



Mulla Sadra's Response to the Idea of Theological Return with an Emphasis on the Problem of Special Divine Action

Nafiseh Nojaba¹ , Mahdi Ghiasvand² , Shaker Lavaei³ , Mohammad Saeedi Mehr⁴ 

Submitted: 2024.11.12

Accepted: 2025.03.11

Abstract

Since scholars in the theology of nature have not yet succeeded in providing a satisfactory account of special divine action, some have called for a reconsideration of the philosophical foundations of natural theology, advancing the idea of a theological return from the theology of nature to natural theology. Ignacio Silva, one of the leading proponents of this return, bases his position on the acceptance of a fundamental indeterminacy at the root of all natural changes, in contrast to accounts grounded in scientific theories within the theology of nature, such as quantum theory and chaos theory. By appealing to the concept of material cause and affirming matter as an ontological constituent of natural entities, Silva argues that a natural entity may remain receptive to the influx of forms from multiple sources. Thus, the existence of natural agents does not preclude a supernatural agent from bringing about new forms within nature. This view, which entails a creative and non-lawlike divine intervention in the natural world, leaves no room in Mulla Sadra's philosophical system, given his principles such as the union of matter and form, the rejection of generation and corruption, and substantial motion. Furthermore, by denying special divine action to God and completely immaterial beings, Mulla Sadra grounds his explanation of natural change in the agency of the Universal Soul, which becomes central to his response to the problem of special divine action. Despite certain advantages—such as resolving the problem of temporal interaction between the supernatural and nature, bridging the metaphysical gap between them, and dispensing with the theory of celestial spheres to explain natural change—Mulla Sadra's account remains problematic due to ambiguities regarding the mechanism of agency of the Universal Soul, the unclear relation between its action and the pre-existing matter of events, and its tension with the doctrine of divine attributes. These issues prevent it from offering a fully satisfactory explanation.

Keywords

special divine action, matter, Universal Soul, Ignacio Silva, Mulla Sadra

© The Author(s) 2025.



1. Ph.D. Graduate in Transcendent Theosophy, Kharazmi University, Karaj, Iran. (nojabanafiseh@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Karaj, Iran. (Corresponding Author) (mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir)

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Karaj, Iran. (sh.lavaei@khu.ac.ir)

4. Professor, Department of Philosophy and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (saeedi@modares.ac.ir)



واکنشی صدرایی به ایده بازگشت الهیاتی با تأکید بر مسئله فعل خاص الهی

نفیسه نجبا^۱ , مهدی غیاثوند^۲ , شاکر لوایی^۳ , محمد سعیدی مهر^۴ 

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱

چکیده

از آنجاکه تلاش اندیشمندان حوزه الهیات طبیعت در مسئله فاعلیت خاص خداوند، همچنان به ارائه تبیین رضایت‌بخش توفیق نیافته است، برخی خواستار توجه به عناصر فلسفی الهیات طبیعی شده‌اند و ایده بازگشت از الهیات طبیعت به الهیات طبیعی را مد نظر قرار داده‌اند. پذیرش نوعی عدم تعین ریشه‌ای در بنیان همه تغییرات طبیعی اساس اندیشه سیلوا، یکی از مدافعان ایده بازگشت الهیاتی، در مقابل تبیینات مبتنی بر نظریات علمی (نظریات الهیات طبیعت همچون تئوری کوانتوم و نظریه آشوب) در پاسخ به مسئله فعل خاص الهی است. او با بهره‌گیری از مفهوم علت مادی و پذیرش ماده به عنوان یکی از اجزاء هستی‌شناسانه اشیاء طبیعی، معتقد است این امکان برای شیء وجود دارد که نسبت به پذیرش صور از مبادی گوناگون، منفعل باشد. وجود فاعل‌های طبیعی هیچ‌گاه مانع از آن نیستند که فاعل فراطبیعی صورتی جدید در طبیعت محقق کند. این امر که به فعل ابداعی و بی‌قاعده خداوند در عالم طبیعت منجر می‌شود، در اندیشه صدرایی، با توجه به مسائلی چون رابطه اتحادی ماده و صورت و نفی کون و فساد و نیز حرکت جوهری، جایگاهی ندارد. علاوه بر آن، با نفی فاعلیت خاص از خداوند و مجردات تام، فاعلیت نفس کلیه در عالم طبیعت مبنای اندیشه صدرای و واکنشی در پاسخ به این مسئله می‌شود. علی‌رغم برخی وجوه مثبت، همچون رفع مشکل ارتباط زمانی فراطبیعت با طبیعت و رفع شکاف متافیزیکی میان آن دو و نیز بی‌نیازی از نظریه افلاک در توجیه تغییرات طبیعی، ابهام در سازوکار فاعلیت نفس کلیه، روشن نبودن رابطه فعل این نفس با ماده پیشین حوادث، و تعارض آن با بحث صفات الهی، دلایل عدم ارائه تبیینی رضایت‌بخش در این خصوص می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

فعل خاص الهی، ماده، نفس کلیه، ایگناسیو سیلوا، ملاصدرا

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. (nojabanafiseh@gmail.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. (نویسنده مسئول) (mahdi.ghiasvand@khu.ac.ir)

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران. (sh.lavaei@khu.ac.ir)

۴. استاد گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (saeedi@modares.ac.ir)

مقدمه

جریان غالب پاسخ‌ها به مسئله فعل خاص الهی و تبیین معنای خاص عینی نامداخله‌گر^۱ (معنای مطلوب از نگاه فعالان حوزه فاعلیت خاص)، در مباحث معاصر، پاسخ‌هایی هستند که ذیل اصطلاحاً الهیات طبیعت جای می‌گیرند و هر یک به نوعی عمیقاً و امدار و مبتنی بر علم مدرن‌اند. این پاسخ‌ها به مشکلات و چالش‌هایی دچارند که به برخی اندیشمندان نوتومیست انگیزه داد تا به گونه‌ای مراجعه یا بازگشت به الهیات توماسی بیندیشند، و البته این بازگشت با در دیده داشتن دستاوردهای فلسفی معاصر رخ می‌دهد و به هیچ‌روی فرجامش تکرار و همان‌گویی نیست. این نوشتار کوششی است برای تحقق‌بخشیدن به این ایده بازگشت با مقصدی متفاوت که همانا اندیشه فلسفی ملاصدر است.

به‌طور خلاصه، وجود نوعی عدم قطعیت در جهان طبیعت و اعتقاد به متعین‌کردن آن‌ها توسط خداوند، اساس دیدگاه‌های مبتنی بر نظریات علمی در تبیین معنای مطلوب از فاعلیت خاص بود. این نگرش‌ها به هیچ‌وجه با نقض یا لغو قوانین روبه‌رو نبوده، بلکه در نقاطی از جهان طبیعت، امکان‌ها و گزینه‌های متعددی وجود دارند که توسط قوانین طبیعت متعین نشده و ناگزیر تعین آن‌ها به خداوند نسبت داده می‌شود. این پاسخ‌ها یکی دیدگاه مبتنی بر نظریه کوانتوم (که البته با قرائت‌های مختلف از آن، صورت‌های متفاوتی به خود گرفته است) و دیگری دیدگاه پوکینگ‌هورن مبتنی بر تئوری آشوب می‌باشند. عقیده بر این است که این دیدگاه‌ها بر مبنای الهیات طبیعت^۲ مطرح شده‌اند، الهیاتی که در عین اینکه به تمایز صلاحیت معرفت‌شناسانه میان علم و الهیات قائل است، از عبارات هستی‌شناسانه با ملاحظه قلمروهای ویژه جهان طبیعی، آن‌طور که از تئوری‌های علمی اخذ شده‌اند، بهره می‌گیرد (رک: Bylica 2018, 10). در ابتدا بسیاری از فعالان حوزه فاعلیت الهی «الهیات طبیعی»^۳ را که مدل‌های سنتی نیز زیرمجموعه آن قرار می‌گرفتند شایسته ورود به مسئله فعل خاص نمی‌دانستند، چرا که به عقیده ایشان این الهیات از عبارات و قضایایی بهره می‌برد که از برقراری ارتباط میان حوزه متافیزیکی با حوزه تجربی ناتوان است. از نظر آنان، سخن‌گفتن در چهارچوب مدل‌های سنتی مانع از آن می‌شود که بتوان ارتباطی روشن از تعامل الهی با جهان مادی به تصویر کشید.

با این وجود، مدل‌های ارائه‌شده از فاعلیت الهی بر مبنای پذیرش گشودگی عالم طبیعت، با اعتراض‌هایی مواجه شده است. عده‌ای معتقدند ممکن است دانش ناقص ما موجب تلقی غیرموجبی از پدیده‌های عالم طبیعت شده باشد، همان‌طور که امروزه تفاسیر قطعیتی حتی در مورد فیزیک کوانتوم وجود دارد (رک: Vicens 2012, 315-317). به همین دلیل، برخی الهی‌دانان پایه‌ریزی مدل‌های فاعلیت بر اساس نظریات غیرقطعیتی را اشتباه دانسته و معتقدند تفاسیر ارائه‌شده از فعل الهی نباید به گونه‌ای باشند که همواره از فیزیک احیاگر موجب‌گرایی هراسناک باشند (رک: Koperski 2020, 3-4). به عبارت دیگر نباید خداوند را در روزنه‌هایی که تئوری‌های علمی رایج باز گذاشتند بیندازیم و برای توضیح اموری به کار ببریم که به لحاظ معرفت‌شناسی معین نیستند (رک: Silva 2014, 16-17; Vicens 2012, 316-317). از آنجا که علم همواره این اطمینان را می‌دهد که به موقع شکاف‌های معرفتی را پر خواهد کرد، نباید برای توضیح مداخله الهی به پدیده‌هایی متوسل شد که شگفت‌آور دانسته می‌شوند. بازگشت دوباره مفهوم خدای خلأها امری قابل پذیرش نخواهد بود (رک: Koperski 2020, 2-13). از نظر برخی چنین طرح‌هایی به علوم طبیعی نیروی الهیاتی قوی‌ای می‌دهند تا جایی که آن‌ها مشخص می‌کنند کجا مداخله‌گری باید تحقق یابد. به عقیده آن‌ها، دفاع مدافعان این تئوری‌ها از یک خدا باوری سنتی که خداوند در آن شخصاً عمل می‌کند، درحالی‌که

هم‌زمان به علم نیروی نامتناهی می‌دهند تا مؤلفه‌های چنین فعلی را معین کند، عجیب به نظر می‌رسد (رک: Ritchie 2017, 364).

اعتراض دیگر ناظر به تعارض این دیدگاه‌ها با جایگاه و مرتبه‌ای است که ادیان برای خداوند به تصویر می‌کشند و او را ورای همه مخلوقات دانسته و فعلش را نیز متعالی از فعل هر مخلوق طبیعی می‌دانند. در این دیدگاه‌ها، الهی‌دانان میان علّیت الهی با علّیت مخلوق طبیعی یکسان‌سازی کرده و علّیت الهی را در همان سطح هستی‌شناختی علّیت مخلوق طبیعی دانسته‌اند. در همین راستا خداوند، به مثابه علّی میان زنجیره‌های علّی و معلولی همانند علت‌های مخلوق، علّیت داشته و نهایتاً با قوانین طبیعت جهت عمل در طبیعت محدود شده است. علت بودن خداوند میان دیگر علل یک نقص اساسی الهیاتی بوده و سبب می‌شود تا مفهوم سنتی از خداوند در الهیات کلاسیک تغییر یابد (Silva 2022, 52).

در مجموع، این دشواری‌ها برخی از الهی‌دانان را به این راه سوق داده است که فعل الهی را به گونه‌ای تبیین کنند که از وابستگی به موجبیت‌گرایی یا ناموجبیت‌گرایی بلاقتضاء باشد. نوتومیسم یکی از جریان‌هایی است که در این خصوص در جست‌وجوی پاسخی جدید به مسئله است و راه برون‌رفت از مشکلات تبیینات مبتنی بر نظریات علمی را تمسک به مفاهیم فلسفه توماس آکوئینی می‌داند و سخن از بازگشت از الهیات طبیعت به الهیات طبیعی می‌کند. در این نوشتار، به یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این جریان یعنی نظریه سیلوا پرداخته خواهد شد. مشابهت در مفاهیم فلسفی و مواردی چون تلقی واحد از خداوند در نگرش نوتومیستی و صدرايي انگیزه مقایسه این دیدگاه با نگرش صدرايي است. نقد دیدگاه سیلوا توسط مبانی صدرا ضرورت ارائه پاسخی جدید را موجه می‌سازد. ادعا بر این است که در دیدگاه صدرا پاسخی متفاوت وجود دارد اما علی‌رغم داشتن وجوه مثبت، به دلیل ابهامات و ملاحظات، همچنان نمی‌توان آن را پاسخ مطلوب به شمار آورد.

۱. دیدگاه سیلوا

۱-۱. اصل ضرورت علّی و ارائه تفسیری متفاوت از آن

طبیعی‌شدن فعل الهی و تنزل جایگاه آن به علّی میان علل مهم‌ترین نقد سیلوا به مدل‌های مبتنی بر نظریات علمی است. به همین جهت او می‌کوشد با نقد یکی از پیش‌فرض‌های آنان، نظریه دیگری در این خصوص ارائه دهد. از نظر او اشکال اساسی چنین دیدگاه‌هایی تصویر نادرست آنان از رابطه علّیت و اصل ضرورت علّی است.

در تصویر موجبیتی از جهان طبیعت به‌طور معمول این‌طور تصور می‌شود که همه رخدادها در قالب روابط علّی و معلولی تحت قوانین طبیعت به وقوع می‌پیوندند. وجود قوانین طبیعت وجود هر معلولی را هنگام حضور علت آن ضروری می‌سازد. به‌عنوان نمونه، گویی که پرتاب می‌شود بدون تردید بر طبق قانون جاذبه به زمین برخورد خواهد کرد؛ ضربه‌ای که به توپ زده می‌شود بدون شک موجب حرکت آن خواهد شد؛ دو جسم با بارهای موافق قطعاً یکدیگر را دفع خواهند کرد. از نظر مدافعان فعل الهی نامداخله‌گر در عدم قطعیت‌ها، رابطه علّیت به گونه‌ای تعریف می‌شود که یک علت، خروجی پیشرفت یک سیستم فیزیکی را متعین می‌کند. در چنین تصویری است که هیچ فضایی برای عمل فراطبیعی گشوده نمانده و اعتقاد به وجود عدم قطعیت‌ها تنها راه‌حل ممکن برای اثبات چنین فعلی به شمار می‌رود.

از نظر سیلوا، در این سناریو معلولی بدون یک علت ضرورت‌بخش نمی‌تواند وجود داشته باشد. علت نیز به‌نحو ضرورت‌بخشی علت چیزی می‌شود که قرار است باعث شود (Silva 2022, 43-45). به عقیده او، اکثر متفکران موافقاند که در یک جهان متعین، یعنی یک سیستم بسته علی که در آن بر طبق قوانین مکانیک کلاسیک تنها یک خروجی با وضعیت‌های قبلی آن سازگار است، هیچ امکانی برای هیچ نوعی از فعل مشیتی خاص وجود ندارد. به عبارت دیگر تعیین‌گرایی مستلزم شکست هر مدلی از فعل شخصی الهی است (Silva 2022, 45-46).

با توجه به اشکال‌های وارد بر این دیدگاه‌ها، از نظر سیلوا لازم است این پیش‌فرض اصلاح شود تا زمینه برای ارائه مدلی جدید فراهم گردد. تفسیر جدید از این اصل، به‌زعم او، این نکته را آشکار خواهد کرد که تنها راه موجود برای غلبه بر این اصل تمسک به وجود امور نامتعین در سطوح و لایه‌های زیرین طبیعت نبوده، درمقابل می‌توان به وجود نوعی گشودگی در سطح طبیعت قائل شد و فاعلیت خاص الهی را نیز به نحو دیگری توجیه کرد. استفاده از مفاهیم فلسفه آکوئیناس، به‌زعم سیلوا، پیش‌فرض این مدل‌ها را اصلاح خواهد کرد.

۲-۱. نفی رابطه استلزام میان علیت و ضرورت

از نظر او هسته فهم آکوئیناس از علیت مفهوم وابستگی است. درک مفهوم علیت به‌عنوان ارتباطی از وابستگی این ایده را تقویت می‌کند که علیت مستلزم ضرورت معلول از علتش نیست بلکه تنها نشانگر وابستگی‌اش به علت است. چنین نیست که شیء طبیعی علت چیزی با صرف داشتن ظرفیت علیت آن باشد، این‌طور که گویی دلالت دارد بر اینکه معلول همیشه ضرورتاً از آن ناشی می‌شود (Silva 2022, 59).

بر مبنای این ایده، معلول‌ها در پی علت‌هایشان می‌آیند اما تنها به این معنا که بدون این علت، این معلول نمی‌توانست اتفاق بیفتد. اینکه علت، چیزی است که از آن امری به دنبال می‌آید دلالت بر تمایل طبیعی اشیاء دارد و اینکه معلول به‌طور منظم ایجاد می‌شود مادام که شرایط مساعدی برای تولید آن وجود داشته باشد. با این حال این خصوصیت مستلزم این نیست که با فرض علل برای معلول خاص، این معلول همیشه وجود داشته باشد. از آنجاکه ممکن است امری که متعین شده تا یک معلول ویژه را ایجاد کند در برخی مواقع معلول را ایجاد نکند (Silva 2022, 58-59).

