

تحلیل انتقادی مغایرت شواهد دینی با ادله تناهی آثار علل جسمانی از نگاه حکیم سبزواری و علامه طباطبایی

عبدالعلی شکر^۱ علیرضا فارسی نژاد^۲

چکیده

از جمله مباحثی که ریشه در کلمات فلاسفه پیشین دارد، بحث از علل مادی و جسمانی است. فلاسفه بر این عقیده‌اند که علل جسمانی نمی‌تواند دارای آثار نامحدود باشد. برای اثبات این ادعا، به لزوم «وضع و محاذات» به عنوان شرط تاثیر این علل تمسک جسته‌اند. برخی از حکمای متأخر نظیر حاجی سبزواری و علامه طباطبایی علاوه بر این برهان، از «حرکت جوهری» صدرایی نیز بهره برده و برهان دیگری برای این مدعا اقامه کرده‌اند. اگر فعل و اثر فاعل جسمانی بر اساس این براهین، متناهی باشد، انفعال و یا تاثیرپذیری امور جسمانی نیز نمی‌تواند غیرمتناهی باشد؛ زیرا آنچه حکم به عدم تناهی آن می‌شود، اثر فاعل و علت جسمانی است. این تاثیر، مستلزم یک متاثر است که همان انفعال امر جسمانی است که به دلیل تناهی اثر فاعل، نمی‌تواند نامحدود باشد. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف ارزیابی دو دلیل مذکور، نشان داده می‌شود که این ادله در اثبات مدعای خود استحکام لازم را ندارند؛ به گونه‌ای که علاوه بر ناهماهنگی با برخی اصول مبرهن فلسفی، برخی از شواهد دینی نیز خلاف آن را تایید می‌کند و نشان می‌دهد که یک امر جسمانی در انفعال و تاثیرپذیری، محدودیتی ندارد. حاصل تحقیق حاکی از آن است که مطابق برخی از شواهد فلسفی و دینی، انفعال نامحدود امور جسمانی غیر ممکن نیست.

کلیدواژه‌ها: حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، علل جسمانی، شواهد دینی، حرکت جوهری.

ashokr@rose.shirazu.ac.ir

^۱ - دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

alifarsi@shirazu.ac.ir

^۲ - استادیار دانشکده الهیات دانشگاه شیراز

۱-مقدمه

بحث از خمیرمایه و «ماده‌المواد» به عنوان علت همه اشیاء از زمان قبل از سقراط در جهان‌شناسی فلسفی ایونی مطرح بوده است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۸). فارابی تلاش برای اثبات تناهی علت‌های جسمانی را به ارسطو منتسب می‌کند^۱ (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۴۰۳ و ۴۰۴). در مباحث طبیعی ذیل بحث حرکت، این مسئله مطرح و در تحریک عوامل جسمانی بررسی و با ادله مختلف به اثبات محدود بودن قوه تحریک اجسام پرداخته شد. اما در حوزه فلسفی به دلیل ورود بحث به عرصه علیت و تبدیل قوه تحریک اجسام به علت جسمانی آن، در سه امر شدت، مدت و تعداد، جایگاه خود را پیدا کرد. ابن‌سینا در طبیعیات به تفصیل به این مساله پرداخت و به ذکر شقوق مختلف آن مبادرت نمود و در نهایت به تناهی قوه جسمانی رای داد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۲۱). وی بیشتر به مساله‌ی تحریک و تاثیر اجسام بر یکدیگر و محدود بودن قوای جسمانی پرداخته است. از منظر ایشان، قوای جسمانی، یعنی همان صور نوعیه، به دلیل این که اشتدادپذیر نیست، تناهی فعل آن مربوط به آثار آن قوا، به اعتبار شدت فعل، مدت و تعداد آن خواهد بود. متناظر با تناهی فعل جسمانی، تناهی انفعال آن نیز در مباحث شیخ الرییس آمده است (ر.ک: همان: ۲۲۳)؛ زیرا چنانچه فعل جسمانی دارای حد و مرز مشخصی باشد و تاثیر گذاری آن منوط به «وضع و محاذات» خاصی با اجسام دیگر باشد، ناگزیر انفعال جسمانی هم باید محدود و متناهی باشد. از آنجا که این امر به مبحث علیت مربوط می‌شود، طرح آن به عرصه‌ی فلسفه نیز وارد شد. نمود بیشتر فلسفی این بحث از شارحین حکمت متعالیه به ویژه حاجی سبزواری آغاز می‌شود. ایشان و به تبع وی علامه طباطبایی در آثار خود، تحت عنوان تناهی آثار علل جسمانی، به دو دلیل برای اثبات مدعا پرداختند. مسئله

اساسی در این نوشتار این است که منظور حکمایی مانند حکیم سبزواری و علامه طباطبایی از متناهی بودن آثار و افعال علل جسمانی که در آثار خود مطرح کرده‌اند چیست و ادله این ادعا مبتنی بر چه اصولی است؟ در تحلیل و نقد این مسئله نشان داده می‌شود که دلایل اثبات ادعای نامتناهی نبودن تاثیر علل و عوامل جسمانی، کافی به نظر نمی‌رسد. از طرف دیگر در برخی آموزه‌های دینی نظیر جابجایی تخت بلقیس و «معراج جسمانی» پیامبر گرامی اسلام (ص)، مشاهده می‌شود که تاثیر امور جسمانی به شکلی که در مباحث فلسفی مذکور بیان شده است، محدود و متناهی نیست. به همین جهت ارزیابی ادله و ادعای تناهی آثار علل جسمانی و تحلیل انتقادی آن که مسبوق به سابقه‌ای نیست، می‌تواند در حل این ناهماهنگی موثر باشد. بنابر این سوالاتی که در نوشتار حاضر باید به آن پرداخته شود این است که آیا اجسام نسبت به یکدیگر رابطه علی و معلولی دارند؟ ثمره این بحث در کدام مبحث ظاهر می‌شود؟ ادله تناهی اثر جسمانی کدام است و تا چه اندازه از قوت لازم برخوردار است؟ چه ملاحظاتی می‌توان برای این بحث بر اساس برخی آموزه‌های دینی داشت؟

۲- حقیقی و معد بودن علت‌های جسمانی به دو اعتبار

برای علت تقسیماتی در عرض یکدیگر ذکر شده است. از جمله این تقسیمات، تقسیم علت به حقیقیه و «معدّه» است. علت حقیقی در واقع هستی بخش معلول است و «علل معدّه» تنها زمینه ساز تحقق معلول هستند و شرایط افاضه وجود از ناحیه علت را فراهم می‌سازند و در واقع علل موثره را به معلول خود پیوند می‌دهند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۲، ۱۸۶). حال باید دید که علل جسمانی جزء کدام یک از این دو قسم است؟ در پاسخ می‌گوییم «علل معدّه» که زمینه سازند و با تحریک

