

## چگونگی جمع مبنای فیزیکالیستی علم جدید از نگاه کواين و رابطه علی ماوراء طبیعت و طبیعت در نگاه علامه طباطبایی

نادر شکراللهی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۷

### چکیده

علامه محمدحسین طباطبایی از فیلسوفان الهی است که از سویی به ماوراء طبیعت باور دارد و از سوی دیگر قائل به رابطه علی بین ماوراء طبیعت و طبیعت است. او در دوره جدید زندگی می‌کند که علم تجربی حرمت فراوان دارد. یکی از مبانی علم جدید، طبق تلقی کواين، فیزیکالیسم (خودبسنده بودن طبیعت) است. بین این دو تلقی در نگاه ابتدایی تعارض وجود دارد. طباطبایی مستقیماً به بررسی این موضوع پرداخته است که آیا فیزیکالیسم با اصول فلسفی رایج در فلسفه اسلامی هماهنگ است یا خیر. اما در نوشته‌های فلسفی ایشان، در باب نحوه ارتباط طبیعت و ماوراء طبیعت دو نظر دیده می‌شود که از آنها می‌توان برای حل این مسئله مدد گرفت. اول آن که بر اساس عوالم متعدد و رابطه علی بین این عوالم، تغییرات عالم طبیعت معلول عوالم بالاتر است، اما علت قریب افعال طبیعی به صور نوعیه برمی‌گردد. این راه حل راه را برای امکان هم‌نشینی علم جدید و فلسفه اسلامی هموار می‌کند، اما مشکلاتی دارد. نگاه دیگر ایشان آن است که نه تک تک وقایع طبیعت بلکه کلیت عالم طبیعت به جعل بسیط معلول ماوراء طبیعت است. این نگاه دوم زمینه هماهنگی مبنای فیزیکالیستی علم جدید و اصل ارتباط طبیعت و ماوراء طبیعت را بیشتر فراهم می‌کند، اما هنوز نیاز به ترمیم دارد تا با مدعیات دیگر فلسفی هماهنگ شود.

### کلیدواژه‌ها

فیزیکالیسم، خودبسنده‌گی طبیعت، جعل بسیط، صور نوعیه، علم جدید

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (shokrollahi@khu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

علامه محمدحسین طباطبایی از فلاسفه طراز اول جهان اسلام در دوره جدید است. او با مدعیات علم جدید آشناست و می‌داند که علم جدید توفیقات فراوانی داشته است، لذا به دیده حرمت به آن می‌نگرد و در مواردی بر اساس یافته‌های علم از مدعیات فلسفی گذشتگان که مخالف آن باشد دست برمی‌دارد و گاهی در منازعه بین نظریات فلسفی از علم به عنوان یک مؤید بلکه مثبت یک نظریه مدد می‌گیرد. برای مثال، در باب افلاک می‌گوید که قول به وجود افلاک و اجرام غیرقابل تغییر و مسائلی مانند این، اصول موضوعه هیئت و طبیعیات قدیم بودند و امروزه این آرا منسوخ شده است (طباطبایی ۱۳۶۷، ۴۰۶). یا در باب این که آیا جسم از اجزاء تشکیل شده است یا نه، بعد از نقل اقوال مختلف و نقد آن می‌نویسد: «اخیراً دانشمندان علوم طبیعی پس از تجربه‌های دقیق فنی کشف کرده‌اند که اجسام از ذراتی تشکیل شده‌اند که دارای جرم هستند و فاصله میان این ذرات چند برابر امتداد آنهاست. جسم به این معنا باید اصل موضوعی برای ما باشد» (طباطبایی ۱۳۶۳، ۲۰۰-۲۰۱). اما این حرمت گذاشتن و پذیرش تا جایی است که تعارضی با اصول عقلی ایشان ایجاد نشود. برای مثال، در نقد بعضی دانشمندان که در آزمایشگاه‌ها به دنبال خدا هستند و آن را نمی‌یابند، می‌نویسد: «آنان که به خدا معتقدند علتی در صف و ردیف علل ماده قرار نمی‌دهند که زمام برخی حوادث را به دست علل ماده سپرده و زمام برخی دیگر را به دست خدا بسپارند» (طباطبایی ۱۳۸۲، ۵۹). یکی از این موارد تعارض که علامه نمی‌تواند بر اساس مبانی فلسفی و دینی خود آن را بپذیرد استقلال طبیعت از همه جهات است. موضوع این نوشته بررسی راه‌حل طباطبایی، از نگاه فلسفی، در رفع تعارضی است که در نگاه اولیه بین علم جدید و آموزه‌های فلسفه اسلامی دیده می‌شود. آن تعارض عبارت است از خودبسندگی طبیعت (فیزیکالیسم) در نگاه علم و وابستگی و معلول بودن طبیعت به ماوراء طبیعت در نگاه فلسفه اسلامی. از سخنان علامه چه راه‌حلی برای این تعارض می‌توان استنباط کرد؟

در این نوشته صرفاً از زاویه نگاه فلسفی علامه به مسئله توجه می‌کنیم، اما این که از زاویه نگاه دینی و عرفانی ایشان یا از زاویه نگاه مجموعی ایشان (اعم از فلسفی و دینی و عرفانی) چه راه‌حلی برای رفع تعارض می‌توان یافت، خارج از مقصود این نوشته است. این نوشته در چند بخش عرضه می‌شود: نخست، اشاره مختصری به مبنای خودبسندگی طبیعت

(فیزیکیالیسم) از نگاه علم جدید بر اساس تلقی کواین. دوم ارتباط بین طبیعت و ماوراء طبیعت در نگاه فلسفی علامه در حوزه افعال طبیعی و انسانی. سوم بررسی راه‌حل‌های قابل استنباط از سخنان علامه طباطبایی در جمع بین این دو نگاه.

## ۲. تلقی کواین از مبنای خودبسنده‌گی طبیعت (فیزیکیالیسم) در علم جدید

کواین (۱۹۰۸-۲۰۰۰ م) از بزرگ‌ترین فیلسوفان تحلیلی نیمه دوم قرن بیستم است. او دلدادۀ علم است. توضیح کامل تلقی او از چیستی علم در اینجا نه مقدور است و نه لازم. اما علم از نظر او بر دو مبنا و پیشفرض حرکت می‌کند: تجربه‌گرایی و فیزیکیالیسم. تجربه‌گرایی مبنای معرفت‌شناسانه علم است و فیزیکیالیسم مبنای هستی‌شناسانه علم. «فیزیکیالیسم» در نظام فکری هر متفکری می‌تواند معنای خاصی داشته باشد، اما در اینجا مقصود ما توضیح نگاه کواین است. کواین در مورد جایگاه فیزیکیالیسم در علم می‌نویسد: «فیزیکیالیسم (یا جسم‌گرایی)، به نظر من، فصلی نو و محصول علوم اخیر است». و در توضیح آن می‌گوید:

دانشمند علوم طبیعی یا فیزیکدان مصراً خواهان نظامی بسته است و بر وجود علت‌های مادی و فیزیکی برای رویدادهای مادی پافشاری می‌کند و جایی برای هیچ گونه مؤثری از بیرون جهان مادی و فیزیکی قائل نیست ... یکی از اصول اساسی علوم طبیعی این است که بدون تغییراتی در توزیع مکانی خواص میکروفیزیکی هیچ گونه تغییری صورت نمی‌گیرد. رد این اصل با مذاق من سازگار نیست، چون کامیابی‌های علوم طبیعی به حدی بوده که پیشفرض‌ها یا اصول موضوعی آن را باید بسیار جدی بگیریم. (مگی ۱۳۸۲، ۳۰۰-۳۰۱)

این دو جمله کواین در ظاهر متعارض است، زیرا از سویی فیزیکیالیسم را پیشفرض یا اصل موضوع علم می‌داند، ولی در جمله پیشین آن را محصول علم تلقی می‌کند. می‌توان این گونه بین این دو جمع کرد که هرچند فیزیکیالیسم در اصل به عنوان پیشفرض علم است اما با توجه به توفیقاتی که علم بر اساس همین پیشفرض (غیرمبرهن) داشته است، می‌توان این توفیقات علم را تأییدی برای پیشفرض‌های علم در نظر گرفت. توضیح بیشتر نحوه جمع سخنان او در نوشته دیگری باید پیگیری شود.

اما نکته مهم در اینجا است که فیزیکیالیسم یا تعهد به اشیای فیزیکی خط قرمز علم نیست

که نتواند از آن دست بردارد. او فیزیکیالیسم را پیشفرضی قابل اتکا اما موقتی می‌داند. بر این اساس، علم راه ورود عناصر غیرفیزیکی را بر خود نبسته است. در پایان فصل اول کتاب در جستجوی حقیقت می‌گوید: «بازی علم متعهد به اشیای فیزیکی، به هر معنایی که باشد، نیست ... علم قابل ابطال و قابل اصلاح است» (Quine 1990, 20-21). دست برداشتن از فیزیکیالیسم و حتی تجربه‌گرایی به ماهیت علم آسیبی نمی‌زند. رکن اصلی علم تکیه بر حسیات پیش‌بینی شده<sup>۲</sup> است، یعنی برای این که یک نظریه علمی درست باشد باید بتواند از دادگاه پیش‌بینی حسی سربلند بیرون بیاید (Quine 1990, 21). لذا اگر نظریه‌ای به تأثیر علل ماورائی بر طبیعت باور داشته باشد، در صورتی که بتواند بیان کند که آن تأثیر چگونه در عالم طبیعت قابل بررسی است راه ورود آن عنصر در علم باز است.

پس تا اینجا روشن شد که یکی از مبانی علم، از نظر کواین، خودبسنده بودن طبیعت یا فیزیکیالیسم است، یعنی آنچه در طبیعت تأثیر می‌گذارد همین علل طبیعی است. طبق نظر او، علم اساساً بنای خود را بر عدم وجود موجودات روحی و ماوراء مادی نهاده است، هرچند وجود بعضی از موجودات مجرد و انتزاعی مانند اعداد و مجموعه‌ها، به دلیل این که در پر کردن خلأ توضیح روابط موجودات جهان لازم هستند، مورد انکار نیست. (مگی ۱۳۸۲، ۳۰۵-۳۰۶).

پس فیزیکیالیسم از نظر کواین صرف امور مادی و جسمی نیست، بلکه اعداد و مجموعه‌ها نیز، که از نظر کواین امور مجرد و انتزاعی هستند، مورد قبول علم هستند و علم به وجود آنها متعهد است؛ زیرا علم برای توضیح طبیعت به آنها نیاز دارد. پس هر چه را علم به وسیله آن بتواند طبیعت را توضیح دهد و وقایع را پیش‌بینی کند به وجود آن ملتزم است. آنچه تا کنون علم به آن نیازمند بوده است اشیای فیزیکی و اعداد و مجموعه‌ها ... بوده‌اند و تا کنون نیازی به فرض وجود عناصر ماوراء طبیعی در علم احساس نشده است. اما این راه بسته نیست و چه بسا در آینده چنین نیازی احساس شود. ولی در آن صورت هم ماهیت علم خدشه نمی‌بیند، چون فیزیکیالیسم در حال حاضر عنصر موقت علم است. ولی کواین احتمال بازگشت عناصر ماوراء طبیعی به دنیای علم را زیاد نمی‌بیند (نک. Quine 1990, 20-21).

### ۳. ماوراء طبیعت و تأثیر علی آن در طبیعت

علامه طباطبایی، از زاویه نگاه فلسفی، علاوه بر عالم طبیعت به حقایق ماوراء طبیعی (اعم از عوالم و ساحت الوهی) و تأثیر آن بر عالم طبیعت نیز باور دارد. علامه، هنگامی که با اصطلاحات فلسفی سخن می‌گوید، عوالم را به حصر عقلی به سه عالم کلی تقسیم می‌کند، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۶۱). این سه عالم به ترتیب از شدت به ضعف تنزل می‌یابند. رابطه این عوالم رابطه علی است: عالم عقل معلول بی‌واسطه حق تعالی و علت عالم مثال است، و عالم مثال علت افاضه‌کننده عالم ماده است (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۷۹). اما ایشان در نحوه معلولیت عالم طبیعت و افعال در عالم طبیعت نسبت به ماوراء طبیعت مطالب مختلفی بیان کرده است که نیاز به توضیح دارد. زیرا گاهی علت قریب افعال در طبیعت را صورت نوعیه می‌داند و علل بعید را عوالم ماوراء طبیعت ذکر می‌کند که در انتهای این سلسله علل واجب تعالی قرار دارد، و گاهی علت قریب را هم خود واجب می‌داند.

#### ۳-۱. صورت نوعیه به عنوان علت قریب پدیده‌های طبیعی

علامه در مواردی علت قریب همه وقایع عالم طبیعت را صورت نوعیه موجودات می‌داند. این هم در افعال غیراختیاری و هم در افعال اختیاری مطرح است. به چند نمونه اشاره کنیم:

الف. علامه ادله شیخ اشراق و صدرالمتالهین در اثبات ارتباط مستقیم خصوصیات انواع مادی به عقول مجرد را رد می‌کند و آن ادله را کافی برای اثبات مقصود نمی‌داند. نظریه بدیل علامه، به صورت احتمالی، این است که این نظام حاکم در بین انواع مادی و تنوع تحولات آن معلول صورت نوعیه است (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۸۷). اما دو نکته در کلام علامه وجود دارد: اول این که این نظریه را به صورت قطعی بیان نمی‌کند، بلکه به صورت احتمالی ذکر می‌کند؛ دوم این که ایشان می‌پذیرد که هرچند احتمال دارد که خصوصیات هر نوع مادی به صورت نوعیه مربوطه باشد، اما همین صورت نوعیه نیز در آخر معلول علل مجرد عقلی است.

ب. در نهایت الحکمه در بحث از واجب تعالی می‌نویسد:

در هر چیزی، وجودش اصیل است. موجود به واجب بالذات و غیر آن تقسیم می‌شود. ماسوای واجب بالذات هر چه هست؛ چه جوهر و چه عرض، و به عبارت دیگر هر ذات

و صفت و فعلی، ماهیتی دارد که نسبت به وجود و عدم مساوی است. آنچه شأنش این است در تلبس به یک طرف از وجود و عدم به مرجحی نیاز دارد... و آن علت موجه است... این علت یا واجب بالذات است یا به واجب بالذات منتهی می‌شود... پس هر ممکن‌الوجودی، حتی افعال اختیاری، فعل واجب بالذات و معلول آن است. علیت واجب بالذات یا بدون واسطه یا با یک واسطه یا چند واسطه است. (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۴۷-۳۴۸)

در این سخن علامه هرچند واجب بالذات علت همه هستی ممکنات است، اما لزوماً این علیت بی‌واسطه نیست و واجب تعالی در بعضی از موارد - از جمله عالم طبیعت - علت بعید است و در این صورت جا برای علل واسطه‌ای وجود دارد.

ج. این مطلب را در رساله وسایط هم می‌آورد: «این که بین خداوند و طبیعت وسایل و واسطه‌هایی وجود دارد، با برهان اثبات می‌شود و کشف هم آن را تأیید می‌کند و ظواهر آموزه‌های دینی کتاب و سنت آن را تأیید می‌کند» (طباطبایی ۱۴۲۵، ۱۱۹).

### ۳-۲. واجب تعالی به عنوان علت قریب

ایشان در جای دیگری واجب را علت قریب هر ممکنی تلقی می‌کند:

از طرق دیگری هم می‌توان این مطلب را مدلل کرد. در مباحث علت و معلول روشن شد که وجود معلول نسبت به علت، وجود رابط غیرمستقل است که قوام آن به علت است. پس تمام وجودات امکانی نسبت به واجب بالذات روابط هستند و استقلالی ندارند و محاط او هستند؛ به این معنا که خارج از او نیستند. در وجود تنها یک ذات واحد مستقله وجود دارد که این موجودات روابط، به او تقوم دارند. پس ذوات و صفات آنها و افعال آنها، همه افعال اوست. پس واجب تعالی فاعل قریب هر فعل و فاعلی است. اما استقلالی که به نظر می‌رسد هر علت امکانی نسبت به معلول خود دارد، آن استقلال [وابسته به] واجبی است که در حقیقت هیچ استقلالی بدون او وجود ندارد. (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۴۸-۳۴۹)

### ۳-۳. نحوه جمع دو نظر

علامه خود در جمع این دو سخن به ظاهر متعارض می‌فرماید:

بین این مطلب که او علت قریب است، و بین برهان سابق که می‌گفت او علت بعید است، تعارضی وجود ندارد. زیرا مقتضای اعتبار نفسیت برای وجود علل و معلول‌ها که در نظر

ابتدایی دیده می‌شود مستلزم بعد است، اما نظر دقیق مقتضی قرب است. (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۴۹)

دو نکته در توضیح این بخش از سخنان علامه طباطبایی لازم است. اول این که همچنان که ایشان تذکر داده‌اند، این تعارض ظاهری مربوط به دو اعتبار است یا به تعبیر دیگر به دو نوع نگاه برمی‌گردد. اگر کسی علل واسطه‌ای را دارای نوعی استقلال ببیند، واجب را از معلول‌های مراتب بعدی دور می‌بیند، مثلاً عالم طبیعت را معلول باواسطه واجب می‌بیند؛ اما اگر از این زاویه ببیند که همین علت‌های قریب و یا متوسط (خواه علل طبیعی یا عقول مجرد مثالی و عقلی) معلول واجب بالذات هستند و هر معلول ربط محض به علت است، پس هیچ استقلالی ندارند، در این صورت همه را معلول واجب بالذات می‌بیند. این مانند آن است که کسی در سلسله علل یک مکتوب، اگر مکتوب را معلول حرکت قلم و حرکت دست را معلول حرکت دست و حرکت دست را معلول نفس ببیند، در اینجا اگر برای حرکت دست و قلم اعتبار استقلالی قائل باشد، نفس را علت بعید می‌داند، ولی اگر همه این حرکات دست و قلم را معلول اراده نفس بداند، نفس را علت قریب همه این حرکات خواهد دید.

نکته دوم این که در هر دو اعتبار، از نظر علامه طباطبایی، این علل ماوراء طبیعت هستند که در طبیعت تأثیرگذارند و این همان نقطه تعارض ظاهری مبنای علم جدید و تفکر فلسفی علامه است.

### ۳-۴. نکته دیگر

علامه، در مبحث فاعل قریب و بعید بودن واجب تعالی، مسئله افعال اختیاری انسان را - بنا بر دو اعتباری که در افعال طبیعی آورده‌اند - ذکر نمی‌کند، اما در رسایل توحیدیه به این مطلب می‌پردازند. در مسئله نفی جبر و تفویض، در رسایل توحیدیه در «رساله افعال» خداوند، بعد از ذکر بعضی از اقوال، می‌فرماید:

نظام هستی دو نظام است؛ نظامی ثابت که دارای اجزای ثابتی است که هیچ تغییری در آن راه ندارد، و نظام مادی که ارکان آن امکان و قوه و استعداد است و متغیر و متبدل و غیر ثابت است. انسان از جمله اجزاء این جهان است و نسبت افعال او در ترک و انجام فعل، اختیار است، ... افعال او در تحقق خارجی نیاز به این اختیار دارد. و این امری روشن است ... اختیار انسان برای انجام یک طرف (فعل یا ترک) بعد از این که تمام اسباب فراهم باشد،

منوط به علم است... پس فرق بین مبدأ سوزاندگی که در آتش است و مبدأ فعلی که در انسان است و آن اراده تامه است چیست؟ و چه فرقی است بین چوبی که بعد از اشتعال با آتش می‌سوزد و بین انسانی که با اراده می‌خندد؟... این ملاک صحت تکلیف و ترتب ثواب و عقاب است. (طباطبایی ۱۴۲۵، ۱۰۶-۱۰۷)

علامه در ادامه می‌نویسند:

بدان که در اینجا نظر دیگری است که در آن صورت موضوع این مباحث و مشاجرات منتفی می‌شود و آن نظر توحیدی است که در این رسایل از آن سخن گفتیم. پس همه افعال از اوست همچنان که اسماء و صفات از خداوند سبحان است. پس هیچ فعلی نیست که فاعلی غیر از خداوند مالک آن باشد تا موضوع جبر و تفویض محقق شود. (طباطبایی ۱۴۲۵، ۱۰۷)

برای جمع بین این دو سخن علامه همان راهی را باید برویم که در افعال طبیعی رفتیم، یعنی بگوییم که اگر به این فاعل‌های قریب و واسطه‌ای نظر استقلالی بیندازیم، واجب تعالی می‌شود علت بعید، اما اگر بدانیم که تمام این فاعل‌ها ربط محض به واجب هستند و هیچ استقلالی از خود ندارند، آنگاه واجب علت قریب همه افعال می‌شود. در هر صورت، طبق مبانی علامه طباطبایی، چه در افعال اختیاری انسانی و چه در افعال طبیعی، سلسله علت به ماوراء طبیعت متصل است. این سخن در ظاهر در تعارض با مبنای فیزیکالیسی علم از نظر کوااین است.

#### ۴. راه‌حل‌های علامه

چه راه‌حلی می‌توان از مجموعه مطالب علامه به دست آورد تا بتوان مسئله تعارض ظاهری ارتباط طبیعت با ماوراء طبیعت - که مضمون بیان فلسفی علامه است - و عدم نیاز به ماوراء طبیعت - که مبنای علم جدید از نگاه کوااین است - را با هم جمع کرد؟ مسلم آن است که علامه طباطبایی در رخنه‌ها به دنبال خدا یا علل ماوراء طبیعی نیست، یعنی او نیز مانند دیگر فلاسفه اسلامی در پی این نیست که ببیند در کدام بخش از طبیعت علم نمی‌تواند علت طبیعی نشان دهد و برای پر کردن این خلأ به وجود خدا یا علل ماوراء طبیعی تمسک جوید. پس طبیعتی است که نمی‌تواند از علوم تجربی کمک بگیرد تا با تمسک به افعال خاصی حضور



علل ماورائی را نشان دهد. در اصول فلسفه و روش رئالیسم در نقد کسانی که در آزمایشگاه‌ها به دنبال خدا می‌گردند می‌نویسد: «آنان که به خدا معتقدند علتی در صف و ردیف علل مادیه قرار نمی‌دهند که زمام برخی حوادث را به دست علل مادیه سپرده و زمام برخی دیگر را به دست خدا بسپارند» (طباطبایی ۱۳۸۲، ۵۹). همچنان که آوردیم ایشان کل افعال طبیعی و افعال انسانی را به علل ماوراء طبیعی متصل می‌دانند. از همین زاویه و نگاه است که می‌توان چند راه‌حل از آثار ایشان استنباط کرد.

#### ۴-۱. ماوراء طبیعت علت بعید خصوصیات هر نوع

همچنان که گفتیم، علامه خدا را به اعتباری علت قریب و به اعتبار دیگری علت بعید تلقی می‌کند. توضیح دادیم که این دو نگاه با یکدیگر تعارضی ندارند و به دو نوع اعتبار برمی‌گردند. اگر برای علل طبیعی نوعی استقلال فرض کنیم، آنگاه صورت نوعیه در افعال طبیعی و اراده نفس انسانی در افعال اختیاری علت قریب خواهند بود. اما به اعتبار دیگر واجب تعالی علت قریب است، زیرا با نگاه دقیق‌تر همه این علل قریب و علل واسطه‌ای در انتها به واجب تکیه می‌کنند و هیچ استقلالی ندارند و نسبت به واجب ربط محض هستند. پس حتی در اعتباری که خدا را علت قریب می‌بینیم و استقلال علل طبیعی و ماوراء طبیعی از بین می‌رود، علیت غیراستقلالی علل طبیعی و واسطه‌ای نفی نمی‌شود. در این نگاه، آثار اشیای طبیعی به صورت نوعیه آنها برمی‌گردد، یعنی صورت نوعیه علت آثار طبیعی است. خود همین صورت نوعیه معلول علل مثالی و آن معلول علل عقلی است تا به سرسلسله علل که واجب است می‌رسد. در اینجا جمع فلسفه اسلامی و علم به نظر مشکل نخواهد بود. علم به آثار گیاهان و جمادات می‌پردازد که علت قریب این آثار صورت نوعیه است که جماد و گیاه بودن اشیاء منوط به آن صورت است. همچنین در افعال اختیاری انسانی، علت قریب این افعال نفس انسانی است که انسانیت انسان به آن است. و علوم به بررسی همین رابطه آثار صورت نوعیه نیاز دارند، نه بیشتر از آن. و چون فلسفه اسلامی علل ماوراء طبیعی را در عرض علل نمی‌بیند، به سادگی می‌تواند با علم هم‌سخنی کند. البته به شرطی که پیشفرض بودن فیزیکی‌الیسم - همچنان که کواین توضیح می‌دهد - مورد توجه و اذعان عالمان تجربی قرار گیرد. همچنان که کواین می‌گفت، فیزیکی‌الیسم یک قرارداد علم است برای پیشبرد هدفی که علم دارد، که شناخت قوانین حاکم در بین اجزای طبیعت است. حتی اگر علم فیزیکی‌الیسم را مبرهن کند - که البته بیرون از توان

