

نقد و بررسی آرای میرزا ابوالحسن جلوه در مسئله ربط حادث به قدیم

Mirza Abulhassan Jelveh on The Relation of The Accidental to The Eternal

Behzad Mohammadi *

Mehdi Dehbashi **

بهزاد محمدی *

مهدی دهباشی **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۹

Abstract

One of the most important philosophical issues is how the accidental creature of nature is related to Almighty God who has no accident in his nature and is eternal. The substantial motion theory of Mulla Sadra is one of the important innovations which based on the principality of existence that has been able to be responsive to this issue. Since it is necessary to review the philosophers after Mulla Sadra, in this paper, we review Mirza Abulhassan Jelveh (1314 H) on the relation of the accident to the eternal. Hakim Jelveh in his essay "Fi bayan rabt alhadeth belghadim (An Essay on The Relation of The Accidental to The Eternal)" states the impossibility of the creating a moving creature from the fixed and unmoving creature and tries to solve the problem of the relation of the accident to the eternal with the help of placing Ferris moves as intermediary between the accidental and the eternal and has disagreed with the Sadr-al-Moteallheini's approach. The ideas of this theological Hakim have been discussed and investigated, and the findings showed that his criticism is the result of his peripatetic approach and his neglect from the basic principles of the Sadra's philosophy. Also, like Avicenna in his answer to the relation of the accident to the eternal, Mirza Abulhassan Jelveh has confused the rules of existence with the rules of nature.

KeyWords: accident, Eternal, Principality of Existence, Substantial motion, Ferris Moves.

چکیده

یکی از مهم‌ترین موضوعات و مسائل فلسفی چگونگی ارتباط موجودات حادث عالم طبیعت با خداوند متعال است که هیچ‌گونه حدوثی در ذات او راه نداشته و قدیم است. نظریه حرکت جوهری ملاصدرا یکی از ابتکارات بزرگ در حکمت متعالیه بر اساس اصالت وجود است که توانسته پاسخ‌گوی این مسئله باشد. از آن‌جا که بازخوانی آرای فلاسفه پس از ملاصدرا و نقادی آن اندیشه‌ها ضرورت دارد، در این مقاله اشکالات میرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۴ ق) را در مسئله ربط حادث به قدیم نقد و بررسی می‌کنیم. حکیم جلوه در رساله «فی بیان ربط الحادث بالقدیم»، با بیان عدم امکان صدور متجدد از ثابت، در جهت حل معضل ربط حادث به قدیم، حرکت وضعی دوری فلک را واسطه بین حادث و قدیم قرار داده و با راه حل صدرالمتألهین مخالفت داشته است. آرای این حکیم متأله بحث و بررسی شد و یافته‌ها نشان داد که ایشان با نگاه مشائی و غفلت از اصول اساسی فلسفه صدرا، این انتقادات را مطرح کرده است و از سویی مثل شیخ‌الرئیس در راه حل خویش بر مسئله ربط حادث به قدیم، بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط کرده است.

واژگان کلیدی: حادث، قدیم، اصالت وجود، حرکت جوهری، حرکت وضعی فلک.

* PhD student in Islamic philosophy and theology Islamic Azad University of Isfahan (Khorasgan) Branch.
Behzad_sadra@yahoo.com

** Professor of Islamic Azad University of Isfahan (Khorasgan) Branch. Dr.mahdidehbashi@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان) (نویسنده مسئول).

Behzad_sadra@yahoo.com

** استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان).
Dr.mahdidehbashi@gmail.com

مقدمه

ربط حادث به قدیم از جمله مباحثی در فلسفه است که ذهن اندیشمندان بسیاری را به خود مشغول داشته است؛ بحث از اینکه چگونه می‌توان موجودات حادث و متغیر جهان طبیعت را با خداوند قدیم نسبت داد و حل این مشکل چگونه ممکن است. شاید اغراق نباشد اگر بگوییم تبیین کیفیت ربط حادث به قدیم از دشوارترین معضلات و مسائل فلسفی است. این بحث در علوم مختلف از جهات متعدد قابل طرح است؛ برای مثال علم کلام، فلسفه و عرفان از جمله علوم است که راجع به این مسئله بحث کرده است، در این نگارش به لحاظ فلسفی این مسئله مطرح می‌شود.

ربط حادث به قدیم از توابع مباحث حدوث و قدم و نیز قوه و فعل است، هرچند بی‌ارتباط با مسئله علت و معلول هم نیست. در این مسئله بحث از تغییر نیست، بلکه ملاک در این جا حدوث است و بنابراین، 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 (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲/۱۳۰).

در حل این معضل فلسفی، فلاسفه اسلامی نظریاتی را بیان کرده‌اند. راه حل کلی حکما در این بحث پیدا کردن واسطه‌ای بین موجودات قدیم و فرازمانی و موجودات حادث دنیایی است که دارای دو جهت باشند؛ از یک جهت حادث و سرسلسله علل حدوث است و در حدوثش معلول علتی نیست، و از یک جهت غیرحادث و قدیم و معلول علل هستی‌بخش فرازمانی است و علت حدوث شیئی نیست، بدین نحو حادث با حادث و غیرحادث با غیرحادث مرتبط شده و اشکال مرتفع می‌شود. ابن‌سینا و امثال ایشان برای حل این مسئله از طریق واسطه قرار دادن حرکت وضعی دوری فلک، به این دو جهت رسیده و به

زعم خویش مسئله را حل کرده‌اند، اما صدرالمتألهین با بیان ایراداتی بر این راه حل حکمای مشاء با بحث حرکت جوهری خویش با واسطه قرار دادن هویت سیال هر جسم - که معلول بی‌واسطه موجود فرازمانی است - بین حادث و قدیم، راه حل خویش در این مسئله را مطرح کرده است.

حکمای متأخر غالباً شارح این رأی و اندیشه حکیم صدرالمتألهین بوده‌اند، ولی کسانی هم بوده‌اند که اشکالاتی بر این نظر ملاصدرا مطرح کرده‌اند. به منظور عمق‌بخشی و زنده نگه‌داشتن فلسفه اسلامی و رسیدن به نقطه‌ای مطلوب در آنکه قدرت یارایی و مقابله با فلسفه غرب را داشته باشد به نظر می‌رسد تحقیق در آراء و اندیشه‌های آن فلاسفه و آشنایی با آن‌ها امری لازم و ضروری است. بر این اساس، ضرورت بازخوانی اندیشه‌های فیلسوفان پساصدرایی، به ویژه میرزای جلوه و نقادی تاریخ فلسفه اسلامی نگارنده را به نقد اشکالات میرزا ابوالحسن جلوه (۱۳۱۴-۱۲۳۸) در مسئله ربط حادث به قدیم بر اساس نظریات صدرالمتألهین شیرازی سوق داده است. حکیم میرزا ابوالحسن جلوه از جمله فلاسفه‌ای است که در دفاع از رأی ابن‌سینا و قدما انتقاداتی را بر راه حل ملاصدرا در مسئله ربط حادث به قدیم مطرح کرده است. این آرای انتقادی حکیم جلوه در رساله‌ای از این حکیم وارسته و صمدانی با عنوان «فی بیان ربط الحوادث بالقدیم» در حاشیه چاپ سنگی شرح هدایه اثیریته صدرالمتألهین آمده که این حکیم متأله بر آن حاشیه نگاشته است.^(۱) سؤال این است که میرزای جلوه چه نقدی بر این راه حل ملاصدرا داشته و چگونه می‌توان این نقد را پاسخ داد؟

سعی می‌شود برای پاسخ به این سؤال، با طرح اصل مشکل حادث به قدیم و بیان راه‌حل‌های ابن‌سینا و نقد و بررسی آن‌ها، راه حل حکیم صدرالمتألهین بیان شود. در نهایت انتقادات حکیم

الحادث، فیلزم من ذلك ترتب أمور غیر متناهیة موجودة مجتمعة فی الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق: ۴۳۳-۴۳۲).

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 بدانیم. هر حادثه‌ای که به وقوع می‌پیوندد دارای دو دسته از علل قریب و بعید است. چنان‌چه علل بعید آن حقایق مجرد و ثابت باشند، ناگزیر علل قریب و مباشر آن حادث خواهند بود، بنابراین مجموع علل قریب و بعید، که علت تامه را تشکیل می‌دهند، حادث خواهند بود.

خداوند متعال که علت فاعلی و تام‌الفاعلیه است، اگر فاعل قریب و علت تامه حوادث باشد، لازمه آن قدم حوادث است، زیرا در غیر این صورت تخلف معلول از علت تامه لازم می‌آید که محال بودن آن ضروری است. بنابراین، علت تامه حوادث نمی‌تواند موجودی مجرد باشد، بلکه حدوث این حوادث به وجود برخی شرایط و نبود برخی موانع نیازمند است. پس علت تامه این حوادث، علاوه بر مبادی مجرد و فاعل تام، علل قریب دیگری نیز هستند که حادث‌اند. اکنون سخن متوجه همان علل قریب حادث است که به دلیل حادث بودن نیاز به یک سبب و علت حادث دارند. کلام درباره آن علت و سبب حادث ادامه می‌یابد و در نهایت به تسلسل محال می‌انجامد. این جاست که مشکل ربط حادث به قدیم به طور جدی آشکار می‌شود و سلسله نامتناهی حوادث و متغیرها که در حرکتی مستمر یکی پس از دیگری شکل می‌گیرند، هرگز به سببی قدیم و ثابت نمی‌توانند مرتبط شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۵۳).

پس یا باید از قانون «امتناع انفکاک معلول و علت تامه از یکدیگر» دست برداشت، یا از اعتقاد به واجب‌بالذات چشم پوشید و به محالات دور و

جلوه آورده شده است و با بررسی آن انتقادات بدان‌ها پاسخ داده می‌شود. علت بیان راه‌حل‌های ابن‌سینا و ملاصدرا، بلافاصله پس از بیان اشکال ربط حادث به قدیم، این است که بیان شود میرزای جلوه در راه‌حلش بر این مسئله به دنبال تبعیت از ابن‌سینا و مخالفت با راه‌حل صدراست.

۱. تبیین مسئله ربط حادث و قدیم

یکی از موضوعات مطرح‌شده در فلسفه اسلامی این است که چگونه ممکن است سرسلسله حوادث عالم خود امری قدیم باشد؟ این سؤال صورت دیگر این مسئله است که چگونه ممکن است امور متحول و متغیر عالم علتی داشته باشند که خود دارای تحول نباشد، بلکه ثابت و غیرمتغیر باشد؟

بنیاد و ریشه واحدی که موجب پیدایش این معضل شده قاعده ضرورت بین علت و معلول و نبود انفکاک علت تامه از معلول آن است. اصل مسئله از این‌جا پدید می‌آید که معلول از علت تامه خود منفک نمی‌شود و علت تامه بر معلول خود تقدم زمانی نمی‌تواند داشته باشد و نیز معلول نمی‌تواند تاخر زمانی نسبت به علت تامه خود 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. هر حادثی چون ممکن بالذات است، برای موجود بودن به علتی (تامه) نیازمند است، علت این حوادث باید حادث باشد، زیرا در غیر این صورت یکی از دو محذور «قدم حوادث» یا «حدوث قدیم» لازم می‌آید.

«و اعلم إن فی ربط الحادث بالقدیم إشکالا عظیما، و هو: إن العلة التامة للحادث. إن كانت قدیمة بجميع أجزائها لزم قدم الحادث و إن كانت حادثة لایمکن حصوله عن قدیم، بل یحتاج إلى علة تامة حادثة یكون معها فی الوجود و إلا یلزم تخلف المعلول عن علته التامة فتتقل الكلام إلى علة علة

تسلسل تن داد، یا واجب بالذات را حادث دانست و یا باید بر حل مسئله به نحوی همت گماشت. این معضل از قدیم‌الایام فکر فلاسفه را به خود مشغول داشته است و هر دسته از حکما در زمان‌های مختلف به گونه‌ای برای این مشکل پیچیده چاره‌اندیشی کرده‌اند. حل این مشکل ممکن نیست، مگر اینکه شیئی یافت شود که بتواند بین حوادث عالم و قدیم واسطه باشد، یعنی این شیء حادث باشد به حدوثی ذاتی، تا در حدوثش نیازمند علتی نباشد، چون الذاتی لایعلل، و فقط در اصل وجودش نیازمند علتی فرازمان باشد، درست به همان نحو که متحرک بالذات در اصل وجودش نیازمند علت است نه در حرکتش. در این صورت چون این شیء حادث است، علت تامه حوادث است، بی‌آنکه مستلزم انفکاک علت تامه و معلول از یکدیگر باشد. از طرفی حادث نباشد به حدوث عرضی، یعنی آغاز زمانی نداشته، قدیم و ازلی باشد تا صدورش از خداوند متعال که غیرحادث است به ترجیح بلامرجح نینجامد. حاصل اینکه این شیء باید حادث باشد، اما به حدوث ذاتی نه عرضی، به این معنا که این شیء از جهتی حادث است و از جهتی غیرحادث و قدیم (عبودیت، ۱۳۸۸: ۱/۳۵۷). بنابراین، از جهتی که حادث است سرسلسله علل حدوث است، اما از جهتی که غیرحادث و قدیم است معلول علل وجودبخش فرازمان است و علت حدوث شیء نیست. بدین نحو حادث با حادث و غیرحادث با غیرحادث مرتبط است و اشکال مرتفع است.

۲. راه حل حکمای مشاء (ابن سینا)

راه‌حلی که حکمای مشاء، به خصوص ابن سینا، ارائه کرده‌اند همان حرکت دوری دائمی فلک است (بهمنیار بن المرزبان، ۱۳۷۵: ۶۴۴). این همان راه‌حل مشهوری است که در متون فلسفی اسلامی بدین صورت مطرح شده است: حرکت

دوری فلک آغاز و انجامی ندارد چنان‌که زمان (مقدار حرکت) نیز چنین است. این حرکت یک جنبه واحد بسیط، ثابت و مستمر دارد و یک جنبه متکثر و متغیر. بنابراین، حرکت دوری فلک از حیث تغییر و حدودش شرط حدوث امور حادث و متغیر و مرتبط به آن‌هاست و از حیث ثباتش، به ثابت و قدیم مرتبط و از آن افاضه و صادر شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۱۵۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳/۶۸، ۱۲۸؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۳).

ابن سینا در نمط ششم اشارات و تنبیهات به منظور اثبات عقول مجرده، از حرکت افلاک بهره جسته و معتقد است که حرکت نفوس فلکی ارادی است. این نفوس فلکی به قصد تشبه به مافوق خود در حرکت‌اند و چون وجودات مافوق و عقول مجرده، موجودات دائمی و دائم‌الفیض‌اند، نفوس فلکی نیز برای تشبه به این فیض دائمی، به طور دائم در حرکت‌اند؛ از طرفی، چون حرکت مستقیم به دلیل تناهی ابعاد نمی‌تواند دائمی باشد، پس لزوماً این حرکت دائمی دوری خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۹-۱۵۴).

شیخ‌الرئیس، با توجه به این اعتقاد، به حل مشکل ربط حادث به قدیم می‌پردازد. به نظر ابن سینا و امثال او حرکت دوری و دائمی فلک دارای دو ویژگی است. یک ویژگی و جهت ثابت و لایتغیر که ناظر به حرکت توسطیه است و دیگر ویژگی و جهت تغیر، که همان حرکت قطعیه است. پس این حرکت دوری و دائمی فلک با این دو ویژگی می‌تواند واسطه بین قدیم و ثابت با حادث و متغیر باشد به این صورت که جهت ثابت مربوط به علت قدیم می‌شود و از جهت تغیر و حدوث مرتبط با حادث‌های عالم است.

۳. ایرادات ملاصدرا بر راه‌حل ابن سینا

صدرالمتألهین، پس از تقریر نظر شیخ و امثال او در ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت، سلسله

علت حوادث این عالم. در حالی که حرکت از آن جهت که حرکت است امری بالقوه است و به دلیل اینکه بالقوه است ضعیف‌الوجود است و امر بالقوه ضعیف‌الوجود نمی‌تواند علت برای امور بالفعل واقع شود. به عبارت دیگر، علت باید وجوداً اقوی از معلول باشد و حرکت وضعی فلک، که ایشان رابط گرفته‌اند، قدرت ندارد که علت همه حوادث این عالم باشد و پیدایش همه صورت‌ها، نفوس و اعراض از این حرکت عرضی ضعیف‌الوجود باشد. بیان صدرالمتألهین در این خصوص چنین است:

«أن الحركة لكونها أمراً بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل، و الكلام في العلة الموجبة للشيء، و العلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه. فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله و الحركة ليست موجودة بالفعل» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۳۰).

مطهری می‌فرماید منظور از بالقوه این است که از جهتی بالقوه است و از جهتی بالفعل، زیرا قوه محض از آن جا که فعلیتی ندارد، نمی‌تواند علت باشد و فعلیت محض هم مجردات اند. حرکت تا زمانی که حرکت است فعلیتی است که مشوب به قوه است، در غیر این صورت حرکت نخواهد بود؛ پس در این جا منظور صدرالمتألهین این است که این حرکت که بالقوه نسبی است، چگونه می‌تواند علت اشیا باشد که فعلیت محض اند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲ / ۱۵۰).

۳-۳. ایراد سوم

صدرالمتألهین در این اشکال چنین بیان می‌دارد که اصلاً در حرکت حیثیت قدیم وجود ندارد که شما آن را مرتبط به علت قدیم بدانید:

«أن كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار و بذلك الاعتبار مستندة

ایرادهایی را بر این راه حل حکمای مشاء وارد کرده‌اند. در واقع، بیان این ایرادات از سوی صدرالمتألهین نوعی زمینه‌سازی برای طرح نظریه خود در این مسئله است.

۳-۱. ایراد اول

از دید ملاصدرا حرکت در واقع امری نسبی و مفهومی انتزاعی است و چیزی که نسبی و انتزاعی باشد، نمی‌تواند رابط میان حادث و قدیم باشد؛ چون آن رابط چیزی است که معلول قدیم است و علت حادث. حال آنکه امر نسبی و انتزاعی نمی‌تواند دائرمدار علیت که امری حقیقی است، قرار گیرد. ایشان می‌فرمایند:

«أن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث و لا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة، و الحركة هي تجدد المتجدد و حدوث الحادث بما هو حادث» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۲۹).

صدرالمتألهین در این عبارت بیان می‌دارد که ما قبلاً حرکت را به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کردیم. مفهوم خروج مفهومی انتزاعی است و آنچه واقعیت دارد آن شیئی است که تدریجاً از قوه به فعل خارج می‌شود. به عبارت دیگر، حقیقت خارجی همان مافیه‌الحركة است. حرکت تجدد متجدد و حدوث حادث است و ما این مفاهیم تجدد و حدوث و خروج را از آن حقیقت خارجی انتزاع می‌کنیم؛ پس حرکت از معقولات ثانیة فلسفی است که به تبع انتزاعش وجود دارد و چنین امری که حقیقتش به تبعیت و بالعرض است نمی‌تواند معلول قدیم و علت حادث باشد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲ / ۱۳۸).

۳-۲. ایراد دوم

ملاصدرا در این ایرادش بیان می‌دارد: حکمای مشاء می‌گویند حرکت معلول علت قدیم است و

نیز آنجا که گفته است نیازمند به علت حادث نیست، هم نادرست است.

صدرالمتألهین با طرح این اشکال زمینه را برای بیان صریح نظریه خود در حل این مسئله، یعنی حرکت جوهری، مهیا می‌کند. بعد از طرح این چهار اشکال می‌گوید: پس حرکت دوری فلک نمی‌تواند رابط باشد، بلکه باید وجود جوهری طبیعت که عین تدرج و عین اتصال و حدوث دائم و فنای دائم است، رابط باشد (همان).

۴-۳. راه حل صدرالمتألهین در مسئله ربط حادث به قدیم

بر اساس حرکت جوهری صدرالمتألهین، کل عالم طبیعت هویتی اتصالی و متصرم دارد و تجدد در متن طبیعت آن حاضر است؛ طبیعت متحرک عین حرکت و تجدد است. این طبیعت و متحرک با قطع نظر از حرکت هویتی ندارد و حرکت از ذات آن انتزاع می‌شود؛ بنابراین، جاعل و علت، به جعل بسیط، وجودی را جعل می‌کند که عین سیلان و حرکت است. جعل جاعل به نحو مرکب نیست که سیلان و تغییر در خود او نیز راه یابد و چنین نیست که حرکت خارج از ذات و متحرک باشد و پس از مرتبه جعل به آن ملحق شده باشد، بلکه جعل طبیعت به عینه همان جعل سیلان و حرکت است.

مرحوم آخوند در *سفر* در این زمینه می‌فرماید: «نقول إن تجدد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد و إن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجددا بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لا مرکباً يتخلل بين مجعول و مجعول إليه و لا شك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد و السيلان و هو عندنا الطبيعة» (همان: ۶۸).

تجدد شیء، اگر صفت ذاتی آن شیء نباشد، در تجددش نیازمند به مجدد و تجدددهنده است،

إلى العلة القديمة و هذا غير صحيح، إذ الأمر التجددی البحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قدیماً و أما الماهية الكلية فهي غير مجعولة و لا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۳۰).

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.

۴-۳. ایراد چهارم

اشکال چهارم صدرالمتألهین بر امثال شیخ این است که شما گفتید: «حرکت وضعی فلک دارای دو جنبه است؛ از یک جنبه دائم است و مستند به علتی قدیم، و از جنبه دیگر (که همان جنبه مراتب است) حادث است و مستند و منشأ حوادث». این حرف وقتی درست است که علت حرکت وضعی فلک قدیم باشد، اما اگر ثابت شود که علت حرکت وضعی فلک هم قدیم نیست، بیان شما به کلی ناقص است. به عبارتی، اگر ثابت شود که در همین طبیعت نیز حرکت و تغییر وجود دارد، دلیل شما کارساز نخواهد بود. عبارت ایشان چنین است:

«أنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورة الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه، و كذا ما فيه من الأجرام الكوكبية و غيرها، و علة الحركة و موضوعها الجسم الشخصي و هو غير قدیم، فقله «علتها قدیمة» غير صحيح و كذا قوله «إنها غير مفتقرة إلى علة حادثه» غير صحيح أيضاً» (همان: ۱۳۱).

ما مبرهن ساختیم که جوهر فلک، به صورت طبیعی و وضعی خود، به شخصه باقی نمی‌ماند، و همین طور آنچه از اجرام ستارگان و غیر آنها که در آن است، و نیز علت حرکت و موضوع آن، جسم شخصی است که قدیم نیست. پس آنجا که گفته است علت آن قدیم است، درست نیست و

جهت عقلی دارای حیثیتی ثابت و از جهت قابل حیثیتی متحرک دارد (دهباشی، ۱۳۸۶: ۷۵).

ملاصدرا در جهت همراهی با حکمای سلف خود به نحوی قائل به ارباب انواع است. از آنجا که نسبت موجود مادی، فرع و رقیقت موجود مجرد عقلی است و نهایت و غرض از حرکت مادیات، اتصال به اصل خود خواهد بود، فرع و اصل هر دو از سنخ وجود است. جمیع موجودات عالم ماده، مراتب نازل آن عالم اند و تمام این پدیده‌های مادی، متصل به ارباب انواع و عقول عرضیه‌اند و اشراقات معنوی از عقول قدسی به موجودات این عالم افاضه می‌شود و آن اشراقات به منزله روابط بین عالم معنا و عالم حس تلقی می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۵). بر اساس این رابطه روشن می‌شود که موجود مادی را باید موجودی بدانیم ممکن و حادث که بر اثر اتصال لحظه به لحظه آن به ذات واجب‌الوجود، هر لحظه با واسطه، وجوب و در نتیجه وجود را از آن ذات کسب می‌کند، زیرا سنخیتی بین موجود مادی و ذات واجب به طور مستقیم و بی‌واسطه وجود ندارد، ولی از طریق حرکت جوهری و اتصال هر وجود مادی به جوهر مفارق عقلانی، هم مسئله سنخیت بین متغیر و ثابت و رابطه ممکن با واجب حل می‌شود و هم اتصال موجودات مادی به علتشان مشخص می‌شود (دهباشی، ۱۳۸۶: ۷۵).

با تأملی در مطالب فوق، می‌توان نتیجه آن مطالب را در خود بیان ملاصدرا یافت:

«فالحق الحقیق بالتصدیق أن الأمر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله و لها هوية اتصالية تدرجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد و هذه الطبيعة و إن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد و الحدوث ... فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون إلا متدرج الحصول» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۳۱).

و اگر صفت ذاتی آن شیء باشد در تجددش نیازمند به جاعلی نیست که آن را متجدد قرار دهد، بلکه نیازمند جاعلی است که او را به جعل بسیط قرار دهد و نه به جعل مرکب، که بین جعل‌کننده و جعل‌شونده تخلخل و رسوخ دارد. پس شکی در وجود امری که حقیقتش مستلزم تجدد و سیلان است، نیست و آن امر نزد ما طبیعت است.

ایشان در رساله الحدوث نیز می‌فرماید: «فاذن جمیع الصفات الطبيعية - کالحركة و غيرها - یجب أن یکون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غیر تخلخل جعل بین الطبيعة و بینها» (همو، ۱۳۷۸: ۵۵).

بر اساس نظر ملاصدرا، صفات ذاتی اشیاء از لوازم وجود طبیعت اشیاء و انفکاک‌ناپذیرند. بنابراین، با جعل مرکب پدید نمی‌آیند، بلکه با جعل بسیط پدید می‌آیند.

صدرالمتألهین با حرکت جوهریه هم مسئله ربط حادث به قدیم و هم مشکل ارتباط متغیر به ثابت را حل می‌کند و این یکی از نتایج ارزشمند نظریه بدیع حرکت جوهری است. ایشان با توجه به اینکه 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 ذاتی در باب وجود است و نباید میان ذاتیات وجود و ذاتیات ماهیت خلط شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲ / ۱۶۷).

وقتی که ثابت شد طبیعت جسمانی که به طور دائم و پیوسته در حال تغییر و تبدیل و عین تجدد و سیلان است و هیولا قوه محض و اعراض از توابع طبیعت جسمانی آن به شمار می‌رود، بنابراین این پدیده‌های در حال سیلان همه نیازمند به محرک‌اند، اما طبیعت جوهری خود به طور ذاتی متحرک است و نیازی به محرک به غیر از علت موجد خود ندارد، بلکه فقط نیاز به افاضه وجود دارد و نه چیز دیگر، چون خود طبیعت جوهری از جهت مفیض و فاعل حقیقی و از

المایه المتجدده لا محاله وجودها الفائض علیها
یکون متجددا، و الا لم یکن الوجود وجود تلک
المایه، والطبیعه وجودها متجدد لا ماهیتها کما قال
به القائل بتجددها، فالوجود الذی للمتجدد یکون لا
محاله متجددا، فاذا صدر الوجود المتجدد عن الفاعل
فقد صدر عنه التجدد لا محاله، فکیف یقال: ان
المتجدد لا یصدر عن الثابت» (رضازاده، ۱۳۸۵:
۴۷۷؛ کدیور، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

بدان که شیء متجدد، خواه حرکت باشد یا
زمان و یا طبیعت با فرض تجدش، امکان ندارد
که برایش جهت ثباتی در مقابل تجدد وجود
داشته باشد، چراکه ماهیت حرکت و زمان تجدد
است و اگر ماهیت متجدد باشد، حتماً وجود آن
نیز متجدد است؛ در غیر این صورت، وجود آن
ماهیت محسوب نمی‌شود، و طبیعت وجودش
متجدد است نه ماهیتش آن گونه که قائل به تجدد
طبیعت می‌گوید. پس وجودی که برای شیء
متجدد هست، حتماً متجدد است و بنابراین اگر
چنین وجودی از فاعل صادر شود، به تحقیق
وجود متجدد از آن فاعل صدور یافته است. پس
چگونه گفته می‌شود که متجدد از ثابت
صادر نمی‌شود؟

حکیم جلوه در ابتدای این رساله این اشکال را
بیان کرده است که صدور متجدد از ثابت امکان
ندارد. او بیان می‌دارد که بر اساس حرکت
جوهری وجود طبیعت متجدد است؛ اگر چنین
وجودی از فاعل صادر شود، حتماً تجدد از آن
فاعل صادر شده است. پس چطور می‌توان گفت
که متجدد از ثابت صادر نشده است؟ اگر بگویید
که هر چیزی دارای جهتی ثباتی است و شیء
متجدد از آن جهت ثبات صادر می‌شود نه از
جهت تجدد، می‌گوییم ماهیت طبیعت، ثابت و
وجود آن متجدد است و آنچه از فاعل صادر شده
وجود است که لامحاله متجدد است، پس متجدد
جهت ثباتی ندارد تا بگوییم که از آن جهت ثابت
از فاعل صادر شده است.

پس سخن درست و قابل تصدیق این است
که: امری که از حیث ذات و هویت متجدد است
نحوه وجود طبیعت جسمانی است که حقیقتی
عقلی نزد خداوند دارد، و همین طور هویت
اتصالی و تدریجی در هیولا، که قوه و استعداد
محض است، دارد. این طبیعت اگرچه ماهیتش،
ماهیت حدوث نیست، اما نحوه وجودی‌اش تجدد
و حدوث است. پس حصول این وجود به واسطه
قصور و کاستی هویتش از قبول دوام شخصی
فقط به صورت تدریجی است.

فیلسوفان بعد از ملاصدرا و طرفداران حکمت
متعالیه از نظریه ملاصدرا در حل این معضل دفاع
کرده‌اند؛ بعضی از آنان سکوت کرده‌اند، اما بعضی
اساساً حرف ایشان را قبول نکرده و آن را مورد
مناقشه دانسته‌اند. یکی از کسانی که مسلک او
مسلک بوعلی و در بسیاری از مسائل تابع بوعلی
است و نظر مساعدی نسبت به فلسفه ملاصدرا
ندارد «حکیم میرزا ابوالحسن جلوه» است که
رساله مستقلی در این زمینه به رشته تحریر
درآورده است. این رساله با نام «رساله فی بیان
ربط الحادث بالقدیم» در اواخر کتاب شرح هدایه
انیریة صدرالمتألهین آمده که این حکیم متأله بر آن
حاشیه نگاشته است. حکیم جلوه در این رساله به
کلمات شیخ‌الرئیس، میرداماد و صدرالمتألهین در
باب ربط حادث به قدیم اشاره کرده است. روال
بررسی آرای میرزای جلوه بر اساس ترتیب رساله
ایشان است.

۵. اشکال اول میرزای جلوه بر نظریه ملاصدرا و پاسخ به آن

ایشان در ابتدای این رساله در باب عدم امکان
صدور متجدد از ثابت می‌نویسد:

«قوله^(۲): «أقول و قد علمت...»، اعلم ان الشیء
المتجدد سواء كان الحركة او الزمان او الطبیعه علی
فرض تجدها لایمکن ان له جهة ثبات مقابله
لتجدده، لان الحركة و الزمان ماهیتها التجدد، و

۵-۱. پاسخ به اشکال اول حکیم جلوه

راه‌حلی که در این جا مطرح می‌شود بر اساس اصالت و تشکیک وجود استوار است. در فلسفه اسلامی به صورت عام و در حکمت متعالیه به صورت خاص، این مسئله به این صورت حل شده است که رابطه خداوند با مخلوقات رابطه‌ای ایجاد است، یعنی خداوند کارش ایجاد عالم است و آنچه از ناحیه او صادر می‌شود «وجود» است و این وجود دارای انحاء و اطوار گوناگونی است.

برخی از موجودات نحوه وجودشان به گونه‌ای است که ذاتاً ثبات دارند و پاره‌ای موجودات نحوه وجودشان طوری است که ذاتاً دارای حرکت‌اند. موجودات جسمانی اگر دارای حرکت‌اند، این حرکت عین وجودشان است و بنابراین اگر خداوند چنین موجوداتی را بیافریند همراه با حرکت و تغییر می‌آفریند و چنین نیست که خارجاً حرکت و وجود در این گونه موجودات دو چیز منفک و جدا از هم باشند، فقط مفهوماً دو چیزند، اما مصداقاً یکی‌اند و به اصطلاح فنی، در این گونه موجودات وجود و حرکت مساوی یکدیگرند.

بر این اساس چنین نیست که خداوند نخست مثلاً به «الف» وجود بدهد و سپس آن وجود را به حرکت درآورد. وجود و حرکت از هم جدا نیستند و بنابراین، محتاج دو کار و دو فعل از خداوند نیستند، خداوند در این جا یک فعل بیشتر ندارد و آن همان ایجاد «الف» است و رابطه «الف» با خداوند فقط رابطه ایجاد است، نه تحریکی. خداوند در واقع بیش از یک فعل ندارد و آن اعطای وجود است، اما عناوین دیگری مثل رزاق، محرک و معلم همه عناوین انتزاعی‌اند که عقل ما از زاویه خاصی از همین رابطه ایجاد انتزاع می‌کند (گلی‌زواره، ۱۳۷۵: ۱۰۲). بنابراین خالق به آن موجود حرکت نمی‌دهد، بلکه خود او را به او

می‌دهد، اما همین هستی است که نسبتش با خالق نسبت ثبات است، خودش عین تحول و سیلان است و چنین است موجودی که از یک چهره ثابت است و از چهره دیگر متحول، منشأ تحول در جهان می‌شود. این پاسخ را اگر بخواهیم در قالبی فلسفی‌تر بیان کنیم، می‌گوییم:

جعل بر دو گونه است: جعل بسیط و جعل تألیفی. خداوند وقتی «الف» متحرک را می‌آفریند، چنین نیست که ایجاد «الف» و تحریک «الف» دو فعل و دو جعل جداگانه باشند، بلکه یک فعل و یک جعل بیشتر نیست که بدان جعل بسیط گویند و اما مراد از جعل تألیفی این است که ابتدا خداوند «الف» را بیافریند و سپس با فعل و جعل دیگری به نام تحریک آن را به حرکت درآورد.

پس چون جعل خداوند بسیط است و بین ایجاد موجودات متغیر و تحریک و تغییر آن‌ها انفکاک نیست، بنابراین حقیقتاً خداوند تنها موجد این موجودات است و آنچه به آن‌ها می‌دهد وجود است و نه چیز دیگر. بنابراین در این جا سنخیت بین علت و معلول همچنان برقرار است، زیرا خداوند هستی محض و مطلق است و به این موجودات هم چیزی جز هستی اعطاء نمی‌کند.

همچنین بر این اساس، وجود و ماهیت در خارج متحدند و ماهیت حد وجود یا نحوه وجود موجودات طبیعی است، ذهن ماست که این دو را تفکیک و ماهیت را انتزاع می‌کند. چنان‌که ملاحظه شد، این راه‌حل بر اساس اصالت وجود مطرح شده، اما با نگاه اصالت ماهیتی مسئله شکل دیگری به خود می‌گیرد.

۵-۲. استشهادات میرزای جلوه به آرای فلاسفه

و نقد آن

میرزای جلوه در ادامه رساله، در تبیین و تحکیم مدعای خویش، دو شاهد از عبارات ابن‌سینا، دو شاهد از عبارات میرداماد و یک شاهد از عبارات ملاصدرا آورده است، که در زیر بررسی می‌شوند.

ایشان در اشاره اول به عبارات ابن سینا در تعلیقات استناد کرده است. طبق عبارات ابن سینا، حرکت نمی تواند علت اشیاء باشد، چه اشیای ثابت و چه اشیای متغیر. حرکت علل را اگر بتوانیم علت بدانیم، اولاً علت موجب کائنات نیست و علت معده آنهاست و ثانیاً، آنها علل معده برای حرکات موجودات اند و چون حیثیت مادی دارند، جهت قبلی را برای پدید آمدن حرکات شکل می دهند. بنابراین، نتیجه می گیرد که علت حرکت، یعنی علت موجد آن، عقول فعاله اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰؛ رضازاده، ۱۳۸۵: ۴۸۰؛ کدیور، ۱۳۷۵: ۱۲۰).

در این عبارت اولاً، چنانچه مشهود است، روح اصالت ماهیت وجود دارد و عدم تفکیک بین وجود و ماهیت. در اشیای مادی، حرکات و معادات موجب شده اند که ابن سینا علت موجد را در عقول فعاله بجوید.

ثانیاً، عدم تفکیک بین حرکت بالذات و حرکت بالعرض موجب شده که حکم واحدی درباره همه حرکات در اشیای مادی داده شود و علت همه آنها به معده و موجب تقسیم شود؛ علت معده در حقیقت علت نیست، بلکه بستر ساز است و به اعتبار، علت نامیده می شود و بنابراین علت حقیقی را نباید در عالم مادی جست؛ علت حقیقی در عقول فعاله است.

ثالثاً، می توان از باب اشکال بر ابن سینا و میرزای جلوه وارد شد که شما می فرمایید علت موجد حرکات اشیاء را باید در عقول فعاله جست و جو کرد؛ موجودات ماسوای واجب الوجود، همگی به امکان ذاتی ممکن الوجودند، پس عقول فعاله هم ذاتاً ممکن الوجودند و به واسطه جهت امکانی داشتن، ذاتاً موجد نیستند، بلکه اگر هم موجد باشند بالتبع است و یگانه علت موجد حقیقی واجب الوجود بالذات است و طبق عبارات شیخ، هموست که می باید موجد حرکات اشیاء باشد.

رابعاً، اشکالی بر دیدگاه میرزای جلوه وارد است و آن اینکه شما چنانچه خواهد آمد، مسئله ربط حادث به قدیم را به واسطه حرکت دوری فلک حل می کنید، لکن در استنادی که به سخنان شیخ کرده اید، ایشان علت موجد را در عقول فعاله می جوید و علی الظاهر باید عقول فعاله واسطه حل ربط حادث به قدیم باشند. افلاک خودشان علت دارند و علت موجد و مبقیه آنها عقول فعاله است، بنابراین، حرکت دوری فلک بالاصاله نمی تواند ربط حادث به قدیم را حل کند.

میرزای جلوه در اشاره دوم به تعلیقه دیگری از ابن سینا استناد کرده است که طبق آن، علل اولی همه واجب اند و جهت امکانی در آنها وجود ندارد؛ موجودات زمانی، که حادث به حدوث ذاتی و زمانی اند، از جهت قبلی ممکن اند، هرچند از جهت فاعلی واجب اند. بنابراین همه اشیای زمانی با نظر به علت فاعلی شان واجب اند، پس موجود زمانی که یک زمان وجوب و یک زمان امتناع داشته باشد، وجود ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹؛ رضازاده، ۱۳۸۵: ۴۸۰؛ کدیور، ۱۳۷۵: ۱۲۱). به عبارت دیگر، علت وقتی در نسبت با وجودش در نظر گرفته شود، واجب بالغیر است و وقتی در نسبت با خودش، ممکن بالذات، ولی چون فعلاً موجودند، واجب بالغیرند و امتناع آنها وجهی ندارد.

میرزای جلوه در این استناد، این مطلب را بیان می دارد که حرکت دوری فلک، اگرچه حادث زمانی است، لکن با نظر به علت فاعلی اش ثبات دارد و واجب است و با نظر به معالیل و حرکات آن، تغییر دارد و ممکن است.

در این عبارت اولاً، تفکیکی بین وجود و ماهیت نشده است. علت قبلی در حقیقت جهت ماهوی شیء است که ممکن است و علت فاعلی، جهت وجودی آن، که در نسبت با علت آن وجوب پیدا می کند. ضمن اینکه مسئله حاضر را نیز حل نمی کند، زیرا می توان پرسید ماهیت

اولاً، به نظر می‌رسد اینکه میرداماد بیان کرده است حرکت علت موجودات تدریجی است، جای تأمل دارد. چنانچه حرکت را معقول اولی بدانیم، بر اساس آنچه رأی اصالت ماهوی هاست، آن‌گاه حرکت از مقوله ماهیت دانسته شده است و چنانچه معقول ثانی بدانیم، بر اساس آنچه رأی اصالت وجودی هاست، آن‌گاه حرکت از مقوله وجود دانسته شده است با این تفاوت که عروض آن در ذهن و اتصافش در خارج است. ابتکار ملاصدرا این‌جا خود را نشان می‌دهد که ماهیت به واسطه اعتباری بودن منشأ آثار نیست، بنابراین نمی‌تواند علت باشد و اگر اثری دارد بالأصله از آن وجود است و بالتبع از آن خودش. بر همین اساس، موجود است که در فلسفه صدرایی به دو قسم ثابت و سیال تقسیم می‌شود، نه ماهیت که در شمار تقسیمات اولی فلسفه اولی درآید.

ثانیاً، اینکه حرکت افاده وجود نمی‌کند، بلکه افاده حدود می‌کند طبق رأی اصحاب ماهیت درست است، اما سؤال این است که اگر حرکت علت موجودات متغیر است، این علت چه نوع علتی است؟ اگر علت موجد است، از مقوله وجود است، پس چرا حرکت را از مقوله ماهیات دانسته‌اید و گفته‌اید افاده وجود نمی‌کند؟ و اگر علت معده است، چنانچه میرزای جلوه از قول ابن سینا اشاره کرده است، پس اصولاً علت نیست و استناد موجودات متغیر به حرکت بلاوجه است. همچنین، حرکت، طبق رأی میرداماد، یک جهت اتصال با واجب الوجود دارد که از آن جهت ثابت است و از این جهت بی‌شک علت موجد دارد نه معده، و یک جهت اتصال با حادثات زمانی دارد که از این جهت متغیر است و از این جهت علت موجد دارد نه موجد. سؤال این است که وقتی ماهیت امری اعتباری و ذهنی است، چگونه می‌تواند در خارج معلول به علت موجد و علت به حیث موجد باشد؟ و نیز ماهیت هرچه باشد، تقرر دارد و گرنه انقلاب ذات لازم می‌آید. چگونه

خودش ثبوت دارد، چه از حیث ذهن و چه از حیث عین. پس تغییر لاجرم باید ناشی از وجود شیء باشد، حال آنکه وجود شیء طبق عبارات ابن سینا و توضیح میرزای جلوه با نظر به علت تامه‌اش ثبوت دارد. معلوم نیست در این میان جهت تغییر به چه چیزی نسبت داده شده است؟ ثانیاً، بین حرکت بالذات و حرکت بالعرض فرق است. حرکت بالعرض از جهت فاعلی مستند به علت فاعلی آن است و تغییر آن منوط به تغییر علت فاعلی و ثبوت آن منوط به ثبوت علت فاعلی است، لکن حرکت بالذات چون علت فاعلی‌اش خود ذات متغیر است، نیاز به استناد به علت فاعلی خارج از ذات ندارد.

همچنین میرزای جلوه در استنادات خویش به عبارات میرداماد در قبسات اشاره کرده است که طبق آن موجوداتی که تغییر تدریجی دارند سرانجام به موجودی منتهی می‌شوند که تغییر ذاتی دارد و تغییرش مربوط به نفس ذات اوست و میرداماد آن را حرکت می‌نامد و می‌گوید علت بالعرض در حرکت دقیقاً همانند همین علت بالذات در حرکت است، منتهی نکته اصلی کلام میرداماد این است که حرکت افاده وجود نمی‌کند، بلکه حدوث وجود را به حدی از حدود زمان اختصاص می‌دهد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۰۱).

همچنین ایشان حرکت و امور تدریجی را دارای دو جهت می‌داند؛ به اعتبار نسبت آن به عالم دهر که پیش از عالم ماده است و متصل و ثابت است و به اعتبار نسبت آن به عالم ماده که متبدل و متغیر است. بر این اساس، حرکت از جهت اول مستند به موجود قدیم ثابت است که واجب بالذات باشد و از جهت دوم واسطه حادثات زمانی و موجودات مادی است. میرداماد نتیجه می‌گیرد که حرکت از جهت تغییر و تبدیل آن، که متصل به عالم مادی است، موجود مادی را به حدی از حدود زمان اختصاص می‌دهد (همان: ۳۰۲).

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۳؛ رضازاده، ۱۳۸۵: ۴۸۱؛ کدیور، ۱۳۷۵: ۱۲۲).

اولاً، نقل این عبارت ملاصدرا از سوی میرزای جلوه را بایستی «شیءٌ عَجَاب» دانست، چون عنوان فصلی که این عبارت در آن نقل شده این است: «فی ان العلم بالشخصیات یجب تغیره بتغیرها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳/ ۴۰۷). این بحث در باب علم به موجودات است و مسئله ربط حادث به قدیم بحث در باب خود موجودات است.

ثانیاً، مشخص نیست که سخنان ملاصدرا چه ارتباطی با مسئله حادث و قدیم دارد. ایشان می‌گویند، علم به امور جزئی از این باب که تغییر می‌کنند، تغییر می‌کند، ولی علم به علل امور جزئی و نیز حقیقت امور جزئی و خود علم از جهت تجردی که دارند تغییر نمی‌کند. شاهدش اینکه نتیجه می‌گیرد: «هذا الحکم لا یختلف بالقیاس الی مدرک دون مدرک» (رضازاده، ۱۳۸۵: ۴۸۲؛ کدیور، ۱۳۷۵: ۱۲۲). بنابراین، سخن در این است که حقیقت علم به شیء ولو با تغییر مدرک تغییر نمی‌کند. مسئله ثبوت حقیقت علم به شیء با مسئله ربط حادث به قدیم و اینکه فلک جهت ثبوت دارد، فرقی از زمین تا آسمان دارد.

۶. اشکال دوم میرزا ابوالحسن جلوه بر نظریه ملاصدرا (مدعای حکیم جلوه در حل این مسئله)

سپس حکیم میرزا ابوالحسن جلوه در انتهای رساله مذکور، پس از چند اشکال به صورت «إن قلت» و پاسخ به آنها و نیز ذکر شواهدی از شیخ‌الرئیس و میرداماد با نظریه صدرالمتألهین در باب حل مسئله ربط حادث به قدیم مخالفت کرده و راه حل خویش را به این صورت بیان می‌کند:

«الحرکه الدوریه المتصله الفلکیه، ذات جهتی الثبات و التجدد، فانها ثابته التجدد و متجدده الثبات بحسب الجهتین، صلحت للمتوسط بین

است که حرکت به منزله امری متغیر می‌تواند مصداق ماهیت به منزله امری ثابت قرار گیرد. اصولاً این اشکالات ناشی از رسوبات اندیشه اصالت ماهیت است.

ثالثاً اینکه حرکت دو جهت دارد و به اعتباری متصل است و به اعتباری دیگر متغیر؛ مفاهیم «جهت و اعتبار» ذهنی‌اند و به نحوه لحاظ ذهن برمی‌گردند، مگر اینکه شیء خارجی آثار متعدد داشته باشد که بتوان آنها را در جهات مختلف لحاظ کرد، ولی چون ماهیت امر اعتباری است، سخن از آثار متعدد داشتن شیء خارجی بی‌معناست. ضمن اینکه نباید فراموش کرد که شیء خارجی وحدت دارد ولو جهات آن متکثر باشند. بر این اساس، همان شیئی که مرتبط با واجب الوجود است و جهت ثبوت دارد، همان شیء است که واسطه حادثات زمانی است و جهت تغییر دارد. قول به اصالت ماهیت، با توجه به اینکه ماهیت وحدت دارد، با اینکه شیء واحد آثار متعدد خارجی دارد که منشأ جهات است تعارض پیدا می‌کند. لکن طبق قول اصالت وجود، شیء خارجی دارای وجود و ماهیت متحد است که در عین اتحاد، وجود آثار خویش را بالاصاله بروز می‌دهد و ماهیت آثار خویش را بالتبع وجود با این تبیین، اختصاص حدود به موجود متغیر به واسطه ماهیت صورت می‌گیرد، ولی علت اصلی وجود است که باعث شده ماهیت آثار خویش را بروز دهد.

میرزای جلوه به فقره‌ای از عبارات ملاصدرا در *اسفار* نیز استناد کرده است و علی‌الظاهر خواسته است نظر خویش را، مبنی بر اینکه حرکت دوری فلک دو جهت ثبوت و تغییر دارد و می‌تواند واسطه ربط حادث به قدیم باشد، مستند کند. بیان ملاصدرا این است که حقیقت اشیاء فی‌نفسه امری نسبی نیست که با قیاس به امور مختلف تغییر بپذیرد، بلکه امری نفسی است و ثبوت دارد

جانبی قدیم و الحادث. فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات، و من حيث التجدد صارت مستنده الحوادث المتغيره الزمانيه و واسطه في صدورها عن القديم الثابت المتعال عن عالمی الزمان والمكان» (رضازاده، ۱۳۸۵: ۴۸۱؛ کدیور، ۱۳۷۵: ۱۲۱).

ایشان یگانه راه حل مشکل ربط حادث به قدیم را همان نظریه شیخ‌الرئیس می‌داند و قائل است حرکت جوهری ملاصدرا نمی‌تواند آن را به سامان برساند. او نیز مانند ابن‌سینا معتقد است حرکت دوری و دائمی فلک دارای دو ویژگی است: یک ویژگی و جهت ثابت و لایتغیر و دیگر ویژگی و جهت تغیر. پس این حرکت دوری و دائمی فلک با این دو ویژگی می‌تواند واسطه بین قدیم و ثابت با حادث و متغیر باشد؛ به این صورت که جهت ثابت مربوط به علت قدیم می‌شود و از جهت تغیر و حدوث مرتبط با حادث‌های عالم است. به عبارت دیگر، از جهت ثبات، از موجود قدیم ثابت الذات صادر می‌شود و از جهت تغیر، مرتبط با حوادث و متغیرات زمانی است و واسطه صدور امور حادث از امر قدیم است.

از طرفی حکیم جلوه در این مطلب به گونه‌ای بیان می‌دارد: چه ضرورتی دارد که طبیعت جوهری را متجدد بالذات بدانیم. می‌توان همان حرکت دوری فلک (حرکت وضعی دوری فلک) را واسطه میان حرکت‌های عرضی و ثابت دانست، چراکه حرکت عین تجدد است و این تجدد بالذات نیاز به جاعل مستقل ندارد. بنابراین، می‌توان همه حرکت‌های عرضی را به حرکت وضعی فلک، که حرکتی ذاتی است، منسوب کرد. شما می‌گویید متحرک بالذات همان جوهر است، اما چه اشکالی دارد که این تحرک بالذات در حرکت وضعی فلک باشد؟ (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۱/۲۷۶).

ملاصدرا با توجه به اینکه اصالت وجود را اثبات کرده است، در توضیح معنای ذاتی بودن سیلان برای طبیعت بیان می‌کند که در این جا منظور ذاتی در باب ماهیات نیست، بلکه ذاتی در باب وجود است و نباید میان ذاتیات وجود و ذاتیات ماهیت خلط شود (همان: ۱۶۷/۱۲).

در پاسخ به این اشکال لازم است بدانیم ذاتی و عارضی بودن حرکت به چه معناست؟ حرکت ذاتی در مقابل حرکت عارضی به کار می‌رود. حرکت عارضی حرکتی است که از حاق ذات متحرک انتزاع نمی‌شود، بلکه باید مانند امری خارج از ذات متحرک به آن ملحق شود؛ مثلاً، جسم در حرکت عرضی خود، مثل حرکت در آبن، از نقطه‌ای به نقطه دیگر می‌رود. در این جا حرکت برای متحرک عارضی است، یعنی متحرک در مرتبه قبل از حرکت، هویت و تحقیقی دارد و در مرتبه بعد از تحقق، حرکت به آن ملحق می‌شود.

در حرکت ذاتی چنین نیست که ذات متحرک، قطع نظر از این حرکت، تحقیقی داشته باشد و در مرحله بعد از تحقق، حرکت به آن ملحق شود، بلکه حرکت از حاق ذات متحرک انتزاع می‌شود؛ البته مراد از حاق ذات، حاق ماهیت نیست، حاق وجود است. نحوه وجود شیء به گونه‌ای است که از آن حرکت و سیلان انتزاع می‌شود و در واقع وجود چنین متحرکی عین حرکت است.

در حرکت دوری فلک، که نوعی حرکت وضعی عرضی فلک است، حرکت عین ذات متحرک نیست، بلکه در واقع حرکت عارض بر متحرک است، یعنی حرکت عارضی است و نه ذاتی.

در این جا مرحوم آخوند جواب امثال حکیم جلوه را با همین بیان - حرکت هویتی جز تجدد و تغیر ندارد؛ پس حرکت عین نسبت تجدد است، نه امری که تجدد به واسطه آن باشد - می‌دهد و می‌گوید: حرکت تجدد بالذات است، ولی متجدد

دو ویژگی می‌تواند واسطه بین قدیم و ثابت با حادث و متغیر باشد به این صورت که جهت ثابت مربوط به علت قدیم می‌شود و از جهت تغیر و حدوث مرتبط با حادث‌های عالم است.

در انتقادات حکیم جلوه بر این مسئله به راحتی می‌توان رد پای شیخ‌الرئیس را پیدا کرد، به عبارتی می‌توان گفت این ایرادات همان توسعه‌لوازم باطل اعتقاد ابن‌سینا به حقایق متباینه بودن وجودات است که همان رویکرد اصالت ماهیتی ایشان را نشان می‌دهد. در بررسی آراء و راه‌حل میرزای جلوه در این زمینه، نتایج زیر حاصل شد. ایشان همان راه‌حل شیخ‌الرئیس را در این خصوص بسط و توسعه داد. علاوه بر اینکه، همان ایراداتی که ملاصدرا بر راه‌حل ابن‌سینا وارد کرده بر ایشان نیز وارد است، باید گفت که این حکیم متأله از مبانی خاص حکمت متعالیه مانند: اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود و تشکیک وجود و غفلت داشته و به تعبیری بین احکام وجود و احکام ماهیت خلط کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این رساله را آقای حسن رضازاده تصحیح کرده و با عنوان «تحقیق فی بیان ربط الحوادث بالقدیم» در کتاب مجموعه آثار حکیم جلوه (ص ۴۸۲-۴۷۷) آورده است.
۲. «و أقول إنک قد علمت بالبرهان القاطع وجود هویة متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بین وجود ذاتها و وجود تجدها و...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۳/ ۱۴۶).

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. چاپ چهارم. قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه قم.
- ابن‌سینا (۱۳۷۵ش). الاشارات و التنبیها. همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی. چاپ اول. قم: نشر البلاغه.

بالذات نیست؛ و ما نیازمندیم به یک متجدد بالذات. این است که ملاصدرا اصرار دارد بگوید، حرکت متحرکیت است نه متحرک، تجدد است نه متجدد (همان: ۱۱/ ۲۸۲).

بنابراین، حرف مرحوم آخوند این است: برای ربط متغیر به ثابت به متجدد بالذات نیازمندیم، یعنی باید در عالم حقیقتی باشد که در آن متجدد و تجدد و مافیة‌التجدد در خارج و واقع یکی باشند و اختلافشان اعتباری باشد. یعنی در عالم باید چیزی باشد که وجودش عین حرکت باشد و این فقط در جوهر است و بس؛ چون در اعراض، متجدد غیر از تجدد و مافیة‌التجدد است. بنابراین، آنچه در عالم با یک «کن» هم اصل وجودش ایجاد می‌شود و هم حرکتش، جز حقیقت جوهریه قائم به ذات «لیس له موضوع»، چیز دیگری نیست. در حرکت جوهری، متجدد و تجدد یکی است و تجدد منتزع از ذات آن است. این‌جا «الخارج من القوة الی الفعل» و «الخروج من القوة الی الفعل» و «ما به الخروج من القوة الی الفعل» یک چیزند (همان: ۱۲/ ۷۰۶).

بحث و نتیجه‌گیری

میرزا ابوالحسن جلوه، با نگاهی مشائی در رساله‌ای، در حاشیه شرح هدایة‌التبیریه صدرالمتألهین، درصدد حل چگونگی ارتباط موجودات حادث عالم طبیعت با خداوند متعال، که هیچ‌گونه حدوثی در ذات او راه نداشته و قدیم است، برآمده است. در این رساله بیان داشته که صدور پدیده‌های متجدد از قدیم و ثابت امکان ندارد و بایستی به واسطه‌ای بین حوادث عالم و موجود قدیم قائل شد. او بیان می‌دارد که حرکت جوهری ملاصدرا نمی‌تواند این مشکل را به سامان برساند و معتقد است حرکت دوری و دائمی فلک دارای دو ویژگی است: یک ویژگی و جهت ثابت و لایتغیر و دیگری ویژگی و جهت تغیر. پس این حرکت دوری و دائمی فلک با این

_____ (۱۳۷۸ش). رساله فی الحدوث. تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین موسویان و با اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸). درآمادی به نظام حکمت صدرایی. ج ۱. چاپ دوم. تهران: سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

کدیور، محسن (۱۳۷۵). «دو رساله از میرزای جلوه (ره)». فصلنامه نامه مفید. ش ۶.

گلی گلی زواره، غلامرضا (۱۳۷۵). گلشن جلوه در تجلیل از مقام علمی نامدار عرصه اندیشه حکیم الهی سید ابوالحسن جلوه. چاپ اول. قم: انتشارات قیام.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار. ج ۱۱ و ۱۲. چاپ دوم. تهران: انتشارات صدرا.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القیاسات. به اهتمام دکتر مهدی محقق، دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایروتسو و دکتر ابراهیم دیباجی. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. چاپ اول. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.

بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵ش). التحصیل. تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحیق مختوم. بخش پنجم از جلد دوم. چاپ سوم. قم: اسراء.

دهباشی، مهدی (۱۳۸۶). پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد. چاپ اول. تهران: نشر علم.

رضازاده، حسن (۱۳۸۵). مجموعه آثار حکیم جلوه. ج ۱. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.

صدرالمتألهین (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثریة. چاپ اول. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

_____ (۱۳۶۸ش). الحکمه المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۳. چاپ دوم. قم: مکتبه المصطفوی.