خود معلول را به افاضه علت می‌رسانند، در واقع به اعتبار این که زمینه تاثیرگذاری علت و موثر حقیقی را فراهم می‌کنند، معدّ به شمار می‌روند، اما نسبت به فعل خود که همان تحریک و زمینه‌سازی است، معدّ تلقی نمی‌شوند؛ بلکه نسبت به ایجاد فعل مباشر خود، علت واقعی خواهند بود. به عبارت دیگر، حرکت معلول به سمت افاضه علت از کجا ناشی شده است؟ این تحریک، به عنوان معلول، به یک علت مباشر احتیاج دارد. بنابر این تقسیم علت به حقیقی و معدّ، و نیز تعریف علت حقیقی به مفیض وجود، نیاز به واکاوی بیشتر دارد. جای انکار نیست که «علت معدّه» نسبت به امر ثانوی، «معدّ» است، اما نسبت به ایجاد فعل مباشر خود که به عنوان مثال، تحریک جسم باشد، معدّ نیست. درک درست حقیقت علت را از طریق حقیقت وجودی معلول نیز می‌توان حاصل کرد. ابن سینا حقیقت معلول را این‌گونه تفسیر می‌کند که یک امر وجودی احتیاجش به غیر، مقوم آن باشد؛ یعنی معلول در هستی و پیدایش خود، عین فقر و حاجت به غیر باشد (ابن سینا، ۱۷۹: ۱۴۱۱). بدین ترتیب علت حقیقی همان قوام بخشی به معلول است به گونه‌ای که معلول بدون آن، هستی پیدا نخواهد کرد. این بیان توسط ملاصدرا منجر به تقسیم وجود به «رابط و مستقل» گردید و بدین قرار تمام عالم امکان، وابستگی محض و از تجلیات و شئون ذات حق به شمار می‌روند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۷). بر این اساس علیت حقیقی اختصاص به ذات حق دارد و اجسام به این معنا علیتی ندارند. اما در مقایسه ممکنات با یکدیگر، گاهی تاثیر و تاثر میان آنها به شکل فراهم کردن زمینه برای تاثیرگذاری علت است و گاهی نیز خود شیء تاثیر مستقیم در پیدایش یک حالت یا صفتی در شیء دیگر خواهد بود. با توجه به معنای اخیر، می‌توان در بین اجسام نیز علیت قائل شد.

۳- تناهی آثار علت‌های جسمانی

شیخ‌الرئیس چون حرکت در جوهر را نپذیرفت و مساله «اصالت وجود» هم چندان در چرخه فلسفی وی قرار نداشت، بر این عقیده بود که اگر گفته شود قوه اجسام همان صورت نوعیه آنهاست و صورت، شدت و ضعف نمی‌پذیرد، در پاسخ گفته می‌شود: گرچه جوهر شیء شدت و ضعف ندارد، اما این شدت و ضعف در «اثر شیء» و «اعراض» آن است، و بدین قرار بین یک قوه و قوه‌ی دیگر در چند امر تفاوت وجود دارد: یکی در سرعت و بطء، دیگری در مدت و زمان بقای فعل و سوم در تعداد آنهاست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۲۴). پس از وی، دیگران نیز نظیر علامه طباطبایی و حاجی سبزواری، تناهی قوه جسمانی را به اعتبار شدت و مدت و تعداد مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. حاجی می‌گوید:

قد انتهى تاثیر ذات مدّة فی مدّة و عدّة و شدّة

(سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۲)

تناهی و عدم تناهی در آثار علت‌های جسمانی به اعتبار تعداد یا به اعتبار مدت و زمان آثار آنها در نظر گرفته می‌شود. اگر زمان یک اثر نامتناهی باشد، آن اثر از جهت مدّت نامحدود و نامتناهی است. در مقابل و متناظر با آن، اگر زمان یک اثر بی‌نهایت کم باشد، آن اثر بی‌نهایت شدید است. به عبارت دیگر نامتناهی بودن یک فعل جسمانی از نظر شدت، به این معناست که مدت زمان انجام آن فعل جسمانی به صفر برسد و بدون صرف زمان انجام شود.

مثلا هرگاه در پرتاب تیر توسط دو نفر در زمان مساوی، یکی از دو تیرانداز، تعداد بیشتری تیر پرتاب کند، فعل او از نظر تعداد، برتر و شدیدتر است. چنانچه تیری که توسط یکی از آنها پرتاب شده است، زمان بیشتری به حرکت خود ادامه دهد، پرتاب کننده آن از نظر بقاء فعل، برتر است و اگر پرتاب کننده، مسافت یکسان

و مشخص را در زمان کمتری پرتاب کند، از نظر سرعت فعل، برتری دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۲۵؛ علامه حلی، ۱۴۰۷: ۱۲۵ و ۱۲۶). فرض بی‌نهایت در سه اعتبار فوق چنین است که اگر بی‌نهایت تیر در یک زمان مشخص پرتاب شود، آن فعل و اثر از نظر تعداد نامتناهی است و البته لازمه‌اش این است که در زمان محدود، فعل نامحدود صورت پذیرد. این لازم باطل است؛ چون نامحدود، محصور بین حاصرین خواهد بود. یا اینکه فعل نامتناهی بدون زمان اتفاق افتاده است. این نیز از نظر حکما باطل است؛ زیرا تناهی و نامتناهی مربوط به مقوله کم است و کمیت نمی‌تواند بدون زمان باشد؛ چون زمان مقدار حرکت است.

نامتناهی به لحاظ مدت بقای فعل بدین معناست که فعل در زمان نامحدود تداوم یابد که ناممکن است؛ زیرا زمان نامحدود مستلزم حرکت نامتناهی جسم است، در حالی که تناهی فعل جسمانی اصل مدعاست. سرعت بی‌نهایت نیز مستلزم وقوع آن بدون زمان است که لازمه‌اش تحقق حرکت کمی است که زمان و مقدار نداشته باشد و چنین امری از نظر حکما محال است.

۳-۱- ادله تناهی آثار علت‌های جسمانی

حاجی سبزواری برای اثبات تناهی علل جسمانی به لحاظ شدت، مدت و تعداد دو دلیل بیان کرده است که علامه طباطبایی در برخی آثار خود آنها را ذکر کرده است (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۰۵: ۹۶؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۹۴).

سبزواری در قالب دو بیت به اصل مدعا اشاره نموده و یکی از احکام علت جسمانی را نیز بیان کرده است:

قد انتهى تاثیر ذات مدة فی مدة و عدة و شده
و لیست ایضا اثرت الا بأن منفعلا منها بوضع اقترن

(سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۳).

وی در شرح بیت اول، از «حرکت جوهری» در اثبات تناهی آثار علت مادی استفاده کرده است. اما مساله دیگر، یعنی شرط تاثیرگذاری عامل جسمانی بر اجسام دیگر به وضع خاص و اقتران دو جسم نسبت به یکدیگر، را به عنوان یکی از احکام علت جسمانی مطرح کرده است. البته توضیحاتی که ایشان در تفسیر و توضیح آن آورده است، در واقع بیان دلیل مساله است. حاجی سبزواری معتقد است همان گونه که علت و قوه جسمانی تاثیر متناهی دارد، جسم منفعل نیز باید نسبت به علت جسمانی، وضع و اقتران خاصی داشته باشد. به عنوان مثال، آتش آب را در هر موقعیتی تحت تاثیر قرار نمی‌دهد، بلکه در صورتی آب را گرم می‌کند که میان آنها «وضع و محاذات» خاصی برقرار باشد. خورشید زمین را در هر شرایطی روشن نمی‌سازد، بلکه به واسطه مقابله خاصی که با آن پیدا می‌کند، زمین را تحت تاثیر خود قرار می‌دهد^۲ (سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴).

وی در بیان دلیل تنبیهی این امر چنین آورده است: شرط «وضع و محاذات» در تاثیرگذاری علت جسمانی امری واضح است؛ زیرا وقتی قوه جسمانی در وجود خود به ماده محتاج باشد، در ایجاد هم مستلزم ماده است تا به واسطه آن بتواند با منفعل خود وضع مناسبی پیدا کند. چنانچه در ایجاد به ماده نیازمند نباشد، در اصل وجود هم به آن محتاج نخواهد بود؛ در حالی که فرض کردیم در ذات خود به ماده محتاج است.^۳ وی در ادامه به این نتیجه می‌رسد که نفس تصور این که قوه‌ی جسمانی مادی است، ما را به مقصود می‌رساند^۴ (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴).

علامه طباطبایی همین بیان را به عنوان دلیل دوم آورده است.^۵

اما دلیل مبتنی بر «حرکت جوهری» مطابق بیان حاجی چنین است:

مقتضای ثبوت «حرکت جوهری» در قوا و طبایع جسمانی این است که هر یک از آن قوا به اجزایی منحل می‌شوند که هر کدام از آن اجزا محفوف به دو عدم

هستند و بنابر این ذات و اثر آنها محدود و متناهی است^۶ (سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴).

در اینجا به بیان اجمالی دو دلیل اشاره می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم. اما ابتدا لازم است به نکته‌ای که ملا صدرا در ذیل بحث از حرکت در جوهر بیان کرده است، اشاره شود تا روشن شود چگونه و به چه معنا اجزای قوای جسمانی، محفوف به دو عدم هستند.

ملا صدرا در بحث معنای حرکت در مقوله، چهار احتمال را مطرح می‌کند که در نهایت یک احتمال را می‌پذیرد. از نظر او معنای حرکت در مقوله این است که در هر «آن»، فردی از افراد آن مقوله، بالقوه وجود دارد و ناگزیر باید برای آنچه حرکت در آن واقع می‌شود، افراد آنی بالقوه وجود داشته باشد^۷ (ملا صدرا، ۱۹۹۰: ج ۳، ۷۹).

بر این اساس، طبیعت شیء متحرک در اثنای حرکت در مقوله، در هر آنی از آنات مفروض، دارای فردی بالقوه خواهد بود که هر کدام از این اجزای بالقوه یک نوع تلقی می‌شود.^۸ نکته مهم این است که متحرک در هر آنی در یکی از این اجزای بالقوه قرار دارد، به گونه‌ای که در «آن» قبل و «آن» بعد در آن نقطه قرار ندارد و به تعبیر دیگر «آن» قبل سپری شده و در آن نقطه قرار ندارد و «آن» بعد هم هنوز محقق نشده و در این نقطه هم در حال حاضر قرار ندارد. پس شیء متحرک با فرض اجزای بالقوه در مقوله‌ی حرکت، در هر لحظه و «آن»، در نقطه‌ای قرار دارد که قبل و بعد از آن نقطه، وجود و قرار ندارد. با این توضیح به بیان دلیل اول تناهی علل جسمانی می‌پردازیم.

۳-۲- دلیل اول تناهی علت جسمانی مبتنی بر حرکت جوهری

دلیل اول این است که بنابر اصل حرکت جوهری، طبیعت و قوای جسم پیوسته

در حال تغییر و دگرگونی است و هر جزئی از آن، محفوف به دو عدم است؛ زیرا جزء قبل منتفی گردیده و جزء بعد هنوز تحقق نیافته است. بنابراین اثری که از آن پدید می‌آید محدود به زمان معینی است و نمی‌تواند غیرمتناهی به لحاظ شدت باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۵: ۹۶؛ سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴)؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید فعلی نظیر حرکت که دارای مقدار و کمیت است، در زمان اتفاق نیفتد و این محال است؛ چون زمان از لوازم حرکت است. هم‌چنین آثار اجزای گذرای جسمانی که دایم در تغییر و دگرگونی هستند، نمی‌تواند در زمان نامحدود باقی باشد. بنابر این آثار علت جسمانی نمی‌تواند به لحاظ شدت و مدت نامتناهی باشد.

۳-۲-۱- صورت منطقی استدلال اول

استدلال اول حاجی سبزواری در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین است: هر کدام از اجزای طبیعت و قوای جسم مطابق «حرکت جوهری» محدود به عدم سابق و لاحق است.

هر چیز محدود به عدم سابق و لاحق باشد، دارای فعل و اثر متناهی است. پس هر یک از اجزای طبیعت و قوای جسم، مطابق «حرکت جوهری»، دارای فعل و اثر متناهی است.

۳-۲-۲- نقد و بررسی استدلال

بر این استدلال چنین اشکال شده است که این دلیل تنها محدودیت فعل و اثر هر یک از اجزا را اثبات می‌کند، اما محدودیت کل و مجموعه، از این استدلال به دست نمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۹۳). این اشکال وارد نیست؛ زیرا اگر همه‌ی اجزای یک مجموعه حکم واحدی داشته باشند، کل مجموعه نیز همان حکم را خواهد داشت. برای مثال اگر همه‌ی اجزای یک جسم در حال تغییر هستند، خود

جسم نیز در حال تغییر است. ممکن نیست که یک مجموعه حکمی متناقض یا متضاد نسبت به حکم اجزای خود داشته باشد. بنابراین، اگر اجزای یک مجموعه حکم واحدی داشته باشند، مجموعه متشکل از همان اجزاء نمی‌تواند حکمی خلاف حکم اجزای خود داشته باشد. نکته مهم این که اجزای این مجموعه بالفعل نیستند؛ بلکه مفروض و بالقوه هستند. در حقیقت مجموعه‌ی مرکب از اجزای بالفعل وجود ندارد تا دو گونه حکم جاری باشد. اگر اجزاء بالفعل باشند، مجموع آنها غیر از اجزاء نخواهد بود و در واقع ترکیب آنها اعتباری است. پس ترکیب به معنای اجتماع اجزاء، حکمی غیر از حکم اجزاء ندارد.

اما دو اشکال اساسی بر این استدلال وارد است که آن را مخدوش می‌سازد. اشکال نخست این است که این اجزاء، بالقوه هستند و فعلیتی ندارند،^۹ در آن صورت، استناد آثار فعلیت یافته به امری که وجود بالقوه دارد، نادرست است. بر این اساس، مغالطه‌ای در استدلال وجود دارد و آن این است که حکم امر بالفعل، به امر بالقوه نسبت داده شده است.

اشکال دیگر این است که دلیل اخص از مدعاست؛ به عبارت دیگر این برهان، تناهی آثار هر جزء به لحاظ شدت و مدت را اثبات می‌کند، اما تناهی به لحاظ تعداد را اثبات نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۹۳). توجه به این نکته لازم است که در برهان مبتنی بر «حرکت جوهری»، اثبات تناهی اثر جسمانی منحصر به حرکت شده است. ممکن است کسی فراتر از بحث حرکت، برای جسم اثر نامتناهی اثبات کند.

۳-۳- دلیل دوم تناهی علت جسمانی مبتنی بر وضع و محاذات

دلیل دوم این است که اجسام و قوای طبیعی همان‌گونه که وجودشان مادی است، در ایجاد آثار خود هم به ماده نیازمند هستند. بدین قرار، علت جسمانی برای

ایجاد اثر در جسم منفعل که آن هم مادی است، می‌بایست با جسم منفعل، «وضع و محاذات» متناسبی داشته باشد تا به واسطه‌ی آن بتواند بر اجسام منفعل تاثیر بگذارد. در این صورت، اثر آنها نمی‌تواند نامحدود باشد؛ به دلیل این که قرب و بعد و وضع خاص در تاثیر علل جسمانی دخیل است (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۱۹۴)؛ زیرا شرط تحقق وضع مکانی، مستلزم این است که هرگاه آن وضع تغییر کند، تأثیر آن منقضی شود؛ چون شرط تحقق فعل منتفی شده است. هم‌چنین از آنجا که تأثیر آنها در زمان معین اتفاق خواهد افتاد، تا بی‌نهایت ادامه نخواهد داشت.

۳-۳-۱- صورت منطقی استدلال دوم

این برهان را در قالب چند قیاس جداگانه یا به شکل قیاس مفصول می‌توان نشان داد. ابتدا به شکل قیاس استثنایی وضع مقدم چنین است:

اگر چیزی در وجودش به ماده نیازمند باشد آنگاه در ایجاد آثار خود به ماده نیازمند است.

اجسام در وجود خود به ماده نیازمند هستند.

پس اجسام در ایجاد آثار خود به ماده نیازمندند.

نتیجه این قیاس، در قیاس دیگری صغری قرار می‌گیرد:

اجسام در ایجاد آثار خود به ماده نیازمندند.

هرچیز که در ایجاد آثار خود به ماده نیازمند باشد، با وضع و نسبت خاصی در

جسم منفعل تاثیر می‌کند.

پس اجسام با وضع و نسبت خاصی در جسم منفعل تاثیر می‌کنند.

این نتیجه نیز مقدمه قیاس دیگری قرار می‌گیرد:

اجسام با وضع و نسبت خاصی در جسم منفعل تاثیر می‌کنند.

هر چیز که با وضع و نسبت خاصی در جسم منفعل تاثیر کند، آثارش متناهی است.

پس اجسام آثار متناهی دارند (مطلوب).

۳-۳-۲- بیان استدلال در قالب قیاس مفصول^{۱۰}

اجسام در وجود خود به ماده نیازمند هستند.

اگر چیزی در وجودش به ماده نیازمند باشد آنگاه در ایجاد آثار خود به ماده نیازمند است.

هر چیز که در ایجاد آثار خود به ماده نیازمند باشد با وضع و نسبت خاصی در جسم منفعل تاثیر می‌کند.

هر چیز که با وضع و نسبت خاصی در جسم منفعل تاثیر کند، آثارش متناهی است.

پس اجسام آثارشان متناهی است

۳-۳-۳- نقد و بررسی استدلال دوم

آنچه از این استدلال به دست می‌آید این است که طبیعت و قوای جسمانی چون در اصل وجود خود نیازمند به ماده می‌باشند، در ایجاد اثر خود نیز به ماده نیاز دارند. در این صورت، برای تحقق اثر علت جسمانی بر جسم دیگر، می‌بایست وضع و نسبت خاصی بین قوه‌ی فاعل جسمانی با جسم منفعل برقرار شود. این نسبت و قرب و بعد، دخالت مستقیم در تاثیر دارد و چنانچه این شرط تغییر کند، فعل هم تغییر کرده و با انتفای شرط، منتفی می‌گردد. این به معنای تناهی اثر جسمانی است.

اما در اینجا ممکن است گفته شود تاثیر و تاثر همیشه میان یک جسم و جسم دیگر نیست، بلکه همان‌گونه که امر غیر جسمانی بدون وضع و نسبت خاص در

جسم موثر واقع می‌شود، بالعکس آن هم ممکن است اتفاق بیفتد. یعنی امر جسمانی مانند بدن بر نفس مدرکه تاثیر بگذارد (طوسی، ۱۳۸۳: ۳۸). همان‌گونه که روح در بدن اثر می‌گذارد؛ مثل جایی که انسان از نظر روحی آزاده می‌شود یا نشاط روحی پیدا می‌کند و به سبب آن، جسم او نیز تحت تاثیر قرار می‌گیرد. به همین شکل گاهی جسم نیز در روح موثر واقع می‌شود، مانند زمانی که فرد دچار یک بیماری جسمی لاعلاج شده یا بدن وی جراحت و آسیب شدید دیده است. در این موارد، نفس انسان تحت تاثیر این آسیب‌های جسمانی، متأثر می‌گردد. به همین جهت برخی اندیشمندان معاصر بر این عقیده‌اند که ارتباط روح با بدن، ارتباطی دو سویه است؛ یعنی از یک سو بدن در روح اثر می‌گذارد و از سوی دیگر روح بر بدن موثر است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۶۷). ملاصدرا نیز در پاره‌ای از مباحث اسفار به این نکته مهم اشاره کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۸، ۷۶). از نظر ایشان ترکیب نفس و بدن اتحادی است (همان: ج ۹، ۱۰۷) و بنابر این تعامل نفس و بدن با یکدیگر تنگاتنگ است. همچنین از نظر وی، بدن نقش اساسی در ایجاد ملکات نفسانی دارد به این صورت که تکرار افعال و رفتار خاصی، سبب ایجاد هیئات و ملکات متناسب با همان رفتار در نفس می‌شود (ر.ک: همو، بی تا: ۱۶۷). با توجه به این که نفس انسانی، درد جسمانی و آسیب بدنی را درک می‌کند، به طور قطع متأثر هم می‌شود. به همین جهت نفس انسان در هنگام سلامت، توجه خاص به بدن ندارد، اما هنگام بیماری جسمی، نسبت به آن عنایت بیشتری دارد و همین امر موجب تاثیر روحی می‌شود و حتی ممکن است موجب افسردگی نیز بشود.

فعالیت‌های عقلی نیز تحت تاثیر جسم متغیر است؛ زیرا باید مقدار مناسبی از غذا و خون به مغز برسد و اگر این مقدار از ناحیه بدن برای مغز تامین نشود و بدن سلامت کامل نداشته باشد، فعالیت عقلی و فکری مختل می‌شود و در این حال،

انسان قادر به کمک گرفتن از حافظه و مرکزیت دادن به افکار خویش نیست. اما اگر جسم با وجود آرامش، از غذای کافی بهره کامل داشته باشد، عقل وظیفه خود را به بهترین وجه انجام می‌دهد (انصاریان، ۱۳۸۶: ج ۲، ۲۴۷).

این امر پیوسته مورد توجه حکمای یونان و دانشمندان مسلمان نیز بوده است.^{۱۱} پژوهش‌گران بر روی تاثیر ویژگی ظاهری بدن در نفس و شخصیت هر فردی تحقیق فراخوری صورت داده‌اند (ر.ک: سافت مای لی، ۱۳۷۳: ۱۰). حتی افراد دیگر ممکن است به لحاظ روحی تحت تاثیر جسم فرد دیگری قرار گیرند و با دیدن فردی که وضع جسمانی نابهنجاری دارد یا ناقص الخلقه است، به لحاظ روحی دردمند شوند. بنابر این ادعای تاثیر جسمانی مشروط به «وضع و محاذات» خاص نسبت به جسم یا اجسام دیگر، از پشتوانه‌ی متقنی برخوردار نیست.

۴- شاهد فلسفی

در اینجا به شاهی از حکما بر امکان انفعال غیر متناهی اجسام اشاره می‌کنیم. ابن‌سینا و بسیاری از حکمای پس از وی، با رد نظریه «جزء لایتجزی»، استدلال کرده‌اند که جسم دارای اجزای بالقوه نامتناهی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۷؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۱۰-۲۱۴). به عبارت دیگر، اجسام به دلیل این که دارای کشش و بُعد هستند تجزیه و تقسیم آنها نمی‌تواند به جایی ختم شود که دیگر قابل قسمت نباشد؛ زیرا ریزترین جزء آن نیز گرچه به لحاظ حس و یا وهم قابل قسمت نیست، اما عقل حکم می‌کند که چون دارای بُعد است، قابلیت تقسیم را دارد و این قسمت-پذیری پایان ندارد. این ادعا که از پشتوانه عقلی و برهانی برخوردار است، بیانگر امکان انفعال و تجزیه‌پذیری جسم به شکل نامتناهی است. این بیان برهانی در تعارض با نتایج و مدعای بحث حاضر قرار می‌گیرد. بنابر این با توجه به تحلیل و

بررسی‌هایی که صورت پذیرفت، هم ادعای تناهی آثار علل جسمانی و انفعال اجسام و هم ادله آنها با نارسایی‌هایی مواجه است. هرچند این ملاحظه را باید داشت که اجزاء، بالقوه نامتناهی هستند نه بالفعل. در این صورت انفعال اجسام هم به صورت بالقوه نامتناهی خواهد بود.

۵- اشاره به برخی از شواهد نقلی

در متون دینی به خصوص قرآن کریم به پاره‌ای از موارد برخورد می‌کنیم که با توجه به نظر بعضی متخصصان و مفسران، نشانگر ناکافی بودن مدعای تناهی تاثیرپذیری اجسام مادی هستند. در اینجا به ذکر برخی از این موارد پرداخته می‌شود.

۵-۱- ماجرای جابجایی تخت بلقیس

در داستان حضرت سلیمان و بلقیس ملکه‌ی سبا، عفریتی از جن ادعا کرد که تخت بلقیس را قبل از این که حضرت سلیمان (ع) از جایش برخیزد، حاضر می‌کند؛ اما آن کسی که علمی از کتاب داشت آن را قبل از یک چشم بر هم زدن حاضر کرد.^{۱۲} سوال این است که منظور از یک چشم بر هم زدن چیست؟ یک احتمال این است که فعل جابجایی تخت ملکه سبا، توسط یک انسان به نام آصف بن برخیا، به کمک جسم مادی خود، بدون صرف زمان صورت پذیرفت. در این صورت فعل از نظر شدت، متصف به بی‌نهایت شده است. این احتمال با مراجعه به آیات دیگر قرآن کریم تقویت می‌شود. در سوره قمر می‌فرماید: «امر ما مانند چشم به هم زدن جز یکی بیش نیست»^{۱۳} (قمر: ۵۰). در جای دیگر انجام امر خدا را که مانند یک چشم بر هم زدن است، بدون وقفه زمانی و با تعبیر «کن فیکون» معرفی می‌کند^{۱۴} (آل عمران: ۴۷؛ یس: ۸۲). عده‌ای از مفسران که برخی از آنان نظیر علامه طباطبایی

شهرت فلسفی نیز دارند، در معنای «کن فیکون» تاکید کرده‌اند که فعل و امر خداوند تراخی زمانی ندارد و مشمول زمان نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۵۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۷۵۰). بنابراین، چشم به هم زدن کنایه از عدم صرف زمان در انجام فعل خواهد بود. ممکن است گفته شود این قدرت روحی او بود که توانست چنین فعلی را انجام داد. اما باید گفت این فرد با همراهی جسم خود چنین فعلی را به سامان رساند. از طرف دیگر، شیء منفعل مادی (تخت بلقیس) هم بی‌نهایت اثر پذیرفته است. اگر فعل فاعل جسمانی مطابق این ادله متناهی باشد، انفعال امور جسمانی و اثرپذیری آن نمی‌تواند نامتناهی باشد؛ زیرا فعل و انفعال متضایف و متکافی هستند.

در مورد این شاهد نقلی و نظراتی که در تفسیر آن بیان شد، به دو نکته باید توجه داشت: نخست این که عدم تناهی در شدت فعل آصف بن برخیا، مبتنی بر صرف یک احتمال است که از ناحیه برخی از مفسرین ابراز شده است و مستلزم قطعیت نیست؛ زیرا در هر احتمالی طرف مقابل و خلاف آن نیز محتمل است. نکته دوم این که آیه دیگری که در جهت تقویت این احتمال ذکر شده است، مربوط به امر الهی است، در حالی که در اینجا بحث روی فعل یکی از مخلوقات خداوند است و تفاوت این دو بارز است. ضمن این که آنچه مرحوم علامه طباطبایی در باب عدم تراخی زمانی امر الهی بیان داشته‌اند، مربوط به تعبیر «کن فیکون» است، حال آن که در اینجا تعبیر «چشم برهم زدن» مطرح است که به دلیل جسمانی بودن آن، نمی‌تواند فاقد تراخی زمانی باشد. در حقیقت تعبیر «چشم برهم زدن» کنایه از سرعت عمل در انجام فعل است.

۵-۲- طی الارض و معراج جسمانی پیامبر (ص)

یکی از مواردی که با برخی ملاحظات می‌تواند از موارد نقض محدودیت فعلی یا

انفعالی فعل جسمانی محسوب شود، «طی الارض» و نیز «معراج جسمانی» پیامبر گرامی اسلام (ص) ۱۵ است. «طی» به معنای گذر دفعی و کوتاه (راغب، ۱۴۱۲: ۵۳۳) و نیز به معنای جمع کردن و پیچیدن چیزی آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۷، ۱۴۹). بدین قرار «طی الارض» از امور خارق العاده‌ای است که مسافتی در زمین به شکل دفعی توسط برخی انسان‌ها پیموده می‌شود به گونه‌ای که در یک زمان در دو نقطه حضور دارند. در باب کیفیت «طی الارض»، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در این میان نظریاتی وجود دارد که نشان می‌دهد این امر بدون دخالت زمان یا مکان اتفاق می‌افتد.

در نقد این بیان باید گفت که به لحاظ عقلی و فلسفی حضور یک فرد جسمانی در دو مکان مختلف، در زمان واحد محال است؛ زیرا مستلزم این است که یک چیز، دو تا باشد. بر این اساس در «طی الارض» مقبول و معقول این است که یک فرد در زمانی هرچند کوتاه، فاصله دو مکان را طی کند.

برخی دیدگاه‌ها در توجیه جابجایی خارق العاده تخت بلقیس و اموری مانند «طی الارض»، از طریق «اعدام و ایجاد» وارد شده‌اند و بر اساس حکم الهی «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)، بیان کرده‌اند که تخت بلقیس با اعدام در سبأ و ایجاد در نزد حضرت سلیمان (ع) منتقل شد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۹۲۶). این توجیه نشان می‌دهد که فعل و انفعال امر جسمانی در این مورد نیازمند زمان و مکان نیست. بدین ترتیب با توجه به مباحث آغازین، زمان فعل یا انفعال جسمانی به صفر رسیده و از نظر شدت بی‌نهایت است.

در اینجا ممکن است اشکال شود که این توجیه، مستلزم ناسازگاری با قاعده‌ی فلسفی امتناع اعاده معدوم است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ۳۷۱). هم‌چنین بر اساس «حرکت جوهری» گفته شود لبس بعد از خلع محال است و آنچه از

حرکت در جوهر به اثبات می‌رسد، لبس بعد از لبس است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۷۵: ۲۹۰). اما در پاسخ باید گفت این اشکال، زمانی لازم می‌آید که منظور از اعدام، اعدام مطلق باشد و زمان ایجاد و اعدام را یکی تلقی نکنند. در حالی که ابن عربی زمان اعدام و ایجاد را واحد می‌داند (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵: ۹۲۵) و منظور وی از اعدام، اعدام مطلق نیست. امام خمینی(ره) در تایید نظر ابن عربی معتقد است این اعدام، اعدام مطلق نیست تا ایجاد آن از قبیل اعاده معدوم به شمار آید؛ بلکه اعدام در اینجا داخل کردن در پوشش نام‌های باطنی متناسب با حقیقت اشیا است و ایجاد کردن هم ظاهر نمودن همان حقیقت از طریق نام‌های ظاهر متناسب می‌باشد. این بطون و ظهور به طریق انتقال صورت نمی‌پذیرد؛ زیرا افعال کاملان معرفت که همان افعال خداوندی به شمار می‌رود، برتر از این است که زیر سلطه حرکت و زمان باشد. این فرآیند درباره مکان، به صورت پیچیدن مکان و در زمان به صورت بسط زمان تحقق می‌یابد؛ چرا که همه عوامل، نسبت به انسان کاملی که دارای «اسم اعظم» است، خاضع هستند و تحت ولایت او هر تصرفی را از جانب وی می‌پذیرند^{۱۶} (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۹۲۶). از منظر ابن عربی تغییر در حقایق اشیا، قابل قبول نیست، بلکه آنچه اتفاق می‌افتد تبدیل دائمی و ابدی صورت‌هاست (ر.ک: ابن عربی، بی تا: ج ۲، ۳۱۳). بنابر این اعدام مطلق به معنی تغییر در حقیقت اشیا، مورد نظر ایشان نیست و با مبنای ایشان سازگار نمی‌باشد؛ بلکه ایجاد و اعدام همان اثبات و اخفای امور ثابت در غیب است.^{۱۷} بنابر این از نظر ابن عربی اموری هم‌چون «طی - الارض» و انتقال تخت بلقیس بدون صرف زمان اتفاق افتاده است. و این به معنای انفعال جسمانی بی‌نهایت شدید است.

این توجیه هم قابل تامل است؛ زیرا اعدام در هر صورت مشمول قاعده فلسفی امتناع اعاده معدوم خواهد بود و توجیهاتی که برای مطلق نبودن اعدام صورت

گرفته در واقع به همان تبدلاتی که ابن عربی اشاره کرده است بازگشت می‌کند. این تبدیل چون مربوط به امور جسمانی است، امکان همراهی آن با تراخی زمانی وجود دارد.

نظریه «قبض و بسط» جامی توجیه دیگری برای این امر است. ایشان معتقد است نسبت بدن به نفس، نسبت عکس به عاکس است و بعد از استکمال نفس، ظهور عکس بسته به اقتدار اوست و «قبض و بسط» آن به دست اوست. در مساله «طی الارض»، نفس کامله می‌تواند ظهور بدنی خود را در یک مکانی قبض نموده و در مکانی دیگر؛ خواه نزدیک یا دور، بسط نماید (ر.ک: جامی، ۱۳۵۸: ۱۵۷). جامی در ادامه تصریح می‌کند که زمان در این «قبض و بسط» دخیل نیست و این فعل و انفعال بدون صرف زمان اتفاق می‌افتد (ر.ک: جامی، ۱۳۵۸: ۱۵۷).

البته این «قبض و بسط» نیز به دلیل این که مربوط به امور جسمانی است، می‌تواند با دخالت زمان همراه شود.

برخی دیگر این امر را به صورت فعل دفعی که دهری و سرمدی می‌باشد، توجیه کرده‌اند و این توجیه را دقیق‌تر و متقن‌تر دانسته‌اند (ر.ک: آشتیانی، ۱۴۱۸: ۹۲). به نظر ایشان بر اساس افعال باطنی و ادراکات و تعلقات کلی درونی اولیاء، «طی- الارض» را به صورت دفعی غیرزمانی و غیرمکانی دانسته‌اند که با صورت‌هایی محیط و جامع بر همه چیز و یکسان نسبت به جمیع افراد و مکان‌ها محقق می‌شوند. این تحقق، به شکل خلاق و فعال در معلول‌ها صورت می‌پذیرد (ر.ک: آشتیانی، ۱۴۱۸: ۹۳). از نظر ایشان نفس با عبور از مراحل کمال و رسیدن به عقل فعال، همه ادراکات او، بر اساس نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول، به ادراکات دفعی دهری سرمدی و محیط بر همه افراد، ممکن می‌گردد (ر.ک: آشتیانی، ۱۴۱۸: ۹۳). این دیدگاه در نهایت به نظریه اعدام و ایجاد ابن عربی باز می‌گردد. با توجیهی که ایشان

ارائه کرد معلوم شد منظور از اعدام، تبدلات دائمی صورت‌ها است و در این صورت وجود فاصله زمانی منتفی نیست.

۶- نتیجه‌گیری

ادله تناهی آثار علل جسمانی با توجه به آنچه گفته شد به لحاظ فلسفی از استحکام لازم برخوردار نیستند؛ گرچه بطلان دلیل مستلزم بطلان مدعا نیست. از طرف دیگر شواهد برگرفته از متون دینی مانند قرآن، به دلیل اختلاف مفسرین در توجیه آنها و تفسیر مبتنی بر احتمال، نمی‌تواند در نفی و یا اثبات تناهی آثار علل جسمانی موثر افتد. باید اذعان کرد که بحث از احکام و خواص اجسام، مربوط به حوزه علوم طبیعی است؛ همان‌گونه که ابن‌سینا در کتاب شفا عمل کرده و این بحث را در بخش طبیعیات مطرح کرده است. گرچه علیت به حیطة فلسفه ارتباط پیدا می‌کند، اما در فلسفه و مابعدالطبیعه از علت تعریف خاصی ارائه می‌شود که با آنچه در علوم طبیعی به این نام خوانده شده، تفاوت اساسی دارد. خلط این معنا و پرداختن به احکام و خواص اجسام و نحوه تاثیر و تاثر آنها در فلسفه، می‌تواند موجب مغالطه و ابهام شود. این امری است که در این مقاله با نقد ادله تناهی آثار علل جسمانی آشکار می‌شود. همان‌گونه که ادله فلسفی این مدعا نیز از جهاتی جای تامل دارد. درآمیختن مرزهای گسترده علوم و خلط مباحث آن، عاملی است که می‌تواند چنین مشکلاتی را به دنبال داشته باشد. آموزه‌های دینی که فراتر از علوم تجربی و فلسفی قرار دارد، گاهی با کشفیات علم تجربی مورد تایید واقع می‌شود و در پاره‌ای موارد، مویدات فلسفی و عقلی پیدا می‌کند. اما در آمیختن این گستره‌ها می‌تواند موجب بروز ناسازگاری در هردو حوزه گردد. ادعای تناهی آثار

علل جسمانی، از جمله این مسایل است که شواهد دینی نظیر جابجایی تخت بلقیس، «طی الارض» و «معراج» پیامبر اسلام (ص)، مطابق برخی از تفسیرهای مبتنی بر احتمال، موارد نقضی برای آنها محسوب می‌شوند. در نتیجه ادله تناهی آثار علل جسمانی نه تنها در توجیه برخی از آموزه‌های دینی ناکارآمد است، بلکه با بعضی از مباحث پذیرفته شده فلسفی نیز سازگار نیست.

پی‌نوشت

۱. «القوة التي يقال انها قوة جسمانية هي القوة التي تزيد بتزايد الجسم و تنقص بنقصه. و ليس كذلك التحريك الذي يكون على طريق التشوق. فان الزيادة و النقص من المتشوق يلزم بان يتبعه زيادة في التحريك و لا نقص. و ان يكون في الجسم قوة جسمانية بلا نهاية هو ابطله ارسطو لا على المعنى الثاني» (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۴۰۳ و ۴۰۴).
۲. و ليست أيضا أي كما أن العلة الجسمانية و القوى الجسمانية متناهية التأثير كذلك ليست أثرت إلا بأن منفعل أي منفعلها منها بوضع خاص اقترن. فالقوة النارية لا تؤثر في ماء القدر أينما وقعت بل إذا حصل بينهما وضع خاص و محاذاة خاصة. و الشمس لا تضيء الأرض كيفما تحققت بل بمقابلة خاصة أو ما في حكمها (سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴).
۳. و اشتراط الوضع أيضا سهل النيل بعد تصور أن احتیاج القوة إلى المادة في الوجود يستلزم احتیاجها إليها في الإيجاد و لتفرع الإيجاد على الوجود و الاحتیاج إلى المادة في الإيجاد ليحصل بها للقوة وضع مع منفعلها و إلا لم تكن محتاجة إلى المادة في الإيجاد فلم تكن محتاجة إليها في الوجود لأن الغنى في الفعل غنى في الذات فلزم كونها مفارقة. و قد فرضناها ذات المادة هذا خلف. فنفس تصور أن القوة جسمانية و ذات مادة أدتنا إلى المطلوب (سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴).
۴. عبارت آخر ایشان نشان می‌دهد که مسئله را بدهی تلقی کرده است.

۵. و أيضا العلل الجسمانية لا تفعل - إلا مع وضع خاص بينها و بين المادة - قالوا لأنها لما احتاجت في وجودها إلى المادة - احتاجت في إيجادها إليها - و الحاجة إليها في الإيجاد هي - بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول - و لذلك كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصة - دخل في تأثير العلل الجسمانية (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۹۶؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۹۴).

۶. إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى و الطبائع كل قوة تنحل إلى قوى كل واحدة منها محفوفة بالعدمين محدودة ذاتا و أثرا (سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۴۴۴).

۷. «و بالجمله معنى الحركة في مقوله عبارته عن ان يكون للمتحرک في كل آن فرد من تلك المقوله فلا بد لما يقع فيه الحركة من افراد آنيه بالقوه» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۳، ۷۹).

۸. مرحوم سبزواری از انواع بودن این مراتب اشتدادی «حرکت جوهری» در مقوله، اصالت وجود را اثبات می‌کند (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۶۳).

۹. اگر این اجزا خارجی باشند، باید هرکدام وجود جداگانه داشته باشد؛ در حالی فرض بر این است که اجزای مقداری، یک حقیقت واحد است که اتصال حقیقی دارد و اگر این اتصال فروپاشد، دیگر جسمی نخواهیم داشت. این ذهن ماست که اجزا را فرض می‌کند. به همین جهت مرحوم علامه طباطبایی نیز معتقد است اجزای مقداری بالقوه هستند نه بالفعل (ر.ک: طباطبایی: ۱۴۰۴، ۲۷۶).

۱۰. قیاس مفصول قیاس مرکبی است که نتایج از آن حذف و درضمن مقدمات دیگر منطوی شده است و نتیجه نهایی پس از مقدمه آخر می‌آید (ر.ک: مظفر، ۱۳۹۰: ۲۵۹؛ حلی، ۱۴۱۳: ۱۷۸).

۱۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: بهشتی، ۱۳۷۵: ۳۴.

۱۲. «قَالَ عَفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ

قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي...» (نمل: ۳۹ و ۴۰).

۱۳. «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمِمْ بِالْبَصْرِ» (قمر: ۵۰).

۱۴. «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۴۷)؛ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲).

۱۵. «معراج» پیامبر بزرگوار اسلام (ص)، مطابق نظر بسیاری از مفسران، جسمانی بوده است (ر.ک: مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۲، ۱۱-۱۵). حتی پذیرش این مسئله، از ضروریات دین اسلام تلقی شده است (ر.ک: طیب، ۱۳۶۲: ۳۰۳؛ کاشانی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۲۹) و برخی نیز این رویداد را از معجزات پیامبر اسلام (ص) به شمار آورده‌اند (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۸۱). در این سفر معنوی، مسافتی بسیار فراتر از توان جسمی در فاصله اندکی صورت پذیرفته است. برخی معتقدین به «معراج جسمانی» با استناد به تحقیقات دانشمندان طبیعی، به سرعت امواج نیروی جاذبه اشاره می‌کنند که «آنی» است و در یک لحظه از یک سر جهان به طرف دیگر اثر می‌کند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۵۷).

۱۶. لیس هذا الإعدام إعداماً مطلقاً حتى يكون الإيجاد من قبيل إعادة المعدوم. بل الإعدام هو الإدخال تحت الأسماء الباطنة المناسبة، و الإيجاد هو الإظهار من الأسماء الظاهرة المناسبة. و ليس هذا البطون و الظهور بطريق الانتقال. فإن أفعال الكمل التي هي أفعال الله أجل من أن يكون للزمان و الحركة سلطنة عليها. و يمكن أن يكون أمثال هذه الأفاعيل بطى المكان، كما أنه يمكن أن يكون ببسط الزمان. فإن العوالم كلها خاضعة للولى الكامل الذى عنده من الاسم الأعظم شيء (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۹۲۶).

۱۷. «و الإيجاد و الإعدام لیس إلا إظهار ما هو ثابت فى الغیب و إخفاؤه فحسب» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۸۶).

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ابوالفضل بهرام پور، قم، انتشارات آوای قرآن.
۲. آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۴۱۸ق). *تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: انتشارات بیدار.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۴۱۱ق). *التعلیقات*. به کوشش عبدالرحمن بدوی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)*. بیروت: دار الصادر.
۷. انصاریان، حسین. (۱۳۸۶). *عرفان اسلامی (شرح مصباح الشریعه)*. قم: دار العرفان.
۸. بهشتی، محمد. (۱۳۷۵). «کیفیت ارتباط ساحت‌های وجود انسان». *مجله روش شناسی علوم انسانی*. ش ۹. صص ۲۹-۳۷.
۹. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۸). *الدره الفخره فی تحقیق مذهب الصوفیه*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مع التعلیقات)*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). *الجواهر النضید*. قم: انتشارات بیدار.
۱۲. خمینی، روح الله. (۱۳۷۵). *تعلیقه بر شرح فصوص الحکم قیصری*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.

۱۴. سافت مای لی، ریچارد. (۱۳۷۳). *پدیدآیی و تحوّل شخصیت*. ترجمه محمود منصور. تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. سبزواری، ملاحادی. (۱۴۱۶ق). *شرح المنظومه*. تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۱۶. صدرالدین، محمدبن ابراهیم شیرازی. (۱۹۹۰م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. صدرالدین، محمدبن ابراهیم شیرازی. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. صدرالدین، محمدبن ابراهیم شیرازی. (بی تا). *الحاشیه علی إلهیات الشفاء*. قم: بیدار.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه‌ی اعلی‌ی للمطبوعات لبنان.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۰۵ق). *بدایه الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۲۳. طیب، سید عبد الحسین. (۱۳۶۲). *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام*. تهران: کتابخانه اسلام.
۲۴. فارابی، ابو نصر. (۱۴۰۸ق). *المنطقیات للفارابی*. قم: مکتبه‌ی آیه‌ی الله المرعشی.
۲۵. قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

۲۷. کاشانی، فیض. (۱۳۷۵). *اصول المعارف*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۲۸. کاشانی، فیض. (۱۳۷۶). *المحجّة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۹. لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: نشر سایه.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۳). *تعلیقات نهاییه الحکمه*. تهران: انتشارات الزهراء.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۳۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۹۰). *المنطق*. قم: موسسه انتشارات دارالعلم.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). *معراج، شق القمر، عبادت در قطبین*. قم: انتشارات نسل جوان.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. نصیر الدین، محمدبن محمد بن حسن طوسی. (۱۳۸۳). *اجوبه المسائل النصیریة (۲۰ رساله)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.