

رہیافتی نو در تحلیل حقیقت قوه

محمد مهدی کمالی*

DOI: 10.22096/ek.2024.2007680.1521

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲]

چکیده

ارسطو در تحلیل چگونگی و چرایی حرکت در عالم طبیعت از مفهوم قوه و فعل استفاده کرده، ماده را خاستگاه قوه و صورت را ملاک فعلیت می‌داند. دیدگاه ارسطو در باب قوه و فعل و همینطور ماده و صورت از طرف بیشتر فیلسوفان اسلامی قبول شده و آنها در تحکیم و انسجام این نظریه کوشیده‌اند. البته در این میان کسانی نیز با ترکیب جسم از ماده و صورت موافق نبوده و راجع به ماهیت قوه و خاستگاه آن دیدگاهی دیگر ارائه نموده‌اند. مجموعاً پنج دیدگاه کلی در باب ماهیت قوه وجود دارد. برخی قوه را عدمی، برخی اعتباری، عده‌ای معقول ثانی، بعضی عرضی تحلیلی ماده اولی و اکثریت عرضی خارجی تحت مقوله کیفیت یا اضافه دانسته‌اند. از نظر نگارنده تمامی دیدگاه‌های مذکور ناتمام بوده و با ویژگی‌های وجودشناسی قوه سازگار نیست. در این نوشتار با تبیین و نقد این دیدگاه‌ها و در پرتو برخی از مبانی حکمت متعالیه به تبیین جدیدی از حقیقت قوه و خاستگاه آن دست یافته‌ایم. مطابق دیدگاه مختار قوه همچون فعلیت امری وجودی و از عوارض تحلیلی وجود سیال است. وجود سیال دارای مراحل از شدت و ضعف است که هر مرتبه نسبت به مرتبه بعد قوه و نسبت به مرتبه قبل، فعلیت شمرده می‌شود.

واژگان کلیدی: قوه؛ فعلیت؛ ماده اولی؛ صورت؛ عوارض تحلیلی؛ وجود سیال.

* استادیار، پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ایران.

Email: m.mkamali@yahoo.com



۱. مقدمه

جهان طبیعت دائماً دستخوش تغییر است. این پدیده از موضوعات مورد توجه فیلسوفان بوده و هست؛ به گونه‌ای که فیلسوفان بسیاری از دیرباز در صدد تحلیل چگونگی و چرایی تغییر عالم طبیعت برآمده‌اند. به لحاظ تاریخی اولین و جدی‌ترین کاری که در این زمینه صورت پذیرفت از سوی ارسطو است. وی اولین کسی است که برای تحلیل پدیده حرکت از مفاهیم «قوه» و «فعل» استفاده کرد و از طریق مفهوم قوه و فعل به ترکیب جسم از دو جوهر مجزا به نام «ماده اولی» و «صورت» دست یافته است. ماده اولی یا هیولای اولی همان جوهری است که محل و منشأ قوه‌های مختلف در جسم و فاقد هر گونه فعلیت است. بسیاری از فیلسوفان مسلمان نیز بر پایه همین دیدگاه از طریق مفهوم قوه و فعل، وجود ماده اولی را اثبات نموده‌اند و ماده را خاستگاه تحقق قوه دانسته‌اند.^۱ در مقابل عده‌ای از فیلسوفان این دیدگاه را تخطئه نموده و با تفسیری که از قوه و حالات جسم داشتند، وجود ماده اولی را انکار نمودند.^۲

اما به‌راستی آیا می‌توان از طریق مفهوم قوه، ماده را اثبات نمود؟ برای پاسخ به این پرسش در وهله اول باید به تحلیل خود قوه پرداخت و حقیقت آن را بررسی نمود تا سپس نوبت به بررسی خاستگاه آن رسد. بررسی این مسئله از آن‌رو ضرورت دارد که بودن یا نبودن ماده اولی و اثبات آن منوط به درک درست از مفهوم قوه است.

در اینکه ماهیت قوه چیست و قوه امری خارجی است یا ذهنی و اگر خارجی است تحت چه مقوله‌ای قرار دارد، دیدگاه‌های بسیاری در میان فیلسوفان مسلمان وجود دارد. مجموعاً پنج دیدگاه کلی در رابطه با تحلیل ماهیت قوه وجود دارد. در این مقاله با روشی تحلیلی-توصیفی به نقد و بررسی این پنج دیدگاه پرداخته و در نهایت به تحلیل جدیدی از حقیقت قوه و خاستگاه آن طبق مبانی صدرایی دست یافته‌ایم که مطابق آن نیازی به وجود ماده اولی به‌عنوان خاستگاه قوه نیست.

۱. ابن سینا، *الهیات شفاء* (قم: مکتبه المرعشی، ۱۴۰۴)، ۶۷؛ بهمنیار، *التحصیل* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ۳۱۸؛ محمدباقر میرداماد، *مصنفات میرداماد* (تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵)، ۶۵؛ صدرالدین شیرازی، *شرح الهدایه الاثریه* (تهران: چاپ سنگی، ۱۴۲۲)، ۵۵؛ صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۵ (بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱)، ۱۰۹؛ ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، جلد ۴ (تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹)، ۱۵۸؛ و سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمه* (قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷)، ۱۲۶.

۲. قطب‌الدین رازی، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، جلد ۲ (قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ۷۷؛ شهاب‌الدین سهروردی، *مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۲ (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۷۶؛ شمس‌الدین شهروزری، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحائقه الریاضیه*، جلد ۲ (تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳)، ۶۴؛ سید ماجد حسینی کاشانی، *رساله فی ابطال الهیولی* (قم: کتابخانه نسخ خطی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۱۵۱)، ۷۰-۷۱؛ محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، جلد ۲ (تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸)، ۱۸۵؛ و محمدتقی مصباح یزدی، *تعلیق بر نهایة الحکمه* (قم: نشر سلمان فارسی، ۱۴۰۵)، ۱۴۱-۱۴۵.

۲. پیشینه بحث

در رابطه با تبیین و نقد دیدگاه‌های پنج‌گانه تا به حال کاری جامع صورت نپذیرفته و تنها شهید مطهری در برخی آثار خود به تحلیل و نقد برخی از این دیدگاه‌ها پرداخته است و در نهایت نظر تحقیقی خویش را بیان نموده است؛^۳ اما همه نظریات موجود در کلام شهید مطهری بررسی نشده و دیدگاه خود ایشان نیز قابل نقد و بررسی است.

در کتاب تبیین و نقد نظریه ماده و صورت در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با فیزیک کوانتوم به این دیدگاه‌ها اشاره شده،^۴ اما در نقد و بررسی آنها فقط به کلمات شهید مطهری بسنده شده است. سایر مقالاتی نیز که در این باب نگاشته شده بیشتر درباره برهان قوه و فعل و اثبات یا ابطال ماده اولی است و طبق بررسی‌ای که صورت گرفت، مقاله‌ای به بررسی و تحلیل حقیقت قوه به نحو جامع و کامل نپرداخته است.

۳. خاستگاه نظریه قوه و فعل

پیش از شروع بحث اصلی، شایسته است نگاهی به پیشینه و خاستگاه طرح نظریه قوه و فعل توسط ارسطو بیندازیم. پیشینه طرح نظریه قوه و فعل را در سخنان و اندیشه‌های پارمنیدس باید ملاحظه نمود. پیش از پارمنیدس، هراکلیتوس بر این دیدگاه بود که همه عالم در حال گذر و حرکت است و هیچ چیزی ثابت و ساکن نیست و به دیگر سخن، هستی در شدن است و دو بار نمی‌توان در یک رودخانه پای نهاد.^۵

در مقابل هراکلیتوس، پارمنیدس معتقد بود، عالم حقیقتی واحد است که چیزی جز وجود نیست. وجود نیز ثابت و بدون تغییر است و مشاهده تغییرات و هم‌بندگی کثرت از روی توهم است. حس گویای وجود تغییرات در عالم است، ولی عقل عالم را ثابت و بدون حرکت می‌یابد و واقعیت را باید توسط عقل دریافت نه حس. او به منظور اثبات دیدگاه خویش چنین استدلال کرده و گفت «اگر شیئی حادث گشته و به سبب حرکت موجود گردد، از دو فرض خارج نیست: یا از «وجود» به وجود می‌آید یا از «عدم»؛ چنانچه از «وجود» حاصل گردد، در این فرض از پیش موجود است و وجود یافتن آن بی‌معناست؛ چون مستلزم تحصیل حاصل

۳. سید محمدحسین طباطبایی و مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۴ (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴)، ۱۶.

