

مرفی فلسفی سال ششم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۷، ۱۰۵-۱۳۰

بررسی «اثبات جهان خارج جسمانی» با تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین

حسن عبدی*

محمود فتحعلی**

چکیده

پرسش اصلی ما در این پژوهش این است که: «آیا وجود جهان خارج جسمانی اثبات پذیر است؟» نویسنده ابتدا تلاش کرده است، با بررسی متون و منابع فلسفه اسلامی، گزارشی اجمالی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره «اثبات جهان خارج جسمانی» ارائه کند؛ در این گزارش، به دیدگاه فارابی، ابن سینا، بهمنیار، شیخ اشراق، و محقق طوسی اشاره شده است. نویسنده سپس، با تمرکز بر دیدگاه صدرالمتألهین در این باره، به بررسی ابعاد گوناگون این دیدگاه پرداخته است. این پژوهش با روش تحلیلی - عقلی انجام شده است. بر پایه این روش، همه مقدماتی که در شکل‌گیری دیدگاه صدرالمتألهین نقش داشته - خواه مقدمات نمایان و خواه مقدمات پنهان - به طور صریح در مقاله ذکر شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: جهان خارج، ادراک حسی، برهان عالم جسمانی، صدرالمتألهین.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تهران. دریافت: ۸۷/۱۰/۱۴ - پذیرش: ۸۸/۱/۳۰

hassanabdi20@yahoo.com

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۰۶ □ معرفت فلسفی سال ششم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۷

مقدمه

همه ما، هر روز، با جهان خارج از خویش در ارتباط هستیم؛ برای رفتن به محل کار از وسایل نقلیه استفاده می‌کنیم، هنگام گرسنگی به سراغ غذا می‌رویم، و برای نوشتن از کاغذ و قلم استفاده می‌کنیم. اما آیا شده است که به وجود این کاغذ و قلم و به طور کلی، به وجود جهان خارج جسمانی شک کنیم؟ یکی از بحث‌هایی که در فلسفه معاصر غربی به آن توجه شده چگونگی علم به جهان خارج است. فیلسوفان معاصر به این مسئله پرداخته‌اند که آیا می‌توان به جهان خارج جسمانی علم پیدا کرد؟ همچنین، اگر علم به جهان خارج امکان‌پذیر است، این علم چگونه به دست می‌آید؟ شاید در آغاز به نظر برسد این پرسش مسئله تازه‌ای است که سابقه‌ای در فلسفه اسلامی ندارد، ولی با مراجعه به متون فلسفه اسلامی درمی‌یابیم که بسیاری از فیلسوفان مسلمان به این مسئله پرداخته و به دنبال راه‌هایی برای اثبات جهان خارج جسمانی بوده‌اند. در این مقاله، با تمرکز بر اندیشه‌های صدرالمتألهین، دیدگاه او در این زمینه را بررسی می‌کنیم.

پیش از ورود به این بحث، مناسب است توضیحی را درباره روش انجام این پژوهش بیان کنیم. در این پژوهش، که بر مطالعه و بررسی متون و منابع نوشتاری استوار گشته، کوشش شده است تا در نقل سخن فیلسوفان بیش از هر چیز از منابع دست اول استفاده شود. همچنین، در بررسی مسئله، به سیر تکاملی آن در بستر تاریخ توجه شده است؛ یعنی، بر پایه تاریخ فلسفه اسلامی، نخست به دیدگاه فارابی اشاره کرده، سپس به ترتیب به سراغ فیلسوفانی رفته‌ایم که تلاش کرده‌اند تا بر یافته‌های قبلی بیفزایند. هدف از انتخاب این روش آن بوده است که خواننده با مطالعه این پژوهش به تصویری از سیر تکاملی موضوع دست یابد.

افزون بر این، در گزارش و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین، روش تحلیلی - عقلی برگزیده شده است. در این روش، باور بر آن است که یک دیدگاه با توجه به الگوی

بررسی «اثبات جهان خارج جسمانی» با تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین □ ۱۰۷

مبتناگروی بر مجموعه‌ای از مقدمات استوار است، ولی لزوماً چنین نیست که یک متفکر، در نوشته خود، فقط به بیان این مقدمات اکتفا کند؛ بلکه در برخی از موارد، مطالب دیگری را نیز که ارتباط منطقی چندانی به دیدگاه وی ندارند مطرح می‌کند. از این رو، گام اساسی در فهم دیدگاه یک متفکر این است که آن دسته از مقدمات و شروط لازم و کافی را که به دیدگاه مذکور انجامیده‌اند از سایر مطالب بازشناسیم. در این مقاله، تلاش شده است تا در گزارش یک دیدگاه، همه مقدماتی که در شکل‌گیری آن دیدگاه نقش داشته‌اند - خواه مقدمات نمایان و خواه مقدمات پنهان - به طور صریح ذکر شوند، به گونه‌ای که هر مقدمه با شماره خاصی در جایگاه منطقی خود قرار گیرد. این روش، علاوه بر اینکه برای گزارش دیدگاه مفید است، برای بررسی آن نیز سودمند خواهد بود؛ زیرا، با پیروی از این روش، به خوبی می‌توان نشان داد که ضعف هر دیدگاه دقیقاً به کدام یک از مقدمات آن برمی‌گردد.

نکته دیگری که توجه به آن پیش از ورود به بحث لازم است، اینکه درباره علم به جهان خارج به دو شیوه می‌توان مطالعه و بررسی کرد: شیوه نخست آن است که با رویکردی معرفت‌شناختی به بررسی این مسئله بپردازیم که آیا علم ما به جهان خارج، صادق است؟ به عبارت دیگر، به بررسی ارزش معرفت‌شناختی علم به جهان خارج بپردازیم. شیوه دوم آن است که با رویکردی هستی‌شناختی به بررسی این مسئله بپردازیم که آیا جهان جسمانی وجود دارد؟ و ما چه دلیلی بر اثبات جهان خارج جسمانی داریم. صدرالمتألهین در بررسی این مسئله از رویکرد دوم پیروی کرده است.

گزارش دیدگاه فیلسوفان پیش‌صدرایی

الف. فارابی

گزارش دیدگاه فیلسوفان مسلمان پیش‌صدرایی را با فیلسوف بنام اسلامی، فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق)، آغاز می‌کنیم. فارابی به لحاظ نظام هستی‌شناختی، به پیروی از فیلسوفان

نوافلاطونی، قائل به «نظریه فیض» است و اعتقاد دارد که عقول از فیض واجب الوجود وجود می‌گیرند و آخرین آنها، که عقل فعال باشد، از جهتی سبب‌ساز تحقق نفوس ارضی شمرده می‌شود و از جهتی دیگر (به واسطه افلاک) سبب وجود عناصر اربعه، یعنی آب، خاک، هوا، و آتش، است. به نظر او، اجسام از راه تحرک افلاک پدید می‌آیند. فارابی، در بخشی از نظام فلسفی خود، به بیان انواع جسم می‌پردازد.^(۱)

این مطالب، جملگی، بر اذعان فارابی به وجود جهان جسمانی دلالت دارند. اما دیدگاه وی درباره علم به جهان خارج به چه ترتیب است؟ او در کتاب *التعلیقات حواس* را معتبر دانسته؛ با این حال، افزوده که مُدرک حقیقی «نفس» است و نفس از اشیا منفعل می‌شود.^(۲) به باور فارابی، ما قدرت آگاهی یافتن از اشیا را نداریم و از جسم، فقط همین قدر می‌دانیم که شیئی است که ویژگی‌هایی دارد: طول، عرض، و عمق.^(۳) هرچند او در این عبارت به انکار توانایی نفس در کسب معرفت نسبت به حقیقت اشیا جسمانی پرداخته است؛ ولی اگر جهان خارج را به جوهر دارای طول، عرض، و عمق تعریف کنیم، از نظر وی می‌توان نسبت به وجود چنین جوهری معرفت یافت.

ب. ابن سینا

گزارش بعدی ما درباره ابن سینا (۳۷۰-۴۲۵ق) است. او در کتاب *التعلیقات معرفت* به حقیقت اشیا را در گرو شناخت اسباب و لوازم آنها دانسته، و بیان داشته است: ما چون از اسباب اشیا آگاهی نداریم، و آنها را صرفاً از این جهت که محسوس اند می‌شناسیم، پس معرفت به حقیقت اشیا را مقدور نخواهیم یافت.^(۴) وی افزوده است: نمی‌توان جهان خارج جسمانی را مستقیماً با عقل شناخت؛ زیرا عالم جسمانی دارای ماده است و ماده مانع از معقول واقع شدن اشیا می‌گردد. او در بخش دیگری از همان کتاب، وجود اجسام و اعراض آنها بلکه وجود عالم محسوس را ظاهر دانسته است.^(۵) ولی به راستی مراد

ابن‌سینا از این «ظاهر» چیست؟ وی گفته است: «و الحسّ ینال الظّاهر الّذی لیس هو الذّات المشعور بها»^(۶) در این قسمت، ابن‌سینا اصطلاح «الظّاهر» را در مقابل «الذّات» قرار داده و گویا مرادش از ظاهر همان صورت و نمودی است که از اشیا بر حواس منطبع می‌شود. بر طبق این بیان، ظاهر بودن ادراکات حسی را نمی‌توان به معنای بدهات آنها دانست.

ج. بهمنیار

پس از ابن‌سینا به سراغ شاگرد او، بهمنیار (م ۴۵۸ق)، می‌رویم. از نظر بهمنیار، جهان خارج نیازی به اثبات ندارد؛ زیرا جوهر جسمانی به وسیله حس درک می‌شود.^(۷) البته، او به بیان همین عبارت بسنده کرده و توضیح نداده است که آیا ما با استفاده از حس، به وجود جوهر پی می‌بریم یا فقط از عوارض آن آگاه می‌شویم؟ بهمنیار در بخش منطوق، از کتاب *التحصیل*، مشاهدات را جزء قضایای بدیهی و «واجب‌القبول» شمرده و برای آن، حکم به وجود و هستی خورشید را مثال آورده؛ اما در بخش دیگری از همان کتاب به اثبات وجود جسم عنصری پرداخته است.^(۸) اگر عبارت اخیر را نظر نهایی بهمنیار بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که: از نظر او، علم ما به جهان خارج جسمانی بر اساس احساس و با استفاده از استدلال عقلی به دست آمده است.

د. غزالی

یکی از کسانی که با رویکرد انتقادی، به فلسفه و موضوعات فلسفی پرداخته غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) است. او در کتاب *مقاصد الفلاسفة*، در بحث از اثبات جواهر، اثبات همه جواهر را نیازمند برهان می‌شمارد؛ جز جوهر جسمانی، که وی علم به وجود آن را بر اساس مشاهده می‌داند.^(۹) او در بخش پایانی این کتاب، به تفصیل، مُدرکات حواس پنج‌گانه را بررسی می‌کند و در بحث از بصر، آن را درک‌کننده الوان و اشکال می‌داند.^(۱۰)

غزالی برخلاف بهمنیار، برای محسوسات، به ادراک کیفیات اشیا مانند مستنیر بودن خورشید و کم یا زیاد بودن نور ماه مثال می‌زند، نه به علم به وجود خورشید.^(۱۱) به هر روی، غزالی علم به جهان خارج را بی‌نیاز از استدلال دانسته؛ ولی تبیینی را برای آن ارائه نکرده است.

ه. شیخ اشراق

فیلسوف بعدی، پایه‌گذار مکتب اشراق است: شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۵ق). وی در بحث از کیفیت مشاهده می‌گوید: مشاهده نه با واسطه صورت ادراکی، بلکه از راه اشراق حضوری نفس نسبت به اشیا انجام می‌گیرد. برای آشنایی با دیدگاه شیخ اشراق، مناسب است برخی از عبارات‌های او را نقل کنیم. وی در بخش‌های جداگانه‌ای از کتاب *حکمة الاشراق* می‌نویسد: «و حاصل المقابلة يرجع الی عدم الحجاب بین الباصر و المُبصر»^(۱۲) «انّ الابصار انما کان بمجرد اضافة ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب»^(۱۳) «و الابصار و ان کان مشروطاً فی المقابلة مع البصر، الا انّ الباصر فی النور الاسفهد»^(۱۴)

همان‌گونه که از این عبارات برمی‌آید، شیخ اشراق ابصار و مشاهده را به شیوه عموم فیلسوفان مسلمان بر اساس نظریه صورت تبیین نمی‌کند؛ بلکه قائل به حضوری بودن علم نفس به مبصرات است. اما آیا او این علم حضوری را در مورد اصل وجود جهان خارج جسمانی طرح کرده یا صرفاً در مورد کیفیات مبصر اشیا به طرح آن پرداخته است؟ شاید از برخی از عبارات وی چنین به دست آید که مدعای او در خصوص حضوری بودن ابصار مربوط به کیفیات ظاهری اشیاست. شیخ اشراق در بخشی از کتاب *حکمة الاشراق* می‌نویسد: «انّ الابصار انما کان بمجرد اضافة ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الی کلّ ظاهر له ابصاراً و ادراکاً له»^(۱۵) بر اساس تعبیر «اضافته الی کلّ ظاهر له»، به این نتیجه می‌رسیم که نفس - از طریق ابصار - تنها به آن اموری علم

حضوری دارد که برای بصر ظاهر می‌شوند؛ حال آنکه، همان‌طور که می‌دانیم، جوهر از اموری نیست که برای بصر ظاهر شود. به هر حال، از میان نوشته‌های شیخ اشراق، مطلبی در این زمینه به دست نیامد.

تبیین شیخ اشراق از چیستی مشاهده این‌گونه است: مشاهده نه با واسطه صورت‌های ادراکی، بلکه از راه علم اشراقی و حضوری انجام می‌شود و در ادراک حواس، میان مُدرک و مُدرک، هیچ نوع حجاب و مانعی وجود ندارد. البته، شیخ اشراق در بیان دیدگاه خود بر ادراک بصری متمرکز شده است؛ ولی، طبق مبنای اشراق حضوری دانستن علم نفس نسبت به اشیا، انواع دیگر ادراک حسی نیز همین‌گونه خواهند بود. دیدگاه شیخ اشراق را می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

(۱) نفس نسبت به اشیا محسوس اشراق حضوری دارد؛

(۲) در اشراق حضوری، هیچ چیز میان مُدرک و مُدرک مانع نمی‌شود؛

(۳) در ادراک نفس نسبت به اشیا محسوس (ادراک حسی)، هیچ‌گونه مانعی میان مُدرک و مُدرک وجود ندارد.

در نقد این دیدگاه، چهار نکته به نظر می‌رسد: (۱) از یک سو، شکّی نیست که جهان خارج موجودی مادی است و از سوی دیگر، تردیدی وجود ندارد که مُدرک، یا همان «نفس»، موجودی مجرد است. حال، این پرسش مطرح می‌شود که اگر مناط علم حضوری را اتحاد مُدرک و مُدرک بدانیم در این صورت چگونه می‌توان مدعی علم حضوری نفس به موجودی مادی شد؛ در حالی که شرط علم حضوری، همانا، اتحاد مُدرک و مُدرک است؟ (۲) بر اساس دیدگاه شیخ اشراق، اگر شمار بسیاری از افراد به یک شیء خارجی علم داشته باشند، آیا می‌توان مدعی شد که آن شیء با نفس همه آن افراد متحد گشته است؟ (۳) بی‌گمان، در برخی از موارد، ادراک حسی به خطا دچار می‌شود؛ به راستی، پاسخ شیخ اشراق به خطای ادراک حسی چه می‌تواند باشد؟^(۱۶) (۴) به رغم

حضوری دانستن علم به اشیای حسی، احتمال در خواب و رؤیا بودنِ فاعل شناسا و نیز احتمال تصرفات دیو پلید در فاعل شناسا پاسخ داده نشده و این تردیدها همچنان باقی مانده‌اند.

و. فخر رازی

فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ق) از کسانی است که با طرح نمودن شک‌ها و تردیدها، به نقد آرای فیلسوفان پرداخته و از همین راه، بر غنای مباحث فلسفی افزوده است. او در کتاب *عیون الحکمة* به طرح چهار اشکال درباره اعتبار ادراکات حسی می‌پردازد: در اشکال نخست، فخر رازی به خطای حواس اشاره می‌کند و مدعی می‌شود که با توجه به کثرت خطای حواس، به معیاری نیاز داریم که این‌گونه خطا را از صواب بازشناسد: «عقل». بنابراین، انسان - به منظور پی بردن به کیفیات و عوارض اشیا از راه حواس - نیازمند استفاده از عقل برای تشخیص خطا از صواب است. وی در اشکال دوم به این مطلب می‌پردازد که کار حواس صرفاً پی بردن به کیفیات اشیاست؛ ولی از طریق آنها، نمی‌توان به یقین مضاعف - مبنی بر اینکه اشیا نمی‌توانند چنین نباشند - دست یافت. بنابراین، ادراک حاصل از حواس، یقین منطقی به دست نمی‌دهد. سرانجام، در اشکال چهارم، او مدعی می‌شود که آنچه حواس درک می‌کنند کیفیات و عوارض اشیاست، اما پی بردن به اینکه فلان شیء این کیفیت را دارد از توان حواس خارج است؛ زیرا، اَتصاف جرم اشیا خارجی به کیفیت خاص، محسوس نیست، بلکه حکمی عقلی است.^(۱۷) در مجموع، فخر رازی در مورد علم به جهان خارج جسمانی به طرح هیچ‌گونه تبیینی نپرداخته است.

ز. محقق طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) در کتاب *تلخیص المحصل* تصریح می‌کند که اکثر اصول و مطالب علم طبیعی از جمله علم به جهان خارج از راه حس به دست می‌آید:

«انّ اصول اكثر العلم الطبيعي، كالعلم بالسماء و العالم، و العلم بالكون و الفساد، و بالآثار العلويّة، و باحكام النبات و الحيوانات مأخوذ من الحسن.»^(۱۸) وی در ادامه می‌افزاید که اكثر دیدگاه‌های عالمان طبیعی مستلزم آن است که آنان به ادراک حسی اعتماد کنند و آن را یقینی بدانند. او سپس به تبیین ادراک حسی می‌پردازد و اظهار می‌دارد که صدق و کذب از ویژگی‌های احکام شمرده می‌شوند و از آنجا که ادراک حسی فاقد حکم است، پس ادراک حسی متّصف به صدق و کذب نمی‌شود. البته، گاهی ادراک حسی به ادراک عقلی ضمیمه می‌شود که اگر در این صورت ادراک حسی را صادق یا کاذب می‌شمارند، به اعتبار احکام عقلی قرین با آن است. محقق طوسی می‌گوید: با توجه به اینکه تعریف یقین عبارت است از: حکم دوم مبنی بر اینکه حکم اول به صدق قضیه قابل زوال نیست، پس ادراک حسی، یقینی هم نخواهد بود؛ زیرا صادق بودن از شرایط یقینی بودن یک قضیه است.^(۱۹)

محقق طوسی، با این بیان، به اشکال خطای حواس نیز پاسخ داده است: ادراک حسی خطاپذیر نیست، بلکه آنچه را هست گزارش می‌دهد؛ این احکام عقلی مقارن با ادراک حسی است که دچار خطا می‌شود. برای مثال، اگر چشم چوبی را ببیند، آن را همان‌گونه که دیده گزارش می‌کند؛ متنها در مواردی قوّه خیال میان ادراک حسی و ادراک عقلی واسطه می‌شود. از این رو، عقل با توجه به صورت خیالی یک چوب شکسته در آب، به شکسته بودن چوب در آب حکم می‌کند. اما این حکم عقل است که نادرست است.^(۲۰)

