

بررسی انتقادی نسبت تجرد ادراک با ثبات تغییر

مهدی اسدی*

چکیده

علامه طباطبایی در توجیه مباحث معرفتی گره خورده به تجرد، از جمله توجیه تجرد ادراک‌های حسی و توجیه سریان علم در جهان ماده و چگونگی معلوم واقع شدن امور مادی، ثبات تغییر را پیش می‌کشد و در استدلال خود می‌گوید تغییر در تغییر خود ثابت است. هدف اصلی این نوشتار آن است که بکوشد به گونه‌ای جامع به بررسی انتقادی همین تعبیر پارادوکسیکال ثبات تغییر و نسبت آن با تجرد ادراک پردازد. ما در این مقاله بیش‌تر به نقدها و اشکال‌های خاص خود بر ثبات تغییر خواهیم پرداخت: تفاوت معنای تجرد با معنای ثبات در امور مادی ثابت؛ مجرد شدن سکون؛ مجرد شدن کل جهان مادی؛ از میان رفتن یکپارچگی و اتصال در یک ثبات واحد؛ خلط همیشه‌بودن حرکت/تغییر با حرکت/تغییر همیشگی؛ مثال نقضی در مورد نیاز به تجرد در ادراک و صور ذهنی؛ و در نهایت مشکل تسلسل. و از آن‌جا که برخی از معاصران نیز تعبیر پارادوکسیکال ثبات تغییر را ناخوش آیند یافته‌اند، به نقدها و بررسی‌های آن‌ها نیز اشاره کوتاهی خواهیم داشت.

کلیدواژه‌ها: تجرد ادراک؛ ثبات تغییر؛ علم به تغییر؛ پارادوکس؛ تناقض؛ علامه طباطبایی.

مقدمه

گاه در فلسفه صدرایی گفته می‌شود حرکت چیزی است که تغییر آن عین ثبات است. به عبارتی، چیز ثابتی در متغیرها وجود دارد و تغییر در تغییر خود ثابت است. شارحان صدرایی در برابر تعبیرهایی چون ثبات تغییر واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند. گرچه برخی آن‌را پذیرفته‌اند، برخی دیگر، به‌ویژه علامه طباطبایی، نه تنها آن‌را پذیرفته‌اند بلکه به توسعه و تکمیل آن پرداخته و در موارد

گونگون در توجیه برخی از ادعاهای فلسفی خود آنرا به کار گرفته‌اند. توضیح این که، استدلال علامه طباطبایی برای اثبات تجرد ادراک‌های حسی این است که تغیر در تغیر خود ثابت است و همین نوع ثبات به تنهایی می‌تواند تجرد ادراک‌های جزئی متغیر حسی را تضمین کند. او همچنین از استدلالی استفاده می‌کند تا مباحث معرفتی گره‌خورده به تجرد را توجیه نماید. وی در بحث سریان علم در جهان ماده ناچار می‌شود بگوید چون تحول و تغیر مادیات ثابت است، پس آن‌ها از جهت این ثبات - که همان تجرد است - می‌توانند علم داشته باشند و نیز می‌توانند معلوم واقع شوند.^۱

مسئله‌ای پژوهشی که در این جا پیش آمده این است که تعبیری چون «ثبات تغیر» تناقض است یا تناقض‌نما؟ آیا به کمک آن می‌توان مباحث معرفتی گره‌خورده به تجرد را توجیه کرد؟ هدف اصلی این نوشتار آن است که بکوشد به گونه‌ای جامع به بررسی انتقادی همین تعبیر پارادوکسیکال ثبات تغیر و نسبت آن با تجرد ادراک پردازد. البته برخی از معاصران نیز به نقد ثبات تغیر پرداخته‌اند. در این مورد، یعنی در مورد پیشینه پژوهش، آثاری که پیرامون پارادوکس ثبات تغیر سخن گفته‌اند عبارت‌اند از:

- محیطی اردکان (۱۳۹۳)؛ «بررسی تبیین علامه طباطبایی از شعور همگانی موجودات در تفسیر المیزان»؛
 - محیطی اردکان (۱۳۹۶)؛ «بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه»؛
 - پاشایی و کیاشمشکی (۱۳۹۵)؛ «شناخت حضوری در مادیات از منظر حکمت متعالیه»؛
 - جوارشکیان (۱۳۷۹)؛ «نظری انتقادی بر راه حل معضل ربط ثابت و متغیر در نظریه حرکت جوهری»؛
 - فنایی اشکوری (۱۳۸۸)؛ «علم حضوری (بخشی از کتاب: صص ۱۱۷-۱۱۵)»؛
 - کمالی (۱۴۰۰)؛ «رهیافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر».
- ما پس از اشاره کوتاه به نقدها و بررسی‌های این اندیشمندان معاصر^۲ درباره ثبات تغیر و پذیرش برخی از آن نقدها، کوشیده‌ایم به تحلیل‌های خاص خود پردازیم و اشکال‌های بیشتری بیابیم و مسئله را جامع‌تر و ژرف‌تر بررسی کنیم.

۱. گزارش نسبت تجرد ادراک با ثبات تغییر

تجرد ادراک‌های حسی و نسبت آن با ثبات تغییر

علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمة* برای توجیه تجرد ادراک‌های حسی این گونه استدلال می‌کند که تغییر در تغییر خود ثابت است و همین نوع ثبات به تنهایی می‌تواند تجرد ادراک‌های جزئی متغیر حسی را تضمین کند:

ینقسم العلم الحصولی إلى کلی و جزئی بمعنی آخر

فالكلی هو العلم الذی لا یتغیر بتغیر المعلوم الخارجی ...

و الجزئی هو العلم الذی یتغیر بتغیر المعلوم الخارجی کعلمنا من طریق الرؤیة بحركة زید ما دام یتحرك فإذا وقف عن الحركة تغير العلم و یسمى علم ما بعد الکثرة.

فإن قیل: تغير العلم كما اعترفتم به فی القسم الثانی دلیل کونه مادیا. فإن التغير و هو الانتقال من حال إلى حال لازمه القوة و لازمها المادة و قد قلتم إن العلم بجمع أقسامه مجرد.

قلنا: العلم بالتغیر غیر تغير العلم^۳ و التغير ثابت فی تغيره لا متغیر و تعلق العلم بالمتغیر أی حضوره عند العالم إنما هو من حیث ثباته لا تغيره و إلا لم یکن حاضرا فلم یکن حضور شیء لشیء هذا خلف (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۷۰-۱۶۹؛ و نیز نک: طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۸؛ حیدری، ۱۴۳۲ق، ص ۱۴۲ و ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۰).

فیاضی با ارائه مثالی در شرح ثبات تغییر می‌گوید تغییر به این سبب در تغییر خود ثابت است که مثلاً حرکت ماه در حرکت بودن خود ثابت است و صورت علمی حرکت ماه از آغاز تا پایان دارای حرکت ممتد قاری^۴ در ذهن ما است:

أن التغير ثابت فی تغيره، و العلم إنما یتعلق بالتغير من حیث ثباته. فحركة القمر مثلا ثابتة فی کونها حركة و تغیرا، و العلم إنما یتعلق بها من حیث ثباتها هذا؛ و لذا تكون الصورة العلمیة من الحركة ذات امتداد قار ممتد من أول ما رأیناه منها إلى آخرها (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۹۶۲).

فیاضی همچنین می‌گوید: «... علم تغییر پیدا نمی‌کند بلکه علم به تغییر ایجاد می‌شود. بنا بر این هنگام خسوف، صورتی نزد من حاضر است و وقتی تمام می‌شود صورت علمی دیگری نزد من ایجاد می‌شود و قبلی هم کما کان در ذهن من وجود دارد. به بیان دیگر تغیر هر چند متغیر است ولی در تغیرش ثابت است...» (همو، ۱۳۶۲، جلسه ۸۴).

عشاقی نیز این توضیح کوتاه را در مورد ثبات تغییر دارد که گویا حیث ثبات امور متغیر بیش تر همان رویه فراتر جهان مادی است و به سوی جهان مجردات کشیده شده است:

أن لوجود التغير وجهها من الثبات لأن التغير ثابت في تغيره، وثباته و تغيره و إن كانا متحدين بحسب الوجود لكن الغلبة لوجه المتغير في النشأة المادية و لوجه الثابت في نشأة المجردات، و النفس عند الاستعداد لإدراك الحركة يحضر عندها وجود الحركة بوجهه الثابت لا بوجهه المتغير (عشاقی، ص ۲۲۷).

کمال حیدری در آثار خود گاه این توضیح را دارد که اشیاى موجود در جهان خارج دارای دو چهره ثابت و تغییرند. گرچه چهره تغییر هرگز معلوم واقع نمی شود، چهره ثابت متعلق علم ما قرار می گیرد:

... إن هذا التغير له وجه ثبات؛ قال المصنف: (والتغير ثابت)، وهذه العبارة توهم أن للأشياء المتغيرة في الخارج وجهين: وجهاً متغيراً ووجهاً ثابتاً، ومن حيث التغير لا يتعلق بها علم، ومن حيث الثبات يتعلق بها علم. ووجه التغير واضح، وأما وجه الثبات فالعبارة توهم أن الشيء ثابت في تغيره، لا أنه متغير في تغيره، فلو كان المتغير في الواقع الخارجي في آن متغير وفي آن آخر غير متغير، لكان متغيراً في تغيره، لا أنه ثابت في تغيره، ولكن بناء على الحركة الجوهرية وأن كل شيء متغير يكون ثابتاً في تغيره. والعبارة توهم أن المصنف يرى أن العلم يتعلق بالمتغير من حيث ثبات المتغير لا من حيث تغير المتغير. إلا أن مراده هو أن المتغير بالحمل الأولى، ولكن التغير ثابت بالحمل الشائع (حیدری، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۹).^۵

نسبت ثبات تغییر با سریان علم در جهان ماده و معلوم واقع شدن امور مادی

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نیز از چنین استدلالی استفاده می کند تا مباحث معرفتی گره خورده به تجرد را توجیه کند. او در این جا در بحث سریان علم در جهان ماده مجبور می شود بگوید چون تحول و تغییر مادیات ثابت است، پس آنها از جهت این ثبات - که همان تجرد است - می توانند علم داشته باشند و نیز می توانند معلوم واقع شوند:

فالعلم يساوق الوجود المجرد، و الوجودات المادية لا يتعلق بها علم و لا لها علم بشيء لكن لها، على كونها مادية متغيرة متحركة لا تستقر على حال، ثبوتاً من غير تغير و لا تحول لا ينقلب عما وقع عليه.

فلها من هذه الجهة تجرد و العلم سار فيها كما هو سار في المجردات المحضة العقلية و المثالية. فافهم ذلك (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۲).

علامه در تعلیقه/سفر این ثبوت را، همانند گذشتگان، همان حرکت توسطه می داند:

... من جهة النظر إلى كون الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية و اعتبار التوسط في حركتها و كذا من جهة النظر إلى وحدتها الجامعة بين أجزائها فلذا ذهب أن يذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها (صدرا، ۱۹۸۱- و، ص ۱۵۰).

۲. اشاره به نقدها و بررسی‌های برخی از معاصران درباره ثبات تغییر

چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، برخی از معاصران نیز در نقد و بررسی تعبیر پارادوکسیکال ثبات تغییر پیش‌تر کوشش‌هایی کرده‌اند- که البته برخی از آن نقدها برای ما نیز پذیرفتنی است. برای نمونه، برخی در نقد برهان یادشده المیزان تناقض ثبات تغییر را این‌گونه بیان کرده‌اند: «ثابت بودن و سیال بودن هستی امری اعتباری و اضافی نیست که گاهی یک شیء را به نحو ثابت در نظر بگیریم و گاهی به نحو متغیر. بلکه سیلان و ثبات دو نحوه از وجودند که قابل اجتماع نیستند» (فنائی اشکوری، ص ۱۱۶؛ و نیز نک: محیطی اردکان، ۱۳۹۶، ص ۵۵). به بیانی مشابه، برخی نیز گفته‌اند: تقسیم هستی به ثابت و متغیر مانند تقسیم آن به علت و معلول است. پس همان‌طور که علت معلول را دربر نمی‌گیرد ثابت نیز متغیر را دربر نمی‌گیرد. اساساً «چگونه دو حیثیت متقابل در درون وجود واحدی به یکدیگر پیوند خورده‌اند؟» (جوارشکیان، ص ۹۰-۸۹).

ما با کلیت این نقد موافق هستیم و ثبات و تغییر را قابل اجتماع نمی‌دانیم؛ چراکه اگر ثبات تغییر را بپذیریم همزمان باید بپذیریم که «متغیر در متغیر بودن خود متغیر نیست» و «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است». پس در جهان مادی چیزی هست که به گونه‌ای متناقض هم متغیر است و هم متغیر نیست. به نظر ما راه‌حلی چون اختلاف در حیثیت این تناقض را برطرف نمی‌کند. چه، متحرک و متغیر را از همان جهت و حیثیت تحرک و تغییر هم که لحاظ نماییم، همین حیثیت تحرک و تغییر یا دوام دارد و یا اینکه صرفاً موقتی است. البته موقتی نیست. پس درست همان حیثیت تحرک و تغییر دارای دوام و ثبات است. پس دچار تناقض گشته‌ایم. اگر هم کسانی بخواهند این را تناقض واقعی ندانند، دست کم با یک تناقض نما و پارادوکس قوی روبه‌رو هستیم.^۶

برخی نیز در نقد ثبات تغییر برخاسته از حرکت جوهری و مجعول بسیط بودن تغییر ذاتی گفته‌اند این راه‌حل نه تنها مشکل را حل نمی‌کند، بلکه آن را بیشتر هم می‌کند. چه، پیش‌تر تنها می‌بایست در پی ربط متغیرهای عرضی به ثابت می‌بودیم و اکنون باید در پی ربط متغیرهای ذاتی به ثابت نیز باشیم. مجعول بسیط بودن تغییر و حرکت نیز مسئله را حل نمی‌کند؛ چراکه باز به علتی هم‌سنخ نیازمندیم. یعنی در این جا همان علت واحد و اولیّه‌ای که این چیز ذاتاً متجدد را جعل بسیط

می‌کند به سبب اصل سنخیت باید با این معلول ذاتاً متغیر سنخیت داشته باشد- که ندارد (کمالی^۷، ص ۱۶-۱۵؛ و نیز نک: جوارشکیان، ص ۷۵ و ص ۸۳-۸۰).

برخی از معاصران نیز چون ظاهر عبارت یادشده المیزان را نامعقول، و بلکه متناقض، یافته‌اند احتمال داده‌اند منظور علامه از حیثیت ثبات همان رویه ملکوتی امور مادی باشد (محیطی اردکان، ۱۳۹۶، ص ۵۶؛ و ۱۳۹۳، ص ۶۲). آشکارا این با ظاهر عبارت یادشده المیزان هم‌خوان نیست- گرچه علامه در سایر آثار خود به این نیز پرداخته باشد.

به نظر می‌رسد این تفسیر، یعنی رویه ملکوتی، به همان احتمالی برمی‌گردد که پیش‌تر مصباح‌یزدی مطرح کرده است. توضیح کوتاه اینکه، اشکال مصباح‌یزدی در تعلیقه علی‌نهایه الحکمة در مورد ثبات تغیر و تحرک این است که مفهوم و مصداق، و به عبارتی حمل اولی و حمل شایع، با هم دیگر خلط شده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۱-۳۶۰). پس اگر بگوییم «تغیر در متغیر بودن خود ثابت است»، وصف «ثابت» یک مفهوم است و تنها در ذهن ما وجود دارد؛ و گرنه در خارج مصداق موضوع قضیه بالا متصف به ثابت نمی‌شود. یعنی مصباح می‌گوید این که یک متحرکی در حرکت است، این مربوط به مصداق است. ولی این که تحرک در همه حرکت‌های آن متحرک در زمان‌های پیاپی ثابت است، این ثبات دیگر امری ذهنی است نه خارجی. پس مصباح ظرف اتصاف متغیر به «ثابت» را تنها ذهن می‌داند^۸ مصباح در ادامه در تفسیر عبارت شگفت‌انگیز ثبات تغیر (در بحث ربط ثابت به متغیر) دو احتمال دیگر را نیز پیش‌می‌نهد؛ یکی اینکه هر چیزی در زمان خاص خود ثابت است و تأویل دیگر اینکه امور متغیر دارای صورت و رویه ملکوتی ثابتی هستند:

ويمكن تقریبه بوجه آخر، وهو أن وقوع كل حادث زمني في زمانه الخاص به ثابت لا يزول عنه، ويرجع إلى نسبه إلى الثابتات. وبناءً عليه فيحمل ذلك الكلام على أن وجه ثبات كل متغیر هو نسبه إلى الثابتات، ومن هذه الحيثية تجتمع المتفرقات في وعاء الدهر، فيصح أن يقال أن لها معية دهرية من جهة ثباتها.

ثم إن لهذا الكلام تأويلاً آخر، وهو أن للمتغيرات صوراً ملكوتية ثابتة فمعية بعضها لبعض تكون باعتبار تلك الصور دهرية [راجع: الأسفار، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۴]. لكن تلك الصور أمور ثابتة ليس لها حيثية التغير أصلاً.

و مما يتصور له حيثتان بوجه خاص النفس، فإن لها وجهين: وجهاً إلى المفارقات، ووجهاً إلى البدن والماديات. فبالنظر إلى تجرد ذاتها تنسب إلى الدهر وهو وجهها الثابت، وبالنظر إلى تعلقها بالبدن تنسب إلى الزمان، وهو وجهها المتغير، فتفظن (مصباح‌یزدی، ص ۳۶۱).

گرچه در متون مختلف فلسفه اسلامی می توان عبارت‌هایی یافت که درون مایه آن چیزی جز همین دو احتمال پیش‌نهادی مصباح نیست، ولی آشکارا این‌جا هیچ‌کدام از این دو احتمال با ظاهر عبارت علامه و صدرا هم‌خوان نیست.

برخی دیگر از معاصران نیز کوشیده‌اند تفسیری دیگر (= تجرد نسبی؛ یعنی نسبت داشتن با ثابتات علمی خود) برای عبارت یادشده *المیزان* پیش‌نهند؛ چراکه ظاهر آن‌را به دلیل زیر پذیرفتنی نیافته‌اند: «با تحلیل ایشان از سویه ثابت موجودات طبیعی، این سویه بیش از آنکه به یک امر حقیقی شبیه باشد، به امری انتزاعی و صرفاً ذهنی شباهت دارد که ذهن از حالت یادشده (ثبات دگرگونی آن) مفهوم ثبات را انتزاع می‌کند و موجود طبیعی در برابر این ثبات ذهنی، از ثبات دیگری که وجود خارجی و عینی داشته باشد، سراغ ندارد» (پاشایی و کیاشمشکی، ۱۳۹۵، ص ۴۹-۴۸).

در نقدها و بررسی‌های معاصران پیرامون ثبات تغیر هر از گاهی به اندک نکات دیگری نیز اشاره شده است که اگر ما در این نوشتار کوتاه بخواهیم به اقتضای منطقی بحث مقدمه‌چینی نماییم و سپس بدان‌ها نیز پردازیم، از سنجش‌های خود باز خواهیم ماند. پس در این‌جا به همین اندازه بسنده می‌کنیم. در مقاله «بررسی انتقادی «ثبات تغیر» در ربط ثابت به متغیر» ما به‌مناسبت به مابقی آن نقدها و بررسی‌های معاصران پیرامون ثبات تغیر اشاره کرده‌ایم.

۳. سنجش ثبات تغیر و نسبت آن با تجرد ادراک

به نظر ما اگر ثبات تغیر را بپذیریم با اشکال‌های فراوانی روبه‌رو خواهیم شد. در این‌جا به برخی از آن اشکال‌ها می‌پردازیم.

تفاوت معنای تجرد با معنای ثبات در امور مادی ثابت^۹

می‌دانیم امور مادی یا ثابت‌اند- مانند کوه و (خود) ماه (جدای از حرکت آن)^{۱۰} و ... - یا در غیر این‌صورت متحرک و متغیر- مانند گردش ماه در آسمان، تغیر رنگ آسمان هنگام فلق و شفق، و ... پس ثبات موجود در جهان ماده از سنخ ثبات کوه و ماه است. معمولاً^{۱۱} یک کوه که اکنون می‌بینیم همان کوهی است که دیروز می‌دیدیم. به عبارتی، کوه در کوه بودن خود ثابت است. این‌جا می‌توانیم بگوییم این کوه دارای ثبات است. آشکارا این ثبات به معنای تجرد نیست و حال آنکه اگر برهان یادشده پذیرفته شود این ثبات نیز همان تجرد خواهد بود؛ چه، مطلق ثبات را با تجرد یکی دانسته

است. ولی اگر این ثبات تجرد نباشد - که نیست - ثباتی هم که در تغییرها و حرکتها اثبات شد باید از همین سنخ بوده باشد. پس ثبات اثبات شده در برهان یادشده به معنای تجرد نیست. همچنین، همین ثبات کوه و ماه را در مورد سایر امور مادی هم می توان پیش کشید. برای نمونه، می دانیم هیولی و ماده المود - بر پایه دیدگاه کسانی که اصل وجود آنرا می پذیرند - همواره نامتغیر و ثابت است. پس هیولی در هیولی بودن خود ثابت است. و این نیز یعنی: هیولی هیولی است به گونه ای ثابت. پس با پذیرش برهان یادشده هیولی هم باید مجرد باشد. به همین سان همه صورت های نوعی، کمّ منفصل در جهان مادی، کمّ متصل و ... در لحظه های عدم تحرک باید مجرد باشند.^{۱۱}

تجرد سکون

اشکال بعدی تجرد سکون است؛ سکونی که عدم ملکه است. یعنی حتی سکون نیز - که عدم ملکه است و به معنای نبود حرکت برای امری است که شأئیت حرکت دارد - باید مجرد باشد! برای نمونه، سنگی که صدها هزار سال در گوشه ای از کوه ساکن است، سکون این سنگ نسبت به کوه نیز باید مجرد باشد؛ چرا که این سنگ نسبت به کوه ثابت است نه متحرک و متغیر. یا مثلاً دو متحرکی که به موازات هم با سرعت یکسان حرکت می کنند، سکون نسبی این دو، نسبت به هم دیگر، نیز باید مجرد باشد؛ چرا که این دو متحرک نسبت به هم ثابت اند نه متحرک و متغیر. البته چنین تجردی به هیچ روی پذیرفتنی نیست.

با این همه، شگفت اینکه علامه در یک مورد در اصول فلسفه، در بحث ثبات و تجرد مطلق ادراک و پاسخ به اشکال ماده انگاری ادراک، ناچار گشته است همین سکون نسبی را نیز مجرد بداند:

اشکال

ممکن است گفته شود که ذهن و فکر ما از آنجا که خودش نیز خاصیت مغزی و با مدرک خود هم لنگه بوده و هر دو با هم سوار ماده مغز هستند، از جهت سرعت حرکت و تحول با مدرک خودش مساوی است و پیوسته مدرک خود را ثابت می انگارد چنانکه اگر دو جسم را با حرکت متشابه فرض کنیم که از حیث جهت و سرعت حرکت با هم مساوی بوده باشند، نسبت به همدیگر تغییر پیدا نکرده و در یک حال ثابت خواهند ماند.

پاسخ

سخن ما در موضوع همین پندار و انگاشته همان است که در پاسخهای گذشته گفتیم و گذشته از

آن در مورد دو حرکت متشابه، برای این سکون نسبی اگر واقعیتی قائل نشویم تأثیری ندارد و اگر واقعیتی قائل شویم، در جهان خارج از ما یک موجودی ثابت پیدا خواهد شد که خاصه تغیر ماده را ندارد و این اشکالی است بر مادیین نه بر ما» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۶-۱۱۵).

مجرد شدن کل جهان مادی

در واقع برهان یاد شده مستلزم این است که کل جهان مادی مجرد باشد! چون هرچه در جهان جسمانی است، یا ثابت است یا متغیر و متحرک. اگر ثابت باشد، دیدیم مجرد است. اگر حرکت یا تغیر داشته باشد نیز، تا جایی که حرکت و تغیر دوام دارد، ثابت و مجرد است. پیش و پس از این حرکت و تغیر نیز چون ساکن است، بر پایه تجرد سکون مجرد است.

این نقد را در چارچوب چهاربعدگروی ساده تر می توان فهمید. یعنی اگر کسی چهاربعدگروی را بپذیرد و گذشته را در گذشته و آینده را در آینده موجود بداند، در این صورت چون هر چیزی در ظرف خود ثابت است، پس مجرد است. بدین سان کل جهان مادی باید مجرد باشد. بنابراین اصلاً نامجردی وجود ندارد! ولی این پذیرفتنی نیست. چون می دانیم مثلاً اتصاف به کم متصل، یعنی طول و عرض و عمق و زمان، خاصه امور مادی است.

از میان رفتن یکپارچگی و اتصال در یک ثبات واحد

فرض کنید متحرکی در دقیقه نخست حرکت می کند و سپس در دقیقه دوم ساکن می شود. و در دقیقه سوم حرکت می کند و سپس در دقیقه چهارم ساکن می شود. به همین سان در حالت کلی در دقیقه های فرد حرکت می کند و سپس در دقیقه های زوج ساکن می شود. اینک، می توان گفت این متحرک در دقیقه های فرد متحرک است. پس در دقیقه های فرد این متحرک در تحرك خود ثابت است. پس یک امر واحد متصل ثابت است در دقیقه های فرد. ولی وحدت این حرکت ها پذیرفتنی نیست؛ چون، بین آن ها سکون هایی فاصله شده است. در ادامه حتی می توان این احتمال را مطرح کرد که سکون ها از میان بروند ولی آن حرکت ها به هم متصل نشوند؛ بلکه صرفاً چندین حرکت پیاپی باشند. در این صورت حرکت های علی البدل داریم نه یک حرکت واحد.^{۱۳} پس این جا حتی یک حرکت ظاهراً واحد را نیز دیگر نمی توان یک امر متصل واحد دانست چه رسد به اینکه همه حرکت ها و تغیرها را از ازل تا ابد یک امر واحد بدانیم و ربط متغیر به ثابت را از این راه حل نماییم.

خلط همیشه بودن حرکت/تغییر با حرکت/تغییر همیشگی

در تبیینی بهتر و معقول تر می توان گفت در برهان یادشده همیشه بودن حرکت/تغییر با حرکت/تغییر همیشگی خلط شده است. سقفی را فرض کنید ده ها سال ستون دار بوده است. پس ستون داشتن برای این سقف همیشگی است. ولی آیا از این می توان نتیجه گرفت که ستونی همیشگی زیر سقف وجود داشته است؟ نه لزوماً. چون ستون داشتن برای این سقف دو گونه قابل تصور است: (الف) ستونی همیشگی زیر سقف وجود داشته است؛ (ب) علی البدل ستون هایی زیر این سقف وجود داشته اند. در حالت دوم ستونی همیشگی اثبات نمی شود. در این جا نیز شاید همیشه علی البدل حرکت ها و تغییر هایی وجود داشته اند ولی یک حرکت و تغییر همیشگی و ثابت وجود نداشته است.^{۱۴}

مثال نقضی در مورد نیاز به تجرد در ادراک و صور ذهنی

اگر ثبات تغییر را بپذیرید، نیازی نیست ادراک و صور ذهنی را مجرد و غیرمادی بدانید. توضیح اینکه، در تعریف علم و ادراک می گوئید: علم یعنی حضور مجرد نزد مجرد. ولی با این تعریف و با پذیرش ثبات تغییر می توان صور ذهنی را مادی فرض کرد و سپس معلوم بودن همین امور مادی متغیر را این گونه توجیه کرد: چون این صور ذهنی مادی در تغییر خود ثابت اند، پس از همین جهت ثبات خود می توانند نزد نفس ما حاضر باشند و بنابراین معلوم واقع گردند. پس، برای نمونه، در نقد سخن علامه در *نهایة الحکمة* که گفت «... تعلق العلم بالمتغیر أی حضوره عند العالم إنما هو من حیث ثباته لا تغیره و إلا لم یکن حاضراً فلم یکن حضور شیء لشیء هذا خلف»، می توان گفت: چه اشکالی دارد صورت ذهنی تغییر هم (مادی بوده و) خود متغیر باشد، ولی همین تغییر از حیث ثبات خود نزد نفس مدرک حاضر باشد؟ به عبارتی، شما می گوئید صورت ذهنی ما از «تغییر» ثابت و مجرد است و این صورت ذهنی مجرد ثابت حکایت می کند از امری ثابت در جهان مادی متغیر؛ چون در جهان خارج تغییر در تغییر خود ثابت است و از همین جهت ثبات است که می تواند محکی آن صورت ثابت باشد. ولی با روشن سازی بالا این تبیین بدیل مادی را نیز می توان پیش نهاد: صورت ذهنی ما از «تغییر» نا ثابت و مادی است و با وجود این می تواند نزد ما حاضر باشد و از تعریف «علم یعنی حضور مجرد نزد مجرد» نیز تخطی نکند؛ چه، این صورت مادی در تغییر خود ثابت است. اکنون این صورت ذهنی از همین جهت ثبات خود حکایت می کند از امری ثابت در جهان مادی متغیر؛ چون، در جهان خارج تغییر در تغییر خود ثابت است و از همین جهت ثبات می تواند محکی آن صورت باشد.

مشکل تسلسل

نکته پایانی اینکه، اگر بگوییم هر عالم و هر معلوم مجرد است، در این صورت حتی با پذیرش دو حیث تغیر و ثبات در جهان ماده باز هم این مشکل وجود دارد که این امور سرانجام از حیث تغیر و حرکت خود علم ندارند و معلوم نیز واقع نمی‌شوند؛ گرچه از حیث ثبات خود علم داشته باشند و معلوم واقع شوند. پس باز حیث‌هایی حقیقی و موجودهایی حقیقی در جهان وجود دارد که معلوم واقع نمی‌شوند و علم نیز ندارند. پس آن ادعای کلی اثبات نمی‌شود.

به‌همین سان، چنین استدلالی در ربط متغیر به ثابت هم بالاخره مشکلی را حل نمی‌کند. یعنی جهان مادی دارای دو حیث تغیر و ثبات است که علی‌القاعده در طول هم‌دیگر هستند. حیث تغیر در مرتبه پایین‌تری است. حیث ثبات نیز در مرتبه بالاتری است؛ و در واقع به‌منزله علت آن مرتبه پایین‌تر است. اکنون باز این پرسش باقی است که مرتبه پایین که تغیر محض است چگونه به همین مرتبه بالا مرتبط است؟^{۱۵} اگر بگویید این مرتبه پایین هم دارای دو حیث ثبات و تغیر است، تسلسل پیش می‌آید. و اگر آن را متغیر محض بدانید، پس راه‌حل شما کارایی نداشته و مسئله را از آن‌جا به این‌جا منتقل کرده است.

اما اگر به‌فرض کسی بگوید دو حیث تغیر و ثبات جهان مادی در عرض هم‌دیگرند، باز هم مشکل حل نمی‌شود. چون می‌پرسیم: آن بخش‌های متغیر و متحرک چگونه از علت ثابت صادر شده‌اند؟ نمی‌توانید این‌ها را صادر شده از بخش‌های ثابت هم‌عرض پیش و پس بدانید. چون خودتان در علیت معتقدید در امور هم‌عرض علیت واقعی وجود ندارد و در این‌جا تنها علیت اعدادی مطرح است. اگر هم به‌فرض کسی بخواهد در این امور هم‌عرض علیت حقیقی مطرح کند، باز علت - بر پایه فرض مورد بحث - ثابت است و این معلول متغیر. پس باز می‌توانیم بپرسیم: این بخش‌های متغیر و متحرک چگونه از آن علت هم‌عرض ثابت صادر شده‌اند؟

برخی متوجه انتقال اشکال از آن‌جا به این‌جا شده از این‌رو تلاش کرده‌اند به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز ادعا را بازسازی نمایند. چه، به‌تصریح گفته‌اند دو حیث تغیر و ثبات جهان مادی در طول هم‌دیگر نیستند. ولی بحث را به‌گونه‌ای ادامه نداده‌اند که استنباط شود آن‌ها هم‌عرض یکدیگرند:

... هاتان الجهتان للشیء الواحد ... فإذا كان لم تکن إحداها فی طول الأخری فسیعدم معنی الوساطة، وإذا اخترنا الطولية فكيف يمكن لنا تفسیر ارتباط هذه الوجهة من الشیء المتغیر مع

وجهته الثابتة؟

لکن نظریه حرکت الجوهریه تجیب عن هذه التساؤلات وأمثالها بالقول: إنَّ الحركة من حيث هي كذلك أى التغيّر ليس لها أى ارتباط بالثابت، كما أنها ليست فى طول العلل، ولا مرتبطة بجعل علة أو معلول شيء آخر، فإنَّ الحركة ذاتية للموجود المادى، وكل ما كان فى عالم العلية (سواء كان علة أو معلولاً) فهو أصل الوجود، أما لوازمه الذاتية فهى ليست فى سلسلة العلل. ومن هنا فما يفيضه المبدأ الثابت هو أصل وجود الشيء المادى، و ما هو لازم ذاتى له و خارج عن حيطة مجعوليته الذاتية هو: (التغيّر والسيلان).

إذن فالثابت والمتغيّر ليسا حلقتين من سلسلة العلل الطولية، بل إن ما هو فيها (وجود العلة) و (وجود المعلول)، لا (سيلانها) و (تغيّرهما)، و ما هو (تغيّر) و (حركة) هو لازم ذاتى لإحدى حلقات هذه السلسلة، لا أنه جزء منها (حيدرى، ۱۴۳۱ق، ص ۳۴-۳۳؛ و نیز نك: شمس، ۱۳۸۷، ص ۵۳۸).

نکته نخست اینکه، در مورد همان لوازم ماهیت نیز نمی گویند که مجعول نیست، بلکه می گویند متعلق جعل تألیفی بوده و متعلق جعل بسیط است. پس باز در طول خود نیاز به علت دارد. نکته دوم اینکه، حرکت و تغییر اگر خارج از وجود معلول مادی باشد، در این صورت حرکت و تغییر دیگر از سنخ وجود نیست؛ و حال آنکه می دانیم در فلسفه صدرایی پافشاری می شود که حرکت و تغییر از سنخ وجود است:

أن الأمر المتجدد الذات فى الهوية هو نحو الوجود الطبيعية الجسمانية ... و هذه الطبيعة و إن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث (صدر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۲۲؛ صدر، ۱۹۸۱-ج، ص ۱۳۱ و ۱۳۷۸، ص ۱۲۰).

... أن كل جسم أمر متجدد الوجود سيال الهوية و إن كان ثابت الماهية (ممو، ۱۹۸۱-ج، ص ۶۲).

أن الحركة هى عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجى الوجود و لا ماهية له (ممو، ۱۹۸۱-د، ص ۴).

حاصل اینکه، بر خلاف ادعای بالا، چون در فلسفه صدرایی حرکت و تغییر درون وجود امور مادی و از سنخ وجود است، پس در گستره علیت طولی و جعل قرار می گیرد.

نکته سوم اینکه، اگر هم حرکت از سنخ ماهیت، و بنابراین اعتباری و دون جعل، به شمار آید، باید دید معنای اعتباری چیست و تا چه اندازه پذیرفتنی است. آشکارا بررسی انتقادی معنای اعتباری بودن ماهیت نوشتار جداگانه ای می طلبد. ولی اگر اعتباری به معنای مجازی و عدمی باشد، گرچه صورت

مسئله ربط متغیر به ثابت حذف می‌شود، به گونه‌ای کاملاً خلاف شهود مطلق حرکت، و به‌ویژه خود حرکت جوهری نیز، مجازی و عدمی خواهد شد و در این صورت در حکمت متعالیه نیز با اثبات حرکت جوهری گویا هیچ اتفاق مهمی روی نداده است. و اگر اعتباری به معنای حقیقی باشد، حرکت جوهری نیز، مانند دیگر حرکت‌ها، حقیقی خواهد شد و وجود تبعی خواهد داشت و بنابراین مباحث یادشده دوباره باز خواهد گشت: این وجود تبعی متغیر در طول ثابت است یا در عرض آن؟ در این حالت اشکال دیگری نیز پدید می‌آید. چون می‌دانیم اگر عرضی لازم از میان برود، ملزوم نیز از میان می‌رود. برای نمونه، یکی از اعراض لازم ۴ زوجیت است. این‌جا اگر زوجیت از میان برود، ۴ نیز از میان می‌رود. اینک، فرض می‌کنیم جاعل وجودی پدید می‌آورد که عرض لازم آن حرکت است. ولی می‌دانیم - به‌خاطر کم متصل غیرقار بودن - ویژگی حرکت این است که بخشی از آن پدید می‌آید و سپس این بخش از میان می‌رود و پس از این بخشی دیگر پدید می‌آید. اکنون - برپایه قاعده بالا - همین که آن بخش از میان رفت ملزوم آن نیز باید از میان برود. پس آن وجود نیز باید از میان برود. ولی این وجود اگر از میان برود، دیگر بخش بعدی آن حرکت ماهوی نمی‌تواند پدید آید.^{۱۶}

نتیجه

دیدیم علامه طباطبایی در موارد گوناگون برای توجیه مباحث معرفتی گره خورده به تجرد این گونه استدلال می‌کند که تغیر در تغیر خود ثابت است و همین نوع ثبات می‌تواند تجرد مورد نیاز آن‌ها را فراهم کند. در نقد و بررسی این ادعا، پس از اشاره به اشکال‌های برخی از معاصران درباره ثبات تغیر، ما در اینجا در نقدهای خود بر ثبات تغیر به هفت نکته پرداختیم:

تفاوت معنای تجرد با معنای ثبات در امور مادی ثابت: اگر امری مادی مانند کوه را در نظر بگیریم، این کوه نیز در کوه بودن خود ثابت است. آشکارا این ثبات به معنای تجرد نیست و حال آنکه اگر برهان یادشده پذیرفته شود این ثبات نیز همان تجرد خواهد بود. به‌همین سان با پذیرش برهان یادشده هیولی، همه صورت‌های نوعی، کم مفصل در جهان مادی، کم متصل و ... در لحظه‌های عدم تحرک باید مجرد باشند.

تجرد سکون: اشکال بعدی تجرد سکون بود؛ سکونی که عدم ملکه است. با این همه، با کمال شگفتی دیدیم علامه در یک مورد ناچار گشته است همین سکون نسبی را نیز مجرد بداند!

مجرد شدن کل جهان مادی: در واقع برهان یادشده مستلزم این است که کل جهان مادی مجرد باشد! چون هر چه در جهان جسمانی است، یا ثابت است یا متغیر و متحرک. اگر ثابت باشد، دیدیم مجرد است. اگر حرکت یا تغییر داشته باشد نیز، تا جایی که حرکت و تغییر دوام دارد، ثابت و مجرد است. همچنین، اگر کسی چهاربعدگروی را بپذیرد، در این صورت چون هر چیزی در ظرف خود ثابت است، پس مجرد است.

از میان رفتن یکپارچگی و اتصال در یک ثبات واحد: فرض کنید متحرکی تنها در دقیقه‌های فرد حرکت می‌کند. پس در دقیقه‌های فرد این متحرک در تحرك خود ثابت است. پس با اینکه بین آن حرکت‌ها سکون‌هایی فاصله شده طبق برهان یادشده یک امر واحد متصل ثابت است!

خلط همیشه‌بودن حرکت/تغییر با حرکت/تغییر همیشگی: دیدیم در تبیینی بهتر و معقول‌تر می‌توان گفت در برهان یادشده همیشه‌بودن حرکت/تغییر با حرکت/تغییر همیشگی خلط شده است.

مثال تقضی در مورد نیاز به تجرد در ادراک و صور ذهنی: اگر ثبات تغییر را بپذیرید، نیازی نیست ادراک و صور ذهنی را مجرد و غیرمادی بدانید. چه، می‌توان صور ذهنی را مادی فرض کرد و سپس معلوم بودن همین امور مادی متغیر را این‌گونه توجیه کرد: چون این صور ذهنی مادی در تغییر خود ثابت‌اند، پس از همین جهت ثبات خود می‌توانند نزد نفس ما حاضر باشند و بنابراین معلوم واقع گردند. **مشکل تسلسل:** اگر بگوییم هر عالم و هر معلوم مجرد است، در این صورت حتی با پذیرش دو حیث تغییر و ثبات در جهان ماده باز هم این مشکل وجود دارد که این امور بالاخره از حیث تغییر و حرکت خود علم ندارند و معلوم نیز واقع نمی‌شوند. به همین سان، با چنین استدلالی در ربط متغیر به ثابت هم بالاخره مشکل در مورد حیث تغییر متغیر حل نمی‌شود. اگر بگویید این مرتبه و حیث متغیر هم دارای دو حیثیت ثبات و تغییر است، تسلسل پیش می‌آید.

نتیجه‌ای که از این هفت نقد و نقدهای دیگر حاصل شد، و تأثیری که این یافته‌ها در نهایت بر دو مسئله اصلی یادشده پژوهش دارد، این است که تعبیر «ثبات تغییر» - آن‌گونه که در فلسفه صدرایی مطرح شده است - تناقض است نه تناقض‌نما و به کمک چنین اموری نمی‌توان مباحث معرفتی گره‌خورده به تجرد را توجیه کرد.

یادداشت‌ها

۱. علامه طباطبایی در کتاب *نهایة الحکمة* در بحثی هستی‌شناختی ادعای صدرای پیرامون رابطه ثبات تغییر با معنای ظاهراً جدیدی از دهر را - که همان چهاربعدگروی رایج است - می‌پذیرد و عین

همان عبارت *اسفار* را تکرار می‌کند. آنجا نیز همین‌گونه استدلال می‌شود که تغیر در تغیر خود ثابت است. ما در مقاله «بررسی انتقادی «ثبات تغیر» در ربط ثابت به متغیر» آن بحث هستی‌شناختی را مفصل نقد و بررسی کرده‌ایم. در نظر گرفتن آن مباحث نقدی در جهت اهداف نوشتار کنونی نیز بسیار سودمند خواهد بود.

۲. تا جایی که به نقد و بررسی تعبیر ثبات تغیر مربوط است، ما در همین مقاله و نیز مقاله «بررسی انتقادی «ثبات تغیر» در ربط ثابت به متغیر» کوشیده‌ایم تقریباً همه نکات مربوط به آثار یادشده را در جای مناسب خود به کوتاهی گزارش کنیم و گاه حتی بسنجیم. مقاله زیر نیز گرچه در مورد ربط متغیر به ثابت است و از این‌رو به ظاهر به پیشینه پژوهش ما نیز مربوط می‌شود، به هیچ روی به بررسی انتقادی ثبات تغیر پرداخته است:

- دانش، سبحان؛ «ربط متغیر به ثابت از دیدگاه ملاصدرا»، پرتو خرد، شماره ۱، ص ۹۶-۱۰۷، ۱۳۸۸.

۳. صدرا در *اسفار*، در شرح عبارتی از ابن‌سینا پیرامون تغیر علم در علم به امور جزئی متغیر، به صراحت تغیر علم در این علوم انفعالی را می‌پذیرد. علامه طباطبایی در تعلیقه خود به این پذیرش صدرا اعتراض می‌کند و آنرا نافی تجرد ادراک‌های حسی و خیالی می‌داند. علامه سپس چنین تعبیری دارد: «فالعلم بالتغیر و الحركة و الانقسام غیر تغیر العلم و حرکت و انقسامه» (صدرا، ۱۹۸۱-ج، ص ۴۰۸؛ و نیز رک: طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۶). او در اینجا دیگر به ثبات تغیر در تغیر تصریح نمی‌کند.

۴. دیگران معمولاً حیث ثبات در حرکت را حرکت توسطیه می‌دانند نه حرکت قطعی. خود فیاضی نیز جای دیگر حرکت توسطیه را امر ثابت نامند («غیر ممتدة») دانسته است (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۷۸۱).

۵. حیدری همچنین در این‌جا تصریح دارد که تغیر به حمل شایع ثابت است. ولی مصباح، درست برعکس این تصریح، در نقد علامه می‌گوید: تغیر به حمل شایع ثابت نیست (مصباح الیزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۱-۳۶۰).

۶. ما در مقاله «بررسی انتقادی «ثبات تغیر» در ربط ثابت به متغیر» در این زمینه مفصل بحث کرده‌ایم.

۷. در کمال شگفتی، راه‌حل خود کمالی این است که حرکت و تغیر امری عدمی است و از این‌رو اصلاً نیازی به علت ندارد! (کمالی، ۱۴۰۰، ص ۱۸-۱۶ و ص ۲۶).

۸. در همان مقاله «بررسی انتقادی ثبات تغیر» این اشکال مصباح‌یزدی را نیز مفصل بررسی کرده‌ایم.

۹. برخی از معاصران پیش تر در نقد ثبات تغییر علامه چنین تعبیری داشته‌اند: «این تقریر از آن رو با مشکلی دوچندان روبه‌رو می‌شود که ثابت بودن موجود مادی از یک لحاظ به منزله مجرد بودن آن موجود مادی از آن لحاظ انگاشته شده است، درحالی که ثبات و عدم تغییر برای تجرد کافی نیست؛ اگر نگوییم لازم هم نیست» (محیطی اردکان، ۱۳۹۶، ص ۵۶).

۱۰. عجلتاً درستی یا نادرستی ادعا و یا ادله حرکت جوهری را نادیده می‌گیریم؛ چراکه در نهایت تأثیری در بحث ما نخواهد داشت. پس اکنون کافی است بگوییم: بی‌تردید کوه و ماه و ... در فلسفه صدرایی نیز - دست کم در نگاه نخست - مجرد نیستند و در عین حال نوعی ثبات دارند. منظور ما از ثبات در این جا همین نوع از ثبات نامجرد و مادی است. یا این که می‌توانیم اصلاً حرکت در جوهر را محال فرض کنیم. چه، مثلاً بر پایه دیدگاه رایج مشایی می‌دانیم در حرکت جوهری موضوع ثابتی وجود ندارد؛ یا مثلاً تغییر جوهری مدام در ذاتی چون «۱ جسم سفید کروی $4\pi/3$ متر مکعبی ساکن» مستلزم تغییر مدام در اعراضی چون کمّ منفصل (یعنی ۱)، کم متصل (طول و عرض و عمق و قطر ۲ متری)، کیف (شکل کروی و رنگ) و این (سکون در مکانی خاص) است (بسنجید با تعلیقه‌ی مربوطه طباطبایی در *اسفار* که می‌گوید: «أن القول بوقوع الحركة في مقولة الجواهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات» (صدرای، ۱۹۸۱-ج، ص ۷۸)) و حال آنکه شهوداً این اعراض در آن جسم لزوماً مدام در حال تغییر نیست.

۱۱. آشکارا مواردی چون دچار شدن به فوران شدید و آتش‌فشان از بحث کنونی ما خارج است.

۱۲. وضعیت - دست کم در نگاه نخست - پیچیده‌تر خواهد شد اگر به همین روش بگوییم: عدم در عدم بودن خود ثابت است. پس عدم - به‌خاطر این ثبات - مجرد است!

۱۳. دیدگاه برگزیده خود ما در چهاربعدگروی و حال ممتد یک نوع حرکت‌های علی‌البدل است. آشکارا روشن‌سازی حال ممتد چهار بعدگروانه، که دیدگاه برگزیده ماست، خارج از گستره این پژوهش است.

۱۴. نظیر این خلط در برهان صدیقین علامه در *اصول فلسفه* نیز رخ داده و او تمایز بین **دوام/ ضرورت** **واقعیت و واقعیت دائمی/ ضروری** را نادیده گرفته است. آن برهان چنین است:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد.

به عبارت دیگر:

واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیت واقعیت‌دار و بی آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. ...

نتیجه

جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و بخودی خود واقعیت است» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۵-۱۱۶).

خلاصه برهان این است که:

(۱) بی‌شک واقعیتی هست. ← (۲) اصل واقعیت بطلان نمی‌پذیرد. ← (۳) واقعیتی بطلان‌ناپذیر و ضروری وجود دارد.

(۱) بدیهی است. گرچه می‌توان فرض کرد (۱) ← (۲) فی‌الجمله درست باشد، بررسی ژرف‌تر نشان می‌دهد خود (۲) به دو نحو قابل‌تصور است:

(۱-۲) واقعیتی بطلان‌ناپذیر و دائمی و همیشگی وجود دارد؛

(۲-۲) دائماً و همیشه علی‌البدل واقعیت‌هایی وجود دارند.

در (۱) ← (۲) اگر (۲) به معنای (۲-۲) باشد، گرچه درستی (۱) ← (۲) را نسبتاً به سادگی می‌توان فرض کرد، (۲) ← (۳) دیگر معتبر نبوده و یک واقعیت ثابت همیشگی و بطلان‌ناپذیر اثبات نمی‌شود. به عبارتی، گرچه «جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد»، ولی کل جهان گذران را که در نظر بگیریم اجزای جهان علی‌البدل وجود دارد و نفی را نمی‌پذیرد. پس (۳) اثبات نمی‌شود.

در (۱) ← (۲) ولی اگر (۲) به معنای (۲-۱) باشد، درستی (۱) ← (۲) را دیگر به سادگی نمی‌توان فرض کرد - مگر با مصادره به مطلوب.

پس این برهان تمایز (۲-۱) و (۲-۲) را نادیده گرفته است: شاید همیشه علی‌البدل واقعیت‌هایی وجود داشته‌اند ولی یک واقعیت همیشگی وجود نداشته است.

۱۵. اصل اشکال تسلسل اشکال دیرینی است که به صورت‌های کمابیش مشابهی خود را در طی تاریخ نشان داده و می‌دهد (به نظر می‌رسد لب اشکال برخی از معاصران نیز به همین اشکال تسلسل برمی‌گردد. نک: جوارشکیان، ۱۳۷۹، ص ۹۰).

۱۶. لازم آمدن دیدگاه اب و ابنای رجل همدانی پیرامون کلی اشکال دیگری است که ما در مقاله «بررسی پیشینه تاریخی «ثبات تغیر» در ربط ثابت به متغیر» بدان پرداخته‌ایم.

منابع

- پاشایی، محمدجواد و ابوالفضل کیشمشکی، «شناخت حضوری در مادیات از منظر حکمت متعالیه» (با تأکید بر آرای صدر المتألهین و علامه طباطبائی)، ذهن، دوره ۱۷، شماره ۶۷، ص ۵۴-۲۹، ۱۳۹۵.
- جوارشکیان، عباس، «نظری انتقادی بر راه حل معضل ربط ثابت و متغیر در نظریه حرکت جوهری»، اندیشه دینی، دوره دوم، شماره اول و دوم، (پیاپی ۵ و ۶)، ص ۹۴-۷۵، ۱۳۷۹.
- حیدری، کمال دروس فی الحکمة المتعالیة: شرح کتاب بدایة الحکمة، قم، دارفراقده، ۱۴۲۲ق، ۲۰۰۱، ۱۳۸۰.
- حیدری، کمال، التوحید، مقرر: جواد علی کسار، ج ۱، قم، دار فراقده للطباعة و النشر، ۱۴۲۱ق.
- حیدری، کمال، دروس فی التوحید، به قلم: علی حمود العبادی، ج ۱، قم، دار فراقده للطباعة و النشر، ج ۱، ۱۴۳۲ق.
- حیدری، کمال، شرح نهایة الحکمة: العقل و العاقل و المعقول، مقرر: میثاق طالب، قم: دار فراقده للطباعة و النشر، ۱۴۳۱ق.
- شمس، مرادعلی، سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبائی (ره) از نگاه فرزندانگان، چ ۲، قم، اسوه، ۱۳۸۷.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، رسالته فی الحدوث، تصحیح و تحقیق: حسین موسویان، به اشراف: محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.ج.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.د.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.و.
- طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، چ ۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.

- طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، چ ۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، محمدحسین، *بداية الحكمة، تصحيح و تعليق*: عباس علی زارعی سبزواری، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *نهاية الحكمة، تصحيح و تعليق*: عباس علی زارعی سبزواری، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *نهاية الحكمة، صححها و علق علیها*: غلامرضا فیاضی، ج ۳ و ۴، چ ۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- عشاقی الاصفهانی، حسین، *وعایة الحكمة فی شرح نهاية الحكمة*، ناشر: مؤلف، بی‌جا، ۱۴۱۴ق-۱۳۷۲.
- فناپی اشکوری، محمد، *علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- فیاضی، غلامرضا ۱۳۸۶ ← طباطبایی ۱۳۸۶.
- فیاضی، غلامرضا؛ *درس بداية الحكمة*، جلسه ۸۴، ۱۳۶۲.
- <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/fayazi/bedayeh/62/084>
- کمالی، محمد مهدی، «رہیافتی نو در حل معضل ربط ثابت به متغیر»، *هستی و شناخت*، سال هشتم، شماره ۱، (پیاپی ۱۵)، ص ۳۰-۷، ۱۴۰۰.
- محیطی اردکان، محمدعلی، «بررسی تبیین علامه طباطبایی از شعور همگانی موجودات در تفسیر المیزان»، *معرفت فلسفی*، ۱۱(۴)، ص ۶۹-۳۹، ۱۳۹۳.
- محیطی اردکان، محمدعلی، «بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه»، *معرفت فلسفی*، ۱۴(۴)، ص ۶۴-۴۹، ۱۳۹۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقة علی نهاية الحكمة*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.

A Critical Study of the Relationship between Non-Materiality of Knowledge and Constancy of Change

Mahdi Assadi*

Abstract

Allāmah Ṭabāṭabāyī, in his justification of the epistemic discussions tied to non-materiality, in particular non-materiality of the perception and the fact that the material things are subject to knowledge and understanding, proposes constancy of change and states that change in its own changing is constant. The present paper is an attempt to provide a comprehensive critical study of the paradoxical nature of “constancy of the change” and its relation to non-materiality of knowledge. First and foremost, we focus on our specific criticisms levelled against constancy of change: the difference between the meaning of non-materiality and the meaning of constancy in constant material things, non-materiality of immobility, non-materiality of all of the material things, the problem of losing continuity in a specific constant, the confusion of permanency of motion/change with permanent motion/change, a

* Institute for Humanities and Cultural Studies

M.Assadi@ihcs.ac.ir

counterexample refuting the necessity of non-materiality in knowledge and mental images, and, ultimately, the issue of infinite regress. And since some of the contemporaries too have found the paradoxical nature of constancy of change undesirable, we will have a short discussion on their criticisms and evaluations as well.

Key Terms: *non-materiality of knowledge, constancy of change, knowledge of change, paradox, contradiction, Allāmah Ṭabāṭabāyī.*