

بررسی شرایط سه‌گانهٔ تسلسل محال

وحید خادم‌زاده^۱، محمد سعیدی مهر^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۰۲/۲۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۱۱)

چکیده

حکما با توسل به شرایط سه‌گانهٔ «فعلیت اجزاء»، «اجتماع در وجود» و «ترتب حقیقی»، کوشیده‌اند تا وجود نامتناهی در مجموع‌هایی همانند سلسلهٔ اعداد، حوادث زمانی و نفوس مفارق را توجیه کنند و آن‌ها را از گزند برهان‌های ابطال تسلسل مصون دارند. در این مقاله نشان داده می‌شود که توسل به شرایط مذکور برای خروج سلسلهٔ اعداد، حوادث زمانی، و نفوس مفارق از دایرهٔ نامتناهی بالفعل با موفقیت همراه نبوده است. تلازم عدد با کثرت در شرط اول، فقدان معنای مناسب برای اصطلاح «معیت» در شرط دوم، و لحاظ محدودیت‌های ذهن انسانی در توجیه شرط سوم سبب می‌گردد که کارآیی این شروط با چالشی جدی روبه‌رو گردد.

کلیدواژه‌ها: نامتناهی، تسلسل، فعلیت، معیت، ترتب.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس. v.khademzadeh@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس. saeedi@modares.ac.ir

۱. درآمد

مسئله تناهی و عدم تناهی ریشه در فلسفه یونان دارد. در این میان، نظریه ارسطو نزد فیلسوفان مسلمان مقبول افتاده است. ارسطو در باب نحوه وجود نامتناهی بیان می‌دارد که نامتناهی به یک معنا وجود دارد و به یک معنا وجود ندارد. به عبارت دیگر، نامتناهی بالقوه وجود دارد و نامتناهی بالفعل وجود ندارد. بنابراین تحقق نامتناهی بالفعل محال است [۶، ص ۱۲۴-۱۲۳].

تسلسل را باید یکی از مصادیق نامتناهی محسوب داشت. نخستین بار ابن‌سینا سه شرط فعلیت، اجتماع در وجود، و ترتب اجزاء سلسله را به عنوان شرایط تسلسل محال ذکر کرد [۱، ص ۲۴۶]. این شروط نزد حکمای مسلمان مقبول افتاد. در جهان‌بینی فیلسوفان مسلمان وجود برخی از مجموع‌های نامتناهی همانند سلسله اعداد، نفوس انسانی، و حوادث زمانی پذیرفته شده است. حکما کوشیده‌اند تا با توسل به شرایط سه‌گانه مذکور، این مجموع‌های نامتناهی را از دایره اثربخشی براهین ابطال تسلسل خارج گردانند. با این حال کارآیی و اثر بخشی این شرایط سه‌گانه نیازمند تأملی دوباره است.

۲. پیشینه تحقیق

«تأمل در تسلسل» [۱۷] مقاله‌ای است که نویسنده آن کوشیده است تا نشان دهد که برهان‌های معتبر ابطال تسلسل بدون نیاز به شرایط سه‌گانه مذکور در همه اقسام نامتناهی جریان دارند. این مقاله بر روی دو شرط «فعلیت» و «اجتماع در وجود» تمرکز کرده است.

لازم به ذکر است که مقاله ما از زاویه‌ای متفاوت به مسئله شرایط سه‌گانه ابطال تسلسل می‌پردازد. نیز اگرچه مقاله ما اثربخشی شرایط مذکور را در موارد ادعایی از جانب حکما مورد نقد قرار می‌دهد اما در عین حال مدعی نیست که برهان‌های ابطال تسلسل در همه مجموع‌های نامتناهی جریان دارد.

۳. دو تفسیر از شرایط سه‌گانه

همان‌گونه که اشاره شد حکما شرایط سه‌گانه‌ای را برای معرفی تسلسل محال طرح کرده‌اند. این شرایط عبارتند از: (۱) فعلیت همه اجزای مجموع نامتناهی، (۲) اجتماع در

وجود اجزای مجموع، (۳) ترتب حقیقی، و نه اعتباری، میان اجزای مجموع [۱۱، ج ۲، ص ۱۴۷].^۱ از این شرایط سه گانه می توان دو تفسیر ارائه داد.

۳. ۱. تفسیر اول

این شرایط ملاک تمایز نامتناهی محال از نامتناهی ممکن است. به عبارت دیگر، هر مجموعی که شرایط سه گانه فوق در باب اجزایش صادق باشد، باید متناهی باشد. از طرف دیگر حکمای مسلمان تحت تأثیر ارسطو وجود نامتناهی بالفعل را محال می دانند. از این رو می توان نتیجه گرفت که شرایط سه گانه مذکور ملاک شناسایی نامتناهی بالفعل است. همچنین تسلسل محال نیز مصداقی از نامتناهی بالفعل و نامتناهی محال خواهد بود. اکثر حکمای مسلمان از این تفسیر دفاع می کنند.

ابن سینا در کتاب *النجاة* ابتدا بیان می دارد که هر امر متصل موجود صاحب وضعی و همچنین امور متعدد مترتب موجودی که دارای معیت با یکدیگر باشند محال است غیرمتناهی باشند. ابن سینا در ادامه متذکر می گردد که «اشیایی که وجود غیرمتناهی بالفعل در آنها محال است، عدم تناهی از تمامی وجوه در آنها محال نیست. به همین سبب می گوئیم: عدد و حرکات نامتناهی هستند بلکه نامتناهی در این امور دارای نحوی از وجود می باشد که همان وجود بالقوه است.»^۲ [۱، ص ۲۴۶]. در این جا شیخ بر امکان وجود نامتناهی بالقوه تأکید می کند و آن را قسیم نامتناهی محال قرار می دهد. سخن مذکور حاوی این نکته است که توصیفی که در ابتدای سخنش از نامتناهی محال ارائه داده است در واقع مشخص کننده نامتناهی بالفعل است.

از نظر خواجه نیز سلسله های نامتناهی که میان اجزایشان ترتب هست و به صورت دفعی نیز موجودند از اقسام نامتناهی محال اند. اما اموری که فاقد هر یک از دو شرط فوق باشند یعنی میان اجزایشان ترتیبی نباشد یا اجزای آنها به صورت دفعی حاصل نباشند می توانند موصوف به صفت نامتناهی گردند [۱۶، ص ۱۶۸-۱۶۷].

