤال می‌شود که این دو علت از کجا حاصل شدند؟ مذهب تولید نیز باطل است چون لازم است، معلول، موجود باشد، هنگامی که علت وجود ندارد، و علت تأثیر کند، موقعی که معلول وجود ندارد. چون تمام این نظریات باطل شد، فقط نظریه‌ی دوم (میل) باقی می‌ماند.» (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۱۹) صدر المتالهین پس از نقل عبارت شیخ نکته‌ای را

اضافه می کند و آن، این است که اگر چه در اثر وارد شدن ضربه، بر جسم، یک میل و کشش در جسم پیدا می شود، اما منشأ مستقیم این میل و کشش چیست؟ آیا ضربه‌ی خارجی مستقیماً این میل را ایجاد کرده است؟ یا از بین رفتن زمان ضربه، میل نیز باید از بین برود، پس باید گفت ضربه‌ی غیر مستقیم به صورت علت معده شرایط را برای طبیعت و صورت نوعیه‌ی جسم به گونه‌ای تغییر داده است که از این به بعد، خود طبیعت جسم، حالت متحول شده و به طبیعت دیگر (طبیعت مقهوره) تبدیل شده است بدین معنی که تأثیر غیر مستقیم ضربه این است که طبیعت جوهری مقسور را تبدیل به طبیعت ثانوی کرده و اگر این طبیعت جوهری مقسور توسط موانع و عوائق تغییر نکند، این حرکت تا ابد ادامه خواهد داشت و اگر طبیعت جوهری، اولیہ باقی باشد اگر چه میل هم باشد باز باید به حالت اول خویش بازگردد ولی اگر طبیعت جوهری، ثانویہ باشد جز با موانع به طبیعت اول خویش باز نمی‌گردد. (همان) پس بر اساس این نظریه، حرکت دائمی و مستمر یک شیء، پس از ضربه، به واسطه‌ی این است که طبیعت مقهوره در پدیده، دارای طبیعت دیگری است و همان طبیعت که تا به حال سنگ را به طرف زمین می‌کشاند، حال او را به طرف آسمان می‌کشاند تا زمانی که مانع دیگر یا ضربه‌ی دیگر آن طبیعت ثانوی را از بین نبرد، این حرکت همچنان ادامه دارد، چون بازگشت به طبیعت اولیہ نیز، به عامل نیاز دارد.» (دوست محمدی، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۷) (با کمی تغییر در ارجاعدهی)

لذا همانطور که مشاهده کردید، مسأله نقض گزاره فلسفی حتی در حد اصل علیت در اوج و وضوح و قدرت، توسط اصل علمی، مشاهده می‌شود ولی این چنین چیزی در میان فلاسفه ما نیست و اگرچه در مسائلی به نقد اصل عقلی توسط اصل طبیعیاتی در فلسفه پرداخته‌اند ولی معمولاً در جایی است که دلیل عقلی واضحی پشتوانه اصل فلسفی نبوده است. به یک مثال توجه کنید:

«شاید برحسب کاوشی که در کلام بعضی از حکما کرده‌ای بگویی که اگر طبیعت به‌طور کلی خود را در اختیار نفس و مطیع امر و فرمان او قرار دهد و اعضا و جوارح را برخلاف مقتضای ذات خویش به قصد اطاعت از امر نفس تحریک دهد، هر آینه می‌باید هنگامی که نفس طبیعت را به انجام عملی فرمان می‌دهد، عجز و ناتوانی و خستگی در وی روی دهد و نباید تجاذب و تدافعی ما بین مقتضای نفس و مقتضای طبیعت به نام رعشه رخ دهد. ولی باید بدانیم که طبیعتی که خود قوه‌ای است از قوای نفس و نفس قسمتی از اعمال خود را مانند تحریکات داخلی و خارجی به وسیله آن انجام می‌دهد، غیر از طبیعتی است که در عناصر بسیط و در مرکبات موجود است. زیرا تسخیر نفس و استخدام یکی از آن دو طبیعت، امری است ذاتی نفس و موافق با مقتضای طبیعت. زیرا آن طبیعت، خود قوه‌ای است از قوای نفس که از جانب نفس در هنگام مباشرت تحریک جسم برانگیخته می‌شود و استخدام دیگری قسری و برخلاف مقتضای آن. پس آن طبیعتی را که نفس آن را در حرکات انتقالیه خود اولاً و بالذات به کار می‌برد بهیچ وجه تمرد از فرمان نفس ندارد زیرا این طبیعت، خود از جنود و قوای فرمانبر نفس و در ذات متحد با اوست.» (همو، ۱۳۶۰، ص ۸۷)

