

تأملی در قاعده «کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها»

aheydar6013@gmail.com

کے احمد حیدر پور / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۵/۹/۲۵ - پذیرش: ۹۶/۲/۶

چکیده

التزام به قاعده فلسفی «کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها» که مستلزم استحالة خلق موجود حادث از عدم است، از سویی با ظاهر متون دینی ناسازگار می‌نماید و از سوی دیگر موجب ارائه تفسیر بسیار غریبی از برخی معجزات منقول در قرآن کریم شده است. از آنجاکه حمل متون دینی برخلاف ظاهر بدون دلیل قطعی، در شرع مقدس اسلام جایز نیست، این احتمال در ذهن شکل می‌گیرد که شاید قاعده مذکور مبتنی بر عقل صریح و نتیجه برهان عقلی تام نباشد. اهتمام به این مطلب مهم، نویسنده را به این نتیجه رهنمون ساخته که نه تنها ادله این قاعده تام نیستند، بلکه بر فرض تمامیت، بر نظریه کون و فساد مبتنی‌اند؛ ولی نظریه حرکت جوهری که نزد محققان مقبول و مشهور است، نه تنها مصداقی برای موضوع این قاعده باقی نمی‌گذارد، بلکه مستلزم استحالة مسبوقیت حادث زمانی به ماده است! در نتیجه نیازی به حمل ظواهر متون دینی بر خلاف ظاهر و پذیرش تفسیرهای غریب از معجزات نیست.

کلیدواژه‌ها: حادث زمانی، ماده، قوه، امکان ذاتی، امکان استعدادی، استعداد، ترجیح بلامرجح.

قاعده «کل حادث تسبیقه قوه الوجود و ماده تحملها» را که گاهی از آن با عناوین دیگری مانند قاعده «کل حادث زمانی فهو مسبوق بماده» (صدرالمতألّهین، ۱۳۱۳ق، ص ۲۷۳)، یا «کل حادث یحتاج الی ماده سابقه و قوه سابقه و استعداد لحامل القوه» (صدرالمতألّهین، ۱۳۱۳ق، ص ۱۴۸) تعبیر می‌شود از این پس به اختصار قاعده «حادث زمانی» می‌نامیم. مقصود از این قاعده آن است که هر پدیده زمانی‌ای لزوماً مسبوق به ماده‌ای است که قوه وجود آن را حمل می‌کند؛ زیرا شرط اول پیدایش یک حادث زمانی، وجود امکان و قوه آن است و قوه وجود، چون عرض است، نیازمند حامل و ماده سابق است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶ ص ۷۲۷). بنابراین پیش از پدید آمدن هر پدیده زمانی‌ای ضرورتاً باید ماده‌ای وجود داشته باشد که قوه وجود آن را حمل کند. قوه وجود حادث را که سابق بر آن است به دو اعتبار، امکان استعدادی و استعداد نیز می‌نامند. بر اساس این قاعده و عکس نقیض آن اولاً در عالم ماده هر پدیده‌ای از چیز دیگری به وجود می‌آید و امکان ندارد چیزی در عالم ماده حادث شود که قبلاً به صورت قوه وجود نداشته است (ابن‌رشد، ۱۹۹۳م، ص ۷۶)؛ یعنی در جریان طبیعت و در نظام زمان و مکان، پدید آمدن از هیچ و عدم صرف محال است و ممکن نیست چیزی بدون ماده و قوه سابق حادث شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت دوم از جلد سوم، ص ۹). به دیگر سخن، هر حادث زمانی‌ای نیازمند علت اعدادی (ر.ک: صدرالمتألّهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۲) و علت مادی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۸۱).

ثانیاً انعدام مجردات محال است؛ زیرا مقصود فیلسوفان از حادث در این قاعده، اعم از وجود و عدم است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت سوم از جلد دوم، ص ۱۱) و براین اساس تحقق عدم یک شیء، مسبوق به امکان عدم و ماده حامل این امکان است؛ درحالی که مجردات تام فاقد ماده هستند تا قوه فنایشان را حمل کند و چیزی که قوه و امکان عدمش موجود نباشد، محال است معدوم شود.

از این قاعده برای اثبات عدم امکان فنا و فساد نفس نیز استفاده می‌شود. با این بیان که فنا و فساد امری متجدد و حادث است و امکان هر حادثی قبل از حدوثش موجود و نیازمند محل است؛ و محال است بدن محل امکان فنا و فساد نفس باشد.

اما اگر ماده‌ای که زمینه حادث زمانی را فراهم می‌کند خود نیز حادث باشد، مشمول این قاعده خواهد بود و ضرورتاً از امکان و ماده سابق دیگری برخوردار خواهد بود؛ ولی این سیر نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ زیرا مستلزم تسلسلی باطل، یعنی تسلسل در علل مادی خواهد بود. فیلسوفان برای جلوگیری از لزوم این تسلسل، معتقدند سلسله طولی مواد سابق باید به ماده‌ای منتهی شود که قدیم باشد تا مشمول این قاعده نشود و نیازمند ماده قبلی نباشد؛ و موجودی که نیازمند ماده قبلی نیست، در اصطلاح فیلسوفان مبدع نامیده می‌شود. از این جهت فیلسوفان معتقدند که «ماده المواد» یعنی سرسلسله مواد سابق، مبدع و قدیم است، نه حادث زمانی (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۱، ص ۱۹۶). از آنچه گذشت، آشکار می‌شود که در نظر فیلسوفان،

قدیم بودن و مبدع بودن متلازمان هستند؛ یعنی هر چیزی که مسبوق به ماده نباشد قدیم است (حادث نیست) و هر چیزی که قدیم باشد (حادث نباشد) مسبوق به ماده نیست.

۱. تاریخچه قاعده «حادث زمانی»

شیخ اشراق این قاعده را به ارسطو نسبت داده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶). در فلسفه اسلامی، ابن سینا نخستین کسی است که از این قاعده جنجال انگیز سخن گفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت سوم از جلد اول، ص ۳۴۲). غزالی به دلیل اینکه این قاعده را مستلزم قدم عالم و در نتیجه خلاف ظاهر شریعت و احياناً ناسازگار با برخی معجزات می دانسته به شدت با این قاعده مخالفت کرده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵). پس از او فخر رازی، از منتقدان سرسخت این قاعده است. او در المباحث المشرقیه بعد از بیان برهان مشهور این قاعده می گوید: «این برهان اشکالاتی دارد که همه آنها را در باب امکان ذکر کرده ام» (فخر رازی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۶) و در شرحش بر اشارات نیز این اشکالات را که بیشتر درباره نیاز امکان حادث به محل و موضوع است مطرح کرده است (فخر رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۰۳).

