

وحدت جهان

دکترسید مرتضی حسینی شاهرودی* و حیده فخار نوغانی**

چکیده

نظریه وحدت جهان در تاریخ اندیشه بشری به صورت‌های گوناگونی مطرح شده است. پیروان این نظریه از راه‌های متعددی به اثبات این نظریه پرداخته‌اند. در برابر این نظریه، مفهوم جهان‌های ممکن مطرح است که به نوعی بر تعدد جهان‌ها دلالت دارد. در این نوشتار سعی شده است تا این دو نظریه مطرح شده، دلایل آن‌ها مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- وحدت ذاتی ۲- وحدت حقیقی ۳- جهان‌های ممکن

۱. مقدمه

ذهن انسان، همواره با مشاهده کثرت‌های موجود در جهان هستی، در پی یافتن جهت وحدتی در ورای کثرت‌های مشهود و محسوس است. فرآیند وحدت‌بخشی کثرت‌های محسوس از توانایی‌ها و اقتضائات عقل آدمی است. عقل انسان این توانایی را دارد که گاه کثرت‌ها را به‌طور مستقل در نظر گرفته و احکام مربوط به آن‌ها را کشف و بیان کند و گاهی همه‌ی این کثرت‌ها را با در نظر گرفتن جهت، به امر واحدی تبدیل کند.

به مقتضای همین فطرت نخستین است که انسان همواره در ورای کثرت‌های موجود، به دنبال وحدتی فراگیر بوده است که دربرگیرنده تمام آن کثرت‌ها باشد. یکی از این امور وحدت جهان است. ذهن انسان گرچه در عالم طبیعت با کثرت‌ها مأنوس است، همواره به دنبال یافتن جهت وحدت برای ربط و پیوند کثرت‌های مشهود و موجود در عالم هستی می‌باشد. نظریه‌های گوناگونی که درباره وحدت جهان در تاریخ

*استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
e-mail: m_shahrudi@yahoo.com

**دانشجوی دکتری مدرسی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
e-mail: fakhar_v@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۷/۱۱/۲

تاریخ دریافت: ۸۷/۲/۳

اندیشه بشری مطرح شده است به نوعی مؤید این مطلب است.

به طور کلی درباره وحدت و یا تعدد جهان می‌توان به دو نظریه اشاره کرد. برخی از فیلسوفان برای کل جهان وحدتی را مطرح می‌کنند که کثرت و تعدد را از آن نفی می‌کند و به تعبیری جهان را واحد می‌دانند. اندیشه وحدت جهان در سیر تاریخ تفکر بشر سابقه‌ای طولانی دارد و متفکران این نظریه را به مناسبت‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند. در مقابل، برخی دیگر قایل به تعدد جهان هستند و از آن با عنوان جهان‌های ممکن تعبیر می‌کنند.

هر کدام از این دو نظریه با پرسش‌های متعددی مواجه است. به عنوان نمونه، در برابر نظریه وحدت جهان می‌توان این پرسش‌ها را مطرح نمود که آیا جهان حقیقتاً واحد است؟ آیا این نظریه بر اساس مبانی عقلی و خردپذیر اثبات شده است و یا این که صرفاً به عنوان یک نظریه برای پاسخگویی به برخی از پرسش‌های ذهن بشر است؟ آیا وحدتی که جهان بدان متصف است وحدتی حقیقی است یا با در نظر گرفتن جهت و اعتباری خاص، به این وحدت متصف می‌شود؟ در صورت دوم، معیاری که بر اساس آن، جهان متصف به وحدت می‌شود چیست؟

هم‌چنین از طرفداران نظریه جهان‌های ممکن می‌توان پرسید که منظور از جهان‌های ممکن چیست و این جهان‌های متعدد چگونه قابل تفسیر است؟ آیا منظور از آن کرات دیگری است که در آن‌ها موجوداتی کاملاً متفاوت با موجودات کره زمین وجود دارند؟ و یا منظور از آن، جهان دیگری است که احکام و یا قوانین آن با جهانی که ما در آن به سر می‌بریم متفاوت است؟ به عنوان نمونه، آیا اموری مانند مبادی بدیهی، اصل علیت، قواعد عقلی مانند قاعده الواحد و ... در آن‌جا وجود ندارد؟ و یا این که جهان ممکن جهانی است که در پیوند اجزا با جهان کنونی تفاوت دارد؟ آیا جهان‌های ممکن به‌گونه‌ای هستند که میان آن‌ها و این جهان، از نظر پیوند و ارتباط هیچ‌گونه اتصال فیزیکی و یا ارتباط از راه دور برقرار نمی‌باشد؟ و بالاخره آیا اصولاً تصور جهان دیگری که هیچ‌گونه پیوند مستقیم و یا غیر مستقیم با جهان ما ندارد، به گونه‌ای که نه یکی علت دیگری و نه هر دو معلول علت ثالثی باشند، فرضی معقول و قابل تصور است؟

علاوه بر آن چه که مطرح شد، پرسشی که پاسخ به آن در فهم و نقد و بررسی هر کدام از دو نظریه اهمیت دارد، این است که معنای جهان چیست و قلمرو آن تا کجاست؟ آیا مفهوم جهان در نظر طرفداران وحدت جهان دقیقاً به همان معنایی است که در اندیشه پیروان جهان‌های ممکن وجود دارد؟

اگر مراد از جهان مجموعه‌ی هر آن‌چه هست باشد، دیگر تعدد جهان معنایی نخواهد داشت، زیرا در برابر هستی چیزی وجود ندارد و هر آن‌چه به جز هستی و وجود است، عدم محض است. ماهیات نیز حد وجودند و حدود نیز اموری اعتباری هستند. بنابراین بر اساس این معنا از جهان، بحث از تعدد جهان تا حدی بی معناست. اما اگر مراد از جهان، عالم خاصی باشد که احکام، آثار و فعلیت‌های خاصی را دارا است، آن‌گاه می‌توان عوالم متعددی را از جنبه‌های گوناگون در نظر گرفت. لفظ عالم نیز دارای دو معنا است که بر اساس هر یک از آن معانی، تقسیم بندی‌های نسبتاً متفاوتی را می‌توان از عوالم هستی ارائه نمود. در اصطلاح فلسفی، «عالم» به موجود یا موجوداتی گفته می‌شود که در کل مجموعه‌ی هستی مرتبه‌ی خاصی را اشغال کرده است به طوری که نسبت به مراتب مادون خود محیط و نسبت به مراتب بالاتر از خود محاط است (۱)، ج: ۵، ص: ۱۵۴). در این اصطلاح، عوالم متعدد محیط و محاط هستند و رابطه طولی با یکدیگر دارند. بر این اساس، تمام اجسام و جسمانیات با وجود این‌که دارای اجناس و انواع متعددی هستند همگی یک عالم واحد به شمار می‌روند، زیرا هیچ نوعی از انواع و یا هیچ جنسی از اجناس بر انواع و اجناس دیگر احاطه طولی ندارد و همه موجودات در عرض یکدیگرند. اما بر اساس تعریفی دیگر، عالم عبارت است از نوع خاص و یا انواع خاصی که تحت جنس خاصی قرار گرفته‌اند و به اعتبار این‌که وضع و حالت و زندگی آن‌ها از نظام خاصی برخوردار است، تحت عالم واحدی قرار می‌گیرند؛ مانند عالم مجردات، عالم ممکنات، عالم حیوانات، عالم حشرات، عالم درختان و ... (همان). با توجه به تعریف اخیر، هم موجودات طولی و هم موجوداتی که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند، صرف‌نظر از این‌که میان آن‌ها رابطه طولی و یا محاط و محیط برقرار است یا خیر، عوالم متعددی را سامان می‌دهند.

توجه به این تعاریف در تشخیص حقیقی و یا اعتباری بودن وحدتی که جهان و یا عوالم بدان متصف می‌شود، مهم است.

۲. وحدت جهان

پیش از بیان آرای مطرح شده در این زمینه، به منظور فهم بهتر نظریه وحدت جهان، لازم است معنای وحدت و برخی از اعتبارات آن بیان شود.

۲.۱. اعتبارات وحدت

وحدت دو اعتبار دارد: نخست وحدت ذاتی و دوم وحدت عرضی. وحدت ذاتی عبارت است از وحدتی که به هیچ روی کثرت یا چیزی که موهم کثرت باشد، در آن

گنجانده نشده باشد. وحدت ذاتی نه به دلالت مطابقی و نه به دلالت تضمنی و التزامی نشانگر کثرتی نیست. نه در مفهوم و محتوای آن و نه در مصداق و افرادش هیچ نشانی از کثرت راه ندارد. از آنجا که این نوع وحدت فاقد هرگونه کثرتی است، تعریف آن نیز ناممکن است (۱۰، ص: ۶۲) و بیان آن به گونه‌ای که ذات یا ماهیت آن آشکار شود، غیرممکن است. بر این اساس ویژگی‌های وحدت ذاتی یا حقیقی عبارت‌اند از بساطت، بدهت و اطلاق.

وحدت عرضی در چیزی است که دارای جهت و حیثیتی است که از آن جهت و حیثیت تقسیم‌ناپذیر می‌باشد، هر چند از جهات و جنبه‌های دیگر تقسیم‌پذیر باشد، مانند نوع که از جهت نوع بودن، تقسیم‌پذیر نیست، اگرچه از جهت اصناف یا اشخاص و افراد آن تقسیم‌پذیر است. وحدت عرضی بر خلاف وحدت ذاتی، از اطلاق و سعه و گستره بی‌حد و اندازه برخوردار نیست؛ زیرا همین که در تعریف این قسم از وحدت، تقسیم‌ناپذیری مورد توجه قرار گرفته و به عنوان جزو تعریف پذیرفته شده است، نشان دهنده‌ی این است که این وحدت از اطلاق و سعه‌ی گستره بی‌حد و اندازه برخوردار نیست، بلکه شیء مورد تعریف در قالب امور دیگری قرار دارد که تقسیم‌پذیرند و در مقایسه با آنها است که معنی پیدا می‌کند. به همین خاطر است که آن را وحدت مقیده، نسبی و اضافی نیز نامیده‌اند (۴، صص: ۱۹۶-۱۹۷). پس امر متصف به وحدت، یا از وحدت ذاتی و یا از وحدت عرضی برخوردار است که با توجه به ویژگی‌های ذکر شده در هر کدام، ذاتی یا نسبی بودن وحدتش معلوم می‌گردد.

وحدت عرضی گاه از نوع وحدت حقیقی و گاهی از نوع وحدت اعتباری است. چیزی که از وحدت حقیقی برخوردار است دارای اثری غیر از آثار اجزا می‌باشد. به عبارت دیگر، مجموع مرکبی که از وحدت حقیقی برخوردار است به نتیجه‌ای جدای از اجزا منتهی می‌شود؛ بر خلاف وحدت اعتباری که اثر آن همان اثر مجموع اجزا است و نه بیشتر. به عنوان نمونه، یک لشکر که مرکب از هزار سرباز است، اثر آن در واقع، مجموع آثار هر یک از سربازان است و نه بیشتر. بنابراین لشکر از وحدت حقیقی برخوردار نیست، بلکه وحدت آن اعتباری است. علاوه بر این، علامت مرکبی که از وحدت حقیقی برخوردار است این است که در آن، نوعی وابستگی و نیازمندی میان اجزا به یکدیگر وجود دارد (۹، ص: ۳۷۰). بر این اساس، اگر در مرکبی ثابت شود که میان اجزا ارتباط علی و معلولی برقرار است، آن مرکب از وحدت حقیقی برخوردار است.

