

رهیافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر

محمد مهدی کمالی*

DOI: 10.22096/EK.2022.534393.1383

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰]

چکیده

کیفیت ربط ثابت به متغیر یکی از مشکلترین مسائل فلسفی است که فیلسوفان اسلامی از دیرباز درصدد حل آن بر آمده و پاسخ‌های متفاوتی را بیان کرده‌اند. تلاش آنها در این زمینه اگرچه ارزشمند است، لیکن به نظر می‌رسد کامل نیست و به مهمترین پرسش این مسأله که چرایی و چگونگی برآمدن تغیر از دل ثبات است، پاسخ نمی‌دهد. در این مقاله، ضمن بیان برخی از مهمترین پاسخ‌های ارائه شده و نقد آنها، به رهیافتی جدید در حل معضل ربط ثابت به متغیر بر اساس مبانی وجودی حکمت متعالیه نائل شده‌ایم که دیدگاه رایج در هستی‌شناسی را به کلی تغییر می‌دهد. بر اساس این رهیافت تغیر ناشی از ضعف وجود است و از ناحیه علت به معلول منتقل نمی‌شود. تغیر از دل ثبات می‌جوشد و سیلان امری تشکیکی است که تمامی مراتب امکان را در بر گرفته و وجود نه در یک نقطه، بلکه در طی مراتب متعدد از ثبات و قرارش کاسته و بر پراکندگی و بی‌قراری اش افزوده شده و جنبشش مضاعف می‌گردد.

واژگان کلیدی: ربط ثابت به متغیر؛ تشکیک در سیلان؛ حرکت جوهری؛ جنبش افزون.

* استادیار پژوهشکده علوم اسلامی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، خراسان رضوی، ایران

Email: kamali@islamic-ri.ir



پیش‌درآمد

از منظر فیلسوفان اسلامی جهان هستی دارای عوالمی است که در برخی از این عوالم ثبات مطلق برقرار است و در برخی دیگر حرکت و تغییر موج می‌زند. تغییر و حرکت مختص به عالم طبیعت و ثبات حکم موجودات مافوق طبیعت است، با این تفاوت که مخلوقات مافوق عالم طبیعت بنا بر رأی مشائین منحصر به عالم عقول است که از هر جهت مجردند و از دیدگاه اشراقیین و حکمای متعالیه شامل دو مرتبه عقل و مثال است.

از طرفی از منظر همه فیلسوفان اسلامی در سلسله علی و معلولی که در تمامی جهان هستی برقرار است عالم طبیعت در انزل مراتب وجود قرار دارد و معلول عوالم بالاتر از خویش است. جهان طبیعت معلول جهان مافوق طبیعت است و در جای خود ثابت شده که معلول از علت تامه خویش منفک نیست. طبق این قاعده علت اگر ثابت و همیشگی است، معلول نیز باید ثابت و همیشگی باشد و علت اگر متغیر است معلول نیز باید متغیر باشد و امر ثابت نمی‌تواند علت امر متغیر باشد.^۱

حال که چنین است معضلی به وجود می‌آید تحت عنوان معضل «ربط متغیر به ثابت» به این بیان که معلول متغیر چگونه از علت ثابت پدید می‌آید؟ چگونه می‌شود که سلسله علت و معلول که به علت نخستین ختم می‌شود، در آغاز خود دارای ثبات باشد و در انتها که به عالم طبیعت می‌رسد متغیر گردد. مگر مجردات و در رأس آنها خداوند علت عالم طبیعت نیستند و مگر نه این است که بر طبق رای فیلسوفان مجردات ثابت و عالم طبیعت متغیر است. پس چگونه می‌شود که از علل ثابت معالیل متغیر به وجود

۱ ابن سینا، *الهیات شفاء* (قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ب)، ۳۸۴؛ ابن سینا، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ۴۳۳ و ۶۲۱؛ محمد فخر رازی، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)* (قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴)؛ ۲۸/۲؛ قطب الدین رازی و باغنوی، *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی* (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱)، ۲۸۷؛ شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۴۱۱/۱؛ محمدبن ابراهیم صدرالمتألهین، *شرح هدایه اثیریة* (بیروت: موسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۲)، ۱۱۹. از این قضیه گاهی اینگونه تعبیر می‌شود که «عله الثابت ثابت» و «عله المتغیر متغیر» (محمدبن ابراهیم صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه* (بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱)، ۳۳/۳-۳۴).

آید و آیا این قاعده تبعیت معلول از علت تامه را نقض نمی‌کند؟

علت متغیر خود باید متغیر باشد تا تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید، زیرا اگر علت تامه ثابت باشد و معلول، متغیر، تخلف معلول از علت تامه‌اش لازم می‌آید. بنابراین به ناچار علت تامه نیز باید متغیر و خود دارای علت تامه‌ای باشد که آن هم قهراً متغیر است. در این صورت، زنجیره‌ای نامتناهی از علل و معالیل باید باشد که همگی متغیرند و بالطبع در آن‌ها علتی که خود، متغیر نباشد نمی‌توان فرض کرد و وجود خداوند به عنوان *عله العلل* که ثابت و غیر متغیر است زیر سوال رفته و تسلسل لازم خواهد آمد. یا باید به خاطر در نیفتادن به چاه تسلسل، جواز تخلف معلول از علت تامه را پذیرفت و یا اینکه برای احتراز از تخلف معلول از علت تامه، به جواز تسلسل در علل حکم نمود و به حذف واجب الوجود از زنجیره علل حوادث تن داد. هر دو راه محال و در نتیجه عقلاً غیر قابل پذیرش است.

مسأله ربط ثابت به متغیر از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که به تعبیر ملاصدرا افهام فلاسفه و متکلمین در حل آن به حیرت افتاده است.^۱ با این حال فیلسوفان برای حل این مشکل راه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. وجه اشتراک همه این راه حل‌ها این است که باید چیزی را در متن واقعیت یافت که هم دارای وجهه ثبات باشد و هم دارای وجهه تغیر تا نقش رابط و واسطه میان متغیر و ثابت را برعهده گیرد، زیرا اساساً شأن رابط چنین است که از ویژگی‌های هر دو سوی رابطه برخوردار است. از وجهی که ثابت است با علت ثابت مرتبط می‌شود و با وجهی که متغیر است سبب وجود موجودات متغیر می‌شود.

به اعتقاد نویسندگان تلاش‌های فیلسوفان در این زمینه اگرچه ارزشمند و قابل ستایش است، لیکن هیچ‌یک از راه حل‌های ارائه شده در این زمینه کامل نیست و مشکل ربط ثابت به متغیر را حل نمی‌کند و باید چاره‌ای دیگر اندیشید. در ابتدا به برخی از مهمترین راه حل‌های ارائه شده در این زمینه اشاره کرده و سپس ضمن نقد آنها به ارائه نظریه مختار خواهیم پرداخت.

۱. بیان دیدگاه های مشهور

در بین فیلسوفان مسلمان سه راه حل عمده برای این معضل ارائه شده است که در ادامه خواهد آمد.

۱-۲. افلاک

مشهور حکیمان مشائی و اشراقی از افلاک برای حل مشکل ربط ثابت به متغیر استفاده کرده‌اند. برای فلک به جهت حرکت دورانی و همیشگی آن، دو وجهه است: یک وجهه متغیر به جهت حرکت آن و یک وجهه ثابت به جهت دوام حرکت دوریه آن. حرکت فلک الافلاک چون دورانی و ثابت است، برزخ بین ثبات و تغییر است، ثابت ثابت نیست و متغیر متغیر هم نیست و چون متغیر متغیر نیست اشکال ندارد، که با ثابت مرتبط باشد و چون ثابت ثابت نیست ایرادی ندارد که با متغیرات عالم مرتبط باشد و به واسطه آن، دست متغیرات به فیض ثابت ازلی برسد.

از دیدگاه فلاسفه فلک محرک قریب در حرکت دورانی و ارادی فلک است، لیکن در رتبه قبل از آن، عقل سبب مقدم حرکت فلک است، زیرا حرکت دائمی فلک به قوه و نیرویی نامتناهی محتاج است. سببیت عقل در حرکت فلک بدین صورت است که غایت حرکت افلاک است و شوق شیبیه شدن به مبدأ اول از جهت کمال و بالفعل بودن، منشأ حرکت فلک می‌شود. فلک هم دارای نفس کلی و اراده کلی است و از این جهت به عالم عقل و ثبات و مجرد ارتباط دارد، و هم دارای نفس منطبق جزئی و اراده جزئی است که از این جهت مبدأ و فاعل مباشر حرکات دوری دائمی فلک است، و حرکت دائمی و دوری فلک نیز خود مبدأ و منشأ تغییرات و حوادث دیگر در مراتب مادون خود است.^۱

موجودات عالم عناصر در جوف افلاک قرار دارند و بین آنها و جسم فلک، وضع و مقابله هست و این وضع به جهت حرکت فلک در تغییر و تبدیل است و در این تبدیل و تغییر به مناسبت هر وضعی هیولای عالم عناصر برای اخذ فیض از عقل فعال

۱ ابن سینا، الهیات شفاء، ۳۸۱-۳۸۷؛ ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ۶۱۹-۶۲۶؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها (قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵)، ۱۱۳-۱۱۴؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۴۵/۱-۴۸ و ۴۰۸-۴۱۷؛ شهاب‌الدین سهروردی، هیاکل النور (تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹)، ۱۴۴؛ شمس‌الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة (تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳)، ۳/ ۳۱۹-۳۲۲؛ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۲۸/۳.

قابلیت و استعداد جدید پیدا می‌کند و هر استعدادی که به فعلیت می‌رسد به واسطه حدوث شرطی است که عبارت از صورت قبلی است. این صور که هیولی حامل آنهاست، به توسط حرکت افلاک، با فلک اوضاع مختلف پیدا می‌کنند و این صور در هر نقطه‌ای به مناسبت قرب و بعد به فیضی که برای فلک دائمی و ازلی است به فیض جدید مستفیض می‌شوند.

۲-۲. دهر

حکیمان مسلمان میان امور ثابت و متغیر سه نحوه ارتباط و نسبت را ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از: نسبت متغیر با متغیر که در اصطلاح به آن زمان گویند؛ نسبت ثابت به متغیر که به آن دهر گویند؛ و نسبت ثابت به ثابت که از آن به سرمد تعبیر نموده‌اند. زمان ظرف موجودات متغیرمادی است و دهر ظرف جواهر عالم عقول که ثابت و غیر متغیرند و سرمد مختص به خدای عزوجل است. دهر محیط به زمان است و سرمد محیط به دهر. متغیرات نسبی بین خود دارند و به این جهت نسبت به هم متقدم یا متأخرند و تقدم و تأخر آنها زمانی است، اما همین متغیرات نسبی با موجودات عالم دهر دارند که نسبت به آنها تقدم و تأخر زمانی نداشته و از این حیث غیر متدرج‌اند. خداوند به جمیع صفاتش در سرمد قرار دارد و متعال از این است که در دهر یا زمان موجود باشد، اگرچه بر آن دو احاطه دارد و موجودات ثابت در دهر موجودند نه در سرمد یا زمان و متغیرات که در معرض سیلان و تغیرند از حیث تغیر خود در زمان حضور دارند، ولی از جهت ثباتی که در پیشگاه علت خویش دارند، موجود در دهر هستند.^۱

اگرچه اصطلاح دهر و سرمد و تفاوت آنها با زمان، در کلمات حکیمانی همچون ابن سینا، بهمنیار و دیگران آمده است، ولی کسی که بیش از دیگران از آنها در حل

۱ ابن سینا، رسائل ابن سینا (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰)، ۴۲؛ ابن سینا، طبیعیات شفاء (قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ج)، ۱ / ۱۷۱-۱۷۲؛ ابن سینا، التعلیقات (بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ الف)، ۴۳؛ نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها (قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ۱۱۹/۳؛ ابوالحسن بن مرزبان بهمنیار، التحصیل (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ۴۶۳؛ شهرزوری، رسائل الشجره، ۱۹۴/۲؛ محمد باقر میرداماد، قیاسات (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷)، ۱۵-۷؛ صدر المتألهین، الحکمه المتعالیه، ۱۴۷/۳؛ محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، شرح هدایه اثیری (بیروت: موسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۲)، ۲۷۲؛ محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، رساله فی الحدوث (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸)، ۱۳۰؛ محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، حاشیه بر الهیات شفاء (قم: انتشارات بیدار، بی تا)، ۱۵۷.

مسائل فلسفی سود برده است، بدون شک میرداماد است تا آنجا که می‌توان ادعا نمود یکی از مبانی برجسته حکمت یمانی میرداماد اختلاف عوالم دهر و سرمد و زمان است. معضل ربط ثابت به متغیر یکی از ده‌ها مسأله‌ای است که میرداماد با استفاده از مسأله دهر و سرمد به حل آن پرداخته است.

وی شبهه را اینگونه تقریر می‌کند که اگر متغیرات عالم بر سبیل تدریج به حق قیوم مستند باشند، امر از دو حال خارج نخواهد بود:

یا تاثیر و افاضه متغیرات تدریجی است، در این صورت تدریج به ساحت افاضه و ایجاد حق متعال راه می‌یابد و مفیض، تدریجی الصنع و زمانی الحقیقه خواهد شد که ساحت قدسی حق تعالی، از آن مبری است. یا اینکه ایجاد متغیرات دفعی و در مرتبه واحده است نه تدریجی که لازمه‌اش تخلف اثر فائض از نحوه تاثیر و افاضه است که صحیح نیست.

میرداماد در پاسخ به این شبهه، از رابطه بین سرمد، دهر و زمان استفاده کرده و معتقد است این اشکال وقتی پیش می‌آید که نگاه ما به ساحت ربوبی از منظر زمان باشد، حال آنکه زمان ظرف وجودی موجودات متغیر نسبت به خود آنهاست و ساحت ربوبی از تدریج و دفعی و زمان و آن که طرف زمان است مبری است. همانگونه که ساحت ربوبی از تدریج و تعاقب زمانی مبری است از معیت زمانی و دفعی با اشیاء نیز منزله است.

تقدم و تأخیری اگر بین موجودات دیده می‌شود، در قیاس آنها با یکدیگر و در سلسله زمان است که اساس آن بر تدریج، استمرار و عدم قرار و عدم اجتماع وجودی اجزاء و حدود با یکدیگر است. تغییر زمانی و دفعی در زمان و آن که طرف زمان است رخ می‌دهد و در عوالم بالاتر معنا ندارد. همه موجودات زمانی متقدم و متأخر در وعاء دهر مجتمعند و آنجا تقدم و تأخر و تعقب و معیت زمانی راه ندارد، چه رسد به ساحت سرمد که مقام ربوبی است و مقدس از مکان و زمان بوده و محیط به همه دهر و زمان است. در پیشگاه احدیت و در مقام سرمدیت همه موجودات دهری و زمانی بدون تقدم و تأخر حاضرند و نسبت به حق تعالی ثبات و قرار داشته و مجتمعند. در واقع حرکت و همه امور تدریجی نسبتی با مبدء خود دارند و نسبتی میان خود. از جهت نسبتی که با عالم دهر و سرمد دارند، متصل و قار و ثابت و مجتمعند و از جهت نسبتی که میان

خودشان در عالم طبیعت برقرار است، تدریجی، غیر قار، سیال و زمانی‌اند.^۱

بر این اساس می‌توان چنین گفت که در حکمت یمانی میرداماد، معضل ربط ثابت به متغیر، اساساً منتفی است چرا که بر مبنای نظریه حدوث دهری، اصل بر نوعی تخلف معلول از علت خود در هستی‌اش است، حال آنکه شبهه مذکور، بر پایه بطلان تخلف معلول از علت تامه طرح شده است. در حقیقت شبهه مذکور از معضلات نظریه حدوث زمانی اشیا و موجودات است. اما بر مبنای نظریه حدوث دهری میرداماد، تمامی موجودات غیر از خداوند، چه قار و چه غیر قار، در وعاء دهر به وجود جمعی موجودند و تأخر دهری از سرمد دارند؛ بنابراین دهر، ظرف وجود امتداد تمام زمان است که بعد از سرمد تحقق دارد و سرمد محیط بر آن است. تمام وجود هر موجود زمانی بسان خود زمان در دهر دارای حقیقت و هویتی واحد است که ذاتاً ممتد و متصل و موجود به وجود واحد شخصی است و آنچه از اجزای زمان و تقدم و تأخر آن‌ها بر زمان عارض می‌گردد تنها در سلسله زمان معنا دارد.

۲-۳. حرکت جوهری

ملاصدرا راه حل «معضل ربط متغیر به ثابت» را مبتنی بر نظریه حرکت جوهری دانسته است. وی بر آن است که حلقه واسطه بین متغیر و ثابت طبیعت جسم است که متحرک به حرکت جوهری است و سیلان ذاتی آن است. به اعتقاد او علت مباشر تغییرات طبیعت، خود طبیعت، یعنی صورت جوهری است؛ پس ناچار خود صورت جوهری باید متغیر باشد.

اگر به خود طبیعت جوهر نقل کلام کرده بگوییم طبیعت متغیر است و هر تغییری علت می‌خواهد و چون علت امر متغیر باید متغیر باشد علت طبیعت هم باید متغیر باشد، پاسخ می‌دهد که متغیر، آن وقت به علتی متغیر نیاز دارد که تغیر، «وصف ذاتی» آن متغیر نباشد. در اینجا امر ثابت می‌تواند علت امر متغیری باشد که تغیر، ذاتی آن است. حرکت و تغیر در اینجا علت نمی‌خواهد چون ذاتی است و «الذاتی لا یعلل».

مقصود از ذاتی بودن حرکت این نیست که ذات متحرك، ابتدا تحقق داشته و در مرحله بعد از تحقق، حرکت بر آن عارض گردد، بلکه حرکت از حاق ذات متحرك

۱ محمد باقر میرداماد، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء (قم-تهران: انتشارات هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴)، ۵۹-۶۱.

انتزاع و نحوه وجود شیء به گونه‌ای است که از آن، حرکت و سیلان انتزاع می‌شود و متحرك عین حرکت است. آن متغیری نیازمند به علت متغیر است که حرکت، عارض بر آن به جعل مرکب باشد؛ مثل حرکات عرضی در مقوله این، وضع، کم و کیف. اما آنجا که حرکت صفت ذاتی متحرك است، عین وجود متحرك است و در این حالت، متحرك و حرکت یکی است و علت وجود متحرك، به جعل بسیط علت حرکت آن هم هست. در اینجا اینگونه نیست که «وجودی» باشد و «سیلانی» و بعد سیلان بر وجود عارض گردد تا به دنبال علت آن باشیم، بلکه وجود عین سیلان است و علت، مفیض تغیر نیست تا خود متغیر باشد، بلکه مفیض اصل وجود این شیء است که تغیر ذاتی آن است. علت، شی را حرکت نمی‌دهد، بلکه متحرك را ایجاد می‌کند.

رابط میان متغیر و ثابت به حکم رابط بودن باید هم دارای وجه ثبات باشد و هم دارای وجه تغیر. وجه ثبات طبیعت یکی ارتباط و اتصال خاصی است که با رب النوع یا حقیقت مثالی و عقلی خویش دارد، و دیگر اتصال جوهری و هویت ثابت است که در تمام مراحل سیلان ثابت و برقرار است. طبیعت از یک سو سیلان و تدرج دارد و از سویی دیگر در تدرج و سیلان خویش ثابت است. از جهت سیلان عامل پیدایش حرکات دیگر در جهان طبیعت است و از جهت ثبات به علت ثابت خویش مرتبط است.^۱

نقدی بر این دیدگاه

تجدد چه به جعل بسیط باشد و چه به جعل مرکب نیازمند به علت است. از طرفی علت باید با معلول خود سنخیت داشته باشد. تجدد اگر به جعل بسیط باشد علت آن همان علتی است که ذات متجدد را افاضه کرده و علت مستقل دیگری نمی‌خواهد. به دیگر سخن جعل بسیط نتیجه‌ای که در پی دارد این است که تجدد که وصف شیئی است نیازمند به علتی غیر از علت خود شیئی نیست، اما علت نداشتن آن را نفی نمی‌کند. علت تجدد همان علت افاضه کننده ذات شیئی است که با یک جعل هم ذات شیئی را موجود کرده و هم تجدد آن را و به بیانی دیگر با یک جعل ذاتی را به وجود آورده که عین تجدد و حرکت است. حال سوالی که مطرح است این است که مگر نه اینکه باید بین علت و معلول سنخیت برقرار باشد. اگر سنخیت بین علت و معلول لازم است

۱ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۶۹/۳-۶۸.

رهیافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر / کمالی ۱۵

چگونه ممکن است از ذاتی که عین ثبات و قرار است ذاتی به وجود آید که عین تغیر و بی‌قراری است؟ آیا این ناقض قاعده سنخیت نیست؟ معلول به ویژه بر مبنای حکمت متعالیه ظهور علت است. حال که چنین است چگونه ممکن است که علت ثابت باشد، ولی ظهورش متغیر و متدرج باشد.

این راه حل نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه آن را بیشتر می‌کند چه اینکه بر اساس نفی حرکت جوهری، عالم جسم تماماً تغییر و سیلان نیست و از ثبات هم برخوردار است. ذات و جوهر اجسام ثابت است و تنها بعضی اعراض آنها متغیر است، اما بنا بر حرکت جوهری، عالم طبیعت به کلی با تمام جواهر و اعراض خویش دائماً در جنبش و حرکت است و یک چنین عالمی که عین تغییر و سیلان است از ثبات مطلق پدید آمده است.

۲. دیدگاه مختار

نقدی کلی و اساسی بر همه دیدگاه‌های مذکور وارد است و آن اینکه هیچ یک به هستی‌شناسی حرکت و علت وقوع آن اشاره نکرده‌اند و تنها در صدد شناسایی و معرفی واسطه میان ثابت و متغیر برآمده‌اند.

در واقع ما با دو سؤال مهم روبرو هستیم که در هیچ یک از نظریات فوق به آنها پاسخ داده نشده است:

اول اینکه با توجه به ثبات و قرار مراتب عالیه، وجود چگونه از قرار به بی‌قراری می‌رسد و علت و منشأ تغیر موجودات متغیر چیست؟

و دوم اینکه چرا و چگونه در یک نقطه یعنی مرز میان طبیعت و مافوق طبیعت، ثبات از سیلان جدا شده و در یک ایستگاه به یک باره از ثبات و قرار مطلق این همه ناپایداری و بی‌قراری پدیدار می‌گردد.

دیدگاه مختار که مبتنی بر برخی مبانی حکمت متعالیه همچون اصالت وجود و تشکیک در آن است را در دو مقام که هر یک پاسخگوی یکی از مسائل فوق است، پی خواهیم گرفت:

۱-۳. هستی‌شناسی حرکت و علت بی‌قراری موجودات

قبل از بررسی و تحلیل مسأله ربط ثابت به متغیر و یافتن علت ناآرامی برخی از

موجودات عالم هستی، بایستی به تحلیل خود حرکت پرداخت. مقصود از تحلیل حرکت مفهوم شناسی آن نیست، بلکه هستی شناسی آن مد نظر است. باید این مسأله را بررسی نمود که حرکت امری وجودی است یا امری عدمی و بعد به دنبال سبب و منشأ آن بود. از نظر مشهور حکما حرکت امری وجودی و در مقابل سکون است و سکون عدم حرکت در چیزی است که شأنیت حرکت دارد.^۱ طبق این سخن رابطه بین حرکت و سکون رابطه ملکه و عدم ملکه است و آن دو از عوارض موجودات طبیعی بوده و بحث از آنها در زمره بحث طبیعیات خواهد بود.^۲

ولی بر اساس مبانی حکمت متعالیه حرکت به معنای سیلان وجود بوده و در مقابل ثبات است و ثبات و سیلان از عوارض مطلق موجود هستند که رابطه آنها ایجاب و سلب و بحث از آنها مربوط به الهیات و هستی شناسی است.^۳ در واقع مطابق نظریه حرکت جوهری، وجود در یک تقسیم کلی به ثابت و سیال تقسیم می شود که مفارقات از هر حیث ثابت هستند و عالم طبیعت با همه جواهر و اعراض آن دائماً در تحرک و سیلان است.^۴

سیلان به معنای عدم ثبات است و بدون شک وجودات ثابت کاملتر از وجودات متغیر و سیال اند. بر این اساس حرکت از حیث هستی شناسی امری وجودی و کمالی از کمالات عالم هستی نیست، بلکه نقص و کاستی و در حقیقت امری عدمی است.

۱ ابن سینا، *طبیعیات شفاء*، ۸۱/۱ و ۱۷۱؛ ابن سینا، *التعلیقات*، ۴۵-۴۶؛ ابن سینا، *مباحثات* (قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱)، ۲۲۹؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، *الحدود* (قاهره: الهيئة المصریة، ۱۹۸۹)، ۲۵۵؛ ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمة* (اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳)، ۸۰/۲؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۹۵؛ شهاب الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۳۷۵/۱ و ۲۱۷/۴؛ عمر ابن سهلان ساوی، *البصائر التصیریة فی علم المنطق* (تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۳)، ۱۳۵؛ شمس الدین شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق* (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ۴۷۲؛ شهرزوری، *رسائل الشجرة*، ۱۸۲/۲-۱۸۳؛ ابن الغیلان، *حدوث العالم* (تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۷)، ۶۹؛ میرداماد، *قیسات*، ۸۴؛ صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۹۰/۳؛ محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، *شرح هدایه اثیریة* (بیروت: موسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۲)، ۱۰۶؛ ملامحسن فیض کاشانی، *اصول المعارف* (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵)، ۲۷۲؛ سید محمد حسین طباطبایی، *نهایه الحکمه* (قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷)، ۱۲۲/۲.

۲ ابو نصر فارابی، *الاعمال الفلسفیة* (بیروت: دار المناهل، ۱۴۱۳)، ۴۰۶؛ ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۷۲-۱۷۳.

۳ صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۲۰/۳.

۴ صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۲۳/۳ و ۴۷/۶ و ۳۲۸/۹؛ محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، *سه رسائل فلسفی* (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷)، ۱۰۲؛ محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* (مشهد: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰)، ۱۰۷.

آنچه وجود و کمال است ثبات است و حرکت یا سیلان، نبود ثبات است، پس حرکت امری عدمی است.^۱

اگر حرکت و سیلان کمالی وجودی بود، بایستی در ذات اقدس ربوبی نیز وجود می‌داشت؛ چون ذات واجب مشتمل بر کلیه کمالات وجودی است. آنچه کمال است «ثبات» است که در ذات حق تعالی وجود دارد و حرکت و سیلان که عدم ثبات است امری عدمی است. حال که چنین است بر اساس رأی فیلسوفان اسلامی امر عدمی نیازی به علت به معنای مفیض و فاعل هستی بخش، ندارد.^۲ وجود است که در صورت فقر و وابستگی، علت هستی بخش می‌خواهد و عدم چیزی نیست تا نیازمند به مفیض باشد. علت عدم، همان عدم علت وجود است. بنابراین باید دید علت ثبات موجودات ثابت چیست تا منشأ عدم ثبات روشن گردد.

علت ثبات در مراتب عالی‌ه وجود، قوت و شدت وجودی آنهاست و تبعاً علت عدم ثبات و بی‌قراری برخی موجودات، ضعف و عدم قوت وجودی آنهاست. بر این اساس حرکت امری عدمی و ناشی از ضعف وجود است.^۳ ضعف از ناحیه علت به معلول منتقل نمی‌شود تا علت متغیر، خود متغیر باشد، بلکه ضعف ناشی از مرتبه معلول است. لذا اگر حتی تمامی مراتب عالم امکان دارای سیلان و حرکت باشد، حرکت و سیلان به ساحت ذات باری تعالی راه پیدا نخواهد کرد؛ چون ذات باری تعالی عاری از هر گونه نقص و ضعف وجودی است.

طبق این دیدگاه تغییر از ثبات می‌جوشد و اصلاً لازم نیست علت متغیر خود متغیر باشد با این توضیح که هر معلولی نسبت به علت خود متدرج است و هر علتی نسبت به معلول خود ثابت است. معلول ظهور و رقیقه علت است و علت اصل و حقیقه معلول. همه کمالات معلول دفعتاً در علت موجود است، ولی معلول به جهت ضعف وجودی و

۱. این تزلزل گاهی مقارن با شدت یافتن وجود و استکمال است و گاهی مقارن با تضعیف و نزولی است. بنابراین حرکت همواره به معنای استکمال نیست. البته این منافاتی با خروج شیئی از قوه به فعل ندارد. قوه از فعل ضعیفتر است، ولی گاهی شیئی برای فعلیت جدید فعلیت سابق را که قوی‌تر است از دست می‌دهد.

۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳۱۹/۱ و ۳۸۲؛ شهرزوری، رسائل الشجره، ۱۶۶/۳؛ ابن سهلان ساوی، البصائر النصیریة، ۱۳۹؛ میرداماد، قیاسات، ۲۹۹؛ ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده (تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-)

۱۳۷۹، ۳۶۴/۱.

۳. صدرالمآلهین، شرح هدایه اثیریة، ۳۵۹.

نقصانی که دارد، نمی‌تواند یکجا و دفعه واحده همه کمالات علت را از خود بروز دهد و باید آن را تفریقا و تدریجا به منصفه ظهور رساند. این است که دچار تدرج و حرکت می‌شود.

در واقع خطای فیلسوفان در این بوده که حرکت را امری وجودی دانسته و به دنبال علتی وجودی برای آن بوده‌اند. اینکه علت هر امر متغیری باید متغیر باشد ناشی از این خطای راهبردی است. اگر حرکت و تغیر عدمی و ناشی از ضعف و نقصان وجودی معلول باشد، منشأ آن، علت نیست. علت تنها به معلول وجود می‌بخشد و نقص و کاستی معلول و بالتبع حرکت، تزلزل و سیلانیش مربوط به مرتبه آن است و از علت ناشی نمی‌شود تا مستلزم تغیر علت باشد.

حرکت گاهی در جوهر است و گاهی در اعراض و در هر دو قسم گاهی بالذات و گاهی بالعرض و به جهت عوامل محیطی است. اگر حرکت ذاتی باشد ناشی از نقص و ضعف مرتبه وجودی است و نیازی به تغیر بودن علت نیست. معلول یک درجه از علت ضعیفتر است؛ همین باعث تزلزل و در نتیجه حرکت و سیلان ذاتی جوهر و حرکت تبعی اعراض در او می‌شود. اما اگر حرکت بالعرض و ناشی از عوامل خارجی بود، نیاز به فاعل دارد ولی نه فاعل الهی و وجود بخش، بلکه فاعل طبیعی. قاعده «عله المتغیر متغیر» اگر درست باشد مختص به فاعل‌های طبیعی است نه فاعل الهی. فاعل طبیعی باید خود متغیر باشد تا سبب تغیر متحرک شود، مثل اسبی که گاری را می‌کشد یا بازیکنی که توپ را شوت می‌کند. منتها سبب تغیر خود فاعل طبیعی در نهایت به تغیر ذاتی او یا تغیر ذاتی محرکی دیگر ختم می‌شود؛ چرا که هر امر عرضی در نهایت به امر ذاتی باز می‌گردد.

۲-۳. تشکیک در حرکت

طبق نظر مشهور و متداول فیلسوفان اسلامی که حرکت را منحصر به عالم طبیعت می‌دانند، خطی میان عالم ثبات و سیلان فاصله انداخته و این دو در یک مرز مشخص از هم جدا می‌شوند که بالای این خط تماما ثبات و پائین آن تماما تغیر و دگرگونی حکم فرماست و این خط همان خطی است که عالم طبیعت را از عالم مافوق طبیعت جدا می‌کند. حال سؤال این است که چه شد که وجود در یک منزل از قرار به بی

قراری رسید و در یک خط از ثبات مطلق به سیلان مطلق وارد شد. مگر نه این است که بر اساس اصالت وجود و تشکیک مراتب آن، تمام واقعیت هستی اصالتاً منحصر در وجود است و جز وجود و مراتب آن چیزی در عالم واقعیت تحقق ندارد؛ اگر این چنین است سبب آن ثبات مطلق در مراتب بالای مرز طبیعت و این سیلان و تبدل پذیری مطلق در پائین مرز طبیعت چیست؟

اما بر اساس دیدگاه مختار اساساً مشکله‌ای به این صورت لازم نمی‌آید تا درصدد پاسخ به آن باشیم. ثبات و سیلان دو امر تشکیکی و نسبی است و خروج وجود از قرار به بی‌قراری در یک منزل رخ نمی‌دهد، بلکه وجود در یک روند تدریجی و نزولی هر چه ضعیفتر شود از قرار و جمعیتش کاسته شده و بر بی‌قراری و پراکندگی‌اش در طول سلسله زمان اضافه خواهد شد.

از آنجا که اصالت با وجود است و وجود امری مشکک و ذومراتب است که از شدت به ضعف می‌رود، وجود هر چه به ضعف بیشتری دچار شود و از شدت و قوت آن کاسته شود، به سیلان و تزلزلش افزوده خواهد شد. از اینرو حرکت نیز بسان وجود مشکک بوده و شدت و ضعف دارد. سرعت و کندی حرکات ناشی از شدت و ضعف حرکت است. حرکت چون امری عدمی و مسبب از ضعف وجود است، ضعف حرکت به معنای اشتداد وجودی است. بر این اساس هرچه وجود فعلیت بیشتری داشته و به سرمنزل مقصود نزدیکتر باشد، حرکت به مراتب ضعیفتر و کندتری دارد و هرچه وجود از حیث فعلیت، ضعیفتر بوده، مسیر استکمالش بیشتر و حرکت به مراتب قوی‌تر و شدیدتری دارد.

چون حرکت تشکیکی است، اولین مراحل حرکت و سیلان که طبیعتاً در مراتب عالیه وجود رخ می‌دهد، حرکت در اعراض است و حرکت جوهری در مراتب شدید سیلان رخ می‌دهد^۱. از طرفی تشکیک در حرکت هم نسبت به حرکات عرضی صادق است و هم نسبت به حرکات جوهری. فلذا حرکت جوهری نیز امری تشکیکی است. در برخی مراتب آن قدر جوهر ضعیف است که هیچ ثباتی جز ثبات در تغییر نیست و

۱. اگر چه حرکت جوهری نظریه‌ای دقیق و درست است، لیکن هر حرکت عرضی مسبوق به حرکت جوهری و ملازم با آن نیست. براهین حرکت جوهری از اثبات حرکت جوهری در همه اجسام و قبل از هر حرکت عرضی ناتوان است، خصوصاً با خدشه در قاعده «عله المتغیر متغیر».

لحظه لحظه شی فرو می‌ریزد و نو می‌شود، اما در برخی مراتب حرکت جوهری، ثبات بیشتری حاکم است.

۳. ثمرات و نتایج دیدگاه مختار

نظریه مختار، بینش ما در هستی‌شناسی را تا حد زیادی دگرگون نموده و نتایجی بر آن مترتب است که با سنت رایج فلسفه اسلامی همخوانی نداشته و جدید محسوب می‌شود. در ادامه به برخی از این ثمرات اشاره خواهد شد:

۱-۴. حرکت در جمیع مراتب عالم امکان

از آن جایی که سیلان وجود ناشی از نقص و ضعف آن است، تمامی موجودات عالم امکان که به نوعی دارای نقص هستند، در زمره وجودات سیال قرار خواهند گرفت. عکس نقیض این قضیه چنین نتیجه می‌دهد که هر موجودی که دارای نقص وجودی نباشد، سیلان نداشته و ثابت است. بنابراین تنها خداوند است که به علت عاری بودن از هرگونه نقص و ضعف وجودی دارای ثبات مطلق بوده و تمامی ماسوی‌الله که دارای مراتبی از نقص هستند، دچار سیلان و تزلزل‌اند. بنابراین هیچ دلیلی وجود ندارد که مرز وجود سیال و ثابت را خط میان طبیعت و مافوق طبیعت قلمداد کنیم؛ بلکه باید مرز ثبات و سیلان را مرز بین وجوب و امکان یا غنا و فقر تعریف کنیم.

ممکن است اشکال شود که حرکت و سیلان اگرچه ناشی از ضعف و نقص وجود است، لیکن این بدان معنا نیست که هر وجودی که دارای نقص و ضعف وجودی است، متحرک و سیال باشد. لذا ممکن است وجودی نسبت به مرتبه واجب ناقص و ضعیف باشد، ولی ضعفش در سیلان و حرکت متجلی نشود.

پاسخ این است که اگر حرکت را به معنای سیلان وجود و سیالیت را در مقابل ثبات وجود قرار دهیم - چنانکه رابطه ثبات و سیلان ایجاب و سلب است -، مسلم است که آن ثباتی که در مرتبه واجب الوجود تحقق دارد، در مراتب پایینتر وجود نداشته و ممکن الوجود هر چقدر قوی و با ثبات باشد، ثباتش به مرتبه ثبات مرتبه ذات حق نخواهد رسید و بر همین اساس نسبت به آن مرتبه رفیع دچار تزلزل بوده و بهره‌ای از عدم ثبات و سیلان دارد.

