

## قاعده حدوث؛

### از سازگاری با فلسفه مشاء تا بهسازی در حکمت متعالیه\*

□ بهزاد پروازمنش<sup>۱</sup>

#### چکیده

در میان نظریات متنوع حرکت از انکار تا اثبات مطلق، گام ماندگار و معتدل نظریه «قوه» ارسطو بود. وی ماده نخستین را نیز جوهری می‌دانست که تنها حامل قوه و در کنار جوهر صوری، جسم را تشکیل می‌دهد. فلسفه اسلامی براهینی بر این مطلب اقامه کرد. گاه این برهان‌ها آن‌چنان نقد شده‌اند که به انکار اندیشه «قوه» انجامیده است.

این نوشتار به بررسی این مطلب در خصوص براهین اثبات ماده حامل قوه، یعنی «قاعده حدوث زمانی» می‌پردازد که نشان می‌دهد می‌باید پیش از هر پدیده زمانی، قوه و آمادگی آن که در جوهر مادی قرار دارد، وجود داشته باشد.

نگارنده بر آن است که می‌توان با جداسازی اشکالات روبنایی از زیربنایی و پاسخ از اشکالات دسته نخست، از انسجام اندیشه قوه ارسطویی با حکمت مشاء

دفاع کرد و با توجه به گنجایش بالای آن برای پذیرش ویرایشی صدرایی، آن را تبیین کرد و به خدشه‌های وارده پاسخ داد. اهمیت و ضرورت این موضوع به تثبیت جایگاه حکمت مشاء در یکی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی، یعنی «قوه و فعل» است که خود، زمینه‌ساز تبیین قلمرو حرکت جوهری به عنوان یکی از مهم‌ترین بنیان‌های حکمت متعالیه است و زیرساخت تبیین فلسفی بسیاری از گزاره‌های دینی به ویژه در بازه نفس و معاد را فراهم می‌آورد.

**واژگان کلیدی:** قوه، ماده نخستین، قاعده حدوث، حکمت مشاء، انسجام

درونی.

### مقدمه

در نگاه‌های تاریخی اروپاییان از فلسفه، این دانش در یونان و با پرسمان وحدت و کثرت و نیز ثبات و حرکت آغاز شد و دیدگاه‌های گوناگون و گاه یکسره متقابل پدید آمد. مهم‌ترین دیدگاه‌ها، دیدگاه پارمنیدس در انکار حرکت، دیدگاه هراکلیتوس در انکار سکون و دیدگاه آناکسیمندر است که بر خلاف پیشینیان خود که قرن‌ها ماده نخستین تحولات را در میان گونه‌های متعینی از اجسام مادی جستجو می‌کردند، آن را امری «نامتعین» دانست؛ شاید او می‌دانست که ماده اگر خود متعین باشد، در بستر دگرگونی‌ها با از دست دادن تعینش نابود می‌شود. به جز پارمنیدسیان که هر گونه حرکت را انکار کردند، «ماده» به معنای گسترده آن، که همان آمادگی برای دگرگونی است، مورد قبول همگان قرار گرفت؛ زیرا از دیرباز روشن بود که هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی‌شود و برای تحقق آن به عاملی وحدت‌بخش نیاز است و اختلاف دیدگاه‌ها تنها در یافتن مصداق و تبیین آن بود.

سه دیدگاه فوق، پیشران‌های اصلی شاهراه میانه و ماندگاری بود که ارسطو در هم‌نشانی میان این اندیشه‌ها به دست داد و نام آن را «هیولا» گذارد و این شاهکار را کانون فلسفه خود قرار داد. از دیدگاه ارسطو، جسم از دو نهاد کاملاً متقابل جوهری به نام‌های «هیولای نخستین» و «صورت جسمیه» تشکیل می‌شود. «صورت جسمیه» جوهری یکپارچه کشش در سه سوی درازا، پهنا و ژرفا و تمام داشته‌ها و فعلیت‌های جسم، و «هیولای نخستین» نیز نهادی مانا و نامتعین و مؤلفه پارمنیدسی و آناکسیمندری

اندیشه اوست. اندیشه هراکلیتوس نیز در دیدگاه او به حرکت در «کم» و «کیف» و «این» فرو کاهید. این اندیشه به جهان اسلام وارد شد و ابن سینا با برپایی براهینی از جمله برهان قاعده حدوث (کلّ حادث مسبوق بقوّة ومادّة تحملها) از این آموزه پشتیبانی کرد. این براهین در طول سده‌ها و به ویژه از زمان شیخ اشراق مورد نقد و بازبینی قرار گرفته و در این میان، گاه اصل اندیشه هیولای نخستین مورد انکار واقع شده است.

مسئله این پژوهش، نخست آن است که آیا برهان قاعده حدوث در تقریر مشایی آن می‌تواند ماده نخستین مشایی را به اثبات برساند. نویسنده بر آن است که نقدهای غیر مبنایی وارد بر «برهان قاعده حدوث» ناتمام است و آن دسته از اشکالات وارد شده بر این برهان که تمام هستند، بر مبانی غیر مشایی یعنی حکمت متعالیه استوارند و از این رو این آموزه در نظام حکمت مشاء، منسجم و در اثبات ماده نخستین مشایی منتج است.

در ادامه و با توجه به ورود اشکالات مبنایی مذکور، مسئله این است که آیا این برهان آمادگی بازسازی با آموزه‌های حکمت متعالیه را دارد و چگونه؟ نگارنده بر آن است که این برهان در میان براهین اثبات هیولا از ظرفیت بسیار بالایی در این زمینه برخوردار است و از گذشته دور تا دوران معاصر نیز نگاشت‌های صدرایی قابل دفاعی از آن وجود دارد.

### ۱. ماده نخستین

مسئله ماده نخستین این است که آیا آن‌چنان که اشراقیان واقعیت جسم را تنها اتصال جوهری در سه جهت معروف می‌دانند، جسم از بخش قابلی دیگری تشکیل نشده است یا آن‌چنان که مشاییان معتقدند، جسم مرکب از دو بخش بالقوه محض به نام «ماده نخستین» و بالفعل که همان صورت جسمیه است، می‌باشد. قاعده حدوث، براهینی عقلی برای اثبات گزینه مشاییان است و بر اساس اینکه بیان می‌کند هر حادث زمانی برای حدوثش مسبوق به قوه و ماده‌ای است که حامل آن قوه باشد، ماده نخستین مشایی را برای اجسام به اثبات می‌رساند.

## ۲. برهان

از آنجا که تبیین دقیق برهان این قاعده در بررسی نقدهای وارد بر آن، نقشی کلیدی در دستیابی به دیدگاه برگزیده دارد و تمرکز این نوشتار بر چگونگی تقریر و انتاج این براهین است، در تقریر این براهین به ویژه برهان ابن سینا که نقد معروف و به ظاهر روشنی بر محور واژه «امکان» بر آن وارد شده است، ناچار باید دقت و بسط بیش از حد معمول به کار گرفته شود و پیرامون امکان استعدادی اندیشه شود.

### ۱-۲. برهان معروف سینوی

همچنان که اشاره شده است، مقصود از این برهان همان برهان ابن سینا بر این قاعده است. این برهان از آغاز تا کنون، نگاشت‌های متعددی داشته است که یکی از آن‌ها در ذهن و زبان بیشتر اهل فلسفه جای گرفته است. در اینجا ابتدا این تقریر که تقریر معروف از این برهان معروف نامیده شده است، نگاشته می‌شود و سپس تقریری که از نگاه نگارنده اصیل‌تر است، به نگارش درمی‌آید تا زمینه داوری و میزان انطباق آن‌ها با یکدیگر و دستیابی به مقصود ابن سینا فراهم‌تر شود.

### ۱-۱-۲. مبادی برهان

- حادث زمانی، پیش از تحقق باید ممکن باشد؛ زیرا اگر ممتنع بالذات باشد، به هیچ رو پدید نمی‌آید و اگر واجب بالذات باشد، هیچ پیشینه عدم ندارد.

- این امکان امری نسبی است؛ زیرا در ارتباط و سنجش با ضرورت وجود و عدم تعریف شده است.

- «الف بالفعل ب است»، اگر در زمان این حکم دارای ویژگی‌هایی باشد که مفهوم «ب» حاکی از آن است و «الف بالقوه ب است»، اگر چنین نباشد؛ ولی بتواند دارای آن ویژگی‌ها بشود؛ (تعریف)

- حامل و موضوع قوه، خود قابل متعلق قوه است؛ زیرا معنای دارا بودن استعداد و قوه چیزی آن است که خود بتواند آن چیز را بپذیرد و دارای آن شود.

## ۲-۱-۲. تقریر معروف برهان

در این تقریر، قاعده حدوث زمانی بر «ممکن» بودن پدیده‌های آینده و لزوم امکان و آمادگی پیشین برای آن‌ها استوار می‌شود. چکیده برهان این است که هر حادث زمانی به دلیل سابقه عدم و لاحقۀ وجود، به ترتیب واجب و ممتنع نیست؛ پس ممکن است و این امکان چون متصف به ویژگی‌های خارجی و نسبی است عرض است؛ پس نیازمند محل است. محل امکان حوادث زمانی آینده، «ماده نخستین» نامیده می‌شود؛ از این رو ماده نخستین فلسفی، امری است که حامل امکان، قوه و به تعبیر فراگیرتر، حامل استعداد است. تقریر تحلیلی این برهان این گونه است:

۱. حادث زمانی، پیش از تحقق باید ممکن باشد؛ (مبادی)
  ۲. چنین امکانی، به صفاتی وجودی همچون شدت و ضعف و دوری و نزدیکی متصف می‌شود؛ (محسوس معقول)
  ۳. آنچه به امور وجودی متصف شود، امری وجودی و خارجی است؛ (بدیهی)
  ۴. چنین امکانی در خارج موجود است؛ (مقدمات ۲ و ۳)
  ۵. موجود خارجی، یا جوهر است و یا عرض؛ (حصر عقلی)
  ۶. این امکان معنایی، نسبی و قائم به مستعدله است؛ (مبادی)
  ۷. جوهر، نسبی و قائم به غیر نیست؛ (تعریف)
  ۸. این امکان، عرض و قائم به موضوع است؛ (مقدمات ۴-۷)
  ۹. موضوع این امکان می‌تواند با فعلیتی که حامل امکان آن فعلیت است، متحد شود؛ (مبادی)
  ۱۰. آنچه می‌تواند با فعلیتی متحد شود، نمی‌تواند فعلیت دیگری داشته باشد؛ (امتناع اجتماع چند فعلیت در یک موجود)
  ۱۱. موضوع این امکان هیچ فعلیتی ندارد و ماده نامیده می‌شود؛ (مقدمات ۸-۱۰ و تعریف)
  ۱۲. چیزی که هیچ فعلیتی ندارد، قوه محض است؛ (مبادی)
- نتیجه: پیش از هر حادث زمانی، قوه و ماده حامل آن باید وجود داشته باشد.

### اشکال اشتراک لفظی امکان ذاتی و استعدادی

اشکال عمدۀ بر این برهان، اشکال مغالطه اشتراک لفظی واژه «امکان» در مقدمه اول و دوم است. «امکان» در مقدمه اول، به معنای «امکان ذاتی» است که مفهومی انتزاعی و فلسفی است و به صفات وجودی متصف نمی‌شود و به موضوع خارجی نیاز ندارد و در مقدمه دوم به معنای «امکان استعدادی» است که مفهومی مقولی و کیف نفسانی است و به صفات وجودی متصف می‌شود و از این رو به موضوع خارجی نیاز دارد. نخستین بار شیخ اشراق این اشکال را بیان کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۹۸/۱).

بررسی: به نظر می‌رسد شبهه ورود این اشکال بر این تقریر وجود دارد؛ زیرا این برهان، از نوعی ابهام و اجمال برخاسته از نبود جداسازی روشن میان امکان ذاتی و استعدادی خالی نیست. اما به نظر می‌رسد این مشکل در تقریر اصیل این برهان که از سوی خود ابن سینا صورت گرفته است، وجود ندارد و این تقریر معروف است که زمینه‌ساز این مشکل شده است.

#### ۳-۱-۲. تقریر ابن سینا

هرچند جداسازی میان امکان ذاتی و امکان استعدادی با این اصطلاحات در زمان ابن سینا انجام نشده است و از این رو در آغاز به نظر می‌رسد این اشکال بر تمامی آثار او در این زمینه وارد است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۸۵؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۳۴-۵۳۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱)، اما با دقت بیشتر روشن می‌شود که این برهان در نگارش و ساختار اصیل سینوی‌اش و بی‌آنکه چنین اصطلاحاتی نیز وجود داشته باشد، بر پایه تفکیک این دو مفهوم از یکدیگر سامان یافته است و مراد از «امکان» در آن، مفهومی است که بعدها با نام «امکان استعدادی» خوانده شد. همچنان که بیان خواهد شد، حد وسط این برهان، «کان ناقصه» و احوال و عوارض پدیدآمده بر اشیاء است.

این تقریر به صورت مفصل و متدرج، در اصلی‌ترین و جامع‌ترین کتاب فلسفی ابن سینا یعنی *الهیات شفا* شکل گرفته است و نشان می‌دهد که چگونه لازم است پیش از پیدایش وصفی برای موصوف، امکان پیدایش آن در موصوف وجود داشته باشد. این امکان بر خلاف امکان ذاتی، نیازمند موضوع و ماده خارجی است؛ زیرا امکان

استعدادی، وصف متعلق موصوف است و تفاوتش با استعداد تنها در طرف سنجش است که اگر به مستعد نسبت داده شود استعداد، و اگر با مستعدله سنجیده شود امکان استعدادی نام دارد.

مرحله نخست:

- ممکن الوجود در موجود شدن محتاج چیز دیگری است؛ (لازمه تعریف ممکن ذاتی)  
 - وجودی که ممکن از ناحیه غیر می‌یابد، یا دائمی است یا غیر دائمی؛  
 - وجود غیر دائمی از ناحیه غیر، ضرورتاً و زماناً مسبوق به ماده است.  
 در این بخش، ابن سینا به «امکان ذاتی» و ویژگی‌های آن و همچنین اصل مدعا اشاره دارد (همو، ۱۴۰۴: ۴۷؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۶۴۰/۲).

مرحله دوم:

- به دلیل اینکه اعمال قدرت در معنای قدرت مأخوذ نیست، معنای مشهور «قوه» (قدرت یا شدت قوه) به معنای «امکان» منتقل شده است و از این رو وجود امکانی را موجود بالقوه و «امکان قبول چیزی» را قوه انفعالی می‌نامند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۱۰۲/۳).

در این بخش، ابن سینا به مفهوم «قوه انفعالی» که قرن‌ها بعد «امکان استعدادی» نام گرفت و از امکان ذاتی متمایز شد، اشاره دارد و از این رو، وی از ابتدا متوجه این تمایز بوده است. البته روشن نیست که این تمایز از دیدگاه و همچون دیدگاه مشهور متأخران پس از او، تبیینی باشد.

مرحله سوم:

- چیزی که موجود نیست و قوه موجود شدن را هم ندارد ممتنع الوجود است و ممکن الوجود همچنان که ممکن است موجود باشد، ممکن است موجود نباشد؛ (وإلا واجب الوجود است).

- ممکن الوجود یا ممکن است چیز دیگری (فی غیره) شود و یا ممکن نیست چنین شود؛

- ممکن الوجود یا ممکن است موجود شود (فی نفسه) و یا ممکن نیست چنین شود؛  
 - وجودی که امکان وجود فی نفسه دارد، یا قائم به نفس خود (لنفسه) موجود

می‌شود یا قائم به غیر (لغیره)؛

- آنچه قائم به نفس خود موجود می‌شود، مجرد است؛ لذا به نفس امکان ذاتی خویش موجود می‌شود؛

- آنچه قائم به غیر یا در غیر موجود می‌شود، برای اینکه موجود شود باید هم آن غیر (موضوع) و هم امکان وجودش در آن غیر (امکان استعدادی) موجود باشد؛

- آنچه امکان پدید آمدن در غیر یا برای غیر را دارد باید پیشتر، موضوع و امکان استعدادی آن در موضوع، موجود باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۷-۱۷۸؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۶۹).

توضیح آنکه وقتی ماهیتی نظیر درخت با وجود و عدم قیاس شده و به امکان ذاتی متصف گردد، امکان وصف ماهیت درخت خواهد بود و همان درخت وقتی با قیودی زائد بر ماهیت خود در اضافه با دانه و حبّه و به صورت کان ناقصه در نظر گرفته شود، وصف امکان همچنان برای آن اثبات می‌شود و لیکن این وصف که در حقیقت امکان استعدادی درخت است، به متعلق موصوف که همان حبّه و دانه است، اسناد دارد و به همین دلیل در امکان استعدادی، نیاز به موضوع و ماده‌ای است که از جهت قبول مستعدله جواز اتصاف به امکان استعدادی آن را داشته باشد. این جهت قبول با وساطت کیفیت استعدادی در نهایت به ماده‌المواد و ماده اولی ختم می‌شود؛ زیرا سلسله موضوعات و مواد، سلسله غیر تعاقبی پیوسته‌ای هستند که در زمان واحد از فعلیت متناسب با خود بهره دارند. پس از این مراحل و مقدمات، برهان بدون ابتلا به مغالطه اشتراک لفظی، قوه و ماده را به اثبات می‌رساند؛ زیرا محور برهان، امکان استعدادی است و نقش امکان ذاتی تنها تعیین زمینه اولیه آن است. همچنان که ملاحظه می‌شود، به نظر می‌رسد اشکال اشتراک لفظی بر این تقریر از برهان که تقریر اصلی و سینوی آن است، وارد نیست.

برهان‌هایی که پس از این به آن‌ها پرداخته می‌شود، توسط صدرااییان بر پا شده‌اند؛ اما تنها برهان آخر بر بنیان‌های حکمت متعالیه نهاده شده و سایر برهان‌ها در فضای فلسفه مشاء تبیین می‌شوند.



## ۲-۲. برهان ترکیبی (پسینی)

این برهان هرچند بر پایه اشتراک معنوی امکان ذاتی و استعدادی برپا نشده است، اشکال شیخ اشراق نیز بر آن وارد نمی‌شود. نگاشت اصلی آن از صدرالمتألهین است، اما دو تقریر جایگزین دیگر نیز برای آن پیشنهاد شده است که در ادامه، به این همه پرداخته می‌شود.

این برهان و برهان پس از آن، هرچند برای اثبات امکان استعدادی برپا شده‌اند، اما با توجه به رابطه بسیار نزدیک آن با ماده نخستین و تمرکز بر حدوث زمانی که پایه اصلی قاعده حدوث زمانی که موضوع این پژوهش است، می‌توان آن‌ها را از براهین هیولا از طریق قاعده حدوث برشمرد.

چکیده این برهان آن است که امکان ذاتی حادث زمانی که همواره همراه آن بوده و هست، برای پیدایش ممکن کفایت نمی‌کند؛ چرا که در غیر این صورت، به دلیل این که فیض خداوند همیشگی است، مستفیض و سلسله مخلوقات، ازلی بوده و سابقه عدم نخواهد داشت. پس شیء حادث علاوه بر امکان ذاتی از امکان استعدادی نیز برخوردار می‌باشد که به عنوان یک ویژگی و وصف، نیازمند به موضوع و ماده‌ای است که حامل آن باشد. این برهان را صدرالمتألهین اقامه کرده است؛ پس تقریر اصلی آن نیز از ایشان است.

### ۱-۲-۲. مبادی

- امکان ذاتی وصف مانا و ضروری ماهیت است؛
- امکان استعدادی امری نامانا و غیر ضروری برای ممکن استعدادی است و با پیدایش آن نابود می‌شود؛
- نسبت واجب بالذات به همه ممکنات در ایجاد و از جانب واجب با همه یکسان است.

### ۲-۲-۲. تقریر صدرالمتألهین

- ۱- اگر امکان ذاتی ممکن بالذات، برای تحققش کافی باشد، بدون حدوث زمانی و سابقه عدم ایجاد می‌شود؛ (مبادی)

- ۲- حادث زمانی وجود دارد؛ (محسوس معقول)
- ۳- امکان ذاتی به تهایی برای تحقق حادث زمانی کافی نیست؛ (مقدمات ۱ و ۲ و تعریف حادث زمانی)
- ۴- حادث زمانی افزون بر امکان ذاتی باید دارای امکان دیگری به نام امکان استعدادی باشد (نتیجه) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۰/۱-۲۳۲).
- این برهان به دلیل تجربی - عقلی بودن مقدمه دوم، برهان پسینی (پس از تجربه) و ترکیبی (عقلی - تجربی) است.

### ۲-۲-۳. تقریر نخست شهید مطهری

- ۱- امکان ذاتی ممکن برای موجود شدنش یا کافی است یا کافی نیست؛ (منفصله حقیقه)
- ۲- اگر کافی است، چنین موجودی ازلی و مبدع است؛
- ۳- اگر کافی نیست، پیش از پیدایش نیاز به چیز(هایی) دارد که نحوه وجودش نسبت به آن‌ها تعلق است؛
- ۴- پیش از حادث زمانی باید چیز دیگری وجود داشته باشد تا این وجود به آن تعلق بگیرد؛
- ۵- آن چیز باید استعداد پذیرش حادث را داشته باشد؛ زیرا در نظام عالم، همه چیز در همه چیز وجود پیدا نمی‌کند و سنخیت و خصوصیتی باید در آن چیز وجود داشته باشد که از آن رو، حادث بتواند به آن پیوندد. آن خصوصیت، «امکان استعدادی» نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۱/۲۰۴-۲۰۶).

### ۲-۲-۴. تقریر دوم شهید مطهری

- این تقریر تنها در سه مقدمه نخست با تقریر پیشین تفاوت دارد؛ یعنی با سه مقدمه مرتب زیر جایگزین می‌شود:
- ۱- ممکن الوجود، یا وجود غیر تعلق دارد یا وجود تعلق؛ (منفصله حقیقه)
- ۲- اگر وجود غیر تعلق داشته باشد، ازلی و مبدع است؛
- ۳- اگر وجود تعلق داشته باشد، وجودش در شیء دیگر یا با شیء دیگر است.

گفتنی است بر خلاف تقریر ابن سینا، که در آن نخست قوه و سپس ماده ثابت می‌شود، در دو تقریر اخیر ابتدا ماده، یعنی متعلق وجود تعلق و سپس متعلق، یعنی امکان استعدادی و قوه اثبات می‌شود (همان: ۲۰۷/۱۱).

همچنین بر این برهان با مجموعه نگاشت‌هایی که دارد، اشکالاتی وارد شده است که به دلیل مشترک بودن با اشکالات وارد بر برهان بعدی، در پایان تبیین آن برهان به آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۳-۲. برهان عقلی (پیشینی) صدرالمتألهین

این برهان بر خلاف برهان پیشین که به علم حسی و تجربی به تحقق موجودات مادی و زمانی نیاز دارد، به نحو پیشینی و عقلی محض ضمن اثبات لزوم امکان استعدادی برای چنین موجوداتی، وجود آن‌ها را نیز پیش‌بینی می‌کند و گویای آن است که اگر چنین موجوداتی پدید نیابند، بی‌جهت فیض خداوند بی‌کران، کران‌دار می‌شود.

#### ۱-۳-۲. مبادی

مبادی این برهان در میان مبادی برهان صدرالمتألهین در بخش پیش (۱-۲-۲) بیان شد.

#### ۲-۳-۲. تقریر برهان

۱- موجوداتی را می‌توان فرض کرد که حادث زمانی باشند و اگر آمادگی لازم را برای موجود شدن (امکان استعدادی) نداشته نباشند، فیض الهی نسبت به آن‌ها منقطع گردد؛ زیرا تنها با امکان استعدادی است که برخی ماهیات می‌توانند با استعدادهای بی‌پایانی که عارض ماده می‌شود، دارای افراد و حالات متعددی از سوی مبدأ فاعلی غیر متناهی شوند.

۲- انقطاع فیض الهی باطل است؛ (واجب الوجود بالذات از همه جهات واجب بالذات است.)

نتیجه: حادث زمانی که پیش از تحقق دارای امکان استعدادی است، ضروری

است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۲/۱).

## ۲-۳-۲. نقد و بررسی

همچنان که در پایان برهان پیشین بیان شد، مواردی که به عنوان اشکال در اینجا بیان می‌شود، ناظر بر آن برهان نیز هست.

۱- ماهیتی که به خودی خود و پیش از پیدایش استعداد، امکان موجود شدن را ندارد، با چشم‌پوشی از عروض استعداد، ضرورت عدم دارد و ممتنع بالذات است؛ پس امکان ذاتی ماهوی نیز ندارد، حال آنکه فرض شده است چنین موجودی دست کم از امکان ذاتی برخوردار است (مطهری، ۱۳۶۴: ۲۱۹-۲۲۰).

پاسخ: در این اشکال امتناع بالغیر با امتناع بالذات در هم آمیخته شده است؛ حال آنکه امکان ذاتی، امری اضافی است و چون تنها در رابطه ذات ماهیت با وجود و عدم آن تعریف شده است، نشان می‌دهد که ماهیت در مقام ذات خود و با چشم‌پوشی از امور بیرونی، خالی از ضرورت وجود و عدم است و ضرورت وجود یا عدم برای او، برخاسته از علل بیرونی است.

همچنین علت تامه، منحصر در علت فاعلی نیست و شامل علل قابلی هم هست و گاه با وجود تحقق علل فاعلی، بر اثر نبود علل قابلی و استعداد لازم، ماهیت تحقق نیابد. از این رو معدوم بودن ممکن بالذات با وجود علل فاعلی آن به معنای ممتنع بالذات بودن آن نیست، بلکه به معنای ضرورت عدم ناشی از عدم تحقق همه اجزاء علت است که در مادیات شامل عدم علل قابلی هم می‌شود. در غیر این صورت با توجه به وجود دائمی *علة‌العلل* و علل واسطه و مجرد، هیچ موجود مادی نباید معدوم باشد؛ چرا که اگر چنین باشد، معلوم می‌شود که اساساً از امکان ذاتی بی‌بهره بوده است که با وجود علت تامه و علل فاعلی مورد نیاز، پیش از این موجود نشده است.

۲- فیض الهی به واسطه حرکت نیز دوام دارد و حرکت متوقف بر فرض امکان استعدادی که از مقوله کیف یا اضافه است، نیست (همان).

پاسخ: این اشکال مبنایی است و به انسجام درونی این برهان با مبانی حکمت مشاء که این براهین بر آن‌ها استوار شده‌اند، آسیبی نمی‌رساند. دیدگاه فلاسفه و دستگاه‌های گوناگون فلسفی پیرامون تبیین تغییر و دگرگونی مختلف است. حکمت مشاء چون حرکت را از عوارض خارجی و غیر تحلیلی موجود متغیر و نیازمند موضوع و عامل

ثبات می‌داند و به اتحاد حرکت و متحرک باور ندارد، دگرگونی جواهر را قشری، دفعی و به شکل کون و فساد می‌داند که نیازمند امکان استعدادی در قالب مقولات ماهوی است. در برابر، حکمت متعالیه از این رو که حرکت را از عوارض تحلیلی و چگونگی هستی اصیل موجودات مادی می‌داند و به حرکت جوهری دست یافته است، امکان استعدادی را باید به امری تحلیلی معنا کند. از این رو همچنان که با اثبات اتحاد ایجاد و وجود معلول در حکمت متعالیه، امکان ذاتی به امکان فقری ارتقا یافت، با اثبات اتحاد حرکت و متحرک نیز امکات استعدادی مقولی باید به امکان استعدادی تحلیلی بدل شود.

نکته پایانی برهان اخیر آنکه گاه امکان اثبات پیشینی و عقلی برخی موجودات که در تحقق به شرایط مادی وابسته‌اند و اصطلاحاً مادی نامیده می‌شوند، از لحاظ روش‌شناختی، انکار و اثبات آن‌ها تنها از راه‌های تجربی ممکن دانسته شده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲۴۹/۲). به نظر می‌رسد با توجه به این برهان، امکان نقد این دیدگاه برای خواننده میسر می‌شود و نیاز به تفصیل بیشتر نیست.

## ۲-۴. برهان علامه طباطبایی

این برهان در سنجش با براهین پیشین با همه تقریرهایی که داشتند، به جای تأکید بر جنبه «امکان»، با تأکید بر مؤلفه «نسبت» در امکان استعدادی در ضمن تبیین تغییرات جوهری که مورد قبول فلاسفه مشاء نیز هست، لوازم و مقومات آن از جمله قوه و امکان استعدادی را نیز به دست می‌دهد. به نظر می‌رسد می‌توان ادعا کرد که این برهان در حقیقت ویرایشی پیشرفته از برهان ابن سینا و امتداد آن است برای اثبات این قاعده.

### ۲-۴-۱. تقریر برهان

- ۱- جواهر پیرامون ما دگرگون می‌شوند؛ (محسوس معقول)
- ۲- در مراحل مختلف این دگرگونی، میان قابل و مقبول نسبتی معین وجود دارد؛ زیرا هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی‌شود، پس این مراحل نسبت به یکدیگر تعیین و ضرورت دارند؛ (اصل علیت)
- ۳- این نسبت به اموری وجودی همچون دوری و نزدیکی و شدت و ضعف متصف

می‌شود: (محسوس معقول)

۴- آنچه به امور وجودی متصف شود، خود موجودی خارجی است؛ (بداهت تبعیت صفت از موصوف)

۵- نسبت میان مراحل تغیر، در خارج موجود است؛ (مقدمات ۳ و ۴)

۶- اطراف نسبت نیز باید همراه و در همان موطن نسبت که خارج است، موجود باشند؛ زیرا نسبت، وجود فی غیره دارد و وجود فی غیره وابسته به اطرافش است و یک طرف نسبت وابسته به طرف دیگر است.

۷- مقبول باید پیش از تحقق خارجی‌اش که آثارش بر آن مرتب است، با قابل موجود باشد؛ (۵ و ۶)

۸- مقبول باید با وجود خارجی ضعیفی که آثار خارجی‌اش بر آن مرتب نیست، با قابل موجود باشد؛ زیرا آنچه به وجود خارجی منشأ آثار آن موجود نباشد، وجودی ضعیف و بدون تحقق آن آثار را خواهد داشت.

۹- وجود مقبول دارای مراتب شدید و ضعیف است؛ (نتیجه ۷ و ۸)

۱۰- وجود ضعیف پیش از تحقق وجود شدید را «وجود بالقوه» نسبت به وجود شدید، و وجود شدید بعدی را «وجود بالفعل» نسبت به وجود ضعیف پیشین می‌نامیم. (تعریف) (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹۸-۲۰۰؛ نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱: ۷۴۷-۷۳۷/۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۳/۳، تعلیقه ۱).

ایشان این برهان را تا رسیدن به تعریف حرکت ادامه می‌دهند و همچنان که ملاحظه می‌شود، در این مرحله ثابت می‌شود که هر حادثی مسبوق به موجودی بالقوه است که پیش از آن باید وجود داشته باشد که حامل آن «ماده» است.

## ۲-۴-۲. نقد و بررسی

بر این برهان خدش‌هایی وارد شده است که با توجه به کارایی و اصالت بالای این برهان، پرداختن به آن‌ها ضروری است:

۱- با اثبات عام، خاص ثابت نمی‌شود؛ زیرا از نبود گتره و گزاف در پدیده‌های پیرامون، تنها امکان ذاتی ثابت می‌شود؛ چرا که ممکنات ذاتی هم نه به گزاف که

بر اساس ارتباط و نظمی خاص و با وجود خاصی دیگر مرتبط هستند، بی‌آنکه امکان استعدادی میان آن‌ها وجود داشته باشد؛ از این رو این برهان می‌خواهد با اثبات یک عنوان عام (انتظام)، که با امکان ذاتی که آن هم عام است، برآورده می‌شود، یک نوع خاص از آن (امکان استعدادی) را اثبات کند، در حالی که منطقی‌اً این استنتاج شدنی نیست (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۸۶-۲۸۵).

**پاسخ نخست:** محل بحث در عالم طبیعت است و امکان ذاتی امری ذهنی است و روشن است که امکان ذاتی نمی‌تواند مصحح تحقق حوادث زمانی و مراحل بی‌شمار آن باشد (جوادی آملی، درس‌مقتارهای اسفار ۳: ۴۹).

**بررسی:** به نظر می‌رسد این پاسخ وضوح لازم را ندارد و به این اندازه از بیان نمی‌توان پیرامون آن داوری کرد، مگر به پاسخ بعدی باز گردد.

**پاسخ دوم:** محل بحث، بررسی حرکت است که به نحو محسوس معقول درک می‌شود و در پیرامونمان می‌گذرد. از این رو موضوع بحث، در تبیین و تحلیل و بیان چگونگی پیوند گستردگی و پیوستگی یک پدیده دگرگون‌شونده مانند میوه شدن شکوفه است و نه در پیوند میان چند مرتبه ثابت از وجود.

۲- نبود گتره و گزاف میان مراحل گوناگون یک دگرگونی، بیش از لزوم اجتماع شرایط و ارتفاع موانع برای تحقق هر مرحله از آن را در خارج ثابت نمی‌کند و این ذهن است که از آن مفهومی به نام «قوه» انتزاع می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۹۵/۲-۱۹۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۱۴۱-۱۴۲ و ۲۸۶).

**پاسخ:** اگر مقصود از انتزاعی بودن مفهوم «قوه»، یکسره ذهنی دانستن پیوندی است که منشأ ترتب ضروری میان مراحل دگرگونی‌هاست، در این صورت، این سخن نگفتنی، و انکار امری انکارناپذیر است؛ چرا که نبود گتره و گزاف، نه به معنای تحقق معلول بدون تحقق علت است تا با وجود شرایط و نبود موانع هم قابل تدارک باشد، بلکه مراد از آن پیوند و ارتباط خاصی است که میان مراحل گوناگون هر دگرگونی و با چشم‌پوشی از امور بیرونی فهم می‌شود. عقل حکم می‌کند که میان حوادث گذشته و آینده به عنوان مراحل یک دگرگونی ارتباطی ضروری وجود دارد که میان سایر امور وجود ندارد و نمی‌توان توقع داشت که مثلاً گندم بکاریم و دفعه‌تاً تحت شرایطی یا بر اثر

موانعی، جو به دست آوریم!

اگر مقصود از این اشکال، تنها ذهنی دانستن مفاهیم «قوه» و «ماده» به همان معناست که در مفاهیم فلسفی رخ می‌دهد، در این صورت اصل وجود نسبت و ربط خارجی میان مراحل حرکت پذیرفته شده است و در این برهان هم بیش از این ادعا نشده است و اشکال، لفظی خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۷۳/۱۲)؛ مگر آنکه تفسیر دیگری از ذهنی بودن عروض این مفاهیم بشود که در اشکال بعدی به آن پرداخته می‌شود.

۳- هرچند ظرف اتصاف نسبت‌ها خارج است، اما ظرف عروض آن‌ها در ذهن است؛ از این رو ماده امری ذهنی است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۸۷).

### پاسخ:

الف) این اشکال اگر وارد باشد، نه تنها ماده نخستین که تمامی مفاهیم فلسفی از جمله مفاهیمی را که در همین اشکال به کار رفته است، نیز فرا می‌گیرد و همه را به اموری ذهنی فرو می‌کاهد و آن را دچار اشکالاتی مانند تناقض درونی می‌کند و از کارایی می‌اندازد و اگر ذهنی بودن عروض این مفاهیم در سایر مفاهیم فلسفی در فلسفه مشکلی پدید نمی‌آورد، در مورد «ماده نخستین» نیز از این جهت مشکلی وجود نخواهد داشت.

ب) این نکته با دیدگاه برگزیده علامه طباطبایی، صاحب این برهان، و همچنین با دیدگاه نهایی ملاصدرا که مبتنی بر برهان استواری نیز هست، ناسازگار است و از این رو در صورت تمام بودن، اشکالی مبنایی خواهد بود. توضیح آنکه بر طبق تفسیر مشهور فیلسوفان پس از میرداماد از معقولات ثانی فلسفی، این مفاهیم به روشنی و صراحت، دارای هویتی برزخی میان معقولات ثانیه منطقی و مقولات ماهوی بودند (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۶۱-۲۶۳). ملاصدرا به شیوه معمول خود ضمن همراهی اولیه با دیدگاه مشهور، عروض مفاهیم فلسفی را که به معنای وجود محمولی و نفسی است، در ذهن، و اتصافشان را که به معنای وجود فی غیره و رابط و نسبت میان موضوع و محمول است، در خارج می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۹۷ و ۷/۲۹۴)؛ اما در ادامه، موضع دیگری اتخاذ کرده، گامی به پیش نهاده و عروض چنین مفاهیمی را نیز خارجی دانسته است. وی دلیل این



امر را چنین اعلام کرده است که منطقاً امکان جداسازی ظرف عروض و رابط از ظرف اتصاف و مربوط الیه وجود ندارد و نمی‌شود رابط عینی خارجی، میان ذهن و عین پیوند برقرار کند. برای نمونه بر اساس دیدگاه مشهور، «امکان» امری ذهنی است و اتصاف به آن یعنی تحقق «ممکن» بما هو ممکن، امری عینی است. از این رو نه تنها اتصاف خارجی برای اثبات قوه و ماده خارجی کافی است که عروض و وجود محمولی این مفاهیم نیز در خارج است؛ البته نه به آن گونه از تحقق منحاز و منضم که در جواهر و اعراض خارجی و مقولی رخ می‌دهد، بلکه به گونه‌ای دمیده و تنیده در مصداق واحد و امری عینی تحلیلی:

«والحقّ أنّ الاتّصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتّصاف، فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتّصاف فیه تحکّم. نعم، الأشياء متفاوتة فی الموجودیة ولکلّ منها حظّ خاصّ من الوجود لیس للآخر منها؛ فلکلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود یترتّب علیها آثار مختصة بها حتّى الإضافیات وأعدام الملكات والقوی والاستعدادات: فإنّ لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود والتحصّل لا یمکن الاتّصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها» (همان: ۳۳۶/۱-۳۳۷).

علامه طباطبایی کاملاً بر خلاف ملاهادی سبزواری (همان: ۳۳۶/۱، تعلیقه ۲) که در اینجا موضعی انکاری برگزیده است، چنان به پیشواز این سخن رفته، که گویی مدت‌ها چشم به راه تصریح به آن از سوی وی بوده و آن را حد وسط برهان خود قرار داده است و یادآوری می‌کند که در مباحث پیش به آن رسیده و توقع بیان زود هنگام تر آن را از صدر المتألهین داشته است و خود در جایگاه یک نوصدرایی، لوازم این برهان را در دو دوگانه ذهنی-عینی و حقیقی-اعتباری بودن مفاهیم فلسفی به شیوه‌ای روشن تر بیان می‌کند:

«هذا هو الحقّ الصریح الذی لا مرية فیه وقد تقدّم أنّ لازم کون الوجود الرابط موجوداً بوجود طرفیه وفیهما أنّ یتحقّق الطرفان معاً فی ظرف تحقّق الرابط؛ فلا معنی لتحقّق قضیة أحد طرفیهما ذهنی و الآخر خارجیّ أو أحد طرفیهما حقیقی و الآخر اعتباری مجازی» (همان: ۳۳۷/۱، تعلیقه ۱).

گفتنی است که با وجود چنین برهانی و با توجه به برتری وارد کردن نقدهای برهانی و حلّی بر ذکر موارد نقضی، همچنان که ملاحظه می‌شود، در هیچ یک از اشکالات فراوانی که در حال بررسی آن هستیم، نه در بحث قوه و فعل و نه در آنجا که ملاصدرا دیدگاه نهایی برهانی خود را بیان کرده است، از سوی منتقد مزبور، مواجهه مستقیم برهانی و حلّی با مطلب صورت نگرفته و تنها در این بحث به ذکر برخی نقوض قابل پاسخ بسنده شده است.

در برابر و در تفسیر مفاهیم فلسفی، صاحب اشکال دیدگاه مبنایی متفاوتی با ملاصدرا و علامه طباطبایی دارد. وی شاید متأثر از فاعل شناسای کانت و همچنین پیشی کامل معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی - که از زمان دکارت آغاز و در زمان کانت به اوج خود رسید و هنوز کاملاً از میان نرفته است-، با تأکید بر نقش فعال ذهن و عقل در قالب «مقایسه و سنجش» در فرایند درک معقولات فلسفی (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۷/۱؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۸۹) در توجیه علوم حصولی فلسفی ضمن ناتوانی از توجیه حکایت آن‌ها از امری عینی و مستقل از اعتبار و لحاظ ذهنی (همو، ۱۳۶۵: ۱۸۵/۲ و ۲۱۸)، برای پرهیز از شکاکیت معرفت‌شناختی و گزاف و گتره در جهان خارج، آن‌ها را دارای منشأ انتزاع می‌داند (همان: ۱۸۶/۲). از این رو مابزاء مفاهیم فلسفی در دیدگاه مستشکل، حیثیات عینی خارجی مستقل از ادراک و فعالیت ذهن نیست و از این جهت به دوران پیش از ملاصدرا باز می‌گردد که مصحح حمل این مفاهیم بر خارج را وجود گونه‌ای از منشأهای انتزاع در خارج می‌دانستند.

۴- ضرورت تحقق طرفین نسبت در ظرف و زمان نسبت، به خود قطعات زمان مانند دیروز و امروز و فردا که به عنوان اطراف نسبت تقدم و تأخر زمانی هیچ‌گاه با یکدیگر موجود نیستند، نقض می‌شود (همو، ۱۴۰۵: ۲۸۶).

پاسخ: زمان از لوازم و آثار همین بحث است و تمسک به آن در اثبات بطلان مدعا، مصادره به مطلوب است؛ زیرا زمان به عنوان کمیت و مقدار حرکت، تابع حرکت است و اگر ثابت شود که مراحل فرضی حرکت، مسبوق به قوه و ماده‌ای خارجی هستند، به این معنا که پیشتر و با وجودی ضعیف‌تر (بالقوه) موجود هستند، به بیان مشابه گفته می‌شود که در دیدگاه دقیق فلسفی نیز ضمن حفظ ترتب ضروری و آثاری واقعی زمان‌های

مختلف، زمان آینده به نحو مناسب خود در گذشته محقق است.

۵- چگونه طرفین نسبت برای هم موجود هستند، با اینکه مواردی مانند «نسبت برادری» وجود دارد که در آن، هیچ یک از دو برادر برای یکدیگر وجود ندارند و در عین حال میان آنها نسبت برادری برقرار است (همان).

پاسخ: در این موارد نیز اگر طرفین نسبت به درستی مشخص گردد، مدعای برهانی ملاصدرا و علامه طباطبایی برقرار خواهد بود و نقض نمی‌شود. در این اشکال نقضی، فرض شده است که طرفین نسبت، دو جوهر انسانی هستند که با یکدیگر برادرند، در حالی که در اینجا دو نسبت و چهار طرف وجود دارد؛ برای مثال اگر علی و رضا دو برادر باشند، چنین نیست که علی و رضا طرفین یک نسبت باشند تا لازم بیاید که رضا بر علی حمل شود؛ بلکه «برادر رضا بودن» بر علی و «برادر علی بودن» بر رضا حمل می‌شود. بنابراین در این فرض، دو نسبت متکرر برادری محقق است که طرفین هر نسبت، یک جوهر و یک وصف است؛ به این ترتیب که در هر نسبت ذات و جوهر هر برادر با صفت برادری با برادر دیگر، طرفین یک نسبت هستند و به نحو مشابه برای برادر و صفت برادری دیگر. پس در این فرض، اولاً دو نسبت وجود دارد و چهار طرف نسبت، و ثانیاً طرفین هر نسبت، یکی جوهر است و دیگری عرض، و هیچ یک از این مطالب، نقضی بر مدعای مزبور نیست.

۶- نسبت، فرع تحقق اطراف نسبت است؛ پس از وجود نسبت نمی‌توان وجود طرف آن را نتیجه گرفت. از این رو، مقبول آنگاه با قابل خود طرف نسبت می‌شود که محقق شود و تا هنگامی که مقبول محقق نیست، نسبتش هم برقرار نخواهد بود و از این رو نمی‌توان از وجود نسبت، به وجود طرف نسبت پی برد (همان: ۲۸۶-۲۸۷).

پاسخ: تحقق هر موجودی، مشکک و متناسب با درجه وجودی اوست و مقبول به هر اندازه که تحقق داشته باشد، به همان اندازه طرف نسبت واقع می‌شود و همان گونه که وجود نسبت، پیرو وجود طرفین آن است، شدت و ضعف آن نیز پیرو شدت و ضعف آن‌هاست. از این رو می‌توان به شیوه «اِئنی» از وجود نسبت، به وجود طرف آن پی برد؛ چه اینکه در کشف اِئنی، همیشه همین روند علمی و مقام اثبات نسبت به روند علی و مقام ثبوت به نحو وارونه پیموده می‌شود و نکته مراجعه به چنین برهانی در این

برهان، انکارناپذیر بودن آن است، در حالی که وجود بالقوه، نامأنوس و دیریاب است. ۷- چگونه ممکن است موجودی در خارج تحقق یابد، بدون اینکه دارای آثار خارجی باشد؛ زیرا موجودیت خارجی، معنایی جز منشأیت آثار ندارد، به طوری که عدم ترتب آثار خارجی، مقوم و مشخصه وجود ذهنی است. از این رو تصور معنای اندماج که در برهان علامه طباطبایی ذکر شده است، به این معنا بسیار مشکل است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۱).

**پاسخ:** مراد از آثار خارجی در این برهان، «خارج» در برابر ذهن است و در این اشکال، گمان شده است که مراد از آن «خارج» به معنای عام است که انکارش مساوق انکار وجود و واقعیت است. افزون بر این، با توجه به متنی که پیش از این پیرامون هویت محکمی مفاهیم فلسفی از صدرالمآلهین ذکر کردیم، اصل این اشکال پاسخ داده می‌شود. همچنین در مواردی، برهان اثبات چیزی به هویت و چگونگی هستی آن نیز دلالت دارد که برهان محل بحث از این دست براهین است.

در پایان این بخش، به پیشنهادی برای بهسازی این برهان از سوی برخی فیلسوفان معاصر پرداخته می‌شود. ایشان با توجه به این سلسله از اشکالات و با افزودن دو مقدمه به ابتدای برهان کوشیده‌اند بر استواری آن بیفزایند و از بروز چنین اشکالاتی جلوگیری کنند. این دو مقدمه از این قرارند:

۱. هر موجودی که دگرگون می‌شود، با کان ناقصه و «شدن» آمیخته و همراه است؛ (زیرا موجودات فرازمانی، دائر بین بود و نبود نهایی هستند و دگرگونی در آن‌ها فرض ندارد.)

۲. میان مراحل مختلف دگرگونی‌های زمانی، انتظام و پیوندی خارجی و واقعی برقرار است (وآلا یا باید قائل به تحقق گتره و گزاف بود که با سنخیت علی ناسازگار است و یا باید این انتظام را برآمده از اجتماع شرایط و ارتقاع موانع دانست که سخنی مبهم و غیر محصل است) (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۲/۹۶-۹۷).

**بررسی:**

الف) به نظر می‌رسد گزاره نخست نه تنها بر وضوح و استواری برهان نمی‌افزاید که موجب ابهام آن می‌شود؛ چرا که آمیختگی امر دگرگون‌شونده با کان ناقصه بیشتر

تحولات غیر جوهری را به ذهن می‌رساند، در حالی که از برجستگی‌های این برهان آن است که حرکت جوهری را نقطه آغاز خود قرار می‌دهد.

ب) گزاره دوم نیز به شیوه‌ای ساده‌تر و گویاتر در مقدمه دوم برهان اصلی آمده است و افزودن این گزاره پیش از آن ناموجه است. نتیجه آنکه این افزوده‌ها، یا مضر است یا مفید نیست و بی‌آنکه نیاز باشد، سنجیدگی، سادگی و رسایی برهان را مخدوش می‌کند و بهتر است پاسخ به این شبهات در برهان بازتاب داده نشود و جداگانه به آن‌ها پرداخته شود.

### ۳. اشکالات کلی بر قاعده حدوث

افزون بر اشکالاتی که به صورت موردی و بر هر یک از براهین این قاعده بیان و پاسخ داده شد، اشکالاتی نسبت به خود مدعا و کلیت قاعده نیز ابراز شده است که در این قسمت به آن‌ها پرداخته می‌شود.

#### ۳-۱. اشکال ماهوی نبودن امکان استعدادی

این قاعده مبتنی بر دو مطلب است که هیچ یک درست نیست؛ یکی اینکه امکان استعدادی از اعراض خارجی و امور ماهوی باشد تا عروض آن نیز نیازمند به قوه پیشین دیگری باشد و دیگر آنکه تنها راه جلوگیری از منجر شدن زنجیره امکان‌های استعدادی به تسلسل، اثبات جوهری باشد که عین قوه و استعداد است.

اما اینکه امکان استعدادی، عرض خارجی نیست؛ زیرا این مفهوم از فراهم بودن شرایط و نبود موانع استکمال شیء انتزاع می‌شود؛ مثلاً معنای اینکه دانه درخت، استعداد تبدیل شدن به درخت را دارد، این است که اگر شرایط فراهم شود، به تدریج به درخت تبدیل می‌شود. پس آنچه عینیت دارد، تنها هسته و آب و حرارت و مانند آن‌هاست و امر عینی دیگری به نام استعداد یا امکان استعدادی وجود خارجی ندارد.

همچنین اینکه تنها راه گریز از تسلسل، پذیرش ماده نخستین نیست، از آن روست که بر فرض پذیرش عینی بودن امکان استعدادی می‌توان نخستین امکان استعدادی را معلول جوهر جسمانی شمرد و در این صورت، پیدایش آن نیازمند به عرض عینی

دیگری بنام امکان استعدادی سابق نیست و به تسلسل هم منجر نمی‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۵: ۱۷۶/۲).

### پاسخ:

مطلب نخست اشکال، یعنی مقولی نبودن امکان استعدادی، شامل دو نکته است؛ یکی صغرای برهان است که امکان استعدادی را مفهومی فلسفی می‌داند و دیگری به‌عنوان کبری که مفاهیم فلسفی را اموری مقایسه‌ای و غیر عینی به شمار می‌آورد. این دو گزاره بر فرض تمامیت، هیچ یک نسبت به مبانی حکمت مشاء سازگار نیست و اشکالی مبنایی است، همچنان که نادرستی هر دو مطلب نیز پیش از این به گونه‌ای گسترده (۲۰۴-۲) به اثبات رسید.

مطلب دوم اشکال، یعنی معلول بودن امکان استعدادی نسبت به جسم، نشدنی است؛ چرا که از سویی از دیدگاه مشایبان، اتحاد دو فعلیت محال است، از این رو این اشکال به انسجام این قاعده با فلسفه مشاء آسیب نمی‌رساند؛ همچنان که امکان اجتماع فعلیت‌های گوناگون در شیء واحد مبنای اختصاصی منتقد است (همان: ۳۱۷/۲-۳۱۸) و در حکمت متعالیه نیز ابطال می‌شود و در برابر، مساوقت وجود با فعلیت واحد به اثبات می‌رسد. از سوی دیگر، چنین نیست که قیام صدوری به خودی خود، مانع از اتصاف جسم به عنوان یک فعلیت به فعلیت مستعدله شود؛ همچنان که قیام صدوری حرکت به صورت نوعیه، مانع از تحرک خود صورت نوعیه نمی‌باشد، مگر آنکه قوه و امکان، ذاتی معلول باشد که چنین چیزی همان ماده نخستین خواهد بود.

### ۲-۳. اشکال نقضی به حدوث نفس

حکمت مشاء با وجود اعتقاد به این قاعده، دیدگاه خود درباره حدوث زمانی نفس مجرد را نمی‌تواند به درستی تبیین کند. نظریه معروف مشاء در این زمینه که به نظریه «روحانیه الحدوث» بودن نفس مشهور است، در سنجش با این برهان، متضمن تناقضی آشکار است؛ زیرا از سویی نفس را امری مجرد و فاقد ماده، و از سوی دیگر آن را حادث زمانی و بر پایه قاعده حدوث، هر حادث زمانی را مسوق به ماده می‌داند.

پاسخ: نوع فیلسوفان در پاسخ به این اشکال مشهور، از تمایز میان دو اعتباری فی نفسه

و لغیره و به تعبیر دیگر از تفکیک مقام ذات و مقام فعل در نفس سود جست‌ه‌اند. آنان معتقدند که نفس هرچند ذاتاً مجرد است، اما فعلاً مادی است؛ یعنی مسبوقیت بالذات و حقیقی نفس به ماده تنها در مقام فعل است که ثانیاً و بالعرض به ذات نفس نیز اسناد داده می‌شود؛ زیرا اوصاف فعل به خودی خود نشانگر ذات نیستند و به آن نسبت داده نمی‌شوند و از این رو اختلافات و دگرگونی‌های احتمالی آن به ذات راه ندارند. بنابراین ذات نفس در حقیقت جوهری مجرد و باقی است و از جهت ارتباط با بدن نیز در هیچ مقوله‌ای نیست و زوال‌پذیر است و به دلیل نبود وحدت حقیقی میان آن‌ها، تناقضی نیز پدید نمی‌آید.

در این دیدگاه، هنگامی که استعداد بدن برای قبول صورت مدبره نفس بسنده شد، ایجاد چنین تعلق و ارتباطی از جانب واجب بالذات ضروری می‌گردد. اما بدن استعداد قبول نفس مجرد را پیدا نمی‌کند تا قاعده مذکور نقض شود؛ بلکه تنها آماده تصرف و تدبیر شدن از سوی نفس می‌شود. با این همه، چون این تدبیر و تصرف بدون مدبر و متصرف تحقق نمی‌یابد، واجب‌الوجود نفس را نیز بالعرض ایجاد می‌کند:

«فجهة الافتقار إلى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي المادة التي تعلقت بها، وجهة الوجود والفعليّة هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۵/۵؛ نیز ر.ک: همان: ۳۹۷-۳۹۱/۸).

بررسی: این پاسخ از دو جهت تام نیست:

نخست آنکه ماده لاحق باید با همان ماده سابق متحد باشد، حال آنکه این قانون در این پاسخ نقض شده است؛ زیرا از سویی فرض شده است که ماده سابق برای تحولات نفس، همان ماده بدن است و از سویی قابل و پذیرنده امور حادث را بدن نمی‌داند و خود نفس بسیط و مجرد می‌داند.

دوم آنکه بر اساس دیدگاه مشایبان در برهان قوه و فعل که خود بر قاعده تقابل قوه و فعل استوار است، ذات موجود بسیط و مجرد نمی‌تواند دچار حدوث شود؛ چه به نحو کان تامه و چه به نحو کان ناقصه. بر پایه این قاعده، تغییر و حدوث تنها در ماده یا موجودی مشتمل بر ماده مانند جسم شدنی است، حال آنکه رابطه نفس و بدن رابطه شمول و انضمام نیست. از این رو باید گفت که توجیه انفعال موجود بسیط در نظام

حکمت مشاء، دچار بن‌بست است و باید بر مبنای دیگری مانند نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی آن را توجیه کرد که بررسی آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

زیرا بالعرض بودن حدوث ذاتِ نفس را نسبت به بدن تنها در سلسله علل غایی اثبات می‌کند؛ اما این ویژگی، حدوث حقیقی ذاتِ نفس از جهت علل فاعلی و همچنین سرایت آن به بدن را نفی نمی‌کند؛ بلکه باید گفت از این جهت، مقام فعل در طول مقام ذات است و بالعرض بودن ذاتِ نفس، بالعرض بودن فعل را نیز در پی دارد. از این رو باید گفت که هرچند نفس از لحاظ غایی برای تدبیر و تصرف بدن ایجاد می‌شود، اما به لحاظ فاعلی، مسبوق به نیستی زمانی و نیازمند به ماده و قوه در خود نفس است.

### نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد براهین قاعده حدوث زمانی در حکمت مشاء منسجم است؛ زیرا نقدهای بنایی طرح‌شده بر این براهین به ویژه اشکال مشهور اشتراک لفظی بر برهان ابن سینا وارد نیست و اشکالاتی که بر این قاعده وارد هستند نیز بر مبانی صدرایی استوارند. نقطه ضعف براهین مشایی این قاعده، پافشاری بر جوهریت هیولاست که این نیز برخاسته از اشکال عام روش‌شناختی حکمت مشاء می‌باشد که همان آمیختگی احکام ذهن و عین، بلکه چیرگی احکام ذهن و طبیعت است که برخاسته از عدم تفکیک دقیق معرفت‌شناختی و سامان‌نیافتگی احکام ذهن و عین در این نظام فلسفی است. این ویژگی موجب موضع‌گیری سلیبی و به بن‌بست کشاندن بسیاری از آموزه‌های بنیادی و راهگشای فلسفی همچون اتحاد عالم و معلوم و حرکت جوهری و ماده اتحادی شده است. با این همه، با اصلاحاتی می‌توان تقریرهای متقن‌تری از برهان به دست داد که اشکال معروف مغالطه اشتراک لفظی بر آن وارد نباشد. از این رو نباید در نتیجه‌گیری شتاب کرد و با غیر منتج دانستن برخی براهین قابل‌ترمیم، مدعا را نیز انکار کرد. این نوشتار کوشید تا همین را نشان دهد که اصل اندیشه مشاء درست است و باید و می‌توان به نگاشتی برتر و سازگار با مبانی حکمت متعالیه از آن دست یافت.



## کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ پنجم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، المباحثات، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه)، بخش دوم از جلد سوم، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی‌تا.
۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمه، چاپ سیزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، دوره دو جلدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۲. همو، تعلیقة علی نهاية الحکمه، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، دوره سی جلدی، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات والتنبیهاة مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.