

تحلیل رابطه قوه و فعل با موضوع فلسفه اولی در حکمت متعالیه

جمشید صدیقی^۱

چکیده

قوه و فعل از اوصاف و احکام موجود مطلق است، موجود نسبت به فعلیتی که می‌تواند واجد آن شود بالقوه نامیده می‌شود، هرچند به لحاظ فعلیتی که هم اکنون دارد موجودی بالفعل است. موجود مطلق که موضوع فلسفه اولی است به قوه و فعل تقسیم می‌شود، غالب مسایل فلسفی به شکل قضایای مردده‌المحمول مطرح می‌شوند که اطراف تردید مساوی با موضوع فلسفه است. قوه یک امر وجودی است، منتهی یک وجود ضعیف که آن را از عدم ممتاز می‌گرداند. وجود از جهت شدت و ضعف دو طرف دارد یک طرفش اعلی مراتب وجود است، طرف دیگرش هیولای اولی است که فعلیتی جز عدم فعلیت ندارد. مقاله حاضر ابتدا به طریقه ورود مسئله قوه و فعل به فلسفه اولی و ضرورت بحث از آن می‌پردازد و در ادامه رابطه قوه و فعل با موضوع فلسفه اولی و نحوه صدق وجود بر آن و تناظر آن دو با خیر و شر و طرح شبهات و پاسخ به آنها از دیدگاه حکمت متعالیه را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: موجود بالقوه، موجود بالفعل، تشکیک وجود، خیر و شر

نحوه ورود قوه و فعل به فلسفه اولی

از جمله سوالات مطرح این است که بحث قوه و فعل چگونه در میان مسائل و مباحث فلسفی راه پیدا کرده است، در حالی که موضوع فلسفه اولی موجود بماهو موجود است؟

درست است که موضوع فلسفه اولی موجود است و مسائل آن از عوارض ذاتیه موجود است «به عقیده منطقدانان برای اینکه مسئله‌ای جزء مسائل یک علم باشد ملاک آن تنها این نیست که موضوع آن جزء یا جزئی موضوع آن علم باشد، بلکه محمول آن نیز باید از محمولات و عوارض ذاتیه موضوع آن علم باشد و به همین دلیل گفته‌اند که موضوع هر علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ج ۱/ ۳۷)

عوارض مساوی با موضوع، عوارض ذاتیه محسوب می‌گردد، چه بی واسطه بر موضوع عارض شوند و چه با واسطه مساوی عارض بر موضوع گردند. عوارض ذاتیه نباید اعم از موضوع باشند یعنی محمولاتی باشند که علاوه بر این موضوع، شامل موضوع دیگری هم بشوند. چون اگر محمولی اعم از موضوع علم بود دلیلی وجود ندارد که بحث درباره آن در این علم واقع شود.

«عرض ذاتی بودن هر محمول در هر مسئله‌ای نسبت به موضوعش لازم نیست بلکه باید محمول نسبت به موضوع علم اعم نباشد؛ به عبارت دیگر باید بحث در هر مسئله‌ای به عرض ذاتی موضوع علم بر گردد؛ پس برای اینکه تعریف معروف (ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه) در موضوع علم موافق با تحقیق و خالی از اشکال باشد، باید گفت مراد به بحث از عوارض ذاتیه موضوع رجوع آن به بحث عرض ذاتی است نه آن که باید هر محمولی نسبت به موضوعش عرض ذاتی باشد» (ملا عبدالله، ۱۳۶۳: ۳۶)

بنابراین در سیر تقسیمی موجود به اینجا می‌رسیم که الموجود اما بالفعل اما بالقوه. لذا موجود یا بالفعل است و کامل و هیچ حالت منتظره‌ای در او نیست، یا اینکه بالقوه است و می‌تواند کامل شود، از این دو حال خارج نیست، یا کامل است یا می‌تواند کامل شود. و در تقسیم موجود به این دو قسم، نیازی نیست که موجود تخصص طبیعی یا ریاضی و یا منطقی بپذیرد، چون قوه و فعل از عوارض ذاتیه موجود بماهو موجود است نحوه دخول این بحث در مسائل فلسفه اولی از طریق سیر تقسیمی موجود خواهد بود؛ و بحث حرکت هم زیر

مجموعه بحث قوه و فعل خواهد بود، زیرا موجودی که کامل باشد بالفعل است و موجودی که می‌تواند کامل بشود بالقوه است و تکاملش نیز با تغییر همراه خواهد بود. «مراد از موجود بالفعل، موجودی است که مطلق آثار مرغو به از آن بر آن بار گردد، و مراد از موجود بالقوه، موجودی است که آثار مرغوبه در ظرف فعلیتش بر آن بار نگردد. بدیهی است که حیثیت وجود، عین حیثیت منشأیت آثار است، بنابراین، سلب آثار از موجود بالقوه همانا به اعتبار قیاسش به موجود بالفعل است، و گرنه فرض وجود، فرض ترتب آثار است، پس فعلیت با مطلق وجود برابری دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۱)

ضرورت بحث قوه و فعل در فلسفه اولی

از جمله مسائلی که می‌بایست در بخش امور عامه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد مسئله قوه و فعل است. حالت بالقوه بودن در یک شیء نسبت به فعلیت آن، نوعی امر عدمی محسوب می‌شود، لذا قوه و فعل نوعی از نیستی و هستی به شمار می‌رود، در این صورت ضرورت دارد در فلسفه اولی مورد بحث قرار گیرد، همینطور بالقوه بودن در یکی شیء همانند حالت امکان است و بالفعل بودن همانند حالت وجود، و اگر قوه و فعل را بتوان همانند امکان و وجود به شمار آورد می‌بایست در فلسفه اولی مورد بحث قرار گیرد، بالقوه بودن در یک شیء نقش ماده را دارد و بالفعل بودن نقش صورت را، لذا همانند ماده و صورت، می‌بایست در ردیف مسائل فلسفه اولی قرار گیرد. و طرح این مسئله که بالفعل مقدم است یا بالقوه از اقسام تقدم و تأخر به شمار می‌آید، و بحث تقدم و تأخر از مباحث فلسفه اولی است. لذا قوه و فعل؛ از اوصاف و احکام موجود مطلق است و موجود از آن جهت که موجود است یا بالقوه است و یا بالفعل بنابراین مسئله قوه و فعل از مسائل فلسفه اولی خواهد بود. صدر المتألهین، قوه و فعل و حرکت را نحوه وجود و از سنخ وجود می‌داند بر همین اساس مباحثی از این قبیل صبغه الهی پیدا می‌کند و ضرورت دارد در فلسفه اولی مورد کنکاش قرار گیرند. (ر.ک: اسفار اربعه مرحله هفتم)

رابطه قوه و فعل با موضوع فلسفه اولی

در بحث قوه و فعل لازم است روشن گردد تقسیم موجود به قوه و فعل تحت کدام قسم از اقسام محمولات فلسفی قرار می‌گیرد. محمولاتی که در قضایای فلسفی مطرح می‌شوند از

دو حال خارج نیستند، دسته اول، محمولاتی که مساوی موجودند در واقع همتای موضوع فلسفه‌اند مثل، فعلیت مطلقه، وحدت مطلقه، تشکیک وجود، اصالت وجود. دسته دوم، محمولاتی که اخص از موجودند، اما در عین حال چیزی غیر از وجود هم نیستند. این دسته از محمولات بالحاظ طرف مقابلشان شامل همه مصادیق موجود می‌گردند، مانند تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل، علت و معلول، واحد و کثیر متقدم و متأخر، مجرد و مادی، حادث و قدیم..

دسته دوم محمولات «به تنهایی عرض ذاتی وجود نیستند بلکه هر یک با مقابلش مجموعاً یک عرض ذاتی وجود به حساب می‌آیند. اینکه علت یا معلول، حادث یا قدیم، واحد یا کثیر.. هر یک را به تنهایی عرض ذاتی موجود بنامیم و هر کدام را به تنهایی از احوال کلی موجود به حساب آوریم در واقع تسامح در بیان است». (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ج ۱/۳۲)

بنابراین مسئله قوه و فعل از قسم دوم محمولات فلسفی است که در امور عامه مطرح است، و موجود مطلق که موضوع فلسفه الهی است پذیرای قسمت به قوه و فعل است، غالب مسائل فلسفی به شکل قضایای مرده المحمول مطرح می‌شوند، که اطراف تردید مساوی با موضوع فلسفه می‌باشد مانند الموجود من حیث هو موجود اما حادث او قدیم، معلول او علته، بالقوه او بالفعل، واحد او کثیر.....

لذا محمول در قضایای فلسفی از احکام و عوارض موجود بماهو موجود است. این عوارض یا از چنان عمومیتی برخوردارند که همه مصادیق موجود را دربرمی‌گیرند یا به‌گونه‌ای است که تنها بخشی از موجودات را در بر می‌گیرد، که با طرف مقابلش همه مصادیق موجود را شامل می‌شوند. «وامثال هذه المسائل مع ما یقابلهها تعود الی قضایا مرده المحمول، تساوی اطراف الترد یدفیها الموجودیه، کقولنا: کل موجوداما با لفعال او بالقوه فاکثر المسائل فی الفلسفه جاریه علی التقسیم» (طباطبایی: نهاییه الحکمه: ۵)

نحوه صدق وجود بر موجود بالفعل و بالقوه:

«موجود بالقوه خود مصادیق موجود بالفعل و فی نفسه دارای اثر است اگر چه با اضافه و قیاس در مقابل موجود بالفعل قرار می‌گیرد. پس وجود که مقسم است در انطباق معنایش بر افراد هنگام مقایسه بعضی از آنها با بعضی دیگر مختلف می‌شود و این اختلاف تشکیکی است» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۱)

در واقع می‌توان امتیاز بین قوه و فعل را به امتیاز بین تمام و نقص و شدت و ضعف تعبیر نمود که امتیاز تشکیکی است، و رابطه بین قوه و فعل رابطه تبادل نیست بلکه رابطه تبادل است به معنی واقعی کلمه که ملازم است با پیوستگی و وحدت بین صورت قبلی و صورت بعدی و همچنین پیوستگی و وحدت برقرار است بین امکان قبلی و فعلیت بعدی، در واقع فعلیتها مجموعاً یک فعلیت را تشکیل می‌دهند. هر فعلیتی نسبت به فعلیت بعدی قوه است و نسبت به قوه قبلی فعلیت، در این سلسله تبدیل و تبدل میان طرفین سلسله نسبت تقدم و تأخر و قوه و فعل (امکان و فعلیت) حکمفرما است «وحدت فعلیت از آنجا دانسته می‌شود که میان امکان و فعلیت عدم فاصله نمی‌شود». (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴/ ۵۱) امکان و فعلیت دو وجود نیستند بلکه یک وجودند به هم آمیخته، «تبدیل امکان به فعلیت برخلاف نظر ارسطو و ابن سینا و پیروانشان دوگونه نیست دفعی و تدریجی بلکه منحصراً تدریجی و به صورت حرکت است، تبدلات و تغییرات به شکل کون و فساد نیست» (همان: ۴۸)

این بیان نشانگر پیوستگی قوه و فعل است و رد گسستگی بین قوه و فعل. اینطور نیست که در جریان تبدیل قوه به فعل، شیء صورت پیشین خود را رها کند سپس صورت بعدی پدید آید، امکان قبلی معدوم گردد و فعلیتی جانشین آن شود.

