



## A Critical Study of “Constancy of the Change” in the Relationship Between the Constant and the Changing

Mahdi Assadi 

Department of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.  
E-mail: [mahdiassadi@ut.ac.ir](mailto:mahdiassadi@ut.ac.ir)

---

### Article Info      ABSTRACT

---

**Article type:**  
research article  
(P 43-58)

**Article history:**

Received:  
16 August 2022

Received in revised form:  
24 October 2022

Accepted:  
30 October 2022

Published online:  
20 September 2023

Mullā Ṣadrā, in a discussion like the relationship between the constant and the changing, insists on constancy of the change and says that the movement is something that its being changed is identical with constancy: because everything – whatever that may be – is of constancy, although its constancy be merely constancy in being changed. In other words, there is something constant in the changing things and the changing is constant in its own changing. Thus, the changing things are related to the constant from the very constant aspect. He sometimes considers this constancy as a kind of four-dimensionalism and does not regard this four-dimensionalism to be inconsistent with presentism. Now, this important problem appears that how much the paradoxical expressions such as “constancy of the change” and ‘combination of four-dimensionalism with presentism’ are acceptable. The main purpose of the essay is to critically study the very Ṣadrīan version of constancy of the change in the constant-changing relation and similar discussions. We will see that Ṣadrīan commentators have had different reactions to such expressions as constancy of the change: Some, like ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī, have accepted it and some, like Muṭahharī and Miṣbāḥ Yazdī, have not. The criticism of Muṭahharī and Miṣbāḥ Yazdī, shortly speaking, is the claim that constancy of the change is abstract and mental property not external one and that it is conceptual not extensional. We will continue to criticize the evaluations of Muṭahharī and Miṣbāḥ Yazdī: if there is not some kind of constancy in the external world as the truth-maker, our mind cannot apply the concept of constancy about the external changings. Finally, we will focus on the logical structure of the discussion in our special critique of constancy of the change to show that Ṣadrīan version of constancy of the change is not merely a paradox but arguably a real contradiction. The reason is that, if the logical structures of (A) “the changing in its own changing is constant (and not changing)” and (B) “the changing in its own changing is not constant (but is changing)” are new logical structures such as (C) “x in its own being x is not x” and (D) “x in its own being x is x”, then it is resulted that (B) “the changing in its own changing is changing (and not constant)” to be true and therefore a contradiction to be appeared: both (A) and its contradictory, (B), are true. So, there is something in the material world that is contradictorily both constant and changing – while such resolutions as the difference in aspect are not applicable in the case of this contradiction. But, if, on the contrary of Ṣadrīan Philosophy, we consider constancy of the change merely as an external time permanence and does not confuse this time permanence with real constancy, there will not emerge the non-material constancy contradictorily from this intensity of the change.

**Keywords:** Constant-Changing Relation; Constancy of the Change; Paradox; Contradiction; Ṣadrīan Philosophy.

---

**Cite this article:** Assadi, Mahdi (2023), “A Critical Study of *Constancy of the Change* in the Relationship Between the Constant and the Changing”, *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 43-58, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.346769.1006732>



© The Author(s).  
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.

---



## بررسی انتقادی «ثبات تغییر» در ربط ثابت به متغیر

مهدی اسدی

گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. رایانامه: [M.Assadi@ihcs.ac.ir](mailto:M.Assadi@ihcs.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>از آنجاکه صدرا در بحثی چون ربط ثابت به متغیر (و قدیم به حادث) بر ثبات تغییر پای می‌فشرد، این مسئله مهم پیش می‌آید که تعبیر متناقض‌نمایی چون «ثبات تغییر» تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ هدف اصلی این پژوهش بررسی انتقادی همین تقریر خاص صدرایی از «ثبات تغییر» در بحث ربط ثابت به متغیر و بحث‌های مشابه است. خواهیم دید شارحان صدرایی در برابر تعبیرهایی چون ثبات تغییر واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند؛ برخی همچون علامه طباطبایی آن را پذیرفته‌اند و برخی همچون مطهری و مصباح یزدی آن را نپذیرفته‌اند. خلاصه نقدهای مطهری و مصباح یزدی این است که ثبات تغییر امری انتزاعی و ذهنی است و نه خارجی و به مفهوم مربوط است نه به مصداق. ما در ادامه، نقدهای مطهری و مصباح را به چالش خواهیم کشید: اگر در خارج نوعی ثبات (به‌عنوان نفس‌الامر) وجود نداشته باشد، ذهن ما نمی‌تواند مفهوم ثبات را درباره آن تغییرهای خارجی به کار ببرد؛ به دیگر سخن، چون ثبات ذهنی بر یک ثبات خارجی دلالت می‌کند، پس در جهان خارج نوعی ثبات وجود دارد و بحث در نهایت، درباره همان متعلق خارجی است. در نقد خاص خود بر ثبات تغییر نیز بر ساختار منطقی مبحث تمرکز خواهیم کرد و از این راه نشان خواهیم داد که ثبات تغییر صدرایی نه صرفاً یک پارادوکس، بلکه ظاهراً یک تناقض واقعی است. ولی اگر ثبات در تغییر را برخلاف فلسفه صدرایی، صرفاً به معنای دوام زمانی خارجی به شمار آوریم، از دل این تأکید در تغییر به صورت تناقض‌آمیزی ثابت مجرد بیرون نخواهد آمد.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی (ص ۴۳-۵۸)</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۸/۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۸</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹</p>
<p>ربط ثابت به متغیر، ثبات تغییر، پارادوکس، تناقض، فلسفه صدرایی.</p>	<p>کلیدواژه‌ها:</p>

استناد: اسدی، مهدی (۱۴۰۲)، «بررسی انتقادی ثبات تغییر در ربط ثابت به متغیر»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۴۳-۵۸.

<https://doi.org/10.22059/jop.2022.346769.1006732>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



© نویسندگان.

## ۱. مقدمه

می‌دانیم که صدرا در ربط ثابت به متغیر (و قدیم به حادث) بسیار پای می‌فشارد که حرکت چیزی است که تغییر آن عین ثبات است؛ به عبارتی، چیز ثابتی در متغیرها وجود دارد و تغییر در تغییر خود ثابت است. در فلسفه صدرایی درست خود همین ثبات تغییر، می‌تواند ربط ثابت به متغیر را نیز توجیه کند؛ چه، امور متغیر درست از همین حیث ثبات خود به ثابت مرتبطاند؛ ولی مسئله مهمی که پیش می‌آید این است که تعبیر پارادوکسیکالی چون «ثبات تغییر» تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ ما به تازگی در مقاله «بررسی پیشینه تاریخی ثبات تغییر در ربط ثابت به متغیر» نشان داده‌ایم که نقد ثبات تغییر، و به عبارت دقیق‌تر نقد دوام و ثبات فلک در حرکت دوری ازلی، دارای پیشینه دیرینی نزد اندیشمندان مسلمان است (اسدی، ۱۴۰۱ الف) و همین ما را در سنجش پارادوکس ثبات تغییر نیز بسیار یاری خواهد کرد. باین همه، ارزیابی و بررسی انتقادی تقریر خاص صدرایی از ثبات تغییر در بحث ربط ثابت به متغیر و بحث‌های مشابه، پژوهش جداگانه‌ای می‌طلبد؛ به همین سبب، در این نوشتار درصددیم به ارزیابی تقریر خاص فلسفه صدرایی بپردازیم. شارحان صدرایی در برابر تعبیرهایی چون ثبات تغییر، واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند؛ برخی همچون علامه طباطبایی آن را پذیرفته‌اند و برخی چون مطهری و مصباح یزدی نپذیرفته‌اند. به نظر نگارنده سخن علامه و صدرا به‌جد قابل نقد است. ما پیش از نقد خود، به گزارش نقد مطهری و نیز مصباح یزدی خواهیم پرداخت. سپس در نقد خود بر ثبات تغییر، بر ساختار منطقی مبحث تمرکز خواهیم کرد و از این راه نشان خواهیم داد که ثبات تغییر صدرایی نه صرفاً یک پارادوکس، بلکه یک تناقض است.

## ۲. ثبات تغییر در فلسفه صدرایی

صدرا تعبیرهایی چون «ثبات تغییر» و «ثبات تجدد» را معمولاً در همان بحث ربط حادث به قدیم به کار برده است: «ان لكل شيء نحواً من الوجود لا ينفك عنه، فمن الاشياء ما يكون وجوده تجددياً، مثل الحركة و الزمان الذي مقدارها، فوجود الحركة ليس الا تجدد امر و تقضيته، فذلك الامر نحو وجودها الخاص حدوث و تجدد، فيكون ثباته عين التجدد و بقاؤه عين التبدل و الانقضاء» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۳)؛ چنان که دیده می‌شود، صدرا در اینجا می‌گوید در اموری مانند حرکت و زمان چون وجودشان چیزی جز تجدد و سپری‌شدن نیست، ثبات و ماندگاری اینها عین تجدد و سپری‌شدنشان است. او در اسفار نیز تعبیر مشابهی دارد و در واقع می‌گوید همان‌طور که فعلیت برخی از امور چیزی جز فعلیت قوه نیست، ثبات برخی از امور نیز چیزی جز ثبات تجدد نیست:

... و لكل شيء ثبات ما و فعلية ما و إنما الفاضل من الجاعل نحو ثباته و فعليته فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدد و فعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفاضل من الأول عليه هذا النحو من الثبات و الفعلية ... و الذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة ... فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت و بما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات و حدوث الحادثات (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۸/۳).

ولی گاهی نیز صدرا بحث ثبات تغییر را به معنای ظاهراً جدیدی از دهر، که همان چهاربعدگروی رایج است، گره زده است. در این باره توضیح کوتاه این است که می‌دانیم «دهر» معمولاً به معنای چیزی است که در طول زمان و محیط به زمان است و گویا به منزله علت زمان و امور زمان مند است. این دهر نسبتی با چهاربعدگروی رایج ندارد. دهر در صورتی همان چهاربعدگروی رایج است که به معنای چیزی باشد که در درون زمان و امور زمان مند باشد، نه بیرون آن و چونان چیزی در طول و محیط به آن. مضمون دهری که صدرا از آن سخن می‌گوید، معمولاً درست همان دهر محیط است؛ و نه دهر درون زمانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۹/۵ و ۱۴۴/۳ و ۱۴۷: ۱۳۶۶: ۸/۳ و ۷۸/۴). با این همه، گاه عبارتهای صدرا درباره دهر ظاهراً به معنای درون زمانی است:

و أما الموجودات التي ليست بحركة و لا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمي بالدهر و كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها إذ ما من شيء إلا و له نحو من الثبات و إن كان ثباته ثابت التغير فتلك المعية أيضا دهرية و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد و ليست بإزاء هذه المعية و لا التي قبلها تقدم و تأخر— و لا استحالة في ذلك فإن شيئاً منها ليس مضافاً للمعوية حتى تستلزمهما (صدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۲/۳-۱۸۳).<sup>۱</sup>

بنابراین، صدرا می‌گوید چون مطلقاً هر چیزی دارای ثبات است، گرچه ثباتش صرفاً ثبات در تغییر باشد، پس معیت متغیرها با متغیرها از حیث ثباتشان و نه از حیث تغییرشان، معیت دهری است. ولی این ثبات تغییر و دهر درون زمانی شگفت‌انگیز که او در اینجا از آن سخن می‌گوید، آیا مضمون این می‌تواند همان بعد چهارم بوده باشد؟ پیش از اینکه به توضیح عبارت بالا پردازیم، اشاره‌ای کوتاه به بعد چهارم رایج و معیت موجود در اجزای آن خالی از فایده نخواهد بود. می‌دانیم که چهاربعدگروی رایج، گذشته و آینده را در ظرف خود موجود و ثابت می‌داند؛ ولی، در برابر، حال‌گروی می‌گوید گذشته و آینده معدوم‌اند و تنها زمان حال موجود است (Sider, 2002: 11). در حال‌گروی، امروز با فردا نمی‌تواند معیت داشته باشد؛ چراکه فردا به سبب معدوم بودن در کنار امروز موجود قرار نمی‌گیرد. ولی در چهاربعدگروی، امروز با فردا می‌تواند معیت داشته باشد؛ چراکه فردا، به سبب موجود بودن در ظرف خود، می‌تواند در کنار امروز موجود قرار گیرد. آشکارا این چهاربعدگروی رایج و حال‌گروی رایج منافی یکدیگرند و نمی‌شود هر دو را با هم پذیرفت.

اینک به دهر درون‌زمانی صدرا بازمی‌گردیم. توضیح مطلب این است که برای نمونه، می‌دانیم ماه اول شب حرکت می‌کرد و هم‌اکنون در نیمه‌شب نیز حرکت می‌کند و پس از این، تا آخر شب نیز حرکت خواهد کرد. صدرا می‌گوید در اینجا در همه این زمان‌ها، از اول شب تا نیمه‌شب و سپس تا آخر شب، اصل حرکت کردن ثابت است. پس این ثبات در حرکت خود یک

۱. رحیق مختوم ثبات تغییر را «مطلب لطیفی» یافته و در توضیح آن به اختصار می‌گوید: «سنگ آسیاب هنگامی که به‌گونه‌ای یکسان می‌گردد، حرکت او متغیر نیست و ثابت است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۸۸/۱۵).

نوع ثبات و بنابراین، یک نوع معیت است. او به همین معیت موجود در امور زمان‌مند نیز معیت دهری می‌گوید. ظاهر این ادعا چیزی جز تناقض نیست. چون هم حرکت و تغییر را می‌پذیرد و هم در درون درست همین حرکت و تغییر یک نوع ثبات می‌یابد. پس اگر این ثبات و معیت اجزای آن را یک نوع چهاربعدگروی بدانیم، نافی حال‌گروی نخواهد بود. به عبارتی، چون این ثبات، ثبات در عین تغییر است، این چهاربعدگروی نیز چهاربعدگروی در عین حال‌گروی<sup>۱</sup> خواهد بود! (صدرا در مواردی مشابه به تصریح چنین تعبیرهایی نیز دارد. شاید وحدت در عین کثرت معروف‌ترین آن‌ها باشد).<sup>۲</sup>

اگر این ثبات را نوعی تجرد در برابر ماده بدانیم، مسئله شگفت‌انگیزتر خواهد شد. چون چهاربعدگروی رایج، امری مادی به‌شمار می‌آید. پس اگر این ثبات را نوعی تجرد بدانیم، چهاربعدگروی صدرا در اینجا غیرمادی و مجرد خواهد بود. قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد منظور صدرا از این ثبات، نوعی تجرد است و نه صرفاً ثباتی که در چهاربعدگروی رایج مادی وجود دارد. چون او این بحث ظاهراً بی‌معنا و/یا تناقض‌آمیز را در ربط ثابت به متغیر پیش کشیده است. ثابتی که در بحث ربط ثابت به متغیر مطرح است ثابت به معنای مجرد غیرمادی است. پس چهاربعدگروی او در اینجا، به‌ناچار غیرمادی و مجرد خواهد بود.

به هر روی، به نظر می‌رسد این معیت دهری درون‌زمانی با معیت‌های دیگر تفاوت دارد. اگر این معیت با معیت‌های دیگر تفاوت دارد، معنای دقیق آن چیست و چگونه می‌توان بی‌تناقض، آن را شرح و تفسیر کرد؟ شارحان صدرا بی در برابر چنین تعبیرهایی واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند؛ گرچه کسانی مانند طباطبایی توانسته‌اند آن را بپذیرند، ولی کسانی مانند مطهری و مصباح یزدی نیز نتوانسته‌اند آن را بپذیرند. علامه طباطبایی ادعای صدرا را پذیرفته و عین همین عبارت /سفار را در *نهایة الحکمة* تکرار کرده است (← طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۱۸/۲).<sup>۳</sup> او همچنین در پاسخ پرسشی دربارهٔ ربط ثابت به متغیر می‌گوید:

۱. بسنجید با این تعبیرهای متناقض‌نمای علی نوری در تعلیقه بر آثار صدرا:

... الآن السیال الدهری متجددا بالتجدد الذاتی (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۲۷/۳)؛

... الآن البسیط السیال و هو متن الدهر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۲/۱).

پس در عبارت‌های این شارح برجسته فلسفه صدرا اگر «آن» نشانگر حال‌گروی باشد (که ظاهراً هست) و اگر دهر نیز نشانگر چهاربعدگروی باشد، آن‌گاه «آن دهری» نیز نشانگر چیزی جز حال‌گروی در عین چهاربعدگروی نخواهد بود!

۲. حائری در شرح این سخن صدرا ثبات تغییر را مانند فعلیت قوه و وحدت عدد (کثرت) می‌داند. یعنی همان‌طور که قوه در عین اینکه قوه است، دارای فعلیت نیز هست و عدد در عین اینکه کثیر است، دارای وحدت نیز هست (یعنی مثلاً «هر کثرت ده‌تایی» این‌گونه دارای وحدت است که «یک ده تا» است)، درست به‌همین سان متغیر نیز در عین اینکه متغیر است، دارای ثبات نیز هست (حائری یزدی، ۱۳۹۴: ۱۵۸ و ۱۶۰؛ بسنجید با مطهری که شرح نسبتاً مشابهی می‌آورد ولی افزون بر آن، به‌گونه شگفت‌انگیزی، بر این پای می‌فشارد که تغییر یک وجود نفسی نیست، بلکه صرفاً یک وجود نسبی و قیاسی است: مطهری، ۱۳۹۲: ۲۸۶/۱۲-۲۸۴).

۳. شارحان *نهایة الحکمة*، همچون شارحان /سفار، معمولاً کم به نقد و بررسی این عبارت دشوار پرداخته‌اند. فیاضی در حاشیه *نهایة* این توضیح کوتاه را دارد: «فالتغیر ثابت فی تغییره، إذ تغییره فی تغیره لیس إلا زوال التغیر عنه و اتصافه بالثبات، و هو حلف فی کونه متغیراً» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۴۸/۳). نقد مصباح را در ادامه نسبتاً مفصل بررسی خواهیم کرد.

... تغییر در تغییر خود ثابت است و اگر در تغییر خود متغیر بود، به ثابت تبدیل می‌شود. موجودات مادی که متغیر و حادث زمانی آنها هستند، حرکت جوهری دارند و با وجودی سیال موجودند و سیال در سیلان خود ثابت می‌باشد و از این راه موجود متغیر به علت ثابت می‌تواند ارتباط داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۶/۲).

طباطبایی در تعلیقه/سفر نیز گاه این ادعا را در ربط ثابت به متغیر، صرفاً تلخیص می‌کند: «... هذه الطبيعة الجرمانية تغيرها عين ذاتها فهي ثابتة في أهما متغيرة فلا ضير في استنادها إلى علة ثابتة...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۵/۳)؛ گاه نیز آن را اندکی بسط می‌دهد: «... و الخروج من التدریج إلى تدریج آخر على نحو الاتصال إمعان في التدریج فإن الخروج تدریجي و اتخاذ التدریج يجب أن يكون دفعة كما أن الجسم إذا تغير في حال من أحواله فإنما هو متغير في حاله و أما تغيره فهو ثابت فيه و ليس بتغير في تغيره» (همان: ۷۷).<sup>۱</sup>

### ۳. نقدهای مطهری و مصباح یزدی بر ثبات تغییر صدرایی

به نظر نگارنده برهان علامه و عبارت یادشده صدرای به جد قابل نقد است. پیش از نقد خود، نخست به گزارش و ارزیابی نقدهای مطهری و مصباح یزدی درباره سخنان مورد بحث صدرای می‌پردازیم.

#### ۳-۱ نقد مطهری بر ثبات تغییر و ارزیابی آن

شهید مطهری در درس‌های/سفر، نخست در موارد متعدد به شرح و بسط دیدگاه صدرای می‌پردازد؛ ولی سرانجام آن را قابل دفاع نمی‌یابد. اینکه می‌گویند خود «تغییر» دیگر امری ثابت است، از نظر مطهری تغییر و حرکت از این جهت نظیر «حادث» است. توضیح اینکه، گرچه حادث وجود دارد، ولی درباره خود «حادث»، هم می‌توان گفت وجود دارد و هم می‌توان گفت وجود ندارد. به این معنا که حادث به عین وجود حادث وجود دارد، ولی «وقتی حادثی وجود پیدا می‌کند، چیزی علاوه بر حادث به نام حادث وجود پیدا نمی‌کند؛ بلکه وجود حادث عین وجود حادث است» (مطهری، ۱۳۹۲: ۳۷۵/۱۲-۳۷۴)؛ چراکه در اینجا افزون بر حادث (مثلاً گیاه) اگر خود حادث (حادث گیاه) هم وجود پیدا کند، تسلسل لازم می‌آید. پس مواردی چون حادث اعتبار عقل‌اند. کوتاه سخن اینکه خود حادث، چون اصلاتی ندارد، نه حادث است و نه قدیم؛ ولی به تبع<sup>۲</sup> منشأ انتزاع خود حادث است (همان). در مورد ثبات تغییر نیز همین‌طور است:

... «تغییر» نه ثابت است نه متغیر؛ «تغییر» نحوه وجود این شیء است و در مقابل آنچه نحوه وجود آن است، وجودی مستقل ندارد. پس تغییر نه ثابت است و نه متغیر؛ از این باب که وجودی مستقل از متغیر و متغیر فیه ندارد و مفهومی انتزاعی است، نه از این باب که چیزی است که نه متغیر است و نه ثابت. در باب «تدریج» هم می‌گوییم: تدریج نه تدریجی است و نه دفعی. تدریج در مقابل شیء متدرج که وجود تدریجی دارد، وجود جدا و مستقلی نیست که در موردش بحث کنیم که آیا متغیر است یا ثابت؟ (همان: ۳۷۵).

۱. کسانی چون طباطبایی گاه برای توجیه تجرد ادراک نیز ثبات در تغییر را پیش کشیده‌اند که ما این را در مقاله جداگانه‌ای به نام «بررسی انتقادی نسبت تجرد ادراک با ثبات تغییر» بررسی کرده‌ایم (اسدی، ۱۴۰۱ ب).  
 ۲. «به تبع» در اینجا یعنی واسطه در عروض و نه واسطه در ثبوت (مطهری، ۱۳۹۲: ۶۹۴/۱۲).

امور نسبی و انتزاعی به خودی خود، یعنی اگر آن را به عنوان امر مستقل بگیریم، نه موجود است و نه معدوم؛ زیرا به تبع منشأ انتزاعش موجود است و به تبع منشأ انتزاعش معدوم است. حرکت به خودی خود نه متجدد است و نه ثابت. متجدد است به تجدد منشأ انتزاع و ثابت است به ثبات منشأ انتزاع. اگر منشأ انتزاعش متجدد است، این هم متجدد است؛ ولی به تبع (همان): (۶۹۴).

مطهری در تقدی بر مارکسیسم نیز نقد مشابهی دارد. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که در نقد ماتریالیست‌های دیالکتیک که می‌گویند «همه اشیاء در حال تغییر است»، آیا می‌توان گفت خود همین دیگر در جهان خارج ثابت است؟ پس همه چیز در حال تغییر نیست و شیء ثابتی هم داریم؟ پاسخ مطهری این است که این ثبات، امری ذهنی است، نه عینی و خارجی؛ این اشکال درست نیست، چون می‌توانند روی حرف‌های خودمان جواب بدهند که این یک امر انتزاعی است<sup>۱</sup> و یک چیز دیگری غیر از تغییر نیست؛ مثل این است که بگوییم انسانی داریم و «کون هذا انسانا» داریم. «کون هذا انسانا» یک امر دیگری نیست (مطهری، ۱۳۶۳: ۸۸). مطهری در ادامه این را مانند ثبات تغییر در فلسفه صدرایی به‌شمار می‌آورد و همان را نیز به چالش می‌کشد:

این‌گونه ثبات عین تغییر است و چیز تازه‌ای نیست، «ثبات تغییر» معنایش این است که تغییر تبدیل به لاتغییر نمی‌شود، نه اینکه واقعاً دو چیز داریم که یکی متغیّر است و دیگری ثابت (همان).

به نظر می‌رسد مطهری تعبیر «ثبات تغییر» را شهوداً متناقض یافته و از این رو، نمی‌تواند آن را بپذیرد. ولی، جدای از تناقض‌گریزی برخاسته از شم واقع‌گروی که معمولاً در عقل‌شهودی هر فیلسوف واقع‌گرایی وجود دارد، آیا دلیلی که او برای مخالفت خود پیش می‌نهد نیز، پذیرفتنی است؟ ادعای خلط ذهن و عین یا مفهوم و مصداق را ما در ادامه مفصل نقد خواهیم کرد. اما درباره بحث «تبعی»، به نظر ما دلیل او در نهایت چندان استوار نیست. چون می‌توانیم هماهنگ با او فرض کنیم که تغییر نحوه خاصی از وجود است که تنها به تبع منشأ انتزاع خود در خارج وجود دارد. ولی خود همین یعنی تغییر سرانجام در خارج وجود دارد و معدوم محض نیست. آیا می‌توان گفت تغییر به معنای واقعی کلمه در خارج نه موجود است نه معدوم؟ آشکارا نمی‌توان چنین گفت؛ وگرنه چیزی چون ثبوت معتزلی و رفع نقیضان لازم می‌آید (که البته در عبارت گزارش‌شده بالا نیز دیدیم این، مورد پذیرش خود مطهری هم نیست که تغییر تبعی نه موجود باشد و نه معدوم). پس تغییر به معنای واقعی کلمه در نهایت در خارج موجود است؛ گرچه این وجود تنها یک وجود تبعی بوده باشد، نه یک وجود استقلالی. اکنون می‌پرسیم همین وجود تبعی تغییر آیا در تغییر (تبعی) خود تغییر (تبعی) دارد یا ثبات (تبعی)؟ اگر در تغییر (تبعی) خود ثبات (تبعی) دارد، پس در نهایت همان سخن صدرائیان اثبات می‌شود؛ گرچه ثبات تغییر تنها یک ثبات تبعی بوده باشد. ولی اگر در تغییر (تبعی) خود تغییر (تبعی) دارد، اصل استدلال صدرائیان اینجا نیز پیش می‌آید و آنها چنین چیزی را کاذب و متناقض می‌دانند (در ادامه دلیل صدرائیان برای کذب و تناقض چنین اموری را مفصل بررسی خواهیم کرد).

۱. در واقع برخی از مارکسیست‌ها در مناظره‌های خود تصریح کرده‌اند که اینجا تنها مفهوم ذهنی تغییر ثابت است و این ثبات در مورد جهان خارج نیست: «تنها مفهومی که در مارکسیسم مطلق است، یعنی تغییر نمی‌کند، تجرید مفهوم تغییر است؛ یعنی مفهوم تجریدی تغییر ثابت است ... تجرید ذهن ماست» (زینتی، ۱۳۹۱: ۲۲۷ و ۲۵۶).

### ۳-۲. نقد مصباح یزدی بر ثبات تغیر و ارزیابی آن

خلاصه اشکال مصباح یزدی درباره ثبات تغیر و تحرک این است که مفهوم و مصداق، و به عبارتی حمل اولی و حمل شایع، با همدیگر خلط شده است. به تعبیری دیگر، حاصل سخن او این است که در قضیه‌ای چون «أ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است»، ثبات تغیر در تغیر یعنی «و» «متغیر متغیر است دائماً». ولی ثابت اگر همان «دائماً» باشد، پس قضیه «و» دارای جهت «منطقی» دوام بوده و بنابراین، ثبات به سبب «معقول ثانی منطقی» بودن امری ذهنی است و نه خارجی. اگر منظور از ثابت همان جهت منطقی دوام باشد، اشکال مصباح بر ثبات تغیر در تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة به سادگی قابل فهم خواهد بود؛ چه، اشکال او پس از گزارش و روشن سازی ثبات تغیر صدرایی،<sup>۱</sup> چنین است: «... ویلاحظ علیه أن ثبات وصف التّغیّر إنّما هو باعتبار وجود مفهومه فی الذهن، وأمّا التّغیّر الخارجی فلا یُصَفّ بالثبات بما أنّه تغیر خارجي بالحمل الشائع...» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۶۰-۳۶۱). پس اشکال مصباح یزدی این است که مفهوم و مصداق، و به عبارتی حمل اولی و حمل شایع، با همدیگر خلط شده است؛ پس اگر بگوییم «أ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است»، وصف «ثابت» یک مفهوم است و تنها در ذهن ما وجود دارد؛ وگرنه در خارج مصداق موضوع قضیه «أ» متصف به ثابت نمی شود. یعنی او می گوید اینکه متحرکی در حرکت است، مربوط به مصداق است، ولی اینکه تحرک در همه حرکت‌های آن متحرک، در زمان‌های پیاپی ثابت است، این ثابت، دیگر امری ذهنی است و نه خارجی.<sup>۲</sup>

۱. هل للمتغیر وجه ثابت ينسب إلى الدهر أو لا؟ وعلى الثبوت فما هو معنی ذلك الوجه؟

والجواب أن للحواهر المادّیة وخاصة جوهر الفلك — عند الشيخ وسائر المنكرين للحركة الجوهریة — حیثیتین: حیثیة ذات الجوهر، وحيثیة كونه معروضاً للأعراض التي تقع فيها الحركة. فحيثیة الذات هي حیثیة الثبات، وتنسب إلى الدهر، وأمّا حیثیة التّغیّرات العرضیة فتنسب إلى الزمان. وأمّا القائلون بالحركة الجوهریة ففي كلماتهم أيضاً ما يدلّ على وجود حیثیتین لبعض الموجودات، منها ما صرح به صدر المتألّهین من أنه ما من شيء إلا وله نحو من الثبات، وإن كان الثبات ثبات التّغیّر. ويمكن تقریبه بأنّ المتغیر إنّما يكون متغیراً بلحاظ تبدل أجزائه المفروضة أو تبدل أوصافه، وأمّا وصف التّغیّر فلا يكون متغیراً، بل هو ثابت له. وهذا الثبات لا بدّ من نسبتة إلى الدهر الذي هو وعاء الثباتات.

۲. مصباح یزدی در نقد ثبات حرکت توسطیه نیز پیش تر مطلب مشابهی داشته و آن را بیشتر توضیح داده است: انّ اعتبار «الكون بين المبدء والمنتهى» أو «التوسط بينهما» كأمر ثابت لا يتغیّر ولا ينقسم، لا يعنی إلاّ مفهوماً عقلياً هو الحركة بالحمل الأوّلي، وليس كلياً طبيعياً ولا وجوداً شخصياً خارجياً، وأمّا الكون والتوسط الخارجي فهو أمر تدريجي قابل للانقسام، ولا یُصَفّ بالثبات والبساطة معنی عدم قبول الانقسام، نعم یُصَفّ بالاتصال والوحدة، ولا ينافي ذلك تحقّق أجزائه المفروضة مترتباً بعضها على بعض. فإن كان المراد بالحركة التوسطیة ذلك المفهوم العقلي فإنه وإن كان أمراً ثابتاً لا يتغیّر ولا ينقسم لكنه ليس أمراً خارجياً وإنّما له من الحركة مفهومها بالحمل الأوّلي، ولا ينافي ذلك كون مصداقها أمراً متدرّجاً منقسماً بالقوة، لتعدّد الحمل. وإن كان المراد بها الكون السیالی الخارجي فهو ليس أمراً ثابتاً لا ينقسم. ومجرّد عدم اعتبار نسبتها إلى الحدود لا یصحّ ثباتها وعدم قابليتها للانقسام. فالحركة التوسطیة كأمر ثابت غير منقسم لا تنطبق على حقيقة الحركة الخارجية والتي هي حركة بالحمل الشائع، ولا يجدي في ذلك اعتبار نسبتها إلى الثباتات في وعاء الدهر، كما أنّه لا یصحّ جعلها بهذا الاعتبار راسمة للزمان الذي هو عين التدرّج وعدم الثبات، إذا صحّ جعل الحركة بوجه راسمة للزمان (۱۳۹۳: ۳۳۳).

کمال حیدری، درست برعکس مصباح، تصریح دارد که تغیر به حمل شایع ثابت است (حیدری، ۱۴۲۲: ۲۸۹).



پس مصباح ظرف اتصاف متغیر به «ثابت» را تنها ذهن می‌داند. ولی از آنجاکه از نظر اندیشمندان مسلمان تنها معقول‌های ثانی منطقی چنین ویژگی‌ای دارند که ظرف اتصاف آنها، در برابر ظرف اتصاف معقول‌های اول و معقول‌های ثانی فلسفی، ذهن است، می‌توانیم بگوییم مصباح در این راه حل خود، در عمل این ثابت را یک معقول ثانی منطقی دانسته است. در مورد «دائماً» نیز از منطق موجّهات، می‌دانیم که آن یک معقول ثانی منطقی است (به‌زودی دوباره در این باره بحث خواهیم کرد). پس در واقع تفسیری که مصباح از ثابت پیش‌می‌نهد، چیزی جز همان دوام نیست. اگر چنین است، این راه حل مصباح از نظر منطقی کاملاً برخاسته از ابزارهای منطقی رایج در فلسفه صدرائی است. چون مثلاً هنگامی که می‌گوییم «مجهول/معدوم مطلق خبرناپذیر است» و سپس این پارادوکس پیش می‌آید که خود همین خبرناپذیری خبری است دربارهٔ مجهول/معدوم مطلق، پاسخ رایج در فلسفه صدرائی، اختلاف در مفهوم و مصداق و تمایز حمل اولی از حمل شایع است. پس کسی چون صدرا و طباطبایی اینجا از آن ابزار منطقی رایج غفلت کرده و پنداشته‌اند که در اینجا ثبات و دوام در خارج اثبات می‌شود و نه صرفاً در ذهن. یعنی اگر بگوییم «مجهول/معدوم مطلق خبرپذیر نیست» و سپس همین خبرناپذیری را به مجهول/معدوم مطلق نسبت دهیم، می‌گویند به مفهوم موضوع برمی‌گردد، نه به مصداق آن. ولی اگر بگوییم «تغییر در تغییر خود متغیر نیست» و سپس همین تغییرناپذیری را به تغییر نسبت دهیم، اینجا دیگر نمی‌گویند به مفهوم موضوع برمی‌گردد، بلکه می‌گویند به مصداق موضوع برمی‌گردد. چه فرقی بین این دو است که در اولی به مفهوم موضوع برمی‌گردانید، اما در دومی به مصداق آن؟

ولی در ارزیابی این سخن، می‌توان گفت جهت دوام (و ثبات مورد بحث مصباح) بر مادهٔ دوام در جهان خارج (و یک ثبات خارجی) دلالت می‌کند. پس در جهان خارج دوام وجود دارد. بنابراین بحث ما در نهایت پیرامون همان متعلق خارجی است. در این صورت اشکال مصباح دیگر وارد نخواهد بود.<sup>۱</sup> چون هنگامی که می‌گویند «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است»، این یعنی «و» «متغیر متغیر است دائماً». خود همین دوام در قضیهٔ «و» نیز بر دوام و ثباتی خارجی دلالت می‌کند. پس در «ثبات وصف التّغییر» در نهایت مصداق دوام و به‌گونهٔ حمل شائع صناعی مد نظر است، نه اینکه صرفاً مفهوم آن در ذهن مد نظر باشد.

به عبارتی دیگر، ممکن است کسی با نگاه ژرف به بحث ثبات تغییر و سنجش آن با مواردی چون پارادوکس مجهول/معدوم مطلق به این نتیجه برسد که این ثبات امری خارجی است و بنابراین، در پارادوکس مجهول/معدوم مطلق نیز راه حل‌های یادشده دیگر کارایی ندارد و از این پس، باید در پی راه حل دیگری بود. در واقع در مواردی چون پارادوکس مجهول/معدوم مطلق نیز اندکی از اندیشمندان مسلمان راه حل‌های یادشده را نپذیرفته و گفته‌اند خبرناپذیری نیز در مورد مصداق مجهول/معدوم مطلق است و نه دربارهٔ مفهوم مجهول/معدوم مطلق. ما خود،

۱. خود مصباح نیز در جای دیگر گاه به تصریح پذیرفته است که ثبات منشأ انتزاع خارجی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۹۱ و

همه‌هنگ با این گروه از اندیشمندان مسلمان، خارجی بودن چنین اتصاف‌هایی را به‌جد پذیرفتنی و حتی قابل تقویت فراوان دانسته‌ایم (← اسدی، ۱۳۹۴). پس اگر در پارادوکس مشابه مجهول/معدوم مطلق محمول مربوطه خبرناپذیری وصف مصداق باشد، در این پارادوکس ثبات تغییر نیز محمول مربوطه «ثبات» وصف مصداق باید باشد. بنابراین، در اینجا به‌هیچ‌روی نمی‌توانیم راه حلی چون راه حل مصباح را بپذیریم و ثبات مورد بحث را تنها ویژگی مفهوم و امری ذهنی بدانیم.

دلیل دیگر چنین مدعایی، در مورد خاصی چون ثبات تغییر، این است که می‌توانیم بگوییم: مفهوم ذهنی ثبات، حاکی از مصداق خارجی ثبات است. اگر در خارج ثباتی وجود نداشته باشد، ذهن ما نمی‌تواند مفهوم ثبات را درباره آن تغییرها به‌کار ببرد. البته استدلال یادشده ثبات تغییر، ممکن است از جهت دیگری دچار مغالطه شده باشد، ولی از جهت مفهوم و مصداق دچار مغالطه نشده است. ما نمی‌گوییم مفهوم تغییر در طول این زمان ثابت است، بلکه می‌گوییم خود تغییر خارجی در طول آن زمان ثابت است. پس بحث مربوط به مفهوم نیست. به‌عبارتی دیگر، «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود» در طول آن زمان یا ثابت خارجی است یا متغیر خارجی. اگر ثابت خارجی باشد، مدعا اثبات می‌شود: «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود ثبات خارجی دارد.» و اگر متغیر خارجی باشد، باز هم مدعا اثبات می‌شود. چون «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود تغییر خارجی دارد»، به این معناست که «تغییر در تغییر خود دچار تغییر خارجی می‌شود.» و این نیز به بیان ساده، یعنی «تغییر دچار تغییر خارجی می‌شود.» ولی تغییر خارجی در تغییر، چیزی جز ثبات خارجی نیست. پس حتی اگر هم «تغییر خارجی در تغییر خارجی خود» در طول آن زمان متغیر خارجی باشد، در این صورت هم مدعا اثبات شد. بنابراین، در هر صورت تغییر در خارج ثابت است. پس کوتاه سخن اینکه ظرف اتصاف ثبات نیز خارج است، نه ذهن.

از راه اتصاف خارجی معقول ثانی فلسفی هم می‌توان ناکارآمدی راه حل مصباح را نشان داد. یعنی ثبات مورد بحث در فلسفه، یک معقول ثانی فلسفی است و نه یک معقول ثانی منطقی. البته حتی اگر هم یک معقول ثانی منطقی می‌بود، نشان دادیم که باز باید در نهایت به یک ثبات خارجی برسیم. ولی بدون یاری‌جستن از آن مطلب نیز می‌گوییم: همان‌طور که بحث از وحدت و کثرت، قوه و فعل، وجود ذهنی و خارجی، و مواردی مشابه، بحثی فلسفی است و بخش‌های زیادی از کتاب‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است، آشکارا بحث از ثبات و متغیر نیز بحثی فلسفی است و بخش زیادی از کتاب‌های فلسفی را به خود اختصاص داده است. اگر این بحث فلسفی نمی‌بود، چرا این همه در کتاب‌های فلسفی از آن بحث می‌شد؟ آیا مثلاً می‌توانیم بگوییم بحث از ربط ثابت به متغیر بحث فلسفی نیست و بحثی منطقی است و بنابراین، در کتاب‌های منطقی باید بررسی شود و نه در کتاب‌های فلسفی؟ آشکارا نمی‌توانیم چنین بگوییم. اکنون که بحث از ثابت و متغیر بحثی فلسفی است، پس «ثابت» نیز، همچون «متغیر»، یک معقول ثانی

فلسفی است؛ و بنابراین، بر پایه اصول پذیرفته شده فلسفه اسلامی، ظرف اتصاف آن نیز مانند دیگر معقول‌های ثانی فلسفی جهان خارج است، نه ذهن.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر، ثابت گاه درباره مجردها به کار می‌رود و معقول ثانی فلسفی است؛ مثلاً، می‌گوییم خدا/صادر نخست و ... ثابت‌اند. آشکارا در اینجا بحث ما درباره ثابت در جهان خارج است، نه ذهن. گاهی نیز ثابت در مورد امور مادی زمانی به کار می‌رود و منظور دوام زمانی است. این دوام زمانی یک معقول اول است؛ چراکه کم متصل مفهومی مقولی و ماهوی است. ولی برپایه برخی از دیدگاه‌های جدید دوام زمانی می‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد. به هر روی، در اینجا نیز آشکارا بحث ما درباره ثابت در جهان خارج (جسمانی) است نه ذهن.<sup>۲</sup>

اینک در ادامه به نقد خاص خود بر ثبات تغییر می‌پردازیم.

#### ۴. نقد ثبات تغییر از راه ساختار منطقی مبحث

به نظر نگارنده پیش از هر چیز باید بررسی شود که ساختار منطقی این بحث چیست؟ می‌گویند «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است (و متغیر نیست)» و این را صادق می‌دانند؛ ولی اگر بگوییم «ب» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت نیست (و متغیر است)»، این را کاذب می‌دانند. آیا ساختار منطقی این بحث به صورت موضوع-محمولی رایج است؟ ظاهر بحث این است که «آ»، با تقریر سلبی «متغیر در متغیر بودن خود متغیر نیست»، و «ب»، با تقریر ایجابی «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است»، در حالت کلی منطقی این گونه‌اند: «ج» «الف در الف بودن خود الف نیست» و «د» «الف در الف بودن خود الف است»؛ و این «ج» و «د» نیز ساختار منطقی درستی دارند. یعنی همان‌طور که «الف الف/ب است» و «الف الف/ب نیست» ساختار منطقی درستی دارند، «ج» و «د» نیز ساختار منطقی درستی دارند.

ولی ساختار منطقی «آ» و «ب» اگر به صورت «ج» و «د» و درست باشد، در این صورت جمله ۱. «انسان در انسانیت خود انسان است» و ۲. «انسان در انسانیت خود انسان نیست» نیز از نظر ساختار منطقی درست و معنادار می‌شود و بنابراین یکی از ۱ و ۲ صادق است و دیگری کاذب.

۱. و البته پیش‌تر اشاره کردیم که خود مصباح نیز که در اینجا این نکته روشن را فراموش کرده است، در برخی از آثار خود گاه به تصریح منشأ انتزاع خارجی داشتن ثابت را پذیرفته است.

۲. برخی گفته‌اند صدرا در بحث ثبات تغییر دچار خلط مفهوم ذهنی با مصداق خارجی شده است؛ چراکه تنها مفهوم ذهنی تغییر است که ثابت است: «آنچه که در خارج است، اگر عین تجدد و تغییر 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» (جوارشکیان، ۱۳۷۹: ۹۰). ولی آن چه بحث را اندکی پیچیده می‌کند، این است که بی‌درنگ تصریح کرده‌اند که مفهوم ذهنی تغییر یک معقول ثانی فلسفی است: «... این مفهوم ... از معقولات ثانیة فلسفی است؛ لذا نمی‌توان بمانند معقولات اولیه، مابهازاء خارجی برای آن فرض کرد» (همان).

با توجه با آنچه گفتیم، اشکال این نقد روشن است. در عبارت «تغییر در تغییر خود ثابت است»، مفهوم تغییر اگر یک معقول ثانی فلسفی باشد، و بنابراین منشأ انتزاع خارجی داشته باشد، پس آن منشأ انتزاع خارجی از نوعی ثبات برخوردار است؛ وگرنه اگر آن منشأ انتزاع خارجی متغیر محض باشد، سختی با مفهوم ذهنی ثابت ندارد تا این مفهوم ذهنی ثابت بتواند از آن متغیر انتزاع شود.

البته تاجایی که از ظاهر عبارت‌های ۱ و ۲ قابل فهم است، (۱) صادق است و (۲) کاذب. (۱) صادق است؛ زیرا در حالت کلی درباره هر موجودی «الف در الف بودن خود الف است» صادق است. چراکه در اینجا با نوعی این‌همانی یا حتی تأکید در این‌همانی روبه‌رو هستیم. یعنی همان‌طور که اندکی درنگ نشان می‌دهد «انسان انسان است» و «اسب اسب است» و «ابر ابر است» و ... همگی صادق‌اند، اینجا نیز اندکی درنگ نشان می‌دهد «انسان در انسانیت خود انسان است» و «اسب در اسب بودن خود اسب است» و «ابر در ابر بودن خود ابر است» و ... همگی صادق‌اند.

اما در این صورت، در مورد موجودی چون متغیر نیز همین ساختار به‌نحو صادقی به کار می‌رود و باید بگوییم: «ب» «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است (و ثابت نیست)» صادق است. ولی اگر چنین باشد، به تناقض می‌رسیم: هم «ا» صادق است و هم نقیض آن، «ب». پس در جهان مادی چیزی هست که به‌گونه‌ای متناقض هم ثابت و مجرد است و هم نا ثابت و نامجرد! به عبارتی دیگر، صدق هم‌زمان «ا» و «ب» به این معناست که «متغیر در متغیر بودن خود متغیر نیست» و «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است». پس در جهان مادی چیزی هست که به‌گونه‌ای متناقض هم متغیر است و هم متغیر نیست.

به نظر نگارنده راه‌حلی چون اختلاف در حیثیت، این تناقض را برطرف نمی‌کند. چه، متحرک و متغیر را از همان جهت و حیثیت تحرک و تغیر هم که لحاظ کنیم، همین حیثیت تحرک و تغیر یا دوام دارد و یا اینکه صرفاً موقتی است. البته موقتی نیست. پس درست همان حیثت تحرک و تغیر دارای دوام و ثبات است. بنابراین دچار تناقض شده‌ایم. اگر هم کسانی بخواهند این را تناقض واقعی ندانند، دست کم با یک تناقض‌نما و پارادوکس قوی روبه‌رو هستیم.

برای حل این پارادوکس باید در ساختار منطقی «ا» بیشتر دقت کنیم؛ چراکه شاید ساختار منطقی آن در نهایت به‌صورت «الف در الف بودن خود الف نیست» نباشد. پس «ا» را این بار مثلاً این‌گونه بیان می‌کنند: «ه»، «متغیر متغیر است به‌گونه‌ای ثابت». بنابراین جمله (۱)، یعنی «انسان در انسانیت خود انسان است» نیز، می‌شود «انسان انسان است به‌گونه‌ای انسان»؛ که البته بی‌معناست. ولی در این صورت «ه» دارای جهت منطقی دوام است: «و» «متغیر متغیر است دائماً». پس ثابت یعنی دائماً. اینک، اگر منظور از ثابت همان جهت منطقی دوام باشد، اشکال یادشده مصباح بر ثبات تغیر در تعلیقه علی نهایی/الحکمه به‌سادگی قابل فهم خواهد بود؛ زیرا دیدیم حاصل سخن مصباح این است که ثبات تغیر در تغیر، یعنی «متغیر متغیر است دائماً». گفتیم ثابت اگر همان «دائماً» باشد، پس این قضیه دارای جهت «منطقی» دوام بوده و بنابراین،

۱. به بیانی دیگر، ادعای صدرا چنین است: «تغیر در تغیر خود ثابت است»؛ یعنی «تغیر تغیر ثابت است». ولی در این صورت چنین خواهیم داشت: «انسانیت انسان انسان است» و «اسب بودن اسب اسب است» و «ابر بودن ابر ابر است» و ... پس در حالت کلی درباره هر موجودی صادق است که بگوییم: «الف بودن الف الف است». اما در این صورت، در مورد موجودی چون تغیر نیز همین ساختار به‌نحو صادقی به کار می‌رود و باید بگوییم: «متغیر بودن متغیر متغیر است» و «تغیر تغیر متغیر است». پس «تغیر در تغیر خود متغیر است». بدین‌سان، همان تناقض دوباره به دست می‌آید.

ثبات به سبب «معقول ثانی منطقی» بودن امری ذهنی است و نه خارجی. البته ما خود در نهایت اشکال یادشده مصباح را قابل نقد یافتیم.

جدای از نقد بر اشکال مصباح، اگر بگوییم در جهان خارج دوام وجود دارد و بحث ما نیز در نهایت، درباره همان متعلق خارجی دوام است، در این صورت، این دوام خارجی آیا چیزی است جز تأکید بر زمانی بودن؟ یعنی یکبار می‌گوییم «گاه الف ب است» و یکبار نیز می‌گوییم «دائماً الف ب است». این «دائماً» بر تأکید زمان خارجی دلالت می‌کند. اگر زمان همواره همراه حرکت است، چگونه از دل تأکید در حرکت درست مقابل آن، یعنی ثبات، بیرون می‌آید؟ پس دوام زمانی با ثبات خلط شده است؛<sup>۱</sup> بنابراین متعلق خارجی «الف ب است دائماً» مجرد نیست. چگونه مجرد باشد و حال آنکه ضرورت نیز، یعنی مثلاً متعلق خارجی «الف ب است به ضرورت»، گاه مجرد نیست. برای نمونه، می‌دانیم «خط مستقیم، کوچک‌ترین فاصله بین دو نقطه است به ضرورت». این قضیه، که ضرورت ذاتی دارد، تنها در مورد اموری به کار می‌رود که دارای کم متصل قار هستند. «کم متصل قار»، یعنی طول و عرض و عمق، نیز از خاصه‌های<sup>۲</sup> امور مادی است. پس متعلق این ضرورت در امور مجرد یافت نمی‌شود.<sup>۳</sup> اکنون که دانستیم ضرورت نیز گاه مجرد نیست، پس دوام زمانی خارجی به طریق اولی مجرد نیست. به عبارتی، ثبات گاه به معنای مجرد است و گاه به معنای دوام زمانی در زمان و امور زمان‌مند. برای اثبات مجرد به ثبات به معنای نخست نیازمندیم و حال آنکه در برهان مورد بحث، وجود ثبات به معنای دوم اثبات شده است.

## ۵. نتیجه

گفتیم از آنجاکه صدرا در ربط ثابت به متغیر (و قدیم به حادث) بر ثبات تغییر پای می‌فشرد، در این زمینه این مسئله مهم پیش می‌آید که تعبیر متناقض‌نمایی چون ثبات تغییر تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ پس از اینکه ثبات تغییر را در فلسفه صدرایی گزارش کردیم، رابطه آن با چهاربعدگروی نکته مهم دیگری بود که درباره آن در فلسفه صدرا و شارحان او به کاوش پرداختیم. گفتیم عبارتهای صدرا در مورد دهر گاه ظاهراً به معنای درون‌زمانی است. اگر چنین باشد، از قرار معلوم منظور نوعی چهاربعدگروی است. دیدیم که صدرا می‌گوید ثبات در حرکت خود یک نوع ثبات و

۱. اشکالی همانند این را در نقد فنائی اشکوری بر برهان مشابه *المیزان* یافتیم: «دوام تغییر تأکید و تشدید تغییر است، نه نفی آن. دوام و ثبات تحول موجود مادی به این معنی است که بر موجود مادی قانون ثابتی حاکم است، نه آن که خود موجود متحرک در عین تحرک ثابت باشد» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۱۶ و نیز ← محیطی اردکان، ۱۳۹۶: ۵۶). برهان مشابه *المیزان*، به طور خلاصه، این است که آنجا علامه چنین استدلالی را در توجیه مباحث معرفتی گره‌خورده به مجرد به کار می‌برد. او در آنجا در بحث سریان علم در جهان ماده، مجبور می‌شود بگوید چون تحول و تغییر مادیات ثابت است، پس آنها از جهت این ثبات، که همان مجرد است، می‌توانند علم داشته باشند و نیز می‌توانند معلوم واقع شوند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۷/۳۸۲).

۲. می‌دانیم کسی چون دکارت فراتر رفته و طول و عرض و عمق را حتی ذاتی امور مادی دانسته است.

۳. بسنجید با این اشکال فنائی اشکوری بر برهان یادشده *المیزان*: «برخورداری از این نوع ثبات، موجود مادی را مجرد نمی‌سازد. اگر به فرض محال، موجودی مادی ثابت و بی‌حرکت هم باشد، کافی نیست که مجرد شود؛ زیرا وجود ابعاد سه‌گانه دیگر با مجرد ناسازگار است، مگر اینکه معنی مجرد را آن قدر توسعه دهیم که معنای دیگری پیدا کند» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

بنابراین، یک نوع معیت است؛ یعنی همان معیت دهری. گفتیم که ظاهر این ادعا چیزی جز تناقض نیست. چون هم حرکت و تغییر را می‌پذیرد و هم در درون درست همین حرکت و تغییر، یک نوع ثبات می‌یابد. پس اگر این ثبات و معیت اجزای آن را یک نوع چهاربعدگروی بدانیم، نافی حال گروی نخواهد بود. به عبارتی، چون این ثبات، ثبات در عین تغییر است، این چهاربعدگروی نیز چهاربعدگروی در عین حال گروی خواهد بود! اگر این ثبات را نوعی مجرد، در برابر ماده، بدانیم، چهاربعدگروی صدرا در اینجا غیرمادی و مجرد خواهد بود.

گفتیم که شارحان صدرا در برابر تعبیرهایی چون ثبات تغییر، واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند؛ برخی همچون علامه طباطبایی آن را پذیرفته‌اند و برخی همچون مطهری و مصباح یزدی آن را نپذیرفته‌اند. گفتیم که سخن علامه و صدرا از جهت‌های فراوان قابل نقد است. پیش از نقد خود به گزارش نقد مطهری و نیز مصباح پرداختیم. خلاصه نقد این دو، آن بود که ثبات تغییر امری انتزاعی و ذهنی است، نه خارجی؛ و به مفهوم مربوط است، نه مصداق. ما در ادامه نقدهای مطهری و مصباح را به چالش کشیدیم.

در نقد خود بر ثبات تغییر نیز به ساختار منطقی مبحث پرداختیم. یعنی ساختار منطقی «آ» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت است (و متغیر نیست)» و «ب» «متغیر در متغیر بودن خود ثابت نیست (و متغیر است)» اگر ساختار منطقی جدیدی به صورت «ج» «الف در الف بودن خود الف نیست» و «د» «الف در الف بودن خود الف است» باشد، لازم می‌آید «ب» «متغیر در متغیر بودن خود متغیر است (و ثابت نیست)» نیز صادق باشد و به تناقض برسیم: هم «آ» صادق است و هم نقیض آن، یعنی «ب»؛ پس در جهان مادی چیزی هست که به گونه‌ای متناقض هم ثابت و مجرد است و هم نا ثابت و نامجرد!

گفتیم که به نظر ما راه‌حلی چون اختلاف در حیثیت، این تناقض را برطرف نمی‌کند. ولی شاید ساختار منطقی «آ» به این صورت باشد: «و» «متغیر متغیر است دائماً». اشکال مصباح در اینجا این بود که مفهوم و مصداق، و به عبارتی حمل اولی و حمل شایع، با همدیگر خلط شده است. دیدیم که این راه‌حل مصباح از نظر منطقی کاملاً برخاسته از ابزارهای منطقی رایج در فلسفه صدرائی است. چون، مثلاً هنگامی که می‌گوییم «مجهول/معدوم مطلق خبرناپذیر است» و سپس این پارادوکس پیش می‌آید که خود همین خبرناپذیری خبری است در مورد مجهول/معدوم مطلق، پاسخ رایج در فلسفه صدرائی اختلاف در مفهوم و مصداق و تمایز حمل اولی از حمل شایع است. پس کسی چون صدرا و طباطبایی اینجا از آن ابزار منطقی رایج غفلت کرده و پنداشته‌اند که در اینجا ثبات و دوام در خارج اثبات می‌شود، نه صرفاً در ذهن. با این همه، نشان دادیم که باید گفته شود جهت دوام (و ثبات مورد بحث مصباح) بر ماده دوام در جهان خارج (و یک ثبات خارجی) دلالت می‌کند. پس در جهان خارج دوام وجود دارد. بنابراین بحث ما در نهایت درباره همان متعلق خارجی است. در این صورت، اشکال مصباح دیگر وارد نخواهد بود. به عبارتی دیگر، مفهوم ذهنی ثبات حاکی از مصداق خارجی ثبات است. اگر در خارج ثباتی وجود نداشته باشد، ذهن ما نمی‌تواند مفهوم ثبات را در مورد آن تغییرها به کار ببرد. از راه اتصاف خارجی معقول ثانی فلسفی هم توانستیم این نکته را نشان دهیم.

نکته دیگر این بود که اگر بگوییم در جهان خارج دوام وجود دارد و بحث ما نیز در نهایت درباره همان متعلق خارجی دوام است، در این صورت این دوام خارجی چیزی جز تأکید بر زمانی بودن نیست. اگر زمان همواره همراه حرکت است، چگونه از دل تأکید در حرکت، درست مقابل آن، یعنی ثبات، بیرون می‌آید؟ پس دوام زمانی با ثبات خلط شده است.

## منابع

- اسدی، مهدی (۱۳۹۴)، «اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی؛ بررسی موردپژوهانه پارادوکس معدوم مطلق»، *منطق پژوهی*، س ۶ ش ۲، ۱-۳۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱ الف)، «بررسی پیشینه تاریخی ثبات تغیر در ربط ثابت به متغیر»، *تاریخ فلسفه*، دوره ۱۳، ش ۲، پیاپی ۵۰، ۴۳-۶۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱ ب)، «بررسی انتقادی نسبت تجرد ادراک با ثبات تغیر»، *آینه معرفت*، دوره ۲۲، ش ۲، پیاپی ۷۱، ۵۷-۷۸.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۷۹)، «نظری انتقادی بر راه حل معضل ربط ثابت و متغیر در نظریه حرکت جوهری»، *اندیشه دینی*، دوره ۲، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۵ و ۶)، ۷۵-۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۵، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۴)، *شرح حرکت اسفار*، تقریر پرویز پویان، به کوشش مرتضی پویان، تهران، حکمت حیدری، کمال (۱۴۲۲ق)، *دروس فی الحکمة المتعالیة: شرح کتاب بادیة الحکمة*، قم، دار فراق.
- زینتی، علی (۱۳۹۱)، *گفتمان روشنگر درباره اندیشه‌های بنیادین: مناظره آقایان احسان طبری، عبدالکریم سروش، فرخ نگهدار، محمدتقی مصباح یزدی*، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، قم، منشورات جامعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ج ۴، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *بررسی‌های اسلامی*، ج ۲، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۸)، *علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>(۵)</sup>.
- محیطی اردکان، محمدعلی (۱۳۹۶)، «بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه»، *معرفت فلسفی*، ۱۱۴(۴)، ۴۹-۶۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *تعلیق علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>(۵)</sup>.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه (مشکات)*، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>(۵)</sup>.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، *مجموعه آثار*، ج ۱۲، تهران، صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ۳، ۵، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، *شرح أصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، ج ۳ و ۴، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

Assadi, Mahdi (2015), "The Objective Truth-Maker of the Logical Secondary Intelligible: A Case Study of the Absolute Non-Existent Paradox", *Logical Study*, Vol. 6, Issue 2, No. 12, 1-36. (In Persian)

- \_\_\_\_\_ (2022a), "Studying Historical Precedence of Constancy of the Change in the Relationship between the Changing and the Constant", *History of Philosophy*, Vol. 13, Issue 2, No. 50, 43–66. (In Persian)
- \_\_\_\_\_ (2022b), "A Critical Study of the Relationship between Non-Materiality of Knowledge and Constancy of Change", *The Mirror of Knowledge*, Vol. 22, Issue 2, No. 71, 57-78. (In Persian)
- Fanāyī Ishkawārī, Muḥammad (2009), *Ilm Huḍūrī*, Qum, Mu'assasah-'i Amūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. (In Persian)
- Ḥā'irī Yazdī, Mahdī (2015), *Sharḥ Ḥarakat Asfār*, Edited by Murtaḍā Pūyān, Tehran, Ḥikmat. (In Persian)
- Ḥaydarī, Kamāl (2005), *Durūs fī al-Ḥikmah al-Muta'ālīyah: Sharḥ Kitāb Bidāyat al-Ḥikmah*, Vol. 1., Qum, Dār Farāqid. (In Arabic)
- Jawādī Amulī, 'Abd Allāh (2007), *Raḥīq Makhtūm: Sharḥ Ḥikmat Muta'ālīyyah*. Vol. 15, Edited by Ḥamīd Pārsānīyā, Qum, Isrā'. (In Persian)
- Javareshkian, 'Abbas (2001), "A Critical Study in the Problem of the Immuable - Mutable Relation Based on the Substantial Movement Theory", *Religious Thought*, Vol. 2, Issue 1 & 2, No. 5 & 6, 75-94. (In Persian)
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī (2011), *Amūzish Falsafah (Mishkāt)*, Vol. 2. Qum, Mu'assasah-'i Amūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. (In Persian)
- \_\_\_\_\_ (2014), *Ta'liqah 'alā Nihāyat al-Ḥikmah*, Qum, Mu'assasah-'i Amūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. (In Arabic)
- Muḥīṭī Ardakān, Muḥammad 'Alī (2017), "Barisī Tabyīn Sarayān Idrāk dar Hastī bā Tawajjuh bi Ḥiythīyyat Tajarrudī Māddīyyāt dar Ḥikmat Muta'ālīyyah", *Ma'rifāt-i Falsafī*, 14(4), 49-64. (In Persian)
- Muṭahharī, Murtaḍā (1984), *Naqdī bar Mārksizm*, Tehran, Ṣadrā. (In Persian)
- Muṭahharī, Murtaḍā (2013), *The Collected Works*, Vol. 12, Tehran, Ṣadrā. (In Persian)
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1981) *al-Ḥikmah al-Muta'ālīyyah fī al-Asfār al-Arba'ah al-'Aqlīyyah [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect]*, Vol. 1, 3 & 5, Bayrūt, Dār Iḥya al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1987) *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*, Vol. 3 & 4, Edited by Muḥammad khājawī, Tehran, Wizārat Farhang wa Amūzish 'Alī, Mu'assasah Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt Farhangī. (In Arabic)
- Sider, Theodore (2002), *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford, Oxford University.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2009), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Vol. 2, Edited with a Commentary by: 'Abbās 'Alī Zārī'ī Sabzawārī, Qum, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2007), *Nihāyat al-Ḥikmah*, Vol. 4, Edited with a Commentary by: Ghulām Riḍā Fayyāḍī, Qum, Mu'assasah-'i Amūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2004), *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, Vol. 17, Qum, Manshūrāt Jāmi'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmīyyah. (In Arabic)
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn (2009), *Barrisihāyi Islāmī*, Vol. 2, Qum, Būstān Kitāb. (In Persian)
- Zīnatī, 'Alī (2012), *Guftimān Rushangar Darbāriyi Andīshihāyi Bunyādīn: Munāzīriyi Iḥsān Ṭabarī, 'Abd al-Karīm Surūsh, Farrukh Nigahdār, Muḥammad Taqī Miṣbāḥ Yazdī*, Qum, Mu'assasah-'i Amūzishī va Pazhūhishī-'i Imām Khumaynī. (In Persian)