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

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

## ۵. تأثیر روشی و رویکردی

تأثیرات جهان بینی طبیعی بر الهیات تنها در دایره محتوایی تعریف نمی‌شود بلکه گاهی نوعی رویکرد یا روش خاص متعارف در طبیعیات، سبب تأثیراتی در الهیات شده است؛ مثلاً در متفکرین مغرب زمین نمونه این مسأله را داریم که انتظار داشته‌اند روش خاص ایشان در علوم طبیعی، در الهیات و فلسفه اولی نیز به کار رود و بر این اساس دچار قضاوت‌هایی در این زمینه شده‌اند.<sup>۱</sup> همچنین در میان متفکران مسلمان نیز رویکردها و اصول روشی در طبیعیات شیوع داشته است که گاهی به صورت ناخودآگاه به الهیات هم سرایت کرده است. به یک مورد توجه کنید:

«و اگر کسی گمان کند که در نباتات، نفس مجرد و مدبری است دارای شعور و تدبیر و منشأ این همه آثار شگفت‌انگیز، باید گفت که این پنداری است باطل و ناصواب و گرنه وجود نفس مدبر در نباتات وجودی بود عاطل و باطل» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۸)

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

۱. به عنوان مثال برخی از مناقشات هاوکینگ فیزیکدان معروف در اصل وجود خدا و براهین آن، به این صورت قابل تبیین است که انتظار داشته است که همه چیز با روش فیزیک مدرن قابل اثبات باشد و قالب روشی متفاوت با فیزیک مدرن قابل قبول نیست. اِرک هاوکینگ و ملودینو، ۱۳۹۰.

## ۶. تأیید مطلب فلسفی به کمک گزاره طبیعی

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

مرحوم شهید مطهری به این مسأله چنین می‌پردازد:

« درباره هدفداری تکامل دو گونه بحث می‌توان انجام داد: ۱- علمی؛ ۲- فلسفی. اگر از جنبه علمی بخواهیم بحث کنیم باید در احوال موجودات مخصوصاً موجودات زنده تجسس کنیم. تطورات و عواملی که منجر به آن تطورات شده است را تحت نظر قرار دهیم تا عملاً کشف کنیم که آیا طبیعت یک جریان هدفدار طی می‌کند یا نه؟ چنان که می‌دانیم از قدیم الایام نظام متن خلت همواره دلیل قاطعی برای اثبات اصل علیت غائی به شمار می‌آمده است. این مبحث، مبحث دلکشی است. بحث علمی و زیستی درباره هدفداری طبیعت بحثی است جالب و دامنه دار، ورود در آن از حدود این مقاله خارج است ما شما را به کتاب‌هایی از قبیل «سرنوشت بشر» تألیف لکننت دونوئی ترجمه عبد الله انتظام و کتاب «حیات و هدفداری» تألیف «ه. روویر» استاد کالبد شناسی دانشکده پزشکی و عضو فرهنگستان پزشکی پاریس، ترجمه دکتر عباس شبیانی، ارجاع می‌دهیم. اما اگر بخواهیم از راه فلسفی وارد این بحث شویم، تحلیل عقلانی ماهیت حرکت ما را به این نتیجه می‌رساند بدون این که نیازمند تجسس احوال موجودات زنده باشیم.» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۷۷۵)

در بررسی کل کتاب الشواهد الربوبیة ملاصدرا موردی نیافتیم که از مطالب طبیعیات به این صورت برای تأیید الیهات استفاده شود و تنها چیزی که به این سبک تأثیر طبیعیات بر الیهات نزدیک بود همان مورد سوم یعنی «تشبیه و تمثیل و تقریب و ایده‌گیری» بود.

## ۷. ایجاد زمینه برای تحلیل فلسفی

تهیه زمینه‌های جدید برای تحلیلهای فلسفی، هر علمی از تعدادی مسائل کلی و اصولی آغاز می‌شود، و با پیدایش زمینه‌های جدید برای تفصیل، و توضیح موارد خاص و جزئی گسترش می‌یابد، زمینه‌هایی که گاهی به کمک دیگر علوم پدید می‌آید. فلسفه نیز از این قاعده مستثنی نیست، و مسائل اولیه آن معدود است، و با نمایان شدن افقهای وسیعتری گسترش یافته و می‌یابد، افقهایی که گاهی با کندوکاوهای ذهنی، و برخورد افکار و اندیشه‌ها و گاهی با راهنمایی وحی، یا مکاشفات عرفانی کشف می‌شود، و گاهی هم به وسیله مطالبی که در علوم دیگر اثبات می‌گردد، و زمینه را برای تطبیق اصول فلسفی، و تحلیلهای عقلی جدیدی فراهم می‌کند، چنانکه مسائلی از

قبیل حقیقت وحی و اعجاز، از طرف ادیان و مسائل دیگری از قبیل عالم مثال و اشباح، از طرف عرفاء مطرح شده، و زمینه را برای تحقیقات فلسفی جدیدی فراهم کرده است، همچنین پیشرفت روانشناسی تجربی، مسائل جدیدی را فرا روی علم النفس فلسفی گشوده است. بنا بر این یکی از خدماتی که علوم برای فلسفه، انجام می دهند و موجب وسعت چشم انداز، و گسترش مسائل و رشد و باروری آن می شوند، این است که موضوعات جدیدی را برای تحلیل‌های فلسفی، و تطبیق اصول کلی فراهم می آورند. مثلاً در عصر جدید، هنگامی که نظریه تبدیل ماده به انرژی، و تشکیل یافتن ذرات ماده از انرژی مترکم مطرح شد، چنین مسأله‌ای برای فیلسوف طرح گردید، که آیا ممکن است در عالم ماده چیزی تحقق یابد، که فاقد صفات اساسی ماده باشد و مثلاً حجم نداشته باشد و آیا ممکن است، شیء حجم داری به شیء بی حجمی تبدیل شود، در صورتی که پاسخ این سؤال‌ها منفی باشد، نتیجه این خواهد بود، که انرژی فاقد حجم نیست، هر چند با تجربه حسی قابل اثبات نباشد. همچنین هنگامی که انرژی از طرف بعضی از فیزیکدان‌ها، هم خانواده حرکت معرفی گردید چنین سؤالی پیش آمد، که آیا ممکن است ماده هم که علی الفرض، از تراکم انرژی بوجود آمده از سنخ حرکت باشد، و آیا با تبدیل شدن به انرژی، یا تبدیل شدن بعضی از ذرات اتمی به میدان، بر طبق بعضی از فرضیه‌های فیزیک جدید، ممکن است ماده خواص ذاتی خود را از دست بدهد، و اساساً آیا ماده فیزیکی همان جسم فلسفی است، و چه نسبتی بین ماده فیزیکی، و مفاهیم دیگری از قبیل نیرو انرژی، میدان با مفهوم فلسفی جسم وجود دارد. (مصباح، ۱۳۶۶، ص ۱۱۲ و ۱۱۳) این‌ها که گفته شد، همگی تبیینی برای این مسأله است که علوم تجربی زمینه برای تحلیل فلسفی ایجاد می کند.

این مسأله از ضرورت‌های امروز ماست که باید بر پایه علوم تجربی جدید، فلسفه بعد العلم آن را تشکیل دهیم و به دلیل کم توجهی متفکران مسلمان به این مسأله و مسائلی دیگر، این کار را مادیون و فلسفه‌های غیر دینی انجام داده‌اند و در نتیجه قرائت رایج از علوم تجربی در جهان امروز، قرائتی غیر دینی است. اتفاقاً فلاسفه پیشین به این نکته توجه داشته‌اند و به نسبت به طبیعیات زمان خویش چنین اقداماتی را انجام داده‌اند و در سراسر کتاب الشواهد الربوبیه بارها مواردی را مشاهده می کنیم. به یک نمونه توجه کنید:

«و نیز از طرفی دیگر، به وسیلهٔ صنعت و علم مجسطی، وجود يك سلسله اجرام سماوی بسیاری که عدد آنها (به گفتهٔ ارسطو) بالغ بر پنجاه و یا بیشتر... و هریک دارای حرکات دوریه‌ای می باشند که هم از حیث مقدار و هم از حیث جهت مختلف و متفاوتند، بر حکما ثابت شده است و برای هریک از این اجرام کروی متحرك، قوه و نیروی محرکی است به نام محرك شوقی (و نفس فلکی) که دارای شوق و علاقهٔ غیر متناهی است (و بدین علت، خود نیز متحرك و غیر ثابت است) و همچنین برای او محرکی است ثابت و بی حرکت (به نام عقل مفارق) که تحریک وی بر سبیل

تحريك معشوق است نسبت به عاشق خویش. پس برای هر يك از این اجرام فلکی، دو محرك است. یکی مفارق عقلانی (که خود، مباشر و متصدی تحريك جرم فلکی نیست) و دیگری (محرکی که مزاوول و مباشر تحريك جرم فلکی است به نام) مزاوول و مباشر نفسانی که مایه قوام و تحقق جرم سماوی و صورت اوست. پس محرکات مفارق عقلانی، محرك نفوس افلاکند بدین جهت که مطلوب و معشوق نفوسند (همان‌طور که معشوق، عاشق را تحريك می‌کند) و محرکات مزاوول (یعنی نفوس فلکیه که متعلق به اجرام فلکیه‌اند) ماده و جرم فلکی را علی‌الدوام به حرکت در می‌آورند، بدین علت و سبب که طالب و عاشق وصال عقولند و طبیعت سماویات (یعنی ذات و ماهیت آنها) صورت این حرکات جسمانیه و اصل و مبدأ آنها است (زیرا متحرك، ذات و طبیعت و صورت ذاتیه و ماهیت آنها است) و نفوس سماویه صورت و مظهر و محل عشق و شوق آنها به وصال عقول‌اند و مجموعه افلاک و کرات سماویه همگی زنده و دارای درک و شعور و مقام و مرتبه تعقلند و همگی در حقیقت، عاشق جلال و جمال الهی و طالب و جویای اویند.» (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۱)

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

## ۸. تأثیر در تعریف مفاهیم

یکی دیگر از انحاء تأثیر طبیعت و جهان بینی تجربی آن روزگار بر الهیات این است که در تعریف مفاهیم فلسفی قیودی را ذکر می‌کنند که اگر آن دانش تجربی نبود، چنین قیودی ذکر نمی‌شد؛ به عنوان نمونه ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه تعریفی برای نفس می‌آورد که در شرح آن توضیح می‌دهد که برخی از قیود آن برای خارج کردن نفس فلکی است. به عبارت او دقت کنید:

«و به وسیله لفظ «ذی حیاة بالقوه»، نفوس فلکیه از تعریف نفس خارج می‌شوند، البته به رأی آنانکه نفس را متعلق به جسم فلک کلی و مختص به آن می‌دانند و کواکب و افلاک جزئیه مانند خوارج و تداویری که در داخل فلک کلی محیط بر آنها قرار گرفته‌اند در نزد آنها به منزله آلات و قوای موجود در آنها به منزله فروغ منشعب از آن نفسند (زیرا نفس فلکی با این نظریه، درست مانند نفس ارضی است که به بدن تعلق گرفته و افلاک جزئیه و قوای موجود در آنها به منزله آلات و قوا و