۳-۱. اصل ضرورت علی و علیت مادی

حال باید دید دلیل او بر چنین ادعایی چیست. او نفی این ضرورت را با مفهوم علیت مادی گره زده تا در توجیه فاعلیت خاص نیز به نتیجه مطلوب خود دست یابد. وی در توجیه دیدگاهش و اینکه اصل ضرورت علی استثنایذیر است به نمونه‌های نقض این قاعده در عالم طبیعت اشاره می‌کند. در همه این موارد، او به نقش آفرینی علیت مادی در نقض این اصل اذعان داشته، و در نهایت ماده را امری نامتعین در جهان طبیعت معرفی می‌کند که می‌تواند با صور گوناگون متعین شود. درواقع موارد نقض او از این قاعده در ارتباط‌های ماده و صورت و ضروری‌نبودن صورتی خاص برای ماده شکل می‌گیرد. عدم ضرورت وجود صورتی خاص برای ماده این امکان را برای فراطبیعت مهیا می‌کند تا، به‌عنوان یکی از گزینه‌ها، تعین‌بخش ماده باشد و فعلی را ایجاد کند که طبیعت به‌تنهایی قادر به ایجاد آن نمی‌بود. حضور عنصر مادی در همه اجزای طبیعت به محدودشدن فعل الهی نمی‌انجامد، آن‌طور که در نظریات علمی این‌گونه بود. از طرف دیگر صورت‌دهی به اشیاء طبیعی همسان‌سازی فعل الهی با فعل اولیه خلقت بوده و تعالی الهی را خدشه‌دار نمی‌سازد. فعل الهی به دست‌کاری ذرات اتمی یا تعین‌بخشی کوانتومی تقلیل نخواهد یافت.

تلاش سیلوا بر اثبات گشودگی در طبیعت تمرکز بر مصادیقی است که علت فاعلی طبیعی با وجود تحقق نمی‌تواند معلولش را محقق کند. به عبارت دیگر، او به دنبال فضایی است که با اثبات فقدان رابطه ضرورت علی، راهی برای مداخله فراطبیعی به عنوان یکی از گزینه‌های موجود باز گشاید. در نهایت او صراحتاً اصل علیت مادی را محمولی برای وجود شانس و اتفاق در طبیعت می‌یابد. به گفته سیلوا، اگرچه اشیاء طبیعی خاص به وجود می‌آیند و تمایل دارند که به شیوه‌های هماهنگ بسط یابند، همیشه یک امکان نهفته از احتمال و شانس وجود دارد که چنین تمایلاتی را خنثی و در نهایت آن‌ها را بی‌ثمر می‌کند (رک: Silva 2022, 59).

۴-۱. تبیین فاعلیت خداوند در افعال خاص و معجزات

به جهت وجود همین ویژگی (عدم تعین)، فراطبیعت از سطحی برتر می‌تواند یکی از گزینه‌هایی باشد که طبیعت نامتعین را متعین کند. انفعال ماده اشیاء طبیعی نسبت به پذیرش صور گوناگون، از نگاه سیلوا به معنای ضرورت نداشتن وقوع هیچ‌یک از این صور برای آن‌هاست. بنابراین صورت‌دهی از جانب فراطبیعت می‌تواند یکی از گزینه‌ها برای تحقق در ماده مورد نظر باشد، بدون اینکه در تضاد و تقابل با یک ضرورت طبیعی قرار گیرد.

از نظر سیلوا فعل مشیتی خداوند در مورد معجزات به دو صورت می‌تواند اتفاق بیفتد:

۱. با تولید صورت جدید در اشیاء طبیعی که طبیعت قادر نیست آن را در ماده‌ای خاص ایجاد کند، مثل بینا کردن کور.

۲. منع اثر از چیزی که به‌طور طبیعی انجام می‌گیرد (Silva 2022, 103).

از نظر او خداوند می‌تواند این افعال را انجام دهد، زیرا از آنجاکه نیروی او نامحدود است، نه در معرض هیچ نقصی است و نه ماده‌ای وجود دارد که نتواند تبدیل شود. به منظور فهم کامل این نیروی فعال الهی که توسط آن خداوند قادر است آنچه را ناممکن است برای اشیاء طبیعی انجام دهد، مهم است که بدانیم از نظر آکوئیناس هر آنچه خدا در مخلوقات انجام می‌دهد، برای آن‌ها شبه طبیعی است. از آنجاکه مخلوقات نه تنها پتانسیل طبیعی به نسبت عملکرد شایسته‌شان دارند، بلکه همچنین پتانسیلی از «مطاوعت» دارند که به چیزهایی که خداوند در آن‌ها انجام دهد پاسخ می‌دهند (Silva 2022, 92).

۲. نقد دیدگاه سیلوا از منظر نگرش صدرایی

۲-۱. قاعده‌مندی مداخله فراطبیعت در طبیعت

باید گفت نگرش صدرایی به هیچ‌روی در ارتباط بی‌قاعده فراطبیعت در طبیعت و انجام فعلی بدون تغییر و تحولات مادی و بدون اینکه شکل‌گیری آن در بستر عالم طبیعت انجام شود، با این دیدگاه همخوانی ندارد. به عقیده ملاصدرا صورت نوعی عناصر نیز در هم می‌شکند و همه آن‌ها در یک تحول درونی، صورت واحدی را که ماده و جنس برای صورت بعدی می‌شود می‌پذیرند (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۱۸۴). عقول و مبادی عالیه تنها زمانی موجب صدور افراد می‌شوند که استعداد آن‌ها به حد نصاب رسیده باشد. در حیطه موجودات طبیعی، بهره‌گیری از فیض فراطبیعت مشروط به علل معده‌ای است که تأثیر فیض را به معلولی خاص که یکی از افراد آن طبیعت است اختصاص دهد و علت مؤثر را به آن معلول نزدیک گرداند (جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۲۴۲-۲۴۳). بنابراین وقوع هر پدیده حادثی در جهان طبیعت مستلزم تحول در درون جهان طبیعت و در نتیجه دفعی نبودن وقوع هر حادثه است.

۲-۲. مسبوقیت هر حادثی به ماده و قوه؛ نقدی بر مفهوم «امکان متافیزیکی»

بهره‌گیری از قاعده «کل حادث مسبوق بماده و قوه تحملها» در این راستا بسیار کمک‌کننده است. طبق این قاعده، هر امر حادثی ضروری است در ماده‌ای ایجاد شود. تا اینجا دیدگاه سیلوا با اشکال روبه‌رو نیست چرا که او نیز معتقد است صورت در ماده‌ای قبلی ایجاد می‌شود. اشکال نظر او در ادامه مفاد قاعده آشکار می‌شود. طبق مفاد این قاعده، علاوه بر اینکه ایجاد هر صورتی مسبوق به اصل مادی است، مسبوق به وجود استعداد و قوه‌ای است که پذیرای آن باشد. هر صورتی در ماده‌ای امکان تحقق دارد که حاوی استعداد آن باشد. اگر امری حادث می‌شود، از یک راه معینی است که به وجود می‌آید. هر آینده‌ای با گذشته مخصوص خود ارتباط دارد. بنابراین صرف اینکه ماده انفعال محض است دلیل نخواهد شد که برای دریافت هر صورتی مجاز باشد. طرح وجود قوه‌ای به نام «قوه مطاوعه در دیدگاه سیلوا، در این زمینه نیز به نظر راهگشا نمی‌آید، چرا که بیشتر به اعتبار عقلی شباهت دارد تا یک امر وجودی. ضمن آنکه با ادعای خود نوتومیسیم مبنی بر انطباق دیدگاهش با نگرش‌های علمی سازگار نیست. تمامیت مخلوقات به ادعای ایشان به گونه‌ای است که امکان مطالعه علل ثانوی را برای علم فراهم می‌کند. وجود قوه مطاوعه در اشیاء این اطمینان علمی را خدشه‌دار خواهد کرد.

استعداد یک امر وجودی و عینی است. این نکته در تفاوت امکان ذاتی و استعدادی به‌خوبی بیان می‌شود. امکان ذاتی از معقولات ثانیه است و در عالم عین مابه‌ازاء ندارد. مصداقش در معروضش است، یعنی فقط از معروضش انتزاع می‌شود بدون آنکه در معروضش وجود داشته باشد. اما امکان استعدادی یک حقیقت عینی است. بنابراین قوه که در ماده حضور دارد امری بالفعل است. اگر امری بخواهد بدون ماده و بدون استعداد قبلی به وجود بیاید، باید ابداعی باشد؛ و اگر بخواهد ابداعی باشد، نمی‌تواند حادث زمانی باشد. ملاصدرا ابداع را تنها مختص آفرینش جهان طبیعت دانسته و تجدد و حوادث آن را به‌هیچ‌وجه ابداعی نمی‌داند بلکه آن‌ها را ذاتی عالم ماده تلقی می‌کند (ملاصدرا ۱۳۶۳ الف، ۶۵).

۲-۳. ترکیب اتحادی ماده و صورت و نفی کون و فساد در عالم طبیعت

ترکیب اتحادی یا تلازم وجودی ماده و صورت در نگرش صدرا دلیل دیگری بر عدم امکان جدایی صورت از ماده است. طبق این مبنا، ماده و صورت از چنان وحدتی برخوردارند که فرض انفصال آن دو حتی در یک لحظه غیرممکن است.

ملاصدرا بر خلاف دیدگاه حکمای مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی دانسته و نیاز طرفین رابطه را کافی برای ایجاد ترکیب حقیقی و پدیدآمدن جوهری جدید می‌دانستند، به ترکیب اتحادی میان آن دو قائل است. از نظر وی، نیاز طرفینی ماده و صورت به یکدیگر به وحدت حقیقی نمی‌انجامد تا حاصل آن شیئی حقیقی باشد، بلکه فقط ترکیب اتحادی است که مستلزم وحدت حقیقی و حصول شیئی واقعی است (رک: ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۸۳ و نیز ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۹۴-۲۹۵).

ترکیب زمانی انضمامی است که از اجزای عینی متکثر حاصل شده باشد، در مقابل در ترکیب اتحادی، در خارج واقعیت بسیطی یافت می‌شود که اولاً واجد آثار صورت است و ثانیاً خود همین واقعیت به‌عینه اثر ماده را هم دارد، یعنی نسبت به کمالات دیگر بالقوه است و درواقع در مقام تحلیل عقلی است که هر کدام از آن‌ها را با تجرید از یکدیگر تفکیک می‌کنیم (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۲۸۳).

بنابراین درنهایت جدایی ماده از صورت، آن‌چنان که سیلوا به تصویر می‌کشد، نادرست بوده و در مدل صدرایی جایگاهی ندارد.

از طرفی از آنجاکه مفهوم ماده و صورت توجیه‌کننده تغییر در عالم طبیعت به شمار می‌روند، چنین تصویر اتحادی از آن دو تنها در بستر حرکت جوهری امکان‌پذیر است. مقصود از ترکیب اتحادی این است که جواهر جسمانی از طریق حرکت جوهری اشتدادی به جوهری کامل‌تر تبدیل شود. از نظر او، صور متوالیاً در تعاقب یکدیگر با اتصال و پیوستگی با هم وارد بر هیولی می‌شوند، نه بدین‌گونه که از هم جدا و منفصل ولی مجاور با یکدیگر باشند (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۸۴).

۳. دیدگاه ملاصدرا

۳-۱. اصل ضرورت علی

در مقایسه دیدگاه صدرا و دیدگاه‌های علمی به یک نکته باید توجه کرد. هنگامی که سخن از اصل ضرورت علی می‌شود، مراد ضرورت تحقق معلول هنگام وجود علت است. این حالت معمولاً با این بیان گفته می‌شود که با فرض شرایط حاکم بر پدیده و علت الف، معلول ب ضروری التحقق است. در این حالت، در نگرش علمی اجازه به دخالت فراطبیعی داده نمی‌شود، چرا که مستلزم نقض یک رابطه ضروری پیشینی در عالم طبیعت است. مفهوم علت تامه و نقش آن در مفهوم ضرورت علی در نگاه صدرا چنین رابطه ضروری پیشینی را نفی می‌کند. تا پیش از لحظه تحقق معلول، از ربط ضروری میان آن و علتش نمی‌توان سخن گفت، چرا که ممکن است تا لحظه تحقق، علت تامه امر دیگری شده و معلول دیگری را نتیجه دهد. تداخل قوانین طبیعت و زنجیره‌های علی و تحقق معالیل دور از انتظار نمونه‌های خوبی برای نشان‌دادن این امرند. پس، از این جهت که علت به لحاظ تحقق، ضرورت‌دهنده به معلول است، مانع از دخالت فراطبیعت در تحقق معلولی دیگر نیست، چرا که فراطبیعت خود می‌تواند از اجزای علت تامه باشد و خود ضرورت‌دهنده به معلول نه ناقض یک ضرورت از پیش تعیین‌شده. ایراد نگاه علمی در ناتوانی‌اش بر پذیرش مداخله فراطبیعی از این لحاظ، برقراری رابطه ضروری میان علل ناقصه است. هنگام پرتاب یک شیء به سمت زمین، طبق قانون گرانش، ضرورتاً شیء باید به زمین برخورد کند. حال اگر دخالت فراطبیعی بخواهد موجب عملی غیر از این شود، از نگاه علمی لازم است رابطه‌ای ضروری در عالم خارج نقض شود چرا که طبق قانون گرانش، داشتن شرایط متعادل، وقوع معلول حتمیت دارد. درحالی‌که در نگاه صدرایی تا لحظه وقوع حادثه چنین رابطه ضروری‌ای در جهان خارج وجود ندارد، چرا که علت تامه در لحظه وقوع معلول است که کامل و قطعی می‌شود. بسیاری شرایط و موانع نانوشته‌ای که از دید انسانی خارج بوده و قابل پیش‌بینی نیستند. برقراری رابطه ضروری در جهان خارج میان علتی که تحت یک قانون علمی علت تحقق معلول خاص است با معلولش، برقراری رابطه میان یک علت ناقصه با معلولش است، چرا که تا لحظه وقوع معلول چه بسیار شرایط که می‌توانند موجود شوند و چه بسیار موانع که می‌توانند رفع شوند. و درنهایت فراطبیعت خود می‌تواند یکی از شروط علت تامه باشد (البته با توجه به تمایز هستی‌شناسانه علل طبیعی و فراطبیعی استفاده از این تعبیر مسامحی است). البته نباید از نظر دور داشت که مداخله فراطبیعی تنها از این لحاظ مجاز شمرده می‌شود و این امر منافاتی با این ندارد که فراطبیعت به دلایل دیگر نتواند چنین دخالتی را انجام دهد. سیلوا بلافاصله پس از انکار رابطه ضروری در جهان طبیعت، به مداخله مستقیم خداوند در عالم رأی می‌دهد، درحالی‌که این امر در نظام فلسفی صدرا به‌آسانی میسر نیست.

۲-۳. شواهد نفی فاعلیت خاص از خداوند و مجردات تام

در نظام اندیشه صدرایی، امکان تحقق فعل خاص از خداوند و مجردات تام نفی می‌شود. در ادامه، به شواهد تأییدکننده این موضوع اشاره خواهیم کرد.

۱-۲-۳. جعل بسیط و برتری انتساب آن به فراطبیعت

یکی از مباحثی که در اندیشه صدرای به تحلیل رابطه علیت کمک کرده و از فروع آن به شمار می‌رود مسئله «جعل» است. ما در اینجا از تقسیم «جعل» به بسیط و تألیفی و نسبت دادن جعل بسیط به خداوند و علت هستی بخش جهت اثبات مدعای خود بهره می‌بریم. همان‌طور که می‌دانیم، در جعل بسیط، وجود و ذات معلول توسط علت ایجاد می‌شود (رک: ملاصدرا ۱۳۶۰، ۴۹). برخلاف جعل بسیط، جعل تألیفی در جایی فرض می‌شود که ارتباط ضروری میان شیء و اثری که توسط فاعل در آن ایجاد می‌شود نباشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۳۹۶-۳۹۷).

به همین روی، ثبوت هر چیزی برای خودش و ثبوت اجزا و لوازم ذات برای ذات، به دلیل همین ضروری بودن، مجعول قرار نمی‌گیرد. از همین روی گفته می‌شود در جعل بسیط، هنگامی که علت معلول را ایجاد کرد، همه صفات و لوازمی که ضروری ذات معلول هستند با همان جعل بسیط، جعل شده و نیازمند جعلی جداگانه نمی‌باشند. حال در نگاه صدرای، جعل تألیفی مختص عالم طبیعت و فاعل‌های طبیعی بوده و جعل بسیط شایسته علل الهی و هستی بخش است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۵: ۴۰۱).

از نظر او هر موجودی فعل و اثرش مشابه طبیعت اوست. بنابراین آن موجودی که دارای طبیعتی بسیط است، فعل و اثر او هم مانند طبیعتش بسیط است. پس فعل صادر از خداوند که ابط موجودات است امری است بسیط و عبارت از افاضه وجود می‌باشد و فعل متجدد جز از فاعلی متجدد صادر نمی‌گردد (ملاصدرا ۱۳۶۰، ۱۲۱).

انتساب جعل بسیط به خداوند و فاعل‌های هستی بخش هیچ روزه‌ای بر این مسئله باز نخواهد گذاشت که علت پس از ایجاد بتواند اثری در معلول گذارده و تغییری در تأثیرات علی آن به وجود آورد. علت بسیط تنها با فعلی بسیط معلول، و در مسئله ما شیء طبیعی، را ایجاد کرده و لوازم ذاتی آن نیز با همین جعل ایجاد می‌شوند (ملاصدرا ۱۳۶۳ الف، ۳۸).

به این ترتیب جاعل یا فاعل ایجاد، که از نظر صدرای تنها چنین فاعلیتی نیز شایسته خداوند است، اثرش فقط به ایجاد اشیاء طبیعی محدود شده و به هیچ عنوان ارتباطات علی میان این امور را شامل نمی‌شود. جعل تألیفی به هیچ روی منتسب به خداوند نمی‌باشد. البته نباید از نظر دور داشت که همه فعل و انفعالات و رخدادها و پدیده‌های عالم طبیعی در نگرش صدرایی در قیام و وابستگی به فراطبیعت تفسیر می‌شوند و منظور از محدود شدن تأثیر علی به ایجاد، نفی چنین رابطه و اتصالی نیست.

۲-۲-۳. مفهوم «ذات» و «ذاتی و ممانعت آن، جهت اثبات فاعلیت خاص

در نظام‌های فلسفی پیش از صدرای، به ویژه در بحث ما نظام سینوی یا توماسی، ماهیت برای شیء طبیعی به معنای وجود دو جزء آنتولوژیک ماده و صورت در ساختار آن بود. چنین نگاهی تصویری ایستا از عالم طبیعت را نمایان می‌سازد؛ با این بیان که صور نوعیه پس از ایجاد بر اساس طبیعت خود رفتار می‌کنند و ارتباطشان با علت هستی بخش تأثیری در آثار برخاسته از طبیعت و ذات خودشان ندارد. مراد این است که واهب الصور پس از اعدام صورت قبل و ایجاد صورت جدید در خود آن (طبیعت) نمی‌تواند تغییر ایجاد کند. و تغییرات محدود به تغییرات عرضی خواهد

بود که آن هم تنها در روابط میان اشیاء طبیعی معنادار می‌شود. همین معنا در فلسفه سینوی موجب می‌شود تغییر در طبیعت تنها در چهره کون و فساد برای صور نوعیه ترسیم شود. بنابراین همواره وجود ذات و امر ذاتی مانع از آن است که بتوان به ایجاد تغییر و دخل و تصرف در آثار علی شیء امیدوار بود.

ملاصدرا با طرح نظریه اصالت وجود، اگرچه موفق به ازمیان برداشتن تمایز هستی‌شناسانه میان طبیعت و فراطبیعت می‌شود، اما در پذیرش امر ذاتی با نظام‌های پیشین همسوست.

در تقریر مشهور از اصالت وجود، ماده و صورت از اینکه اجزای ساختاری شیء باشند به اجزای تحلیلی آن فروکاسته می‌شوند. نفی اینکه به وجود و ماهیت به عنوان دو پدیده مستقل نگاه شود ویژگی این تقریر از اصالت وجود است. وحدت در این تصویر به معنای این همانی مصادیق نبوده، بلکه از ارتباطی خاص میان هر وجود رابط و ماهیت آن حکایت می‌کند. ماهیات مجعولات ذهنی از حدود و قیود وجودهای رابطی‌اند (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۶۷-۶۸ و نیز رک: ملاصدرا ۱۳۶۰، ۴۹).

برای تفسیر این نسخه به اجزای ساختاری ماهیت برمی‌گردیم. جعلی و ذهنی دانستن ماهیت به معنای دادن نقش معرفت‌شناختی به اجزای آن یعنی ماده و صورت است. دیگر پذیرش حقیقتی به نام صورت که آثار شیء برخاسته از آن دانسته شود و وجود ماده‌ای که تغییرات آن را توجیه کند، بی‌معنا خواهد بود. بلکه این ذهن ماست که برای آثار شیء پایه‌ای به نام صورت و برای توجیه تغییرات آن مفهومی به نام ماده را اعتبار و انتزاع می‌کند. لازمه چنین تفسیری نسبت دادن مستقیم آثار علی شیء به وجودات رابط است، بدون اینکه پای حقایقی چون ماده و صورت در میان باشد (رک: ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۵۰-۵۴).

اما این امر نشانه‌هایی از مفهوم ذات و ذاتی در نگاه صدرا نیست. حذف صورت و در نظر گرفتن جایگاه معرفتی برای آن زمانی در حل مسئله موردنظر ما مفید خواهد بود که این حذف با همه ملزومات آن صورت گیرد. حذف حقیقتی به نام صورت به ازای در نظر گرفتن پایه‌ای دیگر به نام وجود رابط در این تقریر از اصالت وجود برای تحویل آثار شیء به آن انجام می‌شود. بنابراین اگر وجود رابط به گونه‌ای تفسیر شود که همچنان برای آثار برخاسته از آن ضرورت آورد، رویکرد وحدت‌انگاری و اذعان به اشتراک حقیقت آن با وجود مستقل، تأثیری بر رفع مشکل نخواهد داشت.

عدم تمایز هستی‌شناختی میان وجود مستقل و رابط، به واسطه جعلی و ذهنی دانستن ماهیت، این امید را می‌دهد که مستقل بدون هیچ ممانعتی بتواند در تأثیرات علی رابط نقش داشته باشد. اما ادعای اینکه تمایز ذات و آثار علی وجودات رابط با وجود مستقل تنها در شدت و ضعف و کمال و نقص است (رک: ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۷۰)، که به تبع آن وجود مستقل قادر به بروز همه آثار علی رابطات است، تأثیری در بحث ما نخواهد داشت اگر رابطه ضروری میان وجودات رابط و آثار علی‌شان در نظر گرفته شود. ممکن است تصور شود اثبات حرکت ذاتی برای شیء طبیعی بر مبنای نظریه حرکت جوهری بتواند در این راستا مؤثر واقع شود، اما در بخش بعد نشان خواهیم داد نوع نگرش به مجردات و عالم طبیعت در نگاه صدرا، چنین امری را امکان‌پذیر نمی‌سازد.

۳-۲-۳. نظریه حرکت جوهری و مشکلات ارتباط ثابت به متغیر

فارغ از تفاسیر گوناگونی که از نظریه حرکت جوهری می‌توان داشت، آنچه در بحث ما دارای اهمیت است نحوه ارتباط فراطبیعت با طبیعت در بستر حرکت جوهری است و اینکه آیا فراطبیعت در ارتباط دمام خود با طبیعت، قادر

به ایجاد تغییر در جریان طبیعی در زمان و مکان خاص هست یا خیر؟

وجود معضلی با عنوان چگونگی ربط ثابت به متغیر و عدم وجود پاسخی مناسب برای آن در این موضوع نیز مشکل ساز است. صفات و ویژگی‌های موجود مفارق چنان است که امکان هرگونه تغییر (چه در صفاتی مثل اراده، چه در افعال) را از آن سلب می‌کند. اثبات وجود دو حیثیت متفاوت در اشیاء، حیثیت ثبات و تغییر و نسبت دادن حیثیت ثبات به موجود مفارق، نشان از تلاش فلاسفه در رویارویی با چنین دغدغه‌ای است (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۷: ۳۹۴-۳۹۵). بر این اساس بر مبنای دیدگاه صدرای همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، موجود سیال چیزی نیست که حرکت در آن واقع شود، بلکه هستی آن عین سیلان است و با جعل بسیط متحرک، حرکت نیز جعل می‌شود و جعل متحرک جعل حرکت هم هست (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۷۴).

بنابراین اثرگذاری مفارق در مقطع زمانی خاص میان مبدأ و منتهای حرکت اساساً در چنین نگاهی قابل تصویر نیست. چرا که با جعل تألیفی در اعطای حرکت به متحرک روبه‌رو نیستیم و جعل شیء با حرکت آن هم‌زمان انجام شده است. حرکت ذاتی، قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد و حرکت به آن ملحق نمی‌شود، بلکه از حاق ذاتش انتزاع می‌شود.

راه حل ملاصدرا نیز در این خصوص در مسئله ما راهگشا نیست. از نظر او فاعل حرکت فعلی جز ایجاد دمام ندارد و چون ایجاد دفعی الوجود است، ملازمی میان تجدد ایجاد و تجدد فاعل نیست. علت با فراهم شدن شرایط پدید آمدن هر مقطعی از حرکت، وجود آن مقطع را به نحو دفعی افاضه می‌کند. ایجادهای دفعی ملازمی با تجدد موجد ندارد، چرا که تغییر منسوب به استعدادات طبیعی است (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۳: ۶۴).

در چنین تصویری، باز هم فاعلیت خاص غیر قابل تصور است، چرا که فاعلیت از سوی فراطبیعت مستلزم وجود آمادگی و استعداد در طبیعت است، ضمن اینکه خود دچار اشکال‌هایی است. برای مثال، چطور از افاضه‌های دفعی شیء تدریجی حاصل می‌شود و یا افاضه‌های دفعی مستلزم ارتباط با شیء زمانی و مستلزم تغییر است.

۳-۲-۴. نحوه فاعلیت عقل فعال در طبیعت

بنا بر نظر صدرای، تمام آنچه در عالم طبیعت پیدا می‌شود ناشی از افاضه عقل فعال می‌باشد. بنابراین هم ماده اولی، هم صور و اعراض و احوال آن‌ها، به عقل فعال منتسب است (رک: ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۲-۱۹۳).

از نظر ملاصدرا، چون عقل ثابت است و عناصر موجودات متغیر شمرده می‌شوند، نمی‌توان موجودات متغیر را بدون واسطه به عقل مستند کرد (رک: ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۷۸).

از این رو باید یک امر معین و پذیرنده تغییرات به عقل ضمیمه گردد تا موجودات پدید آیند. این امر معین افلاک اند. افلاک و عناصر از طبیعت اصلی خاص برخوردارند. این طبیعت خاص در عالم افلاک، صور فلکی و در عالم طبیعت، صور عنصری است. صور فلکی یاری‌دهنده عقل فعال اند و آن را جهت صدور صور عنصری یاری می‌رسانند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۲-۱۹۳).

بنابراین عملکرد و علّیت عقل فعال تنها منوط به ایجاد و مهیا کردن شرایط توسط افلاک است. حال با این تفسیر از فاعلیت عقل فعال، آیا مجالی برای فاعلیت خاص باقی می‌ماند؟ عقل فعال تنها موجد صور است، بی آنکه به واسطه وحدت و بساطتش، خود بتواند تغییری در عالم ماده به وجود آورد. تحلیل این موضوع لازم است با تحلیل نظریه افلاک در اندیشه صدرای صورت گیرد. به دو دلیل چنین فاعلیتی نفی می‌شود.

الف. افلاک در جمیع حوادث، همان حرکت معمول و مسبوق خود را دارند و هیچ تغییر خاصی در آن‌ها به نظر نمی‌آید. کلیه حرکات فلکی و اوضاع سماوی تکراری است. از آنجاکه لازم است رخداد حادثه خاص با حرکات خاص و ویژه‌ای از افلاک هماهنگ باشد تا استعداد جدیدی خلاف روال طبیعی در طبیعت به وجود آید و چنین حرکاتی برای افلاک ناممکن است، چنین رخدادهایی، در این تصویر، واقع‌شدنی نیستند.

ب. از نظر صدرا، غایت حرکت افلاک رسیدن به مزاج نیست و برای تحصیل آن، ماده را حرکت نمی‌دهند، بلکه تحصیل مزاج از لوازم این حرکات است اما حرکت برای آن نیست. غایت حرکت، رسیدن به اموری برتر است. آن‌ها حرکت می‌کنند تا خود را به موجودات مافوق شبیه سازند. حرکت آن‌ها برای تشبه به مافوق است و موجودات مادون نیز از آن سود می‌برند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۴۱). او در مفاتیح الغیب نیز بر این نکته تأکید می‌کند. کوشش و حرکت آسمان برای جهان سفلی و پست نیست، بلکه هدف آن امری برتر و عالی است. بنابراین حرکت آن نه حیوانی بلکه عقلی بوده و محال است که هدفش کوشش برای آنچه پایین‌تر از آن قرار دارد باشد. چون مقصود لازم است همیشه برتر از قصدکننده باشد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ب، ۳۶۸).

با چنین نگاهی، دیگر نمی‌توان حرکت افلاک را متناسب با نیاز یا رخداد جدیدی در جهان طبیعت تفسیر کرد، بلکه حرکاتی مخصوص به خود داشته، و آنچه در طبیعت از حرکات آنان حاصل می‌شود از لوازم آن حرکات بوده و متحرک خود را با تغییرات یا حوادث جدید هماهنگ نمی‌کند، بلکه غایتی برتر دارد.

۳-۳. فاعلیت نفوس در عالم طبیعت؛ وجوه برتری و ملاحظات

همان‌طور که در بخش پیش بیان شد، نوع فراطبیعی که در نظریه حرکت جوهری با آن روبه‌رو هستیم به امکان مداخله آن در فرایندها و پدیده‌هایی که در بستر زمان شکل می‌گیرد اجازه نمی‌دهد. در این نظریه، کار فراطبیعت را در دو امر می‌توان خلاصه کرد، یکی جعل بسیط وجودات سیال به نحوی که حرکت و سیلان ذاتی آن‌هاست نه امری که به آن‌ها بعد از جعل داده شده باشد، و دوم صورت‌دهی یا افاضه صور است که پس از ایجاد زمینه‌های استعدادی توسط حرکات افلاک و ... به عالم طبیعت داده می‌شود. به هر صورت فراطبیعت در زمان و مکان خاص، آن‌گونه که مطلوب در مسئله فعل خاص است، کاری نمی‌تواند برخلاف روند طبیعی انجام دهد.

۱-۳-۳. نفس کلیه

در اینجا حکما برای توجیه چنین اموری مانند نوادر، خوارق عادات، استجاب دعا و ... پای فراطبیعت دیگری را به میان می‌کشند (اگرچه مسئله ما فاعلیت خاص خداوند است، اما به دلیل عدم چنین انتسابی به خداوند در فلسفه صدرا، ناگزیر به انتساب آن به واسطه‌ها و فراطبیعت‌های دیگر هستیم که البته به واسطه رابطه طولی با خداوند، به جهتی چنین افعالی به خداوند هم منتسب می‌شود). ملاصدرا در دو موضع متفاوت از تأثیر نفس در عالم طبیعت و مداخله‌ای که در روند امور می‌تواند داشته باشد، سخن به میان آورده است.^۴

او در جایی که می‌خواهد امور نادر و غیرعادی در طبیعت را توجیه کند، اموری چون حوادث و بلایای طبیعی، نزول عذاب، استجاب دعا و ... به موجودی به نام «نفس کلیه» متوسل می‌شود. علت فرض چنین نفسی از آن روست که این امور نادر را نمی‌توان به افلاک که دارای حرکت یکنواخت و تکراری اند منسوب دانست. به عنوان نمونه، وقتی به‌طور ناگهان در عالم نزول بلا اتفاق می‌افتد، اگر این امر مانند سایر امور منتسب به افلاک باشد، باید

در اوضاع افلاک نیز تغییری یک‌باره و دفعتاً پدید آید؛ درحالی‌که افلاک در همه این رخدادها همان حرکات معمول و مسبوق خویش را دارند و هیچ تحول خاصی در آن‌ها نمی‌توان دید. همچنین در خصوص اموری که لازمه قبول آن‌ها پذیرش نوعی انفعال در فراطبیعت است، مثل استجاب دعا، دوباره به این دلیل که نمی‌توان عقل فعال را متأثر و منفعل دانست، ضروری است این امر به موجود زمینی‌ای نسبت داده شود که ادراک و انفعال حسی دارد (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۵-۱۹۶).

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین راه‌حل‌ها جهت خروج از بن‌بستی که در نظام فکری صدرایی جهت اثبات فاعلیت خاص موجود است، تغییر نوع نگاه به فراطبیعت است، به‌طوری‌که بتواند با امور و حوادث زمینی و طبیعی ارتباط برقرار کرده و در آن‌ها تأثیرگذار باشد. معرفی امر نفسانی و پذیرش فاعلیت آن در جهان طبیعت می‌تواند گام مثبتی در این خصوص محسوب شود. بررسی نحوه و چگونگی فاعلیت نفس نیازمند پژوهشی جداگانه است. به‌طور خلاصه، ملاصدرا با تشبیه رابطه نفس و بدن و نحوه علّیت نفس بر بدن، نحوه علّیت نفس بر طبیعت را توجیه می‌کند. نفس صور موردنظر را تعقل کرده و از تعقل آن، یا شیئی ایجاد می‌شود و یا شیئی متأثر شده، خواص دیگری را بروز می‌دهد. فارغ از چگونگی این تأثیر و تأثر، بر فرض پذیرش چنین فاعلیتی، اعتقاد به تأثیر امر نفسانی در پدیده‌های طبیعی دارای ویژگی‌های مثبتی است و می‌تواند به‌عنوان مدلی هستی‌شناختی مورد توجه قرار گیرد. دلایل ما بر این ادعا چنین است.

۳-۳-۲. وجوه برتری فاعلیت «نفس کلیه» در عالم طبیعت

الف. حل مشکل ارتباط زمانی فراطبیعت با طبیعت

یکی از معضلات ارتباط فراطبیعت با طبیعت همواره عدم امکان ارتباط زمانی میان آن دو است. فراطبیعت که اصولاً فرازمانی تلقی می‌شود، امکان تعامل زمانی با معلولاتش را ندارد. یکی از ویژگی‌های مثبت امر نفسانی در این نکته نهفته است. زمانمند بودن نفس امکان مداخله در زمان‌های خاص را برای آن فراهم می‌کند (ملاصدرا ۱۳۵۴، ۱۹۵).

ب. رفع شکاف متافیزیکی میان طبیعت و فراطبیعت

نشان دادن نقطه اتصال میان طبیعت و فراطبیعت همواره دغدغه الهی‌دانان برای حل مسئله فعل خاص الهی است. همواره شکاف متافیزیکی میان امر فراطبیعی و طبیعی به پررنگ شدن این مشکل دامن می‌زند. از آنجاکه در رابطه نفس با ماده یا جسم همواره مثال نفس و بدن آدمی و ارتباط آن دو پیش روی ماست، درک این موضوع که امری نفسانی با عالم ماده در ارتباط باشد ساده است. فراطبیعتی که هم دارای بعد مادی و طبیعی هم فراطبیعی است. به عبارتی، وجود امر نفسانی به پرکردن شکاف متافیزیکی نیز کمک خواهد کرد، ضمن اینکه قادر به تأثیرگذاری در طبیعت و جهان مادی است.

ج. بی‌نیازی از پذیرش نظریه افلاک در تأثیرگذاری بر عالم طبیعت

پذیرش چنین مدلی در خصوص فاعلیت فراطبیعت به بی‌نیازی از نظریه افلاک هم می‌انجامد، نظریه‌ای که امروزه نیز قابل خدشه است. اساساً توسل به نفس کلیه توسط ملاصدرا به دلیل عدم ارجاع زمینه استعدادی امور نادر به افلاک صورت گرفت. از نظر او نفس کلی موجد استعداد فعل خود بوده یا بدون زمینه استعدادی، خود خلاق صورت است. حال هنگامی که در امور نادر نیازی به دخالت افلاک نیست، چرا در سایر امور معمول نتواند بدون توسل به افلاک، اعطاکننده صور اشیای طبیعی باشد؟

۳-۳-۳. ملاحظات در پذیرش فاعلیت «نفس کلیه»

در کنار این نکات مثبتی که در گزینش امر نفسانی به عنوان مصداق فراطبیعت مداخله‌گر در رخدادهای طبیعی وجود دارد، ابهاماتی نیز موجود است.

الف. ابهام در سازوکار فاعلیت

در مورد این نفس، سخن از علّیت و عاملیت جدیدی در عالم طبیعت است، که هم از سویی در عرض علل مخلوق است و از سوی دیگر از سطحی متفاوت، تأثیر علیّ خود را اعمال می‌کند.

باین وجود همچنان نحوه ایجاد رویدادی با وصف خاص بودن دارای ابهام است، امری که توفیق نهایی تبیین فاعلیت خاص بسته به روشن شدن آن است. مفهوم صورت‌دهی به طبیعت و انفعال و اطاعت ماده از نفس شبیه همان مفاهیمی است که در نگرش نوتومیسیم در دیدگاه سیلوا، البته با تفسیری متفاوت، شاهد آن بودیم. بنابراین همان اشکال‌های مطرح به آن دیدگاه اینجا می‌تواند قابل طرح باشد.

ب. روشن نبودن رابطه فعل نفس کلیه با ماده پیشین حوادث

جدا از اینکه سازوکار و نحوه فعل نفسانی در این امور به طور کامل مشخص نیست، چگونگی ارتباط آن با حوادث قبلی یا ماده قبلی پدیده‌ها نیز روشن نمی‌باشد. آنچه از عبارات ملاصدرا برمی‌آید، نفس بدون ماده قبلی می‌تواند به نحو ابداعی به ایجاد صور جدید در عالم طبیعت بپردازد. این امر هم در بحث «نفس کلیه» و هم در آنجا که «نفس ولی یا نبی» را قادر به ایجاد صور در عالم طبیعت می‌دانست قابل مشاهده است. این امر در تعارض آشکار با قاعده «کل حادث مسبوق بماده و ...» می‌باشد که ما پیش‌تر در نقد دیدگاه سیلوا از آن استفاده کرده بودیم. بنابراین پذیرش دیدگاه صدرا در چنین مواردی یا باید با نقض این قاعده انجام گیرد یا با ملاحظه این قاعده اصلاح شود، چنان‌که جوادی آملی مسیر دوم را ترجیح می‌دهند.

از نظر او اگر معجزه مربوط به عالم طبیعت باشد، ناگزیر مسبوق به ماده‌ای خاص است. موجودی که حادث زمانی باشد نمی‌تواند مجموع موضوع و عرض، نفس و بدن یا ماده و صورت، به طور ابداع باشد، به گونه‌ای که هیچ ارتباط ویژه‌ای با عالم طبیعت نداشته باشد. زیرا چنین موجودی نسبتش به همه اجزای طبیعت مساوی است و انتسابش به همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان است. در معجزه، مبدأ فاعلی تغییر حالت یا صورت طبیعی نفس نبوی است و علت فاعلی معجزه هرگز نمی‌تواند جایگزین مبدأ قابلی آن شود. وقتی که معجزه کننده درختی را به نطق درمی‌آورد و یا عصبایی را اژدها می‌کند و یا دریایی را می‌شکافد، نسبت آن صاحب اعجاز به همه درخت‌ها، چوب‌ها و دریاها یکسان است و اگر درختی ویژه، عصبایی خاص و نقطه‌ای مخصوص را برمی‌گزیند، گزینش او مستند به خصوصیت، صلاحیت و ناشی از علاقه و ربطی است که نسبت به آن دارد (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۲۵۴-۲۵۵).

با وجود این امر، همچنان نحوه تأثیرگذاری نفس در اشیاء مادی مبهم بوده و نیازمند تحلیل‌ها و دقت‌های بیشتر است. در برخی عبارات، نفس قادر به تغییر ماده امور نیز دانسته شده است، درحالی‌که به عنوان نمونه جوادی آملی این رأی را نیز نمی‌پذیرند (رک: جوادی آملی ۱۳۸۲، ۸: ۲۵۶).

نفس قوی برایش جایز است که تسخیر او غیر بدن خود را نیز فراگیرد. تمامی عالم خاکی حکم بدن او را داشته، نفوذ سلطنت و فرمانروایی او به هیولای عالم کون و فساد سرایت کرده و او را اطاعت می‌نماید. (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۱: ۴۶۸)

بر مبنای آنچه در بخش‌های پیشین گفته شد، اگر قرار است فراطبیعت با تغییر شرایط، جریان امور طبیعی را تغییر دهد یا رخدادی خاص به وجود آورد، سازوکار چنین تغییری باید کاملاً روشن باشد. از آنجاکه در فراطبیعت عقلانی به‌هیچ‌روی امکان تحلیل پدیده‌های خاص موجود نیست، به نظر می‌رسد همین موضوع امر نفسانی بستری را برای تأملات و تحلیل‌های بیشتر فراهم کند. نوع ارتباط نفس با عالم طبیعت، چگونگی اثرگذاری امر نفسانی بر امر مادی، به طوری که ناقض قوانین طبیعت نیز نباشد، نسبت نفس با ماده‌ای که اشیاء طبیعی دارای آن هستند و امکان تغییر آن توسط نفس، ازجمله مسائلی است که نیازمند بررسی و دقت بیشتر می‌باشد.

ج. نقش صفات الهی در عدم تأمین معنای مطلوب از فاعلیت خاص

فعل خاص عینی معنای مطلوب از میان دو معنای کارکردی و ذهنی برای فعل خاص است (رک: نجبا و غیاثوند ۱۳۹۹). در معنای مطلوب، به نقش‌آفرینی فراطبیعت در زنجیره‌های علّی و معلولی طبیعی در زمان و مکان خاص تأکید می‌شود، درحالی‌که در معنای کارکردی، عاملیت فراطبیعت در رخدادهای علّی طبیعی بی‌معنا بوده و صرفاً چنین حوادث این معنا را تداعی می‌کند، که از ابتدا امور برای وقوع چنین حادثه‌ای تنظیم شده بودند. این معنا از فاعلیت خاص به معنای عام تحویل رفته، چرا که طبق این معنا می‌توان پذیرفت شرایط وقوع همه حوادث به‌ظاهر خاص، از ابتدای آفرینش در نظام طبیعت طرح‌ریزی و بنیان نهاده شده‌اند. هدف اصلی در ارائه پرسش فعل خاص الهی از سوی فعالان این عرصه اثبات حضور و نقش‌آفرینی خداوند در طبیعت و به‌حاشیه‌نرفتن او از جریان تاریخ و سلسله حوادث طبیعی است. رهایی از مفاهیمی چون «خدای دست بسته» جهت اثبات آموزه‌های دینی و شواهد تاریخی از انگیزه‌های مهم در این زمینه است. مسلماً دستیابی به این اهداف تنها در تأمین معنای عینی و مطلوب از فعل خاص نهفته است.

آنچه از مبانی و نظریات ملاصدرا برمی‌آید اثبات چنین معنایی برای خداوند و فراطبیعت‌های عقلانی میسر نیست. اما در مورد نفوس چه باید گفت؟ در ابتدا به نظر می‌رسد بر فرض پذیرش فاعلیت نفوس و فارغ از اشکالاتی که به این دیدگاه می‌تواند وارد باشد، بتوان به تأمین معنای مطلوب امیدوار شد. نفوس حقیقتاً در زمان خاص در زنجیره‌های علّی و معلولی طبیعی مداخله کرده و نوعی علّیت نامتعارف و از سطحی متفاوت در عالم طبیعت اعمال می‌کنند و حوادثی را موجب می‌شوند که فرایندهای معمول قادر به احداث آن نیستند. نوع وابستگی و اتصالی که میان مخلوقات و خداوند در نگاه صدرا به تصویر کشیده می‌شود به این امر اجازه نمی‌دهد که فاعلیت نفوس را بی‌ارتباط با نقش‌آفرینی خداوند در این حوادث دید. نفوس در یک رابطه طولی، عین قیام و وابستگی به علت هستی‌بخش بوده و فعل ایجادشده توسط آن‌ها هم به خودشان و هم به خداوند انتساب دارد. دور از ذهن هم نیست که خداوند به دلیل بعد متافیزیکی، وسایطی را جهت تحقق اهداف خاص در نظام آفرینش مأمور کرده باشد که به اذن و اراده او، افعالی را در جهان انجام دهند. اما نوع تفسیر از صفات الهی در اندیشه صدرا باز هم مانعی جهت تحقق معنای موردنظر از فاعلیت خاص است. عدم تغییر و انفعال خداوند و نیز انکار تحقق اراده جزئی برای او از مهم‌ترین موانع در این خصوص محسوب می‌شوند. خداوند نه از دعا و خواسته‌ای متأثر می‌شود (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۱: ۳۴۲) و نه می‌تواند در مورد حوادث جزئی اراده‌ای داشته باشد (ملاصدرا ۱۹۸۱، ۶: ۳۰۹-۳۱۰)؛ او یک اراده ذاتی و ازلی آن‌هم در لحظه آفرینش داشته است. پس گویی درنهایت ناگزیریم به معنای کارکردی در اندیشه صدرا تن دهیم. نفوس

جزء نظام طبیعت‌اند و نقش و وظایف آن‌ها از ابتدای آفرینش مشخص بوده است. حوادث خاص در متن تاریخ و طبیعت اتفاق می‌افتند، اما خداوند در ایجاد آن‌ها هیچ اراده و سهمی ندارد.

۴. نتیجه‌گیری

از آنجا که اصل ضرورت علی (آن‌گونه که برخاسته از قوانین طبیعت و مورد نظر در دیدگاه‌های علمی است) یکی از موانع مهم جهت اثبات فاعلیت خاص خداوند به شمار می‌رود، ارائه تفسیری متفاوت از آن به منظور ارائه پاسخی جدید، ضروری است. سیلوا با پیوند زدن این مسئله با بحث علیت مادی، به زعم خود، مجالی برای فعل خداوند در طبیعت گشوده و به صورت‌دهی ابداعی او در مصادیق خاص تصریح می‌کند. از آنجا که چنین تصویری با مبانی صدرا در تعارض است، ارائه پاسخی جدید موجه می‌شود. اصل ضرورت علی در نگرش صدرايي نیز البته با تفسیری متفاوت نسبت به دیدگاه سیلوا، مانعی برای فعل خاص محسوب نمی‌شود، اما عدم پذیرش فاعلیت خاص برای خداوند و مجردات تام به دلایلی دیگر، صورت می‌پذیرد. در نهایت پذیرش فاعلیت نفس کلیه در حوادث خاص، پاسخ صدرايي به این مسئله در نظر گرفته می‌شود. علی‌رغم وجوه برتری چنین فاعلیتی، ابهامات و ملاحظات موجود مانع از پذیرش قطعی آن و ارائه تبیینی رضایت‌بخش از این چالش کلامی است.

کتاب‌نامه

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۲. رَحِیقُ مَخْتُوم. چاپ دوم. جلد ۷ و ۸. به تنظیم حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۹۸۱ م. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چاپ سوم. جلد ۱، ۳، ۵، ۶. بیروت: دار احیاء التراث.

شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبیة. چاپ دوم. تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی. المركز الجامعی للنشر. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۵۴. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۶۳ الف. المشاعر. چاپ دوم. به اهتمام هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری. شیرازی، صدرالمتالهین. ۱۳۶۳ ب. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجهی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. نجبا، نفیسه، و مهدی غیاثوند. ۱۳۹۹. «متافیزیک سینوی و معانی تخصص فعل الهی». پژوهش‌های هستی‌شناختی ۹ (۱۸): ۳۷۵-۴۰۰.

نجبا، نفیسه، و مهدی غیاثوند. ۱۴۰۱. «نگرش وحدت‌انگارانه صدرايي؛ تفسیر دیگری از سازگاری میان فعل خداوند و طبیعت». حکمت معاصر ۱۳ (۱): ۲۷۵-۳۰۰.

Bibliography

- Bylica, Piotr. 2018. "Naturalistic Theism on Special Divine Action within the Framework of the Model of the Levels of Analysis." *Studia Philosophiae Christianae* 53(1): 5-33.
- Javadi Amoli, Abdollah. 2003. *Rahiq Makhtum (The Sealed Nectar)*. Vol. 7&8. 2nd ed. Edited by Hamid Parsania. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Koperski, Jeffry. 2020. *Divine Action, Determinism and The Laws of Nature*. First Edition. Routledge Press.
- Lane Ritchie, Sara. 2017. "Dancing Around the Causal Joint: Challenging the Theological Turn in Divine Action Theories." *Zygon* 52(2): 361-379.

- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1975. *al-Mabda' wa-l-Ma'ad*. Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Anjuman-i Hikmat va Falsafih-yi Iran. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1981. *al-Hikma al-Muta'aliya fi-l-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a*. 3rd ed. Vols. 1, 3, 5, 6. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1981. *al-Shawahid al-Rububiyya*. 2nd ed. Edited and annotated by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: al-Markaz al-Jami'i li al-Nashr. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1984a. *al-Masha'ir*. 2nd ed. Edited by Henry Corbin. Tehran: Kitabkhanih-yi Tahuri. [In Arabic]
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim. 1984b. *Mafatih al-Ghayb*. Edited with introduction by Muhammad Khajavi. Tehran: Mu'assisih-yi Tahqiqat-i Farhangi. [In Arabic]
- Nojaba, Nafiseh, and Mahdi Ghiasvand. 2021. "Specialty of Divine Action and Avicenna's Metaphysics." *Journal of Ontological Researches* 9(18): 375-400. doi: 10.22061/orj.2020.1406 [In Persian]
- Nojaba, Nafiseh, and Mahdi Ghiasvand. 2022. "Sadra's Monistic View; Another Explanation of the Compatibility of God's Action and Nature." *Contemporary Wisdom* 13(1): 275-300. doi: [10.30465/cw.2022.40579.1882](https://doi.org/10.30465/cw.2022.40579.1882) [In Persian]
- Silva, Ignacio. 2022. *Providence and Science in a World of contingency*. First Edition. Routledge Press.
- Vicens, LC. 2012. "On the Possibility of Special Divine Action in a Deterministic World." *Religious Studies* 48. Cambridge University Press.

یادداشت‌ها

1. Non-Interventional Objective Special Divine Action
2. Theology of Nature
3. Natural Theology

۴. ملاصدرا هم نفس کلیه و هم نفوس انسانی را مؤثر در فاعلیت در جهان طبیعت معرفی می‌کند از آنجاکه ما در بحث فاعلیت خاص، مقصودمان تبیین همه مصادیق فعل خاص است و بنابراین در همه موارد نمی‌توان شاهد حضور نفس انسانی و افعال فاعلیت او بود، نیازمند فراطبیعتی متفاوت در این خصوص هستیم. به همین جهت بحث متمرکز بر فاعلیت نفس کلیه و ارزیابی آن خواهد بود.