«آمیختگی امکان با فعلیت به این جهت است که هر اندازه ذهن، یک شیء متدرج الوجود را به اجزایی تجزیه کند امکان تجزیه‌ای دیگر وجود دارد و حدیقف ندارد و هریک از اجزاء فرضی امکان است نسبت به جزء بعدی و فعلیت است نسبت به جزء قبلی، آمیخته بودن امکان و فعلیت از حرکت و تدرج وجود ناشی می‌شود لاغیر». (همان: ۴۹)

اشکال بر تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه

تقسیم گاهی به لحاظ مفاهیم نسبی است مانند «تقسیم موجود به علت و معلول که می‌توان موجودی را نسبت به چیزی علت و نسبت به چیز دیگر معلول دانست و یا مثل مفهوم ذهنی که در مقایسه با محکی خارجی؛ موجود ذهنی نامیده می‌شود، و به لحاظ وجودش در ظرف ذهن موجود خارجی به حساب می‌آید لذا تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه هم از همین قبیل است، موجود بالقوه نسبت به فعلیتی که می‌تواند واجد آن شود بالقوه، نامیده می‌شود هر چند به لحاظ فعلیتی که هم اکنون دارد موجودی بالفعل خواهد بود.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ج ۲/ ۲۵۷) بالفعل و بالقوه مفاهیمی اضافی و نسبی و حاکی از حیثیهای عقلی مقایسه‌ای هستند. «تقسیم موجود به

بالفعل و بالقوه کاملاً شبیه تقسیم آن به خارجی و ذهنی خواهد بود» (همان: ۲۵۸) از نظر کسانی که هیولای فاقد فعلیت را نمی پذیرند. ممکن است پنداشته شود تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه باین اصل که هر موجودی از آن جهت که موجود است، بالفعل می باشد، منافات دارد. در پاسخ گفته می شود: موجود دارای دو اعتبار است، یک اعتبار آن فی نفسه و بدون مقایسه مصادیقش بایکدیگر است در این صورت آن موجود هرچه باشد متصف به فعلیت می گردد؛ به این اعتبار هر موجودی از آن جهت که موجود است، بالفعل خواهد بود. اعتبار دیگر اینکه مصادیق موجود بایکدیگر مقایسه گردد، در این صورت برخی از موجودات آثار مطلوب از آنها بر آنها مترتب نیست، و از این حیث متصف به فعلیت نمی گردند، اما برخی از موجودات بر آنها آثار مطلوب مترتب می باشد بنابراین موجودی که بالفعل نیست آن است که مورد قیاس قرار گرفته است که در مقابل آن بالفعل قرار دارد، اما موجود به اعتبار اول هم موجود بالفعل و هم موجود بالقوه را در بر می گیرد.

دسته بندی موجودات از نظر قوه و فعل

مسأله قوه و فعل در پی ریزی بسیاری از مباحث فلسفی سهیم بوده و در رسیدن به آنها تأثیر بسزایی داشته است. موجودات عالم از دیدگاه حکمای الهی بر دو قسمند: قسم اول: «موجودات امری و ملکوتی که به اصطلاح فلسفه عبارتند از عقول و انوار قاهره و اسفهبديه. این موجودات به دلیل امریت و قرب و تجرد دارای صفت زمانمندی نیستند و ضرورتاً بیرون از میدان قوه اند.

قسم دوم: موجودات خلقی یا مادیات و اجسام و برازخ و انواع حرکات ذاتی و عرضی» (خواجوی، ۱۳۶۶: ۲۲۳) میدان و قلمرو مسأله قوه زمینه همین موجودات است، پس وقتی می گوئیم عالم محل قوه است عالم جسمانی و زمانمند را منظور کرده ایم، جهان طبیعت نمایشگاه قوه و فعل است تغییر و تبدل یکی از واضحتترین و مسلم ترین حقایق این جهان است، در عالم طبیعت هر پدیده ای مسبوق به قوه و استعداد قبلی است و چون حامل قوه ماده است پس میدان قوه به وسعت عالم ماده خواهد بود.

و در ظل مسئله قوه و فعل است که حرکت و سکون، ثبات و سیلان و حدوث، و قدم موجودات روشن و تبیین می گردد. قوه و فعل به عنوان مسئله ای از مسائل امور عامه قلمروش

شامل تمام عالم هستی است اعم از عالم مادی و غیر مادی، موجوداتی مثل عقول که هیچ گونه حالت انتظاری ندارند، یعنی رسیدن به کمال برای آنها ممکن نیست زیرا از ماده و قوه و استعداد فارغ هستند و هر کمالی که برای آنها ممکن به امکان ذاتی بوده به آنها افزوده شده از شمول استعداد و قوه خارجند.

حکیم بوعلی سینا نیز موجودات را به چهار قسم تقسیم می‌کند: دسته اول «موجودات مادی که ناقصند و از فاعل الهی و قوایل مادی جهت کامل شدن و خروج از حالت قوه کمک می‌گیرند. دسته دوم، موجودات مستکفی که علی‌رغم وابستگی به ماده تنها به مبادی عالییه اعتماد نموده و کاستیها را از ناحیه خود تأمین می‌کنند. دسته سوم، موجودات تام که تمام کمالات خود را از ابتدا از مبادی عالییه دریافت می‌کنند و هیچ نوع وابستگی به عالم مادی ندارند. دسته چهارم، موجود فوق‌التمام و آن ذات باری است که علاوه بر دارا بودن تمامی کمالات نیاز دیگر موجودات را نیز تأمین می‌نماید. از این چهار دسته قسم اول و قسم دوم پیوستگی کامل به طبیعت و ماده دارند و علاوه بر امکان ذاتی به امکان استعدادی و قوه برای دریافت فیض محتاجند. قسم سوم هیچ وابستگی به عالم طبیعت ندارند تنها امکان ذاتی و قوه آنها برای دریافت فیض از مبدأ هستی بخش کافی است.» (ابوعلی سینا، الهیات شفاء: ۱۸۹)

آیا قوه یک امر وجودی است یا یک امر اعتباری و عدمی است؟

مسئله قوه با آنکه وجودی است عدمی هم هست. از قوه فعلیت نشأت می‌گیرد، قوه امریست خارجی و عینی نه ذهنی و اعتباری، استعداد خاصی است که در درون شی وجود دارد که نسبت به خودش وجود است و نسبت به فعلیت بعد عدم است. در واقع قوه نحوه خاصی از وجود است، همانطوری که فعلیت نحوه دیگر وجود است و می‌توان گفت فعلیت حصول، ضرورت و بودن است، قوه امکان، استعداد و شدن است. هر موجودی که تعینات بیشتری داشته باشد، کمتر استعداد و قابلیت مبدل شدن را خواهد داشت و برعکس هر موجودی که از تعینات کمتر و ضعف وجودی بیشتری برخوردار باشد، امکان و قابلیت تبدیل شدن آن به چیزهای دیگر بیشتر خواهد بود. در دو حالت، قابلیت و قوه قابل فرض نیست: یکی اینکه موجود واجد تمام کمالات لایقش باشد در این صورت هیچ گونه قابلیت و قوه‌ای در آن متصور نخواهد بود، و دیگر اینکه معدوم محض و فقدان صرف باشد باز هیچ گونه