فروع اویند، همان‌طور که قوا و آلات و مراکز موجود در نفوس ارضیه، آلات و فروع آنهایند و در این صورت، نفوس فلکیه داخل در تعریف نفوس ارضیه می‌شوند و به وسیله قید ذی حیوة بالقوه از تعریف، خارج می‌شوند زیرا حیات موجود در نفوس فلکیه، حیات بالفعل است نه حیات بالقوه. زیرا نفوس فلکیه، ابداعی‌اند و در ابداعیات، همه‌چیز بالفعل است). و اما در نزد آنان که معتقدند به اینکه برای هر جسم کروی از اجسامی فلکی (اعم از کلی و جزئی)، نفسی است جداگانه و مختص به آن، نیازی به ذکر قید ذی حیاة بالقوه نیست (زیرا در این صورت، افلاک جزئیة به نام خوارج و یا تداویر، خود دارای نفسی مخصوص به خودند و هیچ کدام به منزلة آلات و فروع نفس کلی محیط بر آنها نیستند و بنابراین به وسیله قید آلی داخل در تعریف نفس ارضی نمی‌شوند) و لذا گروه کثیری از حکما این قید را در تعریف نفس ارضی نیاورده‌اند (زیرا ذکر این قید برای اخراج نفس فلکی است و با تقریر مذکور، نفس فلکی داخل در تعریف نفس ارضی نخواهد بود، چون این نفوس به وسیله قید آلی از تعریف نفس ارضی خارج شده‌اند). «(همان، ص ۱۸۸)

لازم به ذکر است که اولاً ما مبحث نفس را به تبع عملکرد ملاصدرا جزو الهیات دانستیم و لذا این مثال را مطرح کردیم.

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق/ الف). الشفاء (المنطق) (ج ۳). به تحقیق سعید زاید و دیگران. قم؛ مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق/ ب). الشفاء (الالهیات). تصحیح سعید زاید. قم؛ مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. \_\_\_\_\_ (بی تا). الشفاء (الطبیعیات). قم؛ انتشارات بیدار.
۴. اینشتین، آلبرت؛ اینفلد، لئوپولد (بی تا) تکامل فیزیک. ترجمه احمد آرام. بی جا؛ انتشارات خوارزمی.
۵. باربور، ایان (۱۳۹۳). علم و دین. چاپ نهم. تهران؛ مرکز نشر دانشگاهی.
۶. پوپر، کارل (۱۳۶۳). حدس ها و ابطال ها. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷. جی اچ جینز (۱۳۵۴). فیزیک و فلسفه، ترجمه مهندس علیقلی بیاتی. بی جا؛ انتشارات فرانکلین.
۸. حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). معرفت شناسی در قلمرو گزاره های پسین. قم؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).  
 ۹. دوست محمدی، حسن (تابستان و پاییز ۱۳۸۱). «تحقیق درباره ی فاعل حرکت در فلسفه و اصل اول نیوتن»، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان. ۱(۲۲)، ص ۶۵-۷۹.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی (خرداد ۱۳۶۹). «پیوند و تمایز فلسفه و علوم تجربی از دیدگاه فیلسوف شهید مطهری». نور علم. ۸ (۳۵)، ص ۵۰-۷۰.
۱۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفاء. بی جا؛ بیدار.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (ج ۳). چاپ سوم. بیروت؛ دار احیاء التراث.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم. مشهد؛ مرکز الجامعی للنشر.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۳). حواشی مرتضی مطهری. تهران؛ صدرا.
۱۵. گلشنی، مهدی و دیگران (بهار ۱۳۸۵). «رابطه فلسفه و طبیعیات (۱) و (۲)». کتاب نقد.

- ۱۱(۳۸)، ص ۲۸۹-۳۵۱.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران؛ سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مصلح، جواد (۱۳۸۳). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية. تهران؛ سروش.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶ و ۷). تهران؛ صدرا.
۱۹. میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۷۴). القیسات. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. تهران؛ مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۵). جستارهایی در فلسفه اسلامی (ج ۱). قم؛ مجمع عالی حکمت اسلامی.
۲۱. هاوکینگ، استفن؛ ملودینو، لئونارد (۱۳۹۰). طرح بزرگ. ترجمه حسین صداقت و امیر امیرآبادی. تهران؛ مؤسسه انتشاراتی فلسفه.