۴. نفیسه مصطفوی، تبیین و نقد نظریه ماده و صورت در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با فیزیک کوانتوم (تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۸۷)، ۳۹.

۵. شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲)، ۲۳۷-۲۴۱.

است و چنانچه از «عدم» به هستی درآید، در این فرض هیچ است؛ چراکه از هیچ، هیچ به وجود نخواهد آمد. بر این اساس، همه چیز در عالم ثابت است و حرکات توهمی بیش نیست»^۶.

افلاطون کوشید تا این دیدگاه‌ها را با یکدیگر تألیف کرده و چاره‌ای برای پایان دادن به این نزاع بیابد. وی به‌طور ضمنی سخن پارمنیدس در جداسازی امور واقعی از امور غیر واقعی و تمایز میان فکر و حس را پذیرفت و معتقد شد متعلقات ادراک حسی، معرفت حقیقی نیستند؛ چراکه ثبات نداشته و دستخوش تغییر و حرکت‌اند. ادراک حسی همواره مربوط به اموری است که در فرآیند شدن هستند. این سخن بدین معناست که محسوسات هرگز نیستند، بلکه همواره در حال شدن هستند.^۷ متعلقات معرفت واقعی باید ثابت و پایدار باشند؛ ولی چنانکه پارمنیدس در خصوص وجود معتقد بود، مادی نیستند؛ بلکه صورت‌هایی غیرمادی و قائم به خویش هستند.^۸

ارسطو برخلاف افلاطون ادراک حسی و عالم طبیعت را مهم می‌دانست. همچنین حرکت را مانند اصل عالم طبیعت واقعی می‌پنداشت. او به منظور اثبات و تبیین حرکت از مفاهیم قوه و فعل مدد جست. طبق دیدگاه وی عالم هستی به دو بخش طبیعت و ماوراء طبیعت تقسیم می‌گردد و ثبات که پارمنیدس بر آن اصرار داشت، مربوط به موجودات ماوراء طبیعت، یعنی عقول است که فعلیات محضه هستند؛ ولی در خصوص جهان مادی به هراکلیتوس نزدیک شد و موضع پارمنیدس را به‌شدت رد کرد. ارسطو طبیعت را دستخوش حرکت و دگرگونی دانسته و اشکال پارمنیدس را با بهره‌گیری از مفهوم قوه پاسخ می‌دهد. به اعتقاد او اگر گفته شود شیئی بالفعل A ولی بالقوه B است تناقضی نیست. این شیء بالفعل A است، اما پس از این، به لحاظ قابلیت که هیچ محض نبوده و وجود بالفعل هم نیست، B می‌شود. بر این اساس هستی نه از وجود بالفعل به وجود می‌آید و نه از عدم، بلکه از وجودی پدید می‌آید که بالقوه است.

از دیدگاه ارسطو هر شیئی که قابل تغییر است، ترکیبی از قوه و فعل در خود دارد. برای مثال آب بالفعل آب است، اما قابلیت بخار گشتن را نیز دارد و ممکن است در آینده صورت

۶. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، یونان و روم، جلد ۱ (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۵)، ۶۱-۶۳.

۷. مهدی قوام صفری، «تفسیر غیرتاریخی افلاطون از قاعده انسان‌معیاری پروتاگوراس»، مجله ذهن ۱۰، شماره ۲ (دی ۱۳۸۱): ۳۸-۴۰.

۸. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱: ۶۶؛ و دلبیو. کی. سی گاتری، افلاطون (محوارات میانی)، جلد ۱۴ (تهران: فکر روز، بی‌تا)، ۲۵۴.

بخار را پذیرا باشد. بخار از عدم به وجود نمی‌آید، بلکه از آب پدید می‌آید، ولی نه از آب به‌عنوان آب بودن، بلکه از آب از آن جهت که قابلیت بخار شدن را دارد. این قابلیت عدم محض و صرفاً نفی فعلیت نیست، بلکه چیزی واقعی است بین عدم و فعلیت.^۹

چنانچه بیشتر گذشت ارسطو بر اساس مفاهیم قوه و فعل موفق به خلق تئوری دیگری شد. او تمامی اجسام را از دو جوهر به نام ماده و صورت مرکب دانست و ماده را جوهری فاقد هرگونه فعلیت و حامل قوه و صورت را ملاک فعلیت و آثار جسم معرفی نمود.

۴. ماهیت قوه و دیدگاه‌های مختلف

در مورد چیستی و حقیقت قوه، نظریات مختلفی بیان گشته که می‌توان آنها را به‌طور کلی ذیل پنج دیدگاه طبقه‌بندی نمود:

۴-۱. دیدگاه نخست: قوه امری عدمی است

قوه و استعداد امری عدمی است؛ اما نه عدم محض که بطلان مطلق است، بلکه عدم مضاف و از قبیل عدم ملکه است که سهمی از وجود دارد. به تعبیری عدم شیئی برای شیئی دیگر است که شأنیت اتصاف به آن شیء را دارد. چنانچه قوه عدمی باشد، ذیل مقولات عشر نخواهد گنجید.

از برخی عبارات فخر رازی فهمیده می‌شود که او برخلاف ابن‌سینا، قوه و امکان استعدادی را عدمی می‌داند.^{۱۰} صدرالمآلهین نیز در موارد زیادی قوه را امری عدمی دانسته است.^{۱۱} فلوطین نیز معتقد است هر متکوئی از عدم خویش، متکون می‌شود و آغاز هر تکوین یافته‌ای، عدم است. گرم از غیر گرم پدید می‌آید نه از غیر سفید و غیر سفید از غیر سفید پدید می‌آید نه از غیر گرم؛ بنابراین هیولی از عدم شیء به وجود آن متحول می‌شود، از قوه به فعل. پس زمانی که در هیولی صورتی وجود دارد، در آن عدم ضد آن صورت تحقق دارد. مثلاً، زمانی که در آن حرارت موجود است، در آن عدم برودت موجود است و برودت ضد حرارت است؛ پس هنگامی که هیولی از حرارت به برودت متحول می‌شود، از ضد به ضد آن متحول

۹. ارسطو، *مابعدالطبیعه* (تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷)، ۲۶۳-۲۶۴.

۱۰. فخرالدین رازی، *شرح اشارات و تنبیها*، جلد ۱ (قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴)، ۱۹.

۱۱. شیرازی، *اسفار*، ۱: ۲۶۰ و ۳: ۳۸ و ۳۲۸ و ۵: ۱۰۹ و ۱۱۸ و ۱۶۲؛ صدرالدین شیرازی، *الحاشیه علی الهیات الشفاء* (قم: انتشارات بیدار، بی‌تا)، ۷۰ و ۷۷ و ۱۶۰ و ۱۶۲ و ۱۶۶؛ صدرالدین شیرازی، *المبدأ و المعاد* (تهران، انجمن حکمت و

فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ۱۸۵؛ و شیرازی، *شرح الهدایه الاثیریة*، ۵۵ و ۵۶.