قابلیتی برای آن قابل فرض نیست. اما اگر وجودی ضعیف باشد قابلیت و قوه همه چیزی در او خواهد بود. «موجود بالقوه خود از مصادیق موجود بالفعل است و فی نفسه دارای اثر است، اگر چه با اضافه و قیاس، در مقابل موجود بالفعل قرار می‌گیرد، پس وجود که مقسم است، در انطباق معنایش بر افراد هنگام مقایسه بعضی از آنها با بعض دیگر، مختلف می‌شود، و این اختلاف، اختلاف تشکیکی است» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۱۲) موجود بالقوه به یک لحاظ موجود و به لحاظ دیگر معدوم است و اگر به عدم سنجیده شود موجود است و اگر به فعلیت سنجیده شود معدوم است.

صدر المتالهین می‌گوید: «قوه یک امر وجودی است منتهی یک وجود ضعیف که آن را از عدم ممتاز می‌گردانند. در وجود دو طرف است: طرف نخستین باری تعالی است و در طرف دیگر هیولای اولی است. اولی خیر محض است و دیگری شر محض، جز در آنچه بالقوه است و بدان از عدم محض امتیازی می‌یابد و چون آن قوه تمامی موجودات است بالعرض خیر است به خلاف عدم» (صدر المتالهین، ۱۳۷۷: ۳۲) اما برخی پنداشته‌اند، قوه یک امر اعتباری است؛ چنین استدلال کرده‌اند که: «قوه و استعداد شرط قبلی وجود حادث و هر پدیده ایست بدون استثناء. به همین دلیل خود قوه و استعداد نمی‌تواند یک پدیده و موجود باشد، چون لازم می‌آید برای هر استعدادی که موجود می‌شود قبلاً استعداد دیگری وجود داشته باشد همین‌طور الی مالانهایه» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ج ۴ / ۱۸)

این نظر بر مبنای قاعده ایست که شیخ اشراق عنوان نموده است، نخستین فیلسوف اسلامی که این قاعده را در آثار خویش مطرح کرده است شیخ شهاب الدین سهروردی است که می‌گوید: «کل نوع بتکرر فهو اعتباری» (سهروردی ۱۳۶۱: ۱۶۳) مقصود از کلمه نوع در این قاعده عبارتست از مفاهیم عامه مانند وجوب، امکان وحدت... و هر گونه مفاهیم دیگری از این قبیل که آنها را طبایع عامه نیز گویند. معنای قاعده این است مفاهیم عامه هرگاه در خارج تحقق داشته باشند به طور تسلسل تکرار خواهند شد و هر چیزی که وجودش در خارج تا بی‌نهایت تکرارپذیر باشد جز یک اعتبار عقلی چیز دیگری نخواهد بود. صدرالمتالهین به تفصیل این قاعده را مورد بحث قرار داده است، پس از تقریر و تایید این قاعده به ذکر اموری پرداخته که بنیان قاعده را از جهت شمول آن نسبت به همه موارد متزلزل می‌سازد.

شیخ اشراق پنداشته است هر چیزی که موجود است می‌بایست از سنخ ماهیات باشد و

وجودش غیر از ذاتش باشد در صورتی که می‌تواند وجود چیزی عین ذات آن چیز باشد. و قاعده مزبور در این امور صدق نمی‌کند، لذا خود وجود و شئون وجود از قبیل وحدت و کثرت، تقدم و تأخر، قدم و حدوث، قوه و فعل از این قبیل است موجودند به معنی اینکه عین حقیقت وجود و یا مرتبه‌ای از مراتب وجودند نه به معنی اینکه ماهیتی می‌باشند که دارای وجودند. قوه و فعل دو نحوه از وجودند و به عبارتی تساوق با وجود دارند از این رو مشمول قاعده کل نوع یتکرر فهو اعتباری نمی‌شوند.

صدر المتألهین می‌گوید: «سستی قاعده در برخی از این امور آشکار شد مانند وحدت و وجود سخن در وحدتی که عبارت از صفت عینی است، آن وحدت ذاتاً عین وجود است و از جهت مفهوم غیر آن و بسیار می‌شود که چیزی غیر از مفهوم خود و آنچه از آن در عقل حصول می‌یابد دارای حقیقت و ذاتی هست مانند وجود و صفات کمالی وجود و گاه هست که چیزی فقط دارای مفهوم است و در خارج، آن را حقیقتی نمی‌باشد مانند امکان و امتناع و اجتماع دو نقیض و شریک باری تعالی... و بسا که مفهومات متعدّد به یک وجود موجود باشند بلکه با یک حقیقت متحد باشند مانند مفهوم‌های علم و قدرت و حیات که عین وجود حق تعالی هستند». (صدر المتألهین، ۱۴۰۴؛ ج ۱ / ۷۷۴)

تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل تقسیم به یک امر عرضی و غیر عرضی نیست تقسیم موجود به قوه و فعل تقسیم به امر عرضی و امر غیر عرضی نیست. مراد از قوه در واقع مرتبه‌ای از مراتب هستی است که در برابر فعلیت قرار گرفته است، آن مرتبه از حقیقت خارجی است که در مرتبه ضعف و ابهام جای دارد که آثار مورد انتظار بر آن مترتب نمی‌باشد. اگر ضعیف‌ترین مرتبه وجود خارجی را نسبت به فعلیت آن بسنجیم قوه نامیده می‌شود و فاقد آثار خواهد بود و هیچ فعلیتی به جز قوه بودن نخواهد داشت، اما اگر نسبت به عدم سنجیده شود مرتبه‌ای است که در خارج متحقق می‌باشد. و فعلیتی خواهد داشت متناسب با شأن و مرتبه وجودی خویش هر چند که ضعیف و ناچیز است.

زمانی می‌توان گفت که تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل تقسیم موجود به یک امر عرضی و غیر عرضی است که مراد از قوه کیفیت استعدادی باشد، در حالی که اینگونه نیست؛ بلکه تقسیم حقیقت وجود است که برخی از مراتب آن نسبت به بعضی دیگر فاقد آثارند و برخی نسبت به بعضی دیگر واجد آثارند و در نهایت دوطرف برای وجود و هستی خواهیم داشت که

یکی در نهایت ضعف و در مرز عدمی است و دیگری در نهایت شدت و ظهور است.

«یامن هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره»

(سبزواری، بی تا؛ ۵)

مراد از عرضی بودن قوه، امکان استعدادی است؛ زیرا بالقوه بودن در یک شیء نسبت به فعلیت آینده آن همواره یک امر اضافی محسوب می‌گردد. امر اضافی را می‌بایست در زمره مقولات عرضی محسوب کرد، عرض قائم به ذات خویش نیست، زیرا یک موجود عرضی در حد ذات خویش نیازمند به وجود جوهر است. در جریان حدوث و پیدایش هر یک از پدیده‌ها می‌بایست قوه و استعداد آن پدیده موجود باشد، قوه نیز چون امر عرضی است بدون وجود یک حامل در خارج تحقق نمی‌یابد. و در اصطلاح حامل قوه را ماده می‌نامند. حامل قوه نیز جوهری است که فعلیت آن جز قوه بودن چیزی دیگر نیست. «این امکان یک امر موجود در خارج می‌باشد، یک جوهر قائم به ذات خویش نیست و این واضح است؛ بلکه عرضی است متکی بر یک شیء دیگر؛ ما این امکان را قوه و موضوعش را ماده می‌نامیم» (طباطبایی، بی تا؛ ۶۸)

قوه و فعل دو حاشیه سلسله مراتب وجود

صدر المتألهین می‌گوید «در وجود دو طرف است: طرف نخستین باری تعالی که وجود و فعلیت محض است، طرف دیگر هیولای نخستین. طرف اول خیر محض، آن دیگری شر محض است، جز در آنچه که بالقوه است و بدان از عدم محض امتیازی می‌یابد و چون آن قوه تمامی موجودات است بالعرض خیر است، به خلاف عدم» (صدر المتألهین ۱۳۷۷: ۳۲) بنابراین وجود از جهت شدت و ضعف دو طرف دارد یک طرفش مطلق علی الاطلاق است که اعلی مراتب وجود است. طرف دیگرش هیولای اولی است که فعلیتی جز عدم فعلیت ندارد، در واقع قول به تشکیکی بودن حقیقت وجود ناظر بر همین مطلب است. بنابراین هیولا مرتبه‌ای از وجود و بهره‌ای از کون دارد، ولی مرتبه‌اش در وجود مرتبه ضعیفی است که «عبارتست از قوه وجود اشیاء که بر آنها افاضه می‌شود و با آنها اتحاد پیدا می‌کند مانند اتحاد ماده با صورت در وجود و اتحاد جنس با فصل در ماهیت؛ در این صورت دارای گونه‌ای از وجود است» (همو،

۱۴۰۴؛ ج ۲/ ۲۳۹)

قوه محض اضعفیت و انقصیت و فعلیت محض اشدیت و اتمیت است. این اوصاف

متصور نمی‌شود مگر در میانه دو چیزی که در اصل حقیقت اشتراک و اتحاد داشته باشند. به این نحو که آن حقیقت در یکی تمامتر و کاملتر و شدیدتر باشد. در دیگری ناقص‌تر و ضعیفتر، و این همان تشکیک بین مراتب قوه و فعل است. از آنجائی که فعلیت مساوق وجود است، پس تشکیک مراتب قوه و فعل همان تشکیک مراتب وجود می‌باشد.

قوه و فعل در تناظر با خیر و شر

مفهوم خیر عبارت از چیزی است که عاقل آن را بر می‌گزیند خیر که مطلوب و مقصود اشیاء است بدون شک امری وجودی است. «همانگونه که خیر هر کمال ملایمی است که شیء آن را طلب می‌نماید، شر هر امری منافری است که شیء از آن می‌گریزد و منشاء انتزاع آن همواره لیس تامه و یا لیس ناقصه است، یعنی یا عدم ذات است و یا عدم کمال در یک نوع، ممکن نیست یک امر وجودی متصف به شریّت بشود مگر بالعرض و المجاز و همینطور امور عدمی و عدم جز بالعرض و المجاز متصف به خیر بودن نمی‌گردند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۱/ ۴۹۷) بنابراین شر بالذات همواره از جنبه فقدان و امور عدمی انتزاع می‌شود و نسبت آن به امور وجودی بالمجاز می‌باشد و همینطور خیر بالذات از وجود و فعلیت انتزاع می‌شود و اسناد آن به امور عدمی بالمجاز می‌باشد.

«در مفارقات عقلیه و ذوات کریمه قدسیه شر متحقق نمی‌تواند شد، زیرا همه کمالات لایقه آنها باید بالفعل باشد، و جهت قوه و استعداد در آنها متحقق نباشد، بلکه شر به این معنی در عالم کاینات و عنصریات که مشتمل بر متضادات و متصادمات و محتوی بر کون و فساد و استحالات است متحقق می‌شود، پس مجعول بالعرض و معلول بالتبع خواهند بود.» (زنوری، ۱۳۶۱: ۴۰۷)

فعلیت محض مساوق وجود است، وجود منشأ هر خیر و کمالی است، اگر موجودات فعلیت محض بودند و هر موجودی هر چه را که قابلیت و استعداد آن را دارد می‌داشت، دیگر بالقوه نمی‌توانست چیزی را بپذیرد. و زمانی که اثرپذیر در عالم نباشد هیچ چیزی برای هیچ چیز شر نخواهد بود، در واقع اگر قوه و استعداد در عالم نبود، عالم حالت یک نواختی را پیدا می‌کرد. هیچ گونه تغییر و تبدیلی روی نمی‌داد، پس وقتی که می‌گویند قوه منشأ هر شر و بدی است به این معناست که فعلیت هیچ گونه دخالتی در شرور ندارد، آنچه دخالت بالذات در

شروع دارد قوه است نه فعلیت، بنابراین بازگشت بدیها به اعدام است اما باید به این مطلب توجه داشت که مراد از عدم، عدم مطلق نیست بلکه مراد عدم ملکه است یعنی؛ عدم چیزی که آن چیز استعداد وجود آن را دارد، چیزی که استعداد و قوه وجود دارد، ولی به جهت وجود پیدا نکرده و یا وجود پیدا کرده و بعد معدوم شده است، شر نامیده می‌شود، پس هر شری یا به عدم بر می‌گردد یا به وجود هایی که منشأ عدمند بر می‌گردد.

«موجود به هر قدر آمیخته به قوه باشد به همان قدر آمیخته به شریّت و نقصان خواهد بود، زیرا که معنی قوه، عدم کمالی است که ممکن الحصول است و هر موجودی که بر وجهی بالقوه است به همان وجه ناقص است و طلب وسلوکش برای آن است که آن را زایل نموده به سر حد فعلیت رساند. نقص به سبب قصور استعداد و فتور قابلیت موجود است که نامیدنش به شر سزاوار است، منبع آن هیولای اولی است و از این جهت گفته‌اند هر شری از علایق ماده است» (صدر المتألهین، ۱۳۶۲؛ ۲۱۸)

اشکال و پاسخ

به این مطلب که فعل خیر است و قوه شر و خیر بهتر از شر است، فعل کمال است و قوه نقص، خیر در هر چیزی با بالفعل بودن است و هر کجا که شر است در بالقوه بودن آن چیز است، صدر المتألهین پنداری را طرح می‌کند که «قوه در برخی از مواضع بهتر از فعل است و فعل بدتر از قوه است؛ زیرا قوه بریدی بهتر از فعلی است که به ازاء آن می‌باشد، و بالفعل شر بودن بدتر از بالقوه شر بودن است. همانطوری که بالفعل خیر بودن بهتر از بالقوه خیر بودن است، برای اینکه که شخص شریر و بد قوه شری که در اوست شریر و بد نمی‌باشد بلکه به سبب ملکه شر و بدی است» (همو، ۱۴۰۴: ج ۳/ ۵۸) صدر المتألهین در پاسخ می‌گوید: اینکه گفته می‌شود شر بالقوه بهتر از شر بالفعل است «این با قیاس امر عارضی است، پس قوه شر از آن حیث که قوه است و قوه نوعی عدم است، شر می‌باشد. همینطور فعلی که به ازاء آن می‌باشد مانند ظلم و مرض و امثال اینها از آن حیث که بالفعلند، خیر می‌باشند؛ ولی فعل از آن حیث که منتهی به نوعی عدم می‌گردد و در واقع عدم، عارض آن می‌گردد شر است. بنابراین قوه بر این فعل از آن جهت که عدم امری است که وجودش منتهی به عدم چیزی دیگر می‌گردد، بهتر از فعل آن می‌باشد زیرا عدم لازم‌اش وجود است، بدین ترتیب جهت

خیریت در قوه بر بدی و شر بازگشت به فعل دارد همچنان که جهت شریّت و بدی در فعل شر بازگشت به قوه دارد» (همو ج ۲ / ۵۹)

برای وضوح و تبیین بیشتر مطلب مثالی را که علامه طباطبایی آورده بیان می‌کنیم «مثلاً اگر کس شخصی را با شمشیر بکشد در این رویداد شری هست، حال باید دید کدام جز از آن شر است آیا قوه برکشتن یا فعل کشتن؟ آیا قدرت و توان قاتل بر کشتن شر است؟ آیا تیزی شمشیر برای بریدن شر است؟ آیا انفعال گردن مقتول در برابر ضربه قاتل شراست، پاسخ سوالهای فوق منفی است؛ زیرا ضربه‌ای که قاتل وارد آورده شر نیست چون خوب شمشیر زدن کمال محسوب می‌شود انفعال پذیری گردن مقتول هم کمال بدن اوست، اگر همه امور و اجزاء مربوط به آن را بررسی کنیم هیچ کدام از آنها شر نیست جز از دست رفتن و نابود شدن حیات که یک امر عدمی است» (طباطبایی، بی تا؛ ۲۷۳) لذا شربودن امور بالفعل، شر بالعرض خواهد بود. «همانطوری که حکما می‌گویند تمام شرور از ماده بر می‌خیزند، ماده در اصطلاح حکما هیولای اولی است که قوه صرف و ماده محض است همه شرور از قوه برمی‌خیزند».

(ابو علی سینا، الهیات شفا: ج ۳ / ۱۶۲)

بنابراین اگر تحلیل کنیم خواهیم دید در نهایت امر، بازگشت شریّت به قوه است و خیریت به وجود و فعلیت، این مطلب درست است که قوه ظلم از فعلیت آن بهتر است ولی ظلم که فعلیت است دو حقیقت دارد، یکی اینکه فعلیت است مثلاً ظالم دارای قوه و نیرو است تیغش برنده است.. اینها که فعلیت هستند هیچ کدام شر محسوب نمی‌شوند.

«شریت ظلم از قوه و استعداد مظلوم برای پذیرش ظلم است، پس ظلم شریتش را از قوه دارد. این قوه شر که شما می‌گویید از فعلیت آن بهتر است در واقع عدم آن عدم است و عدم عدم وجود است، پس وقتی می‌گوییم فعلیت شر منشأ عدم است و قوه شر بهتر است یعنی عدم که معنایش وجود است، در همین مثال هم شریت به عدم بر می‌گردد و خیریت به وجود» (مطهری، ۱۳۶۶: ج ۱ / ۲۴۰)

با وجود این نمی‌توان گفت قوه شر محض است، زیرا قوه منشأ خیرات نیز می‌باشد، همانطوری که منشأ شر است منشأ خیرات نیز هست چون منشأ فعلیت هاست و فعلیت‌ها خیر ذاتی‌اند و منشأ آن که قوه است خیر بالعرض می‌باشد.

«شریت هیولی از عدم من شأن است یعنی ذات هیولی عدم من شأن است لذا شریت قوه

به ذاتش بر می‌گردد ولی خیریت آن بالعرض است». (همان)

وجود که فعلیت است حقیقت مشککه است که دارای مراتبی است، سر سلسله مراتب هستی از جمیع جهات و حیثیات مبدا همه خیرات است، زیرا فعلیتی است که هیچ قوه‌ای در آن راه ندارد، وجودی است که از گونه‌های مختلف امکان منزّه است، در مراتب بعدی سلسله هر موجودی که نزدیکتر به او باشد در قیاس با مراتب مادون خیر بوده و بر همین قیاس از کاستیها و نقایص مراتب بعدی منزّه می‌باشد «نهایت مرتبه قوس نزول که نخستین مرتبه قوس صعود است جایگاه هیولای اولی است و بهره هیولای اولی از وجود این است که عاری از وجود بوده و فعلیت آن به همین مقدار است که می‌تواند وجودات اشیاء باشد و تمامیت آن در نقص او و همه شرافت او در رتبه خسیسی است، که دارد و تحصیل او عین ابهام آن و فصل آن در همان معنای مبهم و جنسی اوست» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۱ / ۵۰۱)

حرکت و دگرگونی تنها در موجوداتی که در معرض قوه و قبول می‌باشند، وجود دارد در نتیجه تضاد و تزامم و انعدام است که شر انتزاع می‌شود، بنابراین قوه منشأ شر و انعدام می‌باشد. بع عبارتی می‌توان گفت هیولی که در دورترین مراتب نسبت به مبدا متعال قرار دارد منبع شرور و انعدام و معدن نقائص و کمبودها می‌باشد، در این نشئه است که شر ظهور می‌یابد. پس درجایی که قوه و قبول نباشد، تزامم و برخوردی نخواهد بود شر نیز وجود نخواهد داشت.

صدرالمتألهین می‌گوید «خیرترین خیرها از تمام جهات و حیثیات، وجود بدون عدم و فعل بدون قوه و حق بدون باطل و وجوب بدون امکان و کمال بدون نقص و بقای بدون تغییر و دوام بدون تجدد و نوشدن است». (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴: ج ۱ / ۳۴۲)

مرحوم سبزواری در حاشیه اسفار در ذیل این مطلب که «هیولای اولی منبع شرور و محل نقایص و دردها است، با این همه دامی است که با آن پرندگان نفوس ناطقه را که طایر آسمان‌اند، شکار می‌کنند» (همان)

می‌گوید، اگر گویی قوه محض چگونه محل نظر پرندگان آسمانی می‌شوند تا بدان شکار کنند؟ گویم آن قوه چیزی است که بدان تحول پدید آمده و بدان لذتهای جدید حاصل می‌گردد و اگر آن نبود جنین‌هایی قابل و پذیرا برای تعلق نفوس نبودند». (سبزواری، بی تا، ج ۱ / ۳۴۲)

عدم تفکیک قوه و فعل

استاد مطهری در پاسخ به این سوال که آیا بین قوه و فعل جدایی هست؟ می‌فرماید: به دو صورت می‌توان پاسخ داد، یکی بر اساس اعتقاد به حرکت جوهری و دیگری بر اساس عدم اعتقاد به حرکت جوهری «اگر اشیا را ثابت در نظر بگیریم، یعنی به حرکت جوهری در اجسام قائل نباشیم یعنی اشیا چیز هستند و چیزی دیگری هم ممکن است باشند، در واقع میان فعلیت و قوه نوعی جدایی قائل هستیم. مثلاً می‌گوئیم الف الآن الف است، این الف بودن برایش یک فعلیت است، یک امکان ب بودن هم برایش وجود دارد، یک وقت هم ممکن است ب باشد؛ منتهی آن وقت دیگر «الف» نباشد و «ب» باشد، قهراً باید بین این قوه و فعل هم یک نوع جدایی باشد. اما بر اساس اعتقاد بر حرکت جوهری، میان فعلیت الف و فعلیت ب جدایی نیست هر دو مراتب یک فعلیت هستند، خود مراتب چون به صورت حرکت است تجزیه می‌شود هر مرتبه‌اش به مراتبی، یعنی هر مرتبه‌اش قوه است برای مرتبه بعدی و فعلیت است نسبت به مرتبه قبلی، بنابر اصل حرکت رابطه قوه و فعل و عدم جدایی آن دو توجیه پذیرتر است» (مطهری، ۱۳۶۹: ج ۳/ ۲۶۷)

باتوجه به مطالبی که بیان شده، اولاً هر امکان با فعلیتی که حامل آن امکان است متحد است، ثانیاً هر امکان قبلی با فعلیت بعدی مجموعاً یک واحد متصل را تشکیل می‌دهند، یعنی امکان قبلی و فعلیت بعدی دو امر جدا از یکدیگر نیستند. در واقع حامل و محمول وجود واحدی دارند، به این صورت که از لحاظ وحدت موجودند و از لحاظ کثرت معدوم، این اصل در تمام مواردی که خروج از قوه به فعل وجود دارد جاری است، قوه باحامل خود متحد است حامل و محمول دو امر جداگانه و مختلف الوجود نمی‌باشد، همان گونه که هر مبهم با متعین و هر مطلق با مقید متحد است. «مقبول با وجود بالقوه‌اش با قابل به وجود واحدی موجودند و گرنه لازم می‌آید که هر یک دارای وجود علی‌حده‌ای باشند که در این صورت نیز نسبت مفروض الوجود باطل می‌شود که لازمه آن خلف است» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۶) مقبول قبل از پیدایش و ظهورش به گونه‌ای در قابل دارای وجود حقیقی و عینی می‌باشد، لذا یک اعتبار عقلی محض نیست بلکه یک نوع عرضی است که در خارج تحقق دارد، و وابسته به موضوعی است، که در حقیقت همان قابل می‌باشد، بین قابل و مقبول آتی الوجود نسبتی متکرر قائم به طرفین (قابل و مقبول) برقرار است.

«با فرض تعیین قابل و مقبول وجود و نسبت و اضافه بینشان از افتراضات وهمیه نبوده در خارج از ذهن دارای وجود عینی و حقیقی است» (همان: ۲۴) بنابراین می‌توان گفت وجود قابل و وجود مقبول (بالقوه و بالفعل) جملگی وجود واحدی هستند. منتهی وجودی مشکک و دارای مراتب تشکیکی است «وجه امتیازشان بعینه همان وجه اشتراکشان می‌باشد اگر چه از قبیل تشکیک متعارف موجود بین علت و معلول نیست» (همان: ۲۶)

سنخ تشکیک در وجود قابل و مقبول با سنخ تشکیک در مراتب طولی وجود مغایر می‌باشد. زیرا تشکیک در مراتب طولی به این معنا است که هر مرتبه فوق مقوم و علت برای مرتبه بعد از خود می‌باشد و برای هر یک از آنها ماهیت جداگانه است لذا مقبول با وجود بالقوه‌اش با مقبول بالفعل موجودی است واحد که از حیث شدت و ضعف باهم اختلاف دارند، مقبول دارای وجود واحدی است اما ذو مراتب مرتبه‌ای از آن ضعیف که آثاری بر آن بار نیست، و مرتبه‌ای از آن قوی که آثار موردانتظار بر آن مترتب می‌باشد، مرتبه ضعیف را بالقوه و مرتبه قوی را بالفعل می‌نامند.

نتیجه

مسئله قوه و فعل از جمله مسائلی است که می‌بایست در بخش امور عامه مورد بحث قرار گیرد. در تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل نیازی نیست که موجود تخصص طبیعی یا ریاضی و یا منطقی بپذیرد. چون قوه و فعل از عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود است؛ مسئله حرکت نیز زیر مجموعه بحث قوه و فعل خواهد بود، زیرا موجودی که کامل باشد بالفعل است و موجودی که می‌تواند کامل بشود بالقوه است و تکاملش نیز با تغییر خواهد بود. و این خروج از قوه به فعل سیری تدریجی می‌طلبد که همان حرکت است. قوه و فعل از محمولات فلسفی هستند به این معنا که هر یک به تنهایی عرض ذاتی وجود نیستند، بلکه هر یک با مقابلش مجموعاً یک عرض ذاتی وجود به حساب می‌آیند. قوه و فعلیت دو وجود نیستند بلکه یک وجودند به هم آمیخته، تبدیل امکان به فعلیت، تدریجی و به صورت حرکت است. قوه محض اضعفیت و انقصیت، و فعلیت محض اشدیت و اتمیت است این اوصاف متصور نمی‌شوند مگر در میانه دو چیزی که در اصل حقیقت اشتراک و اتحاد داشته باشند، به این نحو که آن حقیقت در یکی تمامتر و کاملتر و شدیدتر باشد، در دیگری ناقص تر و ضعیف تر،

و این همان تشکیک بین مراتب قوه و فعل است. قوه همان گونه که منشأ شر است منشأ خیرات نیز است چون منشأ فعلیت هاست و فعلیت‌ها خیر با لذاتند و منشأ آن که قوه است خیر بالعرض می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۶، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد سوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۲. ابو علی سینا، شیخ الرئیس، بی تا، الهیات شفا، راجعه و قدم الدکتور ابراهیم مدکور، تحقیق الاستاذین الادب قنواتی، سعید رایید، «بی جا»
۳. الشیرازی، صدر المتألهین، ۱۴۰۴، الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه جلد اول، دوم وسوم قم، مکتبه المصطفوی
۴. -----، ۱۳۷۷، رساله الحدوث العالم، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، نهران انتشارات مولی، چاپ دوم.
۵. -----، ۱۳۶۲، مبدا و معاد، ترجمه احمد بن محمد بن حسینی اردکانی، به کوشش عبد ا... نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۶. جوادی آملی، عبد ا...، ۱۳۷۵، ریحیق مختوم، جلد ۱ بخش چهارم، مرکز نشر السراء، چاپ اول
۷. خواجوی، محمد، ۱۳۶۶، لوامع العارفین. انتشارات مولی
۸. زنوزی، ملا عبد ا...، ۱۳۶۱، لمعات الهیه، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران چاپ دوم.
۹. سبزواری، ملا هادی، «بی تا»، غرر الفرائد (شرح منظومه)، انتشارات دارالعلم
۱۰. -----، حاشیه بر السفار جلد اول.
۱۱. سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی، ۱۳۶۱، حکمه الا شراق، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. طباطبایی، علامه سید محمد حسین، ۱۳۶۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم جلد چهارم، با پاورقی استاد مطهری، انتشارات صدرا، تهران چاپ اول .

۱۳. -----، ۱۳۶۴، رساله قوه و فعل، ترجمه آیت ا... محمدی گیلانی،
موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول
۱۴. -----، «بی تا»، نه‌ایه الحکمه، مرکز الطباعة و النشر، فرع دار التبلیغ
السلامی، قم
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۴، شرح نه‌ایه الحکمه، تحقیق و نگارش، عبودیت، امیر
کبیر، تهران.
۱۶. -----، ۱۳۷۲، آموزش فلسفه. جلد دوم. سازمان تبلیغات اسلامی
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، درس‌های الهیات شفا، جلد سوم، انتشارات حکمت، تهران،
چاپ اول .
۱۸. -----، ۱۳۶۶، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، جلد اول، انتشارات
حکمت، تهران، چاپ اول جلد اول .
۱۹. -----، ۱۳۶۹، مقالات فلسفی، جلد سوم، انتشارات حکمت، تهران.
۲۰. ملا عبدا...، ۱۳۶۳، حاشیه بتعلیقه مصطفی الحسینی الدشتی، ناشر اسماعیلیان

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی