

میان فلسفه و کلام:

بحثی در آراء طبیعی فخررازی

حسین معصومی همدانی

انسان گاهی غرق در ظلمات علل اجسام می شود و گاهی از آن رهایی می یابد و به انوار عالم قدس راه می برد... و چون از ظلمت به نور و از حجاب به وصول می رسد لذتی عظیم به او دست می دهد، راز لذتها و سعادتها چیزها در می یابد که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده است.

فخررازی^۱

۱. جایگاه فخررازی در تاریخ کلام و فلسفه

فخررازی همواره شخصیتی بحث انگیز بوده و از همان روزگار زندگیش آراء مختلف و مخالفی درباره او اظهار شده است. شخصیت جدلی و بَحاثِ او باعث شده است که لقب «امام المشککین» به او داده شود، و این لقب به قدری جا افتاده است که بسیاری همین امروز هم

هنری جز «تشکیک بر ای تشکیک» در نوشته‌های فراوان و پراکنده او نمی‌بینند. نوسان او میان آراء مختلف، و فور آراء متباین در آثار او، پرداختن او به فلسفه و کلام در آن واحد - در کنار مشغله‌های فکری و اجتماعی دیگرش - و دشواری استخراج يك نظام فکری منسجم از آثار او، سبب شده است که به او به چشم شخصیتی نگرسته شود که از هیچ زمینه محکم فکری برخوردار نیست، بلکه می‌کوشد از راه چون و چرا کردن در آراء دیگران، تسلط خود را در فن کلام - به نازلترین معنی این کلمه - به رخ دیگران بکشد.^۲ چیزی که این تصور را تقویت می‌کند این است که از مجموع آراء و احوال او به هیچ وجه تصویر حکیمی فرزانه یا عارفی وارسته به دست نمی‌آید. او در ادبیات ما مظهر زیاده‌روبهای عقل فضولی و سرگستگی فکری شمرده شده است.^۳ و هر چند برخی در زندگی او نیز، مانند غزالی، تحولی از فلسفه به کلام، و حتی گرایش از آراء حکما و متکلمان به شریعت، دیده‌اند^۴، اما این تحول اگر هم وجود داشته بسیار آرامتر از غزالی و فقط در سطح فکر او روی داده و با يك تحول روحی و معنوی توأم نبوده است. بخصوص که غزالی می‌خواست که از کلام نیز مانند فلسفه به حداقلی قناعت شود، اما فخر رازی هم کلام و هم فلسفه را پر حجم تر از آنچه پیش از او بود کرده است.

در زندگی فردی هم او ثروت و مقام یا دست کم تقرب به صاحبان مقام را دوست می‌داشت و از در افتادن با دیگران و اثبات برتری خود بر ایشان لذت می‌برد، و این نکته در مناظرات او به بهترین وجه نمودار است.

با این حال برغم مقام والای اجتماعیش، و گاه به سبب آن، آماج حملات مخالفان فکری خود قرار می‌گرفت، بویژه که وی با این مخالفان به هیچ‌روی مدارا نمی‌کرد: متهم می‌کرد و متهم می‌شد، تکفیر می‌کرد و تکفیر می‌شد. و چیزی که در این بیکار بهانه به دست دشمنان او می‌داد اشتغال و علاقه او به فلسفه بود.^۵ کرامیان که وی ایشان را اهل تشبیه و تجسیم می‌خواند، به سال ۵۹۵ عوام الناس را بر او شورانیدند، به این تهمت که فلسفه در سخن می‌آمیزد و سخنش به جای قول خدا و رسول سراسر «علم ارسطو و کفریات ابن سینا و فلسفه فارابی» است، و از این راه عقاید مردم را فاسد می‌کند.^۶

اما او نخستین متکلمی نبود که چنین اتهامی می‌شنید. پیش از او به محمد بن عبدالکریم شهرستانی، صاحب الملل و النحل (۴۷۱-۵۴۸) نیز همین اتهام را وارد کرده بودند. به گفته پترز، او در چشم معاصران اهل سنت خود مبلغ نوعی فلسفه محسوب می‌شد که گرچه با فلسفه مشایی تفاوت داشت، اما به هر حال فلسفه بود.^۷ به نقل یاقوت در معجم البلدان،

محمود بن محمد خوارزمی، که پیش از رفتن شهرستانی به نظامیه بغداد در خوارزم در مجلس درس او حاضر می شد، درباره او چنین نوشته است:

دانشمندی نیکو و خوش خط و خوش سخن بود... و اگر اعتقادش سست نمی بود و به این الحداد میلی نمی داشت، پیشوای مسلمین می شد. چه بسیار تعجب می کردیم که شخصی با این عقل و فضل چگونه به چیزی چنین بی پایه متمایل شده و سخنی را که هیچ دلیل عقلی و نقلی بر درستیش وجود ندارد پذیرفته است... و این امر سببی نداشت جز آنکه او از نور شریعت دوری گزیده و به ظلمات فلسفه روی آورده بود... او در تأیید مذهب فلاسفه و یاری آنها مبالغه می کرد... و من چند بار در مجلس وعظ او حاضر شدم، و در آن نه قال الله و قال رسول الله دیدم و نه سخنی در جواب مسائل شرعی شنیدم.^۸

این شهرستانی، با چنین اوصافی، مؤلف چند کتاب مهم در کلام اشعری و یکی از متکلمان بزرگ این طایفه است. شهرستانی در کلام شاگرد ابوالقاسم انصاری و او از شاگردان امام الحرمین جوینی بود، و می دانیم که امام الحرمین هنگامی که به تحریک عمیدالملک کندی اشعریان را در کنار شیعیان، به تهمت بددینی، بر منابر خراسان سب کردند، ناگزیر از خراسان هجرت کرد و مدتی در کنار خانه خدا و حرم رسول خدا مجاور شد تا آن فتنه فرو نشست و او به وطن خود بازگشت.^۹ پدر و استاد فخر رازی، ضیاء الدین عمر، نیز نزد همین ابوالقاسم انصاری درس کلام خوانده بود.^{۱۰} غزالی نیز، که با همه مخالفتش با فلسفه در چشم ابن طفیل فیلسوفی از نوع ابن سینا^{۱۱} و در نظر ابن خلدون آغازگر آمیختن کلام و فلسفه محسوب می شد، شاگرد مستقیم امام الحرمین بود.

در روایت رایج و ساده شده تاریخ فلسفه اسلامی، رابطه فلسفه و کلام يك جنگ طولانی است که سرانجام با پیروزی کلام خاتمه می یابد و قهرمان این جنگ غزالی است که ضربه آخر را بر پیکر فلسفه وارد می کند، به طوری که چاره گریهای کسانی چون ابن رشد هم نمی تواند آن را از مرگ نجات دهد. البته اخیراً با توجهی که به سیر فلسفه در میان شیعه شده است، بر این روایت اضافه می شود که در میان شیعیان فلسفه باقی ماند و به رشد خود ادامه داد. اما این روایت ساده شده اولاً تحولات درونی کلام را، از ساده اندیشیهای اهل حدیث تا کلام فلسفی اخیر که هم در میان شیعه و هم در میان اهل سنت رشد و رونق بسیار داشته است، نادیده می گیرد. ثانیاً نمی تواند توضیح دهد که چرا کلام هم به يك معنی از بین رفت، یا به عبارت بهتر، چرا کلام در فلسفه حل و ادغام شد. وثالثاً نمی تواند بیان کند که فلسفه ای که در

این میان پدید آمد چه فرقی با فلسفه پیش از خود داشت.

نکته مهم این است که این تصوّر جدید است و کسانی که به روزگار این تحولات نزدیکتر بوده اند چنین نمی اندیشیده اند. در گزارشی که ابن خلدون از تحوّل کلام و روابط آن با فلسفه و منطق تا زمان خود می دهد، ریشه این تحولات به خود اشعری و پس از او به قاضی ابوبکر باقلانی (وفات: ۴۰۳) برمی گردد. ما نظر ابن خلدون را هر چند مفصل است به دلیل اهمیتی که دارد نقل می کنیم:

... قاضی ابوبکر باقلانی... در طریقه مزبور [طریقه اشعری] به مقام پیشوایی نائل آمد و آن را تهذیب کرد و به وضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می گردد، از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به عرض نمی باشد و در دو زمان باقی نمی ماند، و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است. و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد به آنها تابع عقاید ایمانی قرار داد، زیرا این ادله متوقف بر عقاید مزبور است، و هم از این رو معتقد بود که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول می شود. و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمره بهترین فنون نظری و علوم دینی به شمار آمد. لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخی اوقات به شیوه صناعی نبود، به علت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند. و از سوی دیگر صناعت منطق، که بدان ادله را می آزمایند] و قیاسها را به وسیله آن معتبر می شمارند، در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آن را به کار نمی بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی به شمار می رفت که بکلی مابین عقاید شرعی بود، و از این رو فن منطق در میان ایشان متروک بود. آنگاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین ابوالمعالی پدید آمد و او در این طریقه کتاب شامل را املا کرد و آن را توسعه داد و به شرح و بسط آن پرداخت. سپس طریقه مزبور را در کتاب ارشاد تلخیص کرد و مردم آن را به منزله راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس از چندی علم منطق در میان ملت اسلام انتشار یافت و مردم به خواندن آن پرداختند و میان آن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند، بدین سان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله می باشد، و همچنان که دیگر مسائل را با منطق می آزمایند ادله را نیز با آن می سنجند. و از آن پس قواعد مقدماتی فن کلام را که متقدمان وضع کرده بودند مورد نظر و تحقیق قرار

دادند، و با بسیاری از آنها به وسیلهٔ براهینی که آنها را راهنمایی کرده بود مخالفت کردند، و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود. و چون طریقهٔ مزبور را با معیار منطق آموذند آن را به اصول منطقی بازگردانند، و دیگر به بطلان مدلول به سبب بطلان دلیل آن اعتقاد نداشتند. چنانکه قاضی [ابوبکر باقلانی] بدان عقیده داشت - و طریقهٔ مزبور در مصطلحات ایشان مابین طریقهٔ نخستین گردید، و آن را به نام طریقهٔ متأخران می خواندند. و چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را نیز دربارهٔ مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند، و فلاسفه را در زمرهٔ دشمنان عقاید ایمانی قرار دادند. زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقهٔ کلام بر این منهج و شیوه به تألیف پرداخت غزالی (رح) بود، و امام ابن الخطیب [فخر رازی] و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و به تقلید از وی اعتماد کردند. آنگاه پس از ایشان متأخران کتب فلسفه را با فن کلام در آمیختند و کتب موضوع دو علم بر ایشان مشتبه شد، چنانکه به سبب تشابه در مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می شمردند.^{۱۲}

در گفتار ابن خلدون، سه مرحلهٔ متمایز در تاریخ کلام از اشعری تا روزگار ابن خلدون می توان تشخیص داد. دورهٔ اول مرحلهٔ ورود «مقدمات عقلی» است که «ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف می گردد». بعضی از این مقدمات، مانند اثبات جوهر فرد (جزء لایتجزی) و خلاصهٔ چنانکه خواهیم دید، با مسائل طبیعی بستگی دارند. اما در این دوره متکلمان هنوز عنایت جدی به فن منطق ندارند و حتی آموختن آن را، به دلیل پیوندش با فلسفه، حرام می شمارند.

دورهٔ دوم دوران توجهٔ جدی متکلمان به منطق و فلسفه است. در این دوره متکلمان از منطق به عنوان ابزاری برای آموذن برهانها استفاده می کنند و حتی به کمک برخی از مبادی فلسفی به رد مبادی آراء متکلمان پیشین بر می خیزند. هر چند پاره ای از آراء فلاسفه راهم، به این دلیل که با اصول دین منافات دارند، رد می کنند. در نظر ابن خلدون، غزالی و فخر رازی مهمترین چهره‌های این دوره اند.

دورهٔ سوم دوران آمیزش کامل فلسفه و کلام است، و به طوری که از عبارت ابن خلدون برمی آید این دوره از پس از فخر رازی شروع شده و تا زمان او ادامه داشته است.

به نظر ولفسون، منظور ابن خلدون از اینکه در دورهٔ اول «صورت‌های ادله گاهی مطابق صنعت (منطق) نبود» این نیست که «در استدلالها از فلسفه استفاده نمی‌شد، [یا]... استدلالها... گاهی مطابق صنعت منطق نبود، [بلکه] مراد او این است که گاهی که استدلالها می‌توانست یا می‌بایست به صورت منطقی، یعنی به صورت قیاس منطقی، عرضه شود عرضه نمی‌شد.»^{۱۳} ابراهیم مذکور نیز در مقاله‌ای که دربارهٔ «منطق ارسطویی در نزد متکلمان» نوشته^{۱۴}، مسئله را به همین صورت کوچک دیده و تصویری بسیار ساده و خوشبینانه از نظر متکلمان نسبت به منطق ترسیم کرده است. هر چند عبارتی که مورد استناد ولفسون است چیزی جز این نمی‌گوید، اما از سخن ابن خلدون در جاهای دیگر مقدمه پیدا است که منظور او بسیار وسیعتر از این است. باز هم نقل عین عبارت ابن خلدون شاید بهتر از هر توضیحی منظور او را نشان دهد:

باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن [منطق] به شدت مخالفت می‌کردند... و یاد دادن و یاد گرفتن آن را ممنوع کرده بودند. منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان دانش کلام را برای یاری و کمک به عقاید ایمانی با دلیلهای و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوه آنان در این باره متکی به دلیلهای ویژه‌ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده‌اند. مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال می‌کنند، و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع می‌شمارند، و می‌گویند هر چه از حوادث تهی نباشد حادث است... آنگاه این دلیلهای را از راه فراهم آوردن قواعد و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور به منزله مقدمات آنها هستند، مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلأ، و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیتهای، و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند، و اثبات «حال» - و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم - و دیگر قواعدی که دلیلهای مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند.

آنگاه شیخ ابوالحسن [اشعری] و قاضی ابوبکر [باقلائی] و استاد ابواسحاق [اسفراینی] گفته‌اند که دلیلهای عقاید [دینی] «منعکس» است، بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود، و از این رو قاضی ابوبکر [باقلائی] معتقد است که دلایل به مثابه عقاید [اصول و قواعد دینی] هستند و نکوهش آنها به منزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی

هستند.

ولی هر گاه در [فن] منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور می‌زند، و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی، که به کلیات پنجگانه، یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است، بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل می‌دانند، و کلی و ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق گردد...

و بنابراین کلیات پنجگانه، و تعریفی که مبتنی بر آنهاست، و مقولات عشر باطل می‌شوند. همچنین عرض ذاتی نیز باطل می‌گردد. و در نتیجه آن قضایای ضروری ذاتی، که به عقیده منطقیان برهان مشروط به آنهاست، و هم علت عقلی باطل می‌شود. و خواه ناخواه کتاب برهان [در منطق] و قسمتهایی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم به بطلان می‌شود... و بجز قیاس صوری باقی نمی‌ماند. و از تعریفات منطقی فقط آنهایی باقی می‌مانند که بر افراد محدودی [از جنس خود] صدق می‌کنند، چنانکه نه از آن اعم می‌باشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند. و این نوع تعریف همان است که نحویان از آن به جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر می‌کنند. و ارکان منطق یکسره منهدم می‌گردد.

و اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم به اثبات برسانیم، بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد، چنانکه گذشت، آن وقت دلیلهایی که برای اثبات عقاید [ایمانی] آورده‌اند، محکوم به بطلان خواهد گردید. و به همین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آن همه مبالغه کرده‌اند، و این فن را، به نسبت دلایلی که به وسیله آن باطل شود، بدعت یا کفر می‌شمارند.^{۱۵}

منشأ اشتباه مذکور که مخالفت متکلمان را با منطق شایعه‌ای می‌داند که سیوطی (۸۴۹-۹۱۱) بر سر زبانها انداخته است^{۱۶} این است که منطق را به معنای محدود آن در نظر گرفته است. اما مفهومی که ابن خلدون از منطق در نظر دارد وسیع‌ترین معنی این کلمه است که همه اجزای «ارغنون» ارسطو و نیز اضافات بعدی، مانند ایساغوجی فروریوس را شامل می‌شود.^{۱۷} ابن خلدون خود تقسیمات منطق را در مقدمه برمی‌شمارد، سه کتاب نخست

(مقولات، عبارت، قیاس) را از پنج کتاب بعدی (برهان، جدل، سفسطه، خطابه، شعر) و نیز از ایساغوجی جدا می‌کند و پس از ذکر کتاب قیاس می‌گوید که بحث منطقیان درباره «صورت» به همین جا ختم می‌شود.^{۱۸} بخشی از منطق ارسطویی که متکلمان با آن مخالفتی نداشته‌اند همین بخش بوده و سخن ابن خلدون هم که در نزد متکلمان «بجز قیاس صوری باقی نمی‌ماند» ظاهراً تعبیری جز این ندارد.^{۱۹} متکلمان اشعری، با همه مخالفتشان با معتزلیان و فلاسفه، در برابر اهل حدیث و هم‌مشربان ایشان از بحث عقلی در اصول دین دفاع می‌کردند، و بسیاری از استدلال‌ات آنها از لحاظ صوری از شکل‌های قیاس ارسطویی تبعیت می‌کند یا به این شکل‌ها قابل بیان است. در واقع، اهمیت تاریخی اشعری در این است که میان روش استدلالی معتزله و مدعای اهل حدیث جمع کرده است.^{۲۰}

حتی می‌توان پا را از این فراتر نهاد و گفت که کلام، و در اینجا کلام اشعری، خود نوعی فلسفه است. اما وقتی مورّخانی چون ابن خلدون کلام و فلسفه را در برابر هم می‌نهند، منظورشان نه کلام و فلسفه به طور کلی بلکه دو جریان مشخص تاریخی است، همچنانکه وقتی از مخالفت متکلمان با منطق سخن می‌گویند منظورشان نه مطلق فن استدلال، بلکه مجموعه معارفی است که زیر عنوان منطق گردآوری شده بود و هم درباره صورت استدلال و هم درباره ماده آن بحث می‌کرد. علت اصلی مخالفت متکلمان با بخش اخیر منطق، در آمیختگی آن با اعتقادات فلسفی است که به نظر ایشان با مبانی ایمانی مغایرت داشت. از سوی دیگر، وقتی از دیدگاه ماده قیاس نگاه کنیم، استدلال‌ات متکلمان در نظر فلاسفه عمدتاً جدلی و غیر برهانی و مبانی این استدلال‌ات ظنی و غیر یقینی بود. دلیل این امر این بود که متکلمان نه تنها به مبانی فلسفی منطق ارسطویی اعتقاد نداشتند، بلکه به مبانی دیگری پایبند بودند، و به دلیل اعتقادشان به قاعده منعکس بودن دلایل کلامی - که آشکارا قاعده‌ای غیرمنطقی یا فرامنطقی است^{۲۱} - حتی پایبندی به اعتقادات دیگر را مستوجب تکفیر می‌شمردند.^{۲۲} به نظر ابن خلدون، اختلاف عمده متکلمان با فلاسفه در مسئله وجود کلیات است. فلاسفه کلیات را اموری واقعی می‌شمردند، اما متکلمان کلی را ساخته ذهن می‌شمردند، و در نظر ایشان فقط جزئیات وجود واقعی داشتند. چنانکه خواهیم دید، این مسئله با اعتقاد فلاسفه به هیولی و صورت و اعتقاد متکلمان به اجزاء لایتجزی رابطه دارد. پای این اختلاف به دایره منطق هم کشیده می‌شد: در مسئله تعریف، متکلمان تعریف بر حسب ذاتیات و جنس و فصل را قبول نداشتند و نظر ایشان در این مسئله بسیار نزدیک به نظر تجربه‌گرایان جدید بود: تعریف درست فقط از راه تجربه به دست می‌آید و بنابراین فقط بر افرادی

صدق می کند که وجود خاصیت معینی در موردشان به تجربه معلوم شده باشد، و شمولش از این بیشتر نیست.

با این حال، پیش از آغاز دوره دومی که ابن خلدون در تحوّل کلام اشعری ذکر می کند، یعنی پیش از غزالی و شهرستانی و فخر رازی، فلاسفه و متکلمان دو طایفه جدا از هم بودند که از آراء یکدیگر از راه منابع دست دوم و فرعی مطلع می شدند^{۲۳}، و نه تنها کمتر تأثیر جدی در یکدیگر می گذاشتند، بلکه مخالفتشان با یکدیگر هم چندان عمیق و آگاهانه نبود. درست است که با ظهور کسانی چون اشعری و باقلانی و جوینی، متکلمان روز به روز از ساده اندیشی اهل حدیث دورتر می شدند و فلاسفه هم بیشتر به تبعات کلامی آراء خود پی می بردند، اما تا وقتی که این دو طایفه رودرروی یکدیگر قرار نگرفتند، میزان اختلاف ایشان در مقدمات و مبادی و تعارض آراء آنها در مسائل خاص، درست معلوم نبود.

غزالی، که در دوران رواج بددینیها و بدعتها و با احساس نیازی که نیمی عقیدتی و فکری و نیمی اجتماعی و سیاسی بود، کمر به احیاء علوم دین بسته بود، دریافت که باید با سلاح فلاسفه به جنگ آنها رفت. او هشیارتر از آن بود که به نارسایی براهین متکلمان واقف نباشد؛ در نظر او آراء متکلمان بر مقدمات ظنی و مشهورات مبتنی بود، و بنا بر این معرفت یقینی از آن حاصل نمی آمد.^{۲۴} گذشته از این، اگر بنا بود که با فلسفه در میدان فلسفه مصاف داده شود، باید سلاح اصلی آن، یعنی منطق، پذیرفته می شد. پس هم باید آن اعتقادات متکلمین که تاب انتقادات فلسفی و منطقی را نمی آورد کنار نهاده می شد و هم باید از فلسفه آنچه - به نظر غزالی - با دین ناسازگاری نداشت حفظ می شد. در تهافت الفلاسفه، غزالی هر چند در پی دفاع از شرع است، اما فلاسفه را به محکمه عقل می کشاند و به روش خود ایشان بر آنان می تازد.^{۲۵}

فتوای غزالی به جواز استفاده از منطق و بخشهایی از فلسفه، سر آغاز دوره دوم در روابط میان فلسفه و کلام اشعری است. ابن خلدون درباره این دوره می نویسد:

ولی متأخران از دوران غزالی به بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند، و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمی آید، و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیتهای طبیعی و کلیات آن در خارج پذیرفتند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد، هر چند منافای برخی از دلایل آنهاست. بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال می کردند، مانند نفی جوهر فرد و خلأ و بقای عرضها و جز آن، و به جای

دلایلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر می‌گزینند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح می‌کردند. و به هیچ‌رو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود. و این نظریه امام [= فخر رازی] و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی می‌کنند.^{۲۶}

البته از این گفته موجز ابن خلدون نمی‌توان انتظار داشت که تاریخ این دوره انتقالی و بحرانی را بدقت و بتفصیل بیان می‌کند. آنچه ابن خلدون در اینجا می‌گوید، یکسببه حاصل نشد. هر چند غزالی شخصاً ابا داشت که در استدلالهای کلامی خود از مفهوم جوهر فرد استفاده کند و این مفهوم را از لحاظ فلسفی بی‌اشکال نمی‌دید^{۲۷}، اما رواج و همه‌گیر شدن اعتقاداتی چون «نفی جوهر فرد و خلأ» در میان متکلمان بسیار پس از غزالی روی داده، و نوسان فخر رازی در میان اثبات این معانی و نفی آن بخوبی نشان می‌دهد که برای متکلمان رها کردن این مفاهیم چقدر دشوار بوده است. و بعداً خواهیم دید که فخر رازی در مجموع در این مسائل به نظر متکلمان متمایل تر بوده است تا به نظر فلاسفه. همچنین، اعتقاد به «وجود ماهیتهای طبیعی و کلیات آن در خارج» را هم نمی‌توان بدون قید و شرط به کسانی چون فخر رازی نسبت داد. با همه استفاده فخر رازی از روشها و مبادی منطقیان، بسیاری از نتیجه‌گیریهای فلسفی او - چنانکه خواهیم دید - با این سخن ابن خلدون سازگار نیست. بویژه که قبول منطق از جانب متکلمان، چنانکه ابن خلدون خود می‌گوید، با کاستی گرفتن توجه به جنبه «مادی» آن و تأکید بر جنبه «صوری» همراه بوده است:

آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند، و به مبحث کلیات خمس ثمره آن را ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حد و رسم هاست، و این مسائل را از کتاب برهان بدین کتاب انتقال دادند، و کتاب مقولات را حذف کردند. زیرا نظر منطقی درباره آنها عَرَضی است نه ذاتی، و به کتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هر چند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی] مسائل یاد کرده به سبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست. سپس درباره قیاس از حیث إنتاج آن برای مطالب به طور عموم به بحث پرداختند، نه بر حسب ماده آن. بلکه بحث درباره ماده آن را، که عبارت از کتب پنجگانه برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند...

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و به طور جامع گفتگو کردند و آنچنان به منطق می‌نگریستند که فن مستقلی است، نه از

این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست... و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین ابن خطیب بود... و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گویی هیچ وجود نداشته است، و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتیجه و فایده منطق است، چنانکه گفتیم.^{۲۸}

این دوران به دوران سوم در تحول کلام می‌پیوندد که در آن مبادی خاص کلامی فراموش می‌شوند و فلسفه و کلام به صورتی در هم می‌آمیزند که به گفته ابن خلدون «در نزد متأخران دو طریقه با هم در آمیخته و مسائل کلام با مسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب علم کلام چیزی به دست نمی‌آورد.» در این بررسی کوتاه از تاریخ کلام اشعری که به کمک اقوال ابن خلدون انجام شد، نقش فخررازی در تحول کلام از صورت ابتدایی آن به صورت فلسفی اخیر، به خوبی پیداست. و شهادت ابن خلدون، که دو قرن پس از فخررازی و در غرب اسلامی می‌زیسته، گواه روشنی بر تأثیر عمیق او در آمیزش فلسفه و کلام است. صاحب نظران جدید هم به این نقش فخررازی توجه داشته‌اند. مثلاً پل کراوس می‌گوید که «در نزد او فلسفه و کلام در يك نظام افلاطونی با هم آشتی می‌یابند، که مآلاً بر تعبیری از کتاب تیمائوس [افلاطون] مبتنی است.»^{۲۹} ابراهیم مذکور او را «تصویری کامل از غزالی، اما شاید با عمقی کمتر»^{۳۰} می‌داند و پیتزرمی می‌گوید که فخررازی «یکتنه آنچه را غزالی [در نفی فلسفه] رشته بود، پنبه کرد.»^{۳۱} در هر يك از این سه نظر، با وجود اختلافی که دارند، حقیقتی هست. فخر رازی، مانند غزالی، می‌کوشد تا به روش فیلسوفان مدعای متکلمان را ثابت کند. اما به خلاف غزالی فلسفه را به خوب و بد تقسیم نمی‌کند، بلکه به همه مسائل فلسفه مشایی می‌پردازد. در عین حال، در آثار دوران اخیر زندگیش، و به ویژه در شرح *عیون الحکمة*، عقایدی را می‌پذیرد که کاملاً غیر ارسطویی اند و بعضی از این عقاید را ملهم از آراء افلاطون می‌داند. هر چند منابع فکری او محدود به افلاطون نیست. اما آرائی که می‌پذیرد به نوعی با نظام فکری او، که اصولش همان اصول فکری متکلمان اشعری است، سازگاری دارد. او به خلاف غزالی به آسانی از اعتقاداتی چون جزء لایتجزی دست نمی‌شوید، اما به خلاف متکلمان اولیه این اعتقاد را به مرتبه يك اصل مستحکم فلسفی برمی‌کشد. و بالأخره، شاید هیچ متکلمی، تا زمان او، این همه به مسائل فلسفی و جرح و تعدیل آراء فیلسوفان نپرداخته باشد. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که فخر رازی، با اینکه ابن خلدون او را همواره در ردیف غزالی و در دوره دوم تحول کلام اشعری می‌آورد، به هیچ يك از سه دوره تقسیم‌بندی ابن خلدون تعلق ندارد، بلکه

در وجود او مشخصاتی از هر يك از این سه دوره دیده می شود. از جهت تعلق خاطر شدیدش به مسائلی چون اثبات جزء لایتجزی به متکلمان دوره اول شباهت دارد، از لحاظ استفاده از روش فلسفی در کلام شبیه متکلمان دوره دوم است، و از لحاظ اینکه در بسیاری از آثارش کاملاً فیلسوفانه سخن می گوید، پیشاهنگ متکلمان دوره سوم محسوب می شود.

بحث در این پاره که کدام يك از این سه جنبه فخر رازی واقعی را بهتر نشان می دهد، به نظر ما کاری حاصلی است، همچنین اعتقاد به ادوار مختلف فکری در زندگی او هم مشکل را حل نمی کند. زُرکان که در کتابش درباره فخر رازی، در زندگی فکری او به تحوّل از فلسفه به کلام و از کلام به بینش قرآنی قائل شده است، خود اذعان دارد که این سه دوره به کلتی از هم جدا نیستند: نه دوره «فلسفی» فعالیت علمی فخر رازی از آراء کلامی خالی است و نه دوره «قرآنی» آن از آراء فلسفی.^{۳۲}

با این حال ما به خود حق می دهیم که فخر رازی را در درجه اول متکلم بدانیم، زیرا خصوصیت عمده آثار فلسفی محض او در پی ریزی يك نظام فلسفی از نوع فلسفه ابن سینا، یا تکمیل و اصلاح آن، نیست، بلکه در ایراد شك در فلسفه مشایی است، و از این بابت لقب «امام المشککین» واقعاً برانده اوست. اما آنجا که آراء متکلمان را، یا آرائی را که به اثبات مدّعی متکلمان مدد می رساند، مطرح می کند دیگر به چون و چرا کردن اکتفا نمی کند. به عبارت دیگر، او آنجا که به عنوان فیلسوف سخن می گوید بیشتر در مقام ردّ است و آنجا که به عنوان متکلم سخن می گوید در مقام اثبات. حتی وقتی يك نظر فلسفی را ردّ می کند هدفش اثبات يك مدّعی کلامی، یا دست کم يك مدّعی فلسفی غیر مشایی، است، و این نکته را ضمن بحثهای بعدی خواهیم دید.

اما این نظر در صورتی درست است که مفهوم فلسفه را به همان معنایی که در سنت فلسفه مشایی اسلامی داشته، یعنی چیزی از نوع فلسفه ارسطویی - نوافلاطونی فارابی و ابن سینا، محدود بدانیم. در غیر این صورت، می توانیم بگوییم که فخر رازی يك فیلسوف تمام عیار است، منتهی فلسفه اش ارسطویی یا نوافلاطونی نیست. نوشته های فخر رازی، و به خصوص آثاری که آراء شخصی او را بیشتر در بردارند، اگر از زوائد فراوانی که در آنها هست پیراسته شوند، به خوبی نشان می دهند که يك نظام فلسفی که بر پایه مقدمات متکلمان بنا شود چگونه نظامی خواهد بود.

ما در این مقاله سعی می کنیم این مسئله را با بیان نظر فخر رازی درباره چند مسئله مهمّ طبیعی روشن کنیم. غرض ما گردآوری آراء پراکنده فخر رازی درباره این مسائل نیست، این

کارر از رکان به خوبی انجام داده، هر چند کار او نقائصی هم دارد و ما در جای خود به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. ما در این مقاله چون درصدد بیان نظام طبیعی فخر رازی هستیم ناگزیر باید از میان مجموعه آرائی که در آثار او آمده است انتخابی بکنیم. معیار ما در این انتخاب سازگاری این آراء با یکدیگر است. به خصوص به آنچه فخر رازی صرفاً در مقام الزام خصم بیان کرده نمی پردازیم. عمده تکیه ما هم بر کتاب شرح عبون الحکمة است، زیرا اولاً این کتاب یکی از آخرین آثار فخر رازی است، و بنابراین دور نیست که آرائی که در آن بیان شده حاصل نهایی تفکرات او باشد، ثانیاً او در این کتاب گذشته از اینکه به توضیح و تفسیر سخن شیخ الرئیس می پردازد، در صدد رد آراء او هم برمی آید و در این مقام عقاید خاص خود را هم به تفصیل بیان می کند. ثالثاً این کتاب از آثار ناشناخته اوست و بنابراین کمترین فایده ای که شاید از این مقاله عاید شود آشنایی با بخشی از این کتاب است. البته ما برای توضیح و تبیین نظر فخر رازی از آثار دیگر او و نوشته های دیگر هم استفاده خواهیم کرد. نکته آخر اینکه دیدگاه ما در این مقاله تاریخی است، بنابراین بیشتر به توضیح سخن فخر رازی (و دیگران) توجه داریم تا به اثبات و رد آن.