با توجه به این مقدمات، می‌توان پرسید که آیا جهان از وحدت ذاتی برخوردار است یا وحدت عرضی؟ آیا وحدت آن از نوع حقیقی است یا اعتباری؟ آرای طرفداران وحدت ناظر به کدام نوع از وحدت است؟ برای پاسخ به پرسش‌های مطرح شده، اینک به نقل و بررسی آرای طرفداران وحدت جهان می‌پردازیم.

۲.۲. اندیشه وحدت جهان در فیلسوفان یونان باستان

مهم‌ترین مسأله برای دانشمندان ایونی که اولین متفکران فلسفی یونان باستان محسوب می‌شوند، ساختار جهان بوده است و اولین پرسشی که آن‌ها مطرح کرده‌اند این بود که جهان از چه ساخته شده است. به نظر ایشان، در ورای تکثرات و تغییرات به ظاهر بی‌نظم، نوعی ثبات و وحدت پنهانی وجود دارد که گرچه حس نمی‌تواند این امر را درک کند، عقل انسان قادر به درک این وحدت است (۱۲، ص: ۳۷). در واقع، عقل میان موجودات این جهان نوعی خویشاوندی و ارتباط می‌یابد، به گونه‌ای که گویا همه‌ی آن‌ها از یک تبارند. بنابراین به نظر می‌رسد که وحدت‌گرایانی مثل تالس، اناکسیمندر، اناکسیمنس و میلیسیان بر این ادعا هستند که آن‌چه سبب وحدت جهان می‌شود این است که جهان از یک جوهر متمایز پدید آمده است (۲۵، ص: ۵۳۴)، هر چند که هر کدام درباره مصداق این جوهر نامتمایز نظر خاصی دارند.

۳.۲. وحدت جهان از نگاه افلوپین

به نظر افلوپین، هم‌چنان که هر موجود زنده تأثیر عضو دیگر را حس می‌کند و از آن متأثر می‌شود، اجزای عالم نیز به جهت پیوستگی و ترکیبی که با یک‌دیگر دارند از یک‌دیگر متأثر می‌شوند و مانند اعضای پیکر یک موجود زنده، تأثیر یک‌دیگر را حس می‌کنند. به نظر وی، عالم از یک منظر شبیه سیم‌های تار (آلات موسیقی) است که اگر یک سیم آن را حرکت دهند، سیم‌های دیگر نیز به حرکت در می‌آیند و از منظر دیگر، شبیه یک سیم تار است که اگر یک طرف آن را به حرکت در آورند، طرف دیگر نیز حرکت می‌کند. همه‌ی اجزای عالم تحت نظام واحد قرار دارند و عالم به منزله شخص واحد است (۲، صص: ۲۱۲-۲۱۳). به تعبیری دیگر، عالم همانند یک مقام موسیقی است که از نواهای متضاد و زیر و بمی تشکیل شده است که اگر به شیوه هماهنگی به یک‌دیگر بیبوندند، به وحدت برتری می‌رسند که خود اجزای آن هستند. در جهان نیز امور متضادی چون سفید و سیاه و گرم و سرد ... وجود دارد و باید همگی آن‌ها را اجزای ساختمانی واحد به شمار آورد که به طور کلی از هماهنگی کاملی برخوردار است، چرا که موافق برنامه پدید آمده است (۶، ج ۱، صص: ۳۲۵-۳۲۶). بنابراین از نظر

افلوپین، تأثیرپذیری و تأثیرگذاری و هماهنگی میان اجزاء، معیار وحدت عالم است.

۴.۲. وحدت جهان در اندیشه اخوان الصفا

به اعتقاد اخوان الصفا، عالم انسان کبیر است، به این معنا که جرم مجموع عالم، یعنی همه کهکشان‌ها به همراه منظومه‌ی شمسی و اجرام آسمانی و موجودات زمینی، در کل به منزله‌ی پیکر یک شخص انسانی است که «جسم کلی» نامیده می‌شود و همه‌ی اجسام مختلف عالم به منزله‌ی اعضای آن پیکرند. این جسم کلی دارای «نفس کلی» است و هم‌چنان که قوای نفس جزئی در همه‌ی اعضای پیکر انسان سریان دارد، قوای نفس کلی هم به صورت «طبیعت کلی» در همه‌ی انواع و اشخاص اجسام عالم، سریان دارد. به علاوه، همان‌گونه که نفس انسانی ضمن کنترل قوای خود، اعضای مختلف بدن را به وسیله‌ی آن قوا به حرکت در می‌آورد، نفس کلی عالم نیز قوای خود، یعنی طبایع مختلف اجسام را تحت کنترل دارد و به وسیله‌ی آن قوا، آن‌ها را به تکاپو و حرکت وا می‌دارد (۷، ج ۳، ص: ۲۱۲). بنابراین عالم هم‌چون نفس انسانی از وحدت برخوردار است.

ملاحظه می‌شود که در این نظریه، وحدت جهان در سایه‌ی صورتی که همه‌ی اجزای عالم را در زیر چتر خود متحد می‌سازد، تبیین شده است؛ مانند اجزای انسان که در سایه‌ی وحدت صورت جوهری انسانی و نیز اجزای حیوان و نبات که در سایه‌ی وحدت صورت جوهری خودشان متحد می‌شوند. بنابراین وحدت جهان در این نظر به اعتبار در نظر گرفتن صورتی واحد برای کل عالم است. این صورت واحد، همان نفس کلی یا روح جهان است که همانند یک شبکه‌ی رابط، همه‌ی اجزای عالم را به یکدیگر مرتبط می‌کند و مدبر و حاکم بین اجزا است. چنین نظریه‌ای را در حکمت متعالیه ملاصدرا نیز می‌توان مشاهده کرد که در بخش‌های بعدی از همین نوشتار مطرح خواهد شد.

۴.۵. وحدت جهان مبنایی برای اثبات وحدت اله عالم

در فلسفه اسلامی، نظریه‌ی وحدت جهان به عنوان راهی برای اثبات وحدت اله عالم و نفی هرگونه شریک از خدای متعال مطرح شده است و بر این مسأله، براهین متعددی نیز اقامه شده است. از جمله ملاصدرا در کتاب *سفار*، برای اثبات وحدت عالم و امتناع وجود عالم دیگر در عرض این عالم، چندین برهان بیان کرده است که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

به طور کلی، دلایلی که بر اثبات وحدت عالم اقامه شده است دو قسم است: دسته‌ی اول دلایلی هستند که هرگونه تعدد عوالم را اعم از این که این عوالم با یکدیگر

تخالف و یا تماثل نوعی داشته باشند، رد می‌کند و براهین مشترک نام دارند؛ دسته‌ی دوم دلایلی است که تعدد عوالم را در فرض وجود تخالف نوعی و یا تماثل نوعی به صورت جداگانه رد می‌کند. این دلایل را براهین مختص می‌نامند.

۲.۵.۱. برهان خلا: از جمله براهین مشترکی که بر وحدت عالم اقامه شده است برهان لزوم خلا است. بر اساس این برهان، اگر در عالم محسوسات و جسمانیات، عوالم متعدد باشد و غیر از این عالم، عوالم دیگری وجود داشته باشد - خواه این عوالم با یکدیگر اختلاف نوعی داشته باشند و خواه مثل یکدیگر باشند - تنها دو فرض قابل تصور است: نخست آن که عوالم متعدد تودرتو و یکی بر دیگری محیط باشد و دیگری این که تمامی عوالم در عرض یکدیگر بوده، بدون این که یکی بر دیگری محیط باشد. اما در فرض اول، عوالم حقیقتاً متعدد نیستند، زیرا در حقیقت عوالم تودرتو، یک عالم‌اند که همان عالم محیط است و سایر عوالم محاط در واقع از اجزا و مراتب عالم محیط می‌باشند و در برابر عالم محیط، عالم مستقلی به شمار نمی‌آیند. فرض دوم نیز باطل است، زیرا به مقتضای این که شکل طبیعی اجسام کروی است، عوالم دیگر نیز باید مانند این عالم کروی باشد و دو جسم کروی وقتی که داخل یکدیگر نباشند قطعاً باید در یک نقطه سطح جانبی خارجی با یکدیگر تماس و تلاقی داشته باشند و ناگزیر در دو طرف نقطه تماس، فضایی خالی از دو عالم یعنی خلا است و از طرفی خلا نیز باطل است (۵، ج ۶، ص: ۸۲). بر این اساس، فرض عوالم متعدد در هر دو صورت باطل است.

هر دو فرض این برهان قابل مناقشه است؛ زیرا در فرض اول، زمانی می‌توان عوالم متعدد تودرتو را که یکی بر دیگری محاط است عالم واحدی به شمار آورد که این عوالم بر یکدیگر مترتب بوده و میان آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار باشد. به بیان دیگر، اگر عوالم محیط علت عوالم محاط باشند، می‌توان گفت که به واسطه ربط و تعلق این عوالم بر یکدیگر، همگی عالم واحدی هستند؛ اما از آنجایی که در ابتدای برهان، صراحتاً فرض تعدد عوالم در عالم محسوسات مطرح شده است، نمی‌توان قایل به چنین رابطه‌ی علیتی میان عوالم محسوس متعدد شد. علاوه بر این که عوالم متعدد محاط، زمانی از اجزای عالم محیط به‌شمار می‌روند که میان این اجزا، نوعی رابطه‌ی وحدت بخش وجود داشته باشد؛ مثلاً همه‌ی این اجزا و عوالم متعدد، معلول علت واحدی باشند و یا این که همه‌ی اجزا، علت غایی واحدی داشته باشند. اما صرف محیط و محاط بودن عوالم را نمی‌توان دلیلی بر نفی تعدد عوالم دانست.

فرض دوم نیز مبتنی بر محال بودن خلأ است که خود خلأ و ادله نفی آن همگی بر اساس مبانی طبیعیات قدیم است و احتمالاً با مبانی علم تجربی جدید ناسازگار است. البته از آنجا که یکی از دلایل اثبات وحدت اتصالی عالم و نفی عوالم متعدد ادله‌ی نفی خلأ است، نقد و بررسی بیشتر آن به آینده موکول می‌شود.

۲.۵.۲. برهان بر نفی تعدد عوالم مساوی و متماثل: ملاصدرا در *اسفار*، این دلیل را از قول ارسطو چنین تقریر کرده است که اگر غیر از این عالم محسوس، عالم دیگری فرض کنیم که از هر جهت با عالم موجود مساوی باشد و از نظر طبیعت و مواد و عناصری مانند آسمان و زمین با یکدیگر متفق باشند، قاعدتاً از نظر مکان و حرکات و جهات حرکت نیز باید با یکدیگر اتحاد داشته باشند و اگر تمامی این وحدت‌ها محقق باشد، در واقع دوگانگی و تعدد عوالم، تنها فرض و اعتباری بیش نیست و هیچ واقعیتی ندارد، حال آن‌که ما آن‌ها را حقیقتاً متعدد فرض کردیم. از این رو برای حفظ تعدد و کثرت عوالم باید به وحدت طبیعت و هویت عوالم در عین اختلاف در مکان و حرکت قایل شویم. به بیان دیگر، اختلاف در مکان و حرکت تنها وجه تمایز میان عوالم است. اما از طرف دیگر، لازمه‌ی متحد و متفق بودن عوالم متعدد به حسب طبیعت این است که این عوالم بالطبع و بالذات از یکدیگر متمایز و منفک نباشند، مگر این‌که اختلاف و انفکاک آن‌ها از یکدیگر مستند به عامل قاسری باشد. به بیان دیگر، تعدد افراد هر نوعی از انواع به طریق قسر انجام می‌شود و اگر عامل قاسری در میان نباشد تعدد افراد در نوع واحد تحقق نمی‌پذیرد. ولی استناد انفکاک عوالم به عامل قاسر، امر صحیحی نیست، زیرا لازمه‌ی آن این است که پس از جدا شدن دو عالم از یکدیگر، در عالمی که عالم یا عوالم دیگر از آن جدا و خارج شده است، خلأ لازم آید و علاوه بر آن، پدیده‌ی خرق و التیام در افلاک نیز به وجود می‌آید که هم خلأ و هم خرق و التیام در فلک هر دو باطل است. بنابراین برای عدم لزوم این محذورات، ناگزیر باید استناد تعدد عوالم را به عامل قاسر منکر شویم. انکار عامل قاسر، مستلزم پذیرش اثر طبیعی است که آن هم اقتضای وحدت من جمیع الجهات را دارد (۵، ج ۶، ص: ۸۳). پس تعدد در عوالم وجود ندارد، بلکه تنها یک عالم جسمانی موجود است.

این برهان مبتنی بر برخی مبانی مانند بطلان خلأ و بطلان خرق و التیام در افلاک و مربوط به طبیعیات قدیم است که بسیاری از این مبانی از نظر علم تجربی مورد تردید است. به عنوان نمونه، امروزه انفجارهایی که در فضا رخ می‌دهد به نوعی با این نظریه‌ی قدیمی که خرق و التیام در افلاک را محال می‌داند در تعارض است.

۲.۵.۳. برهانی دیگر بر نفی عوالم متعدد که در حرکت و کیفیت مخالف

یکدیگرند: در این دلیل، فرض عوالم متعدد که از نظر حرکت و کیفیت مخالف با یکدیگر رد شده، از عدم حرکت و کیفیت‌های محسوس دیگر در این عالم جسمانی، بر عدم وجود عالم جسمانی دیگر استدلال شده است. بر اساس این برهان، اگر غیر از این عالم محسوس، عالم دیگری وجود داشت که با آن از نظر نوعی اختلاف داشته باشد، باید حرکات مختلفی در عالم هستی نمایان باشد، زیرا هم‌چنان‌که اختلاف آثار بر اختلاف مبادی آثار دلالت دارد، اتحاد اثر نیز دلالت بر وجود مبدأ اثر می‌کند و چون در عالم هستی بیش از یک حرکت محسوس نیست، ناگزیر مبدأ آن، یعنی «عالم» بیش از یکی نیست. این بیان در مورد کیفیت محسوسه نیز مطرح است. کیفیات محسوسه منحصر در نوزده قسم است که بیش از آن محال است و عبارت‌اند از طعم‌های بسیط نه‌گانه، کیفیت‌های چهارگانه فعلیه و انفعالیه، سه قسم مسموعات و مبصرات و مشروبات و سه قسم محسوسات بالعرض. از طرف دیگر، بر اساس قاعده‌ی «الطبیعه ما لم توفَّ علی النوع الا تمّ شرائط النوع الانقص بکماله، لم تدخله فی النوع الثانی» سلسله انواع از پایین‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین مقام، مترتب بر یکدیگر است. به این ترتیب، مادام که طبیعت همه‌ی خصایص و لوازم جسمیت را به نوع جسم نبخشد و آن را از این لحاظ تکمیل نکند، هرگز به مرحله نبات نخواهد رسید و مادام که طبیعت همه خصایص و لوازم نباتی را در اختیار جسم نامی قرار ندهد، هرگز به مقام بالاتر که مرتبه‌ی حیوانیت است، نخواهد رسید و اگر حیوان را به کلیه‌ی خواص حیوانی مجهز نکند، هرگز به مقام و مرحله‌ی نفس ناطقه‌ی انسانی نخواهد رسید. بنابراین نوع انسان که دارای نفس ناطقه است، کلیه محسوسات را ادراک می‌کند و در نتیجه می‌توان ادعا نمود که جز کیفیات محسوسه نوزده‌گانه، کیفیت‌های محسوس دیگری وجود ندارد. زیرا اگر کیفیات محسوسه دیگری جز کیفیت‌های نوزده‌گانه‌ای که برشمرده شده موجود باشد، نفس ناطقه آن را ادراک می‌نماید. بر اساس این مقدمات، می‌توان نتیجه گرفت که اگر کیفیات محسوسه‌ای جز آن‌چه برشمرده شد موجود نباشد، جسم دیگری به گونه دیگر که منشأ آن کیفیت‌ها قرار گیرد، نیز موجود نخواهد بود و هنگامی که اجسام دیگر به گونه‌های دیگر موجود نباشند، عالمی دیگر جز آن‌چه که محسوس انسان است، وجود نخواهد داشت (۵، ج ۶، ص: ۸۶). بنابراین با توجه به آن‌چه گذشت، وحدت عالم ثابت می‌شود.

مبنای این برهان در رد عوالم دیگر بر این اساس است که نفس ناطقه انسانی قادر به درک کلیه محسوسات است و چون انسان جز همین حرکات و کیفیت‌های محسوس

چیز دیگری را ادراک نمی‌کند، بنابراین عالم جسمانی منحصر در همین عالم است. اما این مبنا مورد تردید است، زیرا امروزه ثابت شده است که چشم انسان تنها قادر به مشاهده‌ی طیف خاصی از رنگ‌هاست و تنها نسبت به آن دسته از امواج حساسیت دارد که طول آن‌ها بین ۴۰۰ تا ۷۰۰ میکرون یا میلی‌کرون، یعنی یک‌هزارم میلی‌متر باشد. امواج کمتر از ۴۰۰ میکرون را فوق بنفش و امواج بیش از ۷۰۰ میکرون را مادون قرمز می‌نامند و هر دو دسته قابل رؤیت نیستند (۱۳، ص: ۲۸۴). علاوه بر این، قوه شنوایی انسان نیز قادر به شنیدن فرکانس‌های معینی می‌باشد و بیشتر و یا کمتر از آن را نمی‌تواند بشنود (۱۳، ص: ۳۰۰). در مورد سایر حواس نیز همین مطلب را می‌توان مطرح نمود. بنابراین نمی‌توان نفس ناطقه انسان را ملاکی برای این مسأله قرار داد.

۲.۶. وحدت اتصالی عالم بر اساس بطلان خلأ

از دیگر مباحثی که در فلسفه‌ی طبیعی بدان پرداخته شده است و می‌توان از آن، وحدت اتصالی جهان طبیعت را نتیجه گرفت، مسأله‌ی ابطال خلأ است. در فلسفه‌ی طبیعی، دلایل مختلفی بر بطلان خلأ اقامه شده است و فلاسفه کوشیده‌اند تا اثبات کنند که بین دو موجود طبیعی، خلأ محض محال است و در جاهایی که پنداشته می‌شود چیزی وجود ندارد، در واقع، اجسام لطیف و رقیقی وجود دارند که قابل درک حسی نیستند.

توضیح بیشتر این که در طبیعیات و نجوم قدیم، قائل به دو نوع جسم بودند: یکی جسم کثیف که در واقع، اجسامی هستند که ما آن‌ها را می‌شناسیم و حس می‌کنیم، مثل جامدات و مایعات؛ و قسم دوم، جسم لطیف است که متعلق ادراک حسی واقع نمی‌شود، مانند موجودات برزخی و مثالی، ارواح، نفوس و ملائکه. غیر از اجسام لطیف، نوع دیگری از جسم نیز وجود دارد که به آن جسم اثیری (اتر) گفته می‌شد، مانند جسم آتش (شعله آتش). بر این اساس، به اعتقاد اغلب فیلسوفان، مجموعه جهان ملاً است و هیچ جای خالی در آن وجود ندارد؛ به تعبیر دیگر خلأ محال است و به همین جهت، جهان از یک وحدت اتصالی برخوردار است.

چنان‌که گذشت، بر مسأله بطلان خلأ دلایل متعددی از سوی متکلمان و فیلسوفان اقامه شده است (۳، صص: ۲۸۴-۲۸۵؛ ۱۱، ص: ۲۳؛ ۵، ج ۴، صص: ۴۲-۴۵) که در این جا به جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام از بیان آن خودداری می‌شود؛ زیرا هم‌چنان‌که گذشت، موضوعات، مسایل، مبادی تصویری و تصدیقی و اکثر دلایل نفی خلأ مبتنی بر طبیعیات قدیم است که امروزه رد شده است.

علاوه بر این، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این موضوعات و مسایل و دلایلی که بر آن‌ها اقامه شده است، می‌توان این پرسش را مطرح نمود که آیا بر فرض ملاً بودن جهان، می‌توان وحدت اتصالی عالم را از آن نتیجه گرفت؟ فرض کنیم که در یک اطاق هیچ فضای خالی وجود نداشته باشد و حتی مکان‌هایی را که به نظر ما خالی از جسم است، اجسام لطیف پر کرده باشند. آیا در چنین شرایطی می‌توان قایل شد که میان همه‌ی آن‌چه که در اطاق موجود است وحدت اتصالی برقرار است؟ حتی اگر فرض کنیم که مثلاً درون یک اطاق پر از جعبه‌های توپری است که هیچ فضای خالی ندارد و این جعبه‌ها به گونه‌ای در اطاق چیده شود که همه فضای خالی اطاق پر شود، آیا از نظر فیزیکی می‌توان ادعا کرد که میان جعبه‌هایی که در این اطاق است وحدت اتصالی برقرار است؟ اصولاً اتصال میان اجسام در چه شرایطی تحقق می‌یابد و آیا امکان اتصال میان اجسام کثیف و لطیف از نظر فیزیکی وجود دارد؟ این‌ها پرسش‌هایی است که مانند پرسش‌های قبلی، علم تجربی جدید باید پاسخ‌گوی آن باشد.

۷.۲. وحدت جهان بر اساس وحدت حرکت

شهید مطهری در کتاب *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، وحدت جهان را بر اساس وحدت حرکت تبیین می‌کند. به نظر ایشان، جهان واقعیت از اوبی و به سوی اوبی دارد و از طرفی، ثابت شده است که جهان واقعیت متحرک و سیال، بلکه عین حرکت و سیلان است. از طرف دیگر، در مباحث حرکت، این نکته به ثبوت رسیده است که وحدت مبدأ و وحدت منتهی و وحدت مسیر به حرکت‌ها نوعی وحدت و یگانگی می‌بخشد. پس نظر به این‌که کل جهان از یک مبدأ و به سوی یک مقصد و در یک مسیر تکاملی روان است، خواه و ناخواه جهان از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است (۱۵، ج ۲، ص: ۸۲) و بر این اساس، می‌توان جهان را واقعیتی واحد دانست.

ملاحظه می‌شود که در این تبیین، اولاً وحدت جهان، بر اساس وحدت حرکت تبیین شده است، ثانیاً این یگانگی و وحدت در حرکت نیز بر اساس وحدت مبدأ حرکت، مقصد حرکت و وحدت مسیر حرکت بنا شده است. پس صفت وحدت، صفت خود جهان نیست، بلکه به نوعی صفت نظام جهان است که در آن، در حال سیر و تکامل می‌باشد و پس از این مطرح خواهد شد.

۸.۲. تبیین وحدت عالم بر اساس وحدت نظام عالم

وحدت عالم بر اساس وحدت نظام آن به گونه‌ی دیگری نیز تبیین شده است. برخی از حکما و محققین، از جمله ملاصدرا، با استناد به قاعده‌ی «کل ما هو ممکن للمجردات یجب ان یکون حاصللاً لها بالفعل» وحدت عالم را اثبات کرده و نظام این

عالم را بهترین و زیباترین نظام موجود دانسته‌اند، به طوری که هیچ‌گونه نظامی برتر از آن قابل تصور نیست. دلیل وحدت عالم بر اساس این قاعده، این است که نظام عالم به وجه احسن و به طوری که نظام دیگری برتر از آن قابل تصور نباشد، ممکن الوجود است. یعنی نظام اشرف در حد ذات خود ممتنع الوجود نیست و به حکم این قاعده، هر چیزی که در عالم ابداع ممکن الوجود باشد، بلادرنگ به وجه احسن و به طوری که نظام دیگری فوق آن قابل تصور نباشد، از مبدأ وجود صادر می‌گردد و هیچ نظام دیگری جز همین نظام، صدور نیافته است.

دلیل عدم صدور نظام دیگر این است که مجموع نظام عالم دارای ماهیت کلیه و صورت نوعیه‌ای است که مجرد از ماده است و آنچه که مجرد از ماده است نوعش منحصر در فرد می‌باشد (۵، ج ۷، ص: ۹۱). علت مجرد بودن نظام عالم نیز بدین خاطر است که مجموعه‌ی عالم، که دربردارنده‌ی امور مادی زمانی و مکانی است، خود دارای ماده و زمان و مکان نیست (۵، رک سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۷، ص: ۸۷). بر این اساس، نظام عالم منحصر به فرد بوده و تنها نظام موجود در عالم است.

در این برهان، وحدت نظام عالم با استناد به قاعده «کل ما هو ممکن للمجردات یجب ان یکون حاصلها بالفعل» ثابت شده است. البته برخی با استناد به همین قاعده، وجود عوالم متعددی را اثبات کرده‌اند. به عنوان نمونه، ابن‌سینا در پاسخ به یکی از پرسش‌های ابوریحان بیرونی که در همین زمینه مطرح شده است، وجود عوالم متعددی را فوق این عالم عنصری و مادی، امری ممکن می‌داند، زیرا وجود عوالم متعدد دیگر که مافوق این عالم باشد، از حیث عقل امکان‌پذیر است و هر چیزی که در عالم ابداع امکان‌پذیر باشد، تحقق و حصول آن ضروری است (۱۴، ص: ۲۰). بنابراین وجود عوالم متعدد دیگر برتر از این عالم ضروری الحصول است.

اما اولاً به نظر می‌رسد که وجود عوالم متعدد مادی فوق این عالم منافاتی با وحدت جهان نداشته باشد، زیرا همگی این عوالم متعدد را می‌توان به واسطه‌ی عوامل وحدت بخشی مانند معلول علت واحد بودن، هدف و غایت واحد داشتن، تحت حکومت نظام واحد بودن و وابستگی و نیازمند بودن عوالم به یکدیگر، عالم واحدی دانست. ثانیاً بر اساس برخی از معیارهای وحدت، وجود عوالمی که به طور کلی بی‌ارتباط با این عالم باشد ممکن نیست تا بتوان در مرحله‌ی بعدی، بر اساس قاعده‌ی مذکور، ضرورت آن را اثبات کرد؛ زیرا چنین عوالمی یا علت‌های متعدد دارند که در این صورت، مستلزم تعدد علت حقیقی و رب جهان است و یا این‌که همگی معلول علت واحدی هستند که در این صورت، مستلزم صدور کثیر از واحد است. ضمن این‌که وحدت علت یکی از عواملی

است که در صورت وجود تعدد عوالم، عامل وحدت بخش میان آن‌ها است، به گونه‌ای که می‌توان همه‌ی عوالم کثیر را به حکم داشتن مبدأ واحد، عالم واحد به‌شمار آورد.

۲.۹. تبیین وحدت طبیعی جهان بر اساس هم هدف بودن اجزای عالم

طریق دیگر در بیان وحدت عالم، هم هدف بودن اجزای عالم است. ما در میان اجزای جهان، شاهد نوعی هماهنگی در هدف هستیم. اجزای جهان به گونه‌ای است که گویا مجموعاً هدف یا هدف‌های مشخصی را تأمین می‌کند. این هم‌پیوندی هدفی را به سه گونه می‌توان تصویر نمود: فرض اول این‌که جهان، مصنوع صانع بزرگی است که آن را همانند یک ماشین منظم، به گونه‌ای طراحی کرده است که به‌طور خودکار، با همه‌ی اجزای خود، هدف واحدی را تأمین می‌کند. فرض دیگر این‌که نیروهای غیبی و ماورای طبیعی و یا اراده‌ی الهی، کار اداره‌ی جهان را به عهده دارند و این تدبیر به گونه‌ای است که هم‌هدف بودن اجزای جهان را نمایان می‌سازد و بالاخره فرض آخر این‌که جهان مجموعاً یک واحد واقعی طبیعی است که دارای صورت واحد، نفس واحد و حیات واحد است (۱، ج ۵، ص: ۱۳۲). در مقام تشبیه، می‌توان جهان را به فرد انسان تشبیه نمود که در عین دارا بودن اجزای متعدد، به دلیل برخورداری از نفس و حیات، یک واحد حقیقی است و این نفس است که در واقع مدبر اجزا متعدد انسان است به گونه‌ای که در عین پراکندگی و تعدد، آن را به صورت واحدی حقیقی درآورده است.

اما فرض توجیه رابطه اجزای جهان از راه مکانیسم، پذیرفتنی نیست، زیرا مصنوع خداوند قابل مقایسه با مصنوع بشر نیست (همان، ص: ۱۳۲). فرض دوم نیز صحیح نمی‌باشد، زیرا دخالت مستقیم این‌گونه امور بدون وساطت شیء دیگر نامعقول است. بنابراین انتظام و هماهنگی در هدف که در میان اجزای جهان موجود است، تنها با برخورداری جهان از وحدت طبیعی قابل تبیین است (همان، ص: ۱۳۳). باید توجه داشت که این برهان در صورتی می‌تواند وحدت حقیقی جهان را تبیین کند که بتوان ثابت نمود حقیقتاً همه‌ی اجزای جهان هدف واحدی را تعقیب می‌کنند.

۲.۱۰. تبیین وحدت حقیقی جهان بر اساس رابطه علی و معلولی میان اجزا و

مراتب عالم

علاوه بر آنچه گذشت، استناد به ارتباط علی و معلولی میان اجزای عالم طریق دیگری است که تبیین‌کننده وحدت طبیعی جهان است. این ارتباط علی و معلولی میان اجزا باعث شده است که اجتماع و انضمام اجزای عالم صرفاً از نوع اجتماع اجزای یک خانه و یا افراد یک لشکر نباشد. به بیان دیگر، نیاز و وابستگی‌ای که میان اجزای عالم وجود دارد، آن را به صورت یک واحد حقیقی درآورده است.

پیش از این، در بحث اعتبارات وحدت گذشت که هر گاه میان اجزای یک مرکب، به نوعی وابستگی و نیاز وجود داشته باشد، آن مرکب از وحدت حقیقی برخوردار است. اما اثبات وحدت جهان بر اساس ارتباط علی و معلولی میان اجزا مستلزم این است که بتوان میان اجزای عالم چنین رابطه‌ای را اثبات نمود.

در فلسفه‌ی اسلامی، تصویر طولی از مراتب عالم و ارتباط آن‌ها با یکدیگر، بر اساس رابطه‌ی علت و معلول است و عوالم متعدد هر کدام علت عالم مادون و معلول عالم برتر از خود هستند. تبیین چنین رابطه‌ای در میان مراتب عقول عرضی نیز بر این اساس است که همگی آن‌ها معلول علت واحدی می‌باشند. اما اثبات وابستگی و نیاز میان اجزای عالم در طبیعت به نحو استقرایی است. به تعبیر دیگر، مشاهدات و تجربیات ما نشان می‌دهد که میان بخش عظیمی از موجودات این جهان، چنین رابطه‌ای وجود دارد و تحقق برخی از موجودات کاملاً متوقف بر وجود و تحقق موجودات دیگر است که آن موجودات نیز به نوبه خود، در پیدایش و ظهور، نیازمند موجودات دیگری هستند. بنابراین در بخشی از جهان که انسان نسبت به آن شناخت دارد، می‌توان چنین رابطه‌ای را اثبات نمود. اما در مورد بقیه‌ی اجزای عالم، تنها می‌توان گفت که نیازمندی و وابستگی آن‌ها نسبت به سایر اجزای این عالم اثبات نشده است، اما این امر به معنی اثبات عدم وابستگی نمی‌باشد و شاید به حکم قاعده‌ی «حکم الامثال فیما یجوز و مالا یجوز واحد» بتوان چنین ارتباطی را میان سایر اجزای عالم نیز اثبات نمود.

۱۱.۲. جمع بندی بحث وحدت جهان

با توجه به آن‌چه گذشت، می‌توان جهان را بر اساس برخی از معیارها، مانند وحدت در جوهر، وحدت در صورت، تأثیرپذیری و وابستگی میان عوالم و اجزای آن‌ها، وحدت مبدأ و غایت و هدف، به نوعی وحدت متصف نمود. البته نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که چنین وحدتی از نوع وحدت ذاتی نیست، زیرا مقتضای وحدت ذاتی بساطت، ترکیب ناپذیری و اطلاق است، در صورتی که جهان فاقد ویژگی‌های مذکور است. بنابراین وحدت جهان از نوع وحدت عرضی و البته از قسم حقیقی و نه اعتباری است. به تعبیر دیگر، بر اساس برخی از معیارهای یاد شده، اجزای جهان از نوعی وحدت حقیقی برخوردار است. به عنوان نمونه، تأثیر و تأثر و رابطه‌ی علی که میان اجزای هر عالم و نیز عوالم متعدد، باعث می‌شود مجموعه‌ی عوالم موجود را بتوان عالم واحدی به‌شمار آورد.

۳. نظریه تعدد جهان

پس از بیان نظریات گوناگونی که در ارتباط با وحدت جهان مطرح شده است و نقد و بررسی آن‌ها، اینک نوبت به بررسی نظریه‌ی تعدد جهان می‌رسد.

۱.۳. تعدد جهان بر اساس نظریه جهان‌های ممکن

نظریه‌ی جهان‌های ممکن که مشتمل بر اعتقاد به وجود عوالم متعدد است به نوعی با نظریه‌ی وحدت جهان در تقابل است. این اصطلاح را اولین بار لایب‌نیتس در بیان تفاوت میان حقایق عقلی و حقایق واقع مطرح نمود. به نظر وی، دسته اول گزاره‌هایی هستند که در همه‌ی جهان‌های ممکن صادق‌اند، اما گزاره‌های دسته‌ی دوم چنین ویژگی‌ای را ندارند (۱۶، ص: ۱۲۳). در اندیشه‌ی لایب‌نیتس، این اصطلاح علاوه بر مباحث منطقی و معرفت‌شناختی، در حوزه‌ی الاهیات در حل برخی از مسایل مانند شرور نیز کاربرد دارد.

نقش اصلی مفهوم جهان‌های ممکن بیشتر در دلالت‌شناسی منطق موجهات است و به تبع آن، در حوزه‌ی متافیزیکی و معرفت‌شناختی نیز مطرح می‌شود. از این رو برای فهم بهتر آن لازم است ابتدا به طور مختصر به کاربرد این اصطلاح در حوزه‌ی دلالت‌شناختی منطق موجهات پرداخته شود.

توضیح مطلب این که برخی از گزاره‌ها شامل مفاهیمی مانند ضرورت و امکان است، مانند قضیه‌ی «هر انسان مجردی بدون همسر است بالضروره»، «هر کلی بزرگ‌تر از جزو خودش است بالضروره» و «انسان نویسنده است بالامکان». نکته‌ی شایان توجه این است که در منطق موجهات، ذکر مفهومی مثل «امکان» بر سر برخی از قضایا آن‌ها را به گزاره‌های صادق تبدیل می‌کند، در حالی که عدم ذکر آن باعث می‌شود تا گزاره کاذب باشد. به عنوان نمونه، قضایایی مانند «تهران پایتخت ایران نیست» و یا «سعدی سراینده گلستان نیست» قضایایی کاذبند، اما اگر لفظ امکان در آن‌ها بیان شود، تبدیل به گزاره‌های صادق می‌شوند. بررسی شرایط صدق چنین گزاره‌هایی در منطق موجهات بر اساس مفهوم جهان‌های ممکن صورت می‌پذیرد. این اصطلاح زمانی که در کنار مفهوم جهان واقع مطرح شود، فهم‌پذیرتر می‌گردد. منظور از جهان واقع، همان جهانی است که ما در آن زندگی می‌کنیم و قلمرو آن همه‌ی جهان هستی را در برمی‌گیرد (۲۱، صص: ۸-۴). بر این اساس، جهان واقع تنها سیاره و یا کهکشانی نیست که ما در آن قرار داریم، بلکه همه‌ی آن‌چه تحقق یافته است قلمرو جهان واقع است.

در کنار چنین مفهومی می‌توان تصور کرد که جهان به‌گونه‌ی دیگری غیر از آن‌چه هست باشد و اوضاع و احوال متفاوتی نسبت به آن‌چه اکنون از آن برخوردار است

داشته باشد. مثل این که رنگ برگ درختان به جای سبز، قرمز باشد و یا انسان‌ها بسیار قدبلندتر از آنچه هستند باشند، پرندگان به گونه‌ی دیگری بخوانند و یا حتی موقعیت و جایگاه هر کدام از ما انسان‌ها، متفاوت با آنچه هستیم باشد. هر کدام از این وضعیت‌ها یک جهان ممکن است و از آن جای که می‌توان بی‌نهایت وضعیت ممکن را که متفاوت با وضعیت کنونی و بالفعل جهان است در نظر گرفت، شمار جهان‌های ممکن نیز می‌تواند بی‌نهایت باشد.

بنابراین یک جهان ممکن مجموعه‌ای از اوضاع و احوالی است که جهان می‌توانست از آن برخوردار باشد. وضعیتی که جهان اکنون از آن برخوردار است نیز یک وضعیت ممکن است، بنابراین جهان واقع نیز جهانی ممکن است با این تفاوت که این جهان، جهان ممکن است که فعلیت یافته است، اما جهان‌های ممکن دیگر فعلیت نیافته‌اند. تا این مرحله، بحث از جهان‌های ممکن در قلمرو دلالت‌شناسی منطق موجهات است؛ اما زمانی که در برابر جهان‌های ممکن، این سؤال مطرح شود که آیا این جهان‌ها تحقق دارند یا خیر، این اصطلاح در حوزه‌ی متافیزیکی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این حوزه، مسائلی مانند چگونگی وجود جهان‌های ممکن، شناخت ما از موجودات و اشیایی که در این جهان‌ها به سر می‌برند و از همه مهم‌تر، بحث فعلیت یا عدم فعلیت این جهان‌ها مطرح می‌شود. نویسنده بر آن است که جز در برخی از موارد، نقد و بررسی را بیشتر از بعد متافیزیکی پی بگیرد.

۲.۳. آیا جهان‌های ممکن تحقق خارجی دارند؟

درباره‌ی جهان‌های ممکن و تحقق خارجی آن‌ها می‌توان به دو نظریه‌ی مهم اشاره کرد: نخست فعلیت‌گرایی یا تحقق‌گرایی و یا واقعیت‌گرایی^۱ و دوم انتزاع‌گرایی یا امکان‌گرایی^۲. نظریه‌ی امکان‌گرایی، سایر جهان‌های ممکن، به اندازه‌ی جهان واقع، موجودیت دارد و وجود داشتن صرفاً به موجوداتی که در جهان واقع هستند، اختصاص ندارد، بلکه موجودات در سایر جهان‌های ممکن نیز به اندازه موجودات این جهان، انضمامی هستند. بنابراین سایر جهان‌های ممکن نیز هم‌چون جهان فعلی، اموری انضمامی هستند.

اما بر خلاف نظریه‌ی امکان‌گرایی، نظریه‌ی فعلیت‌گرایی میان وجود داشتن و فعلیت داشتن فاصله‌ای نمی‌گذارد. بر این اساس، جهان موجود صرفاً به جهان بالفعل منحصر می‌شود و چیزی به نام موجود غیربالفعل^۳ وجود ندارد. جهان بالفعل تنها جهانی است که تحقق دارد و سایر جهان‌های ممکن و موجودات ممکن اموری انتزاعی هستند (۱۹، ص: ۴۰۵).

بنابراین می‌توان گفت که نظریه‌ی فعلیت‌گرایی قایل به وحدت جهان و نظریه‌ی امکان‌گرایی قایل به جهان‌های متعدد است. اینک به شرح هر یک از دو نظریه به همراه نقدهای وارد بر هر کدام می‌پردازیم.

۳.۳. نظریه‌ی امکان‌گرایی

مهم‌ترین نظریه‌پرداز امکان‌گرایی دیوید لوییس است. به اعتقاد وی، میان جهان فعلی و سایر جهان‌های ممکن از لحاظ وجود داشتن تفاوتی نیست و همه آن‌ها به یک نسبت از وجود بهره‌مندند. جهان واقع جهانی است که اشیای موجود در آن در نسبتی زمانی- مکانی با یکدیگر قرار دارند. اما جهان‌های بی‌شمار دیگری نیز وجود دارند که اشیای موجود در هر یک از آن‌ها از نسبتی زمانی- مکانی با یکدیگر برخوردارند. وی برای اثبات این مطلب که علاوه بر جهانی که ما در آن به سر می‌بریم، جهان‌های دیگری نیز وجود دارد، دلایلی را بیان کرده است که مهم‌ترین آن‌ها استدلال از طریق بازتعبیر^۴ است. به نظر لوییس، از آن‌جا که زبان طبیعی به ما اجازه‌ی بازتعبیر می‌دهد، می‌توان به وجود جهان‌های ممکن دیگر قایل شد (۱۷، ص: ۸۴). به بیان دیگر، قابلیت زبان برای بیان تعبیر و نحوه‌های گوناگون از جهان مبنای این نظریه است.

منظور از جهان‌های ممکن همان نحوه‌هایی^۵ است که امکان داشت جهان آن‌گونه باشد. حتی جهان فعلی^۶ که ما در آن به سر می‌بریم نیز یکی از بی‌نهایت نحوه‌هایی است که ممکن بود جهان آن‌گونه باشد. جهان فعلی تفاوت بسیاری با سایر جهان‌های ممکن ندارد و تنها تفاوت این جهان با سایر جهان‌ها در این است که ما در آن به سر می‌بریم. تفاوت در فعلیت داشتن نیست، زیرا هر جهانی برای ساکنان آن جهان بالفعل محسوب می‌شود. بر این اساس، بالفعل بودن^۷ خصوصیتی نسبی است و در هر جهان، معنای خاص خود را داراست.

علاوه بر این، لوییس معتقد است که میان جهان‌های ممکن هیچ ارتباط زمانی و مکانی وجود ندارد. موجودات هر جهان با یکدیگر دارای ارتباطی زمانی و مکانی هستند، اما هیچ شئی از یک جهان با شئی از جهان دیگر ارتباط ندارد. بدین ترتیب، ارتباط زمانی و مکانی داشتن یک شئی با شئی دیگر علامت آن است که هر دو شئی در یک جهان به سر می‌برند و چون این ارتباط میان اشیای جهان‌ها با یکدیگر برقرار نیست، پس معلوم می‌شود که جهان‌ها متعدد هستند.

۳.۴. نقد و بررسی

بر نظریه امکان‌گرایی لوییس نقدهای متعددی وارد شده است که در این‌جا به برخی از نقدها اشاره می‌شود. رابرت استالنکر که از منتقدان این نظریه است، معتقد

است که لوییس با بیان استدلال از طریق بازتعبیر، قصد نداشته است که از یک باور معمولی نتیجه‌ای متافیزیکی اخذ کند؛ بلکه غرض وی نشان دادن این نکته بوده است که ادعای متافیزیکی ذکر شده مبنی بر وجود تعداد بی‌شماری جهان‌های ممکن ادعای غریبی نیست و همان چیزی است که همه به آن باور داریم، ولی معمولاً به گونه‌ای دیگر آن را در زبان بیان می‌کنیم (۲۲، ص: ۶۶). پس از صرف یک نظریه نمی‌توان نتیجه‌ای متافیزیکی را اخذ نمود.

وی این نظریه را دارای اجزای ناسازگار می‌داند. این مطلب که «جهان‌های ممکن نحوه‌هایی هستند که اشیا می‌توانستند باشند» با این نظریه که «جهان‌های ممکن با جهان فعلی که ما در آن زندگی می‌کنیم هیچ‌گونه تفاوت نوعی ندارد» ناسازگار است. جهان ممکن نحوه‌ای است که اشیا می‌توانند باشند، اما جهان فعلی، نحوه‌ی اشیا نیست، بلکه شامل خود اشیا است (همان، ص: ۶۸). نحوه‌ای که اشیا هستند، یک ویژگی^۸ است که مربوط به حالت جهان است و نه خود جهان. نحوه یا حالت جهان، با خود جهان یکی نیست.

اینوگن، که از دیگر منتقدان نظریه لوییس است، شبیه چنین نقدی را بر این نظریه وارد می‌کند. به نظر وی، از آن‌جا که لوییس معتقد است جهان بالفعل نباید با سایر جهان‌های ممکن تفاوت نوعی داشته باشد، جهان بالفعل نیز باید نحوه‌ای باشد که اشیا آن‌گونه هستند. اما اینوگن معتقد است که چنین مطلبی قابل پذیرش نیست که ما و آن‌چه در اطراف ما است نحوه‌ای هستیم که اشیا می‌توانستند باشند. ما اشیای متعددی هستیم و نمی‌توان ما و اشیا پیرامون‌مان را با یکی از نحوه‌هایی که اشیا می‌توانستند باشند، یکی دانست (۱۹، ص: ۴۱۰)، زیرا نحوه‌ی اشیا با خود اشیا کاملاً متفاوت است.

علاوه بر این، نقد دیگری که بر نظریه‌ی لوییس وارد است این است که اگر بالفعل بودن، چنان‌که لوییس می‌گوید امری مطلق نباشد، دیگر ملاکی برای تمایز میان امور دایمی و امور افسانه‌ای نمی‌توان قایل شد. اگر واقعی بودن امری نسبی باشد باید گفت موجودات افسانه‌ای نیز در جهانی که به سر می‌برند واقعی هستند (۲۲، ص: ۷۰) و بطلان این امر واضح است.

به اعتقاد ریشر، مفهوم جهان‌های ممکن، مفهومی غیر دقیق است، زیرا اساساً ملاکی برای بازشناسی یک جهان از جهان دیگر وجود ندارد. افراد ممکن غیر واقعی و جهان‌های ممکن غیر واقعی نه تنها وجود ندارند، بلکه حتی به لحاظ مفهومی نیز

مدیریت‌ناپذیر هستند، زیرا هم‌چنان که گفته شد، هیچ ملاکی برای بازشناسی آن‌ها از یک‌دیگر وجود ندارد.

علاوه بر این، بر نظریه لوییس از لحاظ معرفت‌شناختی نیز نقدهایی وارد شده است. به نظر ریشر، اگر ما بپذیریم که علاوه بر جهان ما جهان‌های دیگری نیز وجود دارد، در این صورت، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چگونه می‌توان جهان‌های دیگر را بازشناخت؟ شناخت جهان ما کار دشواری نیست، زیرا می‌توان با اشاره نشان داد که منظور جهانی است که ما در آن به سر می‌بریم؛ اما درباره سایر جهان‌ها نمی‌توان چنین کاری کرد. زیرا اساساً امکان اشاره به سایر جهان‌ها وجود ندارد (۱۸، ص: ۴۱۲) این شناخت زمانی دشوارتر خواهد بود که به یکی دیگر از ویژگی‌های جهان ممکن از نظر لوییس اشاره شود. بر اساس نظریه لوییس، میان جهان‌های ممکن هیچ گونه ارتباط علی و زمانی و مکانی وجود ندارد. جهان‌های ممکن مانند جزایری هستند که کاملاً جدای از یک‌دیگر هستند. حال این پرسش را می‌توان مطرح نمود که چگونه می‌توان از وجود و اوضاع و احوال جهانی‌هایی که هیچ ارتباطی با آن‌ها نداریم، معرفت حاصل کرد؟ بر اساس نظریه‌ی علی معرفت^{۱۰}، علم به وجود یک شیء زمانی حاصل می‌شود که نوعی رابطه علی میان فاعل شناسایی^{۱۱} و متعلق شناسایی^{۱۱} برقرار شود. حال اگر بر اساس ادعای لوییس، هیچ‌گونه ارتباطی میان جهان‌ها و موجودات آن‌ها وجود ندارد، چگونه می‌توان از وجود سایر جهان‌ها آگاه شد و حتی از ویژگی‌های آن‌ها مثل بالفعل بودن و ... خبر داد (۲۰، ص: ۵۰۰)؟ بر اساس این دو نقد، شناخت جهان‌های ممکن نیز تا حد زیادی دشوار است و تا زمانی که شناخت چیزی، هرچند به نحو اجمال، ممکن نباشد نمی‌توان از وجود یا عدم وجود آن در خارج خبری داد.

۵.۳. نظریه فعلیت‌گرایی

در مقابل نظریه‌ی امکان‌گرایی، نظریه‌ی فعلیت‌گرایی قرار دارد که با وجود روایت‌های مختلف آن، همه‌ی آن‌ها در این مطلب مشترک‌اند که جهان بالفعل تنها جهانی است که وجود دارد. بر اساس نظریه فعلیت‌گرایی، چیزی نیست که وجود داشته باشد اما در جهان بالفعل نباشد. بنابراین جهان بالفعل نوعاً با سایر جهان‌های ممکن تفاوت دارد. به اعتقاد یک فعلیت‌گرا، ممکن بود اشیایی وجود داشته باشند که اکنون فعلیت ندارند؛ یعنی به جای افراد کنونی، افراد دیگری در جهان فعلی باشند؛ اما افرادی که می‌توانستند به جای افراد فعلی در جهان باشند، در جهان دیگری وجود ندارند (۲۴، ص: ۲۲۴). بنابراین عدم فعلیت نحوه‌های دیگر جهان دلیلی است بر این‌که جهان کنونی تنها جهانی است که وجود دارد.

تفاوت عمده میان نظریه امکان‌گرایی لویییس و فعلیت‌گرایی در قلمرو واقعیت است. نظریه لویییس قلمرو واقعیت را منحصر به موجوداتی که در جهان ما هستند نمی‌داند، بلکه به سایر جهان‌های ممکن نیز تعمیم می‌دهد، در حالی که فعلیت‌گرایی قلمرو واقعیت را منحصر به جهان بالفعل می‌داند. به بیان دیگر، چیزی که در جهان بالفعل نباشد، واقعیت هم نخواهد داشت. البته فعلیت‌گرایی روایت‌های مختلفی دارد. به عنوان نمونه، آدامز قایل به دو نوع فعلیت‌گرایی سخت و نرم است. فعلیت‌گرایی سخت^{۱۲} دیدگاهی است که در آن، وجود جهان‌های صرفاً ممکن نفی می‌شود و کثرت جهان‌های ممکن را امری تخیلی می‌داند، اما کاربرد آن را به عنوان یک ابزار در اندیشیدن، نظریه‌پردازی و مسایل مربوط به موجهات^{۱۳} مجاز می‌داند. در مقابل، فعلیت‌گرایی نرم دیدگاهی است که وجود جهان‌های ممکن را می‌پذیرد، اما آن‌ها را ساخته‌هایی منطقی می‌داند که از جنس جهان بالفعل نیستند. آدامز نظریه خود را از نوع فعلیت‌گرایی نرم می‌داند (۲۴، ص: ۲۲۴). در این نظریه، سخن گفتن درباره جهان‌های ممکن به سخن گفتن درباره مجموعه‌هایی از گزاره‌ها فرو کاسته می‌شود.

کریپکی نیز بر کاربرد مفهوم جهان‌های ممکن در منطق تأکید دارد و معتقد است نباید تصویری که به لحاظ صوری از جهان‌های ممکن ارائه می‌شود، موجب استنباط نظریه متافیزیکی نادرستی درباره آن‌ها شود. به نظر کریپکی، نظریه جهان‌های ممکن صرفاً برای تبیین شرایط صدق گزاره‌های موجهه در منطق ارائه شده است و این امر نباید موجب تصور نادرستی درباره جهان‌های ممکن شود و گمان شود آن‌ها همانند کشورهای بیگانه‌ای هستند که می‌توان به آن‌ها سفر کرد و موجوداتی را که در آن‌جا هستند، شناسایی کرد (۲۳، ص: ۸۶-۸۵). این تصور نادرستی است که جهان‌های ممکن را سرزمین‌های دوردستی بدانیم که بتوانیم وارد آن‌ها شویم و یا از طریق تلسکوپ آن‌ها را مشاهده کنیم. حتی اگر با سرعت بالاتر از نور هم حرکت کنیم هرگز به آن‌ها نمی‌رسیم، زیرا جهان‌های ممکن صرفاً اموری هستند که آن‌ها را وضع می‌کنیم.

به نظر کریپکی، جهان‌های ممکن نحوه‌هایی هستند که جهان ممکن بود آن گونه باشد. آن‌ها حالات یا تاریخچه‌های کل جهان هستند (همان، ص: ۹۰-۸۹). تنها جهان واقعی، جهانی است که ما در آن به سر می‌بریم و سایر جهان‌های ممکن اموری انتزاعی محسوب می‌شوند.

۳.۶. نقد و بررسی

ملاحظه می‌شود که در بحث جهان‌های ممکن، دو نظر کاملاً متفاوت وجود دارد.

نظریه‌ی امکان‌گرایی که قایل به جهان‌های متعدد است و نظریه‌ی فعلیت‌گرایی که جهان بالفعل را تنها جهان موجود می‌داند و سایر جهان‌ها را اموری کاملاً انتزاعی و ذهنی به شمار می‌آورد.

با توجه به نظریات مطرح شده، می‌توان این پرسش را مطرح نمود که آیا نظریه امکان‌گرایی توانایی اثبات جهان‌های متعدد را دارد؟ آیا با توجه به دلایل ارائه شده از سوی طرفداران این دیدگاه، می‌توان این نظریه را ناقض نظریه وحدت جهان دانست؟ همچنین آیا نظریه فعلیت‌گرایی را می‌توان به نوعی تأییدی بر نظریه وحدت جهان که در بخش پیش مطرح شد، دانست؟ آیا دلایل مطرح شده در این نظریه می‌تواند وحدت جهان را اثبات کند؟

پیش از هرگونه قضاوت و داوری درباره درستی یا نادرستی هر کدام از این دو نظر، لازم است تا در معنا و مفهوم جهان ممکن دقت و تأمل شود. هم‌چنان‌که در ابتدای این بخش ذکر شد، مفهوم جهان‌های ممکن که از آرای لایب‌نیتس گرفته شده، به عنوان نظریه‌ای برای تبیین شرایط صدق گزاره‌ها در منطق موجهات مطرح شد و به تبع آن، جنبه متافیزیکی این مفهوم نیز مورد توجه قرار گرفت. صرف نظر از پرسش‌هایی مانند «آیا اساساً تعیین شرایط صدق قضایا در منطق موجهات بر اساس جهان‌های ممکن تبیین درستی است یا خیر؟» و «آیا به کمک مفهوم جهان‌های ممکن، می‌توان شرایط صدق گزاره‌ها را در منطق موجهات به خوبی تبیین کرد؟»، جای طرح این پرسش اساسی وجود دارد که اصولاً ضرورت بحث از جنبه متافیزیکی مفهوم جهان‌های ممکن چیست؟ به بیان دیگر، آیا بحث درباره واقعیت داشتن و یا انتزاعی و ذهنی بودن مفهوم جهان‌های ممکن، برای تبیین شرایط صدق گزاره‌ها در منطق موجهات لازم و ضروری است؟ و بالاخره آیا اگر نتوان اثبات کرد که جهان‌های ممکن وجود دارند راه دیگری برای تبیین این گزاره‌ها وجود ندارد؟

به نظر می‌رسد که یکی از دلایل انتقال بحث از جنبه منطقی به جنبه متافیزیکی جهان‌های ممکن این است که اگر تبیین شرایط صدق گزاره‌های موجهات بر اساس مفهوم جهان‌های ممکن صورت پذیرد و این جهان‌ها صرفاً امور انتزاعی و ذهنی‌ای باشند که هیچ‌گونه بهره‌ای از واقعیت و فعلیت ندارند، مسأله تبیین با نوعی مشکل مواجه خواهد شد و به بیان دیگر، ملاک صدق گزاره‌های ممکن به جهان‌هایی ارجاع داده می‌شود که هیچ‌گونه واقعیتی نداشته و صرفاً اموری انتزاعی و ذهنی خواهد بود.

بنابراین ملاحظه می‌شود که منظور اصلی از طرح بحث جهان‌های ممکن از نظر متافیزیکی در حقیقت، بحث از وعاء و موطن صدق گزاره‌هایی است که جهت امکانی

دارند. اما به نظر می‌رسد که برای تبیین شرایط صدق گزاره‌های موجهه، نیازی به طرح مفهوم جهان‌های ممکن نباشد، بلکه با تحلیل رابطه میان موضوع و محمول قضیه‌ای که جهت آن امکانی است، می‌توان شرایط صدق آن را با توجه به همین جهان فعلی که در آن به سر می‌بریم، تبیین نمود.

توضیح بیشتر این که گزاره‌ای مانند «ممکن است که سعدی گلستان را نسروده باشد» بر اساس مفهوم جهان‌های ممکن، از آن جهت صادق است که در جهان ممکن دیگری غیر از جهان فعلی سعدی نویسنده گلستان نیست و صدق این گزاره نیز ناشی از این امر است. اما می‌توان دلیل صدق این گزاره را به گونه‌ای دیگر، بدون این که نیازی به طرح مفهوم جهان‌های ممکن باشد، و با توجه به همین جهان فعلی تبیین نمود؛ بدین صورت که ملاک صدق گزاره‌ای مثل گزاره یاد شده و گزاره‌هایی از این قبیل، این است که در جهان ممکن دیگری، سعدی سراینده گلستان نیست؛ بلکه به این خاطر است که در همین جهان فعلی‌ای که ما در آن به سر می‌بریم، سرودن و نسرودن گلستان برای سعدی ضرورت ندارد. به بیان فنی‌تر، در قضایای ممکن به امکان خاص، از آن جهت که رابطه میان موضوع و محمول به گونه‌ای است که سلب ضرورت محمول از موضوع هم از جانب موافق و هم از جانب مخالف قضیه امکان دارد، هم جهت ایجابی و هم جهت سلبی این قضایا صادق است.

بنابراین می‌توان گفت که آنچه موجب بحث از تحقق جهان‌های ممکن شده است، این توهم است که ملاک صدق و یا کذب قضایا در مطابقت یا عدم مطابقت آن قضیه با عالم خارج است؛ در حالی که معیار مطابقت تنها محدود به این امر نمی‌باشد. در فلسفه اسلامی، صدق قضایایی را که مطابق خارجی ندارند، می‌توان بر اساس «نفس‌الامر» قابل تبیین نمود (۵، رک طباطبایی، *تعلیقه بر اسفار*، ج ۷، ص: ۲۴۰). در این تحلیل، معیار صدق قضایا تنها مطابقت با خارج نیست، بلکه معیار، معنای عام وجود است که اصالتاً شامل خود وجود و به تبع، شامل ماهیات و مفاهیمی می‌شود که منشأ انتزاع خارجی دارند - یعنی معقولات اولی و ثانوی فلسفی و منطقی (۴، ص: ۱۷۹). بنابراین بحث از تحقق جهان‌های ممکن، امری غیر ضروری است.

نکته دیگری که باید بدان توجه کرد این است که بر اساس تعریفی که از جهان‌های ممکن ارائه شده است، هر جهان ممکن نحوه‌ای است که اشیای جهان فعلی می‌توانستند آن‌گونه باشند؛ مثلاً برگ درختان به جای سبز بودن، به رنگ آبی باشد و یا این که از آسمان به جای باران، گُل ببارد و یا انسان‌ها بسیار قدبلندتر از آن‌چه که هستند، باشند. در نقد چنین تفکری می‌توان گفت که اولاً برخی از این تعابیر،

ناخواسته منجر به محدود ساختن جهان به بخشی از طبیعت می‌شود، زیرا از کجا معلوم که در کرات دیگر، مثلاً برگ درختان به رنگ قرمز و یا انسان‌ها بلندقدتر نباشند؟ ثانیاً تصور این امور، به صورت ذهنی امری بسیار آسان است، زیرا قوه‌ی خیال انسان این توانایی را دارد که از واقعیت‌های موجود تصاویر ذهنی ساخته، آن‌ها را با یکدیگر ترکیب کند و خصوصیات برخی موجودات را برای موجودات دیگر در نظر گیرد. اما نگاه دقیق‌تر به این قضیه، برخی ناسازگاری‌های نظریه امکان‌گرایی لوییس را مبنی بر این که جهان‌های ممکن هر کدام از فعلیت خاص خود برخوردارند و در عین حال، با این جهان فعلی تفاوت نوعی چندانی ندارند، آشکار می‌کند. به عنوان مثال، در نظر بگیرید که در یک جهان ممکن، در هنگام باران به جای قطرات آب از آسمان گُل بیارد. قطعاً در چنین جهان ممکن‌ی باید ابرها نیز متفاوت از ابرهای این جهان فعلی باشند. همین‌طور فرآیند تشکیل باران نیز نوع دیگری خواهد بود. پس ملاحظه می‌شود که جهان‌های ممکن تفاوت‌های نوعی چشم‌گیری با یکدیگر خواهند داشت که در این صورت، دیگر نمی‌توان آن‌ها را موطنی برای صدق قضایای گزاره‌ها در منطق موجهات دانست.

به هر حال، از آن‌جا که دقت و تأمل در این بحث، با موضوع این بخش که وحدت جهان است به طور مستقیم ارتباطی ندارد، از تفصیل بیشتر آن خودداری می‌شود و غرض از ذکر این مختصر نیز این بود که بحث درباره جنبه متافیزیکی مفهوم جهان‌های ممکن به منظور تبیین بهتر قضایای موجهه، نه تنها ضروری نیست، بلکه ناسازگاری‌های درونی را به دنبال دارد که منجر به ابطال اصل نظریه می‌شود. بر این اساس، نظریه جهان‌های ممکن را نمی‌توان به عنوان دلیل و یا حتی مؤیدی بر نظریه تعدد عوالم دانست.

۴. جمع بندی و نتیجه بحث

با توجه به آنچه گذشت، اینک این سؤال اساسی مطرح می‌شود که آیا جهان واحد است و یا متعدد؟ ملاحظه شد که هر کدام از دو نظریه بر اساس دلایل متفاوتی به تبیین مسأله‌ی وحدت و یا تعدد جهان پرداخته‌اند که البته برخی از این دلایل خالی از اشکال نیست. بیان برخی از نقص‌ها و ایرادات دلایل یادشده، در نقد و بررسی هر کدام از دلایل، به طور جداگانه مطرح شد. به عنوان نمونه، دلایلی که بر اساس برخی از مبانی مانند بطلان خلأ و وحدت اتصالی جهان به تبیین وحدت جهان پرداخته‌اند، ناپذیرفتنی است، چرا که از نظر علم تجربی جدید، این مبانی مورد تردید و یا حتی مورد انکار می‌باشد.

سایر دلایل وحدت جهان، که بر اساس برخی از مبانی، مانند وحدت هدف و هماهنگی میان اجزا و یا نیازمندی میان اجزای عالم و ارتباط علی و معلولی آن‌ها به اثبات وحدت جهان پرداخته‌اند، در صورتی که بتوان این مبانی را اثبات نمود، تبیین‌کننده‌ی وحدت جهان خواهند بود. البته باید توجه داشت که چون جهان مجموعه‌ای متشکل از موجودات طبیعی و ماورای طبیعی است و می‌شود آن را به اعتبارات مختلفی تقسیم کرد، وحدتی که در این دلایل، جهان بدان متصف می‌شود از نوع وحدت ذاتی نیست. به تعبیر دیگر این وحدت مقتضای ذات جهان نمی‌باشد، زیرا آن‌چه متصف به وحدت ذاتی است، از ویژگی‌هایی چون بساطت، اطلاق و تقسیم‌ناپذیری برخوردار است و جهان فاقد این ویژگی‌هاست. ما می‌توانیم جهان را تعریف کنیم و به اجزا و یا مراتب آن اشاره کنیم. بنابراین جهان از وحدت ذاتی برخوردار نیست. وحدتی که جهان بر اساس دلایل مذکور بدان متصف می‌گردد، از نوع وحدت عرضی حقیقی است که توضیح آن در بخش اعتبارات وحدت گذشت.

مؤید این مطلب معیارهای متفاوتی است که در دیدگاه‌های مختلف، مبنای اتصاف جهان به وحدت قرار گرفته است. به عنوان نمونه، اندیشمندان یونان باستان اشتراک در جوهر را عامل وحدت و افلوطین تأثیرگذاری و تأثیرپذیری و ترابط را معیار وحدت می‌دانند. برخی هم وحدت صورت را معیار دانسته‌اند. شرح تفصیلی این معیارها و تشخیص حقیقی و یا اعتباری بودن وحدت جهان در جای خود گذشت.

بررسی نظریه جهان‌های ممکن، که به نوعی به تعدد جهان قایل است، نشان می‌دهد که این نظریه، که در دلالت شناسی منطق موجهات به منظور تبیین صدق گزاره‌ها مطرح شده است، نه تنها توانایی اثبات تعدد جهان را ندارد، بلکه به نوعی از ناسازگاری درونی برخوردار است.

در پاسخ به این پرسش که آیا جهان واحد است یا خیر، با در نظر گرفتن معنای جهان، می‌توان گفت که اگر منظور از جهان، همه‌ی آن‌چه هست باشد، بحث از تعدد جهان معنایی نخواهد داشت، زیرا در برابر هستی چیزی وجود ندارد تا بتوان آن را دومین به شمار آورد؛ اما اگر منظور از آن، مجموعه‌ای خاص از موجودات است، در این صورت، جهان‌های متعدد چندین فرض می‌تواند داشته باشد:

۱- این جهان‌ها هم‌زمان به صورت بالفعل و با یکدیگر وجود داشته باشند. برای این فرض نیز می‌توان دو صورت در نظر گرفت:

الف- این جهان‌ها به صورت طولی و مترتب بر یکدیگر قرار گرفته باشند، به گونه‌ای که عوالم بالاتر علت عوالم مادون خود و معلول عوالم مافوق خود باشند، مانند

تصویری که فلسفه‌ی مشاء بر اساس عقول طولی از هستی ارائه می‌کند. اما از آن‌جا که معلول از مراتب وجود علت است و هر آن‌چه را که معلول دارد علت به نحو کامل‌تری آن را داراست، فرض تعدد معنایی ندارد، زیرا تعدد به واسطه تمایز ایجاد می‌شود و تمایز نیز زمانی میان دو امر تحقق می‌یابد که هر کدام واجد خصوصیتی باشد که دیگری فاقد آن است و این امر در مورد علت و معلول معنا ندارد، زیرا معلول ظهور تفصیلی کمالات مندمج در علت است.

ب- فرض دیگر این‌که این جهان‌ها به صورت عرضی و در کنار یک‌دیگر باشند و به تعبیر دیگر، نسبت علی و معلولی میانشان برقرار نباشد. این فرض نیز خود دو قسم است:

نخست این‌که همه‌ی این جهان‌های هم‌عرض به نوعی با یک‌دیگر مرتبط باشند، به‌گونه‌ای که بر اثر این ارتباط خاص، بتوان آن‌ها را یک جهان محسوب کرد. یا به تعبیر دیگر، این ارتباط خاص باعث حکومت وحدت حقیقی در میان جهان‌های متعدد شود، به‌گونه‌ای که آن‌ها را به صورت یک واحد حقیقی درآورد. برخی از این عوامل وحدت بخش عبارت‌اند از معلول علت واحد بودن، هدف و غایت واحد داشتن، تحت حکومت نظام واحد بودن و وابستگی و نیازمند بودن جهان‌ها به یک‌دیگر. ذکر هر یک از این عوامل در براهین مربوطه گذشت. در این صورت، چنان‌که گفته شد، به علت حکومت وحدت حقیقی بر جهان‌های متعدد، همه‌ی این جهان‌ها را با وجود تعدد می‌توان جهانی واحد به شمار آورد.

اما حالت دیگر این است که این جهان‌ها هیچ‌گونه ارتباطی از نوع ارتباط‌های مذکور نداشته باشند. در این صورت، تعدد و تمایز میان جهان‌ها تنها به واسطه‌ی وجود ویژگی‌هایی خاص تحقق می‌یابد که هر کدام از جهان‌ها از آن برخوردار می‌باشد و سایر جهان‌ها فاقد آن هستند. اما در برابر این فرض، پرسش‌های بسیاری را می‌توان مطرح نمود. نحوه‌ی شناخت این جهان‌ها چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟ چگونه می‌توان صفات و ویژگی‌ها و قوانین جهان‌هایی را که هیچ‌گونه ارتباطی با سایر عوالم ندارند، مورد شناسایی قرار داد؟ اصولاً چه ویژگی‌هایی را می‌توان به عنوان معیار تمایز جهان‌ها از سایر جهان‌ها قرار داد؟ وقتی که ما با سایر جهان‌ها ارتباطی نداریم چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که ویژگی‌هایی را که به عنوان معیار تمایز خاص جهان خود اعلام نموده‌ایم در سایر جهان‌ها موجود نمی‌باشد؟ قلمرو و مرزی که سبب تمایز جهان‌ها از سایر جهان‌ها می‌شود چیست؟ آیا این مرزها مرزهایی حقیقی است و یا اعتباری؟

نکته‌ای که در پاسخ به هر کدام از پرسش‌های مطرح شده باید مورد توجه قرار گیرد، این است که ما در جهان خاصی زندگی می‌کنیم که از فعلیت‌های خاصی برخوردار است و قوانین ویژه‌ای بر آن حکمفرماست. آن‌چه از موجودات و یا جهان‌های ناشناخته برای ما کشف می‌شود، جزو همین جهان محسوب می‌شود و دنیاهای ناشناخته‌ای که انسان‌ها آن‌ها را کشف می‌کنند به حکم این‌که در قلمرو شناخت انسانی قرار گرفته‌اند به نحوی جزو جهانی محسوب می‌شوند که در آن زندگی می‌کنند. به تعبیر دیگر، اگر مرزها و قلمروهایی که سبب تفکیک جهان‌ها از یکدیگر می‌باشد، اموری اعتباری و وابسته به ذهن انسان باشد، در این صورت، تعدد عوالم، معنایی در خارج نخواهد داشت و تنها در ذهن انسان شکل گرفته است. اما با فرض این‌که بتوان مرزهایی حقیقی را برای عوالم متعدد در نظر گرفت، در این صورت اولاً باید بتوان وجه تمایز حقیقی میان عوالم را مطرح نمود. یعنی بتوان ویژگی‌هایی را بیان نمود که حقیقتاً در یک جهان هست و در سایر جهان‌ها نیست و باعث تمایز و در نتیجه، تعدد عوالم شود. اما این امر از چند جهت محال است: اولاً لازمه‌ی این امر آن است که ما به ویژگی‌های همه‌ی عوالم علم داشته باشیم تا بتوانیم حکم کنیم که این ویژگی فقط در این عالم و نه در سایر عوالم وجود دارد. در غیر این صورت، از کجا معلوم است که در سایر عوالم، چنین ویژگی‌ای وجود ندارد. ثانیاً بر فرض یافتن چنین ویژگی‌هایی، چنان‌که پیش از این گذشت، به حکم این‌که این ویژگی‌ها در قلمرو شناخت انسانی قرار گرفته‌اند همگی جزو جهانی خواهند بود که در آن زندگی می‌کنیم. علاوه بر این، وجود مرزهای حقیقی فیزیکی برای تمایز و در نتیجه، تعدد عوالم مستلزم این است که ما فرض کنیم بتوان به جایی رسید که انتهای وجود این جهان و نقطه شروع عالم بعدی باشد. در این صورت، برای ورود در عالم بعدی، باید بتوان فاصله‌ای را تصور نمود که نه جزو این جهان و نه جزو جهان بعدی باشد. در این صورت، آیا این فاصله خود جهان دیگری است و یا این‌که عدم محض است؟ در صورت اول، باز نیاز است که همین فاصله ملاک تمایزی با دو جهان هم‌جوار خود داشته باشد و قطعاً در مورد آن، مسأله‌ی حقیقی بودن یا اعتباری بودن مرزها پیش خواهد آمد. در صورت دوم نیز با توجه به این‌که عدم امری محال است آیا قدم گذاشتن در آن معقول است؟

علاوه بر این، چنان‌که گذشت، با توجه به برخی معیارها، از نظر عقلی، وجود عوالم متعددی که هیچ‌گونه رابطه علی و معلولی میان آن‌ها برقرار نیست، ممکن نمی‌باشد؛ زیرا یا این جهان‌های متعدد و کاملاً بی‌ارتباط با یکدیگر، هر کدام علت‌های متفاوتی

دارند که لازمه‌ی آن، تعدد علت حقیقی و رب جهان است و با توحید منافات دارد و یا این که همه آن‌ها معلول علت واحدی هستند که لازمه‌ی آن، صدور کثیر از واحد است. صورت دیگر این است که این جهان‌ها به صورت هم‌زمان و بالفعل وجود نداشته باشند، بلکه به گونه‌ای باشند که یکی پس از دیگری موجود شوند؛ مانند تصویر ارائه شده از جهان بر اساس حرکت جوهری در حکمت متعالیه. این فرض نیز دو قسم است: در حالت نخست، چنانچه پی‌درپی آمدن عوالم به گونه‌ای باشد که با پیدایش عوالم جدید عوالم پیشین معدوم شود نمی‌توان به تعدد عوالم قایل شد. اما حالت دوم این است که پی‌درپی آمدن عوالم به صورت موجود شدن و معدوم شدن نباشد، بلکه بر اساس ظهور و بطون تصور شود. در این صورت، می‌توان گفت که عوالم متعددی در باطن این جهان به صورت بالقوه نهفته است که بر حسب شرایط مقتضی، به ظهور و فعلیت خواهد رسید.

یادداشت‌ها

- | | | |
|-----------------------------|----------------|--------------------------|
| 1- actualism | 2- possibilism | 3 - non –actual existent |
| 4- para phrase argument | 5 - ways | 6 - actual |
| 7- actuality | 8- property | |
| 9 - causal theory knowledge | 10 - subject | 11 - object |
| 12- hard actualism | | 13 - modalities |

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۷۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ پنجم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۹۵۴)، عیون الحکمه، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره: منشورات المعهد العلمی الفرنسي.
۳. ابن سینا، (۱۹۵۳)، مجموعه رسائل، ج دوم، استانبول: نشر حلمی ضیاء اولکن.
۴. اخوان الصفاء، (۱۴۰۵ق)، رسائل، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۷)، افلوطین عند العرب، اتولوجیا، کویت: وکاله المطبوعات.
۶. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهراء.
۷. رودس، رادنی و فلانز، ریچارد، (۱۳۷۶)، فیزیولوژی بدن انسان، ترجمه حمیده علمی غروی و حسین دانشور، تهران: انتشارات مدرسه.

۸. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۴۱۳ق)، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۲۵ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران: طلعه النور.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۱. فخر رازی، محمدبن‌عمر، (۱۳۴۱)، *البراهین در علم کلام*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. فلوطین، (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۳. گاتری، دبلیوکی‌سی، (۱۳۷۵)، *فلاسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز.
۱۴. لایب نیتس، گوتفرد ویلهلم، (۱۳۷۵)، *مونا‌دولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، چاپ ششم، تهران: انتشارات صدرا.
17. Adams, R.M, (1974), *Theories of Actuality*, *Nous*, Vol. 8, pp. 211-231.
18. Bradly, Raymond, (1979), *Possible Worlds: an Introduction to logic and iys Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing.
19. Demos, Raphael, (1945), "Type of Unity According to Plato and Aristotle", *Philosophy and Phenomenological Research*, 6, pp.534-545.
20. Hale, Bob, (2000), "Modality" in *A Companion to the Philosophy of Language*, edited by Crispin Wringht and Bob Hale, Oxford: Blackwell.
21. Inwagen, Peter, (1980), "Indexicality and Actuality", *Philosophical Review*. Vol. 89, No. 3, pp. 403-426
22. Kripke, Saul, (1963), "Semantical Consideration on Modal Logic", *Acta Philosophica*, 16, pp. 83-94.
23. Lewis, Daivid, (2001), *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell.
24. Stalnker, Robert, (1976), *Possible Worlds*, *Nous*, Vol.10, pp. 65-75, Reprinted in Loux, 1979: 225-234.
25. Rescher, Nicholas, (1992), "How Many Possible Worlds Are There", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 59, No. 2, pp. 403-420.