شیخ اشراق برهان مشهور در فلسفه اسلامی بر این قاعده را در کتاب تلویحات با واژه «قیل» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۷-۴۸) و در لمحات با واژه «قالوا» آغاز می کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۲۶) که به عدم پذیرش آن اشعار دارد. وی در کتاب مطارحات آن را از مشهورات بین فیلسوفان دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵)؛ اما به صورت مکرر اشکالی مشهور به این برهان را که مبتنی بر اشتراک لفظی امکان ذاتی و امکان استعدادی است، ذکر کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسم سوم جلد اول، ص ۳۴۱). پس از او محقق طوسی در شرح اشارات نهایت تلاش خود را در پاسخ به اشکالات فخر رازی مبذول داشته است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۷-۱۰۹)؛ اگرچه در تجرید الاعتقاد این قاعده را انکار کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۳). صدرالمتهلین نیز با الهام گرفتن از سخنان خواجه نصیرالدین و ابن سینا کوشیده است به اشکالات وارد بر این قاعده پاسخ گوید (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹). در نهایت یکی از دانشمندان معاصر که به لوازم این نظریه التفات کامل داشته، آن را مورد انتقاد جدی قرار داده است (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۸).

۲. فروع و لوازم قاعده «حادث زمانی»

برخی از فروعی که فیلسوفان بر این قاعده مترتب دانسته اند، عبارت اند از: قدم عالم (قدم ماده المواد) (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹؛ ابن رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۹)، قدم روح انسانی به دلیل آنکه روح ماده ندارد (تهانوی، بی تا، ج ۱، ص ۸۴)، استحالة انعدام نفس انسانی (بقای نفس انسانی) یا استحالة انعدام مجردات از جمله نفس انسانی (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۸)، اثبات هیولا (فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۹۱)، انحصار نوع مجرد در یک فرد (صدرالمتهلین،

۱۳۱۳ق، ص ۲۵۴)، استحالهٔ خلق پدیده‌های مادی از عدم صرف یا بدون استعداد. لازمهٔ اخیر، مستلزم ارائهٔ تفسیر غریبی از برخی معجزات شده است که غرض اصلی از این نوشتار است.

۳. قاعدهٔ «حادث زمانی» و معجزه

چون مفاد قاعدهٔ «حادث زمانی» آن است که وجود استعداد و ماده قبل از هر حادث زمانی ضروری است و مقصود از استعداد قوهٔ قریب در مقابل قوهٔ بعید است، پس یکی از لوازم این قاعده آن است که هم خلق پدیده‌های مادی از عدم صرف محال است و هم خلق پدیده‌های مادی بدون قوهٔ قریب و استعداد. بنابراین به عنوان مثال هم پیدایش یک خوشهٔ گندم بدون دانهٔ گندم محال است و هم پیدایش خوشهٔ گندم از دانهٔ جو؛ زیرا اگرچه در دانهٔ جو قوهٔ خوشهٔ گندم وجود دارد، ولی این قوه بعید است و لازم است که دانهٔ جو به خاک، و سپس به دانهٔ گندم تبدیل شود تا قوهٔ قریب یا استعداد خوشهٔ گندم در آن ایجاد شود و سپس به خوشهٔ گندم تبدیل گردد. بر این اساس است که قاعدهٔ مذکور با برخی معجزات ارتباط می‌یابد؛ یعنی از آنجاکه طبق مقتضای این قاعده، خلق موجود مادی از عدم صرف یا بدون استعداد محال است، در مواردی که ظاهر متون دینی خبر از خلق پدیده‌های مادی به صورت اعجاز داده است (مانند ناقهٔ صالح که از دل کوه بیرون آمد، یا مار بزرگی که در داستان حضرت موسی برای فرعونیان پدیدار شد) برخی فیلسوفان چاره‌ای جز این ندیده‌اند که بپذیرند در این موارد آنچه به اعجاز صورت گرفته، سرعت بخشیدن به خلق آن موجود مادی از ماده سابق بوده، نه خلق آن موجود مادی از عدم. برای مثال برخی فیلسوفان به دلیل التزام به این قاعده در مورد تبدیل عصای حضرت موسی علیه السلام به مار بزرگ، می‌گویند عصای موسی به خاک، و خاک به غذا، غذا به تخم مار و تخم مار به مار بزرگ تبدیل شده است، و اگرچه ممکن است این تغییر و تبدلات در عالم ماده به طور طبیعی هزاران سال طول بکشد، ولی خداوند سبحان با قدرت مطلقهٔ خود این سیر را در لحظه‌ای کوتاه به انجام می‌رساند. بر این اساس فعل اعجاز، تسریع در روند این تغییر و تحولات است نه خلق یک موجود مادی از عدم صرف یا از ماده‌ای که استعداد آن را نداشته است. روشن است که برخی متدینان چنین تفاسیری را بر نمی‌تابند و اگر اعتراضی داشته باشند، پاسخی که از جانب ملتزمان به قاعدهٔ «حادث زمانی» خواهند شنید آن است که طبق مقتضای این قاعده، خلق از عدم و طبق قاعدهٔ «صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر» خلق حادث از ماده‌ای خارج از این عالم ماده، نشدنی و محال است و محال، مشمول قدرت لایزال الهی نیست؛ ولی اگر عدم تمامیت ادلهٔ این قاعده و ناسازگاری آن با قول به حرکت جوهری به اثبات برسد، استحالهٔ خلق حادث از عدم که از لوازم این قاعده است نیز باطل و امکان خلق حادث از عدم اثبات می‌شود.

علاوه بر این تفسیر یادشده از معجزات، طبق مبانی خود فیلسوفان با این پرسش نیز روبه‌روست که مثلاً مرجح تبدیل عصای موسی به مار چیست؟ زیرا قابلیت تبدیل شدن به مار، یعنی قوهٔ بعید مار در همهٔ اجسام وجود دارد و آن‌طور که فیلسوفان می‌گویند، نسبت فیاض مجرد به همهٔ اجسام یکسان است. مشکل وقتی آشکارتر می‌شود که بدانیم اساساً یکی از انگیزه‌های طرح قاعدهٔ «حادث زمانی»، پاسخ به این پرسش بوده است که اگر فاعلیت خالق تعالی تام و نسبت او به حوادث مادی در همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌ها مساوی است، مرجح خلق آنها در زمان خاص

و مکان معین چیست؟ بر این اساس بود که فیلسوفان با اثبات لزوم وجود استعداد یا قوة قریب حادث در ماده سابق، همان را مرجح وجود برخی از حوادث در زمان و مکان و ماده خاص دانستند؛ اما وجود قابلیت به معنای قوة بعید نمی‌تواند مرجح حدوث حادث در زمان خاص و مکان خاص و ماده خاص باشد؛ زیرا این قابلیت و قوة بعید در همه اجسام مادی و دارای هیولا وجود دارد. باز جای طرح این پرسش هست که فاعلیت خالق تعالی، تام است و قابلیت این مار حادث در همه اجسام وجود دارد؛ پس چرا مار در ماده عصا ایجاد شد، نه در ماده‌های دیگر؟ به عبارت دیگر ممکن است گفته شود ایجاد مار در ماده عصا مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ زیرا قوة ماری که در عصا وجود دارد، قوه بعیده است که در همه اجسام دیگر در زمان القای عصا وجود داشته است؛ پس چرا مار در ماده عصا ایجاد شد؟

۴. ادله قاعده «حادث زمانی»

در بسیاری از کتب فلسفی و کلامی دلایلی بر این قاعده ذکر شده است که بسیاری از آنها کاملاً و یا تا حدی شبیه یکدیگرند. اگرچه نویسنده همگی این ادله را استقصا و بررسی کرده است، ولی به دلیل محدودیت حجم این نوشتار دو دلیل از مشهورترین آنها را یادآور می‌شویم.

۴-۱. دلیل نخست

در کتاب *نهاية الحكمة* استدلالی برای این قاعده اقامه شده است (طباطبائی، ۱۳۸۰، فصل اول، ص ۱۹۷-۱۹۸) که صورت منطقی آن چنین است:

(الف) هر حادث زمانی‌ای قبل از تحقق وجودش ممکن الوجود است (زیرا اگر قبل از تحقق وجودش ممکن نباشد یا ممنوع خواهد بود یا واجب. در صورت اول تحققش محال خواهد بود و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض شده که حادث زمانی است؛ و در صورت دوم موجودی است که عدمش محال است، درحالی‌که حادث قبل از وجودش معدوم بوده است)؛

(ب) اگر حادث زمانی قبل از تحقق وجودش ممکن الوجود باشد، امکانش در خارج موجود است و یک اعتبار عقلی که صفت ماهیتش باشد نیست (زیرا این امکان به شدت و ضعف، قرب و بعد متصف می‌شود؛ چنان‌که امکان انسان‌شدنی که در نطفه وجود دارد از امکان انسان‌شدنی که در غذایی که به نطفه تبدیل می‌شود وجود دارد شدیدتر است، و امکانی که در نطفه هست، نزدیکتر است به انسان از امکانی که در غذا هست)؛

(ج) اگر امکان حادث زمانی امری موجود در خارج باشد یا جوهر خواهد بود یا عرض؛ زیرا یا در موضوع موجود است یا این‌گونه نیست که در موضوع موجود باشد؛

(د) ولی این امکانی که در خارج هست، جوهر نیست و این روشن است (زیرا این امکان معنایی است نسبی و منسوب است به همان حادثی که این امکان، امکان آن است؛ ولی هیچ جوهری، امری نسبی نیست).

علامه طباطبائی به دلیل وضوح دلیل این مقدمه نوشته است: «و هو ظاهر»؛ ولی صدرالمآلهین در *اسفار* برای

- عرض بودن آن این‌گونه استدلال کرده است: «اضافه مقوم آن است؛ زیرا منسوب به چیزی است که امکان وجود آن است؛ یعنی منسوب به مستعد له است؛ ولی محال است جوهر متقوم به عرض باشد. پس این امکان عرض است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰)؛
- ه. پس این امکانی که در خارج هست، عرض خواهد بود؛
- و) اگر این امکانی که در خارج است عرض باشد، قائم به موضوعی خواهد بود که حامل آن است (زیرا هر عرضی موضوعی می‌خواهد که حامل آن باشد)؛
- ز) ما این عرض را قوه و موضوعی که آن را حمل می‌کند ماده می‌نامیم؛
- ح) پس هر حادث زمانی‌ای ماده سابقه دارد که قوه وجودش را حمل می‌کند.
- علامه طباطبائی پس از اثبات قاعده توسط مقدمات یادشده، مقدمات زیر را اضافه می‌کند تا اثبات کند ماده سابقه که توسط این برهان به اثبات می‌رسد، همان ماده اولی است:
- ط) اگر این قوه قائم به ماده سابق باشد، این ماده سابق ابایی ندارد از اینکه با آن فعلیتی که امکان و قوه آن را حمل می‌کند متحد شود (زیرا در غیر این صورت امکان و قوه آن را حمل نمی‌کرد)؛
- ی) اگر این ماده سابق از آنچه گفته شد ابایی نداشته باشد، ذاتش چیزی جز قوه فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند نخواهد بود و خودش هیچ فعلیتی نخواهد داشت؛ بلکه جوهری خواهد بود که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست (زیرا اگر خودش فعلیتی داشته باشد، از پذیرش فعلیت دیگری امتناع می‌ورزد. چون فعلیت شیء همان وجود آن شیء در اعیان است؛ به‌گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب شود؛ و اجتماع دو فعلیت در یک شیء، مستلزم آن است که وجود واحد کثیر باشد و این محال است)؛
- ک) اگر ذات این ماده سابق چیزی جز قوه فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند نباشد و خودش ذاتاً هیچ فعلیتی نداشته باشد، بلکه جوهری باشد که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست، این ماده سابق بر حادث همان ماده‌ای خواهد بود که هیولا یا ماده اولی نامیده می‌شود.
- سپس علامه مقدمات دیگری به این برهان اضافه می‌کند تا اثبات کند هیولایی که سابق بر حوادث است، واحد و قدیم است. آن مقدمات از این قرارند:
- ل) اگر این ماده سابق ذاتش چیزی جز قوه فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند نباشد و خودش ذاتاً هیچ فعلیتی نداشته باشد، بلکه جوهری باشد که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست، قائم به فعلیت دیگری (غیر از فعلیت حادث) خواهد بود (زیرا وجود مساوق با فعلیت است و ماده سابق برای موجود بودن، نیازمند فعلیت است؛ درحالی که هیچ فعلیتی از خود ندارد)؛
- م) اگر ماده سابق بر حادث، قائم به فعلیت دیگری (غیر از فعلیت حادث) باشد، هنگامی که ممکن (همان فعلیتی که ماده، امکان آن را حمل می‌کرد) حادث شود، فعلیت سابق باطل می‌شود و فعلیت لاحق جایگزین آن می‌شود

(مثلاً مادهٔ آب که قوة هوا را حمل می‌کند قائم به صورت آبی است تا وقتی که آب به هوا تبدیل شود و صورت آبی باطل شود و صورت هوایی جایگزین صورت آبی شود و ماده به آن متقوم گردد)؛
 ن) اگر هنگامی که ممکن (همان فعلیتی که ماده، امکان آن را حمل می‌کرد) حادث شود، فعلیت سابق باطل شود و فعلیت لاحق جایگزین آن شود، مادهٔ فعلیت جدید و مادهٔ فعلیت سابق یکی است؛ زیرا در غیر این صورت لازم است قبل از حدوث فعلیت جدید مادهٔ جدیدی حادث شود و اگر مادهٔ جدیدی بخواهد حادث شود، به اقتضای قاعدهٔ مذکور مستلزم امکان سابق و مادهٔ دیگری خواهد بود و همین سخنان تکرار می‌شود و در نتیجه حدوث یک حادث مستلزم حدوث بی‌نهایت امکانات و مواد است و این محال است. همین تسلسل محال لازم می‌آید، اگر مادهٔ اولی حادث زمانی باشد)؛

س) پس ماده سابق بر حادث که همان هیولا یا مادهٔ اولی است، واحد و قدیم است.

۱-۴. نقد و بررسی

ملاحظهٔ نخست: مقدمهٔ «ب» صحیح نیست؛ زیرا امکانی که در مقدمهٔ اول اثبات می‌شود، امکان ذاتی است که مقابل وجوب و امتناع است؛ ولی امکانی که در مقدمهٔ دوم به کار رفته است و در خارج به شدت و ضعف متصف می‌شود، امکان استعدادی است. براین اساس در این برهان و براهین دیگری که از این دو مقدمه استفاده کرده‌اند، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظ وجود دارد؛ چنان که شهید مطهری دربارهٔ استدلال/ابن سینا که شبیه استدلال مذکور است می‌نویسد: استدلال ابن سینا با این مقدمه آغاز می‌شود که شیء حادث قبل از حدوثش ممکن است. سپس به جست‌وجوی محل این امکان پرداخته است و ماده‌ای به عنوان حامل آن اثبات شده است؛ درحالی که امکانی که در مقدمهٔ نخست اثبات می‌شود، امکان ذاتی است و محل به معنای اصطلاحی ندارد؛ بلکه وصف ماهیت من حیث هی است. این مشکل در گفتار ابن سینا به این امر منجر شده است که بگویند امکان شیء حادث پیش از حدوثش غیر از امکانی است که در مقابل وجوب و امتناع است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۰، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ عبودیت، ۱۳۸۹، فصل پانزدهم، ص ۱۴۵).

صدرالمتألهین نیز به اشتراک لفظی امکان در این دو معنا تصریح کرده و نوشته است:

اطلاق امکان در دو معنا به اشتراک لفظ است؛ زیرا یکی از آن دو اقتضای رجحان یکی از دو طرف را دارد و شدت و ضعف می‌پذیرد و لازمهٔ ماهیت ممکن نیست و قائم به محل ممکن است نه به خود ممکن و از امور موجود در اعیان است؛ زیرا کیفیتی است که برای محل ممکن حاصل می‌شود و آن محل را برای آنکه مبدأ وجود، وجود حادث را بالذات (مانند صورت و عرض) یا بالعرض (مانند نفس مجرد) در آن افاضه کند، آماده می‌کند؛ درحالی که معنای دوم در تمام این احکام با معنای اول مخالف است. سپس امکان استعدادی زمانی که با موضوعش مقایسه شود، استعداد برای آن موضوع نامیده می‌شود و هنگامی که با آنچه در آن موضوع حادث می‌شود مقایسه شود، امکان (استعدادی) آن حادث نامیده می‌شود. پس امکان وقوعی از آن جهت که امکان وقوعی یک شیء است، قائم به محل آن شیء است نه به خود شیء. پس به وصف به حال متعلق شبیه‌تر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۵).

وی در بحث مواد ثلاث در مقام بیان معانی لفظ امکان نوشته است: «امکان استعدادی از معانی عقلی انتزاعی

نیست که حصولی در خارج از عقل ندارند» و عبارتی دارد که وجوه زیر درباره تفاوت امکان استعدادی و امکان ذاتی، از آن استفاده می‌شود (همان، ص ۱۴۵):

۱. امکان استعدادی امری خارجی و عینی است و از معانی عقلی و انتزاعی نیست که حصولی در خارج ندارند، درحالی‌که امکان ذاتی از معانی عقلی است که حصولی در خارج ندارد؛

۲. امکان استعدادی از عوارض ماده به معنای اعم است، درحالی‌که امکان ذاتی یکی از کیفیت‌های نسبت‌های ذهنی است و به عبارت دیگر، موصوف امکان استعدادی امری عینی خارجی است؛ درحالی‌که موصوف به امکان ذاتی، امری اعتباری و ذهنی، یعنی «ماهیت من حیث هی» است؛

۳. امکان استعدادی به حسب قرب و بعد به حصول، شدت و ضعف می‌پذیرد (به خلاف امکان ذاتی)؛

۴. امکان استعدادی از اموری است که با حدوث برخی اسباب و شرایط خارجی حادث می‌شود؛ به خلاف امکان ذاتی که ازلی است؛

۵. با حدوث مستعد^۱ له یا با عروض برخی اضداد، استمرار وجود امکان استعدادی منقطع می‌شود، بر خلاف امکان ذاتی که ابدی است؛

۶. امکان استعدادی از جهات قضیه نیست، بلکه محمول یا جزء محمول قرار داده می‌شود، به خلاف امکان ذاتی که از جهات قضیه است.

صدرالمآلهین در جای دیگر دو فرق دیگر بین این دو معنای امکان را اضافه می‌کند:

۱. متعلق امکان استعدادی (مستعد^۲ له) با امکان استعدادی متعین می‌شود؛ مانند انسانیتی که ماده، استعداد آن را دارد؛ به خلاف امکان ذاتی که متعلقش با آن متعین نمی‌شود. به عبارت دیگر وجود یا عدم موصوف امکان ذاتی از ناحیه^۳ فاعل متعین می‌شود نه از ناحیه^۴ امکان ذاتی؛ زیرا امکان ذاتی یعنی لا ضرورت وجود و عدم؛ نه اینکه ماهیت به سبب داشتن این امکان، استعدادی وجود یا عدم را داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۴)؛

۲. امکان ذاتی منبع امکان استعدادی است و این به سبب آن است که هیولا که حامل استعداد است، در خارج به واسطه^۵ امکان ذاتی‌ای که دارد موجود می‌شود (همان، ص ۲۳۵).

محقق طوسی نیز امکان ذاتی را امری عقلی می‌داند که با اعتبار عقل وجود پیدا می‌کند و با عدم اعتبار عقل نیز موجود نخواهد بود، نه امری که در خارج وجود فی نفسه داشته باشد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۶).

بر اساس آنچه گذشت، اشتراک لفظی امکان و تباین دو مفهوم امکان استعدادی و امکان ذاتی قطعی و محرز است؛ زیرا یکی لا ضرورت طرفین و صفت «ماهیت من حیث هی» است، ولی دیگری همان استعداد است که وقتی مستعد با مستعد^۶ له مقایسه می‌شود، امکان استعدادی نامیده می‌شود؛ یعنی امکان ذاتی، وصفی نفسی برای ماهیت است، درحالی‌که امکان استعدادی یک صفت اضافی و مقایسه‌ای است. علاوه بر این امکان ذاتی لاقتضای وجود و عدم است، درحالی‌که امکان استعدادی، اقتضای وجود است. بر اساس آنچه گذشت، ادعای اشتراک معنوی

و برقراری نسبت عموم و خصوص بین این دو مفهوم، از هیچ کس پذیرفتنی نیست؛ به‌ویژه از خود صدرالمآلهین که به اشتراک لفظی تصریح می‌کند و چندین وجه اختلاف را بین این دو امکان بیان می‌کند که برخی از آنها به‌تنهایی برای حکم به اشتراک لفظی این دو امکان کافی‌اند.

البته صدرالمآلهین در جایی می‌کوشد اشتراک لفظی بین امکان ذاتی و امکان استعدادی را انکار کند. وی با امتیاز گذاردن میان استعداد و امکان استعدادی، آن دسته از خصوصیات را که توهم اشتراک لفظی بین امکان ذاتی و استعدادی را به دنبال دارند، از اوصاف و خصوصیات استعداد که کیفی خارجی است برمی‌شمرد و استناد این اوصاف به امکان استعدادی را نتیجهٔ عدم امتیاز بین استعداد و امکان استعدادی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۳۱-۷۳۲ و ۷۷۸-۷۷۹؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت سوم از جلد اول، ص ۳۴۶). در جایی دیگر نیز می‌گوید: امکان، ذاتی باشد یا استعدادی معنایش لاضرورت طرفین است که مساوق با تساوی آن دو است یا از جهت خود مرتبهٔ ماهیتی که سبق ذاتی بر وجود آن ماهیت دارد همان‌طور که در امکان ذاتی هست، یا از جهت وجود امری در ماده شئی است که به حسب زمان سابق بر آن شئی است [آن‌طور که در امکان استعدادی هست]. براین‌اساس مستدل در مقدمهٔ نخست چیزی از امکان استعدادی را اثبات کرده است که به‌منزلهٔ جنس آن است؛ یعنی همان لاضرورت طرفین؛ و در مقدمهٔ دوم چیزی را اثبات کرده است که به‌منزلهٔ فصل امکان استعدادی است؛ یعنی قابل شدت و ضعف و قرب و بعد بودن آن را؛ و به عبارت دیگر در مقدمهٔ نخست عام را ثابت کرده و در مقدمهٔ دوم خصوصیت خاص را (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۳).

وی نظر نهایی خود را این‌گونه بیان داشته است: «اینکه گفته می‌شود امکان استعدادی معنای دیگری غیر از معنای امکان ذاتی است، صحیح نیست؛ زیرا آنها همان‌گونه که در مباحث قوه و فعل خواهد آمد، تنها از حیث موضع و مصداق اختلاف دارند» (همان، ج ۱، ص ۳۹۵).

اما حتی اگر از تفاوت‌های مذکور بین این دو معنای امکان که دلالت قطعی بر اشتراک لفظی آن دو می‌کند صرف‌نظر کنیم و اشتراک معنوی را در معنای امکان (به صورتی که در عبارت بالا از صدرالمآلهین آمده) بپذیریم، برهان تمام نخواهد بود؛ زیرا نه اثبات عام مثبت خاص است و نه اثبات فردی از یک نوع مثبت فرد دیگری از همان نوع است. براین‌اساس اثبات امکان ذاتی که مفهومی اعم از امکان استعدادی تلقی شده است، مثبت امکان استعدادی که مفهومی اخص تلقی شده نخواهد بود؛ زیرا در دلیل به هیچ وجهی تبیین نشده که چرا باید امکانی که متصف به شدت و ضعف می‌شود و در مقدمهٔ دوم به کار رفته است، در هر حادث زمانی وجود داشته باشد.

نکتهٔ درخور توجه آن است که صاحب استدلال مذکور، یعنی علامه طباطبائی، در تعلیقه‌ای که در ذیل عبارت بالا دارد اشتراک لفظی امکان ذاتی و استعدادی را اختیار کرده و بیان صدرالمآلهین مبنی بر اشتراک معنوی این دو را توجیه می‌کند (همان، ج ۱، ص ۳۹۵، تعلیقهٔ ۱)؛ ولی حکیم سبزواری در تعلیقهٔ خود با قبول اشتراک معنوی، حل اختلاف عبارات صدرالمآلهین را به تعلیقهٔ پیشین خود ارجاع می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳).

ملاحظهٔ دوم: مقدمهٔ «ی» صحیح نیست؛ چون اگرچه فیلسوفان گفته‌اند فعلیت مساوق با وجود است، ولی تحقق فعلیات متعدد به وجود واحد را ممکن می‌دانند؛ زیرا تعدد فعلیات را مستلزم تعدد وجود نمی‌دانند؛ همان‌طور که تعدد

موجودات را مستلزم تعدد وجود نمی‌انگارند. به همین سبب با اینکه صفات خداوند سبحان را فعلیات موجود تلقی می‌کنند، ولی همه آنها را به وجود واحد که همان وجود خداوند سبحان است موجود می‌دانند؛ وجودی که احدی‌الذات است و هیچ کثرتی به هیچ نحوی در آن راه ندارد. همچنین صدرالمتألهین نفس و علوم مختلفش را به یک وجود واحد موجود می‌داند که همان وجود نفس مجرد و بسیط است؛ درحالی‌که نفس یک فعلیت و علوم مختلفش فعلیت‌های دیگری هستند. همین‌طور است اعراض یک شیء که همه فعلیت دارند، ولی صدرالمتألهین آنها را از شئون وجود جوهر و به وجود واحد جوهر موجود می‌داند و در اسفار نوشته است:

ممکن است مفهوماتی که به حسب معنا متعدد هستند، به وجود واحد موجود باشند؛ چنان‌که حیوان و ناطق دو معنای متغایر هستند که ممکن است یکی را از دیگری جدا کرد، ولی در عین حال به یک وجود واحد در انسان موجودند... محال نیست که معانی متغایر به یک وجود واحد موجود باشند و دلیل این هم قبلاً گذشت. اگر واجب بود که برای هر معنایی وجودی باشد تا محال باشد که معانی متغایر، وجود واحد داشته باشند، پس چگونه نفس انسان با وجود بساطتش جوهری موجود، عالم، قادر، محرک، سمیع، بصیر و حی است؛ بلکه ذات احدی واجب‌تعالی که مصداق همه معانی کمالیه و صفات حسنای الهی است، به وجود واحد بسیط موجود است و هیچ اختلاف حیثیتی به هیچ وجهی از وجوده در آن نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۶).

ملاحظه سوم: این برهان و براهین مشابه آن، مبنی بر نظریه کون و فساد هستند که متوقف بر وجود قابلی است که صورت حادث را پس از زوال صورت معدومه بپذیرد؛ اما بنا بر حرکت جوهری نه قبولی هست و نه نیازی به قابل؛ بلکه هر موجود مادی‌ای از ابتدا تا انتهای وجودش با تمام ماهیاتی که برایش حاصل می‌شود، یک وجود واحد سیال است؛ یعنی جوهر و تمام اعراضش، یک موجودند؛ چنان‌که خود علامه طباطبائی اثبات حرکت جوهری را نافی هیولا به عنوان جوهر قابل دانسته و نوشته است:

آن گروه از فلاسفه که ماده به معنای هیولا را اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم: هیولا، صورت جسمیه و جسم که نتیجه ترکیب آنهاست، تقسیم کرده‌اند؛ ولی با اثبات حرکت جوهری باید هیولا را جهتی از جهات وجود جسم دانست، نه موجود مستقلی در برابر جسم (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۰۹).

شهید مطهری نیز در تعلیقاتش بر اصول فلسفه نوشته است:

قول به جوهریت هیولا در مقابل صورت با نظریه کون و فساد سازگار است نه با نظریه تکونات تدریجی؛ زیرا بنا بر کون و فساد همواره با پیدایش صورتی، صورت سابق از بین می‌رود و البته باید جوهری فرض کرد که با هر دو صورت موجود است؛ ولی با نظریه تکونات تدریجی، فرض هیولا و جوهر مستقل ضرورت ندارد و شاید بتوان قبول هیولا را به عنوان جوهر علی حده و مستقل از طرف صدرالمتألهین، غفلتی از او محسوب داشت (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

۲-۴. دلیل دوم

این برهان را ابن‌سینا در اشارات (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۷) اقامه کرده است و محقق طوسی کوشیده این استدلال را به گونه‌ای شرح کند که برخی اشکالات فخررازی دفع شود. صورت منطقی استدلال را طبق شرح محقق طوسی می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:

الف) هر حادثی قبل از وجودش یا ممتنع الوجود است یا ممکن الوجود (زیرا به حصر عقلی هر چیزی یا واجب است یا ممکن (خاص) و یا ممتنع. و امکان عام شامل واجب و ممکن (خاص) است. براین اساس می‌توان گفت هر چیزی یا ممتنع الوجود است یا ممکن به امکان عام)؛

ب) ولی محال است حادث قبل از وجودش ممتنع الوجود باشد؛ زیرا در این صورت محال است وجود لاحق داشته باشد و حادث باشد؛ و این خلاف فرض است؛

ج) پس هر حادثی قبل از وجود ذاتاً ممکن است؛ یعنی امکان هر حادثی قبل از آن، موجود است؛

د) امکان حادث غیر از قدرت قادر بر آن حادث است؛ یعنی این امکان، غیر از امکان ایجاد حادث توسط فاعل است (به دو دلیل: نخست: چون علت عدم قدرت بر شیء محال، عدم امکان آن است و علت قدرت بر ممکن، امکان آن است؛ و اگر امکان حادث همان قدرت قادر بر حادث باشد، لازم می‌آید که عدم قدرت قادر، یا امکان حادث علت خودشان باشند. دوم: امکان حادث امری فی نفسه است؛ یعنی از مقایسه با قادر حاصل نمی‌شود، درحالی که قدرت قادر بر حادث امری اضافی است و از مقایسه با فاعل حاصل می‌شود؛ و به عبارت دیگر قدرت صفت فاعل است، درحالی که امکان صفت فعل است و با تعدد موضوعات چگونه ممکن است وصفها یکی باشد)؛

ه) امکان حادث یک امر نفسی نیست (زیرا امکان هر چیزی یا در مقایسه با وجود آن چیز تصور می‌شود یا در مقایسه با اینکه می‌خواهد چیز دیگری شود؛ چنان که گفته می‌شود؛ سفیدی ممکن است که موجود شود یا جسم ممکن است که سفید شود)؛

و) اگر امکان حادث امری نفسی نباشد، امری اضافی و نسبی خواهد بود (زیرا هر امری یا نفسی است یا غیرنفسی و غیرنفسی یعنی اضافی و نسبی)؛

ز) امور اضافی (نسبی) عرض هستند نه جوهر (زیرا اعراض اند که یا نفسی اند (مانند کم و کیف) یا نسبی اند (مانند هفت مقوله نسبی)، ولی جواهر همه، نفسی هستند)؛

ح) پس امکان حادث، عرض است؛

ط) اگر امکان حادث عرض باشد، دارای موضوع است؛ یعنی در موضوعش موجود می‌شود؛

ی) اگر امکان حادث دارای موضوع باشد، موضوعش قبل از خودش موجود است؛

ک) پس امکان حادث و موضوع امکان حادث قبل از وجود حادث موجودند؛

ل) امکان حادث قوه‌ای است برای موضوعش نسبت به وجود حادث در آن موضوع؛ یعنی امکان حادث، قوه وجود حادث است؛

ف) موضوع قوه حادث، نسبت به قوه حادث، موضوع است، و نسبت به حادث یا موضوع است (اگر حادث عرض باشد) یا ماده (اگر حادث صورت باشد)؛

ض) پس قوه حادث و موضوع یا ماده حادث قبل از حادث موجودند.

شهرزوری در *شجرة الالهيه* استدلالی کاملاً شبیه به این استدلال آورده، و تنها تفاوتش با این استدلال آن است

که قبل از اثبات غیریت امکان با قدرت قادر، اثبات می‌کند که این امکان غیر از ماهیت حادث و غیر از عدم حادث است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۳-۳۲۴).

۱-۲-۴. نقد و بررسی

مقدمه «ز» در این برهان صحیح نیست؛ زیرا چنین نیست که همه امور اضافی (نسبی)، عرض خارجی و نیازمند موضوع خارجی باشند؛ چنان که برخی مفاهیم فلسفی نیز از امور اضافی هستند و از مقایسه به دست می‌آیند و به همین سبب دوقلو هستند؛ مانند حادث و قدیم، علت و معلول، وحدت و کثرت، قوه و فعل، اصیل و اعتباری؛ ولی هیچ فیلسوفی آنها را عرض خارجی نمی‌داند. به عبارت دیگر وجودی که در مقدمه «ج» برای امکان حادث قبل از آن پذیرفته می‌شود، وجودی اعتباری و منتزع از ماهیت حادث است که در نظر فیلسوفان همیشه همراه حادث است؛ هم در حالت عدم و هم در حالت وجود.

یکی از ادله‌ای که صدرالمآلهین بر این قاعده اقامه کرده (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹-۵۲)، بسیار شبیه دلیل اخیر است و یکی از شارحان حکمت صدرایی درباره آن نوشته است:

صدرالمآلهین در استدلال خود پس از آنکه از امکان ذاتی به امکان استعدادی منتقل می‌شود، بدون آنکه در این بحث به اشکال مسئله توجه و تئیه دهد و راه گریز از آن را هموار نماید به این بحث می‌پردازد که آیا امکان عرض است یا جوهر است؟ ایشان ابتدا با تأکید بر اینکه این امکان یک امر انتزاعی عقلی نیست و حقیقتی خارجی است، مدعی عرض بودن آن می‌شود و سپس استدلال خود را بر جوهر نبودن آن بیان می‌کند. ایشان می‌نویسد امکان وجود شیء حادث حقیقتی است که وجود آن سابق بر وجود ممکن است و این حقیقت موجود که همان امکان استعدادی است، یک عرض خارجی است و از امور عقلیه محض و اعتباری صرف نیست. استعداد به عنوان یک موجود خارجی، همان‌گونه که بیان شد نسبتی به مستعد و اضافه‌ای نیز به مستعد له دارد و مستعد له به این اعتبار متصف به امکان استعدادی می‌شود؛ و لکن صدرالمآلهین در عبارت خود، اضافه استعداد به مستعد له را دلیل بر انتزاعی و عقلی محض نبودن استعداد و امکان استعدادی قرار می‌دهد؛ به این بیان که امکان از امور عقلی و انتزاعی نیست؛ زیرا امکان اضافه‌ای است و منسوب به چیزی است که امکان وجود آن را دارد و اضافه مقوم آن است. اثبات واقعی بودن استعداد و یا امکان استعدادی از این طریق محل تأمل است؛ زیرا گرچه اضافه به مستعد له مقوم امکان استعدادی است، و لکن این مقدار دلیل بر عینی و واقعی بودن وجود امکان استعدادی نمی‌شود. در بسیاری از مفاهیم و معانی، اضافه و نسبت به غیر اخذ شده است و حال آنکه همه آنها انتزاعی و ذهنی هستند. پس هر امری که اضافه مقوم آن باشد، الزاماً امری محقق و عینی نیست. مثلاً یک سنگی که در خارج موجود است، نصف سنگ دیگر و دوبرابر سنگ سوم است و بر همین قیاس نسبت و اضافات فراوان دیگری با اشیای فراوانی دارد و اگر همه این اضافات در خارج موجود باشد، لازم می‌آید بی‌نهایت وجود در آن تحقق داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش دوم از جلد سوم، ص ۱۹-۲۰).

در پایان، شایسته است اشکالاتی که احتمالاً ممکن است بر این مقاله وارد شود، پاسخ می‌دهیم:

۱. اگر گفته شود حرکت جوهری صدرالمآلهین، حدوث مستمر است. اگر او قاعده را می‌پذیرد، آن را نافعی حدوث مستمر نمی‌بیند، نه اینکه او و تابعان او همچون علامه طباطبائی را متهم کنیم به اینکه از این نکته غافل بوده و یا از سر غفلت قاعده را پذیرفته‌اند.

در پاسخ باید گفت: اگر چه به نظر این اشکال بی اساس است، ولی به جهت رفع چنین ابهامی باید گفت: اولاً. تنافی یا عدم تنافی قاعده «حادث زمانی» با حدوث مستمر، مدعای این مقاله نیست، البته ربطی هم به موضوع این مقاله دارد. مدعای این نوشتار، عدم تمامیت ادله قاعده «حادث زمانی» است که مبتنی بر نظریه کون و فساد است. روشن است که در فلسفه هیچ ادعایی را بدون برهان تام نمی‌توان پذیرفت. ثانیاً بر فرض چشم پوشی از عدم تمامیت دلایل این قاعده، پذیرش همزمان چنین قاعده‌ای که مبتنی بر نظریه کون و فساد است، با پذیرش حرکت جوهری (و در این اشکال، حدوث مستمر) ناسازگار است. توضیح این ناسازگاری در پاسخ به اشکالات بعد خواهد آمد. ثالثاً، به نظر می‌رسد برای پذیرش همزمان قاعده‌ای که مبتنی بر نظریه کون و فساد است و حرکت جوهری، بهترین توجیه، نسبت دادن غفلت به شخص پذیرنده است. افزون بر این، نسبت غفلت را اتهام نامیدن خالی از مغالطه نیست؛ زیرا واژه «اتهام زدن» معمولاً در موردی به کار می‌رود که عدم اعتقاد به احکام عقل عملی، یا عمل بر خلاف آنها به کسی نسبت داده شود، نه در موردی که اعتقاد به حکمی از احکام عقل نظری از روی غفلت به کسی نسبت داده شود. غفلت از لوازم سخن، یکی از عواملی است که احیاناً موجب می‌شود برخی اندیشمندان بزرگ سخن غیرصحیحی ابراز کنند و از جانب دیگران مورد انتقاد قرار گیرند. اگر به کار بردن واژه «اتهام» درباره انتقادهای علمی مناسب باشد، پایسته است علم فلسفه را لبریز از این اتهامات بدانیم.

۲. اگر اشکال شود که قاعده بر مبنای حرکت جوهری درست است؛ اگرچه *ابن سینا* بر مبنای کون و فساد، قاعده را اثبات می‌کرد. باید گفت: اولاً، این ادعا که قاعده بر مبنای حرکت جوهری درست است، بدون تبیین و ارائه دلیل، قابل پذیرش نیست. ارائه چنین دلیلی از کتب فلسفی موجب خرسندی نویسنده است. ثانیاً، چگونه می‌توان ادعا کرد قاعده «حادث زمانی» بر مبنای حرکت جوهری درست است، در حالی که هم مفاد قاعده و هم دلایل آن مبتنی بر کون و فساد؛ یعنی فساد صورت سابق و حدوث صورت لاحق است و حال آنکه حرکت جوهری بساط کون و فساد حقیقی در عالم را برمی‌چیند؛ زیرا بنا بر این نظریه، هیچ پدیده حقیقی جدیدی در عالم ماده حادث نمی‌شود. صورت سابق و لاحق، دو صورت اعتباری‌اند که با صورت‌های اعتباری قبل و بعدشان، همگی از مقاطع فرضی یک صورت حقیقی واحد سیال و حال در ماده عالم انتزاع شده‌اند، نه صورت‌های حقیقی که یکی فاسد و دیگری به جای آن حادث شده باشد. به عبارت دیگر، حرکت جوهری مصداقی برای موضوع قاعده «حادث زمانی» باقی نمی‌گذارد. پس چگونه می‌توان ادعا کرد قاعده بر مبنای حرکت جوهری درست است.

۳. اما در پاسخ این اشکال که «از سخن پیش گفته نکته دیگری به دست می‌آید که برخی اشکالات مطرح در قاعده، ناظر به تفسیر مشائیان است و گمان شده که *صدرالمثلهین* و تابعان هم همان تفسیر را دارند. بنابراین، قاعده می‌تواند درست و بر مبنای دیگری استوار باشد. در نتیجه مفادش متفاوت خواهد بود». به نظر می‌رسد، از پاسخ انتقاد سابق، پاسخ این انتقاد نیز روشن است؛ زیرا اولاً، این ادعا که «این قاعده می‌تواند درست و بر مبنای دیگری استوار باشد و مفادش متفاوت باشد»، ادعایی بی دلیل است. بر فرض پذیرش، آن قاعده دیگر با مبنای و

مفادی متفاوت با قاعده «حادث زمانی»، چه ربطی به موضوع این مقاله یعنی عدم تمامیت دلایل قاعده «حادث زمانی» دارد. بر فرض وجود چنین قاعده‌ای، نمی‌توان مفاد آن را تفسیر دیگری برای قاعده حادث زمانی از جانب صدرالمتهلین و تابعان او به حساب آورد. بلکه قاعده دیگری خواهد بود که باید دلایل و مفاد آن جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. به عنوان مثال، اگر مقصود این است که صدرالمتهلین حادث مستمر را جایگزین حادث زمانی در قاعده کرده است تا تفسیر دیگری از آن ارائه دهد در این صورت، قاعده دیگری با عنوان «کل حادث مستمر مسبوق بماده» حاصل می‌شود که مقصود نویسنده این نوشتار نیست.

افزون بر این، قاعده «حادث زمانی»، مانند هر قضیه حقیقه دیگری مثبت مصداق موضوع خود در خارج نیست، بلکه تنها بیانگر ضرورت مسبوقیت هر حادث زمانی مفروض به ماده سابق است. ولی اگر حرکت جوهری و حدوث مستمر عالم پذیرفته شود که مستلزم نفی مصداق برای حادث زمانی است، این قاعده چه تفسیر دیگری خواهد داشت؟!

۴. اما اگر اشکال شود که «تبدیل شدن عصای موسی به اژدها بی‌شک از مصادیق قاعده است؛ دعوای فیلسوفان مخالف و موافق در کلیت قاعده است، نه اینکه برخی از حادث‌ها مسبوق به ماده‌اند؛ از جمله معجزه اژدها شدن عصای موسی». در پاسخ باید گفت: اولاً، چنان که گذشت، حرکت جوهری مصداقی برای حادث زمانی که موضوع قاعده است، باقی نمی‌گذارد. پس چگونه می‌توان حرکت جوهری را پذیرفت و ادعا کرد: «تبدیل شدن عصای موسی به اژدها بی‌شک از مصادیق موضوع قاعده [حادث زمانی] است»؟ ثانیاً، چاره‌ای نیست جز اینکه عبارت «دعوای فیلسوفان مخالف و موافق در کلیت قاعده است»، را بر خلاف ظاهر حمل کنیم؛ زیرا یکی از ویژگی‌های قوانین فلسفی مانند دیگر قوانین عقلی کلیت و ضرورت آنهاست. بدون این دو ویژگی، هیچ قانون عقلی و فلسفی‌ای شکل نمی‌گیرد.

۵. اگر گفته شود: «کدام فیلسوف مدعی است عصای موسی چون قوه اژدها شدن را دارد، باید عصا با سرعت تبدیل به خاک و پس از آن تخم اژدها و... شود؟ اینها به نظر می‌رسد خلط برخی از مسائل تجربی با مسائل عقلی است». در پاسخ می‌توان گفت: : اولاً، رونوشتی از دست‌نوشته یکی از فیلسوفان معاصر نزد نویسنده موجود است که در پاسخ پرسشی در این زمینه، تفسیر مذکور را برای پیدایش اژدها بیان فرموده‌اند. ظاهراً غزالی نیز چنین تفسیری را به فیلسوفان نسبت داده است. ثانیاً، اگر قاعده و مبانی آن را تمام بدانیم، طبق مفاد قاعده پیدایش اژدها مسبوق به ماده سابق خواهد بود. در این صورت، چاره‌ای جز این نیست که گفته شود: آن اژدها از تخم ماری به وجود آمده است که یا در مکانی دیگر بوده و به اعجاز بدانجا منتقل شده است، یا تخم ماری که از عصای موسی یا شیء مادی دیگری در حضور حضرت موسی و فرعونیان به وجود آمده است. البته همان‌طور که گذشت، برخی راه دوم را برگزیده‌اند.

۶. اما اینکه در این مقاله نویسنده می‌پذیرد که عالم ماده قدیم است؛ درحالی‌که در تعالیم دینی عالم ماده حادث است، و صدرالمتهلین سعی کرده است این مدعی دینی را با حرکت جوهری اثبات کند. «باید گفت: اولاً، نویسنده در هیچ جای این نوشتار نظر خود درباره حدوث یا قدم عالم را بیان نکرده است. اگر اشاره به حدوث یا قدم عالم از برخی جملات استفاده

شود، مقصود نویسنده تحلیل نظرات فیلسوفان و بیان لوازم قواعد فلسفی بوده است، نه بیان نظر خود. ثانیاً، اگر کوشش صدرالمতالیهین به انگیزه ایجاد توافق بین عقل و شرع به مطرح کردن حدوث مستمر، که ربطی به موضوع قاعده «حادث زمانی» ندارد، منجر شده باشد کوششی عقیم است؛ زیرا کلام شارع مقدس که به اتفاق همه اندیشمندان بر حدوث دلالت می کند، زمانی صادر شده است که حدوث معانی‌ای از قبیل حدوث ذاتی یا حدوث مستمر نداشته است. پس چگونه می‌توان آن کلام را بر معانی این اصطلاحات مستحدثه حمل کرد؟ به نظر می‌رسد، مطرح کردن مسئله حقیقت شرعی و متشرعه و مسائلی از این قبیل در اصول فقه برای جلوگیری از چنین تأویلات و تفاسیری از بیانات شارع باشد.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه گذشت علاوه بر اینکه ادله این قاعده مخدوش است، اصل قاعده نیز بر نظریه کون و فساد و اعتقاد به حدوث پدیده‌های جدید، اعم یا از صورت‌های نوعیه اعراض آنها مبتنی است؛ درحالی که بنا بر نظریه حرکت جوهری که مورد پذیرش فیلسوفان پس از صدرالمتالیهین است، هیچ صورت نوعیه یا عرض جدیدی در عالم ماده حادث نمی‌شود و در نتیجه موضوع این قاعده، یعنی حادث زمانی هیچ مصادیقی در عالم نخواهد داشت؛ زیرا بنا بر حرکت جوهری کل عالم ماده یک موجود واحد سیال با یک صورت سیال است؛ و صورت‌های نوعیه و ماهیات مختلفی که گمان می‌رود حادث می‌شوند، در حقیقت صورت‌ها و ماهیت‌های انتزاعی از مقاطع فرضی یک حرکت جوهری‌اند. کل این موجود واحد سیال نیز به دلیل ازلی بودن علت تامه‌اش، مسبوق به عدم غیرمجامع نیست؛ یعنی ازلی و قدیم زمانی است، نه حادث زمانی. به عبارت دیگر، مقتضای قاعده آن است که شیء حادث مسبوق به قوه و ماده‌ای است و چون محال است ماده سابق خالی از صورت باشد، ضرورتاً هر حادثی چه جوهر باشد و چه عرض، مسبوق به صورتی جوهری است. در این صورت دو صورت جوهری سابق و لاحق، بنا بر نظریه حرکت جوهری صورت واحدی خواهند بود. پس اگر این صورت واحد حادث باشد، مسبوق به صورت دیگری خواهد بود و بنا بر حرکت جوهری این دو صورت سابق و لاحق نیز صورت واحدی خواهند بود؛ و همین‌طور تا آخر تا اینکه منتهی به صورتی شود که حادث نباشد. البته به اقتضای حرکت جوهری این صورت غیرحادث سابق نیز با صورت یا صورت‌های لاحق وحدت دارد. در نتیجه، هیچ صورت حادثی در عالم ماده وجود نخواهد داشت؛ زیرا همه این صورت‌ها بنا بر نظریه حرکت جوهری صورت‌های انتزاعی از مقاطع فرضی یک صورت سیال هستند؛ یعنی همه این صورت‌ها یک صورت سیال‌اند، نه صورت‌های متکثر عینی؛ و وقتی صورت جوهری، واحد، قدیم و سیال باشد، هر کدام از اعراض آن نیز واحد، قدیم و سیال‌اند؛ زیرا اعراض از شئون وجود جوهرند. پس بر اساس نظریه حرکت جوهری موضوعی برای قاعده مورد بحث باقی نخواهد ماند؛ یعنی هیچ صورت یا عرض حادث زمانی‌ای نداریم؛ زیرا هر چیزی که در نظر ابتدایی حادث فرض شود، با دقت نظر معلوم می‌شود که غیرحادث است.

بر اساس آنچه گذشت، روشن شد که این قاعده به فرض تمامیت دلایلیش، با نظریه کون و فساد سازگار است؛ و مطرح‌کنندگان قاعده نیز کسانی بوده‌اند که به کون فساد اعتقاد داشته‌اند؛ ولی کسانی که با این مبنا مخالف بوده‌اند و حرکت جوهریه را پذیرفته‌اند، بدون توجه به این مسئله با آنها همراهی کرده‌اند.

منابع.....

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۳م، *تهافت التهافت*، بیروت، دارالفکر.
- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۴م، *رسالة السماء و العالم و رسالة الكون و الفساد*، بیروت، دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *شفاء (الالهیات)*، قم، مکتبه آیةالله العظمی مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، *شفاء (طبیعیات)*، قم، مکتبه آیةالله العظمی مرعشی نجفی
- تهانوی، محمدعلی، بی تا، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، دار صادر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، *تعلیقات بر الهیات شفا*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۱۳ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- ، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالأضواء.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *فلسفه مقدماتی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۳ق، *شرح الاشارات و التنبیهات*، قم، مکتبه آیةالله العظمی مرعشی نجفی.
- ، ۱۹۸۶م، *لباب الاشارات و التنبیهات*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- ، بی تا، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، قم، بیدار.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.