

## فلسفه تطبیقی ۲

بازتابی از فلسفه اصالت وجود اسلامی



نوشته :

دکتر مهدی دهباشی  
شورستانگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

گروه فلسفه



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## فلسفه تطبیقی (۲)

«بازتابی از عرفان و فلسفه اصالت وجود اسلامی در فیزیک جدید»

در آغاز سخن این نکته بس در خور اهمیت و قابل توجه است که در زمانی که برخوردار اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها و مکاتب بیشتر از گذشته احساس می‌گردد، بنا بر نظر بعضی ضروری است که مسائل فلسفی و عرفانی و به طور کلی اندیشه‌ها با دیدی جهانی و تطبیقی مورد بحث قرار گیرد، تا از این رهگذر اهمیت این مسائل بهتر معلوم و به دیگر مکاتب بهتر معرفی گردد، اگر ما نگرش‌های علمی و فلسفی و عرفانی را در همان چارچوب کلاسیک و سنتی که در گذشته مطرح شده دنبال نمائیم، شاید این نگرشها مدت‌های مدید در همان محدوده گذشته خود باقی و ثابت بماند، و تحولاتی چندان نیابد، و تنها بتواند جنبه تاریخی خود را حفظ نماید. ولی با توجه به تحولات علمی در صورتی که بتوانیم به صورتی تطبیقی مسائل پیشین را ارائه دهیم و نظر همگان را به آنها جلب نمائیم، عظمت فکری و اوج اندیشه صاحبان نظریه‌هائی چون حرکت جوهری و وحدت وجود و دهها نظریه بکر و برجسته دیگر بهتر و دقیق‌تر ظاهر گردد، و تفکرات خلاق اندیشمندان و ظرائف فکر آنها در قلمرو فرهنگ اصیل اسلامی به یمن پژوهشهای

پیوسته، به تدریج در افق فلسفه جهانی ظاهر شود و همگان از این گستره دانش و فرهنگ غنی بهره‌مند شوند. البته مقصود از مقایسه، انطباق محض نیست، بلکه هدف بهتر نشان دادن تفکرات عقلی در فلسفه اسلامی است که در این مقایسه‌ها وجوه امتیاز و اختلاف در قلمرو زبان علمی و بنیانهای فلسفی علوم روشن‌تر از گذشته پدیدار می‌گردد.

با تحولات اجتماعی و فرهنگی که در سده هفدهم میلادی در کشورهای غربی روی داد و به دنبال آن در پی تحولات صنعتی در قرون هیجدهم و نوزدهم نوعی از جهان‌بینی در مغرب زمین پدیدار شد که به نام نگرش مکانیستی Mechanistic معروف گردید. این نوع نگرش در یونان باستان ریشه داشت اما با جریانات فکری قرون وسطائی و جهان‌بینی شریقی اسلامی بسیار متفاوت می‌بود. شاید بتوان گفت که نگرش‌های فکری در این دوره و روش‌های علمی برخورد با طبیعت در فرهنگ گذشته با دوره‌های تحولات علمی در علوم معاصر و جدید چندان ارتباط تنگاتنگی نداشت. در این زمینه می‌توان هم ارتباط عرفان و فلسفه اسلامی را با جهان‌بینی مکانیستی - علمی مبتنی بر علوم کلاسیک مقایسه کرد، و هم آن را با نگرش‌های جدید در علوم مورد بررسی قرار داد. ما در این مقاله تنها به اختصار به مقایسه‌ای تطبیقی میان بعضی از وجوه مشترک اصول فلسفه صدرائی و عرفان اسلامی و جهان‌بینی علمی فیزیک جدید می‌پردازیم، و فعلاً از مقایسه دیگر ابعاد صرف نظر می‌کنیم و آن را به بحث دیگر موکول می‌نمائیم:

### ۱- ارتباط ذاتی در جهان و وحدت اشیاء در پدیده‌ها:

برای مثال در مکاتب مکانیستی، ماده که مرکب از اجزاء انقسام ناپذیر و بی‌جان دانسته می‌شد، اساس جهان را تشکیل می‌داد، و حیات و تجلیات آن چونان شعور و آگاهی جزء اعراض ماده به شمار می‌آمد، که در مرحله‌ای از تکامل پدید آمده بودند. در مقابل در اصالت وجود ملاصدرا وجود جوهره هستی است و ماده و ترکیبات آن همه جلوه‌ای از آن وجود اصیل می‌باشند.

تحولات علمی در قرن بیستم میلادی در علوم طبیعی از قبیل فیزیک و

زیست‌شناسی و اخترشناسی نه تنها اطلاعات جدیدی در قلمرو علم ارائه داد بلکه شیوه نگرش انسان را به جهان دگرگون ساخت (۱). دیدگاه مکانیستی زمینه پیدایش دیدگاهی جامع‌تر بنام دیدگاه ارگانیسمی شد. شناخت بیشتر ماده و حیات و کهکشانها باعث شد تا وجوه افتراق میان بینش عرفانی مشرق زمین و جهان‌شناسی علمی تا حد زیادی از میان برود. با بررسی این وجوه در سده بیستم میلادی خواهیم دید که با پیدایش نگرش سیستمی در علوم دو دیدگاه فلسفی و عرفانی از یک طرف و نگرش جدید در فیزیک وجوه بسیار مشترکی پیدا کردند، و توگویی دو زبان شدند که درباره واقعیت‌ها و پدیده‌های جهان با دیدی یکسان سخن می‌گویند.

می‌توان گفت تا حدودی حکمت ملاصدرا بویژه تفکر اصالت وجودی او با وحدت وجود عرفان ابن عربی، بنیانگذار عرفان نظری در اسلام، نزدیک و مرتبط می‌باشند. جهان‌بینی عرفانی و اصالت وجود فلسفه ملاصدرا بر پایه وحدت هستی، پیوند تنگاتنگ تمامی اشیاء و پدیده‌ها را تعیین می‌نمایند. این دو جهان‌بینی که هر یک مکمل دیگری است جهان‌بینی توحیدی را در توصیف پدیده‌های جهان از خود به یادگار گذاشته است، به گونه‌ای که موجودات جهان اکبر و اصغر که به ظاهر جدا و مستقل از یکدیگرند، همه تجلیات واقعی یکتا هستند که در حقیقت، آن واقعیت غائی است.

ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «و حَيْثُ عَلِمْتَ أَنَّ الوجودَ لِلشَّيْءِ نفسَ هَوَيْتِه فَمَا لايكونُ بشي واحدِ الاهويَّةِ واحده فكذاك لايكون له الوجود واحد و عدم واحد، فلا يتصور وجود ان لذات بعينها و لافقدانان لشخص بعينه. فهذا مارامه العرفاء بقولهم (ان الله لا يتجلى في صورة مرتين) فاذا المعدوم لا يعاد بعينه...» (۲).

حاجی سبزواری در حاشیه خود بر اسفار در ذیل همین فقره یادآور شده است که این قول عرفا که می‌گویند: «الانكرار في التجلي» مبنی بر این نظریه است که هر تجلی صادر از حق جدید و بدیع است، و به گفته خود حق تعالی در قرآن مجید «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (۳). البته این سخن به اقتضای صور قابل و استعدادات و ظروف است، و گرنه به اقتضای حقیقت و اسقاط اضافات بر قابلیتها فلا تکرار فی التجلی مکرر به گوش اهل دل

می‌رسد. زیرا او واحد، بسیط و فوق زمان و مکان است. ماضی و مستقبل و حدوث ندارد، و عدم را بر او راهی نیست تا به اقتضای آن تکرار گردد یا تجدد یابد. همین طور وجود با حذف تعلقش به ماهیات نه جوهر است و نه عرض، نه کیف است و نه کم. آنچه کمیت ندارد فی نفسه فاقد زمان و تغیر و فساد و حدوث و تبدل است. اینها همه به اعتبار قابلیت‌های ماده و ماهیات حاصل می‌شوند. بنابر قول سبزواری اینها نشانه حقیقت امر در دنیا و آخرت است<sup>(۴)</sup>.

این عربی عالم را خواب و خیال و وهم و پندار و وجود مجازی و ظلّی و اضافی تعبیر می‌کند. البته خوابی که قابل تعبیر و تأویل است و خیالی که حقیقت اساس آن و سایه‌ای که او را صاحبی و ذاتی است. وجود ظلّی و مجازی این عالم نماینده یک هستی راستین و نشانه بک وجود حقیقی است. به تعبیری دیگر وجودات این عالم آیات وجود حق‌اند. «ولمّا قال علیه السلام النّاس نیامٌ فاذا ماتوا انتبهوا - نَبّه علی أنّه کلّ ما یراه الانسان فی حیاته الدنیا أنّما هو بمنزلة الرّؤیا للنائم، خیال فلا بدّ من تأویله. انما الکوّن خیال و هو حق فی الحقیقه...» ابن عربی بر اساس مشرب تأویلی خودنوم را غفلت از معانی غیبی و حقایق الهی دانسته و موت را به معنای موت اختیاری و فناء فی الله در نظر گرفته است. مقصود او این است که انسان در این حیات دنیوی و ظلّی از حقیقت جز صوری چند نیافته و توگوئی با صورتها و به تعبیری با مفاهیم محسوس است. آنگاه که از معانی غیبی و حقایق الهی آگاهی یابد و حس و عقلش بمیرد و به مقام فناء فی الله ارتقاء رتبه و معرفت پیدا کند از خواب غفلت و از رؤیای صور محسوس بیدار شده، و حقایق را به دور از تصورات و مفاهیم مشاهده می‌نماید<sup>(۵)</sup>.

این وحدت بنیادین کیهان، که نتیجه ترکیب عرفان و حکمت صدرائیه است از جمله نتایج مهمی است که فیزیک معاصر بدان دست یافته و مورد توجه قرار داده است بدون اینکه فیزیک جدید به طور مستقیم از عرفان و فلسفه وجودی بهره گرفته باشد.

در فیزیک جدید وحدت جهان از رهگذر بررسی دقیق ساختار زیر اتمی (یا اتمپاره‌ای) و ذرات بنیادی آشکار می‌گردد. فیزیکدان امروزی در می‌یابد که اجزاء

تشکیل دهنده ماده و پدیده‌های مادی همه سخت با یکدیگر پیوند داشته و به یکدیگر وابسته‌اند و ماده و بر هم کنشهای آن را به طور مستقل نمی‌توان شناخت، بلکه آنها را باید اعضای یک پیکر و اجزاء یک کل دانست و به شناخت کل نائل شد. این تفکر را مولانا چنین تصویر می‌کند:

بشنو اکنون اصل انکار از چه خاست	زانک کل را گونه‌گونه جزوهاست
جزء و کل نه جزوها نسبت به کل	نی چو بوی گل که باشد جزو گل
لطف سبزه جزو لطف گل بود	بانگ قمری جزو آن بلبل بود (۶).

در مکتب کپنهاگی، فیزیک کوانتومی پیوستگی میان اجزاء جهان را در ارتباط با شاهد و مشهود و ناظر و منظور تأکید می‌کند. در تعبیر کپنهاگی فیزیک کوانتومی، بر خلاف فیزیک ذیمقراطی و فیزیک نیوتونی که در آن جهان را متشکل از اجزائی (به نام اتم) که کاملاً مستقل از یکدیگر هستند می‌دانند، و بین این اجزاء نیروهای معینی را تعریف می‌کنند؛ ماده از ذراتی بنیادی ساخته شده است که خواص ذرات نیوتونی را نداشته، بلکه مدلهای و تصوراتی هستند که در تفسیر و توصیف پدیده‌های طبیعی مورد استفاده قرار گرفته، و مفهوم اصلی و اساسی ندارند. نیلزبوهر در این باره می‌گوید: «ذرات مادی مجزا، مفاهیمی مجردند که خواص آنها تنها از طریق تعامل (یا بر هم کنش) آنها با دیگر سیستم‌ها قابل تعریف و مشاهده است»<sup>(۷)</sup>.

نظریه کوانتومی که یکی از نظریه‌های فیزیک جدید است، جهان را نه مرکب و مجموعه‌ای از اشیاء فیزیکی بلکه «شبکه‌ای» از پیوندها میان اجزاء یک کل می‌بیند. هایزنبرگ یکی از فیزیکدانان اتمی معاصر، وحدت وجودی ماده، و پیوند اشیاء را با یکدیگر و شبکه وجود را چنین توصیف می‌کند: «پس جهان به شبکه پیچیده‌ای از رویدادها می‌ماند، شبکه‌ای که در آن ارتباط‌های گوناگون بر روی یکدیگر قرار می‌گیرند و یا ترکیب می‌شوند و شبکه و بافت کل را به وجود می‌آورند»<sup>(۸)</sup>.

ارتباط ذاتی در جهان و وحدت اشیاء در پدیدارها، که وجه مشترک نگرش عرفان و فلسفه اصالت وجود اسلامی و فیزیک جدید است زمینه را برای تکوین عامل مشترک

دیگری میان تفکرات فوق فراهم کرده که به شناخت‌شناسی مربوط می‌شود که ما تحت عنوان وجه مشترک دوم آن را توضیح می‌دهیم :

## ۲- عدم تمایز مشاهده گر با مشاهده شده (اتحاد عاقل و معقول) :

از جمله وجوه تفاوت فیزیک جدید با فیزیک کلاسیک (یا فیزیک نیوتونی) در چگونگی برخورد آن دو شیوه تفکر علمی با ذرات مادی (اتم، الکترون...) مشخص می‌گردد. در فیزیک کلاسیک واحدهای مادی و یا حوادث ناشی از آن، دارای هویت و استقلال می‌باشد. یعنی هر کدام از آن جواهر مادی یا پدیده‌ها تعیین پذیرند. از طرفی در فیزیک جدید دیگر همچون گذشته از تمایز و استقلال ذرات خبری نیست و آن فکر فیزیک کلاسیک درباره اجزاء ماده از بین رفته است. ماکس پلانک می‌گوید: «در مکانیک جدید دست‌یابی به قوانینی بسنده که در پی آن هستیم محال است مگر اینکه سیستم فیزیکی را به صورت یک کل نظاره کنیم.»

گرایش به یک شبکه کیهانی به هم پیوسته که به دنبال مطالعات فیزیکدانان جدید پدید آمد در عرفان و فلسفه سابقه دیرین دارد. در فیزیک جدید آنچه را که ما اشیاء می‌نامیم در واقع نقش و بافت‌هایی در فرایند جدائی ناپذیر کیهانی هستند، و نیز این نقش‌ها سرشتی دینامیک و متغیر دارند. در فیزیک زیر اتمی، جرم دیگر وابسته به جوهر مادی نبوده، بلکه به گونه‌ای از انرژی به شمار می‌رود. اما انرژی به فعالیت کنائی و فرایندها وابسته است و مقیاسی از کنائی دانسته می‌شود. ذرات زیر اتمی نقشینه‌هایی دینامیک هستند، و پیش از آنکه مادی باشند سرشتی «فرایند» گونه دارند. بافت‌های انرژی در دنیای زیر اتمی ساخت‌های اتمی و مولکولی پایداری را پدید می‌آورند، و به ماده در سطح میکروسکوپی جسمیت می‌دهند. از این رو ما گمان می‌کنیم جهان از جواهر مادی ساخته شده است. البته برای این تصور نتایج مفیدی مترتب است و بهره‌های فراوانی در تکنولوژی و علوم گرفته شده است؛ اما در تفکری بنیادین هیچگاه نباید از یاد برد که آنچه ما آن را اتم می‌نامیم از ذرات بی‌شماری که هیات مادی ندارند



تشکیل شده است. ما نمی‌توانیم در این ذرات جوهر مادی پیدا کنیم آنچه هست و وضعی دینامیک است که دائماً در تغییر و تبدیل است و گوئی جوهر انرژی در رقص و جنبش است.

این جنبش ذرات بنیادی و جابجائی انرژی را برخی از مکاتب عرفانی از جمله مکاتب هندی رقص کیهانی نامیده‌اند. این نامگذاری از سنت‌های عرفانی و از شباهت میان نگرش عارفان به جهان الهام گرفته است.

یکی دیگر از تفاوت‌های بارز میان جهان‌بینی سنتی شرق و علم کلاسیک غرب در زمینه شناخت‌شناسی مشهود است. در چشم‌انداز تاریخی، می‌توان گفت که شناخت آدمی از نظر فلاسفه یونانی و فلاسفه طبیعی آن زمان در یونان قدیم نتیجه تقابل موضوع مورد شناخت بصورت یک شئی در خارج از وجود شناسنده و فاعل شناسائی تصور می‌شد. در دیدگاه مکانیستی نیز تعقل برونی درباره اشیاء از طریق استدلالی بدون رابطه درونی میان موضوع مورد شناخت و فاعل شناسائی مطرح بوده است و تقابل موضوع شناخت به طور محسوس منظور می‌شد. در فیزیک جدید قضیه کاملاً متفاوت است. در فیزیک کوانتوم اشیاء را می‌توان در تعریف جدا ساخت، ولی برای مشاهده و شناخت آن باید از راه تعامل و همبستگی آنها سخن گفت. در فیزیک جدید در مقیاس اتمی، ماده را تنها بر حسب چگونگی ارتباط میان فرایند آماده سازی شئی و آزمایش بر روی آن می‌توان مورد بررسی قرار داد. بنابراین شیوه شناخت و نتیجه آن در نهایت به شخص ناظر و حالت و ویژگیهای روانی او مرتبط می‌شود. در فیزیک اتمی وجود شخص ناظر نه تنها برای مشاهده و اندازه‌گیری شئی لازم است بلکه برای تعریف خواص اشیاء نیز ضروری است.

در فیزیک اتمی نمی‌توان از خاصیت یک شئی به طور مطلق سخن گفت. تعریف خواص اشیاء از این دیدگاه بستگی تمام به شخص ناظر دارد و به گفته هاینبرگ:

«شناخت طبیعی تنها توجیه و تفسیر طبیعت نیست بلکه جزئی از کنش و تعامل (یا برهم

کنش) خود ما با طبیعت است (۹)»

«آنچه ما مشاهده می‌کنیم خود طبیعت نیست بلکه آن طبیعتی است که در معرض پرسش ما قرار گرفته است»<sup>(۱۱)</sup>

بنابراین در فیزیک جدید دانشمندان نمی‌توانند نقش تماشاگران بی‌طرف را داشته باشند، بلکه ناگزیرند که درگیر جهانی که در پی آن هستند، بشوند، و از این رو در موضوع مورد مطالعه خود تأثیر گذارند. اصل عدم تعین هایزنبرگ، یعنی ناتوانی ما در انتخاب و تعیین همزمان یکی از دو کمیت مثلاً تعیین همزمان اندازه حرکت (تکانه) و موقعیت الکترونها ناظر به همین معناست. هایزنبرگ از پژوهشگران فلسفه فیزیک اتمی درگیری شاهد و مشهود و به اصطلاح فلسفی عاقل و معقول را در فیزیک جدید از مهمترین ویژگیهای فلسفی آن دانسته است. ابزارهای اندازه‌گیری خود، وضعیت اتمها را تغییر می‌دهند و ما دخالت‌های مشاهده‌گر را معیار شناخت‌های اتمی خود قرار می‌دهیم و به حساب پدیده‌ها می‌گذاریم.

این نقش انسان در شناخت پدیده‌های جهان، که فیزیک اتمی جدید سخت متکی به آن است، قرن‌هاست که برای هر سالک به عنوان راه عرفان و شناخت به شمار می‌آید. بینش‌های عرفانی حاصل شرکت فعال سالک در موضوع شناخت و معرفت است. عارفان از این نیز فراتر رفته و معتقدند که برای شناخت جهان باید با جهان امتزاج یافت و با آن یکی شد. این جلوه‌ای است از نظریه اتحاد عاقل و معقول که در فلسفه وجودی ملاصدرا و عرفان اسلامی مبنای شناخت را تشکیل می‌دهد.

مسئله اتحاد عاقل و معقول در کتب عرفانی مثل مصباح الانس و اشعار مولانا و نظائر آن مورد توجه و بحث و بررسی بوده است. ولی باید گفت صدرالمتألهین اولین کسی است که از طریق برهانی به بهترین وجه از عهده این بحث برآمده است (۱۱). سخن او بر این اساس شروع می‌گردد که علم بطور مطلق به یک وجود مجرد بازگشت دارد و از وابستگی به ماده خود را منزه می‌سازد. زیرا جسم و جسمانیات بنا بر تغییر وجدایشان صلاحیتی برای اینکه معلوم ذهن قرار گیرند، ندارند.

چون جسم مرکب از ماده و صورت، و هیولا امر مبهم و غیر متعینی است و بدون

وابستگی به غیر تحصیل و تعیین پیدا نمی‌کند و تعیینش تنها به صورتی است که در آن حلول می‌کند. در نتیجه شئی تا وجود محصل بالفعل پیدا نکند معلوم نمی‌گردد. هر صورت جسمانی حال در هیولا چون دائماً در حرکت است در وجودش استعداد و قوه عدم و در وحدتش کثرت و در اتصال آن انفصال پدیدار است. مجرد دو نوع است مجرد ذاتی و مجرد به واسطه انتزاع از پدیده جسمانی. بهر حال وجود علمی و ادراکی باید مجرد باشد. علم حقیقت مشکک است و مراتب مختلفی دارد، و حقیقت آن تحت هیچ مقوله و یا عرضی قرار نمی‌گیرد. علم به غیر حتی از مقوله کیف نیست یا برخلاف نظر امام فخر رازی اضافه نیست، بلکه با ذات عاقل متحدالوجود است. صور کلی که ما از پدیده‌های خارجی انتزاع می‌کنیم چون نحوه وجودش وجود مجردی است، معقول و مشهود نفس قرار می‌گیرد، به عبارت دیگر وجود فی نفسه آن، عین ثبوتش برای عاقل است و غیر از تمثیل نزد جوهر عاقل شأن و مرتبه‌ای ندارد و چنین وجود عین وجود عاقل خود می‌باشد. هر گاه وجود معقول بالفعل غیر از وجود عاقل باشد لازم می‌آید انفکاک اعتبار از هر یک قطع نظر از دیگری. اهل تحقیق معتقدند که صورت مجرد از ماده چه دارای مجرد ذاتی و یا انتزاعی باشد پیوسته معقول بالفعل است و غیر از معقولیت شأنی ندارد و به حسب هویت معقول است و احتیاجی به عاقلی غیر از خود ندارد. پس صورت عقلیه عقل و عاقل و معقول است بدون اینکه در جهات اختلافی با یکدیگر داشته باشند.

خلاصه اگر معقول بالفعل باشد عاقل آن هم باید بالفعل باشد و همچنین معقول بالقوه عاقل بالقوه می‌خواهد صورت مجرد از ماده چون معقول بالفعل و بالذات است و کیفیتی غیر از معقولیت ندارد، معقولیت عین ذات او است و با جوهر عاقل پیوسته اتحاد وجودی دارند.

سدرالمتألهین معتقد است نفس در تمام مراتب شناخت و ادراک نقش خلاقیت ایفاء می‌کند چون در تمام موارد علم تا معلم ذهن و حاصل در ذهن نشود شناختی واقعی صورت نمی‌گیرد. نفس چون مجرد است قیام معلوم به نحو صدور خواهد بود:

«حصول صورة الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و يصير ذاتاً متحصلة اخرى يشبه هذا الحصول الادراكي فكما ليست المادة شيئاً من الاشياء المعينه بالفعل الا بالصّور وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بوجود بالانتقال من احد الجانبين الى الاخر، بل بان يتحول المادة من مرتبة النقص الى الكمال<sup>(۱۲)</sup>». ملاصدرا نفس را خلاق صور می داند: «العقل البسيط الاجمالي خلاق للصور التفصيليه».

مرحوم علامه در نهاية الحكمة می فرماید: «و حصول الشیئی وجوده، وجوده نفسه فالعلم هو عين المعلوم بالذات، و لازم حصول للعالم و حضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضوراً یا او حصولياً...<sup>(۱۳)</sup>» مراد علامه از حضور شیئی برای شیئی دیگر همان حصول آن شیئی دیگر است در صورتی که فعلیت تام داشته باشد و به همین جهت فعلیت تامه به ماده تعلق ندارد. وقتی حصول شیئی وجود آن بود و وجود آن عبارت از خود آن شیئی باشد پس علم عین معلوم بالذات و لازمه حصول معلوم و حضور آن نزد عالم، اتحاد عالم با معلوم است. از طرفی مرحوم علامه فرموده است تفاوت علم حضوری و علم حصولی این است که در علم حصولی ماهیت شیئی در نزد عالم حضور پیدا می کند و در علم حضوری وجود آن و سرانجام علم حصولی به علم حضوری منتهی خواهد شد<sup>(۱۴)</sup>.

چون رهند از آب و گلها شاد دل

جان های بسته اندر آب و گل

ممچو قرص بدر بی نقصان شوند

در هوای عشق حق نقصان شوند

«مولوی»

مهم آن است که هدف یکی است و این بینش عرفانی و فلسفی امروزه جولانگاه اندیشه های برونگر ایانه علمی نیز گردیده است.

### ۳- حرکت جوهری ملاصدرا و نظریه اضداد در فیزیک جدید:

در تفکرات فلسفی از یونان باستان تا به امروز بررسی مسألهٔ اضداد (به معنای عام آن که شامل تزاخم نیز می‌گردد) در جهان و همچنین در مکاتب عرفانی نقش بسزائی داشته و از جمله مسائل بفرنج و پیچیدهٔ تفکر فلسفی و عرفانی به شمار می‌رود. در تفکر عرفانی اضداد آن مفاهیم نسبی هستند که تنها در رابطه با یکدیگر و تنها با رجوع به تعریف دیگر قابل تعریف خواهد بود. ضدین در سنت عرفان اسلامی و شاید در دیگر مکاتب عرفانی، مستقل از یکدیگر نبوده، بلکه به گونه‌ای جداناپذیر و مکمل هم وحدتی را پدید می‌آورند که در اصطلاح (اضداد) نام گرفته است.

در قلمرو تفکرات عرفانی در این جهان مفاهیم متضادی چون خوب و بد، لذت و درد، زندگی و مرگ و دنیا و آخرت تجربیاتی متفاوت نبوده بلکه دوروی یک واقعیت‌اند. و به گفتهٔ دیگر در دو انتهای طیف واقعیت جای دارند.

ملاصدرا در فصل چهارم از جزء اول اسفار تحت عنوان «فی ان الوجود لاضلّ له و لاملّ له» می‌فرماید: «فالوجود بما هو وجود لاضلّ له و لاملّ له، کیف و الضدان و المتماثلان موجودان متخالفان او متساویان، و موجودیة الوجود بنفسه لا بما یزید علیه فیخالف جمیع الحقایق لوجود اضدادها و تحقق امثالها، فصدق فیہ لیس کمثله شیئی و به یتحقق الضدان و یتقوم المثلان، بل هو الذی یتظهر الضدین و یتجلی فی هویة المثلین و غیرهما، و هذه الحیثیات انما هو باعتبار التعیّنات و التنزلات، و اما بحسب حقیقة الوجود بما هو وجود، فیضمحلّ فیہ الحیثیات کلها و یتحدّ معه الجهات جمعیها، فان جمیع الصفات الوجودیه المتقابله او المشابهة مستهلکة فی عین الوجود، فلا مغایرة الا فی اعتبار العقل ... فکلّ من الجهات المتغایرة و الحیثیات المتنافیه لها رجوع الی حقیقة الوجود» (۱۵) آنچه از مفاد این فقرات استفاده می‌گردد این است که از نظر ملاصدرا وجود در حقیقت و ذات، هیچ مثل و ضد و ندّ و حدّ و قیدی ندارد و در آن مرتبه همه حدود و اعتبارات و حیثیات فانی و مستهلک است. این تعینات و اعتبارات و مغایرتها همه به اعتبار عقل قابل تصور است و گرنه همه در بستر هستی بازگشت به آن حقیقت

دارند.

ملاصدرا در مباحث خود پیرامون وجود رابط فرموده که هستی همه موجودات عالم امکان اعم از جواهر و اعراض در رابطه با حق همه صرف ربط و وابستگی به وجود حق تعالی می‌باشند و جز این ربط چیزی نیستند، ولی با اینکه موجودات صرف فقر و صرف ربط و تعلق بحق‌اند، نسبت به خود و با مقایسه با موجودات دیگر برخی جوهر و برخی عرض به شمار می‌آیند. در این صورت است که می‌توان آنها را به عنوان موجودات مستقل تلقی کرد.

مخالفان ملاصدرا می‌توانند اشکالی را در اینجا این چنین مطرح کنند که اگر ویژگی رابط منفک نمی‌شود، نظر به اینکه ممکن است موجودات عالم امکان، از جهتی صرف رابط به حق تعالی باشند و از جهتی مستقل، چگونه می‌شود سلسله موجودات هم صرف ربط و هم مستقل باشند. ملاصدرا در حل این معضل متناقض نما می‌گوید: ماهیت من حیث هی نه وجود مستقل است نه وجود رابط، بلکه فقط به جز ماهیت چیز دیگری نیست و محکوم هیچ حکمی از احکام نمی‌گردد. کلیه احکامی که در مورد ماهیت صادر می‌شود همه منوط به هستی ماهیت می‌باشد. به همین جهت می‌توان گفت وابسته بودن یا مستقل بودن یک موجود به نوع نظر و دید ما در هستی آن بستگی دارد. به قول مرحوم علامه یک شیء می‌تواند از یک جهت مستقل و دارای ماهیت نوعی بوده باشد، و از جهت دیگر می‌تواند صرف ربط و وابستگی منظور گردد و در زمره معانی حرفی واقع شود<sup>(۱۶)</sup>.

«لکن الذی ذکره ذیلاً من حدیث کون الوجودات الممكنة روابط بالنسبة الی الوجود الحقّ جلّت عظمته و أنّه هو المقوم لها القائم علی کل نفس بما کسبت یعطی ان الماهیه من حیث هی لاحکم لها بوجه من الوجوه لا الاستقلال و لاعدمه. و انما الامر یدور مدار النظر فی الوجود المقوم المقارن لها، فالماهیه الواحدة بعینها ربما صارت بنظر ماهیه تامه و معنی اسمیاً و ربما صارت بنظر آخر غیر تامه و معنی حرفیاً». و هذا اصل نافع مضمرفی مباحث التشکیک و مسأله علم الواجب و غیر ذلک فلا تغفل عنه<sup>(۱۷)</sup>

وجود مستقل مقول به تشکیک (ذومراتب) است به ترتیب اولویت به موجود بنفسه و لنفسه و فی نفسه اطلاق می‌گردد. عالم هستی تنها از یک وجود مستقل واحد برخوردار است که آن واجب الوجود می‌باشد، و باقی موجودات همه از قبیل نسب و روابط و اضافات هستند و استقلالی از خود ندارند، و تنها موجودیت آنها منبعث از فیض وجود واجب تعالی می‌باشد.

«انّ المفهوم فی استقلاله بالمفهومیّة و عدم استقلاله تابع لوجوده الذی یتنزع منه و لیس له من نفسه الا الابهام. الجواهر و الاعراض ماهیات جوهریة و عرضیة بقیاس بعضها الی بعض. و بالنظر الی انفسها و روابط وجودیة بقیاسها الی المبدء الاول تبارک و تعالی و هما فی انفسها مع قطع النظر عن وجودها لا مستقلة و لارابطة» (۱۸).

در فیزیک جدید شاید بتوان گفت که معروف‌ترین مثال وحدت مفاهیم متضاد، مفاهیم ذره و موج هستند. در مقیاس اتمی ماده سیمای دوگانه دارد، هم به صورت ذره و هم به صورت موج متجلی می‌گردد. البته این جلوه‌گری ماده تا حدودی به نگرش ما بستگی دارد. گاهی در مواردی سیمای ذره‌ای نمایان‌تر و آشکارتر است، و در مواردی همین ذرات بگونه امواج، خود را می‌آرایند. این طبیعت دوگانه توسط نور و دیگر تابش‌های الکترومغناطیسی پدیدار می‌گردد. مثلاً نور پیمان ذراتی که همان فوتون‌ها هستند و به گونه بسته و توده‌ای (کوانتائی) تابش می‌کند و جذب می‌شود. اما همین فوتون‌ها ضمن عبور پرتو نوری در فضا، به یک میدان ارتعاشی الکترومغناطیسی می‌مانند و کلیه صفات یک پدیده موجی را از خود بروز می‌دهند. مراد از موجی بودن سیمای ماده در فیزیک اتمی، آن نیست که بگوئیم ذرات متعین ماده بر روی موجی حرکت می‌کنند، در حقیقت ماده متحرک بر روی موج در طبیعت یافت نمی‌شود. در فیزیک کوانتومی امواج ماده بیش از آنچه که ویژگی ماده داشته باشند، مفاهیمی مجرد و آماری دارند. رویدادها در مقیاس اتمی تنها بر حسب مفاهیم احتمالات قابل توجیه‌اند. به عبارتی دیگر این‌ها امواج واقعی و سه بعدی نبوده بلکه به شکل «موج احتمال» هستند یعنی کمیاتی ریاضی‌اند که به «احتمال» یافتن ذرات در جایهای گوناگون با خواص مختلف ارتباط پیدا می‌کنند.

این نظریه که ماده در واقع به صورت یک «موج احتمال» است که در جاهائی چگالتر شده است، به ظاهر معضل موجی بودن ذرات را مرتفع می‌کند، و هویت تازه‌ای به ماده می‌بخشد. اما در عین حال مسأله فلسفی جدیدی را مطرح می‌نماید و آن پرسش بنیادین مربوط به هستی و نیستی است. هرگز نمی‌توانیم بگوئیم که ذره اتمی (به مفهوم احتمالاتی) آن محققاً در جائی هست و یا آنکه در جائی نیست. ذره احتمالاتی در حین گرایش به هستی در یک جای به نبودن در آن جایگاه نیز گرایش دارد. بنابراین حالت ذره را نمی‌توان با توسل به یکی از دو مفهوم متضاد «بودن» و «نبودن» بیان داشت. ماده در یک جای هست و در عین حال در آن جا نیست<sup>(۱۹)</sup> اینهایم Oppenheimer فیزیکدان معاصر در این زمینه چنین بیان می‌کند: «مثلاً اگر بپرسیم آیا موقعیت الکترون همان است که بود، باید بگوئیم خیر، اگر بپرسیم آیا موقعیت الکترون با زمان تغییر کرده باید بگوئیم خیر، اگر بپرسیم آیا الکترون در سکون است باید بگوئیم خیر...»<sup>(۲۰)</sup>

فیزیک جدید هم مانند عرفان جهان را پویا و مرکب از شبکه پیوندهائی می‌داند که آنها نیز چون جوهره جهان پویانده و متغیرند. پویائی ماده در فیزیک ناشی از سرشت بعضی ذرات بنیادین است. در فیزیک نسبیتی نیز ترکیب مفاهیم زمان و مکان و امتزاج آن دو با هم موجب گشته تا فعالیت ماده با جوهره آن پیوند یابد و این بازتابی از حرکت جوهری است که ملاحظه در قرن ۱۷ میلادی حدود سه قرن قبل از تکوین فیزیک جدید در قلمرو فلسفه با خلاقیتی خاص و نگرشی بدیع معرفی کرده و آیندگان را در تکمیل آن نظریه فرا می‌خواند. ویژگیهای ذرات بنیادین مادی را تنها در سیستمی دینامیک می‌توان شناخت و آن صفات را بر حسب حرکت و تبدل و لبس بعد لبس و تعامل می‌توان ارزیابی کرد.

در این باور که جهان مادی عین سیلان است نه ماده متحرک، و طبیعت عین حرکت است نه دارای حرکت، فیزیک جدید با حرکت جوهری و عرفان اسلامی پیوند می‌خورد که جهان را سکونی و بودی بدون حرکت نیست. و همه چیز در حال صیورورت و تبدیل شدن است. بودن جلوه‌ای گذرا از شدن است که در نهاد ناآرام جهان جای دارد.



از نظر ملاصدرا یکی از دلایل اصالت وجود مادی حرکت است.

کون المراتب فی الاشتداد      انواعاً استنار للسرمد

حرکت اشتدادی از ویژگیهای اصالت وجود است و گرنه حرکت اشتدادی در ماهیات قابل توجیه نمی‌باشد. جسم که دارای حرکت اشتدادی است بدین معناست که هر آن، موضوع از نوعی خارج می‌شود و به نوع دیگر متجلی می‌گردد. پس مرتبه قبلی اگر داخل در یک نوع باشد مرتبه بعدی نمی‌تواند داخل در همان نوع باشد<sup>(۲۱)</sup>.

اشتداد این است که مرتبه بعدی با مرتبه قبلی هم اشتراک و هم اختلاف دارد. به عبارت دیگر در حرکت اشتدادی ما به الامتیاز عین مابه الاشتراک است و این موضوع تنها در وجود مصداق پیدا می‌کند نه در ماهیت. یعنی یک امر واحدی داریم که در طول حرکت هر مرتبه‌ای از مراتب آن موجب انتزاع یک نوع ماهیت می‌شود. ذهن در مراتب مختلف می‌تواند ماهیات گوناگون انتزاع کند ولی این تنوع ماهیت به انتزاع ذهن است و گرنه در خارج یک واقعیت وجودی بیش نیست و اگر ماهیت را مشکک بدانیم وحدت انواع از میان خواهد رفت. در این صورت بقول ملاصدرا اگر اصالت با وجود نباشد اشتداد و تکامل در دنیا محال خواهد بود. ولیکن اشتداد در عالم وجود دارد پس بر این اساس:

- ۱- وجود اصالت خواهد داشت.
- ۲- در حرکت اشتدادی موضوع پیوسته از نوعی به نوعی وارد می‌شود.
- ۳- انواع اگر بالفعل باشند محال است، پس این انواع بالقوه‌اند.
- ۴- اگر قائل به اصالت ماهیت شویم انواع باید بالفعل بوده و انواع غیرمتناهی بالفعل محصور بین حاصرین باشند که این محال خواهد بود. در صورتی که وجود اصیل باشد در واقع یک وجود واحد متصل مشتمل است که در هر مرحله و هر مرتبه از آن انواع غیر متناهی ماهیت انتزاع می‌گردد.

لازمه حرکت اشتدادی انقلاب ذاتی است و انقلاب ذاتی محال است. مقصود از محال بودن انقلاب ذاتی، انقلاب در ماهیات و تبدل ذاتی به ذات دیگر است، و گرنه از

نظر ملاصدرا انقلاب ذاتی محال نیست و یک شئی می‌تواند در دو آن دو ماهیت و دو ذات داشته باشد. یا دو جنس و فصل داشته باشد یا فصولش تغییر کند و نوعیتش در عین محفوظ ماندن مقوله تغییر کند. اما این تبدیل، تبدیل انواع فلسفی است نه طبیعی، حرکات اشتدادی تبدیل انواع است. وجود در هر مرحله از اشتداد مصداق ماهیتی از ماهیات است.

هیچ چیزی ثابت و بر جای نیست جمله در تغییر و سیر سرمدی است

نظر به اینکه اشیاء پیوسته در حال حرکت و شدن هستند و سکونی ندارند، پس نمی‌توان برای آنها ماهیت بالفعل تصور کرد. بلکه ماهیات متصور برای آنها بصورت بالقوه و بصورت غیر متناهی است همانگونه که در فیزیک کوانتومی نمی‌توان موقعیت ماده را در مکانی معین و زمانی معین تشخیص داده و پیش‌بینی کرد. ماده امری نامتعیّن است به همین کیفیت در حرکت اشتدادی و جوهری شئی با داشتن حرکت جوهری تنها ماهیت بالقوه می‌تواند داشته باشد و برای آن نمی‌توان بالفعل ماهیتی در ظرف زمان و مکان مشخص و معین کرد. و حتی ماهیتی که ذهن برای شئی انتزاع می‌کند نتیجه تصور سکون و به فرض سکون شئی است و گرنه در حال حرکت، شئی هیچ ماهیتی متعیّن ندارد. ملاصدرا در پاسخ به امام فخر می‌گوید همانطور که ما در طبیعت، شیئی ثابت نداریم، شئی هم که در ورای ماهیت، ثابت باشد نخواهیم داشت (۲۲).

درست ملاصدرا نکاتی را در باب حرکت اشتدادی بیان می‌دارد، که ما مشابه آن را در نتایج فلسفی فیزیک کوانتومی راجع به موجی - ذره‌ای بودن ماده بیان کردیم. آنچه عدم تعین بود اینجا نیز عدم تعین است آنجا ماده از جهتی ذره و به اعتباری موجی شکل بود و گاهی بود و گاهی نیست می‌نمود. اینجا هم پدیده‌های هستی امر واحدی است که پیوسته دارای مراتبی متنوع و گوناگون و فانی و موجود می‌شود. ملاصدرا در این رابطه می‌گوید وجود، این امر واحد ممتد و مستمر به اعتباری باقی و مستمر و به اعتباری فانی است. اگر بگوئیم موجود است صحیح است و اگر بگوئیم معدوم است نیز صحیح گفته‌ایم. هم باقی و هم فانی، هم واحد و هم کثیر است. به ظاهر جمع اضداد و اجتماع

متناقضات است ولی در حقیقت آن واحدی است که با کثرت مغایرت ندارد. کثیری است که عین وحدت است ثابت و مستمری است در عین سیلان و بالقوه‌ای در عین فعلیت «و ما اعجب امر الحركة فی الوجود». نتیجه اینکه در حرکت جوهری نه انواع غیر متناهی و نه انقلاب ذاتی، هیچیک محال نیست.

ملاصدرا در موضوع حرکت جوهری بطور مستوفی و به تفصیل سخن گفته است که درباره این بحث تنها چند نکته را به اختصار متذکر می‌شویم. او موضوع حرکت را امری بالفعل محض و امری بالقوه محض ندانسته است، بلکه مرکب از «مما بالقوه و مما بالفعل» تصور کرده است در باب حرکات اعراض موضوع جسم است ولی در باب حرکت جوهری موضوع همان «هیولا مع صورة ما» است که عدم تعیین در فیزیک کوانتومی با آن مشابهت تام دارد. «موضوع کل حرکت و آن وجب آن یکون باقیاً بوجوده و تشخیصه الا انه یکفی فی تشخیص الموضوع الجسمانی ان یکون هناك مادة تشخیص بوجوده صورة ما و کیفیت ما و کمية ما فیجوز له التبدل فی خصوصیات کل منها»<sup>(۳۳)</sup>.

نظر مرحوم علامه طباطبائی در این باب چنین است: اینکه قدما برای حرکت موضوعی را طلب می‌کردند بخاطر این بود که آنها حرکت در اعراض را قائل بودند. چه اصراری داریم که ما برای حرکت در جوهر هم موضوعی را طلب کنیم. حرکت جوهری نیازی به موضوع ندارد.

در فیزیک جدید، واقعیت به صورت ایستا و ثابت وجود ندارد بلکه واقعیتها در بستر پویا و حرکت و جنبش و تبدل‌اند. امروزه از دیدگاه دانشمندان فیزیک بودن و شدن دو وجه متخالف هستی نیست بلکه دو سیمای واقعیت و هستی به شمار می‌رود<sup>(۳۴)</sup>.

همه دور زمان روز و مه و سال	بهم جمع آمده در نقطه خال
نزول عیسی و ایجاد آدم	ازل عین ابد افتاد با هم
هزاران شکل می‌گردد مشگل	زهر یک نقطه زین دور مسلسل
خلل یابد همه عالم سراپای	اگر یک ذره را برگیری از جای

همه سرگشته و یک جزء ایشان	برون نهاده پای از حد امکان
تعین هر یکی را کرده محبوس	به جزویت زکلی گشته مایوس
تو گوئی دائماً در سیر و حبس‌اند	که پیوسته میان خلع و لبس‌اند
همه در جنبش و دائم در آرام	نه آغاز یکی پیدا نه انجام
همه از ذات خود پیوسته آگاه	وز آنجا راه برده تا به درگاه
به زیر پرده هر ذره پنهان	مجال جان فزای روی جانان <sup>(۲۵)</sup>



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## فهرست منابع

1. L. W. H. Hull , " History and philosophy of Science " Longmans, London, First published , 1959, P. 124.
- ۲- ملاصدرا، اسفار، جلد اول، فصل هشتم، (انتشارات اسلامیة)، ص ۳۵۳.
- ۳- سورة الرحمن، آیه ۲۹
- ۴- حاشیه مرحوم سبزواری بر اسفار ص ۳۵۲.
- ۵- ابن عربی، فصوص الحکم، فص سلیمانی (با تعلیقات عبدالعلاء عقیفی) ص ۱۶۰-۱۵۱، همچنین رجوع شود به شرح کاشانی ص ۲۰۱-۲۰۰.
- ۶- مولوی، مثنوی، دفتر اول (تصحیح نیکلسن)، ص ۱۴۴.
7. N. Boher, Physics and the Description of Nature, (Cambridge University Press, London, 1934), P. 52.
8. W. Heisenberg, Physics and Philosophy, (Allen and Urwin, London , 1963). P. 96.
9. W. Heisenberg, Physics and Philosophy , P. 75.
10. I bid, P. 57.
- ۱۱- اسفار، جلد ۴ (فی بیان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول) (چاپ داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۸۳ هـ)، ص ۳۲۱-۳۱۲-۳۵-۳۲۱.
- ۱۲- اسفار، مباحث عقل و معقولات (چاپ سنگی، تهران ۱۲۸۲) ص ۲۷۹.
- ۱۳- علامه طباطبائی، نهاية الحکمة (تصحیح آقای محمد تقی مصباح، انتشارات الزهراء ۱۳۶۷) ص ۲۰۸-۲۰۹.
- ۱۴- همان، ص ۱۹۶.
- ۱۵- اسفار، جز اول فصل چهارم، ص ۳۴۲، ۳۴۳، ۲۴۴.
- ۱۶- اسفار، جلد اول، حاشیه علامه طباطبائی، ص ۳۲۷.

۱۷- علامه طباطبائی، نهاية الحکمة (تصحیح و تحشیه آقای محمد تقی مصباح یزدی، انتشارات الزهراء ۱۳۶۳) ص ۷۸-۷۹.  
۱۸- همان

19. F. the tao of physics, (fontana paper backs London, 1983), P. 166.

20. Ibid .

۲۱- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، (انتشارات حکمت ۱۳۶۶)، ص ۴۳۱-۴۳۲.

۲۲- همان، ۴۴۱.

۲۳- اسفار، جلد ۴، ص ۸۷-۸۸.

24. I Lay Prigogine, and I. Stengers, "Order out of Chaos" (Bantam Books, toronto, 1984), P. 31.

۲۵- شبستری، محمود، گلشن راز، رویه های ۱۲-۱۴.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی