

نظری انتقادی بر راه حلّ معضل ربط ثابت و متغیر در نظریه حرکت جوهری

عباس جوارشکیان*

چکیده

بحث ربط «متغیر و ثابت» و «حادث و قدیم» از پیچیده‌ترین مباحث فلسفی در تاریخ اندیشه بشر است. این بحث با اینکه در روند تکاملی فلسفه در جهان اسلام، در حکمت متعالیه صدرایی، توانمندترین تبیین‌های عقلی را یافته است اما در عین حال، بگواهی صاحب نظران، یکی از دشوارترین مباحث کتاب گرانقدر اسفار را تشکیل می‌دهد و فلاسفه بعد از ملاصدرا نیز رأی یکسانی در این خصوص ابراز نداشته‌اند.

حکیم ملاصدرا با اثبات جوهری و ذاتی بودن حرکت، بر این باور است که هرگاه وجود موجودی عین «صبرورت» و سیلان باشد و حرکت از حاقّ ذات او انتزاع شود، چنین موجودی چون در تحرک خود نیازمند علتی غیر از علت هستی بخش خویش نیست، لذا تغییر او ملازم با تغییر علتش نخواهد بود.

نگارنده در این مقاله بر این باور است که چنین ملازمه‌ای همواره برقرار است: هستی متجدد، ایجاد و جعل متجدد را لازم دارد و جعل متجدد، جاعل متجدد را طلب می‌کند. لذا از منظر حرکت جوهری، نه تنها مشکل ربط ثابت و متغیر حل نمی‌شود، بلکه با وجود دیدن «صبرورت» و سیلان، این مشکل صعبت و قویتر می‌نماید.

واژه های کلیدی: ۱- حرکت جوهری ۲- ثابت - متغیر ۳- حادث - قدیم
۴- صبرورت و سیلان ۵- تجدد.

۱. مقدمه

بحث "ثبات" و "تغییر" یکی از کهن‌ترین مباحث مورد تأمل بشر است که در همه ادوار تفکر فلسفی در زمره مهمترین محورهای نظرپردازی اندیشمندان بزرگ قرار داشته است. صرفنظر از فیلسوفانی که یا همه هستی را یکسره در تغیر و صیوروت مدام فرض کرده‌اند (مانند هراکلیتس) و یا برعکس، اساس هستی را بر سکون ازلی و «قرار و ثبات» دائم نهاده‌اند (مانند پارمنیدس و فلاسفه الیائی)، غالب متفکران و فلاسفه بزرگ، هم به «ثبات و قرار» در عالم باور داشته‌اند و هم به «تغییر و صیوروت». بویژه آنکه هستی را ذو مراتب دانسته و برای عالم طبیعت مبادی وجودی برتری قائل شده‌اند. اینان عموماً بر این باورند که مراتب عالیة هستی مبرا از تغیر و صیوروت، و مراتب نازله آن، هم‌آغوش تغیر و حرکت‌اند.

بدیهی است در چنین نگرشی به هستی (تلقی طبقه‌ای و ذومراتب) مهمترین مسأله‌ای که نیازمند تبیین روشن و دقیق عقلی است نحوه ارتباط این عوالم با یکدیگر و چگونگی ظهور و پیدایش کثرت و تغیر از دل وحدت و ثبات است. از اینرو نه تنها نظام فلسفی افلاطونی - که اصل عالم تغیرات و محسوسات را عالم مثل و حقایق عقلی ثابت می‌داند - که نظام فلسفی ارسطوئی نیز بنابر باور به ثبات طبایع و عدم صیوروت جوهری از یک سو و باور به مبادی ثابت عقلی برای عالم طبیعت از سوی دیگر، با مشکل تبیین ربط ثابت و متغیر روبرو بوده است. و لذا در این دو حوزه فلسفی بزرگ - که بستر و شاکله اصلی اندیشه فلسفی را در طول تاریخ فلسفه فراهم آورده‌اند - فلاسفه افلاطونی و ارسطوئی، با وجود اختلاف و تباین مشرب، همواره به یکسان با چنین مشکلی دست به گریبان بوده‌اند.

حجم عظیم مباحث و آراء و نظریاتی که در این خصوص ابراز شده است بروشنی گویای آنست که بحث «ثابت و متغیر» و همچنین ربط «حادث و قدیم» در زمره پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که در طول تاریخ اندیشه بشر، تلاش و جهد فکری عظیمی را از جانب نوابغ و اندیشمندان بزرگ بخود مصروف داشته است.

این بحث با اینکه در روند تکامل اندیشه فلسفی در جهان اسلام، در نهایت در حکمت متعالیه صدرایی، توانمندترین تبیینهای عقلی را یافته است، اما در عین

حال باز بگواهی صاحب نظران فلسفه صدرایی، یکی از دشوارترین مباحث کتاب گرانقدر اسفار را تشکیل می‌دهد و فلاسفه بعد از ایشان نیز رأی یکسانی در این خصوص ابراز نداشته‌اند (مطهری، ۳۰۰).

اگر چه بحث «ربط متغیر و ثابت» با بحث «ربط حادث و قدیم» در موضوع متفاوتند و حکما این دو بحث را در مواضع متفاوت از یکدیگر مورد بحث قرار داده‌اند، اما از آنجا که هر دو مشکل، قریب‌المخرج بوده و از محذور عقلی واحدی نشأت می‌گیرند، راه حل ارائه شده برای هر دو نیز - چه در فلسفه مشاء و چه در حکمت متعالیه - تا حدود زیادی یکسان می‌باشد. بخصوص این مسأله در حکمت متعالیه به نحو کاملاً بدیعی به راه حل واحدی انجامیده است.

۲. ریشه مشکل ربط ثابت و متغیر

بنیاد و ریشه واحدی که موجب پیدایش دو معضل مزبورند، قاعده ضرورت علت و معلول و عدم انفکاک علت تامه از معلول آنست. بر پایه این اصل قویم عقلی است که حکماء بدون استثناء به معیت زمانی یا وجودی علت و معلول قائل شده و آن را بر پایه قاعده مزبور از مسلمات عقلی دانسته‌اند. بر اساس همین باور راسخ است که عموم حکما منکر حدوث زمانی عالم طبیعت شده‌اند^۱ و همچنانکه ذات مقدس حق تعالی را - که علت تامه هستی است - ازلی می‌دانند، به ازلی بودن کل عالم هستی و از جمله اصل عالم طبیعت نیز اعتقاد و اذعان داشته‌اند. لذا در نظر آنان معضله ربط حادث و قدیم تنها در خصوص حادثات یومیه و حوادث جزئی که مسبوق به عدم زمانی هستند مطرح است.

شبهه اصلی از آنجا بر می‌خیزد که اگر هر حادثی معلول علتی است و علت تامه با معلول خود به ضرورت معاصر و همراه است، در این صورت، حدوث هر پدیده‌ای در این عالم حکایت از حدوث همزمان علت تامه آن دارد و علت تامه آن نیز خود چون حادث است از حدوث همزمان علت تامه خودش خبر می‌دهد و چون علت تامه اخیر نیز خود معلول و حادث است ملازم با حدوث علت تامه خود است و به همین ترتیب مطابق قاعده «عدم انفکاک علت تامه از معلولش» ناچاریم به تسلسل بی‌نهایتی در سلسله حادثات آنهم نه بطور تعاقبی بلکه بطور همزمان و جمعی قائل شویم، که هم بنا به ادله بطلان تسلسل عقلاً مقبول نیست و هم با

فرض اعتقاد به خداوند بعنوان علت تامه هستی که قدیم است و ازلی سازگاری ندارد. از طرفی اگر بخواهیم در سلسله حوادث، علت تامه قدیمی را فرض کنیم، این فرض نیز بنا بر قاعده «عدم انفکاک» ملازم با قدیم دانستن همه علل تامه مقدم بر او و همه معلولات بعد از او یعنی قدم تک تک احاد سلسله حوادث خواهد بود که این نیز به گواهی حواس و ادراکات ما از عالم واقع باطل و مردود است (ابن سینا، *الهیات شفا*، ۵-۳۷۴، ملاصدرا، ۳۹۳/۲).

این شبهه بعینه در خصوص ربط متغیر به ثابت نیز وجود دارد. تقریر اجمالی مشکل بدین قرار است: بر پایه قاعده عدم انفکاک معلول از علت تامه‌اش، عقل آدمی چاره‌ای جز این ندارد که علت تامه هر امر متغیری را متغیر بدانند. (علت‌المتغیر متغیر). چرا که در امور متغیر - چه تغییر را به نحو دفعی (کون و فساد) لحاظ کنیم و یا تدریجی (حرکت) و حرکت را چه در اعراض بدانیم و یا در جواهر - فرض اینست که اجزاء و مراحل متعددی وجود دارد که یکی پس از دیگری پیدا می‌شوند. یعنی اجزاء و مراحل تغیر، نسبت بهم تقدم و تأخر داشته و هرگز با یکدیگر اجتماع وجودی ندارند.

حال اگر این تغیر به علت تامه واحدی نسبت داده شود، در هر مقطع و مرحله‌ای از تغیر، این اشکال نسبت به مقاطع بعدی و قبلی پیش خواهد آمد که چگونه با وجود اینکه علت تامه موجود است، مقاطع بعدی تحقق ندارند و چگونه در عین بقای علت تامه، مقاطع پیشین از بین رفته‌اند؟! چاره‌ای جز این نیست که یا به تعداد مراحل و مقاطع تغیر، علل تامه کثیری فرض کنیم - که در خصوص تغیر تدریجی یعنی حرکت، ملازم با فرض بی‌نهایت علت تامه است - و یا اینکه علت تامه را نیز متغیر بدانیم که چون علت تامه خود متغیر است او نیز علت تامه متغیری خواهد داشت و به این ترتیب سلسله‌ای بی‌پایان از علل متغیر را باید فرض نمود که در عین بطلان، اساساً قابل استناد به مبادی ثابت هستی در مراتب عالیة وجود نخواهد بود.

اگرچه فلاسفه مشائی در حل این مشکل سترگ مساعی بسیاری مبذول داشته‌اند و نظریه توانمندی بر پایه تبیین حقیقت حرکت و تأثیر افلاک بر حوادث طبیعی و مبدئیت حرکات فلکی در تغییرات و حرکات طبیعی داشته‌اند (شفا، ۲۶۵ و مبدل و معاد، ۲۸ و *النجاة*، ۱-۲۴۰) اما از آنجا که این راه حل، مورد

نقد جدی حکیم ملاصدرا واقع شده است (ملاصدرا، ۲۸/۳) و در فلسفه اسلامی نیز راه حل حکمت متعالیه بر پایه "حرکت جوهری" به کرسی اثبات و قبول نشسته است لذا از بحث و بررسی راه حل مشائیین در این مقاله صرفنظر نموده و اختصاصاً بحث حاضر را به نظریه صدرالمتألهین شیرازی در این خصوص معطوف می‌داریم.

۳. راه حل حکمت متعالیه بر پایه حرکت جوهری

اهمیت فوق العاده این راه حل آنست که با جوهری دانستن حرکت - بدون دخالت مفروضات متعدد و بدون تشبث و توسل به وسائط مختلف برای پر کردن فاصله میان متغیر و ثابت - تجدد و حدوث شیء مستقیماً به فاعل مفارق و ثابت نسبت داده می‌شود و از اینرو این نظریه قابلیت آنرا دارد که بدون ابتدای بر طبیعت قدیم^۲ و وساطت افلاک، با طبیعت شناسی نوین سازگاری یابد و جمیع حرکات ارضی و سماوی را به علت مفارق عقلی نسبت دهد. مبنای سخن ملاصدرا در حل مشکل ربط متغیر به ثابت بر دو پایه (دو مقدمه) استوار است:

۱- حرکت هر متحرکی ریشه در حرکت ذاتی و جوهری آن دارد (باور به حرکت جوهری).

۲- در حرکات جوهری و ذاتی، قاعده «علت المتغیر متغیر» جاری نیست. مقدمه نخست موکول به اثبات حرکت جوهری و ذاتی در اجسام عنصری و فلکی است که در اینجا مورد بحث ما نیست. با مفروض گرفتن مقدمه نخست، آنچه محل اصلی اعتناء و تأکید آخوند در حل مشکل مزبور است، مقدمه دوم می‌باشد. ایشان در مواضع متعدد و با بیانات گوناگون به تبیین و توجیه این معنا پرداخته‌اند که در حرکت ذاتی از آنجا که تغییر و حرکت عین ذات و جوهر متحرک است، نفس تغییر، علت مستقل نمی‌خواهد و در واقع علت تغییر، همان علت مفیض وجود متغیر است لذا چون علت، اصل وجود متغیر را افاضه می‌کند و با همین افاضه و جعل واحد، تغییر نیز در او پیدا می‌شود بنابراین مشمول قاعده «علت المتغیر متغیر» واقع نمی‌شود (موسویان، ۶۸/۳).

۴. نقد و بررسی

نگارنده بر این باور است که با همه تلاشی که مرحوم آخوند ملاصدرا و برخی از اتباع ایشان در توجیه این مسأله مبذول داشته‌اند اما همچنان شبهه ربط متغیر به ثابت، باقی است و توضیحات و بیانات ایشان نمی‌تواند اصل مشکل را بزدايد. اکنون با توجه به بیانات این بزرگان در طی چند بند به نقد این دیدگاه می‌پردازیم.

۱.۴. ربط ذاتی بودن تجدد با عدم تجدد جاعل

در خصوص جعل تجدد ملاصدرا می‌فرماید:

«ان تجدد الشيء ان لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج الى مجدد و ان كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجدداً بل الى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجموع و مجموع اليه...» (ملاصدرا، ۶۸/۳).

نکته محوری این کلام آنست که لزوم مجدد (فاعلی که تجدد را در شیء ایجاد می‌کند) وقتی است که تجدد، عارض بر شیء باشد. اما وقتی تجدد، صفتی ذاتی برای شیء شد (بنا بر حرکت جوهری) در این صورت برای پیدا شدن تجدد در شیء، نیاز به جعل دیگری غیر از جعل ذات نیست بلکه با جعل ذات شیء، تجدد نیز در آن جعل شده است. بنابراین، جاعل ذات شیء، همان مجدد شیء است.

این سخن با اینکه مبنای اصلی راه حل ملاصدرا در مسأله ربط متغیر و ثابت است اما با قدری تأمل ملاحظه می‌شود هیچ نکته بدیع و پرتو روشنگری بر این مشکل ندارد چرا که اساساً نزاع اصلی بر سر «تجدد مجدد» است نه بر سر اینکه مجدد کیست؟ (آیا مجدد غیر از جاعل ذات است یا همان جاعل ذات؟) چه مجدد، همان جاعل ذات باشد و چه فاعل دیگر، در هر صورت قاعده «علت المتغیر متغیر» جاری است. هم، آنجا که تغییر عارض بر شیء است باید جاعل تغییر، خود متغیر باشد و هم آنجا که تغییر، صفت ذاتی شیء است. در حالی که عمده

استدلال ملاصدرا در این مسأله آنست که وقتی تغییر، صفت ذاتی شیء شد لازم نیست که جاعل شیء، خود متغیر و متجدد باشد. اگر پرسیم چرا؟، محتوای سخن حکمای صدرایی یکی از دو پاسخ زیر است که هر دو بنا بر مبانی خود ایشان قابل پذیرش نیست:

الف- یک پاسخ آنست که گفته شود: «تجدد» شیء، «لازم ذات» شیء است که با جعل ذات، و به تبع آن، پیدا می‌شود. پس چون، جعل اولاً و بالذات به ذات شیء تعلق گرفته است نه به تجدّد آن، لازم نیست که جاعل ذات، خود متجدد باشد. روشن است که چنین پاسخی مبتنی بر تمایزی میان «تجدد شیء» با «ذات» و هستی شیء است (بمانند تمایزی که میان ماهیت با لوازم آن مطرح است) که نه با باور به حرکت جوهری سازگاری دارد و نه با باور به وجودی بودن حرکت و تجدّد چرا که در حرکت جوهری این خود ذات و حلقّ حقیقت جوهر است که متجدد است، لذا حرکت وصف وجودی و ویژگی ذاتی ذات شیء محسوب می‌شود نه از لوازم و عوارض ذات شیء، بر این اساس تعلق جعل به تجدّد شیء را نمی‌توان بالتبع و بالعرض دانست، در حالیکه پاسخ یاد شده، تعلق جعل به حرکت و تجدّد شیء را، تعلقی بالعرض می‌داند نه تعلقی بالذات و حقیقتی که لازمه آن، متجدد فرض کردن جاعل است. بویژه که در مواضع متعدد خود ملاصدرا به این امر تأکید دارد که «تجدد» نه از لوازم هستی موجود متجدد، بلکه عین هستی آن است و متحرک بالذات، با همه هستی خود، در حدوث و تجدّد دمام است.

ب - پاسخ دیگر که از محتوای سخن ملاصدرا در اکثر مواضع استفاده می‌شود آنست که گفته می‌شود: از آنجا که تجدّد، صفت ذاتی شیء متجدد است، جعل تجدّد برای شیء، در واقع جعل ذات شیء است و نه جعل چیزی برای ذات شیء، بنابراین همانطور که مطابق رأی مشائین، در جعل «حدوث مستمر» برای «حرکت» لازم نیست که جاعل، خود متغیر و متجدد باشد - زیرا حدوث مستمر، ذاتی حرکت است - در جعل تجدّد برای شیء، نیز چون تجدّد، ذاتی شیء است لازم نمی‌آید که جاعل خود متجدد و متغیر باشد.

ملاصدرا به نقل از مشائین می‌فرماید:

«الحركة ... هي حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث و التجدد، فان كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً الى أن يكون علته حادثة، و نحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجد لها جازمة بوجود حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد، اما للمعلول الذي هو نفس ماهية التجدد و التغيير فلا نجد لها حكماً عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد و تغيير زائدان عليه ...» (۲۸/۳ و ۳۱۷/۱).

ملاصدرا با وجود اینکه به این بیان مشائین ایرادات متعددی را وارد می‌سازد اما اصل سخن آنان را - که وقتی هویت چیزی عین تجدد و حرکت بود، فاعل آن لازم نیست خود متجدد باشد - دقیقاً می‌پذیرد با این تفاوت که مصداق چنین موجودی را همان جوهر و ذات شیء می‌داند نه مفهوم و ماهیت حرکت که امری انتزاعی و اعتباری است.

ایراد وارد بر این اخذ و اقتباس آنست که اگر قدما چنین سخنی را در توجیه ربط حادث به قدیم بیان داشته‌اند:

اولاً مراد آنان از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی بوده است نه ذاتی باب برهان که اعم از ذاتیات ماهوی و هویات وجودی است. از آنجا که «حدوث مستمر» داخل در تعریف حرکت است و جزء ماهیت آن، همانطور که مشائین بیان داشته‌اند، جعل ماهیت حرکت عین جعل «حدوث مستمر» در آن خواهد بود و با جعل ماهیت، حدوث مستمر نیز تحقق خواهد یافت. درحالیکه در نظر ملاصدرا «حدوث مستمر جوهر» امری ماهوی و جزء ذات (جزء ماهوی) جوهر نیست تا با جعل آن نیز جعل شود.

ثانیاً با وجودی دانستن «حدوث مستمر» و ذاتی و وجودی (نه ماهوی) تلقی کردن آن برای جوهر، نیز باز همان سخن مشائین را حکمای صدرایی نمی‌توانند مدعی شوند زیرا طرفین مورد بحث مشائین «تجدد» و «حرکت» است که حقیقت واحدی دارند نه «تجدد» و «جوهر» یا «تجدد» و «وجود». در نظر حکیم ملاصدرا اگر چه حرکت، امر منحاز از هستی متحرک نیست و هویتی مستقل از وجود متجدد ندارد اما این چنین هم نیست که همه هویت جوهر، همان حرکت باشد. بلکه حرکت و تجدد نحوه وجود جوهر و وجهه و شأنی از هستی آن است. بنابراین صحیح آنست که بجای آنکه گفته شود همه ذات و حقیقت جوهر «همان» تجدد و

سیلان است، بگوئیم همه ذات و حقیقت جوهر، «در تجدد» یا «متجدد» است. بنابراین اگر چه در حرکت جوهری، «حرکت» از حاق وجود جوهر، انتزاع می‌شود و امری عارضی و عرضی برای جوهر نیست اما مسلماً، «حرکت»، نه ذاتی جوهر (بمعنای ذاتی باب ایساغوجی) است و نه عین ذات و تمام حقیقت وجودی جوهر است.

به بیان دیگر تعبیر «عین ذات» یا «عین وجود» یکبار بمعنی آنست که ذات و وجود جوهر تماماً همان حرکت است و نه چیزی فراتر از حرکت، و یکبار نیز بمعنای اینست که حرکت وصف هستی و نحوه وجود جوهر است که از آن انتزاع می‌شود. بدیهی است در هر دو تعبیر نیاز به جعل تألیفی برای انتساب حرکت به جوهر نیست بلکه جعل، واحد است با این تفاوت که در تعبیر اول، لازم نیست جاعل خود متجدد باشد چون خود تجدد و حرکت بمنزله واقعیت ماهیتی است که بعینه جعل شده است (بنابر نگرش اصالت ماهوی که جعل به ماهیت شیء تعلق بگیرد) اما در تعبیر دوم، جاعل لازم است خود نیز متجدد باشد چرا که مجعول «هستی متجدد» است نه «تجدد محض». هستی متجدد، ایجاد و جعل متجدد را لازم دارد (چون جعل بنا بر اصالت وجود به وجود اصابت می‌کند و تجدد نیز وصف وجودی است) و جعل متجدد، جاعل متجدد را طلب می‌کند، اگر چه بنا بر اصالت وجود حتی به فرض اینکه مجعول را «تجدد محض» (و نه موجود متجدد) بدانیم، از آنجا که تجدد نیز امر وجودی باید تلقی شود نه امر ماهوی، باز جعل را نیز باید متجدد فرض نمود، مگر اینکه اصالت ماهوی بیانیشیم و متعلق جعل را ماهیات اشیاء تلقی کنیم. در این صورت لازم نیست جعل و مجعول هم سنخ یکدیگر باشند. بلکه تجدد، امری ماهوی می‌شود که بذاته مجعول واقع شده است.

۲.۴. ملازمت امتداد وجودی و حدوث دمامد با امتداد و تجدد در جعل

اگر تمام اجزاء و مقاطع وجودی موجود متجدد، بطور جمعی از ناحیه فاعل مفارق افاضه شده باشد و در آن واحد بتوان امتداد وجودی بالفعلی را در متن خارج به آن نسبت داد، در این صورت این سخن که تحقق موجود متجدد به جعل واحد است، مقبول بود. اما واقعیت متحقق در خارج، به تصریح خود ایشان به نحو حرکت قطعیه، دارای تجدد وجودی است، لذا اگر چه مقاطع مختلف حرکت، متصل به یکدیگرند اما در متن خارج هرگز به نحو ممتد و

مجموعی با یکدیگر حضور ندارند. بنابراین در هر «آن» یک مقطع است که تحقق و حدوث خارجی دارد. بدیهی است ایجاد چنین موجود سیلانی الوجودی به دلیل وجود غیر جمعی و پراکنده اما متصل و دائم الحدوثش، حتماً باید به نحو متجدد صورت گیرد. چون هستی شیء گسترده است در «ایجاد» نیز باید یک نحو گستردگی و امتداد لحاظ شود.

به بیان دیگر اگر جوهر را متجدد دانستیم معنای آن این است که جوهر در هر لحظه حدوثی دارد غیر از حدوث قبلی‌اش و صورت و کمالی در آن حادث می‌شود غیر از کمالات اولی و صورتهای پیشین که داشته است. بنابراین، دمامد به محدثی نیازمند است که غیر از محدث قبلی است پس علت تامه هر مرحله از سیلان و حدوث جوهر نمی‌تواند همان علت تامه مرحله قبلی یا بعدی سیلان و حدوث باشد و الا انفکاک معلول از علت تامه لازم می‌آید. پس چاره‌ای جز این نیست که یا به تعداد مقاطع حرکت جوهری قائل به علل تامه متعدد شویم که یکی پس از دیگری به مرحله تمام رسیده و هر یک مبدأ ایجاد مقطعی از حرکت جوهری در جوهر شیء می‌شوند - که بنابراین فرض چون مقاطع حرکت جوهری، متصل به یکدیگر و از وحدت شخصیه سیلانی برخوردارند باید مآلاً علل تامه آنها نیز بهمین نحو از وحدت شخصیه برخوردار بوده و در نتیجه به تبع مقاطع حرکت، خود سیلانی و متجدد فرض شود - و یا یک علت تامه فرض شود. که با تجدّد وجودی‌اش منشأ تجدّد در معلول خود شود. روشن است که مآل و نتیجه هر دو فرض این است که علت حرکت جوهری، خود متجدّد باشد.

۳.۴. عدم مبدئیت تجدّد حیث قابلی در تجدّد وجودی

فرض دیگر آنست که علت تامه موجود متجدد را مرکب از علت فاعلی و قابلی بدانیم و تجدّد علت تامه را از ناحیه علت قابلی بدانیم نه از ناحیه علت فاعلی و مفیض هستی.

این فرض را اگر چه در بند ۷ بطور مستقل مورد تأمل قرار می‌دهیم اما نکته مورد نظر در اینجا آنست که تجدّد حیث وجودی و وجوبی شیء را نمی‌توان به تجدّد حیث قابلی و علل معدّه ارجاع داد بلکه تجدّد وجودی شیء (در ناحیه صورتهای و کمالات افاضه شده) به علت موجبه و موجوده شیء (علت فاعلی) مربوط می‌شود اگر چه هر امر متجدد مادی قطعاً نیازمند قابل و زمینه استعدادی متجدد

است اما تجدد استعدادی و اعدادی مبدئیتی در تجدد وجودی شیء ندارند مگر آنکه تجدد شیء را امری منحاز و جدا از هستی شیء تلقی کنیم که قطعاً از نظر حکمت صدرایی مردود است.

نکته عجیب و جالب آنکه خود ملاصدرا وقتی در مقام رد و انکار نظر مشائیین مبنی بر توجیه تجدد شیء از طریق علل اعدادی برمی آید بیانی دارد که دقیقاً نظر خود ایشان را نیز در ربط ثابت و متغیر نقض می کند، چرا که تجدد شیء را ناشی از تجدد در علت ایجابی آن تلقی می کند:

«أقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة الموجبة للحركة لا في العلة المدة لها، ولا بد في كل معلول من علة مقتضية لفرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصّمة لاجزاء الحركة العارضة للمادة المستعدة لها، و كلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة و كل معلول لابد له من موجب لا ينفك ولا يتأخر عنه زماناً ولو كان كل من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا تخلص عن هذا إلا بان الطبيعة جوهر سيال...» (ملاصدرا، ۶۴/۳).

۴.۴. ملازمت وجود تدریجی با ایجاد تدریجی

به بیان دیگر بجاست پرسیده شود آیا موجود متجدّد به جعل واحد پیدا می شود یا به جعل متعدد؟

اگر بگوئیم به جعل واحد پیدا شده است، پس همه کمالات لایق و تمامی مقاطع تجدد وجودیش بایستی به یکباره به او افاضه شده باشد که در این صورت تجدد و امتدادی نخواهیم داشت! تجدد در جایی است که تدریجاً کمالات ثانی به شیء ملحق می شود. اگر بگوئیم جعل واحد است اما تحقق این جعل واحد، تدریجی، و زمانمندی است، در این بیان نیز میان «جعل» و «تحقق یافتن» تمایز قایل شده و آنها را قابل انفکاک از هم دانسته ایم در حالیکه جعل همان ایجاد است که عین تحقق یافتن می باشد.

پس چاره ای جز این نیست که در ایجاد موجود متجدّد به جعل متعدد قائل شویم منتها همانطور که میان مقاطع مختلف تجدد و حرکت جوهری، انفصالی

نیست و صرفاً تدریج و امتداد حقیقت واحده شیء وجود دارد، جعل را نیز منفصل و متجدد ندانیم بلکه آن را نیز تدریجی و متصل و ممتد لحاظ کنیم. در هر صورت تغیر و تجدد وجود متجدد منتسب به تغیر و تجدد ایجادی و جعلی می شود و ایجاد و جعل متجدد، از فاعل متجدد خبر می دهد.

۵. ۴. ناکار آمدی توسل به وجود دهری

ممکن است گفته شود، فاعل مفارق با یک ایجاد و جعل، همه هستی شیء را در وعائی دیگر (وعاء غیر زمانی مثل دهر) افاضه کرده است. تحقق این وجود جمعی دهری در متن طبیعت به نحو سیلانی و متدرج خواهد بود.

این بیان نیز نمی تواند مشکل اصلی را حل کند چرا که اگر چه مشکل ربط میان فاعل مفارق و آن موجود جمعی دهری را حل می کند (چون هر دو ثابت فرض می شوند) اما مشکل اصلی، همچنان باقی است و آن نحوه ارتباط آن وجود جمعی دهری ثابت است با وجود متجدد زمانی. بدیهی است قائل شدن به یک یا چند واسطه میان ثابت و متغیر، شیوه کارآمد و مفیدی در حل این مشکل نیست و همچنانکه حکمای مشاء از این شیوه طرفی نبسته اند حکمای صدرایی نیز از این طریق راه به جایی نمی برند.

از همین قبیل است بیان مرحوم استاد شهید مطهری که در توجیه جنبه ثبات در موجود متغیر به جنبه دهری آن متوسل شده اند:

«پس رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است، نه رابطه متغیر با ثابت، عالم نسبت به ما متغیر است، ولی عالم نسبت به ماوراءخودش که محیط به آنست چنین نیست، مثل یک حقیقت است دارای دو رویه، رویه ثابت و رویه تغیر، رویه تغیر و تجدد همان رویه طبیعی عالم است، رویه زمانی عالم است، و نیز رویه ثباتی دارد که رویه غیر طبیعی و غیر زمانی است به عبارت دیگر رویه دهری ...» (۳۱۷).

روشن است حواله کردن رویه ثبات به عالم دهر هیچ مشکلی را حل نمی کند. محل نزاع و بحث در نحوه ارتباط حقایق ثابت عالم با حقایق متغیر است، یعنی نحوه ارتباط این دو رویه، رویه ثابت با رویه متغیر چگونه است؟ اگر در هر شیئی نیز قائل به دو رویه ثابت و تغیر شویم باز این مشکل در درون آن شیء مطرح

می‌شود که چگونه این دو رویه وجودی و واقعی در درون شیء واحد به یکدیگر پیوند خورده‌اند؟

۴.۶. اقتضای عین‌الربط بودن موجود متجدد

بنابر مبنای خود ملاصدرا در تحلیل رابطه علی، اگر معلول عین‌الربط به علت خود است و واقعیتی جز همان ایجاد فاعل و فعل فاعل حقیقی ندارد، چگونه می‌توان گفت که معلول در ذات و هستی خود متجدد است اما «ایجاد» که همان فعل علت است هیچگونه تجدد ندارد؟ بخصوص که وجود معلول چون عین‌الربط است واقعیتی منحا از «ایجاد» ندارد پس «وجود متجدد» همان «ایجاد متجدد» است. با توجه به اینکه مطابق باور آخوند ملاصدرا، فعل فاعل، واقعیت ربطی محض دارد و چیزی جز تنزل و رقیقه و رشحه‌ای از حقیقت فاعل خویش نیست (شأنی از او و ظلّ و جلوه‌ای از وجود اوست) در این صورت چگونه می‌توان فعل فاعل را متجدد دانست اما خود فاعل را مبرّی از نوعی تجدد فرض کرد؟!

به نظر می‌رسد اگر چنین فرضی را جایز بدانیم باید در رابطه فعل و فاعل یا معلول و علت در حکمت متعالیه تجدید نظر کرد.

۴.۷. بررسی فرض فیض‌های متعدد دفعی الوجود

ممکن است گفته شود: حرکت، حدوث مستمر و دمامد است و «حدوث»، چیزی غیر از ایجاد نیست، بنابراین در امر حرکت، فاعل و علت حقیقی حرکت، کاری جز ایجاد دمامد انجام نمی‌دهد و چون ایجاد دفعی الوجود است، تجدد در ایجاد ملازمی با تغیر موجد و علت ندارد. علت حقیقی، با فراهم شدن شرایط پدید آمدن هر مقطعی از حرکت، وجود آن مقطع را به نحو دفعی (نه تدریجی زمانمند) افاضه می‌کند و چون فراهم شدن شرایط ایجاد، مستمراً به نحو اتصالی صورت می‌پذیرد، افاضه هستی از طریق فیض‌های متعدد نیز از جانب علت حقیقی به نحو مستمر و اتصالی انجام می‌شود و افاضه مستمر و اتصالی اگر چه تجدد و تعدد در ایجاد و فیض است اما ملازمی با تجدد و تعدد در فیاض ندارد. عبارت زیر از ملاصدرا شاید مشعر بر این معنا باشد. ایشان در اثبات طبیعت سیال متجدده برای هر حرکتی می‌فرماید:

«نشأت حقیقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة و الزوال و فاعل محض شأنه الافاضة و الافضال، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البديل على الاتصال ...» (۶۴/۳).

۱. ۷. ۴. نقد و بررسی: اولاً چنانکه آشکار است این پاسخ منکر تجدد در ناحیه علت تامه نیست منتها تجدد علت تامه را نه از ناحیه فاعل مفارق ایجاد کننده بلکه به علت قابلی (زمینه پیدایش و شرایط مادی و قابلی ایجاد) ارجاع داده است.^۳ بنابراین در عین حالیکه التزام به قاعده «عله المتغیر متغیر» را در حرکت جوهری می‌پذیرد مشکلی را نیز نمی‌تواند حل کند، زیرا چنانکه اشاره شد تجدد در ناحیه ماده و علت قابلی نیز نیاز به تبیین دارد. [اگر برای قابلیتها جنبه وجودی قائل شویم تجدد در ناحیه علت قابلی علاوه بر آنکه نهایتاً باید به علت فاعلی منتهی شود خود با محذورات متعددی روبروست که در جای خود از آن بحث باید کرد].

ثانیاً: تبیین مذکور بر پایه دو مفروض زیر قرار دارد:

- ۱- هستی سیلانی، معلول فیضهای متعدد است نه یک فیض واحد.
 - ۲- هر «فیض» یا «ایجاد» یا «فعل» به نحو دفعی از ذات فاعل مفارق صادر می‌شود لذا تدرج و سیلانی در فعل او نیست تا آنرا به ساحت ذات تسری دهیم.
- روشن است که هر دو مفروض مزبور بنا بر مبانی حکمت متعالیه مردود است: فرض نخست ملازم آن است که منکر وحدت حقیقی هر موجود سیلانی‌الوجود شده و آنرا متکثرالوجود فرض کنیم زیرا وقتی میان مقاطع مختلف فیض قائل به انفصال وجودی باشیم معلولهای حاصل از این فیضها نیز از یکدیگر منفصل الوجودند. عبارتی به تعداد مقاطع مختلف حرکت جوهری، باید به موجودات مختلف و متعددی قائل شد که در واقع انکار حرکت جوهری و اذعان به همان نظریه کون و فساد مشائین است.

فرض دوم نیز به این دلیل باطل است که گمان شده است از ترتب مستمر فیضهای دفعی الوجود، موجود زمانمند و تدریجی حاصل می‌شود. دفعی‌الوجود بودن یعنی هیچ امتداد زمانی نداشتن، حال چگونه می‌توان فرض کرد که از کنار هم آمدن امور بی‌امتداد (ولو هزاران فعل دفعی‌الوجود فرض شود)، امتداد و

تدرجی حاصل می‌گردد؟! پس صرفاً تعدد و کثرت فعلها مصحح و مبین حصول امتداد نیست مگر آنکه چنان فعل و ایجاد را ممتد و سیلانی فرض نمائیم.

۸. ۴. نادرستی توجیه از طریق شمول احدالمتقابلین

توجیه دیگری که برای ربط متغیر به ثابت در حرکت جوهری شده است این است که همچنانکه سایر تقسیمات وجود نسبی است و احدالمتقابلین شامل دیگری هم هست. در آنجا نیز که هستی به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، موجود ثابت باعتباری شامل متغیر نیز می‌شود چرا که هر متغیری، در تغیر خودش، دیگر متغیر نیست و بنابراین حیث ثابتی را داراست که از همین حیث مرتبسط با ثابتات می‌شود (مطهری، ۱۳۱۴).

«... ولكل شیء ثبات ما و فعلیة ما و انما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعلیته، فاذا كان ثبات شیء ثبات تجده و فعلیة قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول علیه هذا النحو من الثبات و الفعلیة» (ملاصدرا، ۶۸/۳)

اولاً همه تقسیمات وجود بمانند یکدیگر نیستند مثلاً تقسیم وجود به «علت و معلول» با تقسیم وجود به قوه و فعل یا واحد و کثیر یکسان نیست چرا که اگر «فعلیت» یا «وحدت» صفت عامه برای جمیع موجودات‌اند، «علیت» نمی‌تواند صفت عامه برای همه موجودات باشد. اگر تقسیم وجود به قوه و فعل یا واحد و کثیر نتیجه قیاس موجودات خاص نسبت به یکدیگر است و جنبه نسبی دارد اما تقسیم به علت و معلول چنین نیست بلکه معلولیت و علیت اگر چه مفاهیم اضافی‌اند اما صفات نسبی نیستند بلکه جنبه نفسی دارند، همچنین در تقسیم وجود به علت و معلول، اختلاف علت و معلول به تشکیکی بودن هستی برمی‌گردد در حالیکه اختلال قوه و فعل یا واحد کثیر، اینچنین نیست. همینطور آنچه درباره شمول احدالمتقابلین نسبت به دیگری در باب تقسیمات وجود گفته شده است در خصوص علت و معلول جاری نیست چرا که حداقل در دو سوی حاشیه هستی، ما با موجوداتی روبرو هستیم که یا علت محض‌اند و یا هیچ نقش علی نسبت به موجودات دیگر ندارند. به اعتقاد نگارنده آنچه درباره ویژگی‌های

علت و معلول در بالا گفته شد در خصوص تقسیم وجود به ثابت و متغیر نیز جاری است لذا سخن مرحوم آخوند و اتباع ایشان^۴ در این خصوص که موجود متغیر از حیثی مشمول ثبات است، وارد نیست.

ثانیاً اگر موجودی را دارای دو یا چند حیثیت دانستیم، احکام مربوط به هر اعتبار، ناقض و نافی احکام مربوط به حیثیت دیگر نیستند، بلکه هر یک از حیث مربوط به خود، احکام ویژه خود را دارند، بنابراین اگر متحرک بالذات را بنا به قول حکمای صدرایی، دارای چنین حیثیتی (ثبات) بدانیم، این حیثیت منافی حیثیت تغیر نیست (یعنی شیء متغیر را تماماً مبدل به شیء ثابت نمی‌کند). بنابراین باز شیء، دارای حیثیت تغیر خواهد بود و باز از همین حیث، حکم «عله المتغیر متغیر» بر آن جاری است یعنی نیازمند علتی متغیر و متجدد است. اثبات دو حیثیت «ثبات» و «تغیر» برای شیء مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا دوباره مشکل، به نسبت این دو حیث و رابطه آنها با یکدیگر در درون شیء واحد عود می‌کند. اگر هر دو حیث امور واقعی و وجودی‌اند (اعتبار ذهنی نیستند) ما با این مشکل بزرگ روبرو هستیم که چگونه دو حیثیت متقابل در درون وجود واحدی به یکدیگر پیوند خورده‌اند؟! (به نظر می‌رسد ابهام و اشکال این فرض بیشتر از وقتی است که ثبات را به یک موجود و تغیر را به موجود دیگر نسبت می‌دهیم.)

تنها راه گریز این است که گفته شود شیء متحرک اساساً حیثیت تغیر ندارند (یعنی ثبات‌اش منافی با حیثیت تغیرش باشد) که البته خلاف باور و ادراک ضروری و فرض اولی ماست و یا اینکه بگوئیم از همان حیث نیز به اعتبار دیگری ثابت فرض می‌شود. بدیهی است که در این صورت وصف ثبات یا تغیر یا هر دو، اموری اعتباری و ذهنی خواهد شد و امر ذهنی و اعتباری نمی‌تواند ملاک و مناط یک ربط وجودی و خارجی باشد.

ثالثاً این گفته که «چون تغیر و تجدد خودش ثابت است پس دارای یک جنبه ثباتی است» [فاذا كان ثبات شیء ثبات تجدده ...] نیز چیزی جز خلط احکام وجود و ماهیت نیست. آنچه که در خارج است اگر عین تجدد و تغیر است پس هیچ جنبه ثباتی در هستی او نمی‌توان قائل شد. ثبات مورد ادعا، تنها در ناحیه مفهوم انتزاعی از این واقعیت متجدد است که جایگاه آن در ذهن می‌باشد نه در متن واقع، عبارت دیگر، این، «مفهوم» حرکت یا «مفهوم» سیلان یا «مفهوم» تجدد

است که ثابت دارد نه خود واقعیت خارجی آن بدیهی است این مفهوم نیز از معقولات ثانیه فلسفی است لذا نمی‌توان بمانند معقولات اولیه، ما بزاء خارجی برای آن فرض کرد (اگرچه منشاء انستزاع خارجی دارد) تا از این طریق بتوان ویژگیهای ذاتی مفهوم را به خارج سرایت داد.

۵. نتیجه

چنانکه در مباحث پیشین ملاحظه شد کلیه موارد نقد و بررسی، تکیه بر مبانی حکمت متعالیه داشته و راه حل ربط متغیر و ثابت با همان اصول و نگرش صدرائی، مورد نقادی قرار گرفته است.

نتیجه حاصل از این نقد و بررسی آن است که به استناد اصول و مبانی حکمت متعالیه با باور به حرکت جوهری نه تنها معضل ربط متغیر و ثابت حل نمی‌شود که به دلیل نگرش اصالت وجودی در مسأله جعل و ایجاد و تحلیل ربطی از هویت سیلانی موجود متغیر، این مشکل بسیار جدیتر و غامض‌تر می‌گردد. با چنین تحلیلی علی‌الاصول جز دو راه باقی نمی‌ماند:

یا باید از تغیر و سیلان مراتب مادون هستی چشم پوشید و آنرا امری توهمی و پنداری تلقی کرد (نگرش پارمنیدسی) و یا با واقعی و اصیل دانستن تغیر و سیلان، این تغیر و صیرورت را به مبادی عالیّه هستی تسری داد.

بدیهی است راه حل نخست مقبول هیچ فیلسوف رئالیست و واقع‌گرائی نیست و راه حل دوم نیز با مشکل بسیار اساسیتر و جدیتر نسبت دادن تغیر به عالیترین مرتبه هستی (ذات مقدس حق تعالی)، روبروست که هرگز مقبول هیچ حکیم خداباوری که مبداء هستی را واجب الوجود من جمیع الجهات می‌داند نمی‌تواند واقع شود. و لذا به نظر می‌رسد این مشکل از معضلات لاینحل اندیشه بشری است که همچنان اندیشه سوز و بی پاسخ باقی مانده است.

راه حل مختار نگارنده

باور نگارنده آنست که مصب اصل بروز چنین معضل غیر قابل حلی به دو تلقی نادرست از مدل هستی و نسبت به مراتب و مدارج آن باز می‌گردد:

۱- تلقی طبقه‌ای و اشکوبه‌ای (در مقابل تشکیکی و طیفی)

۲- تلقی غیر تشکیکی از نقایص و اعدام در مدل تشکیکی وجود

در تلقی طبقه‌ای، میان مراتب هستی، انفصال و گسستگی وجودی برقرار است و هر مرتبه از هستی، اوصاف وجودی متباینی با سایر مراتب دارد. لذا فرض هرگونه ارتباط و اتصال میان مراتب با معضلات جدی و غیر قابل حلّی روبروست. در حکمت متعالیه بنا بر باور به اصالت وجود و وحدت تشکیکی حقیقت هستی اگر چه تلقی نخست مورد انکار واقع شده است اما از آنجا که نسبت به اوصاف نقصی و عدمی موجودات همان تلقی طبقه‌ای مطرح است، معضل مزبور همچنان باقی و پابرجاست.

اعتقاد نگارنده آنست که در مدل تشکیکی، بنا بر وحدت و بساطت حقیقت هستی همچنانکه اوصاف کمالی مراتب عالی در مراتب نازل، به نحو تشکیکی تضعف یافته و تسری دارند، کلیه اوصاف نقصی مراتب مادون نیز به نحو تشکیکی در مراتب عالی‌ه هستی تسری خواهند داشت و از آنجا که اوصاف نقصی و عدمی، ناشی از حدّ داشتن و محدودیت وجودی است بدیهی است این اوصاف هرگز به ساحت هستی حق تعالی که میرا از هر گونه نقص و شائبه تحدید است تسری نخواهد داشت.

بر پایه چنین نگرشی، سیلان و صیرورت وجودی، تحلیلی وجود شناختی یافته و به تشکیک در هستی باز می‌گردد و ناشی از تضعف و تنزل هستی قلمداد می‌شود بدیهی است اتخاذ این رأی توابع و نتایج بسیار مهم و غیر متعارفی را بدنبال دارد که به تجدید نظر در بسیاری از آراء فلاسفه در خصوص مراتب هستی منتهی می‌شود. از آنجا که تبیین دفاع از این نظریه و شرح نتایج و توابع آن نیازمند بحث مستقل و مستوفائی است در این مقال به همین اشاره بسنده می‌کنیم.^۵

یادداشتها

۱- بر آشنایان با حکمت متعالیه پوشیده نیست که اگر چه در این فلسفه بر پایه باور به حرکت جوهری در کل عالم طبیعت، حدوث زمانی عالم طبیعت اثبات می‌شود اما از آنجا که این حدوث، حدوثی دمام و بی آغاز از یک موجود سیلانی ازلی است، از حیث وحدت اتصالی مقاطع، کل عالم طبیعت در حکم یک موجود واحد قدیم است که هر لحظه تعین و تشخص خاصی بخود می‌گیرد، لذا عالم طبیعت از حیث هر یک از این تعینات، حادث و مسبوق به عدم

(عدم مضاف) محسوب می‌شود اما از حیث وجود جمعی و وحدت شخصیه سیلانی‌اش قدیم و بی‌آغاز است.

۲- اگرچه ملاصدرا خود توسل به افلاک را در تبیین نهایی تغییرات و حوادث عالم طبیعت لازم و ضروری می‌داند (اسفار، ج: ۲، ص ۳۹۲ و ص ۳۹۶) اما علامه طباطبایی (ره) در پاورقی بر این باورند که با اعتقاد به تجدد و حرکت جوهری در طبیعت کلی نیازی به توسل به افلاک نیست.

۳- کما اینکه ملاصدرا، خود در مقام توجیه تجدد در عالم عنصریات به تجدد استعدادی از ناحیه افلاک متوسل شده است (اسفار، ج: ۷، ص ۱۲۱).

۴- استاد مطهری نقل می‌کند که آخوند نوری به این مسأله در حواشی خود بر اسفار بسیار اعتنا و توجه داشته است (حرکت و زمان، ج: ۱، ص ۳۱۴)

۵- تفصیل از این دیدگاه و دفاع مستدل از آن در رساله دکترای نگارنده تحت عنوان «نقد و بررسی نحوه فاعلیت خداوند در عالم طبیعت از نظر فلاسفه اسلامی و آگوستین»، (دانشگاه تربیت مدرس اسفند ۱۳۷۹) آمده است.

منابع

- ۱- ابن سینا، *الهیات شفا*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید.
- ۲- ابن سینا، *مبدأ و معاد*.
- ۳- ابن سینا، (۱۳۶۴)، *النجاة*، قسمت الهیات، نشر مرتضوی.
- ۴- صدر المتألهین شیرازی، (۱۹۸۱)، *اسفار اربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۵- موسویان، سید حسن (مصحح)، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث*، الفصل الحادی عشر فی ربط الحادثات بالقدیم، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷)، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، ج: ۱، چاپ سوم، حکمت.