ممکن است اشکال دیگری طرح شده و گفته شود که حرکت ملازم با قوه و قوه

رہیافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر / کمالی ۲۱

ملازم با ماده است و ماده منحصر در عالم طبیعت است و بر این اساس در مافوق عالم طبیعت از حرکت و سیلان خبری نیست. در واقع وجود ماده دلیل مرزبندی بین وجود سیال و ثابت است.

در پاسخ می‌توان گفت که اصل وجود ماده و چگونگی آن امری اختلافی است. برخی به وجود ماده به عنوان جوهری مجزا از صورت که فاقد هر گونه فعلیت بوده و مناط قوه‌ها و استعدادها جسم است معتقدند و برخی وجود چنین جوهری را از اساس انکار کرده و ماده را نهایتاً به معنای حیث تبدیل پذیری جسم دانسته‌اند. هر یک بر مدعای خود دلیل اقامه نموده و در ابطال ادله نظریه رقیب تلاش کرده‌اند.

ما در اینجا درصدد بررسی صحت و سقم هیچ از این دو دیدگاه و ادله آنها نبوده و تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم. ماده چه به معنای جوهری مجزا از صورت باشد و چه به معنای حیثیت تبدیل پذیری اشیاء، تلازمی با عالم اجسام نداشته و دلائلی که فیلسوفان بر تقارن ماده با صورت جسمیه و انحصار آن به عالم طبیعت اقامه نموده‌اند، تنها مثبت همراهی ماده با مطلق فعلیت است نه فعلیت جسمانی. صدرالمتألهین در جایی به این حقیقت اشاره کرده و می‌نویسد: «... قابل از حیثی که بالقوه است امری عدمی و غیر نیازمند به علتی معین است، بلکه وجود «مطلق صوراً ما» مطلقاً هر صورتی که باشد، آن را کفایت می‌کند...»^۱.

اینکه ماده به جهت فقدان فعلیت برای وجود نیاز به همراهی با فعلیت دارد، دلیل نمی‌شود که تنها راه فعلیت یافتن آن تقارن با فعلیت جسمانی باشد. همین‌طور اینکه جسم مشتمل بر ماده است دلیل نمی‌شود که مادی منحصر در جسم باشد.^۲

بر این اساس اگر بپذیریم که حرکت ملازم با ماده و قوه است، انحصار آن به جسم و جسمانیات را قبول نداریم. ماده به هر معنایی که مد نظر باشد، منحصر به عالم طبیعت نیست و تمام مراتب امکانی وجود در سلسله طولی، بسته به شدت حرکت و تغییرشان، ماده مخصوص به خود را دارند.

۱ صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ۱۳۸/۳.

۲ محمد مهدی کمالی و محمد محسن کمالی، «گستره وجود سیال در قلمرو هستی»، *حکمت اسلامی* ۴، شماره هفتم، (۱۳۹۹): ۳۲-۹.

۲-۴. سلسله طولی مواد و تشکیک در قوه و فعلیت

اگر تمامی مراتب عالم امکان به سبب حرکت و سیلانی که دارند، دارای ماده‌ای مخصوص به خود باشند می‌توان نتیجه گرفت که ماده نیز دارای سلسله‌ای طولی بسان حرکت است. در این صورت باید به این پرسش پاسخ داده شود که فرق این مواد در چیست؟

پاسخ آن است که تفاوت این مواد در میزان قابلیت حرکت پذیری و استکمال یا به تعبیری در میزان قوه و استعداد است. هر چه به مراتب عالی‌تر وجود نزدیک‌تر شویم، چون فعلیت بیشتر است ماده آن دارای قوه و قابلیت تغییر پذیری کمتری است و هر چه به سمت مراتب دانیه وجود پیش رویم از فعلیت کاسته شده و ماده آن دارای قوه و استعداد بیشتری بوده و به سبب ضعف وجودی بیشتر تمنای فیض بیشتری داشته و قابلیت استکمال پذیری بیشتری خواهد داشت. بنابراین قوه و فعلیت نیز موازی با حرکت امری تشکیکی و ذومراتب است. خداوند فعلیت محض است و سایر موجودات آمیخته‌ای از قوه و فعلیت که در بعضی فعلیت بیشتر از قوه و در بعضی قوه زیادتر از فعلیت است.

۳-۴. نسبت ثبات و سیلان

بر اساس دیدگاه فوق نه تنها مرز ثبات و سیلان تغییر می‌کند، بلکه روشن می‌شود که سیلان و ثبات دو امر نسبی هستند؛ یعنی چون موجودات ممکن به لحاظ شدت و ضعف دارای مراتب مختلفی هستند، آن دسته از موجوداتی که ضعیف‌ترند، به خاطر شدت ضعف، متزلزل بوده و از ثبات کمتری برخوردار هستند. اما برخی دیگر به خاطر قوت و شدت فی‌الجمله‌ای که دارند، از ثبات بیشتری برخوردار بوده و سیلان کمتری دارند. طبق این سخن خداوند چون کامل مطلق است و هیچ ضعف و فتوری در ذات او راه ندارد ثابت مطلق است، اما ما سوای خداوند، تمامی موجودات هرچند قوی باشند، دارای ضعف و کاستی هستند و به همین دلیل دچار تزلزل، سیلان و تغییرند. هرچه شدت و قوت وجودی آنها بیشتر باشد، ثباتشان بیشتر و هرچه ضعف آنها بیشتر باشد، سیلان آنها بیشتر است. بر این اساس خداوند ثابت مطلق است، ولی برترین موجودات عالم امکان نسبت به خدا سیال و نسبت به مادون ثابتند و پایین‌تر از آنها نسبت به درجه پایین‌تر همین‌طور تا برسد به پایین‌ترین درجات وجودی عالم امکان که

رهبافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر / کمالی ۲۳

دارای حداقل ثبات بوده و تنها در سیلان خود ثابت هستند. در واقع در رأس هرم هستی ثبات مطلق حکم فرماست و در انتها این هرم تزلزل مطلق و در میانه این سلسله آمیزه‌ای از ثبات و سیلان که هر چه به بالای سلسله نزدیک شویم، ثبات بیشتری خواهیم دید و هر چه به مراتب پایین تزلزل کنیم، سیلان بیشتری خواهیم دید.

۴-۴. حرکت در حرکت یا جنبش مضاعف

نکته دیگری که می‌توان نتیجه گرفت این است که حرکت در مراتب پایین، مرکب و از قبیل حرکت در حرکت است. چون علت نسبت به مراتب بالاتر از خود متدرج است و معلول که ظهور آن است متدرج در متدرج است؛ یعنی یک تدرج به حسب خودش دارد و یک تدرج به حسب علتش. هر چقدر تعداد علل متدرج او در سلسله طولی بیشتر باشد، به تعداد تک تک آنها حرکتی بر حرکات آن اضافه خواهد شد و به جهت انضمام این حرکات، حرکت آن بیشتر و سریعتر خواهد بود.

به دیگر سخن حرکت در مراتب پایین وجود، گزندی به ثبات در مراتب بالاتر وارد نساخته و سبب حرکت آنها نخواهد شد، ولی حرکت در مراتب عالی‌تر در موجودات دانی تأثیر گذار است و سبب حرکت و جنبشی زائد در آنها می‌شود که نام آن را «حرکت مضاعف» یا «جنبش افزون» می‌گذاریم. بر این اساس حرکت در تمامی مراتب موجودات امکانی مرکب و مضاعف است الا در اولین مخلوق که چون بی‌واسطه از خداوند متعال صادر شده و علتش داری ثبات مطلق است، تنها به جهت ضعف وجودی خویش، دچار عدم جمعیت و بی‌قراری است و به جهت علتش دارای حرکتی مضاعف نیست.

۴-۵. اختلاف بین سرمد، دهر و زمان

اختلاف موجودات دهری و زمانی آیا اختلافی نوعی است یا غیر نوعی؟ اگر نوعی باشد، موجود زمانی با هیچ‌نگاهی دهری نیست و موجود دهری نیز به هیچ‌وجهی زمانی نیست. اما اگر اختلاف غیر نوعی باشد می‌توان موجود زمانی را به وجهی دهری دید و موجود دهری را به وجهی زمانی. طبق نگاه این مقاله اختلاف دهری و زمانی نوعی نیست، بلکه لحاظی است. تمام موجودات عالم امکان از وجهی ثابت و از وجهی متغیرند، از وجه ثابت دهری‌اند و از وجه متغیر زمانی. با این توضیح که معلول نسبت به علت خویش دارای تفرق، تکثر و تدرج است و علت نسبت به معلول خویش

دارای جمعیت، وحدت و ثبات؛ از اینرو وجود علت در قیاس با معلول دهری و غیرتدریجی است و وجود معلول با توجه به تفرقش نسبت به علت، زمانی و متدرج.

علت به همه مراتب معلول خویش احاطه دارد و معلول با اینکه متدرج است، اما در همان مرتبه خود نسبت به علت خویش به وجود جمعی حاضر است. بر این اساس هر علتی نسبت به معلول خود وجود دهری و غیرتدریجی دارد و نسبت به علت بالاتر وجودش زمانی و متدرج است. تنها علت‌العلل است که در وجودش هیچ تفرق و پراکندگی وجود نداشته و چون در رأس هرم وجود است و علتی بالاتر از آن متصور نیست، به هیچ وجه گرفتار تزلزل و تفرق نشده و اول و آخر او یکسان است. جز او همه موجودات جهان هستی دارای اول و آخر هستند و اول و آخر آنها با یکدیگر متفاوت است و تنها موجودی که اولیت و آخریت او هیچ تفاوتی با هم ندارد، ذات احدیت است که وجودش سرمدی، ابدی و ازلی است^۱. از اینجا به دست می‌آید که اختلاف سرمد با دهر و زمان نوعی است. خداوند وجودش سرمدی است و وجود سرمدی به هیچ لحاظی دهری یا زمانی نیست و ملاک سرمدیت ثبات مطلق و

۱. بعضی از روایات ظهور بلکه صراحت در مطالب مذکور دارد که به یکی از صریح‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: «...ابن ابی یغفور قال: - سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَقُلْتُ أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ عَرَفْتَاهُ وَأَمَّا الْآخِرُ فَبَيْنَ لَنَا تَفْسِيرَهُ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغْيِيرُ وَالزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لُونٍ إِلَى لَوْنٍ وَمِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَمِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَمِنْ زِيَادَةٍ إِلَى تَقْصَانٍ وَمِنْ تَقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ بِحَالِهِ وَأَحَدُهُ هُوَ الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْآخِرُ عَلَى مَا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَتَغَيَّرُ عَلَيْهِ الصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ كَمَا تَخْتَلِفُ عَلَى غَيْرِهِ مِثْلُ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَكُونُ تَرَابًا مَرَّةً وَحَمًا مَرَّةً وَدَمًا مَرَّةً رَفَاتًا وَرَمِيمًا وَكَالْبَسْرِ الَّذِي يَكُونُ مَرَّةً بَلْحَاً وَ مَرَّةً بَسْرًا وَ مَرَّةً رَطْبًا وَ مَرَّةً تَمْرًا فَتَتَبَدَّلُ عَلَيْهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ وَاللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ بِخِلَافِ ذَلِكَ» (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، چاپ چهارم (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷)، ۱/ ۱۱۵)

در این روایت ابن ابی یغفور از معنای اولیت و آخریت خداوند سؤال می‌پرسد و خطاب به امام صادق علیه السلام می‌گوید معنای اولیت خدا را می‌فهمیم ولی معنای آخریت آن را برای ما تفسیر نمایید. امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: هیچ شئی نیست الا اینکه (از درون و به صورت طبیعی) به سوی تباهی پیش می‌رود یا تغییر می‌کند و یا اینکه (از برون و به خاطر عوامل قسری) تغییر در آن راه یافته و زائل می‌شود یا اینکه از رنگی به رنگ دیگر و از هیئتی به هیئت دیگر و از صفتی به صفت دیگر و از فزونی به کاهش و از کاهش به فزونی درمی‌آید الا خداوند رب العالمین که از ازل تا ابد به یک حالت بوده و هست. او اول است؛ چون قبل از هر شیئی بوده و آخر است بر همان حالت که از ابتدا بوده و هیچ‌گاه صفات و اسماء بر او عوض نمی‌شود آن‌گونه که بر غیر او عوض می‌شود مثل انسان که گاهی شکل خاک بر خود می‌گیرد و گاهی شکل گوشت و خون و گاهی پوسیده و خاکستر می‌شود و مثل خرما می‌نارسد که یک‌بار کرف است و یک‌بار غوره و یک‌بار رطب شیرین و تازه و یک‌بار خرما خشک.

همسانی اولیت و آخریت شیئی است.

۴-۶. سلسله طولی زمان

یکی دیگر از نتایج دیدگاه مختار این است که زمان علاوه بر سلسله عرضی دارای سلسله طولی است. یعنی چندین مرحله زمان وجود دارد. زمان طبق رأی مشهور فلاسفه کم متصل غیر قار و مقدار حرکت است که مختص به عالم طبیعت است.^۱

اگر حرکت را سیلان وجود دانستیم، زمان مقدار سیالیت وجود خواهد بود. زمان چیزی جز عدم قرار و عدم اجتماع وجودی در یک مرتبه نیست. به تعبیر دیگر زمان یعنی مقدار کشش وجودی و غیر جمعی وجودات کش دار که ملازم با سیلان و حرکت است. بنابراین زمان پیوند وثیقی با حرکت دارد و هر جا حرکت یافت شود زمان نیز موجود است تا آنجا که حکما گفته اند علت حرکت، علت زمان هم هست.^۲

حال که چنین است بر اساس دیدگاه مختار که گستره سیلان تمامی مراتب عالم امکان را در بر می گیرد، می توان گفت همه مراتب امکانی در زمان متحققند، منتها هر مرتبه ای در زمان مختص به خود قرار دارد و سلسله ای طولی از زمان داریم که تقدم و تأخر در هر یک فقط نسبت به مرتبه خودش معنا دارد.

وجود هر چه به ضعف می رود، بر تفرق و کثرت آن افزوده شده و حرکتش شدیدتر خواهد بود و هر چه رو به قوت و فعلیت رود ثبات و جمعیت آن افزون گشته و سیلانیش کندتر می شود. بر این اساس هر چه حرکت شیئی شدیدتر و قوی تر باشد، زمان آن نیز بیشتر و سریعتر است و بالعکس هر چه حرکت کمتر و آهسته تر باشد، زمان کمتر و کندتر خواهد بود. از اینرو هر چه به مراتب پایین وجود بیاییم، زمان بسط بیشتری پیدا می کند، چنانچه سیلان و بی قراری شیئی بیشتر می شود. نتیجتاً معلول، زمانی مبسوط تر از زمان علت دارد و علت در ماوراء زمان معلول خویش است، اما نسبت به علت بالاتر تدریجی بوده و زمانی مختص به خود دارد.

۱ میرداماد، قیسات، ۸۱؛ صدر المتألهین، حاشیه بر الهیات شفاء، ۱۰۹؛ صدر المتألهین، شرح هدایه اثیری، ۱۲۰؛ سید محمد

حسین طباطبایی، نهایه الحکمه، چاپ دوم (قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷)، ۱۱۴/۲-۱۱۵.

۲ محمد باقر میرداماد، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول (تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر

فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵)، ۳۱۴.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در مقاله گذشت، معلوم شد که هیچ یک از پاسخ‌هایی که به مسأله ربط ثابت به متغیر داده شده، کافی نیست و علت پیدایش سیلان و بی‌قراری از دل ثبات و قرار آن هم در یک ایستگاه را توضیح نمی‌دهد. بر اساس دیدگاه مختار حرکت و سیلان امری عدمی و حاصل ضعف وجود است و از علت به معلول منتقل نمی‌شود، بلکه بر آمده از ضعف و محدودیت مرتبه موجودات متغیر است. از اینرو لازم نیست که علت امر متغیر خود متغیر باشد، بلکه به عکس تغییر از ثبات می‌جوشد و هر علتی نسبت به معلول خویش ثابت و معلول نسبت به آن متغیر و متدرج است. قاعده «عله المتغیر متغیر» اگر درست باشد تنها در حرکت‌های عرضی که ناشی از فاعل‌های طبیعی است، صادق خواهد بود.

همچنین اثبات شد که حرکت بسان وجود امری تشکیکی است و خروج وجود از قرار به بی‌قراری در یک منزل رخ نمی‌دهد، بلکه وجود در یک روند تدریجی و نزولی هر چه ضعیفتر شود، از قرار و جمعیتش کاسته شده و بر بی‌قراری و پراکندگی‌اش در طول سلسله زمان اضافه خواهد شد.

از دیگر نتایجی که در این مقاله به دست آمد می‌توان به امور ذیل اشاره نمود:

- حرکت و تغییر شامل تمامی مراتب امکانی است و گستره وجود سیال همه موجودات جز ذات احدی خداوند را در بر می‌گیرد.
- خداوند ثابت مطلق است و اول و آخر او یکی است و لذا وجودش سرمدی است. اما سایر موجودات آمیزه‌ای از ثبات و تغییرند که از جهت ثبات خود دهری و از جهت تغییر و سیلان‌شان زمانی‌اند. بر این اساس ثبات و سیلان دو امر تشکیکی و نسبی است.
- اختلاف دهر و زمان نوعی نیست؛ چرا که هر معلولی نسبت به علت خود زمانی و متدرج است و هر علتی نسبت به معلول خویش غیر تدریجی و دهری است. اما اختلاف سرمد با دهر و زمان نوعی است.
- ماده بر فرض وجود اگرچه ملازم حرکت است، اما ملازم با جسم و عالم طبیعت نیست. بر این اساس هر مرتبه از مراتب هستی امکانی که دارای

رهبافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر / کمالی ۲۷

حرکت و تغیر است، دارای ماده‌ای مختص به خود بوده و ماده دارای سلسله‌ای طولی است. تفاوت این مواد به قوه و استعداد است که آن نیز متناظر با حرکت دارای شدت و ضعف بوده و تشکیکی است.

- زمان به معنای مقدار کشش وجودی و غیر جمعی موجودات سیال بوده و ملازم با حرکت و سیلان است و هر جا حرکت یافت شود، زمان نیز ثابت است. زمان نیز همچون حرکت و ماده دارای سلسله طولی است. زمان در مراتب پایین‌تر بسط بیشتری دارد و در مراتب عالی بسط کمتر.

حرکت در مراتب دانی وجود مضاعف بوده و از قبیل حرکت در حرکت یا تدریج در تدریج است. هر معلولی تدریجی به حسب مرتبه خودش دارد و تدریجی به حسب علت متدرج خود جز معلول اول که چون علتش امری ثابت است، حرکتش بسیط بوده و از ناحیه علت دارای حرکت مضاعف نیست.

کتاب‌نامه

- ابن الغیلان. حدوث العالم. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۷.
- ابن سهلان ساوی، عمر. البصائر النصيرية فی علم المنطق. چاپ اول. تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیها. چاپ اول. قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ الف.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الحدود. چاپ دوم. قاهره: الهيئة المصرية، ۱۹۸۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الهیات شفاء. قم: مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. طبيعيات شفاء. قم: مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ ج.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. مباحثات. چاپ اول. قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- بغدادی، ابوالبرکات. المعترف فی الحکمة. چاپ دوم. اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- بهمنیار، ابوالحسن بن مرزبان. التحصیل. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- رازی، قطب الدین و باغنوی. الهیات المحاکمات مع تعليقات الباغنوی. چاپ اول. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- سبزواری، ملاهادی. شرح منظومة. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. چاپ اول. تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین. حکمة الاشراف. چاپ دوم. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.

رہیافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر / کمالی ۲۹

سهروردی، شہاب‌الدین. مجموعہ مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم. تہران: موسسہ مطالعات و تحقیقات
فرہنگی، ۱۳۷۵.

سهروردی، شہاب‌الدین. ہیاکل النور. چاپ اول. تہران: نشر نقطہ، ۱۳۷۹.

شہرزوری، شمس‌الدین. شرح حکمۃ الاشراق. چاپ اول. تہران: موسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی،
۱۳۷۲.

شہرزوری، شمس‌الدین. رسائل الشجرۃ الالہیۃ فی علوم الحقائق الربانیۃ. چاپ اول. تہران: موسسہ
حکمت و فلسفہ ایران، ۱۳۸۳.

صدرالمتألہین، محمدبن ابراہیم. شرح ہدایہ اثیریہ، چاپ اول، بیروت: موسسہ تاریخ عربی، ۱۴۲۲.

صدرالمتألہین، محمدبن ابراہیم. حکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ. چاپ سوم. بیروت: دار
احیاء التراث، ۱۹۸۱.

صدرالمتألہین، محمدبن ابراہیم. الشواہد الربوبیۃ فی المناہج السلوکیۃ. چاپ دوم. مشهد: مرکز
الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

صدرالمتألہین، محمدبن ابراہیم. حاشیہ بر الہیات شفاء. قم: انتشارات بیدار، بی تا.

صدرالمتألہین، محمدبن ابراہیم. رسالۃ فی الحدوث. چاپ اول. تہران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا،
۱۳۷۸.

صدرالمتألہین، محمدبن ابراہیم. سہ رسائل فلسفی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.

طباطبائی، سید محمد حسین. نہایہ حکمہ. چاپ دوم. قم: موسسہ نشر اسلامی، ۱۴۲۷.

طوسی، نصیرالدین. شرح الاشارات و التنبیہات. چاپ اول. قم: نشر البلاغۃ، ۱۳۷۵.

فارابی، ابو نصر. الاعمال الفلسیفیۃ. چاپ اول. بیروت: دار المناہل، ۱۴۱۳.

فخر رازی، محمد. شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات). قم: مکتبۃ آیۃ اللہ المرعشی،
۱۴۰۴.

۳۰ هستی و شناخت / سال ۸ / شماره ۱ / پیاپی ۱۵ / صص ۷-۳۰

فیض کاشانی، ملامحسن. اصول المعارف. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.

کمالی، محمد مهدی و محمد محسن کمالی. «گستره وجود سیال در قلمرو هستی». حکمت اسلامی

۴، شماره هفتم، (۱۳۹۹): ۹-۳۲.

میرداماد، محمد باقر. قبسات. به تحقیق دکتر مهدی محقق و دیگران. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۶۷.

میرداماد، محمد باقر. مصنفات میرداماد. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اول. تهران: انتشارات انجمن

آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.

میرداماد، محمد باقر. نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء. چاپ

اول. قم-تهران: انتشارات هجرت و میراث مکتوب، ۱۳۷۴.