

## تفسیری نوین از رابطه عالم ماده و عالم دهر و نقش آن در حل معضل رابط ثابت و سیال

ابراهیم خانی<sup>۱</sup>، رضا محمدزاده<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۲/۰۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۰۱)

### چکیده

برای حل مسئلهٔ ربط ثابت به سیال، میرداماد و ملاصدرا طبایع مادی را از حیث ثباتشان، مجعول مفارقات می‌دانند تا محذور ربط ثابت به سیال وجود نداشته باشد. لکن ایهامات زیادی در مورد حیثیت ثبات طبایع که از آن تعبیر به عالم دهر می‌شود و همچنین رابطهٔ عالم دهر با عالم ماده وجود دارد. در این مقاله ابتدا در قالب یک برهان کیفیت نسبت ما بین عالم دهر و عالم ماده که دوگانگی اعتباری و یگانگی حقیقی طبایع دهری و مادی است، مشخص می‌گردد. در تفسیر نخست، این وحدت و آن دوگانگی بر اساس تفاوت نحو ادراک موجودات مفارق عقلی و موجودات مادی تبیین گردیده، آنگاه با مشخص نمودن کمبودهای این تفسیر، در تکمیل این تفسیر، تفسیر دومی ارائه شده که در آن بر اساس مفهوم ظهور و نقش آفرینی این مفهوم در این مسئله، یگانگی حقیقی طبایع دهری و مادی روشن می‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** حرکت جوهری، عالم دهر، عالم ماده، طبایع، ملاصدرا.

۱. نویسندهٔ مسئول، دانشجوی کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع).

Email: u.khany@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه امام صادق (ع).

## ۱. درآمد

در ابتدا ذکر این نکته لازم است که ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف مؤسس، مبانی و اصولی را مطرح می‌کند که در تبیین رابطه این اصول با یکدیگر و لوازمی که در پی خواهند داشت می‌توان به نتایجی دست یافت که گاه خود ملاصدرا به آن‌ها تصریح ندارد و آن‌چه در این مقاله در مورد نحوه رابطه عالم ماده و عالم دهر بیان گردیده است از قبیل این برداشت‌ها می‌باشد. لذا گرچه در این بحث از مبانی صدرا بی استفاده گردیده است لکن ادعای نگارنده آن نیست که نتیجه اخذ شده منظور ملاصدرا و مورد تصریح او بوده است.

یکی از دشوارترین مسائل فلسفی تبیین کیفیت رابطه بین ثابت و سیال است. [۱۴، ج ۳، ص ۱۲۸] و از آن‌جا که مجردات به عنوان علل عالم ماده دارای ثبات می‌باشند، نحوه ایجاد عالم متحرک مادی از این مجردات ثابت یک مسئله دشوار می‌نماید [۱۴، ج ۳، ص ۶۱]. لکن با قائل شدن به عالم دهر که تمامی طبایع با تمامی حالات خود در آن به صورت ثابت موجود می‌باشند، قسمتی از این مسئله پاسخ می‌یابد، زیرا طبایع موجود در عالم دهر ثابت هستند و لذا دیگر محذور ربط ثابت به سیال در مورد آن مطرح نیست، بلکه مجردات ثابت به عنوان علل این طبایع آن‌ها را به صورت ثابت ایجاد کرده‌اند و ربط ثابت به ثابت نیز در رابطه علیت دچار ایرادی نیست.

لکن به صرف قائل شدن به طبایع ثابت موجود در عالم دهر، مسئله ربط ثابت به سیال کاملاً حل نمی‌گردد، بلکه باید رابطه عالم دهر با عالم ماده نیز معین گردد تا مشخص شود که چرا طبایع ایجاد شده در عالم دهر به صورتی سیال و متحرک در عالم ماده بروز می‌یابند. برای بررسی این مسئله، پس از ارائه گزارشی از پیشینه بحث ثبات طبایع در عالم دهر در کلام ملاصدرا و استادش میرداماد در قالب یک برهان ابتدا نسبت عالم ماده و عالم دهر استنتاج می‌شود و آن‌گاه با بیان تفسیری که از کلام میرداماد و ملاصدرا نسبت به این نتیجه برداشت می‌شود، کمبودهای این تفسیر معین شده و در نهایت با بیان تفسیری جدید تلاش می‌شود با رفع ابهامات، نسبت عالم ماده و عالم دهر به نحوی روشن تبیین گردد.

## ۲. پیشینه بحث

میرداماد استاد ملاصدرا پیش از او به مسائل پیرامون عالم دهر به صورت تفصیلی پرداخته است و تأکید دارد که طبایع متحرک مادی در قیاس با مفارقات، همگی ثابت‌اند و از جنبه ثباتشان در عالم دهر موجودند و از همین جنبه نیز مجعول‌اند [۱۷، صص ۱۸۵، ۲۸۳، ۳۱۴، ۴۵۱].

ملاصدرا نیز به تبع استادش زمانی که می‌خواهد از حیثیت ثبات طبایع سخن گوید، ثبات طبایع را به عالم دهر نسبت می‌دهد و معتقد است متجددات زمانی همگی در عالم دهر با تمام جزئیاتشان به صورت ثابت موجودند: «ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث و غيرها مجتمعات فی الدهر... علی نحو التجاور» [۴، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ ۷، ص ۲۹؛ ۱۴، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۲۹؛ ۱۴، ج ۵، ص ۴۹].

او همچنین در تبیین نحوه علم مفارقات به عالم ماده بارها تأکید می‌نماید که تجدد و حرکت امور زمانی تنها در قیاس با امور زمانی دیگر معنا و تحقق می‌یابد. اما نسبت به حق تعالی و مجردات، حضور و غیبت زمانی امور مادی معنایی ندارد و همگی به نحو ثابت برای مفارقات موجود و معلوم می‌باشند: «فالتجدد و التصرم و الحضور و الغیبة إنما يتحقق فی الزمانی و المکانی بالنسبة إلی زمانی آخر و مکانی آخر. و أما بالنسبة إلی القدوس الحق و ضرب من ملائکته فلا يتصور شیء منها بوجه من الوجوه» [۱۳، ۱۱۱، ۱۴، ج ۱، ص ۱۲۸ و ۱۲۹، همو، المبدأ و المعاد، ۱، ص ۱۷۲].

لکن ملاصدرا در برخی مواضع دیگر بر این نکته تأکید می‌نماید که امر مادی با صرف تغییر اعتبار مجرد نمی‌شود [۶، صص ۲۲۵-۲۲۶؛ ۱۴، ج ۲، صص ۵۰-۵۲]. و این سخن ظاهراً مخالف سخن او و میرداماد است که موجودات مادی را در نسبت با مفارقات، اموری ثابت تلقی می‌کنند. حاج ملاهادی سبزواری نیز با دفاع از این مطلب که امور مادی در نسبت با مفارقات ثابت می‌باشند، آن را منافی عالم ماده و حرکت مادی نمی‌داند و شواهدی را نیز از کلام میرداماد برای تأیید سخن خود ارائه می‌دهد [۱۴، ج ۳، ص ۴۱۴، تعلیقه سبزواری].

اما مسئله ثبات دهری طبایع و نسبت آن با حرکت جوهری طبایع در عالم ماده تا کنون به نحوی روشن پاسخ نیافته است و شاهد این مطلب این است که برخی از متأخرین پاسخ سبزواری را به مسئله مذکور کافی نمی‌دانند [۲، ج ۶، ص ۲۹۵].

### ۳. نسبت عالم دهر و عالم ماده

بر اساس عبارات فراوانی که میرداماد در توضیح عالم دهر دارد و ملاصدرا نیز در موارد زیادی با او اعلام همراهی نموده است می‌توان این گونه استنباط کرد که دوگانگی عالم ماده با عالم دهر یک دوگانگی حقیقی نیست.

#### ۱.۳. برهان مدعا

این ادعا را می‌توان بر اساس مقدمات ذیل اثبات کرد:

۱. بر طبق بیان میرداماد و ملاصدرا، تمامی تفصیل طبایع که در متجددات زمانی جدای از یکدیگر در عالم ماده بروز می‌یابند در عالم دهر که محیط بر زمان است به صورت ثابت در جوار یکدیگر موجود هستند [۲، ج ۵، ص ۴۹؛ ۱۷، ص ۴۵۱].
۲. بر طبق نظر میرداماد و ملاصدرا طبایع از آن جهت که ثابت هستند مجعول علل مجرد و ثابت می‌باشند: «فالتبعية بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت» [۱۴، ج ۳، ص ۶۸]. «فالحركة ذات جهتين: ثبات و اتصال في الدهر و تصرّم و تجدد في أفق التقضي و التجدد. فهي بثباتها الاتصالي الدهري و بهويتها المتصلة الوحدانية مستندة إلى الجاعل السرمدي» [۱۷، ص ۳۱۴].
۳. حرکت و سیلان فصل ممیز عالم ماده از عالم دهر است. زیرا در مواردی که ملاصدرا و میرداماد به تبیین عالم ماده و عالم دهر و تفاوت این دو می‌پردازند تنها تفاوت اساسی را که ما بین این دو ذکر می‌کنند مقوله ثبات و حرکت است. ثبات وصف عالم دهر است و حرکت وصف عالم ماده [۱۳، ص ۱۳۱].
۴. از نکات دیگری که ملاصدرا و میرداماد بر آن تأکید می‌ورزند این است که حرکت و سیلان طبایع مادی امری نسبی است. به این معنا که حرکت از مقایسه یک فعلیت با فعلیت‌های دیگر و رابطه‌ای که میان آن‌ها وجود دارد انتزاع می‌شود و در صورت عدم ملاحظه این نسبت و مقایسه، هر طبیعتی، بالفعل و ثابت است. ملاصدرا به همین دلیل معتقد است که همه اشیا مادی نزد حق تعالی حاضر و ثابت بوده و حکم به تجدد و تعاقب و تغییر آن‌ها نسبت به سایر ظروف وجود است [۱۳، ص ۱۳۱؛ ۱۴، ج ۱، صص ۱۲۸ و ۱۲۹؛ ۱۷، صص ۴۴۶ و ۴۴۷].
- از مقدمه یک و دو می‌توان این نتیجه را گرفت که طبیعتی که معلول علل مفارق و ثابت است طبیعت موجود در عالم دهر است. زیرا بر طبق مقدمه دوم طبیعت از آن جهت که ثابت است معلول علت خود قرار می‌گیرد و بر طبق مقدمه اول نیز طبیعت ثابت همان طبیعتی است که از آن به عنوان طبیعت دهری یاد می‌شود. و گرچه این نتیجه‌گیری به صورت منطقی حاصل مقدمه اول و دوم می‌باشد. اما در کلام ملاصدرا به آن تصریح نشده است و زمانی که او از جنبه ثبات طبایع مادی سخن می‌گوید این برداشت می‌شود که این ثبات امری جدای از ثبات دهری آن طبایع است [۱۴، ج ۳، ص ۶۸] اما در ادامه روشن خواهد شد که با یکی دانستن جنبه ثبات طبایع مادی با ثبات دهری آن‌ها می‌توان به گونه‌ای منسجم و به همراه پاسخ به ابهامات و ایرادات، معضل ربط ثابت به سیال را به روشنی حل کرد.

از مقدمه سه و چهار نیز می‌توان این نتیجه را گرفت که عالم دهر و ماده یگانگی حقیقی و تغایر اعتباری دارند. زیرا بر طبق مقدمه سوم، عامل تمایز عالم ماده از عالم دهر حرکت و سیلان موجود در عالم ماده است و بر طبق مقدمه چهارم، این عامل تمایز نیز امری نسبی و قیاسی است؛ لذا تمایز بین عالم ماده و عالم دهر نیز تمایزی حقیقی نیست. به بیان دیگر وقتی که تمایز دو عالم به امری اعتباری است این نتیجه حاصل می‌گردد که تغایر این دو عالم نیز یک تغایر اعتباری است.

اما در تبیین معنای یگانگی عالم دهر و عالم ماده که نتیجه این مقدمات است و خود ملاصدرا نیز به آن در برخی مواضع اشاره دارد [۷، ص ۲۹] می‌توان تفاسیر گوناگونی را ارائه کرد.

### ۲.۳. تفسیر نخست از یگانگی عالم دهر و عالم ماده

اولین تفسیر که در کلمات میرداماد و ملاصدرا بیشتر مورد توجه قرار گرفته این است که تفاوت این دو عالم به تفاوت طرز ادراک از یک حقیقت بر می‌گردد. وقتی که یک موجود مادی و زمانمند طبایع را ادراک می‌کند از آن‌جا که مدرک امری زمانی است ضرورتاً در هر آن تنها می‌تواند کیفیت و حالتی خاص از آن طبیعت را ادراک کند و در نتیجه از مقایسه مابین این مقاطع گوناگون حرکت را انتزاع می‌کند. پس یک موجود زمانمند ضرورتاً حالات گوناگون طبایع را در قیاس با یکدیگر مشاهده می‌کند و لذا حرکت و سیلان را به طبایع نسبت می‌دهد. اما اگر یک موجود مفارق عقلی و مجرد این طبایع را ادراک کند آن‌ها را فی‌نفسه و در نتیجه به صورت ثابت درک می‌کند، زیرا مفارق عقلی دارای احاطه قیومی نسبت به این طبایع است و در شهود این طبایع تمامی حالات آن‌ها برای او یکسان حاضر است و گذشته و حال و آینده برای او یکسان خواهد بود [۴، ص ۱۵۳؛ ۷، ص ۲۹؛ ۱۳، ص ۱۳۱؛ ۱۷، ص ۴۴۷].

این مطلب ممکن است در ابتدا کمی غریب و غیر قابل فهم باشد که چگونه برای مفارقات عقلی گذشته و حال و آینده همگی به طور یکسان حاضرند. لکن برای فهم بهتر این معنا می‌توان از مراتب ادراکی خود و مقایسه ما بین آن‌ها کمک گیریم. در تحلیل نحوه ادراک عقلی و خیالی و مقایسه آن با ادراک حسی خود می‌توان صدق این ادعا را مشاهده نمود، زیرا در نحوه ادراک حسی خود می‌یابیم که این ادراک ضرورتاً متغیر و تابعی از حرکت و سیلان شیء خارجی است [۱، ج ۲، ص ۵۱] در حالی که در ادراک عقلی و یا مثالی چنین تغییر و سیلانی وجود ندارد. مثلاً زمانی که به وسیله قوه بینایی خود شیء معینی را درک می‌کنیم به تبع حرکت شیء متحرک، ادراک حسی ما نیز دائماً در

حال تغییر است، اما بعد از این ادراک حسی، هرگاه بخواهیم می‌توانیم همان صورت را در عالم مثال متصل خود حاضر و مشاهده کنیم. به بیان دیگر ادراک حسی یک شیء ضرورتاً موقت و به همراه تغییر در مدرک است و اما در ادراک مثالی می‌توان به هر تعداد بار و بدون هیچ‌گونه محدودیت زمانی همان حقیقت را حاضر و ادراک کرد [۱، ج ۲، ص ۵۱] و این ثابت در ادراک عقلی به صورت کامل‌تری بروز می‌کند به گونه‌ای که به طور مثال یک قضیه بدیهی همواره به صورت ثابت می‌تواند مورد ادراک عقل ما قرار گیرد.

حال در مورد نحوه ادراک مفارقات عقلی نسبت به طبایع مادی و تفاوت آن با نحوه ادراک موجودات زمانی، تفسیر مذکور مدعی چنین تفاوتی است و می‌گوید آن چه را که موجودات زمانی به نحو متجدد و متغیر ادراک می‌کنند موجودات مجرد عقلی به دلیل احاطه قیومی نسبت به آن‌ها، به صورت ثابت و یکجا ادراک می‌کند.

این تفسیر از یگانگی عالم دهر و عالم ماده تفسیری است که میرداماد در مواضع گوناگونی بر آن تأکید دارد [۱۷، صص ۱۸۵، ۲۸۳، ۳۱۴، ۴۵۱] و ملاصدرا نیز در مواضع زیادی به این مطلب اشاره نموده است [۱، صص ۱۲۸-۱۲۹؛ ۴، ص ۲۹؛ ۴، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ ۱۴، ج ۵، ص ۴۹]. لکن ملاصدرا در برخی مواضع دیگر نیز به این تفسیر انتقاد وارد نموده و گفته است که امر مادی به صرف تغییر اعتبار و تغییر مدرک، مجرد نمی‌شود. به‌علاوه او متذکر می‌شود که اقامه برهان بر حرکت جوهری منافی این مطلب است که قائل باشیم این امور که ذاتاً متجددند، در قیاس با موجودات دیگری ثابت و قدیم باشند [۶، صص ۲۲۵-۲۲۶؛ ۱۴، ج ۳، ص ۴۱۵].

در این میان حاج ملاهادی سبزواری برای جمع میان این دو نظر می‌گوید که امر مادی در نسبت با مفارقات به خاطر ارتفاع غیبتشان نسبت به آن‌ها، در حکم مسلوب از ماده و غیر زمانی و غیر مکانی می‌باشند و نه این که حقیقتاً غیر مادی و مجرد شده باشند و لذا امر مادی با تغییر اعتبار، حقیقتاً غیر مادی نمی‌شود تا محذور مورد نظر پیش آید [۱۴، ج ۳، ص ۴۱۴؛ تعلیقه سبزواری] و شاهد مدعای خود را این می‌داند که بر طبق بیان اسفار، میرداماد در توضیح این که موجودات زمانی در وعاء دهر و حصول حضوری نزد مفارقات، زمانی نیستند گفته است که اگر می‌گوئیم مادیات در افق زمان مادی بوده، و در وعاء دهر و حصول حضوری که نزد علیم مطلق دارند مادی نیستند، مراد ما از گفتار یادشده این نیست که موجود مادی چون با مجرد سنجیده شود و در قیاس با پروردگار قضا و قدر لحاظ گردد مادی نبوده و مفارق از ماده و منسلخ از آن می‌باشد [۱۴، ج ۲، ص ۵۱] لکن برخی از معاصران وجه جمع ملاهادی سبزواری را خالی از اشکال نمی‌دانند و آن را برای حل مسئله مذکور کافی نمی‌دانند [۲، ج ۶،

ص ۲۹۵]. به دلیل همین اختلاف مذکور در مواضع ملاصدرا و همچنین اجمال و عدم وضوح کامل وجه جمعی که بیان گردید لازم است به کمبودهای این تفسیر و همچنین راه حل برون رفت از آن‌ها بیشتر توجه گردد.

بر اساس آنچه بیان گردید در زمینه تفسیر نخست به طور کلی دو ابهام و سؤال اساسی باقی می‌ماند. اولاً با توجه به این اصل که از منظر ملاصدرا وجود مساوق علم است و در نتیجه هر چه وجودی برتر باشد علم او نیز برتر خواهد بود [۱۴، ج ۶، ص ۳۴۰، تعلیقه طباطبایی] می‌توان نتیجه گرفت که علم مفارقات به طبایع در مطابقت با مدرک، واقع‌نماتر است، زیرا وجود مفارقات و به تبع علم مفارقات نسبت به موجودات مادی شدیدتر بوده در نتیجه ثبات طبایع که حاصل ادراک مفارقات است ادراکی واقعی تلقی می‌گردد و ادراک حسی که شاهد بر حرکت و سیلان است یک ادراک اعتباری قلمداد می‌شود. در حالی که اصل حرکت جوهری که از سوی مکتب صدرایی مبرهن گشته است [۹، ص ۸۵؛ ۱۴، ج ۷، ص ۲۹۸] دال بر حقیقت داشتن حرکت جوهری طبایع است و ظاهراً با اعتباری بودن حرکت، ناسازگار است.

ثانیاً اساساً ادراک مادی چه خصوصیتی دارد که ضرورتاً اشیا را در مقایسه با یکدیگر و سیال مشاهده می‌کند و آیا این نوع ادراک حسی که دال بر حرکت و سیلان است، منشاء انتزاع خارجی ندارد و تنها به نحوه ادراک بر می‌گردد؟ در واقع این پاسخ که چون مدرک، زمانی است مدرک را زمانی درک می‌کند، گرچه کلامی درست می‌باشد اما باز این سؤال اصلی باقی می‌ماند که چرا اساساً خود این مدرک امری زمانی است؟ این دو مورد ابهاماتی است که برای پاسخ آن‌ها باید تفسیر دیگری را که به منزله تکمیل تفسیر نخست است تدارک نمود.

### ۳.۳. تفسیر دوم از یگانگی عالم دهر و عالم ماده

در این تفسیر با کمک از تعبیری که بیشتر در عرفان مورد استفاده قرار می‌گیرد و تلفیق آن با مباحث فلسفی به ابهامات مد نظر پاسخ داده می‌شود. اما پیش از بیان این تعبیر عرفانی که می‌توان شواهد آن را در کلام فلاسفه نیز یافت، طرح یک سؤال مهم در این خصوص و پاسخ به آن برای تبیین ضرورت استفاده از این تعبیر عرفانی در حل مسئله لازم است. گفته شد که بر طبق بیان ملاصدرا و میرداماد می‌توان استنباط کرد که طبایع موجود در عالم دهر معلول علل مفارق هستند و نه طبایع سیال مادی. حال بر این اساس این سؤال مطرح می‌گردد که طبایع موجود در عالم ماده، معلول چه علتی خواهند بود.

با توجه به این که ملاصدرا قائل به حرکت جوهری است، می‌توان این گونه پاسخ داد که عالم ماده علت جداگانه‌ای غیر از همان علت طبایع ثابت موجود در عالم دهر ندارند و به همان علت و ایجاد عالم دهر موجود می‌باشند. این ادعا از کلمات ملاصدرا به نحو ذیل قابل استنتاج است.

۱. تمایز عالم ماده از عالم دهر به حرکت و سیلان آن است [۱۳، ص ۱۳۱].

۲. حرکت و سیلان عالم ماده جوهری و ذاتی عالم ماده است و بر اساس قاعده الذاتی لایعلل ملاصدرا نتیجه می‌گیرد که طبایع مادی در حرکت و سیلان خود نیازمند علت نیستند [۱۴، ج ۳، ص ۶۸؛ ۱۲، ص ۳۳].

حال از آن‌جا که حرکت جوهری طبایع مادی نیازمند علت نیست و از طرفی نیز همین حرکت فصل تمایز عالم ماده و عالم دهر است، می‌توان نتیجه گرفت که طبایع از آن جهت که مادی هستند نیازمند علت نمی‌باشند، چرا که حیثیت مادی بودن طبایع به همان حرکت آن‌هاست و حرکت آن‌ها هم نیازمند علت نیست و ذاتی طبایع مادی است. البته این تفسیر به این صراحت در بیانات ملاصدرا وجود ندارد لکن بر اساس مبانی صدرایی، همان طور که ارائه شد، می‌توان آن را استنباط کرد.

اما در برابر این ادعا یک سؤال مهم مطرح است و آن این‌که چگونه می‌توان قبول کرد که عالم ماده علت ندارد. مگر عالم ماده حظی از وجود ندارد پس چگونه می‌توان قائل شد که بدون علت باشد؟

در پاسخ اجمالی به این سؤال باید گفت که طبایع موجود در عالم دهر دارای علت می‌باشند و از آن‌جا که غیریت این طبایع با طبایع عالم ماده یک غیریت اعتباری است لذا علت داشتن طبایع دهری، ما را از جستجو برای یافتن علتی برای طبایع مادی بی‌نیاز می‌کند.

در این‌جاست که می‌توان برای تبیین نسبت عالم دهر و عالم ماده با استفاده از تعبیر عرفانی «ظهور» مسئله را روشن‌تر نمود. عرفا ماهیات را ظهورات اسمای الهی می‌دانند و قائل به اعدام و یا ایجاد آن‌ها از عدم نیستند، بلکه به ظهور اشیا در دایره محدود حسی یا خفای آن از حس قائلند و ظهور آن‌ها را برای علم حق تعالی همیشگی و جاودان می‌دانند [۲، ج ۳، ص ۲۹۷]. بر این اساس می‌توان گفت طبیعی که در عالم دهر به جعل علل خود به نحوی ثابت موجود می‌باشند و معلوم مفارقات هستند، در عالم ماده، در ماده‌ای که بتواند قابل آن‌ها باشند تنها ظاهر می‌شوند و مورد ادراک قرار می‌گیرند و لذا وجودی زاید بر وجود دهری خود ندارند تا نیازمند علت جداگانه‌ای باشند.

### ۴.۳. برهانی دیگر در اثبات یگانگی عالم دهر و عالم ماده

یگانگی حقیقی و دوگانگی اعتباری عالم ماده و عالم دهر را به گونه ای دیگر نیز بر اساس مقدمات زیر می توان اثبات کرد.

۱. بر اساس نظر صدرالمتهلین (و نیز ابن سینا)، مقوله ادراک و علم امری مجرد است و این مطلب حتی در مورد ادراک مادی نیز صادق است. ابن سینا با قائل شدن به این مطلب که تجرید امری ذومراتب است بیان می کند که در ادراک حسی نیز گونه ای از تجرد جاری است: «فإن كان الإدراک إدراکاً لشیء مادی فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجریداً ما، إلا أن أصناف التجرید مختلفة و مراتبها متفاوتة» [۱، ص ۵۰؛ ۹، ص ۲۶۲].
۲. حرکت به معنای خروج از قوه به فعل است [۱۴، ج ۳، ص ۱۰۹] و لذا امور مجرد به دلیل این که حالت منتظره و بالقوه ای ندارند حرکت نیز ندارند و لذا ثابت می باشند [۱۶، ص ۷۷۲].

از این مقدمات نتیجه می شود که تمام آن چه که مورد ادراک واقع می گردد دارای گونه ای از ثبات است، زیرا علم ضرورتاً دارای مرتبه ای از تجرد می باشد و تجرد نیز ملازم ثبات است و از آن جا که ثبات مغایر حرکت ذاتی عالم ماده و مناسب عالم دهر است می توان ادعا نمود که آن چه را ما به عنوان موجود مادی ادراک می کنیم و آن را موجودی مغایر موجود ثابت دهری گمان می کنیم در واقع همان موجود ثابت دهری است. لکن از آن جا که این ادراک به تبع قابلیت ماده و ظهور طبیعتی در آن ماده رخ می دهد آن را ادراک مادی می نامیم و بعد به دنبال تغییر این طبیعت در نحوه ظهوری که در ماده خود دارد حرکت را به آن نسبت می دهیم. به بیان دیگر نسبت مادی بودن به ادراک و به تبع آن به طبایع ادراک شده، واسطه در عروض دارد و واسطه در عروض آن، ماده ای است که قابل این طبایع می باشد و چون این طبایع بر اساس اقتضای قابل مادی آن در شرایط خاصی ادراک می گردند، آن ها را مادی می نامیم.

با این بیان روشن می شود که قائل شدن به طبیعتی مادی و قرار دادن آن در برابر طبیعتی ثابت و موجود در عالم دهر امری اعتباری است، زیرا در نسبت دادن قید مادی به طبایع واسطه در عروضی نقش می آفریند که فارغ از آن واسطه، طبیعت در هر حال مساوق فعلیت و به تبع دارای ثبات دهری است.

### ۴. بررسی ابهامات موجود در مورد این یگانگی

توضیح تفصیلی این تفسیر با سه سؤال در مورد این ادعا روبرو است. اولاً اگر عالم ماده در واقع همان ظهور عالم دهر است چرا این ظهور به یکباره صورت نمی گیرد و در هر

زمان تنها حالاتی خاص از طبایع ظهور می‌یابند. ثانیاً علت این سیلان و حرکتی که در ظهور طبایع دهری وجود دارد و موجب تحقق عالم ماده می‌گردد چیست؟ و ثالثاً نسبت این طبایع ظهور یافته با ماده‌ای که قابل آن‌هاست چیست؟ ترکیب این طبایع با ماده خود ترکیب اتحادی است و یا ترکیب انضمامی؟ پاسخ این سؤالات را می‌توان از تعابیر و عبارات فلاسفه از جمله ابن سینا، میرداماد و ملاصدرا برداشت کرد.

#### ۱.۴. علت ظهور تدریجی طبایع در عالم ماده

در مورد سؤال اول و دوم، بر اساس این مطلب که طبایع مادی علتی جداگانه نیاز ندارند زیرا اساساً غیریت آن‌ها با طبایع دهری اعتباری است، باید معلوم گردد که چه عاملی سبب ظهور برخی از طبایع و همچنین سیلان و حرکت در عالم ماده می‌گردد. در این میان ابن سینا و میرداماد بیشتر بر اساس علل معده به تبیین کیفیت تغییرات مادی می‌پردازد و بروز تغییر در علل معده را علتی برای حرکات مادی می‌دانند [۱۰، ص ۴۷؛ ۱۷، ص ۳۱۴]. در حالی که ملاصدرا استناد به علل معده را برای پاسخ به این سؤال غیرکافی دانسته [۱۴، ج ۳، ص ۶۶] و معتقد است که بر اساس حرکت جوهری، خود طبایع منشأ این حرکات می‌باشند [۱۴، ج ۳، ص ۶۸].

اما به نظر می‌رسد که می‌توان این دو نظر را با هم جمع کرد و آن‌ها را مکمل یکدیگر شمرد، زیرا هر کدام در پاسخ به این سؤالات نقشی را ایفا می‌کنند که در کنار یکدیگر یک پاسخ کامل را شکل می‌دهند.

در مورد نقش علل معده بر اساس مبانی ذکر شده می‌توان گفت: ماده هنگامی می‌تواند محل برای ظهور یک طبیعت گردد که استعداد حضور و حلول این طبیعت را در خود داشته باشد و لذا تمامی طبایع موجود در عالم دهر امکان ظهور در عالم ماده را نمی‌یابند، بلکه در صورت توافق علل معده و تکمیل شدن استعداد ماده، تنها یک طبیعت در آن امکان ظهور می‌یابد [۱۴، ج ۱، ص ۲۳۱].

اما با ظهور یک طبیعت در عالم ماده نحوه حرکات و تغییراتی که رخ می‌دهد را می‌توان بر اساس ذاتیات این طبیعت و نقش آفرینی آن تبیین کرد. طبیعتی که امکان ظهور در عالم ماده را می‌یابد چون فی نفسه دارای مرتبه‌ای از وجود است و وجود نیز در نظام صدرایی مساوق علم است [۱۴، ج ۸، ص ۱۶۴] ضرورتاً از حیث فعلیت و وحدت اتصالی‌اش، علم به خود خواهد داشت. البته علمی از سنخ علم حضوری به خود و از آن‌جا که معلول فاقد جنبه فی نفسه است و فقط دارای جنبه فی‌غیره و ربط محض است، درک حضوری او جز در پرتو درک حضوری وجود فی نفسه علتش ممکن نیست

[۸، ص ۵۳] زیرا در علم حضوری معلوم بدون وساطت هیچ تصویری معلوم می‌گردد [۱۵، ص ۳۶۴]. لذا اگر حقیقت آن عین ربط به علتش است در علم حضوری به خودش، واقعیت علت که مربوط الیه اوست نیز باید ادراک شود. گرچه این ادراک بسیار محدود و ضعیف و به اندازهٔ وسع وجودی معلول باشد.

حال از آن جا که علت او دارای کمالات برتر وجودی است علم به کمالات وجودی برتر، سبب طلب و کشش نسبت به این کمالات در طبیعت مذکور می‌گردد. حاج ملاهادی سبزواری نیز بر اساس مبانی صدرایی همان‌گونه که بیان گردید علم و اراده را به تبع وجود به نحوی ضعیف برای طبایع مادی اثبات می‌کند و آن را ملازم عشق و کششی می‌داند که در تمامی موجودات سریان دارد: «حاصله أن العلم كالحياة و الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية مساوقة للوجود تدور معه حيثما دار بل عینه و كما أن للطبائع وجودا و إن كان وجود لاشتباهه بالقوة و العدم كذلك لها علم و حياة و إن كانا ضعيفين كما قال تعالى و إن من شيء إلا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم و لها إرادة و بها يتم سریان العشق إليها» [۱۴، ج ۱، ص ۲۷۶، تعلیقه سبزواری]. و این کشش و طلب برآمده از ذات طبیعت باعث می‌گردد که در صورت مساعد بودن علل معده، طبیعت با وجودی کاملتر در عالم ماده ظاهر گردد.

بر این اساس نقش طبیعت و علل معده، توأم با یکدیگر در مسئله مذکور مشخص می‌گردد و آن این‌که چون ظهور استکمالی طبایع در عالم ماده در گرو آمادگی و اقتضای ماده‌ای است که این طبیعت در آن ظهور می‌یابد، تحصیل این آمادگی برای ماده در قبول وجود برتری از طبیعت، به وسیلهٔ خود آن طبیعت صورت می‌گیرد. یعنی همان‌طور که نفس انسان به عنوان صورت انسانی، تدبیر فعل و انفعالات بدن را بر عهده می‌گیرد و آن‌ها را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که امکان رشد و استکمال نفس مهیا گردد، [۱۴، ج ۸، ص ۵۲] در مورد تمامی طبایع نیز می‌توان این توضیح را داد که آن‌ها خود سبب می‌گردند تا مادهٔ حامل آن‌ها تغییرات لازم را پیدا کرده و در نتیجه آمادهٔ پذیرش صورت برتری که مطلوب آن‌ها بوده است بشوند.

با این تبیین، معنای فاعلیت طبایع در حرکات مادی که از جمله ادعاهای فلسفی است [۱۴، ج ۳، ص ۹۸؛ ۱۶، ج ۴، ص ۸۳۵] به روشنی معلوم می‌گردد. به این صورت که طبیعتی که به سبب مناسب علل معده در عالم ماده ظاهر گشته است به اقتضای طلب وجودی خود برای اظهار کمالات وجودی بیشتر، با تدبیر ماده‌ای که در آن ظهور یافته و مساعد نمودن آن برای کمالات برتر، امکان ظهور طبیعت برتری را در عالم ماده مهیا

می‌کند. بر این اساس در تغییرات و سیلان‌های موجود در عالم ماده هم علل معده و هم طبایع نقش کلیدی دارند.

در این تحلیل همان نقشی را که نفس در تدبیر بدن دارد هر طبیعتی نیز در مورد ماده خود خواهد داشت و البته روشن است که در این تدبیر طبیعت به هر میزان از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد تدبیر او نیز نسبت به ماده خود تدبیری وسیع‌تر و کامل‌تر خواهد بود و در نتیجه همان طور که کمالات وجودی طبایع نسبت به یکدیگر متفاوت است میزان قدرت آن‌ها نیز در تدبیر ماده و همچنین کیفیت این تدبیر نیز متفاوت خواهد بود.

در این جا ممکن است این سؤال مطرح شود که بر این اساس چرا فلاسفه تعبیری چون نفس و یا تدبیر را به طبایع مادی نسبت نمی‌دهند. در پاسخ باید گفت از آن جا که تدبیر طبایع مادی نسبت به ماده خود در مقایسه با تدبیری که در نفس حیوانات نسبت به بدن آن‌ها وجود دارد بسیار ناچیز است. لذا از کاربرد تعبیر نفس و تدبیر در مورد طبایع مادی اجتناب می‌گردد و مؤید این مسئله آن است که در مورد علم و حیات در طبایع مادی نیز عیناً همین سخن صادق است و ملاصدرا خود اذعان می‌کند که قائل شدن به عدم علم در طبایع مادی به دلیل مقایسه این طبایع با موجودات مجرد و ناچیز بودن علم آن‌هاست [۱۴، ج ۶، ص ۳۴۰].

#### ۲.۴. نوع ترکیب ماده و صورت بر اساس این تبیین

در مورد تفسیر ارائه شده یک مسئله مهم دیگر باقی می‌ماند و آن این‌که این تفسیر از عالم ماده با ترکیب انضمامی ماده و صورت هماهنگ است و یا با ترکیب اتحادی این دو؟ ملاصدرا بر خلاف مشائین که قائل به ترکیب انضمامی ماده و صورت هستند از ترکیب اتحادی ماده و صورت دفاع کرده است [۱۴، ج ۵، ص ۲۸۳] و بر این عقیده است که ماده در واقع همان وجود ناقص صورت است و در حرکت استکمالی صورت یک مقطع فرضی حرکت نسبت به مقاطع بعدی آن ماده محسوب می‌شود [۹، ص ۳؛ ۱۴، ج ۵، ص ۱۴۴].

لکن بر اساس توضیحاتی که در مورد طبیعت و نحوه ارتباط آن با ماده‌اش ارائه شد، می‌توان در عین قائل بودن به کلام ملاصدرا که ناظر به تبیین ماده و صورت از حیث حرکت در طبایع است، ماده و صورت را به گونه‌ای دیگر نیز تبیین کرد. تبیین این رابطه را می‌توان از رابطه نفس و بدن از منظر مکتب صدرایی به دست آورد. از نگاه صدرایی این رابطه بر اساس دو مقام وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تبیین می‌شود. در این بیان نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت هستند، نفس مرتبه شدید و بدن مرتبه

ضعیف آن و بر اساس مقام وحدت در عین کثرت، نفس در تمام کثرات بدن حاضر است و به سبب همین حضور نیز امکان تدبیر بدن را دارد و بر اساس مقام کثرت در عین وحدت، تمامی کمالاتی که به صورت تفصیلی در قوای جسمانی بدن موجود است در مقام وحدت نفس به صورت اجمالی موجودند [۱۴، ج ۸، صص ۵۱ و ۲۲۱-۲۲۶؛ ۳، ص ۳۲۰؛ ۲، ج ۲، ص ۴۲۲]. بر این اساس ترکیب نفس و بدن در انسان یک ترکیب اتحادی است به این معنا که نفس در بدن کاملاً حاضر است و صورت جسمانی انسان همان نفس تنزل یافته است که در اثر تدبیر نفس در عالم ماده پدید می آید. ولی در عین این اتحاد، نفس و بدن عین یکدیگر نمی باشند و بدن انسان به تدبیر نفس حاصل می گردد و به بیان دیگر در مقام کثرت در وحدت نفس، آن جا که تمامی کمالات قوا به صورت اجمالی در ذات نفس جمع هستند نفس را می توان مغایر با بدن لحاظ کرد.

حال در مورد نسبت ماده و صورت در طبایع نیز می توان همین بیان را ارائه کرد. گرچه حیثیت تدبیری طبیعت نسبت به ماده بسیار ضعیف تر از رابطه نفس نسبت به بدن است ولی هر طبیعتی نسبت به ماده خود به میزان سعه وجودی ای که دارد همین نقش را ایفا می کند. یعنی از آن جا که صورت وجود برتری نسبت به ماده دارد [۱۴، ج ۵، ص ۱۴۴]، از حیث مقام وحدت در کثرت در ماده خود حاضر است و با آن متحد است و به همین علت می تواند آن را تدبیر کند. ولی از حیث مقام کثرت در وحدت به نوعی با ماده خود تغایر دارد. شاید بتوان این تفسیر را (البته با قدری تسامح) مبنایی برای توجیه صحیح ترکیب انضمامی ماده و صورت نیز دانست. زیرا بر طبق این بیان گرچه ماده و صورت با یکدیگر اتحاد دارند، لکن همان گونه که در مورد نفس و بدن در عین حضور نفس در بدن می توان گونه ای از تغایر را بر اساس مقام وحدت نفس لحاظ کرد، در مورد طبیعت و ماده آن هم باید همین تغایر را در نظر گرفت به گونه ای که این تفسیر از ترکیب انضمامی ماده و صورت، مغایر ترکیب اتحادی ماده و صورت نیز نباشد.

#### ۳.۴. حیات و مرگ در طبایع مادی

بر اساس این مبنای می توان نوعی از حیات و مرگ را مشابه آنچه در مورد حیوانات قائل هستیم برای طبایع مادی نیز تبیین کرد. زمانی که یک صورت ثابت در عالم دهر به واسطه مناسبت علل معده در ماده ای ظهور می یابد این صورت به اقتضای طلب وجودی خود برای استكمال، به تدبیر ماده خود و مساعد کردن این ماده برای حرکت کمالی خود می پردازد و از این فرآیند می توان به عنوان حیات مادی یک طبیعت یاد نمود. اما زمانی که این ماده به علت تزااحات خارجی و اثراتی که از غیر طبیعت خود

می‌پذیرد دچار نقیصه‌ای گردد که دیگر نتواند محملی برای حرکت استکمالی طبیعت خود باشد ظهور این طبیعت در این ماده پایان می‌پذیرد و از این فرایند می‌توان به عنوان مرگ در یک طبیعت مادی نام برد. این تحلیل نظیر تحلیلی است که ملاصدرا از مرگ اخترامی و غیر طبیعی نفوس دارد [۱۴، ج ۹، ص ۵۹].

البته مرگ در این منظر به صورتی دیگر نیز قابل وقوع است و آن زمانی است که یک طبیعت، آن قدر بر اساس تدبیر ماده خود به کمالات بیشتری دست یابد که دیگر ماده، توان همراهی با آن طبیعت رشدیافته را نداشته باشد، در چنین حالتی نیز از جدا شدن این طبیعت از ماده خود می‌توان با عنوان مرگ یاد کرد. این تحلیل نظیر تحلیلی است که ملاصدرا در مورد مرگ طبیعی نفوس از آن یاد می‌کند [۱۴، ج ۸، ص ۱۰۸] و این نوع مرگ را می‌توان به عنوان مرگ طبیعی در طبایع مادی و در مقابل، مرگ قبلی را مرگ غیر طبیعی دانست.

##### ۵. نتیجه‌گیری: حل معضل ربط ثابت و سیال

بر اساس تفسیر مذکور از رابطه عالم ماده و عالم دهر، معضل ربط ثابت به سیال مرتفع می‌گردد. زیرا همان گونه که از مقدمه اول و دوم بخش (۱.۳) استنتاج شد آنچه مجعول مفارقات قرار می‌گیرد طبایع ثابت دهری است که در این جعل دیگر محظور ربط ثابت به سیال در میان نیست. زیرا معلول نیز همچون علت ثابت است، و ربط ثابت به ثابت نیز ملازم محالی نیست. و بر اساس تبیینی که در مورد یگانگی عالم ماده و عالم دهر بیان گردید موجودیت طبایع مادی، موجودیتی ورای موجودیت دهری آن‌ها نیست. بلکه آنچه به وجود دهری موجود است صرفاً در عالم ماده ظهور می‌یابد. و همان گونه که در (۱.۴) بیان گردید ظهور طبایع در عالم ماده بر اساس استعداد ماده‌ای که محل ظهور آن‌هاست و همچنین تدبیری که این طبیعت ظهور یافته نسبت به ماده خود دارد، همواره در حال تغییر و استکمال است.

در این تفسیر، حرکت جوهری طبایع مادی این‌گونه توضیح داده شد که طبیعت ظهور یافته در عالم ماده به سبب علم به مراتب برتر وجودی علت خود، طالب کمالات برتر آن است و به همین سبب با تدبیر ماده خود، آن را مستعد پذیرش ظهورات کامل‌تری از آن حقیقت می‌کند. با این بیان در عین این‌که حرکت جوهری طبایع مادی تبیین گردید روشن شد که بین حرکت جوهری طبایع مادی و ثبات دهری آن‌ها تنافری وجود ندارد.

## فهرست منابع

- [۱] ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء: الطبیعیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- [۲] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، قم، انتشارات اسراء.
- [۳] سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- [۴] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران.
- [۵] ----- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- [۶] ----- (۱۳۶۱). *العرشیه*، تهران، انتشارات مولی.
- [۷] ----- (۱۳۶۱). *ایقاظ النائین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۸] ----- (۱۳۶۳). *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۹] ----- (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
- [۱۰] ----- (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۱] ----- (۱۳۸۲). *التعليقات على الالهيات من الشفاء*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۲] ----- (۱۳۹۱). *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه المحمودی، چاپ سنگی.
- [۱۳] ----- (۱۴۲۲). *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- [۱۴] ----- (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- [۱۵] ----- (?). *تعليقه بر حکمت الاشراق*، چاپ سنگی.
- [۱۶] طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- [۱۷] میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۵-۱۳۸۱) *مصنفات میرداماد*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.