شده و از عدم ضد به وجود آن تبدیل می‌شود، یعنی از قوه به فعل تبدیل می‌شود.^{۱۲}

بر اساس توضیحات شهید مطهری، طرفداران نظریه عدمی بودن قوه معتقدند اساساً قابلیت و استعداد ناشی از نقصان وجود است. شیء هر قدر از کمالات و تعینات وجودی بیشتری برخوردار باشد، قابلیت و امکان تبدیل‌پذیری در آن کمتر است و هر چقدر که جهات وجودی کمتری در او باشد، قابلیت تبدیل‌پذیری در آن بیشتر است. در واقع هر حالت و صورتی که شیء پیدا می‌کند، نسبت به یک سلسله صورت‌ها و حالت‌های دیگر مانعی برای او پیدا می‌شود و هر قدر صورت‌ها و حالات وجودی آن بیشتر باشد، موانعش برای پذیرش حالت جدید بیشتر خواهد بود. بر این اساس چنانچه موجودی به مرتبه‌ای برسد که تمام کمالات و صور در آن موجود باشد، امکان هیچ حالت جدیدی در آن نخواهد بود و به عکس اگر واجد هیچ صورت و حالت بالفعلی نباشد، استعداد و قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی در آن یافت می‌شود. ماده اولی ذاتاً واجد هیچ فعلیتی نیست و از همین رو استعداد تبدیل شدن به هر چیزی در آن وجود دارد؛ به این معنا که ذاتش نسبت به پذیرش هیچ صورت و حالتی ابا ندارد. ماده اولی هیچ وقت فاقد صورت نیست و صورت‌ها ضد و مانع یکدیگر هستند؛ یعنی هر صورتی نسبت به دیگر صورت‌ها مانعیت دارد. پس اینکه در بعضی از مواد استعداد صورتی معین و نه بیشتر وجود دارد و خیال می‌گردد این استعداد، امری وجودی است، نادرست است. قابلیت داشتن نسبت به یک صورت معین بدین معناست که صورت بالفعل این شیء، ماده آن را که امکان دریافت هر صورتی را دارد، از تمامی آن صورت‌ها جز یک صورت خاص مانع است. برای نمونه، در دانه گندم فقط قابلیت بوته گندم شدن وجود دارد و دانه گندم نمی‌تواند جو، خرما، انسان یا هر چیز دیگری شود. حقیقت این است که صورت بالفعل دانه گندم مانع تبدیل شدن ماده گندم به جو یا خرما یا انسان است و تنها نسبت به تبدیل شدن به بوته گندم شدن منعی ندارد. به دیگر سخن، صورت بالفعل دانه گندم تمامی راه‌ها را روی ماده اصلی مسدود ساخته و فقط راه بوته گندم شدن را باز گذاشته است؛ بنابراین استعداد امری عدمی است و به خالی بودن از مانع بازگشت می‌کند.^{۱۳}

۲-۴. دیدگاه دوم: اعتباری بودن قوه

قوه و استعداد اعتباری است؛ زیرا از وجودش، تکررش لازم می‌آید و هرچه اینگونه باشد، امری اعتباری است. این دیدگاه از آن سهروردی صاحب مکتب اشراق است و او بسیاری از

۱۲. افلوطین، *اتولوجیا* (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳)، ۲۰۷.

۱۳. طباطبایی و مطهری، *اصول فلسفه*، ۴: ۱۶-۱۷.

امور را به خاطر همین قاعده اعتباری دانسته است.^{۱۴} مقصود از اعتباری در این اصطلاح که از اصطلاحات خاص حکمت اشراق است، این است که قوه نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه منشأ انتزاع خارجی نیز نداشته و امری تماماً ذهنی است.

زیرا بر اساس قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده»، وجود قوه شرط پیشین وجود هر امر حادثی است. از این رو، قوه خود یک پدیده عینی و امری موجود در خارج نیست، چون در این صورت خود باید مشمول همین قانون باشد، یعنی باید پیش از هر استعدادی که وجود پیدا می‌کند، استعداد دیگری موجود باشد و آن استعداد نیز مسبوق به استعداد دیگری باشد. بر این اساس چنانچه انسان بخواهد موجود شود باید قبل از آن بی‌نهایت استعداد وجود داشته باشد که سر از تسلسل در خواهد آورد. شیخ اشراق قاعده و ملاکی کلی برای اعتباری بودن این گونه امور بیان نموده است. وی معتقد است اگر موجود بودن مفهومی مستلزم تکرر آن باشد، آن مفهوم اعتباری است. به دلیل همین قاعده است که وی مفاهیمی همچون وجود، وحدت و عدد را نیز اعتباری می‌داند. بر این اساس از آنجاکه موجودیت استعداد، مستلزم تکرر وجود آن است، می‌توان نتیجه گرفت که استعداد و امکان استعدادی نیز امری اعتباری است.^{۱۵}

علاوه بر آن از منظر شیخ اشراق، اگر امکان شیء قبل از آن در عالم عین وجود داشته باشد، مستلزم این است که ماده، محل بی‌نهایت امکان باشد که این محال است؛ چراکه حوادث عالم بی‌نهایت است و اگر طبق قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده»، امکان به صورت پیشینی در خارج موجود باشد، لازم می‌آید که امکان همه حوادث عالم از قبل در ماده، آن هم به نحو مجتمع و متکافی نه متسلسل وجود داشته باشد، در حالی که طبق ادله بطلان تسلسل، اجتماع وجودی امور بی‌نهایت، ممتنع است. علاوه بر آن امتیاز این امکانات نامتناهی با یکدیگر چیست؟ محل همه آنها ماده است، پس امتیاز به محل ندارند؛ ناچار باید امتیازشان برگرفته از نسبتشان با فعلیت‌های آینده و حادثی باشد که هنوز نیامده است، حال آنکه معدوم فاقد شیئیت است و اضافه به معدوم که شیئیت ندارد، موجب امتیاز نمی‌شود.^{۱۶} سهروردی حل همه این اشکالات را به اعتباری قلمداد کردن قوه و نفی تحقق عینی آن می‌داند.

۱۴. سهروردی، مصنفات، ۱: ۲۵۳ و ۳۴۸.

۱۵. سهروردی، مصنفات، ۱: ۳۴۹-۳۵۷؛ و طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه، ۴: ۱۸-۱۹.

۱۶. سهروردی، مصنفات، ۱: ۳۴۹-۳۵۰.

۳-۴. دیدگاه سوم: قوه امری ماهوی و از قبیل اعراض است

قوه امری ماهوی است که تحت یکی از مقولات عشر طبقه‌بندی می‌شود. این دیدگاه خود مشتمل بر چند دیدگاه جزئی‌تر است. برخی حکما قوه را تحت مقوله اضافه، برخی تحت مقوله کیف استعدادی و برخی کیف ملازم با اضافه دانسته‌اند. این دیدگاه فارغ از زیرشاخه‌های آن، دیدگاه مشهور فیلسوفان اسلامی همچون ابن‌سینا و دیگران است و از بعضی کلمات صدرالمتألهین نیز قابل استفاده است.

از آنجاکه قوه محتاج به موضوع است، آن را از سنخ اعراض دانسته و موضوعش را ماده یا هیولی اولی معرفی کرده‌اند؛ اما در اینکه از قبیل کدام عرض است، اتفاق نظر وجود ندارد. بعضی فقط از عرضیت قوه سخن گفته و به مقوله آن اشاره‌ای نکرده‌اند؛ اما بعضی مقوله آن را نیز مشخص کرده‌اند. گروهی قوه را از مقوله اضافه دانسته‌اند.^{۱۷} دسته دیگری آن را از مقوله کیف و از قسم کیف استعدادی برشمرده‌اند.^{۱۸} گروه سوم آن را کیف ملازم با اضافه دانسته‌اند، مثل علم که از مقوله کیف نفسانی است، ولی ملازم با اضافه به عالم و معلوم است.^{۱۹}

۴-۴. دیدگاه چهارم: قوه از مقولات ثانی فلسفی است

مطابق دیدگاه سوم، قوه از مقولات ثانی فلسفی است؛ یعنی عرضی نیست که در خارج وجود داشته و عارض بر موضوعی جوهری باشد؛ بلکه منتزع از شرایط و موانع تحقق یک شیء است؛ به عبارت دیگر قوه دارای مصداق خارجی نیست، بلکه منشأ انتزاع دارد و منشأ انتزاع آن چیزی جز حصول شرایط و رفع موانع خارجی نیست. این دیدگاه از بعضی از عبارات حکماء و متکلمین قابل برداشت است؛^{۲۰} اما طرفدار جدی آن را می‌توان آیت‌الله مصباح دانست.

به اعتقاد ایشان استعداد از مفاهیم انتزاعی است که از مقایسه دو موجود سابق و لاحق انتزاع می‌شود، از این نظر که موجود سابق، فاقد موجود لاحق است و ممکن است واجد آن

۱۷. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، جلد ۱ (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱)، ۳۱۶؛ شیرازی، اسفار، ۴: ۱۰۵؛ و عبدالرزاق لاهیجی، سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، جلد ۱ (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸)، ۵۶۲.

۱۸. میرداماد، مصنفات، ۲: ۱۳۶؛ و شیرازی، اسفار، ۱: ۱۵۴ و ۲۳۴.

۱۹. طباطبایی، نهاية الحکمه، ۱۵۵.

۲۰. «فالإمكان الاستعدادی مرجعه زوال المانع و الضد إما بالکلیة و هو القوة القریبة أو بالبعض و هو القوة البعیده». شیرازی، اسفار، ۲: ۳۷۵-۳۷۶ و ۱: ۲۳۵؛ سبزواری، شرح المنظومه، ۲: ۲۸۲؛ و مسعود تفتازانی، شرح المقاصد، جلد ۲ (قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲)، ۱۷.

بشود و از این روی باید دست کم، جزئی از موجود سابق، باقی بماند و با موجود لاحق نوعی ترکیب و اتحاد پیدا کند و در برابر آن، اصطلاح فعلیت به کار می‌رود که از تحقق موجود لاحق، انتزاع می‌شود.^{۲۱}

به دیگر سخن قوه و امکان استعدادی مفهومی است که عقل از حصول شرایط شیئی قبل از تحقق آن انتزاع کرده و امری عینی نیست تا نیازمند به محلی باشد که در آن حلول نماید. توضیح مطلب این است که ما بر اساس تجربه دریافته‌ایم که تحقق هر حادثی منوط به حصول اموری و ارتفاع امور دیگری است. بر این اساس ماده‌ای را که واجد شرایط و فاقد موانع باشد، مستعد تام تحقق حادث اعتبار کرده و ماده‌ای را که واجد بعض موانع یا فاقد بعض شرایط باشد، مستعد ناقص لحاظ می‌کنیم و حسب شرایط موجوده که کم باشد یا زیاد این قوه و استعداد شدت و ضعف، تمام و نقص و قرب و بعد پیدا خواهد نمود. ما از اینکه قرب جنین برای حیات بیشتر و استعداد نطفه کمتر است، قصد نمی‌کنیم الا این مطلب را که شرایط حاصله در جنین برای حصول حیات بیشتر از شرایط حاصله در نطفه است و وراء این شرایط عرض دیگری به نام قوه و امکان استعدادی در جسم وجود ندارد که حال در آن باشد؛ اما از آنجایی که حصول شرایط عادتاً تدریجی است، استعداد نیز امری تدریجی لحاظ می‌شود که کم کم حاصل می‌شود و همین نکته موهم این شده است که استعداد امری است عینی که تدریجاً از ضعف به شدت و از نقص به تمام و از بُعد به قرب تبدیل می‌شود، حال آنکه در واقع چنین نیست. چگونه اینگونه نباشد و حال آنکه گاهی در منشأ انتزاع قوه امور عدمی نقش دارد مثل ارتفاع موانع.^{۲۲}

۴-۵. دیدگاه پنجم: قوه عرضی تحلیلی است

قوه و استعداد عرضی تحلیلی است نه عرضی که در خارج عارض بر ماده باشد. این دیدگاه را استاد مطهری بیان کرده است. وی نه نظریه عدمی بودن قوه را می‌پذیرد و نه اعتباری بودن آن را قبول دارد. از منظر ایشان قوه و استعداد امری عرضی است، اما نه از اعراض نه‌گانه خارجی، بلکه عرضی تحلیلی که از تحلیل جسم در ذهن به دست می‌آید.

به دیگر سخن قوه یک صفت وجودی و واقعی است نه عدمی یا اعتباری. ماده که می‌تواند صورت خاصی را بپذیرد به موجب این است که چیزی را دارد نه به موجب اینکه

۲۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲: ۲۵۶.

۲۲. مصباح یزدی، تعلیقه بر نهج‌الْحکمه، ۱۴۱-۱۴۲.

چیزی را ندارد و آن چیزی که دارد یک امر واقعی است نه یک امر اعتباری و فرضی،^{۲۳} ولی وجودی بودن آن بدان معناست که از وجود شیئی مستعد خارج نیست و از مرتبه و مرحله خاص وجود ماده انتزاع می‌شود، نه اینکه صفتی است که عارض و ضمیمه ماده شده است از قبیل رنگ و بو و وضع و محاذات که عارض جسم می‌شود. بر این اساس بحث‌هایی که فلاسفه کرده‌اند درباره قوه و استعداد که آیا از مقوله کیف است یا اضافه یا مقوله دیگر از اساس نابجا است. قوه و فعلیت داخل در باب مقولات نیست تا جایی برای این سخنان باشد. حداکثر آنچه می‌توان گفت این است که نسبت استعداد به ماده مانند نسبت جسم تعلیمی است به جسم طبیعی که از قبیل نسبت مبهم و لا متعین است که در خارج عین یکدیگرند و اختلافشان تنها به حسب اعتبار ذهن است^{۲۴} و تعبیراتی از قبیل «حامل»، «نگهدارنده»، «به دوش گیرنده» نباید این پندار را به وجود آورد که واقعاً در خارج دو چیز مجزا وجود دارد که به یکدیگر ضمیمه شده‌اند و یکی از آنها دیگری را به دوش گرفته و نگهداری می‌کند، بلکه دوگانگی آنها عقلی و تحلیلی است نه عینی و خارجی. پس درواقع استعداد همان ماده است با اعتبار «تعین»، یعنی «استعداد» عبارت است از «ماده متعینه» و در خارج یک واقعیت بیشتر وجود ندارد که هم مصداق ماده است و هم مصداق استعداد، نه اینکه واقعیتی عارض بر واقعیت دیگر شده باشد. بر این اساس مفهوم استعداد از قبیل سایر مفاهیم فلسفی یعنی وجود، عدم، ضرورت و امکان است که تحت هیچ مقوله‌ای در نمی‌آیند و از مقولات خارج‌اند.^{۲۵}

۵. ویژگی‌های قوه و استعداد

برای بررسی و نقد نظریات مذکور و فهم ماهیت حقیقی قوه و استعداد، نخست باید خصوصیات قوه را تحلیل کنیم. طبیعتاً با احصای ویژگی‌های قوه به تحلیل بهتری از ماهیت قوه دست پیدا خواهیم کرد.

قوه دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. قوه مساوق با مطلق وجود نیست؛ یعنی هر موجودی دارای قوه و استعداد نیست. فقط موجودات محدود و ناقص دارای قوه هستند، آن هم نسبت به حالاتی خاص، اما واجب‌الوجود که مبری از هرگونه نقصی بوده و فعلیت محض است و

۲۳. طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه، ۴: ۱۶.

۲۴. طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه، ۴: ۲۰.

۲۵. طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه، ۴: ۲۴-۲۵.

همین‌طور مجردات فاقد هرگونه قوه و استعداد هستند.

۲. قوه نسبت به فعلیت، تقدم زمانی دارد و همواره استعداد شیء قبل از خود آن وجود دارد و چون استعداد به صورت مستقل در خارج وجود ندارد، موصوفی لازم دارد که به وجود آن موجود می‌شود.

۳. نسبت قوه به فعلیت، نسبت نقص به کمال است و شیء بالقوه نسبت به شیء بالفعل، ناقص است.^{۲۶} برای نمونه، وجود بذر در مقابل گیاه ناقص و از حیث آثار ضعیف‌تر است.

۴. قوه در قیاس با عدم قوه در شیئی که شأنیت قوه را دارد، نوعی کمال و امر وجودی است. برای مثال، آب خالی از قوه انسانیت است؛ حال آنکه نطفه قوه و قابلیت انسان شدن را دارد. بر این اساس می‌توان گفت درون نطفه چیزی هست که درون آب وجود ندارد. پس نطفه از این حیث کامل‌تر از آب است.

۵. قوه شدت و ضعف داشته و اشتدادپذیر است.^{۲۷} به عنوان مثال، نطفه قوه و امکان تبدیل شدن به انسان را داراست، اما این قابلیت در علقه بیشتر است و در مضغه که یک گام به انسانیت نزدیک‌تر است، این قابلیت بیشتر و شدیدتر است.

۶. قوه یک نوع اقتضاء و کشش درونی است و با رفع موانع یا آماده بودن شرایط و اسباب که اموری خارج از شیء است، تفاوت دارد. گاهی اقتضاء تبدیل‌پذیری در شیء به شدیدترین وجه ممکن وجود دارد، اما مانعی برای فعلیت یافتن محقق است یا شرایط و اسباب خارجی مهیا نیست. مثلاً، نطفه پر است از اقتضاء انسانیت، اما در رحم، شرایط مناسب برای رشد نیست یا در آن چیزی وجود دارد که مانع رشد نطفه و تبدیل آن به انسان است. گاهی به عکس تمامی اسباب و شرایط خارجی فراهم است و هیچ مانعی برای حصول فعلیت وجود ندارد، اما اساساً قوه و استعدادی برای انسانیت محقق نیست. مثلاً، اگر درون رحمی که به لحاظ حرارت، رطوبت و سایر ویژگی‌ها، کاملاً آماده باروری است، نطفه فاسد یا مثلاً آب قرار گیرد، به سبب نبود قوه و استعداد، انسان به وجود نخواهد آمد؛ بنابراین می‌توان گفت قوه با مهیا بودن اسباب و شرایط برونی تفاوت دارد. قوه امری داخلی و اسباب و شرایط اموری خارجی است.

۲۶. شیرازی، الحاشیه علی‌الهیات الشفاء، ۲: ۷۵۹؛ و صدرالدین شیرازی، مفاتیح‌الغیب (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ۳۹۳.

۲۷. شیرازی، اسفار، ۱: ۲۳۵؛ و طباطبائی، نه‌ایة‌الحکمه، ۲۵۲.

۷. قوه قابل انعدام است. نطفه قابل انسان شدن است، اما اگر همین نطفه در شرایط نامناسبی نگهداری گردد، فاسد شده و قوه انسانیت را از دست می‌دهد. امکان از بین رفتن قوه، نشانه وجودی بودن آن است.

۸. قوه گرچه امری عدمی نیست؛ اما از آنجا که نسبت به فعلیت خود، ناقص بوده و فاقد کمالات آن است، از این جهت ملازم فقدان بوده و فقط در قیاس با فعلیت خود واجد معنایی نسبی از عدم است.

۹. قوه امری ذات اضافه است که موضوع و متعلق دارد و تنها نسبت به آینده معنا پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر قوه و استعداد، دو طرف دارد: مستعد که موضوع آن است و مستعد له که متعلق آن است. مستعد وجود فعلی آن شیئی است که قوه در آن وجود دارد و مستعد له، وجود آینده همان شیء است که نسبت به آن، فعلیت محسوب می‌شود.

۱۰. بر اساس قاعده «کل حادث یحتاج الی قوه» و از آنجا که حادث در برخی موارد عرضی از اعراض است و در برخی موارد صورتی جوهری و گاهی امری مادی است و گاهی امری مجرد، می‌توان نتیجه گرفت که قوه گاهی، قوه برای اموری عرضی است. مثلاً، یک سبب استعداد تغییر رنگ یا رشد کمی و ازدیاد حجم را دارد و گاهی قوه و استعداد نسبت به امور جوهری است؛ مثل بذر که می‌تواند گیاه شود و جوهره ذاتش تعالی یابد. همین‌طور قوه گاهی، قوه امور مادی و طبیعی است مثل قوه تبدیل شدن آب به بخار و گاهی قوه امور غیر مادی و مجرد است؛ مثل نطفه که قابلیت دریافت صورت مجرد انسانی را داراست. بنابراین، قوه دارای انواع مختلفی است.

۱۱. قوه و فعل در شیء واحد، نسبت به امری واحد، قابل اجتماع نیستند، ولی در دو شیء یا نسبت به دو امر قابل اجتماع هستند. برای مثال، یک شیء نمی‌تواند هم بالفعل چوب باشد و هم بالقوه، اما می‌تواند بالفعل چوب باشد، اما بالقوه خاکستر؛ بنابراین بین مطلق قوه و فعلیت تقابل نیست. تقابلی هم اگر هست بالعرض و بین قوه و فعلیت نسبت به شیء واحد است که سر از وجود و عدم درمی‌آورد. در واقع تقابل بین وجود و عدم آن فعلیت خاص است. نه قوه از حیث قوه‌بودن یا فعلیت از حیث فعلیت. نسبت بین قوه و فعل همان‌طور که گذشت، نسبت نقص به کمال است نه تناقض و مانند آن.

۶. بررسی و نقد دیدگاه‌های پنج‌گانه

با توجه به ویژگی‌هایی که برای قوه برشمردیم، معلوم می‌شود که هیچ کدام از دیدگاه‌های مذکور صحیح نبوده و بیان‌کننده حقیقت قوه و استعداد نیست.

دیدگاه اول نادرست است، چون اگر مقصود این باشد که قوه حقیقتاً امری عدمی و فاقد وجود است، دست‌کم با دو دلیل، می‌توان وجودی بودن آن را اثبات کرد. نخست اینکه همان‌طور که قبلاً بیان شد، قوه در قیاس با لاقوه، برتر است و نوعی کمال محسوب می‌شود و امر عدمی نمی‌تواند ملاک برتری و کمال یک شیء نسبت به شیء دیگر باشد؛ بنابراین قوه یک نوع دارایی است نه نداری؛ یعنی در نطفه چیزی وجود دارد که در آب نیست و آن امکان و قابلیت دریافت صورت انسانی است.

دلیل دوم اینکه می‌شود با استفاده از اسباب و عوامل طبیعی یا انسانی، قوه موجود در شیء را از بین برد. مثلاً، با نگهداری نطفه در شرایط نامطلوب، استعداد انسان‌شدن را زائل کرد. در این صورت نطفه رو به کاستی و نقص نهاده، نه فزونی و کمال و همین نشانه وجودی بودن قوه است. اساساً عدم‌پذیری، خود نشانه وجودی بودن است و این انعدام از قبیل سلب سلب نیست تا سر از ایجاب درآورد.

اما چنانچه مقصود این باشد که قوه عدمی نیست، اما ملازم با فقدان فعلیت است؛ یعنی قوه انسان‌شدن که در نطفه است، ملازم با نبود فعلیت انسان است، سخنی درست است، اما این مطلب مبین ماهیت و حقیقت قوه نیست، بلکه تنها لازمه آن را بیان می‌کند. طبق این معنا عدم، لازمه استعداد است نه خود قوه و استعداد.