۱. ر.ک: طباطبائی، ۲۱۷؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ۱۷۷؛ همو، دره التاج، ۳۸-۳۷

میرداماد، قبسات، ۲۲۷

۲. الاشياء التي يمتنع فيها وجود الغير المتناهي بالفعل، فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه. فانا نقول: ان العدد لا يتناهي، و الحركات لا تتناهي؛ بل لها ضرب من الوجود؛ و هو الوجود بالقوه

قطب‌الدین شیرازی نیز پس از بیان شروط سه‌گانه تسلسل محال براساس همین دیدگاه می‌گوید که هر آن‌چه آحادش مجتمع‌الوجود نباشد و یا دارای ترتب نباشد پس مجموع آن موجود نخواهد بود، زیرا هر مجموعی که بعضی افرادش معدوم باشند از این حیث که مجموع است معدوم است [۱۴، ص ۱۷۸]. پس اجتماع در وجود و ترتب شروط حصول یک مجموع بالفعل هستند و یک مجموع بالفعل نیز نمی‌تواند نامتناهی باشد. بنابراین شروط سه‌گانه مذکور در واقع ملاک شناسایی نامتناهی بالفعل است.

لازم به ذکر است که در شروط سه‌گانه مذکور شرط اول مستقل از شرط دوم نیست، یعنی اگر شرط اجتماع در وجود محقق شد، ناگزیر شرط فعلیت نیز تحقق یافته است؛ اگرچه این امکان همچنان برقرار است که شرط فعلیت تأمین شده باشد اما شرط اجتماع حصول نیافته باشد. از همین رو حکما در بعضی از موارد شرط اول و دوم را در هم ادغام کرده و با تعبیری همانند «دفعی الوجود» و «مجتمع الوجود» از آن نام می‌برند. علامه طباطبائی نیز پس از بیان شرایط سه‌گانه تسلسل محال متذکر می‌گردد که اگر بعضی از اجزای سلسله دارای وجود بالقوه باشند، همچون بعضی از مراتب اعداد، محالی لازم نمی‌آید؛ زیرا همواره تعداد متناهی از آنان موجود است. همچنین اگر اجزای سلسله دارای وجود بالفعل باشند ولی در وجود غیرمجتمع باشند، آن‌گاه همواره تعداد متناهی از آنان موجود است، همچون حوادث زمانی. و همچنین اگر اجزا بالفعل و مجتمع در وجود باشند اما ترتبی میان آن‌ها نباشد، محالی لازم نمی‌آید، همچون تعداد نامتناهی از موجوداتی که هیچ‌گونه رابطه علیت و معلولیتی میان آن‌ها برقرار نیست [۱۵، ص ۲۲۰]. این سخنان نشان‌دهنده آن است که در دیدگاه علامه اگر مجموعی نامتناهی یکی از شرایط سه‌گانه را دارا نباشد، محالی لازم نخواهد آمد. بنابراین این شرایط سه‌گانه ملاک تمایز نامتناهی محال است.

علامه در ادامه بیان می‌دارد که فقدان هر یک از این شرایط سه‌گانه سبب می‌گردد که سلسله واحد و غیرمتناهی موجود نگردد تا براهین ابطال تسلسل در آن‌ها جاری گردد [۱۵، ص ۲۲۰]. این سخن علامه دو نکته را روشن می‌سازد. اول این‌که نامتناهی محال همان نامتناهی بالفعل است و فقدان شرایط سه‌گانه سبب می‌گردد که مجموع دیگر بالفعل نباشد پس می‌تواند نامتناهی باشد. دوم این‌که برهان‌های ابطال تسلسل در واقع به انکار نامتناهی بالفعل می‌پردازند. به‌گونه‌ای که امکان ندارد که نامتناهی بالفعلی خارج از دایره اثر بخشی برهان‌های ابطال تسلسل قرار گیرند.

۲.۳. تفسیر دوم

این شرایط سه گانه در واقع جزء شرایط جریان برهان‌های ابطال تسلسل و اثبات تناهی ابعاد هستند. به گونه‌ای که اگر مجموعی این شرایط را دارا باشد، در دایرهٔ اثربخشی این براهین قرار می‌گیرد و در نتیجه عدم تناهی آن محال خواهد بود. اما اگر مجموعی فاقد حداقل یکی از این شرایط سه گانه باشد، از دایرهٔ اثر بخشی این برهان‌ها خارج می‌گردد و در نتیجه دیگر نمی‌توان با توسل به این برهان‌ها در مورد آن‌ها قضاوت کرد و در باب امکان یا امتناع وجود نامتناهی در آن‌ها حکم داد. به همین سبب این شرایط ملاک تمایز نامتناهی بالفعل از نامتناهی بالقوه نیست، بلکه امکان دارد مجموعی متصف به نامتناهی بالفعل گردد ولی مجموع مذکور به دلیل فقدان یکی از این شرایط سه گانه خارج از حوزهٔ اثر بخشی برهان‌های ابطال تسلسل و اثبات تناهی ابعاد^۱ قرار گیرد. از نظر اکثر حکما نامتناهی محال همان نامتناهی بالفعل است. به نظر می‌رسد که فیلسوفان در باب انکار وجود نامتناهی بالفعل تنها به برهان‌های ابطال تسلسل و تناهی ابعاد توسل جسته‌اند. حال آن‌که طبق این تفسیر دایرهٔ نامتناهی بالفعل لزوماً منطبق بر حوزهٔ جریان برهان‌های ابطال تسلسل و تناهی ابعاد نیست. بنابراین در این تفسیر وجود نامتناهی بالفعل محال نخواهد بود.

شایان ذکر است که این تفسیر اگرچه مغایر نگاه ارسطویی است، برای تأمین اهداف فیلسوفان مسلمان کفایت می‌کند؛ زیرا غرض اصلی آنان از این بحث همانا اثبات تناهی سلسلهٔ علل و معلولات و نیز اثبات تناهی ابعاد عالم است و هر دوی این امور دارای شرایط سه گانه هستند و از همین رو در حوزهٔ جریان براهین مذکور قرار می‌گیرند. در واقع محل تمایز این دو تفسیر به اموری همچون نفوس انسانی مفارق از بدن و ملائکه محدود می‌گردد که فیلسوف مسلمان هیچ‌گاه به دنبال اثبات تناهی آن‌ها نبوده است. و عدم تناهی این امور نه تنها خللی بر نظام فکری فیلسوفان مسلمان وارد نمی‌سازد بلکه در مواردی به تقویت این نظام فکری می‌انجامد.

گفتنی است که تفسیر دوم هیچ‌گاه به طور صریح توسط فیلسوفان مسلمان بیان نشده است. گرچه می‌توان ردپای آن را در میان سخنان ایشان و به ویژه در هنگام پاسخ‌گویی به اشکالات وارد شده بر برهان‌های ابطال تسلسل یافت. البته التزام صریح

۱. برهان‌های اثبات تناهی ابعاد نیز همانند برهان‌های ابطال تسلسل در جهت اثبات استحاله نامتناهی بالفعل بکار گرفته می‌شوند

حکما به تفسیر اول سبب شده است که در برخی موارد جهت اثبات مدعیات خویش با دشواری روبه‌رو شوند. به برخی از این مشکلات در بخش‌های بعدی اشاره خواهیم کرد. اکنون با نگاهی دقیق‌تر به بررسی شرایط سه‌گانه‌ی مذکور می‌پردازیم:

۴. شرط فعلیت اجزا

این شرط مورد قبول فیلسوفان و متکلمان قرار گرفته است. مفاد این شرط این است که احاد یک مجموع باید همگی فعلیت یابند، خواه به صورت توأمان یا غیر توأمان. همچنین در این شرط مهم نیست که مدت زمان فعلیت هر یک از احاد چه اندازه باشد. ممکن است فعلیت احاد سلسله‌آنی و لحظه‌ای باشد، همانند احاد سلسله‌ی زمان و ممکن است فعلیتی زمانمند باشد و حتی تا ابد ادامه یابد (مانند نفوس انسانی). بنابراین هر مجموعی که تمام اجزای آن فعلیت نیابند، فاقد این شرط خواهد بود و لذا از حوزه‌ی تسلسل محال خارج می‌شود. فیلسوفان اسلامی با این شرط سلسله‌ی اعداد را از دایره‌ی نامتناهی محال و برهان‌های ابطال تسلسل خارج می‌کنند [۱۵، ص ۲۲۰].

موجودات عالم را می‌توان به دو دسته‌ی مفارقات و مادیات تقسیم کرد. در نگاه فیلسوفان مسلمان، در عالم مجردات حدوث زمانی بی‌معنا است. بنابراین هر آنچه صلاحیت موجودیت داشته باشد از ازل موجود بوده است و هر آنچه که موجود نشده است، هرگز حدوث نخواهد یافت. از این رو در مورد مفارقات نمی‌توان از موجوداتی سخن به میان آورد که هنوز فعلیت نیافته‌اند اما در آینده ممکن است فعلیت یابند. بنابراین اگرچه شرط مذکور را می‌توان فارق از هر قید زمانی در مورد موجودات مفارق به کار گرفت، این شرط در مورد مجردات کارآیی خود را از دست خواهد داد. اما در مورد موجودات مادی که زمانمندند شرط مورد بحث دو تفسیر متفاوت می‌یابد.

تفسیر اول. منظور از فعلیت یافتن اجزای مجموع، فعلیت یافتن آن‌ها در دست‌کم در یکی از زمان‌های گذشته، حال، یا آینده است. براساس این تقریر برای تعیین صدق یا عدم صدق این شرط در باب یک مجموع باید تمام گستره‌ی زمان را مورد توجه قرار داد. *تفسیر دوم.* زمان حال را ملاک قرار دهیم و سپس مشخص کنیم که تا الآن احاد مجموع مذکور فعلیت یافته‌اند یا نه.

اگر تفسیر دوم پذیرفته شود عدم تنهایی حوادث آینده به دلیل فاقد بودن شرط فعلیت از دایره‌ی نامتناهی محال خارج گردد اما براساس تفسیر اول، این شرط در مورد

حوادث آینده نیز جاری است چرا که این حوادث سرانجام در زمان خاص خود فعلیت می‌یابند. با این حال پذیرش تفسیر دوم سبب می‌گردد که محتوای مقدمات برهان‌های ابطال تسلسل با تغییر زمان تغییر کنند چون این شرط متأثر از زمان به‌کارگیری آن است. در حالی که تفسیر اول سبب می‌گردد برهان مستقل از زمان به‌کارگیری آن باشد. به‌نظر می‌رسد که حکما تفسیر اول از شرط فعلیت در باب موجودات زمانی را پذیرفته‌اند.

معمولاً فیلسوفان مسلمان با شرط فعلیت، سلسله نامتناهی اعداد را از حیطة تسلسل محال خارج می‌کنند. این امر متأثر از اعتقاد آنان در باب نحوه وجود عدد است. از این رو ناگزیر به بحث نحوه وجود اعداد در نگاه فیلسوفان اسلامی اشاره‌ای می‌کنیم.

۵. نحوه وجود عدد از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

در باب نحوه وجود اعداد دو اعتقاد در میان فیلسوفان مسلمان و متکلمان رایج است. بر اساس دیدگاه اول، اعداد عرض خارجی برای معدودات خود هستند؛ پس در عالم خارج موجودند. بر پایه دیدگاه دوم، اعداد اموری اعتباری‌اند و به همین سبب تنها دارای وجودی وهمی هستند. نظریه اول در میان فیلسوفان اسلامی دیدگاه غالب است و نظریه دوم منسوب به متکلمان است [۷، ص ۱۷۰]. با این حال، گاهی فیلسوفان به آن گرایش یافته‌اند.

ابن سینا بیان می‌دارد که عدد دارای وجودی در اشیا و وجودی در ذهن است. اما وجود عدد در خارج مجرد از معدودات نیست. همان‌گونه که واحد در اعیان امری قائم به نفس نیست، آنچه وجودش بر واحد مترتب است، یعنی عدد، نیز در اعیان امری قائم به نفس نیست. از آن‌جا که در خارج وحدت‌هایی فوق وحدت حاصل هستند، بنابراین وجود اعداد در خارج بدیهی است [۲، ص ۱۲۶]. طبق این نگاه، کثرت ملازم عدد است. از همین رو، ابن سینا وجود کثرت در خارج را نشانه وجود عدد می‌داند.

ابن سینا در ادامه سخنش می‌آورد که هر عددی نوعی بنفسه و متمایز است و از این جهت یک امر واحد فی نفس و دارای خواص ویژه خود است. بنابراین هر یک از اعداد حقیقتی مختص به خود دارد و آن حقیقت وحدتی است که سبب می‌گردد آن عدد نوع واحدی گردد و این وحدت در واقع ماهیت آن عدد را تشکیل می‌دهد [۲، ص ۱۲۷].

ملاصدرا گاهی از نظریه عرضیت خارجی عدد دفاع می‌کند و گاهی نیز عدد را دارای وجودی اعتباری می‌داند. وی در تعلیقاتش بر شفا بیان می‌دارد که معنای عدد چیزی جز مرکب از آحاد نیست، بنابراین هرگاه وحدت‌های فوق وحدت تحقق یابد، وجود عدد اثبات می‌گردد. سپس در مقام تأکید بر نتیجه می‌آورد که مرکب از امور وجودی غیرممکن است که امری عدمی باشد [۱۰، ص ۵۰۲]. منظور از «امور وجودی» در این عبارت همان وحدت‌های عددی است و منظور از «مرکب از امور وجودی» همان عدد است. ملاصدرا بیان می‌دارد معروض عدد مجموع از آن حیث که مجموع است می‌باشد و عدد از جمله اموری است که دارای وجودی ضعیف و ناقص است؛ پس وحدت هر عدد عین کثرتش است [۱۰، ص ۵۰۴]. همان‌گونه که مشاهده می‌گردد ابن‌سینا و ملاصدرا در نظریه مذکور عدد را به عنوان نوعی عرض خارجی محسوب می‌دارند که معروضش مجموع از آن حیث که مجموع است می‌باشد.

اما ملاصدرا در موضعی دیگر عدد را دارای وجودی اعتباری می‌داند. او در اسفار بیان می‌دارد که عدد بدین معنا دارای وجود خارجی است که وحدت‌های کثیر در عالم خارج موجود هستند. اما این مسئله را که اعداد در عالم خارج غیر از صرف آحاد هستند، نمی‌پذیریم بلکه اعداد عین آحاد هستند. اخذ کثرت و عدد همچون یک شیء واحد دارای احکامی غیر از احکام آحاد است، همانند اتصاف به عشریت، مجذوبیت، اُصمیت. بنابراین عدد به عنوان یک شیء واحد تنها در ذهن موجود است. اگرچه ممکن است برای احکام متعلق به آن‌ها مصداق و مطابقی در خارج از جهت وجود آحاد کثیر یافت گردد [۱۱، ص ۱۶۲-۱۶۱].

ملاصدرا همچنین در کتاب شوهد می‌آورد که موضوع کثرت همانند مجموع حاصل از ده انسان از آن حیث که ده نفر هستند، وجودی غیر از وجود آحاد ندارد مگر به صرف اعتبار عقل. بنابراین همان‌گونه که عقل برای این مجموع، وجودی را اعتبار می‌کند، وحدتی نیز برای این مجموع اعتبار می‌کند [۹، ص ۶۵].

۶. سلسله اعداد و شرط فعلیت

فیلسوفان اسلامی با توجه به نظریه عرضیت خارجی عدد، معتقدند که همواره تعداد متناهی از اعداد به فعلیت می‌رسند [۱۵، ص ۲۲۰]. این حکم براساس نحوه به‌کارگیری شرط فعلیت در باب موجودات مادی و زمانمند که در بخش‌های قبلی تشریح شد، صادر

شده است؛ زیرا در آن قیدی زمانی موجود است. در واقع این حکم بیان می‌دارد که در هر لحظه از زمان، تعداد اعداد بالفعل، متناهی است.

اما به نظر می‌رسد که حتی براساس نظریه عرضیت عدد نیز نمی‌توان چنین حکمی صادر کرد. زیرا از نظر حکما کثرت ملازم با عدد است. شیخ صراحتاً بیان می‌دارد که «کثرت همان عدد است»^۱ [۲، ص ۱۱۳]. بنابراین معنای حکم مزبور این است که در هر لحظه از زمان تعداد متناهی موجودات متکثر در عالم موجود است. اما برای این که بتوان تعداد دقیق موجودات عالم در هر لحظه از زمان را محاسبه کرد باید تعداد موجودات مادی در آن لحظه از زمان را به تعداد موجودات مجرد افزود. موجودات مجرد اگرچه در خارج از زمان هستند، به تعبیری می‌توان آن‌ها را در هر لحظه از زمان موجود دانست. بنابراین براساس نظام فکری فیلسوفان اسلامی نمی‌توان موجودات عالم در هر لحظه از زمان را متناهی دانست. زیرا از نظر حکما تعداد ملائکه و نفوس انسانی مفارق از بدن نامتناهی است [۱۴، ص ۱۷۸-۱۷۷؛ ۱، ص ۲۴۶-۲۴۵].

ملاصدرا در این باب متذکر می‌گردد که «حقیقت عدد از تکرار وحدت‌هایی که از نوع واحد هستند، حاصل می‌گردد همچون افراد انسان یا اسب یا سنگ. اما هرگاه تألیفی از وحدت‌هایی که از لحاظ نوعیت مختلف هستند همچون وحدت عقل^۲ یا وحدت جنسیت صورت می‌گیرد، حصول عدد از جهت عوارض مشابه و مشترکی همچون موجودیت یا ممکن بودن یا شی بودن میسر می‌گردد»^۳ [۱۰، ص ۵۰۴]. بنابراین کثرت چه در میان افراد یک نوع محقق گردد و چه در میان افراد انواع مختلف در نظر گرفته شود ملازم با عدد است و هنگامی که کثرت را در میان افراد انواع مختلف لحاظ می‌کنیم، در واقع عدد از جهت عوارض مشترکی همچون موجودیت یا امکانیت بر این مجموع عارض می‌گردد. از همین رو می‌توان مجموعی مشتعل بر همه موجودات ممکن عالم در هر لحظه از زمان را در نظر گرفت و آن را معروض عدد قرار داد. چنین مجموعی بدون شک نامتناهی است.

۱. الكثرة نفس العدد

۲. به زعم حکماء هر عقلی نوعی منحصر به فرد است. بنابراین عقول دارای وحدت نوعی نیستند

۳. حقيقة العدد الذی هی من باب الکم إنما یحصل من تکرر وحدات هی من نوع واحد كأفراد من الناس و الفرس و الحجر مما یتماثل أعداده و أما إذا فرض تألیفه من وحدات مختلفة الأنواع كوحدة العقل مع وحدة الفلک أو وحدة جنسية مع وحدة نوعية أو غیر ذلك فلا یحصل منها عدد اللهم إلا من جهة عوارض متشابهة و معان متفقة ککونها موجودات علی الإطلاق أو أشياء أو ممکنات.

اما براساس نظریهٔ اعتباریت عدد، اعداد تنها در ذهن موجودند و دارای فعلیت خارجی نیستند. بنابراین به کارگیری این شرط در باب اعداد موجه نخواهد بود. از طرف دیگر براساس این نظریه، سلسلهٔ اعداد همراه با اعتبار ذهن، پیش می‌رود و هر جا که عمل اعتبار ذهن متوقف گردد، سلسلهٔ اعداد نیز به پایان می‌رسد بنابراین سلسلهٔ اعداد تا نامتناهی پیش نخواهد رفت.

۷. شرط اجتماع در وجود

این شرط محل اختلاف فیلسوفان و متکلمان است. بدین ترتیب که فیلسوفان آن را می‌پذیرند و به واسطهٔ آن حوادث زمانی را از دایرهٔ نامتناهی محال خارج می‌کنند اما متکلمان آن را نمی‌پذیرند و بدین ترتیب حوادث زمانی را نیز مشمول برهان‌های ابطال تسلسل قرار می‌دهند [۱۱، ج ۲، ص ۱۴۷].

محتوای این شرط دارای ابهام است. این ابهام از معنای واژهٔ «اجتماع» یا «معیت» ناشی می‌شود. معیت عبارت است از اشتراک دو امر در یک معنی بدون اختلاف در کمال و نقص. معیت در تقابل با تقدم و تأخر مطرح می‌گردد. این تقابل از نوع عدم و ملکه است. بنابراین تنها در صورتی می‌توان از وجود معیت بر حسب یک معنای خاص در میان دو شیء سخن گفت که میان آن دو صلاحیت برقراری تقدم و تأخر بر حسب همان معنا وجود داشته باشد. اما اگر میان دو شیء نوع خاصی از تقدم و تأخر برقرار نباشد، بدین معنا نیست که میان آن دو شیء معیت متقابل با آن نوع تقدم و تأخر برقرار است. به عنوان مثال میان جواهر مفارق نه تقدم و تأخر زمانی و نه معیت زمانی برقرار است [۱۵، ص ۲۸۵].

بنابراین به ازای هر نوع از تقدم و تأخر، نوعی از معیت وجود دارد. فیلسوفان اسلامی انواع نه‌گانهٔ تقدم و تأخر را مطرح کرده‌اند: بالرتبه، بالشرف، بالزمان، بالطبع، بالعلیه، بالتجوهر، بالدهر، بالحقیقه، بالحق [۱۵، ص ۲۸۲-۲۸۱].

حال باید نوع معیتی را که در شرط مذکور مندرج است یافت. در اکثر موارد فیلسوفان از ذکر نوع معیت در شرط مذکور پرهیز کرده‌اند. با این حال می‌توان مواردی را نیز یافت که در آنها به طور صریح نوع معیت مذکور را بیان کرده‌اند. به عنوان مثال ابن‌سینا در کتاب *نجات* و در مقام اثبات واجب آورده است که «ممکن نیست که در زمان واحد، برای هر ممکن بالذاتی، علت ممکنی یافت گردد و این روند تا بی‌نهایت ادامه

یابد.^۱ او در خاتمه متذکر می‌گردد که «سلسله ممکنات به واجب الوجود ختم می‌گردد بنابراین وجود علل غیرمتناهی در زمان واحد محال است»^۲ [۱، ص ۵۶۸-۵۶۷]. بنابراین به نظر می‌رسد که ابن‌سینا به معیت در زمان میان اعضای سلسله علل و معلولات معتقد است.

میرداماد در این باب آورده است که شروط تسلسل محال، اجتماع در وجود، ترتب و فعلیت است. هرگاه این شروط تحقق یابد سوای این که در عالم واقع یا در لوح اذهان و در وءا دهر یا در افق زمان باشد، حکم استحاله بر آن سلسله نامتناهی جاری می‌گردد. زمان و حرکت متصل با تمام امتدادشان به صورت بالفعل در دهر موجودند. به همین سبب حکم براهین تسلسل در باب زمان و حرکت و مترتبات مجتمع در دهر نیز جاری می‌گردد. بنابراین امتداد و اتصال حرکت از جانب ازل تا نامتناهی یا پیشروی حوادث مترتب سابق تا نامتناهی محال است [۲۱، ص ۲۲۸-۲۲۷]. با این حال میرداماد در مقام دفاع از نظریه قدم عالم که حکما بر آن اتفاق نظر دارند، میان بحث تناهی و عدم تناهی حوادث زمانی و بحث حدوث و قدم عالم تفکیک قائل می‌گردد و تناهی حوادث زمانی را دلیلی بر حدوث عالم و نفی ازلیت نمی‌داند [۲۱، ص ۲۳۴]. بنابراین از نظر میرداماد، اجتماع اجزای سلسله نه تنها می‌تواند در عالم زمانی و دهری واقع گردد بلکه او حتی اجتماع در ذهن را نیز داخل در بحث دانسته است. اما از آن جا که ذهن انسان قادر به تصور اشیای نامتناهی نیست، بنابراین اجتماع در اذهان خود به خود بدون مصداق باقی خواهد ماند. با این حال باید توجه کرد که پذیرش اجتماع در ذهن در شرط مذکور در قالب تفسیر اول از شرایط سه‌گانه امکان پذیر نیست، زیرا طبق تفسیر اول، این شرایط سه‌گانه تنها متعلق به مجموع واقعی است که صلاحیت اتصاف به نامتناهی بالفعل را دارا است. بنابراین پذیرش اجتماع در ذهن در شرط مذکور تنها با توسل به تفسیر دوم قابل توجیه خواهد بود.

لاهیجی در کتاب *شوارق الالهام* سخن میرداماد را نمی‌پذیرد و بیان می‌دارد که عالم دهر وسیع‌تر از عالم زمانی است. بنابراین از اجتماع اشیا در دهر، اجتماع آنان در یک زمان خاص لازم نمی‌آید [۱۸، ص ۳۵۰-۳۴۹]. بدین ترتیب لاهیجی بر معیت

۱. لایمکن أن یکون فی زمان واحد لكل ممکن الذات، علل ممکنة الذات بلانهاية

۲. فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود، فلیس لكل ممکن علة ممکنة معه، فوجود العلل الغير المتناهية فی زمان واحد محال.

زمانی در شرط مذکور تأکید می‌کند. او همچنین در ادامه مدعی می‌شود که اجتماع در دهر اجتماعی حقیقی نیست بلکه معیت و اجتماعی در مطلق وجود است. شیء زمانمند محال است که از زمانی بودنش جدا گردد و معنای وجود آن در عالم دهر در واقع انفصالش از زمان خاص خودش نیست بلکه معنای آن در واقع ملاحظه آن شیء از آن حیث که وجود دارد، قطع نظر از تقید آن به زمانی خاص است [۱۸، ص ۳۵۰].

در اکثر آثار حکما به طور صریح اشاره‌ای به نوع معیت در شرط مذکور نشده است، اما با توجه به این که همواره این شرط جهت خروج حوادث زمانی از دایره نامتناهی محال بکار رفته است، می‌توان نتیجه گرفت که اکثر حکما معیت به‌کار رفته در این شرط را معیتی زمانی در نظر می‌گرفتند. اما چنین تعبیری از شرط مذکور دارای اشکالی بنیادین است. غایت برهان‌های ابطال تسلسل اثبات تناهی سلسله علل و معلولات است. بنابراین معیت مورد نظر باید در باب علت و معلول به صورت مطلق صدق کند. تا سلسله علل و معلولات در هیچ فرض قابل تصویری خارج از دایره برهان‌های مذکور قرار نگیرد، زیرا سلسله علل و معلولاتی که در بحث تسلسل از آن یاد می‌گردد، از یک طرف به عالم محسوسات و موجودات مادی ختم می‌گردد و از طرف دیگر تا بالاترین مراتب وجود یعنی عالم معقولات پیش می‌رود به‌گونه‌ای که می‌توان گفت هر یک از مراتب وجود و هستی در بخشی از این سلسله سهیم‌اند. بدین ترتیب دو موجودی که میان آن‌ها رابطه علیت است باید بدون هیچ قید و شرط دیگری صلاحیت اتصاف به این نوع از معیت را داشته باشند، تا بتوان تمام احاد این سلسله را متصف به این نوع از معیت دانست. اما علت و معلول از آن حیث که میان آن‌ها رابطه علیت است، متصف به معیت زمانی نمی‌گردند. بلکه تنها بخش کوچکی از این سلسله که متعلق به عالم مادی است، از آن حیث که موجوداتی زمانمند هستند، متصف به معیت زمانی می‌گردند. اما بخش عمده این سلسله که به عالم مفارقات تعلق دارد، صلاحیت اتصاف به تقدم و تأخر زمانی را ندارند از این رو به معیت زمانی نیز متصف نخواهد شد. این امر سبب می‌شود که پذیرش تفسیر زمانی از شرط «اجتماع» یا «معیت در وجود» غیر قابل پذیرش شود.

