

جاویدان‌خرد، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صفحات ۹۷-۱۱۹

## حکیم سبزواری و نقد برهان صدرالمتألهین بر حرکت جوهری

حسینعلی شیدانشید\*

محمدهادی توکلی\*\*

### چکیده

یکی از براهین صدرالمتألهین برای اثبات حرکت جوهری برهان از طریق تلازم میان طبیعت و آثار و حرکات آن است. حکیم سبزواری با این برهان به مخالفت برخاسته، و آن را صرفاً دلیلی الزامی و جدلی، مطابق با مبانی اشراقی، و ناسازگار با مبانی صدرالمتألهین دانسته است. اشکالات حکیم سبزواری نشان می‌دهد که این برهان با تقریری که صدرالمتألهین از آن به دست داده است تمام نیست. شهید مطهری کوشیده است با بازسازی و تقریر جدید این برهان، آن را به برهانی تام، تبدیل کند. این بازسازی-گرچه دارای ابهاماتی است و با تقریر صدرالمتألهین کاملاً همخوان نیست- بحث علمی مربوط به برهان یادشده را ارتقا و روشنی بیشتر بخشیده است (به ویژه اگر بر اساس علیت تحلیلی بازخوانی شود). اما اولاً پیشرفت حاصل شده نشان‌دهنده نادرستی تأملات و اشکالات حکیم سبزواری در مورد تقریر صدرالمتألهین نیست و ثانیاً آنچه گشوده شدن افق جدید و

---

\* عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. رایانامه: shidanshid@rihu.ac.ir

\*\* دکترای حکمت متعالیه. رایانامه: iranianhadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۹/۳

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۲۴

ارتقای این بحث را باعث شده تأملات و چندوچون‌های حکیم سبزواری بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** حکیم سبزواری، حرکت جوهری، صدرالمتهلین، علیت تحلیلی، شهید مطهری.

#### مقدمه

وقوع حرکت در چهار مقوله وضع و این و کیف و کم، تا پیش از صدرالمتهلین نیز در فلسفه امری پذیرفته و مستدل به شمار می‌آمده؛ اما حرکت در جوهر به هیچ روی، مورد قبول فیلسوفان مشائی و اشراقی نبوده است؛ و اگر هم بتوان سخنانی را که از برخی از حکمای یونان باستان (مانند هراکلیتوس) نقل شده یا پاره‌ای از دیدگاه‌های متکلمان (تجدد اعراض) و عرفا (تجدد امثال) را به حرکت جوهری تفسیر کرد یا آنها را مستلزم اعتقاد به این حرکت دانست،<sup>۱</sup> تا پیش از او کسی این نظریه را از لحاظ فلسفی مستدل نساخته، و این‌گونه از لوازم آن در مباحث متعدد دیگر بهره نبرده بود. نظریه حرکت جوهری همچون آرای از قبیل اصالت وجود و تشکیک در وجود از ارکان حکمت صدرایی است، و در جهان‌شناسی و نفس‌شناسی وی تأثیرات بنیادین دارد. می‌توان گفت: پس از ترویج و احیای حکمت صدرایی به دست حکیم آقامحمد بیدآبادی (م. ۱۱۹۷ق) و حکیم ملاعلی نوری (م. ۱۲۴۶ق)، این نظریه را عموم فیلسوفان اسلامی پذیرفته‌اند.

صدرالمتهلین برای اثبات حرکت جوهری براهین متعددی اقامه کرده است. یکی از آن براهین که وی در *اسفار*، *رساله فی الحدوث*، و *الشواهد الربوبیه* آورده و گاه آن را «برهان عرشی» یا «حکمت عرشی» نامیده، براهینی است از طریق اثبات تلازم میان صورت نوعیه و اعراض و حرکات موجود در جسم همان صورت نوعیه.<sup>۲</sup> این برهان به سبب آنکه در ضمن آن، فاعلیت صورت نوعیه برای آثار خودش انکار شده، قدری عجیب به نظر می‌آید و به همین جهت بعدها محل بحث و معرکه آراء واقع شده است. حکیم سبزواری که از پیروان حکمت متعالیه و از معتقدان به حرکت جوهری است و خود دلایلی ابتکاری برای اثبات آن اقامه کرده،<sup>۳</sup> از نخستین کسانی است که در باب این برهان تأمل ورزیده و اظهار رأی کرده است. حاصل تأملات ایشان وارد دانستن اشکالاتی پنج‌گانه به برهان و در نتیجه، معرفی آن به عنوان دلیلی الزامی و جدلی بر پایه مبانی اشراقی است.

شهید مطهری به دفاع از برهان صدرالمتألهین برخاسته و اشکالات حکیم سبزواری را پاسخ گفته و تقریری از برهان ارائه کرده است که آن را با مبانی حکمت متعالیه سازگار می‌سازد.

این مقاله به بررسی این مواجهه حکیم سبزواری با برهان بحث‌انگیز مذکور و موضع شهید مطهری و داوری در این باب اختصاص دارد. در اینجا نخست باید تقریر صدرالمتألهین از این برهان را به دست دهیم تا سپس به گزارش، تحلیل، و نقد اشکال‌های حکیم سبزواری بر برهان و نیز پاسخ و راه حل شهید مطهری بپردازیم.

### برهان صدرالمتألهین بر حرکت جوهری

می‌توان این برهان را این‌گونه تقریر کرد:

۱. طبیعت، یعنی صورت نوعیه موجود در جسم، افاده‌کننده هیچ‌یک از أعراض جسمانی و حرکات موجود در جسم نیست و به تعبیر دیگر، أعراض و حرکات موجود در جسم هیچ‌کدام معلول صورت نوعیه مربوط به خودشان نیستند. دلیل این مطلب<sup>۴</sup> آن است که طبیعت یا صورت نوعیه موجودی است حال در جسم، و لذا امری مادی است و چیزی که دارای وجود مادی است (یعنی در وجود داشتن نیازمند ماده است) در ایجاد و تأثیر نیز مادی خواهد بود، یعنی در ایجاد نیز نیازمند ماده خواهد بود (زیرا ایجاد فرع وجود است). مادی بودن ایجاد بدین معناست که تأثیر و تأثر موجودات مادی در یکدیگر مشروط است به پدید آمدن نسبت وضعی خاص بین آنها، یعنی آن دو موجود مادی باید دارای ارتباط زمانی و مکانی و وضع و محاذات مناسبی با یکدیگر باشند. بنابراین، برای آنکه صورت نوعیه بتواند در ماده خود، یعنی جسمی که در آن حلول کرده است، تأثیر کند و مثلاً حرکتی در آن ایجاد کند یا عرضی را در آن پدید آورد، باید نسبت وضعی مناسبی با آن داشته باشد و ارتباط و اتصال مخصوصی بین آن دو برقرار شود، در حالی که برقرار شدن چنین ربط و نسبتی فقط بین دو شیء مابین امکان دارد، نه بین یک شیء با آنچه با آن متحد است، وضع و محاذات میان یک شیء با خودش بی‌معناست؛ و در اینجا مؤثر و متأثر (صورت نوعیه و ماده) در واقع، یک چیزند، زیرا با یکدیگر اتحاد وجودی دارند. پس ماده نه نسبت به خودش می‌تواند وضع و محاذات داشته باشد و نه نسبت به چیزی (طبیعت) که در آن حلول کرده است. بنابراین، هر چیزی که خود ماده را به وجود می‌آورد یا در

ماده تأثیر می‌کند مُحال است که وجودش در همین ماده باشد. بنابراین مُحال است که طبیعت جسمانی تأثیری در ماده خود داشته باشد و گرنه، تقدّم ماده بر خودش لازم خواهد آمد. (زیرا برای آنکه این ماده دارای وضع باشد، باید ماده دیگری داشته باشد مقدّم بر خودش و آن ماده دارای وضع باشد؛ که به این ترتیب، یا دور و تقدّم شیء بر نفس پیش می‌آید یا تسلسل).

پس می‌توان گفت که اگر صورت نوعیّه فاعل چیزی در جسم خود می‌بود، این فعل و ایجاد بدون نیاز به ماده می‌بود و در نتیجه، (چون بی‌نیازی از ماده در فعل و ایجاد، مستلزم بی‌نیازی از ماده در وجود است) صورت نوعیّه در وجود خود نیز بی‌نیاز از ماده، یعنی امری مجرد می‌بود؛ درحالی‌که صورت نوعیّه امری مادی است. بنابراین، صورت نوعیّه علت فاعلیِ أعراض و حرکات خود نیست.

۲. أعراض جسمانی و حرکات موجود در جسم از لوازم وجود طبیعت یا صورت نوعیّه، و به تعبیری، از توابع آن‌اند

در مقدمهٔ اوّل روشن شد که طبیعت علت فاعلیِ أعراض و حرکات خود نیست. پس این أعراض و حرکات چه ربط و نسبتی با طبیعت دارند؟ پاسخ صدرالمتألهین این است که اینها لوازم وجود طبیعت‌اند و با طبیعت در وجود و حدوث و بقا معیت دارند، اما طبیعت هیچ‌گونه وساطتی در ایجاد آنها ندارد، بلکه وجود آنها صرفاً تابع وجود طبیعت است. طبیعت و لوازم آن و از جمله حرکات عَرَضیِ او، معلولِ مبداییِ بالاتر و برتر از طبیعت‌اند و همه به جعل بسیط توسط آن مبدأ جعل شده‌اند.

البته صدرالمتألهین در اینجا نوعی وساطت برای طبیعت تصویر می‌کند و آن اینکه فیض وجود که از مبدأ بالاتر و برتر صادر می‌شود نخست از طبیعت مرور می‌کند و به واسطهٔ طبیعت به أعراض و صفات او می‌رسد؛ و تبعیتِ أعراض از طبیعت به همین معناست. وی می‌گوید: معنای تقدّم صورت بر ماده و اینکه صورت شریک‌العلّه ماده است همین است نه اینکه صورت فاعل مستقل یا فاعل باواسطهٔ ماده یا حتی ابزار متقدّم بر آن باشد. ربط و نسبت صورت و آثار و أعراض نیز همین‌گونه است. همچنین همان‌طور که قوای نفس تابع نفس‌اند أعراض و حرکات نیز تابع طبیعت‌اند

۳. معیت وجودی طبیعت و حرکات عَرَضیِ اش و اینکه همهٔ آنها به جعل واحد بسیط توسط مبدایی برتر ایجاد شده‌اند و اینکه حرکات از لوازم و توابع طبیعت‌اند،

بدین معناست که طبیعت نیز امری ذاتاً متجدّد (دارای حرکت جوهری) است، همان گونه که حرکت چنین است، و بلکه حرکت همان تجدّد طبیعت است.

بنابراین، وقوع حرکت جوهری اثبات می‌گردد (شیرازی، ۱۳۷۸: ۵۴-۵۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۸۵-۸۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۱-۱۰۳؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۵۰۴-۵۰۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ص ۳۲۴؛ حسن زاده آملی، بی تا: ۶۹-۷۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۶۱-۶۳).

### اشکالات حکیم سبزواری

حکیم سبزواری هم در تعلیقات خود بر *اسفار* و هم در تعلیقاتش بر *الشواهد الربوبیه*، به نقد این استدلال صدرالمتألهین که آن را «دلیلی مبتنی بر عدم تأثیر طبیعت در ماده و محلّ خود به علت ممکن نبودن نسبت وضعی بین آن دو» می‌خواند، پرداخته و با آن مخالفت کرده و آن را صرفاً دلیلی الزامی، در برابر دلیل برهانی، دانسته است. اشکالات وی بر این استدلال از این قرار است:

**اشکال یکم:** اینکه طبیعت یا صورت نوعیه نتواند در جسم خود تأثیر کند و هیچ گونه وساطتی در ایجاد اعراض و حرکات خود نداشته باشد، به معنای تعطیل قوا و طبایع موجود در اجسام، و مستلزم عبث در هستی است، درحالی که تعطیل و عبث در خلقت باطل است.

حکیم سبزواری البته برای رهایی از این اشکال راههایی باز کرده است: یکی آنکه بگوییم: طبیعت فقط در ماده و محلّ خود است که تأثیر ندارد، اما در دیگر امور جسمانی که از آن منفصل اند تأثیر می‌کند. پس طبیعت موجودی خالی از آثار و معطل نیست.

دوم آنکه - چنان که خود صدرالمتألهین گفته - قائل شویم که فیض وجود از مبدأ بالاتر با گذر از طبیعت به ماده و محلّ او می‌رسد. بنابراین، طبیعت مجرای فیض است و همین مقدار برای واسطه بودن طبیعت و معطل نبودن آن کافی است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱۸؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۸، ج ۸: ۲۹۷).

سوم آنکه بگوییم: طبایع و صور نوعیه مراتب نازلّه مبادی برتر و مجردند و آن مبادی در واقع، باطن طبایع اند از این رو، مستند بودن وجود اعراض و حرکات به آن مبادی، به معنای مستند بودن آنها به طبایع و صور نیز هست.

چهارم آنکه گفته شود: افعال و آثار یادشده گاه به قابل طبیعت، یعنی ماده و جسم آن، نسبت داده می‌شود. پس به طریق اولی می‌توان آنها را به طبیعت نسبت داد (همو، ۱۳۶۰: ۶۱۶-۶۱۷).<sup>۵</sup>

**اشکال دوم:** یکی از مقلدات استدلال ملاصدرا این است که چون وضع و محاذات بین طبیعت و ماده آن (جسم) امکان ندارد، طبیعت نمی‌تواند در جسم تأثیر داشته باشد؛ اما این مقدمه درست نیست، زیرا اساساً اینکه حکیمان گفته‌اند تأثیر و متأثر امور مادی مشروط است به برقرار شدن وضع و محاذات میان مؤثر و متأثر (فاعل و منفعل)، از آن روست که در اثر این وضع و محاذات، ارتباط و اتصال مناسبی میان آن دو پدید آید و آن دو در حکم شیء واحدی گردند تا یکی بتواند در دیگری تأثیر کند؛ و پیداست که چنین چیزی تنها در مورد اشیای جدا از یکدیگر لازم است، اما در مورد طبیعت و جسم آن که دارای ارتباط اتحادی‌اند خودبه‌خود وثیق‌ترین ارتباط و اتصال برقرار است و نیازی به چنین اشتراطی نیست. به‌ویژه آنکه فاعلیت و علیت به اعتقاد ملاصدرا به نحو تشان است، یعنی معلول شانی از شئون علت است. لذا آن دو از یکدیگر جدایی ندارند.

همچنین خود ملاصدرا در *اسفار*، وضع و محاذات مناسب در حصول فعل و انفعال در امور جسمانی را به منزله قرب معنوی در جلب فیض در امور روحانی شمرده و گفته است: اتصال مادی و قرب حاصل از وضع و محاذات در جسمانیات، و قرب معنوی و ارتباط عقلی در روحانیات، از لحاظ نقش‌شان در قبول اثر و جلب فیض، نظیر یکدیگرند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۴۲). بنابراین، ملاک تأثیر و متأثر، داشتن ارتباط و قرب است نه داشتن وضع و محاذات خاص.

در مبدأ و معاد نیز گفته است «مباینیت میان فاعل و منفعل لازم نیست، چنان‌که در فاعلیت صورت برای ماده خود، مباینیتی در کار نیست».<sup>۶</sup> بنابراین، وضع و محاذات فقط برای فاعلیت صورت نسبت به غیر ماده خود لازم است، اما در مورد فاعلیت صورت نسبت به ماده خودش، پیداست که مقصود (ارتباط و اتصال) حاصل است و وضع و محاذات لازم نیست (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۱-۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱۸ و ۶۱۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۹۷).

**اشکال سوم:** اگر از اشکال فوق هم چشم‌پوشیم و بپذیریم که برای تأثیر طبیعت در ماده خودش نیز تحقق وضع خاصی لازم است، می‌توان گفت که برای محقق شدن این

امر صرفِ تحقّقِ خود ماده - که محلّ طبیعت است - کفایت می‌کند؛ زیرا ماده به تنهایی دارای نوعی وضع، یعنی «وضع جزءالمقوله» است، و همین وضع کافی است؛ و لازم نیست «وضع تمام المقوله» (وضع مقولی) تحقّق داشته باشد تا این اشکال پیش آید که تحقّق چنین وضعی میان ماده با متحد خودش امکان ندارد.

توضیح آنکه «وضع» به اشتراک لفظی دارای سه معناست: الف) هیأت عارض بر شیء به حسب نسبت اجزای آن با یکدیگر و نیز نسبت اجزای آن با امور خارج از آن. بنابراین، وضع بدین معنا هیأتی است معلول دو نسبت؛ و همین وضع است که از مقولات نه‌گانه عرّضی به شمار می‌آید و «وضع مقولی» نام دارد؛ ب) هیأت عارض بر شیء به سبب نسبت اجزای آن با یکدیگر. وضع به این معنا را «وضع جزءالمقوله» می‌نامند. ج) بودن شیء به گونه‌ای که مورد اشاره حسّی قرار گیرد (قبول اشاره حسّی) (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۷۹۴-۱۷۹۵).

اکنون گوییم: از یک سو، جسم (و لذا صورت نوعیه آن) حتماً دارای وضع به معنای جزءالمقوله است و بدون آن موجود نمی‌شود، زیرا جسم اگر با غیر خودش هم نسبت وضع و محاذات نداشته باشد، با درون خودش چنین نسبتی دارد (همان‌گونه که فلک اطلس که چون به اعتقاد فلاسفه چیزی در بیرون آن وجود ندارد تا با سطح آن تماس باشد، مکان ندارد، و لذا نسبت به بیرون خود دارای وضع نیست، اما دارای حیّز هست،<sup>۷</sup> زیرا با درون خود نسبت دارد که همان وضع او به معنای جزءالمقوله است)؛ و از سوی دیگر، تحقّق وضع جزءالمقوله میان فاعل و منفعل برای تحقّق یافتن فعل مادی کافی است و نیازی به تحقّق وضع به معنای مقوله‌ای آن نیست، زیرا دلیلی که ملاصدرا ذکر کرده بیش از این را ثابت نمی‌کند. وی گفته است: اگر چیزی در وجود، متقوم به ماده باشد، در ایجاد هم متقوم به ماده خواهد بود؛ و در اینجا نیز طبیعت متقوم به ماده است؛ و چون متقوم به ماده است و ماده نیز چنان‌که گفته شد، حتماً دارای وضع است، طبیعت نیز همراه با وضع است و لذا فعل و تأثیر آن بدون وضع نیست. همچنین وی در فصل مربوط به اثبات اینکه «قوای جسمانی جز با مشارکت وضع، فعل انجام نمی‌دهند»، گفته است: این بدان سبب است که وجود ماده (جسم) وجودی وضعی (دارای وضع) است و همچنین هرآنچه وجودش متقوم به ماده است وجودی است دارای وضع - گرچه این دارای وضع بودن آن به تبع ماده است - بنابراین، فاعلیت آن نیز فاعلیتی دارای وضع خواهد بود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۷). بنابراین، سخنان وی بر

بیش از لازم بودن وضع جزء المقوله دلالت ندارد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۵۱۸ و ۶۱۶؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۹۷).

**اشکال چهارم:**<sup>۸</sup> در بخشی از استدلال صدر المتألهین<sup>۹</sup> از این مقدمه استفاده شده که بی-نیازی شیء از ماده در فعل و ایجاد، مستلزم بی‌نیازی از ماده در وجود و ذات، یعنی مستلزم تجرد است، در حالی که چنین نیست، یعنی نفی خاص (بی‌نیازی در مقام ایجاد) مستلزم نفی عام (بی‌نیازی در مقام وجود) نیست؛ زیرا ایجاد و فاعلیت صورت نوعیه در هر حال (چه نیازمند به وضع و محاذات، و لذا نیازمند ماده باشد و چه نباشد) مبتنی است بر وجود صورت نوعیه؛ و وجود صورت نوعیه مبتنی است بر ماده خودش. بنابراین، ایجاد و فاعلیت صورت نوعیه همواره - چه نیازمند به وضع و محاذات باشد و چه نباشد - مبتنی بر ماده است و هیچ‌گاه مستلزم مجرد بودن آن نخواهد بود (همو، ۱۳۶۰: ۶۱۶).

**اشکال پنجم:** صدر المتألهین در یکی دیگر از براهین خود بر حرکت جوهری، از این مقدمه استفاده کرده است که حرکات چهارگانه عرضی معلول طبیعت خودند (همو، ۱۳۶۰: ۵۱۸)، بنابراین، اینکه در این استدلال، علیت طبیعت برای أعراض و حرکات خود را انکار کرده با مبانی خود وی ناسازگار است.

منظور حکیم سبزواری از برهان دیگر صدر المتألهین برهانی است که خلاصه‌اش چنین است: حرکت موجودی متغیر و متجدد (و بی‌قرار و سیال) است؛ علت امر متغیر خود نیز متغیر است؛ پس علت حرکت امری متغیر است. از سوی دیگر، علت همه حرکات عرضی عبارت است از جوهر صوری، یعنی طبیعت. بنابراین، طبیعت امری متغیر و متجدد و سیال است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۱-۶۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۸۴-۸۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۱).

به علاوه، وی در جاهای دیگر هم تصریح کرده است که فاعل و مبدأ قریب همه حرکات طبیعت، خود طبیعت است (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۶۴ و ۹۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۳۳).

بدین‌سان، صدر المتألهین در یکی از براهین حرکت جوهری گفته است: طبیعت علت فاعلی حرکات خودش نیست و در یکی دیگر از آن براهین گفته است: طبیعت علت فاعلی حرکات خودش هست!<sup>۱۰</sup>

حکیم سبزواری پس از بیان اشکالات یادشده نتیجه می‌گیرد که این استدلال که یکی از مقدمات آن انکار علیت طبیعت یا صورت نوعیه برای حرکات خود است، با



مبانی شیخ اشراق سازگار است، زیرا وی به یک معنا منکر صورت نوعیه است و صورت‌های نوعیه را عَرَض می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۸۴) و از همین رو، همه آثار و افعال جسمانی را به صورت‌های نوعیه مجرد، یعنی عقول عَرَضی (ارباب انواع یا اصنام یا مُثُل) نسبت می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۱۸-۵۱۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۰۱؛ نیز رک: همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۹۷).

### نقد و بررسی

۱. به نظر می‌رسد حکیم سبزواری از اشکال نخست خود (لزوم تعطیل) صرف‌نظر کرده است، زیرا چنان‌که اشاره شد، راه‌های گوناگونی برای رهایی از آن نشان داده است، به‌ویژه راه «مرور فیض از مجرای طبیعت» را که در جاهای دیگر هم تکرار کرده است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۶۱۷).

اما باید گفت: غیر از راه اول، یعنی مؤثر بودن طبیعت در امور جسمانی منفصل از خود، راه‌های دیگر خود مبتلا به اشکال است:

اشکال راه دوم (مرور فیض) آن است که اولاً اگر طبیعت هیچ نقش و تأثیر تکوینی در ماده خود نداشته باشد، عبور فیض از آن امری اعتباری و قراردادی خواهد بود و این وساطت معنای محصلی نخواهد داشت؛ ثانیاً صرف عبور و انتقال فیض از طبیعت به ماده و نیز به أعراض آن، بدون آنکه طبیعت اثری در این انتقال فیض داشته باشد، سبب نمی‌شود که بتوانیم - برای اثبات حرکت جوهری - از تغییر و تحوّل أعراض، تغییر و تحوّل طبیعت را نتیجه بگیریم (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳-ب: ۲۷۴-۲۷۶).

مشکل راه سوم نیز این است که مرتبه نازلۀ مبادی عالی بودن طبیعت در صورتی اسناد آثار به طبیعت را موجه می‌سازد که طبیعت در طول فاعلیت آن مبادی برای آثار باشد، اما اگر طبیعت هیچ نقشی در پدید آمدن آنها ندارد، اسناد آثار به آن اسنادی مجازی خواهد بود.

درباره راه چهارم هم می‌توان گفت: قیاس طبیعت و جسم در این امر نادرست است، زیرا اسناد آثار به ماده را به این نحو می‌توان توجیه کرد که ماده قابل آنهاست و لذا در تکون آنها سهم دارد، در حالی که طبق تصویری که ملاصدرا از ارتباط طبیعت و آثار مذکور به دست داده سهمی برای طبیعت در تکون آنها باقی نمی‌ماند. به علاوه، اسناد افعال و آثار به طبیعت به دلیل اسناد آنها به ماده قابل آنها صرفاً علّیتی قابلی برای

طبیعت ترسیم می‌کند و این علّیت چنان‌که گفته خواهد شد، برای اثبات حرکت جوهری کافی نخواهد بود.

۲. حکیم سبزواری در اشکال چهارم، «نیاز به ماده در مقام ایجاد» را امری خاص، و «نیاز به ماده در مقام وجود» را امری عام شمرده است؛ و از سوی دیگر، ارتباط منطقی میان خاص و عام چنین است که اگر امر خاصی مانند «انسان» دارای مصداق باشد، امر عام یعنی «حیوان» نیز دارای مصداق خواهد بود، اما اگر حیوان دارای مصداق باشد، لزوماً انسان دارای مصداق نخواهد بود. این نکته را چنین تعبیر می‌کنند که اثبات خاص منطقیاً مستلزم اثبات عام است، ولی اثبات عام منطقیاً مستلزم اثبات خاص نیست. همچنین اگر حیوان مصداق نداشته باشد، انسان نیز بی‌مصداق خواهد بود، اما اگر انسان مصداق نداشته باشد، لزوماً حیوان بی‌مصداق نخواهد بود، یعنی نفی عام مستلزم نفی خاص است، ولی نفی خاص مستلزم نفی عام نیست.

حال، اگر نظر حکیم سبزواری را بپذیریم، صدرالمتألهین در استدلال خود هم از اثبات عام اثبات خاص را نتیجه گرفته است و هم از نفی خاص نفی عام را (زیرا چنانکه در تقریر استدلال وی گذشت، وی از یک سو گفته است: چیزی که دارای وجود مادی است در ایجاد و تأثیر نیز مادی خواهد بود، و از سوی دیگر گفته است: عدم نیاز شیء به ماده در مقام ایجاد مستلزم عدم نیاز به ماده در مقام وجود است)، درحالی‌که هیچ یک از این دو نتیجه‌گیری منطقیاً درست نیست.

لیکن شاید بتوان گفت: از آنجا که ایجاد و فاعلیت شیء همواره مبتنی و متوقف بر وجود داشتن آن است و فرض ایجاد بدون فرض وجود امکان ندارد، اگر در اینجا سخن از خاص و عام بتوان گفت، بر خلاف نظر حکیم سبزواری، نیاز به ماده در مقام فاعلیت و ایجاد امری عام، و نیاز به ماده در مقام وجود امری خاص خواهد بود. از این رو، نتیجه‌گیری صدرالمتألهین صحیح است: چیزی که دارای وجود مادی است، یعنی در وجود خود نیازمند ماده است، در ایجاد نیز نیازمند ماده خواهد بود، زیرا شیء تا موجود نباشد موجد نخواهد بود؛ و موجود مادی موجدی مادی نیز هست. همچنین اگر شیئی را در مقام ایجاد بی‌نیاز از ماده فرض کنیم، در مقام وجود نیز بی‌نیاز از ماده خواهد بود؛ و گرنه (اگر در وجود نیازمند ماده باشد)، چون ایجاد همواره مبتنی بر وجود است، در مقام ایجاد نیز مادی خواهد بود و اساساً فرض بی‌نیازی آن به ماده در مقام ایجاد ممکن نیست. بدین سان، اشکال چهارم را نمی‌توان وارد دانست.

۳. اگر مقصود صدرالمتألهین از استدلال یادشده همان باشد که از ظاهر سخنان وی، به شرحی که در بیان استدلال آوردیم، فهمیده می‌شود، به نظر می‌رسد اغلب اشکالات حکیم سبزواری بر او وارد است، و این استدلال را باید از فهرست استدلال‌های معتبر حرکت جوهری حذف کرد - مگر آنکه بتوان آن را به گونه‌ای بازسازی کرد که از چنین اشکالاتی در امان باشد. البته قبول اینکه صدرالمتألهین این برهان را به عنوان دلیلی الزامی و جدلی اقامه کرده باشد دشوار است، زیرا بعید است وی دلیلی الزامی را «برهان عرشی» یا «حکمت عرشی» بخواند.

۴. حقیقت آن است که تصویری که صدرالمتألهین از ربط و نسبت طبیعت یا صورت نوعیه با أعراض و حرکات‌اش، تحت عناوینی از قبیل «تبعیت»، «تلازم»، و «معیت»، ارائه کرده دارای ابهام است<sup>۱۱</sup> و به همین دلیل واکنش‌های مختلفی برانگیخته است.<sup>۱۲</sup> البته ظاهر سخنان صدرالمتألهین آن است که وی صرفاً از طریق ارتباط وجودی (و نه عینیت وجودی) میان لازم و ملزوم و وساطت ملزوم در انتقال فیض به لازم، نتیجه گرفته است که حرکت در لوازم، دال بر حرکت در ملزوم است.

۵. اگر مقصود از این تصویر - همان‌گونه که از ظاهر آن برمی‌آید - این باشد که طبیعت هیچ‌گونه تأثیری در ایجاد أعراض و حرکات ندارد و این دو صرفاً دارای همبودی (معیت) اند آنگاه چنان‌که در اشکال پنجم حکیم سبزواری آمده است، این تصویر با آنچه صدرالمتألهین در جاهای دیگر درباره رابطه طبیعت با آثار و أعراض جسمانی پذیرفته و به علّیت بین طبیعت و أعراض معتقد شده و حتی از این راه حرکت جوهری را به اثبات رسانده است، در تخالف آشکار است.

از سوی دیگر، صدرالمتألهین هم استدلال مورد بحث را در موارد متعدّد بیان کرده است و هم این مطلب را که طبیعت علت قریب آثار و أعراض است در نوشته‌های خود تکرار کرده است. بنابراین، نمی‌توان گفت که وی از یکی از این دو موضع دست برداشته است. همچنین نمی‌توان این تناقض‌گویی را به بی‌دقتی یا فراموشی نسبت داد. پس راه حل چیست؟

پاسخ حکیم سبزواری، چنان‌که اشاره شد، این است که فاعلیت و علّیت طبیعت نسبت به آثار خود همان دیدگاه مورد پذیرش صدرالمتألهین و مطابق مبانی اوست، اما استدلال مورد بحث را وی بر اساس مبانی شیخ اشراق، از باب دلیلی جدلی و الزامی در برابر اشراقیان اقامه کرده است و اساساً صدرالمتألهین در بسیاری از مباحث دیگر هم به

همین شیوه بحث را پیش برده و بر مبنای مشهور استدلال کرده است. اشکالاتی نیز که بر این استدلال وارد است به همین دلیل است.

اما به اعتقاد استاد مطهری چنین نیست. وی اشکال‌های حکیم سبزواری را نیز وارد نمی‌داند و معتقد است که ایشان سخن صدرالمتهلین را درست درنیافته است. وی بر آن است که استدلال یادشده در راستای استدلال دیگر صدرالمتهلین است که (استدلال از طریق «علت امر متغیر خود نیز متغیر است»)، اما در سطحی بالاتر و برتر ارائه شده است؛ و در توضیح این ادعا می‌گوید: مقصود صدرالمتهلین در این استدلال از اینکه طبیعت فاعل قریب آثار خود نیست و همه آثار در واقع از لوازم و توابع وجود طبیعت اند آن است که اساساً بینونت آن‌چنانی میان طبیعت و آثارش وجود ندارد، بلکه نوعی وحدت میان طبیعت و آثار و لوازم‌اش برقرار است. لذا سیلان در یکی عین سیلان در دیگری است و از یکدیگر قابل تفکیک نیستند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۵۰۸). وی می‌گوید: صدرالمتهلین رابطه طبیعت و آثارش را به رابطه ماده و صورت تشبیه می‌کند و می‌گوید: اینکه گفته‌اند صورت شریک‌العله ماده است بدین معنا نیست که صورت علت است و ماده معلول، بلکه مقصود تنها آن است که فیض وجود از صورت مرور می‌کند و به ماده می‌رسد. در این برهان هم مقصود صدرالمتهلین این نیست که بین طبیعت و أعراض‌اش علّیت و معلولیت واقعی در کار است، بلکه طبیعت و عرض دو وجودی هستند که با یکدیگر نوعی اتحاد دارند. همچنین در تشبیه این دو به نفس و مراتب آن، مرادش آن است که همان‌گونه که نفس یک حقیقت گسترده ذومراتب است، طبیعت و أعراض‌ش هم به منزله یک امر واحد گسترده ذومراتب‌اند (همان: ۵۰۹).

بنابراین، صدرالمتهلین در این استدلال می‌خواهد بگوید: چون این آثار معلول طبیعت نیستند و از لوازم متأخر از طبیعت‌اند پس در وجودشان تابع طبیعت‌اند و هیچ استقلال‌ی در مقابل آن ندارند. اینها نوعی معیت با طبیعت دارند و هر حکمی که اینها دارند طبیعت دارد و بر عکس. به همین جهت، امکان ندارد که آنها متغیر باشند و طبیعت ثابت؛ و خلاصه برهان صدرالمتهلین همین است (همان: ۵۱۲).

ایشان می‌افزاید: در اتحاد عاقل و معقول امر بدین قرار است که نفس گسترش وجودی پیدا می‌کند، یعنی مرتبه‌ای بر مراتب‌اش افزوده می‌شود و این گسترش چیزی غیر از اتحادی همچون اتحاد ماده و صورت یا جوهر و عرض است، بلکه مُدرکات از مراتب نفس‌اند و این مراتب به نحوی است که نوع خاصی از علت و معلول در کار

است. از لحاظ فلسفی علت و معلول متکثرند و مجموعاً شخص واحد نیستند. علّیت و معلولیت مناط تکثر شخصیت و فردیت است، ولی در باب نفس و قوا و آثار آن، صدرالمتهلین در عین اینکه نوعی علّیت و معلولیت قائل است، نوعی وحدت شخصیه هم قائل است: نفس در عین اینکه شخص واحد است، ذومراتب است و برخی از مراتب آن بر مراتب دیگر تقدّم دارند، تقدّمی که آن را علّیت هم می‌نامیم از این باب که یک مرتبه قائم به مرتبه دیگر است. این پدیده خاصی است که در باب نفس وجود دارد: در عین اینکه میان مراتب نفس نوعی علّیت و معلولیت وجود دارد، این مجموع، شخص واحد است. به یک اعتبار می‌توانیم بگوییم اینها علت و معلول نیستند، بلکه یک شیء در کار است که برخی از مراتب آن بر برخی دیگر تقدّم دارند.

در این استدلال هم صدرالمتهلین می‌خواهد بگوید همان نسبتی که میان نفس و قوای آن برقرار است در مورد طبیعت و أعراض آن نیز وجود دارد. نفس بر قوای خود تقدّم دارد و قوای آن بر افعال نفس تقدّم دارند و در عین حال، مجموع اینها شخص واحدی را می‌سازند و بنابراین، دو وجود در کار نیست و باید تعبیر به «لوازم» بکنیم. چنین نیست که نخست مرتبه ذات نفس جعل شود و سپس مرتبه ذات، مراتب دیگر را جعل کند، بلکه همه اینها یک وجود واحد و شخص واحد و فیض واحدند. در باب طبیعت نیز چنین است، یعنی طبیعت با آثار خود همان نسبتی را دارد که نفس با آثار خود دارد. پس این سخن صدرالمتهلین انکار سخنان گذشته‌اش نیست، بلکه تفسیر آنهاست در سطحی بالاتر.

بدین ترتیب، اشکال حکیم سبزواری مرتفع می‌شود، زیرا این سخن انکار طبیعت (که رأی اشراقیان است) نیست و حتی به یک معنا انکار تأثیر طبیعت هم نیست. طبیعت به یک معنا علت است برای آثار خودش و به معنای دیگر، علت نیست؛ همان‌گونه که نفس علت است برای قوا و آثار خود به اعتبار آنکه ذومراتب است و علت نیست به آن اعتبار که این مجموع شخص واحد است. به اعتبار شخص واحد باید گفت که فیض نخست به یک مرتبه می‌رسد و سپس به مرتبه بعد، نه اینکه این مرتبه علت است برای مرتبه بعد (همان: ۵۱۴-۵۱۹).

بنابراین، فرق برهان مورد بحث با برهان از طریق «علت متغیّر متغیّر است»، با اینکه در هر دو از رابطه جوهر و عرض استفاده شده، در این است که در برهان نخست، عرض معلول جوهر دانسته شده (رابطه علّیت) و علت و معلول از نظر فلسفی شخص

واحد نیستند، دو شخص‌اند اما در برهان دوم، عَرَض از مراتب وجود جوهر است (رابطه عروض و اینکه وجود لنفسه عَرَض عین وجود لغیره آن است) و این دو مجموعاً یک شخص واحدند. در این صورت، عَرَض نه تنها - چنان‌که در برهان قبل - استقلال ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است به گونه‌ای که کلاً یک شخص واحدند(همان: ۵۲۶).

در باب سخنان استاد مطهری نکاتی قابل ذکر است. ایشان برای رفع مشکل یادشده، استادانه بحث را مرتبه به مرتبه پیش برده و به‌ویژه در ربط و نسبت این دو دلیل حرکت جوهری که در هر دو به ارتباط میان جوهر و عَرَض تمسک شده، و درباره تفاوت آن دو نکات ارزشمندی گفته است. لیکن در عین حال، ابهامی که در ربط و نسبت طبیعت و أعراض و حرکات‌اش وجود دارد، کمابیش باقی مانده است. به علاوه، پاسخ‌های ایشان به حکیم سبزواری دارای تأملاتی است.

وی از یک سو می‌گوید: بین طبیعت و أعراض‌اش علّیت و معلولیت واقعی برقرار نیست، زیرا علّیت مناط کثرت است و لازمه علّیت و معلولیت، در کار بودن دو وجود است، درحالی‌که در اینجا دو وجود در کار نیست، بلکه این دو با یکدیگر نوعی اتحاد دارند. لذا باید أعراض را از لوازم طبیعت بدانیم نه از معلول‌های آن. اما از سوی دیگر می‌گوید: بین این دو نوعی علّیت وجود دارد، زیرا أعراض از مراتب جوهرند، البته علّیتی که با شخص واحد بودن آن دو سازگار است. بدین‌سان، ابهام یادشده آن‌چنان که باید از میان نرفته است.

به نظر می‌رسد بتوان گفت: آنچه شهید مطهری تا اندازه‌ای بدان نزدیک شده و هوشمندانه در توضیح آن کوشیده بحث «علّیت تحلیلی» است.<sup>۱۳</sup> از این رو، شاید سخنان ایشان با پیش کشیدن این بحث روشنی بیشتری یابد:

علّیت را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: علّیت خارجی و علّیت تحلیلی.<sup>۱۴</sup> توضیح آنکه علّیت به طور کلی مستلزم تغایر و تعددِ علت و معلول است؛ و نمی‌شود یک شیء هم علت باشد و هم معلول، زیرا تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید که امری است مُحال. اما این تغایر گاه خارجی است و گاه تحلیلی. اگر تغایر علت و معلول خارجی باشد، علّیت خارجی است و علت وجودی خواهد بود غیر از معلول، یعنی تقدّمی خارجی بر معلول خواهد داشت، مانند علّیت خدای متعال برای مخلوقات. اما در تغایر تحلیلی، علت و معلول در وجود خارجی واحدند، و تنها در تحلیل عقل متغایرنند، یعنی

در خارج فقط یک واقعیت وجود دارد، ولی عقل آن را به معانی و حقایق متعدّد تحلیل می‌کند و سپس درمی‌یابد که برخی از این معانی نسبت به برخی دیگر علیّت دارند. در اینجا تقدّم و تأخّر خارجی در کار نیست و علت و معلول عین هم‌اند ولی در تحلیل عقل یکی مقدّم و دیگری مؤخّر است. البته تحلیل عقل تحلیلی گزاف نیست، واقعی است؛ و علت و معلول هر دو موجودند - اما به وجود واحد موجودند - و تقدّم و تأخّر نیز واقعی است، همانند علیّت حرکت برای زمان به گونه‌ای که صدرالمتألهین تبیین کرده است.<sup>۱۰</sup> به هر حال، علیّت مستلزم تغایر هست، اما مستلزم تباین نیست.

حال گوییم: علیّتی که استاد مطهری میان طبیعت و آثار آن تصویر کرده است به علیّت تحلیلی نزدیک است. بر اساس علیّت تحلیلی میان آن دو، هم علیّت و معلولیت واقعی در کار است، زیرا یکی بر دیگری تقدّم دارد و هم تغایر آن دو تغایری عقلی و تحلیلی است و لذا با واحد شخصی بودن سازگار است. تشبیه به ارتباط میان نفس و قوای آن نیز تشبیه مناسبی است و از قضا در حکمت متعالیه نفس را علت فاعلی مراتب و قوای خود می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۳۰). همچنین اینکه ایشان وحدت نفس و مراتب آن را نوع خاصی از وحدت دانسته درست است و می‌توان آن را چنان که در سخنان حکیم سبزواری آمده است، «وحدت حقّه ظلی» یا «وحدت جمعی» نامید. بنابراین، علیّت تحلیلی برای بیان مقصود شهید مطهری بهتر به کار می‌آید و با توجه به این علیّت، بدون دغدغه می‌توان گفت: هم علیّت در کار است و هم می‌توان علت و معلول را خارجاً متحد دانست.

به هر حال، علیّت و معلولیت میان طبیعت و آثار آن علیّتی واقعی است، اما این نکته در سخنان شهید مطهری به ابهام بیان شده و در سخنان صدرالمتألهین - ظاهراً - یک سره انکار شده است، زیرا وی در استدلال خود، برای طبیعت هیچ نقشی نسبت به ماده خویش قائل نیست و آن را نه علت موجد می‌داند و نه علت معده (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳-ب-۳: ۲۷۵)؛ در حالی که صدرالمتألهین بر طبق مبانی خود در اینجا می‌بایست علیّت را بپذیرد، زیرا وی در این استدلال، آثار و أعراض را از «لوازم» طبیعت شمرده است و همان‌گونه که خود وی در موارد دیگر گفته است، در هر ملازمه‌ای - چون ملازمه صرفاً یک نوع همراهی و هم‌نشینی اتّفاقی نیست - یا باید یکی از متلازمین (دو طرف ملازمه) معلول دیگری باشد و یا هر دو معلول علت واحدی (امر ثالث) باشند که سبب ایجاد پیوند بین این دو می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۷-۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۲؛ همو، ۱۹۸۱،

ج ۱: ۳۸۴)، یعنی اساساً شرط هر ملازمه‌ای علیّت و معلولیّت است. اکنون گوییم: در اینجا، این فرض که هر دو (طبیعت و آثار آن) معلول امر ثالثی باشند متغی است، زیرا دو معلول علّت واحد در عرض هم‌اند و تقدّم و تأخّری نسبت به یکدیگر ندارند، درحالی‌که در این استدلال سخن از تقدّم طبیعت بر آثار و أعراض، و تبعیّت آنها از طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳-ب: ۲۷۷). از سوی دیگر، روشن است که آثار نمی‌توانند علّت طبیعت باشند. بنابراین، باید طبیعت علّت فاعلی آثار خود باشد. و حاصل آنکه اگر صدرالمتألهین علیّت را نپذیرد، ملازمه‌ای در کار نخواهد بود و استدلال او بر حرکت جوهری نیز استوار نخواهد ماند.

بدین ترتیب، اگر بتوان استدلال صدرالمتألهین را از طریق علیّت تحلیلی توضیح داد، اشکالات و ابهامات این استدلال از میان می‌رود و این استدلال تبدیل به برهانی بی‌اشکال می‌گردد.

بنابراین، در پاسخ پرسشی که در باب تنافی سخنان صدرالمتألهین پیش کشیدیم، می‌توان گفت: به نظر می‌رسد صدرالمتألهین گویا می‌خواسته است با نفی علیّت خارجی میان طبیعت و آثار آن، ارتباطی وثیق‌تر از علیّت خارجی، و در واقع، علیّتی را که تحت نام علیّت تحلیلی بیان کردیم، بین آن دو تصویر کند،<sup>۱۶</sup> اما به سبب منقح نبودن این علیّت، وی ظاهراً توجّهی آگاهانه به آن نداشته و برهان خویش را بر اساس آن تنظیم نکرده، و به جای اینکه صرفاً علیّت خارجی را نفی کند، یک‌سره علیّت را منکر شده و ارتباط طبیعت و آثار آن را به صیرف همبودی و معیّت تعبیر کرده است؛ و با تأکید بر نفی هر گونه علیّت از طبیعت - از طریق استناد به مُحال بودن وضع و محاذات - کرده است، راه را بر پذیرش این علیّت و توجیهی همانند توجیّه استاد مطهری بسته است.

از این رو، می‌توان گفت: فهم و برداشت حکیم سبزواری از عبارات صدرالمتألهین قابل تخطئه نیست، گرچه راهی که شهید مطهری رفته است - با توجّه به نکته‌ای که گفته شد - روش مناسبی برای بازسازی و ترمیم این برهان بر طبق مبانی صدرالمتألهین است.

از سوی دیگر، استاد مطهری این ایراد حکیم سبزواری (اشکال دوم) را نیز که «برای فاعلیّت صورت نسبت به ماده خودش نیازی به وضع و محاذات نیست و لذا چنین تأثیری امکان دارد» وارد نمی‌داند. به عقیده وی، پاسخ این ایراد در سخنان خود



صدرالمتألهین آمده است، اما حکیم سبزواری بدان توجّه نداشته است. آن پاسخ این است که اگر بنا باشد طبیعت در ماده خودش اثر بگذارد، لازم می‌آید خودش بر خودش تقدّم داشته باشد، زیرا طبیعت - چون با ماده اتحاد و جودی دارد - از آن جهت که تأثیر می‌کند فاعل است و از آن جهت که تأثیر می‌پذیرد منفعل است، یعنی در یک مرتبه اثر می‌کند و در مرتبه دیگر اثر می‌پذیرد؛ و شیء در مرتبه‌ای که اثر می‌کند تقدّم دارد بر شیء در مرتبه‌ای که اثر می‌پذیرد. بنابراین، چون فاعل و منفعل متحدالوجودند، تقدّم شیء بر خودش لازم می‌آید و اشکال «دور» مطرح می‌گردد. بنابراین، تکیه صدرالمتألهین در این برهان بیشتر بر مسأله لزوم تقدّم شیء بر نفس است و این را حکیم سبزواری جواب نداده است. پس برهان صدرالمتألهین تمام است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۵۱۹-۵۲۰).

اما باید گفت: تأکید و تکیه صدرالمتألهین در تقریری که از برهان به دست می‌دهد، بر ناممکن بودن وضع و محاذات میان طبیعت و ماده آن است، نه بر ناممکن بودن تقدّم مرتبه تأثیرگذار طبیعت بر مرتبه تأثیرپذیر آن؛ و او اساساً سخنی از لزوم تقدّم طبیعت بر خودش به میان نیاورده است. وی از «تقدّم ماده بر خودش» سخن گفته و چنان‌که از تأمل در عبارات وی برمی‌آید - به‌ویژه اگر عبارات *اسفار* را با عبارات *رساله فسی الحدوث* مقایسه کنیم - او تقدّم ماده بر خودش را تالی فاسد این سخن می‌داند که ماده نسبت به خودش یا نسبت به صورت نوعیه خود دارای وضع باشد؛ و این مطلب پاسخ اشکال حکیم سبزواری نیست.

نکته دیگر آنکه استاد مطهری معتقد است که با وجود تمام بودن برهان صدرالمتألهین، اساساً این برهان که استدلالی است از طریق تبعیت عرض از جوهر، نیازی به این مقدمه که «طبیعت علّت حرکات و أعراض خود نیست» ندارد، و بسیاری از متأخران ایشان نیز که این برهان را ذکر کرده‌اند، توجّه چندانی به مقدمه یادشده نکرده‌اند، و گویا آن را لازم ندانسته‌اند، زیرا تکیه‌گاه برهان مسأله تبعیت عرض از جوهر است، خواه علّت آن عرض خود همین طبیعت جوهری باشد و خواه نباشد. دلیل این امر آن است که در صورتی هم که معتقد باشیم جوهر علّت عرض خود است، مقصود آن است که جوهر به اعتبار صورت‌اش علّت أعراض خود است نه به اعتبار ماده‌اش؛ زیرا به اعتبار ماده‌اش محلّ و موضوع آن أعراض است. بنابراین، بین جوهر و أعراض خودش دو رابطه وجود دارد: یکی رابطه علّیت و معلولیت (به اعتبار صورت)

و دیگری رابطه حاکمیت و محلیت (به اعتبار ماده). پس جوهر از یک حیث فاعل است و از حیث دیگر قابل، و بنابراین، نیازی به انکار رابطه علیت میان صورت جوهری و أعراض آن نیست. آنچه ماده اصلی برهان را تشکیل می‌دهد تبعیت عرض از جوهر است و ملاک این تبعیت همان حلول عرض در جوهر، یعنی همان رابطه حاکمیت و محلیت است. به بیان دیگر، ملاک این تبعیت رابطه میان ماده جوهری و عرض است نه رابطه میان صورت جوهری و عرض. پس با فرض اینکه آنچه صدرالمتهلین در نفی علیت صورت نوعیه برای أعراض گفته نادرست باشد، باز برهان وی تمام خواهد بود (همان: ۵۲۰-۵۲۲).

با توجه به آنچه پیشتر گفته شد، مقدمه یادشده، یعنی «انکار علیت طبیعت برای حرکات و أعراض خود»، نه تنها نیاز نیست، بلکه این انکار اگر به معنای انکار هر گونه علیت، اعم از علیت تحلیلی باشد، اساساً پایه برهان را سست خواهد کرد، زیرا چنان‌که گفته شد، آنچه در این برهان واسطه اثبات حرکت جوهری است در واقع، علیت تحلیلی است، و تبعیت و ملازمه جز بر محور علیت متصور نخواهد بود.

البته شهید مطهری تبعیت أعراض از جوهر را بر اساس ارتباط أعراض با ماده، و به تعبیر خود ایشان، رابطه حاکمیت و محلیت، و به تعبیر دیگر، رابطه علیت قابلی تصویر کرده است<sup>۱۷</sup> نه بر پایه ارتباط أعراض با صورت، یعنی رابطه علیت فاعلی؛ ولی باید گفت: چنین رابطه‌ای به کار صدرالمتهلین برای اثبات حرکت جوهری نمی‌آید، زیرا در این صورت نمی‌توان از تحوّل أعراض که حال در ماده‌اند، تحوّل محل آنها، یعنی تحوّل علت قابلی آنها را نتیجه گرفت. تحوّل أعراض اعم از تحوّل یا عدم تحوّل محل آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۳-ب. ۳: ۲۷۷-۲۷۹).

نکته دیگری که استاد مطهری در این بحث افزوده است آن است که این سخن (انکار علیت طبیعت برای حرکات و أعراض خود) در اصل از خود صدرالمتهلین نیست، از ابن سیناست و مقصود ابن سینا هم تنها این بوده است که طبیعت علت موجد نیست نه آنکه علت معده نیز نباشد. از این رو، مراد صدرالمتهلین نیز نفی علیت فاعلی است، نه نفی علیت اعدادی؛ و در این صورت اشکال حکیم سبزواری بر برهان صدرالمتهلین وارد نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۱، ج. ۱۱: ۵۲۲).

چنان‌که استاد مطهری گفته، صدرالمتهلین سخن مذکور را از ابن سینا نقل کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۵: ۱۵۹-۱۶۰؛ همو، ۱۴۲۲: ۸۲؛ قس: ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۲۱-۵۲۲). البته

عباراتی را که وی از ابن سینا نقل کرده در آثار در دسترس ابن سینا نیافتیم، اما به فرض اینکه مقصود ابن سینا همین بوده باشد، عبارات صدرالمتألهین دربارهٔ ارتباط صورت و ماده که هرگونه وساطتی را از صورت نفی می‌کند، هم علیت ایجاد و هم علیت اعدادی را انکار می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳-۳: ۲۷۵).

بدین قرار، با وجود نکات ارزشمند در سخنان شهید مطهری، اشکال‌های حکیم سبزواری در این مورد که بین سخنان صدرالمتألهین ناسازگاری وجود دارد و نیز اینکه استدلال اقامه شده از طریق ناممکن بودن وضع و محاذات در ارتباط ماده و صورت نادرست است، همچنان موجه به نظر می‌آید؛ و با فرض درستی همهٔ نکته‌های شهید مطهری، به هر حال، ظاهر سخنان صدرالمتألهین دارای ابهام و اشکال و نیازمند توجیه و زدودن برخی مقدمات و افزودن پاره‌ای نکات است؛ و اینها همه در اثر تدقیقات و ملاحظات حکیم سبزواری است. این ملاحظات راه را بر کسی چون شهید مطهری گشوده تا ایشان بحث را ارتقا بخشد و گام‌هایی پیشتر برد. ظاهر کلام صدرالمتألهین البته همان است که حکیم سبزواری برداشت کرده، اما توجیه شهید مطهری افق جدیدی گشوده است.

### نتیجه‌گیری

تقریری که صدرالمتألهین از برهان خویش برای اثبات حرکت جوهری از طریق اثبات تلازم میان صورت نوعیه (طبیعت) و أعراض و حرکات موجود در جسم همان صورت نوعیه، به دست داده است، تقریر بی‌ابهام و سراسری نیست. از این رو، برهان یادشده در میان فیلسوفان پیرو او واکنش‌های متفاوتی را سبب گشته است.

اشکال‌های پنج‌گانه‌ای که حکیم سبزواری بر این تقریر وارد کرده اعتبار این برهان را مخدوش ساخته، و این نکته را روشن کرده است که برخی از مقدماتی که در آن به کار رفته با دیدگاه‌های دیگر صدرالمتألهین ناسازگار می‌نماید و لذا ربط و نسبت این برهان را با یکی دیگر از برهان‌های او (برهان از طریق «علت امر متغیر خود نیز متغیر است») نامعلوم می‌سازد. این امر یافتن راهی برای برطرف ساختن ابهام از این برهان و بازسازی آن را طلب می‌کند. بدین سان، نکته سنجی‌های حکیم سبزواری سبب ادامه یافتن این مباحثه علمی شده است.

شهید مطهری این برهان را بر این اساس که أعراض و حرکات طبیعت از مراتب طبیعت اند بازسازی و توجیه کرده است. تلاش وی برهان را قابل دفاع‌تر ساخته و به

نظر می‌رسد ابهامی که هنوز در توجیه ایشان باقی مانده است با توجه به «علیت تحلیلی» برطرف می‌گردد. البته این نکته بدین معنا نیست که تقریر صدرالمتألهین بی‌هیچ تکلف، توجیه مذکور را برمی‌تابد یا آنکه پاسخ‌های شهید مطهری به اشکال‌های حکیم سبزواری آن اشکال‌ها را بی‌اعتبار می‌کند. ظاهر تقریر صدرالمتألهین همچنان در معرض آن اشکال‌ها هست؛ و به هر حال، سهم باریک‌بینی‌های حکیم سبزواری در گشوده شدن افقی نو در مسیر این بحث قابل انکار نیست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. حقیقت آن است که نظریه‌های تجدد اعراض و تجدد امثال با نظریه حرکت جوهری تفاوت اساسی دارند (ر.ک: شیدانشد، توکلی، ۱۳۹۸، ص ۱۰-۱۳). آنچه می‌توان پذیرفت آن است که آن نظریه‌ها الهام‌بخش نظریه حرکت جوهری شده باشند.
۲. این برهان را برهان «وضع و مُحاذات» نیز نامیده‌اند (حسن‌زاده آملی، بی‌تا، ص ۶۹).
۳. در این خصوص ر.ک: شیدانشد، توکلی، ۱۳۹۸، ص ۵-۲۲.
۴. صدرالمتألهین این دلیل را از ابن‌سینا دانسته است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۸۲؛ قس: ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۵۲۱-۵۲۲).
۵. البته دو راه سوم و چهارم را حکیم سبزواری در نقد برهان مورد بحث بیان نکرده است، بلکه در جایی دیگر، در نقد برهانی از صدرالمتألهین بر اثبات صور مفارق، در توضیح اینکه صدرالمتألهین با آنکه فاعلیت طبیعت نسبت به آثارش را نفی می‌کند، می‌گوید «با این همه، این آثار به طبیعت نسبت داده می‌شوند»، به این دو - به عنوان راه‌هایی برای فرار از «تعطیل» - اشاره کرده است. از یک لحاظ هم می‌توان این دو نکته را اشکالات دیگری بر دیدگاه صدرالمتألهین در مورد نفی فاعلیت طبیعت نسبت به آثارش قلمداد کرد.
۶. عبارت «لَا يَشْتَرُطُ الْبَيْنُونَةُ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْمُفْعَلِ كَمَا فِي فَاعِلِيَّةِ الصُّورَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَادَّةِ» در مبدأ و معاد یافت نشد. شاید این عبارت مقصود حکیم سبزواری باشد: «لَا شَكَّ عِنْدَنَا فِي أَنَّ الْهَيُولَى لَيْسَتْ أَمْرًا مَبَانِيًا فِي الْوُجُودِ لِعَلَّتْهُ الْقَرِيبَةُ مِنَ الصُّورَةِ وَغَيْرَهَا بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۵). قابل ذکر است که صدرالمتألهین در بحث جواهر و أعراض اسفار، بر تأثیر صورت نوعیه آتش در ماده خود تصریح کرده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۲۳-۳۲۴؛ نیز ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰). همچنین در شرح هدایه اثیریته گفته است: صورت نوعیه مبدأ آثار و افعال جسم است. بنابراین، ابتدا در ماده‌ای که خود در آن حلول کرده تأثیر می‌کند و سپس در ماده اشیا مجاور خود، مثلاً صورت آتش نخست ماده خود را گرم می‌کند و سپس ماده شیء مجاور خود را (شیرازی، ۱۴۲۴، ص ۱۹۲؛ نیز ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۷).
۷. «حیز» بر طبق یک اصطلاح، اعم از مکان است.
۸. این اشکال را نیز حکیم سبزواری در نقد برهان مورد بحث ذکر نکرده است، بلکه در نقد برهان صدرالمتألهین بر اثبات صور مفارق که در آنجا نیز وی از همین مقدمه استفاده کرده، آورده است.

۹. مقصود انتهای مقدمه اول است که در آنجا بیان شد که «بی‌نیازی از ماده در فعل و ایجاد، مستلزم بی‌نیازی از ماده در وجود است».

۱۰. اشاره به این نکته هم خالی از فایده نیست که ملاصدرا برای اثبات صور مفارق نیز به همین شیوه رفتار کرده است: در یکی از براهین از این مقدمه استفاده کرده که «طبیعت هر نوع مبدأ حرکات آن نوع است» (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳) و در برهان دیگر این مقدمه را به کار گرفته است که «طبایع جسمانی فاعل آثار اجسام و مواد خود نیستند» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱-۱۶۲).

۱۱. چنان‌که خواهد آمد، این ابهام گویا ناشی از عدم توجه آگاهانه به علّیت تحلیلی است.

۱۲. از جمله، حکیم سبزواری، چنان‌که دیدیم، بر آن اشکال کرده است؛ استاد مطهری چنان‌که خواهیم گفت، از آن دفاع کرده و به اشکالات حکیم سبزواری پاسخ گفته است؛ استاد آشتیانی نیز مخالفت حکیم سبزواری را بی‌مورد خوانده - گرچه به ایرادهای وی پاسخی نداده - و این برهان را مطابق با طریقه صدرالمتألهین دانسته است (آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۵۱۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸-۱۷۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۶۳)؛ علامه طباطبایی آن را ناتمام شمرده و گفته است: این برهان در صورتی تام خواهد بود که اولاً حرکتی اشتدادی در کار باشد که لازمه یکی از انواع طبیعی باشد و ثانیاً آن حرکت برای آن طبیعت متحرک مقصودالذات باشد نه مقصودبالتبع، درحالی‌که هیچ‌یک از این دو امر در مورد انواع طبیعی امکان ندارد (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰۲)؛ و استاد جوادی آملی نیز از یک سو، بر برهان یادشده اشکال کرده (از جمله آنکه تبعیت جز بر مدار علّیت امکان ندارد و بدون علّیت این برهان تمام نخواهد بود) و از سوی دیگر - ظاهراً - اشکال‌های حکیم سبزواری را وارد دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳-۳، ص ۲۷۴-۲۷۷).

۱۳. اگرچه همه سخنان ایشان بر علّیت تحلیلی منطبق نیست؛ از جمله اینکه - چنان‌که در ادامه خواهد آمد - وی رابطه تبعیت عرض از جوهر را همان رابطه حالّیت و محلّیت و حلول عرض در جوهر می‌داند و می‌گوید: ملاک این تبعیت، رابطه میان ماده جوهری و عرض است نه رابطه میان صورت جوهری و عرض.

۱۴. تقسیم علت به خارجی و تحلیلی ارتکازاً مورد قبول فیلسوفان بوده است، اما به سبب آنکه در مباحث فلسفی به‌وضوح مورد تأکید قرار نگرفته و جایگاه مشخص و بایسته خود را پیدا نکرده است، گاه علّیت تحلیلی از نظر آنان پنهان مانده است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۶). در تبیین این تقسیم از نوشته‌های استاد فیاضی استفاده کرده‌ایم (همان، ص ۵۲-۵۵ و ص ۲۸۲-۲۸۶).

۱۵. صدرالمتألهین در سفر در واقع، به علّیت تحلیلی میان مسافت و حرکت و زمان اعتراف کرده. وی گفته است: مسافت و حرکت و زمان همه به یک وجود موجودند و عروض آنها بر یکدیگر عرضی خارجی نیست (و به تعبیر شهید مطهری، «عروض تحلیلی عقلی» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۹۰۷) است نه عروض عینی)، بلکه عقل آنها را تحلیل، و از یکدیگر جدا می‌کند و آنگاه حکم خاص هر یک را بر آن حمل می‌کند و مسافت را علت حرکت، و حرکت را علت زمان می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰-۱۸۱). پیداست که این علّیت خارجی نیست، علّیتی تحلیلی و باز به تعبیر شهید مطهری، «علّیت عقلی» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۹۰۷) است.

۱۶. اگر این نکته درست باشد، صدرالمتألهین استدلال مورد بحث را - بر خلاف آنچه حکیم سبزواری انگاشته است - موافق با دیدگاه خود در باب ارتباط جوهر و عرض، یعنی اینکه عرض از مراتب وجود

جوهر است، اقامه کرده است؛ چنان‌که استدلال از طریق «علت امر متغیر خود نیز متغیر است» را که ظاهراً مقصود از «علیت» در آن، علیت خارجی است، بر اساس مبانی مشائیان که به تباین وجودی جوهر و عرض معتقدند، استوار ساخته است.

۱۷. چنان‌که پیشتر اشاره شد، در این صورت (علیت قابلی)، سخن گفتن از علیت تحلیلی دشوار است.

### منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، «مقدمه و حاشیه بر الشواهد الربوبية»، در: شیرازی، ۱۳۶۰.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، «مقدمه بر اصول المعارف»، در: فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تصحیح سیدحسین موسویان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۱.
- تهانوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم (شرح جلد سوم اسفار)، اسراء، قم، ۱۳۹۴.
- حسن‌زاده آملی، حسن، گشتی در حرکت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، (بی تا).
- سبزواری، حاج ملاهادی، «التعليقات على الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية»، در: شیرازی ۱۳۶۰.
- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۹.
- سبزواری، حاج ملاهادی، «تعلیقه بر اسفار»، در: شیرازی، ۱۹۸۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، سیدحسین نصر، و نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شیدانشید، حسینعلی و توکلی، محمدهادی، «نقد و بررسی ادله ابتکاری حکیم سبزواری بر حرکت جوهری»، خردنامه صدرا، سال بیست و چهارم، ش ۹۵، ص ۲۲-۵، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، بهار ۱۳۹۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، المركز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد، المشاعر، تصحیح هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳.

- شیرازی، صدرالدین محمد، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد، رساله فی الحدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۷۸.
- شیرازی، صدرالدین محمد، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، داراحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین، «تعلیقه بر اسفار»، در: شیرازی، ۱۹۸۱.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیحات، البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، سمت، تهران؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم؛ (۱۳۸۵-۱۳۹۱).
- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، انتشارات صدر، تهران، (۱۳۷۱-).