گزارش و بررسی دیدگاه صدرالمتألهین

تا این بخش از مقاله، دیدگاه شماری از فیلسوفان بنام اسلامی را درباره علم به جهان خارج جسمانی از نظر گذرانندیم. اکنون، نوبت به صدرالمتألهین (۹۷۹-۱۰۵۰ق) به عنوان پایه‌گذار مکتب «حکمت متعالیه» می‌رسد. او در آغاز جلد پنجم از کتاب *الحکمة المتعالیه*

بحث جهان خارج جسمانی را مطرح می‌کند. بر اساس دیدگاه وی، علم به جهان خارج جسمانی بدیهی نیست؛ از این رو، لازم است برای اثبات وجود جهان خارج جسمانی به اقامه استدلال برهانی پرداخته شود. صدرالمتألهین در ادامه تلاش می‌کند تا بر اساس مبانی فلسفی خود (مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، و ربط علی)، وجود جهان خارج جسمانی را اثبات نماید و بدین منظور، چهار دلیل اقامه می‌کند. در این بخش از مقاله، نخست، هر یک از دلیل‌های او را نقل می‌کنیم و پس از نقل هر دلیل، به بررسی آن می‌پردازیم.

دلیل اول

نخستین دلیلی که صدرالمتألهین بر اثبات جهان خارج جسمانی اقامه می‌کند بر سلسله تشکیکی وجود و مرتبه هیولانی وجود استوار است. وی می‌نویسد:

فلو لم یتنه سلسله الوجود الی شیء ینکون حیثیة وجوده متضمناً لحیثیة عدمه، یلزم عدم الوقوف الی حدّ فلا یوجد هیولی الّتی هی محض القوّة و الامکان لکن لا بدّ من وجودها کما ستعلم. (۲۱)

این عبارت، هرچند کوتاه است، بر بسیاری از مبانی فلسفی حکمت متعالیه از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، و ربط علی تکیه دارد. تبیین این مبانی فلسفی، ارتباط مستقیمی با مسئله مقاله حاضر ندارد؛ ولی، با توجه به اینکه دلیل صدرالمتألهین بر اساس این مبانی شکل گرفته، لازم است در این بخش - به اختصار - اشاره‌ای به مبانی یادشده داشته باشیم.

صدرالمتألهین، در بحث از «اصالت وجود»، نخست به بیان این مطلب می‌پردازد که: آنچه در عالم خارج وجود دارد، و مصداق بالذات محسوب می‌شود، از دو حال خارج نیست؛ یا مصداق بالذات مفهوم وجود است یا مصداق بالذات مفهوم ماهیت می‌باشد. بنابراین، او دورانی را میان اصیل بودن وجود یا اصیل بودن ماهیت مطرح می‌کند.

صدرالمتألهین سپس می‌گوید: در مورد حقیقت علم، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی مانند فخر رازی معتقدند که به هنگام تحصیل علم، تنها ارتباطی میان ما و معلوم برقرار می‌شود و این ارتباط به علم می‌انجامد؛ برخی دیگر معتقدند که به هنگام تحصیل علم، امری در ذهن حاصل می‌شود. از میان دسته دوم، شماری مدعی‌اند که شَبَح امور خارجی وارد ذهن می‌شود و شماری دیگر مدعی‌اند که از امور خارجی، ماهیت آن منسلخ از آثار خارجی وارد ذهن می‌شود و این نظر، بین حکمای متأخر مشهور است.

وی ادامه می‌دهد: حال، بر اساس قول اخیر، اگر کسی اصالت ماهیت را بپذیرد، یعنی ماهیت را امری حقیقی و صاحب آثار خارجی بداند، باید ماهیت ذهنی را - که همان ماهیت خارجی است - صاحب حقیقی آثار مذکور تلقی کند؛ یعنی هیچ تفاوتی میان ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی نباشد. در این صورت، آیا واقعاً ماهیت ذهنی از نظر ترتب آثار هیچ تفاوتی با ماهیت خارجی ندارد؟ آیا، به صرف تصور خورشید، شب روز می‌شود؟! نه مقتضای ادله اثبات وجود ذهنی، ترتب آثار خارجی بر آن است و نه مقتضای آنچه ما بالعیان می‌یابیم. پس، باید قول به اصالت ماهیت را رها کرد و وجود را اصیل و دارای مصداق واقعی و بالذات در خارج دانست.

صدرالمتألهین درباره «تشکیک وجود» می‌گوید: مراد از نظریه تشکیک این است که حقیقت واحد شخصی دارای مراتبی باشد که هم وحدت آن عین کثرت مراتب، و هم کثرت مراتب آن عین همان حقیقت واحد باشد. وی دو استدلال را بر اثبات تشکیک اقامه می‌نماید؛ اما، در این مقاله، ما به یکی از آن استدلال‌ها اشاره می‌کنیم. این استدلال از هشت مقدمه تشکیل شده است:

(۱) مشترک معنوی مفهومی است که با یک وضع، از وجه مشترک میان مصادیق خود

حکایت می‌کند (بر اساس تعریف «مشترک معنوی»):

(۲) اگر مفهوم وجود مشترک معنوی نباشد، آنگاه باید موجودات متباین به تمام ذات

باشند (بر اساس مقدمه (۱))؛

(۳) موجودات متباین به تمام ذات نیستند (مقدمه بدیهی)؛

(۴) مفهوم وجود مشترک معنوی است (استنتاج از مقدمه (۲) و (۳))؛

(۵) صدق مشترک معنوی بر مصادیق خود: یا

(۵/a) به صورت متواطیء است، یا

(۵/b) به صورت تشکیک است (تقسیم عقلی دائر بین نفی و اثبات)؛

(۶) وجود در برخی از موجودات مقتضای ذات آن موجودات است و در برخی از

موجودات مقتضای ذات آنها نیست (بر اساس برهان صدیقین)؛

(۷) صدق مفهوم وجود بر مصادیق آن به صورت متواطیء نیست (استنتاج از مقدمه

(۵/b) و (۶))؛

(۸) صدق مفهوم وجود بر مصادیق آن به صورت تشکیک است (استنتاج از مقدمه (۵) و (۷)).

مبنای سوم، در حکمت متعالیه، مسئله «ربط علی» است. از نظر صدرالمتألهین،

«وجود» اصیل است؛ از این رو، برای حقیقی بودن رابطه علیت، ضروری است که این

رابطه وجودی باشد، به این معنا که آنچه از علت صادر می‌شود نه ماهیت معلول بلکه

وجود آن باشد. اگر چنین است که علت وجود معلول را می‌بخشد، پس معلول در اصل

وجود خود به علت محتاج است؛ بدین ترتیب، ملاک نیازمندی معلول را امکان ذاتی آن،

که صفتی عارضی محسوب می‌شود، تشکیل نمی‌دهد.

به هر روی، دلیل اول صدرالمتألهین را با توجه به مقدمات مطوَّبه آن، می‌توان این‌گونه

تقریر کرد:

(۱) وجود اصیل است (بر اساس ادله اصالت وجود)؛

(۲) هر موجود مبدأ اثر است (یکی از لوازم اصالت وجود)؛

(۳) هر اثر یک امر وجودی است (بر اساس مقدمه (۱))؛

(۴) هر اثر مبدأ اثر دیگری است (استنتاج از مقدمه (۲) و (۳))؛

(۵) هر اثر: یا

(۵/a) به نهائیتی ختم می‌شود، یا

(۵/b) به نهائیتی ختم نمی‌شود (تقسیم عقلی دایره بین نفی و اثبات)؛

(۶) هیولی موجودی است که بالقوه محض است (بر اساس تعریف «هیولی»):

(۷) اگر سلسله اثرها و مؤثرها به نهائیتی ختم نشود، هیولی موجود نخواهد بود (استنتاج

از مقدمه (۵/b) و (۶))؛

(۸) هر موجود حادث ممکن الوجود است (بر اساس ادله امکان فقری):

(۹) این امکان متصف به شدت و ضعف و سایر اوصاف وجودی می‌شود (بر اساس ادله

تشکیک وجود)؛

(۱۰) چیزی که متصف به اوصاف وجودی بشود خود یک امر وجودی است (استنتاج از

مقدمه (۱) و (۹))؛

(۱۱) این امکان امر وجودی است (استنتاج از مقدمه (۹) و (۱۰))؛

(۱۲) این امکان عارض موجود حادث شده است (بر اساس مقدمه (۸))؛

(۱۳) هر موجودی که عارض موجود دیگر شود عرض است (بر اساس تعریف «عرض»):

(۱۴) این امکان عرض است (استنتاج از مقدمه (۱۲) و (۱۳))؛

(۱۵) هر عرض به موضوع نیاز دارد (بر اساس تعریف «عرض»):

(۱۶) این امکان به موضوع نیاز دارد (استنتاج از مقدمه (۱۴) و (۱۵))؛

(۱۷) اگر موضوع این امکان فعلیت داشته باشد، اجتماع دو فعلیت در شیء واحد لازم

می‌آید (استنتاج از مقدمه (۱۵) و (۱۶))؛

(۱۸) اجتماع دو فعلیت در شیء واحد محال است (بر اساس ادله امتناع اجتماع مثلین)؛

(۱۹) محال است که موضوع این امکان فعلیت داشته باشد (استنتاج از مقدمه (۱۷) و (۱۸))؛

- (۲۰) موضوع این امکان یک امر بالقوه محض است (بر اساس ادله وجود هیولی)؛
(۲۱) هیولی وجود دارد (استنتاج از مقدمه (۱۶) و (۲۰))؛
(۲۲) سلسله اثرها و مؤثرها به نهایی ختم می شود (استنتاج از مقدمه (۵/a) و (۲۱))؛
(۲۳) هر معلول از علت خود ضعیف تر است (بر اساس ادله تشکیک خاصی)؛
(۲۴) آخرین حلقه این سلسله آخرین معلول این سلسله است (استنتاج از مقدمه (۲۳) و (۲۴))؛
(۲۵) آخرین حلقه این سلسله ضعیف ترین موجود این سلسله است (استنتاج از مقدمه (۲۳) و (۲۴))؛
(۲۶) هر جزء جوهر جسمانی از جزء دیگر آن غایب است (بر اساس تعریف «جسم»)
(۲۷) موجودی که جزئی از آن غایب از جزئی دیگر از آن باشد ضعیف ترین موجود است (استنتاج از مقدمه (۲۵) و (۲۶))؛
(۲۸) جوهر جسمانی ضعیف ترین جوهر است (استنتاج از مقدمه (۲۶) و (۲۷))؛
(۲۹) جوهر جسمانی آخرین حلقه این سلسله اثرها و مؤثرهاست (استنتاج از مقدمه (۲۵) و (۲۸))؛
(۳۰) جوهر جسمانی وجود دارد (بر اساس مقدمه (۲۹)).

بررسی دلیل اول: در این استدلال، ابهام‌هایی به چشم می خورد. برای مثال، بر اساس مقدمه شماره (۲)، صدرالمتألهین معتقد است: «هر موجود مبدأ اثر است.» حال، اگر این مقدمه را در کنار مقدمه (۳۰) که مدعی است «جوهر جسمانی وجود دارد» و مقدمه (۲۸) که مدعی است «جوهر جسمانی ضعیف ترین جوهر است» قرار دهیم و همچنین، بر اساس مقدمه (۲۳)، در نظر آوریم که «هر معلول از علت خود ضعیف تر است»، به این نتیجه می رسیم: «جوهر جسمانی آخرین حلقه سلسله اثرها و مؤثرها نیست.» اما، این نتیجه با مقدمه شماره (۲۹) از این استدلال سازگار نیست. این اشکال را می تون بدین صورت تقریر کرد:

- (۱) جوهر جسمانی وجود دارد (نتیجه استدلال اول)؛
- (۲) هر موجود مبدأ اثر است (لازمه اصالت وجود)؛
- (۳) جوهر جسمانی مبدأ اثر است (استنتاج از مقدمه (۱) و (۲))؛
- (۴) اثر جوهر جسمانی، معلول جوهر جسمانی است (استنتاج از مقدمه (۲۶) و (۲۷))؛
- (۵) هر معلول از علت خود ضعیف‌تر است (بر اساس ادله تشکیک خاصه)؛
- (۶) اثر جوهر جسمانی، ضعیف‌تر از جوهر جسمانی است (استنتاج از مقدمه (۴) و (۵))؛
- (۷) اثر جوهر جسمانی آخرین حلقه این سلسله اثرها و مؤثرهاست (استنتاج از مقدمه (۴) و (۶))؛
- (۸) جوهر جسمانی آخرین حلقه این سلسله اثرها و مؤثرها نیست (بر اساس مقدمه (۷)).

دلیل دوم

صدرالمتألهین پس از تقریر دلیل اول، بی‌درنگ، به سراغ دلیل دوم می‌رود. این دلیل نیز با مبانی حکمت متعالیه هماهنگ گشته؛ به این معنا که در این دلیل، همچون دلیل قبل، از اصالت وجود و تشکیک وجود بهره گرفته شده است.

عین عبارت صدرالمتألهین در کتاب *الحکمة المتعالیة* چنین است:

و هذا اعنى الصورة الجسمیة و ان كان امراً ظلمانياً الا انه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شراً و عدم ايجاده بُخلاً و امساکاً من مبدعه و هو غیر جائز على المبدأ الفیاض المقدس عن النقص و الامکان على مقتضى البرهان. (۲۲)

همان‌گونه که از این عبارت به دست می‌آید، صدرالمتألهین در دلیل دوم خود دارای رویکرد کلامی است؛ زیرا او در این دلیل به صفات الهی مانند فیاض بودن و جواد بودن مبدع تعالی تمسک می‌جوید. دلیل دوم وی را می‌توان این‌گونه تقریر کرد:

- (۱) در خارج، واقعیتی وجود دارد (مقدمه بدیهی وجدانی)؛
- (۲) آن واقعیت خارجی حقیقت وجود است (بر اساس ادله اصالت وجود)؛
- (۳) وجودهای متعددی در خارج هستند^(۲۳) (مقدمه بدیهی وجدانی)؛
- (۴) وجودهای متعدّد خارجی چیزی جز حقیقت وجود نیستند (استنتاج از مقدمه (۲) و (۳))؛
- (۵) تعدّد وجودهای خارجی به تعدّد مراتب حقیقت وجود، و وحدت وجودهای خارجی به وحدت حقیقت وجود بازمی‌گردد (بر اساس ادله تشکیک وجود)؛
- (۶) بین مراتب مختلف وجود، رابطه علی و معلولی برقرار است (بر اساس ادله تشکیک خاصّی)؛
- (۷) علت اقوی از معلول است (استنتاج از مقدمه (۵) و (۶))؛
- (۸) هر مرتبه قوی از مراتب وجود علت مرتبه ضعیف‌تر از خود است (بر اساس ادله ربط علی)؛
- (۹) بالاترین مرتبه وجود را وجودی تشکیل می‌دهد که علت است و معلول نیست (استنتاج از مقدمه (۷) و (۸))؛
- (۱۰) واجب‌الوجود علت سایر موجودات است (بر اساس تعریف «واجب‌الوجود»):
- (۱۱) بالاترین مرتبه وجود واجب‌الوجود بالذات است (استنتاج از مقدمه (۹) و (۱۰))؛
- (۱۲) اگر واجب‌الوجود مرکب از اجزا باشد: یا
- (۱۲/ا) هیچ‌یک از اجزای آن واجب‌الوجود نیست، یا
- (۱۲/ب) در میان اجزای آن واجب‌الوجود هست (تقسیم عقلی دائر بین نفی و اثبات)؛
- (۱۳) اگر، در میان اجزای واجب‌الوجود، واجب‌الوجود هست: یا
- (۱۳/ا) همه اجزا واجب‌الوجودند، یا
- (۱۳/ب) بعضی از اجزا واجب‌الوجودند (بر اساس مقدمه (۱۲/ب) و تقسیم عقلی دائر بین نفی و اثبات)؛

- (۱۴) واجب الوجود واحد است (بر اساس ادلة توحید واجب الوجود)؛
- (۱۵) چنین نیست که همه اجزای واجب الوجود، واجب الوجود باشند (استنتاج از مقدمه (۱۳/a) و (۱۴))؛
- (۱۶) هر ممکن الوجود به واجب الوجود نیاز دارد (بر اساس تعریف «ممکن الوجود»)؛
- (۱۷) اگر برخی از اجزای واجب الوجود به واجب الوجود نیاز داشته باشند، واجب الوجود نیازمند خواهد بود (استنتاج از مقدمه (۱۲/a) و (۱۶))؛
- (۱۸) واجب الوجود نیازمند نیست (بر اساس تعریف «واجب الوجود»)؛
- (۱۹) چنین نیست که برخی از اجزای واجب الوجود به واجب الوجود نیازمند باشند (استنتاج از مقدمه (۱۷) و (۱۸))؛
- (۲۰) چنین نیست که برخی از اجزای واجب الوجود، ممکن الوجود باشند (استنتاج از مقدمه (۱۳/a) و (۱۹))؛
- (۲۱) مرکب همان مجموع اجزاست (بر اساس تعریف «مرکب»)؛
- (۲۲) اگر همه اجزای واجب الوجود ممکن الوجود باشند، واجب الوجود ممکن الوجود خواهد شد (استنتاج از مقدمه (۱۲/a) و (۲۱))؛
- (۲۳) چنین نیست که همه اجزای واجب الوجود، ممکن الوجود باشند (استنتاج از مقدمه (۲۱) و (۲۲))؛
- (۲۴) واجب الوجود مرکب نیست (استنتاج از مقدمه (۱۲)، (۱۳)، (۱۹)، (۲۰) و (۲۳))؛
- (۲۵) هر موجود: یا
- (۲۵/a) بسیط است، یا
- (۲۵/b) مرکب است (تقسیم عقلی دائر بین نفی و اثبات)؛
- (۲۶) واجب الوجود بسیط است (استنتاج از مقدمه (۲۴) و (۲۵))؛
- (۲۷) اگر واجب الوجود حد داشته باشد، مرکب از بودن یک شیء و نبودن شیء دیگر

خواهد بود (بر اساس تعریف)؛

(۲۸) واجب‌الوجود حد ندارد (استنتاج از مقدمه (۲۴) و (۲۷))؛

(۲۹) موجودی که حد نداشته باشد نامتناهی است (بر اساس تعریف «نامتناهی»)

(۳۰) واجب‌الوجود نامتناهی است (استنتاج از مقدمه (۲۸) و (۲۹))؛

(۳۱) عالم جسمانی، نسبت به وجود و عدم، مساوی است؛

(۳۲) آنچه نسبت به وجود و عدم مساوی باشد ممکن است (بر اساس تعریف

«ممکن‌الوجود»)

(۳۳) عالم جسمانی ممکن‌الوجود است (استنتاج از مقدمه (۳۱) و (۳۲))؛

(۳۴) واجب‌الوجود، بر افاضه هر ممکن‌الوجودی، توانایی دارد؛

(۳۵) بخل آن است که موجود، به رغم توانایی بر افاضه وجود، افاضه وجود نکند (بر

اساس تعریف «بخل‌و‌جودی»)

(۳۶) اگر واجب‌الوجود وجود را به عالم جسمانی ممکن افاضه نکند، بخیل خواهد بود

(استنتاج از مقدمه (۳۴) و (۳۵))؛

(۳۷) بخل ناشی از نقص است؛

(۳۸) نقص به معنای متناهی بودن است (بر اساس تعریف «نقص»)

(۳۹) بخل ناشی از متناهی بودن است (استنتاج از مقدمه (۳۷) و (۳۸))؛

(۴۰) واجب‌الوجود نقص ندارد (استنتاج از مقدمه (۳۰) و (۳۸))؛

(۴۱) واجب‌الوجود بخل ندارد (استنتاج از مقدمه (۳۹) و (۴۰))؛

(۴۲) واجب‌الوجود وجود را به عالم جسمانی ممکن افاضه کرده است (استنتاج از

مقدمه (۳۶) و (۴۱)).

بررسی دلیل دوم: به نظر می‌رسد که در این استدلال، مقدمه شماره (۳۶) که مدعی است

«اگر واجب‌الوجود وجود را به عالم جسمانی ممکن افاضه نکند، بخیل خواهد بود» تمام

نیست؛ زیرا برای وجود یافتن ممکن الوجود، فیاض بودن صانع حکیم، کافی نیست. برای تحقق ممکن الوجود، لازم است که مانعی نیز وجود نداشته باشد؛ چه بسا علت عدم دریافت فیض عدم قابلیت محل باشد. بنابراین، تا زمانی که قابلیت محل برای دریافت فیض اثبات نگردد، استدلال تمام نخواهد بود. به بیان دیگر، بی تردید، مبدع خلاق عالم را بر اساس نظام احسن آفریده است. احسن بودن نظام خلقت لوازمی دارد؛ برای مثال، لازم است که آنچه با نظم حاکم بر عالم منافات دارد آفریده نشود. حال پرسش این است که: به چه دلیل، خلقت عالم خارج جسمانی باید با نظام احسن هماهنگ باشد؟ بنابراین، تا زمانی که احتمال عقلی ناهماهنگی عالم خارج جسمانی با نظام احسن وجود دارد، نمی توان این استدلال را از نظر عقلی تمام دانست. (۲۴) اشکال دیگر آن است که برای تعلق فیض حضرت حق، علاوه بر قابلیت محل دریافت فیض، لازم است متعلق فیض، مرضی حضرت حق باشد و در این برهان مرضی بودن جهان خارج جسمانی برای حضرت حق اثبات نشده است.

دلیل سوم

صدرالمتألهین دلیل سوم خود را بر نظریه «فیض» استوار ساخته و در توضیح این دلیل نوشته است:

و لأنّ عدم فیضان هذا الجوهر الظلمانی یستلزم وقوف فیض علی عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهین الدالة علی تنهای المترتبات فی الوجود ترتباً ذاتیاً علیاً و معلولاً فینسدّ بذلك باب الرحمة و الاجادة عن افادة الكائنات الزمانیة المتعاقبة سیما النفوس الانسانیة الواقعة فی سلسلة المعدّات و العائدات. (۲۵)

این استدلال را می توان این گونه تقریر کرد:

(۱) کثرت: یا

(۱/a) عرضی است، یا

(۱/b) طولی است (تقسیم عقلی دائر بین نفی و اثبات)؛

(۲) کثرت عرضی ناشی از اختلاف صور نوعیه است (بر اساس یکی از نشانه‌های معلول بودن)؛

(۳) مجردات در صور نوعیه اختلاف ندارند (بر اساس ویژگی موجودات مجرد)؛

(۴) مجردات کثرت عرضی ندارند (استنتاج از مقدمه (۲) و (۳))؛

(۵) مجردات فقط کثرت طولی دارند (استنتاج از مقدمه (۱) و (۴))؛

(۶) نوع مجردات منحصر به فرد است (بر اساس مقدمه (۴))؛

(۷) اگر واجب‌الوجود جوهر جسمانی را افاضه نکند، سلسله موجودات به سلسله طولی منحصر خواهد شد (استنتاج از مقدمه (۱) و (۵))؛

(۸) خداوند دارای فیض دائم است (بر اساس وصف «فیاض بودن» خداوند)؛

(۹) مقتضای فیض خداوند آن است که سلسله طولی و عرضی را بیافریند (بر اساس مقدمه (۸))؛

(۱۰) اگر سلسله موجودات به سلسله طولی منحصر شود، خلاف فیض دائم واجب‌الوجود خواهد بود (استنتاج از مقدمه (۸) و (۹))؛

(۱۱) سلسله موجودات به سلسله طولی منحصر نمی‌شود (استنتاج از مقدمه (۸) و (۱۰))؛

(۱۲) سلسله موجودات شامل کثرت عرضی نیز می‌شود (استنتاج از مقدمه (۱) و (۱۱))؛

(۱۳) اختلاف صور نوعیه وجود دارد (استنتاج از مقدمه (۸) و (۱۲))؛

(۱۴) جواهر جسمانی محل اختلاف صور نوعیه‌اند (بر اساس سازگاری میان علت و معلول)؛

(۱۵) جوهر جسمانی وجود دارد (استنتاج از مقدمه (۱۳) و (۱۴))؛

بررسی دلیل سوم: به نظر می‌رسد در این استدلال، در مقدمه (۹)، که مدعی است

«مقتضای فیض خداوند آن است که سلسله طولی و عرضی را بیافریند»، این احتمال عقلی مطرح است که به رغم اینکه فیض صانع حکیم مقتضی ایجاد سلسله طولی هست؛ ولی در ایجاد آن، مصلحتی وجود نداشته باشد. از این رو، قابلیت برای دریافت فیض تمام نباشد. بنابراین، دلیل سوم نیز برای اثبات عالم خارج جسمانی به بازنگری نیاز دارد. با این حال، صدرالمتألهین هنوز یک دلیل دیگر بر اثبات جهان خارج جسمانی دارد.

دلیل چهارم

صدرالمتألهین دلیل چهارم خود را نیز بر اساس مبانی حکمت متعالیه مانند «تشکیک وجود» طرح کرده است. او در تبیین این دلیل چنین نوشته است:

و ایضاً لو لم یته سلسله الایجاد الی الجوهر الجسمانی لزم ان ینحصر امکانات فی العقول فان ما سوی العقول کالنفوس و الطیایع و الصور و الاعراض کالکرم و کیف و الاین و المتی و غیرها لایمکن وجودها الا مع الجسم او بالجسم. (۲۶)

نکته مهمی که در مورد این استدلال صدرالمتألهین وجود دارد، همانا، توسل وی به وجود نفس برای اثبات وجود جوهر جسمانی است. برای اینکه به مراد صدرالمتألهین از این کار پی ببریم، لازم است تعریف «نفس» را از نظر بگذرانیم: نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به ماده تعلق دارد. بر اساس این تعریف، «تعلق داشتن به ماده» از تعریف و بیان چیستی نفس اخذ شده است. از این رو، نمی توان قائل به وجود نفس بود؛ ولی وجود ماده ای را که نفس به آن تعلق دارد انکار کرد. اما بهره گیری صدرالمتألهین از تعبیر «مع الجسم او بالجسم»، در این استدلال، ناظر به بحثی است که درباره رابطه میان نفس و جسم وجود دارد: آیا نفس با جسم همراه است یا اینکه وجود جسم در تحقق نفس تأثیر دارد؟ به هر حال، می توان استدلال چهارم را این گونه تقریر کرد:

- (۱) سلسله موجودات: یا
(۱/a) عرضی است، یا
(۱/b) طولی است (تقسیم عقلی دایر بین نفی و اثبات)؛
- (۲) اگر سلسله موجودات منحصر به سلسله طولی مجردات باشد، سلسله عرضی موجودات وجود نخواهد داشت (بر اساس مقدمه (۱))؛
- (۳) کثرت عرضی ناشی از اختلاف صور نوعیه است (بر اساس یکی از نشانه‌های معلول بودن)؛
- (۴) اگر سلسله عرضی موجودات وجود نداشته باشد، صور نوعیه وجود نخواهند داشت (بر اساس مقدمه (۳))؛
- (۵) صور نوعیه اموری‌اند که موجب فعلیت جسم می‌شوند (بر اساس تعریف «صور نوعیه»)^۱؛
- (۶) اگر جسم فعلیت نیابد، موجود نخواهد شد (بر اساس مساوقت فعلیت با وجود)؛
- (۷) نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به ماده تعلق دارد (بر اساس تعریف «نفس»)^۲؛
- (۸) من، وجود نفس خود را می‌یابم (مقدمه بدیهی وجدانی)؛
- (۹) نفس من وجود دارد (استنتاج از مقدمه (۷) و (۸))؛
- (۱۰) اگر جسم موجود نباشد، نفس موجود نخواهد بود (بر اساس مقدمه (۷))؛
- (۱۱) جوهر جسمانی وجود دارد (استنتاج از مقدمه (۹) و (۱۰)).
- بررسی دلیل چهارم: به نظر می‌رسد که مقدمات (۱) تا (۶) هیچ‌گونه نقشی در این استدلال نداشته باشند. به عبارت دیگر، صدرالمتألهین می‌توانست با تمسک به تعریف نفس (و اینکه «تعلق داشتن به ماده» از تعریف نفس اخذ شده) و با اشاره به وجود نفس در خارج وجود جوهر جسمانی در عالم خارج را نتیجه بگیرد. نکته دیگری که در این استدلال به چشم می‌خورد این است که بر اساس تعریف «نفس»، نفس صرفاً در مقام فعل به ماده

تعلق دارد؛ نه در مقام اصل تحقق و وجود. بنابراین، چه بسا نفس وجود داشته؛ ولی، به علت عدم وجود جوهر جسمانی، به مرحله انجام افعال نرسیده باشد. به هر روی، این استدلال نیز نمی‌تواند وجود جوهر جسمانی در عالم خارج را اثبات کند.

نتیجه‌گیری

اول آنکه از نظر صدرالمتألهین، وجود جهان خارج جسمانی یا همان جوهر جسمانی بدیهی نیست؛ بلکه نیاز به اثبات عقلی دارد. دوم آنکه صدرالمتألهین چهار دلیل بر اثبات جهان خارج جسمانی اقامه کرده است. سوم آنکه او در استدلال‌های خود، بر ملازمه عقلی میان مفارقات عقلی و جوهر جسمانی تمرکز کرده است. چهارم آنکه استدلال‌های صدرالمتألهین برای اثبات وجود جهان خارج جسمانی - به همین صورت - ناتمام خواهند بود و نیاز به تکمیل شدن خواهند داشت. البته چنین نیست که با اثبات جهان خارج جسمانی، بحث «علم به جهان خارج» پایان یابد؛ بلکه در ادامه این سؤال مطرح خواهد شد که: «علم به ویژگی‌های جهان خارج چگونه ممکن است؟»^(۲۷)

پی‌نوشت‌ها

- ۱- حنا الفاخوری و خلیل الجبر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۴۱۵-۴۱۶.
- ۲- ابونصر فارابی، *التعلیقات*، تحقیق جعفر آل یاسین، ص ۳۸-۳۹.
- ۳- همان، ص ۳۸-۳۹.
- ۴- حسین بن عبدالله ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۷۷.
- ۵- همان، ص ۱۸۹.
- ۶- همان، ص ۶۰.
- ۷- بهمنیار، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، ص ۳۰۸.
- ۸- همان، ص ۶۵۲.
- ۹- ابوحامد غزالی، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، ص ۱۴۳.
- ۱۰- همان، ص ۳۵۲.
- ۱۱- همان، ص ۱۰۳.
- ۱۲- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن و دیگران، ج ۲، ص ۱۳۴.
- ۱۳- همان، ج ۲، ص ۱۵۳.
- ۱۴- همان، ج ۲، ص ۲۱۳.
- ۱۵- همان، ج ۲، ص ۱۵۳.
- ۱۶- ر.ک: ملاًصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۱۸۲-۱۸۸.
- ۱۷- فخرالدین رازی، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴.
- ۱۸- خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصّل*، ص ۱۳.
- ۱۹- همان، ص ۱۲-۱۳.
- ۲۰- همان، ص ۱۵.
- ۲۱- ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۵، ص ۳.
- ۲۲- همان.

۲۳- بحث «وحدت یا کثرت وجود» در حکمت متعالیه بحثی دشوار است که مخالفان و موافقان بسیاری در میان شارحان حکمت متعالیه دارد. پرداختن به این بحث از حوصله مقاله حاضر خارج است؛ از این رو، فقط به بیان این مطلب بسنده می‌کنیم که می‌توان شواهد متقنی را بر کثرت وجود در کتاب *الحکمة المتعالیة* یافت. به هر حال، این

بررسی «اثبات جهان خارج جسمانی» با تأکید بر دیدگاه صدرالمتألهین □ ۱۲۹

مقدمه در این استدلال به عنوان «مقدمه مسلمه» در نظر گرفته شده است.

۲۴- روشن است که هدف از طرح این احتمال عقلی تنها ارزیابی استدلال عقلی است؛ زیرا، در برهان و استدلال عقلی، باید از مقدمات یقینی استفاده شود. به واقع، وجود کم‌ترین احتمال و تردید، اعتبار برهان را متزلزل خواهد ساخت.

۲۵- مآخذ، *الحکمة المتعالیه*، ج ۵، ص ۳.

۲۶- همان.

۲۷- نویسنده از مسئولان محترم انجمن معرفت‌شناسی حوزه علمی قم، که زمینه طرح و ارزیابی محتوای این مقاله را در کمیته تخصصی آن انجمن فراهم کردند، سپاسگذار است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب، ۱۹۷۳.
- بهمنیار، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- رازی، فخرالدین، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین و دیگران، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
- طوسی، نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- غزالی، ابوحامد، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- فارابی، ابونصر، *التعلیقات*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۰۸ق.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.