از طرف دیگر فیلسوفان در باب عدم تناهی نفوس مفارق از بدن بیان می‌دارند که مجموعه نفوس ناطقه دارای شرط اجتماع در وجود است در حالی که فاقد شرط

ترتیب است [۱، ص ۲۴۶-۲۴۵]. اما نفوس ناطقه مفارق از بدن جزء موجودات مفارق محسوب می‌گردند که صلاحیت اتصاف به تقدم و تأخر زمانی و همچنین معیت زمانی را ندارند.

حال اگر دوباره به اقسام نه‌گانه تقدم و تأخر بازگردیم و بکوشیم قسم دیگری از انواع تقدم و تأخر را برگزینیم که بتوان علت و معلول را از آن حیث که میان آن‌ها رابطه علیت است، به معیت متناظر با آن‌ها متصف کرد، متوجه خواهیم شد که چنین قسمی را نمی‌توان یافت. بدیهی است که علت و معلول از آن حیث که میان آن‌ها رابطه علیت است محال است که به معیت بالرتبه، معیت بالشرف، معیت بالطبع، معیت بالعلیه، معیت بالتجوهر، معیت بالحق و معیت بالحقیقه متصف گردند. زیرا علت همواره نسبت به معلول خود دارای تقدم بالطبع، تقدم بالعلیه، تقدم بالحق می‌باشد. از طرفی با اتخاذ یک مبدأ مشترک، علت نسبت به معلول خود دارای تقدم یا تأخر بالرتبه می‌باشد.^۱ معیت بالشرف و بالتجوهر نیز از محل بحث خارج‌اند. از طرف دیگر پذیرش معیت بالدهر در شرط مذکور منجر می‌گردد که این شرط دیگر سبب خروج حوادث زمانی از دایره اثربخشی برهان‌های ابطال تسلسل نشود، همان‌گونه که میرداماد متذکر شده است. تقدم و تأخر بالحقیقه و بالمجاز نیز در باب رابطه وجود و ماهیت تعریف شده است. بنابراین در این‌جا مفید نخواهد بود.

به نظر می‌رسد که ملاصدرا به این اشکال پی برده است. او در کتاب *شرح الهمدیه* / *الاثیریة* پس از بیان قول شارح تجرید در باب برهان تطبیق که در آن از معیت زمانی میان اجزای سلسله برای خروج حوادث زمانی از دایره برهان تطبیق بهره برده شده است، می‌آورد که نوع دیگری از معیت برای اشیا وجود دارد که غیرزمانی و غیرعلی است. این معیت همان معیت در اصل وجود است هنگامی که موجودات زمانمند با قطع نظر از اتصافشان به زمان لحاظ می‌گردند. او سپس بیان می‌دارد که علم واجب به جمیع اشیا که علمی حضوری است بر این نحو از وجود اشیا تعلق می‌گیرد [۱۲، ص ۳۷۵]. اما معیت در اصل وجود نیز نمی‌تواند راه حلی مفید برای این مشکل باشد. زیرا پذیرش این تفسیر در باب شرط مذکور به معنای حذف این شرط است. زیرا در این صورت تنها شرط فعلیت کفایت خواهد کرد و برهان‌های ابطال تسلسل در هر مجموعه‌ای از جمله

۱. تقدم و تاخیر بالرتبه میان دو شی در مقایسه با یک مبدأ مشترک مفروض معنا می‌یابد و با تغییر این مبدأ مشترک، نسبت میان دو شی نیز ممکن است، تغییر یابد.

حوادث زمانی جاری خواهند شد زیرا حوادث زمانی نیز در اصل وجود دارای اجتماع و معیت هستند.

خواجه در کتاب *مصارع المصارع* به جای واژه اجتماع و معیت در وجود از واژه «دفعی الوجود» در شرط مذکور بهره برده است. او بیان می‌دارد که «موصوف عدم تناهی ناگزیر یا دارای امتداد اتصالی همانند اتصال در ابعاد یا دارای امتداد انفصالی همچون در اعداد است. بنابراین یا دارای ترتیب در جهت آن امتداد است و یا فاقد ترتیب است. در هر کدام از این اقسام نیز یا جمیع آنان به صورت دفعی یافت می‌گردند یا به صورت دفعی یافت نمی‌گردند.»^۱ او در ادامه نیز متذکر می‌گردد: «مجموعی که دارای ترتیب است و جمیع اعضایش به صورت دفعی یافت می‌گردند، وجودش محال است.»^۲ [۱۶، ص ۱۶۷]. مزیت واژه «دفعی الوجود» این است که هم در باب موجودات مجرد و هم موجودات مادی قابل استفاده است. با این حال مقصود مورد نظر فیلسوفان در این مورد را برآورده نمی‌کند. موصوف این واژه در شرط مذکور از دو حالت خارج نیست: ۱- موصوف تک تک آحاد سلسله است به گونه‌ای که هر یک از آحاد سلسله به صورت دفعی حاصل شده‌اند. این ویژگی اگرچه در باب مجردات سبب تداعی نوعی از معیت می‌گردد، در باب موجودات مادی این امر امکان دارد که هر یک از موجودات مادی به صورت دفعی حاصل شده باشند ولی در عین حال این موجودات معیت در زمان نداشته باشند بلکه هر یک در زمانی متفاوت حاصل شده باشند. ۲- موصوف، مجموع از آن حیث که مجموع است، باشد. این بدان معنا است که باید برای مجموع وجودی مغایر با آحاد اعتبار گردد تا بتوان وجود مجموع را متصف به دفعی بودن کرد. در حالی که فرض وجود مستقل از اجزای برای مجموع از نظر بسیار از حکما قابل پذیرش نیست [۱۱، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ ۹، ص ۶۵؛ ۲۰، ص ۳۶-۳۵؛ ۸، ص ۲۴]. از طرف دیگر محال است که سلسله علل و معلولات به صورت دفعی حاصل شوند، زیرا بخشی بزرگی از این سلسله که متعلق به عالم مفارقات است از ازل موجود بوده‌اند، اما آن بخشی از این سلسله که به عالم مادی تعلق دارد با گذشت زمان و به صورت تدریجی حاصل می‌شوند.