۲. آراء فخر رازی در مبادی طبیعیات

۱.۲ اهمیت بحث در مبادی طبیعیات از لحاظ تاریخ علم

در این مقاله ما به بحث درباره چهار مسئله و بیان نظر فخر رازی درباره آنها می پردازیم:

(۱) جسم؛ (۲) مکان؛ (۳) زمان؛ (۴) حرکت.

این مسائل در مرز میان علم و فلسفه قرار دارند، و بنابراین تحقیق درباره آنها هم از لحاظ تاریخ علم و هم از لحاظ تاریخ فلسفه اهمیت دارد. در اینجا باید توضیحی درباره اهمیت این مسائل از لحاظ تاریخ علم داده شود.

بسیاری از مورخان علم تحولی را که در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپا رخ داد، و «انقلاب علمی» نام گرفته است، تحولی از جهل مطلق به علم محض دانسته اند. این معنی شاید به بهترین وجه در شعر آن شاعر انگلیسی بیان شده باشد که «طبیعت و قوانین طبیعت در تاریکی مطلق بود، خداوند فرمود نیوتون باشد، و همه جا روشن شد.» بنیان این تصور ساده-اندیشانه را تحقیقات اخیر مورخان علم و فلسفه سست کرده است، و معلوم شده است که انقلاب علمی را نمی توان به معنی روی آوردن به آزمایش و مشاهده و اعراض از تفکرات نظری دانست، بلکه در انقلاب علمی در واقع يك فلسفه طبیعی به جای يك فلسفه طبیعی دیگر

نشست. و بزرگان این انقلاب - کسانی چون گالیله و کپلر و دکارت و نیوتون - با همه تفاوت‌هایی که با هم دارند، در مجموع روش جدیدی را در بحث از طبیعت عرضه کردند. این روش جدید، به صورتی که سرانجام در کتاب اصول نیوتون ظاهر شد، بر چند اصل استوار بود:

۱) اعتقاد به اتمیسم و وجود خلأ. جهان مادی از ذرات تجزیه ناپذیری ساخته شده است که در خلأ نامتناهی، بر طبق قوانین معینی حرکت می‌کنند. فضا فی نفسه تهی است و بر اجسام مقدم است. این فضای مطلق «متجانس» است و هیچ ناحیه‌اش با هیچ ناحیه دیگری فرق ندارد. امتداد هندسی صرف است، بی آنکه با خاصیت فیزیکی معینی همراه باشد.

۲) اعتقاد به زمان مطلق. یک زمان مطلق وجود دارد که مستقل از حرکت و مقدم بر آن است و همه حرکات نسبت به آن سنجیده می‌شوند.

۳) تصور مکانیکی از حرکت. حرکت معنایی جز جابجایی ذرات (اتمها) در فضا ندارد. همه تغییرات دیگر باید مآلاً به حرکت مکانیکی تأویل و تحویل شوند.

البته بنیانگذاران علم جدید در پذیرش همه این عقاید متفق القول نبودند. مثلاً دکارت، که معمولاً بنیانگذار فلسفه مکانیستی شمرده می‌شود، خلأ را ممتنع می‌شمرد. همه این اصول، ذاتاً فلسفی‌اند، اما چیزی که باعث شد علم جدیدی که پایه‌اش بر این اصول بود در بررسی پدیده‌های طبیعی بسیار موفق باشد، دو اصل دیگر است که می‌توان به صورت زیر بیانشان کرد:

۴) مبتنی بودن علم بر مشاهده و تجربه. خواص اشیاء را باید از راه مشاهده، و به ویژه نوعی مشاهده هدایت شده که با تغییر عوامل مؤثر در یک پدیده همراه است و آزمایش نام دارد، به دست آورد.

۵) لزوم استفاده از ریاضیات در بررسی طبیعت. نتایج مشاهدات و تجارب باید در قالب روابط ریاضی بیان شود. ریاضیات مناسبترین زبانی است که در بررسی طبیعت می‌توان به کار برد. «کتاب طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده است.» این ریاضیات خود چیز تازه‌ای بود. اساس حساب دیفرانسیل و انتگرال که به دست نیوتون و لایب نیتس پی‌ریزی شد این بود که فضا مرکب از نقاط و زمان و حرکت مرکب از آنات است. این اعتقاد را می‌توان به صورت یک اصل دیگر بیان کرد:

۶) اعتقاد به وجود بینهایت کوچک بالفعل. هر کمیت متصلی مجموع بینهایت جزء «بینهایت کوچک» است، و بررسی این کمیات مآلاً به بررسی این اجزاء منتهی می‌شود.

نکته مهم از لحاظ تاریخ علم این است که هیچ يك از این اصول به کلی تازه نبود. این اصول، به صورتی خام تر و ساده تر، در یونان قدیم بیان شده بود. اتمیسم یونانی بر پذیرش خلأ و اتمها استوار بود، و ریاضیات فیثاغورسی در پی آن بود که کمیات متصل را به نحوی به کمیات منفصل (اعداد) تبدیل و تأویل کند، براهینی مانند پارادوکس آشیل و لاک پشت (و عموم پارادوکسهای منسوب به زنون) دلالت دارند که برخی از متفکران یونانی حرکت را مرکب از اجزاء می دانسته اند، و برخی از مورخان علم و فلسفه، فلسفه عددی فیثاغورسی را هم مستلزم نوعی اتمیسم شمرده اند، و حتی جهان شناسی افلاطون را در تیمائوس، کوششی برای جمع میان اتمیسم و ریاضیات دانسته اند.

اما پاره ای تحولات، بتفکر انانی باعث شد که این آراء رو به افول بنهد. از این تحولات، برخی علمی بود و بعضی فلسفی. کشف کمیت‌های نامتوافق (یا به اصطلاح امروزی: کمیات اصم) نشان داد که هر طولی را نمی توان مضرب صحیحی از يك طول کوچکتر دانست، و هر قدر هم واحد اندازه گیری را کوچک انتخاب کنیم، باز هم طولهایی وجود دارند که بر حسب این واحد قابل اندازه گیری نیستند. بدین طریق مرز گذرناپذیری میان کمیات متصل (اعداد) و منفصل (مقادیر) به وجود می آید. کمیات متصل (مثل بعد و زمان) کمیاتی هستند که کوچکترین جزء ندارند. پس خط را نمی توان مجموعه ای از نقاط و سطح را مجموعه ای از خطوط و زمان را مجموعه ای از آنات و حرکت را مجموعه ای از حرکات لحظه ای فرض کرد.

اما تحول مهمتر، ظهور فلسفه ارسطو بود که با نقد کوبنده ای از آراء اتمیستها و فیثاغوریان و نیز اغلب فیلسوفان «طبیعت شناس» پیش از سقراط، همراه بود. ارسطو ترکیب اجسام از اجزاء لایتجزی را رد کرد و جسم را ذاتاً پیوسته دانست، همچنین خلأ را منکر شد، و نیز هر گونه بینهایت بالفعل - چه بینهایت کوچک و چه بینهایت بزرگ - را رد کرد. برخی از مورخان علم و فلسفه به ناسازگاری ذاتی علم ارسطویی با علم جدید اشاره کرده اند، و روی آوردن بنیانگذاران علم جدید را به مفاهیم غیر ارسطویی نه يك تصادف تاریخی بلکه ضرورت ذاتی علم جدید دانسته اند. پرسشی که در اینجا طرح می شود این است که در عالم اسلام نیز متکلمان صراحتاً، و به خصوص در طبیعیات، به آرای غیر ارسطویی معتقد بوده اند. اگر متکلمان می خواستند بر پایه این آراء يك فلسفه طبیعی بنا کنند، تا چه اندازه از فلسفه ارسطویی دور می شد و تا چه اندازه، دست کم از لحاظ مهبانی و روش، با علم جدید نزدیکی می داشت؟ این پرسش پرسشی دیگر و مهمتر را هم در پی دارد: چرا علم

جدید در میان مسلمانان به وجود نیامد؟

ما به هیچ وجه ادعا نمی‌کنیم که در این مقاله بتوانیم به این دو پرسش پاسخ کامل دهیم، اما سعی می‌کنیم از طریق بررسی آراء فخر رازی، تا حدودی به پرسش اول پاسخ دهیم، تا شاید زمینه برای طرح درست پرسش دوم، که تاکنون بیشتر به عنوان پرسشی اجتماعی و سیاسی طرح شده، فراهم شود.

۲.۲ جسم

۱.۲.۲ نظریه جزء لایتجزی و أعراض

ابن خلدون درباره تفاوت وجهه نظر فیلسوفان و متکلمان در مسائل طبیعی چنین می‌نویسد: ... متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش، برای اثبات وجود باری و صفات او به کائنات و احوال آن استدلال می‌کردند، و استدلال ایشان اغلب چنین بوده و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعیات درباره جسم طبیعی می‌اندیشید که قسمتی از این کائنات است، ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود، چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون می‌نگرد و متکلم در آن از این حیث می‌اندیشد که بر فاعل دلالت می‌کند.^{۳۳}

گفته ابن خلدون نشان می‌دهد که هر چند فیلسوفان و متکلمان هر دو درباره جسم سخن می‌گویند، اما هدفهای متفاوتی دارند: هدف فیلسوفان تأسیس علمی درباره اجسام است، اما متکلمان چنین قصدی ندارند، و ورود آنها در بحث درباره جسم و خواص آن صرفاً برای اثبات نیاز عالم به خالق است.

متکلمان اشعری دو وظیفه مهم برای خود می‌شناختند: یکی اینکه در برابر طبیعیت و دهریان وجود خداوند را ثابت کنند، و دیگر آنکه در برابر اهل تشبیه و تجسیم تغایر او را با مخلوقات مسلم سازند. در این کار ایشان به دو مبنا متوسل می‌شدند که در حوزه بحث ما قرار می‌گیرد: نظریه «اجزاء لایتجزی و أعراض» که عمدتاً منظور اول را برآورده می‌ساخت و اصل «تمائل اجسام» که مقصود دوم را.

قبلاً از ابن خلدون نقل کردیم که باقلانی «اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به عرض نمی‌باشد و در دو زمان باقی نمی‌ماند» را جزء مقدماتی قرار داد که «ادله و افکار و نظریات کلامی بر آنها متوقف است»، و در واقع به دلیل اعتقاد به منعکس بودن ادله کلامی، این مقدمات را به مرتبه اعتقادات دینی برکشید. با این حال، نظریه جزء لایتجزی و أعراض

ساخته دست باقلانی نبود، بلکه اولین بار در قرون دوم و سوم هجری و از طریق متکلمان معتزلی به علم کلام راه یافت. قدیمی ترین منبعی که آراء معتزلیان را در این باره گرد آورده کتاب مقالات الاسلامیین اشعری است که فصل جداگانه‌ای را به این آراء اختصاص داده است. هر چند به دلیل تشستی که در این اقوال دیده می شود هر گونه نتیجه گیری قاطع در این باره دشوار است، اما از میان این آراء متشست چند نظر کلی را می توان استخراج کرد:

(۱) جسم بالفعل مرکب از اجزاء کوچکی است (اجزاء لایتجزئی یا جواهر فرد) که شمار آنها بالفعل و بالقوه متناهی است. این نظر با نظر نظام، که جسم را بالفعل مرکب از اجزاء صغار نامتناهی می داند، و نظر فلاسفه، که برای تجزیه جسم بالقوه حدی قائل نیستند، معارض است.

(۲) آنچه در جهان مادی وجود دارد عبارت است از اجزاء لایتجزئی، اجسام، و اعراض، و لاغیر.

(۳) اجزاء لایتجزئی خود جسم نیستند، بلکه از «تالیف» و ترکیب آنها جسم حاصل می شود.

(۴) هر جسمی جوهر است، اما هر جوهری جسم نیست. زیرا جسم چیزی است که طول و عرض و عمق داشته باشد، و اجزاء لایتجزئی، در عین جوهر بودن، چنین نیستند. این قولی است که دست کم ابوالهذیل علاف و معمر و جُبَّایی بدان معتقد بوده اند.^{۳۴}

هنوز درست معلوم نیست که متکلمان معتزلی به این آراء از چه طریق وقوف یافته اند و از این تفصیل چه منظوری داشته اند. اما چند نکته تقریباً مسلم است. نخست اینکه این نظریه بی شك ارسطویی نیست، بلکه با نظریه ارسطو درباره ترکیب جسم از «ماده و صورت» مابینت دارد، و نیز با نظر ارسطو درباره پیوسته بودن جسم و محال بودن خلأ متعارض است. متکلمان، از جهت این نظریات، به احتمال زیاد تحت تأثیر اندیشه های فیلسوفان پیش از سقراط و شاید هم تحت تأثیر مکاتبی در فلسفه هندی بوده اند.^{۳۵} دیگر آنکه هر چند در آراء متکلمان نخستین گرایشی به توضیح نحوه ساخته شدن اجسام از اجزاء لایتجزئی دیده می شود - و مثلاً در این باره بحث می کنند که برای ساخته شدن جسم، آیا شش جزء کافی است یا هشت جزء یا سی و شش جزء^{۳۶} - و از این نظر نوعی شباهت میان آراء آنها و تأملات طبیعی افلاطون در تیمائوس، و نیز اندیشه های فلاسفه اتمیست یونان، وجود دارد، اما این بحثهای «طبیعی» بعدها فراموش می شوند و نظریه جزء لایتجزئی و اعراض به صورت يك نظریه کلامی محض درمی آید، و اجزاء لایتجزئی و اعراض، در دست متکلمان اشعری، کلید گشودن مشکلات

کلامی می شود.

این نظریه، به اعتبار اخیر، ساخته باقلانی و متکلمان پس از اوست، و همان نظریه‌ای است که به دست فخر رازی رسیده است. ابن میمون در *دلالة الحائرين* فصلی را به رد آراء متکلمان اختصاص داده و در آنجا خلاصه اقوال متکلمان را در این باره آورده است. چون ابن میمون از میان منابع موجود از همه به روزگار فخر رازی نزدیکتر است، شاید گزارش او از این نظریه به آنچه فخر رازی در دست داشته نزدیک باشد.^{۳۷}

به گفته ابن میمون، متکلمان (یعنی متکلمان اشعری) اعتقاد داشتند که:

۱) جهان به طور کلی از اجزاء لایتجزایی ساخته شده که در عین حال که دارای اندازه (کم) نیستند همه متشابه و متجانس اند. اجسام از «ائتلاف» این اجزاء به وجود می آیند، و بر اثر تجزیه و تفکیک آنها از بین می روند. هر چند متکلمان، به گفته ابن میمون ابا دارند که اصطلاحات ارسطویی «کون» و «فساد» را در این باره به کار برند، و به جای آنها از انحاء مختلف «کون» سخن می گویند.

۲) زمان نیز از اجزاء لایتجزایی ساخته شده است. به نظر ابن میمون، متکلمان این نظر را از سخن ارسطو در طبیعیات استنباط کرده اند که زمان و مکان و حرکت را مفاهیم متضایف می داند و به «نوعی تناظر میان آنها» قابل است و به نظر او وقتی بگوئیم که جسم از اجزاء لایتجزایی ساخته شده، باید زمان را هم از اجزایی که متناظر با اجزاء جسم اند، مرکب بدانیم.

۳) حرکت نیز ناپیوسته و مرکب از اجزاء لایتجزایی است، زیرا متکلمان حرکت را به انتقال هر اتم جسم از مکانی به مکان دیگر تعریف می کردند، و چون مکان را هم مانند زمان ناپیوسته می دانستند، حرکت هم در نظر ایشان ناپیوسته (اتمی) بود.

۴) نتیجه طبیعی نظریه متکلمان درباره حرکت اعتقاد ایشان به وجود خلأ است. زیرا به نظر متکلمان تداخل اجسام با اجزاء لایتجزایی محال است، و بنابراین حرکت، که شرط لازم برای ائتلاف و تجزیه اتمها (یا «کون» و «فساد» اجسام) است، بدون وجود خلأ، یعنی فضای تهیی که اجزاء لایتجزایی در آن حرکت کنند، صورت پذیر نیست.

۵) بجز اجزاء لایتجزایی و اجسام، اعراض هم وجود دارند. اعراض عبارتند از «معانی» ای که به جوهر اضافه می شوند و ضرورتاً با جسم همراه اند. اعراض به تك تك اجزاء يك جسم عارض می شوند، مثلاً وقتی می گوئیم که جسمی سفید است یعنی تك تك اجزاء لایتجزایی آن دارای عرض سفیدی اند. متکلمان می گفتند که جوهر هیچ گاه از اعراض مثبت یا منفی عاری نیست، مثلاً هر جزئی یا دارای عرض حیات است و یا دارای عرض مرگ، یا

دارای عرض حرکت است و یا دارای عرض سکون، یا دارای عرض «ائتلاف» است و یا دارای ضد آن...^{۲۸}

۶) به دلیل ناپیوسته بودن ساختمان زمان، اعراض دو لحظه نمی‌یابند. وقتی خداوند جزئی را می‌آفریند، عرضی از نوع خاص (مثلاً رنگ قرمز) را هم در آن می‌آفریند. اما چون اعراض ذاتاً فانی اند، این عرض همراه این لحظه از بین می‌رود، و اگر اراده خداوند تعلق بگیرد که آن جسم به رنگ قرمز بماند، عرض دیگری از همان نوع در آن خلق می‌کند. ۷) حتی جوهرها (اجزاء لایتجزی و اجسام ساخته شده از آنها) هم، به خودی خود، پایدار نیستند. اگر پایدار می‌مانند بدین دلیل است که خداوند عرضی به نام «بقا» در آنها می‌آفریند. اما بقا هم، چون عرض است، پایدار نیست؛ بنابراین باید بقای دومی در آن بقای اول آفریده شود. چون «عرض نمی‌تواند قائم به عرض باشد»^{۳۹}، این کار ناممکن است، و بنابراین خداوند باید در هر لحظه و همیشه مستقیماً در کار آفرینش و نگهداری جهان باشد.

این مهمترین فایده کلامی است که از نظریه اجزاء لایتجزی و اعراض عاید متکلمان می‌شود. آنچه اجسام را باقی نگاه می‌دارد طبایع خاص یا ماهیات ویژه آنها نیست، بلکه اراده مستقیم الهی است. بدین طریق جهان مادی از هر گونه عاملی که حال در آن باشد و سبب بقاء آن شود، عاری می‌شود. همچنین هر گونه واسطه در میان خداوند و عالم از بین می‌رود، و خداوند مستقیماً و در هر لحظه جهان را، یعنی مجموعه اجزاء لایتجزی و اعراض آنها را، نابود می‌کند و از نو می‌آفریند.

این نظریه با فلسفه مشایی اسلامی از جهات گوناگون تعارض داشت. اولاً پایه‌اش بر نوعی اتمیسم بود و فلسفه مشایی، از همان زمان ارسطو، بنای خود را بر نفی هر گونه اتمیسم نهاده بود، و فلاسفه اسلامی نیز از این لحاظ تابع ارسطو بودند. (همچنین است اعتقاد به خلأ که در نظر ارسطو و پیروان او اعتقادی باطل محسوب می‌شد.) ثانیاً با نظریه نوافلاطونی فیض و قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد، که به وجود نوعی سلسله مراتب طولی در عمل الهی در جهان قائل است، منافات داشت.

ما در اینجا کاری با این جنبه دوم نداریم، هر چند فخر رازی در مواضع متعدد به بحث در آن پرداخته و سعی کرده است با استدلالاتی فیلسوفانه آن را رد کند، و همین نشان می‌دهد که تا چه اندازه به اهمیت این قاعده و توابع آن در ساختمان فلسفه اسلامی واقف است. اما بحث در این باره ما را از مسائل «طبیعی» دور خواهد کرد.

فخر رازی در مسئله جزء لایتجزی و اعراض چیز تازه‌ای از خود نیاورده است. در آثار

مختلف خود او گاهی این مفهوم را رد کرده^{۴۰} و گاهی در آن قائل به توقف شده، اما در بیشتر موارد در اثبات آن کوشیده است.^{۴۱} دلایل او در اثبات جزء لایتجزی همان دلایل معروف متکلمین است و از این نظر کار او چندان تازگی ندارد.^{۴۲} وی در المحصل، همچنانکه در بسیاری از آثار دیگرش، دلایل اثبات جزء لایتجزی را به تفصیل آورده است. یکی از این دلایل پارادوکس معروف آشیل و لاک پشت است. برهان دیگر استدلال به وجود نقطه تماس است: خط و دایره در يك نقطه بر هم مماس می شوند و این نقطه نمی تواند «معدوم محض» باشد، و یقیناً هم غیر قابل تقسیم است، زیرا اگر قسمت پذیر باشد دیگر «حد» (طرف) خط محسوب نخواهد شد، و در این صورت یا خط و دایره با هم متقاطع خواهند بود و یا دایره به چند ضلعی تبدیل خواهد شد. در دلیل سوم پیوستگی مسئله جزء لایتجزی با مسئله حرکت آشکار می شود. این دلیل بدین صورت است: حرکت در زمان حال وجود دارد، زیرا اگر در حال وجود نداشته باشد نمی تواند گذشته و آینده باشد. زیرا گذشته چیزی است که [زمانی] در حال وجود داشته است و آینده هم چیزی است که انتظار داریم موجود شود. و چیزی که حضورش محال باشد، نمی تواند گذشته یا آینده شود. اما این امر حاضر تقسیم ناپذیر است، زیرا اگر تقسیم پذیر باشد اجزائی از آن قبل از اجزای دیگرش واقع می شوند [و این محال است]، پس جزئی از حرکت که در زمان حال موجود است تقسیم ناپذیر است، و وقتی این جزء از بین برود جزء دیگری به وجود می آید که آن هم تقسیم ناپذیر است. پس حرکت مرکب از «اموری» است که هر يك از آنها تقسیم ناپذیر است. اکنون می گوئیم مسافتی که در هر يك از این اجزاء تقسیم ناپذیر پیموده می شود یا تقسیم پذیر است و یا تقسیم ناپذیر. اگر تقسیم پذیر باشد در این صورت حرکتی که برای پیمودن نصف آن لازم است نصف حرکتی خواهند بود که برای پیمودن تمام آن لازم است، و این خلاف فرض است. پس تقسیم ناپذیر است و این جزء تقسیم ناپذیر [از مسافت] همان جوهر فرد است.^{۴۳}

می بینیم که در این استدلال بحث بیش از آنکه بر سر وجود اتمهای مادی باشد، بر سر کمیات متصل (حرکت، زمان، مکان) و وجود بینهایت کوچک بالفعل است، و این بحث در واقع بیش از آنکه به فلسفه طبیعی بستگی داشته باشد به فلسفه ریاضیات متعلق است. به همین دلیل خواجه طوسی در تلخیص المحصل در جواب دلیل اخیر فخر رازی، مسئله را بدین صورت طرح می کند که «آیا فصل مشترك مقادیر جزء آنها محسوب می شود یا نه؟» و خود به این پرسش جواب منفی می دهد. بدین معنی که مثلاً فصل مشترك دو خط خود از جنس خط نیست، و همچنین است حال که فصل مشترك دو زمان (گذشته و آینده) است. به

همین دلیل است که خواجه طوسی در ردّ دلیل فخر رازی می گوید:
حرکت یا در گذشته وجود دارد یا در آینده، اما حال پایان گذشته و آغاز آینده است
و خود زمان نیست. و آنچه زمان نباشد حرکت در آن نیست، زیرا هر حرکتی در
زمان است.^{۲۴}

فخر رازی و خواجه طوسی هر دو توجّه دارند که در اینجا بحث از وجود «جزء لایتجزی»
فراتر می رود، و با مسئله حرکت و زمان پیوند می یابد. قبلاً از ابن میمون نقل کردیم که
متکلمان، با الهام از ارسطو، به رابطه سه مسئله زمان و مکان و حرکت توجّه داشته اند. فخر
رازی این مطلب را در *المطالب العالیة*، که ظاهراً آخرین کتاب اوست، تصریح می کند:
زمان و حرکت و مسافت سه امر متطابق اند، و اگر مرکب بودن یکی از آنها از امور
تقسیم ناپذیر ثابت شود، وجود این خصوصیت در دوتای دیگر هم ثابت خواهد
شد.^{۲۵}

در *المحصل* که از کتب کلامی - فلسفی فخر رازی است، وی با استدلالی که یاد کردیم
می خواهد وجود جوهر فرد را با تحلیل حرکت ثابت کند، اما در شرح *عیون الحکمة* که اثری
فلسفی است، تعریفی از حرکت به دست می دهد که متوقف بر قبول جوهر فرد است. این
تعریف را بعداً خواهیم دید.

ممکن است گفته شود که به فرض اینکه وجود جوهر فرد از راه برهان ثابت شود، با این
حال تصور این مفهوم بسیار دشوار و حتی ناممکن است. در اینجا فخر رازی سلاخی را که
فلاسفه در چنین مواقعی به دست می گیرند بر ضدّ خود ایشان به کار می برد. یکی از چیزهایی
که در فلسفه قدیم از راه «دلیل» ثابت می شود، تناهی ابعاد است، به این معنی که بعد بینهایت
بالفعل در جهان وجود ندارد. اما این هم از آن چیزهایی است که تصورش برای انسان
ناممکن است، زیرا تصور ابتدایی انسان گواهی می دهد که هر طولی را می توانیم به هر اندازه
که بخواهیم امتداد دهیم. ابن سینا در نجات برای پاسخ به این اشکال می گوید که در اینجا
قوه و هم انسان را به اشتباه می اندازد. وهم این تصور را در انسان ایجاد می کند که هر مَلْئی باید
به مَلْئی دیگر یا به خلاّ منتهی شود، اما «عقل» ثابت می کند که چنین نیست.^{۲۶} و ابن میمون نیز
در *دلالة الحائرین* متکلمان را متهم می کند که فرق میان عقل و وهم را نمی شناسند و گمان
می کنند که هر چه به حکم قوه و هم ممکن باشد عقل هم باید به امکان آن حکم کند.^{۲۷} فخر
رازی در شرح *عیون الحکمة* همین استدلال را در مورد تقسیم پذیری بالقوه جسم به کار
می برد. وی تقسیم پذیری بالقوه را تقسیم وهمی نام می دهد.^{۲۸} ترجمه عبارت او چنین است:

جواب دلایلی که بر تقسیم پذیری جسم تا بینهایت ذکر کرده اند این است که مادر این فصل ثابت کردیم که این دلایل فقط تقسیم وهمی را ایجاب می کند، اما هر چه به حکم «اوهام و اذهان» درست باشد، معلوم نیست که در عالم واقع هم درست باشد. مگر نه این است که [فلاسفه] در این معنی همسخن اند که بسیاری موجودات در اذهان وجود دارند، اما وجودشان در عالم عین ناممکن است؟ پس در این مورد هم چنین است.^{۴۹}

نکته مهم در استدلالات فخر رازی این است که در نظر او وجود جوهر فرد یا جزء لایتجزی هم از صورت يك مقدمه تحکمی برای نتیجه گیریهای کلامی بیرون می آید و هم از آن گونه بحثهای فیزیکی خامی که در اقوال متکلمان قدیم درباره نحوه ترکیب جوهرهای فرد دیده می شود، تهی می گردد. او تنها در یکی دو مورد به مسئله شکل جوهر فرد، و اینکه باید کروی باشد یا به شکل دیگری، پرداخته که یادآور بحثهای متکلمان قدیم است.^{۵۰} جوهر فرد در آثار او يك موجود نظری است که ضرورت وجودش از مجموع نظام فیزیکی که او پرداخته، آشکار می شود. و نیز این مفهوم با مفاهیم زمان و مکان و حرکت پیوند می یابد.

۲.۲.۲ نفی ترکیب جسم از هیولی و صورت

فخر رازی در این باره که چگونه از ترکیب (یا «تألیف») اجزاء لایتجزی جسم پدید می آید، یا برای ساخته شدن جسم حداقل چند جزء لایتجزی لازم است، ساکت است. چیزی که از آثار او، و با توجه به نظر متکلمان پیش از او می توان استفاده کرد این است که تجزیه اجسام به اجسام کوچکتر به ضرورت عقلی در جایی متوقف می شود (هر چند تجزیه وهمی می تواند ادامه یابد) و به چیزی می رسیم که خود جسم نیست. نتیجه این مقدمه این است که اجسام از ترکیب این اجزاء ساخته می شوند.

اما نوع دیگری از «ترکیب» هم وجود دارد که فخر رازی، به سنت متکلمان، سخت با آن مخالف است و آن «ترکیب» جسم از هیولی و صورت است. ترکیب اخیر، به خلاف ترکیب جسم از جوهرهای فرد، يك نوع کنار هم قرار گرفتن (ائتلاف) هندسی ساده نیست، بلکه حلول صورت در ماده و اتحاد عینی این دو با یکدیگر است؛ همچنین برای حصول آن وجود خلأ شرط نیست، بلکه حتی با اعتقاد به خلأ منافات دارد.

به نظر معتقدان به این نوع ترکیب، جسم مرکب است از ماده ای که «محل» محسوب می شود و صورتی که «حال» در آن است. فخر رازی این معنی را در شرح عیون الحکمة در

توضیح نظر ابن سینا، چنین بیان می‌کند:

جسم طبیعی مرکب است از هیولئ و صورت، و منظور او [= شیخ الرئیس] این است که حقیقت جسمیت و تحیز حقیقتی قائم به نفس نیست، بلکه در جوهری قائم به نفس حلول می‌کند. و این محل، در حد ذات خود، نه مقداری دارد و نه اختصاص به چیزی.^{۵۱}

در المباحث المشرقیة فخر رازی دو دلیل از حکما بر مرکب بودن جسم از هیولئ و صورت نقل می‌کند. دلیل اول این است:

شك نیست که جسم بسیط [متصل و] پذیرای انفصال است، و آنچه [در جسم متصل] پذیرای انفصال است یا اتصال است یا چیزی دیگر. اما فرض اول باطل است، زیرا قابل ناگزیر باید با مقبول باقی بماند و حال آنکه با پدید آمدن انفصال در جسم اتصال از بین می‌رود. بنابراین چیزی که پذیرای انفصال است همان اتصال نیست. اما شك نیست که قوه قبول انفصال در حالت اتصال هم وجود دارد، بنابراین اتصال با چیزی دیگر همراه است. پس جسم مرکب است از اتصال و چیزی که اتصال در آن است، و این همان امری است که در پی اثباتش بودیم.^{۵۲}

در الرسالة الکمالیة فی الحقایق الالهیة نیز همین استدلال به صورت ساده‌تری بیان شده است: جسم واحد را می‌توان به دو پاره تقسیم کرد، پس باید چیزی وجود داشته باشد که پذیرای یکی و دویی باشد. و آن همان هیولئ است.^{۵۳}

توضیحی که فخر رازی در المباحث المشرقیة پس از ذکر دلیل فوق می‌آورد نشان می‌دهد که چرا او این همه در آثار کلامیش در رد این قول کوشیده است:

بدان که پایه این برهان بر این است که جسم از اجزاء لایتجزی مرکب نباشد. زیرا اگر چنین باشد، اتصال آن عبارت از اجتماع اجزاء لایتجزی خواهد بود و انفصال آن تفرق این اجزاء. و نیز ناگزیر باید [برای اثبات ترکیب اجسام از هیولئ و صورت] سخن کسانی را که مبادی اجسام را اجزایی می‌دانند که در وهم تجزیه پذیرند ولی بالفعل تجزیه پذیر نیستند، رد کنیم. زیرا به نظر ایشان نیز اجسام محسوس اتصال حقیقی ندارند، بلکه اتصال آنها اجتماع این اجزاء و انفصالشان همانا تفرق این اجزاء است. اما هر يك از این اجزاء خود دارای اتصال حقیقی است، اما پذیرای انفصال نیست. پس آنچه پذیرای انفصال است در حقیقت متصل نیست و آنچه اتصال حقیقی دارد پذیرای انفصال نیست.^{۵۴}

اکنون دلیل دومی را که فخر رازی از قول حکما در اثبات ترکیب جسم از هیولئی و صورت می آورد، نقل می کنیم و آنگاه به بحث درباره تبعات و نتایج این مسئله می پردازیم. برهان دوم: گفته اند که هر جسمی، از آن حیث که جسم است وجود بالفعل دارد، و از آن حیث که مستعد امور مختلف است بالقوه است، و شیء واحد از جهت واحد نمی تواند مقتضی قوه و فعل باشد، زیرا ثابت شده است که الواحد لایصدر عنه الا الواحد. بنابراین جسم مرکب از چیزی است که قوه از آن است و چیزی دیگر که فعل از آن است...^{۵۵}

از مجموع آنچه از فخر رازی نقل کردیم چند نکته به دست می آید:

(۱) به نظر حکما (یعنی فلاسفه مشایی) جسم مرکب از هیولئی و صورت است. صورت منشأ فعلیت و هیولئی قوه صرف است.

(۲) با اعتقاد به ترکیب جسم از هیولئی و صورت می توان اجتماع و تجزیه (اتصال و انفصال) اجسام را توضیح داد. این توضیح با توضیحی که بر پایه اعتقاد به جزء لایتجزئی می توان داد قابل جمع نیست، زیرا بر حسب اعتقاد اخیر می توان گفت که اتصال جسم نتیجه گرد آمدن اجزاء لایتجزئی و انفصال آن نتیجه پراکنده شدن این اجزاء است.

(۳) اعتقاد به ترکیب جسم از هیولئی و صورت نه تنها با اعتقاد به اجزاء لایتجزئی که بالقوه و بالفعل تجزیه ناپذیر باشند منافات دارد، بلکه با اعتقاد به ترکیب جسم از اجزایی که در واقع تجزیه ناپذیر و در «وهم» تجزیه پذیر باشند، یعنی با اتمیسم دموکریتوسی نیز، تعارض دارد. این اعتقاد با هر گونه اعتقاد به بینهایت کوچک بالفعل ناسازگار است، و با پیوستگی ذاتی ساختمان جسم ملازمه دارد.

(۴) اعتقاد به ترکیب جسم از هیولئی و صورت نتیجه قبول قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» است. فخر رازی در المحصل میان انکار این قاعده و پذیرش نظر متکلمان درباره جسم نیز رابطه ای می بیند، و این معنی از سخن او به خوبی پیداست: «به اعتقاد ما [متکلمان اشعری]، و به خلاف نظر فلاسفه و معتزله، جایز است که از علت واحد بیش از یک معلول صادر شود، زیرا ما اعتقاد داریم که جسم مقتضی حصول در مکان و قبول أعراض است...»^{۵۶}

در شرح عیون الحکمة فخر رازی پس از نقل رأی ابن سینا در ترکیب جسم از هیولئی و صورت و توضیح آن، می نویسد:

... ما این مذهب را... باطل می دانیم، و به فرض آنکه درست هم باشد جز «قلیل

نادری» از مسائل علم طبیعی بدان تعلق نمی‌گیرد... و آن دو مسئله است در طبیعیات و دو مسئله است در الهیات.^{۵۷}

فعلاً ما کاری با آن دو مسئله الهی، که به نظر فخر رازی بر اعتقاد به ترکیب جسم از هیولئ و صورت مبتنی اند، نداریم. از آن دو مسئله طبیعی هم مسئله دوم - مسئله امتناع خرق و التیام در افلاک - مسئله‌ای فرعی است و با مبادی طبیعیات چندان پیوند ندارد. اما مسئله اول، یعنی اثبات تخلخل و تکائف در خور بحث است. معنی تخلخل این است که «جسم جسم، بی آنکه چیزی به آن ضمیمه شود یا از خارج چیزی در داخل آن جای گیرد، افزایش یابد.» تکائف هم ضد تخلخل است. تکائف و تخلخل در صورتی ممکن است که حجم (حجمیه) را قائم به محلی بدانیم که خود حجم خاصی نداشته باشد. در این صورت می‌توان گفت که در تکائف از این محل بی حجم یک حجم بزرگ زائل می‌شود و حجم کوچکتری در آن حادث می‌گردد، و در تخلخل عکس این پدیده روی می‌دهد.^{۵۸}

بعداً خواهیم دید که فخر رازی هنگام تقسیم بندی حرکات، به اقتضای اعتقادش به جزء لایتجزی، تخلخل و تکائف را، به معنایی که در نظر مشایبان دارد، منکر می‌شود. یکی از فوایدی که اثبات تخلخل و تکائف دارد، ردّ نظر معتقدان به خلأ است. به گفته فخر رازی معتقدان به خلأ می‌گویند که وقتی متحرکی از جایی به جایی می‌رود، جای دوم قبل از انتقال متحرک بدان یا خالی بوده و یا خالی نبوده است. اگر خالی بوده است پس وجود خلأ ثابت می‌شود. اما اگر خالی نبوده و جسم دیگری در آن جای داشته، این جسم دوم وقتی جسم اول به این مکان می‌آید یا در همین مکان می‌ماند و یا از آنجا به جای دیگری می‌رود. اگر در همین مکان بماند، که در این صورت لازم می‌آید اجسام در هم تداخل کنند، و این محال است. اما اگر به جای دیگری برود، این جای دیگر یا همان مکانی است که جسم اول آن را ترک گفته، که در این صورت دور لازم می‌آید، و یا جای سوم است، که در این صورت به اصطلاح نقل کلام به این جای سوم می‌کنیم... و به گفته فخر رازی بدین ترتیب، اگر به خلأ قائل نشویم، لازم می‌آید که وقتی پشه‌ای از جای می‌جنبد آسمانها و زمین هم به جنبش در آید. منکران خلأ در پاسخ این اشکال می‌گویند که ما جسم را مرکب از هیولئ و صورت می‌دانیم، و به نظر ما مانعی ندارد که هیولئ حجم بزرگی را از دست بدهد و حجم کوچکی به خود بگیرد. و بنا بر این «دور نیست» که بگویم وقتی متحرک از جایی به جایی منتقل می‌شود، در آن سویی که جسم آن را ترک می‌گوید (الجانب المنتقل منه) حجمیت بزرگی ایجاد شود و در آن سویی که جسم رو بدان دارد (الجانب المنتقل الیه) حجمیت کوچکی پدید آید. بدین

ترتیب حرکت توجیه می‌شود بی آنکه وجود خلأ لازم بیاید.^{۵۹}

فخر رازی پس از ذکر این دو مسئله و آن دو مسئله الهی که بر اصل ترکیب جسم از هیولای و صورت مبتنی است، می‌گوید که وقتی چیزی را جزء مبادی علم طبیعی قرار می‌دهیم ناگزیر باید همه مسائل آن علم، و یا دست کم بیشتر مسائل آن علم، بر آن متوقف باشد و از آن متفرع شود. اما چون بیش از این دو «مسئله نادر» بر این اصل متوقف نیست، قرار دادن آن جزء مبادی علم طبیعی کار نادرستی است.^{۶۰}

به نظر ما فخر رازی در حق این اصل و اهمیّت آن کم لطفی کرده است، و مسئله بدین سادگی که او می‌گوید نیست. پذیرش یا ردّ این اصل يك امر فرعی نیست. درست است که با برداشتن این اصل از علم طبیعی «صورت مسائل» علم طبیعی عوض نمی‌شود، اما راه حلّ این مسائل به کلی تغییر می‌کند. درست است که علم طبیعی همچنان به صورت بحث در جسم طبیعی و عوارض آن باقی می‌ماند، اما این فقط رویه خارجی آن است. این علم از درون دگرگون می‌شود، مفهوم جسم طبیعی و نیز مفاهیمی چون زمان و مکان و حرکت، دستخوش تغییر می‌گردد، و حتی، چنانکه خواهیم دید، غرض و غایت علم طبیعی هم چیز دیگری می‌شود. بدین ترتیب با کمی مسامحه می‌توان گفت که علم جدیدی به وجود می‌آید.

فخر رازی، تا آنجا که ما می‌دانیم، هیچ جا مبادی این علم جدید را به تفصیل و به طور منسجم بیان نکرده است. این امر دلایل متعددی دارد که بعضی از آنها را در بخش نتیجه‌گیری این مقاله بیان خواهیم کرد. با این حال از لابلای مطالبی که او، بیشتر بر سبیل خرده‌گیری بر فلاسفه، می‌گوید می‌توان بعضی از این مبادی را به دست آورد.

۳.۲ به سوی يك علم طبیعی جدید

۱.۳.۲ تعریف جسم طبیعی

در عباراتی که از فخر رازی نقل کردیم، و در بسیاری موارد دیگر، او «جسمیّت» و «تَحْزِیْ» را مترادف دانسته است. فخر رازی در المباحث المشرقیة دو تعریف برای جسم طبیعی که اولی تعریف مقبول متکلمان و دومی تعریف فیلسوفان است، آورده، آن دورا با هم مقایسه کرده و سرانجام تعریف مختار فیلسوفان را اختیار کرده است. مقایسه این دو تعریف نشان می‌دهد که حذف اصل ترکیب جسم از هیولای و صورت چه تأثیر پر دامنه‌ای دارد. این دو تعریف از این قرار است:

(۱) جسم چیزی است که دارای سه بُعد (طول و عرض و عمق) باشد.

۲) جسم جوهری است که بتوان در آن سه بعد فرض کرد، و گرچه می‌تواند از این سه بعد خالی باشد، از امکان این سه بعد نمی‌تواند خالی باشد.^{۶۱}

هر چند به نظر می‌آید که بحث بر سر تفاوت میان این دو تعریف يك بحث لفظی صرف یا حداکثر نوعی موشکافی بیفایده است، اما چنین نیست. در تعریف اول نوعی تساوی میان مفهوم جسم و سه بعد داشتن، یا میان مفهوم جسم و متحیز (مکانگیر) بودن، برقرار می‌شود. اما در تعریف دوم میان مفهوم جسم و تحیز فاصله‌ای ایجاد می‌شود که از وحدت این دو مفهوم جلوگیری می‌کند. در واقع، تفاوت اصلی میان این دو تعریف در پاسخی است که به این سؤال می‌دهند: «در علم طبیعی در توضیح و تبیین پدیده‌های طبیعی تا کجا باید پیش رفت؟» تعریف اول می‌گوید که وقتی به جسم می‌رسیم باید متوقف شویم. جسم (یعنی مجموعه‌ای از جوهرهای فرد و أعراض آنها) مرجع نهایی تبیین علمی است، و پدیده‌های طبیعی باید بر این پایه تبیین شوند. اما تعریف دوم می‌گوید که باید در تحلیل از این پیشتر رفت: جسم مرکب از ماده و صورت جسمیه است، و بنابراین باید از جسم در گذشت و به ماده و صورت رسید، و تغییرات طبیعی (حرکات) را باید بر حسب صورتهایی که بر ماده عارض می‌شود، یا قوایی که در آن فعلیت می‌یابد، توضیح داد.

این صورتهای (صورت جسمیه و صور نوعیه‌ای که انواع مختلف جسم را به وجود می‌آورند)، نه از جنس کم‌اند نه از جنس کیفیات محسوس، زیرا کمیات و کیفیات محسوس از مقوله‌های اعراض‌اند و حال آنکه صورت جسمیه و صور نوعیه معانی معقول، یا به اصطلاح امری «موجودات نظری»^{۶۲} ای هستند که در سنت ارسطویی تحلیل علمی بر حسب آنها و به وساطت آنها امکانپذیر است.

فخر رازی در المباحث المشرقیه هیچ يك از این دو تعریف را «حد» نمی‌داند، بلکه واژه «رسم» را در مورد آنها به کار می‌برد. این امتناع چند دلیل دارد. یکی اینکه تعریف حقیقی (حد) باید بر حسب جنس و فصل باشد، و نسبت جوهر با آنچه تحت آن واقع می‌شود (که یکی از آنها جسم است) معلوم نیست که از سنخ نسبت جنس با انواع خود باشد.^{۶۳} ثانیاً تعریف به حد باید بر پایه ذاتیات باشد و ابعاد سه‌گانه از مقوله‌های اعراض‌اند، و نیز «امکان فرض ابعاد سه‌گانه» امری عدمی است و حال آنکه تعریف واقعی باید بر حسب امور وجودی باشد.^{۶۴}

به هر حال، چه این دو تعریف حد باشند و چه رسم، فخر رازی در المباحث المشرقیه در پی توضیح سخن فیلسفه است، تعریف دوم را ترجیح می‌دهد، اما در بسیاری مواضع در آثار

دیگرش به تعریفی از جسم متمایل است که به تعریف اول نزدیکتر است، و آن تعریف جسم بر حسب تحیز است. قبلاً از او نقل کردیم که تحیز و قبول اعراض دو صفت اصلی جسم اند. در بسیاری از مواضع تفسیر کبیر و نیز در اغلب مواردی که در آثار خود به قاعده «تمائل اجسام در تمام ماهیت» استناد کرده است، جسم را به صورت چیزی که مکان اشغال می کند، تعریف کرده است.^{۶۵} این تعریف، که بعداً در بحث از مکان و در بحث از قاعده تمائل اجسام در تمام ماهیت بیشتر به آن خواهیم پرداخت، گام مهمی است به سوی مفهوم مکان مطلق و دور شدن از مفهوم ارسطویی مکان. زیرا در سنت ارسطویی مکان بر حسب جسم تعریف می شود نه جسم بر حسب مکان.

۲.۳.۲ مفهوم جدید علم طبیعت

هر چند فخر رازی به این معنی تصریح نمی کند، اما از برخی اشارات در آثار او بر می آید که «متحیز» بودن را ذاتی جسم می داند، یا به عبارت دقیقتر، از گفته او می توان تعبیری قریب به این معنی کرد. در المحصل مسئله ای طرح می کند بدین مضمون که آیا بودن جوهر در مکان نیازمند به علت است یا نه، و خود به این پرسش پاسخ منفی می دهد. ترجمه عبارت او چنین است:

بر سر این مسئله که آیا این حصول [حصول جوهر در حیز] علتی دیگر دارد یا نه، اختلاف کرده اند. و حق این است که ندارد. زیرا امری [معنا]یی [که باعث حصول در این حیز می شود یا می تواند قبل از حصول آن در این حیز وجود داشته باشد، یا نمی تواند. اگر بتواند آنگاه یا مقتضای آن این است که جوهر را به سوی این حیز براند، یا نیست. اگر قول اول درست باشد، این [معنی] همان «اعتماد» است، و در این باره سخنی نداریم. اما اگر قول دوم درست باشد، دلیلی ندارد که جوهر به واسطه این معنی در این حیز [خاص] حاصل شود و در حیز دیگری حاصل نشود. مگر اینکه حصول آن سببی دیگر داشته باشد، که در آن صورت نقل کلام به این سبب دوم می شود.

اما اگر [معنایی] که باعث حصول جوهر در این حیز می شود [وجودش متوقف بر حصول جوهر در این حیز باشد، آنگاه دور لازم می آید].^{۶۶}

در این عبارت دو نکته نیاز به توضیح دارد. یکی اینکه منظور فخر رازی از «جوهر» در اینجا همان جوهر فرد (جزء لایتجزی) است، و جوهرهای دیگر مورد نظر نیستند.^{۶۷} نکته دیگر مفهوم «اعتماد» است. این اصطلاح که ظاهراً ساخته نظام است^{۶۸}، در نزد متکلمان اخیر

همان معنایی را داشت که مفهوم «میل» در نزد فلاسفه مشایی داشته است.^{۶۹} اما يك نکته مهم فرق میان این دو مفهوم، و نیز فرق میان دیدگاه فلاسفه و متکلمان را به طور کلی، روشن می‌کند. به خلاف میل که نیرویی است که مبدأش در خود جسم است.^{۷۰} اعتماد عَرْضی است^{۷۱} که از بیرون، و طبعاً به اراده الهی بر جوهر عارض می‌شود. بنابراین منظور فخررازی این است که اگر نیرویی که می‌خواهد جسم را به جایش برگرداند، از جنس «اعتماد»ی باشد که متکلمان می‌گویند، ما در آن حرفی نداریم. زیرا غرض او این است که ثابت کند هیچ نیروی «درونی» جسم را به طرف مکان خاصی نمی‌برد. اما اعتماد نیروی درونی نیست.

از این ریزه کاریها و بحث در درستی یا نادرستی نظر فخررازی بگذریم و به آنچه او را به اختیار این نظر واداشته توجّه کنیم، به نظر ما انگیزه او در روی آوردن به این نظر، اعتقاد به متجانس بودن مکان (فضا)ست، یا دست کم این نظر متجانس بودن فضا را ایجاب می‌کند. به این معنی که هر نقطه از فضا پذیرای هر يك از اجزای لایتجزی است، و وقتی جزئی در آن قرار گرفت، طرح این پرسش که چه عامل درونی آن جزء را در آن نقطه قرار داده است، بی‌فایده است. بعداً خواهیم دید که پرسش از علت قرار گرفتن جسم در يك نقطه خاص، از نظر فخررازی، به کلی هم بی‌معنی نیست. اما پاسخی که او به این پرسش می‌دهد، با پاسخی که فلاسفه می‌دهند به کلی فرق دارد.

این نظر با آراء ارسطوییان مابینت دارد. هر چند در نظر ارسطوییان هم «جسمیت» جسم اقتضا نمی‌کند که در جای خاصی از فضا قرار گیرد (این مطلب را بعداً هنگام بحث در قاعده تماثل اجسام بیشتر بررسی خواهیم کرد)، اما اجسام جز صورت جسمیه صور نوعیه و طبایعی هم دارند. در نظر ارسطو و پیروان او جهان به مناطقی که از لحاظ کیفی با هم تفاوت دارند تقسیم شده است، و مقتضای طبیعت هر جسم بسیط این است که در یکی از این مناطق، که حیّز طبیعی آن محسوب می‌شود، قرار داشته باشد (خاک در وسط، آب در اطراف آن، هوا بر فراز آن، و آتش بالاتر از همه). اگر جسمی در حیّز طبیعی خود قرار داشته باشد علت قرار داشتنش همان طبیعت جسم است، و اگر بیرون از حیّز طبیعی خود باشد حتماً نیرویی خارجی (قایس) آن را بدان مکان آورده است. در هر دو حال، قرار گرفتن جسم در آن حیّز خاص را می‌توان و باید بر حسب علتی توضیح داد، و این علت توضیح دهنده به خلاف ایرادی که فخررازی می‌گیرد، خود به علتی دیگر، که در حوزه علم طبیعت قرار بگیرد، نیاز ندارد. بدین ترتیب، می‌بینیم که نظر فخررازی با انکار «حیّز طبیعی» و «طبیعت» و انکار تقسیم حرکات به

«طبیعی» و «قسری» ملازمه دارد.

در فلسفه اسلامی قاعده ای هست که معمولاً با این عبارت بیان می شود که «ذاتی کل شیء لم یکن معللاً».^{۷۲} عکس این قاعده هم درست است، یعنی می توان گفت که هر چه به علتی نیاز نداشته باشد، ذاتی است. اگر این قاعده را با نظری که از فخر رازی نقل کردیم ترکیب کنیم، می توانیم بگوییم که به اعتقاد او، حصول در حیّز، یعنی مکانگیر بودن، ذاتی جسم است. و شاید همین توضیح دهد که چرا او در جاهای مختلف جسمیت و تحیز را معنای واحدی دانسته است.

چیزی که این استنباط را تقویت می کند، سخنی است که فخر رازی در شرح عیون الحکمه در ردّ نظر ابن سینا درباره طبیعت می آورد. در آنجا پس از نقل عبارت ابن سینا می گوید:

شیخ، که خدا او را بیامرزاد، می گوید که هر جسم بسیطی را اگر از آنچه می تواند از آن تهی باشد تهی فرض کنیم، ناگزیر باید حیّز معین و جهت معینی داشته باشد، و [این داشتن حیّز و جهت معین] ناگزیر باید سببی داشته باشد. و این سبب یا طبیعت مخصوص به آن جسم است یا چیزی دیگر. فرض دوم باطل است، زیرا ما جسم را از همه عوارض مفارق تهی فرض کردیم. پس فقط سبب اول [یعنی طبیعت جسم] باقی می ماند.^{۷۳}

آنگاه می نویسد:

اما می توان گفت که همان طور که این جسم به حصول در این حیّز معین اختصاص یافته [یعنی در این مکان خاص قرار گرفته]، به طبیعتی هم که حصول آن را در این حیّز لازم می آورد، اختصاص یافته است. پس اگر لازم باشد که حصول در حیّز معین را بر حسب طبیعت توضیح دهیم، لازم می آید که به کمک يك طبیعت دیگر توضیح دهیم که چرا جسم دارای این طبیعت خاص شده است. و کار به تسلسل می کشد.

و اگر بگویید چیزی که این ماده را آماده قبول این صورت می کند اموری است که پیش از حصول این طبیعت رخ داده است، در این صورت چرا نتوان گفت که امور مقدم بر حصول این جسم در این حیّز معین، این جسم را آماده حصول در این حیّز کرده است؟ همچنان که قطره معینی از آب نسبت به نام کل آب حیّز معینی دارد، و علت آن جز این نیست که امور مقدم بر آن، این قطره را

آماده کرده تا نسبت به اجزاء کلّ آب در این حیّز خاصّ جای بگیرد. پس چرا نتوانیم همین سخن را در مورد کلّ آب بگوییم؟

چیزی که این سخن را محقق می‌کند این است که به اعتقاد گروهی از حکما، وقتی فلک به دور آنچه در درونش قرار دارد می‌گردد، آنچه نزدیک به فلک است به سبب قوّت حرکت فلک گرم می‌شود و آنچه دورتر است سرد.^{۷۴} و به این اعتبار، علّت اختلاف طبایع این اجرام، اختلاف مکان آنهاست، و حال آنکه شیخ اختلاف طبایع را علّت اختلاف امکانه می‌داند.^{۷۵}

آنگاه پس از بیان نظر ابن سینا، که جسم باید به همان دلیل دارای مقدار طبیعی و شکل طبیعی و کیفیت طبیعی باشد، می‌گوید: «اما ما همان پرسش را در مورد همه اینها هم روا می‌دانیم» و به خصوص در نفی شکل طبیعی (که به اعتقاد مشاییان، برای جسم بسیط، کره است) دلایل متعدّد و گوناگون می‌آورد.^{۷۶}

استدلال فخر رازی در عبارتی که هم اکنون نقل کردیم نمونه‌ای است از کاربرد اصلی که بعدها در فلسفه اروپایی به «اُستره اُکام» (Ockham's Razor) معروف شده است. این اصل را به صورتهای مختلف می‌توان بیان کرد، و مضمون مشترک همه آنها این است که نباید بیهوده و بی دلیل موجودات نظری گوناگون ساخت. استدلال فخر رازی دو جنبه دارد، یکی اثبات اینکه قول به وجود طبیعت به تسلسل می‌انجامد، و بنا بر این اعتقاد نادرستی است، و دیگری اینکه اصولاً نیازی به این قول نداریم، یعنی مفهوم طبیعت مفهوم زائدی است. وقتی می‌توانیم بدون توسّل به مفهوم طبیعت، و تنها با استفاده از وقایعی که مقدّم بر قرار گرفتن یک جسم در یک مکان خاصّ رخ داده، بودن آن جسم را در آن مکان توضیح دهیم، چرا باید مفهوم طبیعت را وارد کار کنیم؟ در بحث حرکت هم خواهیم دید که فخر رازی همین اصل را به کار می‌برد، و در آنجا در این باره بیشتر بحث خواهیم کرد.

اما نکته مهمتر این است که با این نظر فخر رازی، علم طبیعت معنای جدیدی می‌یابد. توضیح این مطلب به مقدمه‌ای نیاز دارد.

هیولئی در نظر فیلسوفان مشایی و جسم در نظر متکلمان که هر دو حدّ نهایی تبیین «علمی» در این دو مکتب اند، به خودی خود موجودات منفعلی هستند. هیولئی قوّه محض است و جز اینکه پذیرای صورتهاست چیز دیگری در باره‌اش نمی‌توان گفت. جسم نیز، به اعتقاد متکلمان، جز پذیرش أعراض صفت دیگری ندارد. پذیرایی هم یک امر عَدَمی است. پس می‌توان گفت که هیولای فیلسوفان و جسم متکلمان به خودی خود موجوداتی غیر فعال و

فعل پذیرند.

در نظر فیلسوفان مشایی آنچه این جهان ما را، با همه تنوع و جنب و جوشش، ایجاد می کند، صورتهایی است که بر هیولی عارض می شود و بدان فعالیت می بخشد و آن را منشأ اثر می کند. بدین ترتیب، با فرض هیولی و صورت، يك علم طبیعی به وجود می آید که مآلاً می خواهد همه تغییراتی را که در جهان طبیعی حادث می شوند، توضیح دهد. البته این علم طبیعی منافاتی با وجود خداوند و سریان اراده او در عالم ندارد، اما اراده او به وساطت اسباب طبیعی در جهان جاری می شود.

اما متکلمان، چنانکه در بحث اجزاء لایتجزی و اعراض دیدیم، اصلاً این بحث را بدین دلیل در میان می آورند که پای وسائط میان خدا و عالم را قطع کنند. هر چند دیدیم که فخر رازی «تحیز» را (تقریباً) ذاتی جسم می داند، و این گام مهمی در جهت آشتی با فلسفه و قبول ذاتیات محسوب می شود، اما از این که بگذریم به جسمی می رسم که پذیرای اعراض است، و این اعراض را دخالت «فاعل مختار» بر جسم عارض می کند.

بدین ترتیب به نظر می آید که پذیرش اعتقاد متکلمان ضرورتاً با انکار علم طبیعی ملازمه دارد، زیرا قوام علم طبیعی فیلسوفان در اعتقاد به طبایع و صورتهاست، و آنچه را که در نظام ایشان طبایع و صورتهای بر عهده دارند، در نظر متکلمان خداوند خود مستقیماً عهده دار می شود: چرا آب سرد است؟ زیرا فاعل مختار چنین خواسته است. چرا این سنگ به زمین فرود می آید؟ زیرا فاعل مختار چنین خواسته است.

فخر رازی، در مقام متکلم، فراوان به این نوع استدلال متوسل می شود، اما در شرح عیون الحکمه، در عبارتی که هم اکنون نقل کردیم، راه دیگری را هم برای پاسخگویی به این نوع سؤالات باز می گذارد که ظاهراً به نظر او موجه تر از طریق مختار فیلسوفان است، و این راه به تأسیس يك نوع علم طبیعی می انجامد. در این عبارت او بر سبیل مثال، وضع يك قطره را در داخل يك ظرف آب بررسی می کند. این قطره، نسبت به قطره های دیگر، می توانسته است در جای دیگری از ظرف قرار گیرد. مثلاً اگر هم اکنون در بالای ظرف قرار دارد امکان داشته است که در پایین ظرف قرار داشته باشد. قرار گرفتن این قطره در بالای ظرف بر حسب ذاتیات آب قابل توجیه نیست، زیرا هیچ امر ذاتی وجود ندارد که از آن امتناع قرار گرفتن این قطره در پایین ظرف لازم بیاید. بنابراین علت قرار گرفتن قطره آب در قسمت بالای ظرف فقط اموری است که پیش از آن رخ داده است، مثلاً می توان گفت که قسمت پایینی را قبلاً قطرات دیگر آب اشغال کرده بوده اند و به همین دلیل این قطره معین در بالا قرار گرفته

است. سپس فخر رازی می گوید که همین استدلال را می توان در مورد کل آب هم به کار برد. بدین طریق يك جواب «طبیعی» برای این سؤال و سؤالاتی مانند آن به دست می آید. پس حق داریم بپرسیم که چرا جسم در این مکان قرار دارد، و حق داریم انتظار داشته باشیم که در جواب سؤال ما فوراً پای فاعل مختار به میان کشیده نشود و جوابی طبیعی به ما داده شود.^{۷۶} اما جوابی که دریافت می داریم به جای «طبیعت» به «تاریخ طبیعی» روی می آورد، و بر اساس بررسی حوادثی که مقدم بر این حادثه خاص رخ داده، ساخته می شود.

در جای دیگری از شرح عیون الحکمة فخر رازی این دوراه حل (توسل به فاعل مختار و بیان حوادثی که پیش از يك حادثه معین رخ داده است) را با هم ذکر می کند. در آنجا بحث درباره وجود خلأ است و فخر رازی در مقام رد دلایل حکما بر امتناع خلأ می گوید که هیچ اشکالی ندارد که عالم متناهی باشد و در خارج آن خلأ یا ملأ وجود نداشته باشد، اما در داخل عالم خلأ موجود باشد و جهان مادی (یعنی زمین ما و سیارات و ثوابت و افلاک آنها) در جایی از این فضای خالی قرار گرفته باشد. سپس می گوید حکما برای اثبات نظر خود که خلأ را «متشابهة الاجزاء» می دانند (و بنا بر این قرار گرفتن عالم در قسمت خاصی از آن را مستلزم ترجیح بلا مرجح می پندارند) هیچ دلیل و حجّتی ذکر نکرده اند،

با این حال، به فرض قبول این نظر [یعنی متشابهة الاجزاء بودن خلأ] چرا نتوان گفت که عالم، به تخصیص فاعل مختار به حیّز معینی از خلأ اختصاص یافته است؟

و حتی اگر قول به موجب [یعنی علتی جز فاعل مختار] را بپذیریم، باز شك نیست که هر يك از اجسام گیاهی و حیوانی حیّز و مقدار و شکل معینی دارد، هر چند جائز است که به جای آن دارای حیّز یا مقدار یا شکلی ضدّ و مغایر آن باشد. و شما در این باره جوابی جز این ندارید که هر حادثی مسبوق به حادثی دیگر است، و امر مقدم مادّه را برای قبول امر متأخر آماده می کند، و این ترتیب ادامه دارد بی آنکه به نقطه آغازی بینجامد. پس وقتی چنین چیزی را معقول می دانید، چرا همین سخن را در مورد حصول کل جهان در حیّز معین آن نمی گوئید؟^{۷۷}

البته چنانکه از فحوای کلام فخر رازی بر می آید، اوراه حل نهایی این مسئله را در توسل به فاعل مختار می داند، اما به عنوان يك راه حل «طبیعی» اعتقاد به طبایع را تنها راه ممکن نمی داند بلکه معتقد است که می توان به جای آن در توجیه يك رویداد طبیعی به بررسی رویدادهای مقدم بر آن پرداخت، هر چند این امر مستلزم تسلسل است و يك جواب نهایی

محسوب نمی‌شود. با این تغییر روش علّیت فلسفی جای خود را به علّیت طبیعی می‌سپارد. نکتهٔ سوّم در این بحث، همان مسئلهٔ تقدّم مکان بر جسم است: طبایع اجسام (و در نتیجه خواصّ ویژهٔ آنها) بر حسب مکانی که در آن قرار دارند تعیین می‌شود، نه بالعکس. باز هم می‌بینیم که مکان تقدّم و اطلاقی پیدا می‌کند که در فلسفهٔ مشایی از آن بی‌بهره است.

۳.۳.۲ فلسفهٔ جدید علم طبیعی

از يك دیدگاه پوزیتیویستی امروزی، سخن گفتن از هیولئی و صورت و قوّه و فعل، و توضیح دادن تغییرات طبیعی بر حسب این مفاهیم، اختیار کردن نوعی «زبان» است و سخن گفتن از اجسام و اعراض، روی آوردن به نوعی زبان دیگر. اما باید توجه داشت که در نظر متکلمان و فیلسوفان مسئله بدین سادگی نبوده است، زیرا این انتخاب زبان ریشه در مابعدالطبیعهٔ هر يك از این مکاتب دارد. با تغییر زبان از زبان هیولئی و صورت به زبان اجسام و اعراض مباحث هم‌رنگی دیگر به خود می‌گیرند. جسم حدّ نهایی تبیین علمی می‌شود و موجوداتی چون صور جنسیّه و نوعیه و قوّه و فعل از دایرهٔ تبیین علمی خارج می‌شوند.

با این حال، فخررازی در جاهایی سعی می‌کند که زبان هیولئی و صورت را، با تعبیری خاصّ، حفظ کند. مثلاً در رسالهٔ الکمالیه می‌نویسد:

... حق آن است که چون ما می‌بینیم که این اجسام متغیّر می‌شود در صفات، با آنکه گرم است سرد می‌شود و سرد گرم می‌شود و همچنین در دیگر صفات، لابد باشد که ذات جسم باقی بود و آن صفتها متعدّد و متغایر. و چون چنین بود پس اجسام هیولای اعراض باشند. فاما آنکه جسم را هیولای دیگر بود، این باطل است.^{۷۸}

در اینجا فخررازی از سخنی که فیلسوفان در مقام تشبیه و تمثیل می‌گویند يك حقیقت فلسفی می‌سازد. فیلسوفان می‌گویند که نسبت صورت به ماده «مثل» نسبت شکل (صورت) میز است به خود میز، و غرض آنها این نیست که ماده همان مادهٔ فیزیکی میز است و صورت همان شکل هندسی یا سایر جلوه‌های خارجی جسم. شکل هندسی میز (یا رنگ خاصّ آن) عرض است، و این اعراض باید به وساطت «صورت» بر ماده - که به هیچ وجه با مادهٔ فیزیکی یکی نیست - عارض شوند. اما در بیان فخررازی، جلوه‌های محسوس و خارجی جسم جای صورت آن را می‌گیرند، صورت فلسفی که میانجی بین مادهٔ فلسفی و این اعراض است از میان می‌رود، و مادهٔ جسم با خود جسم یکسان شمرده می‌شود. در شرح عیون الحکمه همین معنی را با تفصیل بیشتر بیان می‌کند:

احتمال دومی نیز برای این اصل [یعنی مرکب بودن جسم از هیولائی و صورت] می‌توان داد، بدین معنی که مراد از آن این نباشد که جسم در نفس خود و در ماهیت خود مرکب از هیولائی و صورت است، بلکه مراد از آن این باشد که هر جسم خاصی مرکب از هیولائی و صورتی است. و این سخن درست است. بدین معنی که هر جسمی که قابل اشاره باشد، ناگزیر باید از سایر اجسام ممکن به واسطه شکل مخصوص و صفت مخصوص و طبیعت مخصوص به خود متمایز شود. در این صورت، جسمیت آن جسم، که قدر مشترك میان آن و سایر اجسام است، ماده آن محسوب می‌شود، اما شکل و صفت و طبیعت معین آن جسم، که جسم به اعتبار دارا بودن آن وجود می‌یابد، نسبت به این جسم خاص، صورت شمرده می‌شود. و به این تعبیر معلوم می‌شود که هر جسم طبیعی معینی ناگزیر باید مرکب از هیولائی و صورت باشد، و این چیزی است که عالم طبیعی باید به بحث در آن بپردازد. زیرا چون موضوع این علم بحث در جسم از حیث سکون و حرکت است، بر عالم طبیعی لازم است که بداند جسم - که همان ماده است - چیست و نیز بر او لازم است که ماهبه الامتیاز هر جسم را از اجسام دیگر - که همان صورت است - بشناسد.^{۷۹}

صورتی که فخر رازی در این عبارت از آن سخن می‌گوید و شناخت آن را وظیفه فیلسوف طبیعی می‌داند، آن صورتی نیست که در مقابل هیولائی قرار دارد، بلکه صورتی است که اجسام جزئی را از هم متمایز می‌کند، و به اصطلاح «صورت شخصیّه» است. همچنین عبارت «که جسم به اعتبار دارا بودن آن وجود می‌یابد» نیز دلالت دارد که در اینجا منظور او از صورت، صورت جسمیه یا نوعیه نیست. زیرا این صورتهای و ماهیات به طور کلی، نمی‌توانند به يك امر جزئی خارجی وجود ببخشند. وجود در فلسفه اسلامی - طبق يك قاعده معروف^{۸۰} - مساوق با تشخیص است و صور نوعیه اشخاص را به وجود نمی‌آورند بلکه مقوم و هویت بخش انواع اند، و دخالت آنها در ایجاد اشخاص بواسطه است. فخر رازی در بحث از علل اربعه هم علل مادی و صورتی را به شکلی تعریف می‌کند که این معنی را تقویت می‌کند:

چیزی که شیء نیازمند آن است، یا جزئی از ماهیت شیء است یا نیست. اگر جزئی از ماهیت آن باشد، یا جزئی است که شیء به واسطه آن ممکن الوجود می‌شود، و آن ماده است (مثل گل نسبت به کوزه)، و یا جزئی است که شیء به واسطه آن واجب الوجود می‌شود، و آن صورت است (مثل شکل کوزه برای

کوزه).^{۸۱}

در این عبارات الفاظ ماهیت و ماده و صورت حفظ شده اند، اما معنی آنها با چیزی که منظور نظر فلاسفه است به کلی فرق دارد. قبلاً گفتیم که معنی علم طبیعت در نظر رازی دگرگون می شود و به بحث در مورد حوادث جزئی طبیعی، یعنی به بررسی تاریخچه تکوین آنها و حوادثی که پیش از وقوع آنها رخ داده، تبدیل می گردد. اکنون می بینیم که این «برنامه» گسترش و انسجام بیشتری می یابد، و با معنای جدیدی که او به ماده و صورت می دهد می توان گفت که هدف علم طبیعی هم عوض می شود.

در نظر ارسطو و فیلسوفان مشایی اسلامی، علم از آنچه برای حواس ما شناخته تر است، یعنی امور جزئی محسوس، آغاز می کند تا به آنچه برای عقل شناخته تر است، یعنی مبادی و علل این امور، برسد.^{۸۲} مهمترین خصوصیت علمی که بدین طریق به وجود می آید کلی بودن آن است، و این خصوصیتی است که علم از ارسطو تا امروز، با همه تحولاتی که در اندیشه علمی رخ داده، از دست نهاده است. هرچند اعتقاد بدین که احکام علمی باید ضروری و ذاتی باشند دستخوش تغییر شده است، اما اعتقاد به ضرورت کلی بودن علم، همچنان حفظ شده است: کار علم رسیدن به احکام و قضایای کلی است. هرچند بر سر اینکه آیا این احکام و قضایا به خودی خود هدف اند، یا آخر سر باید در خدمت توضیح و تبیین واقعیات جزئی قرار گیرند، اختلاف است، اما در هر دو حال، امر جزئی فقط از راه اندراج در تحت يك قضیه کلی معنی می یابد و تبیین می شود.

اما در فلسفه جدیدی که فخر رازی برای علم طبیعی پیشنهاد می کند، علم باید از جزئیات آغاز شود و در جزئیات بماند. فخر رازی هیچ «روش»ی برای اینکه بتوان از این جزئیات فراتر رفت و به اصول کلی تر دست یافت، عرضه نکرده است. شاید دلیلش این باشد که او در پی تأسیس يك علم جدید نیست، و بنا بر این با اینکه در بسیاری از مقدمات فلاسفه تردید دارد بیشتر نتایجی را که ایشان در علم طبیعی بدان رسیده بودند می پذیرد.

از این نظر، تفسیر کبیر يك سند مهم تاریخی است و شاید از نخستین نمونه های «تفسیر علمی» قرآن کریم باشد. فخر رازی در این کتاب، در مواضع بسیار می کوشد تا میان تعالیم قرآنی و علوم طبیعی روزگار خودش سازش ایجاد کند. بحث مستوفی در این باره نیاز به تحقیق جداگانه ای دارد، اما این نکته را به طور کلی می توان گفت که فخر رازی در این کار از تأویل آیات قرآنی رویگردان نیست، هرچند گاهی هم آنچه را از آیه ای در يك مسئله طبیعی استنباط می کند بر نظر فلاسفه ترجیح می دهد.

اگر از این موارد که بیشتر به جزئیات علم طبیعی مربوط می‌شوند بگذریم، به جاهایی در تفسیر می‌رسیم که متضمن بحثی در ماهیت علم طبیعی و روش آن و محدودیت‌های آن است. برخی از این موارد، شخصیت علمی فخر رازی، علاقه او به جدل، تبخّر او در علم طبیعی، میل او به پذیرش بسیاری از دست‌آوردهای این علم، و درعین حال بی‌اعتقادی او را به مبانی آن به بهترین وجه نشان می‌دهند. و نیز بخشهایی از تفسیر در توضیح نظر فخر رازی درباره ماهیت علم طبیعی شاید سودمندتر از آثار فلسفی محض او باشد. ما یکی از این موارد را که به ساختمان نظریه بطلمیوسی و رابطه آن با تجربه مربوط می‌شود، بررسی می‌کنیم.

نظریه بطلمیوسی یکی از پرورده‌ترین، منسجم‌ترین و درعین حال سودمندترین دست‌آوردهای علم قدیم است که ارزش خود را - البته به صورتی محدود - تا زمان ما نیز حفظ کرده است. این نظریه از یک سو ریشه در تجربه داشت و از سوی دیگر دارای ساختمان ریاضی مستحکمی بود، و نیز به مرور زمان با طبیعیات ارسطویی، و حتی با مابعدالطبیعه آن، پیوند یافته بود. فخر رازی نه در سودمندی این نظام تردید دارد و نه در درستی برخی از مبانی نظری آن مانند سکون زمین و قرار داشتنش در مرکز جهان مادی، هر چند سکون زمین را در همین تفسیر به صورت دیگری و بر مبنایی جز مبانی مشایبان توجیه می‌کند. چیزی که وی در آن تردید دارد این است که نظام بطلمیوسی تنها نظام ممکن باشد که بر پایه حرکات افلاک می‌توان ساخت، و نکته سنجیهای او در این باره بسیاری حرفهای تازه در فلسفه علم در بردارد.

فخر رازی اولاً در ترتیبی که در نجوم بطلمیوسی، و جهان‌شناسی ارسطویی - بطلمیوسی برای ترتیب سیارات، بر حسب دوری و نزدیکی آنها با زمین، قائل بودند تردید دارد. وی می‌گوید که تنها کلیدی که منجمان برای سنجش فاصله نسبی سیارات با زمین دارند پدیده «ستر» است، یعنی سیاره‌ای بین چشم ما و سیاره دیگری قرار گیرد و به اصطلاح باعث کسوف آن سیاره شود. از روی رنگ سیارات می‌توان تشخیص داد که کدام سیاره باعث کسوف کدام سیاره می‌شود و در نتیجه می‌توان دریافت که کدام سیاره به زمین نزدیکتر است. آنگاه می‌گوید که چون این روش در مورد خورشید کارآیی ندارد (زیرا با طلوع خورشید همه سیارات و ستارگان دیگر ناپدید می‌شوند)، بنابراین در مورد خورشید به «اختلاف منظر» متوسل شده‌اند، و چون اختلاف منظر ماه و عطارد و زهره محسوس و اختلاف منظر مریخ و مشتری و زحل نامحسوس و اختلاف منظر خورشید ناچیز است، خورشید را بین زهره و مریخ دانسته‌اند. فخر رازی با استفاده از سخنی که بیرونی در تلخیص فصول فرغانی آورده

می گوید که اختلاف منظر جز در مورد ماه محسوس نیست، و بنابراین موضع خورشید همچنان محل شك است.

آنگاه فخر رازی به بحث درباره تعداد افلاك می پردازد. در اینکه هر سیاره ای فلکی داشته باشد و نیز در وجود فلك نهم، که حرکت شبانه روزیِ ظاهری سیارات را باعث می شود، تردید نمی کند، اما در مورد فلك هشتم چندین اشکال وارد می کند. این فلك را منجمان فرض کرده بودند تا حرکت ظاهری بسیار کندی را که ثوابت دارند - و منشأ پدیده «تقدیم اعتدالین» است - توضیح دهند. فخر رازی در برابر این نظر چند پیشنهاد مختلف می کند. یکی اینکه اصلاً فرض کنیم که ستارگان ثابت فلکی ندارند، بلکه فاعل مختار آنها را بی آنکه بر فلکی میخکوب شده باشند به حرکت درمی آورد. و می گوید که بطلان این نظر ممکن نیست جز به بطلان قول به فاعل مختار، و آن کاری ناشدنی است. پیشنهاد دوم این است که این ثوابت را روی افلاك «ممثل» سیارات، که حرکاتشان با حرکت فلك هشتم یکسان است فرض کنیم در این صورت دیگر احتیاجی به فلك هشتم نخواهد بود.

پیشنهاد دیگر این است که فلك ثوابت را پایین فلك ماه بدانیم، یعنی ثوابت را به زمین نزدیکتر از سیارات فرض کنیم. منجمان می گویند که چنین چیزی ممکن نیست، زیرا سیارات باعث کسوف ثوابت می شوند، و بنابراین حتماً به ما نزدیک ترند. پاسخی که فخر رازی به این ایراد می دهد نیمی درست و نیمی نادرست است. وی می گوید که سیارات فقط باعث کسوفِ ثوابتی می شوند که نزدیک منطقه البروج قرار دارند، اما در مورد ثوابتی که نزدیک قطبین سماوی قرار دارند چنین چیزی نمی توان گفت. بنابراین چرا نتوان گفت که ثوابتی که نزدیک منطقه البروج قرار دارند در آن سوی سیارات واقع اند و ثوابتی که نزدیک قطبین اند زیر فلك ماه واقع اند؟

البته فخر رازی درست می گوید که نمی توان از روی پدیده «ستر» فاصله نسبی ثوابتی را که دور از منطقه البروج قرار دارند دریافت، اما حتی اگر قبول کنیم که جز ماه هیچ يك از سیارات اختلاف منظر محسوس ندارند، باز هم حتماً باید گفت که این ثوابت دست کم بالای فلك ماه قرار دارند، زیرا هیچ يك از ثوابت نیز اختلاف منظر محسوس ندارد.^{۸۳} اگر از این اشتباه بگذریم، جان کلام فخر رازی این است که از رصد کواکب دلیل قاطعی بر ترتیب آنها به دست نمی آید، و بنابراین، ترتیب کواکب امری وضعی و قراردادی است، و نجوم بطلمیوسی (و اصولاً هیچ مدل نجومی) نمی تواند مدعی شود که ترتیب و آرایش «واقعی» افلاك را بیان می کند. بنابراین چاره ای جز این نیست که بگویم این مدلها را ذهن آدمی برای

توضیح و تبیین پدیده‌های آسمانی ساخته است، و هیچ ضرورت و قطعیتی ندارند. از اینجا فخر رازی وارد بحث جدّیتر و مهمتری می‌شود و می‌گوید که به فرض آنکه وجود نه فلک را ثابت کردید، چه دلیلی بر نفی فلک دهم دارید؟ استوارترین دلیلی که دارید این است که از راه رصد جز وجود نه فلک ثابت نشده است. اما «عدم دلیل بر عدم مدلول دلالت نمی‌کند»، و در تأیید این نظر قول ابن سینا را نقل می‌کند که «تا به حال بر من روشن نشده است که کره ثوابت يك کره است یا کُرّاتی است که بعضی در داخل بعضی دیگر قرار گرفته‌اند».^{۸۴} و خود در تأیید قول ابن سینا می‌گوید که به وحدت فلک ثوابت بدین طریق استدلال کرده‌اند که حرکات ثوابت متشابه است و بنابراین همه بر يك فلک قرار دارند. اما هر دو مقدمه غیر یقینی است، زیرا

در باره مقدمه اول می‌توان گفت که هر چند حرکات ثوابت از لحاظ حسّ یکی است، اما شاید در حقیقت یکی نباشد، زیرا اگر فرض کنیم که یکی از ثوابت در سی و شش هزار سال يك دور می‌زند و ستاره ثابت دیگر در سی و پنج هزار و نهصد و نود و نه سال، و مقدار اختلاف را بر این مدت تقسیم کنیم، سهم هر سال سیزده هزار و دو بیستم [درجه] می‌شود، و این مقداری است که به حس دریافت نمی‌شود، بلکه حتی در ده سال و صد سال و هزار سال هم محسوس نیست... در باره مقدمه دوم هم می‌توان گفت که یکسان بودن مقدار حرکت ثوابت دلیل نمی‌شود که همه بر يك کره قرار داشته باشند زیرا احتمال دارد که بر کرات مختلف قرار داشته باشند ولی مقدار حرکت این کرات یکسان باشد.^{۸۵}

فخر رازی در اینجا به نکته مهمی در فلسفه علم اشاره می‌کند: اگر دو نظریه نتایج مشاهده‌پذیر یکسانی داشته باشند، یا اگر تفاوت نتایجی که پیش بینی می‌کنند به قدری کم باشد که از حدود دقت دستگاههای اندازه‌گیری فراتر برود (البته در زمان فخر رازی دقت دستگاههای اندازه‌گیری از دقت حواس معمولی بیشتر نبوده است)، نمی‌توان یکی را به دلایل تجربی بر دیگری ترجیح دانست. بنابراین با داده‌های تجربی معینی می‌توان نظریه‌های متفاوتی ساخت، بی آنکه بر اساس آن داده‌ها یکی بر دیگران ترجیح داشته باشد و بتوان به قطع و یقین حکم کرد که آن یکی نظریه واقعی است و قانون واقعی طبیعت را بیان می‌کند. در حدود هفتصد سال پس از فخر رازی، پیردوئم^{۸۶} فیلسوف و فیزیکدان فرانسوی (۱۸۶۱-۱۹۱۶) همین مطلب را با عباراتی که گویی تکرار عبارات فخر رازی است، بیان می‌کند:

... فرض کنیم دو دستگاه مکانیک سماوی داریم که از نظر ریاضی متفاوت اند ولی با دقت مشابهی همه اُرصَاد نجومی انجام شده تا حال را حکایت می کنند. از این هم بالاتر، بیاییم و به کمک این دو دستگاه مکانیک سماوی، حرکات آینده اجسام آسمانی را محاسبه کنیم. فرض کنیم که نتایج حاصله از یکی از محاسبات چنان به محاسبه دیگر نزدیک است که اختلاف مواضعی که این دو دستگاه محاسبه، به جسم آسمانی واحدی در هزار یا ده هزار سال آینده نسبت می دهند، از حد خطای آزمایش کمتر است. پس در اینجا دو سیستم مکانیک سماوی داریم که می باید آنها را منطقاً معادل هم بدانیم. دلیلی در دست نیست که یکی را بر دیگری ترجیح دهیم و بالاتر از این، پس از هزار یا ده هزار سال آینده هم، انسانها می باید به آنها اعتبار مساوی ببخشند و از ترجیح دست بردارند. روشن است که پیش بینی این دو تئوری از درجه اطمینان واحدی برخوردار است. و واضح است که ما منطقاً مجاز نیستیم که پیش بینی یکی از این دو را با واقعیت منطبق تر بشماریم.^{۸۷}

نمی توان گفت که فخر رازی در دوئم تأثیر داشته است (هر چند دوئم، در مقام مورخ علم، با علم اسلامی آشنایی کامل داشته)، بلکه این همسخنی را باید به دلیل نزدیکی افق فکری این دو دانست. فخر رازی و دوئم هر دو مؤمنان معتقدی بودند (یکی سنی اشعری و دیگر مسیحی کاتولیک)؛ هر دو در روزگار سیطره يك نظریه علمی دترمینیستی، یا دست کم در روزگار سیطره يك تعبیر دترمینیستی از يك نظریه علمی، می زیستند (فخر رازی در دوران اوج جهان‌شناسی ارسطویی و دوئم در دوره استیلای فیزیک نیوتونی)؛ هر دو می خواسته اند مرز میان حقایق دینی و نظریه های علمی را روشن کنند؛ هر دو از تعابیری که از برخی نظریه های علمی می شده و به نظر ایشان با حقایق دین منافات داشته دلخوش نبوده اند (فخر رازی احیاناً به مسائلی چون خرق افلاك و رابطه آن با معراج جسمانی می اندیشیده، و دوئم در مقاله ای که از آن نقل قول کردیم نگران استفاده های ضددینی - یا حتی دینی - ای است که از قانون دوم ترمودینامیک می شده است).

به هر حال، مقتضای فلسفه علمی که از عبارات فخر رازی استفاده می شود نوعی تجربی - مشربی است. علمی که بدین طریق ساخته می شود، به جای آنکه در پی بررسی ذاتیات جسم بر آید، روبرو سوی وقایعی که در عالم خارج مقدم بر يك رویداد خاص رخ داده است دارد، و نظریاتی که با این گونه بررسی ساخته می شوند هیچ گونه ادعای قطعیت و ضرورت نمی توانند داشته باشند.

۴.۳.۲ قاعدهٔ تماثل اجسام

قاعده یا اصل تماثل اجسام، که در آثار فخر رازی به عبارات مختلف بیان شده است^{۸۸}، هر چند نسبت به آنچه تاکنون بیان کردیم يك مسئلهٔ فرعی محسوب می‌شود، از دو جهت اهمیت دارد. یکی اینکه فخر رازی در مواردی با استفاده از این قاعده نتیجه‌هایی در طبیعیات گرفته که به خودی خود مهم یا دست کم تازه و جالب توجه‌اند، و دیگر اینکه این قاعده نشان می‌دهد که وقتی متکلمان زبان فلاسفه را به کار می‌برند، چگونه مرز میان دو طایفه مغشوش می‌شود، به طوری که گاه به نظر می‌آید که هر دو گروه يك حرف دارند، و حال آنکه مرادشان به کلی با هم فرق دارد. زرکان که در کتاب خود بحث مفصلی در این باره کرده^{۸۹}، متأسفانه از کنار این نکتهٔ مهم بی‌توجه گذشته است.

این قاعده در میان فلاسفه و متکلمان سابقه‌ای بسیار قدیمی دارد، و ظاهراً تنها نظام با آن مخالف بوده است، زیرا او جسم را مجموعه‌ای از اعراض می‌دانسته و بنابراین به قدر مشترکی میان اجسام مختلف قائل نبوده است.^{۹۰} اما بقیهٔ فلاسفه و متکلمان در پذیرش این قاعده متفق‌اند.

با این حال، این دو گروه از توسل به این قاعده دو منظور مختلف دارند. منظور فیلسوفان این است که جسم، از آن حیث که جسم است، نه اقتضای حرکت دارد و نه اقتضای سکون و نه مکان یا شکل خاصی دارد. زیرا ما بعضی از اجسام را می‌بینیم که ساکن‌اند و بعضی دیگر را که متحرک‌اند، و چون «اجسام متماثل‌اند» اگر سکون یا حرکت ذاتی جسم باشد باید همهٔ اجسام ساکن یا متحرک باشند. بنابراین باید مبدأ دیگری در جسم باشد که آن را به حرکت درآورد یا ساکن کند یا در مکان خاصی قرار دهد یا شکل خاصی به آن ببخشد. پس لازم می‌آید که اجسام به گروه‌های مختلفی تقسیم شوند که هر یک، به مقتضای مبدأ زاید بر جسمیت که در آنها وجود دارد، رفتار خاصی داشته باشند. جسم به منزلهٔ جنسی واقع می‌شود که انواع مختلف از آن منشعب می‌شوند.^{۹۱}

اما برای متکلمان این قاعده فقط نقش کلامی دارد: چون جسم، از آن حیث که جسم است، نه اقتضای حرکت دارد و نه اقتضای سکون، پس باید فاعل مختاری باشد که جسم را به حرکت درآورد یا از حرکت بازدارد.^{۹۲} همچنین متکلمان از این قاعده برای تنزیه ذات الهی و نفی سنخیت میان او و مخلوقاتش استفاده می‌کردند: اگر خداوند جسم باشد، پس باید مثل سایر اجسام متحیز باشد، و چون خداوند متحیز نیست، پس جسم نیست.^{۹۳} باز هم نکتهٔ مهم در این است که فیلسوفان از این قاعده استفاده می‌کردند تا يك علم طبیعی بسازند اما

متکلمان دست کم کاری با این مسئله نداشتند.

متکلمان برای اثبات این قاعده دلایل مختلفی ذکر می کردند که فخر رازی در *المحصل* برخی از آنها را نقل و نقد کرده است. دلیل اول این است که اجسامی با أعراض یکسان با هم مشتبه می شوند (مثلاً دو گوی سرخ رنگ هم وزن را با هم اشتباه می کنیم) و اگر اجسام با هم متمائل نباشند چنین چیزی رخ نمی دهد. فخر رازی در نقد این دلیل می گوید که این سخن وقتی مجاز است که در این باره استقرار کامل کرده باشیم. اما پیش از آن، این سخن تیر به تاریکی انداختن و از روی گمان حکم کردن است.

دلیل دوم این است که اجسام از حیث پذیرش أعراض متساوی اند، و این امر دلالت بر تساوی ماهیت آنها می کند. فخر رازی در جواب این دلیل می گوید که «ما» قبول نداریم که آتش بتواند خواصّ خاکی داشته باشد، یا جرم فلک پذیرای ترکیب باشد. و حتی اگر قبول کنیم که اجسام از حیث پذیرش أعراض متساوی اند، باز هم این را نمی توان دلیل تساوی آنها «در تمام ماهیت» دانست. زیرا اشتراك در لوازم دلالت بر اشتراك در ملزومات نمی کند. دلیل سوم این است که جسم معنایی جز مکانگیر بودن (تحیز) ندارد، و اجسام از این لحاظ همه با هم متساوی اند. پس ماهیتشان یکی است. فخر رازی در نقد این دلیل می گوید که مکانگیر بودن ذات جسم نیست، بلکه حکمی از احکام و لازمی از لوازم آن است و گفتیم که تساوی در لوازم دلیل بر تساوی در ملزومات نمی شود.

نکته مهمّ در این سه دلیل این است که اعتبار آنها منوط به این است که ماهیت جسم شناخته شده باشد و به خصوص، از راه تجربی قابل ادراک باشد، و هر چند فقط در دلیل سوم تصریح شده است که «جسم معنایی جز تحیز ندارد»، اما با دقت بیشتر معلوم می شود که اعتبار دو دلیل دیگر هم به همین امر وابسته است. دلیل اول را در نظر بگیرید. اگر فعلاً از ایراد فخر رازی بگذریم و فرض کنیم که يك استقرار تام در این زمینه انجام گرفته باشد، از این کار چه نتیجه ای عاید ما می شود؟ طبعاً دو دسته جسم خواهیم داشت: اجسامی که با هم مشتبه می شوند و اجسامی که با هم مشتبه نمی شوند. تنها در صورتی حق داریم بگوییم که اجسام دسته اول به دلیل داشتن أعراض یکسان با هم مشتبه می شوند و مشتبه نشدن اجسام دسته دوم با یکدیگر دلیل بر یکسان نبودن أعراض آنهاست، که بتوانیم جوهر و عرض را از راه تجربه در این اجسام از هم تفکیک کنیم. اگر بپذیریم که ذات جسم همان متحیز بودن است، آنگاه می توانیم آنچه را که در جسم وجود دارد و زائد بر تحیز است مشخص کنیم (هر چند این کار در عمل بسیار دشوار است، اما علی الاصول ممکن است)، اما اگر ذات جسم را کیفیتی

ناشناخته بدانیم، یا جسم را مثل فلاسفه به «جوهری که پذیرای سه بعد است» تعریف کنیم، این کار ناممکن می‌شود، زیرا در هر دو صورت، هیچ راهی به دست نمی‌آید که در عمل آنچه را که در جسم ذاتی است از آنچه عرضی است، تفکیک کنیم.

همین سخن در مورد دلیل دوم هم درست است. این دلیل هنگامی معتبر است که پذیرش اعراض را جزء ذاتِ جسم و مقوم ماهیت آن بدانیم و نه لازمی از لوازم ذات آن. به عبارت دیگر، ایرادهای فخر رازی، هر چند متوجه دلایل متکلمین است، اما هنگامی وارد است که از این دلایل تعبیری فلسفی بکنیم. در غیر این صورت اشکال چندانی بر این دلایل وارد نیست. ما گمان می‌کنیم که منشأ عمده اشکالهایی که فخر رازی، به خصوص در کتابهای فلسفیش، بر قاعده تمانل اجسام گرفته این است که وی فیلسوفان را مجاز به استفاده از این قاعده نمی‌دانسته است. زیرا به نظر فیلسوفان، ذاتِ جسم ناشناخته است و یا حداکثر بر حسب اموری قابل تعریف است که از راه تجربه نمی‌توان بدانها راه برد. و وی احیاناً می‌خواسته است به فیلسوفان گوشزد کند که برای پذیرش این قاعده باید مبانی متکلمان را بپذیرند.^{۹۵}

تنها بدین طریق است که می‌توان استفاده فراوانِ فخر رازی را از این قاعده در کتابهای کلامیش، و نیز در تفسیرش، و انتقادهای تند او را بر آن در نوشته‌های فلسفیش، و از جمله در شرح *عیون الحکمة*^{۹۶}، توجیه کرد. با این حال، این نظر را نمی‌توان حرف آخر در این باره شمرد، به خصوص که فخر رازی هیچ‌گاه از تشکیک، حتی در آنچه از صمیم دل بدان اعتقاد دارد، چیزی فروگذار نمی‌کند.

۴.۲ مکان و خلأ

۱.۴.۲ نظریات مختلف درباره مکان

ارسطو مکان را چنین تعریف کرده است: «سطح داخلی جسم حاوی»^{۹۷}، یا به عبارت دقیقتر «سطح داخلی جسم حاوی که بر سطح خارجی جسم محوی مُماس است». با این تعریف، مکان يك موجود دوبردی و از جنس سطح است. ظاهراً انگیزه ارسطو در این تعریف اعراض او از درافتادن به دام اتمیسم و اعتقاد به خلأ است. در فکر یونانی، و به خصوص پس از پارمنیدس، خلأ با عدم یکی شمرده می‌شد، و قول به جود خلأ به نحوی با اعتقاد به «وجود عدم» ملازمه داشت.^{۹۸}

تعریف ارسطویی مکان يك نکته مهم را درباره فلسفه طبیعی ارسطو به‌طور کلی روشن

می‌کند. برخی از مورخان و فلاسفه علم فیزیک ارسطویی را مبتنی بر تجارب ساده حسی و نتیجه‌تعمیم این تجارب شمرده‌اند، اما حتی اگر این قول کاملاً هم نادرست نباشد، تعریف مکان نشان می‌دهد که فیزیک ارسطویی از همان آغاز یک نظام پرورده و منسجم بوده، و ارسطو هیچ باکی از این نداشته که برای حفظ انسجام در نظام خود گاهی به پیچیده‌ترین تصورات روی بیاورد. البته این بدان معنی نیست که تعریف مخالف آن، یعنی تعریف مکان به صورت بُعد مجرد، کاملاً از تجارب حسی به‌دست می‌آید، اما به هر حال، تصوّر یک فضای خالی سه‌بعدی که اجسام در آن قرار می‌گیرند، شاید به تصوّر معمولی از مکان نزدیکتر باشد. اما ارسطو درست به همین دلیل این تصوّر را رد می‌کند و می‌گوید که قائلین به خلأ فرق میان هوا و خلأ را نمی‌دانند.

اما تعریف ارسطویی مکان از همان آغاز با مشکلاتی مواجه بود. از جمله این مشکلات یکی این بود که طبق این تعریف، قایقی که در ساحل رودخانه‌ای جاری لنگر انداخته، باید متحرک محسوب شود، زیرا هر لحظه آبهای تازه‌ای سطح خارجی آن را احاطه می‌کند، و حال آنکه در تصوّر معمول ما از حرکت، چنین قایقی ساکن شمرده می‌شود.^{۹۹} یکی از راههایی که ارسطو برای رفع این اشکال پیشنهاد می‌کند تغییری در تعریف مکان است، بدین صورت که مکان هر جسم را به «اولین سطح ساکنی که بر آن جسم محیط است» تعریف کنیم. با این تغییر، مکان قایق در واقع کرانه‌های رودخانه و بستر آن است.^{۱۰۰}

اشکال دیگر این بود که این تعریف با اعتقاد ارسطو به محدود بودن عالم و پایان یافتن آن به فلک ثوابت سازگار نبود. اگر لازم باشد که هر جسمی در جسم دیگری محاط شود، یا باید عده اجسام بی‌نهایت باشد و یا برای فلک هشتم مکانی تعریف نشود. برای حل این مشکل ارسطو و مفسران او چاره‌های مختلف اندیشیده‌اند. این راه‌حلها به‌طور کلی بر دو نوع است: یکی اینکه تعریف ارسطویی مکان حفظ شود، و در عین حال برای فلک هشتم تغییری در این تعریف داده شود تا وجود فلک دیگری لازم نیاید. راه حل خود ارسطو و اسکندر افرو دیسی و تامسطیوس از این نوع است. راه حل دوم این بود که انگیزه اصلی ارسطو در تعریف مکان حفظ شود، اما خود تعریف تغییر کند. این راهی است که یحیی نحوی پیشنهاد کرده است.^{۱۰۱}

انگیزه ارسطو در تعریف مکان به صورت سطح درونی جسم این بوده است که هم مرجع ساکنی برای بررسی حرکات جسم تعیین شود- زیرا حرکت باید نسبت به چیزی سنجیده شود- و هم وجود خلأ لازم نیاید. یحیی نحوی این دو شرط ارسطورا حفظ می‌کند، اما تعریف

مکان را بر مبنایی دیگر قرار می‌دهد. در تعریف ارسطو، هر جسم در هر لحظه مکانی دارد، اما يك مکان کلی برای همه اجسام تعریف نمی‌شود. در تعریف یحیی نحوی، مکان به این صورت اخیر لحاظ شده است. به نظر او، مکان همه اشیا فیزیکی فضایی است سه بُعدی که هر چند در واقع با اشیائی که آن را پر کرده‌اند متحد است (زیرا یحیی نحوی هم مثل ارسطو خلأ را ناممکن می‌شمارد)، می‌توان آن را در عالم نظر از اشیا تفکیک کرد. کلّ فضا، و نیز هر بخش از آن، بی حرکت است، و بدین طریق خصوصیت دیگری هم که ارسطو برای مکان لازم می‌داند حفظ می‌شود. به طور خلاصه، در نظر یحیی نحوی، مکان خلئی است که در ذهن وجود دارد اما در خارج وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد: «وی نسبت مکان را به اجسام مثل نسبت ماده به صورتهای مختلفی می‌داند که بر آن عارض می‌شوند. همچنان که وقتی صورتی از ماده زائل شود صورت دیگری جای آن را می‌گیرد، هر وقت هم جسمی مکان خود را ترك کند جسم دیگری به جای آن می‌آید. و همچنان که ماده هیچ‌گاه بی صورت نمی‌ماند، مکان نیز هیچ‌گاه خالی از جسم نمی‌ماند.»^{۱۰۲}

در نظر یحیی نحوی مکان سه بُعدی انتزاع ذهن است. اگر يك ظرف پر را در نظر بگیریم و تصور کنیم که هیچ جسمی در داخل آن وجود ندارد. که البته این امر در واقع ناممکن است. چیزی که بین دیواره‌های ظرف باقی می‌ماند مکان است. اما در فلسفه یونانی اندیشه دیگری هم وجود داشت که مکان را همان فضای سه بُعدی می‌دانست. این فضای سه بُعدی ذاتاً تهی شمرده می‌شد، هر چند بعضی از قسمتهای آن را اجسام اشغال کرده باشند. این اندیشه با افکار اتمیستی بستگی داشت، و در واقع بدون اعتقاد به وجود چنین فضایی اتمیسم امکان‌پذیر نمی‌بود، و به همین دلیل ارسطو سخت با آن مخالف بود. چنین اندیشه‌ای در عالم اسلام به محمد بن زکریای رازی نسبت داده شده است.^{۱۰۳} وی مکان یا خلأ را یکی از «قدمای خمسه» می‌دانست. به گفته ناصر خسرو، رازی این اندیشه را از ایرانشهری گرفته «و آن را زشت کرده» بود.^{۱۰۴} رازی مکان را دو قسم می‌دانست: مکان کلی یا مطلق، و مکان جزئی یا مضاف. مکان کلی هیچ تعلقی به جسم ندارد و خالی و فارغ از اجسام هم یافت می‌شود، و فاصله بین دو نقطه در آن - فارغ از اینکه چه چیزی در آن قرار گرفته باشد، یا اصلاً چیزی قرار نگرفته باشد - همواره به يك حال و يك اندازه است.^{۱۰۵} مکان کلی شامل خلأ و ملاء است و همه اجسام مکانگیر، به مقتضای تعریفشان، در مکان قرار دارند، و بنابر طبیعت خود متناهی‌اند. اما مکان کلی خود نامتناهی است، و هر چه نامتناهی باشد قدیم است، پس مکان کلی قدیم است.^{۱۰۶}

تعریف مکان در نظر ابوالبرکات بغدادی را می‌توان چیزی بین تعریف یحیی نحوی و محمدبن زکریای رازی دانست. وی در کتاب المعتمد، پس از نقد آراء مختلف درباره مکان، سرانجام نظری را می‌پذیرد که از لحاظ اعتقاد به استقلال مکان از اجسام به نظر رازی شباهت دارد، اما از حیث انکار خلأ به نظر یحیی نحوی نزدیک است. به اعتقاد ابوالبرکات خلأ هر چند می‌تواند موجود باشد، اما در واقع موجود نیست.^{۱۰۷}

نظر متکلمان اشعری در مسئله مکان با همه این نظرها تفاوت دارد. معمولاً می‌نویسند که متکلمان قائل به «بعد موهوم» بوده‌اند.^{۱۰۸} این بیان ظاهراً از خود متکلمان نیست، بلکه فیلسوفان یا فلسفی مشربان وقتی می‌خواستند نظر متکلمان را با مبانی خود تطبیق دهند گفته‌اند که متکلمان قائل به همان چیزی بوده‌اند که به نظر ما موهوم است، یعنی بُعد محضی که مثلاً پس از خالی شدن یک ظرف از همه چیز، باقی می‌ماند. بنابراین مکان در نظر متکلمان همان بُعد محض خالی از ماده، یا خلأ، بوده است. در عین حال، نظر متکلمان از یک جهت به آراء برخی از فیلسوفان پیش از سقراط نزدیک بوده است، زیرا ایشان خلأ، یا مکان، را یک امر عَدَمی صرف و خالی از هرگونه صفت وجودی می‌دانسته‌اند.^{۱۰۹}

ظاهراً دلیل روی آوردن متکلمان به این نظر این بوده است که ایشان به تنهایی موجودات مادی اعتقاد داشته‌اند؛ هم تعداد اجزاء لایتجزی در جهان منتهای است و هم ابعاد اجسامی که از ترکیب این اجزاء پدید می‌آید.^{۱۱۰} بدین دلیل متکلمان از برهین فلاسفه در اثبات تنهایی اجسام استقبال می‌کرده‌اند، از طرف دیگر، نمی‌توانسته‌اند بپذیرند که عالم مادی در جایی تمام می‌شود و در ورای آن نه خلئی هست و نه ملئی، بلکه ظاهراً در این مسئله رأی «وهم» را، که در پس هر ملئی خلئی می‌بیند، بر حکم «عقل» ترجیح می‌داده‌اند. بدین ترتیب لازم می‌آید که خلأ نامتناهی باشد. اما اگر این خلأ موجود باشد، یعنی دارای صفات وجودی باشد، آنگاه یا باید برهین فیلسوفان را بپذیرفت و آن را هم، مثل اجسام، منتهای دانست، و یا قائل به وجود نامتناهی شد. متکلمان برای گریز از این تنگنا حکم کرده‌اند که خلأ عَدَم محض است. و بنابراین احکامی که در بقیه موجودات جاری است در مورد آن اعتبار ندارد.

۲.۴.۲ نظر فخر رازی در مسئله مکان

بخشی از آراء فخر رازی را در مسئله مکان، زرکان در کتابش گرد آورده است.^{۱۱۱} مجموع این آراء دلالت بر وجود خلأ و نامتناهی بودن آن می‌کند. و به خصوص آنجا که در مقام متکلم سخن می‌گوید تمایزش به این نظر آشکارتر است. اما در شرح عیون الحکمة تعدیلی در نظر

خود می دهد که هر چند بظاهر جزئی است، اما به بهترین وجه نشان می دهد که در این مرحله از تحوّل کلام، متکلمان چگونه در مواجهه با براهین فلاسفه ناچار می شوند که اقوال خود را با معیارهای فلسفی تطبیق دهند، و اگر در مسئله‌ای نظری خلاف نظر فلاسفه دارند آن را به صورتی عرضه کنند که قابل بحث فلسفی باشد. این مسئله، و نظر فخر رازی در مسئله زمان، نشان می دهد که هر چند هنوز آراء متکلمان با آراء فیلسوفان تفاوت دارد، اما روش هر دو رو به وحدت می رود.

فخر رازی در این کتاب در عین حفظ اعتقاد به وجود خلأ در داخل و خارج عالم، خلأ را نیز چون اجسام متناهی می داند. بنابراین دو وظیفه برعهده دارد: یکی اینکه در برابر فیلسوفان بایستد و ثابت کند که مکان دو بُعدی نیست، و دیگر اینکه با متکلمان دریفتد و متناهی بودن خلأ را ثابت کند.

دلایل فخر رازی در ردّ نظر مشایبان درباره مکان، تازگی ندارد. یکی همان دلیلی است که خود ارسطو هم بدان توجّه داشته است و بر پایه آن تعریف ارسطو از مکان مستلزم متحرک بودن جسم ساکن است. دیگری دلیلی است که از آن سکون جسم متحرک لازم می آید. دلیل اخیر این است که اگر شخصی را در ظرف سر بسته‌ای قرار دهیم و به شهر دوردستی ببریم، چون سطح محیط بر جسم تغییر نمی کند، بنابراین باید آن شخص ساکن شمرده شود، و حال آنکه متحرک است.^{۱۱۲} (چون در مقام بیان آراء فخر رازی هستیم کاری با پاسخ مشایبان به این دلایل نداریم.)

بنابراین مکان در نظر فخر رازی بُعد محض است، و همان خلئی است که از لحاظ مشایبان موهوم است. اما وی با متکلمان هم که خلأ را عدم محض و نفی صرف می شمارند موافق نیست، و چون مکان را «بعدم وجود» می داند براهین فیلسوفان را در اثبات تناهی ابعاد درباره آن نیز معتبر می شمارد، و به همین دلیل به تناهی خلأ معتقد می شود. این معنی را با بیان خود او بخوانیم:

بدان که گروهی از مردم به وجود اجسام نامتناهی معتقدند، اما جمهور متکلمان این امر را ممتنع می دانند. با این حال همگی اعتقاد دارند که مکانهای خالی خارج عالم بینهایت است. اما این برهان [برهان تطبیق]، چنانکه شیخ الرئیس در اینجا تصریح کرده است، به همان گونه که وجود اجسام نامتناهی را نفی می کند، وجود خلئی را هم که بینهایت باشد ابطال می کند.

و عجیب است که عدّه زیادی از متکلمان از این برهان در اثبات تناهی اجسام

استفاده می کنند و در عین حال به وجود مکانهای خالی [نامتناهی] در خارج عالم قائل اند... و بدان که همه تکیه متکلمان در فرق میان این دو باب بر يك سخن است و آن اینکه می گویند اجسام ذاتهای موجودند، و بنا بر این می توان صفات تطبیق و بیشی و کمی را درباره آنها به کار برد، اما مکان خالی نفی صرف و عدم محض است، و چگونه می توان آن را به تطبیق و بیشی و کمی وصف کرد؟^{۱۱۳}

فخر رازی می گوید که این فرق ضعیف است: مکانهای خالی نفی محض و عدم صرف نیستند، زیرا متکلمان خود درباره آنها صفات بسیاری را به کار می برند که صفات وجودی اند. از جمله می گویند که عالم در حیز خاصی به وجود آمده و انتقال آن از این حیز به حیزی دیگر جایز است. و اگر این حیزها در نفس خود از هم متمایز نباشند، این سخن بی معنی خواهد بود. دیگر اینکه متکلمان درباره خلأ صفات بزرگی و کوچکی و مساحت و مقدار را به کار می برند، و مثلاً می گویند که بُعد میان دیوارهای يك طرف از بعد میان دو طرف يك سکو کوچکتر است، و آن از بعد میان دیوارهای شهر... و چیزی که موصوف به بزرگی و کوچکی و مساحت و مقدار باشد، عدم محض نمی تواند بود. و سوم اینکه می گویند که احیاز زیرین و زبرین از هم متمایزند، و همین سخن را در مورد چپ و راست و پس و پیش هم می گویند، و در عدم محض و نفی صرف چنین امتیازی راه ندارد. چهارم اینکه این حیزها هم قابل اشاره حسّی اند و هم جسم در حرکت جوای آنهاست... و این نیز در عدم محض محال است، زیرا چگونه می شود که چیزی جوای معدوم محض باشد و یا چگونه می توان از راه حسّ به عدم صرف اشاره کرد؟ بدین دلایل ثابت می شود که «خلأ صرف ابعادی است موجود»، و با اثبات این مطلب فرقی هم که متکلمان میان خلأ و اجسام می شناخته اند باطل می شود، و دلایل فلاسفه بر تناهی اجسام به خلأ هم تسری می یابد.^{۱۱۴}

اما فخر رازی با اعتقاد به موجود بودن خلأ، خود را در معرض براهین حکما قرار می دهد. اولین آنها این است که اگر مکان «بعد موجود» باشد، یعنی اگر جز بعدی که جزء جسم است بعد دیگری هم مستقل از اجسام وجود داشته باشد، آنگاه وقتی جسمی در مکانی قرار می گیرد «تداخل ابعاد» و «نفوذ بعد در بعد» لازم می آید، و این محال است. فخر رازی در ردّ این نظر می گوید که محال بودن نفوذ بعد در بعد یا بدیهی است و یا محتاج به استدلال است، اگر بدیهی است، پس چه فرقی است بین نظر شما (منکران خلأ) و قائلین به بعد، زیرا آنها هم نظر خود را بدیهی می دانند و می گویند که ما بالبداهه می دانیم که میان دو دیواره طرف بعد خاص و مقداری معین است که مثلاً جرم آب در آن داخل می شود، و اگر ظرف را از آب خالی

کنیم هوا جای آن را می‌گیرد. و ادعای شما بر بدیهی بودن نظرتان رجحانی بر ادعای ایشان ندارد.

اما اگر مدعی هستید که این سخن به استدلال نیاز دارد، آنچه به عنوان دلیل ذکر می‌کنید دلیل واقعی محسوب نمی‌شود، زیرا ما می‌گوییم که وقتی بعدی در بعد دیگر نفوذ کند، لازم نیست که هر دو بعد باقی بمانند تا آنچه از محالات که شما می‌گویید لازم بیاید. بلکه آنچه ما از نفوذ بعد در بعد می‌فهمیم این است که یکی از آنها، در تباین با دیگری، باقی نمی‌ماند... و اگر مراد شما از نفوذ بعد در بعد جز این باشد، و شما آن را باطل بدانید، باز دعوی خود را تکرار کرده‌اید بی‌آنکه دلیلی بر آن بیاورید...

دلیل دوم بر امتناع تداخل ابعاد این است که ما به بدهت عقل می‌دانیم که اجسام چگال (کثیف) در مقابل تداخل مقاومت می‌کنند، و به اعتقاد مشایبان، علت این امتناع در بعد بودن آنهاست نه در اعراضی چون سفیدی یا گرمی و غیره. فخر رازی این نظر را «بسیار سست» می‌داند، و می‌گوید که اصل دعوا بر سر این است که آیا علت مقاومت جسم در مقابل نفوذ جسمی دیگر «نفس بعدیت» است یا چیزی غیر آن. و شما باز همان ادعا را تکرار می‌کنید و حریف هم در جواب می‌گوید که من هم بر سر همان ادعایم باقیم که منشأ مقاومت چیزی غیر از بعدیت است.^{۱۱۵}

فخر رازی به جز این دلیل نقضی يك دليل مثبت هم می‌آورد:

ما می‌بینیم که هر چه جسم چگالتر باشد، نفوذ در آن دشوارتر است، و هر چه کمتر چگال باشد، نفوذ در آن آسانتر است. اما خلأ مقداری است که اصلاً از هیچ جهت تکائف ندارد، پس چرا نتوان گفت که مانع نفوذ در جسم تکائف آن است، و چون خلأ تکائف ندارد، ناگزیر نفوذ در آن هم ممکن است...^{۱۱۶}

از آنچه در این بخش و بخشهای پیشین در مسئله مکان از فخر رازی نقل کردیم، معلوم می‌شود که در نظر او مکان موجودی است سه بعدی و مستقل از اجسام و قابل اشاره حسی و اندازه پذیر و متناهی. خصوصیت مهم دیگری که بر این خصوصیات باید افزود «فعال» بودن مکان است. قبلاً از فخر رازی نقل کردیم که به نظر بعضی از فلاسفه، «وقتی فلک به دور آنچه در درونش قرار دارد می‌گردد، آنچه نزدیک به فلک است به سبب قوت حرکت فلک گرم می‌شود و آنچه دورتر است، سرد. و به این اعتبار، علت اختلاف طبایع این اجرام، اختلاف مکان آنهاست...» هر چند رازی این قول را از دیگران نقل می‌کند، اما می‌توان گفت که چنین نظری با کل فلسفه طبیعی او، که در پی توضیح حوادث بر پایه رویدادهای مقدم بر آنهاست،

سازگاری دارد. بدین طریق، در جهان‌شناسی او، افلاک تا حدودی مقامی را که به‌عنوان مُدبّر امور عالم خاکی، در فلسفهٔ مشایی دارا هستند، حفظ می‌کنند، بدین معنی که طبیعت اجرام زمینی برحسب دوری و نزدیکی آنها از فلک تعیین می‌شود، و اگر این دوری و نزدیکی را معیاری برای سنجش مکان اجسام بدانیم، می‌توان گفت که مکان اجسام خواصّ آنها را تعیین می‌کند. بدین طریق، مکان دو مفهوم می‌یابد. یکی مفهوم مطلق مکان، یعنی خلتی متناهی که عالم مادی ما (و چنانکه از برخی عبارات فخر رازی برمی‌آید، عواملی دیگر نظیر این عالم مادی) در آن قرار دارند. و دیگر مکانی که برای هر عالمی جداگانه تعریف می‌شود، و برحسب افلاک آن عالم تعیین می‌گردد. مکان، به مفهوم اخیر، یعنی مکانی که ملازمه با یک هیئت طبیعی خاصّ و حرکات ویژه دارد، فعال است. پس مکان نه‌تنها، به معنای مطلقش، ظرفی است پذیرای اجسام، بلکه به معنای مقیدش صورت‌بخش اجسام است، اما این صورت‌بخشی از راه یک فرایند طبیعی انجام می‌گیرد.

۵.۲ زمان

فخر رازی مسئلهٔ زمان را زیر دو عنوان مورد‌بحث قرار می‌دهد، یکی وجود زمان و دیگری ماهیت آن. دربارهٔ وجود زمان، آرائی را که در روزگار او رایج بوده، بدین صورت خلاصه می‌کند:

مردم دربارهٔ زمان دو نظر دارند. گروهی به وجود آن معتقدند و گروهی دیگر منکر آنند. آنها که به وجود زمان معتقدند خود به دو دسته تقسیم می‌شوند، دستهٔ اوّل کسانی هستند که وجود زمان را از همهٔ دانسته‌ها آشکارتر می‌دانند و آن را محتاج استدلال نمی‌شمارند. دستهٔ دوّم کسانی هستند که اثبات زمان را جز از راه دلیل و حجّت ممکن نمی‌شمارند. و شیخ‌الرئیس از این دسته است.

اما آنها که زمان را منکراند می‌گویند که زمان از چیزهایی است که جز در وهم وجود ندارد، و دلیل آن این است که جسم در عالم خارج جز در حدی از حدود مسافت [یعنی نقطه‌ای از نقاطی که مکان را تشکیل می‌دهند] وجود ندارد. اما وقتی که انسان جسمی را در نقطه‌ای می‌بیند، و بعد در نقطهٔ دوّم و سپس در نقطهٔ سوّم، تا نقطهٔ آخر، هر چند وجود جسم در این نقاط در عالم خارج با هم جمع نمی‌شود، اما صورت آنها در ذهن با هم وجود می‌یابد. و برای ذهن این آگاهی حاصل می‌شود که امتدادی از اوّل مسافت تا آخر آن وجود دارد، و این امتداد را

ظرفی فرض می‌کند که این حوادث و حرکات در آن رخ می‌دهند. و پیداست که این امر ممتد در عالم خارج وجود ندارد.^{۱۱۷}

از این سه نظر، نظر اخیر از آن متکلمان است و معمولاً به اعتقاد به «زمان موهوم» شناخته می‌شود. البته طبیعی است که متکلمان که هر نوع دوام و قراری را در عالم منکراند برای زمان نیز وجودی قائل نباشند. اما شاید بتوان گفت که این قول نه فقط با سایر اقوال متکلمان سازگار است، بلکه می‌تواند مبنایی نیز برای آراء دیگر ایشان فراهم کند. قبلاً در بحث جزء لایتجزی دیدیم که فخر رازی از روی وجود حرکت در «آن» به وجود جزء لایتجزی استدلال می‌کند، و می‌توان گفت که از میان همه موجودات فیزیکی، لحظه زمانی (آن) بهتر از هر چیز منظوری را که متکلمان از جزء لایتجزی دارند نشان می‌دهد: آن چیزی است تقسیم‌ناپذیر و پس و پیش آن عدم است، اما زمان، به عنوان يك امر مستقل و قائم بالذات، ترکیبی است که ذهن از این آنات می‌سازد و در خارج وجود ندارد. این تصور به متکلمان کمک می‌کرد که اتصال و دوام را در حالت کلی، چه در زمان و چه در حرکت و چه در جسم، انکار کنند. فخر رازی در بسیاری از آثارش به این نظر تمایل دارد. در *المحصل*، ضمن بحث مفصلی می‌کوشد ثابت کند که زمان جز در وهم وجود ندارد.^{۱۱۸}

نظر دوم، یعنی اینکه زمان امری است موجود اما اثبات وجود آن نیازمند به استدلال است، نظر عموم فلاسفه مشایی است. بعداً استدلال فلاسفه را در این باره خواهیم دید. این استدلال با مسئله دوم درباره زمان، یعنی ماهیت زمان نیز ربط می‌یابد. فلاسفه استدلال می‌کردند که زمان مقدار حرکت است، و آنجا که حرکت نباشد زمان هم وجود ندارد. نظر اول، نظری است که ظاهراً در عالم اسلام اولین بار ابوالبرکات بغدادی آن را اظهار کرده است. طبق این نظر، زمان موجود است، اما وجود آن بدهی است و نیاز به استدلال ندارد. در باب ماهیت زمان نیز ابوالبرکات می‌گفت که زمان مقدار وجود است نه مقدار حرکت، بنابراین با وجود ملازمه دارد، و همه موجودات وجود زمانی دارند.^{۱۱۹} فخر رازی در شرح *عیون الحکمة* این نظر را می‌پذیرد و در اثبات آن و ردّ نظر مشاییان می‌کوشد.^{۱۲۰} دلیل مشاییان در اثبات زمان این است که ما امر واحدی را می‌بینیم که زمانی گذشته بوده است، اکنون حال حاضر است و سپس آینده خواهد بود. اما این گذشته و حال و آینده بودن نمی‌تواند جزء ذات آن امر باشد، بلکه باید سببی دیگر داشته باشد. اما چون ممکن نیست که هر چه پذیرای قبلیت و بعدیت باشد این صفت را به واسطه چیزی دیگر دارا شده باشد. زیرا بنا به استدلال مشاییان این فرض یا به دور می‌انجامد یا به تسلسل - پس باید چیزی وجود

داشته باشد که قبلیت و بعدیت ذاتی آن باشد، و این چیز همان زمان است. بنابراین قبلیت و بعدیتی که در زمان وجود دارد ذاتی زمان است، اما قبلیت و بعدیتی که در چیزهای دیگر می بینیم به واسطه زمان است (فهذه القبلیة والبعدیة لذاته ولغیره به).^{۱۲۱}

این از وجود زمان. فخر رازی هر چند وجود زمان را بدیهی و بی نیاز از دلیل می داند، اما بر این برهان اشکالی وارد نمی کند. اشکال گیری او از جایی آغاز می شود که ابن سینا وارد بحث در ماهیت زمان می شود و می خواهد میان زمان و حرکت رابطه ای برقرار کند. مهمترین دلیل ابن سینا بر رابطه زمان با حرکت این است که رشته «قبلیات و معیات و بعدیات» پیوسته است، و نمی تواند به صورت توالی آنات تقسیم ناپذیر باشد. زیرا در این صورت لازم می آید که حرکت و جسم هم از اجزاء تقسیم ناپذیر ساخته شده باشند. اما وقتی چیزی که گذشته است حال می شود و حال آینده می گردد، عقل نمی تواند این امر را جز به صورت حدوث چیزی که وجود نداشته، یا زوال چیزی که وجود داشته، تصور کند. و چون گفتیم که این حدوث و زوال بر سبیل اتصال و استمرار است نه به صورت توالی آنات پیاپی، و حرکت نیز معنایی جز این ندارد که تغییری است به صورت تدریج و استمرار، پس ثابت می شود که زمان با حرکت رابطه دارد.^{۱۲۲}

می بینیم که رشته رابط دو مفهوم زمان و حرکت مفهوم پیوستگی است. در زمان چیزی به صورت پیوسته و مستمر به چیزی دیگر تبدیل می شود، و چون تغییر به صورت پیوسته و مستمر، طبق تعریف فلاسفه مشایی، همان حرکت است، پس زمان امری است مرتبط با حرکت. این استدلال در صورتی درست است که زمان را مرکب از اجزاء لایتجزئی (توالی آنات تقسیم ناپذیر) ندانیم، زیرا در این صورت تبدیل قبلیت و بعدیت تبدیلی تدریجی نخواهد بود و دیگر با حرکت (به معنایی که فلاسفه از آن اراده می کنند) رابطه نخواهد داشت.^{۱۲۳}

در بخش بعدی خواهیم دید که فخر رازی حرکت را هم به صورت تغییر مستمر تعریف نمی کند، و بنا بر این هیچ مانعی ندارد که همچنان که به حرکت ناپیوسته معتقد است، به نوعی زمان ناپیوسته هم، که با آن نوع حرکت مربوط باشد، معتقد باشد. پس نظر فخر رازی درباره زمان مطلق مبتنی بر نظر او درباره ناپیوسته بودن حرکت و نتیجه منطقی آن نیست. اما می توان گفت که فخر رازی از نفی رابطه ای که به نظر مشایبان میان زمان و تغییر پیوسته وجود دارد استفاده می کند تا رابطه میان زمان و حرکت را قطع کند. شاید انگیزه اصلی او در این کار انگیزه ای کلامی باشد: فخر رازی، مانند دیگر متکلمان، به حدوث زمانی عالم معتقد است، و بنا بر این نمی تواند بپذیرد که عالم و زمان با هم آفریده شده اند. اولین (و ضعیفترین) دلیل او

بر رابطه میان زمان و حرکت نیز صبغه کلامی دارد:

اینکه می‌گویید که توالی قبلیات و معیات و بعدیات اقتضا می‌کند که چیزی که درباره اش حکم به قبلیت و معیت و بعدیت می‌کنیم دستخوش حرکت و تغییر باشد، سخنی باطل است. زیرا عقل بالبداهه حکم می‌کند که آفریدگار جهان قبل از این عالم حادث وجود داشته، همراه آن موجود است، و پس از آن هم موجود خواهد بود. و اگر قبلیت و معیت و بعدیت اقتضا کند که در ذات شیء محکوم علیه تغییری حادث شود، لازم می‌آید که در ذات واجب الوجود هم تغییر پدید آید. و این سخنی است که هیچ عاقلی نمی‌گوید.

اما اگر بگویید که [خداوند را بدین سبب می‌توان به قبلیت و معیت و بعدیت وصف کرد که جهان حادث دستخوش تغییر است] و اگر تغییر در این جهان حادث رخ نمی‌داد وصف خدا به قبلیت و بعدیت هم ممکن نمی‌بود، در این صورت می‌گوییم که اگر شما جایز می‌دانید که درباره چیزی به سبب تغییری که در چیزی دیگر رخ می‌دهد بتوان حکم به قبلیت و معیت و بعدیت کرد، چه اشکالی دارد که زمان هم بدین گونه باشد؟ و این نظر امام افلاطون است که می‌گوید: «مُدَّت»، اگر حرکت و تغییری روی ندهد، جز دوام و اتصال نخواهد داشت، و در این صورت آن را دهر و سَرمد می‌نامیم، اما اگر حرکت و تغییری روی دهد، پیش از هر بعدی، قبلی، و پس از هر قبلی، بعدی بر آن عارض می‌شود. اما این عَرَض به سبب وقوع تغییر در ذات مُدَّت و زمان نیست، بلکه به دلیل وقوع تغییر در این اشیاء است.^{۱۲۴}

ظاهراً فخر رازی در این استدلال توجه ندارد که اگر عروض صفات زمانی را در خود زمان هم ناشی از وقوع تغییر در چیزی دیگر بدانیم، آنگاه یا باید اساس استدلال فیلسوفان را در اثبات زمان، که نکته اصلی در آن لزوم توقف سلسله زمانیات و وجود چیزی است که بالذات قابل این صفات باشد، انکار کنیم، و یا باید به اشکالات فلاسفه جواب بدهیم. اما این مسئله حتی اگر فخر رازی به آن توجه هم می‌داشت، باعث نگرانی او نمی‌شد، زیرا به نظر او اصولاً وجود زمان نیازمند برهان نیست. در جایی از شرح *عیون الحکمة* می‌گوید:

تصوّر مُدَّت و تصوّر حال و گذشته و آینده تصوّراتی بدهی و بی‌نیاز از تعریف است. زیرا همه عقلاً، و حتی آنها که چیزی از مباحث حکما نیاموخته‌اند، این تصورات را دارند.^{۱۲۵}

اما فخر رازی سه دلیل استوارتر هم در ردّ نظر حکما می آورد. یکی این است که وقتی می گوئیم زمان مقدار حرکت است، منظوری جز این نداریم که زمان مقدار دوام حرکت است. اما پیداست که دوام حرکت در عالم خارج وجود ندارد. پس مقدار آن هم، که صفتی از صفات دوام حرکت محسوب می شود، به نحو اولی وجود خارجی ندارد.

دلیل دوم این است که مقدار دوام حرکت شیء نمی تواند خارج از شیء باشد، بلکه باید در خود شیء باشد. اما اگر زمان مقدار حرکت باشد، این مقدار برای هر حرکتی متفاوت با حرکات دیگر خواهد بود. و چون این مقادیر با هم وجود دارند، پس باید هر ساعت معین، يك ساعت نباشد، بلکه بسته به تعداد حرکات موجود، ساعات مختلف و متفاوت باشد، «و این سخنی است که هیچ عاقلی نمی گوید».

دلیل سوم این است که عقل همان طور که حکم می کند که حرکت در زمان رخ می دهد، حکم می کند که همه صفات حرکت هم وجود زمانی دارند، و اگر زمان یکی از صفات حرکت (مقدار آن) باشد، لازم می آید که زمان وجود زمانی داشته باشد. و این محال است.^{۱۲۶} این سه دلیل از يك سنخ نیستند، هر چند هر سه به يك نتیجه می انجامند. لبّ دلیل اول این است که اگر زمان را به مقدار حرکت تعریف کنیم. ناگزیر باید وجود عینی و خارجی آن را انکار کنیم. یعنی گرفتار نظری شبیه نظر متکلمان شویم.

دلیل دوم مبتنی بر این است که اگر بخواهیم زمان واحدی داشته باشیم، باید رابطه زمان را با حرکت قطع کنیم، زیرا جز در این صورت، به تعداد متحرک‌هایی که در عالم وجود دارد زمان خواهیم داشت. شاید همین انگیزه، یعنی ضرورت وجود يك زمان واحد، مشایبان را هم واداشته است که تعریف زمان را دقیقتر کنند و آن را به صورت «مقدار حرکت فلک»، که چیز معین و منحصر و یکسانی است، تعریف کنند، تا يك «ساعت کیهانی» برای سنجش همه حرکات وجود داشته باشد. البته تعریف زمان به صورت «مقدار حرکت فلک» شاید از تعریف زمان مطلق، که با هیچ دستگاهی سنجیده نمی شود، به ذوق امر وزی نزدیکتر باشد، زیرا بدین طریق به جای مفهوم زمان مطلق، که همیشه گرفتار اشکالات نظری بوده است، تعریفی برای زمان عرضه می شود که به اصطلاح امر وزی «تعریف عملیاتی» است؛ یعنی تعریف زمان با روش اندازه گیری آن (دست کم از لحاظ نظری) پیوند می یابد^{۱۲۷}، با این حال، مفهوم زمان مطلق با همه گرفتاریها و تناقضهای درونی که دارد، در تاریخ علم مفهومی کار آمد و راه گشا بوده است.

دلیل سوم اصلاً دلیل نیست بلکه مصادره به مطلوب است، زیرا یکی از مقدماتش این

است که «عقل حکم می کند که حرکت در زمان رخ می دهد»، و این همان چیزی است که باید ثابت شود.

اما چنانکه گفتیم در نظر فخر رازی وجود زمان اصلاً دلیل نمی خواهد، بلکه يك امر بدیهی و فطری است. در اینجا این پرسش طرح می شود که از کجا به وجود زمان پی می بریم. پاسخ مشایبان ساده است: از روی حرکتی که می بینیم و مهمتر از همه حرکات افلاک است. اما وقتی فخر رازی پیوند زمان را با حرکت قطع می کند طبعاً این راه هم بسته می شود. پاسخ او این است که به جای توجه به حرکت افلاک از راه خود آگاهی است که می توان به وجود زمان پی برد:

شخصی را در نظر بگیرید که کور باشد یا در خانه ای تاریک نشسته باشد، و بنابراین از وجود افلاک و کواکب و طلوع و غروب آنها بی خبر باشد. و فرض کنید که این شخص بتواند همه حرکات را آرام کند، به طوری که حتی مزه بر هم نزند و نفس نکشد. با این حال این شخص «مدت» را به صورت امری مستمر و باقی دریافت خواهد کرد، و علم بدان برایش ضروری خواهد بود. و این دلالت می کند که چه حرکت در کار باشد و چه سکون، زمان وجود خواهد داشت...^{۱۲۸}

البته فرق است میان این زمانی که به صورت بیواسطه دریافت می شود و «زمان موهوم» متکلمان. در نظر متکلمان چیزی که موضوع ادراک بیواسطه ما قرار می گیرد «آن» است نه زمان؛ زمان چیزی است که ذهن از این آنات می سازد و وجود خارجی ندارد. اما زمانی که فخر رازی از آن سخن می گوید به صورت یکپارچه (به صورت امری مستمر و باقی) ادراک می شود. همانطور که با چشم سر کمیات متصل قارالذات را به صورت یکجا و یکپارچه می بینیم، چشم درونی ما هم وجود کمیتهی یکپارچه و یکجا را که همان زمان است در می یابد. اعتقاد به زمان مطلق، زمانی که وابسته به حرکت نیست، تبعات کلامی و فلسفی فراوان دارد که جای بحث آنها در اینجا نیست. از جمله اینکه حتی مجردات و خداوند هم وجود زمانی می یابند: زمان همان زمان است، منتهی از جهت تعلق گرفتنش به این موجودات مجرد و بدین دلیل که تغییر در این موجودات راه ندارد، دهر و سَرمد نام می گیرد. پس دهر و سرمد چیزی جز دو نام برای دو شأن از شؤون زمان نیستند. همچنین این نظر با اعتقاد به خلقت زمانی عالم هم ملازمه دارد.

۶.۲ حرکت

۱.۶.۲ تعریف حرکت

همه آرائی که دربارهٔ جسم طبیعی و زمان و مکان از فخر رازی نقل کردیم، و نیز نظر او دربارهٔ ماهیت علم طبیعی، در بحث حرکت به ثمر می‌نشیند. مکان و زمان مطلق، که در عین حال از اجزاء لایتجزئی ساخته شده‌اند، زمینه‌ای می‌شوند تا فخر رازی تعریف تازه‌ای از حرکت به دست دهد. این تعریف طبعاً با اعتقاد به جزء لایتجزئی ملازمه دارد. و از همین رو او پایهٔ نظر خود را بر مناقشه در رأی فلاسفهٔ مشایی دربارهٔ حرکت قرار می‌دهد.

بنابره تعریف مشاییان، حرکت عبارت است از «خروج تدریجی شیء، در امری از امور، از قوه به فعل». در این تعریف، قید «امری از امور» برای این است که تعریف حرکت همهٔ انواع تغییر را دربر بگیرد، و قید «تدریجی» بدین دلیل وارد شده است که حرکت از تغییر دفعی (کون و فساد) متمایز شود. اساس این تعریف از ارسطو است، و او خود پی برده بود که دور پنهانی در این تعریف وجود دارد؛ لفظ «تدریجی» بر حسب زمان تعریف می‌شود، و زمان هم، به اعتقاد ارسطو، جز بر حسب حرکت قابل تعریف نیست.^{۱۲۹} این ایراد را ابن سینا هم نقل می‌کند.^{۱۳۰} اما فخر رازی آن را چندان مهم نمی‌داند، زیرا چنانکه دیدیم به نظر او زمان به حرکت بستگی ندارد. اشکال مهمتری که به نظر او بر این تعریف وارد است به خود لفظ «تدریجی» است نه به وابستگی آن به زمان:

اشکال اصلی که بر این سخن می‌توان کرد این است که حدوث تدریجی امری نامعقول است. زیرا وقتی تغییری رخ می‌دهد، ناگزیر چیزی به وجود می‌آید و چیز دیگری از بین می‌رود، و اگر جز این باشد حال بعد از تغییر همان حال پیش از تغییر خواهد بود و آنگاه باید بگوییم که در عین اینکه تغییری رخ داده چیزی عوض نشده است، و این تناقض است.

حال که این مطلب ثابت شد، فرض می‌کنیم که چیزی پدید آمده است. اما این چیزی که پدید آمده یا عین چیزی است که بعداً پدید خواهد آمد و یا چیز دیگری است. فرض اول باطل است، زیرا چیزی که پدید آمده هم اکنون موجود است اما آنچه در آینده پدید خواهد آمد اکنون موجود نیست، و اگر این دو عیناً یکی باشند باید چیز واحدی هم موجود و هم معدوم باشد، و این محال است. پس ثابت شد که آنچه اکنون موجود شده غیر از آن چیزی است که پس از این موجود خواهد شد، و آنچه اکنون موجود شده دفعتاً وجود یافته است، و آنچه پس از این موجود

خواهد شد از چیزی به وجود نمی آید. پس ثابت شد که حدوث تدریجی در شیء واحد عقلاً محال است.^{۱۳۱}

در استدلال بالا نه مدعای فخر رازی تازه است و نه روش او. مدعای او همان مدعای متکلمان است که می گویند خداوند جهان را، یعنی مجموعه اجزاء لایتجزی و اعراض را، در هر لحظه نابود می کند و از نو می آفریند. بنابراین آنچه آفریده می شود از آنچه نابود می شود به وجود نمی آید، بلکه به کلی خلق جدیدی است. شیوه استدلال فخر رازی هم تازگی ندارد و تقریباً به اندازه تاریخ فلسفه عمر دارد؛ سופسطایان شبیه همین استدلال را در مورد امتناع تعلیم و تعلم به کار می بردند، و فخر رازی استدلال آنها را عیناً در تفسیر آورده است.^{۱۳۲} اما فخر رازی به نقض و رد استدلال فلاسفه اکتفا نمی کند بلکه مفهوم و تعریف جدیدی هم برای حرکت پیش می نهد. این کار را او ضمن رد یکی دیگر از تعریفهای فلاسفه درباره حرکت می کند. آن تعریف این است: «حرکت کمال اول چیزی است که بالقوه است، از آن حیث که بالقوه است». فخر رازی توضیح می دهد که این کمال با همه کمالات دیگر فرق دارد، زیرا حقیقتی جز این ندارد که وسیله ای است تا شیء به چیز دیگری (که کمال ثانی آن است) برسد، و به همین دلیل دو خصوصیت دارد: اولاً باید مطلوبی وجود داشته باشد که رسیدن بدان ممکن باشد و این کمال اول (حرکت) وسیله ای شود تا جسم بدان برسد. ثانیاً تا وقتی که متحرک در حال حرکت است و هنوز به مقصود نرسیده است، چیزی از آن بالقوه می ماند و فعلیت نمی یابد. و این دو خصوصیت در کمالات دیگر وجود ندارد.

فخر رازی این تعریف را «سخنی دقیق و لطیف» می خواند، اما می گوید که چند اشکال بدان وارد است. اول اینکه حرکت بر حسب مفهومی که از خود حرکت ناشناخته تر است، تعریف می شود:

زیرا هر عاقلی به طور بدیهی فرق میان سکون و حرکت شیء را در می یابد، اما این چیزهایی را که شما می گوئید جز مردم زیرک در نمی یابند. و تعریف امر واضح بر حسب چیزی که از آن پوشیده تر است، در منطقی کاری نکو هیده است.^{۱۳۳} ایراد دوم اینکه حرکت در صورتی می تواند کمال اول باشد که دفعتاً رخ ندهد، بلکه رخ دادنش به تدریج باشد، پس این تعریف متوقف بر تعریف قبلی می شود.

سوم اینکه جسم در حال حرکت یا در مکانی هست و یا در مکان نیست. در مکان نبودنش محال است، زیرا جسم متحیز است [و باید در مکان باشد]. اما اگر در مکان باشد، یا در همان مکانی است که آن را ترک گفته و یا در مکان دیگری است.

اگر در همان مکان اول باشد، پس اصلاً حرکت نکرده است، و اگر در مکان دیگری باشد، حرکت آن معنایی جز این نخواهد داشت که در مکانی بوده و اکنون در مکان دیگری است.

حاصل سخن اینکه حرکت جسم عبارت است از «حصولات متوالی در حیّزهای پیوسته به هم»، و در این صورت، حرکت کمال اولی نخواهد بود که کمال دومی را در پی داشته باشد، بلکه حرکت همان چیزی است که شما اسمش را کمال ثانی می‌گذارید، و البته برای چیزی که شما آن را کمال اول می‌نامید معنایی باقی نمی‌ماند.^{۱۳۴}

از عبارت بالا دو نکته آشکار می‌شود، یکی اینکه به نظر فخر رازی حرکت و سکون مفاهیمی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف اند، و دوم اینکه هر چند او در پی تعریف کلی حرکت است، اما مفهوم حرکت در نظر او بسیار محدودتر از مفهوم ارسطویی حرکت است، و تنها در تغییر مکان (حرکت در این) خلاصه می‌شود.

به همین دلیل وقتی فخر رازی به تقسیم بندی حرکات می‌پردازد، تعریفی که برای «حرکت در این» می‌آورد همان تعریف کلی حرکت است. نکته مهم در این باره، یعنی تعریف حرکت به صورت «حصولات متوالی جسم در حیّزهای پیوسته به هم»، این است که این تعریف به يك اعتبار اصلاً تعریف نیست، بلکه همان چیزی است که ما از حرکت به چشم می‌بینیم. ارسطو بیان می‌گفتند که باید از این ظاهر فراتر رفت و به آنچه در پشت آن است رسید، اما به نظر فخر رازی این ظاهر اصلاً باطنی ندارد: جسم به نظر او، چنانکه گفتیم، همان وضع هیولی را در نظر مشایبان دارد، چیزی است غیرفعال و خالی از هر نیروی درونی. همچنین نباید انتظار داشت که فخر رازی که مفهوم حرکت را بدیهی می‌داند آن را برحسب چیز دیگری تعریف کند.

اما این تعریف از نظر ارسطو بیان دو اشکال دارد که فخر رازی آنها را به صورت دو «سؤال» نقل و نقد می‌کند. بحث در این باره برخی از اختلافات مهم این دو دیدگاه را روشن می‌کند:

سؤال اول این است که حصول در حیّز دوم پایان حرکت و مقطع آن است، و حال آنکه حرکت انتقال از حیّز اول به حیّز دوم است.^{۱۳۵}

از لحاظ ارسطو و ارسطو بیان حرکت یکی از «حالات» جسم محسوب نمی‌شود، بلکه حرکت يك فرایند است، تغییر حالت است نه حالت.^{۱۳۶} به همین دلیل به نظر ایشان در هر نقطه از

مسیر حرکت حالتی پایان می‌گیرد و حالت جدیدی آغاز می‌شود، و این پایان گرفتن و آغاز شدن تدریجی است نه دفعی. در واقع از همان آغاز که فخر رازی نقد تعریف ارسطویی حرکت را شروع می‌کند تفاوت دیدگاه او با ارسطوییان معلوم می‌شود. او می‌گوید که «وقتی تغییری رخ می‌دهد، ناگزیر چیزی به وجود می‌آید و چیز دیگری از بین می‌رود». اما از نظر ارسطوییان این تعریف کون و فساد است نه تعریف حرکت. به همین دلیل است که ارسطوییان این دیدگاه لحظه‌ای را، که متضمن اعتقاد به جزء لایتجزی است، در مورد حرکت درست نمی‌دانند. قبلاً در بحث جزء لایتجزی گفتیم که خواجه نصیرطوسی در ردّ سخن فخر رازی می‌گوید که فصل مشترك دو مقدار (یعنی دو کمیت متصل) جزء آنها نیست. همین نکته را مشایبان در مورد حرکت هم می‌گویند: هر نقطه از مسیر حرکت پایان يك بخش از آن و آغاز بخشی دیگر است و بنابراین به خودی خود جزء حرکت محسوب نمی‌شوند. فخر رازی حرکت را جز به صورت حصول در حیز نمی‌تواند تصور کند، اما به نظر مشایبان جسم مادام که در حیزی وجود دارد در حرکت نیست و وقتی در حرکت باشد در حیز نیست.^{۱۳۷}

جواب سؤال اول این است که انتقال جسم از حیزی به حیز دیگر معنایی جز آنچه گفتیم ندارد، و آن اینکه جسم در حیز اول وجود داشت و اکنون در حیز دوم وجود دارد، و بین این دو حصول در این دو حیز چیزی واسطه نیست. و آنچه درباره انتقال از حیز اول به حیز دوم می‌گوید با حصول در حیز دوم مغایرت دارد و ساخته وهم دروغزن و خیال باطل است، و از آن سخنانی است که در خور اعتنا نیست. چیزی که سخن ما را تأیید می‌کند و ریشه این خیال باطل را بر می‌کند این است که می‌گوییم: جسم در حال حرکت آیا در حیزی است یا نه؟ اگر نباشد، و در عین حال [جسم و بنابراین] متحیز باشد، چیزی عجیب است، و اگر در حیزی باشد، یا در حیز معینی است و یا در حیز غیر معینی. شق دوم باطل است، زیرا چیزی که فی نفسه تعین نداشته باشد نمی‌تواند موجود باشد، و چیزی که موجود نیست جسم نمی‌تواند در آن باشد.

پس ثابت شد که جسم در حال حرکت ناگزیر در حیز معینی است. و بدین طریق بطلان سخن ایشان، که می‌گویند جسم در حال حرکت در حیز نیست، معلوم می‌شود...^{۱۳۸}

در پس این استدلالها، تعریف جسم به عنوان چیزی که متحیز است، و تصور وجود يك فضای مطلق و ناوابسته به جسم که هر نقطه از آن تعین و تشخیص دارد، و بنابراین ساختمان گسسته

دارد، دیده می‌شود. تعریف حرکت در نظر فخر رازی يك تعريف هندسی خالص است، فضای مطلق وجود دارد و زمان مطلق، و این دو ساختمان اتمی و دانه‌دانه دارند، و جسم در آنات متوالی نقاط متوالی این فضای مطلق را اشغال می‌کند. به اصطلاح يك مسیر در این فضا می‌پیماید. و حرکت چیزی جز این نیست. درست است که جسم در حرکت است، اما کل مسیر آن، یعنی مجموعه نقاطی که جسم در ضمن حرکت اشغال می‌کند، و نیز هر نقطه از این مسیر، ساکن است. بدین ترتیب حرکت در واقع به مجموعه‌ای از سکونهای متوالی تقسیم می‌شود. این مطلب به همان اندازه که برای هر کسی که مقدمات فیزیک امروزی را دیده باشد آشناست، برای مشایبان غریب و ناپذیرفتنی بود، زیرا به نظر می‌آید که با این تعریف، حرکت استقلال خود را از دست می‌دهد و تابع سکون می‌شود.

به سؤال دوم بپردازیم:

سؤال دوم این است که اگر حرکت عبارت از این حصولات متوالی باشد، و هر يك از این حصولات هم تقسیم ناپذیر باشد، پس حرکت باید مرکب از اموری متوالی باشد که هر يك از آنها تقسیم ناپذیر است، و در این صورت لازم می‌آید که جسم هم مرکب از اجزائی باشد که هر يك از آنها تقسیم ناپذیر است، و این مستلزم اعتقاد به جوهر فرد است.^{۱۳۹}

فخر رازی چه پاسخی به این سؤال می‌تواند بدهد؟ جز اینکه بگوید که این سخن درست است و پاسخی ندارد. بدین ترتیب تعریف حرکت بر قبول جوهر فرد مبتنی می‌شود.

۲.۶.۲ تقسیم‌بندی حرکات

مفهوم ارسطویی حرکت مشترك معنوی است و انواع چهارگانه حرکت را، که عبارت است از حرکت در این و کم و کیف و وضع، در بر می‌گیرد. از این چهار نوع، فخر رازی حرکت در این را به صورت «حصولات متوالی جسم در حیزهای پیوسته بهم» تعریف می‌کند، و دیدیم که این همان تعریفی است که برای حرکت به طور کلی می‌آورد. بنابراین دوره بیشتر برای او وجود ندارد، یا باید انواع دیگر حرکت را هم به حرکت در این (تغییر مکان) تحویل و تبدیل کند، و یا باید برای انواع دیگر حرکت تعاریف دیگری به دست دهد. راه اول مستلزم این است که فخر رازی يك بر نامه «تحویل گرایانه» برای فروکاستن همه علم طبیعی به مکانیک تنظیم کند، و با انتخاب راه دوم مفهوم حرکت به صورت «مشترك لفظی» در می‌آید و به جای يك علم حرکت چند علم خواهیم داشت.

راهی که فخر رازی عملاً می‌پیماید چیزی میان این دو است. بدین معنی که حرکت در کم و وضع را به حرکت در این تبدیل می‌کند اما برای حرکت در کیف جداگانه‌ای به دست می‌دهد.

از لحاظ قدما، حرکت در کم بر دو نوع است: (۱) تخلخل و تکائف؛ و (۲) نمو و ذبول. قبلاً در بحث جزء لایتجزی دیدیم که فخر رازی تخلخل و تکائف را - یعنی افزایش یا کاهش حجم جسم را بی آنکه چیزی از خارج بدان ضمیمه شود یا چیزی از آن کنده و جدا شود - منکر است. در بحث حرکت هم او دلایل متعددی در ردّ این نوع حرکت می‌آورد. بدین طریق صورتی از حرکت در کم که قابل تبدیل به حرکت در این نیست، و چنانکه قبلاً دیدیم تنها با مفاهیم ماده و صورت قابل توجیه است، کنار نهاده می‌شود. اما نمو و ذبول را - یعنی افزایش یا کاهش حجم جسم در اثر جذب مواد از خارج یا دفع مواد به خارج را - قبول دارد. طبعاً نمو و ذبول را می‌توان به صورت تغییر مکان ذراتی که به جسم می‌پیوندند یا از آن جدا می‌شوند، بیان کرد، و بدین طریق نمو و ذبول، یعنی تنها صورت ممکن حرکت در کم، تابع حرکت در این می‌شود.^{۱۴۰}

در مورد حرکت در وضع، که نمونه آن حرکات دورانی افلاک است، فخر رازی می‌گوید که در جسم فلك اجزاء بسیاری می‌توان فرض کرد، و هر يك از این اجزاء هم نسبت خاصی با بقیه اجزاء دارد و هم نسبت خاصی با آنچه در خارج آن فلك واقع است. در حرکت در وضع نسبتی که اجزاء جسم فلك با هم دارند بر هم نمی‌خورد اما نسبت آنها با آنچه در خارج فلك است تغییر می‌کند. چون تغییر در نسبت هر يك از اجزاء فلك با آنچه در خارج فلك است، یعنی دور شدن آنها از یکدیگر و نزدیک شدن آنها به یکدیگر، از مقوله حرکت در این است، می‌توانیم بگوییم که با این بیان فخر رازی حرکت در وضع هم به حرکت در این تبدیل می‌شود.^{۱۴۱}

مشکل اساسی در مورد حرکت در کیف است. فخر رازی در این باره می‌نویسد:

حرکت در کیف از این قبیل است که مثلاً نور ضعیفی در سینه دم پدیدار می‌شود و سپس رویه افزایش می‌نهد و قویتر می‌شود تا اینکه روشنائی کامل ظاهر می‌گردد. و بدان که هر چند ظاهر کار همان است که [حکما] می‌گویند، اما در حقیقت [این گونه حرکت] چیزی نیست جز کیفیات [ی که] پیاپی [بر جسم عارض می‌شوند]. و هر يك از آنها به خودی خود پذیرای شدت و ضعف نیست...^{۱۴۲}

برهانی که در اثبات این نظر می‌آورد همان برهان نوعی و مورد علاقه معتقدان به جزء لایتجزی است: آنچه اکنون در جسم حاصل شده یا عیناً همان چیزی است که قبلاً در آن بوده و یا چیز دیگری است. اگر عیناً همان است، پس تغییری رخ نداده... الی آخر. و سرانجام نتیجه می‌گیرد که

پس ثابت شد این چیزی که ظاهراً گمان می‌بریم که اندک اندک افزایش و تکامل می‌یابد، در حقیقت به تعاقب ماهیات متفاوت در آنات پیاپی برمی‌گردد، و از این نیز اعتقاد به جوهر فرد لازم می‌آید... ۱۴۳

بدین ترتیب حرکت کیفی مستقل باقی می‌ماند، زیرا بر حسب مفهوم مکان تعریف نمی‌شود، و چون فخر رازی حاضر به قبول تعریف ارسطویی حرکت نیست، مفهوم حرکت برای او به صورت مشترک لفظی در می‌آید.

۳.۶.۲ علت حرکت

قبلاً دیدیم که فخر رازی «حصول جوهر در حیز» را محتاج به علت نمی‌داند، و چون حرکت از لحاظ او مجموع حصولات متوالی است، طبیعی است که برای حرکت هم علتی قائل نباشد. در شرح عیون الحکمة این نتیجه را صراحتاً هنگام بحث درباره نظر ابن سینا، که هر حرکتی را نیازمند به مؤثر می‌داند، بیان می‌کند. به نظر ابن سینا، حرکت به مؤثر نیاز دارد، زیرا حرکت چیزی نیست که بالاستقلال یافت شود، بلکه صفتی از صفات جسم است و جز بدین صورت تصور نمی‌توان کرد. پس حرکت در تحقق خود به چیزی دیگر نیازمند است، و نمی‌تواند خود علت خود باشد. اما این چیز دیگر نمی‌تواند ذات جسم متحرک باشد، زیرا در این صورت، بنابر قاعده تماثل اجسام، لازم می‌آید که همه اجسام متحرک باشند. بنابراین علت حرکت باید چیزی زائد بر ذات متحرک باشد. فخر رازی دو استدلال در رد این نظر می‌کند. یکی اینکه صحت قاعده تماثل اجسام مسلم نیست. (ما کاری با این استدلال او نداریم.) اما ایراد دوم به فرض پذیرفتن قاعده تماثل اجسام است:

مبدأ این حرکت یا در جسم است و یا در جسم نیست. اگر در جسم باشد، می‌گوییم به همان گونه که این جسم دارای این حرکت معین شده، قوه‌ای را هم که مبدأ این حرکت است دارا شده است. اما اگر دارا شدن این حرکت خاص به سبب علتی جداگانه باشد، لازم است که دارا شدن آن علت خود به سبب علتی دیگر نباشد. پس چرا همین سخن در باره حرکت روا نباشد؟

اما اگر بگوییم که این حرکت در این جسم به واسطه سببی خارجی رخ داده، می‌گوییم که اختصاص یافتن این جسم از میان همه اجسام به قبول این اثر میان، یا بدین سبب است که این جسم در قبول این اثر اولویتی بر سایر اجسام داشته، و یا بدین سبب نیست. اگر اولویتی در کار بوده، نقل کلام به علت این اولویت می‌شود [یعنی این اولویت هم خود سببی دیگر می‌خواهد]، و اگر اختصاص جسم به قبول این اثر، مشروط به حصول این اولویت نبوده، آنگاه چون همه اجسام در پذیرایی مساوی اند، پذیرا شدن این جسم این اثر را، از میان همه اجسام، ترجیح بلامرّجیح یکی از دو جانب ممکن بر جانب دیگر است. و اگر چنین سخنی معقول باشد، چرا نتوان مانند آن را درباره خود حرکت گفت، یعنی چرا نتوان گفت که وجود این حرکت بر عدمش ترجیح یافته بی آنکه مرجّحی در کار باشد؟^{۱۴۴}

در اینجا نیز، مانند استدلالی که برای نیازمند نبودن جسم در تحییّز به علت دیدیم، فخر رازی دو نکته را بیان می‌کند. یکی اینکه اگر به علتی درونی برای حرکت قائل باشیم، باید آن علت را ذاتی بشماریم و معلول علتی دیگر ندانیم. یعنی بالأخره باید سلسله علل در جایی متوقف شود. حال که چنین است، چرا این سلسله را در خود حرکت متوقف نکنیم، و چرا مشتئی موجودات نظری دیگر را وارد کار کنیم؟ این نمونه دیگری است از کاربرد استره اکام، و اتفاقاً اکام هم این قاعده را از جمله در مورد نفی علت محرّکه به کار برده است. به نظر او هم حرکت چیزی نیست جز حصولات متوالی جسم در مکانهای متوالی، و گفتن اینکه علتی این جسم را جایجا می‌کند که علت محرّکه نام دارد، چیزی بر علم ما از حرکت نمی‌افزاید.^{۱۴۵}

نکته دوم این است که اگر به وجود علتی خارجی برای حرکت قائل باشیم، آنگاه باید توضیح دهیم که چرا این علت خارجی این جسم را به حرکت در آورده و جسم دیگری را به حرکت در نیاورده است. یعنی فرض وجود این علت خارجی نمی‌تواند توضیح دهد که چرا این جسم خاص از میان همه اجسام برای پذیرش اثر آن برگزیده شده است. بدین ترتیب تسلسل لازم می‌آید. پس وقتی ناگزیریم که به این تسلسل در جایی خاتمه دهیم، و در يك جا بالأخره به ترجیح بلامرّجیح معتقد شویم، چرا این کار را در مورد خود حرکت انجام ندهیم، و چرا نگوییم که حرکتی رخ داده بی آنکه رخ دادنش علتی داشته باشد. پس فخر رازی دوره را برای یافتن علت حرکت قائل است و هر دورا هم مستلزم تسلسل

می بیند. یکی راهی است که از مسیر علل درونی می گذرد، و دیگر راهی است که علل خارجی و مُعدّات را، یعنی وقایعی را که در عالم خارج به دنبال هم رخ می دهند، در نظر می گیرد. راه اول راهی است که مشایبان می پیمایند و راه دوم راهی است که تجربه گرایان در پیش می گیرند. فخر رازی هر دو راه را مسدود می کند، و بدین طریق بحث در علت حرکت جسم کاری عبث می شود.

اما نمی توان گفت که بدین طریق بررسی حرکت به کلی منتفی می شود. زیرا حرکت به صورت يك پدیده هندسی و سینماتیکی محض باقی می ماند: جسم در زمان و مکانی که از پیش داده شده، حیزهایی را پیاپی اشغال می کند؛ بدین طریق مسیری برای آن به وجود می آید؛ بررسی حرکت در نظر فخر رازی، اگر علاقه ای می داشت تا بدان بردازد، و اگر می توانست بر مشکلات دیگری که بر سر راهش بود غلبه کند، چیزی جز بررسی این گونه مسیرها نمی بود.

۳. نتیجه گیری

۱.۳ طرح مسئله

انسان وقتی به بررسی کار متفکری چون فخر رازی، با وسعت دامنه نوشته هایش و با آراء متباین و حتی متضادی که او بیان کرده، می پردازد، ناگزیر باید دست به انتخاب بزند. به خصوص اگر از این بررسی غرض او تنها بیان آراء این متفکر نباشد، بلکه منظور دیگری داشته باشد. ما از این تحقیق، که به دلیل گستردگی دامنه اش تنها به صورت يك طرح اجمالی از يك تحقیق در آمده، سه منظور داشتیم، یکی اینکه می خواستیم ببینیم داوری ابن خلدون درباره فخر رازی، به عنوان کسی که کلام و فلسفه را بسیار به هم نزدیک کرده، چه معنایی دارد و تا چه حد درست است. دیگر اینکه می خواستیم بدانیم که اگر متکلمان می خواستند علمی در باب طبیعت تأسیس کنند، آن علم چگونه علمی می شد. سوم اینکه، اگر بتوانیم پاسخی به این دو سؤال بدهیم، سؤال جسورانه تری را، که شاید طرح آن هم ناشی از خامی و گستاخی باشد، اگر پاسخ هم نمی گوییم دست کم تا حدودی روشن کنیم: چرا علم جدید در میان مسلمانان زاده نشد؟

با همه بحثهایی که تا کنون کرده ایم، پاسخهایی که به این سه سؤال می دهیم هیچ يك قطعی و نهایی نیست. پاسخ درست هر يك از دو سؤال اول به بحثهایی بسیار گسترده تر از این نیاز دارد؛ و پاسخ سؤال سوم ماهیتاً بسیار دشوارتر است. ما فقط حدسهایی را به اختصار بیان

می‌کنیم و تأمل بیشتر درباره آنها را به خواننده وا می‌گذاریم. این پاسخهای حدس گونه هم مبتنی بر همین مسائلی است که در این مقاله بررسی شده است.

۲.۳ سؤال اول

سؤال اول را از چند جهت می‌توان طرح کرد. یکی اینکه فخر رازی، در مسائلی که مورد بحث ما بود، تا چه حد آراء متکلمان و فلاسفه را به هم نزدیک کرده است. در جواب می‌توان گفت که هر چند پایه آراء او در این مسائل همان اعتقادات متکلمان اشعری است، اما به دلیل تقید به دقتهای فلسفی، وی این آراء را تعدیل می‌کند و در واقع ترکیبی از اعتقاد فلاسفه و متکلمان عرضه می‌دارد. در مسئله جزء لایتجزی، وی بیشتر به ضرورت نظری این مفهوم می‌اندیشد تا به طرح آن به عنوان یک سلاح عقیدتی محض. بدین دلیل، از میان بر اهینی که بر اثبات جزء لایتجزی می‌آورند وی بیشتر بر بر اهینی تکیه می‌کند که بار فلسفی غنی تری دارند. در مسئله مکان، وی هر چند وجود خلأ را می‌پذیرد، اما به بر اهین فلاسفه در اثبات تناهی ابعاد هم تن در می‌دهد و این بدان دلیل است که وی نمی‌تواند تصور متکلمان را از خلأ به عنوان عدم صرف بپذیرد. بنابراین به یک فضای فیزیکی مطلق، که می‌تواند محل حرکت و موضوع علم باشد، معتقد می‌شود. در مسئله زمان، باز هم یک اعتقاد فلسفی، یعنی وجود عینی زمان، و یک اعتقاد کلامی، یعنی ترکیب زمان از اجزاء لایتجزی را با هم جمع می‌کند و مفهوم جدیدی از زمان عرضه می‌کند. در مسئله حرکت، هر چند که وی به شدت با آراء فلاسفه مخالف است، اما به همان مسائلی می‌اندیشد که فلاسفه هم بدان می‌اندیشند. بنابراین، نتیجه‌گیری کلی که در این باره می‌توان کرد این است که در میان آراء طبیعی فخر رازی غلبه با آراء کلامی است، اما این آراء کلامی را ورود عناصری از آراء فلاسفه تعدیل می‌کند. این آراء تعدیل کننده، هر چند فلسفی اند اما عمدتاً ارسطویی نیستند، بلکه به جریانی دیگر در عالم تفکر اسلامی تعلق دارند که مخالف آراء ارسطو و یادست کم نقاد آن است. به خلاف سنت ارسطویی که جریانی پیوسته و آرام دارد، جریان اخیر با چند متفکر منفرد، که آرائشان هم، جز در یک مورد، به صورت منظم به دست ما نرسیده، مشخص می‌شود. نمایندگان عمده این جریان عبارتند از ابوریحان بیرونی (در مکاتباتش با ابن سینا)، محمد بن زکریای رازی و ابوالبرکات بغدادی. عمده آرائی که این گروه در مسائل طبیعی بیان کرده‌اند در عالم اسلام به آراء افلاطونی معروف شده است.^{۱۳۶} میان آراء ایشان و آراء متکلمان به همان اندازه که شباهت هست اختلاف وجود دارد. شاید بتوان گفت که فخر رازی از نخستین، و شاید آخرین، کسانی است که سعی کرده‌اند این اختلاف را از میان بردارند و آراء این دو گروه را با هم تلفیق کنند. این

تلفیق به خصوص در دو مسئلهٔ زمان و مکان محسوس و در خور توجه است. از لحاظ روش، می‌توان گفت که کفهٔ فلسفه سنگینی می‌کند. فخررازی کاری را که غزالی آغاز کرده بود به نحو جدی‌تر و پیگیرتری ادامه می‌دهد. خود را در مسائل فلسفی غرق می‌کند و شیوهٔ فلاسفه را در بحث می‌پذیرد. به مسائل طبیعی نه از لحاظ پیوندی که با عقاید دارند بلکه بمثابةٔ مسائل مستقل می‌اندیشد و آراء بدیعی در این زمینه می‌آورد، و چنانکه دیدیم، وی تا حدودی به يك علم طبیعی که بر پایهٔ عقاید متکلمان ساخته شده باشد نزدیک می‌شود. اگر بخواهیم به این سؤال پاسخ بدهیم که فخررازی تا چه حد به تأسیس يك علم طبیعی جدید و مستقل موفق شده است، باید وارد پاسخ به سؤال دوم شویم.

۳.۳ سؤال دوم

شاید خواننده، با مشخصاتی که برای انقلاب علمی ذکر شد و با تصویری که از عقاید فخررازی ترسیم کردیم. و یا توجه به تقارن‌ها و توازی‌هایی که میان این دو وجود دارد، تصور کرده باشد که ما می‌خواهیم فخررازی را «قهرمان علم جدید» معرفی کنیم. اما حقیقت این است که نه ما چنین قصدی داشته‌ایم و نه فخررازی می‌تواند این مقام را داشته باشد. چنانکه گفتیم موضوع و هدف کار ما ایجاب می‌کرد که از میان آراء مختلف فخررازی برخی را بیشتر مورد توجه قرار دهیم، زیرا قصد این بود که معلوم شود تبعات منطقی آراء طبیعی متکلمان چیست، و بنابراین میان تصویری که از فخررازی از این مقاله به دست می‌آید و فخررازی واقعی فرسنگها فاصله هست. اما باید به این پرسش پاسخ داد که این فخررازی آرمانی، تا چه حد می‌توانسته است يك علم طبیعی جدید را بنیانگذاری کند.

فخررازی نمی‌توانسته است قهرمان علم جدید باشد، زیرا در این راه مشکلات فراوانی پیش‌رو داشته است. پاره‌ای از این مشکلات درونی‌اند، یعنی به ماهیت آرائی که از زبان فخررازی بیان شد بستگی دارند، و پاره‌ای بیرونی‌اند یعنی به محیط فرهنگی که فخررازی در آن می‌زیسته و به جو فکری که در آن نفس می‌کشیده، بستگی دارند.

این مشکلات درونی، عمدتاً به دو مسئلهٔ جزء لایتجزی و حرکت مربوط می‌شوند. دیدیم که متکلمان نخستین اعتقاد به جزء لایتجزی را بدین دلیل برگزیدند که دست خداوند را در کار جهان از هر جهت آزاد بگذارند، و در عین حال دیدیم که در نزد فخررازی، این اعتقاد به يك مبنای مستحکم طبیعی برای بحث دربارهٔ ماهیت زمان و مکان و حرکت تبدیل می‌شود. با همهٔ جاذبهٔ امروزی اعتقاد به جزء لایتجزی - که در واقع اگر از زوائد خود پیراسته شود همان

اعتقاد به بینهایت کوچک بالفعل است. این اعتقاد نه در یونان قدیم توانست خود را از دست تناقضات درونی خود برهاند، و نه در دوران اسلامی. یکی از مهمترین این تناقضات این بود که با استدلالاتی که معتقدان به جزء لایتجزی می کردند، از یک طرف لازم بود که هندسه را بپذیرند، و از سوی دیگر لازم می آمد که آن را نفی کنند. این مشکل بسیار قدیمی است. گفته اند که دموکریتوس اولین کسی بود که حجم مخروط را از راه تبدیل آن به استوانه های کوچکی که روی هم قرار گرفته باشند محاسبه کرد. اما او در این کار با مشکلی روبرو شد: هر استوانه یا عین استوانه قبلی است و یا با آن فرق دارد. اگر عین استوانه قبلی باشد، مخروط به استوانه تبدیل می شود، و اگر با استوانه قبلی فرق داشته باشد، آنگاه سطح خارجی مخروط پله پله می شود. (این نمونه ای از مسائلی است که در اصطلاح یونانی «آپوری» نامیده می شود).^{۴۷} معتقدان به جزء لایتجزی در عالم اسلام نیز خود را با نظایر این مشکل روبرو می دیدند. اعتقاد به جزء لایتجزی مستلزم این بود که وجود دایره، و به طور کلی وجود اشکال هندسی را نفی کنند. فخر رازی در جایی چنین استدلال کرده است که از وجود دایره از یک طرف وجود جزء لایتجزی لازم می آید و از سوی دیگر نفی جزء لایتجزی، و بنابراین دایره وجود ندارد!^{۴۸}

نفی هندسه خسارت کوچکی نبود. علم قدیم تا آنجا که می توانست صورت ریاضی پیدا کند می بایست از هندسه استفاده می کرد و بدون اعتقاد به هندسه هیچ فایده ای از زمان و مکان مطلق و تصور سینماتیکی حرکت نمی توانست عاید شود. متکلمان یا با خیال راحت هندسه را فدای جزء لایتجزی می کردند. و یا اگر می خواستند مانند غزالی هندسه را حفظ کنند، می بایست به جبران آن اعتقاد به جزء لایتجزی، و در نتیجه تصور هندسی از حرکت را، از دست بدهند و به همان آراء ارسطویی باز گردند. راهی که متکلمان و فیلسوفان پس از فخر رازی اختیار کردند راه غزالی بود.

مشکل دیگر مسئله اعراض بود. دیدیم که فخر رازی حرکت در کیف را به صورتی مستقل از حرکت در این تعریف می کند، و بدین طریق، اگر هم راهی برای بررسی ریاضی حرکت مکانی پیدا می شد، این راه نمی توانست گرهی از کار بررسی حرکت کیفی بگشاید. متکلمان نه فقط مانند فلاسفه اعراض را «اجناس عالیّه» می دانستند، بلکه برای آنها وجود و زندگی مستقلی قائل بودند. اعراض از بیرون بر جسم اعراض می شدند و حتی بر حسب یک علت ذاتی هم توجیه پذیر نبودند. از میان همه اعراض فقط تحمیز مقام ممتازی داشت زیرا با جسمیت یکسان شمرده می شد، اما متکلمان به چیزی مانند اعتقاد به کیفیات اولیه و ثانویه

معتقد نبودند و ناگزیر اگر هم می توانستند در بررسی حرکت مکانی روش جدیدی پیدا کنند، راهی برای استفاده از این روش در مورد سایر حرکات نمی شناختند.

۴.۳ سؤال سوم

پاسخ سؤال سوم که چرا علم جدید در میان مسلمانان به وجود نیامد به نظر ما این است: علم جدید در میان مسلمانان به وجود نیامد زیرا علم قدیم در میان ایشان ادامه نیافت. تقریباً از همان زمان فخر رازی به بعد، ما نه فقط دانشمندانی چون ابوریحان بیرونی و ابن هیثم و رازی، که راههای جدیدی در بحث از طبیعت بگشایند، نداشته ایم، بلکه طبیعیات به معنای متعارف آن هم روبه ضعف نهاد. دیگر نه کسی آرائی چون نظریه میل قسری ابن سینا اظهار کرد و نه بحثهای نظری از این قبیل که از فخر رازی نقل کردیم در میان آورد. در همان حال که الهیات به همت سلسله‌ای از فیلسوفان نو اندیش رشد می کرد، بخش طبیعیات در کتابهای فلاسفه و کلام به یک حال و به یک زبان باقی ماند. طبیعیات مثل بخش فن شعر در کتب منطق شد: موضوعی بود که دیگران آن را مطرح کرده بودند و خودشان هم از حکمت آن سر در می آوردند و متفکران ما هم، چون گذشتگان این مبحث را در آثارشان آورده بودند، برای رعایت سنت آن را از روی کتابهای قبلی رونویسی می کردند.

بحث در این باره که چرا چنین شد از عهده این مقاله بیرون است. تنها برای خاتمه بحث به اشاره‌ای اکتفا می کنیم. گفتیم که کوششهای فخر رازی برای نجات جزء لایتجزی بی نتیجه ماند و متکلمان و فیلسوفان بعدی شیوه غزالی را پذیرفتند و این مفهوم بحث انگیز و تناقض آمیز را از مقدمات خود بیرون راندند. اما غزالی توصیه مهمتری هم داشت: علم نظری شرّ لازمی است، داروی تلخی است که باید خورد اما به اندازه باید خورد، گذران زندگی بی این داروی تلخ ممکن نیست، اما حقیقتی از آن به دست نمی آید.

شهر زوری درباره برخی از حکمای معاصر خود، که «نزد عامه به فضل و علم معروف اند» می نویسد که اینان... «بوست را گرفته و مغز را نهاده اند، ودانه را انداخته و گاه را بر گرفته اند. حاصل آنچه به دست آورده اند، معرفت جسم و بعضی از عوارض آن و بعضی از عوارض وجود است... و جسم را هم چنانکه باید نشناخته اند.»^{۱۴۹} و در عبارتی که در آغاز این مقاله نقل کردیم فخر رازی را دیدیم که «ظلمات علل اجسام» را با «انوار عالم قدس» برابر می نهد. با اینکه فخر رازی به هیچ وجه نمونه عارفی که جز به انوار عالم قدس نیندیشد نیست، و با اینکه ما تصویری آرمانی از او رسم کردیم و پاره‌ای از افکارش را بیشتر مورد تأکید قرار

دادیم، خواننده خود توجه کرده است که او میان گشودن راهی نو در فلسفه طبیعی و نفی آن در نوسان است، و بی‌گمان علت این امر دید کلامی اوست که به علم طبیعی جز به عنوان وسیله‌ای برای اثبات خالق نمی‌اندیشد. شاید دیرپاترین و عمیقترین تأثیر مشترک عرفا و متکلمان (که در قالب غزالی با هم یکی شده بودند) در فلسفه همین اعتقاد به ابزار بودن علم طبیعی باشد. این تصور از علم با تصور رایج یونانی - که بهترین نمونه آن ارسطوست - به کلی متفاوت بود؛ و همین باعث شد که علم طبیعی روز به روز استقلال خود را بیشتر از دست بدهد و بسیاری عوامل اجتماعی و فرهنگی نیز این عامل را تقویت کرد، تا سرانجام جز تکرار مشتی مکررات از علم طبیعی باقی نماند.

یادداشتها

۱. فخر رازی. کتاب النفس والروح و شرح قواهما، تحقیق دکتر محمد صغیر حسن معصومی، چاپ دوم (تهران، ۱۳۶۴)، ص ۹.
۲. شمس‌الدین شهرزوری فیلسوف اشرافی از نخستین کسانی است که با لحنی تند درباره فخر رازی داوری کرده، و هر چند استعداد او را در فلسفه و قدرت او را در «استخراج لطایف و فواید از کلام حکما» انکار نکرده، اما گفته است که او به حکمت دست نیافت و انگیزه‌اش در «جمع گفته‌های مردم و تفریع و تحریر و تهذیب و ایجاز و بسط آن»، جاه‌طلبی و برتری جویی بود. (نزهة الارواح و روضة الافراح (حیدرآباد، ۱۳۹۶/۱۹۷۶)، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۶).
۳. بنا بر مشهور، اولین کسی که فخر رازی را از این بابت ملامت کرده، خود او بوده است! و شعری به او نسبت داده‌اند که در آن حاصل عمر خود را جمع آوری «قیل» و «قال» دانسته است. اما مضمون این شعر به حدی به تصویری که بعدها از فخر رازی ترسیم شده (و مثلاً به داوری شهرزوری درباره او) نزدیک است، که انسان ترجیح می‌دهد این شعر را نوعی «زیان حال» بداند که دیگران برای او ساخته‌اند. از میان متأخران، اقبال لاهوری، تا آنجا که من به یاد دارم در دو جا از او نام برده، در یکی تفسیر او را مانع فهم درست قرآن دانسته: چون سرمه رازی را از دیده فرو شستم / تقدیر اُمم دیدم پنهان به کتاب اندر / و در جای دیگر «زور بازوی حیدر» را بر «ادراک رازی» مرجح دانسته است: به هر نقدی که این کالا بگیری سودمند افتد / به زور بازوی حیدر بده ادراک رازی را / پس می‌توان گفت که از زمان فخر رازی (یا از نزدیک به روزگار او) تا عصر حاضر، ادبیات ما از تعریض به او خالی نبوده است!
۴. شهرزوری عجیب‌ترین چیز را در احوال این مرد این دانسته است که پس از تألیف کتابهای فراوان در حکمت، به مذهب ابوالحسن اشعری روی آورده است (نزهة الارواح، ج ۲، ص ۱۴۵-۶). زرکان ظاهراً بر پایه وصیت نامه معروف فخر رازی و با تصرفی در آن، به پنج مرحله در حیات فکری فخر رازی قائل شده: (۱) مرحله کلامی اول، (۲) گرایش به فلسفه مشایی، (۳) مرحله توقف همراه با تمایل به آراء افلاطون و متکلمین، (۴) بازگشت به کلام و حمله به فلسفه، در عین وجود تأثیر فلسفی در فکر او، (۵) رهایی کامل از مباحث فلسفی و کلامی و روی آوردن به روش قرآنی (محمد صالح الزرکان، فخر الدین الرازی و آراءه الکلامیه و الفلسفیه (قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۳)، ص ۶۲۸). قوانی هم، احیاناً بر پایه وصیت نامه معروف او (زرکان، فخر الدین رازی...، ص ۶۴۰)، و شاید هم به استناد شعری که در

بالا بدن اشاره شد، گفته است که او در پایان عمر از اینکه زندگی را صرف فلسفه و کلام کرده است ناخستود بود و می گفت که از این علوم حقیقتی به دست نمی آید (فتاوی، مقاله «فخرالدین الرازی» در دائرة المعارف اسلام، ویرایش دوم).

این مرحله بندیها به نظر ما مشکوک است. در این باره ر.ک. پانوست ۳۲.

۵. اگر گفته خود فخر رازی را باور کنیم، او از ده سالگی به تحقیق در مسائل فلسفی اشتغال داشته است: «اعلم انی من اول ما کنت فی السنّة العاشرة الی الآن، و قد بلغت الثانی و الخمسین من العمر. کنت متفحصاً عن مذهب الفلاسفة و القائلین بان الجسم مرکب من الهیولی و الصورة...» («رساله ای در ردّ ترکیب جسم از هیولی و صورت»، جزء مجموعه خطی شماره ۲۵۹۶ کتابخانه مجلس شورای ملی، ص ۱۲۴. زرکان که تحقیق مفصلی در کتابشناسی فخر رازی کرده، از این کتاب جزء کتب او نام نبرده، اما سیاق عبارات و سبک بیان و مضمون آن نشان می دهد که از فخر رازی است.) از این پس در نقل مطالب از کتب چاپ نشده فخر رازی، عین عبارت او را هم خواهیم آورد.

۶. ابن اثیر، *الکامل فی التّاریخ*، ج ۱۲، ص ۱۵۱-۲. تفصیل این ماجرا در مقاله «زندگی فخر رازی»، نوشته احمد طاهری عراقی در همین شماره معارف آمده است.

7. F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (New York, 1968), pp. 193-4.

۸. یاقوت، *معجم البلدان*، ویراسته و وسننفلد، ج ۳، ص ۳۲۳-۴.

۹. درباره تفصیل این ماجرا، که تاریخ دقیقش معلوم نیست، و نیز درباره منازعات کلامی در خراسان، ر.ک. عبدالرحمن بدوی، *مذاهب الاسلامیین*، ج ۱، ص ۶۳۸-۷۱ و ۶۸۳-۵.

۱۰. فتاوی، همان مقاله. همچنین ر.ک. مقاله «زندگی فخر رازی» در همین شماره معارف.

۱۱. ابن طفیل، *زندۀ بیدار*، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر (تهران، ۱۳۴۳)، ص ۳۸-۴۱. ابن طفیل (ص ۴۱) فلسفه خود را ترکیبی از فلسفه ابن سینا و غزالی می داند.

۱۲. ابن خلدون، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، ۱۳۳۷)، ص ۹۵۵-۶. (با تغییر رسم الخط و نقطه گذاری مترجم.)

۱۳. هاری آسترین و لفسون، «مباحثی درباره ظهور علم کلام»، ترجمه نصرالله بورجوادی. معارف، دوره دوم، شماره ۱، فروردین - تیر ۱۳۶۴، ص ۳۴.

14. Ibrahim Madkour, «La logique d'Aristote chez les Mutakallimūn» in Parviz Morwedge (ed.) *Islamic Theology and Philosophy* (New York, 1979), pp. 58-68.

۱۵. ابن خلدون، همان، ص ۱۰۳۶-۸.

16. Madkour, *op. cit.*, p. 59.

17. Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldūn" in M.M. Shafiq (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 2 (Wiesbaden, 1966), p. 100-1.

۱۸. ابن خلدون، همان، ص ۱۰۳۲-۳.

۱۹. اصطلاح «قیاس صوری» (القیاس الصوری) را ظاهراً خود ابن خلدون ساخته است و به همین دلیل تعبیر آن مشکلاتی برای مترجمان کتاب او پدید آورده است. مرحوم پروین گنابادی در حاشیه صفحه ۱۰۳۸ ترجمه مقدمه، قیاس صوری را قیاسی دانسته است که «دارای یک مقدمه باشد» (!). فرانتز روزنتال، مترجم انگلیسی مقدمه، نوشته است: «با معرفت محدودی که من به منطق اسلامی دارم، نمی توانم بگویم که آیا این عبارت به صورت اصطلاحی برای یکی از انواع قیاس، به کار رفته و در کجا به کار رفته است. با این حال، شاید اصطلاح نباشد، در این صورت ترجمه ما [یعنی ترجمه آن به formal analogical reasoning] شاید منظور نویسنده را به

خوبی بیان کند: تنها چیزی که باقی می ماند تحقیق در صور قیاس است نه ماده آن»:

Ibn khaldūn, *The Muqaddima, An Introduction to History*, Tr. by Franz Rosenthal, 2nd ed. (Princeton, 1976), Vol. 3, p. 145, n. 711.

20. Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (London, 1983), pp. 206-7.

۲۱. این قاعده، آشکارا با نظر ارسطو که می گفت از مقدمات غلط می توان نتایج درست گرفت مبیانت داشت (ولفسون، همان، ص ۳۴). «قاعده» انعکاس متکلمان، همان چیزی است که در منطق «مغالطه وضع تالی در قیاس استثنایی» خوانده می شود.

۲۲. به همین دلیل، منکحان اسعری فلاسفه را بدین سبب که به جزء لایتجزی اعتقاد نداشتند و برای تجزیه پذیری ماده حدی قابل نبودند، تکفیر می کردند و نیز کسانی را که اختلاف اجسام را به دلیل اختلاف طبایع می دانستند گمراه می شمردند (عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، به تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید (قاهره، بی تاریخ)، ص ۳۲۸.

23. Peters, *op. cit.*, p. 195.

۲۴. غزالی، *المنقذ من الضلال* (چاپ دارالعلم للجميع)، ص ۳۷.

۲۵. «از شرحی که غزالی خود درباره وضعش نسبت به کلام و فلسفه بیان کرده است چنین استنباط می شود که او روش کلام را نمی پسندید ولیکن آراء کلامی را قبول داشت، در حالی که در مورد فلسفه، وضع او خلاف این بود، یعنی آراء فلسفی را قبول نداشت، لکن روش فلاسفه را قبول داشت.» (ولفسون، همان، ص ۳۶).

۲۶. ابن خلدون، همان، ص ۱۵۳۸. جمله آخر این عبارت در متن عربی چنین بوده است: «و هذا رأى الامام والغزالي و تا بهما لهذا العهد». مرحوم گنابادی آن را به «... و این رأى امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی می کنند» ترجمه کرده و در حاشیه افزوده است که دسلان (De Slane) در ترجمه فرانسوی خود، بی آنکه عبارت عربی را تصحیح کند، این عبارت را چنین ترجمه کرده است: «و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی می کنند».

روزنتال این عبارت را چنین ترجمه کرده است:

This is the opinion of the Imam (Fakhr-ad-din Ibn al Khaṭīb), al-Ghazzālī, and their contemporary followers... (Ibn Khaldūn, ..., Vol. 3, p. 146.),

و در افزودن «فخر الدین ابن الخطیب» در داخل پرانتز، ظاهراً از نقد بمباجی (Alessio Bombaci) بر ترجمه دسلان الهام گرفته است. ما نیز به پیروی از او عبارت «فخر رازی» را در داخل کر و شه بر ترجمه مرحوم گنابادی افزوده ایم.

۲۷. ولفسون، همان، ص ۳۵ و ۳۶.

۲۸. ابن خلدون، همان، ص ۱۰۳۴ - ۵.

۲۹. قنواتی، همان مقاله.

30. Madkour, *op. cit.*, p. 62.

31. Peters, *op. cit.*, p. 195.

۳۲. تقسیم بندی زرکان، که قبلاً هم از آن یاد کردیم (پانوش ۴) به چند دلیل مردود است. یکی اینکه تاریخ تألیف آثار فخر رازی درست معلوم نیست، و در آن مواردی که معلوم است با نظر زرکان نمی خواند. مثلاً مسلم است که فخر رازی *المطالب العالیة* را در اواخر عمر نوشته، و این کتاب، چنانکه خود زرکان هم اعتراف می کند، حاوی برخی از جسورانه ترین آراء فلسفی او مثل قول به قدم هیولنی (زرکان، ۷-۳۶۴) است. شرح عیون الحکمة را هم یقیناً در اواخر زندگیش نوشته، و حتی بنابر برخی ارجاعات و اشارات می توان گفت که پس از *المطالب العالیة* یا همزمان با آن نوشته شده است (ر. ک. مقاله استاد دانش پژوه در همین شماره معارف) و این کتاب به شدت رنگ فلسفی دارد. تفسیر او در مدتی طولانی نوشته شده، و آن هم از آراء فلسفی خالی نیست.

دیگر اینکه هنوز درست معلوم نیست که فخر رازی آثار فلسفی خالص خود (به خصوص المباحث المشرقیة) را به قصد اثبات نظر فلاسفه نوشته یا به قصد نقل و بیان آنها. هیچ بعید نیست که نیت فخر رازی در نوشتن المباحث المشرقیة شبیه به نیت غزالی در نوشتن مقاصد الفلاسفة بوده است. قراینی هم این حدس را تأیید می‌کند. مثلاً در بحث صور نوعیه، که یکی از مهمترین موارد اختلاف میان فلاسفه و متکلمان است، پس از آنکه نظر فلاسفه را در اثبات این صور به تفصیل بیان می‌کند، در یک عبارت کوتاه تمام رشته‌های خود را پنبه می‌کند و می‌گوید که به نظر من این صور همه اعراض اند (المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۶۳).

نکته مهمتر این است که تقسیم‌بندی زرکان، فخر رازی را در هر یک از مراحل عمرش در داخل یک مقوله خاص و از پیش داده شده قرار می‌دهد اما سؤال مهم این نیست که آیا فخر رازی متکلمی از نوع متکلمان دیگر یا فیلسوفی از نوع فیلسوفان دیگر بوده است یا نه، بلکه مسئله اصلی این است که اگر متکلم یا فیلسوف بوده چه نوع متکلم یا فیلسوفی بوده، و چه چیزی - از لحاظ موضوع یا روش - بر کلام یا فلسفه افزوده و آنچه را افزوده از کجا گرفته و چگونه با سایر مطالب سازگار کرده است. و آیا اصلاً در این امر موفق شده است یا نه.

اهمیت متفکری چون فخر رازی بیش از آنکه در نفس آراء او باشد در نقش تاریخی اوست، و با تقسیم‌بندی زرکان نقش تاریخی فخر رازی مورد غفلت قرار می‌گیرد و حتی لوٹ می‌شود.

۳۳. ابن خلدون، همان، ص ۹۵۶-۷.

۳۴. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به تصحیح هلموت ریتز، چاپ دوم (ویسبادن، ۱۹۸۰/۱۴۰۰)، ص ۳۰۷ و ۳۱۱.

۳۵. از میان محققانی که درباره منشأ اعتقاد به جزء لایتجزئی در میان مسلمانان تحقیق کرده‌اند. اُتو پرتسل (Otto Pretzel)، معتقد است که این افکار منشأ گنوستیکی دارد. (رک. مقاله او تحت عنوان «مذهب الجوهر الفرد عند المتکلمین الأولین فی الاسلام...» که به صورت ضمیمه کتاب پینس (S. Pines) ترجمه شده است: س. پینس، مذهب النرة عند المسلمین و علاقته بمذاهب اليونان و الهند، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده (قاهره، ۱۳۶۵/۱۹۴۶)، ص ۱۳۱-۴۷). پینس خود تشابه میان مذهب‌جزء لایتجزئی متکلمان اسلامی و اتمیسم یونانی را فقط تشابه اسمی می‌داند، هر چند اشاره می‌کند که این اعتقاد به اتمیسم اپیکور نزدیکتر است تا به اتمیسم دموکریتوس (پینس، همان، ص ۹۴-۹۵). او احتمال تأثیر مکاتب فلسفی هندی را دور نمی‌داند (پینس، همان، ص ۱۰۶-۲). و لفسون برای پاره‌ای از این اندیشه‌ها منشأ یونانی قائل است، و نظر پینس را هم در این باره که بعضی از این اندیشه‌ها منشأ هندی داشته‌اند می‌پذیرد، «اما برخی دیگر، یقیناً منشأی جز خیال‌پردازی متفنانانه صاحبان خود ندارند»:

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kulum*. (Cambridge, Massachusetts, 1976), p. 495.

۳۶. اشعری، همان، ص ۳۰۳-۴.

۳۷. ما نظر این میمون را از کتاب زیر، که آن را به نحو منسجم و زیبایی تلخیص کرده، نقل کرده‌ایم:

Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas* (London, 1958), p. 26-32.

۳۸. و به همین دلیل معتقد بودند که اعراض هم، مثل جوهرها، به صورت اجزاء لایتجزئی هستند (پینس، همان، ص ۲۴). از میان همه اعراض در مورد «تألیف»، و اینکه آیا بر یک جزء هم عارض می‌شود و یا برای حصول آن حداقل دو جزء لازم است، اختلاف نظر وجود داشت (پینس، همان، ص ۲۳-۲۴).

۳۹. به نظر پینس، این اعتقاد مهمترین تفاوت میان فلاسفه و متکلمان درباره اعراض است (پینس، همان، ص ۲۴)، و

- مهمترین خصوصیت مذهب متکلمان متأخر اشعری، اعتقاد آنها به ناپایداری اعراض و نظر ایشان درباره علّیت است (پینس، همان، ص ۲۵). اما نظر او درباره شباهت متکلمان به فلاسفه رئالیست (تنها به این دلیل که متکلمان برای اعراض وجود عینی قائل اند)، سخت محل اشکال است.
۴۰. ولفسون او را از جمله متکلمانی دانسته که، مانند غزالی، دوست نداشت خود را پایبند اعتقاد به جزء لایتجزی کند: Wolfson, *op. cit.*, p. 495, n. 1.
- این نظر شتابزده از محققى چون ولفسون نشان می دهد که فخر رازی تا چه اندازه ناشناخته است و آثار او تا چه حد مورد غفلت قرار گرفته است.
۴۱. در این باره ر.ک. زرکان، همان، ص ۴۲۵-۷.
۴۲. نسخه‌ای از رساله فخر رازی در اثبات جزء لایتجزی جزء مجموعه شماره ۲۵۹۶۰ در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است. این رساله هم از لحاظ بیان آراء فخر رازی و هم از لحاظ تاریخ مسئله جزء لایتجزی حائز اهمیت است. این رساله را فخر رازی در ماوراءالنهر آغاز کرده و حدود هفت سال بعد در مرو به پایان رسانده است (ص ۶-۱۰۵) و مشتمل است بر براهین قائلین به جزء لایتجزی و مخالفان آن. بسیاری از این براهین جنبه هندسی دارند و فخر رازی می گوید که بیشتر مباحث هندسی مذهب مخالفان جزء لایتجزی را تأیید می کند (ص ۸۴) و به شیوه متکلمان، چاره این امر را در انکار هندسه می داند (در المطالب العالیة هم بر همین نظر است: ر.ک. زرکان، ص ۴-۴۳۳) و دلایلی در این باره می آورد که بیشتر مبتنی است بر این که ترسیم اشکال کامل هندسی امکان ندارد. با این حال خود او هم چندین برهان هندسی در اثبات جزء لایتجزی می آورد. مسئله رابطه میان حرکت و زمان و جزء لایتجزی در این رساله هم مورد تأکید قرار گرفته است (ص ۱۰۳-۴). این رساله، هر چند تأثیر چندانی در نتیجه گیریهای ما در متن مقاله ندارد، اما ارزش آن را دارد که جداگانه بررسی و احیاناً منتشر شود.
۴۳. ر.ک. المحصل، در: خواجه نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل... به اهتمام عبدالله نورانی (تهران، ۱۳۵۹)، ص ۶-۱۸۴.
۴۴. خواجه نصیر الدین طوسی، همان، ص ۱۸۵.
۴۵. زرکان، همان، ص ۴۲۵. در «اثبات جزء لایتجزی» (ص ۱۰۳) همین مطلب را به صورت انتقادی از ابوالبرکات بغدادی تکرار می کند: «والمعجب ان الشيخ ابا البركات البغدادي لما تكلم في ماهية الحركة و حقيقتها فسرها بانها مما سات متعاقبة متتالية، و لما تكلم في مسئله الجزء الذي لایتجزى غلا و فرط و زعم ان العلم بفساده ضرورى و الجمع بين هذين القولين ممتنع في ضرورة العقل».
۴۶. ابن سینا، النجاة عن الفرق في بحر الضلالات، به تصحیح محمدتقی دانش پزوه (تهران، ۱۳۶۴)، ص ۱۱۶.
47. Fakhri, *op. cit.*, p. 32.
۴۸. فلاسفه همین اصطلاح را درباره انقسام فلك به کار می بردند و می گفتند که جرم افلاک فقط قابل «تقسیم وهمی» است. (خواجه نصیر طوسی، شرح اشارات، در شرحی الاشارات (قم، ۱۴۰۴)، ص ۴)
۴۹. شرح عیون الحکمة، نسخه شماره ۴۸۷۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ورق ۱۵۱ آ و ب: «و اما الدلائل التي ذكرها على ان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية، فالجواب عنها انا قلنا في ذلك الفصل ان هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية. وليس كل شيء يصح بحسب الاوهام والاذهان وجب ان يصح بحسب الاعيان. اليس قد اتفقوا على انه كثير امانيت موجودات في الاذهان، مع انه يمتنع حصولها في الاعيان؟ فكذا هاهنا.» در اثبات جزء لایتجزی هم حکم به این را که هر دو چیز که بینشان چیز دیگری نباشد باید بر هم مماس باشند، حکم وهم می داند نه عقل («اثبات جزء لایتجزی»، ص ۶۳).
۵۰. زرکان، همان، ص ۴۳۶-۷.

۵۱. شرح عیون الحکمة، ورق ۱۰۱ ب: «... الجسم الطبيعي مركب من الهولوي والصورة. ومراده منه ان حقيقة الجسمية والتخيُّز ليست حقيقة قائمة بنفسها، بل هي حالة في جوهر قائم بالنفس. وهذا المحل ليس له، في حد ذاته المخصوصة، مقدار ولا اختصاص بخيُّز...»
۵۲. فخر رازی، المباحث المشرقية، چاپ دوم (تهران، ۱۹۶۶)، ج ۲، ص ۴۱.
۵۳. فخر رازی، الرسالة الكمالية في الحقائق الالهية، به تصحيح سيد محمدباقر سبزواری (تهران، ۱۳۳۵)، ص ۹-۷۸.
۵۴. المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲-۴۱.
۵۵. المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۴۴.
۵۶. المحصل، ص ۲۳۷.
۵۷. شرح عیون الحکمة، ورق ۱۰۱ ب: «واعلم ان هذا المذهب باطل عندنا... وبتقدير ان يكون حقاً فلا يتعلق بهذا الاصل شيء من مباحث العلم الطبيعي الا القليل النادر، وهما مسئلتان في الطبيعيات ومسئلتان في الالهيات [كذا].»
۵۸. شرح عیون الحکمة، ورق ۱۰۱ ب.
۵۹. شرح عیون الحکمة، ورق ۱۰۱ ب- ۱۰۲ أ.
۶۰. شرح عیون الحکمة، ورق ۱۰۲ ب: «الشيء الذي يجعل مبدأ للعلم الطبيعي لا بد له وان يكون شيئاً يتفرع عليه جميع مسائله، وان لم يكن كذلك فعلى الأقل ان يتفرع عليه اكثر مسائله، ولما لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعي على هذا الاصل الا المسئلتان النادرتان، كان جعل هذه المسئلة مبدأ للعلم الطبيعي مستدرکاً.»
۶۱. المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲-۴.
۶۲. «عامه مردم چون از جسم جز این مقادیر و این ابعاد را نمی شناسند، و این مقادیر طبیعی مشترک بین اجسام است، ناگزیر حکم کرده اند که جسمیت در اجسام امر واحدی است. اما فلاسفه چون گمان برده اند که این مقادیر نفس جسمیت نیست، بلکه أعراض است، و جسمیت ماهیتی است که از لوازم آن قابلیت این أعراض است، و این ماهیت محسوس نیست و تصورش هم بدیهی نیست بلکه باید از راه برهان به آن دست یافت...» (المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۵۵۷).
۶۳. المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۱۴۳-۴: شرحی الاشارات، ص ۳: «الجوهر اما ان يكون جنساً للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء، او لازماً لماهيته على ما هو الحق.»
۶۴. المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲-۵.
۶۵. ظاهراً فخر رازی میان تعریف حکما از جسم و انکار قاعده تماثل اجسام (یا اقلاً غیر بدیهی شمردن آن) نیز به تلازمی قائل است؛ مثلاً در المباحث المشرقية به دنبال عبارتی که در پانوشته ۶۲ نقل کردیم، می گوید: «... پس چگونه ممکن است ادعا کنند که مشترک بودن این صورت جسمیه میان اجسام بدیهی است؟» این مطلب را در بخش مربوط به قاعده تماثل اجسام بیشتر بررسی خواهیم کرد.
۶۶. المحصل، ص ۸-۱۴۷.
۶۷. از توضیحاتی که خواهجۀ طوسی در تلخیص المحصل می دهد روشن است که منظور فخر رازی از جوهر همان جوهر فرد است. مطلب زیر را نیز می توان مؤید این نظر دانست: «و كان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول: ان لله تعالى في كل جوهر فرد انواعاً غير متناهية من الدلائل... وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البذل، ويمكن ايضاً اتصافه بصفات غير متناهية على البذل.» (فخر رازی،

التفسیر الكبير، ج ۱، ص ۹). می بینیم که پدر فخر رازی نیز وقوع در حیّز و قبول صفات (اعراض) را دو خصوصیت اصلی جوهر فرد، و در نتیجه جسم، می دانسته است. همچنین ر.ک. «اثبات جزء لایتجزی»، ص ۶۳. ۶۸. نظام همه اجسام را در حرکت می دانسته، یا به عبارت دیگر، حرکت و وجود (کون) را مساوی می دانسته. وی به دو نوع حرکت قائل بوده: حرکت انتقالی (که همان حرکت معمولی است) و حرکت «اعتماد» (که همان سکون است) (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۲۴؛ شهرستانی، الملل والنحل، به تصحیح محمد سید گیلانی (مصر، ۱۳۸۷/۱۹۶۷). ج ۱، ص ۵۵).

۶۹. خواجه نصیر طوسی، شرح اشارات، ص ۸۲؛ تهاوی، کشف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۴۶-۷.

۷۰. بی آنکه وارد بحث پیچیده «میل طبیعی» و «میل قسری» بشویم.

۷۱. خواجه نصیر طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۴۸: «و هیئنا اراد ان یبین الاختلاف الواقع بین المتکلمین، وهوان الحصول فی الحیّز هل هو معلل بمعنی غیر الاعتماد الذی هو عرض ام لا؟» توضیح لازم اینکه چون این مسئله در میان متکلمان مورد بحث بوده، طبیعاً در عبارت خواجه طوسی هم مفهوم کلامی عرض مورد نظر است.

۷۲. در مورد این قاعده ر.ک. غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱ (تهران، ۱۳۵۷)، ص ۲۲۷-۳۳.

۷۳. «قال رحمه الله: کل جسم بسیط فانا اذا فرضناه خالیاً عن کل ما یصح کونه خالیاً عنه، فانه لا یدّ له من حیّز معین وجهة معینة. ولا یدّ له من سبب. وذلك السبب إما طبیعته المخصوصة او غیرها. والثانی باطل، لانا فی هذا الفرض قد ازلنا کل العوارض المفارقة، فبقی ان یکون السبب هو الآول.» (شرح عیون الحکمة، ورق ۱۲۶ ب؛ و نیز مقایسه کنید با شرح اشارات، ص ۷۸).

۷۴. اعتقاد بدین که آتش عنصر مستقلی نیست بلکه هوایی است که در اثر گردش فلك گرم می شود در میان قدماء وجود داشته است، اما اعتقادی که فخر رازی نقل می کند، که همه عناصر ماهیت ویژه شان را از گردش فلك کسب می کنند، معلوم نیست از آن کدام يك از حکماست.

۷۵. «فلتائل ان یقول: کمان ذلك الجسم اختص بالحصول فی ذلك الحیّز المعین، فکذلک اختص بطبیعة التي توجب حصوله فی ذلك الحیّز. فان وجب تعلیل الحصول فی الحیّز المعین بالطبیعة، وجب تعلیل الاختصاص تلك طبیعة بطبیعة اخرى، ولزم التسلسل.

«فان قلتم الاحوال السابقة علی حصول هذه طبیعة هی التي اعدت هذه المادة لقبول هذه الصورة بعینها، فلم لا یجوز ایضاً ان یقال الاحوال السابقة علی حصول هذا الجسم فی هذا الحیّز هی التي اعدت هذا الجسم لان یحصل فی هذا الحیّز المعین؟ وایضاً فالقطرة المعینة من الماء مختصة بحیّز معین من اجزاء کلیة الماء، و ما ذلك الا لان الاحوال السابقة اعدت تلك القطرة للحصول فی ذلك الحیّز المعین من اجزاء کلیة حیز الماء. فلم لا یجوز مثله فی کلیة الماء ان یکون كذلك؟

«والذی یحقق هذا ان جماعه من الحکماء قالوا الفلك لما استدار علی مافی جوفه عرض لما قرب منه ان صار حاراً بسبب قوة حركة الفلك، و عرض لما بعد منه ان صار باراً. و علی هذا التقدير فاختلاف طباع هذه الاجرام معلل باختلاف امکنتها، و عند الشیخ اختلاف امکنتها معلل باختلاف طباعها.» (شرح عیون الحکمة، ورق ۱۲۶ ب- ۱۲۷ الف)

۷۶. در «اثبات جزء لایتجزی» هم به این سؤال که با وجود متشابه الاجزاء بودن خلأ، چرا جسم سنگین گاهی (یا در بعضی از مکانها، بر حسب اینکه «احیان» بخوانیم یا «احیاز») ساکن است و گاهی (یا در بعضی مکانها) متحرک، دو نوع جواب کلامی و غیر کلامی می دهد، و می گوید: «انا اذا اسندنا حركة الثقیل الی قدرة الفاعل المختار فقد زال السؤال بالکلیة، و اما اذا اسندنا تلك الحركة الی ثقل الثقیل فنقول...» (اثبات جزء لایتجزی، ص ۷۷).

۷۷. «... ثم ان سلّمنا ذلك، فلم لا يجوز ان يختص العالم بالحيّز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار؟ ثم ان سلّمنا القول بالموجب، لكن لا نزاع ان كل واحد من هذه الاجسام الحيوانية والنباتية مختص بحيّز معيّن ومقدار معيّن وشكل معيّن، مع انه كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومقارباتها بدلاً عنه. ولا جواب لكم عنه الا ان تقولوا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر، وكان ذلك المتقدم قداً أعد المادة لقبول هذه المتأخر، واستمر هذا الترتب لالي اول. فاذا عقلتم ذلك فلم لا تعقلوا مثله في حصول كل العالم في حيّزه المعين؟» (شرح عيون الحكمة، ورق ۱۳۶ ب)

۷۸. الرسالة الكمالية، ص ۷۸-۹۰ (با تغييری در رسم الخط متن).

۷۹. «والاحتمال الثاني لهذه المصادرة ان لا يكون المراد منه ان الجسم في نفسه وفي ماهيته مركب من الهولي و الصورة، بل يكون المراد منه ان كل جسم مخصوص فهو مركب من هولي و صورة. وهذا حق. وذلك ان كل جسم يشار اليه فانه لا بد وان يكون جسماً مخصوصاً ممتازاً عن سائر الاجسام الممكنة بشكله المخصوص و صفته المخصوصة و طبيعته المخصوصة. فالمفهوم من كونه جسماً الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الاجسام هو مادته، و اما شكله المعين و صفته المعينة و طبيعته المعينة، فهو بالنسبة الي ذلك الجسم المعين المخصوص صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود.

«و [ب-] هذا التقدير يظهر ان كل جسم طبيعي معيّن فانه لا بد وان يكون مركباً من الهولي و الصورة. و هذا المعنى امر لا بد وان يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه لانه اذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن، فانه يجب عليه معرفة ان الجسم ماهر - وذلك هو المادة - و يجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره في ذاته - و هو الصورة.» (شرح عيون الحكمة، ورق ۱۰۲ ب - ۱۰۳ آ.)

در کتاب النفس والروح و شرح قواهما (ص ۱۳-۱۴) مفهوم دیگری از هیولی را وارد می کند. در آنجا موجودات را به چهار دسته تقسیم می کند و دربارهٔ دسته دوم می گوید: «و اما القسم الثاني وهو الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر فهو الهولي. فقد صح عندنا ان هولي هذا العالم الجسماني هو الاجزاء التي لا يتجزى. و عند غيرنا هولي الاجسام موجود ليس بمتحيز و صورتها هي التحيز و الحجمية.» اين مفهوم اخير هولي، در واقع جمعی است بين هیولای که در مقابل صورت است و هیولی به معنی «ماده اولی» که همه اجسام از آن ساخته شده است. (همچنین ر.ک. عبدالقاهر بغدادی، کتاب اصول الدین (استانبول، ۱۳۴۶/۱۹۲۷)، ص ۵۷). ظاهراً در قول فخر رازی در المطالب العالیة به اینکه خداوند عالم را از هیولی آفریده است (زرکان، ص ۳۶۴-۷)، منظور هولي به معنی اخير است.

۸۰. «الشیء مالم يتشخص لم يوجد.» دربارهٔ این قاعده ر.ک. ابراهیمی دینانی، همان، ج ۲ (تهران، ۱۳۵۸) ص ۱۸-۱۱.

۸۱. «... الذي يحتاج اليه الشیء إما ان يكون جزئاً من ماهيته اولا يكون. أما الاول، فإما أن يكون جزءاً يكون به ممكن الوجود، وهو المادة، كالطين لكون، وان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود، وإما ان يكون جزءاً به يكون الشیء واجب الوجود، وهو الصورة، مثل شكل الكوز، فان هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب الحصول.» (شرح عيون الحكمة، ورق ۱۰۶ آ.)

۸۲. ابن سینا، فن سماع طبیعی از کتاب شفا، ترجمه محمد علی فروغی (تهران، ۱۳۶۰)، ص ۱۳.

۸۳. مسئله اختلاف منظر ثوابت یکی از مسائل بحث انگیز تاریخ علم نجوم بوده است. منجمانی چون تیکو براهه (Tycho Brahe) به همین دلیل با نظام کوپرنیکی مخالفت کردند. اولین بار در نیمه اول قرن نوزدهم بسل (F. W. Bessel) منجم آلمانی، اختلاف منظر بعضی از ثوابت را اندازه گیری کرد.

۸۴. ابن سینا، طبیعیات شفا (تهران، ۱۳۰۳-۵ هـ.ق)، ص ۱۷۵.

86. Pierre Duhem

۷۸. پیردوم «فیزیک و متافیزیک»، ترجمه شده در: عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست؟، تحریری نو (تهران، ۱۳۶۱)، ص ۲۱۵-۱۶.

۸۸. در این باره ر.ک. زرکان، ص ۴۱۲-۱۴. از میان عبارات مختلفی که این قاعده با آن بیان شده، یک صورت در خور توجه خاص است و آن «تمائل اجسام در تمام ماهیت» است. این عبارت را به دو نوع تعبیر می‌توان کرد. یکی اینکه ماهیت اجسام، به اعتبار جسم بودنشان، یکسان است. و دیگر اینکه ماهیت اجسام، به هر اعتباری، یکسان است. تعبیر اول را فلاسفه قبول دارند، اما تعبیر دوم نمی‌تواند مورد قبول ایشان باشد. دلیل دومی که فخر رازی در المحصل بر رد تمائل اجسام می‌آورد، در واقع متوجه این تعبیر اخیر است. اما در بسیاری از آثار کلامی این قاعده را به همین صورت اخیر تعبیر می‌کند. با این تعبیر، مفهوم این قاعده به کلی با آنچه فیلسوفان در نظر دارند فرق می‌کند، زیرا در این صورت باید بگوییم که ماهیت هر دو جسمی، مثلاً آب و آتش، یکسان است. زرکان، ص ۴۰۷-۱۵.

۹۰. «و النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها. وذلك يوجب تخالف الانواع، لا تخالف المفهوم من الحد» (خواجه نصیر طوسی، تلخیص المحصل، ص ۲۱۰).

۹۱. و به همین دلیل ماهیتشان با هم مختلف می‌شود و بنابراین نمی‌توان گفت که اجسام «در تمام ماهیت» با هم یکسان‌اند.

۹۲. نمونه‌ای از این نوع استدلال: «فقد دللنا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية، فاختصاص جرم الشمس بالقوة المعينة والخاصية المعينة لا بد و ان يكون بتدبير الخالق المختار الحكيم» (تفسیر، ج ۲، ص ۴۳).

۹۳. نمونه‌ای از این نوع استدلال: «... و انما قلنا انه يمتنع ان يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية لوجوه. الاول: ان حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم، فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الاجسام اومن حدوث سائر الاجسام حدوث ذات الله تعالى وهذا محال...» (فخر رازی، اساس التقديس (مصر، ۱۳۲۸)، ص ۴۳).

۹۴. المحصل، ص ۲۰۹-۱۰.

۹۵. دو مطلب این حدس ما را تأیید می‌کند. یکی مطلبی است که در پانوشته‌های ۶۲ و ۶۵ از المباحث المشرقية نقل کردیم. در آنجا فخر رازی میان نظر «جمهور» (عامه مردم یا متکلمان؟) و نظر فلاسفه فرق می‌گذارد، جمهور بر اساس تجارب حسی شان درباره جسم داوری می‌کنند، و چون می‌بینند که هر جسمی دارای سه بُعد است حکم می‌کنند که سه بُعدی بودن ذات جسم و میان اجسام مشترك است و هر چه در اجسام افزون بر آن وجود داشته باشد عرض است. بنابراین برای آنان قاعده «تمائل اجسام» می‌تواند يك قاعده بدیهی باشد، اما فلاسفه چون ذات جسم را چیزی غیر از کیفیات محسوس آن می‌دانند، بنابراین باید اعتقاد خود را به این قاعده با برهان تحکیم کنند.

مطلب دوم در مباحثه‌ای است که فخر رازی با شرف الدین مسعودی دارد. و مضمون ایراد فخر رازی این است که هر جا که پای تقسیم در میان بیاید، ماهیات مختلف می‌شوند و دیگر نمی‌توان از استواء سخن گفت. بحث در اینجا بر سر این است که جسم هر نوع حرکتی را می‌تواند داشته باشد، زیرا حرکات، از آن حیث که حرکت‌اند، همه با هم مساوی‌اند:

«مسعودی... گفت: حرکات، از آن حیث که حرکت‌اند، همه با هم مساوی‌اند، و وقتی جسمی پذیرای نوع معینی از حرکت باشد، باید بالضرورة انواع دیگر حرکت را هم بتواند داشته باشد.

«من به او گفتم: اگر متکلمان از این نوع سخنان بگویند، انواع اشکالات بر ایشان وارد می شود، چه رسد به تو که از جمله حکما محسوب می شوی! آیا در مذهب تو چنین نیست که حرکت مفهوم واحدی است که انواع چهارگانه حرکت، حرکت در کم و کیف و وضع و آین، در تحت آن قرار می گیرند؟ و آیا چنین نیست که حرکت در آین خود بر دو نوع است...؟ پس وقتی عقیده تو این است که ماهیت این انواع با هم فرق دارد، دیگر لازم نمی آید که وقتی جسم پذیرای صفتی باشد، صفتی دیگر را هم که ماهیتاً با این صفت مختلف است، پذیرا شود. زیرا ماهیات مختلف در لوازم با هم متساوی نیستند... پس تو باید دلیل بیآوری که [این حرکات] در تمام ماهیت با هم متساوی اند.» (فخر رازی، مناظرات فخرالدین رازی فی بلاد ماوراءالنهر، چاپ دوم (تهران، ۱۳۶۴)، ص ۸-۳۷).

۹۶. شرح عبون الحکمة، ورق ۱۶۵ ب.

97. E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, tr. by C. Dikshoorn (Oxford, 1961), p. 37; Salomon Bochner, "Aristotle's Physics," in *The Role of Mathematics in the Rise of Science* (Princeton, 1966), p. 173.

98. Dijksterhuis, *op. cit.*, p. 37;

اما این تنها دلیل نبود، بلکه ارسطو با انکار خلأ می توانست بسیاری از پدیده‌هایی را هم که در جهان زمینی رخ می دهند، توضیح دهد و کسانی به وجود خلأ اعتقاد داشتند می باید این پدیده‌ها را هم به نحوی توضیح می دادند:

Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (New York, 1959), p. 89-91.

شواهد تجربی و آزمایشی که قائلین به خلأ و منکران آن بدانها تمسک می کردند، یکی از فصول جالب تاریخ علم در جهان قدیم است. در این باره ر. ک. ابوریحان بیرونی و ابن سینا، *الاسئلة والاجوبه*، به تصحیح سیدحسین نصر و مهدی محقق (تهران، ۱۳۵۲)، ص ۸-۴۷؛ ابوالبرکات بغدادی، *کتاب المعتبر فی الحکمة*، جزء دوم (حیدرآباد، ۱۳۵۸ هـ ق)، ص ۶۷-۴۸.

99. Dijksterhuis, *op. cit.*, p. 37; Bochner, *op. cit.*, p. 173;

علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (صیدا، ۱۳۵۳ هـ ق)، ص ۸۸-۹.

100. Dijksterhuis, *op. cit.*, p. 37; Bochner, *op. cit.*, p. 173-4;

بوختر این اعتقاد ارسطویی، و نیز نظر ارسطو را درباره مکان به طور کلی، را به صورت جالبی توجیه کرده، و آن را با «محیط» به مفهومی که در ترمودینامیک مورد نظر است ربط داده، هر چند قبول دارد که تصور ارسطویی مکان با «مکانیک ذرات» سازگاری ندارد.

۱۰۱. در مورد این راه حلها ر. ک.

Dijksterhuis, *op. cit.*, p. 37.

102. Dijksterhuis, *op. cit.*, p. 38.

۱۰۳. پینس، *مذهب الذرة...*، ص ۷-۴۶.

۱۰۴. پینس، *مذهب الذرة...*، ص ۴۶؛ ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، به تصحیح محمد بذل الرحمن (برلین، ۱۹۴۱)، ص ۱۰۲.

۱۰۵. پینس، *مذهب الذرة...*، ص ۴۷.

۱۰۶. ظاهراً مفهوم رازی از مکان جزئی همان مفهومی است که فیلسوفان از «مکان» به طور کلی می فهمیده اند. مکان جزئی برخلاف مکان کلی وابسته به اشیاء است و در صورتی که جسم از بین برود مکان جزئی هم از بین می رود (ناصر خسرو، همان، ص ۱۰۴).

۱۰۷. درباره نظر ابوالبرکات بغدادی درباره مکان، ر. ک.

Shlomo Pines, *Studies in Abu'l Barakāt al-Baghdādī, Physics and Metaphysics* (Leiden, 1979): p. 3-31;

س. پینس، «ابوالبرکات بغدادی»، در *زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی*، ویراسته حسین معصومی همدانی (تهران، ۱۳۶۵)، ص ۲۸۵-۸؛ ابوالبرکات بغدادی، *کتاب المعبر*، ص ۶۷-۹؛

Encyclopaedia Judaica, Vol.8, col. 461-2; Vol.15, col.218;

درباره تأثیر ابوالبرکات در سحر رازی، ر. ک. شهرزوری، همان، ج ۲، ص ۱۴۸؛ مقاله فخر رازی در *دائرة المعارف اسلام*، که مؤیدی از ارجاعات فخر رازی در *المباحث المنسوقه* به کتاب المعبر نقل کرده است؛

S. Pines, *Studies in...*, p.1-2; Peters, *op.cit.*, p.195;

با این حال هنوز درباره میزان تأثیر فخر رازی از ابوالبرکات و موافقت و مخالفت آراء آن دو تحقیق کافی نشده است.

۱۰۸. فخر رازی، *المحصل*، ص ۲۱۸، که در اینجا احیاز خارج از عالم را، در نظر متکلمان، «امور تقدیریة غیر موجوده» می داند.

۱۰۹. البته بحث ما بر سر متکلمانی است که قائل به جزء لایتجزی بوده اند- زیرا اعتقاد به وجود خلأ صرف با اعتقاد به جزء لایتجزی ملازمه دارد- وگرنه متکلمان متأخر بواقع مکان را بعد موهوم (یا متوهم) می دانسته اند.

۱۱۰. پینس، *مذهب الذرة*؛ ص ۱۵.

۱۱۱. زرکان، ص ۴۴۱-۸.

۱۱۲. شرح *عیون الحکمة*، ۱۴۷- آ- ب.

۱۱۳. «فَاعْلَمُ انَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ اثْبَتَ اجْسَامًا غَيْرَ مَتْنَاهِيَّةٍ، وَامَّا جُمْهُورُ الْمُتَكَلِّمِينَ فَقَدْ اتَّفَقُوا عَلَى امْتِنَاعِ ذَلِكَ، اِلَّا اَنْهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى اَنَّهُ لَانْهِيَاةٌ لِاحْيَازِ الْخَالِيَةِ خَارِجِ الْعَالَمِ، وَهَذَا الْبُرْهَانُ كَمَا يَبْطُلُ الْقَوْلُ بِوُجُودِ اجْسَامٍ لَانْهِيَاةٍ لَهَا فَكَذَلِكَ يَبْطُلُ الْقَوْلُ بِوُجُودِ خَلْأٍ لَانْهِيَاةٍ لَهُ. عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ هَيْهِنَا.»

«والعجب من المتكلمين ان الخلق العظيم منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهي الاجسام ثم يشبتون احيازاً خالية خارج العالم... واعلم ان اعتماد المتكلمين في الفرق بين هذين التباين على حرف واحد، وهو انهم يقولون الاجسام ذوات موجودة فيصح وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان، أما الاحياز الخالية فانها نفي محض وعدم صرف، فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان؟» (شرح *عيون الحکمة*، ۱۱۹- آ- ب؛ مقایسه کنبد با جواب همین استکالات در *المحصل*، ص ۲۱۸).

۱۱۴. شرح *عیون الحکمة*، ۱۱۹- ب- ۱۲۰- آ.

۱۱۵. شرح *عیون الحکمة*، ۱۳۱- ب- ۱۳۲- ب.

۱۱۶. «... ان انرى ان الجسم كلما كان اشد الكثافة كان النفوذ فيه اصعب، وكلما كان اقل الكثافة كان النفوذ فيه اسهل. والخلأ هو المقدار العارى عن جميع الكثافات بالكلية، فلم لا يجوز ان يقال المانع من هذا النفوذ هو الكثافة، فلما لم يحصل الكثافة البتة في الخلأ لا جرم لم يمتنع نفوذ غيره فيه.» (شرح *عیون الحکمة*، ۱۳۲- ب).

۱۱۷. «اعلم ان الكلام في الزمان تقع في مسائل. فالولها اثبات وجود الزمان، وللناس فيه قولان: منهم من اثبته ومنهم من نفاه. والمشون فرقان: منهم من يزعم ان اظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال، ومنهم من يزعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة. وهذا هو اختيار الشيخ.»

و اما النفاة فقالوا الزمان من جنس الامور التي لا وجود لها الا في الاوهام، وذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان

الا في حد واحد من حدود المسافة. ألا ان الانسان يشاهد الجسم في ذلك الحد، ثم في الحد الثاني، ثم في الحد الثالث، الى آخر حدود المسافة. فهذه الحمولات وان كانت لا يجتمع في الاعيان الا ان صورتها يجتمع في الاذهان، فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بانه ممتد من أول المسافة الى آخرها، ويجعل ذلك الامر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات. ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الامر الممتد لا حصول له البتة في الاعيان.» (شرح عيون الحكمة، ١٤٧ ب - ١٤٨ أ)

١١٨. فخر رازی، المحصل، ص ١٣٦-٧. ذر اينجا نظری را هم که در شرح عيون الحكمة می پذيرد - يعنى اينکه زمان همان مقدار وجود است - رد می کند.

١١٩. ر. ک. منابعی که در پانوشتم شماره ١٠٧ ذکر شد، و نیز المحصل، ص ١٣٦-٧.

١٢٠. نخستین کسی که به این اعتقاد فخر رازی در شرح عيون الحكمة اشاره کرده پيشن است که در کتابش درباره ابوالبركات تعليقه ای را به این مسئله اختصاص داده است:

S. Pines, *Studies in...*, p.151-2.

١٢١. شرح عيون الحكمة، ورق ١٤٩ آ.

١٢٢. شرح عيون الحكمة، ورق ١٥١ ب.

١٢٣. شرح عيون الحكمة، ورق ١٤٩ آ.

١٢٤. «ولعائل ان يقول، أما قولكم ان تعاقب القيليات والمعيات والبعديات يقتضى وقوع التغيير والحركة في الشيء المحكوم عليه بالقيلية والمعية والبعدية فنقول هذا باطل، فان بديهية العقل حاكمة بان العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي، وانه الآن موجود معه، وانه سيبقى بعده. فلو كان تعاقب القيلية والبعدية والمعية موجب لوقوع التغيير في ذات الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال، لزم وقوع التغيير في ذات واجب الوجود، و ذلك لا يقوله عاقل.

«فان قلت لولا وقوع التغيير في هذا الحادث لامتنع وصف الله بالقيلية والمعية والبعدية، فنقول قد جوزتم ان تكون الشيء محكوماً عليه بالقيلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغيير في شيء آخر. فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك؟ وهذا هو قول الامام افلاطون، فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات، لم يحصل فيه الا الدوام والاستمرار - وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد - واما ان حصلت فيه الحركات والتغيرات، فحينئذ يعرض لها قيليات قبل بعديات وبعديات بعد قيليات، لا لاجل وقوع التغيير في ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع التغيير في تلك الاشياء.» (شرح عيون الحكمة، ١٥١ ب - ١٥٢ آ).

١٢٥. شرح عيون الحكمة، ١٠٨ آ.

١٢٦. شرح عيون الحكمة، ورق ١٥٢ آ - ب.

127. Bochner, *op. cit.*, p.147-8.

١٢٨. «انا لو فرضنا شخصاً غافلاً عن وجود الافلاك والكواكب وعن طلوعها وعن غروبها، بان كان اعمى او جالساً في بيت مظلم، وقد رنا انه بالغ في تسكين الحركات باسرها حتى الطرف والنفس، فان هذا الانسان يجد المدة امرأ مستمراً باقياً والعلم به ضروري. وهذا يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان الزمان حاصل.» (شرح عيون الحكمة، ورق ١٥٧ ب).

129. Dijksterhuis, *op. cit.*, p. 21.

به همین دلیل ارسطو حرکت را بدین صورت تعریف می کند: «حرکت فعلیت چیزی است که بالقوه است، از آن حیث که بالقوه است.»

١٣٠. شرح عيون الحكمة، ورق ١٠٨ ب.

١٣١. «فتقول السؤال الواقع على هذا الكلام ان نقول الحدوث على سبيل التدرج غير معقول. وذلك لانه اذا حصل

تغير فلا بد وان يكون قد حدث امرأ وزال امرأ، والآ فالحال عندالتغير كما قبل التغير، فيلزم ان يقال انه لا تغير عند حصول التغير، وذلك خلف محال.

«اذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث امر، فذلك الذي حدث هو عين ما سيحدث بعده او غيره. والاول باطل، لان الذي حدث فهو موجود والذي سيحدث بعد ذلك الان فهو معدوم الان. فلو كان هذا هو عين ذلك لكان الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً، وهو محال. فثبت ان الذي حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك، وان الذي حدث الان فقد حدث دفعة، وان الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث من شيء البتة. فثبت ان الحدوث على سبيل التدرج في الشيء الواحد محال في العقول.» (شرح عيون الحكمة، ورق ١٠٨ ب - ١٠٩ أ).

١٣٢. فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ٢، ص ٩٣.

١٣٣. «لان كل عاقل يدرك ببديهته عقله التفرقة بين كون الشيء متحركاً وساكناً، والامور التي ذكرتموها لا يتصورها الا الاذكياء من الناس. وتعريف الواضع بالاخفى مستنكر في المنطق» (شرح عيون الحكمة، ورق، ١٠٩ ب).
١٣٤. «الثالث: ان الجسم حال كونه متحركاً هل هو في المكان ام ليس هو في المكان؟ فان لم يكن هو في المكان، مع انه جسم متحيز، فذلك محال؛ وان كان في المكان، فهاهو بالمكان الذي انتقل عنه او في مكان آخر؛ فان كان الاول، فهو بعد لم يتحرك؛ وان كان الثاني، فحينئذ لا معنى لكونه متحركاً الا انه حصل في مكان بعد ان كان حاصلًا في مكان آخر.

«فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية في احياز متلاصقة. فحينئذ لا تكون الحركة كمالاً اولاً يتبعه كمال ثاني، بل هو عين ذلك الذي سمينموه بالكمال الثاني، ولا يبقى لهذا الذي سمينموه بالكمال الاول معقول ومحصول البتة.» (شرح عيون الحكمة، ورق ١٠٩ ب - ١١٠ أ)

١٣٥. «السؤال الاول: ان حصول الجسم في الحيز الثاني نهاية الحركة ومقطعها، وانما الحركة هو انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني.» (شرح عيون الحكمة، ورق ١١٠ ب).

136. Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago, 1977), p. xii.

١٣٧. در نظر ارسطو بيان، جسم در حال حرکت مکانی دائماً در حال ترك مکان خود است و نه در حال بودن در آن. فقط در آغاز و انجام حرکت جسم در مکان است. ترك مکان كمال اول جسم است و رسیدن به مکان نهایی كمال ثاني آن. و وقتی فخر رازی می گوید که حرکت همان كمال ثاني است و آن كمال اول معنای محضی ندارد، منظورش این است که جسم در حال حرکت همواره در مکان است.

١٣٨. «و الجواب عن السؤال الاول انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذي ذكرناه، وهو انه كان حاصلًا في الحيز الأول ثم صار حاصلًا في الحيز الثاني، وليس بين هذين الحصولين في هذين الحيزين متوسط البتة. وما ذكرتموه من ان الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني مغاير للحصول في الحيز الثاني، فهو عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل، وذلك مما لا يلتفت اليه، والذي يقوي هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال انا نقول: انه حال كونه متحركاً هل هو حاصل في حيزاً لا؟ فان لم يكن حاصلًا في حيز البتة، مع كونه متحيزاً وحجماً، فهذا عجيب. فان حصل في حيز، فهو حاصل في حيز غير معين او حيز معين. والاول باطل، لان ما لا تعين له في نفسه فهو غير موجود، وما لا يكون موجوداً امتنع حصول الجسم فيه.

«فثبت ان حال كونه متحركاً لا بد وان يكون حاصلًا في حيز معين. وذلك يبطل قولهم انه حال كونه متحركاً لا يكون حاصلًا في الحيز.» (شرح عيون الحكمة، ورق ١١١ أ).

١٣٩. «السؤال الثاني هو انه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة، وكل واحد منها لا يقبل القسمة، فحينئذ تكون مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة. ولو كان الامر كذلك، لوجب ان يكون الجسم مركباً من اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة. وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد.» (شرح عيون الحكمة، ورق ١١٠ ب - ١١١ أ).

١٤٠. شرح عيون الحكمة. ورق ١١١ ب - ١١٢ آ.
١٤١. شرح عيون الحكمة. ورق ١١٢ ب - ١١٣ آ.
١٤٢. «اعلم ان الحركة في الكيف مثل ان يظهر ضوء الضعيف في الصباح، ثم لايزال يتزايد ويقوى، الى ان يظهر الضوء الكامل... واعلم ان هذا وان كان كما قالوه في ظاهر الامر، الا انه عبارة عن كيفيات متعاقبة، وكل واحد منها فهو في نفسه لا يقبل الاشد والاضعف...» (شرح عيون الحكمة، ورق ١١٢ ب)
١٤٣. «فثبت ان هذا الذي نظن به في الظاهر انه يتزايد ويتكامل قليلاً قليلاً، فان معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في آتات متعاقبة، وذلك ايضاً يوجب القول بالجواهر الفردة.» (شرح عيون الحكمة، ورق ١١٢ ب).
١٤٤. «ان المبدأ لتلك الحركة اما ان يكون فيه او لا يكون فيه. وان كان الاول فنقول كما ان هذا الجسم اختص بهذه الحركة المعينة، فذلك اختص بالقوة التي هي المبدأ لهذه الحركة المعينة. فان وجب ان يكون اختصاصه بتلك الحركة لاجل علة اخرى، فوجب ان يكون اختصاصه بتلك العلة لاجل علة اخرى. فلم لا يجوز مثله في الحركة؟
- «و اما ان قلنا تلك الحركة انما حصلت في ذلك الجسم بسبب متفضل، فنقول اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك اثر من ذلك المباين. دون سائر الاجسام، اما ان يكون لاجل ان ذلك الجسم اولى من غيره لذلك القبول او ليس كذلك. فان كان ذلك لاجل حصول تلك الاولوية عاد الكلام في سبب حصول تلك الاولوية. وان كان غير مشروط بحصول تلك الاولوية، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الاثر دون سائر الاجسام، مع استواء جميع الاجسام في القابلية ومع انه ليس شيء منها اولى بذلك القبول من الآخر البتة، رحجانا لاحد طرفي الممكن على الاخرى من غير مرجح. و اذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في اصل الحركة؟ وهو ان يقال ان تلك الحركة قد ترجع وجودها على عدمها لا لمرجح (شرح عيون الحكمة، ورق ١٦٥ ب - ١٦٦ آ).
145. F.C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy* (London, 1972), p.243; John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford, 1972), p. 38;
- و ترجمه فارسی آن: درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه منیر سادات ایزد، (١٣٦٢)، ص ٥٠-٥١.
١٤٦. پینس، مذهب الذرة...، ص ٧٨-٨٣.
147. Carl B. Boyer, *The History of the Calculus and its Conceptual Development* (New York, 1949), p. 21-2.
١٤٨. زرکان، ص ٤٣٥.
١٤٩. شهرزوری، همان، ج ٢، ص ١٢١.