و هدف علم است و علم تنها با ارتباط عناصر طبیعت با هم سروکار دارد - باز هم منافاتی با مبانی علامه نخواهد داشت، زیرا این فیزیکالیسم مربوط به علل قریبه است، نه تمام سلسله علل طولی که در نظام فکری علامه مطرح است. علم به دنبال تسلط و به تعبیر کواین به دنبال قدرت پیش‌بینی حوادث در عالم طبیعت است و این پیش‌بینی با بررسی آثار صور نوعیه - طبق اصطلاح علامه - قابل توضیح است. این صورت نوعیه، اگر بخواهیم با همان مثال علامه توضیح دهیم، مانند علیت قلم برای این مکتوب است. بررسی این که چه قلمی با چه حرکتی چه خطی را به وجود می‌آورد مرحله‌ای از تحقیق می‌تواند باشد، اما این که این قلم و حرکت آن در سلسله علل و معلول خود معلول چیست، بحث دیگری است. به تعبیر دیگر، فیزیکالیسم بنا را بر این گذاشته است که در کنار علل طبیعی (فیزیکی به معنای عام) علل ماوراء طبیعی حضور ندارند. ظاهر این سخن - آن گونه که کواین توضیح می‌دهد - منافاتی با علل طولیه مورد قبول فیلسوفان اسلامی از جمله علامه طباطبایی ندارد. مگر آن که علم ادعای جدیدی مطرح کند که منکر علل طولیه به طور مطلق شود - که بحث از آن خارج از نیاز تحقیقات علمی است - و یا علامه طباطبایی به علیت علل ماوراء طبیعی در عرض علل طبیعی معتقد شود، که در این صورت تعارض غیرقابل حلی مطرح می‌شود و نیاز به مباحث دیگری است که خارج از بحث این نوشته است، زیرا در حال حاضر هیچ یک از این دو ادعا مطرح نشده است.

علامه در آثار دیگر خود بر این طولی بودن علل تأکید می‌کند. ایشان در توضیح نسبت علل طبیعی و علل واسطه‌ای و علت‌العلل (واجب تعالی) می‌نویسد:

آنان که به خدا معتقدند ... علتی فوق همه حوادث و علل آنها اثبات می‌کنند که نسبت او به همه آنها یکسان بوده باشد. مثل خدا و علت و معلول‌های مادی مثل دست و قلم و نوشته قلم است. آیا می‌شود گفت: ما با چشم ساده و مسلح هرچه به نگاشته‌های قلم نگاه می‌کنیم جز این که از نوک قلم پیدایش می‌یابند چیز دیگر نمی‌یابیم و در نتیجه دستی در کار نیست؟ البته، نه. زیرا قلم با آنچه از نوک وی ترشح می‌کند همه و همه از آن دست است. نه این که کلمات چندی در کار قلم و کلمات چندی کار دست است. (طباطبایی ۱۳۸۲، ۵۹)

در این بحث تفاوتی بین علامه و ملاصدرا و شیخ اشراق وجود دارد. شیخ اشراق و ملاصدرا<sup>۳</sup>

ادله‌ای در تأیید ارباب انواع یا مثل افلاطونیه می‌آورند. یکی از ادله این است:

این قوای نباتیه و نامیه و مولده و مانند آن اعراضی هستند که در جسم حلول کرده‌اند و با تغییرات اجسام آنها هم تغییر می‌کنند. این قوا فاقد علم و ادراک هستند. پس محال است که این قوا مبدأ ایجاد این ترکیب‌های عجیب در اجسام و این افعال مختلف و اشکال زیبا و آن نظام‌های دقیق محیرالعقول باشند. پس یک جوهر عقلی مجردی وجود دارد که به این اجسام توجه دارد و آنها را تدبیر می‌کند و به غایت‌هایشان آنان را می‌رساند. (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۸۷)

علامه این دلیل را چنین نقد می‌کنند:

اگر این استدلال تمام باشد باز هم دلالت نمی‌کند که آن جوهر عقلی علت مستقیم و مباشر این اعمال حیرت‌انگیز اجسام باشد. چون امکان دارد که این امور را به صورت جوهریه‌ای نسبت دهیم که نوعیت نوع به آن است و البته بالاتر از آن عقل فعالی است که در سلسله عقول قرار دارد و تدبیر این اجسام را به عهده دارد. (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۸۷)

اگر راه‌حل ملاصدرا و شیخ اشراق را در تبیین خواص و آثار گیاهان و حیوانات بپذیریم، یعنی همه خواص را معلول مستقیم علل ماوراء طبیعی بدانیم، آنگاه مشکل بتوان بین علم و مدعای فلسفه اسلامی جمع کرد. اما اگر خواص و آثار را به صورت نوعیه برگردانیم کار سهل‌تر است. علامه همین مسئله را در نقد دلیل دوم ملاصدرا هم می‌آورد. دلیل دوم صدرا این است:

انواع طبیعی مادی از آن روی که دارای یک نظم و نظامی هستند که دائماً در آنها جاری است، امر اتفاقی نیست، زیرا امر اتفاقی دائمی و اکثری نیست. پس این انواع علل حقیقی دارند. و این مربوط به امزجه و مانند آن نیست که عده‌ای گمان کرده‌اند چون دلیلی بر این امر نداریم. بلکه علت حقیقیه هر کدام از اینها یک جوهر عقلی مجرد و مثال کلی است که اعتناء به این مسائل دارد و آن را ایجاد و تدبیر می‌کند.

علامه چنین اشکال می‌کند:

افعال هر نوع و آثار آن مستند به صورت نوعیه است. و اگر این صورت نوعیه نبود انواع جوهری از هم متمایز نمی‌شدند. دلیل بر وجود صورت نوعیه، آثاری است که هر نوعی مخصوص به خود دارد. این صورت مبدأ قریب این خواص است. (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۸۷-۳۸۸)

در رساله وسایط هم ایشان می‌فرماید:

هر موجودی از جواهر طبیعی دارای افعال جزئی است که مربوط به صورت نوعیه اوست و انفعالاتی دارد که به ماده آن مستند است ... مثل یک فرد انسانی که در خارج موجود است دارای افعال انسانی و انفعالات مادی بدنی است. (طباطبایی ۱۴۲۵، ۱۲۰)

نکته جالب توجه این است که علامه حتی در باب معجزات هم این را می‌پذیرد که علل قریب این سنخ پدیده‌ها می‌تواند علل طبیعی باشد، هر چند علل اصلی و بعیده آن خارج از طبیعت است (طباطبایی ۱۳۸۸، ۱۱۸-۱۱۹).

اما یک ابهام باقی می‌ماند که نیاز به توضیح دارد. آیا هر صورت نوعیه به صورت مستقل معلول ماوراء طبیعت است یا این که کل عالم طبیعت که دارای تنوع انواع است به جعل بسیط معلول عالم بالاست؟ ظاهر استدلال شیخ اشراق و ملاصدرا در باب اثبات مُثُل آن است که هر یک از مُثُل به صورت مستقل به تدبیر معلول‌های طبیعی می‌پردازند و خواصی در آن ایجاد می‌کنند. اما علامه معتقد است که همه خواص مربوط به صورت نوعیه است، ولی صورت نوعیه معلول ماوراء طبیعت است. اینجا مشکلی به وجود می‌آید و آن این که در این صورت ایجاد این صور مربوط به عالم ماوراء طبیعت است، یعنی درخت بودن درخت، پلنگ بودن پلنگ و ... به علل ماوراء بر می‌گردد، اما وقتی که پلنگ پلنگ شد، دیگر خواص خود را نشان می‌دهد. در این صورت، راه جمع مبنای فیزیکالیستی علم و مبنای فلسفی علامه سخت می‌شود. زیرا تغییر در مواد طبیعی که بر اساس این تغییر درخت و پلنگ به وجود می‌آید در همین طبیعت قابل توضیح است (فیزیکالیسم). اما راه‌حل دیگری که علامه در مورد طبیعت و ماوراء طبیعت مطرح می‌کند - و در بند بعد ذکر می‌کنیم - این مشکل را نخواهد داشت.

#### ۲-۴. طبیعت، مجعول بسیط ماوراء طبیعت

در مواردی از سخنان علامه این مطلب دیده می‌شود که جهان طبیعت را در کلیت آن مجعول بسیط عوالم مافوق می‌داند. به چند مورد اشاره می‌کنیم. یکی از مشکلات در ارتباط عالم طبیعت با ماوراء طبیعت آن است که چگونه عالم طبیعت که عالم تغییر است، با ماوراء طبیعت که ثابت است می‌تواند ارتباط داشته باشد و معلول آن باشد. علامه به تبع ملاصدرا می‌نویسد:

عالم ماده واحدی است که در ذات و جوهرش سیال و متحرک است و اعراض هم از این جوهر متحرک تبعیت می‌کنند. حال که این عالم در جوهر و ذاتش متحرک است و در وجودش سیال است، پس هویتش عین تجدد و تغییر است نه آن که تغییر عارض بر آن شود. از این جنبه است که ارتباط این متغیر با علل ثابت قابل توجیه و تبیین است. (طباطبایی ۱۳۶۷، ۳۹۸-۳۹۹)

در این صورت باید گفت، طبق نظر علامه، این ماده در کلیت آن - به جعل بسیط - معلول علل ماورائی است، نه صرف صور نوعیه هر نوع مادی. طبق این مبنا، تمام صورت‌هایی که بر ماده عارض می‌شود و انواعی به وجود می‌آید، از قوانین و علل درون طبیعت متأثر است و تک‌تک این تغییرات و عروض صور جدید نیازی به ماوراء طبیعت ندارد. شاهد دیگر برای این راه‌حل جایی است که ایشان به نقد کسانی می‌پردازند که به دنبال یافتن خدا در آزمایشگاه‌ها هستند:

ولی این مدعی دانش می‌گوید: در آزمایش‌های ما از خدا اثری نیست، بی این که بفهمد اگر خدایی بوده باشد (که هست) آزمایشگاه و آزمایش‌کننده و آزمایش‌شونده و خود آزمایش با همه شرایط که دارند همه و همه اثر او و از آن اوست. (طباطبایی ۱۳۸۲، ۶۳)

مورد سوم در اصول فلسفه و روش رئالیسم است. علامه در بحث کثرت و ترتیب اجزای جهان، بعد از مباحثی نتیجه می‌گیرد: (۱) جهان آفرینش مرکب از سه مرتبه است که به ترتیب از قوی به ضعیف مرتب شده است: جهان عقل، جهان مثال، جهان ماده. (۲) پدیده‌های هر یک از این سه جهان معلول عللی هستند که از سنخ خودشان هستند. حادث مادی معلول علل مادی، موجود مثالی معلول موجود مثالی و موجود عقلی معلول موجودی از سنخ خود. (۳) مجموع هر عالمی معلول مافوق خودش است. (۴) مجموع جهان آفرینش معلول خدای آفریدگار است و نسبت هر علت جزء به وی نسبت دست را دارد به نویسنده نامه و نسبت زبان را دارد به گوینده سخن (طباطبایی ۱۳۸۲، ۱۹۵). در اینجا هم کلام علامه دلالت دارد که جهان طبیعت با کلیت آن معلول ماوراء طبیعت است، نه هر جزء آن. مورد دیگر جایی است علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم بعد از این که ادله اثبات وجود خدا را عرضه کرد اشکالاتی مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد. یکی از این اشکالات این است:

جهان در حقیقت مجموعه‌ای است از متفرقات که هر یک از آنها علتی مادی داشته و دارد و این سلسله‌های متفرقه پهلوی هم قرار گرفته و تا لانه‌هایت پیش می‌روند. [علامه پاسخ می‌دهند:] اشکال‌کننده فراموش کرده که جهان یک واحد است و چنان که گذشت حادث و نیازمند به علت می‌باشد. (طباطبایی ۱۳۸۲، ۱۳۵-۱۳۶)

این پاسخ علامه نشان می‌دهد که جهان را به عنوان یک کل وابسته به علتی ماورائی می‌دانند. این کل به فیض دائم از ماوراء افاضه می‌شود و آن علت موجد و مبقیه این کل است، نه آن که هر پدیده‌ای به صورت مستقل معلول علل ماورائی باشد. همین اشکال را به شکل دیگری نیز مطرح می‌کنند:

نیازی که هر پدیده‌ای به علت پیدا می‌کند با پدیده دیگر تأمین می‌شود، نیاز تخم مرغ با مرغ رفع می‌شود و نیاز مرغ به تخم مرغ. و همچنین ... دیگر نیازی به علتی بیرون از جهان نیست. [علامه پاسخ می‌دهد:] اینان این نکته را نرسیده‌اند و یا نخواسته‌اند برسند که جهان با رابطه وجودی خود یک واحد نیازمندی را تشکیل می‌دهد و این نیاز با چیزی بیرون از جهان باید رفع شود. (طباطبایی ۱۳۸۲، ۱۳۶)

ظاهر این کلام علامه هم نشان از آن دارد که کلیت عالم طبیعت را معلول ماوراء طبیعت می‌دانند نه تک تک اجزاء را.

اگر این راه را بپذیریم، که طبق ظاهر سخنانی که از علامه طباطبایی نقل کردیم، قابل پذیرش است، جمع بین مبنای علم (فیزیکالیسم) و مبانی فلسفی علامه به نظر سهل تر خواهد بود. طبیعت در کلیت آن موجودی است که هرچند از ماوراء طبیعت افاضه شده است و در ایجاد و بقای آن نیازمند علل ماورائی است، اما علل قریب حرکات و تغییرات آن درونی است. علم با این حرکات سروکار دارد، اما در این که این کلیت متحرک از کجا آمده است و آیا معلول است یا خیر، کاری ندارد و به مقصودی که از علم می‌رود ارتباطی ندارد. به تعبیر دیگر، علل ماوراء طبیعی مدام در حال ایجاد حرکت در جزئیات نیستند، بلکه مدام در حال ایجاد و حفظ این کلیت هستند، ولی خصوصیات عالم طبیعت ذاتی این نوع موجود است و علم با این خصوصیات سروکار دارد.

## ۵. نتیجه‌گیری

علم جدید - طبق تلقی کواین - بنای خود را بر فیزیکیالیسم نهاده است. هرچند این مبنا را مبرهن نکرده است و امکان ورود عناصر ماوراء طبیعی را در علم منتفی نمی‌داند. اما تاکنون نیازی به فرض وجود تأثیر علل غیرفیزیکی برای توضیح پدیده‌های عالم طبیعت احساس نکرده است. فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی که علم جدید را انکار نمی‌کنند و بر اساس مبانی فلسفی به ارتباط عالم ماده و ماوراء ماده نظر دارند، باید بتوانند این ارتباط را به صورت بین‌الذاتانی روشن کنند. تلاش برای جمع این دو دیدگاه از دو جنبه مهم است. اول این که فلسفه اسلامی به یک انسجام فکری دست یابد، یعنی به گونه‌ای نباشد که بعضی از اجزای باورهای فلاسفه با بعض دیگر در تعارض باشد و به دو نوع حقیقت، حقیقت علمی و حقیقت فلسفی، ملتزم شده باشند. اما جنبه دوم این است که این تلاش برای جمع بین علم و فلسفه باعث می‌شود که این فلسفه بتواند به گفتگو با دنیای جدید که یک رکن اساسی آن علم جدید است بیشتر وارد شود و فعالانه‌تر در رسیدن به یک نگاه دقیق‌تر به هستی مشارکت کند.

نکاتی که در سخنان علامه آمده است نقاط قوت و ضعفی دارد:

۱. در سخنان علامه دو نگاه در ارتباط طبیعت و ماوراء طبیعت دیده می‌شود. نگاه اول خواص اشیاء طبیعی را به صورت نوعیه برمی‌گرداند و صور نوعیه را معلول علل ماوراء طبیعی می‌داند. تأکید علامه بر ارجاع خصوصیات پدیده‌های عالم طبیعت به علل قریب آن، که صور نوعیه هر موجودی است، می‌تواند راه‌حلی باشد برای هماهنگ کردن مبنا فیزیکیالیستی علم - به توضیحی که در متن آمد - با مبانی فلسفی علامه در ارتباط طبیعت و ماوراء طبیعت. آن نگاه شیخ اشراقی و صدرایی - طبق گزارش علامه - که خصوصیات عالم طبیعت را مستقیم به ماوراء طبیعت برمی‌گردانند، امکان هم‌سخنی بین علم و فلسفه را در این مسئله مشکل می‌کند. زیرا علم در تبیین این خواص همین علل مادی را کافی می‌داند و به پیچیده کردن تبیین آن نیازی نمی‌بیند، مگر آن که بتوانیم مبنا فیزیکیالیستی علم را - که به نظر می‌رسد به علل قریب در طبیعت نظر دارد - رد کنیم که کار سهلی نیست. اما اگر همچون علامه خصوصیات را به صورت نوعیه برگردانیم به نظر می‌رسد گره و معضلی در نگاه اولیه برای هماهنگی این دو مبنا وجود نداشته باشد.

۲. اما در این راه حل علامه هم مشکل وجود خواهد داشت. اگر صور نوعیه را مستقیم به علل ماوراء طبیعی برگردانیم، باز علم چنین تبیینی را نمی پذیرد. طبیعت در تعاملات و روابط خود مواد را به یکدیگر برمی گرداند و صور نوعیه جدیدی به وجود می آید. تغییر و تحولات در خاک و آب و گیاه ... صورت نوعیه اسب و درخت ... به وجود می آورد و علم آن را تبیین می کند، یعنی در این حرکات عرضی و جوهری، نیازی به نشان دادن علل ماوراء طبیعی نمی بیند.

۳. اما اگر راه حل دوم را بپذیریم، یعنی بگوییم که کل عالم طبیعت به جعل بسیط معلول ماوراء طبیعت است، در اینجا امکان همنشینی علم و فلسفه اسلامی هموارتر است. تمام حرکات عالم طبیعت در خود طبیعت قابل توضیح است و معلول نوع وجودی عالم طبیعت است. اما این کل با این خصوصیات به جعل بسیط از عالم دیگر افاضه شده و بقای این کل هم به آن علل ماورائی است. ولی این اشیاء با این خواص به صورت مجموعی از علل ماورائی است. علم به چیزی بیش از تبیین حرکات در طبیعت نیاز ندارد و می تواند بنا را بر خودبسندگی طبیعت، در توضیح و تبیین این پدیده ها بگذارد. و فلسفه اسلامی هم می تواند خرسند باشد که ارتباط عالم طبیعت با ماوراء آن محفوظ مانده است. اما بر اساس همین راه حل هم مشکل دیگری باقی می ماند که در بند بعدی توضیح می دهیم.

۴. این راه حلی که از سخنان علامه به دست آوردیم برای توضیح بسیاری از مسائل، که مورد ادعای فلسفه اسلامی است و مورد قبول علامه طباطبایی است، کافی نیست. بعضی از وقایعی که - به ظاهر - در عالم طبیعت محقق می شوند، مانند وحی، رؤیای صادقه، ... (که این پدیده ها حتی متفاوت از معجزات هستند)، اینها با جعل بسیط دیدن طبیعت قابل توضیح نیستند. مگر آن که یا این امور را از سنخ وقایع عالم طبیعت تلقی نکنیم، که علم آن را بر نمی تابد و تلاش می کند که با تبیین های فیزیکالیستی آن را توضیح دهد، یا فلاسفه اسلامی هم به گونه ای این وقایع را بر اساس علل طبیعی توضیح دهند، که هر چند علتی طبیعی دارد، ولی سرانجام به علل ماوراء طبیعی برمی گردد. این راه حل در صورتی درست است که بگوییم خداوند جهان را به گونه ای خلق کرده است که علل قریبی در خود این طبیعت می تواند به وقایعی مانند رؤیای



صادقه و ... بینجامد. پس این از خواص عالم طبیعت است که البته خود عالم طبیعت در کلیت آن مخلوق خداست. این راه حل شاید بتواند قدمی در همنشینی علم و فلسفه اسلامی بردارد، اما با بعضی از سخنان فلاسفه در کیفیت ارتباط عقل نبی با عقل فعال و یا ارتباط کسی که رؤیای صادقه می بیند با عالم مثال، هماهنگ نیست. پس هرچند می توان سرنخ هایی در کلام علامه برای حل این مسئله یافت، اما هنوز راه زیادی در پیش است تا بتوان با حفظ تمام مبانی فلسفی مورد قبول علامه طباطبایی باز هم بین مبنای فیزیکیالیستی علم جدید - طبق نگاه کواین - و مدعای ارتباط طبیعت با ماوراء طبیعت جمع کرد. یکی از این قدم ها ترسیم دقیق مرز طبیعت و ماوراء طبیعت است، که علامه در بعضی از آثار دینی خود به آن اشاره کرده اند و نیاز به بسط دارد، یعنی کدام قلمرو را علم و فلسفه باید طبیعت تلقی کنند و کدام فعالیت را در قلمرو فراطبیعت به حساب آورند. شاید بعضی از مسائل که به ظاهر در دنیای مادی اتفاق می افتد، اساساً متعلق به طبیعت نیست، مانند مثال هایی که در بند پیشین ذکر شد.

نکته آخر این که در این نوشته تلاش برای نشان دادن امکان جمع نگاه کواین به یکی از مبانی علم و مبانی فلسفی علامه طباطبایی بود. اما اصل درستی تلقی کواین و اصل درستی نگاه فیزیکیالیستی به طبیعت و همچنین امکان/عدم امکان جمع نگاه کلی علامه طباطبایی - اعم از دینی و فلسفی و عرفانی ایشان - با فیزیکیالیسم مقصود این نوشته نبود.

### کتاب نامه

شیخ اشراق. ۱۳۷۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (کتاب المشارع و المطارحات)، ج ۱. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین. ۱۹۸۱ م. الاسفار الاربعه فی الحکمة المتعالیه، ج ۲. بیروت: دارالاحیاء التراث. طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۶۷. نهاية الحکمه. با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی. ج ۲. تهران: الزهراء.

طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۶۳. نهاية الحکمه. با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی. ج ۱. تهران: الزهراء.

طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۲. اصول فلسفه و روس رئالیسم. با مقدمه و پاورقی مرتضی

مطهری. ج ۵. تهران: صدرا.

طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۸. تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. ج ۱.

قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۲۵ ق. رسایل توحیدیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کواپن، جی. اس. اولیان. ۱۳۸۱. شبکه باور. ترجمه امیر دیوانی. تهران: سروش، طه.

مگی، برایان. ۱۳۸۲. مردان اندیشه. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.

Quine, W. V. O. 1990. *Pursuit of truth*. Harvard University Press.

#### یادداشت‌ها

۱. برای مشخص شدن عناصر تشکیل دهنده علم از نظر کواپن، نک. Quine 1990؛ کواپن ۱۳۸۱.

2. predicted sensation

۳. مضمون این مطالبی که علامه از شیخ اشراق و ملاصدرا نقل می‌کند در منابع ذیل آمده است: شیخ اشراق

۱۳۷۵، ۴۵۹؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ۵۵.