۱. الشی الموصوف بالانهاية لابد و أن يكون له امتداد على سبيل الاتصال كما في الأبعاد أو على سبيل الانفصال كما في الأعداد، فإما أن يكون له ترتيب في سمت ذلك الامتداد، وإما أن لا يكون، كل واحد من القسمين فإما أن يوجد جميعه دفعة أو لا يوجد
 ۲. ما له ترتيب و يوجد جميعه دفعة و هو محال الوجود

از طرف دیگر واژه «دفعی الوجود» به نحوه حدوث اشیا اشاره دارد در حالی که نظر فیلسوفان در این شرط به نحوه بقای اشیا باز می‌گردد. به گونه‌ای که ممکن است اجزای سلسله با هم حادث نشده باشند ولی با هم موجود باشند همانند نفوس انسانی که به رأی فیلسوفان، از نظر حدوث معیت ندارند ولی در بقا دارای معیت هستند.

۸. شرط ترتب

این شرط حاوی این نکته است که میان اجزای مجموع نامتناهی باید ترتب حقیقی برقرار باشد نه ترتب اعتباری، تا مجموع را بتوان در میان اقسام نامتناهی محال قرار داد. در این میان از دو نوع از ترتب نیز نام برده می‌شود: ترتب وضعی، همانند ترتب میان اجسام؛ و ترتب طبعی، همانند ترتب میان علت و معلول. فیلسوفان به کمک این شرط مجموع‌هایی همچون نفوس مفارق از بدن و ملائکه را از دایره نامتناهی محال خارج می‌کنند [۱۴، ص ۱۷۸-۱۷۷؛ ۱، ص ۲۴۶-۲۴۵].

همان گونه که پیشتر اشاره شد، فیلسوفان این شرط را به همراه دو شرط قبلی، از شرایط تحقق یک مجموع بالفعل می‌دانند [۱۵، ص ۲۲۰]. بنابراین اگر این شروط سه‌گانه در مجموعی یافت گردد محال است که نامتناهی باشد، زیرا نامتناهی بالفعل محال است.

تفسیر مذکور را اگر در باب دو شرط پیشین بتوان پذیرفت، قبول آن در باب شرط ترتب جای تأمل دارد. ابن‌رشد در این باب آورده است که امتناع نامتناهی بالفعل اصلی شناخته شده از آرای قوم است، خواه امر نامتناهی جسم باشد یا نباشد. ما جز ابن‌سینا کسی را نمی‌شناسیم که میان امر دارای وضع و امر بدون وضع تفاوت بگذارد. فیلسوفان دیگر چنین سخنی نگفته‌اند پس این شرط خرافه است. زیرا فیلسوفان وجود نامتناهی بالفعل را منکرند [۵، ص ۹۰-۸۹]. بنابراین از نظر ابن‌رشد، ترتب شرطی زاید است که ابن‌سینا مبدع آن بوده است. از همین رو تعریف ابن‌رشد از نامتناهی بالفعل را باید متفاوت از تعریف ابن‌سینا دانست.

از طرف دیگر فیلسوفان مسلمان در باب نفوس مفارق از بدن و ملائکه ادعا می‌کنند که این امور نامتناهی هستند ولی از آنجا که میان آنها ترتبی نیست پس محالی لازم نمی‌آید [۱، ص ۲۴۶-۲۴۵؛ ۱۱، ج ۲، ص ۱۴۷]. حال می‌توان پرسید که نفوس مفارق و ملائکه به چه معنایی نامتناهی هستند؟ از نظر فیلسوفان نامتناهی تنها به صورت بالقوه

موجود است. به همین سبب آنان در باب حوادث زمانی و اعداد بیان می‌کردند که این امور بالقوه نامتناهی هستند [۱، ص ۲۴۶]. اما چنین جوابی را در مورد نفوس مفارق و ملائکه نمی‌توان داد. زیرا در عالم مفارقات هیچ امر بالقوه‌ای قابل تصور نیست. پس نفوس مفارق یا به طور بالفعل نامتناهی هستند و یا اصلاً نامتناهی نیستند.

فیلسوفان در حین تشریح برهان تطبیق، تفسیر دیگری نیز از شرط مذکور ارائه دادند. لاهیجی آورده است مراد از تطبیق این است که عقل هر جزء معین از یک سلسله را به ازای یک جزء معین از سلسله دیگر قرار دهد. بنابراین ناگزیر آحاد باید دارای تعیین و امتیاز باشند تا بتوان میان اعضای دو سلسله تطبیق برقرار کرد. حال اگر میان اعضای دو سلسله در خارج ترتب برقرار باشد ملاحظه اجمالی دو سلسله برای انجام عمل تطبیق کفایت می‌کند زیرا ترتب در خارج و بدون اعتبار ذهن سبب می‌گردد که برای اجزای دو سلسله تعیین و تمیزی حاصل گردد، به‌گونه‌ای که هر کدام از آن‌ها در مرتبه‌ای معین در واقع قرار گیرند. اما اگر میان اعضای سلسله ترتبی در خارج نباشد، لازم است که عقل ترتبی میان اعضای سلسله اعتبار کند و این اعتبار نیازمند ملاحظه تفصیلی اجزای دو سلسله است، زیرا در صورت عدم اعتبار ترتب، جایز می‌گردد که به ازای عضو واحدی از یک سلسله، آحاد کثیری از سلسله دیگر قرار گیرند. اما اعتبار ذهن نیز ناگزیر به پایان می‌رسد و عقل توانایی اعتبار نامتناهی را ندارد. بنابراین وجود ترتبی خارجی میان اعضای دو سلسله برای انجام عمل تطبیق توسط ذهن ضروری است. به عنوان مثال در توهم تطبیق میان دو طناب ممتد، انطباق دو طرف طناب‌ها بر یکدیگر برای قرارگیری هر جزئی از یکی از طناب‌ها به ازای جزئی دیگر از طناب دیگر کفایت می‌کند اما در باب تطبیق میان دو مجموعه از سنگریزه‌ها که ترتبی میان آن‌ها برقرار نیست، نمی‌توان به‌سادگی عمل تطبیق را انجام داد بلکه نیاز به ملاحظه تفصیلی سنگریزه‌ها دارد [۱۸، ص ۳۴۳-۳۴۱].

ملاصدرا نیز بیان می‌دارد که اگر انطباق میان اعضای دو سلسله به‌وسیله طبع و وضع نباشد بلکه به‌وسیله جعل و اعتبار ذهن صورت گیرد، هر آن‌چه را که وهم از یکی از دو سلسله به‌وسیله قوه خیال به ازای جزئی از سلسله دیگر قرار دهد، اموری متناهی خواهند بود زیرا عقل انسان قادر بر افعال نامتناهی نیست [۱۱، ج ۴، ص ۲۹-۲۸].

برداشت اخیر از شرط ترتب در واقع به تفسیر دوم از شرایط سه‌گانه اشاره دارد. به عبارت دیگر، طبق این برداشت، شرط ترتب حقیقی میان اعضای سلسله به این سبب

وضع شده است که اگر مجموعی فاقد این شرط باشد، انسان نمی‌تواند برهان‌هایی همچون برهان تطبیق را در باب این مجموع جاری گرداند. پس سبب خروج مجموع‌های غیرمترتب، همچون نفوس مفارق، از دایره برهان تطبیق محدودیت‌های انسانی است. بنابراین از خروج چنین مجموع‌هایی از برهان تطبیق نمی‌توان نتیجه گرفت که چنین مجموعی نامتناهی بالفعل هست یا نیست. بلکه این امکان وجود دارد که چنین مجموعی نامتناهی بالفعل باشد ولی در خارج از حوزه جریان برهان تطبیق قرار گیرد. از همین رو شرط ترتب از شروط جریان برهان‌های ابطال تسلسل است و نه از شروط تحقق نامتناهی بالفعل یا حتی نامتناهی محال. همچنین جای این سؤال باقی است که آیا در باب موجودات عالی همانند عقل فعال یا ذات باری تعالی هم می‌توان گفت که این موجودات از اعتبار نامتناهی عاجز هستند؟ اگر جواب به این سؤال منفی باشد، پس باید گفت شرایط جریان برهان تطبیق با تغییر مخاطب برهان تغییر می‌کند. در واقع بهتر است که برهان‌هایی همچون برهان تطبیق که بر پایه نوعی فرآیند و حرکت ذهنی همچون عمل تطبیق تقریر می‌گردند، نوعی از آزمایش فکری دانست. از ویژگی آزمایش‌های فکری این است که در آن مخاطب نقشی فعال و مؤثر را بر عهده دارد و در فرآیند نتیجه‌گیری تأثیرگذار است.

۹. نتیجه

از شرایط سه‌گانه «فعلیت»، «اجتماع» و «ترتب» دو تفسیر می‌توان ارائه داد. دیدگاه غالب حکما این است که شرایط مذکور ملاک تمایز نامتناهی بالفعل از بالقوه است و از طرف دیگر فیلسوفان مسلمان به تبعیت از ارسطو تحقق نامتناهی بالفعل را محال می‌دانند.

از طرف دیگر فیلسوفان با کمک شرایط سه‌گانه کوشیده‌اند که اموری همچون سلسله اعداد، حوادث زمانی، و نفوس مفارق را از دایره نامتناهی بالفعل خارج کنند. اما کوشش‌های آنان در این مورد با موفقیت چشم‌گیری همراه نبوده است. شرط فعلیت وظیفه اخراج سلسله اعداد را از حیطة جریان برهان‌های ابطال تسلسل بر عهده گرفته است. اما اگر عدد را ملازم با کثرت در نظر بگیریم، طبق دیدگاه حکما تعداد موجودات عالم در هر لحظه از زمان نامتناهی است و به همین سبب نمی‌توان ادعا کرد که همواره تعداد متناهی از اعداد فعلیت یافته‌اند.

در مورد شرط معیت در وجود، نمی‌توان معنای مناسبی برای واژه «معیت» یافت که هم جامع سلسله علل و معلولات باشد و هم مانع حوادث زمانی گردد. لازم به ذکر است که معیت زمانی اگرچه سبب خروج حوادث زمانی می‌گردد، نمی‌تواند در تمام بخش‌های سلسله علل و معلولات جاری گردد.

پذیرش شرط ترتب به عنوان یکی از شرایط نامتناهی بالفعل همانند دو شرط پیشین به راحتی میسر نمی‌گردد. به‌کارگیری شرط ترتب غالباً با توسل به محدودیت‌های ذهن انسانی جهت تصور نامتناهی موجه گردیده است. این توجیه در قالب تفسیر دوم از شرایط سه‌گانه مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

مجموع‌های نامتناهی همانند ملائکه و نفوس مفارق که در جهان‌بینی فیلسوفان مسلمان مورد پذیرش قرار گرفته است، در فلسفه ارسطویی سابقه‌ای ندارد. برقراری سازگاری میان اعتقاد به تحقق مجموع‌های مذکور و استحاله نامتناهی بالفعل با دشواری و محذوریت همراه است. از این‌رو می‌توان با اتخاذ شرایط سه‌گانه به عنوان شرایط جریان برهان‌های ابطال تسلسل و تناهی ابعاد و گذر از اندیشه ارسطویی در باب نامتناهی بر این اشکالات فائق آمد. در این صورت، وجود نامتناهی بالفعل دیگر محال نخواهد بود.

فهرست منابع

- [۱] ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- [۲] ----- (۱۳۸۵). *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق: آیه الله حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- [۳] ----- (۱۴۰۵هـ). *الشفاء: الطبيعيات: السماع الطبيعي*، قم، منشورات آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- [۴] ----- (۱۹۸۹). *الحدود*، قاهره، الهيئة المصرية للطباعة و النشر.
- [۵] ابن‌رشد (۱۳۷۷). *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت.
- [۶] ارسطو (۱۳۷۸). *سماع طبیعی*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- [۷] جرجانی، محمد (۱۳۲۵). *شرح المواقف*، ج ۴، تحقیق: عبدالرحمن الایجی، قم: منشورات الشریف الرضی.
- [۸] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، ج ۲، بخش ۳، قم، اسراء.

- [۹] شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية، تعليق و تصحيح: سيد جلال الدين آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.*
- [۱۰] ----- (۱۳۸۲). *شرح و تعليقه بر الهیات شفا، ج ۱، تصحيح و تحقيق: نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*
- [۱۱] ----- (۱۴۱۰هـ)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، ۹ جلدی، بیروت، دار إحياء التراث العربي.*
- [۱۲] ----- (۴). *شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی.*
- [۱۳]. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۵). *درة التاج، ج ۱، تصحيح: سيد محمد مشکوة، تهران، حکمت.*
- [۱۴] ----- (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراف، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.*
- [۱۵] طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۴). *نهاية الحكمة، تحقيق: عباس‌علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.*
- [۱۶] طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *مصارع المصارع، تحقيق و مقدمه: ويلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران دانشگاه مکیل.*
- [۱۷] کهنسال، علیرضا (۱۳۸۱). «تأمل در تسلسل»، *مطالعات اسلامی، شماره ۵۶، مشهد، دانشگاه فردوسی.*
- [۱۸] لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۶). *شوارق الالهام، ج ۲، تحقيق: اكبر أسدعلی‌زاده، قم، مؤسسه الإمام الصادق^(ع).*
- [۱۹] ----- (۱۳۷۷هـ). *گوهر مراد، تهران، کتابفروشی اسلامیة.*
- [۲۰] مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *درس‌های الهیات شفا، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت.*
- [۲۱] میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۴). *القياسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.*



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی