

ربط حادث به قدیم

عبدالعلی شکر

دانشجوی دکترای دانشکده الهیات دانشگاه تهران

چکیده

ربط حادث به قدیم و نیز ربط متغیر به ثابت، از جمله مشکلات فلسفه است که از دیرزمان دامنگیر دستگامهای مختلف کلامی و فلسفی بوده است. اصل مشکل اینستکه اگر باید میان علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد، چگونه میان «قدیم و ثابت» که علت «حادث و متغیر» تلقی می‌شود این سنخیت برقرار است؟

برای حل این مشکل، مکتبهای مختلف کلامی و فلسفی براساس مبانی خود راه‌های پیشنهاد کرده‌اند که هرکدام بنحوی مورد اشکال دیگران واقع شده است. این مقاله در پی استقصاء و بررسی این نظریات است و سرانجام براساس بعضی از دیدگاههای حکمت متعالیه، مسئله را بشکل دیگری حل می‌کند.

کلید واژه‌ها:

حادث و قدیم؛	ربط؛
متغیر و ثابت؛	حرکت جوهری؛
سنخیت؛	حرکت دائمی و دوری فلک؛
ارسطو؛	متکلمین؛
مشائین؛	صدرالمتألهین.

برای روشن شدن مسئله ربط حادث به قدیم ابتدا باید به چند مقدمه بپردازیم:

مقدمه اول

قواعد و اصولی که در فلسفه به اثبات می‌رسند، مبنای بسیاری از براهین و مسائل فلسفی قرار می‌گیرند و بکمک

آن زیرساختها، مسائلی را اثبات و مغالطاتی را نمایان می‌سازند. اما همین قواعد که در پیشبرد و توسعه مسائل فلسفی کمک شایانی می‌کنند، از زاویه دیگر مشکل‌آفرینند، تاجایی که دانشمندان در حل آن مشکل، اوقات زیادی صرف می‌کنند و درنهایت یا به حل مشکل فائق می‌آیند و یا دچار تشتت آراء می‌گردند و گاه مشکل همچنان باقی می‌ماند. فیلسوفان ما از یکطرف با اصول مسلم و پذیرش آنها مواجهند و از طرفی دیگر باید مراقب لوازم و توابع آن اصول باشند.

مسئله ربط حادث به قدیم نیز از جمله عویصه‌هایی است که از چنین اصول مسلمی ناشی شده است. در این خصوص، ابتدا به چند اصل مسلم فلسفی اشاره می‌کنیم و سپس به مشکل ربط حادث به قدیم و همینطور مسئله ربط متغیر به ثابت که زائیده آنهاست می‌پردازیم.

۱. قاعده سنخیت علت و معلول

مفاد اصل سنخیت علت و معلول اینستکه میان علت و معلول تناسب خاصی حکمفرماست بطوریکه میان همان علت با معلول دیگر یا همان معلول با علت دیگر چنین مناسبتی وجود ندارد. صدرالمتألهین در بیان این اصل چنین می‌فرماید:

علتی که معلول از آن صادر می‌شود، ناچار باید خصوصیتی داشته باشد که معلول معینی از آن صادر شود نه چیز دیگر.^۱

بنابراین اصل، آن خصوصیتی که در معلول موجود است بطریق اولی در علت او وجود دارد.

۲. علت متغیر، متغیر است

این قاعده نیز نزد فلاسفه مسلم است. گرچه این اصل

۱. اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۰۵.

*** مفاد اصل سنخیت علت و معلول اینستکه میان علت و معلول مناسبت خاصی حکمفرماست بطوریکه میان همان علت با معلول دیگر یا همان معلول با علت دیگر چنین مناسبتی وجود ندارد.**

می‌تواند تحت اصل سنخیت واقع شود، اما بجهت اهمیتی که در مباحث حرکت دارد آنرا بطور مستقل طرح کرده‌اند.

۳. اصل معیت علت و معلول

این اصل ذوجنبتین است و مفاد آن را می‌توان چنین بیان کرد: وقتی معلول، علت تامه‌اش وجود داشته باشد، بدون هیچگونه تأخیر زمانی، وجودش ضروری می‌شود: «إذا وجدت العلة وجد المعلول». جنبه دیگر قاعده اینستکه هر وقت معلول یافت شود ناگزیر علت تامه او نیز وجود یافته است: «إذا وجد المعلول وجدت العلة».

صدرالمتألهین در کتاب اسفار و علامه طباطبایی در نهاية الحکمة این قاعده را تحت یک عنوان جامع چنین بیان کرده‌اند:

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علتها التامة.^۲

مستکلمین بخش دوم این قاعده را نمی‌پذیرند، بدین معنی که آنها بنا بر اعتقاد به فاعل مختار بودن خداوند، ضرورت وجود معلول و عدم تأخیر زمانی آنرا از فاعل و علت تامه‌اش قبول ندارند.^۳ و چنانکه خواهیم گفت در حل مشکل ربط حادث به قدیم می‌توانند از این عقیده، که بنا بر نظر فلاسفه نادرست است، بهره بگیرند.

۴. قاعده الواحد

این قاعده مسئله ربط حادث به قدیم را دشوارتر کرده است. توحید میان علت و معلول و اینکه از واحد جز واحد نشاید، این سؤال را برمی‌انگیزد که چگونه حوادث متکثره استناد به واحد و بسیط من جمیع الجهات دارند؟

مقدمه دوم

مسئله ربط حادث به قدیم با مسئله ربط متغیر به ثابت یکی نیست و از جهاتی با هم اختلاف دارند و لذا دو مسئله مستقل فلسفی بشمار می‌روند. ربط حادث به قدیم

از فروع مباحث حدوث و قدم و نیز قوه و فعل است، گرچه بی‌ارتباط با مباحث علت و معلول هم نیست؛ اما مسئله ربط متغیر به ثابت از توابع بحث علت و معلول تلقی می‌شود.

صدرالمتألهین بخاطر اینکه حل دو مسئله را از طریق حرکت جوهری ممکن می‌داند، هر دو مسئله را در آنجا مطرح نموده است.^۴

شیخ‌الرئیس مسئله ربط حادث به قدیم را در مقالة ششم شفاکه به مباحث علت و معلول اختصاص دارد و نیز در مقالة نهم تحت عنوان «کیفیت صدور اشیاء از واجب» مطرح می‌کند.^۵

همچنین شیخ‌الرئیس در نمط پنجم کتاب الاشارات و التنبيهات که بحث «صنع و ابداع» است، به این مسئله اشاره کرده است.^۶ اما مطلبی تحت عنوان ربط متغیر به ثابت در این آثار دیده نمی‌شود.

تفاوت دیگری که بین این دو مسئله وجود دارد اینستکه در مسئله ربط متغیر به ثابت، بحث اینستکه هر متغیر باید علتی متغیر داشته باشد چون علت متغیر نمی‌تواند ثابت باشد. اما در مسئله ربط حادث به قدیم بحث از تغییر نیست، بلکه ملاک در اینجا حدوث است و لذا ممکن است که حادث متغیر نباشد بلکه ثابت باشد. در این مسئله گفته می‌شود که علت حادث نمی‌تواند قدیم باشد بلکه باید او نیز حادث باشد.^۷

مقدمه سوم

آنچه که از مبدأ بالذات صادر می‌شود یا مجرد تام است که مسبوق به ماده و مدت نیست و یا مجرد تام نیست، که در اینصورت، یا مسبوق به ماده و مدت (هر دو) است یا مسبوق به یکی از آنهاست.

مجرد تام را «مبدع» گویند مانند عقول عالیه؛ و آنهایی که مسبوق به ماده و مدت هستند و مطابق مشرب حکمای مشاء کون و فساد می‌پذیرند «مکونات» نامیده می‌شوند؛ و اما آن دسته از موجودات که مسبوق به ماده هستند و نه مدت، «مختزع» نامیده می‌شوند. مانند اصل جسم که مرکب از ماده و صورت است و یا مانند اجرام فلکی و نیز مانند خود ماده که همه اینها مادیند، اما

۲. اسفار اربعه، ج ۲، ص ۱۳۱؛ نهاية الحکمة، ص ۱۵۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۳۱. ۴. همان، ج ۳، ص ۲۶۵.

۵. شفا، الیهات، ص ۴۰۲.

۶. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۵۷.

۷. حرکت و زمان، ج ۳، ص ۱۸.

مسبق به زمان و مدت نیستند. اما قسم چهارمی که قابل تصور است ولی قابل تصدیق نیست عبارتند از موجوداتی که مسبوق به مدت هستند اما مسبوق به ماده نیستند؛ این دسته از موجودات قابل تحقق خارجی نیستند. البته برخی از متکلمین برخلاف عقیده فلاسفه و اهل تحقیق قائل به مجردات تام نمی‌باشند.

مشکل ربط حادث به قدیم و نیز ربط متغیر به ثابت، تنها متوجه یک‌دسته از این موجودات می‌شود که همان مکونات است، یعنی موجوداتی که مسبوق به ماده و مدت هستند؛ اما این عویصه در مبدعات و مخترعات راه ندارد.^۸

طرح اشکال

با توجه به مقدمات گذشته، ریشه اشکال بدین ترتیب نمایان می‌گردد که معلول از علت تامه خود قابل انفکاک نیست و علت تامه بر معلول خود نمی‌تواند تقدم زمانی داشته باشد، و نیز معلول نمی‌تواند تأخر زمانی نسبت به علت تامه خویش داشته باشد؛ و از طرفی هم وجود حوادث را در جهان نمی‌توان انکار کرد؛ پدیده‌هایی که هر لحظه به عرصه هستی گام می‌نهند و مهر حدوث بر پیشانی آنها زده شده است. علت این حوادث باید مطابق قاعده دوم، حادث باشد زیرا درغیراینصورت یکی از دو محظور «قدم حوادث» یا «حدوث قدیم» لازم می‌آید.

ممکن است علت تامه، اجزایی داشته باشد که برخی از آنها مانند فاعل، قدیم باشند؛ اما حتی یک جزء آن اگر حادث باشد کافی است تا علت تامه را حادث بدینم. هر حادثه‌ای که بوقوع می‌پیوندد دارای دو دسته از علل قریب و بعید است. چنانچه علل بعید آنها حقایق مجرد و ثابت باشد، ناگزیر علل قریب و مباشر آنان حادث خواهد بود. بنابراین مجموع علل قریب و بعید که علت تامه را شکل می‌دهند حادث خواهد بود.

خداوند متعال که علت فاعلی و تام الفاعلیه می‌باشد اگر فاعل قریب و علت تامه حوادث باشد لازمه آن قدم حوادث است؛ زیرا درغیراینصورت تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید که محال بودن آن ضروری است.

بنابراین، علت تامه حوادث نمی‌تواند یک موجود مجرد باشد بلکه حدوث این حوادث بوجود برخی شرایط و عدم برخی موانع نیازمند است. پس علت تامه این حوادث، علاوه بر مبادی مجرد و فاعل تام، علل قریب دیگری نیز هستند که حادثند.

اکنون سخن متوجه همان علل قریب حادث است که بدلیل حادث بودن نیاز به یک سبب و علت حادث دارند. کلام درباره آن علت و سبب حادث ادامه می‌یابد و درنهایت به تسلسل محال می‌انجامد. اینجاست که مشکل ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت بطور جدی آشکار می‌شود و سلسله نامتناهی حوادث و متغیرها هرگز به سببی قدیم و ثابت نمی‌توانند مرتبط شوند.^۹ پس یا باید دست از اصول مسلم برداشت و یا باید بنحوی بر حل مسئله همت گماشت.

این معضل از قدیم الایام فکر فلاسفه را بخود مشغول داشته است و هر دسته از این خردورزان در ازمینه مختلف بگونه‌ای برای این مشکل پیچیده، چاره‌اندیشی و نظریه‌پردازی کرده‌اند.

صدرالمتألهین در توصیف تحیر عقول فیلسوفان در باب ربط متغیر به ثابت، پس از قبول سنخیت میان علت و معلول و عدم تخلف معلول از علت تامه‌اش، که از اصول ثابت شده فلسفی می‌باشد، چنین می‌گوید:

اگر کسی بگوید وقتی که وجود هر متجددی مسبوق به وجود متجدد دیگری باشد که علت تجدد آن است، سخن در علت تجددی علت آن و همچنین در تجددی علت علت آن از سر گرفته می‌شود و این امر یا منتهی به تسلسل، یا دور و یا تغیر در ذات مبدأ اول می‌گردد، و خداوند بسیار برتر از آن است.^{۱۰}

در جایی دیگر می‌فرماید:

فهم خردمندان از حکما و متکلمین در ارتباط حادث به قدیم به حیرت افتاده و فکر و ذهنشان دچار پریشانی شده است.^{۱۱}

این مشکل از یک جهت متوجه حکما و از دو جهت متوجه متکلمین است. زیرا حکما قائل به قدم اصل عالم هستند و تنها در مورد حوادث یومیّه این مشکل را دارند؛ اما متکلمین علاوه بر این، اصل عالم را نیز حادث زمانی می‌دانند. حکمای مشاء و اشراق بدلیل اینکه خداوند را قدیم‌الاحسان و دائم‌القیض می‌دانند به قدم عالم حکم می‌کنند و اصل عالم را حادث نمی‌دانند.^{۱۲} اما متکلمین

۸. رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد دوم، صص ۴۵۳ و ۴۵۴.

۹. همان، ص ۴۵۳. ۱۰. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۶۸.

۱۱. همان، ج ۳، ص ۱۲۸.

۱۲. رحیق مختوم، همان، ص ۴۶۸؛ شرح منظومه، ج ۳، ص ۶۷۶.

بدلیل اعتقاد به مختار بودن خداوند، به قدم عالم تن نمی دهند و لذا برای اینکه خداوند را از شایبه فاعلیت موجب، منزه سازند، دست به انکار اصلی می زنند که نزد فلاسفه از مسلمات بشمار می رود و آن اصل «معیت معلول با علت تامه خود» است.

راه‌حلهای حکماء و متکلمین در مسئله ربط حادث به قدیم

راه‌حل ارسطو

ارسطو که سردهسته مشائین قلمداد شده است، آغازگر برهان حرکت و مثبت محرک غیر متحرک است. حکمای پس از او نیز از شیوه او در ابطال تسلسل و اثبات واجب تأسی جسته‌اند. محرک نامتحرک لزوماً همان خدایی که ادیان معرفی می‌کنند، نیست. این محرک اول ارسطویی، اگر بخواهد علت حرکت در عالم طبیعت باشد، خود نمی‌تواند متحرک باشد؛ چرا که بقول ارسطو در چنین صورتی محرک دیگری لازم است. در اینجا مشکل مورد بحث ما، دام‌نگیر دستگاه فلسفی او می‌شود. محرک نامتحرکی که ارسطو از طریق حرکات عالم باثبات رسانده است، یک وجود ثابت و لایتغییر است؛ اما بالاین‌حال محرک نیز می‌باشد.

چاره‌اندیشی ارسطو باین صورت است که محرک اول بعنوان علت فاعلی، جهان را وادار به حرکت نمی‌کند، زیرا در این صورت خود نیز متحمل حرکت و تغییر خواهد شد و عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌شود. پس باید گفت خداوند نه بعنوان علت فاعلی بلکه بعنوان علت غائی، بواسطه متعلق میل و کشش بودن، فاعل حرکت‌های جهان است؛ عبارت دیگر او همچون معشوقی است که عاشق را بدنبال خود می‌کشد؛ چونان آهنربائی است که خود ثابت است و در عین حال اشیاء را بسوی خود جذب می‌کند. این معشوق دلرباست که عاشق را بسوی خود می‌خواند. این عاشق است که برای تشبه و وصول به معشوق خود به تکاپو می‌افتد و از پی او روان است. خدایی که معشوق این جهان است در مرتبه‌ای از کمال و تمامیت قرار دارد که نیازی به حرکت و تکاپو برای دستیابی به کمال ندارد.

یکی از مورخین بنام فلسفه در توضیح کلام ارسطو می‌گوید:

ظاهراً اینطور تصور شده است که خدا آسمان اول (فلک الافلاک) را مستقیماً حرکت می‌دهد و این

حرکت علت گردش روزانه ستارگان بر گرد زمین است. او با الهام و القاء عشق و شوق، حرکت می‌دهد. و بنابراین باید یک عقل در فلک اول موجود باشد و دیگر عقول در دیگر افلاک باشند. عقل هر فلک روحانی است و فلک میل دارد که حیات عقل خود را هرچه نزدیکتر به آن تقلید کند؛ و چون قادر نیست که روحانیت آن را تقلید کند، بهترین کار بعد از آن را بوسیله اجرای حرکت مستدیر انجام می‌دهد.^{۱۳}

خلاصه اینکه از منظر ارسطو خدا از طریق علت غائی و متعلق شوق بودن، جهان را به حرکت درمی‌آورد و فاعلیت او از راه غایت بودن اوست.
نقد نظریه ارسطو

اشکال اساسی که بر دیدگاه معلم اول وارد می‌شود اینست که چنین خدائی در آفرینش جهان چه نقشی دارد؟ محرک اول ارسطو، مشیت و عنایتی در جهان ندارد. خدایی که بسان یک معشوق، عاشق را مجذوب خود ساخته است دیگر به عالم هستی بیتوجه است. او یک موجود اتم و اکملی است که نیازمند به سافل نیست بلکه جهانیان هستند که برای رفع حاجت خود روی بسوی او دارند. این ارتباط، یکسویه است و تنها عالم هستی بسوی او جریان دارد، اما او بدلیل بیندیش عینیتی به آنها ندارد. این نکته را خود ارسطو در پاسخ به این سؤال که «آیا جهان مخلوق است یا خیر؟» چنین بیان می‌کند:

جهان ازلی است و آفریده نشده است؛ پس مخلوق موجود دیگری نیست. عبارت دیگر ماده جهان ازلی است و خداوند تنها علت حرکات صورتهای آن است.^{۱۴}

اگر چنین است پس در عرض خداوند موجود ازلی دیگری که مخلوق چیزی نیست قرار دارد. این اندیشه که خود، تعدد قدما یا تعدد واجب را بدنبال دارد، پس از ارسطو بدست پیروان او با براهین قاطع ابطال گردید. البته حکمای مشاء و نیز صدرالمتألهین، ماده را قدیم زمانی می‌دانند. اما این با آنچه که ارسطو معتقد بود فرق می‌کند؛ زیرا ارسطو ماده را بدلیل اینکه ازلی می‌دانست، بیندیش از علت تلقی می‌کرد و معنای این اعتقاد همان وجوب وجود است.

۱۳. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۱، ص ۴۲۹.

۱۴. همان، ص ۴۲۸.

حال اگر گفته شود که جهان نیز یک آفریننده دارد اما با این تفاوت که آن آفریننده نقش علت فاعلی دارد، و خداوند بمنزله علت غایی آن است، در اینصورت گفته می‌شود که چه محظوری دارد که همان علت فاعلی، خود، علت حرکت جهان و صورتهای آن نیز باشد؟ و با این وضعیت مشکل ربط متغیر به ثابت دوباره عود می‌کند.

ذکر یک نکته در اینجا ضروری بنظر می‌رسد و آن اینست که آیا برای ارسطو هم مشکل ربط حادث به قدیم و یا ربط متغیر به ثابت بشکل خاص آن مطرح بوده است یا خیر؟ و سؤال دیگر اینکه آیا نظریه ارسطو یا حداقل بخشی از آن، در پاسخ به مشکل مورد بحث ما بوده است یا خیر؟

پاسخ آنستکه اولاً لزومی ندارد چنین مسئله‌ای برای ارسطو مطرح باشد و ثانیاً نظریه او در پاسخ به چنین مشکلی طرح‌ریزی شده باشد. آنچه که ما می‌گوییم اینست که مسئله ربط حادث به قدیم یا ربط متغیر به ثابت را می‌توان براساس مباحث مختلف نحله‌های فلسفی و کلامی مورد بررسی قرار داد و بر طبق آنها پاسخی برای این مشکل جویا شد. بعبارت دیگر آنچه که از دستگاه فلسفی و نظریه محرک اول نقل شده است در تحلیلهای بعدی با این معضل مواجه می‌شود و بر همان اساس و مطابق همان دستگاه راه حلی هم ارائه می‌شود؛ نه اینکه ارسطو بطور واقع با چنین مشکلی درگیر بوده است.

با مکتبهای فلسفی و کلامی دیگر نیز با همین روش می‌توان برخورد کرد، نه بدین معنا که آن مکاتب بطور صریح به این مسئله پرداخته باشند. بدیگر سخن می‌توان گفت که هر دستگاه فلسفی یا کلامی که دارای نظریه خاص خود می‌باشد، لوازم و توابعی هم براساس نظریات خود بدنبال دارد، خواه خود آنان متوجه اینگونه لوازم باشند و ناگزیر برای حل آن تلاش کنند، یا آنکه دیگران متوجه پیامد منطقی آن بشوند و براساس همان دستگاه، بدنبال پاسخ قانع کننده باشند و یا اینکه آن دستگاه را بدلیل ناکارآمد بودن در حل مسئله، مردود سازند.

راه حل متکلمین

متکلمین با انکار کردن دو اصل از اصول روشن فلسفی، بگمان خود از سقوط در این درّه هولناک نجات یافته‌اند اما این پنداری بیش نیست؛ چراکه برای بیرون آمدن از چاله، خود را به چاه انداخته‌اند.

اشاعره با انکار اصل علیت از همان ابتدا ریشه پیدایش

اشکال را خشکانیده‌اند. آنان به علیت میان اشیاء قائل نیستند و برای پرهیز از اشکالات عدیده‌ایکه با انکار این اصل، متوجه آنان می‌شود قائل به نظریه عادت شده‌اند (عاده الله).

اشاعره برای اینکه بزعم خود قدرت خدا را محدود نکرده و همه افعال را به خداوند نسبت داده باشند، ناگزیر قائل به عدم علیت برای غیر خدا شده‌اند و از همین جا روشن می‌شود که آنان مطلقاً اصل علیت را منکر نیستند لیکن آنچه را که درباره خدا قائل هستند فاعلیت اوست نه علیت؛ زیرا آنان در علیت، نوعی اجبار و موجبیّت می‌بینند و لذا برای تنزیه خداوند از شائبه موجبیّت، علیت را در آنجا نیز قبول ندارند. اما روشن است که انکار این اصل بدیهی و روشن، لوازم متعددی در پی دارد که اشاعره هرگز آن لوازم را نمی‌پذیرند. زیرا با انکار این اصل بدیهی، امکان هر نوع تغییر و تحول غیر منتظره در طبیعت وجود دارد. درآنصورت اگر از گندم جو بروید هم جای تعجبی وجود ندارد.

بهمین دلیل اشاعره برای گریز از این لوازم باطل، رو به نظریه «عادت» آورده‌اند. بدین معنی که خداوند قادر مطلق است و نظام هستی را طوری مقرر فرموده است که اشیاء در حالت سابق خود باقی بمانند و هیچگونه تغییری در آنها صورت نپذیرد و زمانی که انسان این جریان را در جهان طبیعت مشاهده می‌کند احتمال تغییر آن را در طبیعت رد می‌کند.^{۱۵}

اشاعره با نپذیرفتن اصل علیت، اصل سنخیت را هم مردود شمرده‌اند و دراینصورت مشکل متوجه آنان نخواهد شد؛ زیرا مشکل ربط حادث به قدیم و مشابه آن دامنگیر کسانی شده است که روی اصل علیت و سنخیت

• مشکل ربط حادث به قدیم و نیز ربط متغیر به ثابت، تنها متوجه یکدیگر است از این موجودات می‌شود که همان مکسوات است، یعنی موجوداتی که مسبوق به ساده و مدت هستند؛ اما این عویصه در مبدعات و مخترعات راه ندارد.

۱۵. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۴۱؛ المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۶۲۲.

علت و معلول پافشاری می‌کنند؛ اما اگر این اصول از همان ابتدا پذیرفته نشود دیگر مسئله قابل شکلگیری نخواهد بود.

اکثر متکلمین با انکار یکی دیگر از اصول فلسفی مشکل ربط حادث به قدیم را از خود دور کرده‌اند و آن اصل وجوب وجود معلول در پیشگاه علت تامه است. این اصل دارای دو شاخه است که متکلمین یک شاخه از آن را می‌پذیرند و شاخه دیگر آن را بشدت انکار می‌کنند. همانطور که قبلاً گفته شد حکمای ما این قاعده را تحت این عنوان بیان کرده‌اند: «فی وجوب وجود العلة عند وجود المعلول ووجوب وجود المعلول عند وجود علتة التامة». متکلمین قسمت دوم این قاعده را نمی‌پذیرند. دلیل آنان برای رد این قسمت از اصل فلسفی اینست که پذیرش این اصل، مساوی با فاعل موجب بودن خداوند است و حال آنکه خداوند فاعل مختار است. در اینصورت مشکل ربط حادث به قدیم براحتمی قابل توجیه است زیرا خداوند که فاعل تام موجودات است هر وقت که اراده کند جهان را خلق می‌کند. جمهور متکلمین از طریق اعتقاد به حدوث زمانی عالم به اثبات قدرت و اختیار خداوند پرداخته‌اند. بنابراین اراده خداوند و اختیار تام او می‌تواند بعنوان رابط بین حوادث و ذات لایزال او باشد. مشکل ربط حادث به قدیم متوجه فاعل بالجبر و فاعل موجب است؛ اما اگر فاعل حوادث مختار باشد مشکل در آنجا راهی ندارد.^{۱۶}

نقد نظریه متکلمین

فلاسفه مسلمان با تعریفی که از علیت ارائه می‌دهند دیگر جایی برای انکار آن باقی نمی‌گذارند و اگر انکاری در این زمینه صورت گیرد صرفاً لفظی است و در واقع چاره‌ای جز پذیرش آن نیست زیرا اگر علیت نباشد مجال بحث و گفتگو مسدود خواهد شد و هرچه را که بخواهد باثبات برسد یا ابطال و انکار شود نیازمند استدلال است و هر استدلال نیاز به دو مقدمه دارد که نتیجه استدلال، زاینده مقدمات آن است. یعنی مقدمات همچون علت نتیجه هستند و اگر علیتی نباشد نتیجه را نمی‌توان را مقدمات بدست آورد و بطور کلی هیچ چیزی قابل اثبات و ابطال نخواهد بود. بهمین جهت ملاصدرا می‌فرماید:

هر گاه مسئله علت و معلول ثابت شود بحث و گفتگو صحیح است و اگر ثابت نشود جای بحث نخواهد بود.^{۱۷}

دیدگاه متکلمین، که معیت معلول با علت تامه خود را بدلیل لزوم موجبیت خداوند مورد انکار قرار می‌دهند، نیز از جهاتی مخدوش است.

ایراد اول این دیدگاه اینست که این دیدگاه گرفتار دور شده است. با این بیان که متکلمین برای اثبات اراده و اختیار خداوند از راه حدوث عالم استدلال می‌کنند؛ حال اگر در توجیه مسئله ربط حادث به قدیم بخواهیم از طریق اراده و اختیار خداوند، استدلال و حدوث زمانی عالم را اثبات کنیم، چیزی جز دور مصرح نخواهد بود.

از طرف دیگر قاعده معیت معلول با علت تامه خود، یک قاعده عقلی است که به فاعل مختار تخصیص نمی‌زند، و در عین حال به اختیار خداوند و اراده ازلی او نیز خدشه‌ای وارد نمی‌سازد؛ زیرا او با اختیار خود به ایجاب و ایجاد معلول می‌پردازد و هرگز معلول و مخلوق، موجب موجبیت علت و خالق خود نمی‌گردد.

ایراد دیگر اینکه ما کلام را متوجه اراده‌ای می‌کنیم که رابط میان حادث و قدیم است. بدین ترتیب که این اراده آیا حادث است یا قدیم؟ اگر اراده قدیم باشد مراد نمی‌تواند حادث باشد. زیرا در جای خود ثابت شده است که در هیچ موردی امکان ندارد که بدون اینکه تغییری از ناحیه فاعل یا قابل یا سایر شرایط حاصل شود، در معلول تغییری صورت گیرد.^{۱۸}

متکلمین برای فرار از این مشکل یا قائل به ترجیح بلا مرجح شده‌اند، یا پای مصلحت را به میان کشیده‌اند، و یا به زمان موهوم و متوهم روی آورده‌اند که همه این اقوال ابطال شده است؛ زیرا ترجیح بلا مرجح بدلیل بازگشت آن به ترجیح بلا مرجح که بدیهی البطلان است، باطل خواهد بود؛ و مصلحت هم چون فقط در داخل نظام هستی معنا دارد وافی به مقصود نیست؛ و زمان موهوم یا متوهم نیز مستلزم موهوم یا متوهم و غیر واقعی بودن حوادث عالم خواهد بود.

اگر فیض، منقطع از ذات حق باشد قبل از افاضه، چیزی در میان نیست تا سبق و لحوق و مصلحت و مفسده قابل تصور باشد و با این تقدیر نمی‌توان قائل به زمانی شد که عالم در آن هنوز خلق نشده است و سپس

۱۶. مجموعه آثار، ج ۸، ص ۳۹۰؛ ریح مختوم، بخش دوم از جلد دوم، ص ۳۶۳ و همان، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۴۶۹.
۱۷. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۶۳.
۱۸. مجموعه آثار، ج ۸، ص ۳۹۰.

مطابق مصلحت در یک زمان افاضه فیض شود. بنابراین در حوادث جزئی چنین چیزی معقول است، اما دربارهٔ مجموعه هستی، یا صادر اول و یا اصل صدور فیض معنا ندارد؛ زیرا اراده و قدرت خداوند، که عین ذات او هستند، حد فاصلی بین آنها و اصل عالم وجود ندارد تا چنین تصویری از حدوث عالم ارائه شود.^{۱۹}

اما اگر ارادهٔ خداوند حادث باشد دو محذور دارد: اول اینکه سؤال درباره حدوث ارادهٔ خداوند از سرگرفته می‌شود، باینصورتکه آن اراده چون حادث است فعل خداوند بشمار می‌رود و برای حدوث آن به ارادهٔ سابق دیگر نیاز است؛ دربارهٔ ارادهٔ دیگر نیز همان داستان تکرار می‌شود، تا در نهایت به تسلسل اراده‌های الهی منجر شود. این تسلسل هم یا متناهی و یا نامتناهی خواهد بود. براهین متعدد شق دوم را ابطال می‌کنند و در صورت نخست، لامحاله باید به ارادهٔ قدیم منتهی گردد که در اینصورت، همان اشکال نخست دوباره عود خواهد کرد. باینصورتکه این حوادث چگونه به ارادهٔ قدیم منتهی می‌شوند؟

محذور دوم اینستکه لازم می‌آید خداوند حادث باشد، زیرا اگر ارادهٔ خداوند حادث باشد محل حوادث خواهد بود، چراکه این قاعده کلی نزد متکلمین مسلم است که هرچه محل حوادث باشد خود نیز حادث است. نتیجه این می‌شود که خداوند حادث است؛ و این خلاف مدعای آنان است. چون آنان به قدم خداوند قائل هستند.^{۲۰} پس متکلمین از این طریق قادر به حل معضل ربط حادث به قدیم نخواهند بود.

راه حل حکمای مشاء

راه حلی که حکمای مشاء بخصوص ابن‌سینا ارائه کرده همان حرکت دوری و دائمی فلک است.^{۲۱} ابن‌سینا در نمط ششم کتاب الاشارات و التنبیهاث بمنظور اثبات عقول مجرده، از حرکت افلاک بهره جسته و معتقد است که حرکت نفوس فلکی، ارادی است. این نفوس فلکی بقصد تشبه به مافوق خود در حرکت هستند و چون وجودات مافوق و عقول مجرده، موجودات دائمی و دائم‌القیض هستند، نفوس فلکی نیز برای تشبه به این فعل دائمی، بطور دائم در حرکت می‌باشند؛ و از طرفی، چون حرکت مستقیم بدلیل تناهی ابعاد نمی‌تواند دائمی باشد پس لزوماً این حرکت دائمی، دوری خواهد بود.^{۲۲}

شیخ‌الرئیس با توجه به این اعتقاد، بحل مشکل ربط

حادث به قدیم می‌پردازد. باعتقاد او حرکت دائمی و دوری، دارای دو چهره است: یکی چهرهٔ ثابت و لایتغیر، که ناظر به حرکت توسطیه است، و دیگر چهرهٔ متغیر، که همان حرکت قطعیه است. بعبارت دیگر از یک جهت قدمت دارد و از جهت دیگر، دارای حدوث است؛ از جهت اول مرتبط با علت قدیم می‌شود و از جهت دوم مرتبط با حادث و علت آنها می‌گردد.^{۲۳}

شیخ در شفا می‌گوید:

اگر حرکت نبود این اشکال لازم می‌آمد؛ جز اینکه حرکت، شیء واحد را به حالت واحد باقی نمی‌گذارد... پس بسبب حرکت، اشکالات حل می‌شود.^{۲۴}

حکمای مشاء از حرکت مستمر فلکی برای حل مشکل ربط ثابت به متغیر نیز استفاده کرده‌اند؛ زیرا این حرکت با توجه به دو چهرهٔ ثابت و سیال آن، در اینجا نیز می‌تواند واسطه و رابط باشد، بدین ترتیب که چهرهٔ ثابت مربوط به قضای الهی و علم عنایی حق تعالی است و چهرهٔ سیال آن مربوط به صورت طبیعی و مادی آن می‌باشد. صدرالمشاهیرین به این دو چهرهٔ حرکت، چنین اشاره می‌کند:

آن طبیعتی که حافظ زمان است دو چهره دارد: یک چهرهٔ عقلی که نزد خداوند است. این چهره همان علم ازلی بصورت قضای الهی است و جزء عالم نیست؛ و یک چهرهٔ کونی قدری که حادث و همیشه در تغییر است.^{۲۵}

و در جای دیگر می‌فرماید:

پس ناگزیر باید جسمی باشد که دارای طبیعتی متجدد باشد که انقطاع‌پذیر نباشد و چهرهٔ دیگری که نزد خداوند باقی باشد.^{۲۶}

شیخ‌الرئیس در شفا می‌فرماید معلولی که حادث شد، نشان از آن دارد که شرایط علت تامه آن حادث شده است. حال این حدوث یا دفعی است یا تدریجی. اگر دفعی باشد نقل کلام در آن علت حادث دفعی می‌شود که در نهایت به علل و حوادث دفعی غیرمتناهی منجر می‌شود. بنابراین

۱۹. رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۴۷۰.

۲۰. همان، ص ۴۷۱. ۲۱. التحصیل، ص ۶۴۴.

۲۲. الاشارات و التنبیهاث، ج ۳، ص ۱۱۷.

۲۳. مجموعه آثار، ج ۷، ص ۳۳۸؛ اسفار اربعه، ج ۳، ص ۳۳.

۲۴. شفا، الهیات، ص ۲۶۷. ۲۵. اسفار اربعه، ج ۲، ص ۳۹۴.

۲۶. همان، ص ۳۹۶.

باید حدوث آن شرط و علت، تدریجی باشد. عبارت شیخ چنین است:

فبقی أن مبادئ الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها وذلك بالحركة.^{۲۷}

خلاصه اینکه شیخ، طبیعت معروض قرب و بعد را رابط بین ثابت و سیال می‌داند.

صدرالمتألهین در ذیل نظریه بوعلی می‌فرماید:

ایسن گروه قائل به دو سلسله متداخل هستند،

باین ترتیب که طبیعت با قسمتی از مراتب قرب و بعد، علت است برای قسمتی از حرکت، و طبیعت با شطری از حرکت، علت است برای شطری از قرب و بعد. در واقع قرب و بعد، علت حرکت می‌شوند با طبیعت، و حرکت هم، علت قرب و بعد می‌شود با طبیعت.^{۲۸}

نقد نظر مشائین

صدرالمتألهین پس از تقریر نظر شیخ و سایر مشائین در ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت، به ایرادهایی که به این نظریه وارد می‌شود پرداخته است؛ و در واقع زمینه را برای ارائه نظر خاص خود فراهم می‌سازد.

ایراد اول

صدرالمتألهین می‌فرماید که حرکت، یک مفهوم نسبی و انتزاعی است و امر نسبی و انتزاعی نمی‌تواند رابط بین حادث و قدیم باشد؛ زیرا این حرکت دوچهره و دائمی فلک، از یک طرف می‌خواهد معلول قدیم و از طرف دیگر علت حادث باشد، و حال آنکه امر نسبی و انتزاعی نمی‌تواند دایره مدار علیت، که یک امر حقیقی است، قرار بگیرد.

ایشان در بیان معنای نسبی بودن حرکت می‌فرمایند که ما قبلاً حرکت را به: خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کردیم. مفهوم خروج، یک مفهوم انتزاعی است و آنچه که واقعیت دارد آن شیء است که تدریجاً از قوه به فعل خارج می‌شود؛ عبارت دیگر حقیقت خارجی همان مافیة الحركة است.^{۲۹} حرکت، تجدد متجدد و حدوث حادث است و ما این مفاهیم تجدد و حدوث و خروج را

اشعاره یا تدریجاً اصل علیت، اصل سلطنت را هم فرموده است و در این صورت مشکل است که انسان بتواند بعد از این مشکل و ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت، مسئله اصل علیت و سلطنت علیت و معلول را تفسیر می‌کند اما اگر این اصول از همتان ابتدا پذیرفته نشود دیگر مسئله قابل بحثی نخواهد بود.

از آن حقیقت خارجی انتزاع می‌کنیم؛ پس حرکت، از معقولات ثانیه فلسفی است که بتبع منشأ انتزاعش وجود دارد.^{۳۰} و چنین امری که حقیقتش بتبعیت وبالعرض است نمی‌تواند معلول قدیم و علت حادث باشد.

مرحوم علامه طباطبایی و حکیم سبزواری بر این مطلب، اشکال گرفته‌اند و فرموده‌اند که اولاً این، یک بحث لفظی است، زیرا می‌توان بجای «تجددالوضع» که شما آن را یک مفهوم انتزاعی

می‌دانید «وضع متجدد» قرار داد که اشکال بر آن وارد نباشد. و ثانیاً این اشکال به خود شما هم وارد است، زیرا شما در تعریف حرکت فرموده‌اید: «الحركة کمال اول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة». کمال اول معنای فعلیت دارد اما فعلیتی که به‌مراه قوه باشد و فعلیت، یک امر وجودی است و حال آنکه شما در اینجا حرکت را یک امر انتزاعی و نسبی می‌دانید که وجودی جز بتبع منشأ انتزاع خود ندارد.^{۳۱}

استاد مطهری در مقام دفاع از مرحوم آخوند می‌فرماید که سخن ایشان در باب حرکات عرضیه است، و چون این حرکات بجعل تألیفی مجعول می‌شوند، علتشان نمی‌تواند قدیم باشد بلکه باید علت این متغیر نیز متغیر باشد و تنها چیزی می‌تواند رابط میان حادث و قدیم باشد که مجعول بجعل تألیفی نباشد. زیرا اگر این تغییر فلک عارضی باشد، ولو اینکه دائمی باشد، نیاز به علت متغیر خواهد داشت.^{۳۲}

ایراد دوم

اشکال دیگر صدرالمتألهین شیرازی اینست که حرکت از آن جهتی که حرکت است، امر بالقوه است و لذا ضعیف‌الوجود است. چنین امر بالقوه‌ای نمی‌تواند علت حوادث این عالم باشد که بالفعل هستند؛ زیرا علت باید از نظر وجود اقوی از معلول خود باشد.

۲۷. شفا، الهیات، ص ۴۰۳. ۲۸. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۶۵.

۲۹. همان، ص ۱۲۹. ۳۰. حرکت و زمان، ج ۳، ص ۲۷.

۳۱. تعلیقه بر اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۲۹.

۳۲. حرکت و زمان، ج ۳، ص ۳۹ و ۴۰.

استاد شهید مطهری می‌فرماید منظور از بالقوه اینستکه از جهتی بالقوه است و از جهتی بالفعل؛ زیرا قوه محض از آنجایی که فعلیتی ندارد نمی‌تواند علت باشد و فعلیت محض هم مجردات هستند. حرکت تا زمانی که حرکت است فعلیتی است که مشوب به قوه است، در غیر این صورت حرکت نخواهد بود؛ پس در اینجا منظور صدرالمتألهین اینستکه این حرکت که بالقوه نسبی است، چگونه می‌تواند علت اشیایی باشد که فعلیت محض هستند؟^{۳۳}

علامه طباطبایی در ایراد به اشکال ملاصدرا می‌فرماید که این اشکال بخود شما نیز، که حرکت را در جوهر می‌دانید، و در عین حال آن را رابط میان حادث و قدیم قرار می‌دهید، وارد است. چون بهر تقدیر حرکت چه در جوهر باشد یا غیر آن، امری میان قوه و فعل است، نه فعلیت محض، و این یک ایراد نقضی است که بر صدرالمتألهین وارد است.

مرحوم حاجی سبزواری نیز در یک بیان حلی می‌فرماید که این مطلب که علت باید اقوی از معلول باشد در مورد علل ایجابی صدق می‌کند؛ اما در اینجا حرکت، علت ایجابی نیست بلکه علت معده حوادث است.^{۳۴} شهید مطهری می‌فرماید که این دو ایراد، با توجه به بیانات و مبانی صدرالمتألهین قابل پاسخ است.^{۳۵} ایراد سوم

صدرالمتألهین در اشکال سوم خود بر این دیدگاه می‌فرماید که اصلا در حرکت، که متجدد محض است، حیثیت قدیم وجود ندارد تا شما آن را مرتبط به علت قدیم بدانید:

امری که تجددی محض باشد در اصل قراری ندارد تا چه رسد به اینکه قدیم باشد، اما ماهیت کلی نه مجعول است و نه جاعل، پس هیچ اعتباری به استمرار آن نیست.^{۳۶}

علامه طباطبایی در پاسخ این اشکال می‌فرماید که حرکت توسطیه، که شما قائل به آن هستید، همان جنبه ثبات و استمرار حرکت است.

استاد مطهری در حل این مناقشه می‌فرماید که تصور مرحوم علامه با تصور مرحوم آخوند ملاصدرا از حرکت توسطیه یکسان نیست.^{۳۷}

ایراد چهارم

صدرالمتألهین اشکال چهارم را طبق مبنای خود بر

مشائین وارد می‌کند. مبنای شما اینستکه طبیعت فلک، که یک امر ثابتی است، علت حرکات دایمی فلک است، حال اگر ثابت شود که در همین طبیعت نیز حرکت و تغییر وجود دارد دلیل شما نیز کارساز نخواهد بود. عبارت ایشان چنین است:

ما مبرهن ساختیم که جوهر فلک، بصورت طبیعی و وضعی خود بشخصه باقی نمی‌ماند، و همینطور آنچه از اجرام ستارگان و غیر آنها که در آن است، و نیز علت حرکت و موضوع آن، جسم شخصی است که قدیم نمی‌باشد. پس آنجا که گفته است علت آن قدیم می‌باشد درست نیست و نیز آنجا که گفته است نیازمند به علت حادث نیست، هم نادرست است.^{۳۸}

صدرالمتألهین با طرح این اشکال، زمینه را برای بیان صریح نظریه حرکت جوهری خویش مهیا می‌سازد. قبل از پرداختن به بیان صدرالمتألهین در حل مسئله ربط حادث به قدیم، به ایراد دیگری که ایشان در تعلیقه بر شفا، به مشائین وارد می‌سازد اشاره می‌کنیم:

اشاره شد که مشائین از همین حرکت دایمی و دوری فلک، که دارای دو چهره ثابت و متغیر بود، برای حل مسئله ربط متغیر به ثابت نیز استفاده کرده‌اند. در آنجا نیز صدرالمتألهین به مشائین خرده می‌گیرد که خود آن دو چهره ثابت و سیال، چگونه به همدیگر مرتبط می‌شوند؟ شما در آنجا اشاره کردید که این حرکت دایمی و دوری، دارای یک چهره ثابت است که مربوط به علم عنایی خداوند است و چهره متغیر آن، به واقعیات طبیعی مرتبط می‌شود. حال سؤال اینستکه ایندو چهره، که دو رویه یک چیز است، چگونه بهم پیوند خورده‌اند.^{۳۹}

صدرالمتألهین با این ایراد می‌خواهد بیان کند که تنها راه چاره در اینستکه حرکت را در جوهر بدانیم. او یکی از ادله حرکت در جوهر را نیز همین مطلب می‌داند.

نظریه صدرالمتألهین

ملاصدرا پاسخ نهایی از این اشکال را حرکت جوهری

۳۳. همان، ج ۳، ص ۴۳.

۳۴. تعلیقه بر اسفار، ج ۳، ص ۱۳۰.

۳۵. حرکت و زمان، ج ۳، ص ۴۵.

۳۶. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۳۰.

۳۷. حرکت و زمان، ج ۳، ص ۴۶.

۳۸. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۱۳۱.

۳۹. تعلیقات بر شفا، ص ۳۲۹.

و حدوث ذاتی عالم و اجزاء آن می‌داند. براساس حرکت جوهری صدرالمতألہین، همه عالم طبیعت یک هویت اتصالی و متصوم دارد و تجدد در متن طبیعت آن حاضر است؛ طبیعت متحرک عین حرکت و تجدد است. عبارت دیگر در اینجا دوگانگی میان طبیعت و سیلان وجود ندارد. این طبیعت و تحرک با قطع نظر از حرکت، هویتی ندارد و حرکت از ذات آن انتزاع می‌شود و لذا جاعل و علت، بجعل بسیط، وجودی را جعل می‌کند که عین سیلان و حرکت است. جعل جاعل بنحو مرکب نیست که سیلان و تغییر در خود او نیز راه یابد و چنین نیست که حرکت خارج از ذات متحرک باشد و پس از مرتبه جعل به آن ملحق شده باشد، بلکه جعل طبیعت بعینه، همان جعل سیلان و حرکت است:

تجدد شیء، اگر صفت ذاتی آن شیء نباشد در تجددش نیازمند به مجدد و تجدددهنده است، و اگر صفت ذاتی آن شیء باشد در تجددش نیازمند به جاعلی نیست که اثر متجدد قرار دهد، بلکه نیازمند جاعلی است که او را به جعل بسیط قرار دهد و نه به جعل مرکب (که بین جعل کننده و جعل شونده تخلخل و رسوخ دارد). پس شکی در وجود امری که حقیقتش مستلزم تجدد و سیلان است، نمی‌باشد. آن امر نزد ما طبیعت است و نزد گروهی حرکت و زمان.^{۴۰}

ایشان در المشاعر چنین می‌فرماید:

سیلان و انصرام و تجدد و زوال و انهدام هیچ بقایی ندارند و برای حدوث و تجددشان نیازمند به سبب نیستند، زیرا ذاتی، علتی غیر از خود ذات ندارد و جاعل در هنگام جعل، تنها ذات متجدد را جعل می‌کند، اما تجدد آن بسبب جعل جاعل و صنع صانع نیست؛ و بهمین طریق حادث به قدیم ارتباط پیدا می‌کند زیرا وجود این ذات، بعینه همان وجود تدریجی است و بقای آن عین حدوث آنست و ثبات آن عین تغییر آنست. پس صانع، با وصف ثبات و بقایی که دارد، این امر متجدد ذاتی را ابداع می‌کند؛ و آنچه که حکما واسطه قرار داده‌اند برای ربط حادث به قدیم - که همان حرکت است - صحیح نیست.^{۴۱}

همانطور که در ابتدا اشاره شد، صدرالمتألہین با حرکت جوهریه، هم مسئله ربط حادث به قدیم و هم

مشکل ارتباط متغیر به ثابت را حل می‌کند. لازم به ذکر است که ملاصدرا با توجه باینکه اصالت وجود را اثبات کرده است در توضیح معنای ذاتی بودن سیلان برای طبیعت، بیان می‌کند که در اینجا منظور، ذاتی در باب ماهیات نیست، بلکه منظور ذاتی در باب وجود است و نباید میان ذاتیات وجود و ذاتیات ماهیت خلط شود.^{۴۲}

صدرالمتألہین در بیان نظریه خود، به نکته‌ای بطور اختصار اشاره می‌کند که خیلی مورد توجه استاد مطهری و مرحوم علامه طباطبائی قرار گرفته است. نکته‌ای که وی اشاره می‌کند چنین است:

هر چیزی دارای نوعی ثبات و فعلیت است و آنچه که از جانب جاعل افزوده می‌شود همان ثبات و فعلیت آن چیز است.^{۴۳}

استاد مطهری در توضیح این مطلب می‌فرماید که تقسیمات وجود برخلاف تقسیمات ماهیت یک تقسیم نسبی است. زیرا تقسیم وجود ضمن اینکه به دو قسم تقسیم می‌گردد هر یک از دو قسم باعتباری شامل دیگری هم می‌شود. مثلا وقتی گفته می‌شود وجود یا بالقوه است یا بالفعل، در اینجا وجود بالقوه در مقابل و نسبت به وجود بالفعل، بالقوه است؛ ولی در بالقوه بودنش دیگر بالقوه نیست بلکه بالفعل است. درباره حرکت و تغییر نیز همین را می‌توان گفت زیرا تغییر و حرکت، در تغییر و تحرکش متغیر نیست بلکه ثابت است؛ پس موجود ثابت باعتباری شامل متغیر هم می‌شود. آنگاه ملاصدرا با این تعبیر می‌فرماید که متغیر از جهت ثباتش منسوب به علت ثابت است و آنچه که از ناحیه جاعل فایض می‌شود نحوه ثبوت و فعلیت شیء است.^{۴۴}

ملاحظه می‌شود که صدرالمتألہین نیز همان طریقه مشائین را با مبنای دیگری می‌پیماید. مشائین به دو چهره ثابت و متغیر برای حرکت دائمی قائل شدند و از این راه به حل مشکل پرداختند؛ اما این رویه مورد اشکال صدرالمتألہین واقع شد. زیرا او معتقد بود که در حرکت، جنبه قدیم وجود ندارد؛ یعنی حرکت که هویت متجدد دارد جنبه ثبات و قدمت در آن یافت نمی‌شود. و اشاره کردیم که مرحوم علامه طباطبائی فرمودند که این ایراد به

۴۰. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۶۸؛ رک: رساله الحدوث، ص ۲۱ و ۲۲.

۴۱. المشاعر، ص ۹۸ - ۱۰۱. ۴۲. حرکت و زمان، ج ۳، ص ۶۲.

۴۳. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۶۸.

۴۴. حرکت و زمان، ج ۱، ص ۳۱۷.

خود ملاصدرا نیز وارد است. حال ملاصدرا بهمان دو چهره ثابت و متغیر قائل است، اما او این دو چهره را، که کلید گشایش مشکل ربط متغیر به ثابت نزد او و همچنین مشائین است، در حرکت جوهری پیاده می‌کند و بهمان شیوه مشائین جنبه ثبات را به جاعل ثابت و جنبه متغیر را به حوادث مرتبط می‌سازد.

با توجه به این نکته، تصویر دیگری از راه حل صدرالمتألهین در اسفار به چشم می‌خورد. ایشان با توجه باینکه به «مثل نوریه» و «اریاب انواع» قائل است و آنها را حقیقت ثابت و اصل موجودات مادی و ظلّی می‌داند، معتقد است که آن صور مفارقه، روح و حقیقت این موجودات جسمانی بشمار می‌روند. آنها جوهرهای عقلیه‌ای هستند که اضواء و اشعه نور واجب تعالی می‌باشند زیرا صور معلومات خداوند هستند. اما این موجودات جسمانی و طبایع عنصری و فلکی، فروع آن اصول و ظلّ آن انوارند و تجدد و دگرگونی آنها ناشی از نقص و قصور آنهاست.

بنابراین هر شخص، جوهر و طبیعت جسمانی دو رویه دارد: یکی حقیقت وجودی که چهره ثابت آنهاست و دیگر حیثیت تجدد و تغیر آنان است. چهره ثابت آنها همان وجودات عقلیه و صور مفارقه افلاطونیه می‌باشد که ازلاً و ابداً در علم خداوند موجودند و از این طریق به ثابت و قدیم ارتباط می‌یابند و از طریق چهره متغیرشان، که همان وجود ظلّی و طبیعی آنهاست، با حوادث مرتبط می‌شوند. این حرکت و تجدد بصورت وحدت اتصالی است که مساوق وحدت شخصیه است. و از این طریق (وحدت اتصالی) به وحدت عقلیه خود، که در عالم باری تعالی موجود است، مرتبط می‌شوند.

ملاصدرا در اسفار چنین می‌گوید:

هر طبیعت فلکی و یا عنصری را، جوهر عقلی و ثابت مانند اصل بوده و جوهری دیگر نیز هست که وجودش تبدیل پیدا می‌کند. نسبت این جوهر عقلی به این طبیعت جسمانی، مانند نسبت تمام است به ناتمام و نسبت اصل است به فرع. خداوند از هر نزدیکی به ما نزدیکتر است، و این جواهر عقلی بمنزله تابش و شعاعهایی نسبت به نور اول واجبی هستند، چون آنها صورتهایی در علم الهی می‌باشند.^{۴۵}

در تکمیل این مطلب در جایی دیگر چنین می‌گوید:

اشاره کردیم که هر طبیعت جسمانی، حقیقتی نزد خداوند دارد که در علم او موجود است و آن طبیعت بحقیقت عقلیش نیازمند به ماده و استعداد، یا حرکت، یا زمان، یا عدم یا حدوث و یا امکان استعدادی نمی‌باشد، بلکه شئونات و وجودی گونی متعاقب و پشت سرهم بگونه اتصال است، و آن با وحدت اتصالی خود، لازم وحدت عقلی آنستکه در علم الهی قرار دارد. و چون نظر به تکرر شئون متعاقب و پی در پی آن کنی، خواهی یافت که هر یک از آنها در زمان و مدت قرار دارند.^{۴۶}

در عبارت دیگری که بمنزله نتیجه بیانات فوق است می‌فرماید:

پس سخن درستی که قابل تصدیق باشد اینست: امری که از حیث ذات و هویت متجدد است، نحوه وجود طبیعت جسمانی است که حقیقتی عقلی نزد خداوند دارد، و همینطور دارای هویت اتصالی و تدریجی در هیولا، که قوه و استعداد محض است، می‌باشد. این طبیعت اگر چه ماهیتش، ماهیت حدوث نیست، اما نحوه وجودش تجدد و حدوث است... پس حصول این وجود بواسطه قصور و کاستی هویتش از قبول دوام شخصی، فقط بصورت تدریجی است.^{۴۷}

پس جهان پرتحول را دو گونه وجه و حیثیت نفس‌الامری فراگرفته است. حقیقت وجود که همان وجه ثابت آن است و چهره الهی در آینه عالم بشمار می‌رود و حق را به جهان دایره مرتبط می‌سازد. بعبارت دیگر تجلی فعلی و اشراق و افاضه دائم ذات حق است. دیگری، وجه تجدد و تغیر جهان است که حوادث زمانی را ترسیم می‌کند که همان ماسوی الله است. پس حقیقت این جهان، ثابت است، که آنرا را وجه‌الله و سرّالله نامیده‌اند؛ اما صورت این عالم، متحرک و متحول است. عالم بجهت ثبات و حقیقتش به ذات قدیم ربط می‌یابد و از جهت حادث و متحول بودنش سبب ظهور حوادث می‌شود.^{۴۸}

۴۵. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۹۵ و ۹۶.

۴۶. همان، ج ۳، ص ۱۳۷. ۴۷. همان، ج ۳، ص ۱۳۱.

۴۸. حکمت الهی عام و خاص، ج ۳، ص ۳۶.

برخی از معاصرین بر این دیدگاه خرده گرفته‌اند که رابطی را که شما میان حادث و قدیم یا میان متغیر و ثابت قائل شدید از دو حال خارج نیست: یا عین تجدد و عین سیلان است، و یا لازمه ذاتی آن تجدد و سیلان است. بعبارت روشتر یا تجدد، عین اوست یا لازمه آن، اگر عین تجدد و سیلان باشد که مشکل بجای خود باقی است؛ بدین معنا که این امری که هویتی جز سیلان و تجدد ندارد چگونه می‌تواند از قدیم و ثابت صادر گردد؟ و اگر بگویید ذاتی است که لازمه آن تجدد است؛ یعنی یک طبیعت جوهری است که لازمه ذاتی آن تجدد و سیلان است، آن وقت سؤال می‌شود که آیا این لازمه، لازمه یک امر ماهوی است یا لازمه یک امر وجودی؟ بعبارت دیگر لازمه ماهیت است یا وجود؟ اگر بگویید که لازمه ماهیت است در اینصورت با مبنای شما، که اصالت وجود را پذیرفته‌اید، سازگاری ندارد؛ و اگر آن را لازمه وجود بدانید در آنصورت گفته می‌شود که تا وجودی تحقق پیدا نکند لازمی نخواهد داشت. لازم بذکر است که در فرض اول تنها یک هویت است که عین حرکت و سیلان است اما در فرض دوم یک ذات است و یک امر دیگری که لازمه آن است.

شما به حرکت در جوهر قائلید و از طرفی جوهر یکی از مقولات است، پس باید حرکت را در ماهیت بدانید و حال آنکه مبنای شما اعتباری بودن ماهیت و اصالت وجود است. بنابراین باید حرکت را لازمه وجود بدانید،

همچنانکه آترا نحوه وجود تلقی می‌کنید؛ آنگاه سؤال باین نحو شکل می‌گیرد که این نحوه وجود، آیا عین تجدد و سیلان است یا اینکه ذاتی وجود دارد که این تجدد لازمه آن است؟ در صورت اول اشکال بحال خود باقی است که عین تجدد، چگونه از ثابت صادر شده است؟ و در صورت دیگر، اگر لازمه ماهیت باشد بدلیل اعتباری بودن ماهیت مخدوش است و اگر لازمه وجود باشد باید بعد از ایجاد وجود، این لازمه از آن انتزاع شود.^{۴۹}

از این مشکل می‌توان پاسخ داد که ما همین شق آخر را انتخاب می‌کنیم و می‌گوییم که این امر وجودی به جعل بسیط ایجاد شد و تجدد که ذاتی آن است دیگر نیاز به علت و جعل مستقلی ندارد.

مستشکل تنها راه چاره را در پذیرفتن اعیان ثابته، که عرفاً مطرح کرده‌اند، می‌داند. باینصورت که اعیان ثابته لوازم اسماء و صفات حقتند و نسبت این اسماء و صفات همچون نسبت لوازم ماهیات به ماهیات است. این اعیان ثابته در مرتبه فیض اقدس الهی هستند و در مرتبه فیض مقدس، وجود به این اعیان ثابته ملحق می‌شود؛ آنگاه ماهیات مختلف از جمله جوهر سیال پا به عرصه هستی می‌نهند.

برخی دیگر از شارحان حکمت متعالیه، برای حل مشکل ربط حادث به قدیم و نیز مسئله ربط متغیر به ثابت، حرکت جوهریه و تشکیک در وجود را وافی به مقصود می‌دانند. براین اساس، مطابق تشکیک وجودی، فیضی که از فیض افاضه می‌شود یک حقیقت واحد است که دارای مراتب است. مرتبه عالی آن ثابت و مجرد و مرتبه دانی آن متغیر و مادی است که هر دو با یک جعل بسیط ایجاد شده‌اند. این مشکل، زمانی پدید می‌آید که سیلان، ذاتی شیء متغیر نباشد، پس سیلان و حرکت، ذاتی عالم طبیعت است و علت مباحثی ندارد تا آن علت نیز دستخوش تغییر باشد.^{۵۰}

مطابق فرمایش ایشان، کلام صدرالمتألهین را می‌توان به دو صورت بیان کرد: اول اینکه وی تجدد و سیلان را ذاتی موجودات طبیعت می‌داند که نیاز به جعل مجدد ندارد، و دوم اینکه تجدد و سیلان، تمام هویت امر مادی را تشکیل می‌دهد؛ بدین معنا که اشیاء مادی عین تجدد هستند و رای تجدد و سیلان هویتی ندارند. این دوگونه بیان از کلام صدرا قابل برداشت است.

اما باید گفت که هریک از این حالت دوگانه قابل خدشه است. زیرا همانطور که گفتیم،

*** صدرالمتألهین می‌فرماید که حرکت، یک مفهوم نسبی و انتزاعی است و امر نسبی و انتزاعی نمی‌تواند رابط بین حادث و قدیم باشد؛ زیرا این حرکت دوچهره و دائمی فلک، از یک طرف می‌خواهد معلول قدیم و از طرف دیگر علت حادث باشد، و حال آنکه امر نسبی و انتزاعی نمی‌تواند دائر مدار علیت، که یک امر حقیقی است، قرار بگیرد.**

۴۹. سلسله درسه‌های اسفار، ص ۶ و ۷.

۵۰. ریحق مخنوم، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۴۷۶ و ۴۷۷.

مفاد اشکال برخی از متأخرین اینستکه اگر تجدد، تمام هویت شیء را تشکیل دهد لازم می‌آید که علت مباشر داشته باشد؛ زیرا تنها یک چیز است که تمام هویت آن تغییر و تحول و تجدد است و نیازمند علت هم می‌باشد؛ پس علت متغیر باید متغیر باشد. اگر گفته شود که علت مباشر همان طبیعت شیء است، در آنصورت گفته می‌شود که طبیعت شیء باید متغیر باشد. آنگاه سؤال دربارهٔ علت تغییر طبیعت شیء از سر گرفته می‌شود.

شق دیگر این برداشت چنین خواهد بود که یک امر ثابتی فرض شود که لازمهٔ ذاتی آن تجدد و سیلان است و در ادامه گفته شود که امر ذاتی هم علت نمی‌خواهد و در اینصورت مشکلی نخواهد بود.

در نقد این بیان گفته می‌شود که اگر تجدد را لازمهٔ ذاتی شیء مادی بدانیم، سؤال می‌شود که آیا در اینجا یک چیز را فرض کرده‌اید که دارای دو خصلت ثبات و تجدد است، یا دو چیز که یکی متجدد و دیگری ثابت است؟ در صورت اول اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین لازم می‌آید. باعتبار ثابت و متغیر، ضدین و باعتبار ثابت و لاثابت، نقیضین خواهند بود. و از همه مهمتر، سؤال دیگری است که چگونه این لزوم ذاتی میان دو ضد یا دو نقیض در یک موجود قابل توجیه است؟ و این سؤال دربارهٔ شق دیگر، که دو چیز فرض شود که یکی ثابت و دیگری متجدد باشد، مشکل بیشتری ایجاد می‌کند. زیرا اگر تجدد لازمهٔ یک امر ثابت باشد، آن عین محل نزاع در مسئله ربط متغیر به ثابت است، و موجب نپذیرفتن سنخیت علت و معلول است.

خلاصه سخن: امری که به جعل بسیط جعل می‌شود یک امر وجودی و بسیط است زیرا ماهیت را امری اعتباری می‌دانید و در وجود هم قائل به تشکیک هستید که یکی از این مراتب تشکیکی، همان نحوهٔ وجود حرکت است و چون وجود است و وجود هم امری بسیط می‌باشد، جاعل این امر بسیط متجدد، چگونه می‌تواند ثابت باشد؟ اگر تجدد را لازمهٔ طبیعت شیء بدانید مشکلی را حل نمی‌کند زیرا طبیعت شیء و لازمهٔ آن - بدلیل اینکه ماهیت اعتباری است - باید امر وجودی باشند. در وجود، هیچگونه ترکیب و اجزائی قابل فرض نیست و غیر وجود، یا ماهیت است که اعتباری است و یا عدم است که محض نیستی است؛ امر وجودی هم که بسیط است. پس هرگونه ترکیبی که در اینجا فرض می‌شود

صرفاً در مقام اعتبار است. تنها براساس تشکیک وجود می‌توان آنرا دارای مراتب دانست. طبیعت شیء و لازم آن، یا در یک مرتبه هستی قرار دارند یا در دو مرتبه؛ اگر در یک مرتبه باشند پس یک امر بسیط بیش نیست و اگر در دو مرتبه باشند، باید مرتبهٔ اعلیٰ علت مرتبهٔ اسفل باشد. و اگر حرکت را مرتبهٔ اسفل بدانیم علت مباشر آن باید متحرک باشد. همانطور که اگر یک مرتبه از وجود را پیر کرده باشد بدلیل بساطت این امر وجودی، که همان حرکت یا تغییر است، علت آن نیز باید متغیر باشد.

یکی دیگر از کسانی که با نظریهٔ صدرالمتألهین در باب ربط حادث به قدیم مخالفت کرده است مرحوم جلوه است. وی در رسالهٔ ربط حادث به قدیم می‌فرماید: چه ضرورتی دارد که طبیعت جوهری را متجدد بالذات بدانیم. می‌توان همان حرکت دوری فلک - مانند حرکت وضعیه فلک - را واسطه میان حرکت‌های عرضی و ثابت دانست؛ چرا که حرکت عین تجدد است و این تجدد بالذات نیاز به جاعل مستقل ندارد. بنابراین می‌توان همهٔ حرکت‌های عرضی را به حرکت وضعیهٔ فلک، که یک حرکت ذاتی است، منسوب کرد. شما می‌گویید متحرک بالذات همان جوهر است، اما چه اشکالی دارد که این متحرک بالذات در حرکت وضعیهٔ فلک باشد؟^{۵۱}

استاد مطهری با توجه به سخن صدرالمتألهین در پاسخ ایشان می‌فرماید:

در اینجا مرحوم آخوند جواب امثال مرحوم جلوه را با همین کلمهٔ - حرکت، هویتی جز تجدد و تغیر ندارد؛ پس حرکت، عین نسبت تجدد است نه امری که تجدد بواسطهٔ آن باشد - می‌دهد و می‌گوید: حرکت تجدد بالذات است ولی متجدد بالذات نیست؛ و ما نیازمندیم به یک متجدد بالذات. اینستکه در اول الحکمة المشرقیة مکرر گفته است: «اهلم أنَّ الحركة هي نفس متحركة الشيء، لا ما به يتحرك» و اصرار دارد که بگوید: حرکت متحرکیت است نه متحرک، تجدد است نه متجدد، البته بعداً خواهد گفت که اگر حرکت، حرکت جوهریه باشد در عین اینکه تجدد است متجدد هم هست.^{۵۲}

همانطور که گذشت، راه‌حلهایی که از ناحیهٔ متکلمین

۵۱. حرکت و زمان، ج ۱، ص ۳۰۱.

۵۲. همان، ج ۱، ص ۳۰۸.

و فلاسفه برای پاسخ به نحوه ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت ارائه کرده‌اند، پذیرش آن مورد اتفاق همه صاحب‌نظران واقع نشده است، و هنوز اشکالاتی متوجه آنهاست. در اینجا ما بدو طریقه دیگر، که مطابق مبنای حکمت‌متعالیه است، برای پاسخ به این عویصه می‌پردازیم. طریقه نخست با استفاده از توصیفی است که ملاصدرا در کتاب اسفار از حرکت می‌کند و می‌گوید:

حرکت و زمان وجودهای ضعیفی هستند که با عدم آمیخته‌اند؛ فعلیتشان همراه با قوه آنها، و حدوثشان عین زوال آنهاست؛ هر جزئی از آن بعینه، مستلزم عدم جزء دیگر است. پس حرکت عین زوال شیء بعد از شیء و حدوث شیء قبل از شیء است.^{۵۳}

این عبارت صدرالمآلهین چند نکته را در مورد حرکت آشکار می‌سازد. اول اینکه حرکت، نحوه وجود است اما وجودی که ضعیف است. دوم اینکه ضعف وجودی حرکت تاحدی است که هم‌مرز با عدم است. سوم اینکه این ضعف وجودی موجب شده است که وجود و عدم حرکت و همچنین فعلیت و قوه، و حدوث و زوال آن با هم آمیخته باشد. نکته آخر اینکه تمام هویت حرکت همین حدوث و زوال پی‌درپی است.

با توجه به نکاتی که در توصیف حرکت از صدرالمآلهین بدست می‌آید می‌توان گفت که حرکت آمیخته‌ای از «بود» و «نبود» است؛ از حیث ارتباطش با منشأ هستی، «بود» است و بلحاظ انقطاعش، «نبود» است. این «بود» و «نبود»، بجهت سرعتی که دارد برای ذهن قابل ادراک نیست. اگر «بود» را از جهان حرکت بگیریم یکسره عدم خواهد بود و اگر «نبود» را بگیریم ثبات خواهد بود. خداوند هم ثبات محض است.

حال در حلّ مشکل «علة المتغیر متغیر» می‌گوییم که منظور از متحرک‌بودن جهان ماده، آمیختگی آن با وجود و عدم است. جنبه حدوث و وجود جهان بواسطه رابطه او با خداست و جنبه عدمی آن بخاطر قطع این رابطه است. **وجود رابط و مستقل**

طریقه دیگر برای گشودن گره ربط حادث به قدیم و همینطور ربط متغیر به ثابت، بر مبنای یکی دیگر از نظریات بدیعی است که در حکمت‌متعالیه پرده از راز آن برداشته شده است و آن تقسیم وجود به رابط و مستقل است.

توضیح این‌که حکمای قبل از صدرالمآلهین تقسیماتی برای وجود ذکر کرده‌اند؛ باینصورت که وجود یا دارای استقلال است یا نه؛ در صورت نخست یا هم در ذهن استقلال دارد و هم در خارج؛ و باصطلاح، معنای اسمی است که آنرا «وجود محمولی» یا «فی نفسه لنفسه» می‌گویند و یا در ذهن دارای ماهیت مستقل است اما در خارج وجودش برای غیر است، که آن را «وجود رابطی» می‌نامند؛ و اگر دارای استقلال نباشد و باصطلاح معنای حرفی داشته باشد و وجودش تنها در طرفین نسبت، قابل تصور باشد آن را «وجود فی غیره» می‌گویند که نام دیگر آن «وجود رابط» است. دو معنای اخیر تقسیم وجود، از میرداماد به بعد تفکیک شد و قبل از میرداماد وجود رابطی و وجود رابط را یکسان می‌دانستند. اما ابتکار ملاصدرا در این اثنا این بود که تقسیم را ثنائی کرد: یکی وجود مستقل که تنها ذات لایزال حق را شامل است و دیگر وجود رابط که ماسوی الله را فرا گرفته است. بعبارت دیگر، هرچه غیر خداست هیچ هویت استقلالی ندارد و صرفاً ربط و عین تعلق به خداست.

با این توضیح، به مسئله مورد بحث می‌پردازیم. نظریه وجود رابط و مستقل ملاصدرا که دارای ثمرات بسیار مفیدی است، می‌تواند در مسئله ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت گره‌گشایی کند. با این بیان: مطابق نظریه وجود رابط باید گفت که ماسوای خداوند متعال هویتی جز عین‌الربط بودن به او ندارد و هیچگونه استقلالی برای آنها فرض نمی‌شود بلکه صرف تعلق به او هستند. برای تقریب به ذهن می‌توان به صورتهای تخیلی مثال زد که نفس انسانی در محیلة خود می‌سازد. این صورتهای هیچگونه استقلالی از خود ندارند و تمام هستی آنها وابسته به تخیل‌کننده است؛ یعنی تازمانی که انسان به آن صور توجه دارد آنها نیز از یک نوع هستی تبعی برخوردارند و بمحض اینکه انسان توجه خویش را از آن صورتهای قطع کند به نیستی محض مبدل می‌شوند. در اینجا نیز همینطور است هرچه غیر خدا در این جهان باشد صرف تعلق به او هستند بطوری که اگر خداوند یک لحظه با آنها قطع ارتباط کند، این انقطاع فیض، مساوی با عدم آنهاست و قالبهای آنها فرو می‌ریزد.

پس وجود حوادث، حرکات و متغیرات، همگی عین ربط و تعلق به خدا هستند و هیچگونه ماهیت استقلالی و

۵۳. اسفار اربعه، ج ۳، ص ۳۷.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیحات، با شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق سلیمان دنیا، ۴ جلد، مؤسسه النعمان، بیروت، ۱۹۹۳ م.
- ۲- همو، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- ۳- الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی، حکمت الهی عام و خاص، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم، بی تا.
- ۴- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۹.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، مرکز نشر اسراء، (دوره پنج جلدی اول و دوم)، چاپ اول، قم، ۱۳۷۵.
- ۶- حسن زاده آملی، حسن، تصحیح و حواشی بر شرح المنظومه حکیم سبزواری، تقدیم و تحقیق مسعود طالیبی، نشر ناب، ۳ جلد، چاپ اول، ۱۳۶۹ ه. ش.
- ۷- سجادی، سید جعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۵.
- ۸- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثه، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- ۹- همو، مشاعر (عربی و ترجمه فارسی)، ترجمه غلامحسین آهنی (بانتظام متن عربی و حواشی)، انتشارات مولی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱ ه. ش.
- ۱۰- همو، تعلیقات الشفاء، الهیات، (ابن سینا، افست از طبع سنگی، انتشارات بیدار، قم، بی تا).
- ۱۱- همو، الرسائل (رسالة فی الحدوث)، مکتبه المصطفوی، بی تا.
- ۱۲- الطباطبایی، علامه سید محمد حسین، نهاية الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۲.
- ۱۳- فخر رازی، المباحث المشرقیه، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
- ۱۴- قاضی عضدالدین ایجی، شرح المواقف، ۸ جلد، انتشارات رضی، قم، بی تا.
- ۱۵- کاپلستون، فریدریک، تاریخ فلسفه، ترجمه مجتوبی، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۱۶- مصطفوی، سید حسن، سلسله درسهای اسفار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، بهار، ۱۳۷۸.
- ۱۷- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ۴ جلد، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۵.
- ۱۸- همو، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۶.

* * *

هویتی جز تعلق داشتن به حق ندارند. آنها عین الربط هستند، نه «شیء له ربط»؛ اگر «له الربط» باشند معنایش اینستکه در حاق ذات خود بینای از حق و دارای استقلال هستند و حال آنکه سراسر وجود آنها تعلق و ربط است. وقتی که چنین باشد دیگر ربط و رابط دو چیز نیستند بلکه رابط عین ربط خواهد بود. بطور کلی در تمام عرصه هستی دو چیز بیشتر نیست؛ یک طرف استقلال تام است و طرف دیگر ربط تام. پس در این میان شیء ثابتی نیست که بخواهد میان دو چیز ارتباط ایجاد کند و آن مشکلات را بدنبال آورد.

اگر پا را فراتر بگذاریم، باید بگویم که یک چیز بیشتر نخواهد بود زیرا کثرت در جایی متصور است که ماهیتها و هویتها مستقل در عرض یکدیگر قرار داشته باشند. وقتی که تنها یک وجود استقلالی بیشتر نداشته باشیم، پس حقیقتاً یک چیز هم بیشتر نیست و آن ذات حق است. در آن صورت دیگر علت و معلول هم دو چیز نخواهند بود. بهمین دلیل است که صدرالمتألهین معلول را شأنی از شئون علت می داند و نیز بهمین جهت، عرفای نامدار از تجلی و متجلی، ظاهر و مظهر، ظلّ و ذی ظلّ سخن می گویند. سایه، هیچ هویت و ماهیتی، جدای از تعلق و ربط محض به صاحب سایه ندارد. پس تنها یک چیز است و آن خداست و ماسوی، سایه و تجلی او هستند. اشکال ربط حادث به قدیم و ربط متغیر به ثابت، از آنجا ناشی می شود که ما دو چیز قائل شویم که یکی علت و دیگری معلول است و میان آنها سنخیت و مناسبت خاص حکمفرما باشد. مطابق نظریه وجود رابط - که زیر ساخت تشکیک وجود نیز می باشد و با وحدت وجود عرفا قابل تطبیق است - دیگر دو چیز که یکی حادث و دیگری قدیم، یا یکی متغیر و دیگری ثابت باشد نخواهیم داشت. آنچه هست یک چیز است که آن ذات حق است و مابقی، پرتوهای نور خورشید وجود او هستند. وقتی چنین شود دیگر سخن از ارتباط و سنخیت آن بمیان نمی آید.

نکته خیلی مهم اینستکه معنای «عین الربط» بودن خوب دریافت شود و تفاوت آن با «له الربط» بودن مشخص گردد که در این صورت وقتی موجودات، اعم از مجرد و مادی، و متغیر و ثابت، عین ربط به خدا هستند دیگر سخن گفتن از «رابط» بیمعناست و این لازمه نظریه وجود رابط و مستقل است.