دیدگاه دوم مبنی بر اعتباری بودن قوه، نیز قابل قبول نیست؛ زیرا بر اساس آنچه در نقد دیدگاه نخست گذشت، قوه امری وجودی و خارجی است و نمی‌توان آن را ذهنی و اعتباری دانست. علاوه بر آن چنانچه یک مفهوم ذهنی بوده و در خارج حتی منشأ انتزاع نداشته باشد، نسبت به خارج حکایت‌گری نداشته و چنین مفهومی در شناخت خارج به کار نخواهد آمد. بله، اگر مقصود این باشد که قوه وجودی مجزا و جدا از جسم ندارد، حرف درستی است؛ چون اگر قوه به وجودی جدا موجود باشد، وجودش مستلزم تکرار است؛ یعنی قوه به‌عنوان موجودی از موجودات عالم که حادث است، باید قبل از وجودش، قوه‌اش در طبیعت موجود باشد و باز قوه‌اش اگر موجودی حادث باشد، محتاج به قوه دیگری است. به بیان دیگر قاعده شیخ اشراق موجودیت مستقل قوه به‌عنوان امری خارجی و جدا از جسم را ابطال می‌کند، اما

موجودیت خارجی آن در ضمن جسم را ابطال نمی‌کند.

دیدگاه سوم نیز به سه دلیل نادرست است: اول اینکه امری ماهوی، باید تحت یک مقوله جای گیرد نه مقولات مختلف و متعدد؛ حال آنکه گفتیم که قوه دارای انواع مختلفی است. بر این اساس ذیل مقوله‌ای واحد همانند کیف یا اضافه یا کیف ذات اضافه قرار نمی‌گیرد. به دیگر سخن، قوه در تقابل با فعلیت است و شکی در تنوع و تعدد فعلیت‌ها نیست. اگر فعلیت‌ها امری مختلف و تحت مقولات متعدد است، قوه نیز که در تقابل با فعلیت است، دارای انواع متنوعی بوده و تحت مقوله واحد قرار نمی‌گیرد.

دوم اینکه اگر قوه عرض و تحت مقوله کیف یا اضافه باشد، لازمه‌اش تبدیل عرض به جوهر یا تبدیل اعراض به یکدیگر است. به دیگر سخن اگر صورت و فعلیتی که بعداً می‌آید، فعلیتی جوهری باشد، لازمه‌اش تبدیل کیف یا اضافه به صورتی جوهری است و اگر مثلاً فعلیتی از باب مقوله کم و مقادیر است، لازمه‌اش تبدیل کیف یا اضافه به کم است. تبدیل عرض به جوهر یا یک مقوله به مقوله دیگر معنای محصل و صحیحی ندارد و این اشکالی است که در کلمات استاد مطهری نیز بدان اشاره شده است.^{۲۸}

سوم اینکه ماهیات تشکیک‌ناپذیرند و اشتداد آنها محال است؛ در حالی که قوه اشتدادپذیر و امری مشکک است. این خاصیت گویای این است که قوه از سنخ ماهیات و در تحت مقولات نیست.

دیدگاه چهارم صحیح نیست؛ زیرا چنانچه بیان شد، قوه و استعداد یک نحوه اقتضا و کشش درونی است، درحالی‌که مهیا بودن شرایط، مربوط به امور خارج از شیء است؛ بنابراین وجود قوه و فراهم بودن شرایط خارجی دو امر جدا و متفاوت از یکدیگر است. گاهی قوه وجود دارد، اما شرایط خارجی اعم از وجود اسباب یا نبود موانع فراهم نیست و گاهی برعکس تمامی اسباب و شرایط برونی مهیاست، ولی قوه و قابلیت در شیء نیست.

دیدگاه پنجم نیز درست نیست؛ زیرا فرع وجود ماده است، در حالی که استاد مطهری خود، ماده را به‌عنوان جزئی خارجی قبول نداشته و آن را نهایتاً جزئی تحلیلی و ذهنی می‌داند.^{۲۹} اگر ماده امری تحلیلی و ذهنی است، نمی‌تواند خاستگاه امری واقعی و بیرونی باشد و باید خاستگاهی دیگر برای قوه جست‌وجو نمود. ضمن اینکه قوه امری ذات اضافه و

۲۸. طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه، ۴: ۲۱۰ و ۲۱۴.

۲۹. طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه، ۴: ۱۷-۱۸.

دارای دو طرف است: موضوع و متعلق. ولی ماده اولی، ذات اضافه نیست و موضوع یا متعلق ندارد. به دیگر سخن قوه برخلاف ماده اولی در قیاس با آینده و نسبت به فعلیتی که هنوز نیامده است، معنا پیدا می‌کند.

۷. دیدگاه مختار

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که هیچ کدام از دیدگاه‌های مذکور در خصوص حقیقت و ماهیت قوه و استعداد صحیح یا کامل نیست و باید تبیین دیگری از آن ارائه کرد.

دیدگاه برگزیده در خصوص حقیقت قوه و استعداد، این است که قوه امری وجودی است و ذیل ماهیات و مقولات ده‌گانه ارسطویی قرار نمی‌گیرد؛ همان‌طور که مفاهیمی همچون وجود، فعلیت، وحدت، حرکت، علم، قدرت و حیات تحت مقولات نیستند. اگر مفهومی بر مصادیق متعددی از مقولات مختلف، صدق کند، معلوم می‌شود که آن مفهوم ذیل هیچ کدام نیست و اساساً از سنخ ماهیات نیست؛ چون مقولات، اجناس عالیه و متباین با هم بوده و یک شیء تحت دو جنس متباین، قرار نمی‌گیرد.

پس می‌توان گفت قوه و فعل هر دو مربوط به وجود و از عوارض آن هستند. قوه وجود ضعیف و فعلیت وجود قوی است. موجودات ناقص در فرآیند استكمال، منازل مختلفی را یکی پس از دیگری طی کرده، فعلیت‌ها و کمالات جدیدی کسب می‌کنند که هر منزل در قیاس با خود و آثار خود، فعلیت و نسبت به منزل و فعلیت بعدی، قوه شمرده می‌شود. به دیگر سخن وجود با فعلیت مساوقت دارد، اما فعلیت‌ها در مقایسه با هم دارای تقدم و تأخر و شدت و ضعف هستند. قوه، آن فعلیتی است که نسبت به فعلیت دیگر، گرچه از جهت زمانی مقدم است، از جهت شدت آثار، ضعیف‌تر و متأخر است.

سرّ مطلب در آن است که موجودات طبیعی و مادی، استكمال‌پذیر بوده و گذشته و آینده‌شان در یکدیگر مندمج است. آینده اجمالاً در گذشته وجود دارد و می‌توان نشانی از گذشته در آینده یافت. نطفه همان انسان است که در آغاز تکون است و انسان همان نطفه است که رشد نموده و فعلیت شدیدتری کسب کرده است؛ بنابراین حقیقت امر این است که قوه و فعل دو حالت نسبت به وجودی واحدند. نطفه نسبت به نطفه‌بودن، بالفعل است، اما در قیاس با انسان آینده، بالقوه است.

قبلاً دو دلیل بر وجودی‌بودن قوه و عینیت داشتن آن در خارج بیان شد. همچنین اینکه چرا قوه تحت مقولات قرار نمی‌گیرد، مدلل شد. اکنون دلیل دیگری برگرفته از کلمات علامه

طباطبایی بیان می‌شود که می‌توان از آن به نفع دیدگاه مختار سود جست و ضمن اثبات موجودیت خارجی قوه به وجودی ضعیف‌تر از فعلیت، از آن در دفع اشکال دوم شیخ اشراق که پیشتر گذشت، استفاده نمود. اشکال سهروردی این بود که اگر قوه امری عینی و خارجی باشد، باید بی‌نهایت قوه در ماده موجود باشد. این امر از دو جهت محال است: اول اینکه مستلزم اجتماع بی‌نهایت امکان حوادث آینده در ماده است و ثانیاً چون اضافه به معدوم سبب امتیاز نیست، منشأیی برای تمایز و کثرت قوه‌ها متصور نیست.

استدلال مورد اشاره این است که در عالم طبیعت که عالم دگرگونی است، هر چیزی به هر چیزی تبدیل نمی‌شود و هر چیزی از هر چیزی سر بر نمی‌آورد چنانچه گفته‌اند: گندم از گندم برآید جو ز جو. بنابراین، قابل و مقبول در هر دگرگونی، متعین و مشخص است. اگر قابل و مقبول متعین است، باید بین آنها در خارج نسبتی وجودی و ثابت برقرار باشد. این نسبت چون قابل قرب و بُعد و شدت و ضعف است، امری وجودی است. از طرفی از آنجایی که نسبت قائم به طرفین خود است و وجودی مجزا از آنها ندارد، هر نسبتی که بخواهد در خارج موجود باشد، باید طرفین آن نیز در خارج موجود باشد. قابل در خارج هست و مشکلی از این جهت نیست. مشکل در ناحیه مقبول است؛ مقبول به وجود بالفعل و دارای آثار متوقع، هنوز محقق نشده است؛ به‌عنوان مثال، نطفه هست، ولی هنوز انسان با آثار انسانی به بار نیامده است؛ ناچار مقبول باید به وجود ضعیفی که همه آثار فعلاً بر آن مترتب نیست، موجود باشد. پس درون نطفه در همان موقع که نطفه است، انسانیت به نحو ضعیف و بالقوه وجود دارد و انسانیت قوی همان انسانیت ضعیف و بالقوه پیشین است که بعداً به مرحله‌ای از تکامل می‌رسد که همه آثار انسانی را از خود بروز می‌دهد.^{۳۰}

طبق این دلیل هم وجودی بودن قوه اثبات می‌شود، هم ضعیف بودن آن نسبت به فعلیت و هم پاسخی برای امتیاز قوه‌ها از یکدیگر پیدا می‌شود. در واقع اضافه به معدوم، سبب امتیاز قوه‌ها از یکدیگر نیست، بلکه موجودیت قوه‌ها به وجود ضعیف خود، باعث امتیاز است. البته هنوز پاسخ به یک اشکال باقی است و آن اجتماع بی‌نهایت قوه موجود در ماده است. برای پاسخ به این اشکال و تکمیل بحث باید ابتدا خاستگاه قوه را بررسی نمود. طبق دیدگاه مختار، قوه همه حوادث لازم نیست از ازل وجود داشته باشد. قوه و استعداد به تدریج به وجود می‌آید و کم‌کم تبدیل به فعلیت می‌شوند و در هر چیزی لازم نیست ماده نخستینی وجود داشته باشد که قوه همه حوادث آینده را همزمان داشته باشد.

۳۰. طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ۲۵۱-۲۵۲.

۸. خاستگاه قوه

گذشت که بر اساس دیدگاه برگزیده قوه امری وجودی است نه ماهوی، حال این مطلب افزوده می‌شود که در نگاهی وجودی و بر اساس اصالت وجود، خاستگاه قوه و استعداد وجود سیال است و قوه و فعل، در واقع دو عرض از عوارض تحلیلی وجود سیال هستند. بنابر اصالت وجود، آنچه عالم عین را پر کرده، فقط وجود است و ماهیات اعم از جوهر، عرض، ماده و صورت، همه اعتباری و منتزع از حدود وجودی است. وجود یا ثابت است که اول و آخر آن یکی است و تغییر، حرکت، استكمال، قوه و استعداد نسبت به آن فرض ندارد، یا سیال و متغیر است. ویژگی این نوع از وجود، سیلان و نایستایی است. وجود سیال رو به رشد است و دارای مراحل و ایستگاه‌های متعددی است که هر ایستگاه نسبت به ایستگاه قبلی، فعلیت و نسبت به ایستگاه بعدی، قوه است.^{۳۱} بر این اساس وجود سیال با سیلان و بی‌قراری ذاتی خود در هر مرحله مولد قوه و استعدادی جدید است که در مراحل بعد آن قوه را تبدیل به فعلیت کرده و باز قوه‌ای دیگر می‌آفریند. وجود سیال در عین سیلان و نایستایی، از یک نوع ثبات شخصیت هم برخوردار است که همین آینده و گذشته آن را به هم پیوند می‌زند؛ یعنی تمام این مراحل مربوط به وجود واحد است و بین آنها به جهت اصل شخصیت، این همانی برقرار است، اگرچه به لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص تفاوت وجود دارد. پس وجود سیال هم عامل پیدایش قوه‌ها و فعلیت‌های مختلف است و هم عامل پیوند گذشته و آینده و از این رو، نیازی به فرض ماده بی‌فعلیتی به منزله خاستگاه قوه و موضوع حرکت نیست.

اما با صرف نظر از اصالت وجود و بر اساس نگاه ماهوی، می‌توان قوه را از عوارض تحلیلی صورت محسوب کرد؛ بدین معنا که یک صورت مثل بذر یا نطفه گرچه نسبت به حال حاضر خود تماماً بالفعل است، ولی در مقایسه با فعلیت کامل‌تری مثل درخت و انسان تماماً بالقوه است. پیشتر گذشت چنانچه بین قوه و فعل تقابلی باشد، بین قوه و فعلیت همان قوه است؛ برای مثال قوه انسانی و فعلیت انسانی قابل جمع با یکدیگر نیستند. اگر شیء بالقوه بود، از همان جهت بالفعل نیست و هنگامی که بالفعل شد، نسبت به آن جهت دیگر بالقوه نیست، ولی بین قوه و فعلیت امری دیگر، هیچ تقابلی نیست. نطفه بالفعل نطفه است و فعلیت و آثار خود را داراست، اما فعلیت آن در مقایسه با انسانیتی که در آینده محقق می‌شود، امری بالقوه است و این مطلبی است که برخی از عبارات صدرای نیز آن را تأیید می‌کند.^{۳۲}

۳۱. طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ۲۵۳.

۳۲. «فان المنی و ان کان بالقیاس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة لكن بالقیاس إلى نفسه و كونه ذا صورة منویة بالفعل فهو ناقص الإنسانية تام المنویة». شیرازی، *اسفار*، ۱: ۲۳۴.

بنابراین طبق نگاه ماهوی و بر اساس برهان قوه و فعل نیز لازم نیست برای هر یک از آنها خاستگاه گوناگونی در نظر گرفت و قوه‌ها را به ماده و فعلیت‌ها را به صورت منتسب نمود. هر صورتی گرچه نسبت به حال حاضر خود، عین فعلیت است، همین صورت، نسبت به فعلیت بعدی، عین نداری و مصحح قوه است. اساساً می‌توان گفت صورت خود استعدادساز است و خاستگاه هر قوه‌ای، صورت پیشین است؛ بدین معنا که تا قبل از فعلیت پیشین، قوه و استعداد برای امر بعدی وجود نداشت یا اگر بود، بسیار ضعیف و دور از فعلیت بود، اما به محض تحقق فعلیت سابق، در شیء استعداد فعلیت بعدی به وجود آمده یا تقویت می‌گردد. به‌عنوان مثال، از گندم با شکل اولیه و طبیعی آن نمی‌توان نان درست کرد. قوه‌نان‌شدن، اگر در آن وجود داشته باشد، بسیار دور از فعلیت است و هنوز خیلی راه باید پیماید تا نان گردد. وقتی که آرد شد، استعداد آن بیشتر می‌شود و وقتی تبدیل به خمیر گردد، استعدادش تام‌تر خواهد شد. پس هر صورتی نسبت به قوه خویش و قوه‌های صورت‌های هم‌عرض خود که در سابق موجود بوده، اگرچه استعدادسوز است، نسبت به فعلیت بعد، استعدادساز است.

پرسشی که در این خصوص ممکن است مطرح گردد این است که در نگاه وجودی، آنچه تمام این مراحل را به هم پیوند می‌زند، وجود است. وجود سیال در عین سیلان، دارای ثبات است و با ثبات خویش قابل همه مراحل قدیم و جدید است؛ اما در نگاه ماهوی اگر ماده کنار گذاشته شود و صورت، خاستگاه قوه باشد، چه چیزی آینده و گذشته آن را به هم مرتبط کرده و قابل فعلیت‌های گذشته و آینده است؟ هر یک از این صورت‌ها، اگر نسبت به یکدیگر حالت نقص و کمال داشته باشند، با هم متفاوت‌اند و با آمدن صورت جدید صورت قبلی از بین می‌رود، مثلاً با فعلیت یافتن نبات، فعلیت بذر از بین می‌رود. حال که چنین است چه امر ثابتی در شیء وجود دارد که بتواند همه مراحل را به یکدیگر مرتبط نموده و قابل همه این فعلیت‌ها باشد؟

پاسخی که می‌توان داد این است که اگرچه صور نوعی با یکدیگر قابل جمع نیستند و با تحقق هر صورت جدیدی، صورت قبلی از بین می‌رود، صورت جسمیه در طول همه صورت‌هاست و با همه آنها قابل جمع است. بنابراین، صورت جسمیه قابل همه این صورت‌های نوعی است و با آمد و شد آنها از بین نمی‌رود. ویژگی صورت جسمیه امتدادپذیری در جهات ثلاثه است که در همه حالت‌ها باقی است؛ چوب دارای جهات ثلاث است، وقتی خاکستر می‌شود نیز چنین است؛ همان‌طور که نطفه طول و عرض و عمق دارد و وقتی تبدیل به انسان می‌شود نیز چنین است؛ پس جسمانیت همواره باقی است. اما واقعیت این است که تا وجود

ضمیمه نشود، نمی‌توان اتصال همه مراحل و در نتیجه ربط بین آینده و گذشته را برقرار نمود. چوب و خاکستر و نطفه و انسان اگرچه همه در حقیقت جنسی خود، جسم‌اند، اگر پای وجود سیال به میان کشیده نشود، این همانی شخصی این اجسام را نمی‌توان اثبات نمود.

۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله پنج دیدگاه عمده راجع به حقیقت قوه و استعداد بررسی و نقد گردید و مشخص شد هیچ یک از دیدگاه‌های مذکور صحیح و کامل نیست. قوه نه امری عدمی و نه امری اعتباری است؛ نه در زمره مقولات است و نه از مقولات ثانیه فلسفی است و نه تعیین ماده اولی و عرضی تحلیلی از عوارض آن است. قوه امری واقعی و قابل شدت و ضعف است و چنین امری، خارجی و مربوط به وجود است.

با این تحلیل می‌توان خاستگاه قوه را وجود سیال در نگاه وجودی و فعلیت یا صورت در نگاه ماهوی دانست و در هر دو حال نیازی به تصویر جوهری بی‌فعلیت به نام ماده اولی به‌عنوان خاستگاه قوه نیست؛ چراکه همان‌طور که بارها اشاره شد، قوه امری وجودی و یک نوع دارایی است و ماده اولی آن‌گونه که معرفی می‌شود، فاقد هرگونه دارایی و فعلیت است.

این مطلب از برخی کلمات شهید مطهری نیز قابل استفاده است. در برخی یادداشت‌های شخصی و پراکنده ایشان راجع به مقاله دهم اصول فلسفه و روش رئالیسم که موفق به تنظیم آن نشده‌اند، چنین آمده است:

«از این مطالب می‌توان حدس زد که - قوه شیء جز مرتبه ضعیفه وجود شیء چیزی نیست - و قوه و فعل از سنخ وجود هستند - یعنی از دو مرتبه از وجود واحد متصل انتزاع می‌شوند - که از هر حدی دو ماهیت انتزاع می‌شود - ماهیت نطفه و ماهیت انسان مثلاً - و از حیثیت وجودی بما هی حیثیت وجودی - در این گونه موارد به‌طور عموم - دو مفهوم قوه و فعل انتزاع می‌شود - و هم از اینجا می‌توان حدس زد که حامل قوه - یعنی هیولا لازم نیست که جوهری مستقل فرض شود - یعنی مانعی ندارد که از صورت بما هی صورت - به اعتبار ضعف مرتبه وجود، انتزاع قوه شود».^{۳۳}

۳۳. طباطبایی و مطهری، اصول فلسفه، ۴: ۲۱۵. (جالب اینجاست که این یادداشت استاد شهید بعد از نگارش مقاله و ارائه دیدگاه مختار رؤیت شد).

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- ارسطو. مابعدالطبیعه. ترجمه محمدحسن لطفی. چاپ اول. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷.
- افلوطین. اتولوجیا. چاپ اول. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ق.
- بهمنیار، ابن مرزبان. التحصیل. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تفتازانی، مسعودبن عمر. شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- حسینی کاشانی، سید ماجدبن ابراهیم. رساله فی ابطال الهیولی. نسخه خطی به شماره مسلسل ۶۰۲۵. قم: کتابخانه نسخ خطی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۱۵۱ق.
- خراسانی، شرف الدین. نخستین فیلسوفان یونان. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- رازی، فخرالدین. شرح اشارات و تسیهات (شرحی الاشارات). قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- رازی، فخرالدین. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
- رازی، قطب الدین. المحاکمات بین شرحی الاشارات. چاپ اول. قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- سبزواری، ملاهادی. شرح المنظومة. تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی. چاپ اول. تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب الدین. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شهرزوری، شمس الدین. رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية. چاپ اول. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- شیرازی، صدرالدین. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- شیرازی، صدرالدین. الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
- شیرازی، صدرالدین. شرح الهدایة الاثیریة. تهران: چاپ سنگی، ۱۴۲۲ق.
- شیرازی، صدرالدین. المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- شیرازی، صدرالدین. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین، و مرتضی مطهری. اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ اول. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.
- طباطبایی، سید محمدحسین. نهاية الحکمة. تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری. چاپ

رهیافتی نو در تحلیل حقیقت فوه / کمالی ۲۳۱

- چهاردهم. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. چاپ دوم. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۸.
- قوام صفری، مهدی. «تفسیر غیر تاریخی افلاطون از قاعده انسان معیاری پروتاگوراس»، *مجله ذهن*، شماره ۲ (دی ۱۳۸۱): ۲۷-۵۶. https://zahn.iict.ac.ir/article_۱۵۹۷۸.html.
- کاپلستون، فردریک. *تاریخ فلسفه، یونان و روم*. ترجمه سید جلال الدین مجتبوی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۵.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. *افلاطون (محوارات میانی)*. جلد ۴. ترجمه حسن فتحی. چاپ اول. تهران: فکر روز، [بی تا].
- مصباح یزدی، محمدتقی. *آموزش فلسفه*. چاپ اول. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی. *تعلیق بر نهاییه الحکمه*. چاپ اول. قم: نشر سلمان فارسی، ۱۴۰۵ق.
- مصطفوی، نفیسه. *تبیین و نقد نظریه ماده و صورت در فلسفه اسلامی و مقایسه آن با فیزیک کوانتوم*. چاپ اول. تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، ۱۳۸۷.
- میرداماد، محمدباقر. *مصنفات میر داماد*. به اهتمام: عبدالله نورانی. چاپ اول. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی